

עַל זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל חֶסֶד
אֱלֹהֵי לֵעֵת מֵצָא:

(תהלים לב, ו).

אמר רבי חנינא לעת מצא
זו אשה שנאמר (משלי יח, כב)
מֵצָא אִשָּׁה מֵצָא טוֹב.

(ברכות ח, א)

ספר

רץ כצבי

עניני נשים בהלכה

כרך ב

מאת

צבי רייזמן

לום אנג'לם

אלול תשע"ה

ספר
רִיז כֶּצְבִי

עניני נשים בהלכה

ב



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 ❧

- ברך ב -

סימן כד	חיוב האם בחינוך.....	תיג
סימן כה	מצות חינוך לקטנות.....	תכה
סימן כו	זמן הדלקת נרות יום טוב.....	תלט
	ענף ב זמן הדלקת נרות בחג השבועות.....	תנא
סימן כז	הפסק בברכות.....	תנה
	ענף ב שתיית הכלה מכוס היין של ברכת אירוסין.....	תס
סימן כח	חיוב נשים באמירת סליחות ובתקיעת שופר בחודש אלול ובעשי"ת.....	תסז
	פרק א גדר הסליחות - מדיני תעניות או מחיובי התשובה.....	תסח
	פרק ב אמירת הסליחות - חובת הציבור או היחיד.....	תע
	פרק ג נשים באמירת סליחות.....	תעג
	פרק ד חובת היחיד וחיוב נשים בתקיעת שופר בחודש אלול.....	תפ
סימן כט	נשים באמירת תפילת 'תשליך'.....	תפט
סימן ל	מנהג הנשים בחביטת הערבה.....	תצט
סימן לא	חיוב נשים וקטנים במגילה ונר חנוכה.....	תקו
סימן לב	חיוב נשים בהלל בחנוכה.....	תקיז
סימן לג	קריאת פרשת זכור לנשים.....	תקלז
סימן לד	נשים בשמיעת מגילה משונא.....	תרא
סימן לה	נשים במשלוח מנות.....	תרו
	ענף ב משלוח מנות מבעל לאשתו.....	תרטו
	ענף ג משלוח מנות לאשתו של אבל.....	תרכב
סימן לו	חיוב נשים בשתיית יין בפורים ובליל הסדר.....	תרכז
	ענף ב האם בעל רשאי לאסור על אשתו להשתכר בפורים.....	תרלו

סימן זז	ברכת האילנות	תרל"ח
ענף ב	חיוב נשים בברכת האילנות	תרמד
סימן לח	פטור נשים מתעניות על ידי סיום מסכת	תרפד
סימן לט	מכירת חמץ לאשתו הנכרית	תרפא
סימן מ	חיוב נשים ביקנה"ז בליל הסדר	תרצה
סימן מא	חיוב קטנים וקטנות במצוות ליל הסדר	תשי
ענף ב	חיוב קטנים במצות קידוש ה'	תשכ
ענף ג	חיוב בנות בסיפור יציאת מצרים	תשכב
סימן מב	עריכת ליל הסדר על ידי נשים	תשכט
ענף ב	נשים בקידוש ובזימון	תשלח
ענף ג	חיוב נשים בהסבה	תשמא
סימן מג	גדרי אמירת הלל בפסח	תשמוג
ענף ב	חיוב נשים באמירת הלל בפסח	תשנ
ענף ג	תשלומי הלל שלם בימי חול המועד פסח	תשנב
ענף ד	קטן שהגדיל בחול המועד פסח	תשנו
סימן מד	חיוב נשים בספירת העומר ותפילת ערבית	תשפט
סימן מה	קריאת מגילת רות	תשפב
פרק א	חיוב הקריאה בברכה	תשפג
פרק ב	חובת יחיד או חובת הציבור	תשצב
פרק ג	חיוב נשים בקריאת המגילה	תשצו



מפתח ערכים מפורט תתז

רֵץ כֶּצְבִי



עֲנִינֵי נָשִׁים
בְּהִלְכָּה



כֹּרֶךְ ב

רץ כצבי

עניני נשים בהלכה

סימן כד

חוב האם בחינוך

- א -

ומקשה הגמרא: "למה לי למיתני ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים". ומבאר הגמרא: "הכי קאמר להו, כי תאמרו בני קטנים היו, וקטנים פטורין מן הסוכה, כיון דשבעה הוו, אי אפשר דלא הוי בהו חד שאינו צריך לאמו. וכי תימרו, קטן שאינו צריך לאמו, מדרבנן הוא דמייחב, ואיהי דרבנן לא משגחה, תא שמע ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים".

ומפרש רש"י: "קטן שאינו צריך לאמו, אמרינן לקמן (סוכה כח, א) דחייב לחנכו במצות סוכה. מדרבנן, שהזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה, כדי שיהא מחונך ורגיל למצות". כלומר, מכיון שהאם מצווה לחנך את בניה, היתה מחוייבת הילני המלכה לחנך את בניה למצות סוכה מדרבנן כדי שיהיו רגילים במצוות, ולפיכך יכול היה רבי יהודה להוכיח ממה שבנתה סוכה למעלה מעשרים אמה ולא מיחו בה חכמים, שסוכה שגבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה. משמע

בתחילת מסכת סוכה נחלקו חכמים ורבי יהודה בדין סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה. לדעת חכמים הסוכה פסולה, ורבי יהודה מכשיר אפילו עד ארבעים וחמשים אמה. ובסוגיית הגמרא (סוכה ב, ב) הביא רבי יהודה ראיה לשיטתו מ"מעשה בהילני המלכה בלוד, שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם, ולא אמרו לה דבר". ומכך שלא אמרו לה החכמים שסוכתה פסולה בגלל שהיתה גבוהה למעלה מעשרים אמה, הוכיח רבי יהודה כשיטתו שאף למעלה מעשרים אמה כשרה. "אמרו לו [חכמים], משם ראיה, אשה היתה ופטורה מן הסוכה". כלומר, הילני המלכה לא הקפידה לבנות סוכה כהלכתה מפני שהיתה פטורה ממצות סוכה, ולכן לא ניתן להביא כל ראיה מסוכתה. "אמר להן, והלא שבעה בנים הוו לה [ואם כן לצורך בניה היתה צריכה סוכה כשירה], ועוד, כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים".

מרש"י, שהאם מצווה לחנך את בניה. [ועוד הוכיחו הראשונים מהסוגיא, שכשמחנכים קטן צריך שיקיים את המצוה כתיקונה, ויבואר להלן בפרק ב].

וכן מפורש ברש"י בפירושו על המשנה בתחילת מסכת חגיגה (פ"א מ"א) "הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש, שוטה, וקטן... איזהו קטן, כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים, כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית". ופרש"י: "איזהו קטן כו', אבל מכאן ואילך, אף על פי שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות".

לפנינו שיטת רש"י, שהאם מחוייבת בחינוך בנה.

- ב -

אולם לדעת המג"א (סימן שמג ס"ק א) חיוב מצות חינוך מוטל רק על האב, והאם אינה מחוייבת לחנך את בנה.

על דברי מרן המחבר בשו"ע (שם סע' א) "קטן אוכל נבילות אביו מצווה להפרישו", כתב המג"א: "אביו מצווה, אבל אמו אינה מצווה. וכן הוא בנזיר דף כ"ט ובתרומת הדשן סי' צ"ד" [ראיותיו של המג"א מהסוגיא בנזיר ומדברי תרומת הדשן יבוארו להלן]. ומסיים המג"א: "ומעשה דהילני בסוכה דף ב' שהושיבה בניה בסוכה ע"ש, היא החמירה על עצמה (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג ח"א סימן ר'). כלומר,

לדעת המג"א אין ראייה ממעשה הילני המלכה שהאם מחוייבת במצות חינוך, משום שהיא "החמירה על עצמה", כי באמת על פי הדין האם לא מחוייבת במצות חינוך בניה.

גם בתוספות ישנים על מסכת יומא (פב, א ד"ה בן שמונה) מפורש "דחינוך לא שייך אלא באב אבל באדם אחר לא שייך ביה חינוך", ואת המעשה של הילני המלכה שישבה היא ושבעת בניה בסוכה פירשו התוספות ישנים "שמא הוה להם אב וחנוכם בכך, ואפילו לא היה להם אב היתה מחנכם למצוה בעלמא".

אולם תירוצם השני של התוספות ישנים שהילני המלכה חינכה את בניה ל"מצוה בעלמא" תמוה מאד, כפי שהקשה רעק"א בגליון הש"ס (סוכה ב, ב) "וק"ל ואיך אמרינן בסוגיין וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמיחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה, תא שמע ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים, הא אפילו מדרבנן לא מיחייבה איהי לחנך אותם". והיינו, שמסוגיית הגמרא בסוכה משמע שהילני המלכה הושיבה את בניה בסוכה כשרה כדי לקיים את חיובה במצות חינוך, כלשון הגמרא "מדרבנן הוא דמיחייב", ולא רק לקיים "מצוה בעלמא" כדברי התוספות ישנים. ורעק"א נשאר ב"צע"ג".

- ג -

בתירוץ קושיית רעק"א וביאור דברי התוספות ישנים כתבו הקהילות יעקב (סוכה סימן ב) והגרי"ש אלישיב (הערות על

מסכת סוכה דף ב ע"ב) על פי מחלוקת הראשונים בגדר חובת מצות חינוך, האם הקטן אינו בר חיובא כלל, וחיוב מצות חינוך הוא על האב להרגיל את בנו במצוות. או שהקטן עצמו מחוייב במצוות מדרבנן ואביו רק מסייע לו לקיים את חובתו "להתחנך".

במסכת ברכות (מח, א) מבואר בגמרא שהאוכל כזית פת [שאינו מחוייב בברכת המזון אלא מדרבנן] יכול להוציא בברכת המזון את מי שאכל כדי שביעה [שמחוייב מהתורה בברכת המזון]. והוקשה לרש"י מדברי הגמרא (ברכות כ, ב) שקטן שהגיע לחינוך [שחייב מדרבנן] אינו יכול להוציא את הגדול שמחוייב מהתורה. ותירץ רש"י: "ההוא [קטן] אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכי".

ובדברי רש"י כתב הר"ן במסכת מגילה יו, ב בדפי הרי"ף ד"ה ורבי יהודה) בשם הרמב"ן לתרץ על השאלה מדוע קטן שמחוייב במגילה מדרבנן אינו יכול להוציא את אביו ידי חובת קריאת המגילה, והרי גם האב מחוייב רק מדרבנן, וז"ל: "דרבנן סבירא להו שאינו בדין שהקטן אע"פ שהגיע לחינוך יוציא הגדולים ידי חובתם, משום דלאו מצוה ידיה אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר". וכן מבואר בחידושי המאירי ובריטב"א במגילה (יט, ב). ובר"ן בקידושין (לא, א) שכתב "דקטן אינו מחוייב בדבר כלל דלאו בר חיובא הוא, ומצוה דחינוך עליה דאבוה רמיא". ומפורשת בזה שיטת הראשונים, שקטן אינו מחוייב כלל במצות חינוך, והחיוב מוטל על האב.

אולם הר"ן במסכת מגילה הקשה על תירוצו של הרמב"ן, וכתב כתירוץ של התוספות (מגילה יט ב ד"ה ורבי יהודה) על הקושיה מדוע קטן שמחוייב במגילה מדרבנן אינו מוציא את אביו, וז"ל: "דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך, ואפילו הכי פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין מחוייב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצות, ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה שהרי בשאר מצות הוא חייב דאורייתא, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. אבל ההיא דברכת המזון מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא דאורייתא וליכא אלא חד דרבנן, ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן".

ומבואר בדברי התוספות שעל הקטן מוטל חיוב מדרבנן לקיים המצוה. וכן דעת התוספות בברכות (מח, ב ד"ה עד שיאכל) שכתבו על תירוצו של רש"י [המובא לעיל] וז"ל: "דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחוייב מדרבנן, דאם אינו מחוייב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו". כלומר, אם הקטן אינו בר חיובא כלל אפילו מדרבנן, אם כן היאך הוא מוציא את אביו ידי חובה כאשר אביו אכל פת בשיעור שמחוייב בברכת המזון מדרבנן. ומסקנת התוספות שם שקטן נחשב בר חיובא מדרבנן. וכן דעת בעל המאור במסכת מגילה.

לפי שיטת התוספות ובעל המאור, ביאר הגרי"ש אלישיב את שיטת התוספות ישנים, ותירץ את קושית רעק"א: "והנה לתוספות והבעל המאור חזינן דמדין חינוך

נהיה גם הקטן בר חיובא, ואם כן יש לומר שכוונת הגמרא בסוכה היא לא על החיוב של האם, אלא על החיוב המוטל על הקטן, וכלשון הגמרא, מדרבנן "הוא" דמחייב. ואולי זוהי כוונת התוספות ישנים ביומא, שזוהי מצוה על האם לדאוג לקטן לקיים חובתו, ועל זה אמרה הגמרא ש"איהי בדרבנן לא משגחה". הוה אומר, לדעת הראשונים שיש על הקטן חיוב מדרבנן "להתחנך", דהיינו לקיים מצוות מדין חינוך, כוונת הגמרא במסכת סוכה "וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמיחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה" היא, שמכיון שחיוב החינוך מוטל על הקטן והילני לא היתה מחוייבת לחנכו, יש מקום לומר שזוהי הסיבה שלא השגיחה בכך שיעשו כדיון. ועל כך השיבה הגמרא: "תא שמע, ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים". כלומר, מסתמא חכמים הורו לה שאף על פי שהחיוב מוטל על הקטן, אולם לה יש מצוה לעזור להם לקיים את חובתם. והיינו דברי תוספות ישנים ש"היתה מחנכם למצוה בעלמא", שלמרות שלא היתה מחוייבת מדין חינוך לדאוג שישבו בסוכה כשרה, כי חיוב חינוך מוטל על הקטן, אולם מאחר וכל מעשיה היו על פי חכמים, ודאי רצתה לזכות במצוה לעזור לבניה הקטנים לצאת ידי חובתם "להתחנך".

- ד -

כאמור בדברי המג"א, שיטתו שאין מצות חינוך באם, מושתתת על סוגית הגמרא בנזיר, ועל דברי שו"ת תרומת

הדשן. אולם כאשר מעיינים במקורות אלו, הדברים אינם פשוטים כלל ועיקר, ואדרבה יתכן ויש ראייה מהם שיש מצות חינוך באם, היפך הבנת המג"א.

ראשית, הסוגיא בנזיר. על דברי המשנה (כח, ב) "האיש מדיר את בנו בנזיר [אם אמר על בנו הקטן "יהא בני נזיר"] חלים על הקטן כל דיני נזירות [ואין האשה מדרת את בנה בנזיר] [אם אמרה האשה "יהא בני נזיר", אין הנדר חל ואינו נוהג בנזירות]. מקשה הגמרא מדוע אשה לא יכולה להדיר את בנה שיהיה נזיר, ומתרצת: "ר' יוחנן אמר הלכה היא בנזיר". דהיינו נאמרה הלכה למשה מסיני שרק איש יכול להדיר אבל אשה לא. "ורבי יוסי ברכי חנינא אמר ריש לקיש, כדי לחנכו במצות". כלומר, דווקא אב יכול להדיר את בנו שעליו מוטל לחנכו במצוות. ומקשה הגמרא: "אי הכי, אפילו אשה נמי" - מדוע האם אינה מחוייבת לחנך את בנה. ומתרצת הגמרא: "קסבר [ריש לקיש] איש חייב לחנך בנו במצות, ואין האשה חייבת לחנך את בנה". ומפורש איפוא בדברי הגמרא, שלדעת ריש לקיש האם אינה חייבת לחנך את בנה במצות, ומכאן הסיק המג"א שהאם פטורה ממצות חינוך.

אולם הקשה עליו בספר אורח מישור על

מסכת נזיר (הובא במחצית השקל או"ח סי'

שמג ס"ק א) שהרי דברי הגמרא שאין מצות חינוך באם הם אליבא דריש לקיש, אך לכאורה רבי יוחנן חולק, ולדעתו יש מצות חינוך באם ובשל כך הוצרך לומר תירוצו אחר. ומאחר והכלל במחלוקת רבי יוחנן

וריש לקיש הוא, שהלכה כרבי יוחנן, הרי שצריך להכריע לדינא שיש מצות חינוך באם. ואם כן מהסוגיא בנזיר מוכח שיש מצות חינוך באם בניגוד לדברי המג"א, וכיצד הבין המג"א שמהסוגיא מוכח שהאם אינה מחוייבת במצות חינוך.

ובביאור דעת המג"א כתב המחצית השקל (או"ח סי' שמג ס"ק א) שראיתו מהסוגיא בנזיר היא, מכיון שריש לקיש אמר במפורש שאין מצות חינוך באם, ומאידך גיסא, לא מצאנו במפורש שרבי יוחנן חלק על ריש לקיש בנושא הזה – אם כן מניין לנו להרבות מחלוקות ולומר שנחלקו במחלוקת האם יש מצות חינוך באם, ולכן סבר המג"א שבודאי גם רבי יוחנן מסכים שאין מצות חינוך באם.

- ד -

ממוצא הדברים, לפנינו מחלוקת מן הקצה אל הקצה: לדעת רש"י והאורח מישור, האם מחוייבת במצות חינוך כמו האב, ללא כל הבדל ביניהם. ולדעת המג"א, אין מצות חינוך על האם כלל. אולם מצאנו שיטה שלישית ממוצעת – שיש מצות חינוך באם, אך אין חיובה לחנך כחיובו של האב, ונבאר הדברים.

הקרן אורה מבאר בחידושו למסכת נזיר, שיש שני דינים במצות חינוך: [א] חינוך במצוות – להרגיל את הקטן לקיים את המצוות לכשיגדל. [ב] חינוך לקדושה ופרישות – לשמור על הקטן להפרישו ולקדשו. וענין זה של מצות חינוך מבואר בדברי הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה

כח) שכתב: "אע"פ שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר חנוך לנער על פי דרכו". וכתב ערוך השלחן (או"ח סימן שמג סע' א) "אמנם הרמב"ם מיירי כאן בקטן שלא הגיע לחינוך דבהגיע לחינוך הלא מחויבים לחנכו במצוות". ובהלכות אבלות (פרק ג הלכה יב) הרמב"ם כתב: "כהן קטן הרי הגדולים מוזהרים שלא יטמאוהו, ואם בא להטמא מעצמו אין בית דין מצווין עליו להפרישו, אבל אביו צריך לחנכו בקדושה". ומבואר בדבריו, שמלבד החיוב לחנך קטן במצוות, יש מצוה על האב לחנכו בקדושה [דוגמה נוספת לחיוב זה, מצינו במשנה ברורה בהלכות הנהגת אדם בבוקר (סי' ב ס"ק יא) "דאפילו קטנים נכון להרגילם בכיסוי הראש, כי היכי דליהוי להו אימתא דשמיא כדאיאתא (בשבת קנו, א) כסי ראשך כי היכי דליהוי עלך אימתא דשמיא". בכיסוי ראש אין הקטנים מחוייבים מדין חינוך למצוות אלא זהו ענין של קדושה וסגולה ליראת שמים].

ומזכיר הקרן אורה שדבריו של ריש לקיש ש"אין האשה חייבת לחנך את בנה", לא נאמרו ביחס למצות חינוך להרגיל את הקטן במצוות, אלא לענין החיוב לחנך את הבן בדרכי הקדושה והפרישות, וחיוב זה מוטל דווקא על האב ולא על האם. וההוכחה היא, כי מצות חינוך שפירושה להרגיל את הקטנים בקיום המצוות, נאמרה רק משעה שהקטן מבין ויודע שהוא מקיים מצוה, כדברי הגמרא (סוכה מב, א) "קטן היודע לנענע – חייב בלולב,

- 1 -

הרב יצחק קולין, רבה של ירושלים, מגדיר את הדברים בתוספת הסבר בקובץ תורה שבעל פה (כרך כג עמ' כד) "ונראה לומר שישנם שתי הלכות בחינוך, האחת מצות חינוך למצוות, והיינו המצוות שיהיה חייב לקיימן כשהיה גדול, מצוה לחנך את הקטן, ובזה גם נחלקו הראשונים אם המצוה היא על האב, או על הקטן, כמבואר בתוספות, ברמב"ן ובר"ן סוף פ"ב דמגילה [והרחבנו בביאור דבריהם לעיל אות ג]. אך יש עוד חינוך, והוא חינוך לקיום מצוות, אף שלא יהא חייב בהם לעולם, וזה בגדר חינוך לקדושה לחנכו להתקדש במצוות, אף שאינו מחוייב בהם אבל יש בקיומם מצוה. ובעיקר מצות חינוך, שנינו בברייתא בסוכה קטן היודע לנענע חייב בלולב וכו', וזהו החינוך למצוות שיחוייב בהן. אך חינוך לנזירות אין זה חינוך למצוה שיחוייב בה, שהרי אף כשיגדל לא יחוייב להיות נזיר, אלא חינוך כללי למצוות היינו לחנכו שיקיים מצוות אף שלא יהא חייב לקיימם, אך יש בקיומם מצוה וקדושה. וזהו שמשמיענו ריש לקיש [בסוגיא בנזיר] שיש מצות חינוך גם לנזירות אף שלא יחוייב להיות נזיר, ומצות חינוך זאת נראה שלכולי עלמא היא על האב ולא על הקטן שאת הקטן אין לחייב במה שלא יהיה חייב כשיגדיל... ונראה לומר שגם לשיטת הראשונים שאף האם חייבת בחינוך, אין זה אלא בחינוך למצוות, שחייבים לחנך את הבן, אבל בחינוך לקדושה, גם לדידם אין האם חייבת, ומצוה זו לחנך לקדושה מוטלת רק על האב".

להתעטף - חייב בציצית, לשמור תפילין - אביו לוקח לו תפילין". ואילו נזירות ניתן להדיר עבור תינוק ברחם אמו, כמו שפירש רש"י במסכת מכות (כב, א ד"ה בנזיר שמשון) "נזיר שמשון נזיר מן הבטן", וכן מפורש בירושלמי (נזיר פ"ד ה"ו; פ"ז ה"א) שיש "נזיר מרחם".

ומתוך כך מסיק הקרן אורה: "ע"כ נראה דחינוך זה [בנזירות] לא דמי לשאר חינוך מצוה, דצריך לחנך את הקטן לעשות איזה מצוה, דלזה צריך שיגיע לכלל דעת קצת כל חד כדינו. וחינוך דהכא הוא להפרישו מן המותרות ולהקדישו לשמים בזהירות ופרישות, לזה אין צריך דעתו אלא על האב מוטל לשמרו מכל טומאה. וכדאשכחן גבי שמשון ושמואל שהזירום לה' מעת הוולדם, ובחינוך כזה הוא דאמרינן דאיש חייב לחנך ולא אשה, וכן בבנו חייב לחנכו ולא בתו, משום דחינוך זה אינו בדבר המחוייב אלא אזהרה יתירה להרגילו בפרישות ולא חייבו אלא האב לבנו דווקא אבל לא האם והבת, דנשים לאו בנות חינוך הם בזהירות ופרישות, אבל במצוה המחויבת ודאי דמחוייב לחנך גם בתו".

למדנו מדבריו שיש הבדל בין חיוב החינוך במצוות שהוא משעה שהקטן בר דעת להבין את מעשיו, וחיוב זה מוטל הן על האב והן על האם. לבין חיוב החינוך לקדושה ופרישות שהוא כבר מרחם אמו, ולכן מצינו שאפשר להדיר נזירות על תינוק במעי אמו. וחיוב זה מוטל רק על האב ולא על האם.

לאור דברים אלו, מיושבת כמובן הסתירה בין דברי הגמרא בנזיר ש"אין האשה חייבת לחנך את בנה", למעשה דהילני המלכה, שמשמע שהאם מחוייבת בחינוך. כי במעשה דהילני המלכה הרי מדובר בחינוך למצות סוכה, שגם האם מחוייבת לחנך את בניה למצוות, וכמבואר בדברי רש"י בסוכה "שהזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה, כדי שיהא מחונך ורגיל למצות". אמנם הסוגיא במסכת נזיר עסקה בקבלת נזירות עבור בנו שהוא מדין החיוב לחנך את בנו לקדושה, וכאמור חיוב זה הוא רק על האב, ולכן נאמר בגמרא על ענין זה ש"אין האשה חייבת לחנך את בנה".

ומכאן למדנו שיטה שלישית בגדר חיוב האם במצות חינוך, שיש מצות חינוך באם, אך אין חיובה לחנך כחיובו של האב, כי האב חייב לחנך את הבן בדרכי הקדושה והפרישות, ואילו האם פטורה מחיוב זה.

- ז -

על מי מוטל לחנך כאשר אין אב

מסוגיית הגמרא בסוכה במעשה דהילני המלכה יש ללמוד יסודות נוספים בגדר מצות חינוך.

הפני יהושע סובר כדעת המג"א, שהאם לא מחוייבת במצות חינוך. ולפי זה הקשה הפני יהושע ממעשה דהילני המלכה, כיצד הביא רבי יהודה ראיה מסוכתה של הילני המלכה שהיתה יותר מעשרים אמה

שהלכה כמותו, והרי מכיון שלא היתה מחוייבת לדאוג לחינוכם, מהיכי תיתי שישבו בסוכה כשרה. ותירץ: "דהא דקאמר וכי תימא איהי בדרבנן לא משגחה, היינו לפי שאין האם מצווה לחנך בנה אלא האב, משום הכי קאמר כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים, ואם כן על הבית דין מוטל לחנכן, ומדלא אמרו דבר מייתי שפיר ראייה".

מבואר בדבריו, שכאשר אין אב מצות חינוך מוטלת על בית דין, והם צריכים לדאוג שהקטנים יקיימו מצוות כראוי, ומהעובדה שחכמים לא אמרו דבר להילני שבניה יושבים בסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה, יש ראיה שסוכה גבוהה מעשרים אמה כשרה, כי מכיון שלא היה להם אב וחיוב החינוך מוטל על החכמים, היו צריכים החכמים לדקדק שהסוכה כשרה כדי לקיים את מצות חינוך הקטנים כראוי.

אולם בשו"ת אמרי יושר (חלק א סימן ב) כתב שאם אין אב, האם חייבת לחנך את בניה במקום האב מדין אפטרופוס שממונה על היתומים, וז"ל: "ואע"ג דבחינוך אינו מחוייב רק האב, ואפילו האם אינה חייבת בחינוך כמבואר באו"ח סי' שמ"ג, מכל מקום אפטרופוס דינו כאב ומחייב בחינוך [היתומים]. ומהאי טעמא נראה דיתומים שאין להם אב וסמוכים אצל אמם דדינה כדין אפטרופוס לכל דבר דמחייבת האם בחינוך מטעם אפטרופוס". ולפי זה מבאר האמרי יושר את המעשה דהילני המלכה, שלא היה להם אב, ובשל כך היתה מחוייבת לחנכם מדין אפטרופוס.

גם בכף החיים (או"ח סי' שמג, ט) כתב בשם ספר פתח הדביר "דכל זמן שאביו קיים אין חיוב חינוך על האם ולא על אחרים, אבל כשמת האב איתיה לדין חינוך על האם ועל אחרים". אולם בדבריהם לא נאמר שהחיוב הוא "מדין אפטרופוס", כדברי האמרי יושר. וכנראה לדעתו גדר מצות חינוך הוא שמעיקרא הטילו חכמים את חיוב החינוך על האב, וכאשר אין אב, הטילו חכמים חיוב זה על האם. וכן משמעות דברי המאירי בנזיר (כט, א) וז"ל: "כשם שהאיש חייב לחנך את בנו במצות בזמן הראוי לפי ענין המצוה כמו שביארנו בראשון של חגיגה, אף בבתו חייב לחנכה במה שראוי לה גם כן... וכן אם אין להם אב האם חייבת בכך".

אמנם מדברי התוספות ישנים ביומא והמהר"ם מרוטנבורג [הובאו לעיל אות ב] שתירצו את מעשה דהילני ש"היתה מחנכם למצוה בעלמא", או ש"החמירה על עצמה", ולא כתבו שמדובר שלא היה אב וכשאינן אב האם מחוייבת בחינוך, משמע שלדעתם כאשר אין אב, האם אינה מחוייבת במצות חינוך מעיקר הדין, אלא רק משום "מצוה בעלמא" או משום "חומרא".

וכתב בביאור אלף למטה על ספר מטה אפרים (סי' תרטו ס"ק ה) שיש ללמוד מדברי המהר"ם מרוטנבורג ש"אף שאין החיוב מוטל על האם, מכל מקום כשמחמרת על עצמה לחנך בניה במצוות מצוה קעבדא".

ובספר קידוש כהלכתו (עמ' נא) הביא בשם הגר"ח קנייבסקי "שאמנם אפשר

שמצד מצות חינוך אין האם מחוייבת, אבל מצד שמשועבדת לסייע לבעלה, צריכה לסייע גם בענין זה של חינוך הבנים", עכ"ד.

ובשל"ה הקדוש (שער האותיות מד, א) כתב ש"הנשים מצוות על תוכחת בניהם כמו האב ויותר מהם מהטעם שהם פנויות ומצויות יותר בבית". והוסיף על דבריו בספר שערי הלכה ומנהג (לימוד התורה סימן סג) "ולא עוד אלא שיש יתרון בהחינוך (והתוכחה) דנשים לגבי אנשים, כיון שמצד טבע הנשים נעשית פעולתן בחינוך בלשון רכה ומתוך רגש של קירוב, אהבה וחיבה (יותר מאשר אצל האנשים) ורואים במוחש (ובפרט בדורות האחרונים) שדוקא בדרך של קירוב ואהבה ("חנוך לנער על פי דרכו") גדולה יותר הצלחת החינוך".

- ח -

מעם מדוע אין חיוב חינוך באם

במעם הדבר מדוע האם אינה מחוייבת במצות חינוך, כתב המהר"ם מרוטנבורג [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ב] וז"ל: "סברא היא כיון דלא מיפקדה למולו ולפדותו וללמדו תורה ובכל מצוות הבן על האב, כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון". כלומר, חכמים תיקנו את מצות החינוך "כעין דאורייתא", ומכיון שמהתורה האם אינה מחויבת בכל המצוות שהאב מצווה על בנו, כדברי המשנה בקידושין (כט, א) "כל מצות הבן על האב, אנשים חייבין ונשים פטורות", לכן גם במצות חינוך

שתיקנו חכמים להרגיל את הקטן במצוות, אנשים חייבים ונשים פטורות.

טעם אחר אפשר לומר על פי דברי שו"ת תשובות והנהגות (חלק ב סימן רה) ביסוד מצות חינוך ש"כשהאב מחנך את בנו לקיים מצוות אין זה מצוה דרבנן לבד, אבל בכל חינוך מקיים מהתורה מצוה קיומית בושננתם לבניך, שילמדו תורה, והיינו לקיים מצוות דהווה לימוד התורה, ומה לי מלמדו בספר או בקיומם, ודו"ק היטב כי זהו עיקר ויסוד גדול". ומבואר בדבריו, שיסוד מצות החינוך נובע מחיוב האב ללמד את בנו תורה, שהרי כידוע תכלית הלימוד הוא להגיע לידי מעשה, ואם חייב ללמדו תורה כדי שיבוא לידי מעשה, קל וחומר שצריך להרגילו במעשה המצוות כדי שידע היאך לקיימם. וחכמים רק קבעו את גדר המצוה, אך יסוד מצות החינוך נובע מחיובו של האב ללמד לבנו תורה.

ולפי זה מובן שחיוב זה מוטל דווקא על האב, המחוייב ללמד בנו תורה, ולא על האם שפטורה ממצוה זו. [ובמקום שאין אב, וכל ישראל מחוייבים ללמדו תורה, יהיו חייבים אף לחנכו ולהרגילו בקיום המצוות]. ולפי טעם זה יוצא, שלעולם אין האם מחוייבת בחינוך, אפילו כאשר האב לא נמצא.

בשו"ת מהרי"ן דושינסקי (סימן טו) כתב טעם מחודש מדוע אין חיוב חינוך על האם: "נראה לעניות דעתי שטעם חינוך המוטל על כל אדם הוא לטובת עצמו, כי כל ישראל ערבים זה לזה, ואם יתגדל

קטן זה ויעבור על מ"ע ול"ת הרי גם עליו הרי חטא, ולכן על כל ישראל יש חיוב דאיתא ממילא לשמור על קטן שיהיה עובד ה' והטילו חכמים על כל אחד לחובה... שכל הטעם הוא מצד ערבות, וגם על האב אין חיוב יותר רק מטעם ערבות, רק כיון שיש סיפק בידו לעשות הטילו עליו יותר. וכיון שכן שהכל מטעם ערבות בין על האב, בין אם נאמר שהוא על כל אדם, אם כן נשים שכבר כתב הפמ"ג בפתיחה כוללת (ח"ב אות טז) שיש הרבה שיטות שאינם בכלל ערבות פטורות מחינוך, וזה טעם נכון לענ"ד".

ובדבריו מבואר שחיוב חינוך הוא מדין ערבות, היות וכאשר יגדל הקטן ויעבור על מצוות עשה ולא תעשה יתחייבו בגללו כל ישראל ה"ערבים זה לזה", לכן תיקנו חכמים שכל אחד מישראל ידאג לחינוכם של הקטנים כדי שיתרגלו בקיום המצוות ולא יתחייבו כולם מחמתם.

ולפי דבריו יוצא שחיוב החינוך של האב אינו שונה במהותו מחיובם של האחרים בחינוך, והסיבה שהחיוב מוטל עליו יותר מאחרים היא מציאותית – כי בידו הסיפק לעשות יותר בענין החינוך, ולכן הוא מחוייב בחינוך יותר מאחרים.

- ט -

ונראה שגם אם חיוב חינוך הוא מדין "ערבות", עדיין יש לומר שגדר חיוב האב בחינוך בנו שונה במהותו מחיובם של האחרים.

האב להרגיל את בנו במצוות, צריך לומר שחיוב האב הוא מדין "ערבות" לדאוג לקיום המצוות של בנו הקטן].

והנה בחודש אייר תשס"ו זכיתי לביקורו של כ"ק האדמו"ר מגור שליט"א בביתי בלוס אנג'לס. וכששוחח עמי בדברי תורה, אמר האדמו"ר שבשבת מצות חינוך היא מדאורייתא, כפי שיש ללמוד מלשון הפסוק (שמות כ, י) "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך". דהיינו, שהאדם מזהיר על שביתת בניו הקטנים, כדברי הרמב"ן שם: "הזהירנו בשבת שלא יעשו הבנים הקטנים מלאכה לדעתנו וברצוננו". כלומר, כאשר הבן עושה מלאכה האב עובר באיסור תורה של שביתת בנו.

ולפי דברי האדמו"ר שגדר החיוב של שביתת בנו הוא מדין מצות חינוך, הרי לנו ראייה מפורשת למבואר לעיל, שכאשר האב מחוייב בחינוך בנו, ועבר הבן עבירה, הרי שהאב עצמו נחשב כעובר בלאו, והיינו כי מאחר ומצות חינוך יסודה בדין "ערבות", ומדין "ערבות" נעשה האב כמחוייב במצוות בנו, כאשר הבן יעבור ולא יקיים מצוות, הרי זה כאילו האב עצמו עבר על מצוה זו.

ובאמת ידידי רבי נחום רוטשטיין, ראש ישיבת נזר התורה בירושלים, כתב לי שעל פי דברים אלו, ביאר האדמו"ר פעם אחרת, את המנהג לברך "ברוך שפטרני מעונשו של זה" בשבת הראשונה לאחר שנעשה בר מצוה, ולא ביום הקריאה הראשון לאחר שנכנס הבן לעול המצוות

דהנה מורי ורבי הגאון רבי אברהם פרבשטיין, ראש ישיבת חברון, חקר בספרו (כנסת אברהם סימן יד) בגדר דין ערבות, האם גדר הדין הוא "דבמקום דהאחר מחוייב בקיום המצוה, מוטל עלי לדאוג ולראות דהוא יקיים חיובו, וזהו דינא דערבות". או ש"מדין ערבות אני נחשב כמחוייב במצות חברי".

ונראה לומר שכל אדם מישראל מחוייב במצות חינוך כמו הגדר הראשון של דין "ערבות" – שמוטל עליו לדאוג ולראות שהקטן יקיים את חיובו במצוות. אולם באב גדר החיוב שונה, ומדין מצות חינוך האב נחשב כמחוייב במצוות בנו, ואם בנו יעבור ולא יקיים הרי זה כאילו הוא עצמו עבר על מצוה זו. וראיה לכך מדברי המג"א (או"ח סי' רכה ס"ק ה) בביאור הטעם לברכת "ברוך שפטרני מעונשו של זה", שמברך האב כשמגיע בנו למצוות: "דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו". והם הם הדברים, מכיון שהאב נהיה מדין מצות חינוך "ערב" על בנו, הרי הוא כמתחייב בכל מצוותיו, ואם לא חנכו ועבר הבן, מתחייב האב כאילו הוא עצמו עבר.

[הדברים נכונים לפי שיטת הראשונים] המבוארת לעיל [אות ג] שהקטן עצמו מחוייב במצוות מדרבנן ואביו רק מסייע לו לקיים את חובתו, ואם כן חיובו של האב מדין "ערבות" הוא שהאב "ערב" על קיום המצוות שחייב הקטן. ולפי הראשונים שהקטן אינו בר חיובא כלל, וחיוב מצות חינוך הוא על

המוטל על האב מצד בנו הוא הזמן לומר כשהגדיל ברוך שפטרני מעונשו של זה".

והדברים עולים בקנה אחד עם המבואר לעיל, שגדר חיוב החינוך של האב מדין ערבות עומד ביסוד הטעם לברכת "ברוך שפטרני מעונשו של זה", כדברי המג"א הנ"ל "דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו", וכאמור לעיל.

"כי בכל המצוות יש על האב רק מצות חינוך, אבל בשבת נתפרש בתורה לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך וגו', שהאב מצווה על שביתתו, ושביתת בנו ובתו הוא מכלל מצות זכירה של האדם עצמו, שבזה נשלמת מצות זכור את יום השבת שעל האב עצמו וכפי זכרון השבת אצל הבנים כן מתחזק ונשלם גם אצל האב אולם כל זה בקטנותו, אבל כשהגדיל נפטר מזה ולפיכך דוקא בשבת שבה עיקר החיוב והעונש

סוף דבר, נחלקו הפוסקים האם חייבת האם במצות חינוך, ומצאנו בזה חילוקי דינים בדלהלן:

[א] לדעת המג"א האם אינה חייבת בחינוך בניה, וכדבריו פסקו המטה אפרים (סי' תרטו סע' ו), שו"ע הרב (סי' שמג סע' א) והברכי יוסף (סי' שמג אות ז).

[ב] אולם גם לפי השיטות שהאם אינה מחוייבת בחינוך, מבואר בתוספות ישנים שהילני המלכה חנכה את בניה משום "מצוה בעלמא". ונתבאר הדברים, שהמצוה היא לפי שיטות הראשונים **שהקטן עצמו מחוייב** בחינוך, וכאשר האם מסייעת לו לקיים את **חיובו** מקיימת "מצוה בעלמא", ולא מצות חינוך שאינה מחוייבת בה.

[ג] המשנ"ב (סימן שמג ס"ק ב) כתב "ויש מאחרונים שסוברין דמצות חינוך מוטל גם על האם". והיינו דעת ספר אורח מישור ותוספת שבת (והובאו במחצית השקל שם). וכן דעת האליה רבא (או"ח סי' תרמ) והפמ"ג בפתיחה כוללת, והבאנו לעיל שמפורש כן בדברי רש"י במסכת חגיגה.

[ד] אמנם מצאנו שיטה שלישית, שיש מצות חינוך באם, אך אין חיובה לחנך כחיובו של האב, כמבואר בדברי הקרן אורה עמ"ס נזיר, שיש שני דינים במצות חינוך: מצות **חינוך להרגילו במצוות** שיהיה חייב בהם כשיגדל, שבזה מחוייבת גם האם. ומצות **חינוך לקדושה** המוטלת על האב בלבד.

[ה] גם לשיטות שאין חיוב על האם לחנך, מכל מקום מקיימת בכך מצוה. ואף יש יתרון בכך שהאם מחנכת, מכיון שהיא מחנכת בנועם ובשפה רכה. וגם יש לה חיוב לסייע לבעלה בחינוך הבנים בגלל שיעבודה כלפיו.

[ו] כשאין אב נחלקו הדעות: לדעת האורח מישור מחוייבת האם בחינוך מדין "אפורופוס", ולדעת כף החיים והמאירי מחוייבת בזה מעיקר הדין. אולם מדברי התוס' ישנים והמהר"ם מרוטנבורג משמע שגם כשאין אב, אין האם מחוייבת במצות חינוך [אלא אם כן מחמירה על עצמה].

לאחר הופעת הדברים בספר רין כצבי - ירח האיתנים כתב רבי שרגא הלר
ממודיעין עלית:

א. מע"כ הביא מספר "קרן אורה" וגם מהרב יצחק קולין זצ"ל רבה של ירושלים,
שיש חינוך למצוות חיוביות ויש חינוך לקדושה, שהראשון מוטל על האב ועל האם
ואילו השני מוטל רק על האב לבדו.

ויש להעיר בזה, שלפי דבריו הסוגיא בנזיר מדברת במצוה של חינוך לקדושה
ופרישות. ודבר זה תמוה, דבפשטות החינוך שם אינו חינוך להיות נזיר, אלא חינוך
איך מתנהג הנזיר כאשר קיבל על עצמו נזירות, ואם כן זה חינוך רגיל לקיום מצוות
כדין.

ויש קצת הוכחה לזה שהרי אם מחה הבן או מחו קרוביו אינו נזיר ואם החינוך
הוא לעצם קבלת הנזירות מדוע יכולים קרוביו למחות, דאם כן מה תועלת במצות
חינוך האב.

אבל כאשר לומדים בפשטות שהחינוך הוא איך להתנהג כאשר מקבלים נזירות
הדבר מובן שלקרוביו יש כח למחות שלא יקבל על הבן שום נזירות מפני צערו
או משום בזיונו, שהרי לא יעלה על הדעת שאם אב מחנך את בנו להחמיר איזו
חומרא במצוה שתהיה מן המובחר, שיוכל הבן למחות ולומר איני מחמיר במצוה
זו מפני צערי.

ב. במה שכתב בדעת רש"י שהאם חייבת בחינוך יש להקשות, שהרי איתא במשנה
שקטנים פטורים מקריאת שמע, ופירש רש"י שגם אלו שהגיעו לחינוך פטורים
משום שאין האב נמצא איתם בבוקר ובערב בזמן הקריאה. וקשה דאם יש חיוב
חינוך לאם, מדוע לא יתחייב הקטן שהגיע לחינוך שאמו תלמדו לקרוא, שהרי היא
נמצאת בבית באותה שעה.

לכן מסתבר שגם למאן דאמר שאם חייבת בחינוך, הוא רק חיוב לעזור ולסייע
לבעלה האב בחינוך הבן, ולכן בדבר שהוא עצמו אין לו חיוב אף היא אינה חייבת.
ולפי זה מה שכתב רש"י גבי עליה לרגל שאביו ואמו חייבים להעלותו לרגל, הכוונה
היא שאמו חייבת לסייע ביד אביו להעלות את הבן לרגל, כלומר, שאם היא עולה
לרגל תקח את בנה יחד עמה לירושלים כדי שמשם יוכל אביו להעלותו לבדו.

ויותר מזה מוכח בגמרא שאם היא אינה רוצה לעלות אינה צריכה לעלות, אף על
פי שעל ידי כן לא יוכל הבן לעלות לירושלים, משום שהחיוב שלה הוא רק במזדמן
לפניה לחנכו ולא לטרוח סביב חינוכו שזה מוטל על האב.



סימן כה

מצות חינוך לקטנות

- א -

דָּרְכּוֹ". ועל פי זה כתב החיי אדם (כלל סו אות א) שחיוב חינוך הוא "מצות עשה מדברי קבלה", כדבריו: "אם יש לו בנים קטנים יחנכם במצוות, והיא מצות עשה מדברי קבלה, כמו שכתוב חֲנֹךְ לְנֶעֱר עַל פִּי דָרְכּוֹ. ומאד הזהיר שלמה בספר משלי על חינוך הבנים".

אולם הרמב"ן כתב בביאור מצות "הקהל" (דברים לא, יב) שטעם הבאת הקטנים "לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלְמַעַן יִלְמְדוּ וַיֵּרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם" הוא בגלל המצוה לחנכם: "הטף כי ישמעו וישאלו, והאבות ירגילום ויחנכו אותם. כי אין הטף הזה יונקי שדיים, אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך, וזהו טעם ולמדו ליראה, בעתיד". ומשמע מדבריו שיש מקור למצות החינוך בתורה במצות "הקהל".

המשך חכמה מצא מקור אחר מהתורה למצות החינוך, בפסוק (בראשית יח, יט) "כִּי יִדְעֲתִיו לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בָּתָּיו אַחֲרָיו וְשִׁמְרוּ דְרָכָה ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט", וז"ל: "מקור מצות חינוך במצות עשה, מקורו בזה הפסוק מאברהם אבינו שצוה את בניו בקטנם על המצוות. קרא דְּחָנֹךְ לְנֶעֱר עַל פִּי דָרְכּוֹ שהביא הרמב"ם בסוף הלכות מאכלות אסורות [ושם לענין איסורים] הוי מדברי קבלה, אבל העיקר מאברהם".

במשנה במסכת יומא (פ"ח מ"ד) מובא החיוב המוטל על האב לחנך את בנו הקטן כדי להרגילו לקיים את המצוות כשיגדל: "התינוקות אין מענין אותן ביום הכפורים, אבל מחנכים אותם לפני שנה ולפני שנתים, בשביל שיהיו רגילים במצות". וחיוב זה הוא מדרבנן, כדברי הגמרא (סוכה ב, ב) "קטן שאינו צריך לאמו, מדרבנן הוא דמיחייב" - לחנכו בישיבה בסוכה. ופירש רש"י: "מדרבנן, שהזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה, כדי שיהא מחונך ורגיל למצות".

ונחלקו הראשונים האם יש אסמכתא למצות חינוך בתורה או בכתובים.

הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה כח) כתב: "אע"פ שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה ופרישה, שנאמר (משלי כב, ו) חֲנֹךְ לְנֶעֱר עַל פִּי דָרְכּוֹ. והרשב"א (מגילה יט, ב) כתב: "אף קטן שהגיע לחינוך שהוא לחומרא להרגילו קודם זמנו כדי שיהא רגיל במצוות כשיגיע זמנו, וכענין שכתוב חֲנֹךְ לְנֶעֱר עַל פִּי דָרְכּוֹ. ומבואר בדבריהם שהמקור לחיוב במצות חינוך הוא מהפסוק "חֲנֹךְ לְנֶעֱר עַל פִּי דָרְכּוֹ".

הגר"ד פוברסקי, ראש ישיבת פוניבז', הביא בספרו בד קודש (פרשת וירא) את דברי המשך חכמה, וכתב: "ומבואר לפי זה כי מצות חינוך הוא מהתורה. ואמנם כן נראה מדברי הילקוט שמעוני ריש פרשת אמור (רמז תרכז) על הכתוב בטומאת כהן לקרובים (ויקרא כא, כ) לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו, וז"ל: ומה ת"ל לבנו ולבתו, ומה אם אחיו ואחותו שאין חייב בהם במצוות הרי הוא [כהן] מטמא להם, בנו ובתו שהוא חייב בהם במצוות אינו דין שיטמא להם, ע"כ. ומבואר להדיא שמצות חינוך מהתורה". והקשה הגר"ד פוברסקי: "אכן צ"ע בזה, דבפשטות הדברים וכמבואר בראשונים בכמה דוכתי, הרי מצות חינוך מדרבנן, וצ"ע מדברי הילקוט הנ"ל וממה שכתב המשך חכמה הנ"ל".

- ב -

הטעם למצות חינוך הוא "בשביל שיהיו רגילים במצות", ולפיכך במושכל ראשון אין סיבה לחלק בין קטנים וקטנות, ויש חיוב לחנך גם בנות קטנות כדי להרגילן לקיים את המצוות שתהיינה חייבות בהן לכשתגדלנה.

אולם במשנה במסכת נזיר (פ"ד מ"ו) מובא: "האיש מדיר את בנו בנזיר, ואין האשה מדרת את בנה בנזיר". האב יכול לקבל נזירות עבור בנו ולא האם עבור בנה. ובסוגיית הגמרא (שם כט, א) הקשו, מה פשר ההבדל בין האב לאם: "איש אין אבל אשה לא, מאי טעמא". ותירץ רבי יוחנן: "הלכה היא בנזיר", ופירש רש"י: "הלכה היא בנזיר

שהאיש מזיר ולא האשה", וכנראה כוונתו לדברי הרא"ש שכתב: "כך נאמרה הלכה למשה מסיני, כדי לחנכו במצות". ומבואר בדבריהם שנמסרה הלכה למשה מסיני שרק האב רשאי לקבל נזירות עבור בנו, ולא האם עבור בנה.

וריש לקיש תירץ: "כדי לחנכו במצוות". כלומר, האב מקבל נזירות עבור בנו מדין מצות חינוך. ועל כך הקשו: "אי הכי אפילו אשה נמי", מדוע רק האב רשאי לקבל נזירות עבור בנו כדי לחנכו במצוות ולא האם עבור בנה. ותירצו: "קסבר איש חייב לחנך בנו במצוות, ואין האשה חייבת לחנך את בנה". לדעת ריש לקיש חיוב חינוך מוטל רק על האב ולא על האם, ולכן רק האב רשאי לקבל נזירות עבור בנו כדי לחנכו, ולא האם שאינה מחוייבת בחינוך בנה, ובשל כך אינה מקבלת עבורו נזירות. ועל כך הקשו בגמרא: "אלא לריש לקיש אפילו בתו". מלשון המשנה "האיש מדיר את בנו בנזיר", משמע שהאב מקבל נזירות רק עבור בנו, וקשה מדוע אינו רשאי לקבל נזירות גם עבור בתו. ותירצו: "קסבר בנו חייב לחנכו, בתו אינו חייב לחנכה", וביארו התוספות: "דכך הלכה היא, בנו דשייך במצוות לכשיגדל מוטל על האב לחנכו, אבל בתו לא".

מהגמרא משמע שלדעת ריש לקיש קבלת הנזירות עבור בנו היא משום מצות חינוך, ולכן רשאי האב לקבל נזירות רק עבור בנו, שחייב במצות חינוכו, ולא עבור בתו, כי אין חיוב לחנך את בתו. אולם סיבת החילוק בין בנו לבתו המבוארת

ואחד תינוקת מחנכים אותם להתענות ביום הכיפורים". דברי ריש לקיש שאין חיוב לחנך קטנות לכאורה נסתרים מדברי המשנה במסכת יומא [לעיל אות א] שמחנכים את התינוקות להתענות ביום הכיפורים, ומסתימת דברי המשנה משמע שאין הבדל בין בנים לבנות, וחייבים לחנך גם בנות להתענות ביום הכיפורים. וכתבו התוספות "וצריך לחלק בדבר", אך לא כתבו מה פשר החילוק.

דברי התוספות בנזיר הובאו במג"א (או"ח ס"י שמג ס"ק א) שכתב: "ומשמע בנזיר דאין מחויב לחנך את בתו, ובתוספות בנזיר הקשו מאי שנא דביום הכיפורים מחויב לחנך בתו". וכתב במחצית השקל לבאר את דבריו: "מספקא למג"א בכוונת דברי התוספות, אי כוונתם לחלק דיום הכיפורים דהוא יום סליחה חמור משאר מצוות, ואם כן כמו דבנזיר אין האב חייב לחנך בתו, הוא הדין בכל המצוות מלבד יום הכיפורים [אין חיוב לחנך את בתו]. או דילמא איפכא, דשאני נזיר דקיל מכל המצוות, לכן אין האב חייב לחנך את בתו, אבל יום הכיפורים והוא הדין כל המצוות חמירי וחייב לחנך את בתו". את דברי התוספות שיש לחלק בין דין חינוך לנזירות לדין חינוך למצות עינוי ביום הכיפורים, ניתן לפרש בשני דרכים: [א] אין חיוב לחנך קטנות, וכפי שרואים בדין נזירות, ורק ביום הכיפורים, בגלל חומרת היום, יש חיוב לחנך את הקטנות להתענות. [ב] יש חיוב לחנך קטנות, וכפי שרואים שחייבים לחנך את הקטנות להתענות ביום הכיפורים. והסיבה

בדברי התוספות: "בנו דשייך במצוות לכשיגדל", לא מובנת, וכי אין מצוות שבנות חייבות בקיומן כשיגדלו, ומדוע אין חיוב לחנכן במצוות אלו, וצ"ע.

ומצאתי בדברי ערוך השלחן בהלכות ברכות (או"ח ס"י רטו סעי' ב) שפסק להלכה כדברי ריש לקיש, שאין חיוב לחנך קטנות: "אין עונין אמן אחר תינוק בשעה שלומד הברכות לפני רבו. אבל תינוק המברך לפטור את עצמו ומבין מה שאומר והגיע לחנוך, עונים אחריו אמן. וכן ונראה לי דתינוקת שאינה בת חנוך, אין עונין אחריה אמן עד שתהא בת י"ב שנה ויום אחד". כשיטתו, פסק גם בהלכות ברכת המזון (סי' קפו סעי' ד) "הקטן כשהגיע לחינוך, חייב האב לחנכו בברכת המזון מדרבנן, ובנות אינן בחינוך לברכת המזון".

אמנם שיטתו תמוהה ביותר, מדוע פסק להלכה כריש לקיש, והלא במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, הלכה כרבי יוחנן, ומסתבר כי לדעת רבי יוחנן חייב לחנך גם קטנות, וצ"ע.

ואכן, רוב הפוסקים חלקו עליו וסברו שיש חיוב לחנך גם בנות קטנות.

- ג -

קטנות חייבות בחינוך בכל המצוות למעט מצות נזירות

התוספות במסכת נזיר (כט, א ד"ה בנו) הקשו על דברי ריש לקיש: "והכא אמרינן בתו לא, והתם אמרינן אחד תינוק

שאינן חיוב לחנך קטנות לנדור נזירות היא "דשאני נזיר דקיל מכל המצוות".

ומסקנת המג"א, כפי הדרך השניה בהבנת דברי התוספות: "ואפשר דכל המצוות דמי ליום הכיפורים, וצריך לחנכן. וכן הובא בילקוט שמעוני אמור [לעיל אות א]". ובמחצית השקל, כתב שדבריו מפורשים בתוספות ישנים (יומא פב, א ד"ה בן שמונה) שהקשו על ריש לקיש מדברי המשנה ביומא ותירצו: "ויש לומר דהתם לא איירי אלא דווקא לענין נזירות, אבל ודאי לענין שאר מצוות חייב לחנכה". וסיים המחצית השקל: "הרי דנפשט ספקו של המג"א, ומבואר דבכל המצוות כדין יום הכיפורים דמחוייב לחנכה".

ואולם בדברי התוספות ישנים בנזיר לא נתבאר במה שונה מצות נזירות מכל המצוות, ומדוע דוקא במצוה זו אין חיוב לחנך קטנות.

- ד -

בהסבר דברי התוספות ישנים, מדוע דווקא בנזירות אין חיוב לחנך קטנות לקיום המצוה, כתב המאירי (נזיר שם) "כשם שהאיש חייב לחנך את בנו במצות בזמן הראוי לפי ענין המצוה, אף בבתו חייב לחנכה במה שראוי לה גם כן, ועל הדרך שנאמרה בהדיא בתענית יום הכפורים בחנוך שעות שבה. ומכל מקום דברים אלו כולם במצוות שיש בהן חיוב, אבל במצוות התלויות ברצונו של אדם ובנדבת לבו, כגון נזירות, אין חובת חנוך עליו, אלא אם ירצה יעשה על הדרך שביארנו".

והנצי"ב (מרומי השדה, שם) הוסיף: "אמר ריש לקיש כדי לחנכה במצוות, פירוש בזהירות מצוה שאינו מוטל עליו כשיגדל, דמכל מקום הוי בכלל חינוך, ובוה קאמר דאין האשה חייבת בכך וגם אינו חייב לחנך בתו בכך. אבל אלה המצוות שיהיו מחוייבים כשיגדלו פשיטא דגם האם חייבת ופשיטא דגם בבנות שייך חינוך כדתנן במסכת יומא דף פ"ב כ"ב כמו שכתבו התוס' בד"ה בנו, וזה פשוט. וגם במאירי כיוון לזה, ובחינם נתקשו בזה הרבה".

ומבואר בדברי התוספות ישנים על פי ביאורם של המאירי והנצי"ב, שיש חיוב לחנך קטנות לקיים את המצוות שתהיינה מחוייבות בהן לכשתגדלנה. ושונה מצות נזירות שאינה מצוה "חיובית" אלא מצוה "התלויה ברצונו של אדם", ולכן אין חיוב לחנך את הקטנות לקיים מצוות מסוג זה.

ברם הסבר זה לכאורה לא מבאר במה שונה קטנה מקטן, ומדוע יש חובה לחנך קטן לקיים גם "מצוות התלויות ברצונו של אדם", ואילו קטנה מחנכים רק לקיום מצוות שהן "חובה" ולא למצוות שהן "מצוות התלויות ברצונו של אדם", וצ"ע.

- ה -

אין חיוב לחנך נשים לפרישות

ונראה ביאור הדברים בהקדם תמיהת המהר"ץ חיות (נזיר שם) מדוע אכן יש מצוה לחנך את בנו לנדור נזירות: "עד

ולא אשה, וכן בבנו חייב לחנכו ולא בתו. משום דחינוך זה אינו בדבר המחויב, אלא אזהרה יתירה להרגילו בפרישות. ולא חייבי אלא האב לבנו דוקא, אבל לא האם והבת, דנשים לאו בנות חינוך הם בזהירות ופרישות. אבל במצוה המחויבת ודאי דמחויב לחנך גם בתו וכדמשמע מהא דיומא דאחד תינוק ואחד תינוקת מחנכין אותן".

בספר טל לישראל (פרקי חינוך לבת, עמ' 29) הוסיף הרב ויז'נסקי בביאור דברי הקרן אורה: "מה מטרתה של פרישות. למדנו במסכת אבות (פ"ג מ"ג) נדרים סייג לפרישות. ומבאר התפארת ישראל: על ידי רדפו אחר תאוות הגופניות, אפשר שיחטא האדם. ואפילו יעשה לפניהם גדר לפרוש גם מההיתר, יש לחוש שאם על האיסור אינו חושש, מכל שכן שלא יחוש לעבור על הגדר המותר מהתורה. להכי יעץ התנא, נדרים סייג לפרישות מהתורה, עכ"ל. הפרישות היא סייג. לפני שאדם חוטא הוא צריך לשקול בדעתו האם הוא מוכן לעבור גם על הגדר וגם על האיסור עצמו, וזה ימנע ממנו לחטוא. רבינו יונה בפירושו לאבות מגביל את השימוש באמצעים הללו: אבל אין ראוי להגדיר עצמו בנדרים אלא אם כן יצרו מתגבר עליו שיוכל לידור על דרך רפואה, עכ"ל. כדרכה של רפואה, היא מועילה לחולים אך מזיקה לבריאים. לפרישות יש ערך חיובי כאשר היא מסייעת לאיש לגדור עצמו מהעבירה, אך אצל האשה לרוב היא שלילית. כך מפורש במשנה (סוטה פ"ג מ"ד) רבי יהושע אומר חסיד

כאן שייך חינוך רק באותן המצוות אשר מוטלין חובה על האדם. כגון מצוות סוכה לולב וכדומה. אבל ענין נדרים ונזירות אשר אינם חוב על האדם לנדור ולהזיר, דהרי אדרבה, אמרו הנודר כאילו בונה במה. וכיון שאין כאן מצוה המוטלת לחובה, איך נופל על זה ענין חינוך. וכי יתכן שיחנך אותו בענין אשר לא יבוא לו בודאי בעת שיגדל ואפשר שיעברו כל שנותיו ולא יתחייב במצוות התלויות בנזירות". ותירץ: "והנה ראיתי בשיטה מקובצת כאן שהביא בשם הרב ר' עזריאל, כדי לחנכו משום נדרים סייג לפרישות, ע"כ. ואולי התעורר בזה ותירץ דמצות חינוך נופל כאן שירגיל עצמו במדת ההסתפקות כשיגדל". ומדבריו נראה כי המיוחד במצוות נזירות, שהיא מרגילה את האדם להצבת סייגים ולפרישות בעבודת ה'. ולכן יש מצוה לחנך את בנו לנדור נזירות, ואף שהנזירות אינה מצוה "חיובית" ויתכן שלא יהיה נזיר כשיגדל – עדיין יש צורך להרגילו במידת ה"פרישות".

ועל פי זה כתב הקרן אורה (נזיר שם) לחלק בין חינוך קטן לחינוך קטנה, שאין חייבים לחנכה ל"פרישות", כדבריו: "נראה דחנוך זה [בנזירות] לא דמי לשאר חינוך מצוה דצריך לחנך את הקטן לעשות איזה מצוה, דלזה צריך שייגיע לכלל דעת קצת כל חד כדינו. וחינוך דהכא הוא להפרישו מן המותרות, ולהקדישו לשמים בזהירות ופרישות. לזה אין צריך דעתו, אלא על האב מוטל לשמרו מכל טומאה, וכדאשכחן גבי שמשון ושמואל שהזירום לה' מעת הולדם. ובחינוך כזה הוא דאמרינן דאיש חייב לחנך

שוטה, ורשע ערום, ואשה פרושה – הרי אלו מבלי עולם. ומפרש שם התפארת ישראל, במתנהגת בפרישות יתרה כפי שאינו נאות לאשה". והרמב"ם כתב בפירוש המשניות בסוטה: "מבלי עולם, שאלו הדברים המפסידים מציאות האדם".

חז"ל קבעו כי אשה המתנהגת בפרישות יתירה היא בכלל "מבלי עולם", וזו איפוא הסיבה, מדוע אין לחנך קטנות לקיים מצות נזירות שהיא סייג לפרישות, משום שאין לחנך נשים לפרישות.

– י –

הכרעת הפוסקים שיש מצות חינוך לקטנות

באמור לעיל בסוגיית הגמרא במסכת נזיר, החידוש שאין חיוב לחנך קטנות נאמר על ידי ריש לקיש. וכתב רבנו אברהם מן ההר בפירושו למסכת נזיר (שם) "ומסתברא דלרבי יוחנן בין אב ובין אם חייבים לחנך במצוות אחד לבן אחד לבת, דלריש לקיש הוא דאמרינן קסבר בתו אין מחוייב לחנכה, והלכה כרבי יוחנן" – שיש חיוב לחנך גם קטנות.

ובן נקט האגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קיג) בתוך דבריו: "אף שלריש לקיש איתא בנזיר כ"ט דליכא חיוב חינוך לבת, אין הלכה כן, אלא כדהיה פשוט שם לגמרא דחייב גם בחינוך בתו עד שהקשה אלא לריש לקיש אפילו בתו, וכמפורש במתני' דיומא דף פ"ב שמחנכים תינוקות

להתענות ביום הכיפורים וכמפורש בגמרא שהוא תינוקות בנות". ומבואר כי דעת ריש לקיש שאין חיוב לחנך קטנות, לא נפסקה להלכה, ולדינא נפסק שיש חיוב לחנך גם בנות, כמפורש במשנה ביומא [וזאת בניגוד להכרעת ערוך השלחן [לעיל אות ב] כדעת ריש לקיש שאין חובה לחנך קטנות].

ובן מסקנת המג"א המובא לעיל [אות ג] שיש חיוב לחנך קטנות לקיים מצוות. וכדבריו פסק המשנה ברורה (סי' שמג ס"ק ב) "אפילו לחנך בניו ובנותיו במצוות הוטל עליו, כדכתיב חנוך לנער על פי דרכו".

הפמ"ג (פתיחה כוללת, החלק הרביעי אות טו) הביא ראיה לשיטת המגן אברהם מדברי המשנה במסכת שבת (פ"ו מ"ו) "הבנות קטנות יוצאות בחוטים", ופירש רש"י (שבת סה, א) "שמנקבות אזניהם, ואין עושין נזמים עד שיגדלו ונותנין חוטין או קסמים באזניהם שלא יסתמו אזניהם". הבנות הקטנות היו מנקבות את אזניהם, אך את הנזמים היו שמים בנקבים רק כשגדלו, ולכן עד אז היו שמות בנקבים חוטים כדי שהנקבים לא יסתמו. ונאמר במשנה כי מותר להן לצאת לרשות הרבים בשבת כשהחוטים באזניהן [מפני שאין חשש שיוציאו את החוטים מאזניהן]. ומסופר בגמרא כי שמואל לא הרשה לבנותיו לצאת בשבת לרשות הרבים כשהחוטין באזניהן, ועל כך הקשו: "והא אנן תנן הבנות יוצאות בחוטים". וכתב הפמ"ג: "ופריך משמואל, דלמא בנותיו דשמואל גדולות, וקטנות אי

הדברים שתקנו בלילה זה, לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים".

בהלכות מגילה – פסק מרן המחבר (או"ח סי' תרפט סעי' ו) "מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ג) וכיון דגם נשים חייבות [שאף הן היו באותו הנס] פשוט דגם בקטנות יש בהן משום מצות חינוך. ובביאור הלכה (ד"ה מנהג) הוסיף: "בוודאי כוונת המחבר הוא דווקא על קטנים שהגיעו לחינוך, דהקטנים ביותר רק מבלבלים". ומפורש בדבריהם שחייבים לחנך בנות קטנות שהגיעו לגיל חינוך לשמוע את קריאת המגילה.

בהלכות ברכות – בשו"ת יביע אומר (ח"ב סימן יג) הביא את דברי ערוך השלחן [לעיל אות ג] שאין לענות אמן אחר ברכותיה של קטנה, וכתב ש"אין לחלק בין תינוק לתינוקת", וגם על ברכותיה של קטנה צריך לענות אמן. וכן פסק בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק יד סימן לג) בנדון זה "ואין חילוק בכל זה בין קטן לקטנה, שאף את הבת חייב האב לחנך, וכמ"ש המג"א בסי' שמ"ג סק"א".

[בספר חינוך לישראל (עמ' עג) כתב:] "ובספרים הקדושים איתא שחינוך הבנות עוד קודמת לחינוך הבנים, וכדמצינו בעת קבלת התורה שהקדים הקב"ה (שמות יט, ג) כֹּה תֹאמַר לְבֵית יִשְׂרָאֵל – אמירה רכה לנשים עקרת הבית, ורק אחר כך וְתִגִּיד לְבָנֶי יִשְׂרָאֵל – דברים קשים כגידים לאנשים. ובספר מאזניים למשפט (הגר"ז סורוצקין סי' מב) כתב שבזמן הזה יש להקדים חינוך הבנות לחינוך הבנים".

נמי מייתי לה לית לן בה. שמע מינה מדין חינוך חייב אף בתו, ואף דרבנן". כלומר, לכאורה קושיית הגמרא על שמואל תמוהה, כי היה ניתן ליישב ולומר שהמשנה התירה לבנות קטנות לצאת לרשות הרבים, ושמואל אסר לבנותיו הגדולות לצאת כשהחוטין באזניהם. ועל כרחק מוכח, כי גם לבנות קטנות אסור לצאת לרשות הרבים מדין חינוך.

- ז -

החוב לַחנך בנות קטנות במצוות שונות הפוסקים הזכירו את החוב לחנך בנות קטנות במצוות שונות:

בהלכות פסח – כתב המג"א (סי' תעב ס"ק ז) לשיטתו: "קטן היודע [מה שמספרים בלילה מיציאת מצרים] אסור להאכילו [מצה בערב פסח], דלא שייך לומר לו בעבור זה, מאחר שכבר מילא כרסו ממנו, ואין חילוק בין קטן לקטנה". האיסור להאכיל קטן מצה בערב פסח, נובע מהחוב לחנכו בליל הסדר במצות סיפור יציאת מצרים, ועל זה כתב המג"א, שאיסור זה נאמר גם על האכלת קטנה – כי גם בקטנה יש מצות חינוך.

וכן מבואר בדברי שו"ע הרב (שם סעי' כה) "ואף הקטנות שהגיעו לחינוך דינם כקטנים, וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים, שאף הנשים פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של דברי סופרים, אעפ"כ חייבו אותן חכמים בכל

- ח -

חינוך קטנות לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן

בספר קובץ הלכות הימים הנוראים (ראש השנה, פרק יא הערה ח) הובאו דברי רבי שמואל קמינצקי, ראש ישיבת פילדלפיה, שחידש "שאלן דין חינוך בנות קטנות במצות תקיעת שופר, כי גם כשיגדלו אינן מחויבות".

לדעת הגר"ש קמינצקי, החיוב לחנך קטנות נאמר רק במצוות שחייבות לקיימן, וכפי שנתבאר לעיל [אות א] שמצות חינוך נועדה "בשביל שיהיו הקטנים רגילים במצות". לפיכך במצוות עשה שהזמן גרמן שאין נשים חייבות לקיימן [כדברי המשנה במסכת קידושין פ"א מ"ז], אין מצוה לחנכן, שהרי לא יהיו חייבות במצוות אלו גם כשתגדלנה, וממילא אין כל טעם להרגילן לקיים מצוות אלו. ומטעם זה אין חיוב לחנך קטנות לשמוע קול שופר.

[והוסיף הגר"ש קמינצקי: "ואפילו להסוברים דנשים קיבלו עליהן חובה, הא על כל פנים זהו משום שהכניסו עצמן לכך, ולא מצינו דין חינוך על זה". ודבריו מבוארים על פי מה שכתב המהרי"ל (מנהגים הלכות שופר אות א) "דרש מהר"י סג"ל, הכל חייבין בשופר בין קטנים בין גדולים. אכן נשים פטורות דמצות עשה דזמן גרמא הוא, אך שמכניסין את עצמן לחיוב. והואיל שמחייבין את עצמן, צריכין להזדרז לתקן צרכיהן הן בתכשיטין הן בתבשילין

להיות פנויות לבוא לבית הכנסת ולהיות שם לשמוע קול שופר, ואל יטריחו את הציבור להמתין אחריהם". ובהמשך דבריו הוסיף: "והואיל והנשים הכניסו את עצמן בחיוב התקיעה, נכון הדבר אם יכולין בשום צד שיניחו התינוקות בבית כדי שלא יפסיקום מלשמוע קול שופר, דאין יוצאין אלא אם כן מכווננו לשמוע קול שופר מראשו ועד סוף". נמצא לפי המהרי"ל, כי נשים פטורות מהחיוב לשמוע קול שופר אך "הכניסו את עצמן" להתחייב לשמוע את התקיעות. ועל פי זה חידש הגר"ש קמינצקי, שלמרות שבזמנינו הנשים קיבלו על עצמן את מצות התקיעה בשופר כ"חובה", אך אין זה מחייב לחנכן לקיים מצוה זו בהיותן קטנות, כי מעיקר הדין הן פטורות ממצות השופר, ואין חיוב לחנך קטנות למצוות שלא יהיו חייבות בהן כשתגדלנה].

ונראה מקור לחידושו של הגר"ש קמינצקי בדברי המאירי שהובאו לעיל [אות ד] בביאור הטעם שאין חיוב לחנך את בתו למצות נזירות כי "במצוות התלויות ברצונו של אדם ובנדבת לבו, כגון נזירות, אין חובת חנוך עליו, אלא אם ירצה יעשה". ובדברי הנצי"ב [שם] שהוסיף "מצוה שאינו מוטל עליו כשיגדל אינו חייב לחנך בתו בכך". ונתבאר בדבריהם שיש חיוב לחנך קטנות רק במצוות שיהיו מחויבות בהן לכשיגדלו, ולא למצוה שאינה מצוה "חיובית" אלא מצוה "התלויה ברצונו של אדם", כדוגמת נזירות. ועל פי דבריהם בכל מצוות עשה שהזמן גרמן, אין חיוב לחנך את הקטנות לקיימן, כי

מצוות מסוג זה לא מוטל עליהן לקיימן לעתיד, וממילא אין חובה להרגילן לקיימן בהיותן קטנות.

ועוד נראה להביא מקור נוסף לחידושו של הגר"ש, מדברי המנחת חינוך (מצוה רסד אות ט) שכתב בביאור דעת הסוברים שאין חיוב לחנך קטן בדיני אבלות "דאפשר דאין חייב בחינוך אלא מצוה החיובית כגון תפילין וציצית והדומה, כי לכשיגדיל יהיה צריך לזה. על כן מחנכים אותו, כדי להרגיל אותו בגדלותו. אבל אבלות דאפשר שלא יתרמי ליה לכשיגדיל אינו חייב בחינוך". כאמור לעיל, מצות החינוך נועדה להרגיל את הקטן לקיים מצוות שיגדל. לאור זאת, ניתן לחלק ולומר שיש חיוב לחנך קטן רק למצוה שבוודאי יצטרך לקיים לכשיגדל, מה שאין כן במצוות אבלות שיתכן והקטן לא יתחייב בה כשיגדל, אין חיוב לחנכו בה. ולכן גם קטנה אינה מחוייבת במצוות חינוך, במצוות שאין חיוב ודאי.

- ט -

ממוצא דברי הפוסקים דלעיל, נראה ברור שיש חיוב לחנך בנות לקיום המצוות, ושיטת ערוך השלחן [לעיל אות ב] שאין חיוב לחנך בנות לקיום המצוות, היא דעת יחיד.

ואולי אפשר לומר שערוך השלחן דייק מלשון הפסוק במשלי "חנך לנער על פי דרכו", ממנו למדו הרמב"ם והרשב"א והחיי אדם סמך למצוות חינוך, שהחובה על בנים בלבד, כמשמעות הכתוב

"נער" ולא "נערה". ומצאתי מקור להסבר זה בדברי הרמב"ן במלחמות (יומא פב, א) שכתב: "ואין להחמיר על הנקבות יותר מדאי בחינוך, דעיקר חינוך לנער הוא, כדאמרינן במסכת נזיר, בנו חייב לחנכו במצוות, בתו אין חיוב לחנכה". ונראה מדבריו שדייק מלשון הכתוב "חנך לנער על פי דרכו", שעיקר החינוך הוא לנער ולא לנערה קטנה.

ובן מצאתי בדברי שו"ת משנה הלכות (מהדורא תניינא ח"א סימן קפה) שדקדק מלשון הכתובים שנאמרו בענייני חינוך שהוזכר בהם "בן" ולא "בת", וז"ל: "ולפי שיטת הגמרא בנזיר דעל הבת ליכא חיוב [לחנכה], הגם שחייב מטעם שהיא בביתו וצריך ללמדה דעת ובינה במצוות הבורא והתורה, מכל מקום אינו בתור מצות חינוך. וקצת ראייה מלשון הכתוב (משלי א, ח) שְׁמַע בְּנִי מוֹסֵר אָבִיךָ, ולא בתי; (שם ב, א) בְּנִי אִם תִּקַּח אֲמָרִי וּמִצְוֹתֵי תִצְפֶּן אֲתָךְ; (שם ג, א) בְּנִי תוֹרָתִי אֵל תִּשְׁכַּח וּמִצְוֹתֵי יִצֹר לְבָבְךָ; (שם ד, א) שְׁמַעו בָּנִים מוֹסֵר אָב - מדבר בלשון זכר ובן, כי עליו לחנכו, והאשה ממילא נגררת אחר הבעל".

אולם שאר הפוסקים שנקטו להלכה שיש חיוב לחנך בנות לקיום המצוות, למדו מקור למצוות החינוך מהפסוק שהביא המשך חכמה "פי ידעתיו למען אשר יצוה את בָּנָיו וְאֶת בִּיתוֹ אֲחֵרָיו וְשִׁמְרוּ דְרָכָה לַעֲשׂוֹת צִדְקָה וּמִשְׁפָּט", ובפסוק זה מפורש החיוב לחנך לא רק את בניו אלא גם את ביתו, שהן הבנות הקטנות.

- י -

חינוך קטנות לאמונה

גם לדעת ערוך השלחן שאין חיוב לחנך בנות לקיום המצוות, יוצאת מכלל זה, מצות האמונה, כדבריו בהלכות ליל הסדר (או"ח סי' תעב סעי' טו) "ויראה לי דאע"ג דבכל מקום אין הבנות בכלל חינוך, מכל מקום בליל פסח צריך לחנכן גם כן, מפני שעיקר האמונה תלוי ביציאת מצרים".

ובמפרנו רץ כצבי (פסח שבעות-סימן יג) ביארנו את דבריו, על פי מה שכתב בספר החינוך (מצוה כא) בשורש מצות סיפור יציאת מצרים: "כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו, ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפילותינו זכר ליציאת מצרים לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוהה קדמון חפץ ויכול פועל כל הנמצאות הוא, ובידו לשנות כפי שיחפוץ בכל זמן מהזמנים, כמו שעשה במצרים ששינה טבעי העולם בשבילנו ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם ומקיים אמונה בידיעת השי"ת וכי השגחתו ויכולתו בכללים ובפרטים כולם". ולצורך העברת שרשרת המסורה מדור לדור, מתייחד כל אב עם ילדיו מידי שנה בליל הפסח, להשריש בלבם ולהנחילם את עיקרי האמונה בבורא, בחידוש העולם ובהשגחת השי"ת עליו בכל רגע ורגע.

וענין זה מודגש בדברי שו"ע הרב, שחזר על ענין החינוך במצוות ליל הסדר יותר משאר המצוות. וז"ל (סימן תעב סעי' כה)

"ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצוות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו לחינוך (דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות, כגון שהן יודעין מענין קדושת יו"ט ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון, וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני. וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס ג' וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס ד') ואף הקטנות שהגיעו לחינוך דינם כקטנים וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה". ומבואר בדבריו הדגשה יתרה בענין מצות החינוך שאנו מחוייבים בה בליל הסדר. ועוד זאת מפורש בדבריו, שגם בנות קטנות שהגיעו לגיל חינוך חייבות במצוות הנוהגות בליל הסדר. וטעמו כאמור, לילה זה הוא זמן נפלא שיש להקדישו לטובת קיום מצות חינוך הדורות הבאים על ברכי האמונה. ולכן גם בנות בכלל חייב זה.

ומטעם זה, אע"פ שלדעת ערוך השלחן אין חיוב לחנך בנות לקיום המצוות, מצות סיפור יציאת מצרים יוצאת מכלל זה, כי יש חיוב לחנך קטנות למצוות האמונה. ולכן צריך לחנכן לקיים את מצות סיפור יציאת מצרים "מפני שעיקר האמונה תלוי ביציאת מצרים".

ומצאתי מקור לחיוב המיוחד לחנך קטנות למצוה זו, בדברי האגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קיג) שנשאל האם אפשר לשלם שכר לימוד בנות ממצוות מעשר,

וכתב בתוך דבריו: "אף אליבא דריש לקיש [שאינן חיוב לחנך את בתו הקטנה] הוא רק בחינוך מצוות, אבל ללמדה להאמין בה' ובתורתו ולהישמר מאיסורים, ודאי הוא מחוייב. ופשוט לענ"ד שאף בשכר מחוייב בין לבן ובין לבת. ונמצא שהוא גם כן דבר שבחובה, שאינו רשאי ליקח ממצוות מעשר".

ונראה מדבריו כי גם לשיטת ריש לקיש שאין חיוב לחנך בנות לקיום המצוות, עדיין יש חיוב לחנכן ליסודות האמונה בתורה.

- יא -

והנה בספר אשי ישראל (פרק כב הערה לו) הסתפק, האם כשם שיש מצוה ללמד קטנים לומר את פסוקי "תורה צוה לנו משה" ו"שמע ישראל", יש מצוה ללמד קטנות לומר פסוק זה, כדבריו: "יש לעיין אם צריך לחנך גם את הבנות הקטנות בזה, דאולי מה שצריך לחנך את הקטנים לומר קריאת שמע הוא מדין תלמוד תורה, ואם כן אין צורך לחנך את הבנות הקטנות בזה".

אולם נראה לענ"ד כי חינוך הקטנים לאמירת פסוקים אלו אינו מדין תלמוד תורה אלא נועד להשריש בהם כבר מקטנות את האמונה בהשי"ת ובתורתו. ואם כן, אין כל הבדל בין בנים לבנות, ובוודאי לכולי עלמא יש חיוב לחנך גם את הקטנות למצוות האמונה, ועל כן ראוי ללמדן את פסוקי "תורה צוה לנו משה" ו"שמע ישראל".

עוד נראה ליישב על פי האמור לעיל, את קושיית המנחת חינוך (מצוה ה' ד"ה הנה) על דברי התוספות בפסחים (פח, א ד"ה שה) שהקשו: "ואם תאמר והיאך מאכיל פסח שלא למנויו, נהי דקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, לספות לו בידים אסור". במצוות שחיטת קרבן הפסח יש חיוב להימנות עם בני החבורה האוכלים את הקרבן, ולמי שלא נמנה על הקרבן אסור לאכול ממנו. ומבואר בסוגיית הגמרא (שם) שמותר להאכיל מבשר הקרבן לבניו ובנותיו הקטנים, אפילו אם לא נמנו על החבורה. ועל כך הקשו התוספות, כיצד האב רשאי להאכיל את בניו ובנותיו הקטנים שלא נמנו על הקרבן, והרי אסור לתת לקטנים מאכל איסור. ותירצו התוספות: "ואומר ר"י דהתם ילפינן מלא תאכלום ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות, אבל כהאי גוונא דאיכא חינוך מצוה שרי". איסור "ספיה" לקטן הוא רק להאכילו דבר אסור בעצמותו כנבילות וטריפות, משא"כ קרבן פסח שבנתינת בשר הקרבן לקטן מחנכו במצוות, ולכן אין כל איסור לתת לבניו ובנותיו הקטנים לאכול מקרבן הפסח מכיון שבזה מחנכם למצוות. והקשה המנחת חינוך על דברי התוספות: "כיון דעיקר הטעם משום חינוך מצוה, היאך שוחט אדם על ידי בניו ובנותיו הקטנים, הא בתו אינו מחויב לחנך, עיין נזיר כ"ט ע"א". כלומר, אם טעם ההיתר לתת לקטנים מקרבן הפסח הוא כי מקיים בזה מצות חינוך, עדיין אין זה מיישב מדוע מותר להאכיל את בנותיו הקטנות מבשר הקרבן, שהרי בגמרא בנזיר מבואר [בדעת ריש לקיש] שאין חיוב חינוך בקטנות.

ואכן לפי האמור לעיל מתורצת תמיהת המנחת חינוך, שכן גם לשיטתו של ריש לקיש שאין חיוב לחנך בנות לקיום המצוות, הרי יש חיוב לחנכן ליסודות האמונה, ונראה כי בהאכלת בנותיו הקטנות מבשר קרבן הפסח מקיים את המצוה לחנכן למצוות האמונה "מפני שעיקר האמונה תלוי ביציאת מצרים", כמבואר לעיל בדברי ערוך השלחן שמטעם זה יש חיוב לחנך קטנות לקיים את מצות סיפור יציאת מצרים, למרות שלשיטתו אין חיוב לחנכן בשאר המצוות.

- יב -

מצוה "כללית" לחנך את בניו ובנותיו ללכת בדרך התורה

כתב הרמב"ם בהלכות שביתת עשור (פ"ב ה"י) "קטן בן תשע שנים וכן עשר שנים מחנכים אותו לשעות. כיצד, היה רגיל לאכול בשתי שעות ביום, מאכילים אותו בשלוש, היה רגיל בשלוש מאכילים אותו בארבע, לפי כח הבן מוסיפים לענותו בשעות. בן אחת עשרה שנה, בין זכר בין נקבה, מתענה ומשלים, מדברי סופרים כדי לחנכו במצות". ומדוקדק בלשון הרמב"ם שיש שתי מצוות בחינוך הקטן לתענית ביום הכיפורים:

[א] מצוה לחנך את הקטן להתענות שעות. **[ב]** מגיל אחד עשרה, יש מצוה לחנך קטנים "במצוות" להשלים את התענית.

ובביאור הדברים כתב רבנו מנוח: "ומה שכתב הרב [הרמב"ם] כאן כדי

לחנכו במצוות, ולעיל נמי כתוב מחנכים אותו לשעות. בא להודיענו דתרי חינוכי הווי, כדאמרין בגמרא (יומא פב, א) אמר רבה תרי חנוכי הווי, חד לעינוי וחד להשלמה. וחינוך השעות אינו חובה מדרבנן, אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו, ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר, כדכתיב חֲנֹךְ לְנַעַר עַל פִּי דָרְכּוֹ, וכדי להכניסם תחת כנפי השכינה, כדאמרין (סוכה מב, א) יודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו. והחינוך הזה אינו מוטל אלא על הבנים לא על הבנות. והיינו דאמרין בנזיר (כט, א) בנו חייב לחנכו, בתו אינו חייב לחנכה. ואע"ג דריש לקיש קאמר לה, אף הוא לא אמרה אלא בהאי חינוך ראשון בלא השלמה. אבל בחינוך שני, דהיינו כשהם בני אחת עשרה שנה שחייבים להשלים מדרבנן, שווים בו תינוק ותינוקת. שהרי השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, והוא הדין לעונשין שהם מדברי סופרים. שאין הדין נותן להיות התינוקת פטורה להתענות במקום שהתינוק חייב להתענות, וכי מפני שהיא נקבה הרוויחה להפטר מן התענית".

בדברי רבנו מנוח התחדש שיש שני דינים במצות חינוך: **[א]** דין חינוך "כללי" ללמד ולהרגיל את בניו הקטנים ללכת בדרכי יושר - דין זה אינו חיוב מדרבנן, ונאמר רק על בנים ולא על בנות. **[ב]** דין חינוך קטן לקיים מצוות - שהוא חיוב מדברי סופרים, ונאמר הן על בנים והן על בנות.

ולפי זה ביאר רבנו מנוח את דברי הרמב"ם: "וזהו שאמר הרב כאן,

מתענה ומשלים מדברי סופרים, ולמעלה כתב מחנכים אותו, ולא כתב מחנכים אותו לשעות מדברי סופרים, לפי שאין חינוך שעות מדרבנן כלל, שאין מדרבנן חיוב חינוך בלא השלמה, כלומר שיעשה המצוה כתיקונה וכמשפטה בשלמות". הרמב"ם כלל בדבריו את שני הדינים במצות חינוך, ובשל כך דקדק בלשונו לא לכתוב על החיוב לחנך קטן להתענות "שעות" ביום כיפור שזהו חיוב מדרבנן, כי חיוב זה הוא מדין החינוך ה"כללי" ללמד ולהרגיל את בניו הקטנים ללכת בדרכי יושר, שאינו חיוב מדרבנן. ורק בסיום דבריו שכתב את החיוב לחנך את הקטן "להשלים" את התענית, כתב שזהו חיוב מדברי סופרים והיינו מדין חינוך קטן לקיים מצוות שהוא חיוב מדרבנן.

- יג -

הגר"ד פוברסקי, ראש ישיבת פוניבז', הביא בספרו בד קודש (פרשת וירא) את דברי רבנו מנוח הנ"ל, ולמד מדבריו שיש שני דינים במצות חינוך - חיוב "כללי" לחנך קטנים להרגילם ללכת בדרכי הטוב והיושר, וחיוב "פרטי" לחנכם לקיום המצוות, אך בדבריו מבואר הפוך ממה שכתב רבנו מנוח, אך הגר"ד הסביר כי החיוב ה"כללי" לחנך קטנים להרגילם ללכת בדרכי הטוב והיושר הוא מהתורה, וגם קטנות נכללו בחיוב זה. ובנוסף על כך יש חיוב מדרבנן לחנך קטנים וקטנות לקיום מצוות, כדי להרגילם בקיום המצוות כשיגדלו.

ועל פי זה כתב ליישב את דברי המשך חכמה [אות א] שהביא מקור למצות חינוך מהתורה מהפסוק (בראשית יח, יט) "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", אשר לכאורה עומדים בניגוד לדברי הגמרא במסכת סוכה [אות א] שמצות חינוך היא חיוב מדרבנן: "ונראה בזה דשני עניינים נאמרו בדין חינוך, דין חינוך כללי להרגילו ללכת בדרכי הטוב והישר. ודין חינוך פרטי בקיום כל מצוה ומצוה. ומה שמבואר בילקוט שהוא מן התורה ואפילו לגבי הבת, אם אמנם דבוראי הכוונה היא שמצוה על האב לחנך בניו ובנותיו ולהזהירם מקטנותם כפי יכולתם על קיום התורה והמצוות, אלא שהרי עדיין לא נתחייבו במצוות. ועל כרחך הכוונה היא לדין חינוך שהוא כדי להרגילם לילך בדרך הישר והטוב, ולחנכם בדברי חכמה ומוסר כדי שיקיימו המצוות כשיתחייבו בהם, ולדברי הילקוט חובה זו היא גם על בתו. וכשם שכשמחנך בניו בחול על שמירת שבת אינו מזהירם אלא שכשתבוא השבת שישמרוה, הכא נמי בכל המצוות מחנכם לקיימם כשיתחייבו בהם, ודבר זה הוא מן התורה. אמנם תקנו חכמים ענין נוסף במצות חינוך והוא בכל מצוה ומצוה, שחייבו חכמים שכבר יקיימו הקטנים מצות התורה כתיקונם בקטנותם. וענין זה הוא רק כעין סייג וגדר למצות חינוך דאורייתא הנ"ל, דבכהאי גוונא שיקיימו המצוות בפועל מקטנותם יתרגלו יותר לקיום המצוות כשיגדלו".

- יד -

גם רבי יעקב אריאל, רבה של רמת גן, הביא בשו"ת באהלה של תורה (ח"ה סימן ג) את דברי רבנו מנוח הנ"ל, ולמד מדבריו שיש שני דינים במצות חינוך – חיוב "כללי" לחנך קטנים להרגילם ללכת בדרכי הטוב והישר, וחיוב "פרטי" לחנכם לקיום המצוות, אך ביאר באופן שונה מדברי רבנו מנוח את שני הדינים שיש במצות חינוך.

בתחילת דבריו הביא את מה שכתב רבי אלחנן וסרמן בקונטרס דברי סופרים (סימן א אות כא) "וכן להסוברים דחיובא דרבנן בקטן שהגיע לחינוך הוא על הקטן בעצמו, ולא כדעת רש"י (ברכות מח, א) דהחיוב הוא רק על אביו. וכיון דקטן אינו בר מצוות כלל מדאורייתא, אם כן גם המצוה הזאת לשמוע לדברי חכמים אין הקטן חייב בה. י"ל דבכל המצוות ואיסורים של דבריהם, הסכימה דעתן לדעת המקום. והא דקטן פטור מכל המצוות הוא משום שכן הוא רצון ה' לפוטרו. אבל מכיון שגזרו חכמים עליו ואנו יודעין שהסכימה דעתן לדעת המקום ב"ה, ממילא חייב לעשות כדבריהם שכן הוא רצונו יתברך".

ומדבריו למד הרב אריאל: "רצונו לומר

יש דברים שהטבע האנושי מחייב אע"פ שאינם מפורשים בתורה, וקיום המצוות מדין חינוך הוא מכללם". והוסיף: "והדברים מפורשים עוד יותר במשך חכמה [לעיל אות א] שמקור מצות חנוך במצות עשה מאברהם אבינו, ועולה מדבריו שחובת חינוך היתה קיימת עוד לפני מתן תורה, כשה' הבטיח לאברהם ואעשך לגוי גדול הבין אברהם מעצמו שעליו לגדל גוי כזה, ולחנך את בני ביתו לשמור את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. אמנם התורה וחכמים הגדירו אחר כך את החיוב במצוות מדין חינוך בגדרים הלכתיים, ולפיהם יש לאב אחריות גדולה יותר על חינוך הבנים כי הם מצווים בתלמוד תורה. אולם החובה הבסיסית הטבעית של הקטן במצוות מדין חינוך במקומה עומדת, ואלמלא היא אין המשך לקיומו עם ישראל. ונפק"מ שחינוך הבנות הוא בכלל מצוה זו".

הרב אריאל סיכם את הדברים לשיטתו: "נמצא שיש שני דינים בחינוך: [א] דין טבעי הנוהג עוד מימי אברהם אבינו. דין זה מתייחס גם לחינוך הבת, וגם האם חייבת בו. [ב] מצוה מהתורה או תקנת חכמים על האבות לחנך הבנים".

סוף דבר: לדעת רוב הפוסקים, יש חיוב לחנך בנות קטנות לקיום מצוות. ונתבאר לעיל, שגם לדעת ערוך השלחן שאין חיוב לחנך קטנות לקיים מצוות, אולם:

[א] יש חיוב לחנכן ליסודות האמונה בתורה.

[ב] יש חיוב "כללי" ללכת בדרך הישר והטוב, ולחנכן בדברי חכמה ומוסר כדי שיקיימו המצוות כשיתחייבו בהם.

[ג] מדין חינוך "טבעי" – שהטבע האנושי מחייב לחנכן לשמור את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט.

סימן כו

זמן הדלקת נרות יום טוב

ענף ב - זמן הדלקת נרות בחג השבועות

רבים תוהים מהו הזמן הראוי להדליק נרות ביום טוב: יש הנוהגים להדליק מבעוד יום בעת כניסת החג, כפי שמדליקים נרות מידי ערב שבת. ויש המדליקים לאחר צאת הכוכבים, כאשר שבים מבית הכנסת, קודם תחילת הסעודה. ויש לעיין מהיכן נובעת מחלוקת זו.

- א -

בהקדמה לחיבורו של רבי יהושע פלק הכהן "דרישה" על שו"ע יורה דעה, הפליג בנו של המחבר, במעלות צדקותה של אמו מרת בילא ע"ה, שהיתה "בקיאה בדיני נשים ובהלכות נדה כמעט מבעלי ההוראה", והביא בתוך דבריו את "מה שהרגישה בטעות הנשים בהדלקתן הנרות ביום טוב, להדליק נרותיהן של יום טוב אחר שהתפללו הקהל ערבית ואחר יציאתם מבית הכנסת לביתם קודם אכילה, וזה אינו נכון. התינח בליל יום טוב של גלויות, שהוא ספיקא דיומא ואסור להכין מיום טוב ראשון לשני, ראוי לעשות כן. אבל מה שנמשך מזה שנוהגות דלוק גם בליל יום טוב ראשון כן, זה אינו נכון. ויותר טוב מדינא להדליק הנרות גם כן קודם תפילת ערבית, ולקבל היום טוב בהדלקתן, הכל כמו שעושין לכבוד שבת, שיהא הכל מוכן מיד בבואו מבית הכנסת לביתו, השלחן ערוך והנר דלוק ומיטה מוצעת".

וסיים: "ונראה לענ"ד שהדין דין עמה, וסודה ברוך וטעמה עידית, ואמרתי להעלות על הספר בשמה ותשואות חן חן לה".

ומבואר בדבריו כי הטעם לכך שהנשים מאחרות להדליק נרות ביום טוב, עד שבעליהן שבים מבית הכנסת, נובע מכך שביום טוב שני אכן ראוי לעשות כן, בגלל שאי אפשר להדליק את הנרות קודם לכן, כי מבעוד יום עדיין יום טוב ראשון, ואסור להדליק ביום טוב ראשון לצורך יום טוב שני. ומכאן נשתרשב להן בטעות להדליק את הנרות לאחר תפילת ערבית גם ביום טוב ראשון. אך למעשה הרי אין הדבר נצרך כלל, ואדרבה, עדיף לסיים את כל ההכנות ליום טוב מבעוד יום ואז לקבל את קדושת היום בהדלקת הנרות כדי "שיהא הכל מוכן מיד בבואו מבית הכנסת לביתו, השלחן ערוך והנר דלוק ומיטה מוצעת".

ובשו"ת פרי יצחק (ח"א סימן ו) מפורש כי החיוב להדליק נרות יום טוב

- ב -

אולם החתם סופר בחידושו על מסכת שבת (כד, א) רצה להוכיח מדברי הגמרא שם, שלא כדברי אשת הדרישה, שאכן יש סיבה לאַחַר להדליק נרות ביום טוב כאשר חוזרים מבית הכנסת.

במשנה נאמר: "אין מדליקין בשמן שריפה ביום טוב", וטעם הדבר נתבאר בגמרא: "לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב". ומכאן "משמע שזמן הדלקה ביום טוב בלילה אחר שכבר קיבל עליו יום טוב, ודלא כזמן הדלקת ערב שבת שהוא על כרחך מבעוד יום, משא"כ הדלקת יום טוב. דאי סלקא דעתך זמן הדלקת יום טוב הוא מבעוד יום, אם כן לא שייך למיתני סתם אין מדליקין בשמן שרפה ביום טוב, דהא תלמודא דידן לית ליה כהירושלמי דאסור לעשות הבערת קדשים בערב שבת שיהיו מתבערין מאליהן בשבת [ונמצא איפוא, שאין איסור שריפת שמן קדשים בהדלקת נרות יום טוב מבעוד יום], ואם כן מאי טעמא אין מדליקין, אלא על כרחך זמן הדלקה אחר קבלת יום טוב" [ובשל כך אסורה הדלקת הנרות של שמן שריפה ביום טוב "לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב"]. ומתוך כך הסיק החתם סופר: "ומוכח דלא כחכמת אשה הרבנית אשת הדרישה, שקוראה תגר על הני נשי דידן שמדליקין בליל יום טוב".

אולם בהמשך דבריו, ביאר החתם סופר את דברי הגמרא בשבת הנ"ל גם

מבעוד יום, הוא משום כבוד יום טוב. והביא ראיה לכך מדברי הגמרא במסכת שבת (כג, ב) "דביתהו [אשתו] דרב יוסף הות מאחרא ומדלקת לה [נר של שבת סמוך לחשכה]. אמר לה רב יוסף, תניא לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה (שמות יג, כב) מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש, ועמוד האש משלים לעמוד הענן [ויש ללמוד מכך שהיה עמוד האש בא קודם שישקע עמוד הענן, שכך דרך העולם, להדליק האור לפני החשכה]. סברה לאקדומה [בעוד היום גדול]. אמר לה ההוא סבא, תנינא, ובלבד שלא יקדים [דלא מינכרא שהיא של שבת] ושלא יאחר". ומדברי הגמרא כתב הפרי יצחק: "משם נלמוד דיש להקדים על כל פנים להדליק קודם שקיעת החמה והוא מכלל כבוד שבת. לפי זה נראה דהוא הדין לענין הדלקת נר בערב יום טוב, דהוא מצוה גם כן כמו בשבת, וצריך לברך על הדלקתה. גם כן יש להקדים ולהדליק קודם שקיעת החמה כמו בערב שבת, והוא מכלל כבוד יום טוב".

וכן נקט המנחת אלעזר (נימוקי אורח חיים סימן תקכט אות א) "וכן נמצא בתשובת האחרונים לזהר ולהזהיר לבני ביתו משום כבוד יום טוב בכניסתו, שידליקו הנרות ביום טוב ראשון בתחילת בין השמשות, כדי שיכנסו ליום טוב באורה ושמחה, ויקבלוהו בכבוד ועונג כמו בשבת ולא בחשיכה".

לדעת אשת הדרישה שיש להדליק נרות יום טוב מבעוד יום: "דלשיטתה אזלה ההיא רבנית זצ"ל, דכתבה דביום טוב תקדים הברכה [על הדלקת הנרות] עובר להדלקה, ותקבל עליה יום טוב ומה בכך. ואם כן לפי זה שפיר יש לומר גם משנתינו ס"ל דמדליקים בערב יום טוב מבעוד יום, אלא שמקדימים הברכה, וכבר קיבלה עליה יום טוב ושוב לא תדליק בשמן שרפה". כלומר, גם אם זמן הדלקת נרות יום טוב הוא מבעוד יום, אולם מאחר וקודם להדלקת הנרות מברכים על ההדלקה כדי שתהיה המצוה "עובר לעשייתן", ובברכה מקבלים את קדושת היום טוב. יוצא שהדלקת הנרות נעשית כבר ביום טוב, ולכן אין להדליק בשמן שריפה "לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב".

- ג -

המנהג לאַחַר את הדלקת הנרות ביום טוב מובא במטה אפרים (סימן תרכה סע' ג) ובפירוש אלף למטה (ס"ק נא) כתב: "נראה שמנהג זה יצא להם, לפי שלפעמים הרבה מזדמן ליל טבילתה ביום טוב, ואז צריכה לעשות כן, כמו שנתבאר לקמן [כוונתו לדבריו בסימן תקצ"ט סע' י' "אם אירע ליל טבילתה לא תדליק מבעוד יום קודם שתלך לבית הטבילה, וכמו שנהוג בערבי שבתות, אלא תמתין עד שתבוא מבית הטבילה ותדליק". ונמצא שבגלל הטבילה היא נאלצת להדליק את הנרות

יותר מאוחר], ולכן הושוו מידותיהם לעשות כן בכל יום טוב. וגם שאם תמיד תדליק מבעוד יום ובליל טבילתה לא תדליק עד ביאתה מבית הטבילה, יהיה הרגש גדול לבני הבית, ומנהגם להסתיר ליל טבילתה כמבואר ביורה דעה סימן קצ"ח. ולכן אינם מדליקים בכל יום טוב עד ביאתם מבית הכנסת".

ועוד כתב האלף למטה: "ואפשר כיון שרובם הולכים לבית הכנסת, ואין איש בבית רק המשרתות שצריכים לבשל ולשמור הבית, לא חששו להדליק משום כבוד יום טוב".

מכאן מקום, לאחר שהביא האלף למטה את טעמי הנוהגים להדליק נרות יום טוב מאוחר, כתב: "אך באמת אין זה כדאי לאַחַר המצוה שהוא בתחילת כניסת היום טוב".

וכן נקט המטה אפרים, שהביא את המנהג לאַחַר את ההדלקה, וכתב: "אמנם יש להנהיג הנשים שידליקו טרם צאתם מביתם לבית הכנסת כמו בערב שבת".

גם החיד"א הביא בספרו שם הגדולים (מערכת ו אות ז) את דברי בנו של הדרישה בשם אמו, וכתב כי דיברה כהלכה "ועתה לא מפיה אנו חיים, כי אם מחכמת אדם מהר"ר יוזפא [בנה] גברא בגוברין, ובחכמתו מסכי"ם הולך על הדין ועל האמת".

- ד -

והנה בדברי אשת הדרישה נתבאר כי **ביום טוב שני יש לאַחַר את הדלקת הנרות עד תפילת ערבית**, בגלל שאי אפשר להדליק את הנרות קודם לכן, כי מבעוד יום עדיין יום טוב ראשון ואסור להדליק ביום טוב ראשון לצורך יום טוב שני.

אולם הלבוש (או"ח סימן תפח) כתב: "נוהגים להדליק נרות משחשיכה אפילו קודם ברכו, משום דמשחשיכה צורך עכשיו הוא, ולא מיקרי מכין מיום טוב לחברו. ובבית הכנסת נוהגים להדליק אפילו מבעוד יום, דבבית הכנסת מצוה הוא לעולם אפילו ביום". וביאר האליה רבה (ס"ק ז) "להדליק משחשיכה, פירוש סמוך לחשיכה. ומשמע שיש לנשים לברך ולהדליק אף ליל שני קודם הליכה לבית הכנסת כשהוא סמוך לחשיכה. וכן כתב בשל"ה, וסיים שהוא יותר מצוה ממה שנוהגים להדליק בבואם לביתם שהוא יושבי חושך, ע"כ. וזה דלא כמו שכתב בהקדמת דרישה ליו"ד".

דברי השל"ה אליהם ציין האליה רבה, נמצאים בחידושיו למסכת פסחים (דף כג ד"ה ושמחת בחגך) וז"ל: "נשאלתי אם רשאות הנשים להדליק הנרות ביום טוב ראשון של גלויות לצורך ליל יום טוב שני. והשבתי להתיר, שכשם שמותר להדליק נרות בבית הכנסת ביום טוב ראשון לצורך הלילה, ואינו נקרא נר של בטלה, שהרי יש בהדלקתו מצוה באותו שעה, הוא הדין להני נשי. ואף על פי שמברכות לצורך

הלילה, אין בכך כלום, כמו שמדליקות בערב שבת מבעוד יום ומברכות. ואדרבה, בעיני הוא יותר מצוה ממה שנוהגות הנשים שאינם מדליקות עד לאחר תפילת ערבית, ואז בבואם מבית הכנסת לביתם הם יושבי חשך, ואין זה נכון בעיני".

ומבואר בדברי הלבוש והשל"ה שאין איסור "הכנה" בהדלקת נרות יום טוב שני מבעוד יום, דהיינו בשלהי היום הראשון של יום טוב, שכן גם בזמן זה [בשלהי היום הראשון] שכבר מתחיל להחשיך, יש צורך בנרות כדי להאיר את החשכה. וזהו "דלא כמו שכתב בהקדמת דרישה", שאסר להדליק נרות יום טוב שני מבעוד יום משום איסור "הכנה" מיו"ט ראשון ליו"ט שני.

ברם בפירוש קצה המטה על ספר מטה אפרים (סי' תרכה ס"ק מז) הקשה על דבריהם: "והנה באמת צריך עיון קצת להתיר להדליק הנרות לכבוד יו"ט שני של גלויות סמוך לחשיכה משום שחשוב צורך אותו שעה ואמרינן דלא הדליקו כלל לצורך הלילה ולא מקרי מכין מיום טוב לחברו... דאילו הדליקו ביום טוב נרות ביום לצורך היום, כגון בבית אפל וכדו' בוודאי לא היינו מברכין עליהם. ואם משום שלא יהא בכלל יושבי חשך, בודאי נכון להדליק נר אחד סמוך לחשיכה לצורך אותו שעה, וכשתבוא לביתה מבית הכנסת תדליק הנרות ותברך עליהם". לדעתו, הצורך להאיר את חשכת הבית בשלהי היום טוב הראשון, אינו סיבה לחייב ברכה

על כך. כי השווה בבית אפל ביום טוב ומדליק נרות כדי להאיר את האפלה, ודאי אינו מברך על כך. ואפילו אם היינו אומרים שצריך להדליק ולברך על הארת הבית האפל, די בהדלקת נר אחד ולא יותר. ועל כן יש חשש איסור "הכנה" מיו"ט ראשון ליו"ט שני בהדלקת הנרות ביום טוב שני מבעוד יום.

והמנחת אלעזר (נימוקי אורח חיים סימן תקכט אות א) כתב, כי "בליל יום טוב שני נוהגים הנשים שמאחרין להדליק משום שאי אפשר להקדים ולהדליק בין השמשות. [א] משום כבוד ב' הימים, דיום טוב ראשון נדחה על ידי זה, כמו שרוצין לדחות, ואין ממתינין עד כלותו סוף בין השמשות. [ב] וגם משום כבוד יו"ט שני, כיון שמברכין הברכה אז בעת שהוא ספק יו"ט ראשון, אז יהיה נראה כזלזול ליו"ט שני, כמו שאין רוצין לברך ביו"ט להדליק נר של יו"ט, על כן מברכין רק בשעה שהוא עוד ספק יו"ט ראשון, וכמובן".

- ה -

ונראה להוסיף בביאור בטעם הנוהגים להדליק נרות יום טוב מבעוד מועד, בהקדם בירור גדר הדלקת נרות שבת.

בתחילת פרק ל' מהלכות שבת, מונה הרמב"ם את מצוות השבת: "ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מן

התורה ושנים מדברי סופרים, והן מפורשין על ידי הנביאים. שבתורה, זכור ושמור. ושנתפרשו על ידי הנביאים, כבוד ועונג, שנאמר (ישעיהו נח, יג) וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד". ויש לדון האם מצות הדלקת נרות שבת היא משום קיום מצות כבוד שבת או עונג שבת.

והנה הרמב"ם כתב בפרק ה' מהלכות שבת (הלכה א) "ואחד אנשים ואחד נשים, חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת. אפילו אין לו מה יאכל, שואל על הפתחים ולוקח שמן, ומדליק את הנר, שזה בכלל עונג שבת". ולעומת זאת, בפרק ל' מהלכות שבת (הלכה ד) כתב: "וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת, ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומיטה מוצעת, שכל אלו לכבוד שבת הן". והדברים תמוהים וטעונים ביאור:

[א] מדוע כפל הרמב"ם את דין הדלקת נרות בשני מקומות בהלכות שבת.

[ב] גדר המצוה צ"ב, האם הדלקת הנרות היא מדין כבוד שבת או מדין עונג שבת.

[ג] בחידושי הגר"ח מבריסק (סטנסיל סימן יא) הוסיף והקשה: "ולשון הרמב"ם צ"ע שבפרק ה' כתב שדין הדלקת נר שבת דווקא בשבת, ובפרק ל' כתב שחיוב ההדלקה הוא מבעוד יום".

[ד] ועוד הקשה הגר"ח: "על מה שכתב [הרמב"ם] מבעוד יום, היאך שייך

הדלקה בשבת, דוודאי צריך להדליק מבעוד יום כיון ששבת אסור להדליק".

קושיא זו הקשה גם רבי בצלאל ז'ולטי, רבה של ירושלים (משנת יעבץ סימן לד) על דברי הרמב"ם (הלכות שבת פ"ה ה"ג) "המדליק צריך להדליק מבעוד יום קודם שקיעת החמה", וז"ל: "ולכאורה צ"ע דמאי חידוש הוא שצריך להדליק מבעוד יום קודם שקיעת החמה, הלא פשיטא שאין מצות הדלקת נר שבת שהיא מדרבנן דוחה איסור הבערה בשבת".

- י -

ומתוך כך ייסד הגר"ח: "ונראה לי דבהלכות אלו הם שני דינים נפרדים, דבחוב הדלקה יש שני דינים: חדא משום עונג שבת, וגם משום כבוד שבת. והם חלוקים בדיניהם: דדין עונג שייך בשבת עצמו, וכמו שאר דינים של עונג כמו אכילה ושתייה. מה שאין כן בדין כבוד שבת, שהחוב הוא כבר מבעוד יום, שזהו גם כן מכלל כבוד שבת, וגם אם יצויר הדלקה בשבת עצמו, אינו מתקיים בזה דין כבוד שבת".

דהבדל בין קיום מצות כבוד שבת ומצות עונג שבת הוא, ש"עונג הוא בשבת עצמו, וכבוד הוא בערב שבת" [לשון ביאור הגר"א באו"ח סי' תקכ"ט ס"ק ה]. ואשר על כן בהדלקת נרות בשבת, יש להדליק נרות מבעוד יום מדין כבוד השבת, כשם שצריך להכין מבעוד יום

שולחן ערוך ומטה מוצעת, שזהו כבוד שבת שדברים אלו יהיו מוכנים קודם השבת. והיות הנר דלוק בשבת עצמה הוא מכלל העונג, שיהיה נר דלוק בשבת, ככל דיני העונג, כגון אכילה ושתייה השייכים בשבת עצמה.

ועל פי זה יישב הגר"ח את דברי הרמב"ם: "דברק ה' מיירי בדין עונג, וכמו שכתב שם שזה בכלל עונג שבת, וזה החוב שייך דווקא בשבת עצמו. מה שאין כן בפרק ל', דשם מיירי בחוב הדלקה מדין כבוד שבת, וכדמוכח מהא דכלל בהדי דכבוד ומסיים שכל אלו לכבוד שבת".

ולאור האמור ביאר המשנת יעבץ את דברי הרמב"ם "המדליק צריך להדליק מבעוד יום קודם שקיעת החמה", שכוונתו "להשמיענו דמה שצריך להדליק מבעוד יום, זה לא משום שבליל שבת אסור להדליק את הנר, אלא שהוא מעצם קיום המצוה של הדלקת נר שבת, כיון שהוא בכלל כבוד שבת, וכבוד הוא מבעוד יום בערב שבת". אין זה ייתור לשון, אלא אדרבה, בפרק זה העוסק בחוב הדלקת נר מדין עונג, ביקש הרמב"ם להדגיש שבנוסף על חוב הדלקת הנרות מדין עונג, יש חוב להדליק את הנרות מבעוד יום גם מדין כבוד שבת.

היוצא מן הדברים, לדעת הרמב"ם חוב הדלקת נרות שבת נובע הן מדין "כבוד שבת" והן מדין "עונג שבת".

- ז -

ומעתה יש לדון בגדר חיוב הדלקת נרות ביום טוב.

בהגהות מיימוניות (הלכות שבת פ"ה אות א) כתב: "וכן ביום טוב נהגו להדליק נר, וכן איתא בירושלמי פרק המביא כדי יין, המדליק נר ביום טוב צריך לברך אשר קידשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של יום טוב [יעו' בערוך השלחן (סי' רסג סע' יב) שכתב כי לא מצא את הדברים בירושלמי שלפנינו]. ובפרק הרואה בירושלמי גרסינן, להדליק נר לכבוד יום טוב, ודכוותיה בשבת אומר לכבוד שבת".

והנה הרמב"ם כתב בהלכות יום טוב (פרק ו הלכה טז) "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים, שנאמר (ישעיהו נח, יג) לקדוש ה' מכובד. וכל ימים טובים נאמר בהן (ויקרא כג, ב) מקרא קדש, וכבר בארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת". ועל פי זה כתב המשנת יעבץ [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ו] כי "לדעת הרמב"ם שנר של שבת הוא גם משום עונג שבת וגם משום כבוד שבת, אם כן גם נר של יום טוב הוא משום עונג ומשום כבוד, שהרי גם ביום טוב יש מצות עונג וכבוד כמש"כ הרמב"ם בהלכות יום טוב. והנפקא מינה, שגם נר של יום טוב צריך להדליק מבעוד יום, כיון שכבוד הוא מערב יום טוב".

אולם המאירי כתב בחידושיו על מסכת שבת (כג, ב ד"ה כבר ביארנו) כי הדלקה

ביום טוב אינה מבעוד יום, אלא בעיקר יום טוב". וכנראה הדבר נובע מכך, שלדעת המאירי חיוב הדלקת נרות בשבת וביום טוב הוא רק מדין עונג, ולא מדין כבוד השבת והיום טוב, וזאת כדי שיהיה לו נר דלוק כליל שבת ויום טוב בשעת הסעודה. ולכן בשבת שאסור להדליק כליל שבת, חייב להדליק את הנרות מבעוד יום, כדי לקיים את מצות העונג כליל שבת. אולם ביום טוב, מאחר ואפשר להדליק גם כליל החג, אין חיוב להדליק את הנרות מבעוד יום, אלא רשאי גם להדליק כלילה, כאשר חוזר מבית הכנסת, כדי שיהיה נר דלוק על שולחנו בשעת הסעודה.

- ח -

נפקא מינה במחלוקת הרמב"ם והמאירי, האם חיוב הדלקת נר בשבת ויום טוב הוא משום כבוד ועונג השבת ויום טוב או רק מדין עונג שבת ויום טוב, היא כאשר האשה לא הדליקה את נרות בזמן, כדוגמת המובא בדברי המג"א (או"ח סי' רסג ס"ק יא) וז"ל: "כתב מהר"ש בשם מהר"מ ז"ל, כשיש חופה בערב שבת ומאחרים בה עד אחר שקיעת החמה, והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה, אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואחר כך בחשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך. או תאמר לעכו"ם להדליק אחר החופה, והיא תברך". כאשר הנשים היו הולכות לחופה בערב שבת ולא הדליקו את הנרות קודם החופה, והחופה התארכה עד לאחר שקיעת החמה,

נחלקו הפוסקים כיצד תנהג. לדעת המהר"ש בשם מהר"מ, תדליק את הנרות בעוד היום גדול ללא ברכה, ולאחר השקיעה, כשתחזור לביתה, תפרוש ידיה על הנרות ותברך. ואילו המג"א הביא שבבואה לביתה לאחר השקיעה היא יכולה לומר לעכו"ם שידליק את הנרות, והיא תברך על הדלקתו.

ונראה כי שורש מחלוקתם תלוי במחלוקת הרמב"ם והמאירי בגדר הדלקת נר שבת.

לפי הרמב"ם שחייב הדלקת נר בשבת הוא גם משום כבוד השבת, עליה לנהוג כדעת המהר"ש ולהדליק את הנר מבעוד יום כדי לצאת ידי חובת כבוד השבת, שהיא מקיימת במעשה ההדלקה קודם השבת [ואילו את הברכה תברך לאחר השקיעה].

אולם לפי המאירי, שחייב הדלקת נר בשבת הוא רק משום עונג שבת שיהיו נרות בשעת הסעודה, ואין חיוב להדליק נרות מבעוד יום משום כבוד השבת, אין כל מניעה לומר לעכו"ם להדליק את הנרות לאחר שקיעת החמה, כי גם באופן זה שפיר מתקיימת מצות עונג שבת, בהיות הנר דלוק בשעת הסעודה.

והנה המג"א הקשה על המהר"ש: "ותמוה, דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת". וביאור הקושיא, ברכה על מצוה צריכה להיות "עובר לעשייתו", דהיינו קודם עשיית המצוה, ואי אפשר לברך

לאחר שכבר קיים המצוה. ואם כן תמוה מאד, היאך כתב מהר"ש שאפשר לקיים את מצות הדלקת הנרות ולברך כמה שעות לאחר מכן, והרי אין זה "עובר לעשייתו".

אולם לפי המתבאר בדעת הרמב"ם שבהדלקת נרות שבת מתקיימות מצות כבוד שבת ועונג שבת, ומצות עונג שבת היא בשבת, קושיא זו מעיקרא ליתא. שכן בשעה שמברכת לאחר השקיעה על הדלקת הנרות, שפיר הברכה "עובר לעשייתו" – לקיום מצות עונג שבת, שזמן קיומה הוא בשבת.

- מ -

ידועים חילוקי המנהגים האם נשים תברכנה "שהחיינו" בהדלקת נרות יום טוב.

בשו"ת שאילת יעב"ץ (סימן קז) כתב: "ויפה כיון לענ"ד לערער על מנהג הנשים המברכות שהחיינו על הדלקת נר דיום טוב, וטענותיו גדולות מחמת שלא נזכר בשום פוסק [רק בקיצור של"ה דודאי לאו בר סמכא הוה]. ועוד דלא עדיף מברכת שהחיינו דעשיית סוכה שנזכר בש"ס, ואנו סומכים על של קידוש, הא ודאי קשיא טובא [כלומר, יש ללמוד ממה שמברכים שהחיינו בסוכות רק בשעת הקידוש, ולא קודם לכן, שעדיף לסמוך את ברכת השחיינו לקידוש, ואין לברך שהחיינו בשעת הדלקת הנרות אלא להמתין ולברך בקידוש]. וחיי דמר, שמיום עמדי על דעת

היה גם כן דבר תמוה בעיני, ורציתי למחות באשתי מטעם זה, ואע"פ כן לא עשיתי מעשה והנחתי לה מנהגה המוחזק בידה, כי באמת חשש ברכה לבטלה אין כאן לענ"ד. על כן אמרתי לעצמי הנח להן מנהגן שהוא ירושה להן מאבותיהן, ועשו כן בפני גדולי עולם ז"ל."

דברי השאילת יעבץ הובאו בקיצור בהגהות רעק"א על גליון השלחן ערוך (סי' רסג סע"ה) "יש מקומות שהנשים נוהגות לברך זמן [שהחיינו] בהדלקת נר יום טוב, ואין לזה יסוד, מיהו אין למחות בהן בחזקת היד". וכן נפסק במשנה ברורה (שם ס"ק כג) "ואין צריך לברך זמן על ההדלקה, מיהו במקום שנהגו אין למחות בידן". ואמנם יש להבין מדוע לא תברכנה הנשים שהחיינו בשעת הדלקת הנרות ביום טוב.

ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סימן רסג) ביאר: "ולי נראה דודאי אין נחשב הדלקת נר יום טוב כמו מצוה הבאה מזמן לזמן, כיון שנר שבת שהיא בכל שבוע ושבוע דומה ממש למצות נר יום טוב, וכדאיתא במגן אברהם (סי' תרצב סק"א) דלכן לא יברך על מצות סעודת פורים שהחיינו כיון ששכיח סעודת מצות כזה בשבת ויום טוב". ומתבאר בדבריו, שאין חיוב לברך "שהחיינו" על מצות הדלקת הנרות בגלל שהיא "מצוה הבאה מזמן לזמן", כי הרי מדליקים נרות בכל שבת, ומשום כך בהדלקת נר ביום טוב לא ניכרת

"התחדשות" מזמן לזמן, שכן הדלקה זו דומה להדלקת הנרות בשבת [וכפי שכתב המג"א, שאין מברכים "שהחיינו" על סעודת פורים "דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויום טוב", ולכן לא ניכרת בזה "התחדשות" מזמן לזמן].

ע"פ דברי ההתעוררות תשובה נראה לתלות את חילוקי המנהגים האם מברכים "שהחיינו" על הדלקת נרות יום טוב, במחלוקת הרמב"ם והמאירי בגדר הדלקת נר שבת ויום טוב. כי דברי ההתעוררות תשובה נכונים רק לדרכו של הרמב"ם, שהדלקת נרות יום טוב דומה להדלקת נרות שבת, כי בשניהם יש להדליק מבעוד יום כדי לקיים גם את מצות כבוד השבת והיום טוב, ושפיר שייך נימוקו של ההתעוררות תשובה שאין לברך "שהחיינו" על הדלקת נרות יום טוב, שכן בהדלקת נרות ביום טוב לא ניכרת "התחדשות" מזמן לזמן, ולכן אין לברך "שהחיינו" על ההדלקה.

או"ח לפי המאירי, שחיוב הדלקת הנרות בשבת ויום טוב הוא רק משום עונג שבת ויום טוב, יש הבדל בין זמן הדלקת הנרות בשבת שהוא מבעוד יום, ובין זמן הדלקת נרות ביום טוב, שאפשר להדליק גם בליל החג ואין חיוב להדליק את הנרות מבעוד יום. ולפי זה נמצא שאכן יש "התחדשות" בהדלקת נרות יום טוב "מזמן לזמן", כי הדלקה זו שונה במהותה מהדלקת נרות בכל שבת.

[וראיתי בספר מעיל שמואל (סימן יג) שהביא את דברי המג"א הנ"ל שאין מברכים "שהחיינו" על סעודת פורים בגלל "דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויום טוב", ודייק מדברי השל"ה [המובאים במג"א שם] כי לדעת השל"ה גם בדבר הנהוג בכל יום יש חיוב לברך שהחיינו, אם המצוה באה מזמן לזמן. וביאר את מחלוקתם: "דהמג"א סובר דדבר הבא מזמן לזמן, נתפעל ונתרגש האדם בשמחה בהגיעו לזמן הזה, ושייך ברכת שהחיינו, אבל דבר הנהוג בכל יום אין האדם נתפעל ונתרגש מזה ולא שייך ברכת שהחיינו. והשל"ה סובר דאע"ג דהוא דבר הנהוג בכל יום, אפילו הכי כשמגיע הזמן שהוא מצוה, נתפעל ונתרגש האדם מהמצוה שהיא מזמן לזמן, ושייך ברכת שהחיינו". ועל פי דבריו מבוארת מחלוקת הפוסקים האם מברכים "שהחיינו" על הדלקת נרות יום טוב, והסוברים שמברכים שהחיינו נקטו כדעת השל"ה, שגם בדבר הנהוג בכל יום, אם בשעה שמגיע הזמן הוא "מתפעל ומתרגש מהמצוה שהיא מזמן לזמן" – אפשר לברך שהחיינו.

ומברת השל"ה מוטעמת על פי חידושו של הב"ח (או"ח סימן כט סע' ב) "דלענין ברכת שהחיינו דווקא שבאה על שמחת לבו של אדם, שזכה לזמן הזה לקיים המצוה, בהא ודאי יש לו רשות לברך, וכדאמר בפרק בכל מערבין (מ, ב) אקרא חדתא. אבל לענין שאר ברכות אין לברך היכא דאיכא פלוגתא דרבוותא". ומבואר בדברי הב"ח יסוד מחודש בגדר

ברכת "שהחיינו" – שברכה זו שונה מכל הברכות האחרות, בגלל שהיא באה על "שמחת לב האדם". ולכן בברכה זו לא חל הכלל "ספק ברכות להקל", כי גם כאשר יש ספק הלכתי אם לברך שהחיינו, אך האדם עצמו מרגיש שמחה בלבו, ודאי ש"הרשות בידו" לברך. ומעתה גם בברכת שהחיינו על הדלקת הנרות ביום טוב, אם בשעת ההדלקה האשה "מתפעלת ומתרגשת מהמצוה שהיא מזמן לזמן" – רשאית לברך שהחיינו].

- י -

ממוצא הדברים נראה לבאר את טעם המנהג להקדים להדליק נרות יום טוב מבעוד יום, על פי חידושו של רעק"א בדין חיוב נשים במצות עונג יום טוב.

בשו"ת רבי עקיבא אייגר (סימן א) נשאל בנדון אשה ששכחה לומר יעלה ויבוא בברכת המזון ביום טוב, ופסק רעק"א: "כמדומה הייתי מורה ובא, דכל מרבית ביתו אנשים יחזרו לברך, אבל לא הנשים והבנות. וטעמא דידי, משום דיש לי לדון דאשה מותרת להתענות ביו"ט, דאיסור תענית ביו"ט נראה שהוא מדין עונג וכן הוא ברמב"ם, והרי מצות עונג הוא בכלל מצות עשה דעצרת תהיה לכם, דדרשינן מיניה חציו לה' וחציו לכם, ואם כן לא תהא מצוה זו עדיפא מכל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, ומה דאשה מחוייבת במצוה דיו"ט הוא רק בלא תעשה, דלא תעשה כל מלאכה, אבל לא

"צריך עיון קצת דאם כן ליפטרו נשים ביו"ט מדין הדלקת נרות, ואף דהדלקת נר הוא דין מיוחד דהרי מברכין עלה, אבל מכל מקום יסוד החיוב הוא משום כבוד ועונג, וכמבואר ברמב"ם פ"ה מהלכות שבת ה"א ופ"ל הט"ז, וכיון דנשים פטורות ממצות עונג וכבוד, אם כן ליפטרו גם מהדלקת נרות". לפי רעק"א שנשים פטורות מחיוב עונג ביו"ט, תמוה מדוע הן חייבות להדליק נרות ביו"ט, שהרי חיוב הדלקת הנרות הוא משום עונג, שהן פטורות ממנו.

ותירין הגר"ש: "דיש לחלק בין דין כבוד לדין עונג, דעונג הוי מצות עשה שהזמן גרמא, אבל כבוד יו"ט לא חשיב הזמן גרמא. וטעמא דמילתא, שהרי גם בחול חייב לכבד את היו"ט דזהו כבודו של יו"ט, וכדחזינן דמשום כבוד שבת ויו"ט צריך שיהא מוכן מבעוד יום, וכדאימא בר"מ ז"ל פרק ל' מהלכות שבת ה"ה, וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת, ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומיטה מוצעת, שכל אלו לכבוד שבת הן. אבל עונג חייב להתענג בשבת ולהכי הוי מצות עשה שהזמן גרמא, וצ"ע בזה". ומבואר בדבריו, כי לשיטת רעק"א שנשים אינן מחוייבות במצות עונג יום טוב, משום שזו מצות עשה שהזמן גרמא, אמנם מדין "עונג" אינן מחוייבות להדליק נר, אולם מצד חיובן בכבוד יום טוב, שאין זה נחשב כמצות עשה שהזמן גרמא, עליהן להדליק את נרות היום טוב.

במצות עשה דיו"ט. וכיון דאינה במצות תענוג, מותרת להתענות. וממילא אם שכחה להזכיר של יו"ט בברכת המזון אין צריך לחזור ולברך, דהוי יו"ט גבי דידהו כמו ראש חדש לגבי דידן. זולת בשבת אם שכחה לומר רצה, דכיון דמחוייבת במצות עשה דקידוש מהקישא דזכור ושמור, מחוייבת גם כן בכל מצוות עשה דשבת, וממילא מחוייבת גם כן במצות עונג ואסורה להתענות, על כן צריכה לחזור ולברך, כנלע"ד.

ומתבאר בדברי רעק"א שיש הבדל יסודי בין חיוב נשים בעונג בשבת שבו הן חייבות, לבין חיובן במצות עונג ביום טוב שהן פטורות, בגלל שביום טוב חיוב העונג לא גרע מכל מצות עשה שהזמן גרמא, אשר נשים פטורות [ומאחר ונשים אינן מצוות על עונג יו"ט מותר להן להתענות ביו"ט, וכפי שהוסיף וביאר זאת רעק"א ב"השמטות" שנדפסו בסוף השו"ת: "וכיון דאין אכילת פת תלוי בחיוב שמחה, יש לומר דאין נשים חייבות במצות אכילת פת ביו"ט דהוי מצות עשה שהזמן גרמא". ומכאן נובע ההבדל בדיני ברכת המזון שאם שכחה לומר בשבת רצה, עליה לשוב ולברך ברכת המזון, אך אם שכחה לומר יעלה ויבוא ביום טוב אינה צריכה לחזור].

- יא -

על דברי רעק"א הקשה הגר"ש רוזנבסקי (ספר זכרון שמואל סימן לב אות ז)

ומעתה נראה כי על פי המבואר בשיטת רעק"א, שכל חיוב הנשים בהדלקת נרות יום טוב הוא רק מדין כבוד היו"ט, עליהן לדקדק להדליק את הנרות מבעוד יום בדווקא, כדי לקיים את מצות כבוד היום טוב, הנעשית קודם היום טוב. ואדרבה, אם יאחרו להדליק את הנרות בליל התקדש החג, שאז יש בהדלקת הנרות רק עונג, לכאורה לא תוכלנה לברך על הדלקתן, משום שאינן מחוייבות במצות עונג יום טוב.

ולאור זה יוצא כי איש הנצרך להדליק נרות יום טוב, אינו מוכרח להדליק את הנרות מבעוד יום מטעם זה, שהרי הוא וודאי מחוייב גם במצות כבוד יום טוב וגם במצות עונג יום טוב, ויוכל להדליק את הנרות בבואו לביתו מבית הכנסת.

- יב -

ונראה לבאר בדרך נוספת את חילוקי המנהגים בזמן הדלקת נרות יום טוב.

הערות השלחן (או"ח סי' רסג סעי' יב) כתב שחיוב הדלקת נרות יום טוב הוא מדין השמחה ביום טוב, כדבריו: "כשם שבשבת מצווים בהדלקת נרות, כמו כן ביום טוב, דפשיטא דיום טוב הוא זמן שמחה, ואין שמחה בלא אור".

והנה התוספות במסכת כתובות (מו, א ד"ה דמסר) הקשו כיצד רשאי האב למסור את בתו לקידושין ביום טוב, והרי אין

נושאים נשים במועד משום "דאין מערבין שמחה בשמחה". וכתבו התוספות בתירוץ הראשון "דהכא איירי שעה אחת קודם יום טוב, שהוא כיום טוב לענין מלאכה". והיינו שמדובר שהנישואין היו בזמן "תוספת" יום טוב, ואין איסור להינשא בזמן זה, משום שאין חיוב שמחה בשעה זו. ועוד תירצו התוספות: "אי נמי, כשמסרה האב לשלוחי הבעל או נישואין בלא סעודה, אע"ג דאמר בהחולץ (יבמות מג, ב) דנישואין בלא סעודה איכא שמחה, לא חשיבא שמחה כולי האי שיהא אסור לישא ביו"ט מטעם זה". ומשמע כי לפי תירוץ זה, בזמן "תוספת" יום טוב, שפיר יש חיוב שמחה, ולכן נצרכו לתרץ באופן שהנישואין היו בלא סעודה או באופן שמסר האב את בתו לשלוחי הבעל שיקדשוה, שאז אין שמחה כל גדולה, ולכן אינו נחשב כ"מערב שמחה בשמחה".

נמצא איפוא, כי נחלקו תירוצי התוספות, האם יש חיוב "שמחה" בזמן תוספת יום טוב.

ומעתה נראה כי הנוהגים לאַחר את הדלקת הנרות ביום טוב, סוברים כהתירוצ הראשון בתוספות בכתובות, שאין חיוב "שמחה" בזמן תוספת יום טוב. ולכן אין ראוי להדליק את הנרות מבעוד יום – בזמן ה"תוספת", שהרי חיוב הדלקת נרות יום טוב הוא מדין השמחה ביום טוב, ובשעה זו עדיין אין חיוב שמחה.

ואילו הנוהגים להדליק את הנרות מבעוד יום, סוברים כהתירוצ השני

בתוספות בכתובות, שיש חיוב "שמחה" גם בזמן תוספת יום טוב, ולכן ניתן להדליק את הנרות גם מבעוד יום - בזמן ה"תוספת", ולקיים את מצות שמחת יום טוב באור הנרות, שכן כבר בזמן זה יש חיוב "שמחת יום טוב".

סוף דבר: נשים רבות נוהגות להדליק נרות יום טוב לאחר צאת הכוכבים, כאשר הגברים שבים מבית הכנסת, קודם תחילת הסעודה (מנהג זה שכיח במיוחד בקהילות החסידים). אולם אשת הדרישה עוררה על כך שמן הראוי להדליק את הנרות ביום טוב מבעוד יום בעת כניסת החג, כפי שמדליקים נרות מידי ערב שבת. ונתבארו לעיל טעמי המנהגים ושורשם.

ולמעשה כתב בשו"ת יחיה דעת (ח"א סימן כח) לאחר שהביא את דעות הפוסקים בנדון, כי "הנשים שנוהגות להדליק הנרות של יום טוב בלילה, יש להן על מה שיסמוכו. ומכל מקום הרוצות להחמיר ולהדליק נרות של יום טוב מבעוד יום, תבוא עליהן ברכה".

ובספר שמירת שבת כהלכתה (פרק מד סע' ב) כתב: "לכתחילה יש להדליק נרות יום טוב שעה קלה קודם שקיעת החמה, בדומה להדלקת נרות שבת. ואולם יש הנוהגים להדליק את הנרות בבואם מבית הכנסת, קודם הסעודה. ובהערה (שם) הביא בשם הגר"ב ז"לטי "שמיישב מנהג העולם להדליק עם הלילה, ודווקא בחו"ל שנוהג יו"ט שני, ואסור להדליק את הנר של יו"ט שני מבעוד יום, ולכן נהגו להדליק גם את הנר של יו"ט ראשון רק בלילה, גזירה משום יו"ט שני. ובארץ ישראל שנוהג רק יו"ט אחד בלבד, יש להורות להדליק נר של יו"ט מבעוד יום, וזה משום כבוד יו"ט".

אמנם כבר הובא לעיל, כי גם בנדון זמן הדלקת הנרות ביום טוב שני, נחלקו הפוסקים האם מותר להדליק מבעוד יום או רק משחשכה.

ענף ב - זמן הדלקת נרות בחג השבועות

- יג -

עד צאת הכוכבים, דכתיב תמימות תהיינה". ומבואר בדבריהם, כי בליל חג השבועות יש להמתין מלהתפלל ערבית וכן לקדש על היין עד צאת הכוכבים, היות וימי ספירת העומר צריכים להיות "תמימות", כלשון

כתב הט"ז (סימן תצד ס"ק א) "מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות". ובמג"א (שם) כתב: "בליל שבועות אין מקדשין על הכוס

הכתוב, וכל זמן שלא הסתיימו ימי הספירה בצאת הכוכבים של ליל שבועות, אין זה "תמימות".

כידוע, נשים פטורות ממצות ספירת העומר, כי זו מצות עשה שהזמן גרמא (משנה ברורה סי' תפט ס"ק ג). ולאור זה כתב בשו"ת להורות נתן (חלק ז סימן ל) "על דבר השאלה בנשים שאין בעליהן בביתם בחג השבועות, אם מותרות לקדש קודם צאת הכוכבים, דאף דכתבו הט"ז והמג"א ריש סי' תצד שבליל שבועות אין לקדש עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות תהיינה, מכל מקום יש לומר נשים דפטורות מספירת העומר לא שייך בהן טעם זה".

אולם מאידך, הביא הלהורות נתן את דברי הנצי"ב (העמק דבר, פרשת אמור) שלמד מהכתוב בחג השבועות (ויקרא כג, כא) "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש", כי "דבעצם בא לדייק למעוטי תוספת, ובא ללמדנו שלא לעשות מקרא קדש אלא בלילה ולא מבעוד יום, ומכאן נהגו ישראל שלא להתפלל בעצרת מבעוד יום". ולפי דברי הנצי"ב גם נשים לא יעשו קידוש מבעוד יום. אמנם מסיים הלהורות נתן: "אולם בפוסקים לא הזכירו אלא טעם דתמימות".

ובהמשך דבריו כתב הלהורות נתן, שגם הטעם שאין להקדים להתפלל ולקדש לפני צאת הכוכבים בחג השבועות משום "תמימות", שייך בנשים למרות שאינן מצוות במצות ספירת העומר: "מכיון

שיום חג השבועות מתחיל רק בכלות מ"ט ימי הספירה בשלימות, דהא תמימות כתיב, ממילא אף נשים שאינן חייבות במצות ספירת העומר, מכל מקום גם אצלן אין חג השבועות מתחיל עד כלות מ"ט ימים תמימים, וממילא גם הן אין להם לקדש קודם הלילה דהא קודם הלילה אכתי לא חל מצות חג השבועות. והנשים פטורות רק ממצות הספירה, אבל גם חג השבועות שלהן תליא בכלות שבע שבתות תמימות דוקא".

ועל סמך דברים אלו הביא בפסקי תשובות (או"ח סי' תצד אות ב) מדברי הגרש"ז זלזניק (הובא בלוח ארץ ישראל של הגרי"מ טיקוצ'ינסקי) כי "גם לענין הדלקת הנרות, אפילו לנשים אלו שמדליקות בכל יום טוב מבעוד יום, מכל מקום בליל שבועות ידליקו אחר צאת הכוכבים, כי כיון שנהגו הנשים לברך "שהחיינו" בשעת הדלקת הנרות, הרי הן מקבלות קדושת עיצומו של יום וכקידוש הוא".

- יד -

מאידך הובא בספר הליכות שלמה (חג השבועות, פרק יב הלכה ב) "הנשים שמנהגן להדליק הנרות לכבוד יום טוב מבעוד יום, נוהגות כן גם בערב חג השבועות". וציינו שם (הערה 9) שכן נהגו בבית הגרש"ז אויערבך. ובספר משמרת המועדות (סי' תקיד סע' יא הערה צה) העיר על חידושו של הגרש"ז זלזניק "דבדברי כל הפוסקים שכתבו להדליק נרות מבעוד יום,

לא אישתמיט חד מהם להזכיר חילוק זה [שיו"ט של חג השבועות שונה משאר ימים טובים], ומזה תראה בבירור דלא ס"ל האי חילוקא".

ודבריהם מבוארים על פי האמור לעיל [אות יא] בשיטת רעק"א, שכל חיוב הנשים בהדלקת נרות יום טוב הוא רק מדין כבוד היו"ט, ולכן עליהן לדקדק להדליק את הנרות מבעוד יום בדווקא, כדי לקיים את מצות כבוד היום טוב, הנעשית קודם היום טוב. ואם כן הוא הדין בחג השבועות, יש להדליק את הנרות קודם החג בדווקא. היות ואם יאחרו להדליק את הנרות בליל התקדש החג, אזי יש בהדלקת הנרות רק עונג, ואי אפשר יהיה לברך על ההדלקה, משום שאינן מחוייבות במצות עונג יום טוב.

ומדויק כן במש"כ ההליכות שלמה "הנשים שמנהגן להדליק הנרות לכבוד יום טוב מבעוד יום, נוהגות כן גם בערב חג השבועות". והיינו שייסוד ההדלקה הוא כדי לקיים את מצות כבוד היום טוב, ולכן הדבר נעשה מבעוד יום, וגם בחג השבועות מחוייבות לעשות כן, אחרת לא יוכל להדליק, שכן בהדלקה הנעשית מאוחר יותר מתקיים רק דין עונג יום טוב שנשים אינן מחוייבות בו.

- טו -

ונראה כי עדיף שהנשים המדליקות נרות יום טוב בחג השבועות מבעוד

יום, לא תאמרנה ברכת "שהחיינו" בהדלקתן [כדעת השאילת יעבץ ורעק"א המובאים לעיל אות ט], וזאת משום שכאשר ידליקו ולא יברכו "שהחיינו", יוכלו להדליק את הנרות גם מבעוד יום. שאם לא כן, כאשר תברכנה "שהחיינו", יקבלו בברכה זו את קדושת היום טוב [וקודם הלילה עדיין לא חל חג השבועות] ובכך יהיה חסרון ב"תמימות".

אולם יתכן שאפילו אם יברכו "שהחיינו" בהדלקת הנרות אין הדבר מהווה סתירה להשלמת ה"תמימות", וזאת על פי המתבאר בדברי המג"א (סימן תצד ס"ק א) "בליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים, דכתיב תמימות תהיינה". ויש לדייק בדבריו שדווקא קידוש אין לעשות מבעוד יום, אבל להתפלל ערבית רשאי גם מבעוד יום [שלא כדברי הט"ז (שם) שכתב במפורש "מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות"]. ובשו"ת דברי יציב (ח"ב או"ח סימן רכו) כתב בביאור דברי המג"א "דייקא בכהאי גוונא שמקדש מבעוד יום, בזה נראה שמחסר מהמ"ט יום ומפסיק היום בזה שמקדש. משא"כ בתפילה, שסדר התפילה הוא להתפלל ערבית בזה הזמן בכל יום, שהרי יכול להתפלל מפלג המנחה, ורק שמתפלל השמונה עשרה במטבע שתקנו חכמים לשבועות בזה אינו נראה כל כך כמחסר".

ומבואר כי תפילת חג השבועות אינה נחשבת כסתירה וניגוד להשלמת

ה"תמימות", מכיון שהתפילה אינה מעשה מיוחד המבטא את הפסקת ה"תמימות" של ימי ספירת העומר, שכן בכל יום מתפללים ערבית. ובשינוי המטבע בתוך התפילה אינו נראה כל כך כ"מחסר" ב"תמימות". ולכן בתפילה אינו נראה כמקבל את קדושת היום הבא, וכביכול מחסר ב"תמימות" של מ"ט ימי ספירת העומר. משא"כ כאשר מקדש על היין מבעוד יום, זהו ודאי מעשה ניכר של קבלת קדושת יום טוב של חג השבועות, העומד בסתירה למ"ט ימי ספירת העומר, ו"מחסר" בהיותן "תמימות".

ולפי דבריו יתכן שגם הדלקת נרות מבעוד יום דומה לתפילה מבעוד יום, ולא לקידוש. מכיון גם שהדלקת הנרות היא מעשה שהאשה רגילה לעשותו מידי שבת ויום טוב מבעוד יום, ואין בכך סתירה ניכרת ל"תמימות". וכשם שהותר להתפלל מבעוד יום בחג השבועות, בגלל

שאין זה סתירה ניכרת ל"תמימות", הוא הדין בהדלקת הנרות, ולכן תוכל לברך שהחיינו בשעת הדלקת הנרות.

אמנם הציץ אליעזר (ח"י סימן יט אות ה) נקט שבאמירת ברכת "שהחיינו" בהדלקת הנרות, האשה מקבלת על עצמה את קדושת היום. ונפקא מינא, שאפילו שבכל שבת היא יכולה להתנות תנאי שאינה מקבלת שבת בהדלקת הנרות, ואילו ביום טוב כשמברכת "שהחיינו" אינה יכולה להתנות, כי באמירת "שהחיינו" חלה עליה קדושת היום טוב, כדבריו: "כי משמעותה המשכת וקבלת קדושת היום עליה". ואם כן לפי דעתו, ברור שאם נאמרה ברכת "שהחיינו" בהדלקת הנרות, הרי זה מעשה ניכר של קבלת קדושת היו"ט של שבועות, הדומה לקידוש שאסר המג"א לעשות מבעוד יום בחג השבועות, מכיון שהדבר מהווה חסרון ב"תמימות".

לסיכום: בערב חג השבועות יש נשים הנוהגות שלא להדליק את הנרות מבעוד יום, כדי שהדבר לא יהיה סתירה ל"תמימות" של ספירת העומר.

אולם נתבאר שיתכן ואדרבה, את מעשה ההדלקה ודאי עליהן לעשות מבעוד יום בדווקא, בכדי לקיים את המצוה שיסודה "בכבוד" היום טוב, שנשים מחוייבות בו.

ובאשר לאמירת ברכת "שהחיינו" בשעת ההדלקה, יש עדיין להסתפק שמא באמירת הברכה מקבל על עצמו את קדושת היום, ויש בכך סתירה ל"תמימות", וצ"ע.



סימן כז

הפסק בברכות

ענף ב - שתיית הכלה מכוס היין של ברכת אירוסין

בזמנינו נוהגות רוב הנשים לברך ברכת שהחיינו בשעת הדלקת נרות יום טוב. ונשאלת השאלה, האם אשה שבירכה שהחיינו בשעת הדלקת הנרות רשאית לענות אמין על ברכת שהחיינו שאומר בעלה בשעת הקידוש בליל יום טוב. מאחר וכבר בירכה שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, עניית "אמן" על ברכת שהחיינו של בעלה בשעת הקידוש לכאורה מהווה הפסק בין ברכת היין שהיא שומעת לשתיית היין.

- א -

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן קא) דן בשאלה זו, ובראשית דבריו כתב, שבוודאי אם המנהג המקובל מדורי דורות שנשים מברכות שהחיינו בשעת הדלקת הנרות [ולא בשעת הקידוש] ולא נמצא שמיחו במנהג הזה בגלל האיסור לענות אמין לאחר ברכת שהחיינו הנאמר בקידוש, מסתבר שאין בזה חשש הפסק: "בדבר מנהגנו שהאשה מברכת זמן ביו"ט בשעת הדלקת הנרות אם רשאה לענות אמין על הזמן שמברך בעלה על הכוס בקידוש היום, מחשש הפסק בין ברכת היין לשתייתה, כיון דהיא כבר נפטרה מברכת הזמן. הנה פשוט שלדינא אין ספק, דהא זה מאות בשנים שהנשים מברכות זמן בשעה שמדליקין את הנרות ביו"ט, כי אף שלכאורה היה יותר טוב שלא יברכו זמן, מאחר שיהיה כוס של קידוש לברך עליו גם זמן, דיותר עדיף לברך זמן על הכוס.

ומטעם זה כתב הריעב"ץ בשאלת יעבץ (סימן קז) שמתחילה חשב למחות באשתו [שבירכה שהחיינו בשעת הדלקת הנרות], אבל מכל מקום לא מיחה, מאחר שהוא מנהג המוחזק בידה, והיא ברת מרי דעובדא, ואי לא דחזיא לבני נשא לא עבדא [כלומר, מסתמא נהגה כן בגלל שראתה שכך נהגו כולם], ורק במקום שלא נהגו אין להנהיג עיי"ש. ואם היה איסור לענות אמין מדין הפסק בין הברכה להשתייה, היה טעם גדול למחות ולהחשיב זה למנהג בטעות". [והוסיף רבי משה: "ואף שאיכא עצה שלא תענה אמין. לבד שלא יזהרו בזה, הרי זה גופא אסור לגרום שלא לענות אמין על ברכה, דהוא חיוב גדול לענות אמין אף כשלא צריך לצאת בהברכה, כדתנן בברכות (נא, ב) ואיפסק ברמב"ם (הלכות ברכות פ"א הי"ג) ובשו"ע (או"ח סימן רטו סעי' ב)].

ובטעם הדבר, מדוע אמירת אמין אחר ברכת שהחיינו בקידוש אינה

מהווה הפסק, כתב האגרות משה: "כיוון דאצל המקדש היא ברכה הצריכה ואינו הפסק לדידה, אין זה הפסק גם לגבי השומעים היוצאים ממנו, דהם בטלים לדינו לענין שמיעת הברכות ואמירת אמן, ומה שאצלו אינו הפסק גם לדידהו אינו הפסק".

ראיה ראשונה ליסוד זה, הביא רבי משה מדברי הרמ"א (או"ח סימן קסז סע' ו) שכתב, שאם שמעו המסובים ברכת המוציא מבעל הבית ולאחר שבעל הבית בצע ואכל מהפת, שח אחד המסובים לפני שאכל, אין השיחה נחשבת הפסק, מכיון שהבוצע כבר אכל [ואין צריכים כולם לאכול מפרוסת הבוצע, ורק עושין כן לחיוב מצוה, וזו שיטת הרוקח שהביאו הב"י]. ומבואר איפוא, שהשומעים "בטלים" לבעל הבית שהוציא אותם ידי חובתם, ואם כבר בצע ואכל אין השיחה נחשבת הפסק. ואם כן הוא הדין בנדון דידן "בטלים" השומעים למקדש, ולכן עניית האמן על ידי הנשים שכבר יצאו ידי חובת ברכת שהחיינו, אינה נחשבת הפסק.

ועוד כתב האגרות משה: "ויש ראיה גדולה לזה מתקנת חכמים לברך גם לישב בסוכה בשעת הקידוש, כמפורש בסוכה (נו, א) דסוכה ואחר כך זמן". והרי בשעת הקידוש מוציא ידי חובה את אשתו שאינה מחוייבת במצות סוכה מכיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ולפי שיטות הראשונים שנשים אינן מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, אם כן "יהיה נמצא שלא היתה האשה ובנותיו יכולות לשתות

אם היו עונות אמן, או שהיו צריכין לאסור אותן מלענות אמן, והיה להם להזכיר זה". והוכיח האגרות משה: "אלא ודאי צריך לומר, דעניית אמן אחר הברכות שהמקדש צריך לברכם, אינו הפסק, אף ששיחה וגם אמן על ברכות אחרות הוא הפסק".

ומבואר בדבריו שהאשה רשאית ואף חייבת לענות אמן על ברכת הזמן של בעלה בעת הקידוש, אע"פ שכבר אמרה קודם לכן, בשעת הדלקת נרות יו"ט, את ברכת שהחיינו.

- ב -

גם השבט הלוי (ח"ג או"ח סימן סט) נשאל האם יכולה האשה לענות אמן על ברכת הזמן של בעלה בעת הקידוש, ובתשובתו חידש חילוק נפלא: "ובעניותי נראה דבליל פסח לא הוי הפסק, וכן בליל סוכות יראה דלא הוי הפסק, אבל בליל שבועות הוי הפסק, ואז באמת לא תענה אמן זה. וטעמא דילי, דבליל פסח, שהחיינו בא על כמה דברים, על היו"ט, על מצות מצה ומרור, על מצות סיפור יציאת מצרים ומצות הלילה, והאשה בשעה שמדלקת, לא מכוונת או לא תכוין רק על מצוות הדלקת נרות שבאה מחמת יו"ט, ועדיין יש לה הזכות על שהחיינו של שאר מצוות הלילה. ונהי דלברך פעמיים ממש אין מקום לפי מנהג שלנו, אבל אם היא מכוונת לצאת בשחיינו של הבעל לידי שהחיינו של מצה ומרור, אין עוול בדבר, וא"כ אין האמן עכ"פ הפסק.

וכיוצא בזה יש לומר גם בליל סוכה, דהשהחיינו בא על יו"ט ועל מצות סוכה, והיא מכוונת בהדלקת נרות לצאת רק לידי יו"ט, יש לה הזכות עדיין על שהחיינו של סוכה. ונהי דבידים אין לברך פעמיים, מכל מקום שמיעת אמן עכ"פ לא הוי הפסק. ואע"פ שהמדובר כאן מאמץ על שהחיינו של מצות סוכה, והם פטורות מטעם זמן גרמא, מכל מקום כבר נהגו לברך בין ברכת המצות, בין שהחיינו בשאר מצות עשה שהזמן גרמא כמו שופר ולולב. אם כן יש לה שייכות עם שהחיינו דמצות סוכה, ועכ"פ האמן שלה לא הפסק. ומסיים בשבט הלוי: "איברא בליל שבועות, דליכא רק שהחיינו דיו"ט, והיא כבר יצאה כן, הדין נותן דלא תענה משום הפסק".

לפי דבריו לכאורה נדחית ראיית האגרות משה מעניית האשה אמן על ברכת "לישב בסוכה" של הבעל למרות שאינה חייבת בסוכה [מ"ע שהזמן גרמא], לעניית אמן על ברכת שהחיינו בליל יו"ט לאחר שכבר בירכה שהחיינו בהדלקת הנרות. שכן לפי סברת השבט הלוי, אין ראייה מליל סוכות לכל יום טוב אחר, מכיון שבסוכות ברכת השהחיינו נסובה גם על היו"ט וגם על מצות סוכה, ולכן למרות שכבר אמרה האשה שהחיינו בעת הדלקת הנרות, היא רשאית לענות אמן על ברכת שהחיינו של הבעל, כי ברכת השהחיינו נסובה על שני עניינים נפרדים: על החג [עליו כבר בירכה], ועל הסוכה שעדיין לא בירכה. ואף על פי שאשה פטורה מסוכה שהיא מ"ע

שהזמן גרמא, מכל מקום תוכל לברך, ולכן גם תוכל לענות אמן על ברכת השהחיינו שמברך בעלה ולכוין על ענין זה, ואע"פ שכבר בירכה שהחיינו קודם לכן בשעת הדלקת הנרות. אבל בליל יו"ט של שבועות, שאין סיבה נוספת לומר ברכת שהחיינו מלבד עצם היום טוב, ועל כך כבר בירכה שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, עדיין יש להקשות האם האשה יכולה לומר אמן, או שאמירה זו תחשב להפסק, ואין איפוא כל ראייה מכך שרשאית לענות אמן על ברכת לישיב בסוכה.

אכן בעצם דברי שבט הלוי יש להסתפק מה הדין בשמיני עצרת. מחד גיסא, אין האשה רשאית לענות אמן על ברכת הזמן של הבעל בשעת הקידוש, בדומה לחג השבועות, כי גם בשמיני עצרת ברכת השהחיינו היא רק על היו"ט, ועל היו"ט כבר בירכה בשעת הדלקת הנרות, ושוב אין לה לענות אמן על ברכת שהחיינו של הבעל בקידוש, מחשש הפסק. מאידך, מאחר ויש ביום זה מצוה מיוחדת של שמחה כמבואר בגמרא (סוכה מח, א) "והיית אך שמח, לרבות ליל שמיני לשמחה", יתכן לומר שברכת השהחיינו שבירכה בעצמה כשהדליקה את הנרות היתה על עצם היו"ט, ואילו עניית האמן של האשה על ברכת השהחיינו שאומר הבעל בשעת הקידוש, היא גם על מצות השמחה, ותוכל האשה לענות אמן כשם שרשאית לענות אמן בקידוש בחג הסוכות לפי שיטת השבט הלוי.

- ג -

בשׁו"ת הר צבי (אר"ח ח"א סימן קנד) נשאל:

"מכיון שכבר יצאו הנשים ידי

חובתן בברכת שהחיינו בהדלקת הנר, אם כן עניית האמן שיענו בקידוש אחר ברכת שהחיינו של הבעל, יהא הפסק בין הקידוש לשתייה". והביא את דברי השואל שהעיר: "שיש תקנה לדבר שלא יענו אמן אחרי ברכת שהחיינו".

ונראה מדברי הרב פרנק שנקט לדינא, שאין לאשה לענות אמן על ברכת הזמן של בעלה בעת הקידוש. וכן דעת הרב עובדיה יוסף בספרו יחיה דעת (ח"א סימן לד) וז"ל: "ולכאורה יש לדון שאם קדמו הנשים וברכו שהחיינו בעת הדלקת הנרות בערב יום טוב, יש להזהיר אותן שעכ"פ לא יענו אמן אחר ברכת שהחיינו ששומעות בקידוש מפי בעליהן, משום הפסק בתיבת אמן בין ברכת בורא פרי הגפן של הקידוש לטעימה מכוס הקידוש, הואיל וכבר יצאו ידי חובה של ברכת שהחיינו בעת הדלקת הנרות".

אלא שתמה הרב פרנק, מדוע בעצם שמיעת ברכת שהחיינו על ידי האשה אין הפסק, וכפי שמשמע מדברי התוספות בברכות (כא, ב ד"ה עד) שכתבו "ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק" [באמצע התפילה כששומע את החזן אומר קדיש וקדושה וכיו"ב]. ונמצא לפי דבריהם שאפילו אם האשה לא תענה אמן, אך

מכיון ששמעה את ברכת הזמן של בעלה בין ברכת היין לשתייתו, לכאורה יש להחשיב שמיעה זו כהפסק.

ומתוך כך קבע הרב פרנק יסוד, שהשמיעה נחשבת כהפסק רק כאשר השומע צריך לצאת ידי חובתו במה ששומע מהש"ץ, כמו שמיעת הקדושה באמצע שמונה עשרה שמכיון שצריך לצאת ידי חובה ולשמוע אותה, נחשבת כהפסק. אולם בנדון דידן "שהאשה כבר יצאה ידי חובת ברכת שהחיינו, ואינה צריכה לתורת שומע כעונה, אפשר דלכו"ע שמיעה כזו לא הוי הפסק".

[והוסיף הגרצ"פ:] "וכעין זה הערתי בעובדא דהוה בגדול אחד שהיה קשה לו לשתות רוב כוס היין של הבדלה, והיה מזמין איש אחד לשתות היין, ולפעמים היה האיש ההוא בא אצלו אחרי שיצא כבר ידי חובה בהבדלה על הכוס. והורה לו אותו הגדול שלא יענה אמן רק על ברכת פרי הגפן, ולא על שאר הברכות שכבר יצא בהם, שהאמן על שאר הברכות הוי הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתייה. והערתי כנ"ל דיש לעיין אם השמיעה עצמה לא הוי הפסק. ולפי זה אפשר דלכתחילה יש להזמין לשתיית היין איש אחר שלא יצא עדיין ידי חובת הבדלה על הכוס, כדי שלא תהא השמיעה עצמה הפסק, וגם נראה כמכניס עצמו למצב שלא יוכל לענות אמן, והרי עניית אמן אחרי ברכה היא חובה על השומע, וכמ"ש ברמב"ם (ברכות פ"א הי"ג) ובש"ע (סי' רטו סעי' ב')."

- ד -

- ה -

דברי הרב פרנק שעניית אמן על ידי האשה על ברכת השהחיינו של בעלה מהווה הפסק, יכולים להוות הסבר לחידושו של רבי איסר זלמן מלצר "לתת טעם גם מבחינת הלכה על זה שנהגו הנשים שלא לטעום מהיין של כוס ההבדלה (המג"א בסימן רצו ס"ק ד כתב ע"ז לעיין הטעם בשל"ה), משום דאנו חוששים דשמא הלכה כשיטת האומרים דנשים פטורות מהבדלה, ולשיטה זו האמן שהיא עושה על ברכת האור וההבדלה, הוי הפסק בין בורא פרי הגפן שיוצאת מפי הבעל לשתייה".

וכתב על כך הרב פרנק: "ויש לעיין קצת בזה, דהרי סוף כל סוף היא חייבת להבדיל מספק, וגם חיוב מספק הוי חיוב ותו לא הוי הפסק". ולדעתו אין זו סיבה מספקת להסבר הימנעות האשה משתיית היין.

ויש להעיר על דבריו, שאמנם יש ספק האם אשה חייבת בהבדלה, אך כידוע בברכת הנר דן הביאור הלכה (או"ח סוף סימן רצו, ד"ה לא) האם נשים חייבות, והכריע כי "יותר נכון לומר דאינה חייבת בברכת הנר לכו"ע". ואם כן ברור שאם האשה עונה אמן על ברכת הנר של בעלה, הרי זה הפסק. ומעתה חזרה למקומה הקושיא, כיצד האשה עונה אמן בברכת הנר, והרי זה הפסק עבודה משום שהיא אינה מחוייבת בברכה זו כדין מצוות עשה שהזמן גרמן שנשים אינן מחוייבות בהן, וצ"ע.

האגרות משה הוכיח, מכך שנשים עונות אמן על ברכת לישב בסוכה של בעליהן למרות שאינן מחויבות במצוות סוכה, ואין זה נחשב להפסק, כי בכל מקום שהמברך מחוייב בברכה, אין הדבר נחשב הפסק לגבי השומע, כדבריו: "דהם [השומעים] בטלים לדינו לענין שמיעת הברכות ואמירת אמן, ומה שאצלו [המברך] אינו הפסק, גם לדידהו אינו הפסק".

ונראה לדון בדבריו בהקדם דברי הגמרא בברכות (מ, א) "אמר רב טול ברוך טול ברוך אין צריך לברך". ופרש"י: "הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו, ואמר לו טול מפרוסת הברכה, אף על פי שסח בינתיים אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הויא הפסקה, כדאמרינן במנחות (לו, א) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכיסוי הדם, הך שיחה צורך הברכה היא ולא מפסקא". והתוספות (ד"ה הבא) כתבו: "וכן הלכה, אם סח בין ברכת המוציא לאכילה ובין ברכת קידוש לשתייה, צריך לחזור ולברך, אי לאו מילתא דשייכא לסעודה כגון טול ברוך". הרי לנו שני טעמים שונים מדוע אין "טול ברוך" נחשב להפסק. לפי רש"י, אין "טול ברוך" נחשב הפסק כי אמירה זו היא "צורך הברכה". ואילו לפי תוספות, הסיבה שאמירה זו אינה נחשבת כהפסק בגלל שהיא "שייכא לסעודה".

ומעתה לפי התוספות שכל ענייני האמירה השייכים לסעודה אינם נחשבים כהפסק, לכאורה נדחית ראייתו של האגרות משה, שהרי ברכת לישב בסוכה היא כעת צורך הסעודה, ואין היא נחשבת הפסק לאשה. מה שאין כן כאשר אשה עונה אמן על ברכת שהחיינו שבעלה מברך בקידוש לאחר שכבר בירכה שהחיינו בעצמה כשהדליקה את הנרות, אין אמירה זו צורך לסעודה, וממילא היא תהווה הפסק בין ברכת הקידוש ושתיית היין, ויהיה אסור לאומרה.

ולכן צריך לומר שהאגרות משה למד כשיטת רש"י ש"טול ברוך" אינו הפסק כי הוא צורך הברכה, ושפיר יש ראייה מברכת לישב בסוכה, שאינה נחשבת "צורך הברכה" עבור האשה, ועם כל זאת, רשאת האשה לענות אמן אחר ברכת לישב בסוכה - שאמירת הברכה היא "צורך הברכה" עבור הבעל המברך, ולכן אין עניית האמן נחשבת הפסק עבור האשה השומעת. ויש מכאן הוכחה לכל מקום שכאשר למברך יש צורך לומר אמירה או ברכה, אין זה הפסק גם עבור השומע.

ענף ב - שתיית הכלה מכוס היין של ברכת אירוסין

- 1 -

ידועה מחלוקת הרמב"ם והרא"ש מהו גדר ברכת אירוסין, האם היא ברכת המצוות, כדברי הרמב"ם (הלכות אישות פרק ג הלכה כג), או ברכת השבח, כדברי התוספות (פסחים ז, א ד"ה בלבער) והרא"ש (כתובות פרק א סימן יב).

והקשה רבי שניאור קוטלר, לפי דברי זקנו הגרא"ז מלצר [המובא בדברי שו"ת הר צבי לעיל אות ג] שנשים אינן שותות מיין ההבדלה בגלל שעניית האמן על ברכת ההבדלה ומאורי האש [שאינן מחוייבות בהן] נחשבת להפסק בין הברכה לשתייה, ובשלמא לפי שיטת הרא"ש שברכת האירוסין היא ברכת השבח, מותר לכלה לענות אמן על הברכה, מכיון שחיוב

השבח הוא גם על החתן וגם על הכלה, וממילא אמירת האמן על ברכת האירוסין אינה מהווה הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיית היין. אך לפי הרמב"ם שברכת אירוסין היא ברכת המצוות המוטלת על החתן בלבד, ורק בכדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לברך, נהגו שהרב מברך בעד כל החתנים ומוציא אותם ידי חובה, לכאורה אמירת "אמן" של הכלה אחר ברכת האירוסין נחשבת להפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיית היין, ויהיה אסור לה לשתות מהיין. ואם רואים אנו שמנהג העולם הוא שאעפ"כ נותנים לכלה לשתות מכוס של אירוסין, מוכח איפוא, שאין לומר שהטעם שנשים אינן שותות מיין ההבדלה הוא בגלל שעניית האמן על ברכת ההבדלה ומאורי האש

- ז -

שאינן מחוייבות בהן נחשב להפסק בין הברכה לשתייה.

סברתו של רבי שניאור קוטלר מוכחת גם

מדברי הנודע ביהודה (מהדו"ת אבן

העזר סימן א) שדן בברכת בורא פרי הגפן בקידושין של חרש, כאשר הרב מסדר קידושין מברך, ובדרך כלל הוא מברך עבור החתן ומוציאו מדין 'שומע כעונה', והיות והחתן חרש ואינו שומע, אינו יכול לצאת ידי חובה בברכה מדין שומע כעונה, נשאלת השאלה כיצד מברך הרב את ברכת בורא פרי הגפן, וכתב הנודע ביהודה: "ואם היה מקום לומר שגם הכלה שייכא בברכת האירוסין ומוציא המסדר את הכלה, אמנם חרש שנשא חרשת ודאי לדעתי אין כאן ברכה, ואפילו הכי מקרי נישואין, כמבואר ביבמות בפרק חרש", ולכן פסק הנודע ביהודה למעשה: "ומה טוב לכוין שתהיה חופתה כאחד עם חתן אחר וכלה שלו וישמע ברכות של החתן ההוא". ומתוך דבריו שדחה את האפשרות לומר שהברכה נאמרת עבור הכלה, ובשל כך מברכים בחופה של חרש שנשא כלה שומעת, כי מוציאים את הכלה בברכה - אנו למדים שהכלה אינה מחוייבת בברכת האירוסין, ועם כל זאת נהגו שהכלה שותה מכוס היין של ברכת האירוסין. ואילו לפי רבי איסר זלמן מלצר היה צריך להיות הדין שכשם שאשה אינה שותה את יין ההבדלה, כך היה אסור לה לשתות את היין מכוס האירוסין, ופוק חזי מאי עמא דבר שהיא שותה, וצ"ע.

ונראה לדון במנהג העולם שהכלה שותה מכוס היין של ברכת האירוסין, על פי דברי המבואר בענף א' בנדון הפסק בברכות.

והנה לדעת האגרות משה שבכל מקום שהמברך מחוייב בברכה, אין האמירה נחשבת כהפסק לגבי השומע, טעם זה אינו שייך בנדון דידן, ולא נוכל לומר שברכת הרב המסדר קידושין תחול עבורה. כי הלכה זו נכונה רק כאשר היא שומעת את הברכה ממי שמוציא אותה, כגון בקידוש, ששומעת מבעלה שמוציא אותה במצות הקידוש, אז יש לומר שהיות והמברך מחוייב בברכה ולגביו ברור שאין זה הפסק, כך גם לאשה השומעת אין עניית האמן נחשבת הפסק. אבל בברכת אירוסין, הרב המברך את הברכה אינו מוציא את האשה אלא את הבעל, ואם כן עניית האמן על ידה לכאורה צריכה להיחשב כהפסק, ונשאלת השאלה מדוע הכלה רשאית לשתות מהיין ואין עניית האמן נחשבת כהפסק.

גם תירוצו של השבט הלוי, שאשה יכולה לענות אמן על ברכת שהחיינו כאשר יש שני עניינים נפרדים לומר עליהם שהחיינו, ואז אומרים שעל עצם החג כבר בירכה, אך על ישיבת סוכה או מצות מצה ומרור וסיפור יציאת מצרים בפסח, יכולה לכוין בעניית האמן, ועל כן אין בזה הפסק - לא שייך לנדון דידן בברכת האירוסין. כי

בברכת האירוסין הברכה נתקנה רק לחתן, היות ורק לו יש את מצות הנישואין, ואם כן הכלה אינה רשאית לענות אמן על הברכה, כי הרב מסדר הקידושין אינו מכוין אליה אלא לחתן בלבד.

ואכן לדברי הרב עובדיה, שפסק שאסור לנשים שברכו שהחיינו בעת הדלקת הנרות בערב יום טוב לענות אמן אחר ברכת שהחיינו ששומעות בשעת הקידוש, גם בנדון דידן, בברכת אירוסין, אין האשה רשאית לענות אמן על ברכת האירוסין. אמנם פוק חזי מאי עמא דבר, אשכנזים וספרדים כאחד, נוהגים שהכלה עונה אמן על ברכת האירוסין, וצ"ע מדוע לא חששו להפסק בעניית האמן של הכלה.

ויש ליישב את המנהג על פי דברי הר"ן בקידושין (דף טז, ב בדפי הרי"ף) שהוכיח מדברי הגמרא שגם באשה נאמר "מצוה בה יותר מבשלוחה", כי גם אשה מקיימת את מצות פרו ורבו, כדבריו: "דאף על גב דאשה אינה מצווה בפרו ורבו, מכל מקום יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו". ומעתה יש לומר שגם במצות הקידושין [אשר לדעת הרמב"ם בספר המצות, מצות פרו ורבו ומצות קידושין הן שתי מצוות נפרדות] יש לאשה חלק, כי הרי אי אפשר לקיים את מצות הקידושין ללא האשה, ולכן האשה רשאית לענות אמן על ברכת האירוסין כי המצוה אינה רק על הבעל אלא גם עליה.

★ ★ ★

הרב אליקים וא"ף, מורים-טאון, ניו ג'רסי, כתב:

א. במש"כ להביא דברי הגר"ש וואזנר בשו"ת שבט הלוי, דיש לחלק בכ"ז בין יו"ט דפסח וסוכות ליו"ט דשבועות, דבפסח וסוכות ברכת הזמן חלה גם על עצם היו"ט וגם על מצוות היום כמצה וסוכה, ולכן אין להחמיר בברכת שהחיינו, די"ל שברכת שהחיינו בהדלקת הנרות הייתה על גוף היו"ט, וברכת שהחיינו דקידוש היא על מצוות היום, אמנם בשבועות שאין מצוות היום מלבד עצם היו"ט אזי טוב שלא תענה אמן דלא ליהווי הפסק, דהא אין שהחיינו אלא על עצם היום, ובזה יצאה כבר י"ח בברכתה על הנרות. וכת"ר חקר לפי"ז מה יהיה הדין בברכת שהחיינו דשמיני עצרת.

אלא דגם בזה יש להעיר דלכא' גם ביו"ט דשבועות ברכת שהחיינו אינה רק על עצם היו"ט, וכדלקמן:

דהנה הא שמברכים שהחיינו על עצם היו"ט מוכח מדברי הגמ' בעירובין (דף מ) דאם לא בירך על הכוס מברך אף בשוק, וכמו"כ ביוה"כ דאין קידוש על הכוס מברכים על עצם היו"ט.

אמנם בשו"ע הרב (או"ח סי' תרמ"א) מצינו חידוש נפלא, שלכאור' פותר לגמרי את השאלה הנ"ל, דז"ל אדה"ז בשלחנו: "אבל אין אנו מברכין כלל שהחיינו בשעת העשייה אפילו אם עושה סוכה לעצמו לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום שבליל יו"ט בשביל מצות קידוש היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן וברכה אחת עולה לכאן ולכאן".

ודבריו ברורים דאין ברכת שהחיינו שבקידוש רק על עצם היו"ט, אלא גם על מצוות הקידוש עצמה, ולפי"ז בכל אחד מהיו"ט יש לכה"פ ב' עניינים, עצם היו"ט והקידוש.

וא"כ מובן היטב מה שהנשים אומרות אמון, דלא זו בלבד שיכולות לענות אמון דהא יש ב' סיבות לברכת שהחיינו, אלא יתרה מזו, שאינן יכולות לצאת בברכת שהחיינו על הקידוש, שהרי בשעת הדל"נ לא קידשו עדיין, וא"כ מהיכי תיתי שיכוונו לצאת גם שהחיינו דהקידוש, והרי ממילא יאמר הבעל שהחיינו, וא"כ ודאי עדיף טפי שיענו אמון על ברכתו ויצאו בברכת שהחיינו על הקידוש, משיכוונו ע"ז בהדלקת הנר, וק"ל.

ואם כנים הדברים, הרי דאי"צ שתכוון לצאת רק בשהחיינו דעצם היו"ט ולא דמצוות היום, אלא יכולה לכוון לפטור הכל, ומ"מ תענה אמון אחר שהחיינו דקידוש דהוא חלק ממצות ומנוסח הקידוש.

ב. בהמשך דבריו רצה לדחות לפי דברי השבט הלוי את ראיית האגר"מ מהא שהנשים עונות אמון אחר ברכת לישב בסוכה, ולא חשיב הפסק אע"פ שהם אינם מברכות (לכמה דעות), ולא הבנתי מה הדחיה, הרי דברי שה"ל הם דוקא לענין ברכת שהחיינו, דבזה יכולות לענות אמון מצד המצווה דסוכה, אמנם האגר"מ הוכיח כן ממה שעונה אמון על ברכת ליש בסוכה אע"פ שאינה מברכת לשיטת כמה ראשונים, ולכאור' זה לא נדחה בדברי שבט הלוי.

ואולי נתכוון כת"ר דע"פ דברי שה"ל דהיום - כשנהגו הנשים לברך על מ"ע שהזמ"ג - א"כ אין מניעה לכך שיענו אמון על ברכת לישב בסוכה, כיון שגם הם יכולות לברך בעצמן.

ג. במה שהביא דברי הגר"פ פרנק, דלכאור' - ע"פ דברי התוס' בברכות (כ"א) - עצם שמיעת הברכה צריכה להחשב הפסק. ומחלק, דשאני התם שצריך ומכוון לצאת י"ח בשמיעתו דאז חשיב הפסק, משא"כ כאן שאי"ז אלא שמיעה בעלמא, אבל אינה צריכה לצאת י"ח בשמיעתה.

ד. ויש להוסיף בזה עוד חילוק עיקרי, דלא דמי הפסק באמצע הברכה או באמצע תפילתו להפסק בסוף הברכה, והוא ע"פ דברי הרשב"א בברכות (די"ב ע"א), בסוגיא ד"פתח בחמרא וסיים בדשכרא", וז"ל: "שאילו אמר בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו... כיון שאמר בפ"ה כבר סיים כל הברכה, ומה שאמר לבסוף שנ"ב, תוספת הוא לאחר הברכה ומה מעלה לברכה ומה מוריד". והיינו שכשסיים ברכתו כדן, ואח"כ הוסיף כיון שאי"ז משנה במשמעות דבריו, אי"ז הפסק לברכה כמו אילו היה אומר דבר מה באמצע הברכה, דאזי הוא משנה את משמעות הברכה.

וא"כ - דהפסק בסיום הברכה אינו חמור כ"כ כהפסק באמצע הברכה - אפ"ל דזהו גם החילוק בין מש"כ התוס' דשמיעה הוי הפסק, דזהו דוקא כששומע קדושה וכדו' והוא באמצע תפילתו, דאז חשיב הפסק, משא"כ בנדו"ד שהוא אחד סיום הברכה, ובין הברכה לאכילה - אי"ז חשיב הפסק כולי האי.

ובזה יבואר גם מנהג חב"ד (שהזכיר בהמשך דבריו שם) לומר ה"הי רצון שתחדש עלינו כו'" אחר הברכה קודם האכילה - נוסף על מש"כ כת"ר דמה שהוא צורך הסעודה לא חשיב הפסק - דכיון שהוא אחר סיום הברכה אי"ז חשיב הפסק כ"כ.

ה. ושמעתי לבאר ע"פ יסוד זה כמה ממנהגי חב"ד:

[א] בברכות הדלקת נרות ש"ק, דבשבת הנוסח הוא "להדליק נר של שבת קודש" (אע"פ דהתיבה "קודש" אינה מעיקר נוסח הברכה), אמנם ביו"ט הנוסח הוא "להדליק נר של שבת ויו"ט" בהשמטת תיבת "קודש", וכ' ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע (שערי הלכה ומנהג ח"א ע' רנא) דתיבת קודש אינה מעיקר הנוסח, ולכן במקום חשש הפסק אין מוסיפים תיבה זו. והטעם כנ"ל דבאמצע הברכה הוספת תיבה חשיב הפסק, משא"כ בסיום הברכה אין להקפיד כ"כ.

[ב] בברכות ההפטרה דשבת חוהמ"ס מסיימים "מקדש השבת וישראל והזמנים" אמנם באמצע הברכה אומרים "ועל העבודה ועל יום השבת הזה" ולא מזכירים יו"ט. והטעם כנ"ל, דבסיום הברכה אפשר להוסיף יותר מבאמצעה.

[ג] בברכת הטוב והמטיב שבברכהמ"ז, מסיימים אל יחסרנו, ואח"כ מוסיפים הרחמן וכו', ונשאל כ"ק אדמו"ר זי"ע (שערי הלכה ומנהג ח"א ע' ריא), למה אין עונים אמן אחר 'אל יחסרנו', וענה "ואולי - שסומכים על סוף הברכה 'ונאמר אמן'". וגם בזה אפ"ל כנ"ל דכיון שהוא לאחר סיום נוסח הברכה לא חשיב הפסק כ"כ.

[ד] כנ"ל בענין אמירת היה"ר על התפוח אחר הברכה, דכיון שהוא בסיום הברכה לא חשיב הפסק כ"כ.

ו. בסיום דבריו מבאר, דמה שהאשה עונה אמן על ברכת הנישואין, ולא חשיב הפסק לברכת הגפן, הוא משום חלקה במצוות פו"ר כדברי הר"ן ברפ"ב דקידושין.

והנה לכאור' קשה ע"ז מדברי התוס' שהביא בסיום הענין, דעניית אמן על ברכת כהנים לא הוי הפסק משום דצורך תפילה הוא, ולכאור' הא גם בברכת כהנים מבואר שיש לישראל חלק בברכת כהנים (עי' בלקו"ש חי"ד לפ' עקב הע' 39), כמבואר בהפלאה לכתובות (דכ"ד ע"ב) "דכמו דאיכא עשה לכהנים לברך את ישראל ה"נ איכא מצות עשה לישראל להתברך מן הכהנים, וכן מצינו בכל מקום, אע"ג דבתורה אינו מפורש הצווי אלא על העושה, המצווה על שניהם, כגון ביבם יבא עליה המ"ע גם עליה", ובס' חרדים (פרק ד' אות י, ח) "וישראל העומדים כו' ומכוונים לבם לקבל ברכתם כו' הם נמי בכלל המצוה". וא"כ לפי דבריו היה אפ"ל דלא חשיב הפסק כיון שהם בכלל המצוה, ומ"מ בתוס' כ' טעם אחר דלא חשיב הפסק.

אמנם אפ"ל דלא דמי מב' פנים:

[א] ע"פ האמור לעיל (מדברי הרשב"א), דיש חילוק בין מפסיק באמצע תפילתו להפסק בסיום הברכה, גם בנדו"ד י"ל דלהאשה לא חשיב הפסק כיון שהוא בסוף הברכה, אמנם לש"ץ חשיב הפסק כיון שהוא באמצע תפילתו, ולכן צריך לטעמא דהוא צורך התפילה.

[ב] ע"פ המובא לעיל מדברי החת"ס לכתובות, דברכת כהנים שאני משאר ברכות, כיון שהנוסח הוא "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וכו'", ולכן בברכה זו חמיר טפי כשאומר ישראל, כיון שאומר דבר שקר, ולפי"ז צ"ע אם שייך שישראל יענה אמן על הברכה מצד חלקו בהמצוה, דהא נוסח הברכה אינו שייך בישראל כלל, משא"כ בנוסח ברכת נישואין, דאף שאינו לשון עבד האשה, דהא אומר "ואסר לנו את הארוסות וכו'", מ"מ האשה שייכא בכל פרטי הברכה כמו האיש, שגם היא צוותה על העריות ואסר לה הארוס וכו', ולכן שייך שתצא גם היא בברכת החתן, ועניית האמן ל"ח הפסק. ועצ"ע.

עוד צ"ב במ"ש שיש להאשה חלק במצוות הקידושין, דלכאור' מנ"ל שיש לה חלק במצווה זו דקידושין, ואדרבה מל' הר"ן שכ' "אע"ג שאינה מצווה בפו"ר מ"מ יש לה מצוה מפני שסייעת לבעל" משמע דהוי מצווה סתם, והיינו מצווה שמסייעת לקיום מצוה דאחרים, אבל מהיכי תיתי לומר שיש לה חלק במצוות פו"ר, וא"כ מנ"ל שיכולה לצאת בברכת הבעל על מצוות קידושין.

אכן ראיתי (בלקו"ש חי"ד לפרשת עקב) שכ"ק אדמו"ר זי"ע חקר בזה, האם כוונת הר"ן הנ"ל היא דיש להאשה חלק במצוות פו"ר או מצווה סתם. ומסיק שם דיש

להאשה חלק במצוות פו"ר דוקא, ועיי"ש שמוכיח כן, וכן דייק כן במ"א מל' הפסוק לאדם וחווה "פרו ורבו" לשון רבים דגם לאשה יש חלק במצוות פו"ר. ולפי"ז מובנים היטב דברי כת"ר דהאשה משתתפת במצוות הבעל ויוצאת בברכתו.



הרב זעליג לייב קליין, בעמח"ס בן אשר - פוגיות, ביתר עילית, כתב:

בנדון שהתחבטו האחרונים בדין הנשים בעניית ברכת אמן על ברכת שהחיינו בקידוש של יו"ט, כיון דכבר ברכו שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, וא"כ אי"צ להברכה, ולדידהו יהא הפסק בין קידוש לברכה, והאריכו בזה טובא.

ראיתי להעירו לדברי השו"ע הרב בסי' תרמ"א סעי' א', שכתב בזה"ל, לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום שביל יו"ט בשביל מצות קידוש היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן וכו', יעו"ש. (וע"ע ריש סי' תרמ"ג סעי' א'), ודבר גדול גילה לנו בזה הרב זללה"ה במתק לשונו, דברכת שהחיינו שאומרים בשעת הקידוש, אי"צ ברכה רק על עצם היום ורק שנקבע זמנה בשעת הקידוש, כ"א זוהי ברכה על עצמות גוף הקידוש, כי הוי מצוה גמורה, (וגבי שבת הוי מ"ע מדאורייתא בפני עצמו, ודכוותה ביו"ט מדרבנן), וא"כ גם על זה גופא שייך ברכה של שהחיינו.

א"כ לפ"ז גם כשהנשים כבר ברכו שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, אבל שפיר י"ל דלא נכלל בזה ממה שכבר יש ברכה מיוחדת בשעת הקידוש על עצמה של הקידוש, וא"כ גם הנשים עצמן איתנייהו עדיין בהך ברכה, גם אחרי שכבר ברכו ברכה כזאת בשעת הנרות, וא"כ שפיר יענו אמן על מה דעדיין צריכים לברך, ואין מקום לכל אריכות דברי האחרונים שנתקשו בזה.

נמצא לפ"ז חידוש להלכה, דלא רק דשפיר עונות אמן בלא שום חשש, כ"א גם אם האשה בעצמה מקדשת, הנה גם שכבר בירכה שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, אבל עוד שפיר גם תברך שהחיינו בשעת הקידוש, כי הברכה של הקידוש על גוף הקידוש היא, וזה עדיין לא ברכו.



סימן כח

חייב נשים באמירת סליחות ובתקיעת שופר בחודש אלול ובעשי"ת

פרק א: גדר הסליחות - מדיני תעניות או מדיני התשובה

פרק ב: אמירת הסליחות - חובת הציבור או היחיד

פרק ג: נשים באמירת סליחות

פרק ד: חובת היחיד וחייב נשים בתקיעת שופר בחודש אלול

בעת הלימוד בשיעור הקבוע בבית, בחודש אלול תשע"ב, נסבה השיחה אודות חילוקי המנהגים בין האשכנזים והספרדים באמירת הסליחות והתקיעות בשופר בחודש אלול, ועד מהרה נתבררו שלושה הבדלים בולטים במנהגי העדות:

[א] תחילת זמן אמירת הסליחות - מנהג הספרדים להתחיל לומר סליחות כבר בראש חודש אלול, כמבואר בדברי מרן המחבר (או"ח סי' תקפא סע' א) "נוהגים לקום באשמורת לומר סליחות ותחנונים מראש חודש אלול ואילך עד יום הכפורים". אולם האשכנזים נוהגים לומר סליחות רק בימים הסמוכים לראש השנה, כדברי הרמ"א (שם) "ועומדים באשמורת לומר סליחות ביום ראשון שלפני ראש השנה, ואם חל ראש השנה ביום שני או שלישי, אז מתחילים מיום ראשון שבוע שלפניו".

[ב] תקיעה בשופר בחודש אלול - האשכנזים נהגו לתקוע בשופר מראש חודש אלול בסיומה של תפילת שחרית, כמובא ברמ"א (בהמשך דבריו שם) "מראש חודש ואילך מתחילים לתקוע אחר התפילה שחרית, ויש מקומות שתוקעים גם כן ערבית". ואילו מרן המחבר לא הזכיר כלל את המנהג לתקוע בשופר בחודש אלול, ואכן ברוב קהילות הספרדים לא נהגו לתקוע בחודש אלול לאחר תפילת שחרית.

[ג] תקיעה בשופר בעת אמירת י"ג מידות בסליחות - למרות שברוב הקהילות הספרדיות לא תוקעים בשופר בחודש אלול לאחר תפילת שחרית, אולם בחלק מקהילות הספרדים נוהגים לתקוע בשופר בימי חודש אלול בשעת אמירת י"ג המידות בסליחות, כפי שהביא הגר"ע יוסף בספרו אוצרות יוסף (הלכות חודש אלול פרק א אות א).

לאור זאת, נתתי אל לבי לחתור לעומק שורשי ההבדלים בין המנהגים, ולברר את גדרי חייב אמירת הסליחות והתקיעה בשופר בחודש אלול, ובתוך כך נתעוררתי לברר נושאים נוספים העומדים ביסודות מנהגים אלו:

[א] האם אמירת הסליחות והתקיעה בשופר הם חובת הציבור או היחיד.

[ב] חיוב נשים באמירת סליחות ותקיעה בשופר בחודש אלול.

[ג] האם יש חיוב לעמוד בשעת אמירת הסליחות והתקיעה בשופר.

פרק א: גדר הפליחות - מדיני תעניות או מחיובי התשובה

- א -

שלושת המנהגים אימתי אומרים סליחות

הם:

[א] מתחילת ראש חודש אלול [מנהג הספרדים המובא בשו"ע, כפי המנהג שהזכיר רב האי גאון].

[ב] ד' ימים [לפחות] לפני ראש השנה [מנהג האשכנזים המובא ברמ"א].

[ג] בעשרת ימי תשובה בלבד [מנהג ישיבות בכל המוזכר בדברי רב כהן צדק ורב עמרם גאון].

ויש להבין מה שורש חילוקי המנהגים.

- ב -

מהות עשרת ימי תשובה - ימי תענית או רק ימי תשובה

בביאור הדברים ראיתי בקובץ אור ישראל (מונסי, חלק סא עמ' רסט) מאמר מקיף מאת הרב נחום גרינוולד מלייקווד, ואביא בקצרה את תמצית היסודות המתבארים בדבריו.

במסכת ראש השנה (יח, א) דרשו חז"ל את הפסוק (ישעיהו נה, ו) "דָּרְשׁוּ ה' בְּהִפְצָאוֹ קְרָאָהוּ בְּהִיּוֹתוֹ קְרוֹב - אלו עשרה ימים שביין ראש השנה ליום הכפורים".

בדברי הטור (או"ח סי' תקפא) הובאו שלושה מנהגים מאימתי משכימים לומר סליחות:

"יש מי שמרבים לומר סליחות ותחנונים מראש חודש אלול ואילך. לרב כהן צדק מנהג ב' ישיבות לומר סליחות ותחנונים בעשרת ימי תשובה, וכן אמר רב עמרם בעשרת ימי תשובה משכימים לבית הכנסת בכל יום, ומתחיל ש"צ אשרי וקדיש ומתחיל תחנונים ומסיים ואנחנו לא נדע וקדיש. ואמר רב האי מנהג לומר תחנונים בהנך עשרה ימים לחוד. ושמענא דבמקצת אתרוותא קיימי מראש חודש אלול, ואמרי דביה סליק [עלה] משה להר בפעם השלישית ונחית [ירד] בלוחות שניות ביום הכיפורים, וכל המוסיף לבקש רחמים זכות הוא לו, ואנו מנהגינו כהנך דקיימי מראש חודש אלול. ומנהג אשכנז כשחל ראש השנה ביום חמישי או בשבת, אז מתחיל ביום ראשון שלפניו לעמוד באשמורת הבקר, ואומרים סליחות ותחנונים ורוב ציבור מתענים ומתפללים תפלת תענית, וכשחל ראש השנה ביום שני או שלישי, אז מתחילים ביום ראשון בשבוע שלפני השבוע שחל ראש השנה להיות בתוכה".

עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, הם הזמן המתאים והמסוגל להתקרב להקב"ה ולחזור בתשובה כדי לקרוע את גזר הדין, ומכאן שמם: "עשרת ימי תשובה". אולם יש לעיין, האם עשרה ימים אלו צריכים להיות ימי תענית, ויש בהם חובת זעקה ותחנונים, כחלק מעבודת התשובה לקרוע את גזר הדין. או שמהות ימים אלו בתשובה ותפילה, ואין בהם חיוב תענית. ונראה כי נחלקו בכך האשכנזים והספרדים:

"מנהג אשכנז מיוסד על השיטה שכל עשרת ימי תשובה הם בעצם ימי צום ותענית, שכן ימי גזר דין המחייבים תענית וסליחות ותחנונים הם מגדרי תענית של ימים אלו שימים אלו הם לפי דעתם ימים המחויבים בתענית, ומאוד החמירו בני אשכנז בתעניות אלו. וכפי שכתבו גדולי אשכנז, הראב"ה (ח"ב סימן תקמז) ואור זרוע (ח"ב סימן רנז) וז"ל, למדנו שצריכין כל ישראל להתענות ולבקש תחנונים בעשרה ימים אלו, עד שיתקרע עליהם גזר דין וירחמו עליהם מן השמים. ולכן הסליחות שנאמרים בימים אלו מיוסדות על חובת התענית של ימים אלו. ואכן הרבה מפיוטי הסליחות מזכירים העובדה שהם נאמרים מתוך צום, כגון בסליחות יום ראשון "שוקדים בצום לבם להכניע", או ערב ראש השנה בפיוט אל א-לוה "צעקה לכן קדמנו ליום דין ותקשיב, צום ותשובה שלמה חמתך ישוב", או סליחה ליום שני מעשרת ימי תשובה "סגפנו ביום זה ענותנו לא תשקץ", וכיוצא בזה בכמה פיוטים".

ואכן הרמ"א (סי' תקפא סעי' ב) כתב: "והמדקדקים נהגו שכל אחד מתענה העשרה ימים, וכן נכון לעשות". ואם כן, מאחר ועשרת ימי תשובה הם ימי צום, דין התענית בימים אלו מחייב את אמירת הסליחות, כבכל תענית ציבור, שזועקים ומתפללים באמירת סליחות.

ואילו גאוני בבל נקטו שמהות עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים הם ימי תשובה, ואין בהם חיוב תענית, כדברי הרי"ף גיאות (הלכות תשובה) בשם רב האי גאון: "ולדעת זו אנו נוטין ועושין שעשרת ימי תשובה אלו ימי תשובה מקרו, ימי צום לא מקרו. ומעיקרא כי דריש רבנן "דרשו ה' בהמצאו" אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, לא למיקבענהו בתענית הוא דדריש, אלא להתפלל ולהתחנן ולהודות ולעמוד בתחנונים ולחזור בתשובה, וכי ההוא דאמרינן השב בינתיים מוחלים לו. תדע, שהרי מי שאינו מתענה בהם, לדברי הכל אין כופין אותו להתענות בשאר ימי תענית הקבועים, אלא כל הרוצה להתנדב ולהחמיר על עצמו להתענות מתענה". ועל סמך הבנה זו "לבני ספרד סומכים כידוע ברוב מנהגיהם ודיניהם אחר גאוני בבל, אין גדר עשרת ימי תשובה משום צום אלא מדין תשובה בעלמא. ולכן אין אמירת הסליחות קשורה לדין צום כלל, וזה ענין נפרד לגמרי".

נמצא איפוא כי נחלקו הספרדים והאשכנזים ביסוד מהותם של עשרת ימי התשובה. לדעת האשכנזים ימים

אלו הם ימי תענית במהותם, ומשום כך אמירת הסליחות בימים אלו היא מכלל חובת הזעקה והתחנונים בימי תענית, וכחלק מעבודת התשובה לקרוע את גזר הדין. אולם לדעת הספרדים, מהות עשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים הם ימי תשובה ותפילה ואין בהם חיוב תענית, ואמירת הסליחות היא חלק מעבודת התשובה בבקשת סליחה מהקב"ה.

- ג -

תחילת אמירת הסליחות - מזמן שמתחילים ימי התשובה או מזמן שמתחילים ימי התענית בעשי"ת

ומעתה מבואר שורש חילוקי המנהגים בין האשכנזים והספרדים, מאימתי מתחילים באמירת הסליחות.

לדעת האשכנזים, יסוד אמירת הסליחות הוא מדין חובת זעקה ותחנונים של התענית בימי התשובה, ולכן מתחילים לאומרם רק בזמן שמתענים בימי התשובה, והיינו ארבעה ימים לפני ראש השנה,

כדברי המשנ"ב (סי' תקפא ס"ק ו) "ועומדים באשמורת לומר סליחות ביום ראשון שלפני ראש השנה, משום שהרבה נוהגים להתענות עשרה ימים עם יום הכיפורים. ולעולם יחסרו ארבעה ימים מראש השנה עד יום הכיפורים שלא יוכלו להתענות, דהיינו שני ימי ראש השנה, ושבת שובה וערב יום הכיפורים. לכך צריך להשלים ארבעה ימים קודם ראש השנה. וכדי שיהיה יום מסוים להתחלה, תיקנו יום ראשון בכל פעם".

אולם לדעת הספרדים, מהות הסליחות בתשובה ובקשת כפרה על החטאים, ללא קשר לדין התענית, ולפיכך אין כל סיבה להתחיל את אמירת הסליחות דווקא בזמן שמתחילים להתענות בימי התשובה, אלא אדרבה, ראוי להקדים ולומר סליחות כבר מזמן שמתחילים "ימי הרחמים" - בראש חודש אלול, המועד שעלה משה רבנו למרום לרצות את הקב"ה לאחר חטא העגל. ומאז נקבעו ימים אלו לשעת רחמים ועת רצון לבקש סליחה ולשוב בתשובה שלימה, ועל כן מן הראוי להתחיל לומר סליחות כבר בראש חודש אלול.

פרק ב: אמירת הסליחות - חובת הציבור או היחיד

- ד -

תפילתם. או שחיוב אמירת הסליחות מוטל על היחיד לומר סליחות, גם כשאנו מתפלל בציבור.

והנה בענין אמירת י"ג מידות בציבור כתב בתרומת הדשן (סימן ח) "יראה, דיש ליחיד לומר י"ג מידות, ואף על גב

ממוצא שורש חילוקי המנהגים בין האשכנזים והספרדים ביסוד גדר אמירת הסליחות, נבוא לדון האם אמירת הסליחות היא חובה המוטלת על הציבור, להוסיף בקשות לסליחה ולמחילה בסדר

דכתב באור זרוע במסכת תענית, דאין ליחיד לאומרו, ובמנהגים נמי נמצאו דעות שונות בזה. אמנם ראיתי בתשובה אחת מהגדולים כתב ידו, שהורה ליחיד לאומרו, וכתב דהואיל ומנהגים קב ונקי, תופשים עיקר לאומרו, יש לנהוג אחריהם. ונראה, דשפיר דמי ליחיד האומר, שיאמר אותן בניגון ובטעמים, כאילו היה קורא אותם בתורה, ותו אין קפידא אפילו אי לא נתקן ביחיד, משום דהוי כתינוקות הקוראים פסוקים שבתורה, ותו אין קפידא, אפילו למאן דאמר, דאין היחיד אומר אותן, הואיל ופסוקים של תורה הם. ומבואר כי בדרך תפילה ובקשה מותר לומר י"ג מידות רק בציבור, וליחיד מותר לאומרם רק בטעמי המקרא, כדרך "הקורא בתורה". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תקסה סעי' ה) "אין היחיד רשאי לומר י"ג מידות דרך תפילה ובקשת רחמים, דדבר שבקדושה הם, אבל אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא אומרם".

ואילו לענין אמירת הסליחות, כתב הרמ"א (שם) "וכן אין ליחיד לומר סליחות או ויעבור". וכוונתו לחדש שלא רק "ויעבור", דהיינו י"ג מידות, אין ליחיד לומר, אלא גם את פיוטי ובקשות הסליחות אין לומר ביחידות, כדברי המשנה ברורה שם (ס"ק יג) "אף די"ג מדות כבר כתבו המחבר [שאין לאומרם אלא בציבור], חזר ושנה הרמ"א בשם אור זרוע, דאפילו סליחות לחוד גם כן אין לומר ביחיד". ובאמת יש לדייק כן ממשמעות דברי הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ג ה"ד) שכתב: "ונהגו כולם לקום כלילה בעשרה ימים אלו,

ולתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין", משמע כי חיוב אמירת הסליחות הוא רק בבתי הכנסיות, דהיינו חיוב המוטל על הציבור.

ומדברים אלו מתבאר כי תקנת חז"ל לומר סליחות היתה על הציבור הנמצא בבית הכנסת, אך היחיד הנמצא בביתו אינו בכלל התקנה, ואינו מחוייב באמירת הסליחות [ובאגרות משה (או"ח ח"ב סימן קה) כתב בתוך דבריו בנדון אמירת סליחות קודם חצות הלילה, כי יש צורך בג' תנאים לאמירת הסליחות: "לא סגי בעת רצון דציבור בית הכנסת, ועת רצון דעשרת ימי תשובה, אלא צריך גם עת רצון מצד הזמן של הלילה, שהוא מחצות ולהלן. וגם צריך עת רצון דבית הכנסת כמפורש ברמב"ם, וגם עת רצון דציבור, שסתם בית הכנסת הוא בציבור, וגם בלא זה הא ציבור צריך בשביל אמירת י"ג מדות"].

אולם מאידך גיסא, המשנה ברורה (ס"ק יג) הביא את דברי האחרונים שתמיהו על דברי הרמ"א שאין היחיד יכול לומר סליחות "למה לא יאמר היחיד סליחות דהוא תחנונים בעלמא, והסכימו דסליחות בלא י"ג מידות יכול יחיד לומר".

הרי לנו מחלוקת בין הרמ"א והאחרונים האם חיוב אמירת הסליחות מוטל על הציבור [רמ"א], או על היחיד. לדעת הרמ"א, אמירת הסליחות היא חובה המוטלת על הציבור, והיחיד אינו רשאי לאומרם. אולם לדעת האחרונים המובאים במשנ"ב, אמירת הסליחות היא חיוב המוטל על היחיד, וגם היחיד אומרם.

- ה -

עיקר הסליחות - אמירת "עננו" מדין התענית או הזכרת י"ג מידות של רחמים מדין בקשת סליחה

ונראה לבאר את שורש המחלוקת, על פי המבואר לעיל ביסוד חילוקי המנהגים האם עשרת ימי תשובה הם ימי תענית במהותם [אשכנזים], או רק ימי תשובה [ספרדים], היות ומחילוקי המנהגים מסתעף הברל יסודי נוסף בין מנהגי הספרדים והאשכנזים - מהו עיקר אמירת הסליחות בעשרת ימי תשובה ובחודש אלול, ונבאר הדברים.

בדברי הגמרא מצינו שני סוגי תפילות המיוחדות לעתות צרה.

[א] במשנה במסכת תענית (פ"ב מ"ד) מוזכר נוסח שבע הברכות שאומרים בתפילה בתענית "מי שֶׁעָנָה [לאברהם אבינו בהר המוריה, לאבותינו על ים סוף, ליהושע בגלגל, לשמואל במצפה, לאליהו בהר הכרמל, ליונה במעי הדגה, לדוד ולשלמה בנו בירושלים] הוא יֵעָנֶה אֶתְכֶם וְיִשְׁמַע קוֹל צַעֲקַתְכֶם הַיּוֹם הַזֶּה". ותפילה זו היא הפצרה מדין זעקה והתרעה שבתעניות, שכן חובת זעקה שבתעניות מחייבת בקשות בצורה של בקשה, שה' ישמע ויקבל את התפילה שיסיר את הצרה ואת הגזירה, וכבקשת אליהו הנביא (מלכים א יח, לו) עֲנֵנִי ה' עֲנֵנִי, שה' יענה לו מיד להסיר את הצרה.

[ב] סדר אמירת י"ג מידות של רחמים, המובא במסכת ראש השנה (יז, ב) "יַעֲבֹר ה' עַל פְּנֵיו וַיִּקְרָא (שמות לד, ו), אמר

רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה לסדר תפילה, אמר לו כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם. אמר רב יהודה, ברית כרותה לי"ג מידות שאינן חוזרות וייקם, שנאמר (שם פסוק י) הִנֵּה אֲנֹכִי פָּרֶת פְּרִית". ויסוד אמירת י"ג מידות של רחמים, מדרכי קבלת סליחה ומחילה, שה' מאיר פנים לעם ישראל ומכפר להם עוונותיהם, ועיקר גדרם הם מגדרי הכפרה והתשובה. וכפי שאכן היה בלוחות שניות שעצם גזירת הכליה כבר התבטלה, אלא שעדיין לא היו רצויים לה', ובגלל י"ג מידות הרחמים מחל להם ה' עד שאמר "סלחתי כדברך".

ואמנם המעיין בסדרי הסליחות הנאמרות בחודש אלול ובעשרת ימי תשובה, יראה כי מלבד הפיוטים ופזמוני הסליחות והבקשות של גדולי הפייטנים, עיקר יסוד הסליחות הושתת על אמירת י"ג מידות הרחמים, הנאמרות מידי יום כמה פעמים. ועל אמירת "עננו" בכל יום, בסיום הסליחות.

ומתוך כך מסיק הרב גרינוולד [בהמשך לדבריו המובאים לעיל אות ב] "על פי המבואר לעיל נראה דחלוקים מנהג אשכנז ממהג ספרד בהגדרת עיקר גדר הסליחות. למנהג אשכנז - יסוד הסליחות הוא מדין חובת זעקה ותחנונים של תענית של עשרת ימי התשובה, ולכן עיקר הסליחות הוא אמירת עננו, שהיא מהווה קיום דין זעקה ובקשה והתרעה הנובעת מדין התענית, כמבואר במסכת תענית. אולם

לבני ספרד – אמירת הסליחות אינה נובעת משום חובת זעקה של תענית, שכן לדעתם עשרת ימי תשובה אינם ימי צום אלא ימי תשובה על חטאים, וממילא גדר הסליחות עיקרו מצד י"ג מידות הרחמים, שהן כאמור מדין תשובה ומחילה על חטאים, כמבואר בגמרא בראש השנה שכל זמן שישראל חוטאים יעשו כסדר הזה והקב"ה מוחל להם".

- ו -

ומעתה נראה כי השאלה האם אמירת הסליחות מוטלת על הציבור, או על היחיד, תלויה בהבנת הגדרת עיקר הסליחות.

לפי מנהג הספרדים שאמירת י"ג מידות של רחמים היא עיקר אמירת הסליחות, מסתבר שחובת הסליחות מוטלת על הציבור, שהרי אם אין מניין עשרה, אי

אפשר לומר את י"ג המידות, שהם עיקר הסליחות, כפי שנפסק בשו"ע הנ"ל "אין היחיד רשאי לומר שלש עשרה מידות דרך תפילה ובקשת רחמים, דדבר שבקדושה הם". ועל כן כאשר תיקנו לומר את הסליחות, שעיקרם י"ג מידות, חייבו את הציבור המתאסף בבית הכנסת, לומר את הסליחות. אבל על היחיד הנמצא בביתו, אין חיוב אמירת סליחות, שהרי אינו יכול לומר ביחידות את י"ג מידות בדרך תפילה ובקשת רחמים.

ואילן מנהג האשכנזים שעיקר הסליחות הוא אמירת עננו, המהווה קיום דין זעקה ובקשה הנובעת מדין התענית, ולכן אין כל סיבה שחיוב זה מוטל דווקא על ציבור, ואדרבה, חיוב זה מוטל על כל יחיד ויחיד, לזעוק ולבקש בעשרת ימי תשובה שמתענים בהם, ואף כשנמצא בביתו מוטל עליו חיוב אמירת הסליחות.

פרק ג: נשים באמירת סליחות

- ז -

בימינו, ברוב הקהילות, אין הנשים נוהגות לומר את הסליחות, לא הנשים הספרדיות מראש חודש אלול ואילך, ולא הנשים האשכנזיות מהיום הראשון שלפני ראש השנה ואילך.

אולם נדמה, כי עד לא מכבר, בחלק מקהילות אשכנז היו הנשים מתאספות לומר סליחות עם הציבור. המקור

לכך הוא דברי המג"א בהלכות קריאת שמע שכתב על המובא ברמ"א (או"ח סי' פח סעי' א) "יש שכתבו שאין לאשה נדה בימי ראייתה להיכנס לבית הכנסת, או להתפלל, או להזכיר השם, או ליגע בספר. ויש אומרים שמותרת בכל, וכן עיקר. אבל המנהג במדינות אלו כסברא ראשונה. ובימי ליבון נהגו היתר. ואפילו במקום שנהגו להחמיר, בימים נוראים וכהאי גוונא, שרבים מתאספים לילך לבית הכנסת, מותרים לילך

מחיובת. אך היות ויסוד התפילה הוא "בקשת רחמים", גם נשים זקוקות לבקשת הרחמים, ומחוייבות בתפילה.

ופסק בשו"ע (או"ח ס' קו סעי' ב) "נשים ועבדים, שאע"פ שפטורים מקריאת שמע, חייבים בתפילה, מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ד) בביאור דברי השו"ע: "כל זה לדעת הרמב"ם, שרק זמני התפילה הם מדברי סופרים, אבל עיקר מצות תפילה היא מן התורה, שנאמר ולעבדו בכל לבבכם, איזו עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפילה, אלא שאין לה נוסח ידוע מן התורה ויכול להתפלל בכל נוסח שירצה ובכל עת שירצה. ומשהתפלל פעם אחת ביום או בלילה יצא ידי חובה מן התורה. וכתב המג"א שעל פי סברא זו נהגו רוב הנשים שאין מתפללין שמונה עשרה בתמידות שחר וערב, לפי שאומרות מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומן התורה יוצאות בזה, ואפשר שאף חכמים לא חייבו יותר. אבל דעת הרמב"ן שעיקר מצות תפילה היא מדברי סופרים, שהם אנשי כנסת הגדולה שתיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר להתפלל אותן שחרית ומנחה חובה וערבית רשות. ואף על פי שהוא מצות עשה מדברי סופרים שהזמן גרמא, והנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא אפילו מדברי סופרים, כגון קידוש הלבנה, אע"פ כן חייבו אותן בתפילת שחרית ומנחה כמו אנשים הואיל ותפילה היא בקשת רחמים". והכריע המשנה ברורה: "וכן עיקר [כדעת הרמב"ן], כי כן דעת רוב הפוסקים, וכן הכריע בספר

לבית הכנסת כשאר נשים, כי הוא להן עצבון גדול שהכל מתאספים והן יעמדו חוץ". וכתב המג"א (ס"ק ג; הובא בשו"ע הרב סעי' ב) "נראה דמיום ראשון של סליחות ואילך מיקרי ימים נוראים לכל כהאי גוונא". כלומר, מותר לנשים נידות ללכת לבית הכנסת מהיום הראשון של אמירת הסליחות, כדי שלא יגרם להן "עיצבון גדול" היות "שהכל מתאספים והן יעמדו חוץ".

ומתבאר איפוא בדבריהם, שמהיום הראשון לאמירת הסליחות, נהגו הנשים להתאסף בבתי הכנסת לאמירתם. ובספר אוצר מנהגי חב"ד, הביא שגם נשות האדמו"רים נהגו לומר סליחות, ועשו מנין מיוחד בשבילם.

ויש לדון האם מנהג זה נובע מהחיוב המוטל על הנשים לומר סליחות, או שאין זה אלא מנהג שנהגו הנשים להחמיר על עצמן לומר סליחות, אך אין זה בתורת חיוב.

- ח -

חיוב נשים בתפילה

ונראה לדון בשאלה האם נשים חייבות בסליחות, בהקדם דברי הפוסקים האם נשים חייבות בתפילה.

במשנה (ברכות פ"ג מ"ג) מפורש כי נשים חייבות בתפילה. ובטעם הדבר נאמר בגמרא (ברכות כ, ב) "דרחמי ניהו". והיינו, למרות שלכאורה היו צריכות להיפטר מחיוב תפילה, הואיל וזו מצות עשה שהזמן גרמא, שנשים פטורות

- ט -

הפליחות - חלק מהתפילה

והנה יש לברר האם הסליחות הן חלק בלתי נפרד מהתפילה.

הרמ"א (או"ח סי' תקפא סעי' א) פסק: "יש מקומות נוהגים שהמתפלל סליחות, מתפלל [כשליח ציבור] כל היום". ובטעם הדבר כתב המג"א (ס"ק י) "שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור". והקשה בשו"ת בנין שלמה (סימן לו) "מה ענין זה למתחיל במצוה, דהתם דעוסק במצוה אחת צריך לגמור אותה. אבל הכא המצוה שהתחיל דהיינו תפילת הסליחות כבר גמרה, ותפילות שחרית ומנחה מצוות אחרות הן. וכי שמענו דין שכזה שמי שהתפלל שחרית בכל שבת ויו"ט, מתפלל אף מוסף ואף מנחה מטעם המתחיל במצוה, אתמהה". ומחמת קושיא זו ביאר טעם אחר מדוע תיקנו שהמתפלל סליחות מתפלל כש"ץ במשך כל אותו היום, כי "נתנו לו פיצוי ששייך לו כל התפילות שבאותו היום, שאם ירצה לירד לפני התיבה אין רשאים לעכב עליו. ועיקר הטעם, כדי שלא לנעול דלת בפני האנשים המקבלים על עצמם לשרת לפני התיבה בציבור בדבר שאינו לפי כבודם, דאמירת הסליחות הוא קל טובא כנגד התפילה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, ולדעת הרמב"ם תפילה הוא דאורייתא, ואין השכר גדול כל כך כמו שכר היורד לפני התיבה. ולפיכך נתנו לו פיצוי כדי שירצו בני אדם להזדקק למצוה זו, ומיהו פשוט דאם ירצה למחול מוחל".

שאגת אריה. על כן יש להזהיר לנשים שיתפללו שמונה עשרה".

ובספר נפש הרב (עמ' קצט) הובאו דברי הגרי"ד סולובייצ'יק בשם זקנו הגר"ח מבריסק שאמר על דברי המג"א "שדבריו תמוהים מאד, והם כשגגה שיצאה מלפני השליט, דפשוטות לשון המשנה והרמב"ם והשו"ע בודאי מורה שהנשים חייבות להתפלל תפילת שמונה עשרה בנוסח שתקנו חכמים, ולא סתם לומר מודה אני בעלמא. ועוד דהרמב"ם כתב (הלכות תפילה פ"א ה"ב) אלא חיוב מצוה כך הוא, שיהא אדם מתחנן ומתפלל כל יום ומגיד שבחו של הקב"ה, ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה, ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו, עכ"ל. ובאמירת מודה אני ליכא אלא הודיה. ואפילו אומרת איזו בקשה סמוך לנטילה, הרי עדיין חסר כאן במצות תפילה דאורייתא דבעינן דוקא שבח, בקשה, ורק אחר כך הודיה".

נמצא כי לכל הדעות נשים מחוייבות בתפילה, אלא שיש מחלוקת כיצד יוצאות ידי חיובן.

לפי המג"א בדעת הרמב"ם, נשים אינן מחוייבות להתפלל תפילת שמונה עשרה, אלא די להן ב"איזה בקשה".

אולם לדעת הרמב"ן, וכן לפי הגר"ח בדעת הרמב"ם, נשים חייבות להתפלל תפילת שמונה עשרה בנוסח שתיקנו חכמים.

אולם בספר נפש הרב (עמ' קצט) הובא בשם הגר"ד סולובייצ'יק ליישב את קושיית הבנין שלמה על המג"א: "והנראה לומר בזה דתפילת מנחה אין לה שום קשר עם תפילת מוסף, וכן תפילת מוסף אין לה שום קשר עם תפילת שחרית. ולכך לא שייך לומר שבכל שבת ויו"ט שהש"ץ שהתפלל שחרית יש לו להתפלל גם מוסף וגם מנחה, מטעם המתחיל במצוה אומרים לו גמור, דמצוות נפרדות הן. אך בסליחות נראה לומר דאם למשל ישכים אחד לומר סליחות, ואחר כך ילך לו לישון ולא יתפלל לא שחרית ולא מנחה באותו היום, שאף ידי חובת הסליחות לא יצא. דכל יסוד ענין הסליחות היינו בתורת הקדמה לשאר תפילות היום, ומאחר שכן שפיר ניחא סברת המג"א שהמתפלל סליחות יתפלל גם שחרית, וגם מנחה. דהכל המשך אחד, דהסליחות הן הן ההקדמה לשאר תפילות היום, ושפיר שייך לומר שהמתחיל במצוה אומרים לו לגמור כל אותה המצוה".

ומבואר בדבריו, כי הסליחות הם חלק בלתי נפרד מהתפילה, ונתקנו כהקדמה לתפילה.

- י -

ויתכן שמטעם זה, תיקנו את סדר אמירת הסליחות בהתאמה לסדר התפילה, כמבואר בדברי הלבוש (או"ח סי' תקפא) "סדר הסליחות שנתקנו כולם על סדר התפילה של כל היום, כי הפסוקים שקודם הסליחות הם כנגד פסוקי דזמרה, והסליחות עם הי"ג מידות שאומרים בין כל אחת ואחת הם

במקום תפילת שמונה עשרה, שעיקר התפילה הוא י"ג מידות. ואחר כך נופלים על פניהם כמו אחר כל התפילות ומסיימין ואנחנו לא נדע, לכך אומרים אחריהם קדיש שלם עם תתקבל כמו אחר גמר כל תפלות השנה".

ובספר הררי קדם (ראש השנה סי' א) כתב להוכיח בדברי הלבוש, שהסליחות הם כסדר התפילה, מדברי הגמרא במסכת ראש השנה (יז, ב) "אמר ר' יוחנן אלמלא מקרא כתוב [ויעבור ה' על פניו ויקרא] אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור, והראה לו למשה סדר תפילה, אמר לו כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם". ובאר הגר"ד: "בלשון הגמרא מבואר דסליחות חשיב כסדר תפילה, ולכך יש בו דין ש"ץ, דיש בו כל דיני שמונה עשרה, ונפק"מ שצריך לעמוד בסליחות כשמונה עשרה דצריך עמידה. ונראה לבאר בזה דיעוין ברמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"ב) שכתב, אלא חיוב מצוה זו כך הוא, שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה, ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה, עכ"ל. והיינו דהלכה הוא בשמונה עשרה שצריך לסדר שבחו של מקום ואח"כ יתפלל, ומקור הדין בברכות (לב, א). ועל כן גם בסדר סליחות דהוי סדר תפילה גמור ככל שמונה עשרה, ויש בו אשרי בתחילה, ותחנון ואמירת קדיש עם תתקבל, ככל סדר תפילה, וכמבואר כל זה בלבוש".

ולפי המבואר לעיל, הם הם הדברים, מכיון שהסליחות הם חלק בלתי

נפרד מהתפילה, ונתקנו כהקדמה לתפילה, הרי שגם סדר אמירת הסליחות מקביל לסדר התפילה.

ואם כנים הדברים, מאחר והסליחות הם חלק מהתפילה, נראה כי לאור המבואר לעיל שנשים חייבות בתפילה, הן חייבות גם באמירת הסליחות, שהם ההקדמה לתפילה.

[בשעת מסירת השיעור [חודש אלול תשע"ב] התארח בביתי בלוס אנג'לס, ידידי רבי יהודה דרעי, רבה הראשי של באר שבע, וטען כי אמירת הסליחות נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא [שהרי לא אומרים סליחות כל השנה אלא רק בחלק מימות השנה], ולכן ודאי שהנשים אינן חייבות לאומרם. ודימה את אמירת הסליחות לתפילת ערבית שנשים פטורות ולא קיבלו על עצמם להתחייב בתפילה זו, והוא הדין בסליחות. אולם השבתי לו על אתר, כי אין זו טענה כלל וכלל, שהרי בסוגיית הגמרא במסכת ברכות השיבו לשאלה שכל תפילה היא מצות עשה שהזמן גרמא, כי אע"פ כן, התפילה היא "רחמי", אשר גם נשים חייבות בה. ולכן מחמת סברא זו, כשם שהן חייבות בתפילה, נחייב אותן בסליחות].

- יא -

חוב נשים באמירת י"ג מידות

הנה כי כן, לעיל [אות ז] נתבאר כי באשכנז היו הנשים מתאספות לומר סליחות עם הציבור. ואילו בקהילות

הספרדים לא מצינו שהנשים נהגו להשכים לאמירת הסליחות. ונראה להסביר את טעם חילוקי המנהגים, לשיטתם בהבנת עיקר אמירת הסליחות.

למנהג האשכנזים שעיקר הסליחות הוא אמירת עננו, המהווה קיום דין זעקה ובקשה והתרעה הנובעת מדין התענית, נתבאר לעיל שחוב הסליחות מוטל על כל יחיד ויחיד, לזעוק ולבקש בעשרת ימי תשובה שמתענים בהם. ולכן מובן שגם נשים מחויבות באמירת סליחות, שהרי ודאי גם הן צריכות לזעוק ולבקש בעשרת ימי תשובה, ככל יחיד החייב באמירת סליחות. וכפי שנתבאר לעיל, שהסליחות הם חלק מהתפילה ולכן כשם שנשים חייבות בתפילה הן גם חייבות באמירת הסליחות.

ברם למנהג הספרדים שאמירת י"ג מידות של רחמים היא עיקר אמירת הסליחות, נתבאר לעיל שחובת הסליחות מוטלת על הציבור, שהרי אם אין מנין עשרה, אי אפשר לומר את י"ג המידות, שהם עיקר הסליחות [כפי שנפסק בשו"ע]. ולפי זה לכאורה נשים אינן יכולות להתחייב באמירת סליחות, מכיון שאינן יכולות לומר י"ג מידות בציבור, שהרי י"ג מידות הן "דבר שבקדושה", וכל "דבר שבקדושה" נאמר רק בעשרה זכרים (או"ח סי' נה סע' א ובמשנ"ב ס"ק ג). וכפי שנקט בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן עח) "דודאי אסור לנשים לומר שום דבר שבקדושה, וי"ג מידות הנאמרים רק בציבור בכלל הוא, ואפילו עשו לעצמן מנין נשים. אך ודאי אם הן

מתפללות עם הציבור אומרות כל התפילות שהציבור אומרים, כיון דאיכא עשרה זכרים גדולים, וזה פשוט".

- יב -

אולם בספרנו רץ כצבי - ירח האיתנים (סימן ד) נתבאר, כי דבריו של המשנה הלכות נתיסדו על ההנחה שטעם אמירת י"ג מידות בציבור הוא משום שהם "דברים שבקדושה", ולכן נקט שמאחר ועשר נשים אינן נחשבות כ"ציבור" לענין אמירת דברים שבקדושה, אי אפשר לומר י"ג מידות בציבור של נשים.

וביארנו שם שיש הבדל בין רבים לבין ציבור, בהקדם דברי הגמרא (סנהדרין עד, א) "עכו"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 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, לדעת המנחת חינוך "עשרה" בהלכות קידוש ה' הם רק עשרה גברים ולא נשים.

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 שחייב 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".

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 שהבאנו לעיל ש"אפילו מאה נשים כתרי גברי דמיינן", ופירשו התוספות "לענין קיבוץ תפילה ולענין כל דבר שבקדושה". ולכן בכל דבר שבקדושה שצריך "ציבור",

אין נשים בכלל. ולכן לדעת המנחת חינוך, שמצות קידוש השם בפרהסיא צריך נוכחות של "ציבור" לחייב ישראל להיהרג, אין נשים בכלל מניין 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 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 ו) שפסק שנשים הן בכלל מניין ס' ריבוא הדרוש להגדרת רשות הרבים לפי שיטת רש"י ועוד ראשונים (עי' עירובין נט, א; וביאר הלכה סי' שמה ד"ה וי"א שכל, לסיכום השיטות בנדון). ניתן לומר שכמו שמתן שהדרישה לרבים הי' ס' ריבוא, נשים בכלל, במקביל מתי שדורשים עשרה להיות מוגדר כרבים, נשים בכלל".

מסיים הרב ז'קטר: "ואין ליישם את הכלל "מאה נשי כתרי גברי דמי", שזה שייך אך ורק שדורשים נוכחות ציבור, אבל לא במקרה שדורשים אסיפה של רבים".

ועל פי זה נתבאר, כי לעשר נשים אמנם אין דין "ציבור" לענין אמירת דבר שבקדושה, אולם הן שפיר נחשבות

כ"רבים" לענין זה שביכולתן לומר י"ג מידות, מכיון שטעם אמירת י"ג מידות בציבור הוא, שהקב"ה הבטיח כי אינו מואס תפילת רבים, ובשל כך עיקר התקנה היתה לאומרם רק כרבים, כי בהתכנסות של רבים מתגלה יותר מידת רחמיו של הקב"ה. ולכן גם כאשר יש עשר נשים, שפיר יש בהתכנסותן גילוי למידת רחמיו של הקב"ה, ומותר להן לומר י"ג מידות.

ולאור כל זה נמצא כי גם למנהג הספרדים שאמירת י"ג מידות של רחמים היא עיקר אמירת הסליחות, יתכן שנשים חייבות באמירת הסליחות, שהרי שפיר יכולות לומר י"ג מידות, כמבואר לעיל.

- יג -

עמידה בסליחות

ברוב המקומות נהגו לעמוד בשעת אמירת י"ג מידות, והטעם לכך, כי י"ג מידות הם "דבר שבקדושה" [כמובא לעיל [אות ד] מדברי השו"ע], ופסק הרמ"א (או"ח סי' נו סע' א) שיש לעמוד בעת אמירת דברים שבקדושה. ונשאלת השאלה האם יש לעמוד גם בעת אמירת הסליחות, או רק בשעת אמירת י"ג מידות.

ונראה, כי הדבר תלוי בחילוקי המנהגים בין האשכנזים והספרדים.

לעיל [אות י] נתבאר מדברי הלבוש כי "הסליחות עם הי"ג מידות שאומרים בין כל אחת ואחת הם במקום תפלת שמונה עשרה", וביאר הגר"ד

"דסליחות חשיב כסדר תפילה, ולכך יש בו דין ש"ץ, דיש בו כל דיני שמונה עשרה, ונפק"מ שצריך לעמוד בסליחות כשמונה עשרה דצריך עמידה". ומבואר שיש לעמוד לא רק בשעת אמירת י"ג מידות אלא גם בעת אמירת הסליחות, היות והסליחות עם י"ג מידות הם במקום תפילת שמונה עשרה.

ואמנם למנהג הספרדים שאמירת י"ג מידות של רחמים היא עיקר אמירת הסליחות, שפיר מובן, שיש לעמוד לא רק בשעת אמירת י"ג מידות אלא גם בעת אמירת הסליחות, היות והסליחות

בצוותא עם י"ג מידות, מהווים ביחד את עיקר בקשת הסליחות, בהיותם "במקום תפלת שמונה עשרה".

ברם למנהג האשכנזים שעיקר הסליחות הוא אמירת עננו, לזעוק ולהתריע מדין התענית, אין כל סיבה לקשר ולחבר את אמירת הסליחות לאמירת י"ג מידות ולומר שצריך לעמוד גם באמירת הסליחות, ואף אם צריך לעמוד בעת אמירת י"ג מידות זהו מחמת הצורך לעמוד בעת אמירת דברים שבקדושה, ואין זה מחייב לעמוד גם בעת אמירת הסליחות.

פרק ד: חובת היחיד וחייב נשים בתקיעת שופר בחודש אלול

- יד -

הטור מביא את הטעמים לתקיעה בשופר בחודש אלול: "תניא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מו) בראש חדש אלול אמר הקב"ה למשה (שמות כד, יב) עלה אלי ההרה, שאז עלה לקבל לוחות אחרונות. והעבירו שופר במחנה משה עלה להר, שלא יטעו עוד אחר עבודה זרה. והקב"ה נתעלה באותו שופר, שנאמר (תהלים מז, ו) עלה אלקים בתרועה וגו'. לכן התקינו חז"ל שיהיו תוקעים בראש חודש אלול בכל שנה ושנה, וכל החודש, כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה, שנאמר (עמוס ג, ו) אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו, וכדי לערבב השטן. וכן נוהגים באשכנז לתקוע בכל בוקר וערב, אחר התפילה". כשנדקדק בדבריו לכאורה

נאמרו שלושה טעמים לתקיעה בשופר בחודש אלול:

[א] זכר לתקיעה בשופר במדבר, שלא יטעו לעבוד עבודה זרה.

[ב] כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה.

[ג] לערבב השטן.

והקשה הבית יוסף על דברי הטור: "איכא למידק, שכבר הביא ראיה משופר שתקעו במדבר, ולמה ליה תו לאיתויי ראיה מאם יתקע שופר בעיר". כלומר, הטור הביא ראיה למנהג לתקוע בשופר בחודש אלול, כדי להימנע מחטאים ולחזור בתשובה, מהתקיעה בשופר במדבר, ואם כן מדוע הוצרך להביא לכך ראיה נוספת מהפסוק "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו".

ותירץ הבית יוסף: "יש לומר, משום דאיכא למידחי, דאף על פי שעל ידי שופר נמנעו ישראל במדבר מלחטוא אינו מפני שהשופר מיוחד לכך, דהוא הדין אם היו מעבירין כרוז היו נמנעים על ידו מלחטוא. לכך הביא מאם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו, דמשמע שקול השופר גורם להחריד האדם מפתח ה' ומהדר גאוונו".

ומשמע מדברי הבית יוסף, שיש טעם אחד לתקיעה בשופר בחודש אלול – כדי לעורר את העם באמצעות התקיעה בשופר לחזור בתשובה, כפי שהיה במדבר שעוררו את בני ישראל לחזור בתשובה לאחר חטא העגל על ידי תקיעת השופר בדווקא, ולא על ידי כרוז. ומכאן נלמד לדורות, שקול השופר מעורר לתשובה. וכמו שכתב בערוך השלחן (או"ח סי' תקפא סע' א) "ועל כי השופר הציל את ישראל מהחטא, וחודש אלול הוא חודש המעוֹת לתשובה, שהוא החודש האחרון מהשנה וקודם ימי הדין, וחכמי המוסר רמזו עליו מקרא דאני לדודי ודודי לי, שישגיח עלי לטובתי. וגם השופר מסוגל לתשובה, כדכתיב אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו, ולפיכך נהגו כל ישראל לתקוע בשופר אחר התפילה כל החודש הזה". [וזאת מלבד הטעם שהתקיעות נועדו "לערבב השטן"].

- טו -

אולם מדברי הלבוש (שם) משמע שהטעם לתקוע בשופר זכר לשופר שהיה במדבר הוא טעם אחד, ויש טעם נוסף,

לעורר את העם לתשובה, כפי שנלמד מהפסוק "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו", כדבריו: "בראש חודש תוקעים, משום שבו עלה משה רבנו עליו השלום להר סיני לקבל לוחות אחרונות, והעבירו שופר במחנה משה עלה להר, שלא יטעו ישראל עוד אחר עבודה זרה כמו שעשו בראשונה שטעו בחשבון ועשו את העגל. ואם כן על ידי אותו שופר נתעלה השי"ת ונתיירא שנמנעו ישראל מלחטוא, ועל זה נאמר עלה אלקים בתרועה. לכן אנו תוקעים גם כן כדי למנוע העם מחטא ועוון, כיון שעכשיו מתקרב הזמן של יום הדין שהקב"ה יושב בראש השנה ודן כל העולם כולו והרי הוא בעבור שיסורו מרע. ואחר כך כיון שהתחילו משום סור מרע, תוקעים גם כן כל החודש, שיעשו טוב, וסמך לדבר, תקעו בחודש שופר, משמע שיתקעו חודש שלם, והוא כדי לעורר העם שיעשו תשובה על הראשונות ויהיו גם חרדים על דבר ה' לעשות להבא להיות חרדים על דברו. כי קול השופר מחריד ומעורר, שנאמר אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו".

ומפורש בדבריו כי לתקיעת השופר בחודש אלול יש שני טעמים.

הראשון, לתקוע בראש חודש, בבחינת "סור מרע", זכר לתקיעות במדבר שנועדו להפרישם מטעות עבודה זרה.

והשני, ממחרת ראש חודש וכל החודש, בבחינת "עשה טוב", לחזור בתשובה.

ודבריו מדוקדקים במה שכתב הטור: "בראש חדש אלול אמר הקב"ה למשה עלי ההרה, שאז עלה לקבל לוחות אחרונות. והעבירו שופר במחנה משה עלה להר, שלא יטעו עוד אחר עבודה זרה... לכן התקינו חז"ל שיהיו תוקעים בראש חודש אלול בכל שנה ושנה. וכל החודש, כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה, שנאמר אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו". והיינו שני הטעמים, לתקוע בראש חודש, זכר לתקיעות במדבר. ולתקוע בכל החודש, כדי לעורר את העם לחזור בתשובה.

ואף שמדברי הלבוש והטור מתבאר כי הטעם לתקיעה בשופר זכר לתקיעות במדבר הוא הסבר רק לתקיעה בראש חודש אלול, ולא לתקיעה בכל ימי החודש [שהיא משום ההתעוררות לחזור בתשובה], הרוקח (סימן רז) כתב: "תוקעים בשופר מראש חודש אלול, כי כן התקינו שיהיו תוקעים ארבעים יום עד יום הכיפורים, על שם ארבעים יום אחרונים שעלה משה למרום, ואמר לתקוע בכל יום כדי שלא יטעו עוד בעבודה זרה".

ובדבריו מפורש שהתקיעות בכל חודש אלול הם זכר לתקיעות במדבר, ובפשטות זהו טעם אחר מהטעם לתקוע בשופר כל החודש, כדי לחזור בתשובה.

- מז -

כאמור לעיל, הטור הזכיר טעם נוסף לתקיעות בשופר בחודש אלול "כדי לערבב השטן".

טעם זה מובא בהרחבה בדרכי משה (שם) בשם מנהגי רבי אייזיק טירנא: "מנהג לתקוע מראש חודש אלול עד ערב ראש השנה שהוא זכור ברית, ואז מפסיקים לתקוע. וחוזרים ותוקעים בראש השנה, וזהו שלשים יום. וסמך לדבר, תקעו בחודש שופר (תהלים פא, ד), דמשמע חודש שלם שהוא שלשים יום. והכל כדי לערבב השטן, שלא ידע מתי יהיה ראש השנה, ולכן נמי אין מברכין החדש תשרי".

וכתב הפרישה (ס"ק ג) בביאור הדברים: "הוקשה לו לרבינו [הטור], אם כן שהטעם כדי לעורר העם לתשובה, יותר היה לנו להעמיד לעם חכמים שידרשו ברבים בכל קהילה ויעוררו העם לתשובה. לכן אמר שהתקיעה בכל החודש היא גם כן לערבב השטן. אבל אין לומר שתוקעים משום האי טעמא לחודיה כדי לערבב. דאם כן מה יום מיומנים, ומאי שנא עכשיו דמערבבים השטן. אלא משום שישראל עושים תשובה והוא לא יעכב התשובה, אם כן ממילא צריך אתה לומר גם כן שעכשיו מוזהרים ישראל יותר לעשות תשובה".

ומבואר בדבריו, שהטעם לתקיעה בשופר "כדי לערבב השטן", אינו טעם בפני עצמו, אלא תוספת לטעם שתוקעים כדי לעורר את העם לתשובה, וכדי שהתשובה תתקבל, תוקעים בשופר "לערבב השטן".

לסיכום: נחלקו הפוסקים מהו הטעם לתקיעה בשופר בחודש אלול.

[א] לדעת הבית יוסף – הטעם לתקיעה בשופר הוא כדי לעורר את העם לחזור בתשובה, כפי שהיה במדבר שעוררו את בני ישראל לחזור בתשובה לאחר חטא העגל על ידי תקיעת השופר.

[ב] לדעת הלבוש – יש שני טעמים לתקיעה בשופר. הראשון, לתקוע **בראש חודש**, בבחינת "סור מרע", זכר לתקיעות במדבר שנועדו להפרישם מטעות עבודה זרה. והשני, ממחרת ראש חודש וכל החודש, בבחינת "עשה טוב", לחזור בתשובה.

[ג] לדעת הרוקח – הטעם לתקיעה בשופר **בכל חודש אלול** הוא זכר לתקיעות במדבר, ובפשטות זהו טעם אחר מהטעם לתקוע בשופר כל החודש, כדי לחזור בתשובה. ועוד נתבאר בדברי הטור שתוקעים בשופר בחודש אלול "כדי לערבב השטן", אך אין זה טעם נפרד אלא תוספת לטעמים הנ"ל.

★ ★ ★

- ין -

חובת נשים בתקיעה בשופר בחודש אלול

ונראה, נפק"מ בין הטעמים, האם גם נשים בכלל התקנה לשמוע קול שופר בחודש אלול.

אם הטעם שהתקיעות באלול הם זכר לתקיעות במדבר שנועדו להפרישם מטעות עבודה זרה שחטאו בעגל, כידוע לנשים לא היה חלק בחטא העגל, וכפי שהביא להלכה הטור (או"ח סימן תיז) "איתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מד) לפי שלא רצו נשים ליתן נזמיהן לבעליהן במעשה העגל, לכך נתן להן הקב"ה שכרן שיהיו משמרות ראש חודש יותר מהאנשים, ונשים בטלות בו ממלאכה". ולפי זה, מסתבר כי התקיעות במדבר לא נועדו עבורן, ולכן כנראה לא נכללו בתקנת התקיעות בחודש אלול.

אולם אם התקיעות בחודש אלול נועדו לעורר את העם לחזור בתשובה, כדברי הפסוק "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו", בוודאי שגם הנשים בכלל התקנה לשמוע את קול השופר כדי להתעורר לחזור בתשובה.

ולפי האמור לעיל נמצא כי לדעת הבית יוסף, שעיקר הטעם לתקיעות, כדי לעורר את העם לחזור בתשובה, גם הנשים מחוייבות לשמוע את תקיעת השופר.

לדעת הלבוש, הנשים אינן מחוייבות לשמוע את תקיעת השופר **בראש חודש**, שהיא זכר לתקיעות במדבר שנועדו להפרישם מטעות עבודה זרה, היות ולא חטאו בחטא העגל. אבל תהיינה חייבות לשמוע את התקיעות ממחרת ראש חודש ובמשך כל החודש, היות ותקיעות אלו נועדו לעורר לחזור בתשובה, וגם הנשים בכלל חייב זה.

ולדעת הרוקח, שטעם התקיעה בשופר בכל חודש אלול הוא זכר לתקיעות במדבר, נשים פטורות משמיעת קול שופר במשך כל חודש אלול.

- יח -

תקיעת השופר בחודש אלול - חובת היחיד או חובת הציבור

בספרנו רץ כצבי - ירח האיתנים (סימן א) עסקנו בגדר התקנה לתקוע בשופר בחודש אלול, האם זו חובת היחיד [ולכן כל יחיד מחוייב לתקוע לעצמו ביחידות אם לא שמע בציבור], או שהתקנה היא חובת הציבור [ולכן אין היחיד תוקע לעצמו], ונתבאר בהרחבה הנפק"מ לדינא בזה [תקיעה בשופר בלילה, סדר התקיעות, תקיעה בשופר פסול או על ידי קטן, ישיבה בעת התקיעות ועוד]. ונראה עתה לדון בזה באופן נוסף על פי האמור לעיל.

בפתיחת השיעור, הבאנו את חילוקי מנהגי התקיעה בשופר בחודש אלול בין האשכנזים והספרדים. האשכנזים נהגו לתקוע בשופר מראש חודש אלול בסיומה של תפילת שחרית, כמובא ברמ"א (או"ח סי' תקפא סע' א) "מראש חדש ואילך מתחילים לתקוע אחר התפילה שחרית, ויש מקומות שתוקעים גם כן ערבית". ואילו מרן המחבר לא הזכיר כלל את המנהג לתקוע בשופר בחודש אלול, ואכן ברוב קהילות הספרדים לא נהגו לתקוע בחודש אלול לאחר תפילת שחרית. יחד עם זאת, רבים מהספרדים נוהגים לתקוע בשופר בימי

חודש אלול בשעת אמירת י"ג המידות בסליחות, כפי שהביא הגר"ע יוסף בספרו אוצרות יוסף (הלכות חודש אלול פרק א אות א).

ונראה כי מנהגים אלו מתאימים עם המבואר לעיל [אות ו]. לפי מנהג הספרדים אמירת י"ג מידות של רחמים היא עיקר אמירת הסליחות, מדין תשובה ומחילה על חטאים, כמבואר בגמרא בראש השנה "שכל זמן שישראל חוטאים יעשו כסדר הזה והקב"ה מוחל להם", נראה שקבעו לתקוע בשופר בשעת אמירת י"ג המידות בסליחות, כחלק מבקשת הסליחות. ולכן כשם שחובת הסליחות מוטלת על הציבור, שהרי אם אין מניין עשרה, אי אפשר לומר את י"ג המידות, שהם עיקר הסליחות, כך גם חובת התקיעה בשופר כחלק מאמירת י"ג המידות שהן עיקר הסליחות, היא חובת הציבור.

ברם למנהג האשכנזים שעיקר הסליחות הוא אמירת עננו, המהווה קיום דין זעקה ובקשה הנובעת מדין התענית, נתבאר לעיל שאין כל סיבה שחייב זה מוטל דווקא על ציבור, ואדרבה, חיוב זה מוטל על כל יחיד ויחיד, לזעוק ולבקש בעשרת ימי תשובה שמתענים בהם, ואף כשנמצא בביתו מוטל עליו חיוב אמירת הסליחות. ומשום כך, גם חובת התקיעה בשופר היא חובה המוטלת על כל יחיד ויחיד.

ואם כנים הדברים, נמצא שלפי מנהג הספרדים שאמירת י"ג מידות של רחמים היא עיקר אמירת הסליחות, וחיוב התקיעה בשופר הוא חלק מסדר בקשת י"ג המידות של רחמים, הרי שנשים אינן

מחוייבות בתקיעת שופר שהיא חלק מאמירת י"ג מידות שנשים אינן אומרות בציבור [שהרי י"ג מידות הן "דבר שבקדושה", וכל "דבר שבקדושה" נאמר רק בעשרה זכרים]. מה שאין כן למנהג האשכנזים שעיקר הסליחות הוא אמירת עננו, וחייב הסליחות מוטל על כל יחיד ויחיד, גם נשים בכלל החיוב לזעוק ולבקש בעשרת ימי תשובה שמתענים בהם, וכן מחוייבות בתקיעת שופר ככל יחיד ויחיד.

אחרית דבר

חילוקי המנהגים בין האשכנזים והספרדים במנהגי אמירת הסליחות, שורשם בהגדרת מהות הסליחות.

לדעת האשכנזים, יסוד אמירת הסליחות הוא מדין חובת זעקה ותחנונים של התענית בימי התשובה. ולכן עיקר הסליחות הוא אמירת עננו, המהווה קיום דין זעקה ובקשה הנובעת מדין התענית.

אולם לדעת הספרדים, מהות הסליחות בתשובה ובקשת כפרה על החטאים, ואינה נובעת משום חובת זעקה של תענית. ובשל כך גדר הסליחות עיקרו מצד י"ג מידות הרחמים, שהן מדין תשובה ומחילה על חטאים.

ומתוך השורש מסתעפים הענפים – ההבדלים בין מנהגי העדות.

[א] תחילת אמירת הסליחות

לדעת האשכנזים, מכיון שאמירת הסליחות היא מדין חובת זעקה ותחנונים של התענית בימי התשובה, מתחילים לאומרים רק בזמן שמתענים בימי התשובה – והיינו ארבעה ימים לפני ראש השנה.

ברם לדעת הספרדים, מהות הסליחות בתשובה וכפרה על החטאים, ללא כל קשר לדין התענית, ולפיכך ראוי להקדים ולומר סליחות כבר מזמן שמתחילים "ימי הרחמים" – בראש חודש אלול.

[ב] אמירת הסליחות – חובת הציבור או היחיד

לפי מנהג הספרדים שאמירת י"ג מידות של רחמים היא עיקר אמירת הסליחות, מסתבר שחובת הסליחות מוטלת על הציבור, שהרי אם אין מנין עשרה, אי אפשר לומר את י"ג המידות, שהם עיקר הסליחות.

ברם למנהג האשכנזים שעיקר הסליחות הוא אמירת עננו, המהווה קיום דין זעקה ובקשה הנובעת מדין התענית, אין כל סיבה שחייב זה מוטל דווקא על ציבור, ואדרבה, חיוב זה מוטל על כל יחיד ויחיד, לזעוק ולבקש בעשרת ימי תשובה שמתענים בהם, ואף כשנמצא בביתו ביחידות.

[ג] חיוב נשים באמירת י"ג מידות

באשכנז היו הנשים מתאספות לומר סליחות עם הציבור. ומנהגן מבואר מכיון שלמנהג האשכנזים עיקר הסליחות הוא **אמירת עננו** המוטל על כל יחיד ויחיד לזעוק ולהתפלל, ואף נשים בכלל החיוב, שהרי ודאי גם הן צריכות לזעוק ולבקש בעשרת ימי תשובה, ככל יחיד החייב באמירת סליחות.

ברם בקהילות הספרדים לא מצינו שהנשים נהגו להשכים לאמירת הסליחות. והדבר מובן, היות ולמנהג הספרדים אמירת י"ג מידות של רחמים היא עיקר אמירת הסליחות המוטלת על הציבור, ולכן נשים אינן יכולות להתחייב באמירת סליחות, שהרי אינן יכולות לומר י"ג מידות בציבור ואלא אם נאמר שלעשר נשים אמנם אין דין "ציבור" לענין אמירת דבר שבקדושה, אולם הן שפיר נחשבות כ"רבים" לענין זה שביכולתן לומר י"ג מידות, וצ"ע.

[ד] עמידה בסליחות

נהגו לעמוד בשעת אמירת י"ג מידות, כי י"ג המידות הם "דבר שבקדושה". אולם חיוב העמידה גם בעת אמירת הסליחות, תלוי במנהגים השונים.

למנהג הספרדים שאמירת י"ג מידות של רחמים היא עיקר אמירת הסליחות, יש לעמוד גם בעת אמירת הסליחות, היות והסליחות בצוותא עם י"ג מידות הם "במקום תפלת שמונה עשרה".

ברם למנהג האשכנזים שעיקר הסליחות הוא **אמירת עננו**, לזעוק ולהתריע מדין התענית, אין קשר בין אמירת הסליחות לאמירת י"ג מידות, ואף אם צריך לעמוד בעת אמירת י"ג מידות זהו מחמת הצורך לעמוד בעת אמירת דברים שבקדושה, ואין זה מחייב לעמוד גם בעת אמירת הסליחות.

[ה] מנהגי התקיעה בשופר בחודש אלול וגדר חובת היחיד וחיוב נשים**לשמוע את השופר**

ברוב קהילות הספרדים לא נהגו לתקוע בחודש אלול לאחר תפילת שחרית, אלא בשעת אמירת י"ג המידות בסליחות. ומנהג זה מבואר כי אמירת י"ג מידות של רחמים היא עיקר אמירת הסליחות, מדין תשובה ומחילה על חטאים, ולכן נקבע לתקוע בשופר בשעת אמירת י"ג המידות בסליחות, כחלק מבקשת הסליחות.

ולפי זה נראה שכשם שחובת הסליחות מוטלת על הציבור, כך גם חובת התקיעה בשופר שהיא חלק מאמירת י"ג המידות, היא חובת הציבור, ואין חיוב לנשים לשמוע את תקיעת השופר בחודש אלול.

ואילו האשכנזים נהגו לתקוע בשופר בכל חודש אלול בסיומה של תפילת שחרית,

כי עיקר הסליחות הוא אמירת עננו בזעקה ובקשה הנובעת מדין התענית, וחייב זה מוטל על היחיד. ומשום כך, גם חובת התקיעה בשופר היא חובה המוטלת על כל יחיד ויחיד, ויתכן שגם נשים בכלל החיוב.

★ ★ ★

לאחר הופעת הדברים בספר רין כצבי - במעגלי השנה (חלק א) כתב רבי אברהם דורי מח"ס שו"ת אדרת תפארת ור"מ בישיבת חזון יעקב:

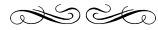
מש"כ כת"ר שם (פ"ג) אודות נשים, שהספרדיות לא אומרות סליחות והאשכנזיות בזמן קודם היו אומרות, הנה בתוך עמי אחב"י הספרדים אנכי יושב, וישנם הרבה נשים צדקניות שאומרות סליחות, ובפרט בסליחות המתקיימות לאחר חצות לילה, אמנם נכון הדבר שהרוב לא אומרות סליחות כל הימים, אולם בער"ה ובערב יוה"כ הרוב אומרות סליחות (ואף עושות ג"כ התרת נדרים), ואף אלה שאינן יכולות לבוא, הרבה מהן שומעות זאת בשידור ישיר.

וראיתי עוד מה שכתב כת"ר שם לגבי חיוב נשים בתפילה, ומזה דן לגבי סליחות, אולם גם אם נאמר שהסליחות הם חלק מהתפילה הרי נשים אינן חייבות להתפלל את כל סדר התפלה, ואינן חייבות בפסוקי דזמרה, ולא בברכות של ק"ש, ועכ"פ בסליחות פשוט שאינן חייבות, ומה שישנן נשים שאומרות סליחות, זהו מרצון הטוב, ותע"ב, ודלא כמוש"כ כת"ר שם (עמוד יא) שנשים חייבות באמירת הסליחות, ונראה ג"כ שמעיקרא לא קיבלו על עצמן לומר סליחות, וממילא אף אם הסליחות הו"ל רחמי אינן חייבות בסליחות, ועפי"ז יש להעיר מ"ש כת"ר על דברי רבה של ב"ש שליט"א, שא"ל דהו"ל כמ"ע שהז"ג, ששאני תפלה דהוי רחמי וכו', דלפיה"א אפי"ה אינן חייבות בסליחות.

ומ"ש כת"ר שם (אותיות יא-יב) שלנשים יש דין ציבור ויכולות לומר י"ג מידות רחמים כשיש עשר נשים, הנה לפי דברי כת"ר א"כ שיצטרפו ג"כ למנין מכיון שאין הקב"ה מואס תפלת רבים, אולם לע"ד שלא כדין כתב ושלא כדין הורה, והעיקר הוא שכל דבר שצריך אליו עשרה אין נשים מצטרפות, מלבד היכן שנוגע כלפי פרסום לרבים, כגון פרסומי ניסא שכתבו בשו"ת רב פעלים (ח"ב חאו"ח סי' סב) ובס' חזון עובדיה חנוכה (עמודים נב-נג) שזה מתקיים אף בעשרה נשים, ובחזו"ע שם הביא כן מעוד אחרונים וע"ש, או לגבי קידוש ה' שצריך נוכחות רבים שיש אומרים שאף נשים הם בכלל עשרה וכו"ל, וכ"כ בחזו"ע הנ"ל בשם שו"ת אור גדול (סי' א דף ב סע"ג), ומשא"כ לגבי דברים שצריך עשרה בכדי לעשותם,

שמעולם לא צירפו אשה לעשרה אף לא לסליחות, ומעולם לא ראינו ולא שמענו שנשים אומרות י"ג מדות בפנ"ע, אף כשהן עשר נשים.

גם מ"ש כת"ר לדון אם נשים חייבות בתקיעת שופר בחודש אלול, ותלה ד"ז בטעמי התקיעה, הנה מעולם לא ראינו שנשים מקפידות לשמוע תקיעות שופר בכל יום בסוף התפלה באלול ובעשי"ת, וע"כ שמעיקרא לא חייבו אותם, הגם שיתכן שהם שייכות בטעם התקיעה, וכן מה שדן אם זה חובת יחיד או חובת ציבור, מעולם לא ראינו שיחיד המתפלל בביתו תוקע בשופר בסוף התפלה, ועכ"פ אם תקע תע"ב.



סימן כט

נשים באמירת תפילת 'תשליך'

מעשה באשה צעירה המטופלת בילדים קטנים, שלא עלה בידה לומר את תפילת 'תשליך' ביום הראשון של ראש השנה, ושאלתה בפיה, האם עליה להשלים את התפילה ביום השני של ראש השנה, או במהלך עשרת ימי תשובה. או שאין השלמה לתפילת 'תשליך'.

המענה לשאלה זו, מצריך עיון בטעמים השונים שנאמרו לאמירת תפילת 'תשליך' ביום הראשון של ראש השנה, והמסתעף מטעמים אלו לנדון השלמת התפילה למי שלא אמרה בזמנה, ולחייב נשים באמירת תפילת 'תשליך'.

- א -

הטעמים לאמירת תפילת 'תשליך' בסמוך למקורות מים

הרמ"א כתב בהלכות ראש השנה (או"ח ס"ה תקפג ס"ב) "והולכים אל הנהר לומר פסוק (מיכה ז, יט) וְתִשְׁלִיךְ בַּמַּצְלוֹת יָם כָּל חַטָּאתָם".

והמקור לדבריו במה שכתב המהרי"ל, מרבותינו הראשונים באשכנז בהלכות ראש השנה (אות ט) "אמר מהר"י סג"ל, מה שנוהגים לילך בראש השנה אחר סעודה אצל ימים ונהרות להשליך במצולות ים כל חטאותינו, משום דאיתא במדרש (תנחומא וירא, פרשה כב) זכר לעקדה שעבר אברהם אבינו בנהר עד צווארו, ואמר (תהלים סט, ב) הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹקִים כִּי כָאוּ מַיִם עַד נַפְשִׁי. והוא השטן שנעשה כמו נהר לעכב אותו מן העקדה. ומהר"י סג"ל נהג גם כן להלוך אצל הנהרות". וכוונת המהרי"ל לדברי

המדרש: "ביום השלישי, וכי מאחר שהדרך קרובה, למה נתעכב שלשת ימים. כיון שראה [השטן] שלא קבלו ממנו, הלך ונעשה לפניהם נהר גדול, מיד ירד אברהם לתוך המים והגיע עד ברכיו. אמר לנעריו בואו אחרי, ירדו אחריו. כיון שהגיע עד חצי הנהר, הגיע המים עד צווארו. באותה שעה תלה אברהם עיניו לשמים, אמר לפניו ריבוננו של עולם, בחרתני הוריתני ונגלית לי ואמרת לי אני יחיד ואתה יחיד, על ידך יודע שמי בעולמי, והעלה יצחק בנך לפני לעולה, ולא עכבתי, והריני עוסק בצוויך, ועכשיו באו מים עד נפש. אם אני או יצחק בני טובע, מי יקיים מאמריך, על מי יתייחד שמך. אמר לו הקב"ה, חייך שעל ידך יתייחד שמי בעולם. מיד גער הקב"ה את המעין, ויבש הנהר ועמדו ביבשה".

זכות העקידה - ומבואר שהמנהג להתפלל בסמוך לנהר בראש השנה, נועד להזכיר את זכות עקידת יצחק שהיתה

בראש השנה, ולזכור את הנס שנעשה לאברהם וליצחק שלא טבעו בנהר בדרכם להר המוריה.

ומטעם זה, נהגו לומר את תפילת ה'תשליך' סמוך לתפילת המנחה, כמובא בדברי המג"א (סי' תקפג ס"ק ה'), וכפי שכתב הרב ישראל יהודה לוין (קובץ אורייתא, חלק טז עמ' רא) "כי תפילת מנחה נוסדה על ידי יצחק אבינו, כפי שדרשו חז"ל עה"פ ויצא יצחק לשוח בשדה, ואין שיחה אלא תפילה. וביום א' דראש השנה נעקר יצחק. וכיון שתשליך אליבא דמהרי"ל יש בו זכר לעקידה, לכן מועדה בתפילת המנחה. ולכן בהגיע מועד המנחה, מקדימים להתפלל מנחה דתדירה יותר, ולאחריה עורכים את התשליך".

התבוננות במצולות הים גורמת להכרה במלכות ה' בבריאה - הרמ"א

הביא בספרו תורת העולה (ח"ג פרק נו) טעם נוסף להתפלל תפילת תשליך בסמוך למקורות מים בראש השנה: "מנהג ישראל תורה הוא, במה שהולכים על המים ואומרים תשליך במצולות ים כל חטאתם. להיות כי מן מצולות ים ניכר ענין בריאת העולם, כי מצולות ים הוא התהום, והוא המקום היותר עמוק בים, וכשאנו הולכים שם אנו רואים גבורתו של יוצר בראשית. ולכן אנו הולכים על המים בראש השנה שהוא יום הדין, לשים כל אחד על נפשו ענין בריאת העולם, ושה' יתעלה מלך הארץ. ועל זה נאמר תשליך במצולות ים כל חטאתם, כי באמת המתבונן בענין מצולות ים ומכיר שהעולם מחודש, על ידי זה עומד

על מציאות ה' יתעלה, ומתחרט על ידי זה על כל עוונותיו וחטאיו נמחלים, ועל דרך זה נשלכים החטאים במצולות הים".

בעת שהאדם מתעורר בתשובה הקב"ה משליך עוונותיו במצולות הים -

בשל"ה הקדוש (מסכת ראש השנה, נר מצוה אות כג) כתב: "מה שנוהגים לילך להנהר לומר תשליך במצולות ים כל חטאתינו, הוא מנהג ותיקין באם הוא באופן שזכרתי למעלה, שמתעורר בתשובה שלימה בלבד ומשליך מעליו גילוליו, אז נופלים הם במצולות ים".

סימן להכנעת הלב כמים - בהגהות אלף למגן לספר מטה אפרים (סי' תקצח אות

ה) כתב עוד טעם: "על שם הפסוק (שמואל פרק א פסוק ז, ו) וַיִּשְׁאָבוּ מֵיִם וַיִּשְׁפְּכוּ לִפְנֵי ה', ובתרגום יונתן שם, ושפיכו לבהון בתיובתא כמיא לפני ה'. ופירש רש"י, סימן הכנעה הרי אנו לפניך כמים הללו הנשפכין".

המלכות הקב"ה כהמלכת בשר ודם על המים לסימן שהמלכות בלתי

פוסקת - בסידור אוצר התפילות (עמ' תקמג) כתב: "טעם פשוט למנהג ללכת בראש השנה אל הנהר ולנער שם כנפות הבגדים, זה הוא לפי שביום זה אנו ממליכים את הקב"ה עלינו, לכן אנו נוהגים בזה כעין מלכותא דארעא את המנהגים שנהגו לפנים בישראל בהמליכם עליהם מלך, שהיו מושחים אותו על המעין, כמו שאמרו רז"ל (הוריות יב, א) אין מושחין את המלכים אלא על המעין כדי שתמשך מלכותן".

מים מורים על חסדים - בסידור אדמו"ר הזקן כתב: "אחר מנחה יום א' דראש

השנה קודם שקיעת החמה טוב לילך מחוץ לעיר אל באר המים או מעין, כי מים מורים על החסדים".

- ב -

אמירת תשליך במקום המשקיף אל מקורות המים

בביאור הגר"א כתב על דברי הרמ"א "והולכים אל הנהר לומר פסוק ותשליך במצולות ים כל חטאותינו", וז"ל: "לזכור את העקידה, כמ"ש במדרש וכי מאחר שאין דרך מרובה למה נתעכב ג' ימים, אלא כיון שלא שמעו לשטן הלך ונעשה לפנייהם כנהר גדול וכו' ובא אברהם במים". ומשמע מדברים אלו כי הגר"א צידד בקיום מנהג אמירת תפילת תשליך.

ומאידך, בספר מעשה רב (אות רט) הובא כי הגר"א "לא היה הולך לנהר או לבאר לומר תשליך", ומפשטות הדברים נראה כי הגר"א לא נהג לומר את תפילת תשליך. וכן מובא בספר בספר ארחות רבינו הקהילות יעקב (ראש השנה אות לה) "מה שמרן החזון איש לא הלך לתשליך, מסתבר שנהג כהגר"א במעשה רב. ומה שהלך מרן החזון איש בשנים הראשונות לבואו לבני ברק לומר תשליך על יד נהר הירקון הסמוך לבני ברק, כנראה שלא רצה לשנות ממנהג תושבי העיר שהיו כולם חסידים ואמרו תשליך, ואחר כך חלה והיתה למרן סיבה שלא ללכת, והפסיק". ואם כן לכאורה זו סתירה בין דברי הגר"א בביאורו לשו"ע להנהגתו למעשה, וצ"ע.

אך יתכן לענ"ד לבאר את הנהגת הגר"א על פי המובא בסידור החתם סופר: "אחר תפילת מנחה ביום א' דראש השנה, עלה אחורי ביתו, ומשם נראה פני הנהר, ואמר סדר תשליך". ואולי גם הגר"א נהג כן, ואין כוונת המעשה רב שהגר"א לא אמר בכלל את תפילת התשליך אלא ש"לא היה הולך לנהר או לבאר לומר תשליך", אבל אמר את תפילת התשליך מחלון ביתו במקום המשקיף אל מקורות מים.

- ג -

המעמים לאמירת תפילת תשליך במקום הימצאות דגים

מנהג אמירת תפילת התשליך בסמוך לימים ולנהרות, הוא דווקא במקומות שיש בהם דגים, וכמה טעמים נאמרו בזה:

שלא תשלוט בנו עין הרע ונפרה ונרבה כדגים - הרמ"א בחיבורו דרכי משה (סי' תקפג אות א) הביא את דברי המהרי"ל, שנהגו ללכת בראש השנה בסמוך לימים ונהרות להשליך במצולות ים כל חטאותינו, והוסיף: "וכן הוא במנהגים (מוה"ר טירנא ראש השנה עמ' ק), אלא שהוסיף שרואים דגים חיים, ואפשר שהוא לסימן שלא תשלוט בנו עין הרע ונפרה ונרבה כדגים".

כאשר נדמה עצמינו לדגים שנאחזים במצודה נתעורר לחזור בתשובה - הלבוש הוסיף: "ורגילים לילך למקום שרואים שם דגים, לזכור שאנו משולים כדגים חיים הללו שנאחזים במצודה, כך אנו

כי "בדורות האחרונים נתפשט המנהג לילך ביום י"ג מידות [ביום שלפני ערב יום הכיפורים] שזהו כנגד הפסוק מי א-ל כמוך, שאומרים בתשליך, או בשאר עשרת ימי תשובה".

ובספר דברי ישראל (סימן קסז) הביא סמך למנהג מדברי הזוהר (אמור דף קח) "שמחבר ענין תשליך עם השעיר לעזאזל ביום הכיפורים שאיקרי מצולות ים וכל חטאין דישראל שריין לגוויה. ומהאי טעמא נוהגים כמה צדיקים לעשות סדר התשליך ביום שלפני ערב יום הכיפורים הנקרא י"ג מידות, יען שלפי הזוהר יש לתפילת תשליך שייכות עם יום הכיפורים. והיה ראוי לעשות סדר התשליך ממש ביום הכיפורים, אך ביום הכיפורים אי אפשר דנפיש סידורא דיומא, וגם לרבות הוצאה שנושאים עמהם המחזור וכיוצא בזה. ובערב יום הכיפורים גם כן אי אפשר מפני שישראל הקדושים טרודים במצוות היום. על כן בחרו להם אותו היום הנקרא י"ג מידות סמוך ליום הכיפורים על כל פנים, כדי להסמיך אמירת תשליך כל מה שאפשר ליום הכיפורים".

לאור זאת, כתב בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן תא) בשם ליקוטי מהרי"ח (ח"ג עמוד עז) "אם אירע אונס ולא עשה סדר התשליך ביום הראשון של ראש השנה, יעשה ביום השני. והוא הדין בכל ימי השבוע של עשרת ימי תשובה. ושמעתי בשם כמה קדושים שהיו נוהגים לעשות הסדר ביום שלפני יום הכיפורים הנקרא י"ג מידות, מפני שהיה קשה לעשותו ביו"ט מפני חלישות כוחם לילך ברגליהם. ומה

נאחזים במצודת המות והדין, ומתוך כך נהרהר יותר בתשובה", וטעם זה הובא גם בכף החיים (סי' תקפג אות כט)

עיני הדגים פקוחות תמיד וכן עיני ה' פקוחות תמיד לרחם עלינו - השל"ה כתב בהמשך דבריו המובאים לעיל: "עוד שמעתי רמז גדול ונכון, כי הולכים למים שיש שם דגים, יען כי לדגים אין גבינים, ועיניהם תמיד פקוחות. כדי להתעורר עיני פקחא דלעילא, שרומז על רחמים גדולים, והנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל, רק עיניו פקוחות. ועל זה נאמר (תהלים מר, כד) עורה למה תישן, וכתוב (שם עד, א) למה יעשן אפך בצאן מרעיתך, כי קשה העשן לעיניים וגורם שיהיו סגורות, ואנחנו מתפללים שיהיו פקוחות". וכן מבואר בדברי שו"ע הרב (סי' תקפג סע' ו) שכתב: "כי לדגים אין גבינים ועיניהם פקוחות תמיד, כדי להתעורר עין פקוחה דלעילא שכתוב ביה הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל לרחם עלינו".

- ד -

אמירת תפילת תשליך ביום השני של ראש השנה ובעשרת ימי תשובה

המשנה ברורה (סי' תקפג ס"ק ח) הביא בשם הפרי מגדים: "בקצת מקומות ראיתי כשחל יום ראשון של ראש השנה בשבת, הולכים בשני לנהר. ואפשר מפני שהנהר חוץ לעיר ומשום הוצאה שנושאים ספרים וכדומה לכך הולכין ביום שני".

ובספר שערים מצויינים בהלכה (סי' קכט ס"ק כח) הביא בשם ספר שער יששכר

שבחרו באותו יום דווקא, אפשר מפני שהיום נקרא י"ג מידות, וגם פסוקי תשליך הם נגד הי"ג מידות".

- ה -

אמירת תשליך ביום הראשון של ראש השנה שחל בשבת - "תשלומין" לאמירת תשליך

המשנה, ברורה (סי' תקפג ס"ק ח) הביא את דברי הפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק ג) שכתב: "ובקצת מקומות ראיתי, כשחל יום ראשון בשבת, הולכים בשני לנהר. ואפשר מפני שהנהר חוץ לעיר, ומשום הוצאה, שנושאים ספרים וכדומה, לכך הולכים ביום השני"

אולם הבן איש חי (שנה ראשונה, פרשת נצבים אות יב) כתב: "סדר התשליך עושין אפילו חל ראש השנה בשבת, וכן נמצא כתוב בכתיבת יד הרב מהר"י ענתבי ז"ל, בשם רבינו הרש"ש ז"ל. ואם נאנס ולא עשה התשליך ביום ראשון, יעשה ביום השני אחר מוסף, כן מצאתי כתוב בספר תורה לשמה כתב יד".

ובשו"ת יביע אומר (ח"ד סימן מז) כתב כי לפי טעמו של המהרי"ל, שאמירת תשליך היא זכר לעקידה שהיתה בראש השנה, נכון לעשות תשליך גם בראש השנה שחל בשבת. וכן לפי הטעמים שאמירת תשליך נועדה לעורר לתשובה אם כן גם ראש השנה שחל בשבת הוא יום תשובה ותחינה". והביא מדברי השכות יעקב (ח"ג סימן מב) שכתב: "לא ידעתי חשש

נדנוד איסור באמירת תשליך בשבת. ואדרבה, בפוסקים נזכר שהולכים ביום א' בראש השנה, וזריזין מקדימין למצוות. ומהיכא תיתי שלא ילכו לשם ביום שבת. ואפילו אין עירוב, מה בכך. לא ישאו ולא יטלטלו כלום בלכתם לשם, ולא מצינו בשום פוסק חשש גזירה בזה".

ובמסקנת דבריו הכריע ביביע אומר: "שבמקום שיש עירוב להוציא לרשות הרבים, עושים סדר תשליך בראש השנה שחל בשבת. ובמקום שאין עירוב, יעשוהו ביום השני".

ויתכן כי לדעת הפוסקים שקבעו לומר 'תשליך' גם בראש השנה שחל בשבת, הדבר נובע מכך שאין "תשלומין" לתפילת תשליך במועד אחר, ולכן יש לאומרה ביום הראשון של השנה בדווקא, ואפילו כשחל בשבת.

- ו -

נשים באמירת תפילת תשליך

רבותינו הראשונים שהביאו את מנהג אמירת תשליך, סתמו ולא חילקו בין מנהג הגברים והנשים בנדון.

בקובץ אור ישראל (חלק ט, עמ' צב) הביא רבי דניאל יוסף רוקח את דברי ספר זכרון אברהם (סי' תקפג עמ' סז) "שלפי הטעם שתשליך הוא משום זכר לעקידה שעבר אברהם במים עד צאוורו, אין חיוב לנשים ולקטנים. אבל לפי טעמי אחרוני משום שנמשלים לדגים שנאחזים פתאום במצודה ואומרים אגב זה תשוב תרחמנו, ומשום

שאינן לדגים גבינים ועיניהם תמיד פקוחות, ואנחנו מתפללים שיהיו עינינו פקוחות ומשום שלא תשלוט בנו עין הרע ונפרה ונרבה כדגים אפשר שגם בנשים וקטנים שייך המנהג לילך לנהר".

ותמה עליו הרב רוקח: "במש"כ שלפי טעמו של המהרי"ל שההליכה לנהר הוא כדי להזכיר לנו עקידתו של יצחק אבינו, אם כן למה נשים לא שייכות בזה, הלא הזכות הזאת נשים גם צריכות. ואם כוונתו שרק אנשים השתתפו בעקידה [אברהם ויצחק, ואפילו המלווים היו נעריו ישמעאל ואליעזר, כמבואר ברש"י בראשית כב, ג], הרי לא נראה שהתכוונו שהתשליך יהיה כמו פסח שחייב אדם לראות את עצמו כאילו היה שם, אלא מזכירים את זכותו של אברהם ויצחק, ואם כן גם נשים שייכות להזכרת זכות".

ומתוך כך מסקנתו הברורה: "עכ"פ חזינו שלפי כמה מהטעמים הנזכרים בקדמונים שפיר שייכות נשים לענין התשליך, אם כן נראה שגם הן יכולות ללכת מצד מנהג זה, וכמובן חיוב ליכא, שמנהג הוא. אמנם מצד עיקרי טעם מנהג התשליך נראה שאין מניעה לנשים גם כן לומר סדר התשליך".

- ז -

אולם בערוך השלחן (סי' תקפג אות ד) כתב: "ויש נוהגים לילך ביום א' דראש השנה אל הנהר ולומר פסוקים ותשליך במצולות ים כל חטאתינו, וקורין לזה תשליך, ויזהירו שלא ילכו נשים.

ובמקומות שהולכות, מוטב שאנשים לא ילכו כלל, דבלאו הכי יש מתרעמים על זה בזמן הזה, ורבים נמנעים מזה מפני טעם הידוע להם, ונכון הוא".

בערוך השלחן לא ביאר מהו ה"טעם הידוע" למנוע מנשים לומר את התשליך, וכנראה כוונתו לחשש מפירצה בחומת הצניעות כתוצאה מהתערובת בין גברים ונשים בזמן התפילה בסמוך לנהר, וכפי שכתב בהגהות קצה המטה על ספר מטה אפרים (סי' תקצח הערה ז) "מה שנשתרבו המנהג שהנשים הולכות אז גם כן בפני עצמן לתשליך, הוא בודאי מנהג בורות, כי באין על ידי זה לערבוביא האנשים עם הנשים, וכבר צווח ככרוכיא על זה הגאון חכם צבי ז"ל וצווה לבנותיו להיות נמנעות בראש השנה מלילך לתשליך, כמובא בהקדמת ספר צבי לצדיק".

ודברים דומים כתב הרב שמואל שווארץ בספרו פני מים (דיני תשליך הערה מד) בשם ספר זכרון אברהם: "אחי ורעי, זכרנו מההליכה אל הנהר בראש השנה ומנהגן של ישראל תורה הוא, אבל אמרו ז"ל בפסחים (דף צא, א) אין עושין חבורות נשים ועבדים וקטנים, אלו משום תפלות ואלו משום פריצות. ובפרט באשר שהולכים לשם בחורים גם בתולות, ונמצאים לפעמים איזו מהן שמפריזין על המדה ומוסיפין יתר על שטות, ועוסקים שם בעסקי שחוק וילדות, ומקישין ידיהם זו על זו וטופחין ומניפין את מלבושיהם הארוכים כדי שיהיה קל ברגליהם, ומכרכרים בכל עוז וחוטפים זה מזה מתוך השחוק קליות ואגוזים וכיוצא,

וזה משליך זה את זה לארץ, וזה נוטל את זה ומושיבו על עכוזו [עגבותיו] וממעכו ונותנין קרקף ומקדיין בהרים בעגולא וברבועא, ומחולות הכרמים וטבל וחולין מתערבין זה בזה".

ברם בספר גנזי יוסף (סימן קא אות ב) הביא בשם הגאון מדז"קוב "טעם למה נשים אין מברכים על קידוש החמה, דכל מצוה שנוהגת בשוקים וברחובות נמנעים הנשים משום צניעות, וכל כבודה בת מלך פנימה, דיוכלו לבוא לידי פריצות ח"ו. וחכם אחד רצה להשיג מהא דאין מונעין אותן בראש השנה מלילך לנהר לתפילת תשליך. אבל השיב לעצמו, דהתם שאני שאימת הדין עליהם". ומבואר שאין למנוע מהנשים לצאת לתפילת תשליך סמוך למקורות מים מחשש פריצות, כי מחמת אימת הדין יקפידו על הלכות צניעות. וכמובא בהגהות קצה המטה על ספר מטה אפרים (סי' תקצח הערה ז) "ושמעתי ללמד קצת זכות [על מנהג הנשים לומר תפילת תשליך], דאולי אימת יום הדין מועיל גם בראש השנה".

אולם למעשה הוא מסיים: "אבל בעונותינו הרבים אוי לעיניים שכך רואות ביום הקדוש הזה שנעשה להם הליכות תשליך כמו טיול לגנות ופרדסים, והוא ממעשה שטן רח"ל. על כן מי שבידו לתקן, ודאי החוב מוטל להשגיח על זה מאד, ובפרט על פרנסי העיר ומנהיגיה".

[בהקשר] זה, מובא בספר הליכות שלמה (ראש השנה פרק א הערה 71) כי הגרש"ז אויערבך "היה אומר תשליך על

שפת בור המים בשכונתו [שערי חסד], כמו שנהגו בירושלים, אף כשחדלו כבר להשתמש בו ולא היו בו מים. ואירע בשנה אחת שהבחין בבואו שגדרי הצניעות נפרצו שם, ולא בא, ולא שעה להפצרות הנאספים שהבטיחו שיסירו המכשול, אלא אמר בחצר בית הכנסת ליד ספל מים שמילאו שם. אולם כשהציעו לפניו בשנים הבאות – כשתוקן הדבר – לעשות כן, לא הסכים, והמשיך לומר על שפת הבור כמידי שנה".

יחד עם זאת, עדיין צריך להבין היאך ביטלו מהנשים את אמירת תפילת התשליך, והרי כפי שנתבאר לעיל, כל הטעמים שנכתבו בנושא, מתאימים גם לנשים. ואף שחששו לפריצות, וכי מחמת חשש זה ניתן להפקיע מהם את מנהגן, וצ"ע.

- ח -

אמירת תשליך – מנהג או 'סימן' בעלמא

וחשבתי לבאר את יסוד המחלוקת האם נשים צריכות לומר את תפילת התשליך, בהקדם מה שיש לחקור בעיקר תפילה זו, האם נתקבלה כמנהג, או שזו תפילה הנאמרת כסימן לענייני המלכת הקב"ה והחזרה בתשובה בראש השנה [ככל הסימנים שאנו עושים בראש השנה].

ודנה אם תפילת תשליך נתקבלה כמנהג, הרי שהדבר מחייב כנדר, וכפי שנפסק בשו"ע (יו"ד סי' ריד סע' א) "דברים המותרים והיודעים בהם מותרים נהגו בהם איסור, הוי כאילו קבלו עליהן כנדר, ואסור

להתירם בהם. הלכך מי שרגיל להתענות תעניות לפני ראש השנה, ושבין ראש השנה ליום כיפורים ומי שרגיל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מר"ח אב ומי"ז בתמוז, ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא, צריך ג' שיתירו לו, אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת, צריך התרה". ודוגמא להלכה זו, מצינו בדברי הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ניצבים אות יז) שכתב: "ואשה שנהגה במצות תקיעת שופר [שאינה מחוייבת בה מעיקר הדין, מכיון שנשים פטורות מקיום מצות עשה שהזמן גרמא], ונזדמן לה פעם אחת שלא תוכל לבוא לבית הכנסת, וגם לא תוכל להביא תוקע לביתה, תעשה התרת נדרים בערב ראש השנה על קבלת המנהג". ומבואר כי מנהג בדבר שלא מחוייבים בו נחשב כנדר, אשר צריך התרה [ויעו' בשו"ת חתם סופר (ח"ב י"ד סימן קז) שאסר לשתות חלב נכרי גם במקומות שלא מצויות בהמות טמאות ואין חשש שהתערב חלבן בחלב בהמה טהורה, ואף שיש שהקלו בדבר [הרדב"ז והפרי חדש] כי "איכא דעת רש"י בגמרא ותשובת רש"י ועוד פוסקים דס"ל לאסור, ואנו נוהגים כן. אם כן אפילו הלכה כאינך פוסקים [המתירים], מכל מקום כיון דיש דעה להחמיר, כבר קיבלו אבותינו עליהם כאותה דעה ואסור עלינו בני אשכנז מדינא, ואין לו התרה, ועי' מג"א סי' קנ"א ססק"ז. וקרוב בעיני נדר דאורייתא". כלומר, מאחר ובמדינות אשכנז נהגו להחמיר כדעות החולקות שחלב שאין ישראל רואהו אסור, ואם כן הרי זה כמנהג

טוב שקיבלו עליהם ויש לו דין נדר מדאורייתא].

ונראה לדייק בדברי המהרי"ל והרמ"א, שנחלקו האם אמירת תשליך היא מנהג המחייב, או 'סימן' בעלמא. המהרי"ל כתב: "מה שנוהגים לילך בראש השנה אחר סעודה אצל ימים ונהרות להשליך במצולות ים כל חטאותינו, משום דאיתא במדרש זכר לעקדה". אולם כאשר הרמ"א הביא את דבריו, השמיט את המלה "מנהג", וכתב: "והולכים אל הנהר לומר פסוק ותשליך במצולות ים כל חטאותינו". וכשנוסיף ונדייק בדבריו, הרמ"א כתב את דבריו בסימן תקפ"ג שכותרתו: "דברים שנוהגים לאכול בליל ראש השנה", ובסעיף הראשון הובאו מנהגי אכילת הסימנים בליל ראש השנה, ושם כן כתב הרמ"א "ויש נוהגים לאכול תפוח מתוק בדבש, ואומרים שתחדש עלינו שנה מתוקה, וכן נוהגים. ויש אוכלים רימונים ואומרים נרבה זכיות כרמון, ונוהגים לאכול בשר שמן וכל מיני מתיקה", ואילו על אמירת התשליך לא כתב הרמ"א "נוהגים", ומשמע איפוא כי אין זה אלא 'סימן' בעלמא, אשר אינו מחייב כנדר.

- מ -

ונראה לענ"ד שהדבר תלוי בטעמים לאמירת תפילת תשליך. לפי הטעם שהתפילה היא זכר לעקידת יצחק, נמצא שאמירת תשליך היא מנהג מחייב, וכשם שאברהם אבינו הלך בנהר "והגיעו מים עד נפש", כך אנו צריכים להגיע לנהר ולהתפלל להקב"ה שיושיענו ויחוס עלינו. וכמו כן

צריך לומר את תפילת התשליך בעת זמן העקידה, דהיינו סמוך למנחה. ומי שלא אמר תשליך ביום הראשון של ראש השנה, ישלים את התפילה ביום השני של ראש השנה, או בעשרת ימי תשובה [כפי שיש נוהגים כן אפילו לכתחילה, כמבואר לעיל] **מה** שאין כן, לפי הטעמים שתפילת התשליך נועדה להתבוננות במלכות השי"ת בעולם ועל ידי זה להתעורר לחזרה בתשובה, אין זה אלא 'סימן' בעלמא, אשר אינו מחייב. ומי שלא אמר תשליך, לא מחוייב להשלימו במועד אחר.

ומעתה מבוארת המחלוקת האם נשים צריכות לומר את תפילת התשליך. וברור שאם תפילה זו נתקבלה כמנהג, שתוקפו מחייב כנדר, גם נשים תתחייבה בו, שהרי גם הן זקוקות לרחמים ולזכות העקידה, ומחמת חיוב המנהג לא נוכל לפוטמן. ברם אם 'תשליך' אינה אלא תפילה הנאמרת כסימן בעלמא לענייני המלכות הקב"ה והחזרה בתשובה בראש השנה, ואין זה מנהג המחייב, בהחלט ניתן למנוע מהנשים מלצאת למקומות שיש בהם מים, מחשש לפריצה בגדרי הצניעות.

על פי האמור לעיל נראה, כי השאלה האם אשה שלא עלה בידה לומר את תפילת תשליך ביום הראשון של ראש השנה, צריכה להשלים את התפילה ביום השני של ראש השנה [או במהלך עשרת ימי תשובה], תלויה במחלוקת המהרי"ל והרמ"א:

לדעת המהרי"ל שתפילת 'תשליך' היא מנהג, שתוקפו מחייב כנדר, גם נשים יתחייבו בו, ובמידה ולא אמרוהו בזמנו, [ביום הראשון של ראש השנה], עליהן להשלימו לאחר מכן. אך לדעת הרמ"א ש'תשליך' אינה אלא תפילה הנאמרת כסימן בעלמא לענייני המלכות הקב"ה והחזרה בתשובה בראש השנה, נשים אינן צריכות להשלים את תפילת 'תשליך'.

ובנוסף לכך, יש לציין כי לדעת הפוסקים שקבעו לומר 'תשליך' גם בראש השנה שחל בשבת, נראה שהדבר נובע מכך שאין "תשלומין" לתפילת תשליך במועד אחר, וזו סיבה נוספת, שנשים אינן צריכות להשלים את תפילת 'תשליך'.

★ ★ ★

לאחר הופעת הדברים בספר רין כצבי - במעגלי השנה (ה'ק א) כתב רבי אברהם דורי מח"ס שו"ת אדרת תפארת ור"מ בישיבת חזון יעקב:

מש"כ כת"ר בתחילת אות ח' שאם בדעתה לבטל המנהג תעשה התרה, ואם רק באותה שנה לא יכולה לעשות, אבל אין בדעתה לבטל המנהג, אינה צריכה התרה, ואף שכתב בבן איש חי (ש"ר פ' נצבים אות יז) שאפי' על ביטול של פעם אחת צריכה התרה ע"ש, והביאו כת"ר, מ"מ הבא"ח גופיה (ש"ש פ' צו אות ט) כתב

להקל בזה, וכבר הארכתי בזה בס"ד באדרת תפארת ח"ג (סי' יז אות ג) ובח"ד (סי' מ אות ו) ובח"ו (סי' סא), עוד כתבנו שם שאפשר בכה"ג לסמוך על מה שמתנים בהתרת נדרים שעושים בערב ר"ה ובערב יוהכ"פ, ושאף שבדעתה לבטל את המנהג לגמרי א"צ התרה, והבאנו שם מכמה גדולים דס"ל כן כ"ש, והרי מבואר בפוסקים שהיכן שיש תערוכת אין לנשים לבוא ולומר תשליך ולא חששו שעוקרים מנהג ולא חששו שיעשו התרת נדרים.

ומ"ש כת"ר (שם) לעשות בזה מחלוקת בין המהרי"ל והרמ"א, שנחלקו האם אמירת תשליך היא מנהג המחייב או סימן בעלמא, אין דבריו נראים, והרי דברי המהרי"ל המה מקור דברי הרמ"א, ואי דייקנן כולי האי לא גרסינן, וגם מ"ש כת"ר שם אות ט' שהדבר תלוי בטעמים וכו', אין דבריו מוכרחים, וזהו באופן כללי מנהג טוב, אבל חיובא ליכא בנשים, וכנ"ל, ואף שהוא מנהג מנ"ל לחייב את הנשים, ומעיקרא לא קיבלו עליהם בתורת חיוב, ומי שנהגה מעצמה בתורת חיוב, כבר התבאר שא"צ התרה אם אינה עושה שנה אחת, ואף כשבדעתה לבטל את המנהג לגמרי א"צ התרה אם עשתה תנאי קודם מנהג זה בער"ה או בעיוה"כ, וכל שיש חשש פריצות אף שהוא מנהג יש להעמיד את הדבר על עיקר הדין שאינן מחוייבות, ואם מחמירה, תעשה בביתה על ספל וכנ"ל.

ולפי האמור נראה ברור שמעיקר הדין א"צ להשלים ביו"ט שני של ר"ה, או בעשי"ת, אם לא עשתה תשליך ביום הראשון של ר"ה, מכיון שאינה מחוייבת, אא"כ חייבה את עצמה, ויכולה לבטל את חיובה זה ע"י התרה, וברוב הפעמים א"צ התרה וכנ"ל, ובמציאות שאנו רואים אף אשה לא קבלה על עצמה ד"ז בתורת חיוב, והיכן שהתאפשר לה לומר הנה מה טוב, ואם לא התאפשר לא אומרת, וה"ז כמבואר.



סימן 5

מנהג הנשים בחביטת הערבה

במקומות רבים נהגו שגם הנשים חובטות ערבה בהושענא רבה, ולכאורה יש לתמוה מזה המקור למנהג זה – מזה שונה חביטת הערבה מכל מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות מקיומן.

המענה לשאלה זו, מצריך בירור בגדר מנהג אמירת ההושענות בימי חג הסוכות ומנהג חביטת הערבה בהושענא רבה.

- א -

כתב הרמב"ם (הלכות לולב פרק ז הלכה כג) "בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן פעם אחת ואומרין אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא. וביום השביעי מקיפין את המזבח שבע פעמים. וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש". ומדויק בדבריו שהמנהג הוא "להניח תיבה באמצע בית הכנסת", ולא הזכיר ספר תורה אלא רק "תיבה".

ואילו מרן השו"ע (או"ח סימן תרס סע' א) כתב: "נוהגים להעלות ספר תורה על (הבימה) ולהקיפה פעם אחת בכל יום". ומאידך, בהלכות תענית (או"ח סימן תקעט סע' א) פסק השו"ע "מוציאים את התיבה לרחובה של עיר וכל העם מתקבצים ומתכסים בשקים". ובמשנה ברורה (ס"ק א) שם: "ספר תורה עם תיבה". [ובערוך השלחן (אות א)

מבוארת הגדרה חדשה: "מוציאין את התיבה, והיא ארון קודש שספר תורה מונחת בו". וכנראה, היה קשה למשנה ברורה, מדוע כתב השו"ע שבהושענות מקיפים את הבימה [לדעתו אין להקיף את המילה "הבימה" בסוגריים] ולא על התיבה ככתעניות, ולכן ביאר (סימן תרס ס"ק א, ומקור הדברים בביאור הגר"א שם) וז"ל: "ס"ת על הבימה ולהקיפה, שהיא נשארת לנו במקום מזבח כדאיתא בגמרא (מגילה לא, א) שהשיב הקב"ה לאברהם אבינו שכל זמן שיהיו קוראין בניך לפני בסדר הקרבנות מעלה אני עליהן כאלו מקריבין לפני".

ומכל מקום בשו"ע עצמו התיבות "הבימה" הוקפו בסוגריים, ומשמע שהטעם הוא בגלל שלדעת השו"ע גם בהקפות המנהג להעלות ספר תורה על התיבה, ככתעניות.

וכך מפורש בדברי הטור שיש להעלות את ספר התורה על התיבה, וכן כתב גם הלבוש. ובכף החיים (תר"ס ס"ק א) ביאר בשם

הב"ח את טעמים של הטור והלבוש שסוברים שיש להניח את הס"ת על התיבה, וז"ל: "מפני שסוברים דתיבה זו שהש"צ יורד לפניה להתפלל שם תפילות ציבור שהם במקום קרבנות היא מכפרת עלינו דוגמת המזבח שמקריבין עליו קרבן. ומה שמעלין הס"ת על התיבה נראה ג"כ מפני ששנינו (סוכה מה ע"ב) ר"א אומר, שהיו אומרים ליה אנו מודים וכו' והס"ת היא כולה שמותיו של הקב"ה, ע"כ מקיפין אותה לומר אנו לי-ה ועינינו לי-ה".

אכן כמו שהזכרנו, הרמב"ם לא הזכיר כלל את ענין הס"ת, וכתב רק שיש להקיף את התיבה, וכתב על כך בכף החיים (שם אות ב) "מיהו הרמב"ם וכו' לא הזכיר זה המנהג להעלות ס"ת על התיבה, רק להניח תיבה ע"ש. וכן בשער הכוונות (דף ק"ה ע"ג) לא הזכיר שצריך להעלות ס"ת על התיבה ולהקיף וכו'. וכ"כ בן איש חי (פרשת האזינו אות טו) דהקפות כלולב בכל ימות החג יוכל להקיף את התיבה שבביהכנ"ס אף על פי שאין עליה ספר תורה, עכ"ד כף החיים.

יוצא מהנ"ל שיש שלוש דעות במנהג ההקפות בהושענות:

א] הרמב"ם שכתב להקיף סביב התיבה בלא ס"ת.

ב] הטור והלבוש שיש להניח את ספר התורה על התיבה, וכך דעת השו"ע כפי הגירסה שלפנינו שהמילים "על הבימה" בסוגריים, ומשמע שסובר שמניח ספר תורה על התיבה. [ומנהג הספרדים להוציא ספר תורה ומניחים אותו על התיבה ויעמוד על

ידו אדם ירא שמים וישים ידו על הספר תורה כל זמן ההקפות].

ג] לדעת המשנה ברורה דעת המחבר היא להעלות את ספר התורה על הבימה. ויש לבאר הדברים.

- ב -

עוד מצאנו בענין ההקפות בהושענות, בשו"ע או"ח (סימן תרס סע' ב) כתב המחבר: "נוהגים להקיף אף מי שאין לו לולב". וברמ"א: "וי"א שמי שאין לו לולב אינו מקיף, וכן נוהגין" (טור בשם רש"י ור"ן). וצריך ביאור ובירור טעם דעות אלו, ומה יסוד מחלוקתם, ומדוע אמנם ההקפה תלויה בלולב.

כמו כן יש לבאר דברי הבאר היטב (שם ס"ק א) שכתב: "ומאן דאית ליה לולב ועומד ואינו מקיף רעה עושה". וצריך להבין מה פשר הדברים "רעה עושה", מנין נלקח לשון זה לענין שלפנינו.

עוד יש להעיר, בשו"ע (סימן תרס סע' ב) כתב הרמ"א: "מי שארע לו אבל בחג אינו מקיף, וכן אבל כל י"ב חודש על אביו ואמו, וכן נהגו". ובמשנה ברורה (שם ס"ק ט) הביא מהגר"א הטעם: "דכתיב (ויקרא כג, מ) ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, והוא בשעת הקפה". ברם בבית יוסף שם כתב וז"ל: "כתב הכל בו (בסימן קיד), שמנהג נרבוניא שאם בא לו אבל בחג הסוכות אינו מקיף בהושענא לא הוא ולא היושבים עמו, ודברי תימא הם למה יפסידו ההקפה, וכן נהגו להקיף אפילו האבל עצמו". ויש לבאר

את יסוד מחלוקת הבית יוסף והרמ"א, ולכאורה מובן הרמ"א שיש דין שלאבל אסור לשמוח וההקפה היא ביטוי לשמחה, ומדוע פוסק הבית יוסף שיכול להקיף, וצריך ביאור.

עוד נפסק בשו"ע (שם ס"ג) "יש מי שאומר שאין אומרים הושענא בשבת, ולא נהגו כן". ובמשנה ברורה (שם ס"ק י) כתב: "שאיין אומרים הושענא בשבת, טעמן מפני התינוקות שישמעו שאומרים בשבת כמו בחול וילכו גם ליטול לולב. ולא נהגו כן דכיון שאין מקיפין בשבת מתברר להם במה שאין מקיפין". וענין זה צריך ביאור, במה פליגי הני דעות.

בערוך השלחן (סימן תרנט ס"ב) כתב וז"ל: "ובענין ההושענות יש מנהגים חלוקים, רב סעדיה גאון כתב לאמר אחר הלל וכן הוא מנהג הספרדים, וטעמו פשוט דכיון שתופסין הלולב והאתרוג בידיהם יאמרו עמהם הושענות ג"כ. ולפי זה אין אומר הש"ץ קדיש שלם אחר הלל אלא אחר ההושענות. אבל הטור כתב לאמר ההושענות אחר מוסף וכן הוא מנהג אשכנז, והטעם כיון דההקפות הם זכר למקדש שהיו מסבבין את המזבח ובמקדש היתה ההקפה אחרי קרבנות המוספין לכן גם אנו עושין כן (ב"ח). ויש שאומרים קדיש שלם אחר מוסף קודם ההושענות ואחר ההושענות ג"כ אומרים קדיש. אבל אנחנו אין נוהגין אלא אחר מוסף אומרים הושענות ואח"כ קדיש שלם", עכ"ל הערוך השלחן.

ובאגרות משה (או"ח ח"ג סימן צט) כתב: "ובדבר חילוקי המנהגים

באמירת הושענות והקפה שבלולב שמנהגינו הוא אחר מוסף ויש שנוהגין תיכף אחר הלל, לא ראיתי טעמים לחילוק זה". ומבאר שם את טעם המנהג לומר אחר מוסף: "יש להקדים קריאת התורה ומוסף שהם חיובים, להקפה בלולב ובהושענות שהם רק מנהגא, שלא תיקנו לחוב שיעשו בזה זכר למקדש אלא נהגו". ואת הטעם לומר אחר הלל מבאר: "דמאחר ואוחזין הלולב בידם בשביל הלל, גומרין בו גם מצות הקפה שהוא בלולב, דאם יניחנהו כדי להתפלל מוסף נראה קצת כמעביר על המצוות".

והנה גם בביאור דעות אלו יתכן לומר שנחלקו ביסוד דברי הגרי"ז (הגדש"פ לבית בריסק, ח"א עמ' רלו) לעיל, האם כאשר תקנו חז"ל תקנות "זכר למקדש" צריך הדבר להיות בדיוק באותה צורה כפי שהיה בבית המקדש שההקפה היתה אחרי קרבנות המוספין, ולכן גם ההקפות בזמן הזה צריכות להיות לאחר תפילת מוסף, או שחז"ל תיקנו תקנה מחודשת שפרטיה אינם כפי שהיה בזמן הבית. ברם עצם טעם וסברות דעות אלו צריכות בירור, מה ההסבר שיש לומר את ההושענות דוקא אחרי הלל או דוקא אחרי מוסף.

- ג -

אשר נראה לומר בביאור כל הענינים. ונקדים בביאור דברי הגמרא בסוכה (מד, ב) "אמר אייבו הוה קאימנא קמיה דר"א בר צדוק ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, שקיל חביט חביט, ולא בריך". וברש"י (ד"ה

חביט חביט) כתב: "לשון נענוע". ויש להבין מדוע קוראת הגמרא לנענוע בלשון חבטה "חביט חביט".

והדברים מתבארים על פי מש"כ בארחות

חיים (סימן תרסד סע' ז) בשם ספר מלבושי יו"ט על הלבוש לבאר את ענין חביטת הערבה בהושענא רבה, וז"ל: "חבטה זו היא כמו זריקה בכוח כמו לחבטה דבגמ' בפרק הכונס, ואולי שאנו שמכין על כלים כדי להשיר העלים, ואחר כך זורקין אותן על הזיזין שבבית הכנסת, היינו נמי שמשירין ניצוצי הדין וזורקין אותן לסיום של ימי הדין כאמור נ"ל". ובכף החיים (סימן תרסד אות לו) הביא בשם ספר תולעת יעקב שענין החבטה הוא: "לבער הדין שלא ימצא, ולהורידו עד עפר" עכ"ל. ומבואר שענין החבטה בערבה הוא גדר של תפילה לרגל סיום הדינים, וענין של הכנעה ותפילה לבער הדינים.

ותוספת הטעמה מצינו בדברי ה"שפת

אמת" (מאמרים על סוכות, תרמט, ד"ה מנהג ערבה) וז"ל: "ודורות השפלים הוא בחינת ערבה כדאיתא במדרש פנה אל תפילת הערער כו' תכתב זאת לדור אחרון, שאין בנו צדיקים רק כערבה שאין לה טעם וריח, אם כן מה נשאר, רק לידע שאנחנו כערער וריק מכל דבר, ועל ידי הכנעה אמיתית יתקיים בנו עם עני ודל וחסו בשם ה'. ולכן איתא חביט חביט, כי ערבה שבלולב הוא בנטילה, שמתנשא ומתעלה גם ערבה ע"י איגוד שאר המינים, ועתה הוא בחבטה, שהוא רק בחינת הכנעה ותפילה כנ"ל". ומבואר בדבריו שענין חביטת

הערבה בהושענא רבה הוא בבחינת הכנעה ותפילה, והיינו כמו שנתבאר, שביום זה שהוא סיום ימי הדין, מתפללים להשי"ת וחובטים בערבה להמתיק הדינים.

וכעין זה כתב השפת אמת (שם תרלו, ד"ה

להושענא רבה) וז"ל: "מצות ערבה אמרו חז"ל ערבה נגד אותן שאין להם טעם וריח, אם כן מה להם, רק תפלה שקולן ערב לפני הקב"ה וזה בחינת דוד המלך נעים זמירות ישראל, וכן כתוב ערבה דומה לשפתים, והוא ההפרש בין צפצפה שאין פיה חלק, לכן תיקנו הרבה תפילות בהושענא רבה". וכן מבאר השפת אמת (שם תר"מ, ד"ה ערבה) וז"ל: "ערבה נגד אלו שאין להם טעם וריח, אם כן, מה חשיבותם, אך הפה שהוא עיקר כוחן של ישראל, הקול קול יעקב וכו'. ולהלן: ומי שאין לו טעם וריח, הוא רק תפילה בלבד, וזה שכתוב תפלה לעני כי יעטוף, היינו שמתעטף כולו בתפילה כמו שכתוב ואני תפילה, וזה ערב לפניו יתברך, ונקראת ערבה, ולכן נקרא הושענא רבה וכו' והוא ישועה גם לדורות השפלים שלנו שאין לנו רק תפלה". ומבואר בזה שענין הערבה וחביטתה וההקפה איתה הוא גדר של תפילה. [אולם רש"י שפירש חבטה "לשון נענוע", נראה שנקט שאין כוונת הגמרא לענין של תפילה אלא לענין של נענוע ותו לא].

ומעתה יש לחקור בענין נטילת ד' המינים והקפת הבימה, האם זהו חלק

מהתפילה, וכמו שכתב הב"ח (סימן תרס ד"ה ומ"ש ואומר קדיש) וז"ל: "אף למי שסובר דאומר קדיש קודם הושענות, מכל מקום

צריך לחזור ולומר קדיש אחר ההושענות שהרי אומר פסוקים דרך בקשה". ומבואר בדבריו שאמירת ההושענות בעת הקפת הבימה היא ענין של תפילה כמ"ש "שהרי אומר פסוקים דרך בקשה", ולכן צריך לומר אחריה קדיש כפי ההלכה שאחרי תפילה אומרים קדיש. אולם יש צד לומר שההקפה סביב הבימה עם הד' מינים אינה חלק מהתפילה, אלא פעולה בפני עצמה, ענין מיוחד שעושים "זכר למקדש" לנטילת ד' מינים וההקפות שהיו עושים בזמן שבית המקדש היה קיים.

- ד -

מעשה מתבארים ומתיישבים היטב כל העניינים שעמדנו עליהם.

דעת הרמב"ם היא שההקפות הם גדר וחלק מהתפילה, ולכן סובר הרמב"ם שיש להקיף את "התיבה" שהש"צ מתפלל לפניו, וכמו שדייק בכף החיים שלא הצריך הרמב"ם ספר תורה על התיבה והקפה סביב הבימה. והיינו מפני שסובר שההקפות הם גדר וחלק מהתפילה, ולכן מתאים להקיף דוקא את התיבה שהש"צ מתפלל לפניו.

וכך דעת הלבוש והטור שיש להעלות ספר תורה על התיבה, ודעת השו"ע לפי הגירסא שלפניו שהמילים על "הבימה" הוקפו בסוגריים, ומשמע, בגלל שלדעת השו"ע גם בהקפות המנהג להעלות ספר תורה על התיבה. וגם לדעתם ההקפות הם חלק מהתפילה ולכן מקומם על התיבה ועם

ספר תורה, וכמו שביאר כף החיים שהבאנו דבריו "מפני שסוברים דתיבה זו שהש"צ יורד לפניו להתפלל שם תפילות ציבור שהם במקום קרבנות, היא מכפרת עלינו דוגמת המזבח שמקריבין עליו קרבן. ומה שמעלין הס"ת על התיבה נראה ג"כ מפני ששנינו ר"א אומר שהיו אומרים ליה אנו מודים וכו' והס"ת היא כולה שמותיו של הקב"ה, ע"כ מקיפין אותה לומר אנו ליה-ה ועינינו ליה-ה".

אולם דעת המשנה ברורה היא, שהנוסח בשו"ע הוא שבהושענות מקיפים את הבימה עם ספר תורה, ונראה שזוהו מטעם שאין זה ענין של תפילה, אלא ענין שעושים "זכר למקדש", ולכן מן הראוי לעשותו סביב הבימה ועם ספר תורה, וכמו שכתב המשנה ברורה "ס"ת על הבימה ולהקיפה, שהיא נשארת לנו במקום מזבח".

ומעשה גם מבוארת היטב מחלוקת המחבר שכתב "נוהגים להקיף אף מי שאין לו לולב", והרמ"א שסובר "שמי שאין לו לולב אינו מקיף". ונראה שיסוד מחלוקתם הוא, האם ההקפות בהושענות הם מגדרי התפילה, דאם כן מדוע שלא יקיף מי שאין לו ד' מינים, הרי תפילה שייכת גם ללא ד' מינים, וכך סובר המחבר [וזה לשיטתו כמו שנתבאר שסובר שההקפות הם סביב התיבה, כיון שהם חלק מהתפילה]. אולם הרמ"א סובר שאם זהו מעשה זכר למקדש לנטילת הד' מינים, צריך הדבר להיות דוקא עם הד' מינים, כמו שהיה בזמן שבית המקדש קיים.

- ה -

על פי המבואר מתבאר היטב גם המחלוקת בין המחבר לרמ"א בענין האבל אם אומר הושענות, ויש לומר שהם הולכים לשיטתם. המחבר שסובר שההושענות הם חלק מהתפילה, כתב בבית יוסף שגם האבל חייב בזה, כי אם זה חלק מהתפילה מובן מאליו שחייב בזה. אולם הרמ"א שסובר שההקפות הם ענין בפני עצמו זכר למקדש שאינו חלק מגדרי התפילה, פוסק ש"מי שארע לו אבל בחג אינו מקיף" מטעם שלאבל אסור לשמוח ומכיון שההקפה היא ביטוי לשמחה אין לאבל לנהוג בה.

ואמנם אם נאמר שההקפות בהושענות הם מגדרי התפילה, לא קשה כלל שאלת האור זרוע מדוע היום גם ישראל מקיפים למרות שבזמן בית המקדש הקיפו רק כהנים, שכן אם ההקפות הם ענין של תפילה, פשיטא שפעולה זו שהיא מגדרי תפילה יעשו גם ישראל.

ומעתה מתבארים היטב דברי הבאר היטב שמי שאינו מקיף "רעה עושה", שכן אם ענין ההקפות הוא מגדרי התפילה, הרי שנינו במשנה בברכות (לה, ב) "המתפלל וטעה סימן רע לו". אם כן כשם שמצינו לשון של "סימן רע" בעניני תפילה, כך גם בענין ההקפות בהושענות, אם הם מגדרי התפילה מי שאינו מקיימן "רעה עושה".

ובזה מובנות שתי הדעות אם אומרים הושענות בשבת. כי אם ההושענות הם מגדרי תפילה, מדוע שלא נאמר זאת גם

בשבת, וזהו אמנם טעם המנהג לומר הושענות גם בשבת. אך אם הוא ענין הקשור לנטילת הלולב וד' המינים זכר למקדש, יש מקום לומר שאין עושין זאת בשבת שמא יטעו הקטנים ויבואו ליטול לולב בשבת גם כן.

ומעתה גם מבוארים היטב חילוקי הדעות מתי אומרים את ההושענות ואם אומרים אחריהם קדיש. אם נאמר שההושענות הם חלק מהתפילה, שפיר צריך לומר אחרי ההושענות קדיש, מכיון שההושענות הם תפילה ודרך בקשה, ואחרי אמירת פסוקים כאלו צריך לומר קדיש. ולכן גם מסתבר שאומרים אותם בתוך התפילה, אחרי ההלל, כחלק מהתפילה. אולם אם אין ההושענות חלק מהתפילה, אלא שתיקנו לאומרים "זכר למקדש", יותר ראוי לקובעם לאחר תפילת המוסף, וכמו שכתב הערוך השלחן: "לומר ההושענות אחר מוסף וכן הוא מנהג אשכנז, והטעם כיון דההקפות הם זכר למקדש שהיו מסבבין את המזבח ובמקדש היתה ההקפה אחרי קרבנות המוספין לכן גם אנו עושין כן".

ודנה הבני יששכר כתב לתקוע בשופר באמצע אמירת ההושענות, וכן הוא גם מנהג צאנז ומונקאטש כמוכא בספר דרכי חיים ושלום (אות תשצג). ולפי המתבאר יש לתלות גם ענין זה בחקירה דלעיל: אם ההושענות הם חלק מהתפילה, מובן ענין התקיעות באמצעם, כיון שגם התקיעות הם ענין של תפילה לעורר רחמי שמים. אולם אם אין ההושענות מגדרי התפילה אלא מנהג

שתיקנו זכר למקדש, לכאורה אין מקום לתקוע באמצעם, שכן אין לתקיעת שופר כל שייכות להקפות שהיו במקדש.

כמו כן יש חילוק מנהגים מתי חובטים את הערבה בהושענא רבה, באמצע הקדיש או בסיומו. במרבית הסידורים מובא שאחר אמירת ההושענות והחזרת ספר התורה לארון, החזן אומר קדיש שלם ולפניו תתקבל נהגים ליטול את אגודת הערבות ולחבוט בקרקע חמש פעמים. ולפי האמור

לעיל, מנהג זה מיושב על מכונו אם חביטת הערבה היא ענין של תפילה, וכמו שהבאנו לעיל מדברי הכף החיים והשפת אמת, מובן מדוע תיקנו לעשות את החבטה באמצע הקדיש, מכיון שהכל חלק מהתפילה. ברם אם אין זה מגדרי תפילה אלא מעשה שהוא זכר למקדש מהיכי תיתי שנוכל להפסיק באמצע הקדיש לצורך חביטת הערבה, וברור שצריך לחבוט בערבה רק לאחר שמסיים הש"צ לומר את הקדיש השלם.

ממוצא הדברים מבואר מנהג הנשים לחבוט בערבה בהושענא רבה, ובספר תשובות ונהגות (ח"ג סימן רד) כתב בתוך דבריו: "ונראה כיון שעיקר המצוה היא מנהג ונהגו אף בנשים, חיובן חמיר שדומה לאנשים שיסוד חיובן כן".

ולפי המתבאר לעיל **שענין חביטת הערבה בהושענא רבה הוא בחינת הכנעה ותפילה**, הרי שיש מקור למנהג לחבוט בערבה. וכשם שנשים חייבות בתפילה למרות שזו מצות עשה שהזמן גרמא, לפי שהיא "רחמי" (ברכות כ, ב), כלומר התפילה היא בקשת רחמי שמים, וגם נשים זקוקות לרחמים כך גם הושענא רבה, שהוא יום גמר החתימה של הימים הנוראים, נהגות הנשים לחבוט בערבה בבחינת תפילה ובקשת רחמים להמתקת הדינים ולחתימה טובה.



סימן לא

חיוב נשים וקטנים במגילה ונר חנוכה

- א -

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 סע' 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 סע' ג) פסק: "אם הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה כלום, ואע"פ שהניחה גדול, ויש מי שאומר 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.

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 נשים חייבות בקריאת מגילה, ובפרט שכך גם משמעות דברי המשנה במגילה "הכל

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

ותמידה זו היא גם בדברי הטור, רק לאידך גיסא, שכן בהלכות מגילה (או"ח סימן תרפט) כתב: "חרש שוטה וקטן אפילו הגיע לחינוך אינם מוציאין 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 המחויב, 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, כתב 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

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 (כמדבר 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 תרד"ה ופדא) כתב בתוך דבריו: "למאן דאמר קטן שהגיע לנדרים תרומתו תרומה ס"ל נמי דיש

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.

ואמנם 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 הגר"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 הגר"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 מובן, 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 הגר"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 שביסוד חקירה זו נחלקו שני התירושים בתוס' מגילה (ד, א ד"ה שאף הן). וז"ל התוספות: "גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בכל 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 למיפטר מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין (פסחים מג, ב ד"ה סלקא)".

ונראה, שלפי התירוצ 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 לגברים החיוב הוא מדאורייתא ואילו אצל נשים החיוב הוא רק מדרבנן. אולם לפי התירוצ 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.

^א. הגאון 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, ויעויין עוד בבית יוסף שם שתלה זאת במח' תוס' ורש"י.

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

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 מדרבנן.²

- ה -

והנה לכאורה יש לתמוה כיצד קטן אליבא דר' יהודה חייב בקריאת מגילה, והרי כל המצוה על קטן היא רק מדין חינוך

ב. על דברים אלו העיר ה"ה פנחס קרויס, תלמיד ישיבת ריורדייל, 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 סילקו 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 דמעיקרא. וב' דבסוכה כ"ז ובקידושין ל"ד ממעטינן נשים מסוכה דכתיב כל האזרח בישראל תשבו בסוכות ה"אזרח ולא נשים", והק' הש"ס למ"ל קרא תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות ות' הגמ' דהו"א תשבו 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 תשבו כל האזרח" לכן אינו שייך לאוקמיה על האי חיובא, דהמצוה אומר לא לנשים.

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 תדרו לחייב 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 תדרו.

העולה מדברינו 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.

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 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 כדברי 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 כדברי 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 כדברי 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 שחייב קריאת המגילה הוא כעין חיוב של תורה, ולכן רבנן סוברים שקטן אינו יכול להוציא גדול, כי חיוב קטן הוא מדרבנן 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. נאו 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.

★ ★ ★

שעור זה התפרסם בספרנו רין כצבי - חנוכה פורים (סימן כד) ובעקבות הפרסום קיבלתי את המכתבים הבאים:

חתן אחותי ר' אלי שופר, כתב:

רציתי להוסיף (אולי כבר ידוע לך) שיש בקהילות יעקב של הסטייפלר זצ"ל (מגילה סימן ג' ובהוצאה הישנה חלק ה סימן נ') הסבר יפה בענין: בקריאת מגילה יש חיוב לא רק מצד הפירסומי ניסא, אלא גם חיוב נוסף של קריאת הלל, כדקיי"ל "קריאתה זו הלילה" (מגילה דף יד.) וקיי"ל שנשים פטורות מחיוב הלל (סוכה דף לח: "מי שהיו אשתו ובנו הקטן מקריאין אותו חוזר אחריהן"). אם כן יש הבדל בין חיוב גברים לחיוב נשים: נשים חייבות רק מצד פירסומי ניסא-ולזה מספיקה שמיעה בלבד, גברים חייבים גם מצד הלל, ולהלל צריך קריאה (כמו לשון ברכת ההלל "לקרוא את ההלל") - ומזה נשים פטורות.

ממילא מובן למה נשים לא יכולות להוציא גברים, כי ע"י אישה לא יצא האיש ידי חובת ההלל שבמגילה, ולא יצא ידי חובת קריאה. ולכן גם פסק רמ"א בשו"ע סי' תרפ"ט שאישה הקוראת לעצמה תברך רק "לשמוע מגילה" ולא "לקרוא מגילה".

★ ★ ★

רבי שמעון איינשטיין, ראש כולל מאור התורה בכפר גנים פ"ת, כתב:

במש"כ ליישב למה בשו"ע בסי' תרפ"ט גבי קריאת המגילה לא הביא דעת ר' יהודה שקטן יכול להוציא את הגדול בקריאת המגילה ובהל' חנוכה בסי' תרצ"ה כתב דקטן יכול להדליק במקום הגדול, יש להעיר דגם בחנוכה אין יוצא ידי חובה שידליק איש זר בבית שאינו שלו בלא שליחות הבעה"ב דדין ההדלקה הוא על בני הבית ולא אמרינן דאפי' הדליק זר יוצאים ידי חובתם דסוף סוף נעשה מעשה ודולק נר בפתח הבית דהחויב הוא דווקא על בני הבית, וגם אם אחד מבני הבית שוטה הפטור מכל המצוות ומסוגל להדליק נר אם ידליק ודאי שלא יצאו ידי הדלקת נר חנוכה, ולפי"ז אם תרי דרבנן לגבי חד דרבנן הוא אינו בר חיובא ופטור ממצוה זו אינו יכול להוציא מי שחיובו חמור יותר, ומצאנו כעין זה בהל' פסח סי' ת"ס סעי' א' דללוש מצת מצוה צריך דוקא ע"י בר חיובא וקטן לא כשר ללוש ואפי' גדול עומד עליו עי"ש בנו"כ ושם זה גם מצוה ע"י פעולת מעשה הלישה ולא אמרינן כיון דסוף סוף העיסה נילושה יהני חיוב דרבנן של קטן.

עוד מה שכתב כב' יישוב לסתירה בפסקי השו"ע על פי' הריטב"א במגילה י"ט ב', דהטעם שקטן חייב במגילה שהיה באותו הנס, וכן מבואר בבה"ג דזה טעם חיוב נשים וקטנים שאף הם היו באותו הנס, ובבה"ג מבואר דנשים חייבות רק בשמיעה של המגילה ולא בקריאה וגם בקטן החיוב רק בשמיעה ולא בקריאה, וכל זה הוא דוקא במגילה אבל בחנוכה אין הפרש בין חיוב הגדול והקטן שכולם חייבים בהדלקת הנר.

אך כל זה אינו בדעת השו"ע, דהריטב"א במגילה י"ט ב', הוא כדעת הרמב"ן שהביא שם הר"ן על הר"ף והם חולקים על התוס' שהביא כב'. ואכתוב תוכן דבריהם שהריטב"א והרמב"ן סוברים שלקטן אין כלל חיוב במצוות אפי' מדרבנן ורק לאבא יש חיוב לחנך את הקטן ולכן אין הקטן כלל יכול להוציא את הגדול במצוות ורק במגילה כיון שהיו באותו הנס יש חיוב לקטן כמו לגדול (וכבר התקשה בזה הר"ן שם במגילה, שרבנן ראו לחייב במצוה אחת את הקטן מה שאין דומה לו בכל התורה).

והריטב"א והרמב"ן כתבו דאין כלל חיוב לקטן אפי' מדרבנן אלא החיוב על אביו לחנכו וממילא אין כלל קושיא שיוציא הקטן שחייב מדרבנן את הגדול דאין הקטן חייב כלל במצוות.

וכשאנו באים לדעת מה דעת השו"ע אם כדעת התוס' או כדעת הריטב"א והרמב"ן, הדבר מפורש בשו"ע או"ח סי' קפ"ו סעי' ב' דכתב וז"ל קטן חייב מדרבנן כדי לחנכו וההיא דבן מברך לאביו כשלא אכל האב כדי שביעה שאינו חייב אלא מדרבנן עכ"ל, הרי מפורש שנקט כדעת התוס' שקטן חייב במצוות דרבנן, ודלא כריטב"א

והרמב"ן במגילה, ולא נקט כמו הבה"ג שחייב הקטן במגילה הוא כמו אשה שאף הם היו באותו הנס אלא הקטן חייב במגילה כמו בכל המצוות.

★ ★ ★

רבי יהודה אריה ליידי אלטר, מכולל הוראה גור בבני ברק, כתב:

א. במה שחקר בגדר 'אף הם היו באותו הנס' אי הווה תקנה חדשה או שהכניסו אותם בכלל המצווה כאנשים, יש להעיר ללשונו של הריטב"א מגילה יז: וז"ל שם: ורבנן סברו דנשים בעלמא בני חיובא נינהו, ומחויבים בזו שעשו כאילו היא מצווה שלא הזמן גרמא, אבל קטן דפטור אפי' מאיסורים חמורים של תורה אף בזו לא נחייב אותו, עכ"ל. הרי לך שכתב כי השוו אותם ממש לאנשים ועשו המצווה כאילו אין הזמן גרמא.

ב. בעניין החילוק בין נשים לקטנים, יש לומר עפ"י מה שחידש האבני נזר, כי בקריאת המגילה יש ב' חיובים, א' זכירת מעשה עמלק וכמש"כ הרמב"ן עה"ת בכי תצא, וב' פירסום הנס הפרטי של פורים. ובפירסום חייבים כל מי שהיה בנס, אך אפשר גם בשמיעה שגם כך מתפרסם הנס, משא"כ עניין הזכירה של עמלק דרשו בגמ' שמחויבים בפה, [וכל דתקון כעין דאורייתא תקון או שלמידים זאת זכירה זכירה] אך בזה קטנים אינם מחויבים כי אינם בני מלחמה ואף לא בעזרה כנשים ולכן וודאי מחויבים רק בשמיעה מטעם פירסום ואינם יכולים להוציא גדולים המחויבים אף בקריאה, משא"כ נשים שיש מקום לדון אם נצטוו בזה אם לאו, וכמו שביאר היטב בספרו.

★ ★ ★

רבי מרדכי לייפער, מכולל הוראה גור בבני ברק, כתב:

מה שכתבתם בפשטות שזה חובת הבית, לכאורה יש לדון בזה שאינו חובת בית לבד, שהש"ג בשבת דף י' [בדפי הרי"ף] או' א' כתב שמי שנמצא בין הנכרים ואין לו בית לעצמו ולא פתח לעצמו חייב להדליק אע"פ שאשתו מדלקת בביתו, שהרי אין הנס מפורסם אצלו, הרי מצינו שיש גם חיוב על גברא, ולכאורה הפשט שהבית הוא תנאי במצוה שבלי בית א"א לקיים המצוה, אבל הוא חובת גברא שחובה על האדם להדליק, ואינו כמזוזה שהוא חובת בית לבד.

ואולי אפשר לחלק שהש"ג מחייב מדין פרסום הנס דהיינו שיוכל לברך ברכת על הנסים, ולא גוף מצות נ"ח, ולכאורה המקור לדבריהם הוא מ"ש בתחילה שם באות ב' בקטע המתחיל ובביאור הסתירה בשו"ע, בשם הגר"ש רזובסקי שגר חנוכה הוא חובת בית, לכן יכול להדליק ע"י קטן.

ועוד ראיתי בשם הגרי"ז ביאור חובת מגילה בנשים שכתוב בגמ' שאף הן היו באותו הנס, שהוא דין חדש שאף הן היו באותו הנס, ולא שהם מחוייבים באותו חיוב של אנשים, ובזה תלוי האם יכולים להוציא האנשים, שאם הוא דין חדש, אינו כמצות האנשים, שלפי הטורי אבן הוא כעין דאורייתא א"כ לכא' גם אצל נשים הוא כעין דאורייתא מדברי קבלה ויכולין להוציא אנשים, אבל מכיון שהוא דין חדש אינם יכולים להוציא אנשים.

אמנם לפי"ז קשה לי איך האנשים מוציאים הנשים הרי הוא אינו אותו מצוה אלא הוא דין חדש, ואינו כמצות האנשים, שממ"נ שאם הוא חלק ממצות קריאת מגילה שתקנו כעין של תורה, א"כ יכולות להוציא האנשים, ואם הוא דין חדש, הרי אין לדון הזה שייכות לאנשים, ואיך יכולים אנשים להוציא נשים.

ובאמת שאותו קושי אפשר לשאול על מ"ש הגהות מיימונית בפ"א דהלכות מגילה או א' בשם רבינו שמחה שלנשים יש דין שמיעה, ולא קריאה, ולכא' הוא דין אחר ואיך יכולים האנשים להוציא הנשים,

אמנם בזה יש לומר שבכלל מאתיים מנה, שאנשים שחייבים בקריאה כלול בזה גם שמיעה [על אף שאין זו פשוט שלכא' אינו דין שמיעה שחרש יכול להוציא, אין כאן המקום להאריך בזה] כמו שדייקתם בספר סי' כ"ד או' ה' שנשים אינם חייבים בקריאה רק בשמיעה, ולאנשים יש חיוב נוסף של קריאה. הרי שנכון דייקתם חיוב נוסף, ולא חיוב אחר, שהקריאה מוסיף על השמיעה.

אמנם מ"ש שאף הן היו באותו הנס הוא דין חדש, ולא חלק ממצות האנשים יש לעיין בזה היאך האנשים מוציאים הנשים, הרי היא מצוה אחרת.

★ ★ ★

רבי ישראל פנחס קאהן, מכולל הוראה גור בבני ברק, כתב:

בתוך דבריו שכתב שהפסק של הבה"ג הוא עפ"י התוספתא ולא פסק כהמשנה, משום שהמשנה היא אליבא דר' יהודה למסקנת הגמ', ולכאורה זה מאוד דחוק להמציא מחלוקת חדשה בין ר' יהודה לרבנן, שבמשנה לא נזכר אפי' רמז למחלוקת זו. והריטב"א שהביא שם רק אומר שבקטן יש ויכוח אם חייבו אותו ממש כי הרי ג"כ היו באותו הנס, ולכאורה מדבריו רק מוכח שסובר בנשים דלא כהבה"ג, שאם היה סובר כהבה"ג שנשים חייבות רק בשמיעה מה מועיל שקטנים כנשים, הרי גם נשים לא חייבים בקריאה ואינן מוציאים ידי חובתם, וא"כ הקושיא במקומה עומדת אך פסק הבה"ג כדעת התוספתא ולא כדעת המשנה. אלא שבעיקר הקושיא כבר תי' התוס' בערכין ג. שהבה"ג מבאר במשנה שנשים כשרות רק להוציא נשים כמותן, ועיי"ש שהבה"ג לפי"ז פסק כהמשנה והתוספתא.

סימן לב

חיוב נשים בהלל בחנוכה

- א -

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 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

במשנה, במסכת סוכה (לח, א) נאמר: "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו [את ההלל] עונה אחריהן מה שהן אומרים ותבוא לו מארה". ופירש רש"י: "מקרין 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". ודייקו 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 נשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס"]. כלומר, נשים חייבות בהלל למרות

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 שמחוייבות בנר חנוכה כדאיתא במסכת שבת (כג, א) אר"י בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה משום דאף הן היו באותו נס, הוא הדין דמחוייבות בקריאת הלל ואסורות בהספד ותענית, שחייבות משום הניסים והנפלאות שנעשו בתשועות המלחמה. וכיון דגם הם היו באותו הנס ממילא מחוייבות בכל הדברים. ועוד דעיקר הנס נעשה על ידיהם בפורים על ידי אסתר, ובחנוכה על ידי יהודית, כדאיתא ברש"י שבת (שם ד"ה הוי), אם כן היאך אפשר לומר דאנשים מחוייבים 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 מחוייבים 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 מחוייבים 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.

קושיא 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

- 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 מחוייבות 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 כדיני 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

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 דפטורי ממצות לולב". [והוא מוסיף בסוגריים: "והא דלא הזכיר ריב"ל רק הדלקת נר חנוכה [ולא קאמר להדיא שנשים חייבות בהלל], נראה לי דרבנן 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.

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 עי"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".

ובן תמה בשו"ת יביע אומר (חלק ו סימן מה) על תירוצו זה של הבנין שלמה: "ואינו

מחזור, 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 נשים בקריאת מגילה אך אינן מוציאות אנשים, מכיון שהן מחוייבות רק בשמיעת המגילה ולא בקריאה ולכן "קילא חיוביהו 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 חיוביהו טפי מחיובא דאיש", כי הן מחוייבות 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 מחוייבת וגם מוציאה את האיש ידי חובה [הגם שהחיוב הוא משום שאף הן היו באותו הנס] משום "דהתם ליכא לחלק בין חיובא דאיש לחיובא דאשה, ותרויהו 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 תירוצו 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.

- ד -

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 (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 בליל 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 בליל פסח הוא כן ענין של פרסום הנס.

- ו -

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 לדין 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 וההצלחה".

[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, והואיל 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 הגרי"ש אלישיב (על דף לה, א) וז"ל:

"בפסחים (ק"ה, א) איתא דנביאים תיקנו להם לישראל את ההלל על כל גזירה וגזירה שהיתה וניצלו מהם. ופירש"י שם, כגון חנוכה. עוד מבואר בפסחים (שם) 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".

ולפי יסוד זה מבאר הגרי"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.

אולם יש להקשות על תירוץ זה, מדברי רש"י במסכת שבת על דברי הברייתא "ועשאו 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 וניצלו ממנה, שיש לומר הלל באותו יום בכל שנה, אלא זהו דין מיוחד שנתאספו חכמים אחרי נס חנוכה ותיקנו 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 דחיוב 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 דחיוב 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 דחיוב 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 שנצטוו 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 (מהדו"ת או"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 שערים], 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 ובכנותיהם 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 הי' 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 שהקרבנות 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 (קז, 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 דהצלה, 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,

הודאה אחת או שתי הודאות, סוף כל סוף יש חיוב קריאת הלל 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, וצ"ע.

- מ -

בספר ברכת מועדיך (סימן ח) מביא את מש"כ הגאון הרוגאצ'ובר (צפנת פענח מהדור"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

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 דהצלה 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 בדיון קריאת ההלל, שהרי המצוה של שני החיובים היא "קריאה", ומה לי אם חיוב זה נובע מחמת

בעל פה, וכן מבואר במכילתא ובירושלמי פסחים (סוף פ"ה). ונפקא מינה גם כן במש"כ התוספות סוכה (לה, 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 חידוש 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 שנותרו 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 ג) 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 בלילה, ואם יגיע לכפר שיהיה לו נרות לא יוכל בבוך להגיע למקום שמתפללים, ואם ילך להעיר למקום שמתפללים בבוך לא יהיה בכפר בלילה להדליק נרות, אם מקום התפילה עדיף ויבחר בזה שיתפלל בבוך 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 בספרנו רץ כצבי - חנוכה פורים, סימן 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 יבול 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 כליל 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 ערוך] 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 מחוייבות 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 (לד, 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

מבואר, כי לדעת הגר"י קמינצקי, חיוב הלל בחנוכה הוא מחמת היו"ט – ה"זמן", וא"כ לפי דבריו נשארו דברי התוספות בסוכה תמוהים. אולם לפי המבואר בדברינו, הכל מיושב היטב.

- יא -

והנה הגר"ע יוסף (שו"ת יחיה 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

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.

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.



לאחר פרסומו של שיעור זה בספרנו ר"ן כצבי - חנוכה פורים (סימן יג) נתכבדתי במכתבו של ידידי רבי עובדיה יוסף טולידאנו, מח"ס שו"ת משיב משפט:

א. מה שתמה כת"ר ע"ד מו"ז מרן הגאון האדיר שליט"א בספרו יחווה דעת (ח"א סי' עח) ונשנה דבר זה גם בספרו חזון עובדיה (עמ' ריג ואילך) לחלק בין חיוב נר חנוכה שהנו פרסום הנס לרבים - או לכה"פ לב"ב, ולפיכך גם נשים שהיו באותו הנס - חייבות בו. משא"כ בהלל דאף שגם הוא נאמר לשם פרסומי ניסא, מ"מ אין זה אלא בינו לבין קונו, ומש"ה לא חייבו חז"ל את הנשים בקריאתו בחנוכה. ע"כ. וכת"ר תמה דהא אמירת הלל הוא דין על ציבור ועיקר חיובו לאומרו ברבים, ואינו חיוב רק בין אדם לקונו. וכמו שהוכיח כן לעיל מינא מדברי הרמב"ם (פ"ג מחנוכה הי"ב). וכתב כת"ר דמב' מדבריו דיסוד אמירת ההלל הוא דין על ציבור, כפי שנראה מכל צורת מעמד קריאת ההלל שנעשה בשותפות המקריא וכל הציבור, ואין זה רק דין על היחיד.

ולענ"ד אין להוכיח מיניה מידי, דהנה מקור דברי הרמב"ם הוא מדברי הגמ' בסוכה (לח.) דתנן התם: מקום שנהגו לכפול - יכפול, לפשוט - יפשוט, לברך - יברך, הכל כמנהג המדינה. ואמר רבא, הלכתא גיברתא איכא למשמע ממנהגא דהלילא; הוא אומר הללויה והן אומרים הללויה - מכאן שמצוה לענות הללויה. וכו' ע"כ. ופרש"י את דברי רבא, דממנהג של עכשיו אנו למדים מהו עיקר קריאת ההלל כשתיקנוהו תחילה, לפי שהכל חייבין בקריאתו ואין הכל בקיאים בו, תקנו אחד קורא ואחרים שומעים והכל עונים מקצת. אלא שעכשיו שכל בני כנסיותינו בקיאים וקורין אותו כולו, ואעפ"כ עונין שתי פעמים הללויה והודו לה' ואנא, מכאן אנו יכולים ללמוד מה תקנו הראשונים לענות למי שאין בקיאים ולבקיאים. עכת"ד. הרי מבואר ברש"י דאדרבה מצות קריאת ההלל אינו חיוב על ציבור, אלא הכל חייבין בקריאתו. אלא דכיון שלא היו הכל בקיאים בו, לפיכך תקנו שא' יקרא ואחרים יענו. וע"ז קאמר רבא דאף בזה"ז שהכל בקיאים ואומרים את ההלל, ולא סומכים על קריאת הש"ץ, מ"מ יש ללמוד לדינים אחרים. וכ"כ בתוס', ובחי' הריטב"א (שם) ועוד. ולזה הביאו

גם הרמב"ם להלכה, בכדי ללמוד ממנהגם הקדמון דינים נוספים. ולזה דקדק הרמב"ם וכתב "מנהג ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה וכו'", וסיים: "זה הוא המנהג הראשון ובו ראוי לילך, אבל בזמנים אלו ראיתי בכל המקומות מנהגות משונות בקריאתו ובעניית העם ואין אחד מהם דומה לאחר." ע"כ. ולכאורה הוא תימה מה הוצרך הרמב"ם להביא את המנהג הקדום ולכתוב שעתה נהגו אחרת, הול"ל דהכל כמנהג המדינה, כדתנן במתני'. וע"כ היינו כדאמר רבא שממנהגם הקדום יש ללמוד לדינים אחרים כמבוא בגמ' שם. ומ"מ מבוא דחיוב ההלל אינו חיוב על ציבור כקריאת התורה וכו"ב, אלא הוא חיוב פרטי על כל אדם, אלא דבמקום שלא היו בקיאים בו, הוצרכו לתקן שיהיה אחד קורא וכולם עונים.

ב. מ"ש עוד להוכיח כן מדברי הגרש"ז אויערבאך שהו"ד בספר עלהו לא יבול (עמ' קעט) באשה שלא קראה את ההלל בליל הסדר בביהכ"ס, שלא תשוב לקרא את ההלל, מפני שדוקא בציבור אומרים הלל בברכה בליל הסדר, וגם את זה לא נהגו בכל המקומות. ע"כ. וכתב כת"ר דמבוא דיסוד חיוב הלל הוא דין על ציבור.

הנה מקור דין זה הוא בשו"ע (או"ח סי' תפז ס"ב) וז"ל: בלילה הראשון של פסח גומרים את ההלל בצבור בבית הכנסת בברכה תחלה וסוף. וכן בלילה השני בשני ימים טובים של גליות. ע"כ. והרמ"א שם הגיה בזה"ל: ואין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים ההלל בלילה בבית הכנסת כלל. ע"כ. ומרן החיד"א בברכי יוסף (סי' תפז ס"ק ח) כתב שההלל של ליל פסח בבית הכנסת מיוסד על אדני פז, ועל דרך האמת יש לו סמוכים דקשוח, ואף מי שנמצא בבית כנסת שנוהגים שלא לומר הלל בליל פסח בתפלת ערבית, רשאי לומר הלל בינו לבין עצמו ולברך עליו, וכמו שכתב הרה"ג המקובל רבי ישראל שלמה לינגו, בכתובת יד, ושכן קיבל מרבו הרמ"ע מפאנו, וכך נהג הרה"ג מהר"ר נחמן פואה זצ"ל. ע"כ. ודברי הרמ"ע מפאנו מבוארים בספרו אלפסי זוטא (פרק ב' דשבת כד:). ע"ש. ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' צ) העיד בגדלו שרבו הגאון בעל נודע ביהודה, היה נוהג לומר ההלל בליל פסח לאחר התפלה, אף על פי שהקהל שלו נהגו שלא לאומרו כדברי הרמ"א. ע"ש. ועיי' בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ז סי' קנט) שכתב דמאחר והלל זה דליל פסח נתקן על הנס, א"כ כיון שהאנשים חייבים לאמרו, ה"נ גם הנשים חייבות לאמרו. ועיי' למו"ז מרן שליט"א בספרו יחווה דעת (ח"ה סי' לד) שהאריך בזה וכתב, דנראה דזה בכלל מה שפסק מרן השו"ע (סי' תעב סי"ד) דגם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל המצות הנוהגות באותו לילה. והלל של ליל פסח בברכה, הוא בכלל המצות של ליל פסח. ע"כ. וא"כ גם הנשים צריכות לאומרו בברכה קודם התחלת הסדר לאחר תפלת ערבית שמתפללות, אף שאינן בביהכ"ס. ואמנם בשו"ת בית יהודה עייאש

חלק ב' (סימן לג) כתב, שאפילו במקומות שנהגו לומר הלל בברכה בליל פסח, לא נהגו כן אלא בצבור, אבל לא ביחיד. ע"ש. והסתמך עליו הרה"ג רבי יוסף ידיד הלוי בשו"ת ימי יוסף בתרא (חלק אורח חיים סימן כג). ע"ש. מ"מ אחר הגלות דברי הפוס' הנ"ל, הרמ"ע מפאנו, מרן החיד"א בברכ"י, הנוב"י, מהר"ח פלאגי ועוד, שיש לאמרו אף ביחידות, כן עיקר להלכה. עכת"ד. הרי מב' מכל הני פוסקים דלאו דין ציבור הוא, אלא אדרבה אף ביחידות יש לאמרו.

וזכרני כד הוינא טליא, כשזכינו להיות סמוכים על שלחנו של מו"ז מרן הגאון האדיר שליט"א בליל הסדר, היה מקפיד שכל הנשים יברכו ויגמרו את ההלל קודם הקידוש, והיה מתעכב משום כך מלקדש עד שיגמרו כולם את ההלל.

אשר על כן דברי מו"ז בהירים וברורים כי חילוק רב יש בין הדלקת נר חנוכה שהוא פרסום הנס לרבים, לבין קריאת ההלל שאף הוא פרסום הנס - אך הוא בינו לבין קונו בלבד, ומש"ה בזה נשים פטורות.

ג. ובמה שתמה (אות ה) כת"ר מדוע לא נימא דכשם שבפסח חייבות הנשים בהלל מחמת חיובם בד' כוסות, ה"נ יהיו חייבות בהלל בחנוכה מכח חיובן בנר חנוכה. לענ"ד אין תימה כלל, דהא דוקא בליל פסח שארבע כוסות נתקנו על ארבע מצוות של ליל פסח, דכוס א' נתקנה על הקידוש, וכוס ב' נתקנה על ההגדה, וכוס ג' נתקנה על ברכת המזון, וכוס ד' על ההלל, הרי שההלל קשור קשר בל ינתק מכוס הרביעי, ומש"ה נתחייבו בו הנשים מכח מה שנתחייבו בד' כוסות. [כ"כ מו"ז בד"א בספרו חזו"ע חנוכה (עמ' ריג)]. משא"כ נר חנוכה שאין קשר בינו לבין החיוב באמירת ההלל, אלא ב' חיובים שונים הם.

★ ★ ★

כמו כן נתכבדתי במכתבו של ידידי רבי יעקב פרבשטיין, מח"ס אהלי יעקב ומצוות ביקור חולים:

א. באות ג' הביא כת"ר תירוצו של הבנין שלמה באריכות יעו"ש, ובגליון הספר 'רץ כצבי' רשמתי בזה"ל, יש להעיר לדברי הבנין שלמה, דמדברי התוס' בסוכה ל"ח ע"א [הובא באות א'] מוכח לא כך שכתבו דהא דאשה אינה מוציאה את האיש בהלל כיון דאשה פטורה מהלל דסוכה ועצרת דהוי זמן גרמא, ול"ד להלל דפסח שנתקן על הנס ואף הן היו בכלל הנס, ומבואר דאם היו נשים מצוות בהלל דסוכות היו יכולים להוציא את האנשים, וצ"ל דבאמת הרמב"ם והתוס' פליגי דלתוס' הלל דחנוכה נשים חייבות כהלל דפסח ויכולים להוציא את האנשים, ורק הרמב"ם שכתב בהל' חנוכה דאין הנשים יכולות להוציא את האנשים בהלל, בזה כתב הבנין

שלמה בדעתו של הרמב"ם שהוא מטעם שדי לנשים במזמור אחד, ולפי"ז גם הלל דסוכות ועצרת אין צריך לתירוצ' התוס' דהוי זמן גרמא.

ב. באות ה' הביא כת"ר דברי הכלי חמדה ליישב דברי הרמב"ם למה נשים חייבות בקריאת המגילה ואילו בהלל דחנוכה אינם חייבות, וכתב דפורים דאין אלא קריאת המגילה לכן תקנו חז"ל שנשים חייבות מטעם שאף הן היו באותו הנס אע"פ שהיו מצות עשה שהזמן גרמא, משא"כ בחנוכה שיש בהם מצוה דנרות להודות ולהלל 'וכיון דנרות לא הוי זמן גרמא וחייבות בהם' שוב יש בזה פרסומי ניסא ואין חייבות בהלל משום דהוי הזמן גרמא ע"כ, ולא ראיתי דברי הכלי חמדה בפנים אבל מדברי כת"ר נראה שכל זהו לשונו של הכלי חמדה, וא"כ לכאו' תמוה למה כתב דנרות לא הוי זמן גרמא, ולכאו' צריך לתקן דכיון דנרות 'אף שהיו זמן גרמא' מ"מ חייבות מטעם דהיו באותו הנס, א"כ כיון דכבר יש פרסומי ניסא אצל הנשים לכן לא חייבו אותם בהלל.

ג. באות ה' הביא כת"ר בשם הגרי"ד סולוביצ'יק לבאר החילוק בין חיוב נשים בהלל בליל פסח לחיוב נשים בהלל דחנוכה, ובגליון על הספר שם כתבתי בזה"ל, דברי הגרי"ד סולוביצ'יק מבוארים היטב לפי מה שכתבו התוס' בסוכה דף ל"ח [הובא לעיל באות א'] וז"ל אע"ג דבהלל בלילי פסחים משמע בפ' ערבי פסחים דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה ע"כ, ומבואר דתקנת הלל דפסח וד' כוסות הוי תקנה אחת דתקנו ד' כוסות כדי לומר הלל והגדה, וא"כ שפיר ניחא דלא שייך לחלק דהנשים יהיו חייבות בד' כוסות ולא בהלל, וזה חלוק מחנוכה דשייך להפריד ביניהם דהנרות הוי פרסומי ניסא לכשעצמו ולא שייך להלל.

ד. באות ה' תמה כת"ר על דברי השלמי שמחה שביאר דכיון דנשים אינן שייכות לנס פח השמן לכן אינן מחוייבות בהלל על נס זה, ותמה כת"ר א"כ מדוע חייבות בהדלקת נר חנוכה והא ודאי הדלקת הנרות תיקנום על נס פך השמן, ע"כ, ולא הבנתי התמיהה דאדרבא הדלקת הנרות נראה דעיקרה הוא נתקן על נס ההצלה כמו שאומרים בנוסח 'הנרות הללו אנו מדליקין על הנסים ועל הנפלאות ועל התשועות ועל המלחמות שעשית לאבותינו', הרי להדיא דהדלקת הנרות הוא לפרסם נס ההצלה ולא על נס פך השמן, ושוב ראיתי לעיל מה שהביא כת"ר באות ו' דברי הגרש"ז בשו"ת מנחת שלמה דשם כתב בתו"ד דהנרות הם לפרסם על נס הישועה וההצלה, ופשוט כן.

ה. באות י' צל"ע בכל זה מאי שנא ממגילה דצורתה גם לומר אותה בעשרה, ויעוין במ"ב דמגילה הוי כמו תפילה בציבור יעו"ש, [ובפרט למ"ד דאין מגילה נקראת ביחיד], ואעפ"כ נשים חייבות במקרא מגילה, ובפרט לפי הדעות שהובא ברמ"א

דנשים מצטרפות למנין עשרה למגילה, ומבואר דכיון דאף הן היו באותו הנס יכולים להצטרף למנין עשרה, וא"כ למה הלל דחנוכה אין חייבות מטעם שזה דין בציבור.

ו. באות י"א הביא דברי שו"ת יביע אומר לבאר למה נשים חייבות רק בהדלקת הנרות בחנוכה ולא בהלל, וביאר דנרות הוי פרסומי ניסא לעוברים ושבים וכו' ולכן גם הנשים שהיו באותו הנס חייבות לפרסם, אבל הלל אע"פ שגם נאמר לפרסומי ניסא מ"מ אין זה אלא בינו לבין קונו ולכן לא חייבו חז"ל את הנשים בקריאתו בחנוכה, וצל"ע דבריו דהא מגילה נמי הוי פרסומי ניסא כהלל, ואינו דומה לנרות חנוכה בגדר זה, וא"כ למה נשים חייבות בקריאת המגילה מטעם שהיו באותו הנס.



סימן לג

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 זולטי על מנהג אשכנז בקריאת פרשת זכור לנשים > הוצאת ספר התורה לצורך קצת' ולצורך 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 לצורך 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 מברך את הברכה בקריאה של הנשים.

- א -

חובת 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 ואריכותו 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 מהלכות 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 ושלוש. והנה בכל מקומות ישראל קוראים ספר התורה בשנה אחת או בשנים 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 דזכור 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 בפין". 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 בפין" - הלכות מגילה. (ועי' בזה באבנ"ז או"ח סי' תקי"ז סקי"ז). ובספר "אהל יצחק" אות קס"ז מביא שהרה"ק ר"י מווארק"י זיע"א הי' נוהג ללמוד בכל יום מסכת מגילה כדי לקיים מצות עשה דזכירת מעשה עמלק. ע"כ. ובוודאי מקור הדברים הם בתו"כ הנ"ל.

ועוד ראה במגן אברהם (או"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 להסמיך 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 לזכור 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 וכו"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 שי"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^ד.

[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 מי"ב חודש מהקריאה האחרונה של פרשת זכור בשנה שעברה^ה].

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 לו 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 בדיון 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 מי"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 מהלב.²

אם שבת פ' זכור בשנה זו היא בח' אדר ולשנה הבאה היא בי"ג אדר, הרי עברו יותר מי"ב חדש מיום אל יום, ואע"פ כן לא חיישינו 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 בשתיים או שלש לכל הפחות, והנה הם יוצאים בכך ממצוה זו עכ"ל. ומבואר דסגי אם זוכר פעם בשתיים או שלש שנים, ואין צריך לזכור ולקרוא את הפרשה כל שנה. ויש לתמוה שהחת"ס ומהר"ם שיק לא הביאו מזה.

ו. 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.

ז. 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 גרודזינסקי, 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 ונהגות (ח"ב סימן צג) ז"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 עמלק ובמחיית זרעו, ולפי זה גם הן צריכות להתחייב במצות עשה של זכירת מחיית עמלק כזכרים^ט.

וכבר הקשה עליו המנחת חינוך (שם ס"ק א) "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 שנאתו

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 רוקבסקי 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. ולכך 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 דפוטרי 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 הפניית 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 בזמננו שא"א למחות עמלק, וגם לימות המשיח כשכבר לא יהא צורך בכך, חיוב הזכירה הזו יישאר בעינו. עתה"ד ומאד מענין לראות את לשונו בפנים.

(זא. שחיוב זכירת עמלק הוא בעצם משהו מעין חיוב הזכירה וההפנמה שיש עונש על מעשים רעים, [ונראה 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 נחלתיך הרחיב בביאור שיטתו של ספר החינוך, ותיירץ 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 (ח"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 ממנין 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 מצות 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 ואחר כך צוה להרגם". הרי שהזכירה היא הקדמה לגוף מעשה המלחמה וההריגה ולזה אין הנשים שייכות, ואם לוקחת כלי זיין 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 צוה 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 בדין קריאת פרשת זכור לנשים

הלכה למעשה נחלקו הפוסקים כיצד לנהוג:

ב"ש"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 כפירוש 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 מדאורייתא**^א. 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 לגביהו 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 שמכוין 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. **חייב נשים במקרא מגילה משום ש'אף הן היו באותו הנס'** על דברי המהרי"ל דיסקין כתב אחייני **רבי ישראל וייזמן**: 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, לכאורא 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^ד. 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 יחזקאל 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^{יז}. ובשו"ת תורת חסד (או"ח סימן לו) 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, והאידנא 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 **מודכי 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 לכף החיים המובא להלן. אולם בשו"ת **יביע אומר** (או"ח ח"ח סימן נד) לאחר שדן בהרחבה בכל צדדי סוגיית חיוב נשים בפרשת זכור, הסיק: "ומצוה על הנשים לבוא לבית הכנסת ולשמוע 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 זכור^{מ"ז}. ובשם הגרש"ז אויערבך (ועלהו לא יבול 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 (הררי 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 בפיה", 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 עבד הכי, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר, לעולם בהם תעבודו". 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) מדאורייתא, דוחה המצות עשה של קריאת 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 שנשים 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 קפידא 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 שנשים לעצמן אינן יכולות להצטרף לאפשר קריאה רק שאינן מצטרפות לאנשים.

עוד בענין צירוף אשה למנין עשרה בפרשת זכור, כתב רבי יצחק מאיר הו"ן, 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 בידי 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 נינהו 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 דהנשים 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 לקרות 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 לקרות 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

ומבואר 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 לתווכ, 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 בזימון 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.

או"ם 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 וולמוק, 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

ומחזמר 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 שישד 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 במחייט, אמנם כל זה הוא לשיטתו שמצות מחייט עמלק היא בין על הציבור ובין על היחיד וענין הציבור הוא רק שיש להם כח למחות כמו ששמע שם מלשוננו, אבל לפי השיטות שמצות מחייט עמלק עיקרה היא על הציבור בדוקא וכדעת הר"ם, מעתה יש לדון אולי נשים כן יכולות להצטרף לציבור להתחייב במצות הזכירה, ויש לדון בזה.

ובענין זה כתב **רבי צבי יצחק**, 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.

ושוב מצאנו בס' "קרן אורה" (ברכות פרק ראשון ד"ה ואידי דאירינן 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 שחייב זכירת מעשה עמלק מתקיים בקריאת התורה בציבור, עדיין יש לעיין האם חייב זה מצריך קריאה מתוך ספר תורה כשר, או שבכל קריאה מהכתב אפילו שלא מתוך ספר תורה¹, הוא מקיים את החיוב לזכור את מעשה עמלק כפי שפירושו חז"ל "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 ולקרות 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" [ולכן יש לקרוא במנין]. כלומר חייב קריאת פרשת זכור הוא בציבור, ונסתפקו הפוסקים אם חייב 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".

יז. 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 משאנן 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' תעו 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 [ניתכן 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 להדידי וכמו מי שקידש ליל ש"ק שלא על היין, או כשתקע בשופר בר"ה 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' חיובו דאורייתא, הרי לתקנת רבנן נהפך המצוה להיות זמן גרמא ונשים נפטרו.

ובמחייט עמלק "כתוב זאת זכרון בספר". כלומר, במגילה ה"זכרון", דהיינו הקריאה, צריכה להיות דווקא מתוך ספר, כשם שבמחייט 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 ירמוזו 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 דרך 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 ולכך 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 (כתשובה 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.

- ו -

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 -

עתה 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. דהאין נעביד, 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 בלילה ספר דברים לפני העולם בציבור

כא. האם בקריאה מיוחדת לנשים צריך שיהיה מניין גברים שעדיין לא יצאו ידי חובת הקריאה כדעת הנטעי גבריאל, שלכאורה צריך שמנין השומעים את קריאת פרשת זכור עדיין לא יצא ידי חובת הקריאה, מובא גם בשם הגרי"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, מיישבת חפץ חיים בניו יורק: הרי כתב בספר החינוך (מצוה תרג) ז"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 הי' 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, ובשבת 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 קצנלבויגן 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 צהרים 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 בשבילן 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 שתמה 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 בודאי 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 מנין בקריאה, ובפרט שללא מנין 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 אר"ח ס"ו תרצ סע' 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 (אר"ח ס"ו נה סע' 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^{כח}.

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 ז'ולטי זצ"ל הורה שיצאו חלק מהקהל מבהכ"נ, 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^{כז}, 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 שנזכר בכף החיים.

כז. קיום מנין 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 הרי 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. ותרין 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 נשים^כ. וביאור הדברים, כי לפרסום הנס, אין נדרשת נוכחות "ציבור"

כתב בספר שלמת חיים (להגרי"ח זוננפלד) ח"א סי' 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 ל' "ונראה שאין מצטרפות" (תר"צ סכ"ה). ונראה לי שהכריע הערוך השלחן כך (שאין מצטרפות) דענין בסי' 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.

כמ. 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.

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

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 דאתיא תוך תוך. ועיין רמב"ם (הלכות תפילה פ"ח ה"ד) דצריך שיהיו עשרה גדולים ובני חורין, כמבואר בגיטין (לה, 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.

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 וענייה 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. הענייה וקריאה במגילה זה כמו ענייה וקריאה בהלל ואם עשר נשים יוצר קבוצה הלכתית בגלל פרסומי ניסא ונקראים "רבים" ואולי הן בגדר ענייה 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 דבפני 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 דמיין", 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

^אא. 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 הלל"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 ו), 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 בכלל"ב.

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".

- 9 -

ומצאנו במקום נוסף, שנשים מצטרפות למנין עשרה.

בשו"ע (או"ח סי' תרו סע' 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 כליל 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

ל"ב. נשים וגויים בכלל ס' ריבוא ברשות הרבים

על כך השיב רבי אברהם בנדיקט, ר"מ דישיבת 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' שהוא לענין רה"ר בשבת, לכאורה יש לחלק דהלוא שמה מהני אפילו נכרים ז"א דאין שום דינים בכלל וכאן בהחלט לא עולה על הדעת שיהי' נכרים ולכן כבר אין הכרח שיהי' 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 בושה שיבוש ויתכפר, ובפני נשים לא הויא ליה בושה 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 -

לפי 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 וביו"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 קי"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 וכיו"ב הוו רבים עשרה, ניחא].

אמנם אף אם נכון לדינא איעצך ידידי להשמיט כל קטע זה, כי רבו כיום המחדשים והמגלים פנים שלא כהלכה ועתידים להביא דברך במו"מ, לעשות נשים רבניות וחזניות 'בקהלם אל תחד כבודך'.

עוד בענין זה כתב רבי שמחה בן ציון רבינוביץ, 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, ולדברכם [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 בימיהם [וגם בימינו עדיין ה"קליפה" הזאת קיימת במקומות שונים] אשר עירבו קודש וחול באופן מבהיל וכן יתר מעשיהם הנלוזים היה "שויון 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 שמצות 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 שאינן 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 לקרואה 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 בדברין שהעשרה לפרשת זכור הוא מדין רבים לא מדין ציבור ואשר על כן סגי בעשר נשים. הנה כל ראיותן 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 כדין 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 ובזה 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 ברור 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).

אלא די ב"רבים", דהיינו עשרה המחוייבים במלחמת עמלק, ובכלל זה נשים^ל.

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",

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.

ומכל הנ"ל יוצא שאין סיבה לומר דקריאת פרשת זכור לא יהי בכלל "דברים שבקדושה". מיהו רבנו יונה בברכות (ג: מדפי הרי"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 כאשר, 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.

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^א. [והסכים עמי לדין זה ידידי רבי יוסף בוימל], ומכל מקום עדיין צ"ע בזה.



יתר על כן, אם כנים הדברים, יוצא חידוש גדול מאד, שאין צורך דווקא בגבר שיקרא בתורה אלא אפילו אשה^ב יכולה לשמש כבעל קורא בקריאת פרשת זכור^ג. חידוש זה מבוסס על פסק השו"ע (סי' רפ"ב ס"ג) "הכל עולים למנין שבעה [קרואים 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

א. 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.

ב. 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 מיד 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 שמירי 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"ט סעי' 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.

ג. האם אשה תוכל להוציא את בעלה ובניה בקריאת פרשת זכור

רבי חיים שמולר, ראש בית המדרש שערי הוראה, ירושלים, כתב:

מע"כ חידש שקריאה בשבת זכור יכולה להתקיים גם לעשרה נשים ללא מנין גברים כלל, ובעצם מקריאת 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 בודאי 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 שכן 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 בודאי 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"ו 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 כ"א.



מקום בקדמונים], דומני שיש בכך בעיה הלכתית, והוא, מהנפסק בשו"ע או"ח (סימן קמ"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 יכוין 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 ליבן 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 ביהכנ"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 ז"ל

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 לעשות 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 ל'ג כצבי תקעג

בס"ד, כ"ג מר חזקון 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 רא' 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 וכמ"ס, בידדות

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 לורינין

ועוד כתב: רבי יוסף אריה לורינין

פורים דפרוים 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 בעינן ב"ספר" והיינו בגדר ד"תורה" (וכדברי כת"ר בזה) בעינן לזה תנאים דתורה, וכשם שאם יקרא זכור כנגד ערוה או במקום מטונף לא יצא לידי חובתו דלא הוה שם תורה בהכל, 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 לוריאנין השבתי בדלהלן:

ניצומו של חג הפורים (שבת בישראל – השנה אצלינו חצות בצהריים, ובישראל ליל שבת קודש)

כב' ידיד בן ידיד הרב החשוב והנכבד איש מוקיר ספר, יודע ספר וכותב ספר

הרה"ג יוסף אריה לוריאנין שליט"א

השלום והברכה!

השנה עתה היא שנת סעודת פורים, אולם איני יכול להשתעשע בצרכי הסעודה ללא השתעשעות בדברי תורה. מכתבך ושיחתנו בטלפון גרמו לי תענוג מירבי ועל כך התודה והברכה.

כפי שהסברתי לכבודו, נכון אמנם שלשטות 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 ובא 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 מחוייבות 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.

השנה 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 חולה בבית חולים כחמישה 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 מדויק 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 חי"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. והנהג 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 לך כל טוב

פורים שמח, אפרים גרינבלט



י"ג אדר א תשס"ח

רבי זלמן נחמיה גולדברג

בית הדין הגדול, ירושלים

כבוד הרה"ג המפורסם ל'תהילה 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 כדרך 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" עיר"ק ירושלים

נרש"ק ויקהל כ"ג אד"א תשס"ח לפ"ק

לכבוד ידידי היקר והנעלה הר"ר צבי רייזמן הי"ו

אחר מבוא השלום והברכה בראוי.

ח"ת בענין קריאת פרשת זכור לנשים הגיעני יום אתמול כי יעבור, כבקשתך הנני לעורר באיזה מקומן של שבחי"ם מידי עיוני מקופיא בדברייך.

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 שוים, 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 וכנגדם 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 פירוש 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

בעיניו, ולכן לא אבין מה שציינת דברי הרמב"ן שמות (י"ז-י"ד) דכאילו היא כדעת האשכול דבעיניו 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 בעיניו 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 אתמהא ? 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, ואדרבא, הרי דעתו מבוררת בפרשת כי תצא (כ"ה-י"ז) והנכון בעיניי שהוא לומר שלא תשכח וכו' ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע וכו' ודו"ק. ולכן מו"ח בבצל החכמה לא הסמיק 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 החיי"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 לחייב בקריאה בזכירת מחיית עמלק משאר זכירות שלא נתחייבו בקריאה מתוך הספר תורה. ועיין במשנ"ב (סי' תרפ"ה סקי"ד וסקי"ז) דדעתו דבזכור בעיניו 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) וצוין 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 בי"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 מרבין 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 שמי' 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 ראייה 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 דבריו.

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 סק"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 כוננת דעשרה נשים סגי גם לקריאת ושמיעת גברי ע"ז לית מאן דיורה 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 מירי בדליכא מאן ידיע לקרא ואין בעשרה אחד מן השבעה קרואים ידיע לקרא עי"ש בדבריו.

י. במסקנת דבריו, 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 טיילטול 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 קנ"ן 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 שליזינגר

★

דוד קסל

ליום אנג'לם

כ"ג אדר ב' תשס"ח

לכבוד ידידי הרב"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 התורה 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 ותי' 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 ליזהר 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 בידע 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) ותמחו 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 עליה לתורה לפני ולפניה 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 שנצטוו 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 בהררי 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 פרובינצא 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"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 והר"ז"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 מרבין 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 סולובייצ'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 עליהו 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 ראייה 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 מתוקנת 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 קסל

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 שזכור 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 ראיה 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, ואיזהי 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 דרק 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"ם 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 להתקים 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 מצות 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 שישתכן 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 שישתכן 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 שישתכן בדבר ולא הרגו ביטל עשה זו - עכ"ל. במנחת חינוך תמה וז"ל: דנהי דכל המצוות נדחות מפני הסכנה - מכל מקום מצוה זו התורה צוותה 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 חזינו להתורה 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 קיי"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 שישתכן

- 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 (וכפשטות דברי הגמ' בסנהדרין דף כ: ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ עי"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 הטוהר!

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 תרי"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 לכוין 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 התגייר 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.

ולסיום, ברכת פורים שמח! שננזכה לגאולה שלמה במהרה.

בנך, אוהבך מוקירך ומכבדך,

א"י



סימן לד

נשים בשמיעת מגילה משונה

- א -

חובתם. וכן אמר להם רבן גמליאל (שם לד, ב) לדבריהם למה שליח ציבור יורד לפני התיבה, אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי, אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי, כך מוציא את הבקי, והואיל ועומד ומתפלל שלא מתוך אגודה אחת והשאר לא עשאוהו שליח ציבור איך יוצאין ידי חובתן והם אינן מסכימים לתפילתו. ותנו רבנן (תענית טז, א) עמדו בתפילה אע"פ שיש שם זקן וחכם אין מורידים לפני התיבה אלא אדם הרגיל, רב יהודה אומר מטופל ואין לו ויש לו יגיעה בשדה וביתו ריקם וזקן ופרקו נאה ושפל ברך ומרוצה לעם, ופירש רש"י ז"ל, מרוצה לעם שמסכימים לתפילתו. אלמא בעינן ש"ץ שיהא העם מסכימים לתפילתו, ואם רובם מסכימים והמעט אין מסכימים האיך תתקבל תפילתו עבורם אפילו הוא מתכון עליהם הואיל והם אינם מסכימים לתפילתו, אף על פי שיש בו כל המידות הטובות שהוזכרו בברייתא אפ"ה בעינן שיהיו העם מסכימים".

ומבואר בדברי המהרי"ל טעם נוסף מדוע יכול היחיד להתנגד למינוי ש"ץ, משום שהוא "שליח ציבור", דהיינו שמהותו היא להיות "שליח" של הציבור להוציאם ידי חובתם ולכן "הואיל ועומד להתפלל שלא מתוך אגודה אחת והשאר לא

בשו"ע בהלכות ברכות (או"ח סימן נג סע' יט) כתב המחבר: "אפילו יחיד יכול לעכב ולומר איני רוצה שפלוני יהיה חזן, אם לא שכבר הסכים עליו מתחילה". וברמ"א: "ודווקא שיהיה לאותו יחיד טעם הגון על פי טובי העיר אבל בלאו הכי אין היחיד יכול למחות בשליח ציבור. ואם הוא שונאו יכול למחות בו קודם שהסכים עליו. ומי שהוא שונא לשליח ציבור לא יעלה לספר תורה כשקורא התוכחה".

הבית יוסף מביא את הטעם מדוע יכולים לעכב שונא מלהיות ש"ץ בשם המהרי"ק באומרו: "שהתפילה הוא של הקהל שהיא במקום התמידין שהיו באים משל ציבור, ואין ראוי שיהיה אדם שלוחם להקריב קרבנם שלא מדעתם ורצונם. ומטעם זה פסק רבינו שמחה דאפילו יחיד יכול לעכב את החזנות ולומר איני חפץ שיהיה פלוני חזן".

טעם נוסף מדוע יכולים להתנגד למינוי ש"ץ כתב המהרי"ל בתשובה הנ"ל: "ורואה אני כי בדינא דאורייתא הוא, ואומר אני שכל המתמנה שליח ציבור שלא מתוך אגודה אחת אין רוח חכמים נוחה הימנו, דתניא רבן גמליאל אומר (ראש השנה לג, ב) שליח ציבור מוציא את הרבים ידי

- ב -

מלבד דיני שונא לענין שליחות הציבור והיחיד בתפילה, יש לברר מה דין שונא בשליחות הציבור בקיום מצוות נוספות, כגון תקיעת שופר וקריאת התורה והמגילה, האם יכולים למנוע משונא מלהיות בעל תוקע או מלהיות בעל קורא כפי שאפשר לעכבו מלהיות ש"ץ לענין תפילה, או שמא שונה דין תפילה משאר המצוות.

ובפשטות נראה שדין שונא בתקיעת שופר וקריאת התורה ומגילה תלוי במבואר לעיל [פרק א] אם כוחו של היחיד למחות במינוי ש"ץ הוא בגלל שהש"ץ הוא שלוחו של כל אחד ואחד מהציבור להוציאו ידי חובתו בתפילה, ולכן יכול לעכב מינוי שונא לש"ץ מחשש שלא יוציאנו ידי חובה בגלל שנאתו אליו – הוא הדין בשאר מצוות, זכותו של היחיד לעכב מינוי של שונא כדי שלא יהיה שליח ציבור ויתקע או יקרא בתורה ובמגילה, בגלל החשש שלא יוציאנו ידי חובה בגלל שנאתו אליו.

אולם אם הטעם שהיחיד יכול למחות בש"ץ הוא משום שהתפילות במקום התמידים תקנום, וכשם שאי אפשר להקריב קרבן ללא דעתו כך אי אפשר להתפלל בלי דעתו של כל אחד ואחד מהקהל. טעם זה שייך רק בתפילה שהיא כנגד הקרבנות, משא"כ בשאר קיום המצוות כמו קריאת

עשאוהו שליח, אם כן איך יוציאים ידי חובתם והם אינם מסכימים לתפילתו". וטעם זה מועיל לדעתו של המהרי"ל אף מדאורייתא, כדבריו "ורואה אני כי דינא דאורייתא הוא".

נמצאנו למדים ב' טעמים לזכותו של יחיד להתנגד למינוי ש"ץ שהוא שונא לו: [א] התפילה היא במקום הקרבת קרבן תמיד, ומאחר ואין להקריב קרבנו של אדם שלא מדעתו, כך גם לא יכול להיות ש"ץ שלא מדעתו. [ב] הש"ץ הוא "שלוחם" של הציבור להוציאים ידי חובתם, ולא שייך מינוי שליחות שלא על דעת המשלח.

וכתב הלבוש (סימן נג סע' כ) שבזמנינו אין היחיד יכול למחות נגד מינוי ש"ץ, משום "תקנת הקהילות" להפקיע כח היחידים למחות כדי שלא תרבה המחלוקת, וז"ל: "אבל אומר אני שזה היה בימיהם, אבל בדורות הללו שבעוונותינו הרבים הרבה מחזיקים במחלוקת בלי טעם ולא ריח וכל כוונתם לא לשם שמים, אם היו צריכין לשאול כל יחיד ויחיד בפרט בקהילות הגדולות, לא היו מסכימים לעולם על חזן אחד ואפילו יחיד ומומחה בדורו וכל הדרכים האלו בו, אפילו הכי היו מטילין מום בקודשים, והיו הבתי כנסיות ח"ו בטלות מתוך זה, כאשר הוא מצוי תמיד וראיתי כמה פעמים. לכך טוב וישר הוא שבוררין ברורים למנות שליח ציבור על פי רוב פורעי המס שביניהם אפילו פסולים עמהם, ואפילו אם יהיו הרבה יחידים כנגדו הולכים אחר הרוב משום תקנת הקהילות".

התורה ומגילת אסתר או תקיעת שופר, שכמובן לא שייך הטעם שאין מקריבים קרבנו של אדם שלא מדעתו, ודאי שלא יוכל היחיד למחות במינוי שונא לש"ץ.

- ג -

ברם, האשל אברהם [בוטשאטש] בהלכות תפילה (או"ח סימן נג סע' יט) דין בענין זה, וכתב: "אולי טעם הלבוש ע"ה שכתב שעתה אין אחד יכול לעכב על חזן להתמנות, אפשר כוונתו (לא עיינתי עתה רק המובא באליה רבה ס"ק כד) מצד שהכל בקי אין עתה ואין צריכים לצאת ידי חובתם מהחזן. והברכות הנהוגות שהחזן לבד מברכם כמו דמגילה ודשופר ודכוותיה יכול כל אחד ואחד לומר בעצמו הברכה וגם לסיים קודם ולומר אמן אחר החזן ואין החזן יכול לגרום טובה למי בשנאה או בשום אופן. ולפי זה קורא המגילה וכן בתורה הקדושה והתוקע בשופר, גם עתה יכול אחד לעכב שעל ידי שנאה חשש גרעון מלצאת ידי חובת המצוה".

ומתבאר בדבריו, שלמרות שאת הברכות על תקיעת שופר ומקרא מגילה יכול השונא לברך, מטעם שהוא יכול לברך לבד ואין הוא חייב לצאת בברכתו של הש"ץ - ברם, בעצם מעשה הקריאה או התקיעה, כיון שהש"ץ מוציא בזה ידי חובה אחרים, יכולים לעכב בעד השונא מלהיות ש"ץ מחשש שיתכוין שלא להוציא ידי חובה את מי ששונא. ונמצא לפי דבריו, ששונה דין תקיעת שופר וקריאת מגילה מדין תפילה בזמנינו, שהרי כפי שנתבאר

לעיל, בזמנינו אין היחיד יכול לעכב מינוי של שונא לש"ץ בתפילה, ולעומת זאת יש ביכולתו לעכב מינוי של שונא לבעל תוקע או בעל קורא.

גם הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סימן שנו) סובר כדעת האשל אברהם לחלק בין תפילה לשאר המצוות, וז"ל: "שאלתו ע"ד התוקע אם יחיד יכול למחות. הנה מבואר בט"ז ומג"א דעכשיו אין יכול למחות דהוי הכל אחר רוב פורעי המס, וכן הסכים הט"ז וכן הפמ"ג בשם הלבוש. אך יש לומר דהמנהג הוי רק בש"ץ או ברב דאין מוציאין את הרבים ידי חובתן, אבל בשופר שמוציא הרבים איך יוציאנו בעל כרחו. וספק בתקנה אם הוי התקנה גם על זה אוקמוהו אדינא ויש לומר דיחיד יכול למחות".

- ד -

ויש לדון בדברי האשל אברהם והגר"ש קלוגר שכתבו שהיחיד יכול למחות במינוי בעל קורא בקריאת המגילה, מכיון שהבעל קורא הוא שלוחם של הציבור, ולכן יכולים לעכב את מינוי השונא מאחר ויש חשש שהבעל קורא לא יוציא ידי חובה את מי ששונא עליו, על פי שיטת בעל ההלכות גדולות המובא בתוספות (מגילה ד, א ד"ה נשים; ערכין ג, א ד"ה לאתווי) שחייב נשים במצות מגילה הוא רק בחלק ה"שמיעה" ולא בחלק ה"קריאה" של המצוה [שיטת הבה"ג הובאה בשו"ע בהלכות מגילה (סי' תרפט סע' ב): "יש אומרים שהנשים אינם מוציאות את האנשים. הגה: ויש אומרים אם האשה

יוציאם ידי חובה. ברם נשים שאינן חייבות בקריאה אלא רק בשמיעה, אינן צריכות את שליחותו של הבעל קורא, כי גם אם לא יהיה שליח להוציאן בקריאה, הרי יצאו ידי חובתן על ידי ששמעו קריאת מגילה, ואת השמיעה הרי עושים לבד בעצמן.

ולפי זה יוצא שגם אם שונא אינו יכול להוציא את האיש ידי חובה בקריאה שלו, מאחר וצריך התייחסות של הקריאה גם לשומע, אולם יוכל להוציא אשה שאינה צריכה לשמוע קריאה אלא מחוייבת בשמיעה בלבד.

קראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה שאינה חייבת בקריאה". ודעת היש אומרים הוא שיטת הבה"ג].

נמצא שלפי שיטת הבה"ג, דברי האשל אברהם והמהרש"ק שהיחיד יכול למחות גם בזמנינו במינוי בעל קורא מפני שבקריאת המגילה גם היום הבעל קורא מוציא את הציבור ידי חובה – נכונים רק כלפי אנשים החייבים בקריאת המגילה, שמאחר והם חייבים את שליחותו של הבעל קורא שיוציאם בקריאת המגילה, יכולים הם למחות בעד מינוי שונא שיש חשש שלא

★ ★ ★

שיעור זה ראה אור בספרנו רין כצבי – ירח האיתנים (סימן יא) ומובאת שם הערת בן אחי, הרב ישראל רייזמן:

אין מוכח כן מכל הפוסקים, דא"כ שיוציאם בשמיעה גרידא ואין צריך פעולה נוספת מצד המשמיע, מדוע אין חש"ו יכולים להוציא אחרים ידי חובתם. וצ"ע בזה.

וביתר חריפות כתב הרב נחמן פלונצ'ק:

אינו נכון, וכי אם יקרא גוי יצאו נשים ידי שמיעה.

וכפי שהרחיב בביאור טענה זו הרב יהושע פלומון:

נראה לענ"ד דגם לשיטת הבה"ג דנשים חייבות במגילה רק בשמיעה ולא בקריאה (ומשו"ה אינם יכולות להוציא אנשים שחייבים גם בקריאה), מיהו גם נשים אינם יוצאות אלא ע"י קריאה של בר חיובא, ולא על ידי קריאת חש"ו. ובהכרח דהגדר הוא שבעינן מעשה קריאה של חיוב שעל ידו יצאו הנשים בשמיעה. וא"כ דין קריאה בנשים הוא כדין תקיעה בשופר, שאע"ג שהמצוה בשופר הוא בשמיעה, מ"מ בעינן תקיעה ע"י בר חיובא, וצריך לשליחות להבעל תוקע כדי לצאת בשמיעת קול השופר כמש"נ, ה"ה בנשים צריך שיהיה הקורא בשליחותם כדי שיצאו בשמיעתם את קריאתו. ואם כן אפשר שיכולות לעכב על בעל הקורא אע"ג דאינן מחויבות אלא בשמיעה להבה"ג, וצ"ע בזה.

ומבואר בדעתם שהבינו את שיטת הבה"ג בדומה לשיטת הרמב"ם בתקיעת שופר, שהמצוה היא שמיעת השופר.

ברם לפי מה שהבאנו בספרנו שם את דברי מהר"ם חביב בספרו יום תרועה על מסכת ראש השנה (כט, א) שגם התקיעה היא חלק מהמצוה, והוכיח זאת מכך שאינו יוצא ידי חובה בתקיעת חש"ו, ומוכח שגם לפי הרמב"ם התקיעה

היא חלק מהמצוה ולכן צריך שתהיה על ידי בר חיובא. ולפי זה כך היא גם שיטת הבה"ג בחיוב נשים בקריאת מגילה, ואף שאינן מחוייבות אלא בשמיעת המגילה, אבל ברור שהקריאה היא חלק מהמצוה ולכן היא צריכה להיות על ידי בר חיובא, והקורא צריך לקרוא בשליחותם, וממילא יכולות לעכב שונא שלא יהיה בעל קורא.



סימן א

נשים במשלוח מנות

ענף ב - משלוח מנות מבעל לאשתו
ענף ג - משלוח מנות לאשתו של אבל

הרמ"א (או"ח סי' תרצו סעי' ו) פסק: "אין שולחים מנות לאבל כל הי"ב חודש".

רבים מנסים "לעקוף" את האיסור באמצעות משלוח מנות לאשתו של האבל, ובאופן זה, לכאורה האבל אינו מקבל את המשלוח, אך נהנה ממנו בפועל. ונשאלת השאלה, האם מנהג זה נכון וראוי לאור דברי חז"ל "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה" (סנהדרין עא, א) - שכן כאשר האשה קיבלה את משלוח המנות, בעלה האבל זכה בו - ונמצא שהאבל קיבל משלוח מנות, בניגוד להלכה.

שאלה זו, עוררה אותנו לדון בעיקר חיובן של הנשים במשלוח מנות, ובמכלול שאלות בנדון זה:

האם נשים נשואות חייבות במצות משלוח מנות, או שיוצאות ידי חובה בקיום המצוה על ידי בעליהן.

האם מותר לאיש לשלוח מנות לאשה, וכן להיפך.

במקומות שאין יהודים רבים, ומאחר וקשה לקיים את מצות משלוח המנות כראוי, הבעל מעוניין לשלוח מנות לאשתו - האם יוצא בכך ידי חובת המצוה.

- א -

דעת הרמ"א שגנשים חייבות במשלוח מנות

במסכת מגילה (א, י) הובא החיוב לשלוח מנות בפורים, כדברי הגמרא: "ומשלוח מנות איש לרעהו" (אסתר ט, יט), שתי מנות לאיש אחד. ועוד הובא שם (ד, א) "אמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות

במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס". ופרש"י: "אף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים". ויש להסתפק, האם נשים חייבות רק במה שמפורש בדברי הגמרא - במקרא מגילה, ולא בשאר מצוות הפורים - משלוח מנות ומתנות לאביונים. או שכשם שחייבות בקריאת המגילה, כך הן חייבות גם במצוות אלו, משום שהסיבה שמחייבת אותן

במקרא מגילה – שאף הן היו בנס ההצלה מגזירות המן, מחייבת אותן גם במצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים.

הפוסקים נחלקו בדין זה.

הרמ"א כתב בחיבורו דרכי משה (או"ח ס"ו תרצד ס"ק ז) "אשה חייבת בשילוח מנות ומתנות לאביונים כמו שחייבת במקרא מגילה", והעתיק את דבריו להלכה בהגהותיו על השו"ע (או"ח ס"ו תרצד סעי' ה) "ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות, כאיש".

ובמעמז, כתב השבות יעקב (ח"א סימן מא) "דוודאי גם נשים היו באותו נס, דמהאי טעמא נשים מחויבים במקרא מגילה". ובשאלת יעב"ץ (ח"א סימן קכ) כתב טעם נוסף לדברי הרמ"א: "כתיב הכא (אסתר ט, כו) קִיְמוּ וְקָבְלוּ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זָרְעָם וגו' לְהִיזֹת עֲשִׂים אֶת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כְּכַתְּבָם וְכַזְמָנָם כָּל שָׁנָה וְשָׁנָה, ואשה בכלל בלי ספק, כמו כל היכא דכתיב זרע דזכרים ונקבות במשמע". כלומר, בפסוק שמכוחו אנו מקיימים את מצוות הפורים מאז ועד היום, לא הוזכר הבדל בין אנשים לנשים, ואדרבה, הלשון "קִיְמוּ וְקָבְלוּ הַיְּהוּדִים" כוללת את כולם – גברים ונשים.

שני הטעמים הובאו בדברי המשנה ברורה (ס"ק כה) שכתב: "ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות, שכולן היו באותו הנס, וצריכה היא לשמוח ולשמח לב אביונים, וכתיב קִיְמוּ וְקָבְלוּ הַיְּהוּדִים וגו', וגם נשים בכלל".

אולם הברכי יוסף (סי' תרצה ס"ק ח) דחה את טעמו של השבות יעקב, ולדעתו "קבלת" היהודים היתה רק על קריאת המגילה, ולא על משלוח המנות שנאמר בו "וּמְשַׁלְּחֵי מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ" (אסתר ט, יט), וז"ל: "דקבלו היהודים אעיקר פורים וקריאת המגילה כתיב, ובהא נשי בכלל, אבל במשלוח מנות איש כתיב בשליחות מרדכי, ולא קבילו טפי ממאי דשדר להו". זאת ועוד, לדעת הברכי יוסף לא ניתן להביא ראיה מהפסוק "קִיְמוּ וְקָבְלוּ הַיְּהוּדִים", שגם נשים בכלל, כי אם לימוד זה נכון, מדוע נצרך רבי יהושע בן לוי לחדש שנשים חייבות בקריאת המגילה משום ש"אף הן היו באותו הנס", ולא למד זאת מהפסוק "קִיְמוּ וְקָבְלוּ הַיְּהוּדִים", שגם נשים בכלל: "אעיקרא לימוד נשים מדכתיב קִיְמוּ וְקָבְלוּ הַיְּהוּדִים אית ביה פירכא, דחזינן דרבי יהושע בן לוי דדריש דנשים חייבות במקרא מגילה נתן טעם שאף הן היו באותו הנס. ולא אשתמיט חד לומר דהכי כתיב קִיְמוּ וְקָבְלוּ הַיְּהוּדִים, ונשי בכלל".

- ב -

חוב נשים נשואות במשלוח מנות

ויש לדון, האם לפי הרמ"א רק נשים שאינן נשואות חייבות במשלוח מנות, ואילו הנשים הנשואות יוצאות ידי חובת קיום המצוה במה שבעליהן שולחים מנות. או שהנשים הנשואות אינן נפטרות מחיובן במה שבעליהן שולחים מנות, ומוטל עליהן חיוב לשלוח מנות בעצמן.

ואמנם כתב המג"א (ס"ק יד) "ואשה חייבת במשלוח מנות, לא ראיתי נזהרין בזה, ואפשר דדוקא באלמנה, אבל אשה שיש לה בעל, בעלה משלח בשבילה לכמה בני אדם". וכפי שביאר הפמ"ג (אשל אברהם שם) "כשיש לה בעל, רשות בעלה עליה. ואלמנה ובתולה חייבין". ומבואר בדבריהם, שמעיקר הדין נשים נשואות הנמצאות "ברשות בעליהן" אינן חייבות במצות משלוח מנות, מכיון "שבעלה משלח בשבילה". וכן מבואר בדברי הקרבן נתנאל (מגילה פ"א סימן ז אות ט) שכתב: "נראה בזמן שיש לה בעל, בעלה הכל עושה בשבילה, כמו דאמרינן בשמחת הרגל בעלה משמחה, אבל אלמנה ודאי מחויבת". ולפי זה כוונת הרמ"א בדבריו "אשה חייבת במשלוח מנות", לנשים שאינן נשואות, ואילו נשים נשואות אינן חייבות לשלוח מנות.

והנה, לא נתברר מה כוונת המג"א בדבריו, שאשה נשואה אינה חייבת במשלוח מנות כי הבעל "משלח בשבילה לכמה בני אדם" – האם כוונתו שהבעל שולח משלוח מנות מיוחד עבור אשתו, ואחראי לכך שתצא על ידי משלוח מנות זה, ידי חובת המצוה המוטלת עליה. או שכוונתו לשתף את אשתו במשלוח המנות שהוא שולח, ועל ידי כך לזכות אותה בקיום המצוה. ומדברי הקרבן נתנאל [לעיל אות ב] "בזמן שיש לה בעל, בעלה הכל עושה בשבילה", והדוגמא שהביא: "כמו דאמרינן בשמחת הרגל בעלה משמחה", משמע שאין זו שותפות עם אשתו במשלוח המנות שהוא שולח, אלא שהוא "עושה הכל בשבילה",

דהיינו שולח משלוח מנות מיוחד עבורה – כחלק מחיובי הבעל לעשות עבור אשתו, בדומה לחיוב המוטל עליו לשמחה בחג, ועל ידי זה היא יוצאת ידי חובת המצוה.

למעשה, סיים המג"א: "ומכל מקום יש להחמיר", והיינו שגם נשים נשואות חייבות לשלוח מנות בעצמן. וכן פסק הערוך השלחן (סע' יח) "וכל הנשים חייבות בשילוח מנות ובמתנות לאביונים, ואפילו יש לה בעל אינה נפטרת בשל בעל דזהו מצוה דרמי עליה".

אולם פוק חזי מאי עמא דבר, וכיום נשים נשואות אינן מקפידות לשלוח מנות בעצמן, וצ"ע.

- ג -

משלוח מנות בשותפות

ונראה, לדון בחיוב נשים נשואות במשלוח מנות, בהקדם בירור השאלה, האם יוצאים ידי חובה כאשר שולחים מנות בשותפות.

לדעת הגרש"ז אויערבך (הובא בספר ועלהו לא יבול עמ' רג) "יכולים כמה אנשים לשלוח מנות ביחד בשותפות, ויוצאים ידי חובתם". וכן פסק בשו"ת בית אבי (ח"ב סימן מג) "בדבר שאלתו אם יוצאים ידי חובת משלוח מנות בשותפות, הנראה לי בזה אם השולחים, זאת אומרת ששני אנשים השתתפו ושלחו לאיש אחד מנה לעלות לשניהם בוודאי יוצאים ידי חובה, דהרי אפילו מצוה דאורייתא כמו לולב וכדומה יוצאין בשותפות רק התם כיון דאינו יוצא

בשאל צריך להקנות כל אחד חלקו לחברו אבל במשלוח מנות בוודאי יוצא בכל אופן כיון דליכא קפידא דלכם".

או"ם בנטעי גבריאל (פורים פרק נד סע' יד) הביא בשם ספר מועדי ה' (עמ' קט) שדייק מלשון הכתוב "ומשלוח מנות איש לרעהו" – "איש ולא שנים, שכל אחד לחוד צריך לשלוח מנות". ובקובץ בית יצחק (חלק כו עמ' 215) הוסיף רבי אשר בוש, בביאור הדברים: "ולפי פשטות הלשון "איש לרעהו", היינו שכל אחד ואחד ישלח מנות לחברו, ולא שישתפו ויתנו מנות אפילו אם הם חשובים ביותר. וזה נראה במיוחד לדעת ספר מנות הלוי שכתב דטעמא דמשלוח מנות הוא להראות חיבה ורעות, ואין כל כך חיבה ורעות אלא אם יתן כל אחד בפני עצמו". וכוונתו לדברי מהר"ש אלקבץ [מחבר הפיוט 'לכה דודי'] בפירושו מנות הלוי על מגילת אסתר (ט, יט) כי טעם מצות משלוח מנות הוא "להרבות השלום והרעות, היפך מרגילתו של הצר שאמר מפוזר ומפורד. פירוש במקום שראוי להיות עם אחד, הנם מפוזרים ומפורדים במחלוקת, לכן תקנו משלוח מנות" (לשון החתם סופר בתשובותיו (ח"א סימן קצו) בביאור דברי המנות הלוי). ולפי טעם זה "אין כל כך חיבה ורעות, אלא אם יתן כל אחד בפני עצמו".

ומעתה אם נדון את הבעל והאשה כ"שותפים", הרי שלדעת הפוסקים שיוצאים ידי חובה כאשר שולחים מנות בשותפות, האשה יוצאת ידי חובת מצות משלוח מנות על ידי משלוח המנות

של בעלה, כדין שותפים היוצאים ידי חובה במשלוח מנות משותף.

ולפי זה היה מקום להביא ראיה שלא יוצאים ידי חובה במשלוח מנות בשותפות, ממה שכתב ערוך השלחן [לעיל אות ב] "ואפילו יש לה בעל, אינה נפטרת בשל בעל, דזהו מצוה דרמי עליה", בדברי הרב בוש: "ואם היה אפשר לשלוח מנות בשותפות, למה אין להחשיב את הבעל והאשה כשותפים, אף אם היא מצוה דרמי עליה. ואם כן מכאן יש להוכיח שאין יכולים לקיים מצות משלוח מנות בשותפות".

או"ם יש לדחות את ההשוואה בין משלוח מנות על ידי שותפים לבין משלוח מנות של איש ואשתו, כפי שכתב הרב בוש: "שהרי איש ואשה הם כגוף אחד [ואינם כשני שותפים]. ועוד, שאין לאשה ממון, שכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, מה שאין כן בשאר אנשים [שלכל אחד מהשותפים יש חלק משלו]", וכמפורש בדברי הביכורי יעקב (או"ח לולב סי' תרנז) "אין דין שותף לאשה בנכסים עם בעלה, אלא הכל לבעל".

לאור זאת, לא ניתן לומר איפוא, שעל ידי משלוח המנות של הבעל השותף עם אשתו, יוצאת האשה ידי חובה, כדין שותפים היוצאים ידי חובה במשלוח מנות משותף, היות וכאמור, הבעל והאשה אינם נחשבים "שותפים". ואם כן חזרה למקומה השאלה, כיצד יוצאת האשה ידי חובתה בקיום מצות משלוח מנות.

- ד -

דעת הפוסקים שנשים אינן חייבות במשלוח מנות

הפרי חדש (או"ח סי' תרצה) כתב על דברי הרמ"א "ואשה חייבת במשלוח מנות" - "אין דין זה מחזור, ד"איש" כתיב, ולא אשה. ומנין לו זה [דהיינו מנין לרמ"א דין זה שנשים חייבות במשלוח מנות], וכתב הריק"ש ששום פוסק לא כתב כן". וכדבריו כתב המקור חיים בהגהותיו על דברי הרמ"א: "אם לדין יש לערער, דאיש כתיב, וממעט בהדיא אשה, ובכמה דוכתי אמרו רז"ל אין לי [אלא] איש וכו'". ומבואר בדבריהם שיש ללמוד מלשון הפסוק שנאמר בו חיוב משלוח מנות "ומשלוח מנות איש לרעהו", למעט נשים מחיוב משלוח מנות.

וכן נראה שסבר הגר"א שציין על דברי הרמ"א, לעיין בדברי הפרי חדש. ובספר מעשה רב (פורים אות רמו) מובא: "נשים חייבות בקריאת מגילה ומברכים להם כמו לאנשים", ולא הוזכר בדברי הגר"א כי נשים חייבות גם במצות משלוח מנות, ומשמע שהגר"א נקט לדינא כדברי הפרי חדש, כי נשים חייבות רק במקרא מגילה ולא במשלוח מנות.

- ה -

אמנם הפוסקים דחו את דיוקו של הפרי חדש מלשון הכתוב "איש לרעהו" - למעט נשים, מכמה נימוקים:

הפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק יד) כתב: "ועיין פרי חדש דאיש כתיב, ויש לומר

בכל התורה איש והוא הדין אשה". כאשר בתורה נכתב ציווי בלשון זכר, אין זה בא למעט אשה, מכיון שכל התורה נכתבה בלשון זכר, וברור לכל שהכוונה גם לנשים, וכפי שכתב בערוך השלחן (סי' תרצה סעי' יח) "ואף על גב דכתיב איש לרעהו, כל מצוות שבפורים נשים חייבות כאנשים. ולשון איש אינו למעוטי אשה, כמו דכתיב במשפטים (שמות כא, לג) וְכִי יִפְתָּח אִישׁ בֹּרֵךְ אוֹ כִי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר, דכל התורה בלשון זכר נאמרה".

ובשאלת יעבץ (שו"ת ח"א סי' קכ) הוסיף לדחות את דברי הפרי חדש: "אטו כל היכא דכתיב "איש" להוציא את האשה, והכתיב (במדבר יט, ט) וְאִסַּף אִישׁ טְהוֹר, ולא מפקינן מניה אשה, אדרבה מכשרינן באשה. ו"איש" להוציא את הקטן הוא דאתי, דכוותה אשכחן טובא דלא ממעטינן מאיש אלא קטן, דלאו איש הוא". והיינו שאם הכתוב "איש" בא למעט, אין זה אלא להוציא קטן ולא אשה.

רעק"א בהגהותיו על השו"ע (שם) הקשה על הפרי חדש מדברי הטורי אבן (מגילה ד, א ד"ה נשים) שכתב "מעיקר הדין לא היו נשים מחוייבות [במקרא מגילה] דהוי זמן גרמא, אלא דחז"ל חייבו אותן בכך משום דהיו באותו הנס, ואנשים מחויבים מדברי קבלה, ונשים מחויבות רק מדרבנן, עיי"ש היטב. ואם כן יש לומר הא דכתיב ומשלוח מנות איש, היינו דהחיוב ברוח הקודש באמת לא היה על נשים דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ואפילו במקרא מגילה אינן חייבות, אבל אחר כך כשתיקנו חז"ל לחייבן בקריאת מגילה שאף הן היו באותו הנס, מהאי טעמא חייבו אותן במשלוח מנות".

בלומר, אפילו אם נכונים דברי הפרי חדש שמלשון המגילה "איש לרעהו", יש למעט נשים מחיוב משלוח מנות – אולם לשון המגילה לא מהווה ראיה לחיובן במשלוח מנות למעשה. וזאת משום ש"קבלת" היהודים לקיים את ימי הפורים [המוזכרת במגילה], לא כללה נשים, היות והן פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא. ונמצא שחיוב הנשים במצוות הפורים, לרבות קריאת המגילה, הוא חיוב חדש מדרבנן מדין "אף הן היו באותו הנס", וממילא אין קושיא מכך שמעיקר הדין לא היו חייבות במשלוח מנות.

בשו"ת משיב דברים (או"ח סי' קעא) דחה את דברי הפרי חדש: "דהכא שאני דכתיב לרעהו על כן כתיב איש, וראיה מפרשת שומרים דכתיב (שמות כב, ט) פי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שׂה וכל פהמה לשמר, וכי סלקא דעתך דבאשה אינו נוהג דיני שומרים, וע"כ דהיכא דכתיב רעהו לא ממעטינן מאיש ולא אשה". דברים הנעשים בין אדם לרעהו, נאמרו בפסוק בלשון "איש", וזו איפוא הסיבה, שמצות משלוח מנות נאמרה בלשון "איש", ולכן אין לדייק מלשון המגילה "איש" למעט אשה.

- ו -

מחלוקת הפוסקים האם נשים חייבות במשלוח מנות – בגדר החיוב מדין "אף הן היו באותו הנס"

ונראה כי מחלוקת הרמ"א והפרי חדש בנדון חיוב נשים במשלוח מנות,

תלויה ביסוד הבנת גדר חיוב נשים במצוות מדין "אף הן היו באותו הנס", אשר יש לפרשו בשני אופנים:

[א] חיוב פרטי מדיני המצוה – במצות עשה שהזמן גרמא שנשים נפטרו מקיומה, אם נעשית לזכר נס שגם נשים ניצלו ממנו, הן חוזרות להתחייב במצוה כאנשים, מדין "אף הן היו באותו הנס", כי כולם היו באותו הנס. ולפי זה חיובן של הנשים בקריאת מגילה משום ש"אף הן היו באותו הנס", הוא חיוב מדין קריאת המגילה, והנשים והאנשים חייבים באותו חיוב.

[ב] חיוב כללי מתקנת חכמים – לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא שנעשות לזכר נס שגם נשים ניצלו ממנו. ולפי זה, יש הבדל בין חיוב האנשים לחיוב הנשים, ובעוד שהאנשים חייבים במצות קריאת המגילה מ"דברי קבלה", דהיינו מעיקר הדין שקיבלו עליהם את מצוות היום בזמן מרדכי ואסתר, הנשים חייבות בקריאת המגילה לא מחמת חיוב קריאת המגילה מ"דברי קבלה", אלא בגלל החיוב דרבנן הכללי מדין "אף הן היו באותו הנס".

ולפי הבנה זו ביאר הגרי"ד סולובייצ'יק (מובא בהררי קדם סימן רכה) את שיטת הבה"ג (הובא בשו"ע, סי' תרפ"ט סעי' ב) שהנשים אינן מוציאות את האנשים ידי חובת קריאת מגילה: "לפי שכל חיובן הוא רק משום שאף הן היו באותו הנס, על כן אין זה חשוב שהם חייבות במגילה, דחיובן הוא מהחיוב הכללי של אף הן היו באותו הנס, ואין זה חיוב מסוים במצות קריאת

המגילה, ועל כן אינן יכולות להוציא בקריאה כיון דאינן מצוות במצות קריאה של מגילה.

ומעתה נראה כי לדעת הרמ"א, חיוב הנשים מדין "אף הן היו באותו הנס" הוא חיוב פרטי מדיני המצוה, המחייב את הנשים באותו חיוב של האנשים – "מדברי קבלה". ולכן נקט הרמ"א, שהיות ומצינו בדברי הגמרא כי נשים חייבות בקריאת המגילה מדין "אף הן היו באותו הנס", ודין זה גורם לחיובן בדומה לאנשים המחוייבים בקריאת המגילה. והוא הדין בשאר מצוות הפורים – משלוח מנות ומתנות לאביונים, נשים חייבות כאנשים, מדין "אף הן היו באותו הנס".

אולם הפרי חדש סבר כי חיוב הנשים מדין "אף הן היו באותו הנס" הוא חיוב כללי מתקנת חכמים לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא שנעשות לזכר נס שגם נשים ניצלו ממנו. ועל כן יתכן שחכמים תיקנו לחייב נשים רק בקריאת המגילה שיש בה פרסומי ניסא, ולא במשלוח מנות ובמתנות לאביונים. וחיובן בקריאת המגילה הוא רק מדרבנן, ולא כאנשים שחיובם מדברי קבלה. ואילו בשאר מצוות היום – משלוח מנות ומתנות לאביונים, נשים אינן חייבות.

– ז –

חיוב נשים במצוות מדין "לא תסור"

ונראה לבאר בדרך נוספת את שיטת הפרי חדש שפטר נשים מחיוב משלוח מנות.

חיובן של נשים במצוות הדלקת נר חנוכה, קריאת המגילה ושתיית ד' כוסות, מנומק בש"ס על ידי רבי יהושע בן לוי מהטעם ש"אף הן היו באותו הנס". והקשו החותות יאיר (סימן ח-ט) ובשאלת יעבץ (ח"ב סימן קב) מדוע הוצרכו לטעם זה, תיפוק ליה שבכל חיוב מדרבנן יש איסור "לא תסור", ובלאוים הרי גם נשים מצוות.

ובספר מקראי קדש (חנוכה סימן יג) הביא הגרצ"פ פרנק את תירוצו של האדר"ת: "דרכי יהושע בן לוי לשיטתו בגמרא (סוכה מו, א) שאין מברכים על לולב כל שבעת ימי חג הסוכות מפני שהוא מדרבנן, ואם כן בעל כרחו ס"ל דליכא לאו דלא תסור כלל על מצוה דרבנן. ולפי זה, לדידן דקיימא לן דאיכא לאו דלא תסור במצוה מדרבנן, אפשר דבאמת נשים חייבות בנר חנוכה משום לאו דלא תסור". כלומר, הטעם לחיובן של הנשים במצוות הדלקת נר חנוכה, קריאת המגילה ושתיית ד' כוסות, מטעם ש"אף הן היו באותו הנס", נצרך רק לשיטתו של רבי יהושע בן לוי שאם לא מקיימים חיוב מדרבנן אין איסור "לא תסור".

ומוסף האדר"ת: "ולפי זה, לדידן דקיימא לן דאיכא לאו דלא תסור במצוה דרבנן, אפשר דבאמת חייבות בנר חנוכה משום לאו דלא תסור. ובזה יתיישב שפיר זה שהרמב"ם לא הזכיר בשום מקום הטעם דאף הן היו באותו הנס, דבחנוכה השמיט לגמרי הא דרבי יהושע בן לוי דנשים חייבות בנר חנוכה, ובפורים כתב (מגילה פ"א ה"א) סתמא "הכל חייבים בקריאתה",

תשלח לאשה, ואיש לאיש; אבל לא בהיפך".

ובטעם הדבר כתב הרמ"א: "שלא יבוא איש לשלוח לאלמנה, ויבואו לידי ספק קידושין, אבל במתנות לאביונים אין לחוש". וכתב המג"א (ס"ק טו) בביאור דברי הרמ"א: "פירוש, שיאמרו שזהו סבלונות וחוששין לקידושין, אבל מתנות לאביונים הוי מעות וליכא למיחש לסבלונות, וגם ליכא למיחש שקדשה במעות הללו שהרי צריך שיאמר בפני ב' עדים הרי את מקודשת". "סבלונות" הם מתנות שהחתן נוהג לשלוח לכלה אחרי או לפני האירוסין, ואם באו עדים והעידו על איש ששלח "סבלונות" לאשה, חוששים שמא נתקדשה, וצריכה גט מספק. ובשל כך אסר הרמ"א על איש לשלוח מנות לאשה, כדי שלא יבוא לחשש שמא נתקדשה בהם. משא"כ במתנות לאביונים שלא נהגו לשלוח מתנות אלא מעות, לכן אין בזה חשש שיאמרו שהאיש נתן "סבלונות" לאשה.

מטעם נוסף מבואר בדברי ערוך השלחן: "ואשה תשלח לאשה ואיש לאיש, דלא נאה להיות קירוב דעת בין איש לאשה, ולפעמים יוכל להיות בזה גם חשש קדושין, כשהיא פנויה. אבל במתנות לאביונים אין לחוש, כיון שזהו דרך צדקה, אין בזה קירוב דעת ולא חשש קדושין".

מטעם שלישי מבואר בדברי הקרבן נתנאל (מגילה פ"א סימן ז אות ט) "והא דכתב 'איש' רצונו 'איש' לרעהו", ולא אשה לאיש". והיינו שלדעת הרמ"א, יש לדייק

ובהלכות חמץ ומצה (פ"ז ה"ז) כתב "וכל אחד בין אנשים ונשים חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות". ומבואר בדבריו כי להלכה, יסוד חיובן של הנשים במצוות הדלקת נר חנוכה, קריאת המגילה ושתית ד' כוסות אינו מטעם ש"אף הן היו באותו הנס", אלא מהסיבה שבכל חיוב מדרבנן יש איסור "לא תסור", ובלאוים גם נשים מצוות.

ומעתה יש לומר בביאור דעת הפרי חדש, שהיות וחיוב הנשים הוא מחמת האיסור הנובע מתקנת חכמים, יש לומר שנשים מחוייבות רק במה שחכמים קבעו ותיקנו לחייב נשים – דהיינו מצוות הדלקת נר חנוכה, קריאת המגילה ושתית ד' כוסות, אבל המצוות אחרות שחז"ל לא תיקנו, אינן מחוייבות. ולכן במשלוח מנות, שחכמים לא חייבו, נשים פטורות [ולפי הסבר זה, נשים פטורות מאמירת הלל בחנוכה, מכיון שחיובן אינו מטעם ש"אף הן היו באותו הנס", ולכן אם חיובן נובע רק מחמת האיסור לעבור על תקנת חכמים, אזי במקום שחכמים לא תיקנו, הן פטורות. וחכמים תיקנו לחייב נשים רק בהדלקת נר חנוכה ולא בקריאת ההלל, ובשל כך נשים פטורות מאמירת הלל בחנוכה].

- ח -

משלוח מנות מאיש לאשה ומאשה לאיש

לאחר שכתב הרמ"א כי נשים חייבות במשלוח מנות, הוסיף: "ואשה

מלשון הכתוב במצות משלוח מנות "אִישׁ לְרֵעֵהוּ", כי מותר לשלוח מאיש אחד לאיש אחד, ולא מאיש לאשה או מאשה לאיש.

- ט -

משלוח מנות מאיש לאשה - תלוי בטעם מצות משלוח מנות

בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן צ) כתב כי נדון משלוח מנות מאיש לאשה, תלוי במחלוקת הפוסקים בטעם מצות משלוח מנות.

מוזן לצורך סעודת פורים - בשו"ת תרומת הדשן (סימן קיא) דן בשאלה האם "בני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכהאי גוונא, יוצאים ידי משלוח מנות או לאו". והשיב: "יראה דאין יוצאים בהם, דנראה טעם משלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא, כדמשמע בגמרא פ"ק דמגילה דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו בהדדי ונפקי בהכי משלוח מנות, אלמא דטעמא משום סעודה היא". ומבואר בדבריו שטעם מצות משלוח מנות הוא, כדי שיהיה לכל משפחה בישראל צרכי סעודת פורים בהרווחה, ודייק כן גם מלשון הכתוב "מָנוֹת דלא אשכחן בשום מקום דמיקרי 'מנות' אלא מידי דמיכלי או דמנשי.

להרבות האחות והרעות - לעיל [אות ג] הובאו דברי מהר"ש אלקבץ בספרו מנות הלוי בטעם מצות משלוח מנות

שהוא "להרבות השלום והרעות, היפך מרגילתו של הצר שאמר מפוזר ומפורד. פירוש במקום שראוי להיות עם אחד, הנם מפוזרים ומפורדים במחלוקת, לכן תקנו משלוח מנות".

על פי מחלוקת זו, כתב המשנה הלכות: "לטעם המנות הלוי שהוא משום להרבות השלום, אם כן אפשר דווקא איש לאיש [ולא איש לאשה], דאין שואלים בשלום אשה כלל, וכל שכן לשלוח לה מנות. ולטעם התרומת הדשן כדי שיהא סעודה ברווח, גם לנשים [דהיינו מאיש לאשה] איכא מצות משלוח מנות, שגם הם צריכים סעודה".

- י -

סיכום

נחלקו הפוסקים האם נשים חייבות במשלוח מנות.

הרמ"א פסק "ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש".

וכדבריו הכריעו הבן איש חי (פרשת כי תשא אות יז) וכף החיים (סי' תרצד אות ג). ומסתימת דבריהם משמע שהחיוב כולל את כל הנשים, לרבות אשה נשואה.

אולם המג"א והקרנן נתנאל כתבו, כי לדעת הרמ"א, אשה נשואה אינה חייבת במשלוח מנות כי הבעל "משלח בשבילה לכמה בני אדם".

ואילו הפרי חדש והמקור חיים פסקו שנשים אינן חייבות במשלוח מנות,

לרבות נשים שאינן נשואות. וכן נראה שנקט להלכה הגר"א.

ולמעשה: הכריעו המג"א והמשנה ברורה שגם נשים נשואות חייבות לשלוח מנות בעצמן. וכן פסק הערוך השלחן (סע' יח) "וכל הנשים חייבות בשילוח מנות ובמתנות לאביונים, ואפילו יש לה בעל אינה נפטרת בשל בעל דזהו מצוה דרמי עליה".

ובספר הליכות שלמה (פורים פרק יט סע' יז) הובאה עצתו של הגרש"ז אויערבך כיצד תקיימנה נשים נשואות את מצות משלוח המנות: "כיון שהאשה חייבת במצוות הפורים כאיש, טוב שיאמר הבעל לאשתו, וכן לבתו שהגיעה לחינוך וסמוכה על שולחנו, שהוא נותן גם עבורם מתנות לאביונים ומשלוח מנות, או שיתן להם רשות ליתן בעצמם". ובהגהות דבר הלכה (ס"ק כז) נתבארו דבריו: "דמש"כ המג"א שיש להחמיר, אין כוונתו שצריכה בדווקא לתת ולשלוח בעצמה, וגם אין צריך שיזכה לה בעלה את המעות והמתנות על ידי אחר,

דלא כתיב בהו' 'לכם'. אלא שיחמירו שישלח הבעל גם בשבילה, ויודיע הדבר לאשתו וכן למקבלי המנות, שידעו שהמשלוח הוא גם ממנה, וכן כשולחים בשם כל המשפחה יודיע לשולחים ולמקבלים מי ומי במשלחים".

והגר"ש וואזנר כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן קמז) "ויראה יותר דהמנהג כהיום דהאשה מכינה המנות השונות ששולחים מהבית מיני אוכלים וכו', ואם אחר כך לוקח השליח מהבית מה שהיא הזמינה לשלוח יוצאים בזה גם החומרא דאדעת כל הבית שולחים, ואם היא גם מכוונת לכך מה טוב".

[ובקובץ] המאור (שבט-אדר תשס"ט עמ' כ) כתב הרב יהושע פסטרנק "ללמד זכות על הנשים שאינן נוהגות לתת משלוח מנות, דכל דבר דאושא מילתא [שיש בו קול] בפני אחרים, סמכי בנות ישראל הצנועות אפילו על דעה יחידאה לפטור עצמן, ולא להביא עצמן לידי הכירות עם אחרים".

ענף ב - משלוח מנות מבעל לאשתו

ממוצא הברעת הפוסקים להלכה, שנשים חייבות במשלוח מנות, נבוא לדון בשאלה, האם בעל ששלח מנות לאשתו יצא ידי חובת המצוה. ובמושכל ראשון, יש לפקפק ב"משלוח" זה, שאין בו נתינה מ"איש לרעהו":

[א] כי הבעל חייב במזונות אשתו, ולכן במשלוח "מנות" לאשתו לכאורה אין "נתינה" מיוחדת לקיום המצוה.

[ב] "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה" (סנהדרין עא, א), וכפי שנפסק בטור ובשו"ע (חושן משפט סימן קכז סע' ב) "האיש שלוח מאשתו ואח"כ גירשה או לוח מעבדו

ואחר כך שחררו אין להם עליו כלום, שכל מה שקנה עבד קנה רבו, וכל מה שהוא ביד האשה הוא בחזקת בעלה". ואם כן, כאשר האשה קיבלה את משלוח המנות, מיד זכה בו הבעל, ונמצא שבעצם לא נתן מאומה.

[ג] "אשתו כגופו" (יבמות סב, ב), והרי זה כנתינת האדם לעצמו ולא משלוח בין "איש לרעהו".

- יא -

משלוח מנות מבעל לאשתו שחייב במזונותיה

רבי יוסף חיים אוהב ציון כתב בספרו עתה באתי (עמ' צו), לדון בשאלה זו על פי הטעמים למצות משלוח מנות. לדעת תרומת הדשן שהמשלוח נועד לספק את צרכי סעודת פורים, בעל השולח מנות לאשתו אינו מקיים את המצוה, מכיון שבלאו הכי חייב הבעל במזונות אשתו, ואינו "שולח" משהו מיוחד לקיום הסעודה. אולם לדעת מנות הלוי, דטעם המצוה להרבות שלום ורעות, לכאורה זה מתקיים גם במשלוח מנות בין בני זוג: "לפי תרומת הדשן שטעם משלוח מנות הוא בכדי שיהיה לכל אחד סיפוק כדי סעודה, הרי כאן בלאו הכי מחוייב הבעל במזונותיה. אמנם לטעמו של המנות הלוי שהוא בכדי להרבות שלום ורעות, מסתבר דיצא, דבתחילה צריך אדם להרבות אחווה ורעות בתוך ביתו קודם שירבה אחווה ורעות אצל אחרים".

הרב אוהב ציון הביא ראיה לסברא, שלפי המנות הלוי מתקיים במשלוח מנות בין בני זוג הטעם של ריבוי אחווה ורעות, מדברי הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ט סימן עב) בנדון בן ששלח מנות לאביו "ובשו"ת מעשה ניסים (סי' רכה) פסק שלא

יצא ידי חובה, כיון שכל הטעם של מצות משלוח מנות, הוא כדי להרבות אהבה וחיבה בין איש לרעהו, ועם אביו לא שייך זה שמסתמא יש אהבה ביניהם, כרחם אב על בנים וכו'. ע"ש. וכתב הגר"ע יוסף דאין דבריו מוכרחים, שאדרבה בקרובים מצוה רבה להרבות ביניהם אהבה ואחוה וחיבה יתרה, ולפעמים תקראנה ביניהם דברי ריבות, ועל כל פשעים תכסה אהבה. וכן אמרו ביבמות (סב, ב) האוהב את שכניו, המקרב את קרוביו, עליו נאמר אז תקרא וה' יענה. סוף דבר הכל נשמע שמכיון שהכל בכלל "רעהו", הבן שולח מנות לאביו, והאב לבנו, וזה ברור". ומכאן המסקנא שכשם שבמשלוח מנות בין בן לאביו מתקיים טעם המצוה להרבות את האחוה והרעות ביניהם, כך גם במשלוח מנות בין בני זוג מתקיים טעם המצוה להרבות את האחוה והרעות ביניהם.

וכן נראה מדברי האדר"ת (קובץ מקבציאל, גליץ ל, עמ' קיג) שכתב: "לענ"ד נראה דאם אין לו למי לשלוח, ישלח לאשתו, דגם כן נקראת רעו, כמש"כ (מלאכי ב, יד) והיא חֲבֵרְתָּךְ וְאִשְׁתְּ בְרִיתְךָ. ויקנה לה על מנת שלא תהא לו רשות במתנתו".

מאידך, רבי בן ציון פלמן כתב בספרו שלמי תודה (פורים סימן כח ס"ק ג) כי

המצוה, תלויה במחלוקת האחרונים בהבנת דין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה".

לדעת הפני יהושע (ב"מ יב, א) מה שקנתה האשה – קנתה לעצמה ובעלה קנה ממנה, כדבריו: "באשתו ודאי אית לה זכיה גמורה מדאורייתא ומדרבנן, אלא דבעלה מינה דידה קא זכי משום איבה". אולם המקור ברוך (ח"ב סימן כז) כתב: "הא דאמרינן מה שקנתה אשה קנה בעלה, היינו דתחילת קנינה של אשה הוא לבעלה". כלומר, מה שקנתה האשה, קנה ישירות ממי שהקנה לאשתו.

ולפי זה, לדעת הפני יהושע שהאשה זוכה במה שנותנים לה ובעלה קונה ממנה, נראה שהבעל יצא ידי חובת משלוח מנות במה ששלח לאשתו, מכיון שנתן והקנה לה את המשלוח מנות, ואף שלאחר מכן זכה ממנה מדין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה", שפיר היה זמן שבו היה המשלוח מנות שייך לאשה. מה שאין כן לדעת המקור ברוך, שהבעל קונה ישירות ממי שהקנה לאשתו, לכאורה לא היתה כל נתינה מהבעל לאשתו.

- יג -

אימתי לא נאמר הכלל "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה"

ונראה להוסיף, כי לכלל ההלכתי "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה" יש יוצאים מהכלל, ופעמים שהאשה זוכה במתנות שאינן נקנות לבעלה, ותהיה השלכה מכך לנדון דידן.

בעל השולח מנות לאשתו לכאורה אינו יוצא ידי חובה גם לפי טעמו של מנות הלוי: "דאפשר דכיון דבלאו הכי מזונותיה עליו, אין זה דרך יצאות כל כך, ולא הוה בכלל משלוח מנות שתיקנו לשלוח בפורים. וגם לענין הסעודה הרי בלאו הכי אוכלים סעודה ביחד והוא חייב במזונותיה".

ובספר ודרשת וחקרת (אור"ח ח"ה סימן ק) כתב, שאפילו אם נאמר שהבעל יוצא ידי חובת קיום המצוה לפי מנות הלוי, אולם להלכה יש להחמיר ולשלוח מנות גם באופן שיוצא ידי חובה גם לפי תרומת הדשן: "מה ששאל אם יוצא מצות משלוח מנות כששולח לאשתו, לענ"ד שלא יצא. ולא זה מה שתיקן מרדכי הצדיק, עיין שו"ת כתב סופר (אור"ח סי' קמא) שכתב שיש להחמיר כשני הטעמים במצות משלוח מנות: [א] טעם התרומת הדשן, כדי שיהא לכל אחד מן ישראל צרכי סעודת פורים בהרווחה לקיים הסעודה כדינא. [ב] המנות הלוי להרכות רעות ושלום. ולדעת התרומת הדשן, בנידון דידן כיון שמזונות אשתו על בעלה מהתורה כמו שכתב הרמב"ם, לא היה צריך לתקן משלוח מנות בעל לאשה, כי בין כך יש לה סעודה מבעלה".

- יב -

מה שקנתה אשה קנתה לעצמה ובעלה קנה ממנה – או שבעלה קנה ישירות ממי שהקנה לאשתו

ונראה כי השאלה האם בעל השולח מנות לאשתו, יוצא ידי חובת קיום

כאשר נותן המתנה התנה תנאי בגוף המתנה שיהיה שייך לאשה, ובעלה לא יזכה בה - במשנה במסכת נדרים (פי"א מ"ח) נאמר: "המדיר הנאה מחתנו והוא רוצה לתת לבתו מעות, אומר לה הרי המעות האלו נתונים לך במתנה, ובלבד שלא יהא לה עלך רשות בהן, אלא מה שאת נושאת ונותנת בפין". ודין זה נפסק בשו"ע (אבן העזר סי' פח סעי' יא) "נתן לה אחד מתנה על מנת שאין לבעלה רשות, קנה הבעל, והרי היא כשאר נכסי מילוג, אלא אם כן התנה הנותן בגוף המתנה שיהיה לך ולכך, כגון שיאמר לה הרי המעות נתונים לך על מנת שתלבשי בהם או על מנת שתעשי מה שתירצי בלא רשות הבעל".

ומעתה גם בנדון דידן, יש עצה שהבעל יתן את משלוח המנות לאשתו, ויאמר לה: "הרי המשלוח במתנה על מנת שאין לי חלק בזה", ואז הוא לא יקנה את המשלוח, ויקיים את המצוה כדבעי.

כאשר הבעל נותן מתנה לאשתו - הביכורי יעקב (או"ח סי' תרנז אות ח) הקשה כיצד יכולה אשה נשואה לברך על לולב ביום טוב הראשון של סוכות "והרי בעינן "לכם", ואשה אין לה כלום, שהרי אמרינן קידושין (כג, א) אין קנין לאשה בלא בעלה ואין קנין לעבד בלא רבו, דמציאתה ומעשה ידיה גם הקרן לבעלה, ומתנתה וירושתה דהיינו נכסי מילוג שלה, הבעל אוכל פירות. וכיון דכן אף שהקרן נשאר לאשה, מכל מקום כיון שהבעל אוכל פירות כל ימי חייה ואין לה כלום, הכל נקרא שייך לבעל". ומחמת קושיא זו חידש הביכורי

יעקב: "משכחת שתיטול לולב ותברך עליו ביום ראשון, כגון שנתן לה בעלה במתנה, דבזה קנתה לגמרי, כיון שהוא בזה אינו אוכל פירות, וכן פסק בשו"ע בהלכות כתובות (אבן העזר סי' פח סעי' ז). ומבואר בדבריו שאם הבעל נותן מתנה לאשתו, אין לו חלק במתנה גם ללא תנאי מפורש שאין לו חלק במתנה של אשתו.

ומעתה גם בנדון דידן, כתב רבי ישראל דוד הארפענעס בספרו מקדש ישראל (פורים סימן רמב) "מסתברא שהבעל יוצא ידי חובת משלח מנות במה שנותן לאשתו, דאף שאין קנין לאשה בלא בעלה, היינו כשאחר נותן לה, אבל כשבעלה נותן לה מתנה זכתה בו וקנתה לחלוטין, בין הגוף ובין הפירות, כמבואר באבן העזר הלכות כתובות".

כאשר האשה עסוקה במסחר - בערוך השלחן (הלכות צדקה סי' רמח אות יב) כתב: "ודע דיש מי שסובר דאשה כשהיא עסוקה במסחר, לא אמרינן בזה מה שקנתה אשה קנה בעלה (משנה למלך הלכות אישות פכ"א). ודע דבים של שלמה שלהי ב"ק כתב בשם ראב"ן, דהאידנא מקבלין מן הנשים אפילו דבר מרובה, דהאידנא נחשבות הנשים כאפוטרופסות של בעליהן". ומעתה לפי דברי ערוך השלחן, שההלכה "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה" לא נאמרה על רוב הנשים בזמנינו, המתפרנסות בעצמן, גם בנדון דידן, כאשר הבעל שולח מנות לאשתו המתפרנסת בעצמה, אין הוא קונה את המשלוח ממנה, ויצא ידי חובת קיום המצוה.

- יד -

אשתו כגופו

בספר שלמי תודה [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות יא] כתב שהבעל אינו יוצא ידי חובה במשלוח מנות לאשתו כי "אשתו כגופו, דהיינו בעל ואשה גוף אחד הם, וכמבואר בגמרא בברכות (כד, א) ובמנחות (צג, ב), ומה שייך לומר שחלק מהגוף יתן מתנה לחלק השני".

אולם בספר עתה באתי [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות יא] דחה טענה זו: "דיש לחקור האם אשתו כגופו ממש, או דלא אמרו כן אלא להפליגת האחדות שביניהם, וראיה מדברי הרמב"ם בהלכות עדות (פ"ג הי"ג) שפסק דאיש באשתו הוא כראשון בראשון, ואם איתא דהוי כגופו מאי ראשון בראשון איכא, הא חד הוי. ועל פי זה אין להקשות על אותם האומרים דשייך לשלוח מנות לאשתו, דהא הוי כנותן מכיסו הימני לכיסו השמאלי, דזה אינו, כיון שכתבנא דלא הוי גופו ממש".

- מז -

יסוד מצוות הפורים משום שמחת היום - ולכן הבעל יוצא ידי חובה במשלוח מנות לאשתו כי משמחה בזה

ונראה כי הבעל יוצא ידי חובה במשלוח מנות לאשתו, בהקדם בירור שיטת הרמב"ם ביסוד מצות משלוח מנות.

כתב הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הט"ו) "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן

אולם לדינא, נחלקו הפוסקים על הערוך השלחן, כפי שכתב השבט הלוי (ח"ב סימן קיח) "ודע דמסוף דברי המהרש"ל שכתב שגם באשה שמחיה את בעלה, מסתמא מרשה לה, מוכח להדיא דדעת המהרש"ל דגם באשה כהאי גוונא אמרינן מה שקנתה אשה קנה בעלה, וכאשר הביא גם בבאר היטב אבן העזר סי' פ' סק"א בשם תשובת מהרי"ט ח"ב סי' ס"ז".

מדינא דמלכותא הנכסים שייכים בשותפות לשני בני הזוג - בספר

בירורי הלכה הביא את דברי רבי אברהם גניחובסקי, מראשי ישיבת טשעבין, שהבעל רשאי למכור את חמצו לאשתו הנכריה "כיון דקיימא לן דינא דמלכותא דינא, ואם כן כיון שכהיום ברוב מדינות העולם הבעלות על ממון הזוג הוא לשניהם בשוה, ואין בדיניהם מה שקנתה אשה קנה בעלה. אם כן לכאורה יכול הוא למכור לה החמץ לכתחילה, וכן אינו עובר על חמץ ידידה". ומבואר בדבריו כי בזמנינו שמקובל בדיני הערכאות שהנכסים שייכים בשותפות שוה לשני בני הזוג, אין לבעל קנין בנכסי אשתו מדין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה", ולכן האשה קונה את החמץ מבעלה, ואין לבעלה חלק בזה.

ולפי זה היות ויש לנשים חלק ברכוש המשותף לבני הזוג מדינא דמלכותא, כאשר הבעל שולח לה מנות, אין לו חלק בהם מדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", ושפיר קיים את מצות משלוח המנות כראוי.

סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות, וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחברו, שנאמר (אסתר ט, יט) ומשלוח מנות איש לרעהו, שתי מנות לאיש אחד, וכל המרבה לשלוח לרעים משובח, ואם אין לו, מחליף עם חברו, זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו, כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו, ובהמשך דבריו (שם הלכה יז) כתב: "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשילוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה".

ובספר הררי קדם (סימן רלב) הובא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שלמד מדברי הרמב"ם שכל מצוות הפורים – הסעודה, משלוח המנות, והמתנות לאביונים הם "מצוה אחת בעיקר דינם, וכולם נכללים תחת השם דשמחת פורים, דכולהו משום מצות שמחה דפורים". וזאת משום "דהסעודה היא בוודאי גוף המשתה ושמחה, וגם המשלוח מנות הוא חלק ממצות הסעודה כדמוכח ברמב"ם שם, שמנה למצוות משלוח מנות בגוף הסעודה, כמו שפתח בתחילת ההלכה "כיצד חובת סעודה זו", ומנה בה הסעודה ושתיית היין ומשלוח מנות, עיי"ש, וממילא היא מישך שייכא נמי למצות שמחת היום כסעודה עצמה. וגם מתנות לאביונים הם משום שמחת פורים, מהאי טעמא גופא, דהם שמחה גדולה ומפוארה, ומצות שמחה היא לשמוח בעצמו ולשמח אחרים עמו".

ועל פי זה חשבתי לומר, כי מאחר וחיוב משלוח המנות יסודו משום מצות השמחה בפורים, אין כל צורך ב"נתינה" של העברת הבעלות הממונית מנותן משלוח המנות למקבל, אלא די בכך שהנתינה גורמת לשמחה אצל המקבל, ואפילו אם המקבל אינו נעשה הבעלים הממוניים של המשלוח מנות. ולכן אפילו אם נאמר שבעל השולח מנות לאשתו זוכה מיד במשלוח המנות מדין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה", אולם מכיון שהנתינה גורמת לשמחת פורים אצל אשתו, יצא ידי חובת המצוה, אפילו שמשלוח המנות לא יצא מרשות הנותן [הבעל] ועבר לרשות המקבלת [אשתו]. וכפי שכתב הרב הארפענס בהמשך דבריו המובאים לעיל [אות יב] להתיר משלוח מנות מבעל לאשתו "דכל שהוא משמח נפש מישראל הוא מכלל המצוה".

והוא מביא ראיה לדבריו ממה שכתב בשו"ת בנין עולם (סי' לו) "הנותן מתנות לאביונים לעני איש ואשתו, מקיים בזה מצות מתנות לאביונים, ולא אמרינן שאין כאן אלא חדא נתינה דאשתו כגופו". והיינו שבנתינת מתנות לבעל ולאשה מקיימים מצות מתנות לשני אביונים, ואין הבעל והאשה נחשבים "אביון" אחד מדין "אשתו כגופו". ולפי המבואר הוא הדין שאינם נחשבים "אביון" אחד מדין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה", שכן יסוד קיום מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים הוא בשמחה הנגרמת למקבלי המשלוח והמתנות.

ולפי האמור נראה שגם בן השולח מנות לאביו יוצא ידי חובת קיום המצוה [לעיל אות י], היות ואין צורך ב"נתינה" של העברת הבעלות הממונית מנותן משלוח המנות למקבל, אלא בנתינה הגורמת לשמחה אצל המקבל. ואי לכך למרות שהבן סמוך על שלחן אביו ואינו "נותן" ממון לאביו, אולם מכיון שנתנית משלוח המנות גורמת לאב שמחה, שפיר מקיים הבן את המצוה כדינה.

- מו -

סיכום

לדעת רבי בן ציון פלמן, יש להסתפק, הן לפי טעמו של מנות הלוי, מכיון שאין במשלוח זה "דרך יצאת", והן לפי טעמו של תרומת הדשן שמשלוח המנות נועד לצורך סעודת הפורים - האם בעל השולח מנות לאשתו יצא ידי חובת המצוה, שכן בלאו הכי הבעל והאשה אוכלים סעודה ביחד והוא חייב במזונותיה.

ובספר ודרשת וחקרת (אר"ח ח"ה סימן ק) כתב, שאפילו אם נאמר שהבעל יוצא ידי חובת קיום המצוה לפי מנות הלוי, אולם להלכה יש להחמיר ולשלוח מנות גם באופן שיוצא ידי חובה גם לפי תרומת הדשן. וכן פסק רבי מאיר מאזוז, ראש ישיבת כסא רחמים, בספרו מקור נאמן (סימן תקעח) "אינו יוצא ידי חובה [במשלוח מנות לאשתו] דאשתו כגופו, ומעולם לא שמענו כזה".

ברם האדר"ת פסק "דאם אין לו למי לשלוח, ישלח לאשתו, דגם כן נקראת יצא".

וביאורנו לעיל, שהבעל יוצא ידי חובת המצוה, ואין חשש במה שלאחר קבלת משלוח המנות על ידי האשה, זכה בו מדין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה":

אם הבעל יתן את משלוח המנות לאשתו, ויאמר לה: "הרי המשלוח במתנה על מנת שאין לי חלק בזה", ואז לא יקנה את המשלוח, ויקיים את המצוה כדבעי.

גם ללא כל תנאי, לדעת הביכורי יעקב, כאשר הבעל נותן מתנה לאשתו, הוא לא זוכה במתנה.

לדעת ערוך השלחן ההלכה ש"כל מה שקנתה אשה קנה בעלה" לא נאמר ברוב הנשים בזמנינו, המתפרנסות בעצמן.

בזמנינו שמקובל בדיני הערכאות שהנכסים שייכים בשותפות שוה לשני בני הזוג, אין לבעל קנין בנכסי אשתו מדין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה", ולכן כשהבעל שולח לה מנות, אין לו חלק בהם מדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", ושפיר קיים את מצות משלוח המנות כראוי.

מאחר וחיוב משלוח המנות יסודו משום מצות השמחה בפורים, אין כל צורך ב"נתינה" של העברת הבעלות הממונית מנותן משלוח המנות למקבל, אלא די בכך שהנתינה גורמת לשמחה אצל המקבל, ומאחר ומשלוח המנות גורם

לשמחת פורים אצל האשה, יצא הבעל ידי חובת המצוה, אפילו שהמשלוח לא יצא מרשות הנותן [הבעל] והועבר לרשות המקבלת [אשתו].

לאור האמור נראה כי במקומות שאין יהודים, יהיה הבעל רשאי לצאת ידי חובת קיום מצות משלוח מנות כשישלח לאשתו, בהסתמכו על הטעמים הנ"ל.

ענף ג - משלוח מנות לאשתו של אבל

עתה נותר לנו לברר האם ראוי לשלוח מנות לאשתו של האבל [שנאסר לשלוח לו מנות, כפי שנפסק ברמ"א או"ח סי' תרצו סע' ו], ובאופן זה, האבל לכאורה אינו מקבל את המשלוח אלא אשתו [אבל נהנה ממנו בפועל]. ונשאלה השאלה, לכאורה כאשר האשה קיבלה את משלוח המנות, בעלה האבל זכה בו מדין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה" – ונמצא שהאבל קיבל משלוח מנות, בניגוד להלכה.

- ין -

ונראה כי נדון זה תלוי במה שנתבאר לעיל.

ראשית כל, יש לשלוח עצה פשוטה, לתת את משלוח המנות לאשת האבל בתנאי שאין לבעלה האבל חלק בו, ואז האבל אינו קונה את המשלוח, ואין כל איסור בדבר.

שנית, לדעת הפני יהושע בהבנת דין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה" [לעיל אות יב] שהאשה זוכה במה שנותנים לה ובעלה קונה ממנה, אכן מותר לשלוח מנות לאשת האבל, שהרי קודם כל מקבלת אשת האבל את המשלוח וזוכה בו, ורק אחר כך הבעל קונה ממנה את המשלוח. ואם כן בשעת המשלוח הוא לא הגיע לידי האבל אלא לאשתו, ומה שאחר כך קנה הבעל ממנה את משלוח המנות, לכאורה כבר אין

זה ממי ששלח, ועל כן השולח לא עבר על האיסור לשלוח מנות לאבל. וכפי שביאר בספר עמודי שש על מסכת בבא מציעא (יב, א ד"ה וע"פ כל) "האשה יש לה יד לזכות לעצמה, ורק אחר כך זוכה הבעל ממנה, אבל בשעה שנתנו לה זכתה היא עצמה בזה. ומעתה הוא הדין נמי בהא דקיימא לן בסי' תרצ"ו ס"ו דאין שולחים משלוח מנות לאבל, דמותר לשלוח לאשתו של האבל, אף בלא לומר לה על מנת שאין לבעלך חלק במנה".

ואמנם לדעת המקור ברוך, שהבעל קונה ישירות ממי שהקנה לאשתו, לכאורה אין כל היתר לשלוח מנות לאשת האבל, שכן האבל הוא זה שבעצם מקבל את המשלוח.

וכמו כן, לדעת ערוך השלחן ההלכה ש"כל מה שקנתה אשה קנה בעלה"

לא נאמרה בזמנינו כאשר רוב הנשים מתפרנסות בעצמן, וכאשר אשת האבל מתפרנסת בעצמה, היא זוכה במשלוח המנות, והבעל לא זוכה לקנות את המשלוח ממנה, ולכן השולח לאבל, אינו עובר על כל איסור.

וכן לפי המבואר לעיל, שבזמנינו שמקובל בדיני הערכאות שהנכסים שייכים בשותפות שזה לשני בני הזוג, אין לבעל קנין בנכסי אשתו מדין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה", הרי שאין האבל זוכה במשלוח המנות ששלחו לאשתו.

- יח -

אסור לשלוח מנות לאבל - אך אין איסור לאבל לקבלם

זאת ועוד, בדברי הפוסקים נאמרה סברא נוספת להתיר לשלוח מנות לאשת אבל.

בספר בירור הלכה (ח"ד סי' תרצו) הביא בשם הגרי"ש אלישיב "שמותר לשלוח מנות לאשת אבל, ואע"פ שמה שקנתה אשה קנה בעלה, אין שום איסור לבעל לקנות, אלא רק לקבל משלוח, וכיוון שלא שלחו לו, מותר". וכן הובא בספר חיי משה (פורים, סי' תרצו הערה כ) בשם ספר אמרי ברוך (סימן כט) שמותר לשלוח מנות לאשת אבל "ואף דאמרינן מה שקנתה אשה קנה בעלה, מכל מקום אין איסור לבעל לקנותם, אלא האיסור לשלוח לו, דהוי כשאלת שלום".

ומבואר בדבריהם שהאיסור לשלוח מנות לאבל נובע מהאיסור לשאול בשלומו של האבל, ולכן האיסור הוא רק במשלוח המנות לאבל, אך אם האבל קיבל את המשלוח על ידי זה שקונה אותו מאשתו, והמנות לא נשלחו לו, אין בזה איסור.

סוף דבר: נראה כי אין איסור במשלוח מנות לאשתו של האבל, היות והאבל אינו זוכה במשלוח המנות מדין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה", מהטעמים שהוסברו לעיל. ועוד נתבאר שהאיסור הוא רק למשלוח המנות לאבל, אך אם האבל קיבל את המשלוח על ידי זה שקונה אותו מאשתו, והמנות לא נשלחו לו, אין בזה איסור.

ומכל מקום סיים בספר חיי משה: "אמנם כל זה לגבי חברותיה של אשה [שמותר להם לשלוח לאשת האבל], אבל אלו שמערימים בכך ומביאים משלוח מנות ומוסרים אותו לאשת האבל, וכוונתם בשביל האבל, אין להתיר, ובפרט שאסור לשלוח איש לאשה כדאיתא ברמ"א".

שיעור זה ראה אור בספרנו ר"ן כצבי - במעגלי השנה (ח"א סימן ח)

ובעקבות פרסומו נתכבדתי במכתבו של רבי עזרא בצרי, אב"ד הרבני ירושלים, ומח"ס "דיני ממונות" ו"שערי עזרא".

תענית אסתר תשע"ד

למעלת ידידי היקר והחשוב מחבר ספרים נפלאים וחשובים

כרכים רבים "רץ כצבי", רודף צדקה וחסד

כה"ר צבי רייזמן שליט"א, לוס אנג'לס

פורים שמח

הארכת בדין נשים בחיובם במשלוח מנות, ואכתוב לך מעשה רב שזקנתי מסעודה בצרי, בת אחותו של מורנו רשכבה"ג ר' יוסף חיים זצ"ל בעל בן איש חי, והבאת דבריו ג"כ, כשהיינו ילדים ראינו איך שהיתה מקפידה בעצמה לשלוח מנות, מלבד מה שאבי ע"ה היה שולח. ואמרה לנו שהדוד שלה פסק שנשים חייבות במשלוח מנות. אמנם היא היתה אז אלמנה.

ובמה שכתבת [אות יג] בשם ספר בירורי הלכה שהבעל רשאי למכור את חמצו לאשתו הנוכריה. אלה הדברים מוזרים לכתוב שזו אשתו אין נישואים בין יהודי לנוכריה רק נקרא שנאפים ביחד, אף שבחוקי הגויים מחשיבים אותם נשואין תורתנו רואה אותם מזנים ומנאפים ואין קדושין תופסים בהם כידוע, וממילא לא שייך מה שכתבת ומבואר בדבריו וכו'. אם התכוונת לנשואי נכרים אין זו אשה ובעלה, ואם התכוונת ליהודים, אין בחוקי הערכאות לבטל דיני ישראל בנכסי מלוג וצאן ברזל וכו'.

בברכת התורה ופורים שמח

עזרא בצרי

★ ★ ★

על מכתבו השבתי:

בס"ד, ימי הרחמים והסליחות תשע"ד

כבוד ידידי ורעי הדגול והנעלה,

הרב הגאון רבי עזרא בצרי שליט"א

אב"ד הרבני ירושלים, מח"ס "דיני ממונות" ו"שערי עזרא"

אחדשה"ט

במילים ספורות, הנני להביע רחשי הכרת תודה למעלת כת"ר, על שהעלה על שלחן

מלכים את ספרי "רץ כצבי" - חלק מעגלי השנה, ואף טרח להעלות את הערותיו עלי כתב.

א. על מה שהבאת מעשה רב מזקנתך ע"ה בענין חיוב אשה במשלוח מנות, והעדות שהעידה מדעת דודה מעוז ומגדול בעל ה"בן איש חי", ישר כוח על הדברים. ואשמח אם אפשר לקבל מראה מקום לדברים.

ב. ומה שתמהת על מה שהבאתי בעמ' קט"ז מספר "בירורי הלכה" בשם הגאון ר"א גנחובסקי, איני מבין תמיהתך ומדוע לא תסכים עם מה שהוכחתי מדברי הבירורי הלכה, שבזמנינו מצד דינא דמלכותא דינא אין לבעל קנין בנכסי אשתו, וממילא יכול בעל לשלוח מנות לאשתו.

ומה שתמהת שאין לנישואי גויה שום תוקף והם נחשבים מזנים ומנאפים, הלא אין הנידון מצד קנייני אישות, אלא מצד קנייני ממון, וכפי שלעניין מכירת חמץ מועיל משום שאין לו קניין בממונה, כך גם בדיני ישראל, גם אם יש תוקף של קניין אישות ביניהם, עדיין בעניין הממוני נלך אחר דינא דמלכותא דינא, ואין לבעלה חלק בהם מדין 'מה שקנתה אשה וכו' וממילא יוכל לתת לה ולקיים מצות משלוח מנות.

ואפשר שדעת כת"ר נוטה כדעת הסוברים שבאר"י לא אומרים דינא דמלכותא דינא.

ואסיים מעין הפתיחה, בהודאה ובברכה, שתזכו להרביץ תורה ולהרבות כבוד שמים. ולקראת השנה החדשה אברך את מעלת כת"ר בברכת "כתיבה וחתימה טובה"

בברכה ובדידות, צבי רייזמן, ל"ס אנג'לם

★ ★ ★

על מפקנת הדברים בשיעור זה, כתב לי ידידי רבי גדעון ויצמן, רב ומו"צ במכון פוע"ה:

ראיתי את דברך על נתינת משלוח מנות לאשת אבל ונראה שלא כך הדברים. הרי אם משלוח מנות הם לצורכי הסעודה כפי שנראה מהשו"ע אז ודאי שמותר לתת לאבל ואם הם כדי להרבות שלום ורעות נגד מזימותיו של המן הרשע שאמר שהעם מפוזר ומפורד אז ממה נפשך אין לתת לאשת האבל הרי אם כוונתו לשמח האבל אז אסור כמו לתת לו ישירות ומאי נפקא מינא אם היא קונה תחילה הרי מותר לה לומר איני ניזונת ואיני עושה אבל כאן כוונתו לתת לבעלה. ואם כוונתו לתת לה הרי חסר פה צניעות שאיש יתן לאשה. לכן נראה שמותר לתת למשפחת האבל אבל לא לאשתו.

בברכת התורה ובאיחולי פורים שמח.

גדעון ויצמן

על מכתבו השבתי:

בס"ד, ימי הרחמים והסליחות תשע"ד

כבוד ידידי ורעי הדגול והנעלה

הרב גדעון וייצמן שליט"א

רב ומו"צ במכון פוע"ה

אחדשה"ט

במילים ספורות, הנני להביע רחשי הכרת תודה למעלת כת"ר, על שטרח להעלות עלי כתב את הערותיו על ספרי "רץ כצבי" - חלק מעגלי השנה.

על מה שכתבתי בענין נתינת משלוח מנות לאשת אבל, הערת באריכות לסתור את דברי, והארכת בטוב טעם לנמק את תמיהותיך מכמה פנים.

באופן כללי יש לי להשיב, שגם אם ישנה משמעות בדרך הצגת השאלה בתחילת הסימן [ח], שכביכול יש שמנסים להתחכם ולעקוף את ההלכה ולקיים מצוות משלוח מנות לאבל בדרך שנותנים לאשתו, הדברים נכתבו באופן של חידוד לעורר את סקרנות הלומדים ולמשוך את לבם להמשך הדברים. ובוודאי שמסקנת הדברים לא הייתה להתיר קיום מצוות משלוח מנות לאבל בדרך כזו, אלא רק לציין, שישנה אפשרות לתת משלוח מנות לאשתו של אבל גם אם בעלה האבל נהנה מזה בדרך עקיפה, ואין בזה איסור נתינה כלפי האבל מצד קניין אשה לבעלה וכדו'.

וכדברים הללו נקטו להדיא בספר בירור הלכה בשם הגרי"ש אלישיב המצוטט שם [ס"ק י"ח] ובספר חיי משה בשם ספר אמרי ברוך.

והדברים נשנו ונחתמו בסוף הסימן הנ"ל ב'סוף דבר'.

ואסיים מעין הפתיחה, בהודאה ובברכה, שתזכו להרביץ תורה ולהרבות כבוד שמים. ולקראת השנה החדשה אברך את מעלת כת"ר בברכת "כתיבה וחתומה טובה"

בברכה ובדידות, צבי רייזמן, ל"ז אנג'לם



סימן 17

חיוב נשים בשתיית יין בפורים ובליל הסדר

ענף ב - האם בעל רשאי לאסור על אשתו להשתכר בפורים

במסכת מגילה (ז, ב) אמר רבא: "מיחייב אינש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרצה סע' ב) "חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".

ויש לעיין מה פשר ה"בסומי" עליו דיבר רבא - כמה יין חייב לשתות בפורים, והאם צריך להשתכר ולאבד את צלילות הדעת - "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".

ועוד צ"ב, רבא נקט בדבריו שיש חיוב "לבסומי" בפורים, והשאלה היא, האמנם זו חובה גמורה או רק מצוה בעלמא.

וממוצא הדברים נדון האם נשים חייבות בשתיית יין בפורים, והאם יש הבדל בין חיובן בשתיית ד' כוסות בליל הסדר לחיובן לשתות יין בפורים.

- א -

שתיית יין בפורים - חיוב שמחה מצד עצמו ולא כתכלית לעורר שמחה

המקור לחיוב לשתות יין בפורים נמצא במגילת אסתר (ט, כב) "לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתָּה וְשִׁמְחָה וּמְשָׁלוֹחַ מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמִתְּנוֹת לְאֶבְיוֹנִים", ואין שמחה אלא ביין, כאמור בתהלים (קד, טו) "יַיִן יִשְׁמַח לְבָב אָנוּשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשְׁמָן" - וכדי לקיים את החיוב לשתות בפורים, יש צורך לשתות יין בפורים.

ובספר עמק ברכה (סעודת פורים עמ' קלו) ביאר בשם הגרי"ז מבריסק, כי בפורים שתיית יין אינה רק הדרך לקיום השמחה,

כבשאר המועדים, אלא השתיה עצמה היא קיום המצוה לשמוח: "הא דנשתנה שמחת פורים מכל שאר השמחות של מועדים, דלא מצינו בשום שמחה דין כזה שיתחייב לבסומי בשתיית יין עד דלא ידע, משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בהשי"ת, ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה, וכמבואר ברמב"ם (הלכות יו"ט פ"ו ה"ב). אבל בפורים כיון דכתיב מִשְׁתָּה וְשִׁמְחָה, נמצא שהמשתה עצמה היא היא גוף המצוה בלי שום תכלית של שמחה, ועל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע".

אולם עדיין לא נתברר כמה יין חייב לשתות בפורים, והאם צריך

להשתכר ולאבד את צלילות הדעת לחלוטין. וכמו"כ לא נתברר האם גם נשים חייבות להשתכר בפורים.

- ב -

חייב איניש לבסומי - להשתכר

רש"י פירש בסוגיא: "לבסומי, להשתכר בייין".

ובן נקט להלכה הב"ח (או"ח סי' תרצה ס"ק ב) וז"ל: "לפי עניות דעתי נראה כפשוטו דצריך שישתכר הרבה עד דלא ידע כלל מה חילוק יש בין ארור המן לברוך מרדכי, שזה הגיע קרוב לשיכרותו של לוט. ואין לתמוה איך הרשוהו להשתכר כל כך, שהרי רבה ורב זירא היו משתכרים, עד שקם רבה ושחטיה לר' זירא". ומבואר בדבריהם שרבא חייב לשותות יין עד שמגיעים למצב של שכרות ואיבוד צלילות הדעת, שלא ידע להבחין בין טוב לרע. הב"ח הביא ראיה לפירוש זה, מהמעשה המובא בסוגית הגמרא (מגילה שם) "רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחיה". ומפשטות דברי הגמרא עולה כי רבה השתכר עד שאיבד את צלילות דעתו, וכתוצאה מכך שחט את ר' זירא.

בהמשך דבריו הביא הב"ח את דברי הראשונים, שנקטו כי המעשה ברבה ורב זירא הובא בגמרא כדי שלא נפסוק להלכה כדברי רבא המחייב להשתכר בפורים: "והנכון מש"כ הרב הגדול רבינו

אפרים דמהך עובדא דשחטיה רבה לר' זירא אידחיא ליה מימרא דרבא, ולא שפיר למיעבד הכי, וכן כתבו בעל המאור והר"ן משמו. ונראה דמהך טעמא סידר בעל התלמוד להך עובדא דרבה ור' זירא בתר מימרא דרבא, למימרא דהכי הוי הלכתא ולדחויי לדרבא". אך מסקנת הב"ח: "ומיהו דווקא לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, הוא דדחינן לה. אבל מיהו צריך לשותות הרבה מלימודו שייטב לבו במשתה ויהא שותי או אפילו שיכור שאינו יכול לדבר לפני המלך, רק שתהא דעתו עליו".

- ג -

ואכן כבר תמה הביאור הלכה (סי' תרצה סע' ב ד"ה חייב) "היאך יחייבו חז"ל מה שנזכר בתורה ובנביאים בכמה מקומות השכרות למכשול גדול". ותירץ: "ויש לומר, מפני שכל הניסים שנעשו לישראל בימי אחשורוש, היו על ידי משתה. כי בתחילה נטרדה ושתי על ידי משתה, ובאה אסתר. וכן ענין המן ומפלתו היה על ידי משתה, ולכן חייבו חכמים להשתכר עד כדי שיהא נזכר הנס הגדול בשתיית היין". ומבואר בדבריו שהחיוב להשתכר בפורים, יסודו בחובת זכרון הניסים שנעשו בימי אחשורוש על ידי יין.

העמק ברכה (שם) הביא בשם רבי ישראל מסלאנט, שהחיוב להשתכר בפורים נמשך לאורך כל היום, וגם לאחר שכבר השתכר פעם אחת, לכשיתפקח מיינו,

- ד -

חייב איניש "לבסומי" - בשתיית יין עד שישתכר וירדם בשכרותו

הרמב"ם כתב בהלכות מגילה (פ"ב הט"ו) "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידה, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". גם בדברי הרמב"ם מבואר שחייב לשתות יין עד שישתכר, אולם אין זו שתיה המביאה לאיבוד צלילות הדעת לחלוטין, אלא שתיית יין הגורמת לשינה מתוך שכרותו.

ובדבריו פסק הרמ"א (סי' תרצה סעי' ב) "יש אומרים דאין צריך להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו ויישן. ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי".

והקשה בשו"ת להורות נתן (ח"א אור"ח סימן לב אות ד) על דברי הרמב"ם: "וצ"ע אנה נמצא בגמרא שצריך שיירדם בשכרותו", ותירץ: "ונראה דהרמב"ם מפרש הך דמגילה מחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כלומר שישתכר עד שיירדם ומתוך תרדמתו לא ידע בין ארור המן. ולפי זה אין חיוב להשתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי מתוך שכרותו, אלא דסגי שלא ידע מתוך תרדמתו, ושיעור השכרות סגי עד שיירדם". הרמב"ם הבין מדברי הגמרא שאין חיוב להשתכר בדווקא, אלא להגיע למצב של חוסר הבחנה בין "ארור המן" ל"ברוך

עליו לשוב ולשתות עד שישתכר בשנית: "שמעתי בשם הגאון מרן רבי ישראל סלנטר ז"ל שאמר הא דחייב לבסומי עד דלא ידע, אין פירושו שחייב להשתכר ואינו יוצא ידי המצוה אם לא נעשה שיכור מהיין. אלא עיקר המצוה היא רק לשתות יין ולהתבסס, אבל אינו נפטר אם כבר שתה ונתבסס, אלא מחויב עוד לחזור ולשתות וככה נמשכת חיוב מצוה זו של משתה ושמחה כל יום פורים. ואינו נפטר ממנה עד שישתכר ולא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז נפטר ממצוה זו כדין שיכור ושוטה שפטור ממצוה. ונמצא שהשיעור עד דלא ידע אינו שיעור בקיום המצוה, אלא הוא שיעור לענין לפטור מהמצוה" [אך העמק ברכה הוסיף כי הגדרה זו בחיוב השכרות בפורים מדויקת בלשון הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הט"ו) שכתב "לענין בשר, שיאכל בשר, ולענין יין כתב ושותה יין, ולא כתב וישתה יין. והיינו משום שסובר כי המצוה של יין היא מצוה נמשכת כל היום. ולזה דקדק לכתוב ושותה יין, פעולה נמשכת בלשון הווה, ואינו נפטר עד שישתכר וירדם בשכרותו. אך ברש"י מפורש שהמצוה היא להשתכר ביינ". ומשמע כי לדעת רש"י חייב לשתות יין כדי להשתכר, אך לאחר שכבר השתכר, כאשר יתפקח מיינו, אינו חייב להמשיך ולשתות ולהשתכר פעם נוספת].

ברם שיטתם של רש"י והב"ח שביארו את דברי רבא "מיחייב איניש לבסומי - להשתכר", אינה מוסכמת, כדלהלן.

מרדכי", שניתן להגיע אליו גם אם השתיה תגרום לו להירדם מתוך שכרותו. ולכן לדעת הרמב"ם אין צורך לאבד את צלילות דעתו מתוך השכרות, אלא די בכך שהשכרות תגרום לו להירדם, ואז לא ידע להבחין בין "ארור המן" ל"ברוך מרדכי".

עם זאת, ברור שאין כוונת הרמב"ם שניתן לקיים את החיוב "עד דלא ידע" בשינה ללא שתיית יין, וכפי שכתב הגרצ"פ פרנק, רבה של ירושלים בספרו מקראי קדש (פורים סימן מד) "יש שטועים ומפרשים בדברי הרמ"א שאומר כאן שני דברים: [א] שאין צריך להשתכר כל כך אלא ישתה יותר מלימודו. [ב] שהחובה של "עד דלא ידע" יקיים בשינה אף אם השינה היא לפני השתיה. אבל זה טעות, שהפירוש בדברי הרמ"א הוא שירדם מתוך השתיה, וכן הוא לשונו הזהב של הרמב"ם בהלכות מגילה ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו". וכדברי רבי בן ציון פלמן, רב ביהמ"ד נחלת משה בבני ברק, בספרו שלמי תודה (פורים סימן לא) בביאור דברי הרמב"ם והרמ"א: "דבאמת עיקר המצוה היא השכרות, אלא דשכרות יש לה הרבה דרגות, יש שכרות מעט ויש שכרות הרבה. ועל זה כתב הרמב"ם דשיעור השכרות היא עד שיגיע למצב שירדם מתוך השכרות, וכשירדם ולא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי יצא ידי חובת השכרות. ולפי זה הא דאמרו עד דלא ידע, הכוונה בזה כמש"כ הרמ"א דעל ידי השינה לא ידע. אלא דלדבריו הוא שיעור בשכרות, ועיקר המצוה היא השכרות שישתכר מעט, ושיעור השכרות היא עד

שירדם על ידי זה ולא ידע בין ארור המן וברוך מרדכי, אבל בשינה לבד אם לא ירדם מתוך השכרות לא יצא".

- ה -

חייב איניש - "לבסומי" בשתיה מעט יותר מהרגלו

הבית יוסף (אור"ח סי' תרצה) הביא את דברי הארחות חיים (הלכות פורים אות לח) שכתב: "חייב איניש לבסומי בפוריא לא שישתכר, שהשכרות איסור גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים, וכמה עבירות זולתן. אך שישתה יותר מלימודו מעט". וכן נקט הרמ"ע מפאנו (הובא בנטעי גבריאל פרק עג אות א) "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, היינו עד שלא יבחין באוזניו אם אומרים זה או זה, שהם מילות קרובות במבטא להמון חוגג, אלמא ביסוס כל דהו סגי". ומבואר בדבריהם שאין חובה להשתכר, כי השכרות היא דבר מגונה המביא לידי חטא, אלא צריך להרבות בשתיית יין יותר מרגילותו. וכדברי הרמ"ע מפאנו, שצריך לשתות עד שימָצא במצב שלא יצליח לשמוע באוזניו אם אומרים "ארור" או "ברוך" אך אין חיוב להשתכר בשתייתו.

והשפת אמת (מגילה ז, ב) הוסיף כי החיוב "לעסוק במשתה" - ולא להשתכר - מתמשך לאורך כל היום: "מחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע, נראה לפרש דאין הכוונה שמחויב להשתכר כל כך עד שלא ידע, אלא דכל היום מחויב

לעסוק במשטה, ועד דלא ידע עדיין החיוב עליו. לאפוקי כשהגיע לשיעור זה, אבל אפילו קודם השיעור יוצא כל שעוסק במשטה כנ"ל".

יתכן שדייקו זאת מלשון הגמרא "לבסומי", שאין הכוונה לשכרות, אלא למצב שבו לאחר שתיית יין יותר מהרגילות, דעתו של האדם "מבוסמת" עליו – הוא נמצא במצב רוח שמח ומרומם יותר מהרגיל, כדברי החידושי הרי"ם (הובא בהסכמת השפת אמת לספר פסקי תשובה) "דלא אמרו בגמרא חייב להשתכר רק חייב לבסומי".

ובהגהות יד אפרים על גליון השו"ע (או"ח סי' תרצה) כתב שאין לפרש את כוונת רבא לחייב להשתכר בפורים, שכן אם יאבד את צלילות דעתו לא יכיר כלל בתוקף הנס ולא יוכל לקיים את חובת ההודאה עליו: "עיקר החיוב של המשטה הוא שיהיה שרוי בשמחה, כדכתיב וַיֵּין יִשְׁמַח לְבָב אָנוּשׁ. ומחמת שיהיה שרוי בשמחה, יהיה חדות ה' מעוזו ויתן תודות והלל לה' על הנס מתוך הרחבת הלב. ולכן אין לו להשתכר יותר מדאי שיתבלבל דעתו ולא יכיר בתוקף הנס כלל, וזה שכתב חייב אדם לבסומי בפוריא עד שלא ידע – הך עד הוא ולא עד בכלל. ורצה לומר שגדול חיוב השתיה בזה לבסומי עד גבול דלא ידע כו', שכן הגבול הזה והלאה הוא ביטול כוונת חיוב שחייבו חכמים לבסומי כדי שיתן הלל והודאה, שכיון שיתבלבל דעתו כל כך דלא ידע בין ארור המן כו', פשיטא שאין בו דעת ותבונה לשבח ולפאר על תוקף הנס".

והוסיף היד אפרים, כי לדעת הבית יוסף מבואר היטב המעשה ברבה ששחט את ר' זירא "דמייתי סעייתא [שמביא סיוע] מזה שמה שחייבו לעשות אותם ימי משטה ושמחה גבול יש לו שלא ישתכר יותר מדאי, דהא קמן דרבה ור' זירא, ולפי שלא נשמרו מלעבור הגבול בא הדבר לידי סכנה. לכך יש לזהר שלא לבסומי רק עד הגבול הזה דלא ידע, ולא יעבור" [היד אפרים מציין כי ביאור זה "נתפרש לי בחזיון לילה, ואתבונן אליו בבוקר וראיתי כי נכון הוא"].

- 1 -

"מחייב אינש לבסומי בפוריא" – חובה גמורה או מצוה בעלמא

בגדון זה נחלקו רבותינו הראשונים והפוסקים.

בהגהות מימוניות (הלכות מגילה פ"ב אות ב) הביא את דברי הראב"ה: "מחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כל הני למצוה בעלמא ולא לעכב". וכן דעת המהרי"ל (סימן נו אות ט) שכתב: "הא דאמר רבא חייב אדם לבסומי, ודאי מצוה בעלמא [הוא], הכי משמע לישנא מחייב אדם. [וטעמא] דימי משטה כתיב ואיכא משטה בלא שכרות".

וכן נראה שסבר הטור (או"ח סי' תרצה סע' ב) שכתב: "וצריך שישתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ומשמע מכך

ששינה את הלשון ממאמר רבא "מחייב אינש לבסומי" וכתב "צריך אינש" ל"צריך שישתכר", שאין חובה להשתכר אלא זו מצוה בעלמא, ולכן "צריך שישתכר".

אול"ם מרן השו"ע (שם) העתיק להלכה את דברי רבא: "חייב אינש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ולא שינה מלשון הגמרא כפי ששינה הטור. ומשמע מדבריו כי יש חובה גמורה להשתכר בפורים.

ואילן הביאור הלכה (שם ד"ה חייב) כתב על דברי השו"ע: "ומכל מקום כל זה למצוה ולא לעכב".

- ז -

סיכום

נחלקו הפוסקים האם שתיית יין בפורים היא חובה או מצוה בעלמא.

מדברי השו"ע משמע שיש חובה גמורה להשתכר בפורים.

אך הביאור הלכה פסק כשיטת הראב"ה, מהרי"ל והטור "כל זה למצוה ולא לעכב".

ובנדון כמה חייב או צריך לשתות נחלקו הפוסקים:

לדעת רש"י והב"ח ורבי ישראל מסלאנט - ישתה יין עד שישתכר ויאבד את צלילות הדעת, שלא ידע להבדיל בין "ארור המן וברוך מרדכי". וכן נראה שנקט להלכה הטור ששינה את הלשון ממאמר

רבא "מחייב אינש לבסומי" וכתב "צריך שישתכר".

ובשערי תשובה (ס"ק ב) כתב "שהגאון חכם צבי היה נוהג בימי בחרותו לקיים המימרא כפשוטו". וכן העיד האדמו"ר מקלויזנבורג בשו"ת דברי יציב (או"ח סימן קי) "מי ששמח באמת בדברי תורה יוצא בזה שמחת פורים ביינה של תורה, אך אבותי הקדושים ברוב ענוותנותם ושפלותם בעיני עצמם קיימו כפשוטו כידוע".

שיטת הרמב"ם - ישתה יין עד שישתכר וירדם מתוך שכרות, וזהו שיעור קטן יותר משתיית יין הגורמת לאיבוד צלילות הדעת מתוך שכרות מוחלטת. וכדבריו פסק הרמ"א (סי' תרצה סעי' ב) "ויש אומרים דאין צריך להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו ויישן. ומתוך שישן, אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין ליבו לשמים". ובמשנה ברורה (ס"ק ה) כתב על דברי הרמ"א "וכן ראוי לעשות".

לדעת הארחות חיים, הרמ"ע מפאנו, השפת אמת והיד אפרים, אין חיוב לשתות יין עד שישתכר, אלא ישתה מעט יותר מהרגלו. ומדברי מרן השו"ע שהעתיק להלכה את דברי רבא "חייב אדם לבסומי", ולא כתב כדברי הטור "צריך שישתכר", יש לדייק שנקט להלכה שאין חיוב להשתכר אלא "להתבסם", דהיינו לשתות מעט יותר מהרגלו.

ובביאור הלכה (שם ד"ה עד דלא ידע) הביא מדברי המאירי שכתב "ומכל

מקום אין אנו מצווים להשתכר ולהפחית עצמינו מתוך השמחה, שלא נצטוונו על שמחה של הוללות ושל שטות, אלא בשמחה של תענוג שיגיע מתוכה לאהבת השי"ת והודאה על הנסים שעשה לנו. ואת דברי החיי אדם שכתב: "כיון שכל הנס היה על ידי יין לכן חייבו חכמים להשתכר, ולפחות לשתות יותר מהרגלו כדי לזכור הנס הגדול. ואמנם היודע בעצמו שיזלזל אז במצוה מן המצוות בנטילת ידיים וברכה וברכת המזון או שלא יתפלל מנחה או מעריב או שינהוג קלות ראש, מוטב שלא ישתכר וכל מעשיו יהיו לשם שמים".

לפיו, המהרש"א פירש את דברי הגמרא במסכת בבא מציעא (כג, ב) "בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במילייהו, במסכת ובפוריא", שאחד משלושת הדברים שמותר לתלמיד חכם לשנות בדיבורו הוא "בפוריא", דהיינו ש"מותר לשנות ולומר דלא ידע גם אם הוא אינו מבוסס כל כך וידע". ומבואר בדבריו, כי תלמיד חכם היודע בעצמו שאינו יכול להשתכר או להתבסס בפורים, רשאי לשנות בדיבור ולהראות כאילו הוא מבוסס ואינו יודע להבין בין "ארור המן" ו"ברוך מרדכי".

- ח -

חוב נשים בשתיית יין בפורים ובלי
הפדר

במסכת כתובות (סה, א) אמר רבי אליעזר: "אין פוסקין יינות לאשה". כלומר, כשהבעל מתחייב בכתובה לפרנס

את אשתו במזונות ובכל צרכיה, מחדש רבי אליעזר כי יין לא נכלל בהתחייבותו. וטעמו מבואר בפירוש רש"י שם: "שהיין מרגילה לתאות תשמיש". וכתב המאירי (שם) "מכל מקום דווקא במקום שאין הנשים רגילות לשתות יין, אבל במקום שרגילות בכך פוסקין לה כראוי לה בצמצום, שאין ריבוי שתיית יין יפה לנשים. אפילו היתה רגילה עם בעלה בהרבה, בעלה מצניעתה. אבל שלא בפניו ממעטין לה". וכן נפסק בשו"ע (אבן העזר סי' ע סעי' ג) "וכמה מזונות פוסקים לאשה לחם שתי סעודות בכל יום ופרפרות לאכול בה הפת ושמן לאכילה ולהדלקת הנר, ומעט יין לשתות אם היה מנהג המקום שישתו הנשים יין, ואם היתה מניקה נותנים לה יין" [שהיין יפה לחלב, סמ"ע שם ס"ק ה].

על פי זה פסק בשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן יח אות ב) "ואשר שאל אם נשים חייבות בכלל מצות היום, גם "חייב אינו לבסומי בפוריא עד דלא ידע". לדידי אין שום שאלה, דלא שייך זה באשה. דחז"ל הקפידו בכתובות (סה, א) מליתן ריבוי יין לאשה מטעמי התגברות היצר, ובשו"ע אבן העזר סי' ע'. וגם אם בעלה עמה, אין דרך "עד דלא תדע" כמובן, ועיין לשון מאירי שם אין ריבוי יין יפה לאשה, והדברים פשוטים".

וכן נקט הגר"מ שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (ח"ב פורים סימן קצ) "נראה ברור דאף שנשים חייבין בכל מצוות היום, אינן חייבין בהמצוה להשתכר בפורים עד דלא ידע שאין דרך נשים בשכרות, ואדרבה,

להו איסור חמור שאינו נוהג אצלן גם במשתה, ועלולים לבוא לעבירות חמורות, וזה פשוט".

ובנמצי גבריאֵל (פורים, פרק עג אות ד) כתב: "לנשים אין מצוה לשתות יין בפורים", ובהערות הביא בשם ספר משנת יעקב "שכתב על דרך צחות, במגילה נאמר (ט, לב) וּמֵאֲמָר אֶסְתֵּר קִים דְּבָרֵי הַפָּרִים הָאֵלֶּה, בכתיב חסר. להורות דאסתר הודיעה לנשים חיוב פורים, אבל הפורים חסר, להורות שמשלוח מנות ושמחת פורים נוהג בהן אבל לא לבסומי".

- ז -

והנה במסכת פסחים (קח, א) אמר רבי יהושע בן לוי: "נשים חייבות בארבעה כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס", וכפי שנפסק להלכה בשו"ע (או"ח ס"ו תעב סעי' יד). ונשאלת השאלה, מדוע לא נפטור את הנשים מחיובן בשתית יין לארבע כוסות מהנימוקים שנפטרו משתיית יין בפורים - "שאינן ריבוי שתיית יין יפה לנשים, מטעמי התגברות היצר הרע".

ידידי רבי מרדכי רלב"ג, דיין בבית הדין הרבני בתל אביב, כתב לי במענה לשאלה זו: "לדעתי יש לדמות את הנדון לשתית קידוש והבדלה, כיון שאין חיוב לשתות בקידוש והבדלה אלא מעט, וגם בזה יש להקל כמבואר בפוסקים לענין קידוש, שעיקר חיוב השתיה הוא על המקדש (שו"ע או"ח ס"ו רעא סעי' יד). הוא הדין בשתית יין בפורים שמוכח בפוסקים שיש אפשרות

לקיים על ידי שינה. אולם שתיית יין בפסח שזו חובה, וגם אשה חייבת בה, צריכה לשתות. אולם יש להעדיף לכאורה שתשתה מיץ ענבים".

לדעת הרב רלב"ג ההבדל בין שתיית יין בפורים לשתית יין בפסח הוא, ששתית יין בפסח כל אחד חייב לקיימה בעצמו, ואף נשים שהיו באותו הנס בכלל חובה זו, שאין אפשרות לקיימה באמצעות אחרים. לעומת זאת, חיוב שתיית יין בפורים דומה לחיוב שתיית יין בקידוש והבדלה, שלא חייב לקיימו בשתית יין בעצמו [אלא המקדש או המבדיל ישתה את היין, ואחרים יוצאים ידי חובה בשתיתו], ואף שתיית יין בפורים אינה חיוב כי יש אפשרות לקיימה על ידי שינה. ונשים חייבות רק בשתית יין שכל אחד חייב לקיימה בעצמו, ולכן אין לחייבן בשתית יין בפורים מאחר וניתן לקיים חיוב זה בשינה - וכוונתו לשיטתו של הרמב"ם שהובאה בדברי הרמ"א.

אך דבריו לא מובנים, שהרי הבאנו לעיל [אות ד] את דברי הגרצ"פ פרנק שאין כוונת הרמב"ם שניתן לקיים את החיוב "עד דלא ידע" בשינה ללא שתיית יין, אלא השינה היא "שיעור בשכרות", ועיקר המצוה להשתכר מעט, ושיעור השכרות הוא עד שירדם על ידי זה ולא ידע בין ארור המן וברוך מרדכי, אבל בשינה בלבד ודאי לא מתקיימת חובת "עד דלא ידע". ואם כן שתיית יין בפורים אינה דומה לשתית יין בקידוש והבדלה, כי גם בפורים לא ניתן לצאת ידי החובה בשום דרך זולת כששותה בעצמו.

ויותר נראה לחלק בין חיוב הנשים בשתיית יין בליל הסדר לחיובן בשתיית יין בפורים, על פי מה שהזכיר הרב רלב"ג בסוף דבריו, שניתן לקיים את החיוב לשתות ארבע כוסות במיין ענבים [ראה בפסקי תשובות (ס"ח תעב אות יב) שהביא דברי הפוסקים בנדון], אולם בפורים החיוב הוא לשתות יין, ובמיין ענבים לא יוצאים ידי חובת "חייב איניש לבסומי", כמבואר בדברי רש"י במגילה [לעיל אות ב] "חייב איניש לבסומי - להשתכר בייין". ובגליוני הש"ס (מגילה שם) ציין לדברי הרדב"ז (ח"א ס"י תסב) שכתב כי המצוה דווקא בייין, ולדברי הרוקח (סימן רלז) שכתב: "מחייב איניש לבסומי בפוריא, פירוש ירבה במשתה היין".

ולפי זה נראה כי בפורים, שהחיוב לשתות דווקא יין, נשים פטורות היות ו"אין ריבוי שתיית יין יפה לנשים, מטעמי התגברות היצר הרע". ובפסח אינן נפטורות מחובת שתיית ארבע כוסות, כי שפיר יכולות לקיים חובתן גם בשתיית מיין ענבים.

- י -

ונראה כי ההבדל בין חיוב הנשים בשתיית יין בליל הסדר לחיובן בשתיית יין בפורים, נובע משיעור כמות היין שחייבים לשתות בפורים - ותלוי בשיטות הפוסקים שנתבארו לעיל [פרק א] כמה חייב או צריך לשתות יין בפורים.

בליל הסדר החיוב הוא לשתות רביעית יין או רוב רביעית, כפי שנפסק בשו"ע (או"ח ס"ח תעב סע' ט) "שיעור הכוס רביעית, וישתה כולו או רובו. ויש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס אפילו מחזיק כמה רביעיות". וכתב הרמ"א: "וצריך לשתות השיעור שלא בהפסק גדול בנתיים".

ולפי זה, לשיטת רש"י, הב"ח והשו"ע שיש חובה גמורה להשתכר בפורים, וכן לשיטת הרמב"ם והרמ"א שחייב לשתות יין עד שישתכר וירדם מתוך שכרותו, יש צורך לשתות בפורים כמות יין גדולה בהרבה משיעור שתיית היין בליל הסדר. ולכן מובן שנשים פטורות משתיית יין מרובה כל כך מאחר "שאין ריבוי שתיית יין יפה לנשים, מטעמי התגברות היצר הרע". אך נימוקים אלו אינם תופסים בשתיית יין מועטת הנצרכת לצאת ידי חובת ארבע כוסות, ולכן שפיר חייבות לשתות שיעור זה [וכפי שציין הרב רלב"ג, יכולות לצאת ידי חיוב שתיית ארבע כוסות בשתיית מיין ענבים].

וגם לדעת הפוסקים שאין חיוב לשתות יין עד שישתכר, אלא ישתה מעט יותר מהרגלו, צריך לומר ששיעור זה גדול משיעור שתיית היין בליל הסדר, ולכן נפטרו הנשים משתיית יין מרובה בפורים, לעומת שתיית יין מועטת הנצרכת לצאת ידי חובת ארבע כוסות, אשר חייבות בה, וצ"ע.

ענף ב - האם בעל רשאי לאסור על אשתו להשתכר בפורים

- יא -

באמור לעיל, הפוסקים נקטו רובם ככולם, שנשים פטורות מהחובה לשנות יין בפורים. והנה ידועה מחלוקת מרן המחבר והרמ"א, האם נשים מברכות על קיום מצות עשה שהזמן גרמא שפטורות מקיומן [ראה בשו"ע הלכות ציצית סי' יז סע' ב; הלכות ראש השנה סי' תקפט סע' ו]. ומעתה יש לשאול, לדעת הרמ"א שמותר לנשים לקיים מצוות שפטורות מקיומן ואף לברך על כך, כאשר אשה מעוניינת לקיים את מצות "חייב איניש לבסומי בפוריא" בשתיית יין, ובעלה אוסר עליה לשנות יין - האם חייבת לשמוע בקולו, או שמותר לה לעשות כרצונה.

ידידי רבי משה וייס רב בית הכנסת חב"ד בשרמן אוקס, קליפורניה, רצה להשוות דין זה להלכה שנפסקה בשו"ע בהלכות נדרים (יו"ד סי' רלד סע' נה וסע' נט) "אלו נדרים שהבעל מפר, נדרים שיש בהם עינוי נפש. איזו הם דברים שיש בהם עינוי נפש, כגון שנשבעה שלא תרחץ או שלא תתקשט". וכשם שיש כח לבעל להפר נדרים שנדרה אשתו המהווים לה "עינוי נפש", גם שתיית יין מרובה המביאה לשכרות בזויה ומאוסה, היא "דבר שיש בו עינוי נפש", אשר רשאי הבעל למנוע מאשתו לעשותו.

לעומתו, ידידי רבי מרדכי פרקש, רב קהילת חב"ד Bellevue בסיאטל,

ושינגטון, טען כי הבעל אינו רשאי לאסור על אשתו לשנות יין כאשר היא מעוניינת בכך, על פי דברי הגמרא בקידושין (ו, ב) "עבד עברי גופו קנוי [לאדון], אשה לא קני ליה גופה [לבעלה]". אשה אינה "קניינו" הפרטי של הבעל, ולכן מהיכי תיתי שיוכל הבעל למנוע מאשתו לעשות בגופה דברים שהיא מעוניינת לעשות, כשתיית יין כדי לקיים מצות "חייב איניש לבסומי" בפורים.

ואף שחז"ל קראו לקידושין "קניין", כלשון המשנה (קידושין פ"א מ"א) "האשה נקנית בשלש דרכים", ביאר רבי נתן געשטשנר, מחבר שו"ת להורות נתן (קובץ אור ישראל (מונסי), חלק כא עמ' קז) "מן התורה אין שום חיוב על האשה כלפי בעלה, אלא שאם תמרוד בו הרשות בידו לגרשה. אבל אין לבעל שום קנין באשה לעשות בה דבר נגד רצונה, ואמאי נקראת היא קנויה לבעלה. והיינו משום דקידושין עושה שני ענינים, חדא קנין לעצמו שעל ידי הקדושין היא נעשית מיוחדת לבעלה. וממילא פקע ממנו איסור דלא תהיה קדשה, דאי לאו שהיא קנויה לו בלבד יש עליה לאו דקדשה, והשני שהיא נאסרת על העולם וזהו ענין קידושין. ומילתא דפשיטא שאין האשה קנויה לבעל קנין ממון, דהא דמעשה ידיה לבעלה אינו אלא מדרבנן תחת מזונותיה. ואילו אמרה "איני ניזונת ואיני עושה" מעשה ידיה שלה, וארוסה אפילו מדרבנן מעשה ידיה לעצמה".

הנה כי כן, הבעל "קונה" את האשה במעשה קידושין רק להתירה לו ולאסרה על כל העולם, אך ברור שאינה "קניינו הפרטי". ואף שהבעל מתחייב לאשה בכתובה לפרנסה ובחיוב עונה, ובזה גם היא משועבדת לו, ברם ודאי שאין זה בגדר "קנין" ככל חפץ הנקנה ושייך לבעליו. וממילא אין בידו כח למנוע מאשתו לעשות בגופה כרצונה, ובכלל זה לשתות יין כדי לקיים מצות "חייב איניש לבסומי" בפורים.



סימן ק"ז

ברכת האילנות

ענף ב - חיוב נשים בברכת האילנות

- א -

במסכת ברכות (מג, ב) מובא דין ברכת האילנות:

"האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלכלבי, אומר פרוף שלא חסר פעולמו כלום וקרא בו פירות טובות ואילנות טובות להתנאות [פרש"י: ליהנות] בהם בני אדם". ומבואר בדברי הגמרא שיש ברכה מיוחדת, הנאמרת על ראיית האילנות המלכלבים בחודש ניסן.

והנה, במסכת ברכות (נח, ב) מובא חיוב ברכה נוסף: "ראה בריות טובות ואילנות טובות, אומר ברוך שככה לו בעולמו". חיוב ברכה זו, הובא בשו"ע או"ח סימן רכ"ה (סעיף י) בסמוך לברכות הראיה על כושי גיחור (שם סעיף ח), חגור וסומא (סעיף ט). ואילו חיוב ברכת האילנות, נקבע להלכה בשו"ע בנפרד, כסימן בפני עצמו - "סימן רכ"ו, הרואה פרחי אילן מה מברך, ובו סעיף אחד". וכבר העיר בספר פסקי תשובות (סי' רכו הערה 1) "מסידור הטור והשו"ע ברכה זו בסימן מיוחד, חזינן חשיבות ברכה זו". והיסוד לדבריו מובא בספר טעמי המנהגים (ענייני ראש חודש, קונטרס אחרון סע' תג) בשם החוזה מלובלין "דלכן עשה רבינו המחבר בסימן תי"ט סימן בפני עצמו לענין חיוב סעודת ראש חודש, וכן

בסימן ש' לענין חיוב לאכול סעודת מלוה מלכה, כדי שיהיה הענין חשוב בעיני העולם". ואם כן יש להבין מדוע קבע מרן המחבר את דיני ברכת ראיית האילנות בחודש ניסן, כסימן מיוחד וחשוב העומד בפני עצמו, בנפרד מברכת ראיית אילנות טובות וכל שאר ברכות הראיה, וצ"ע.

הרמב"ם כתב בדין ברכת האילנות (הלכות ברכות פ"י ה"ג) "היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות מברך וכו'", והעיר בספר משמיע שלום (ברכות סימן עה) "וצ"ע בלשון הרמב"ם, אמאי כתב היוצא לשדות וגנות, דהיה להרמב"ם לכתוב הרואה אילנות פורחות מברך, דהרי בפשוטו משמע דאפילו ברואה אילנות שבעיר שפורחות מברך עליהם, ואם כן אמאי כתב הרמב"ם להך לישנא היוצא לשדות ולגנות".

- ב -

זמן הברכה - רק "ביומי דניסן" או גם לפני ואחרי ניסן

עוד יש לברר בלשון הגמרא "האי מאן דנפיק ביומי ניסן", האם נקטה הגמרא "יומי ניסן" בדיוקא, לומר שזמן ברכת האילנות הוא רק בחודש ניסן. או שהגמרא נקטה את זמן לבלוב עצי הפרי

המצוי בארץ ישראל [שהוא בחודש ניסן], ובאמת רשאי לברך גם לפני או אחרי חודש ניסן, ונחלקו הפוסקים בדין זה.

הרי"ב"א (ראש השנה יא, ב) כתב במפורש: "ברכה זו בשם ומלכות, אלא שהתלמוד קיצר. ויומי דניסן לאו דווקא, אלא כל מקום ומקום לפי מה שהוא דמלכבי".

אולם הטור והשלחן ערוך כתבו "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח אומר וכו'", ומשמע מדבריהם כי לשון הגמרא "ביומי ניסן" נאמר בדווקא. וכן דייק רבי יעקב חאגיז בשו"ת הלכות קטנות (סימן כח) "ומאומרו היוצא בימי ניסן, משמע דעל פרחי השקדים שממחרים הרבה קודם ניסן, אין לברך". וכן מבואר בדברי הכף החיים (סי' רכו ס"ק א) "משמע מדברי הטור והשו"ע דנקטו בימי ניסן, דדווקא בימי ניסן ראוי לברך ברכה זו, ולא קודם לכן ולא לאחר מכן, וכן משמע מלשון הגמרא דקאמר האי מאן דנפיק ביומי דניסן, וכן כתב בהלכות קטנות. ומיהו יש אומרים דיומי ניסן לאו דווקא, דהוא הדין בחודש אחר (אליהו רבה ס"ק א), וכן כתב המחצית השקל דהוא הדין בחודש אחר, כל שרואה הלבוב פעם ראשון מברך".

ומסיים הכף החיים: "אבל [החיד"א] בברכי יוסף (ס"ק ב) כתב דברכה זו על דרך האמת שייכא דוקא לימי ניסן, עכ"ל. וכן כתב בספרו מורה באצבע (אות קצח) דהמדקדקים מקפידים שיהיה בניסן דווקא, ויהיה שתי אילנות ויוצאים לשדה לברך, עכ"ל. וכן מסיק הפתח הדביר, ודחה

דברי מי שכתב בשם ליקוטי האר"י דיכול לברך גם אחר ניסן, יעו"ש. ועל כן כיון דאיכא פלוגתא בזה, וכן משמע מלשון הגמרא דדוקא בניסן, וגם קיימא לן ספק ברכות להקל, אין לברך אלא דוקא בניסן, וכן עמא דבר. מיהו מי שאיחר ולא בירך בניסן, נראה דיכול בלא שם ומלכות".

ומבואר בדבריו, שעל פי הקבלה יש להקפיד לברך את ברכת האילנות דווקא בניסן, ולכן פסק להלכה שאין לברך ברכת האילנות בשם ומלכות אלא בניסן, כי לאחר ניסן "ספק ברכות להקל", וכמו שכתב השדי חמד (אסיפת דינים, מערכת ברכות, סימן ב) "ונראה דלדידן דגרירא בכל כיוצא בזה בתר הכרעת מרן החיד"א על פי דברי המקובלים, דיש לעשות כרב האר"י נגד מרן, דפשיטא דאילו ידע מרן דעל דרך האמת צריך להיות כן, גם הוא היה מורה כן. אם כן כשדעת המקובלים הוא שלא לברך, ובפרט שכן משמעות לשון הש"ס והפוסקים, ודאי נכון הדבר לומר שב ואל תעשה עדיף, וזה כלל גדול ספק ברכות להקל". וכן הורה למעשה רבי בן ציון אבא שאול (שו"ת אור לציון ח"ג פרק ו סע' ב) "אין לברך ברכת האילנות בחודש אדר, אלא יש להמתין לחודש ניסן. ואם עבר ניסן ולא בירך, יברך בחודש אייר בלא שם ומלכות, משום ספק ברכות".

- ג -

נמצאנו למדים, כי נחלקו הפוסקים האם רשאי לברך את ברכת האילנות בשם ומלכות גם לאחר חודש ניסן.

החיד"א, כף החיים והאור לציון, הכריעו בדברי שו"ת הלכות קטנות, שיש לברך בשם ומלכות רק בימי ניסן, כפשטות לשון הגמרא, הטור והשו"ע, וכדברי המקובלים.

ברם בדברי הריטב"א מפורש, שמברך בשם ומלכות. וכן נקט לדינא במשנה ברורה (סי' רכו ס"ק א) שפירש את לשון השו"ע "בימי ניסן, אורחא דמלתא נקט, שאז דרך ארצות החמים לבלב האילנות, והוא הדין בחודש אחר, כל שרואה הלבוב פעם ראשון מברך". וכן פסק הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת (ח"א סימן א) "לכתחילה אין לברך בחודש אדר אלא ימתין לחודש ניסן, אבל אם לא נזדמן לו לברך ברכת האילנות עד שיצא ניסן, רשאי לברך [בשם ומלכות] בחודש אייר, ולא יאבד ברכה יקרה זו מידו. ויסמוך על דברי רבותינו הראשונים והאחרונים שפסקו שניסן לאו דוקא, ובלבד שיהיו האילנות בפריחתם, ולא גדלו פירותיהם" [ועי' בדבריו שכתב שאין נדון דין שייך לכלל ד"ספק ברכות להקל", מאחר "ולא מצאנו לשום פוסק שיאמר ניסן בדווקא אלא בעל הלכות קטנות, ויחיד הוא בדבר"].

בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן לו) כתב, שגם לדעת המקובלים, אין להימנע מלברך את ברכת האילנות בשם ומלכות שלא בחודש ניסן: "כל מעיין בספר שלחן הטהור [שחיברו האדמו"ר מקאמרנא] יראה איך שמחברו שהיה מגדולי המקובלים בדורו, מתאמץ בכל מקום להתאים את ההלכה אל הקבלה, וכאן הוא כותב בפשיטות לברך באדר בניסן או לאחר ניסן,

מבלי להזכיר כלל שעל פי תורת הקבלה אין לברך ברכה זו רק בניסן דווקא. ובהכרח כי לדעתו נכון לברך גם באדר וכן אחר ניסן, גם לפי הקבלה. עוד זאת ראיתי בספר אורחות חיים (ספינקא, סי' רכו אות א) מביא משו"ת השיב משה (סימן ח) דניסן לאו דווקא, אלא אורחא דמילתא נקט והוא הדין אחר ניסן אם רואה הפרחים נמי מברך, ע"ש, וכידוע היה הגה"ק בעל השיב משה נמנה על גדולי בעלי הח"ן בדורו, ועם כל זאת פשיטא ליה להתיר ברכה זו גם אחר ניסן".

ומפיים הבצל החכמה: "נכון להזדרז לברך על האילנות המלבלבים בחודש ניסן דווקא, עבר ניסן ולא בירך, יכול לברך גם אחר כך".

- ד -

הראיה שעלִיה מתחייב בברכת האילנות

כתב בהגהות מיימוניות (הלכות ברכות פ"י אות י) "וכתב מורי רבינו שיחיה דדווקא פעם ראשונה כשרואה [מברך]. וכתב רבינו יוסף שאם לא יראה עד כי כבר גדלו הפירות באילנות, נראה שצריך לברך כן". ומבואר בדבריו שני חידושי דינים:

[א] ברכת האילנות נאמרת רק בראיה הראשונה של ליבלוב הפרחים בעצים.

[ב] גם אם ראה את האילנות לאחר שכבר גדלו הפירות, רשאי לברך.

על הדין הראשון, שברכת האילנות נאמרת רק בראיה הראשונה של ליבלוב

השבח שמשבח הקב"ה על חידוש פריחת האילנות מזמן לזמן, או ברכת הנהנין על העונג והשמחה בראיית האילנות.

ובספר משמיע שלום (ברכות סימן עה) כתב שנחלקו בזה רבותינו הראשונים. מדברי הריטב"א (ברכות מג, ב) שכתב: "וקבעו ברכה זו לפי שהוא ענין שבא מזמן לזמן, והוא ענין מחודש שאדם מברך על עצים יבשים שהפריחן הקב"ה", משמע שיסוד הברכה הוא בגדר ברכת השבח. אולם מדברי המהרי"ל [אות ד] מתבאר דהוי ברכת הנהנין והשמחה "מדמשווה המהרי"ל ברכת האילנות לברכת שהחיינו באכילת פרי, והרי ברכת שהחיינו הוי ברכת הנהנין, דשמח בהן פרי חדש שאוכל, וכמו שכתבו הרשב"א (ברכות נט, ב) והרא"ש (שם) שאין ברכת שהחיינו אלא על שמחת הלב שהוא שמח, ומתבאר דס"ל דגם ברכת האילנות הוא מהך דינא. דאילו הוי ברכת השבח הא לא דמיא לברכת שהחיינו".

והוסף והביא שגם האחרונים נחלקו בזה: "בספר אשל אברהם (בוטשאטש) כתב להא דכתב בבאר היטב בשם הלכות קטנות, שאין לברך על פריחת אילני סרק, כי אם על שעושים פירות [וכדבריהם פסק המשנה ברורה (ס"ק ב) "דווקא באילני מאכל, שמזה הפרח עתיד להתגדל פרי, אבל אילני סרק לא"]. ועל זה כתב [האשל אברהם], דהוי רק ספק, ומזה הטעם רובא אינם מברכים ברכה זו, כי תמיד נראים פרחים באילני סרק כמה ימים קודם מאילני פירות, ועל אילני סרק אין לברך מספק, ואחר כך כשרואים באילני פירות מסופקים אולי כיון

הפרחים בעצים, חולק בשו"ת המהרי"ל (סימן קמג), ולדעתו קודם שגדלו הפירות, רשאי לברך אפילו אם לא בירך בשעת הראיה הראשונה. המהרי"ל נשאל: "אם שכח לברך באכילת פרי חדש שהחיינו, אם יש לברך פעם שנית כשאוכלו". והשיב: "ומה שכתבת דמשמע לשון הסמ"ק דאם לא בירך בפעם הראשון על פרי חדש שאין לו לברך עוד, לא ידענא מאין דקדקת זה. אלא אדרבה נ"ל לדמותו למאן דנפק ביומי ניסן וחזי אילנא וכו', דאי לא בירך בזימנא קמא מברך בתר הכי כל זמן שלא גדלו הפירות, וטעמא משום כך דאותה שמחה עדיין קיימא, הוא הדין לא שנא". וכדבריו נפסק במשנה ברורה (ס"ק ה) "קודם שגדלו הפירות יוכל לברך, ואפילו לא בירך בשעת ראיה ראשונה". וצריך ביאור ביסוד מחלוקת הראשונים, האם רשאי לברך ברכת האילנות רק בראיה הראשונה [הגהות מיימוניות ומרדכי], או גם לאחר מכן [מהרי"ל].

ועל הדין השני, שמברך גם אם ראה את האילנות לאחר שכבר גדלו הפירות, כתב הבית יוסף (או"ח סימן רכו) שמדברי הטור "ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות, לא יברך עוד", נראה שחולק על ההגהות מיימוניות [והמרדכי שסובר כדבריו בדין זה], וצריך ביאור מה שורש מחלוקתם.

- ה -

גדר ברכת האילנות - ברכת השבח או ברכת הנהנין

בביאור הדברים נראה, שיש לחקור בגדר ברכת האילנות, האם זו ברכת

שכבר ראו באילני סרק ולא ברכו, הוה ליה כשהחיינו אחר ששכח ואכל מהפרי, כי ההנאה דראיה מהפריים דאילנות הוא כהנאה דאכילה דלגבי שהחיינו, וצל"ע בזה עכ"ל. הרי דנקט להדיא דברכת האילנות הוי ברכת הנהנין והשמחה".

וגם האדמו"ר הזקן כתב את ברכת האילנות בלוח ברכות הנהנין.

לעומת זאת כתב הערוך השלחן (סי' רכו) "היוצא ביומי ניסן ורואה אילנות שמוציאין פרח אומר בא"י וכו' כלומר שנותן שבח והודאה להשי"ת שברא בשביל האדם, אפילו דברים שאין בהם הכרחיות לחיי האדם כמו פרי אילנות". וכן כתב בספר תורת חיים (מובא בגליון השו"ע בסימן רכ"ו) על דברי המחצית השקל שכתב להשוות בין ברכת האילנות לברכת שהחיינו "ויש לחלק, דברכת שהחיינו היא ברכת שמחה, ובראיה הראשונה כבר עברה השמחה, והכא [בברכת האילנות] הוי ברכת הודאה ושבח כשאר ברכות הראיה, ושפיר מברך בראיה שניה".

- 1 -

ברכת האילנות על עצי ערלה

ונראה כי השאלה האם ברכת האילנות היא ברכת השבח או ברכת הנהנין, עומדת בשורש הנדון האם מברכים ברכת האילנות על עצי ערלה.

רבי עקיבא איגר כתב בגליון השו"ע: "אם האילנות תוך ג' שנים לנטיעתן, אני מסתפק אם יברך כיון דאי אפשר ליהנות

מפריה". וכנראה שורש הספק הוא, שאם גדר הברכה כברכת הנהנין, יתכן שאין לברך על ראיית עצי ערלה, שכן אי אפשר ליהנות מפירותיהם. אך אם גדר הברכה כברכת השבח, אין סיבה שלא להודות ולשבח בברכה על חידוש צמיחת העצים, גם בראיית עצי ערלה.

אולם מאי דמסקא לרבי עקיבא איגר, פשיטא לגאון מטשעבין, שהוכיח בשו"ת דובב מישרים (ח"ג סימן ה) מדברי המשנה במסכת מעשר שני (פ"ה מ"א) שמחוייב לברך ברכת האילנות גם על עצי ערלה: "דתנן כרם של ערלה מציינים בחרסית, ורשב"ג פליג דסבירא ליה במה דברים אמורים בשביעית [שהשדות הפקר ומותר להיכנס אליהן, ועל כן יש להזהיר שהפירות ערלה], אבל בשאר שנים שבאים לגזול הלעיטהו לרשע וימות, ולהנ"ל גם בשאר שנים יהיה מחוייב לציין שהם אילני ערלה, שלא יכשלו אנשים כשרים ויעשו ברכה, ועוברים על לאו דלא תשא, אלא על כרחך דמחוייבים לברך גם על אילני ערלה". ומכאן קבע הגאון מטשעבין: "בפשיטות נראה דכוונת הברכה היא על ענין הבריאה בכללה, שבעצם נבראו אילנות ופירות ליהנות מהם בני אדם, ואין מעכב מה שמצד גזירת התורה אי אפשר ליהנות כעת מהם, דהא מכל מקום לאחר שיעברו שנות הערלה יהיו הפירות מהאילן מותרין, אם כן ענין הבריאה היא להנאת בני אדם". וכן מבואר בסיום דבריו שכתב: "נראה כסברא הפשוטה דמחוייב לברך על עצם הבריאה", והיינו שגדר ברכת האילנות כברכת השבח

על עצם בריאת האילנות, ועל כן אין צריך שיהנה מהאילנות בפועל, ואין כל מניעה לברך ברכת האילנות גם בראיית עצי ערלה.

- ז -

ע"פ פי האמור ביאר בספר משמיע שלום את מחלוקת הטור עם ההגהות מיימוניות והמרדכי, האם רשאי לברך ברכת האילנות גם לאחר שכבר גדלו הפירות, שנחלקו בגדר ברכת האילנות: "הטור ס"ל דעיקרו דהך ברכה דברכת אילנות הוי ברכת הנהנין והשמחה, שנהנה ומתענג בראיית הפרחים שמוציאים האילנות. ולכן אם איחר לברך עד אחר שנפלו הפרחים, מכיון דליכא כבר הנאה מראיית האילנות ליכא ברכה. משא"כ בדעת המרדכי והגהות מיימוני, יש לומר דס"ל דברכת האילנות יסודו משום ברכת השבח, ולא שייך בכלל להנאת גופו, אלא דמשבח להקב"ה על החידוש, שמקודם היו העצים יבשים וביומי ניסן הפריחן הקב"ה. ומכיון דעיקרו ברכת השבח, שפיר ס"ל דיש לברך גם אחרי שנפלו הפרחים, דכל זמן דרואה אותן בזמן שגדלו הפירות יש חיוב ברכה, דהא עדיין לא בירך על הך חידושו שהיה בהאילנות, דמקודם היו יבשים לגמרי ועתה צומחים כבר פירות. וצריך לומר בדעת המרדכי והגהות מיימוניות דכוונת לשון הברכה שמברכים וברא אילנות טובות ליהנות בהם בני אדם, אין הכוונה שנהנה מראיית פריחת האילנות, אלא דקאי על עיקר האילנות שנהנים מהם בזמן אכילת הפירות, וכיוצא בזה אלא דהך

ברכת השבח מברכים בזמן פריחת האילנות".

ומבוארת גם מחלוקת הראשונים, האם רשאי לברך ברכת האילנות רק בראיה הראשונה, או גם לאחר מכן, והמרדכי לשיטתו בזה, במה שכתב שמברכים רק על הראיה הראשונה, כי בגדרי השבח מברך רק על הראיה הראשונה: "והנה המרדכי כתב דרך מברכין בפעם הראשונה בשנה שמוציאין פרח, ובאמת המרדכי אזיל לשיטתו דמכיון דס"ל דברכת האילנות הוי ברכת השבח וכמו שביארנו שיטתו, לכן ס"ל דיכול לברך הך ברכה אם לא ראה בזמן הפרחים עד כי גדלו הפירות, דהא סוף כל סוף עכשיו רואה בחידושו של האילן. ולכן שפיר ס"ל להמרדכי דמברך רק פעם אחת בזמן החידוש על עיקר חידושו".

ברם אם גדר הברכה כברכת הנהנין, הרי מברך כשנהנה, וממילא רשאי לברך גם בראיה השניה, וכמו שפסק המשנה ברורה כדברי המהרי"ל.

- ח -

ממוצא הדברים ביאר בספר משמיע שלום, את לשון הרמב"ם [אות א] שברכת האילנות היא דווקא "כשיוצא" לשדות ולגנות, כי הברכה בגדר ברכת הנהנין והשמחה, ולכן רק באופן שמכוון ליהנות, רשאי לברך, ולא כשרואה את האילנות בדרך אגב: "דעת הרמב"ם דעיקרו דברכת האילנות הוי ברכת הנהנין

והשמחה, ולכן הוסיף הרמב"ם הך לשון היוצא לשדות ולגנות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות, לומר דכשרואה בעיר דרך אגב אילנות פורחות ואין לו כוונה ליהנות מהם, בזה שפיר יש לומר מכיון דאינו נהנה מהם ליכא חיוב, דהך ברכה יסודו ברכת הנהנין והשמחה. ולזה כתב היוצא לשדות ולגנות, והיינו בכוונה תחילה ליהנות מפריחת האילנות, דרך בכהאי גוונא איכא חיוב ברכה. אבל באמת אין הכי נמי דאם יש לו הנאה לראותם בעיר, אין חילוק בין אילנות שבעיר לאילנות שבשדה, ורק דהרמב"ם בעי בה למימר דבעינן כוונה ליהנות מראיתם, ולא שיראה דרך אגב. ומקור דברי הרמב"ם נראה מלשון הגמרא האי מאן דנפיק ביומי וכו', ואמאי לא נאמר האי מאן דחזי ביומי ניסן אילני דקא מלכלבי, דלשון נפיק מיותר, ולזה מבאר הרמב"ם

דנפיק לשדות ולגנות ולא שרואה דרך אגב, אלא דבעינן כוונה ליהנות מהם, אך בראה בעלמא בלי הנאה לא שייך ברכת הנהנין.

והנה גם מרן השו"ע כתב בלשון "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאים פרח", ולא כתב בסתם "הרואה אילנות שמוציאים פרח", ועל פי המבואר לעיל, נלמד שגם לדעתו גדר הברכה הוא כברכת הנהנין.

ומעתה יובן מדוע קבע מרן המחבר את דיני ברכת ראיית האילנות בחודש ניסן, כסימן מיוחד וחשוב העומד בפני עצמו, בנפרד מברכת ראיית אילנות טובות וכל שאר ברכות הראיה, כדי ללמדנו כי בשונה משאר ברכות הראיה שהן ברכות השבח, ברכת האילנות היא ברכת הנהנין.

ענף ב - חיוב נשים בברכת האילנות

עוד יש לברר בדין ברכת האילנות, האם נשים חייבות לברך ברכה זו. ושורש השאלה, היות ויש זמנים שאין מברכים את הברכה, וכפי שיובא להלן, לכאורה הרי זו מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות.

- ז -

ברכת האילנות בלילה

מצוות שקיומן ביום ולא בלילה, נחשבות כמצוות עשה שהזמן גרמן, כדוגמת מצות ציצית, שחיובה רק ביום, ולכן נשים פטורות מקיומה (שו"ע או"ח סי' יז סע' ב ומשנ"ב שם). ומצות ברית מילה, שאין

מלים אלא ביום, וכתבו התוספות בקידושין (כט, א ד"ה אותו) כי מסיבה זו ברית מילה נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא.

ולכאורה היה מקום לדייק מדברי הגמרא "מאן דנפיק ביומי ניסן", שחיוב ברכת האילנות הוא דווקא ביום ולא בלילה, יוצא לפי זה שהברכה היא מצות עשה שהזמן גרמא.

- י -

ברכת האילנות בשבת

בספר כף החיים (סי' רכו אות ד) כתב שאין לברך ברכת האילנות בשבת ויום טוב, משני נימוקים:

[א] "שמא יטלטל האילנות או יקח בידו הפרחים להריח בהם, או שמא יתלוש".

[ב] על פי דברי המקובלים שבברכה זו מברר ניצוצי הקדושה מן הצומח, יש בזה איסור בורר בשבת, כדבריו: "ונראה לדברי המקובלים שכתבו שעל ידי ברכה זו מברר ניצוצי הקדושה מן הצומח, יש עוד איסור נוסף דבורר [בשבת], ועל כן אסור לברך ברכה זו בשבת ויום טוב".

[ג] בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' קצא) הוסיף שיש לאסור מטעם נוסף, על פי האמור בדברי הרמב"ם שיוצא לגנות ולשדות לברך הברכה, ויש לחשוש שיוציא סידור לברך: "ומהאי טעמא גופא שנהגו לא לצאת לתשליך בראש השנה בשבת, נהגו לא לצאת בשבת לברכת האילנות, דחוששים שמא יוציא סידור להתפלל או לברך".

נמצא לפי דבריהם, כי ברכת האילנות תלויה בזמן, שהרי בשבת וימים טובים אין לברכה, ואם כן יש להחשיבה כמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים יהיו פטורות מלברכה.

- יא -

אולם הפוסקים דחו את שני הנימוקים שהביא הכף החיים.

אולם הראשון לציון, רבי יצחק ניסים, כתב בספרו שו"ת יין הטוב (סימן מה) "ונראה דלכולי עלמא איתא לברכה זו בלילה, דאף למאן דאמר יומי דניסן דווקא, היינו למעוטי ימים שלפניהם ושל אחריהם, אבל לא לאפוקי לילותיהם". וציין לדברי המשנה למלך (הלכות מתנות עניים פ"ח ה"א) שהביא את דברי הרשב"א (ח"ג סימן נב) שכתב: "בכל לשון נכללו הלילות בכלל הימים, הלכך מי שנדר ליתן פרוטה בכל יום, יכול ליתן בין ביום ובין בלילה". ומבואר שבסתמא, כאשר נכתב בתורה לשון "יום", הדבר כולל יום ולילה. [ואין להקשות על דברי הרשב"א, מהלימוד מהפסוק "ביום השמיני ימול בשר ערלתו" (יבמות עב, א), שחיוב המילה ביום ולא בלילה, ומפורש איפוא, שכן יש דיוק מהכתוב "יום", שהכוונה רק ביום ולא בלילה. כי היא גופא, רק במקום שיש לימוד מיוחד, הפסוק בא למעט יום ולא לילה, מה שאין כן בכל מקום, כאשר נכתב לשון "יום", הדבר כולל יום ולילה, ובכלל זה דברי הגמרא "מאן דנפיק ביומי ניסן", שאין הכוונה ליום בדווקא, אלא גם ביום וגם בלילה].

וכן נקט בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן כ) "כן לדעתי צודק הבעל יין הטוב שם דאיתא לברכה זו גם בלילה, ואין מקום חלות לסברת חילוק לגבב ולהבדיל בזה בין יום ללילה, וגם בלילה [ובפרט לאור הנר] אפשר שפיר להתרשם וליהנות ביופי הראיה ובהתחדשות הבריאה".

על הטעם הראשון, שאין לברך מחשש שמא יטלטל האילנות או יקח בידו הפרחים להריח בהם או שמא יתלוש, כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן לז) "נלענ"ד נכון שאין מקום להך חששא, והוא מהא דאיתא (סוכה לז, ב) ואמר רבה הדס במחומר מותר להריח בו. ומעתה אם מותר להריח בשבת בהדס המחומר, ולא חיישינן שמא יתלשנו, ואע"פ שהוא מתקרב אליו להריח בו, וככל שמתקרב יותר מריח יותר, ואפילו הכי כיון שגם במחומר יכול להריח בו ולא חיישינן שיבוא לתולשו, אם כן מכל שכן בברכת האילנות שאינו צריך להתקרב אל האילן כלל, וכל שמכיר בראיה ברורה ובהירה את הלבלוש שבהם דיו, ואע"פ שהוא עומד רחוק מהם, בודאי שאין מקום לחוש שמא יבא לתלוש, מאחר והוא יכול לברך עליהם כשהם מחוברים ואפילו מרחוק".

ומוסף הבצל החכמה: "גם למבואר במג"א (ס"ו שלו ס"ק י) בשם הים של שלמה והר"ן לאסור להריח בשבת בהדס המחומר שמא יתלוש, לא שייך לאסור בנדון דידן. דטעמא דהדס בחיבור אסור להריח בו, משום שאם יתלשנו יהא מותר לו להריח בו. וכל זה לא שייך באילני דמלבלבי, דלא קיימי לריחא אלא לאכילת הפרי, ואדרבה אם יתלוש להפרח והנץ, לא יתהווה שוב ממנו פרי, ובוודאי לא יתלוש, שגם בחול אין הפרח עומד לתלישה, משא"כ הדס".

וגם בשו"ת יין הטוב [בהמשך דבריו המובאים לעיל] כתב: "נראה לענ"ד דבשבת ויו"ט נמי יכול לברך על ראיית

אילנות דמלבלבי, דהרי להריח בשבת בפרחי האילנות במחומר נראה דשרי, כל שכן לברך על ראייתם, כדקיימא לן בטור ושו"ע (ס"ו שלו ס"ק י) דבהדס וכל דבר שאינו עומד לאכילה אלא להריח בלבד, מותר להריח בו במחומר בשבת, ובדבר שעומד לאכילה אסור, ופרחי האילנות כל זמן שהם פרח הרי אין עומדים לאכילה, ואותם שיש להם ריח יש לומר דמותר להריח בהם במחומר כמו בהדס, וכל שכן דשרי לברך על ראייתם מרחוק".

- יב -

ועל הטעם השני שאסור בכף החיים לברך משום איסור "בורר" בשבת, שמברר ניצוצי הקדושה מן הצומח, כתב בצל החכמה: "אין לי עסק בנסתרות, אבל קשה לי להבין איך יהיה בזה איסור בורר, שאם אמרו המוציא את החי פטור לפי שלא היה במשכן, אם כן מכל שכן שלא היתה ברירה כזו במשכן". ובשו"ת יין הטוב כתב: "והיה נראה להעיר בדבריו אלה, דאין דרך ברירה בכך, ולא מצינו איסור בורר בכהאי גוונא, ואין לנו עסק בנסתרות".

ובשו"ת יחווה דעת (ח"א סימן ב) כתב על דברי כף החיים: "תמיהני שמניין לו שבענין רוחני כזה שייך דין בורר, וכל המלאכות האסורות בשבת למדנו ממלאכת המשכן, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. והרה"ג רבי אברהם פלאגי בספר וימהר אברהם (מערכת ב' אות צ"ט) כתב בשם הרה"ג רבי אברהם פונטרימולי בדרשתו, שחקר איך מתפללים בשבת, והרי אסור

לברר אוכל מתוך הפסולת (שלא לאלתר).
ותירץ, שמכיון שיש בזה פיקוח נפש של
הצדיקים מותר. ע"ש. ועל כגון זה י"ל אין
משיבין על הדרש. ומרן החיד"א בספר
מראית העין בחידושיו לסנהדרין (ק ע"א)
כתב, שאין להוציא דין על פי סודות.
ובשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' נ"א) כתב, ואני
אומר, כל המערב דברי קבלה עם ההלכות
הפוסקות חייב משום לא תזרע כרמך כלאים
פן תקדש המלאה".

והביא ראה שמותר לברך ברכת האילנות
בשבת "מדברי המדרש (ב"ר פרשה
כט) מעשה בחסיד אחד שיצא לכרמו בשבת,
וראה עוללה אחת, ובירך עליה". ופירש
הגאון רבי שמואל יפה, ביפה תואר שם,
שברך על ראייתה ברכת שהחיינו. הרי שלא
חששו לגזור בזה שמא יתלוש. והוא הדין
לברכת האילנות". ומתוך כך הכריע הגר"ע
יוסף: "לכתחילה מהיות טוב, יש לברך
ברכת האילנות בימות החול, ורק אם לא
נודמן לו לברך אלא בשבת הסמוכה לסוף
חודש ניסן, וחושש שמא ישכח ויפסיד
ברכה זו לגמרי, אז יברך ברכת האילנות
בשבת. והזרזים המקדימים למצוות נוהגים
לברך ברכת האילנות בציבור, בראש חודש
ניסן או למחרת. וברוב עם הדרת מלך".

וגם הגר"מ שטרנבוך, לאחר שכתב שיש
לאסור לברך בשבת מחשש שמא
יוציא סידור לברך [במקום שאין עירוב],
כתב בסיום דבריו, שאדרבה, אם נאסור
לברך בשבת "גורם מכשול שמעביר על
המצוה הבאה לידו ואסור, וכל שכן
להפוסקים שעיקר ברכה היא רק פעם

ראשונה שרואה, ואם נמנע מלברך בשבת
מבטל הברכה לדבריהם. ואף שלהלכה נראה
ההכרעה שמברך גם אחר כך, עיין במשנה
ברורה (סי' רכו ס"ק ה) היינו בלא בירך, אבל
לכו"ע עיקר המצוה לברך פעם ראשונה
כשרואה".

לפיכך, בניגוד לדברי הכף החיים שאסר
לברך ברכת האילנות בשבת, רוב
הפוסקים [בצל החכמה, יין הטוב, יחווה
דעת, תשובות ונהגות] סבורים כי מותר
לברך בשבת.

ולפי דעתם, פשיטא שאין להחשיב את
ברכת האילנות כמצות עשה שהזמן
גרמא.

- יג -

האם ברכת האילנות נחשבת מצות
עשה שהזמן גרמא בשל הזמן המפויים
שנאמרת בו

והנה לעיל [אות ב-ג] הובאה מחלוקת
הפוסקים, האם לשון הגמרא "האי
מאן דנפיק ביומי ניסן", נאמר בדווקא,
לומר שזמן ברכת האילנות הוא רק בחודש
ניסן. החיד"א, כף החיים והאור לציון,
הכריעו כדברי שו"ת הלכות קטנות, שיש
לברך בשם ומלכות רק בימי ניסן, כפשטות
לשון הגמרא, הטור והשו"ע, וכדברי
המקובלים. ואילו המשנה ברורה נקט כדברי
הריטב"א, שרשאי לברך גם בחודש אחר
בזמן ראיית האילנות בלבלבובם.

ומתוך כך כתב הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר
צבי (או"ח סימן קיח) "נתעוררתי

לדעת המג"א (או"ח סי' תכו) נשים פטורות מברכת הלבנה, היות וזו מ"ע שהזמן גרמא ונהוסיף בשם השל"ה: "ואע"ג דהם מקיימות כל מ"ע כגון סוכה, מכל מקום מצוה זו אינן מקיימות, מפני שהן גרמו פגם הלבנה".

רבי שלמה קלוגר, תמה על דברי המג"א בחיבורו חכמת שלמה על גליון השו"ע (שם) ובשו"ת האלף לך שלמה (סימן קצג) "דמצות עשה 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 מכח הזמן, ולכך לא שייך לומר דהוי מ"ע שהזמן גרמא".

ב"דומר, לדעת הגר"ש קלוגר, מצות עשה שהזמן גרמא היא מצוה שאין כל מניעה לקיימה בכל יום מצד עצמה [כגון לבנות סוכה או ליטול לולב], אלא שהתורה קבעה שקיום המצוה בזמן מסויים [כגון סוכות, בט"ו בתשרי]. מה שאין כן מצוה שמצד עצמה לא ניתן לקיימה בכל זמן ועת, אי אפשר להגדירה כמצות עשה שהזמן גרמא. ולכן ברכת הלבנה שהיא מצוה שאי אפשר לקיימה מצד עצמה בכל זמן ועת, שכן הברכה נאמרת רק בזמן התחדשות הלבנה, אינה מוגדרת כמצות עשה שהזמן גרמא [ורבי חיים פנחס שיינברג, ראש ישיבת תורה אור בירושלים, יישב את דברי המג"א מקושיית הגר"ש קלוגר: "בקידוש

לחקור, למאן דאמר דביומי ניסן דווקא, אי נשים איתנייהו בברכה זו, דלכאורה יש לומר דהוה מצות עשה שהזמן גרמא ופטירי". ומבואר בדבריו, כי השאלה האם נשים מחוייבות בברכת האילנות תלויה ועומדת במחלוקת הפוסקים הנ"ל: לדעת הסוברים שניתן לברך רק ביומי דניסן, הרי זו מ"ע שהזמן גרמא, ונשים פטורות. אך לדעת המשנה ברורה שהכריע כדברי הריטב"א, שרשאי לברך גם בחודש אחר בעת ראיית האילנות בבלובם, לכאורה אין קיום המצוה לברך על ראיית האילנות תלוי בזמן מסויים, ועל כן גם נשים מחוייבות בברכה זו.

ובספר הליכות שלמה (מועדים, ניסן, פ"ב סע' ה) מובא בשם הגרש"ז אויערבך: "אם לא בירך ברכת האילנות בראיה הראשונה, מסתבר שיברך כשרואם שנית". ובסעיף שלאחריו כתב: "המנהג שאין הנשים מברכות ברכת החמה". והטעם לכך, בגלל שברכת החמה היא מצות עשה שהזמן גרמא. ומעניין לציין, שבסעיף העוסק בדין ברכת האילנות, לא הורה הגרש"ז לנשים שלא יברכו מסיבה זו, וכנראה סבר שברכת האילנות אינה נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים מחוייבות בברכה.

- יד -

חייב נשים בברכת הלבנה ובברכת האילנות

ונראה לדון בחיוב נשים בברכת האילנות, על פי מחלוקת הפוסקים בחיוב נשים בברכת הלבנה.

לבנה עצם הברכה היא על הלבנה שנתחדשה, ומצד עצם המצוה היה שייך לקדשה גם כשאינה בחידושה אלא היא כבר בחסרונה שמתקטנת והולכת, דמכל מקום מברכים על הלבנה שתתחדש בחודש זה ועכשיו כבר נתקנה, אלא שחז"ל הגבילו את זמן המצוה לזמן חידושה. וכיון שעצם המצוה היה שייך גם בזמן חסרונה אלא שהיא מוגבלת לזמן חידושה, חשיבא שפיר מצוה שתלויה בזמן, והיא מ"ע שהזמן גרמא שנשים פטורות].

ממחלוקת המג"א והגר"ש קלוגר בנדון חיוב נשים בברכת הלבנה, ניתן ללמוד על חיובן בברכת האילנות, וכפי שכתב ידידי הגר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן קצ) וז"ל: "בברכת הלבנה כל חודש, לא נהגו נשים לברך, ועיין בחכמת שלמה דאין הטעם משום דהוי כמ"ע שהזמן גרמא, דלא נקרא זמן גרמא, שאין המניעה שאי אפשר לברך בסוף החודש מכח הזמן, אלא משום שהלבנה לא נראית. ולפי זה גם באילנות לא נראים בפריחה אלא ביומי דניסן, אבל לא נקרא זמן גרמא, ולפי זה יתחייבו נשים ברכת האילנות. ברם דעת המג"א שם, דחשיב קידוש לבנה מ"ע שהזמן גרמא, אלא דמה שאין נוהגות לברך אף דמברכות על שאר מצות עשה שהזמן גרמא הוא משום שגרמו פגם הלבנה, ולכאורה לפי זה הוא הדין באילנות".

היוצא מדבריו, כי חיוב נשים בברכת האילנות, תלוי במחלוקת הפוסקים בחיובן בברכת הלבנה:

לדעת המג"א ברכת הלבנה נחשבת מ"ע שהזמן גרמא, והוא הדין ברכת האילנות, ולכן נשים פטורות.

ולדעת הגר"ש קלוגר, כשם שברכת הלבנה אינה נחשבת מ"ע שהזמן גרמא, אף ברכת האילנות אינה נחשבת מ"ע שהזמן גרמא, ולכן נשים מחויבות בברכה.

- מו -

חיוב נשים בברכה על מ"ע שהזמן גרמא כשאין במצוה עשיה

והנה לדעת הרמ"א, למרות שנשים פטורות מקיום מ"ע שהזמן גרמא, אם רצו לקיימה, הזכות בידן לקיימה בברכה, כמובא בדבריו בהלכות ציצית (או"ח סי' יז סע' ב) ושו"פ (סי' תקפט סע' ו). ואמנם הובאו לעיל דברי המג"א בשם השל"ה, שלמרות שמעיקר הדין מותר לדעת הרמ"א לנשים לברך על קיום מ"ע שהזמן גרמא, הן אינן מקיימות את מצות ברכת הלבנה "מפני שהן גרמו פגם הלבנה".

ומאחר וטעם זה כמובן אינו שייך בברכת האילנות, נמצא כי לפי המבואר בדעת המג"א שיש להשוות בין ברכת האילנות לברכת הלבנה לענין זה שהן נחשבות כמ"ע שהזמן גרמא, לכאורה אין כל מניעה לנשים הפטורות מהברכה, לברך את ברכת האילנות אם רצונן בכך, ולא כדברי הגר"מ שטרנבוך לעיל.

אולם המג"א עצמו ייסד במקום אחר (או"ח סי' רצו ס"ק יא) חידוש גדול בשיטת הרמ"א, אימתי מותר לנשים לקיים מ"ע

שהזמן גרמא בברכה. לדעת הרמ"א (שם סע' ח) "נשים לא יבדילו לעצמן". וכתב הב"ח (שם) כי "אפילו למאן דאמר שנשים פטורות מהבדלה, מכל מקום יכולות להבדיל לעצמן כמו בשופר ולולב, והמנהג שאפילו יש שם אנשים, שיכולים לשמוע מפיהם מבדילות לעצמן". וחידוש המג"א: "ואפשר דדעת רמ"א במצוה שיש בה עשיה רשאין [הנשים] לעשות ולברך, אבל בדבר שאין בה אלא הברכה, כגון כאן אין רשאות. ואפשר דמהאי טעמא לא נהגו לקדש הלבנה". ומתבאר בדבריו, כי לא בכל מ"ע שהזמן גרמא, מותר לנשים לברך. הן רשאיות לברך רק במצוות שיש בהן עשיה, כגון שופר וסוכה, ולא במצוות שאין בהן עשיה. ומגדיר המג"א מהי "מצוה שאין בה עשיה", כגון מצוה שיש בה רק ברכה, כדוגמת ברכת ההבדלה וברכת הלבנה. ולפי זה מסתבר כי דין ברכת האילנות כברכת הלבנה, שהרי אין בברכה עשיה כל שהיא, ובדבר "שאין בה אלא הברכה", אין לנשים לברך.

אולם לאחר העיון נלע"ד שיש לחלק בין ברכת הלבנה לברכת האילנות. המשנה ברורה פסק בהלכות ברכת הלבנה (סי' תכו ס"ק א) "סומא חייב בקידוש הלבנה, כי ברכה זו נתקנה על חידוש העולם, וגם הוא נהנה על ידי שאחרים רואים ומוליכים אותו על הדרך, ודומה ליוצר המאורות". ויש ללמוד מכך, שאין חיוב לראות את הלבנה כדי לברך, שהרי הסומא אינו רואה אותה. אלא מברך על ההנאה שיש מאור הלבנה [ולכן כאשר הלבנה מכוסה בעבים

אין מברכים, כי לא מאורה נגרמת הנאה]. וזהו ההסבר בדברי המג"א, שנהגו שהנשים אינן מברכות על הלבנה, בגלל שאין במצוה "עשיה" ואין בה "אלא הברכה", כי בברכת הלבנה אינו נדרש לעשות מעשה כל שהוא, ואפילו אינו מחוייב לראותה.

מה שאין כן בברכת האילנות, נתבאר לעיל [אות א] שהברכה נתקנה על ראיית העצים בלבלבם, והרי זו מצוה "שיש בה עשיה". ובמיוחד לשיטת הרמב"ם שדייק בלשונו לומר "היוצא לשדות או לגנות", ברכת האילנות היא מצוה "שיש בה עשיה", ושפיר יהיה מותר לנשים לברכה, גם לפי חידושו של המג"א.

- מו -

חיוב נשים בספירת העומר והבאת ביכורים

הגרצ"פ פרנק כתב [בהמשך דבריו המובאים לעיל], כי גם לדעת הסוברים שניתן לברך רק ביומי דניסן, אין זו מ"ע שהזמן גרמא, ולכן גם נשים יהיו מחוייבות בברכה. לביאור הדברים נקדים לדון בחיוב הנשים בספירת העומר והבאת ביכורים.

בספר החינוך (מצוה שו) כתב: "ונוהגת מצות ספירת העומר מדאורייתא בכל מקום בזכרים, בזמן הבית שיש שם עומר". ומשמע מדבריו כי נשים פטורות ממצות ספירת העומר. וכנראה טעמו, משום שזו מ"ע שהזמן גרמא. וכן מסתבר בפשטות, שהרי מצות ספירת העומר תלויה

בזמן, כלשון הכתוב "וספרת לכם ממחרת השבת", והיינו שיש זמן קבוע לקיום המצוה, מיום ט"ז בניסן ואילך.

אולם הרמב"ן בחידושו למסכת קידושין (לד, ב), כתב על דברי התנא "ואיזוהי מצוה עשה שלא הזמן גרמא, מזוזה, מעקה, אבידה ושילוח הקן", כי התנא "שייר טובא, מורא וכבוד, ביכורים וחלה, כיסוי הדם, ראשית הגז, מתנות, ספירת העומר, פריקה, טעינה, פדיון פטר חמור, ורוב המצוות כן, אלא לא בא לפרש ולמנות את כולם". ומפורש בדבריו שמצוות ספירת העומר היא מ"ע שאין הזמן גרמא, וזה תמוה, שהרי לכאורה המצוה תלויה בזמן, יום ט"ז בניסן. ואכן בשו"ת אבני נזר (סימן שפד) כתב: "אשר הוקשה לו בדברי הרמב"ן שמנה ספירת העומר בכלל מצוות שאין הזמן גרמא והענין פלאי".

ותירין האבני נזר: "ואפשר סבירא ליה לרמב"ן דעומר לא תלתה תורה בזמן עצמו שמקריבין בו, היינו שיקריבו העומר בט"ז בניסן, רק ממחרת השבת מתרגמינן מבתר יומא טבא, אם כן אין זמן ט"ז בניסן גורם. ואם תאמר מכל מקום זמן השבת הוא ט"ו בניסן גורם, הלא כל מצוות השבת נשים חייבות, פסח מצה מרור, גם לספר ביציאת מצרים כתב בחינוך דחייבות, הוא הדין עומר אי אתה יכול לפוטרים מחמת שזמן יום טוב גמרא, כיון שכל מצוות שביום טוב נשים חייבות". לדעת האבני נזר, הרמב"ן סבור שנשים מחוייבות בספירת העומר למרות שזו מ"ע שהזמן גרמא, כי זמנה של מצוה הספירה נאמר

בתורה בלשון "ממחרת השבת", ו"שבת", היינו חג הפסח, ומכאן נלמד שנשים מחוייבות במצוות ספירת העומר כחלק מחיובן בכל מצוות הפסח.

עוד מפורש בדברי הרמב"ן, כי גם מצוות הבאת הביכורים היא מ"ע שאין הזמן גרמא. וגם זה תמוה מאד, שהרי לכאורה המצוה תלויה בזמן, כמפורש במשנה (ביכורים פ"א מ"ו) "מעצרת ועד החג מביא וקורא, מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא. רבי יהודה בן בתרא אומר, מביא וקורא". וברע"ב הוסיף: "ומחנוכה ואילך אינו מביא כלל". ומאחר ואין מביאים ביכורים לא לפני עצרת ולא אחרי חנוכה, פירוש הדבר שזו מצוות עשה שהזמן גרמא, ודברי הרמב"ן צ"ע.

וכן נראה מדברי בעל המשנה ראשונה, שתמה על דברי המשנה (ביכורים שם מ"ה) שהאשה מביאה ביכורים אך אינה קוראת את פרשת הביכורים, והטעם לכך בגלל שאינה יכולה לומר "האדמה אשר נתת לי", כי ארץ ישראל לא נתחלקה לנשים, ותמוה "למה לי קרא, תיפוק ליה דהוי ליה מצוה עשה שהזמן גרמא, שהרי אין מביאים ביכורים קודם לעצרת". ומפורש בדבריו שמצוות הבאת ביכורים היא מ"ע שהזמן גרמא עקב היותה מוגבלת לזמן מסוים, שלא כהבנת הרמב"ן, וצ"ע.

- ין -

ולענ"ד נראה כי השאלה האם מצוות הבאת ביכורים נחשבת כמ"ע שהזמן גרמא, תלויה במחלוקת תירוצי

התוספות במסכת בבא בתרא (פא, א ד"ה ההוא) בגדר המצוה, האם חיוב הבאת הביכורים מוטל על הגברא, או שזהו דין בחפצא, להביא ביכורים מ"האדמה" וה"פירות".

בגמרא (שם) למדו מהפסוק האמור בפרשת ביכורים (דברים כו, י) "אשר תביא מארצך", למעט חוץ לארץ, שאין חיוב להביא ביכורים מפירות שצמחו בה. והקשו התוספות מדוע נצרך לימוד זה, והרי נאמר בגמרא (קידושין לו, ב) "כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ", ואם כן פשיטא שאין חיוב הבאת ביכורים מפירות חו"ל, שהרי זו מצוה התלויה בארץ, ומדוע הוצרכו ללמוד זאת מהפסוק "אשר תביא מארצך".

ותירצו התוספות: "ויש מפרשים משום דביכורים איתקשו לבשר בחלב, דכתיב (שמות כג, יט) ראשית ביכורי אדמתך וגו' לא תבשל גדי בחלב אמו, ובמכילתא בהדיא מקיש להו, וסלקא דעתך שיהו נוהגין אף בחוצה לארץ כמו בשר בחלב". ועוד תירצו התוספות: "ולרשב"א נראה דלא חשיבי ביכורים מצוה תלויה בארץ, דלא דמי לתרומה ומעשר וחלה, דהתם גוף הפירות מחוייבים בתרומה, דטבל ניהו ואסורים באכילה, ולכך חשובים הם תלויים בארץ, אבל ביכורים אין החיוב תלוי בפירות אלא באדם, דאין נאסרים באכילה אע"פ שלא הפריש מהן ביכורים. אבל ביכורים ודאי חובת הגוף ניהו כעבודה זרה, דילפינן מיניהו בקדושין (לז, א) שאין החיוב תלוי בפירות אלא באדם". ולמדנו מדברי התוספות, כי נחלקו התירוצים בגדר מצות הבאת הביכורים. לפי התירוצ הראשון,

החיוב אינו מוטל על הגברא, אלא זהו דין בחפצא, והיינו שיש חיוב הבאת ביכורים מ"האדמה" וה"פירות". אולם בתירוצ השני, סוברים תוספות כי ביכורים היא "חובת הגוף" והיינו חיוב המוטל על הגברא.

והנה הגדרת מ"ע שהזמן גרמא היא בוודאי על הגברא, שכאשר האדם מחוייב במצוה, והגבילו אותו מלקיימה אלא בזמן מסוים, הרי זו מ"ע שהזמן גרמא. אולם כאשר חיוב המצוה אינו על הגברא אלא בחפצא, אין זה שייך כלל להגדרת מ"ע שהזמן גרמא.

נמצא כי תמיהת המשנה ראשונה, מדוע צריך לימוד מפסוק לפטור נשים מקריאת פרשת ביכורים "תיפוק ליה דהוי ליה מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי אין מביאים ביכורים קודם לעצרת", נכונה רק לפי התירוצ השני של התוספות, שחיוב הבאת הביכורים מוטל על הגברא, ברם לפי התירוצ הראשון, שחיוב הבאת הביכורים אינו על הגברא אלא על הפירות, אין זה שייך כלל להגדרת מ"ע שהזמן גרמא, ואי אפשר לפטור נשים מחיוב הביכורים בנימוק שזו מ"ע שהזמן גרמא.

- יח -

מצות עשה ש'דבר אחר' גורם לקיומה בזמן מסוים

בתירוצ תמיהת המשנה ראשונה, העתיק רבי עקיבא איגר בגליון המשניות (שם) את דברי הטורי אבן (מגילה כ, ב) שביאר: "והא דלא הוי [הבאת הביכורים]

מ"ע שהזמן גרמא, דהא זמן הבאת ביכורים הוא מן החג ועד חנוכה, דדווקא מצוה שאינו נוהג בכל זמן מצד עצמו, זהו מיקרי זמן גרמא. אבל הא דמן חנוכה ואילך אינו מביא, אינו מצד עצמו של הימים שגורם שאינם בני הבאה, אלא דבר אחר גורם להם, שאין מצויין על פני השדה עוד, ואילו היו מצויין עוד על פני השדה הווי הימים ימי הבאה. וכן הא דאחר החג אינו זמן קריאה, אינו מצד עצמן של ימים, אלא דבר אחר גורם להם, דאין קריאה אלא בזמן שמחה, שזהו בזמן קריאה ולקיטה שאדם שמח בהם, ואילו היה גם אחר החג היה באמת ראוי לקריאה. הלכך לאו מ"ע שהזמן גרמא נינהו, משום הכי נשים מביאות, וגם מקריאה לא מפטרי, רק ממקרא דאינה יכולה לומר אשר נתת לי".

למדנו מדברי הטורי אבן, כי מצות עשה "שהזמן גרמא" היא מצוה שהסיבה לקיומה תלויה אך ורק בזמן, כדבריו של רש"י בפירוש המשנה (קידושין כט, א) "מצות עשה שהזמן גרמא - שהזמן גורם לה שתבוא". לדוגמא, הזמן של ט"ו בתשרי גורם לקיום המצוה, וזו הסיבה היחידה לכך שאי אפשר לקיים את מצות הסוכה אלא בתאריך זה. אולם כאשר קיום מצוה לא מתאפשר בזמן מסוים, לא בגלל שהזמן מעכב את קיום המצוה, אלא בגלל שיש "דבר אחר" המעכב את קיום המצוה, אין מצוה זו נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא, כי אין זו מצוה "שהזמן גורם לה שתבוא". והדוגמא לסוג כזה של מצוה, היא מצות הבאת הביכורים, שהסיבה לכך שאי אפשר להביא ביכורים אלא בזמן מסוים [בין

עצרת לחנוכה] אינה בגלל שיש זמן שמגביל את קיום המצוה, אלא בגלל שיש "דבר אחר" המעכב את קיום המצוה, והיינו שאפשר להביא ביכורים רק כאשר האדם שמח בהבאתם ובזמן שהן מצויים על פני השדה. ולכן ניתן להביא ביכורים בין עצרת לחנוכה בלבד, כי לאחר חג הסוכות ועד חנוכה, אי אפשר לקרוא את פרשת הביכורים היות ואין הקריאה אלא בזמן שמחה, שהיא בזמן קצירה ולקיטה שאדם שמח בהם, ולאחר החג כבר לא קוצרים ומלקטים מן השדה. ולכן לאחר חנוכה אין מביאים ביכורים, כי התבואה כבר בכלל לא מצויה בשדות [ובאמת אם היה גם לאחר החג זמן קצירה ולקיטה, היה רשאי להביא את הביכורים גם אז].

ולכן סבר הרמב"ן, כי גם מצות הבאת הביכורים היא מ"ע שאין הזמן גרמא, היות והסיבה להגבלת קיום המצוה לזמן מסוים לא נובעת בגלל הזמן, שיש זמן שגורם לקיום המצוה בזמן זה בלבד, אלא נובעת מהסיבה "שיש דבר אחר המעכב את קיום המצוה", כי הבאת הביכורים מתאפשרת רק כאשר התבואה והפירות מצויין על פני השדה ויש שמחה בהבאתם.

[התוספות במסכת מנחות (צג, ב ד"ה יליף) הקשו: "ואם תאמר ולמה לי קרא למעוטי נשים מסמיכה, תיפוק לי דמצות עשה שהזמן גרמא, אם תיכף לסמיכה שחיטה דאורייתא". כי התוספות הבינו ש"סמיכה" על הקרבנות נחשבת כמ"ע שהזמן גרמא, בגלל שאי אפשר לשחוט בלילה, ומכיון שהסמיכה צריכה

שלכאורה המצוה תלויה בזמן, כי הספירה מתחילה ביום מסוים, ט"ז בניסן.

וזאת משום, שגם מצות ספירת העומר מוגבלת בזמן מסויים לא בגלל שיש זמן שגורם לקיום המצוה בזמן זה בלבד, אלא בגלל "שיש דבר אחר המעכב את קיום המצוה", והיינו הבאת קרבן העומר, כי ספירת העומר לא יכולה להיות אלא "מיום הביאכם את עומר התנופה". ולכן ספירת העומר אינה נחשבת כמצות עשה שהזמן גורם לה, כי אין זו מצוה "שהזמן גורם לה שתבוא", אלא "יש דבר אחר המעכב את קיום המצוה".

וכן מבואר בדברי יחזקאל (סימן מה) שכתב: "דסבירא ליה להרמב"ן דהא דמונין מיום ט"ז בניסן, אינו מצד עצם הזמן שהוא המחייב במצוה דספירת העומר, כמו ט"ו בניסן דמחייב במצה. אלא משום דכתיב בקרא וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה. ואילו היה הספירה ביום אחר, גם כן היו מחייבין בספירה. נמצא דמה שספירת העומר יש לה זמן קבוע, אינו אלא מצד ההכרח ולא מצד זמנו בעצמותו, ובכהאי גוונא לא חשיב זמן גרמא".

- ב -

והנה הגרצ"פ פרנק [בתוך דבריו בשו"ת הר צבי המובאים לעיל] דייק מדברי הריטב"א [אות ב] שכתב שמברך ב"כל מקום ומקום לפי מה שהוא דמלבב", ולא כתב בקצרה "דכל אימת דחזי מברך", שגם לפי הריטב"א, אינו מברך כל זמן שהוא

להיות "תיכף" לשחיטה, ושחיטה אינה אלא ביום, נמצא שגם לסמיכה יש הגבלה בזמן, ולכן זו מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות, ותמה התוספות מדוע צריך לימור לדין זה.

רבי עקיבא אייגר בחידושיו הקשה על התוספות: "ואני בער לא אדע מנא לן לרבתינו בעלי התוספות לומר דזה מקרי זמן גרמא, דהא אין המניעה מצד הלילה, אלא דכלל הוא דסמיכה יהיה תיכף לשחיטה, וזהו גם ביום, ובלילה אי אפשר לסמוך לשחיטה, וגם ביום בלא תיכף לשחיטה ליכא סמיכה, וצריך לי עיון גדול". ותמיהתו מבוארת היטב לשיטתו של הטורי אבן, שמצוה אשר קיומה לא מתאפשר בזמן מסויים, לא בגלל שהזמן מעכב את קיום המצוה, אלא בגלל שיש "דבר אחר" המעכב את קיום המצוה, ואז אין המצוה נחשבת למצות עשה שהזמן גרמא. וכן סמיכה היא מצוה מסוג זה, מכיון שהסיבה שאי אפשר לסמוך על הקרבנות בזמן מסויים [בלילה] אינה בגלל שבזמן זה אי אפשר לקיים את המצוה, אלא בגלל שיש "דבר אחר" המעכב את קיום המצוה בלילה – לא ניתן לקיים את הדין "תיכף לסמיכה שחיטה" בלילה, בגלל ההלכה שאין שוחטים בלילה. ולכן מצות ה"סמיכה" לא נחשבת "מצות עשה שהזמן גרמא – שהזמן גורם לה שתבוא".

- יט -

ע"פ דברי הטורי אבן, מובנים דברי הרמב"ן גם במה שנקט כי מצות ספירת העומר אינה מ"ע שהזמן גרמא, למרות

רואה, אלא בכל מקום ומקום בעינין שיהא זמן הקבוע ללבלב שם". ולכן סבור הגרצ"פ, כי "גם למאן דאמר דיומי ניסן דווקא, מכל מקום במדינות הרחוקות שטבע לבלובי דאילני נקבע בהם בחדשים אחרים [דהיינו הארצות הנמצאות בחצי הדרומי של כדור הארץ: אוסטרליה, דרום אפריקה, ומדינות דרום אמריקה], גם זמן הברכה נגרר בתר ירחא דידהו". והיינו כי הברכה לא נקבעת לפי זמן החודש, אלא זמן הלבוב [ואם בירך בחודש ניסן ולאחר מכן נסע למדינות שהלבוב בחודש תשרי, כתב בציץ אליעזר (חלק יב סימן כ אות ג) שלא יברך פעם נוספת].

ועל פי הנ"ל חידש הגרצ"פ: "דבברכת אילני דמלבלבי אין זה זמן גרמא אף להסוברים דיומי ניסן דווקא נינהו, שהרי מצינו מצות ביכורים שאינה נוהגת אלא עד חנוכה ומ"מ תנן בפ"א דביכורים דנשים ועבדים חייבים, ומפרש בספר טורי אבן דזמן גרמא לא נקרא אלא שהפטור הוא מצד הזמן בעצמו, אבל הא דאינו מביא ביכורים מחנוכה ואילך אינו מצד הזמן, אלא שדבר אחר גורם להם, שאינם מצוים על פני השדה עוד, עכ"ל. לפי זה בברכת ראייה דידן כבר אמרנו לעיל, דמאן דאמר יומי ניסן דווקא אין הקפידא על שם חדש ניסן אלא לפי המקום, לא הוי מ"ע שהזמן גרמא, ונשים נמי איתנייהו בכלל ברכה זו".

ברכת האילנות אינה נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא, על פי יסודו של הטורי אבן ש"הזמן גרמא" לא נקרא אלא כשהפטור הוא מצד הזמן בעצמו, אבל

כשיש "דבר אחר הגורם" לעשיה בזמן מסויים, אין זה מצות עשה שהזמן גרמא. ולכן גם בברכת האילנות, היות והחיוב לברך אינו בזמן מסויים, אלא כאשר האילנות מלבלבים [כל מקום ומקום לפי זמנו], אין זו מ"ע שהזמן גרמא. שכן ההגבלה לברך את הברכה בזמן מסויים לא נובעת בגלל שיש זמן שמעכב את קיום המצוה, אלא בגלל המציאות שמברכים את ברכת האילנות בזמן לבלובם בלבד.

ומאחר וברכת האילנות אינה מ"ע שהזמן גרמא, אין כל מניעה לנשים לברך ברכה זו.

- כא -

ברכת האילנות - ברכת המצוות או ברכת השבח והנהנין

האמת ניתנה להיאמר, כי נפלאתי מלהבין את דברי הפוסקים שדנו האם נשים פטורות מברכת האילנות בגלל שזו מצות עשה שהזמן גרמא.

ברכת הלבנה, היא אמנם ברכת המצוות, כמובא בספר מרגליות הים (סנהדרין מב, א) בביאור דברי הגמרא "הלכך נימרינהו מעומד", וז"ל: שמעתי לפרש ענין "הלכך" זה, לפי שישנן ברכות הנהנין וברכות המצוות. ברכות הנהנין מברכים בכל פעם שנהנים, אבל ברכת המצוות רק בזמנם הקבוע. ברכות הנהנין מברכים בין מיושב בין מעומד, וברכות המצוות רק מעומד. והנה אור הלבנה מהנה בני אדם, ואם נאמר שברכתה מסוג ברכות הנהנין היה צריך

לברך כל לילה. אבל אחר שאמרו שפעם אחת בחודש דים, נמצא שאין זו ברכת הנהנין אלא רק כברכת המצוות, ובכן אמר אביי הלכך נימרינהו מעומד, כדין ברכת המצוה".

אולם תמוה מדוע שברכת האילנות תחשב כברכת המצוות, שהרי כפי שנתבאר בהרחבה בענף א', נחלקו הפוסקים האם זו ברכת השבח שמשבח הקב"ה על חידוש פריחת האילנות מזמן לזמן, או ברכת הנהנין על העונג והשמחה בראיית האילנות, ובברכות השבח או הנהנין פשיטא שנשים מחוייבות, וצ"ע.

ומציאתי דברים בסגנון זה בשו"ת תשובות והנהגות [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות יד] שכתב: "מכל מקום יתכן דברכת האילנות הוי בכלל ברכות השבח הדומות לברכת הנהנין, דהרי זו ברכה להבריאה המתחדשת שהוא טובה והנאה לכל האנשים והנשים. ולכן מסתברא דנשים נמי חייבות בהו, וכמו בברכות השחר שדעת המשנה ברורה בסימן ע' ס"ק ב' דנשים חייבות בהן, ולכן נראה שנשים מברכות ברכת האילנות".

וכן מובא בשו"ת יין הטוב (סימן מה) "כבר כתבנו דנקטינן דיומי דניסן לאו דווקא, כהסכמת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים. וכל משך ימי עונת הפריחה והלבלוב בכל מקום לפי מקומו הוא זמן הברכה. ואחד איש ואחד האשה חייבים לברך על חסדי המקום כאשר רואים אילנות אשר נדמו לעצים יבשים שבו לתחיה לרעננות ולפריחה, ועיין שיטה מקובצת ברכות דף

מ"ג. והנשים חייבות בברכה זו כמו שחייבות גם כן לברך שהחיינו בגמר הפרי על הראיה או על האכילה, דכך ברכת הראיה דידן כמו ברכת שהחיינו על פרי חדש שלא מצוי רק בימות הקיץ, ואין זה בכלל מ"ע שהזמן גרמא, והאי נשי דידן נמי מברכי". וגם בדבריו מבואר שגדר ברכת האילנות אינו כברכת המצוות, אלא ברכת השבח והודאה, שאז גם הנשים מחוייבות "לברך על חסדי המקום" בראיית פריחת האילנות.

[וכעין] זה הבאנו בספרנו רץ כצבי - שבת (סימן יג) את תמיהת הפוסקים על דברי הביאור הלכה (סי' רצו סע' ח ד"ה לא) שברכת הנר במוצאי שבת היא ברכת המצוות, ומאחר וזו מצות עשה שהזמן גרמא, נשים פטורות. ותמה עליו בשו"ת קנין תורה (ח"א סימן פח אות ג) "ע"י בפני יהושע בסוף מסכת ברכות דברכת הנר הוא ברכת הודאה, לא ברכת המצוות ולא ברכת הנהנין, ע"ש. ובודאי דגם אשה צריכה להודות. ובפרט בפשטות נראה דסוף סוף הוא ברכת הנהנין, כמו שכתב בערוך השלחן. וגם מדאין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, ומהאי טעמא הסומא אינו מברך". וכן תמה בשו"ת באר משה (ח"ד סימן כח) "דברי הביאור הלכה תימה רבה בעיני ולא ירדתי לסוף דעתו, דהלא ברכת האש במוצאי שבת נתקן על בריאת האש במוצש"ק, ובאמת הוי כברכת הנהנין ולא ברכת הנהנין ממש. ברכת נהנין ממש לא הוי, כמו שכתבו תוספות (פסחים נג, ב ד"ה אין מברכין) דחז"ל לא תיקנו ברכת הנהנין רק כשגופו נהנה. אבל ברכת הנהנין, הוי דמברכים ומהללים

ר ין סימן לז כצבי תרנז

ומשבחים למי שברא עולמו וברא בו האש לצורך ולהנאת בני אדם, שבלעדיו אי אפשר לחיות. ואם כן איך אפשר לומר שאשה לא

תברך ברכה זו. ודברי הביאור הלכה תמוהים מאד, על כן נראה לי שמנהגינו טוב ונכון".

★ ★ ★

שיעור זה ראה אור בספרנו רץ כצבי - במעגלי השנה (ח"ב סימן ט)

ולאחר פרסומו כתב רבי שמחה בן ציון אייזיק רבינוביץ, מח"ס פסקי תשובות:

בעזה"י עש"ק טהרה - החודש תשע"ד לפ"ק סעיה"ק ירושלים תובב"א

למכובדי הדגול חכם ורבי יתקרי, רחים ומוקיר רבנן

הרה"ג מו"ה צבי רייזמן שליט"א

אחר דרישת שלומו הטוב באהבה וידידות

לאות הוקרה וחיבה הנני בזה בהערה קטנה בענין שהזמן גרמא לענין "ברכת האילנות" שהארכת בטוטו"ד בח"ב סי' ט' ובעמידה על המחקר אם דינה "כברכת הנהנין". לענ"ד גם אלו שרצו לומר שיש בה "ברכת הנהנין" אין הכוונה לזה כפשוטו, כי אין צד לומר כך, כי אין ולא שייך "ברכת הנהנין" אלא בדבר שנכנס לגוף ויש בו ממש הכולל גם ברכת הריח - כי נכנס לגוף ולא על ראייה או שמיעה או קול שירה הגם שיהיה התענוג גדול כמה שיהי, וכמ"ש בבה"ט סי' רט"ז ס"ק ה' ומשנ"ב שם סק"ד.

אך על ספרך הנפלא ברכתי ברכת הנהנין, מלא מזן אל זן מדובשה של תורה.

ממני אודהו מוקירו ומעריכו

שמחה בן ציון אייזיק רבינוביץ

★ ★ ★

על מכתבו השבתי:

בס"ד, כ' תמוז תשע"ד

כבוד מכובדי הדגול והנעלה, ידידי הגאון רבי שמחה רבינוביץ שליט"א

מעיה"ק ירושלים ת"ו

בעל מח"ס "פסקי תשובות" על שו"ע ומשנ"ב

אחדשה"ט

בראשית דברי, אודה למעלת כת"ר שליט"א, שטרח להעלות על הכתב את הערותיו

על ספרי "רץ כצבי" - חלק מעגלי השנה.

והנה על מה שעמדתי על המחקר בסימן ט' אם ברכת האילנות דינה כברכת הנהנין או כברכת השבח, כתב כבודו בזה"ל: "לענ"ד גם אלו שרצו לומר שיש בה [בברכת האילנות] "ברכת הנהנין", אין הכוונה לזה כפשוטו, כי אין צד לומר כך, כי אין ולא שייך "ברכת הנהנין" אלא בדבר שנכנס לגוף, ויש בו ממש הכולל ברכת הריח - כי נכנס לגוף ולא על ראייה או שמיעה או קול ערב, הגם שיהיה התענוג גדול כמה שיהי". וצינת לדברי הבה"ט והמשנ"ב בענין זה.

אכן גם אם אין הדבר כפשוטו, עיקר דברי נסובים להבדיל ברכה זו משאר ברכות השבח ולדמות ברכה זו לברכת שהחיינו. וראה ב"רץ כצבי" [פסח שבועות סי' כט עמ' תפב - תפג], מה שהובא שם באריכות מספר באר המועדים (ח"א חג השבועות סי' יג) שהו"ל ידידי רבי אברהם בנדיקט, שחוקר שם בענין ברכת שהחיינו אם היא ברכת השבח או כברכת הנהנין, והביא את דברי הישועות יעקב (סי' תרנ"א סע' ה) והחת"ס (שו"ת יו"ד סי' רח"צ) מהם משמע שברכת שהחיינו היא ברכת הנהנין.

וממילא לא נפל הבנין לבאר את מחלוקת הפוסקים, האם רשאי לברך ברכת האילנות רק על הראיה הראשונה, או כדברי המהרי"ל שכ"ז שלא גדלו הפירות רשאי לברך אפילו אם לא בירך בשעת הראיה הראשונה. והוכחתי מהשוואה זו של המהרי"ל שהשווה את ברכת האילנות לברכת שהחיינו, שגם ברכת האילנות אינה ככל ברכות השבח אלא היא כברכת הנהנין על השמחה בחידוש האילן מזמן לזמן וכעין מה שאמרו חלק מרבתינו האחרונים בגדר ברכת שהחיינו, ולכן אם לא בירך בפעם הראשונה עדיין רשאי לברך.

וכלך גם אל מה שהבאתי בענף ב' אות כ"א דברי הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות שכתב וז"ל: "יתכן דברכת האילנות הוי בכלל ברכת השבח הדומות לברכת הנהנין", וראה שם, שמזה העלה לחייב גם נשים בברכה זו, עיי"ש.

ובתוה"ד כתבת: "אך על ספרך הנפלא ברכתי ברכת הנהנין מלא מזן אל זן מדובשה של תורה", אקווה איפוא בהסתמך על דבריך הראשונים, שאכן נכנס אצלכם לגוף ויש בו ממש, ולא די בראיה וכו'...

ואסיים מעין הפתיחה בהודאה ובברכה שתזכו להפיץ מעיינותיכם חוצה ולהרבות כבוד שמים.

בברכה ובידידות. צבי רייזמן, לום אנג'לם

רבי אלעזר בן אליהו, רב מושב נתיב השיירה, כתב:

בס"ד

שלום וברכה הגאון הרב צבי רייזמן שליט"א

קיבלתי בשמחה רבה את הספרים החדשים ששלח לי כ"תר על מעגל השנה. מידי עוברי בין בתרי הספר ראיתי דכבודו האריך כיד ה' הטובה עליו בסימן ט' בהלכות ברכת האילנות, ובאות י"ב הביא משא ומתן בדברי הפוסקים האם לברך ברכה יקרה זו בשבת, והעלה כבודו לברך.

רבנו יוסף חיים זיע"א בספרו אורח חיים (פירוש להגדה של פסח) ובספרו ידי חיים כתב שאין מברכים ברכה זו בשבת, וכן כתב כה"ח (סופר) בסימן רכו' סעיף קטן ד', וסיים שם: "וכן עמא דבר", וכן העלה הנתיבי עם בסימן רכו', וכן פסק בשו"ת ישכיל עבדי בחלק ח עמוד קפו, וכן פסק בשו"ת אור לציון חלק ג' סימן ו' תשובה ה' וכן פוסק מרן מלכא, אביהם של ישראל, המקובל האלוקי הראשון לציון, הרב מרדכי אליהו זיע"א, ושאלנו פעם את מרן הרב אליהו - על המושב בו אני מכהן כרב, שנקרא "נתיב השיירה", ושם האנשים מסורתיים ובאים רק בשבת לבית הכנסת, ואם לא יברכו בשבת - לא יברכו ברכה זו, וענה לנו הרב: מוטב שלא יברכו ברכה זו בשבת!.

הראת לדעת כמה חמור לברך ברכה זו בשבת, ובפרט שכתב לנו כף החיים: וכן עמא דבר, מה יותר חזק מהמנהג?? ולמה לנו להכניס את עצמנו בין ראשי ההרים, מוטב לאדם שלא יברך ברכה זו כלל בשבת, ולא יכנס למחלוקת קשה זו.

בברכת חג כשר ושמח, אלעזר בן אליהו, רב מושב נתיב השיירה

★ ★ ★

על מכתבו השבתי:

בס"ד, כ' תמוז תשע"ד

לכבוד

הרב אלעזר בן אליהו שליט"א

רב מושב נתיב השיירה

אחדשה"ט

ראשית, אודה למעלת כת"ר, על שטרך לכתוב את הערותיו המחכימות על ספרי "רץ כצבי". תשובות חן לו.

לגבי מה שכתב כבודו ז"ל: "העלה כבודו לברך", אין הדברים מדויקים, ראשית, מאחר ואני מדגיש בכל עת מצוא שאין בכוונתי לפסוק הלכה למעשה. הדברים נכתבים לאחר מסירתם לפני בני החבורה בביתי לפלפולא בעלמא.

לגופן של דברים:

א. דברי נאמרו אגב הנידון "אם ברכת האילנות נחשבת מצות עשה שהזמן גרמא" כדי לפטור נשים מברכה זו. וע"ז העלייתי והסתמכתי על הרבה מהפוסקים הדוחים את סברותיו של ה"כף החיים" וסיעתו, וכיון שלרוב הפוסקים יכולים לברך ברכה זו אף בשבת, אזי אין להחשיב ברכה זו מצות עשה שהזמן גרמא, לענין לפטור נשים מברכה זו.

ב. ישר כוח לכבודו, שהעלה על שלחן מלכים את פסיקתו של הראשל"צ הגאון רבי מרדכי אליהו זצ"ל בענין הברכה בשבת. אשמח אם כבודו יוכל לברר, על מה הסתמך הגאון הנ"ל בפסיקתו, ובייחוד שהבאתי מנגד את הכרעתו של הראשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל, שבשעת הדחק, אם יפסיד ברכה זו כשלא יברכה בשבת, יברך בשבת. והדוגמא שהבאתם בשאלתכם כיצד לנהוג בשוב שתושביו מסורתיים ובאים רק בשבת לבית הכנסת, ונמצא שאם לא יברכו בשבת, לא יברכו ברכה זו, ואופן זה עונה לכאורה להגדרה שפסק בה הגר"ע יוסף שיברכו בשבת.

אם כי ידוע, שהגאון רבי מרדכי אליהו, היו פסיקותיו של מרן הבן איש חי נר לרגליו, ומפיו היה חי. וכבר הבאתם בדבריכם שכתב הבא"ח בספרו אורח חיים (פירוש להגדה של פסח) ובספרו ידי חיים, שאין מברכים ברכה זו בשבת.

ואסיים מעין הפתיחה בתודה על מכתבכם, ובברכה שתזכו להגיד תורה ולהאדירה.

בברכה ובידידות, צבי רייזמן, לום אנג'לם

★ ★ ★

רבי ישראל פרנקל, כתב:

בס"ד, בחודש השלישי, בני ברק

כבוד הרה"ג צבי רייזמן שליט"א

שלום רב

במה שדן כב' האם יש להחשיב ברכת האילנות כמצות עשה שהזמן גרמא מצד שהברכה היא בימי ניסן בדוקא, ומביא מחלוקת הפוסקים האם אכן היא בימי ניסן דוקא או שכל דבר לפי הבלבול שלו. למ"ד שכל דבר הוא לפי הבלבול - כותב כב' - לית דינא ודיינא שאי"ז מצות עשה שהזמן גרמא, אולם יש לדון למ"ד שזה בימי

ניסן בלבד. כב' פושט הדין ע"פ מש"כ הגר"ש קלוגר שברכת הלבנה לא נחשב מצות עשה שהזמן גרמא משום שרק אז יש התחדשות הלבנה, ממילא גם לגבי ברכת האילנות לא הוי מצות עשה שהזמן גרמא משום שרק בימי ניסן האילנות מבלבים. עד כאן דברי כב' שם.

אך קשה לי כי נראה לי שהדברים קצת סותרים מיניה וביה. אם זה ביומי ניסן רק משום שרק אז האילנות מבלבים, א"כ כשהם לבלבו באדר או באייר למה לא נברך אז, והרי כל הנדון כאן הוא לפי השיטה שמברכים בימי ניסן בלבד.

בכ"ה הכבוד והערכה, ישראל פרנקל, נכד הרב פרנקל זצ"ל

★ ★ ★

על מכתבו השבתי:

בס"ד, ט"ו תמוז תשע"ד

לכבוד

הרב ישראל פרנקל שליט"א

שלום וברכה

קבלתי מכתב ובו הערתך בספרי "רץ כצבי", ותשואות חן חן לך.

כתבת בענין אי יש להחשיב את ברכת האילנות כמצות עשה שהזמן גרמא מצד שהברכה היא בימי ניסן בדוקא והערת שהדברים סותרים זה את זה.

אכן לאחר העיון היטב בענין, נראה ברור, שנידון ברכת האילנות מקביל במדויק לענין ברכת הלבנה. שהרי בוודאי אף אם ברכת האילנות נוהגת אך ורק בניסן, הרי זה משום שעיקר לבלובם של האילנות הוא בניסן, ונקבעה ברכת האילנות בזמן עיקר הליבלוב, שאז הוא עיקר השמחה והרגת ההתחדשות. אבל אין זה משום ענין הזמן וענין חודש ניסן כלל. והרי זה דומה ממש לברכת הלבנה שביאר הגאון רבי חיים פנחס שיינברג ז"ל שבעצם שייכת גם בזמן חיסור הלבנה, אלא שנקבעה בזמן התחדשות והתמלאות הלבנה, ומשום כך אכן ס"ל למג"א שהוי מצ"ע שהז"ג, ולדבריו גם ברכת באילנות שנקבעה בזמן עיקר התחדשות האילנות בחודש ניסן, תחדש למצ"ע שהז"ג.

אבל לדעת הגר"ש קלוגר דס"ל שעם כל זה שנקבעה ברכת בלבנה בהתמלאות הלבנה ולא בחיסורה, בכל זאת אין זה מצ"ע שהז"ג, ומשום שקביעת הזמן הזה אינה משום עצם הזמן אלא משום שאז עיקר חידוש הלבנה. א"כ ה"נ ברכת האילנות לא תחדש לזמן גרמא וזה ברור.

בברכה ובידידות, צבי רייזמן, ליום אנג'לם

★ ★ ★

רבי יחזקאל אהרן שוורץ, מו"צ בבית הוראה מערב בני ברק ומח"ס מצות חליצה, כתב:

במה שהביא מע"כ הפלוגתא הידועה לענין ברכת האילנות על עצי ערלה דלדעת מן הרע"א אינו יכול לברך כיון שאסור לו ליהנות מהם ואינו יכול לומר שברא בריות טובות ליהנות בהם ושיש חולקים על דברי הרע"א וס"ל שיכולים לברך גם על עצי ערלה וכמו שיתבאר קצת מזה להלן וכתב שם מע"כ דתליא אם גדרו של ברכת האילנות הוא כמו ברכת המצוות או כמו ברכת השבח דאם גדרו כברכת השבח יוכל לברך גם על עצי ערלה אף שאסור ליהנות כיון שאינו ברכת הנהנין ומברך על עצם הבריאה שברא אילנות משא"כ אם גדרו כברכת הנהנין כיון שאסור לו ליהנות מערלה אינו יכול לברך וכך הסיק שם שזה תליא בזה.

אולם רציתי לעורר שלפי מה שהביא מע"כ גופיה בהמשך הדברים מהגאון מטשבעין זצ"ל שס"ל שאפשר לברך על עצי ערלה ברכת האילנות וכפי שמע"כ העתיק דבר הגאון מטשבעין מבואר להדיא שס"ל שאף אם נימא שברכת האילנות גדרו כגדר ברכת הנהנין מ"מ יכולים לברך וכמו שנימק שם שגם עצי ערלה נבראו ליהנות ורק גזרה תורה שכעת אסור ליהנות מהם מ"מ עצים אלו נבראו בשביל ליהנות ואחר ג' שנים יכול בפועל ליהנות מהם ונמצא לפי"ז דגם הרע"א וגם החולקים על דבריו שניהם ס"ל דגדרו של ברכת האילנות כברכת הנהנין רק הרע"א ס"ל דבעינן שיוכל ליהנות מהם עכשו דס"ל דליהנות מהם שמזכירים בברכה הכוונה על עכשו דלא קאי רק על עצם הבריאה שנבראו בשביל ליהנות אלא דבעינן שיהא ראוי בשעת אמירת הברכה ליהנות מהם וכיון שעתה בג' שנים הראשונים לא נבראו בשביל ליהנות דרק לאחר ג' שנים יכולים ליהנות אינו יכול לברך משא"כ החולקים ס"ל דסגי שאח"כ יוכל ליהנות מהם וסגי בזה משום דהם ס"ל ליהנות בהם קאי על הבריאה שנבראו בשביל ליהנות וכיון שאחר ג' שנים יכול ליהנות מהם סגי לן בזה ודו"ק

ואם כנים דברינו יצא נפק"מ גדולה מאד בדין זה באחד שהיה לו שדה עם מאה אילנות ואחד מהם היה ערלה ונתערב לו עץ ערלה זו עם שאר אילנות דהיינו שנשכח ממנו מהו העץ של ערלה שהדין פשוט הוא שכל האילנות אסורות לו בהנאה ואינו נתבטל ועכ"פ בפחות ממאתים ודאי דאינו בטל שדינו של ערלה להתבטל ממאתיים ויש לדון האם יוכל אדם זה לברך ברכת האילנות על עצים אלו דהיינו שיעמוד ליד השדה ויכוון על האילנות שאינם ערלה דאף שכל האילנות חוץ מעץ אחד אינו ערלה וכלפי שמיא גליא שיש אילנות כאן שמותרים בהנאה מ"מ כיון שעל פי דין אסור לו ליהנות מהם בפועל א"כ אינו יכול כעת ליהנות מהם.

אולם יתכן מאד דבאופן זה גם הרע"א יודה שמותר לו לברך ברכת האילנות
דבשלמא בעץ ערלה ודאי שבג' שנים הראשונים אסור לו ליהנות ולא שייך שום
היתר ליהנות מזה כעת א"כ אינו יכול לברך דעכ"פ עץ זה לא נברא ליהנות ממנו
בג' שנים הראשונים רק אח"כ וס"ל להרע"א דלא סגי לן בזה שאח"כ יוכל ליהנות
אבל בנידון דידן שגם בג' שנים הראשונים כל עצי האילנות שנבראו נבראו בשביל
ליהנות רק יש לו בעיה טכנית שאינו יכול ליהנות כיון שנשכח ממנו מהו עץ
הערלה ואם יזכר יהא מותר לו גם עתה ליהנות ממנו ועכ"פ עצים אלו נבראו גם
ליהנות מהם עתה דהיינו גם בג' שנים הראשונים ורק שכחתו גרם לו שטכנית לא
יוכל ליהנות בהם נראה דבכה"ג שפיר יוכל לברך לכו"ע ועוד חזון למועד לפלפל
עוד בדבריו הנפלאים.



סימן לח

פטור נשים מתעניות על ידי סיום מסכת

בתענית בכורים בערב פסח ותענית כלה ביום חופתה

ברוב תפוצות ישראל נהגו להיפטר מתענית בכורים בערב פסח על ידי השתתפות בסיום מסכת. ונשאלת השאלה מניין השתרש המנהג שסיום מסכת פוטר מתענית, שהרי לא מצינו בתענית אחרת שמחוייבים בה [כגון ד' תעניות או תענית אסתר] שסיום מסכת פוטר מהצום.

התשובה לשאלה זו טמונה בביאור הטעמים לתענית בכורים בערב פסח, וגדר חיוב התענית. וממוצא הדברים ננסה לברר האם נשים יכולות להיפטר מתענית זו כאשר הן משתתפות בסעודת סיום מסכת, והאם יכולה כלה להיפטר מהתענית ביום חופתה על ידי השתתפות בסיום מסכת.

- א -

כתב הטור (או"ח סימן תע ס"א) וז"ל: "גרסינן במסכת סופרים (פ"א ה"ג) הבכורות מתעניין בערב פסח, והטעם זכר לנס שניצולו ממכת בכורות". עם זאת הרמב"ם ורוב הראשונים לא הזכירו בחיבוריהם את מנהג הבכורים להתענות בערב פסח. ובברכי יוסף (סימן תע ס"ק א) כתב שהמקור לתענית זו לא מוזכר בש"ס אלא במסכת סופרים בלבד, ובירושלמי משמע "כמעט להיפוך", דהיינו שיש משמעות בירושלמי שאסור להתענות בערב פסח. והמאירי (פסחים קז, ב) אמנם כתב שבירושלמי מבואר שצריך להתענות, וז"ל: "ובתלמוד המערב וכן במסכת סופרים מצריכים מצד אחר לבכורות להתענות בערבי פסחים לזכר מכת הבכורות ותשועת בכורי ישראל, וכן נוהגים בקצת מקומות

באשכנז ובצרפת", אולם מסיים המאירי: "ואין בה סרך הכרח כלל". ומכל מקום למעשה נקבע בשו"ע (סימן תע ס"א) הלכה פסוקה: "הבכורות מתעניין בערב פסח, בין בכור מאב בין בכור מאם".

ובפשטות, טעם התענית הוא לפרסם את נס הצלתם של הבכורות במכת בכורות.

אולם בספר באר יוסף (ענייני פסח, עמ' שכט) הקשה, מדוע קבעו את התענית דווקא על הבכורים, ואף שטעם התענית הוא לציון הצלת הבכורים שלא מתו במכת בכורות, אך ברור לכל שהבכורות שמתענים אינם בהכרח בניהם של הבכורות ביציאת מצרים "ומי שעכשיו בכור אינו מוכרח דאבי אביו עד זמן יציאת מצרים היה בכור, וכן להיפך מי שאינו עכשיו בכור יתכן

שאבי אביו בזמן יציאת מצרים היה בכור, ולמה זה תלוי דווקא במי שהוא עכשיו בכור".

עוד הקשה הגרצ"פ פראנק (מקראי קודש, פסח ח"ב, סימן כב) בשם ספר זכרון יהודה (או"ח סימן קלג), מדוע קבעו תענית זכר לנס הצלת הבכורות, וכי לא היה מתאים יותר לציין את נס ההצלה על ידי שמחה ויום טוב [דוגמת פורים] ולא בתענית.

ולכן מפרש הזכרון יהודה, שעיקר טעם התענית הוא, זכר לתענית שהתענו הבכורות בערב פסח במצרים. כי מסתמא כשאמר משה רבינו לבני ישראל "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" (שמות יב, כב), בודאי התענו בכורי ישראל כדי שיזכו להינצל מנגף המשחית. ואף שהובטח להם "ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף", מכל מקום עדיין היו צריכים לרחמי שמים ובוודאי התענו, וכמו שהוזכר גם בדברי רבינו יונה (ברכות ב, ב בדפי הרי"ף) "שבשעה שעבר ה' לנגוף את מצרים, היו מפחדין ומתפללין לבורא לקיים דברו ושלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם, שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמא יגרום החטא". ולכן גם כיום מתענים בכורי ישראל זכר לתענית הבכורות במצרים. וכדוגמת תענית אסתר שמתענים זכר לתענית שהתענו אז בעת צרתם, כפי שהביא הטור (או"ח סימן תרפו) שמתענים תענית אסתר לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם, כן כוונת הטור שעושים זכר לנס שניצולו ממכת בכורות, דהיינו זכרון לאותה תענית שהתענו הבכורות בזמנו, עכ"ד.

ולפי ביאור זה, שתענית הבכורים בערב פסח היא זכר לתענית שהתענו הבכורים במצרים קודם מכת בכורות, מיושבת קושיתו של הבאר יוסף, כי מאחר וקביעות התענית היא זכר לתענית שהתענו בה רק הבכורים במצרים, מובן מדוע רק הבכורים מתענים, ואף שהבכורים היום אינם בהכרח צאצאיהם של הבכורים שנצלו במכת בכורות, שהרי התענית איננה זכר להצלה אלא זכר לתענית, ואם כן כפי שאז התענו הבכורים, גם כיום, זכר לתענית זו, מתענים רק הבכורים. וכמובן מתורצת הקושיה מדוע קבעו תענית זכר להצלה ולא שמחה ויום טוב, שהרי התענית איננה זכר להצלה אלא זכר לתענית שהתענו הבכורים במצרים.

על פי דברי הזכרון יהודה, מבאר הגרצ"פ פרנק במקראי קודש, מדוע התענית היא בערב פסח, כי גם במצרים התענו הבכורים ביום י"ד ניסן קודם הלילה, ולכן גם התענית שהיא זכרון לתענית זו נקבעה ביום י"ד ניסן.

ומכל מקום מדברי הברכי יוסף (או"ח סי' תע אות ז) משמע, שנקט בדברי הטור כפשוטם, שגדר התענית הוא משום פרסומי ניסא שניצלו הבכורים ממכת בכורות, ולא זכר לתענית שהתענו אז. ולפי הבנת הברכי יוסף מסיים הגרצ"פ פרנק, ש"באמת היה ראוי לעשות כן ביום טוב עצמו, שכן בליל ט"ו היה הנס, רק ביו"ט אסור להתענות, ולכן עושים זה ביום שלפניו". ואם כן חזרו למקומן השאלות ששאלנו לעיל, מדוע דווקא הבכורים מתענים והרי לא מוכרח

שהם צאצאיהם של הבכורים שנצלו במצרים, ומדוע ציון ההצלה נעשה בתענית ולא בשמחה.

דרך אחרת לבאר מדוע זכרון הצלת נס הצלת הבכורים נקבע על ידי תענית ולא על ידי שמחה ומשתה כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק יב) וז"ל: "יש לומר שכיון שמי שעושים לו נס מנכין לו מזכויותיו, וכדאיתא בשבת (לב, א), לכן הבכורות שנעשה להם נס מיוחד, מתענים כנגד מיעוט הזכויות".

אולם גם על טעם זה עדיין קשה קושיית הבאר יוסף, שהרי ברור לכל שהבכורות שמתענים אינם בהכרח בניהם של הבכורות ביציאת מצרים, ומדוע מוטלת כיום התענית דווקא על הבכורים, ומה שייך על הבכורים בימינו "ניכוי הזכויות" של הבכורים שהיו ביציאת מצרים, וצ"ע.

חתני ר' משה פעניג הראני את דברי הגרש"ז אויערבך (מובא בספר שלמי מועד פרק עה) שביאר טעם אחר ומחודש לתענית בכורים. ותוכן דבריו, שעד לחטא העגל היתה העבודה במשכן שייכת לבכורים, ובמתן תורה הקריבו הבכורים את הקרבנות, ורק לאחר חטא העגל נתבטלה הכהונה מהבכורים והועברה לכהנים. והנה עיקר הזכרון לנס הפסח הוא הצלת הבכורים במכת בכורות, שמכוחה נתקדשו הבכורים לעבודה. ואם כן, מה גדול הוא העלבון והכאב שהיה לבכורים בערב פסח בשעה שלא הם היו המקריבים את קרבן הפסח אלא הכהנים לפי שניטלה מהם הכהונה,

ולכן מגודל צערם לא יכלו הבכורים לאכול באותו יום. ע"כ תוכן דברי הגרש"ז. כלומר, תענית הבכורים היא זכר לצערם של הבכורים שהיו אמורים לעבוד את עבודת אהל מועד בזכות הצלתם ממצרים, ומשחטאו בעגל איבדו את זכותם זו, ומתוך צערם ישבו הבכורים בתענית, ואף אנחנו מתענים היום כדי לזכור את חטא העגל ואת אשר נלקחה העבודה מהבכורים מפני זה.

אך טעם זה צע"ג, מדוע כיום צריכים הבכורים הכהנים להתענות, והרי הם זכו בעבודה במקומם של הבכורים שחטאו. ומכך משמע שאין טעמה של התענית בגלל הצער על שניטלה העבודה מהבכורים. ואף שהמהרש"ם הביא בדעת תורה (סי' תע סע' א) את דברי היוסף דעת (יו"ד סי' שה סע' יח) שאמנם סובר כי הכהנים והלוויים פטורים מתענית בכורים בערב פסח, אולם כבר דחה המהרש"ם את דבריו ממש"כ בשו"ת מהרי"ל (סימן יד) שגם בכורי הכהנים והלוויים מתענים, וכפי שגם פסק המשנ"ב (סי' תע ס"ק ב). וכן מדויק בלשון השו"ע שסתם וכתב ש"הבכורות מתענים בערב פסח בין בכור מאב בין בכור מאם", ולא פטר את בכורות הכהנים והלוויים מהתענית. ואם כן מבואר בזה להלכה שלא כטעמו של הגרש"ז.

- ב -

על דברי השו"ע שהבכורים מתענים בערב פסח, כתב המג"א (בתחילת דבריו בסימן תע) וז"ל: "כתב עולת שבת בשם מהר"ש הלוי, דיכולין הבכורים לאכול על סעודת מילה,

והמחמיר תבוא עליו ברכה, עכ"ל. ובמדינתנו נהגו להחמיר.

מצוה, דבר שלא נמצא דוגמתו בתעניות אחרות.

והמשנה ברורה (סי' תע ס"ק י') מביא את דברי המג"א "ולענין אם מותרים הבכורים לאכול בסעודת מצוה תלוי במנהג המקומות, יש מקומות שנהגו להחמיר", ומוסיף: "ולפי זה אם רוצה לאכול על סעודת פדיון הבן או ברית מילה צריך התרה (דהמנהג חשיב כמו נדר) לבד המוהל הסנדק ואבי הבן יכולים לאכול אף בלי התרה דיו"ט שלהם הוא. ואע"פ כן צריכים לפרוע תענית אחר אחר הפסח. ויש מקומות שנהגו הבכורים להקל ולאכול בסעודת מצוה וכן נוהגין כהיום בכמה מקומות במדינתנו להקל ולאכול אף בסעודת סיום מסכת. ואף שהבכורים בעצמן לא למדו את המסכת, מכל מקום כיון שאצל המסיים הוא סעודת מצוה מצטרפים לסעודתו, והמנהג שמתקבצים להמסיים קודם שסיים ומסיים לפנייהם המסכת ושומעים ומצטרפים עמו בסיומו ואחר כך עושין סעודה".

עוד יש להקשות על המנהג להיפטר מהתענית בערב פסח על ידי השתתפות בסיום:

ראשית, מדוע לאחר האכילה בסעודת הסיום אין חיוב להשלים את התענית ביום אחר, וכמו שכתב המשנ"ב עצמו שאפילו המוהל, הסנדק ואבי הבן שמותרים לאכול בברית מילה בערב פסח "ואע"פ כן צריכים לפרוע תענית אחר אחר הפסח". ומדוע איפוא שגם כל בכור המשתתף בסיום בערב פסח לא יצטרך להשלים את התענית לאחר הסיום.

שנית, הקשה הגאון מקוז'גלוב בספרו ארץ צבי (סימן עט) ממה שנפסק בשו"ע (או"ח תקסח סע' א) בכל תענית, שאם שכח ואכל, משלים תעניתו ואסור לאכול עוד אחר כך. ואם כן, גם אם נאמר שהבכורים יכולים להשתתף בסעודת סיום ולאכול בה, מדוע הם ממשיכים אחר כך לאכול כל היום ואינם שבים להתענות, כדין שכח ואכל בתענית שעליו להשלים את התענית.

ועל כך משיב הארץ צבי, שבכל תענית יש שני עניינים: מצות תענית, ואיסור אכילה. ואם אדם שכח ואכל ביום התענית, שוב אינו מקיים את מצות התענית, אך איסור אכילה החל על כל כזית וכזית נותר על כנו, ולכן אם שכח ואכל, חל עליו עדיין איסור האכילה. אולם דין זה נאמר דווקא בשאר תענית ציבור שהוא מדין עינוי

והנה בדברי המשנה ברורה לא נתבאר מאיזה טעם נהגו להקל לפטור את תענית הבכורים על ידי השתתפות בסעודת סיום מסכת, ובפרט שבתחילת דברי המג"א מפורש שאפילו בסעודת ברית מילה נהגו במדינתנו להחמיר, וכפי שגם נפסק בהלכות תעניות בדברי המגן אברהם (או"ח סי' תקסח סע' י') "אבל בשאר תעניות שגוזרים הצבור אסור לאכול אפילו בסעודת מצוה". ואם כן יש לברר מהו היסוד להתרת תענית בכורים בערב פסח על ידי סעודת

וסיגוף, משא"כ בתענית בכורים שאין בו איסור אכילה אלא מצות תענית גרידא מדין פרסום הנס, ואין בו כלל איסור אכילה, שוב אינו צריך לחזור ולהתענות.

אולם כתב המקראי קודש, שתירוץ זה נכון לפי הפירוש שגדר תענית בכורים הוא זכר לנס הצלת הבכורים, ובזה ניתן לומר שיש דין מיוחד המאפיין רק את תענית הבכורים שיש לה דינים מיוחדים, דוגמת דין זה שאין בה מצות עינוי אלא רק איסור אכילה. אולם לדעת הסוברים שהתענית היא זכר לתענית הבכורים ערב מכת בכורות, כעין תענית אסתר, הרי גם תענית אסתר שוה לשאר התעניות לענין הדין של שכח ואכל, שצריך להשלים תעניתו ואסור לאכול עוד אחר כך. א"כ צריך היה להיות לפי זה גם בתענית בכורים בערב פסח, שיהיה בו דין איסור אכילה גם לאחר שאכל ביום התענית. וידוע מנהג העולם, שהבכורים הפוטרים עצמם מתענית על ידי השתתפותם בסיום, אוכלים בסעודה, ולאחר מכן שוב אינם מתענים יותר, ומדוע אינה דומה תענית בכורים לתענית אסתר, הרי במהותם שתי תעניות אלו שוות [שהם זכר לתענית ולא ליום ההצלה].

שלישית, העיר בשו"ת אור לציון (שם) שגם הנוהגים להקל ולאכול בסעודת מצוה בערב פסח ולא להתענות, צריכים לאכול "לפחות כזית מזונות או רביעית יין כדי שיהיה לאכילתו שם סעודה, ויחשב שסועד בסעודת מצוה. שהרי מצינו לענין קידוש במקום סעודה, דסעודה מקרי

דווקא באכילת כזית מזונות או שתיית רביעית יין כמבואר בשו"ע (סימן רעג ס"ה); ובמג"א שם ס"ק י' וס"ק י"א. וכעין זה כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן ר"ה) וז"ל: "וביותר נראה שאפילו נימא שמותר לאכול בסיום מסכתא היינו בסעודה, אבל מה שנהגו לאכול קצת מזונות ולא לחם אינו נחשב לסעודת מצוה להתיר בזה את חיוב הצום".

אמנם פוק חזי מאי עמא דבר, ורוב רובם של המשתתפים בסיום מסכת בערב פסח המבקשים להיפטר בזה מהצום, אינם נוטלים ידים לסעודת פת, ויש חלק שאינם אוכלים בכלל, ורבים רק טועמים מעוגה, פירות או משקה, וכמעט לא מצוי שנערכת סעודת סיום עם נטילת ידים ואכילת פת. ויש לדעת מה המקור למנהג זה, והאם יש לזה בסיס איתן בהלכה.

- ג -

ואכן מחומר הקושיות, כפי שכבר הזכירו המג"א והמשנה ברורה, נהגו בעבר בחלק מקהילות ישראל לא להתיר לבכורות להשתתף בסעודת סיום כדי להיפטר מהתענית.

בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סימן רסא) כתב דברים נחרצים נגד מנהג זה: "דכירנא כד הוינא טליא ושאלתי את רבותי, רבינו הגדול מוהר"י סג"ל לנדא נ"ע [בעל הנודע ביהודה] והגאון המפורסם מוהר"מ פישלס נ"ע, אם שאוכל לעשות סיום מסכתא בערב פסח כי בכור אני ובכור אחר

- ד -

אך למעשה כבר פשט המנהג ברוב תפוצות ישראל שבכורים אוכלים בסעודת סיום מסכת בערב פסח, ועל ידי כך פוטרים את עצמם מהתענית. ובטעם הדבר כתב ערוך השלחן (או"ח סימן תע ס"ה) וז"ל: "ואינו ידוע מאין להם להקל כל כך, אם לא שנאמר דמפאת חלישות הדור והטורח הרב בערב פסח, ואכילת המרור גם כן אינו יפה לבריאות, ולכן יחשבו את עצמם כאינם יכולים להתענות. ולפי שבגמרא לא נזכר כלל מזה וגם בירושלמי המסקנא דאין צריך להתענות ואינו אלא מנהג על פי מסכת סופרים, לכן לא מיחו חכמי הדור בזה, וצ"ע".

ומבואר בדבריו כי בתענית בכורים בערב פסח הקלו בצירוף שתי סיבות: ראשית, תענית זו יסודה מנהג שאינו מוזכר בש"ס, ואף שמנהג זה נקבע בשו"ע, מכל מקום אין זה חיוב כשאר התעניות. ולכן בתענית שיסודה מנהג, כאשר ישנה סיבה נוספת להקל, כגון בערב פסח, שמפני חולשת הדורות חששו שהתענית תגרום לשיבוש ההכנות בערב החג וכן תפריע לקיום המצוות בליל הסדר – לא מוחים ביד המקילים להיפטר מהתענית על ידי השתתפות בסיום מסכת.

וכן מבואר בדברי האור לציון (ח"ב פרק יב ס"ה) (א) "ומה שנהגו להקל בדורות האחרונים הוא מחמת חולשת הדורות ומחשש שלא יוכלו לערוך את ליל הסדר כהוגן... וכיון שכן נראה שאין כדאי להקל

נפל, ומיחו בידי ולא אמרו בטעמא, גם נכרו בחוצות על פי בית דין מי שעושה סעודת סיום בערב פסח בשביל הבכורים הוא שלא על פי הוראת חכמים".

וכן מובא בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן ר"ה) שבעל החתם סופר הקפיד מאוד על ההיתר לאכול בסיום בערב פסח, ודבר זה העיד גם בשו"ת מהריא"ץ (או"ח סי' נב) "אני שהתענית תליסר שנים בעד בני הבכור לא הקלתי מעולם לסמוך על סיום מסכת, גם מרן החתם סופר ז"ל התענה כל ימיו שהוא בעצמו היה בכור, רק לעת זקנתו שהיה חלוש אם נודמנה לו ברית מילה הקיל לעצמו שהוא היה מוהל".

ובשו"ת התעוררות תשובה (חלק ב סימן רסה) כתב שאסור לבכורים לאכול בסעודת סיום בערב פסח, והטעים את הדבר על פי מש"כ הש"ך (יו"ד סימן רמו ס"ק כז) שאבל אסור לאכול בליל היארצייט בסעודת סיום מסכת. ומעתה הדברים קל וחומר: "דהנה איסור תענית בניסן לדידן חמור מיארצייט, שהרי הרמ"א (או"ח סימן תכט ס"ה ב) פסק שאין מתענים תענית יארצייט בניסן, ואף על פי כן הבכורים מתענים בערב פסח, ומבואר שתעניתם חמור יותר מתענית יארצייט שנדחה מפני חודש ניסן, משא"כ תעניתם של הבכורים שאף על פי כן מתענים. וכיון דחזינן דסיום מסכת נדחה מפני יארצייט, כל שכן שנדחה מפני תענית בכורים". ולכן לדעתו, הבכורים אינם יכולים להיפטר מהתענית בערב פסח על ידי השתתפות בסעודת סיום מסכת.

בזה לכתחילה בכל אופן. ורק מי שהתענית תפריע לו לעריכת ליל הסדר, ישתתף לכתחילה בסעודת סיום מסכת וכדומה כדי להפסיק את התענית, ועל כל פנים המקילים לסמוך על סעודת סיום מסכת יש להם על מה שיסמוכו, שכיון שתענית זו אינה אלא מנהג וכמו שנתבאר לעיל, הרי כיון שנהגו להקל באופנים מסוימים אתי מנהג ומבטל מנהג".

וכדברים אלו נקט גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב צג), שהטעם שנהגו להקל הוא: "משום דבזמן הזה הדורות חלשים ויש לחוש שיזיק להם התענית לאכילת הלילה מצה ומרור ושתיית הד' כוסות". והוא מביא את דברי הברכי יוסף (באר"ח ס"ח ט"ע), שעיקר המקור לחיוב התענית הוא ממסכת סופרים, אולם בתלמוד ירושלמי יש לכאורה משמעות הפוכה [שאסור להתענות בערב פסח]. ולכן הגם שלהלכה נפסק בשו"ע להתענות "אבל לפי זה היה מקום לסמוך על הירושלמי, זולת משום שקבעה עליהם חובה". ומבואר בדבריו, שהסיבה לקולא בתענית בכורים בערב פסח למרות שנקבעה כחובה בשו"ע היא, כי בירושלמי יש משמעות שאין כל צורך להתענות. ומשום כך מצרפים לכך סיבה נוספת, שבגלל חולשת הדורות, חששו שהתענית תקשה על ההכנות הנחוצות בערב פסח ותשבש את ישוב הדעת ויכולת קיום המצוות בליל הסדר כראוי, ולכן הקילו שיכול להיפטר מהתענית על ידי השתתפות בסיום מסכת.

ולפי זה יש צורך להיפטר מהתענית

בהשתתפות בסעודת מצוה באכילה מסעודת הסיום, ולא בהשתתפות בעלמא, וכמו שכתב התשובות והנהגות (חלק ב סימן ר"י) וז"ל: "והיום שנהגו להקל מאד, ונהגו להקל לאכול אף שלא שמעו הסיום רק משתתפים באכילה, ושמעתי שהסכים לכך מרן הגר"י קנייבסקי זצ"ל. ויסוד ההיתר נראה שגדול כח המנהג, ומאחר ששורש האיסור עיקרו מנהג, והיום שנתרופף מצב הבריאות וחולשה בעולם נהגו להקל בכה"ג ויש לסמוך להקל בחיוב שעיקרו ושורשו אינו מדינא. ומיהו נראה שצריכין לאכול ככותבת, שבזה בטל העינוי, אבל אם השתתף בפחות עדיין מעונה. ולכן אני מזהיר לאכול ככותבת או מלוא לוגמיו משקין בסעודה לאחר הסיום".

והאחרונים שאסרו להשתתף בסיום מסכת בערב פסח, סוברים שתענית בכורים בערב פסח אמנם עיקרה מנהג אך מכיון שמנהג זה נקבע בשו"ע, הרי שהוא נחשב לתקנה וחיוב, ואין מקום להתיר להיפטר מחובת תענית על ידי סעודת מצוה, ככל ד' תעניות ותענית אסתר שהם חובה ולא מנהג.

- ד -

דרך נוספת בביאור טעם המנהג להקל בערב פסח מבאר הגר"ע יוסף בספרו מאור ישראל על מסכת פסחים (קח, א).

דבריו מושתתים על מש"כ הרמ"א בהלכות תענית (או"ח סימן תקסח ס"ב) שיש להקל להשתתף בסעודת מצוה בתעניות שהם מנהג ולא חיוב, וז"ל: "מיהו

תענית שני וחמישי ושני שנוהגים להתענות אחר פסח וסוכות, או אפילו בעשרת ימי תשובה, ואירע בהם ברית מילה, מצוה לאכול ואינו צריך התרה, כי לא נהגו להתענות בכהאי גוונא". כלומר, בתעניות שאינן מתקנת חז"ל, אלא מנהגים שקיבלו על עצמם להתענות, יש לומר שמעיקרא לא קיבלו על עצמם להתענות כאשר יש חיוב של סעודת מצוה. ומכיון שכל החיוב להתענות הוא רק מכח המנהג שנהגו להתענות, אזי כאשר יש סעודת מצוה אין כל חיוב.

ובביאור הדברים כתב בספר מאור ישראל: "עי' בשו"ת מהר"ם בריסק (סימן קלג) שמדברי הרמב"ם שלא הביא הדין דתענית בכורות, מוכח דס"ל כמסקנת הירושלמי שלפנינו (בריש פרק ערבי פסחים) שאין צריך להתענות. וכן כתב המאירי (פסחים קז, ב) וז"ל, ובתלמוד המערב וכן במסכת סופרים מצריכים מצד אחר לבכורות להתענות בערבי פסחים לזכר מכת הבכורות ותשועת בכורי ישראל, וכן נוהגים בקצת מקומות באשכנז ובצרפת, ואין בה סרך הכרח כלל, עי"ש. ונראה שלכן נהגו לאכול בסעודת מצוה, כגון בסיום מסכת וסעודת מילה וכיו"ב, כיון שאין כאן אלא תענית מנהג בעלמא ולא חובה. ודמי למש"כ בשו"ע (או"ח סי' תקסח סע' ב) גבי תענית בה"ב שנוהגים להתענות אחר חג הסוכות והפסח ובעשרת ימי תשובה, שאם אירע בהם מילה, מצוה לאכול ואינו צריך התרה. והטעם, משום דאדעתא דסעודת מצוה לא נהגו להתענות. וכן כתב מרן הבית יוסף

(או"ח סימן תקפא) לענין תענית בערב ראש השנה, וכן פסק בשו"ת מהר"ש הלוי".

ומבואר כי הסיבה לקולא בתענית בכורים בערב פסח היא, שתענית זו הינה מנהג ואיננה חיוב ככל שאר התעניות, ובמנהג אומרים "אדעתא דסעודת מצוה לא נהגו להתענות", כלומר, המנהג להתענות לא הונהג מעיקרא כאשר יש סעודת מצוה.

והדברים מובנים מתוך מה שכתב הפרי חדש בהלכות פסח (סי' תע ס"ק ב) וז"ל: "אבל הכא כיון שנהגו לאכול בסעודת ברית מילה, אם כן כל המתענה אדעתא דהכי מתענה, דכשאירע ברית מילה יאכל, והלכך לא צריך התרה, ע"כ. ולפי זה יראה דהמיקל בבכורות אף בלא התרה בסעודת מצוה לא הפסיד".

והנה בסוף דבריו כתב הגר"ע יוסף: "וכל שכן אם יש חשש שאם יתענה לא יוכל לעשות כל סדר ליל פסח כהלכה, שבוודאי יש להקל לאכול בערב פסח בסעודת מצוה, וכמש"כ הרב מאורי אור, וכן פסקו הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סימן שטו), ובשו"ת עולת שמואל (סימן נח), וכן פסק מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ".

מדברים אלו עולה שיש סברא להקל להשתתף בסעודת מצוה כי "אדעתא דסעודת מצוה לא נהגו להתענות", וזהו טעם להיתר העומד בפני עצמו. כלומר, יש שתי סיבות להקל, וכל סיבה היא היתר בפני עצמו. סיבה ראשונה, מכיון שיסוד התענית הוא מנהג, קבעו חז"ל

שכאשר יש סעודת מצוה אין צורך לנהוג במנהג התענית. סיבה שניה, בגלל שבערב פסח חוששים שהתענית תפריע להכנות לחג ולקיום המצוות בליל הסדר. וכל סיבה היא טעם בפני עצמו להקל להשתתף בסעודת סיום ולהיפטר מהתענית. ואין זה צירוף של שתי הסיבות ביחד, כמבואר בדברי הפוסקים שהבאנו לעיל.

- 1 -

ברם למרות הטעמים המבוארים לעיל מדוע נהגו להקל ולפטור את התענית בערב פסח על ידי השתתפות בסיום, שלא כשאר התעניות, עדיין לא מיושבות שתי הקושיות ששאלנו לעיל: מדוע אינו צריך להשלים את התענית ביום אחר, ומדוע יכול לפטור עצמו מהתענית בעצם ההשתתפות בסיום או באכילת מיני מזונות ואינו צריך לסעוד סעודה בפת.

וגם הטעם להקל בתענית בכורים כי **במנהג** "אדעתא דסעודת מצוה לא נהגו להתענות", תמוה מאד, שכן דווקא בסעודת מצוה שהיא חובה ביום התענית, דוגמת ברית מילה, מובן ההסבר שאדעתא דהכי שיצטרכו להשתתף בברית מילה לא קיבלו על עצמם מעיקרא את המנהג להתענות. אולם בסעודת סיום מסכת שהיא רשות [שהרי ניתן לדחות את סעודת הסיום ליום אחר, בפרט מי שממתינים במיוחד עם הסיום דווקא עד ימים אלון], מהיכי תיתי לומר על זה ש"אדעתא דהכי לא נהגו להתענות", וצ"ע.

[ראוי להזכיר בענין תענית בכורים בערב פסח את מה שהביא בספר פאר יצחק (פרק כה אות ד) שהאדמו"ר רבי צבי הירש מזידיטשוב אמר "שבמסכת סופרים שממנו נובע זה המנהג של תענית בכורים, נזדקר טעות ובמקום הבכורים מתענים צ"ל הבכורים מתענים". ואף שבספר נמוקי אורח חיים (סימן תע) כתב שאין לסמוך כלל על דברים אלו. אולם בספר שלמי מועד (פרק הערה 116) העיר שהגרש"ז אויערבך אמר שאכן קשה לקבל את דברי האדמו"ר מזידיטשוב, אולם כפי הנראה באמת נאמרו על ידו. וגם בשו"ת מנחת יצחק (שם), לאחר שהביא את דברי הפאר יצחק ודן בהם, כתב: "בוודאי כל זה אין מועיל להלכה למעשה לעשות שלא כדברי השו"ע, אבל יש לומר דכל זה מצטרף ליתן טעם להמנהג שנהגו להקל בתענית בכורים על ידי סיום".]

- 2 -

מהלך מחודש מאד בביאור גדר תענית בכורים, כתב בשו"ת דבר יהושע (חלק ב סימן פא), שנשאל האם בכור אבל בתוך שבעה האסור בלימוד תורה רשאי להשתתף בסעודת סיום בערב פסח כדי להיפטר מהתענית, או שהוא חייב להתענות כיון שאינו רשאי ללמוד ולהשתתף בסיום.

הדבר יהושע פסק שאבל פטור מלצום גם אם אינו משתתף בסיום, בנימוק הבא: "מאחר שנהגו בזמן הזה שלא להתענות ורק משתתפים בסיום... נמצא דהמנהג להתענות בטל כבר, רק המנהג להשתתף בסיום נהוג עכשיו. ונראה דאין

כתב הדבר יהושע שיפדה את תעניתו בממון].

וברור שדבריו אינם עולים בקנה אחד עם דברי הפוסקים שהבאנו לעיל הנוקטים כדבר פשוט שאם אינו יכול להשתתף בסעודת הסיום, כגון בשבעת ימי אבלותו, אינו נפטר מהתענית, וממילא הוא מחוייב לצום. כי לדעתם כל הקולא להיפטר מהתענית על ידי סעודת מצוה היא מהסיבה "דאדעתא דסעודת מצוה לא נהיגי להתענות". כלומר, מאחר והתענית היא מנהג בעלמא, כאשר יש סעודת מצוה לא קיבלו על עצמם לנהוג תענית. ואילו אבל שאינו רשאי ללמוד תורה וממילא אין באפשרותו להשתתף בסעודת הסיום, ודאי שמחוייב בתענית.

- ח -

לפי חידושו של הדבר יהושע, מיושבות התמיהות שהבאנו לעיל. כי ההיתר לאכול בסעודת סיום מסכת בתענית בכורים איננו גדר של "פטור" מהתענית, אלא זהו דין מיוחד האמור רק בתענית בכורים בערב פסח, שמהות התענית היא כדי לפרסם את נס הצלת הבכורים, ולכן כיום שלא מתענים בגלל החולשה, מתקיים פרסום הנס בסיום מסכת. ולכן רק תענית זו הותרה על ידי סיום מסכת, ולא מצינו כן בד' תעניות ובתענית אסתר.

וכמו כן מובן מדוע לא מקפידים המשתתפים בסיום לאכול בסעודה. כי עיקר ענין הסיום הוא לא הסעודה אלא בעצם היום טוב שנקבע על ידי הסיום,

הטעם משום דשמחת הסיום דוחה החיוב להתענות, שהרי אפילו המסיים בעצמו אינו עושה שום שמחה, וכל שכן המשתתפים, אלא כל אחד הולך מיד לביתו ואוכל בפני עצמו. אלא הטעם כיון שמה שנהגו להתענות אינו משום שצריך כפרה, אלא הוא זכר לנס שניצלו בכורי ישראל ממכת בכורות, וכיון שהדורות חלשים והתענית קשה לו וכל היכא דלא מצי לצער נפשיה נקרא היושב בתענית חוטא כדאיתא בתענית (יא, ב), על כן נהגו שבמקום התענית לזכר הנס יעשה יום טוב לעצמו על ידי סיום מסכת זכר לנס".

ומבואר בדבריו טעם חדש מדוע יכולים הבכורים לאכול בסעודת סיום בערב פסח: אין זה היתר לבטל את התענית על ידי סעודת מצוה, אלא הסיום הוא במקום התענית, כי כל מהותה של תענית הבכורים בערב פסח היא זכר ופרסום לנס, וכיום מאחר ואין מתענים בגלל חולשת הדורות, נעשה זכר ופרסום הנס על ידי הסיום מסכתא, משום שהיום של סיום המסכת נהפך ל"יום טוב", כדברי הגמרא (שבת ק"ט, א) "ואמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן" – יום טוב שכל מהותו פרסום נס הצלת הבכורים.

ולפי יסוד זה קובע הדבר יהושע: "ואם כנים אנחנו בזה, היה נראה דמי שהוא אנוס כגון אבל בתוך שבעה שאינו יכול להשתתף בסיום, פטור מכלום. דלהתענות לא נהגו עכשיו, ומהסיום פטור משום שהוא אנוס", [ומכל מקום למעשה

כמבואר לעיל, שעיקר קיום תענית הבכורים הוא בפרסום הנס הנעשה על ידי סיום המסכת. ולכן בעצם ההשתתפות בסיום, כבר מתקיים ה"יום טוב" ונחשב כאילו התענה, ואין צורך לאכול סעודה שלימה בפת.

וגם מובן מדוע אינו צריך להשלים את התענית ביום אחר, ומדוע לאחר שאכל בסעודת הסיום, אינו חייב להמשיך ולהתענות. כי לפי חידושו של הדבר יהושע, עצם קיומה של התענית בזמנינו הוא באמצעות הסיום, והיא גופא, על ידי הסיום יצא ידי חובת התענית כי פרסם בזה את נס הצלת בכורי ישראל במכת בכורות, וקיים בזה את עיקר תכלית מנהג התענית, וכמובן שאינו צריך יותר להשלים את התענית באותו יום או ביום אחר.

והנה בדברי המג"א (הובאו לעיל אות ב) מובא, שבמדינותינו נהגו הבכורים להחמיר שלא לאכול בסעודת ברית מילה בערב פסח. ויש לתמוה על הנהוג בזמנינו להקל להשתתף בסעודת סיום ואילו בסעודת ברית מילה מחמירים שלא להשתתף, וצ"ב מהו ההבדל בין סעודת מצוה כברית מילה לסעודת סיום מסכת.

אולם לפי הדבר יהושע שבערב פסח במקום התענית, הסיום קובע ומחשיב את היום ליום טוב, הדברים מיושבים, וכפי שכתב: "דוודאי סעודת ברית מילה דקבוע זמניה היום, אין בו שום זכר לנס, אבל סיום מסכת שמדקדק לסיים זה עצמו הוא זכר לנס". כלומר, רק כאשר האדם מסיים מסכת ובכך הוא קובע יום טוב, התחדש שקביעת היום טוב משמש

כקיום זכר נס הצלת הבכורים במקום התענית, משא"כ כאשר זמן הסעודה קבוע ועומד מצד עצמו [כגון ברית מילה] שאין זה נחשב ליום טוב המסמל את נס הצלת הבכורים, ולכן אי אפשר להגדיר אז את היום ל"יום טוב" שמתיר את התענית. אלא רק סעודת סיום מאפשרת לבטל את התענית ולא סעודת מצוה אחרת [כברית מילה].

- מ -

בדברי המג"א (או"ח סי' תקסח ס"ק י) מבואר שיש הבדל בין המשתתפים בסעודת מצוה בתענית [שמקורה במנהג ולא תענית חיוב, דהיינו תענית שני וחמישי או תענית בערב ראש השנה] שאסור להם לאכול ולשתות לפני קיום הסעודה, לבין בעל הברית שיכול לאכול מיד, וז"ל: "ומיהו קודם הסעודה נראה לי דאסור לאכול ולשתות בביתו וכו', מיהו בעלי הברית מותרים לאכול מיד, דיום טוב שלהם הוא".

אמנם לפי חידושו של הדבר יהושע, שבסיום מסכת בערב פסח האדם קובע יום טוב לזכר הנס, נראה כי המסיים מסכת יכול לאכול כבר בבוקרו של ערב פסח, לפני התענית, כדינו של בעל הברית היכול לאכול ביום התענית עוד לפני הסעודה בגלל שזהו יום טוב שלו. משא"כ לפי ההסברים האחרים בטעם המנהג להקל באכילת תענית המבוססים כולם על הסברא שתענית זו הינה מנהג, ועל דעת סעודת מצוה לא קיבלו להתענות, היתר זה שייך כמובן רק משעת הסעודה ואילך, ולא קודם לכן.

בפועל בסעודה ונמצא במקום אחר, ומדוע האזנתו לסיום בטלפון פוטרת אותו מחיוב התענית. אולם לפי הדבר יהושע שסיום המסכת בערב פסח קובע יום טוב לזכר הנס, נוכל להבין, שגם על ידי הטלפון נחשב שהמאזין לסיום קובע בזה יום טוב לזכר הנס ולכן מותר לאכול על סמך זה.

לפי חידושו של הדבר יהושע מובנת הוראתו של הגרש"ז אויערבך (הובא בספר שלמי מועד עמ' שמט) שבבכור שהיה אנוס ולא היה יכול להצטרף לסיום מסכת, יכול בשעת הדחק להצטרף לסיום על ידי שישמע את הסיום בטלפון. ובמושכל ראשון, פסק זה אינו מובן, כי הרי סוף סוף אינו משתתף

לאור האמור נבוא לדון בשאלות שפתחנו בהן: האם נשים יכולות להיפטר מתענית בכורים בערב פסח, ותענית הכלה ביום חופתה, כאשר הן משתתפות בסיום מסכת.

- י -

השתתפות כלל בסעודת מצוה ביום חופתה

המעם הראשון מקורו בדברי הגמרא ביבמות (סג, ב) "אמר רבי חמא בר חנינא כיון שנשא אדם אשה עונותיו מתפקקין [רש"י, נסתמין] שנאמר מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה". דהיינו, כשם שמתענים ביום הכיפורים שהוא יום מחילת עוונות, כך גם חתן, יום חתונתו נחשב ליום של מחילת עוונות, ולכן חתן וכלה מתענים בו. ובשו"ת אגרות משה (אר"ח ח"א סימן קסז) נקט שטעם זה הוא העיקר לדינא. הטעם השני מובא במג"א ובברכי יוסף (סימן תע) "מה שנהגו להתענות ביום חתונתו וכניסתו לחופה הטעם שלא ישתכר ותהיה דעתו מיושבת עליו".

מהדברים שנתבארו לעיל עולה בכירור, כי בתענית שיסודה בתקנת חז"ל וחיובה מעיקר הדין, אין מקום להקל להשתתף בסעודת מצוה. ואילו בתענית שמקורה מנהג, כגון בתענית בכורים בערב פסח נוהגים להקל להיפטר מהתענית על ידי סיום כי במנהג נאמר ש"אדעתא דסעודת מצוה לא נהגו להתענות".

מעמים נוספים לתענית זו מציין בגליוני הש"ס (פסחים קח, א) לדברי הרוקח (הלכות ברכת אירוסין סימן שנג) שכתב: "מה שמתענין החתנים עד לאחר הברכה, מצאתי באגדה מפני שמצוה חביבה עליהם כדרך שעושים חסידים הראשונים שהיו מתענים על מצוה החביבה כגון לולב ושאר דברים".

והנה בדברי הרמ"א (אבן העזר סימן סא סע' א) מוזכר מנהג ישראל מקדמת דנא "ונהגו שהחתן והכלה מתענין ביום חופתן". ובטעם הדבר כתב המשנה ברורה (סימן תקעג ס"ק ח) "מפני שבאותו יום מוחלין להן על עונותיהן ויתודה על עונותיו באותו היום. ועוד טעם שמא יהיו שיכורים בשעת קדושין".

ובתשב"ץ (סימן תסה) כתב שכל מנהגי חתן וכלה נלמדים ממתן תורה, ובני ישראל התענו ביום מתן תורה.

ומעתה אם חתן רוצה להשתתף בסעודת סיום ביום חופתו ועל ידי כך להיפטר מהתענית, יהיה הדבר תלוי האם תענית זו היא תקנה וחיוב מעיקר הדין או מנהג בעלמא.

לפי הטעם שהתענית היא בגלל שביום החופה נמחלים העוונות כיום כיפורים, וכן לטעם שהתענית היא בגלל חביבות המצוה כנהוג להתענות קודם קיום מצוה חביבה, וכן לטעמו של התשב"ץ שמנהגי חתן וכלה נלמדים ממתן תורה – מסתבר לומר שעיקרה של תענית זו הוא מנהג בעלמא, ובזה יש מקום להקל כשם שמצינו שמקילים להשתתף בסעודת מצוה בתעניות שהן מנהג ואינן חיוב מעיקר הדין.

ולכן אם אינו חש בטוב, ויש חשש שבגלל התענית יקשו עליו ההכנות לחתונה וכן בחתונה עצמה לא יחוש בטוב ולא יהיה בישוב הדעת, יתכן וניתן להקל. שכן כשם שמקילים בתענית בכורים בערב פסח ומצרפים שני טעמי היתר: [א] שהתענית היא מנהג, [ב] לא רוצים שיופרעו ההכנות לליל הסדר וקיום המצוות בו. כך יש לומר לענין תענית החתן: [א] תענית זו היא מנהג, [ב] לא רוצים שיופרע בהכנותיו לחתונה ובחתונה עצמה, ולכן במקרה שאינו חש בטוב יכול להשתתף בסיום מסכת ולהיפטר מהתענית.

אולם לפי הטעם שתענית חתן היא כדי שהחתן לא ישתכר ותהיה דעתו מיושבת עליו, הרי שתענית זו היא תקנה וחיוב כדי שלא תצא תקלה, ובזה אין מקום להקל, שכן גם בסעודת מצוה קיים חשש שכרות, ואם כן החתן לא יוכל להיפטר במצות סיום.

גם לפי חידושו של הדבר יהושע, שהקולא להשתתף בסעודת מצוה בערב פסח ועל ידי כך להיפטר מתענית בכורים נובעת מכך שבסעודה מתקיים חיוב התענית לפרסם את נס הצלת הבכורים, כמובן אינו שייך בתענית חתן ביום חופתו, וחזר הדין הקבוע האמור בכל התעניות, שאין להיפטר מהתענית על ידי סעודת מצוה.

ומה גם, שכפי שהערנו לענין תענית בערב ראש השנה, גם חתן ביום חתונתו, אם יאכל בסעודת מצוה ויפטר מהתענית איננו מרוויח את סגולת התענית ביום זה משום כפרת עוונות כיום כיפורים ומשום חיוב המצוה, ועל כן ודאי שראוי יותר שיתענה ולא ישתתף בסעודת המצוה.

ולכן נראה שאין להתיר לחתן להשתתף בסעודת מצוה ולהיפטר מהתענית, ראשית מחשש שכרות ובפרט על פי מה שכתב האלף למגן המובא לעיל: "דאם המנהג הוא להקל בסיום מסכתא אין אחר המנהג כלום". וכן לפי מש"כ האור לציון המובא לעיל: "שכיון שתענית זו אינה אלא מנהג וכמו שנתבאר לעיל, הרי כיון שנהגו להקל באופנים מסוימים אתי מנהג ומבטל מנהג". ומכיון שלא מצינו שנוהגים

חתנים לבטל התענית על ידי סעודת מצוה
ובדרך כלל מקפידים לצום, אין מקום
להתיר.

- יא -

פטור נשים מתעניות על ידי השתתפות בסיום

כתב המחבר (סימן תע ס"א) בדיני תענית
בכור: "ויש מי שאומר שאפילו נקבה
בכורה מתענה", והוסיף הרמ"א: "ואין
המנהג כן". ולהלן (שם ס"ב) כתב הרמ"א:
"ונוהגין כשהאב בכור, האם מתענה תחת
בנה הבכור כשעדיין קטן". ויש לדון האם
לפי מנהגים אלו שנשים מתענות בתענית
בכור, תוכל האשה להיפטר מהתענית על ידי
השתתפות בסעודת סיום.

וכן יש לעיין בדין תענית יארצייט, או
כלה ביום חופתה, האם גם הן יכולות
להיפטר מהתענית על ידי סיום מסכת.
והשאלה היא, מאחר שפטורות מלימוד
תורה, האם יש להם שייכות עם סעודת
סיום, וסעודה זו פוטרת אותן מהתענית,
או לא.

ולענין תענית בערב פסח, כתב בשו"ת
יביע אומר (ח"ד סימן מב) שיש
לחשוש למה שהביא השו"ע וכמה מגדולי
פוסקי ספרד שיש לבכורות נקבות להתענות,
עם זאת די במה שיביאו לביתן ממיני מאכל
ומשקה שחילקו במקום הסיום. ואף
שלזכרים אין להקל בזה אם לא היו במקום
הסיום, לנקבות בכורות יש להקל. וכעין זה
כתב בספר ברכת הפסח (סימן ט) לענין אם

שמתענה עבור בנה הבכור (כאשר האב הוא גם
כן בכור, כמש"כ הרמ"א הנ"ל) שיכולה להשתתף
בסעודת סיום מסכת, ואף שנשים אינן
חייבות בלימוד תורה. ובספר חק לישראל
(עמ' לד) מביא שבק"ק פרשבורג היה נהוג
שהבכורות באו לבית הכנסת להשתתף
בסיום, והקילו בזה מכיון שלכמה פוסקים
אין האם חייבת בתענית עבור בנה ותענית
האב הבכור עולה גם עבור בנו.

הרי לנו כי יש מקום להקל לנשים
להשתתף בסעודת סיום ועל ידי כך
להיפטר מחיוב התענית. ויש שהוסיפו,
שאפילו אינן צריכות להשתתף בפועל
בסיום, אלא די שיביאו להן משיירי
הסעודה. ואף שהנשים אינן מצוות בתלמוד
תורה, מכל מקום הרי מחוייבות ללמוד
הדינים שלהם וחייבות לומר פרשת
הקרבנות, ובשל כך מברכות הנשים ברכת
התורה (ע"י ביאור הלכה סימן מז ד"ה נשים) ואם כן
שפיר גם לנשים יש יום טוב בשמחת הסיום.

כמו כן, לפי חידושו של הדבר יהושע
לענין תענית בכורים בערב פסח ש"מי
שהוא אנוס, כגון אבל בתוך שבעה שאינו
יכול להשתתף בסיום, פטור מכלום.
דלהתענות לא נהגו עכשיו, ומהסיום פטור
משום שהוא אנוס" - א"כ אולי נחשיב את
האשה שאינה חייבת בלימוד תורה
כ"אנוס", הפטור מהתענית.

אמנם כל זה דווקא בתענית שאין להן
חיוב מעיקר הדין, כגון תענית
בכורים בערב פסח, שחיובן בתענית זו שנוי
במחלוקת ואין בו וודאות, ויתכן שרק בזה

ניתן להסתמך על השתתפות בסעודת סיום בה, כגון תענית יארצייט או תענית כלה בצירוף השיטות שאין נשים מחוייבות ביום חופתה עדיין צ"ע אם נוכל להסתמך בתענית זו. אולם בתענית אחרת שמחוייבות על היתר זה.

★ ★ ★

שיעור זה ראה אור בספרנו רץ כצבי - פסח שבועות (סימן ו)

ולאחר פרסומו כתב רבי דוד כהן, ר"מ ישיבת עמרת ירושלים:

א. מש"כ אות א' בנוסח שהרמב"ם ורוב הראשונים לא הזכירו, אה"נ שכן הוא אבל כמדומני שהלשון מטעה קצת כי מציטוט הדברים בספר נראה שרק הטור הזכיר זאת ואינו כן שהרי כך נקטו תוס' פסחים ק"ח א' ד"ה רב ששת (ופסקי תוס' שם אות רע"ט) ותוספות בערבי פסחים שבמדרכי לדף ק"ח הנ"ל וברא"ש פרק י' אות י"ט.

ב. מש"כ שמפני חטא העגל נלקחה העבודה מהבכורות - יעוין בשו"ת חשב האפוד ח"ב סימן צ"א שהביא שנחלקו המדרשים בדבר ע"ש.

ג. מש"כ שם אות ג' להביא שאין לסמוך על הסיום כדי להפטר מתענית בכורות - הנה כן היא גם דעת הראי"ה קוק צ"ל כמובא בסידורו עולת ראי"ה עמ' רמ"ג (ע"ש שנקט: הבכור שהוא בריא ויודע שלא ימנע מקיום מצות הלילה, יתענה ולא יסמוך על הסיום) ובתשובותיו אורח משפט סימן קכ"ח ס"ק כ' ע"ש.

ד. מש"כ באות ו' שיש מי שכתב שיש להגיה "מתענגין" במקום "מתענין" הנה לא אדע אם אכן יצאו דברים אלו מפיו אבל לענ"ד קשה מאוד לסמוך על זה אפילו לצרפו לסניף שהרי ז"ל המסכת סופרים: "לפיכך אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן, ואין מתענין עד שיעבור ניסן, אלא הבכורות שמתענין בערב הפסח והצנועין בשביל המצה כדי שיכנסו בה בתאוה" הרי פשוט שכל ענין המס' סופרים לבאר שאין מתענין כלל מלבד הבכורות והצנועין בער"פ שכן מתענין ופשוט שלא שייך בכל הקשר זה להגיה "מתענגין".

★ ★ ★

רבי יעקב פרבשטיין, מח"ם אה"י יעקב ומצות ביקור חולים, כתב:

מה שכתב בשו"ת אור לציון ח"ב פי"ב לבאר למה תקנו זכר לנס דוקא תענית ולא שיעשו הבכורים יום משתה ושמחה, וביאר עפ"י המבואר בגמ' בשבת דף ל"ב דמי שעושים לו נס מנכין לו מזכיותיו ולכן הבכורות שנעשה להם נס מיוחד

מתענים כנגד מיעוט הזכויות, יש לדייק כדבריו בשערי תשובה בסי' ת"ע סק"א שכתב על הדין דיש לאב להתענות על בנו הקטן הבכור בזה"ל ולכן יש לו להתענות שהתענית יגן בעדו והוא זכר להצלת בכורי ישראל, וצ"ע מה הכונה שהתענית יגן בעדו, והא התענית זכר להצלת בכורי ישראל. ולדבריו ניחא דכיון דענין התענית הוא, דמי שנעשה לו נס מנכין מזכויותיו, א"כ גם בנו הבכור שנעשה לו נס אם מתענה הוא מגן עבורו שלא ינכה לו מזכויותיו.

ויש להוסיף דלכא' היה מקום לומר דכל מה דמנכין לו מזכויותיו דוקא היכא דמכניס עצמו למקום סכנה ונעשה לו נס, דכיון דהוא גרם לנס שהיה צריך להעשות עמו, לכן מפסיד מזכויותיו. אבל הבכורים של ישראל במצרים אף שנעשה להם נס כיון דלא הכניסו עצמם לסכנה לא יהיה בזה דין מנכין מזכויותיהם. דיעוין בגמ' בשבת דף ל"ב ע"א דשם איתא דרבי ינאי שהיה עובר על הגשר הוי בדיק ועבר ואמר' רבי ינאי לטעמיה דאמר לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס שמא אין עושין לו נס ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו. אבל מהמשך דברי הגמ' שם מוכח דבכל נס גם אם לא הכניס עצמו מדעתו למקום הסכנה מנכין מזכויותיו בעצם זה שנעשה לו נס דאמר רבי חנין מאי קראה קטנתי מכל החסדים ומכל האמת, ומבואר דהמקור להא דמנכין לו מזכויותיו הוא מקרא דקטונתי מכל החסדים, דיעקב אבינו היה ירא שנתנכה זכויותיו מכח החסדים שנעשו עמו, וא"כ גם מי שלא מכניס עצמו לסכנה אם נעשה לו נס מנכין לו מזכויותיו. ויעוין ברש"י עה"ת פר' וישלח עה"פ קטנתי מכל החסדים שפירש נתמעטו זכויותי על ידי החסדים והאמת שעשית עמי, אבל הרמב"ן חולק בזה דפירוש קטנתי היינו דאיני ראוי לכל החסדים וצ"ע על דברי הרמב"ן מהגמ' דמבואר דילפי' מזה דמנכין לו מזכויותיו ולרמב"ן לא אמר זה יעקב אבינו אלא דרך ענוה ולא שנתמעטו זכויותיו, ויעוין במהרש"א בשבת שם.

★ ★ ★

רבי אליאב רייניץ, מבית המדרש מנחת שלמה בבית וגן, ירושלים, כתב:

במש"כ ב' טעמים לתענית בכורות. א'– במסכת סופרים מבואר דהתענית היא כהצלה לנס ממכת בכורות שלא נהרגו בכורות ישראל, והקשה ע"ז כת"ר דלא מצאנו שעושים תענית זכר להצלה, ואדרבא היה צריך לעשות יו"ט באכילה ושתיה. ב'– בשם ס' "זכרון יהודה" דהטעם לתענית היא זכר למה שהיו הבכורות צמים בזמן מכת בכורות כיון שהיה זה כלפיהם כיום דין, ושמא יגרום החטא, וכמו בתענית אסתר שמתענים זכר שצמו בזמן המלחמה, ולפי"ז יישב כמה קושיות.

חשבתי להוסיף כאן מדברי רעק"א מס' מלין חדתין עה"ת פ' בא (הודפס ברעק"א לב"ק דף ס:) שהקשה אמאי אין דין פדיון בכורות על בכורות מן האב ורק פטר רחם חייב בבכורה, ותירץ ע"פ מה שהקשה, דאיתא דהיו בני צריכים למרוח דם על המזוזות דכיון שניתנה רשות למשחית אינו מבדיל בין צדיק לרשע, ומאידך מבואר שהקב"ה הכה בעצמו, דכתיב וירדתי בארץ מצרים אני ולא מלאך אני ולא שרף, וביאר דהיו ב' חלקים במכת בכורות הא' בכורות מן האב שלזה היה צריך שהקב"ה יכה כיון שצריך להבדיל ולהכיר מיהו בכור מן האב, וע"ז אמר' "אני הוא שהבדלתי בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור" (ב"מ סא:), אבל בכורים מן האם ניתנה רשות למשחית להשחית, וממילא אינו מבדיל בין צדיק לרשע, ולכן נתקדשו בבכורה רק בכורות מן האם שרק בהם שייך היה הנס שהרי הכה אותם המלאך, אבל בכורות מן האב לא היו כלל במכת המשחית אלא הקב"ה בעצמו עיי"ש.

ולפי"ז נראה לומר דב' הטעמים איכא במכת בכורות: הא' לבכורים מן האם שהכה אותם המשחית, ובהם שייך לומר שנעשה להם נס ולא נהרגו בכורות ישראל, וכמו שנתקדשו רק בכורות מן האם, וע"ז בא הטעם לתענית בכורות זכר לנס. הב' לבכורים מן האב של"ש בהם תענית מחמת ההצלה, אלא מחמת שהיה זה לכל הבכורים כיום דין, וכמש"כ בשם רבינו יונה "שדרך הצדיקים שיראים שמא יגרום החטא", וזהו שייך אף בבכורים מן האב שהכה בהם הקב"ה. וא"כ יש ליישב הקו' הנ"ל כיצד עושים תענית זכר לנס, וי"ל דכיון שכבר הוקבעה התענית כזכר למה שהתענו הבכורים במצרים, לא פליגי בהכי וכבר כל הבכורות צמים, ולפי"ז יש ליישב עוד כמה קושיות שהקשה שם.



סימן ע"ט

מכירת חמץ לאשתו הנכרית

בעל תשובה בתחילת דרכו לחזור לכור מחצבתו, החליט לשמור את חג הפסח בהלכתו, ומששמע על המנהג למכור חמץ לנכרי, כדי שלא יאסר בהנאה לאחר החג, שאלתו בפיו: האם רשאי הוא למכור את חמצו לאשתו הנכרית שעדיין נשואה לו.

- א -

בגמרא בסנהדרין (עא, א) מובא הכלל "מה שקנתה אשה קנה בעלה", וכך היא ההלכה הפסוקה ברמב"ם (הלכות זכיה ומתנה פ"ג הי"ב) "הנותן מתנה לעבד או לאשה, קנה הבעל והאדון", ובטור ובשו"ע (חושן משפט סימן קכו סע' ב) "האיש שלוח מאשתו ואח"כ גירשה או לוח מעבדו ואחר כך שחררו אין להם עליו כלום, שכל מה שקנה עבד קנה רבו, וכל מה שהוא ביד האשה הוא בחזקת בעלה".

אולם יש מקרים יוצאים מן הכלל, שבהם יכולה אשה לקנות לעצמה דברים ללא שבעלה יקנה זאת, כדברי המשנה בנדרים (פ"א מ"ח) "המדיר הנאה מחתנו והוא רוצה לתת לבתו מעות, אומר לה הרי המעות האלו נתונים לך במתנה, ובלבד שלא יהא לבעליך רשות בהן, אלא מה שאת נושאת ונותנת בפיך". ודין זה נפסק בשו"ע (אבן העזר סימן פה סע' יא) "נתן לה אחד מתנה על מנת שאין לבעלה רשות קנה הבעל, והרי היא כשאר נכסי מילוג, אלא אם כן התנה הנותן בגוף המתנה שיהיה לכך ולכך, כגון

שיאמר לה הרי המעות נתונים לך על מנת שתלבשי בהם או על מנת שתעשי מה שתרצי בלא רשות הבעל".

- ב -

דין 'מה שקנתה אשה קנה בעלה' בגויים

נחלקו הפוסקים האם גם בין בני זוג גויים נאמר הדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", שהרי יתכן והסיבה לדין זה היא בגלל חלות הקידושין בין הבעל והאשה, שמכוחה נובעת זכות הקנין שיש לבעל בנכסי אשתו. ואם כן אצל הגויים, כאשר הם מתחתנים ביניהם, אין חלות קידושין, וממילא אין לבעל זכויות בקנייני אשתו.

המהרש"א בחידושי אגדות (מגילה טו, ב) כתב בביאור דברי אחשוורוש לאסתר המלכה (אסתר ה, ג) "עד חצי המלכות וינתן לך", וז"ל: "הא דקאמר עד חצי המלכות, לא שיתן לה חצי המלכות ממש, דלא זו הדרך שיתן המלך חצי המלכות לאחרים, וכל שכן לאשתו שכבר היה כתוב

בדתי פרס ומדי להיות כל איש שורר בביתו. ועוד, דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה". ומתבאר בדבריו כי לאחשוורוש לא היתה אפשרות לתת לאסתר את חצי המלכות מחמת דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", אשר בגלל דין זה, אין מצב שהרכוש יהיה שלה ולא שייך לו. ומוכח מכאן שלדעת המהרש"א, למרות שכמובן אין תפיסת קידושין בין אחשוורוש לאסתר, מכל מקום נאמר דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה".

וכן מפורש בדברי מחצית השקל (או"ח סימן תמח ס"ג) שדן באריכות מהו הקנין הראוי ביותר למכירת חמץ, ובתוך דבריו האם ניתן להקנות את החמץ בקנין חצר, כתב: "ולכן עלה ברוחי דעדיף למכור לאשה גויה שאין לה בעל, דכהאי גוונא אפשר לומר דחצרה קונה לה, דגבי אשה חצר משום יד אתרביא". ביאור הדברים, בסוגיית הגמרא במסכת בבא מציעא (בבא מציעא י, ב) נחלקו האם קנין חצר הוא מדין יד או מדין שליחות, ונפסק להלכה שקנין חצר הוא מדין "שליחות". ולכן גוי אינו קונה בקנין חצר משום שאין דין "שליחות" בגוי. לעומת זאת נתבאר בסוגיא (שם יב, א) שבאשה קנין חצר הוא מדין "יד", כי חידשה התורה שקטנה יכולה לזכות בגט, ומכאן רואים שקניינה הוא מדין יד ולא מדין שליחות [ומגיטין נלמד לממונות, שאשה קונה בחצר מדין יד], ולכן גם גויה קונה בקנין חצר. וממילא הציע מחצית השקל להקנות החמץ בקנין חצר לגויה. ומכך שדקדק לומר שיקנו לגויה "שאין לה בעל", דייק בשו"ת מהר"ש אנגל (חלק ה סימן

לז) "אמאי לא כתב בסתם לגויה, אלא על כרחך כוונתו דביש לה בעל יש לחוש למה שקנתה אשה קנה בעלה". כלומר, לדעת מחצית השקל, גם בגויה הנשואה לבעל גוי נאמר דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה". ולכן אם יש לגויה בעל, לא יועיל שימכרו לה חמץ בקנין חצר, כי בעלה הרי זוכה מיד בחמץ, ומאחר והוא אינו קונה בקנין חצר, לא תועיל הקנאה זו כדי למכור את החמץ. ורק אם אין לה בעל תועיל מכירת החמץ בקנין חצר, כי לגויה שפיר יש קנין חצר.

מאידך, בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן שטז) דן השואל בדברי מחצית השקל הנ"ל, ו"פקפק על זה מה בין יש לה בעל או אין לה בעל, הלא בנכרי לא אמרינן יד אשה כיד בעלה". ובתשובתו של החתם סופר, משמע שהסכים עם השואל בעצם ההנחה שדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" לא נאמר כלל אצל גויים.

- ג -

את יסוד מחלוקת זו, האם דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" נאמר בגויים, תלה בשו"ת קרן לדוד (או"ח סימן קכו) במחלוקת האם דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" הוא מהתורה או מדרבנן.

הפני יהושע (גיטין עז, א) כתב: "מה שקנתה אשה קנה בעלה לאו מדאורייתא הוא, אלא מתקנת חכמים שתקנו".

מאידך, בשו"ת קרן לדוד הביא את דברי הגמרא בשבועות (יד, א) בענין הפר המוקרב על ידי הכהן גדול לפני

- ד -

דין 'מה שקנתה אשה קנה בעלה' בנכרית הנשואה לישראל

בשז"ת שבות יעקב (ח"א סימן כ) נשאל אודות ישראל הנשוי לנכרית, האם החמץ שקיבלה אשתו בפסח, מותר בהנאה לאחר הפסח כדין חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, או שהחמץ נחשב שלו מדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", ואסור בהנאה כדין חמץ שעבר עליו הפסח.

בתחילת דבריו נקט השבות יעקב, כי בנכרית הנשואה לנכרי, נאמר דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", וכתב: "ואין סברא לחלק ולומר דנכרית שאני כיון דאין קידושין תופסין בה", והיינו כמבואר לעיל [אות ב] שהיות ואין תפיסת קידושין בגויים כי אין קידושין ביניהם, והייתי נוטה לומר שאין לבעל זכויות בקנייני אשתו. עם כל זאת סבר השבות יעקב, שיש לנכרי קנין בממון אשתו. והביא לכך ראיה מדברי הגמרא בעירובין (פ, א) "דמדמה אשת נכרי לאשת ישראל, דיכולה להקנות רשותו [לענין עירובין]. שמע מינה דלענין קניית ממון היא כאשתו לכל דבר. וכן פסקו הרמב"ם והטור באו"ח סי' שס"ו". ולפי זה רצה השבות יעקב להכריע: "ואם כן אמרינן נמי לענין נדון דידן, מה שקנתה אשה קנה בעלה והוי כחמץ של ישראל שעבר עליו פסח".

אלא שמסתפק השבות יעקב שמא "יש לחלק בין נכרי שנשוי נכרית, מה שאין כן ישראל הנשוי נכרית, דיש עבירה

ולפנים: "משלו הוא מביא ואינו מביא משל ציבור, יכול לא יביא משל ציבור שאין הציבור מתכפרים בו, אבל יביא משל אחיו הכהנים שאחיו הכהנים מתכפרים בו, תלמוד לומר (ויקרא טז, א) אשר לו". הפסוק "אשר לו" ממנו נלמד שהכהן גדול מקריב פר מכספו, ממעט את האפשרות שיובא מכספי הכהנים המתכפרים גם הם באותו הפר. והקשה המהרש"א, מדוע לא ימעט הפסוק את הבאת הפר מכספם של בני ביתו של הכהן הגדול, הלא גם הם מתכפרים בפר זה, בשונה מכלל הציבור שלא מתכפר. ותירץ: "יש לומר דבאשתו ובני ביתו ודאי דלא שייך למימר יביא משלהם, דכל מה שקנו קנה אהרן". ומפורש בדברי המהרש"א, שאין לאשת אהרן הכהן כסף משלה, כי "מה שקנתה אשה קנה בעלה", ולכן הפסוק לא צריך למעט זאת. ומדברי המהרש"א, שדן על לימודים מפסוקי התורה, והזכיר בזה את ההלכה ש"מה שקנתה אשה קנה בעלה" - למד הקרן לדוד, שדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" הוא מהתורה.

וכתב הקרן לדוד לפי זה, שלדעת הפני יהושע שדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" הוא מדרבנן, דין זה לא נאמר בגויים, שכן חכמים לא תיקנו תקנתם אלא בישראל. והמהרש"א שכתב שדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" נאמר בגויים, מתאים לשיטתו [בענין אחשוורוש] שדין זה הוא מהתורה [ולהלן] [אות ז] נתבאר בדעת האגרות משה, שדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" נאמר בנכרים הנשואים זה לזה].

ואין קידושין, לא קנה בה בעלה כלום". והיינו שיש סברא לומר, שגם אם נאמר שאצל הגויים, יש לבעל קנין בממונה של אשתו, אולם כאשר הנכרית נשואה לישראל, בגלל שעבר עבירה בנישואין עמה, לא נאמר בו דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", ואם כן החמץ נשאר של הנכרית ומותר לאחר הפסח.

אולם השבות יעקב דחה זאת: "גם זה אינו, דהא מכל מקום מבואר בהמגיד משנה פ"ד מהל' חמץ ומצה על הא דאמרינן בש"ס בעירו חמירא דבני חילא, דכל שהוא מחוק ודין המלכות באחריות ישראל חייב לבער, והובא בבית יוסף באו"ח סי' ת"מ, ובספרי חק יעקב שם ס"ק א'. ואם כן הוא הדין בנדון דידן, מחוקי ודין המלכות כמלכות אשורוש להיות כל איש שורר ושליט על אשתו המיוחדת לו ועל נכסיה, דהוי בכלל חמץ של ישראל שעבר עליו פסח. ואף אם ירצה הבעל דין לחלוק ולומר להיפך, דאדרבה החוק ודין המלכות הוא שאין לבעל שום רשות על נכסי נדונייתה והמיוחדים לכתובה, שהרי לפי דיניהם יש לה אפילו רשות להנחיל ולהוריש נכסיה למי שתדע. מכל מקום בזו החמץ, אפשר שהוא ממון בעלה ולא מנדונייתה. ואם כן הוא ברשות הבעל, שהוא ישראל, ונאסר משום חמץ שעבר עליו הפסח".

וכשנדקדק בדבריו, נראה שאת עצם הסברא, שבנכרית הנשואה לישראל, לא נאמר בו דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", בגלל שעבר עבירה בנישואין

עמה – לא דחה השבות יעקב. ורק לענין דין חמץ שעבר עליו הפסח, נחשב החמץ בבעלות הבעל היהודי, מכיון שהוא באחריותו [ואף שהאחריות היא מכוחם של חוקי המדינה].

נמצא איפוא, כי לפי השבות יעקב, אמנם גם בין גויים יש דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", ולמרות שאין ביניהם תפיסת קידושין, מכל מקום יש לבעל זכויות קנייניות בממונה של אשתו. אך בישראל הנשוי לנכרית, לא נאמר דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", בגלל שעבר עבירה בנישואין עמה [ולהלן [אות ז] נתבאר גם בדעת האגרות משה, שבנכרית הנשואה לישראל, אין לבעל קנין בממונה מדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה"]].

- ה -

מכירת חמץ לאשה נכרית הנשואה לנכרי

למכור חמץ לנכרית שאין לה בעל – ודאי שמותר. ולדעת המחצית השקל [לעיל אות ב], אדרבה, אופן זה של מכירה עדיף על קניינים אחרים.

מכירת חמץ לנכרית שיש לה בעל – תלויה במחלוקת הפוסקים, האם דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" נאמר בגויים, או לא. אם לא נאמר דין זה, הרי שאשה זו נחשבת כאילו אין לה בעל, ונתבאר לעיל שאין כל בעיה למכור חמץ לנכרית שאין לה בעל.

אך אם דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" נאמר בגויים, כתב רבי אריה ליב צונץ (הגדה של פסח ברכת שיר, דיני מכירת חמץ אות ב) שאינו יכול למכור חמץ לנכרית, כדבריו: "שלא למכור לנכרית שיש לה בעל, שאין קנין לאשה בלא בעלה". ומשמע מפשטות דבריו שמדובר בנכרית שבעלה נכרי, וכפי שהבין בשו"ת קרן לדוד (או"ח סימן קכו) ולכן הקשה: "והוא תמוה, מה בכך דמה שקנתה אשה קנה בעלה, מכל מקום מה נפקא מיניה אם קנתה היא את החמץ או בעלה הנכרי, והנה דבריו באמת תמוהים".

וביישוב תמיהה זו הובאו (בנספחים להגדה של פסח ברכת שיר) כמה תירוצים:

[א] הקרן לדוד כתב: "אמנם אני אתקן שיהיו דברי חכמים קיימים, דכוונתו כיון דאין קנין לאשה בלא בעלה, אם כן האשה אינה רק שליח הבעל, משום דזכין לאדם שלא בפניו כאילו עשאה הבעל שליח, וממילא לא מהני, דקיימא לן אין שליחות לעכו"ם, אפילו בעכו"ם לעכו"ם, אם כן אתי שפיר מה שכתב דלא ימכרו לנכרית". דהיינו, הגריעותא במכירת החמץ לנכרית היא בכך, שהחמץ אינו שייך לה מכיון שדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" נאמר גם בגויים. אך מאידך, הוא גם לא שייך לבעלה, כי החמץ אמור להיקנות לו מדין שליחות, אבל הנכרית הרי לא יכולה להיות שליחה של הבעל לקנות עבורו את החמץ, כי אין שליחות לגוי.

[ב] הרב אברהם יהודה אריה קעסטנבערג, כתב: "יתכן להעמידו על בסיס דברי הרמב"ם (הלכות מכירה פ"ל ה"ג) שכתב, וכן

האשה שמכרה או נתנה מתנה בין בנכסי בעלה בין בנכסי צאן ברזל, יד הבעל על העליונה, אם רצה לקיים יקיים ואם רצה לבטל יבטל הכל". כלומר, אין למכור חמץ לנכרית מחשש שבעלה ישמע מהמכירה ולא ירצה בה ויבטל אותה, ואז יחזור החמץ לרשות הישראל, ויעבור עליו בבל יראה.

[ג] במהדורת הגדה של פסח ברכת שיר עם הערות, כתב המהדיר (הערה 2) שהבעיה במכירת חמץ לנכרית היא מסיבה אחרת לגמרי, ולא מדין חמץ שעבר עליו הפסח: "אין הכי נמי, כשתחזור ותקנה הנכרית את החמץ אחרי הפסח לישראל, ותעשה אז הקנין בלא ידיעת בעלה, זה לא הוי קנין. אבל אין זה חסרון בדין חמץ שעבר עליו הפסח, כי הקנין הוי קנין. אלא חסרון בדין גזל גוי, ואין לזה שייכות עם דיני מכירת חמץ". גם אם מכירת החמץ לנכרית תועיל, כי בסופו של דבר הגיע החמץ לרשות נכרי – בעלה של הנכרית, שקנה את החמץ מדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה". אולם הבעיה היא, שאם תחזיר הנכרית את החמץ לבעליו היהודי לאחר הפסח, בלא ידיעת בעלה הגוי. יתכן שהיהודי יעבור על איסור גזל הגוי, כי לא בטוח שהגוי הסכים להקנות לו את חמצו בחזרה.

[וצ"ע] במה שכתב הברכת שיר "שלא למכור לנכרית שיש לה בעל, שאין קנין לאשה בלא בעלה" – האם בעלה ידע מהמכירה, או לא. וכתב המהדיר (הערה 2) שם: "ובפשטות רצונו לומר שלא ימכור לנכרית שיש לה בעל בלא ידיעת בעלה, משום שאין לה קנין בלא בעלה". משמע

שאם בעלה ידע מהמכירה, יכול להקנות לה את החמץ. ונראה כי הדבר תלוי בדרכים להבנת דברי הברכת שיר. לפי הקרן לדוד, שהחסרון הוא מצד שאינה יכולה להיות שליחה עבור בעלה [כי אין שליח לעכו"ם], גם אם הבעל ידע, אינה יכולה להיות שליח עבורו. ברם אם החסרון הוא שמא בעלה ישמע מהמכירה ויבטל אותה, זה שייך כמובן רק במקום שלא ידע מהמכירה. מה שאין כן אם נעשתה המכירה בידיעתו, ודאי סבר וקיבל, ואין חשש לביטול המכירה. וכן אם נאמר שבמכירת חמץ לנכרית החסרון הוא במה שלא תוכל למכור בחזרה לאחר הפסח, חשש זה קיים יותר כאשר הבעל אינו יודע מהמכירה, אבל במקום שהבעל יודע מהמכירה, יתכן שמסכים גם למכירת החמץ בחזרה ליהודי לאחר הפסח, ולכן אין כל מניעה שתוכל למכור את החמץ בחזרה].

- 1 -

מכירת חמץ לנכרית הנשואה לישראל

כאשר אחרים מוכרים לנכרית את חמצם, נתבארו לעיל [אות ד] דברי השבות יעקב שדן בשאלה זו, האם החמץ מותר בהנאה לאחר הפסח, או שהחמץ נחשב של ישראל מדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", ואסור בהנאה כדין חמץ שעבר עליו הפסח. ואף שבתחילת דבריו צידד, שהחמץ נחשב בבעלות הבעל היהודי, מכיון שהוא באחריותו, כדבריו "בנדון דידן מחוקי ודין המלכות כמלכות אחשוורוש להיות כל איש שורר ושליט על אשתו

המיוחדת לו ועל נכסיה, דהוי בכלל חמץ של ישראל שעבר עליו פסח".

ברם למעשה דן השבות יעקב להתיר את החמץ בהנאה לאחר הפסח, על פי

דברי הרא"ש בפסחים (הובא בטור וש"ע או"ח סי' תמח) "דאם הביאו דורון לישראל מחמץ, אפילו ששתק הישראל לא קני ליה רשותא, משום דאיסורא לא ניחא ליה דנקני. אם כן הוא הדין בנדון דידן, דביטל והפקיר חמצו קודם זמן איסורו, אם כן שוב אינו ברשותו, ואמרינן איסורא לא ניחא ליה דלקני כל ימי הפסח, והוה ברשותה [של הנכרית], וחמץ של נכרי שעבר עליו פסח מותר". ומבואר בדבריו, שיש ללמוד מדין ישראל שקיבל מתנה מנכרי, שאינו עובר על כל יראה ובל ימצא, מכיון שאינו רוצה לקנות את המתנה כי "באיסורא לא ניחא ליה דליקני" - לדין מכירת חמץ לנכרית, שהחמץ נשאר ברשות הנכרית מכיון שהבעל היהודי אינו מעוניין לקנות דבר אסור [ואפילו היה החמץ בביתו], וממילא שפיר חלה המכירה, ולאחר הפסח מותר החמץ בהנאה כדין חמץ הנמכר לנכרי.

אמנם דברי השבות יעקב אינם מוסכמים, ויש הסוברים ששונה דינו של בעל בנכסי אשתו, מכל מקבל מתנה, והבעל קונה בנכסי אשתו גם באיסורים, ולא אומרים כי "באיסורא לא ניחא ליה דליקני". והיסוד לדבריהם במשנה בנדרים [לעיל אות א] "המדיר הנאה מחתנו והוא רוצה לתת לבתו מעות, אומר לה הרי המעות האלו נתונים לך כמתנה, ובלבד שלא יהא לבעליך

רשות בהן, אלא מה שאת נושאת ונותנת בפיד". והקשה בספר שלמי נדרים (שם) וכן בט"ז (יו"ד סי' רכב ס"ק ג) וז"ל: "כיון שחתנו אסור ליהנות משל חמיו כיון שהדירו, למה לא יהיה מותר לתת לבתו אפילו סתם, שהרי חתנו לא יהנה מן אותה המתנה כלום, שודאי [החתן] לא יעשה איסור". והיינו, שאם היינו אומרים שהבעל לא מעוניין לקנות דברי איסור הבאים לו מכח אשתו, יכול היה האב לתת מעות לבתו ללא כל תנאי, ואף על פי שחתנו מודר ממנו הנאה, כיון שחתנו לא זוכה בהם, כי אינו מעוניין לקנות דברים האסורים לו. ותירץ הט"ז: "ויש לומר, כיון שעכ"פ זכה במתנה בקבלת אשתו, הוי ליה כאילו הוא קיבל מחמיו, וחוזר ונותן אחר כך לאשתו".

ומבואר איפוא בדבריו, שדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" הוא גם בדברים האסורים על הבעל, ולא אומרים "באיסורא לא ניחא ליה דליקני". וכן הוא בשלמי נדרים שם: "כיון דאמרינן יד אשה כיד בעלה, אם לא יתנה בפירוש על מנת שאין לבעלך רשות בהן מה שמקבלת האשה המעות מאביה הוי כיד בעלה, וכאילו הבעל מקבל אותן בידו, וניחא ליה בזה".

נמצא לפי דבריהם, שגם במכירת חמץ לנכרית הנשואה לישראל, קונה בעלה את החמץ, ואף שזהו דבר איסור עבורו – שכן דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" נאמר גם בדברים האסורים על הבעל, ולא אומרים "באיסורא לא ניחא ליה דליקני", דלא כהשבות יעקב. ולפי זה, לא

מועילה מכירת חמץ זה להצילו מאיסור ההנאה לאחר הפסח.

גם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן כ אות יא) מפורש לדינא שלא כדעת השבות יעקב. האגרות משה נשאל האם מותר למכור חמץ לנכרית שבעלה ישראל מומר, והשיב: "מה שראה בהגדה ברכת השיר [לעיל אות ה], שכתב שאין למכור החמץ קודם הפסח לנכרית שיש לה בעל ישראל מומר, מטעם שכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, ונמצא שהוא חמץ של ישראל מומר דאסור בהנאה. הנה וודאי בדיני התורה, כיוון שאין קידושין תופסין לישראל מומר בנכרית, אין להישראל שום זכות בנכסי אשתו הנכרית. אבל בדיני הערכאות, אם בדיני המדינה איכא זכות לבעל הנכרי בנכסי אשתו, הרי גם לישראל המומר יש לו זכות בנכסי אשתו הנכרית. וכיוון שיש לישראל המומר בעלה זכות בערכאות, נמי אין למכור לה. ורק באופן זה שייך זה, ומסתמא רק לאופן כזה נתכוון".

והנה, ראשית כל יש להעיר, שהאגרות משה למד כי הברכת שיר אסור למכור חמץ לנכרית הנשואה לישראל מומר, שלא כמשמעות הגדפס לפנינו בספר זה, וכנ"ל, שהמכירה היא לנכרית הנשואה לנכרי. שנית, בדברי האגרות משה מפורש, שרק בנכרית הנשואה לישראל, אין לבעל קנין בממונה מדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", מה שאין כן בנכרים הנשואים זה לזה, שפיר נאמר דין זה. ושלישית, בדברי האגרות משה מפורש, כי למרות שלישאל הנשוי לנכרית אין קנין ממוני בנכסיה מדין

"מה שקנתה אשה קנה בעלה", אולם מאחר ובדיני הערכאות יש לו זכות בנכסיה, אין למכור לה חמץ.

- ז -

מכירת חמץ לאשתו הנכרית

עתה נבוא לדון בשאלה שפתחנו בה, האם רשאי יהודי הנשוי לנכריה למכור לה את חמצו.

במושב ראשון, אין סיבה לחלק בין מכירת חמץ על ידי אחרים לנכרית הנשואה לישראל, לבין מכירת חמץ על ידי הבעל הישראלי לאשתו הנכרית. ואם כן, לדעת השכות יעקב שמכירת אחרים לנכרית הנשואה לישראל חלה, והחמץ מותר בהנאה לאחר הפסח, הוא הדין במכירת חמץ של הבעל הישראלי לאשתו הנכרית. ואילו לדעת החולקים עליו [ט"ז, שלמי נדרים, אגרות משה] שלא מועילה מכירת אחרים לנכרית הנשואה לישראל, גם מכירת חמץ של הבעל הישראלי לאשתו הנכרית, לא מועילה להתיר את החמץ בהנאה לאחר הפסח.

אלא שחנני ר' משה פעניג הי"ו רצה לחלק בין הנדונים, שדברי השכות יעקב נאמרו רק במכירת חמץ על ידי אחרים לנכרית הנשואה לישראל, אז שייך לומר שאף שהאשה קנתה את החמץ, אך מכיון שהבעל "באיסורא לא ניחא ליה דליקני", הוא לא מעוניין לקבל לרשותו את החמץ שלה מדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" - ולכן נשאר החמץ ברשותה,

ולאחר הפסח מותר החמץ בהנאה כדין חמץ הנמכר לנכרי. מה שאין כן, במכירת חמץ של ישראל לאשתו הנכרית, שהחמץ כבר שלו והוא צריך להוציא את החמץ מרשותו, מהיכי תיתי שבמכירתו לאשתו נקנה לה החמץ, וצ"ע.

וגם בדעת האגרות משה, שאין מועילה מכירת חמץ לנכרית הנשואה לישראל בגלל שבדיני הערכאות יש לו זכות בנכסיה, יתכן שזהו רק במכירת חמץ על ידי אחרים לנכרית, אז לא מועילה המכירה מכיון שבדיני הערכאות נשאר החמץ שלו. ברם כאשר הבעל מוכר את החמץ לאשתו, ובדיני הערכאות חלה מכירה זו, שפיר חמץ זה יוצא מרשותו, וחלה המכירה - שהרי רצונו הוא להיפטר מן האיסור, והוא מעוניין במכירה זה. ולפי זה, דברי האגרות משה נאמרו רק במקום שאחרים מוכרים לאשה הנכרית את חמצם, והבעל חפץ לזכות בהם, ובאופן כזה החמץ שייך לו גם על פי דיני הערכאות, ולכן לא תחול המכירה, והחמץ יהיה אסור בהנאה לאחר הפסח, וצ"ע.

ובספר בירורי הלכה הביא את דברי רבי אברהם גניחובסקי, מראשי ישיבת טשיביץ, בנדון מכירת חמץ על ידי הבעל לאשתו הנכרית: "תלוי הוא מה דינא דמלכותא על זה, כיון דקיימא לן דינא דמלכותא דינא, אם כן כיון שכהיום ברוב מדינות העולם הבעלות על ממון הזוג הוא לשניהם בשוה, ואין בדיניהם מה שקנתה אשה קנה בעלה. אם כן לכאורה יכול הוא למכור לה חמץ לכתחילה, וכן אינו עובר על חמץ ידידה". נמצא איפוא, ש"אם בדיני

המדינה איכא זכות לבעל הנכרי בנכסי אשתו, הרי גם לישראל המומר יש לו זכות בנכסי אשתו הנוכרית", וכמו שכתב האגרות משה. ברם, כיום שמקובל בדיני הערכאות שהנכסים שייכים בשותפות שוה לשני בני הזוג, אבל לא שיש לבעל קנין בנכסי אשתו. ואם כן יכולה האשה לקנות חמץ מבעלה, ואין לבעלה חלק בזה, וכמו שכתב רבי אברהם גניחובסקי.

- ח -

נתינת החמץ במתנה לנכרית

ואם לא מוכר את החמץ לאשתו הנכרית, אלא נותן לה את החמץ במתנה גמורה [ולא במתנה על מנת להחזיר, שאין זה מועיל בחמץ, כפי שנפסק בשו"ע או"ח סי' תמח סעי' ג] - נראה שאינו עובר על בל יראה ובל ימצא.

וזאת על פי דברי הביכורי יעקב בהלכות לולב (או"ח סי' תרנ"ט ס"ק ה) שהקשה: "היאך יכולה אשה נשואה לברך על לולב ביום ראשון [של סוכות], שהרי בעינן לכם, ואשה אין לה כלום, שהרי אמרינן בקידושין (כג, ב) אין קנין לאשה בלא בעלה". ותירץ: "ומכל מקום משכחת שתיטול לולב ותברך עליו ביום ראשון, כגון שנתן לה בעלה במתנה, דבזה קנתה לגמרי, כיון שהוא בזה אינו אוכל פירות כדאמרינן בבבא בתרא, וכן פסק גם כן באבן העזר (סי' פה סעי' יא). וכן בכתב לה הבעל, דין ודברים אין לי בנכסך ובפירותיהן. אבל שתברך על לולב של אחר שניתן לה במתנה, לא משכחת אלא כשאמר לה הנותן הרי לך לולב זה לצאת בו על מנת

שאין לבעליך רשות בו. ולכן על כרחך צריך לפרט שלצורך נטילה נותן לה, וגם על מנת שאין לבעלה רשות בה".

למדנו מדבריו, שהלולב נחשב של האשה ביום הראשון של סוכות [ומתקיים דין 'לכם'] - רק אם בעלה יתן לה את הלולב במתנה, או שאדם אחר יתן לה לולב במתנה, בתנאי "על מנת שאין לבעלה רשות בזה", וייעד את הלולב לנטילה, שאז אין בעלה זוכה בלולב זה.

ולפי זה בנדון דידן, אפשר להציע לישראל שיתן במתנה את חמצו לאשתו הנכרית, ובכך אין לו בחמץ כל זכות [כיון שאינו אוכל מהפירות], ולא יעבור על בל יראה ובל ימצא. [והוא הדין אחרים הנותנים לנכרית חמצם במתנה, בתנאי שאין לבעלה זכות בו, אינם עוברים בבל יראה ובל ימצא על חמץ זה].

אמנם למעשה צ"ע האם בעצה זו אין איסור "לא תחנם".

- ט -

מכירת חמץ על ידי אשה יהודיה לבעלה הנכרי

יש מקום להסתפק במקרה הפוך: אשה יהודיה הנשואה לנכרי, האם יכולה למכור לו את חמצה.

ולכאורה גם שאלה זו תלויה במבואר לעיל, האם בנישואין בין גוי לישראל נאמר דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה". ולדעת הסוברים שגם בגוי נאמר דין

לבעלה הגוי, יש להסתפק אם יכולה למכור חמץ זה לבעלה הגוי.

אולם אם בגוים לא נאמר דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", הרי שאין קשר ממוני בין הבעל לאשה, ואין מניעה שתוכל למכור לו את חמצה, וצ"ע.

זה, אין מקום לשאלה זו, משום שכמעט אין מצב שיש לה חמץ הטעון מכירה, מכיון שכל החמץ שלה שבבית בעלה הנכרי, קנוי לו מדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", וממילא אין כל צורך למוכרו לגוי. ורק אם הכניסה לביתה נכסי מילוג חמץ שהגוף שלה והפירות שלו, ורוצה למכור את הגוף

לסיכום: כאשר אחרים מוכרים לנכרית הנשואה לישראל את חמצם – נחלקו הפוסקים האם החמץ מותר בהנאה לאחר הפסח כדין חמץ של נכרי, או שהחמץ נחשב של הישראל מדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", ואסור בהנאה כדין חמץ שעבר עליו הפסח.

לדעת השבות יעקב, שפיר חלה המכירה, כי החמץ נשאר ברשות הנכרית מכיון שהבעל היהודי אינו מעוניין לקנות דבר אסור.

ברם לדעת הט"ז והשלמי נדרים, דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" נאמר גם בדברים האסורים על הבעל, ולא אומרים "באיסורא לא ניחא ליה דליקני", דלא כהשבות יעקב. ולכן לא מועילה מכירת חמץ שכזו להציל את החמץ מאיסור הנאה לאחר הפסח.

ואילו לדעת האגרות משה, לא מועילה המכירה, כי למרות שלישראל הנשוי לנכרית אין קנין ממוני בנכסיה מדין "מה שקנתה אשה קנה בעלה", אולם מאחר ובדיני הערכאות יש לו זכות בנכסיה, אין למכור לה חמץ.

וכאשר ישראל מוכר חמצו לאשתו הנכרית – נדונו בדברים לעיל על פי מחלוקת הפוסקים הנ"ל, ויש סברות לכאן ולכאן, וצ"ע.

ונתינת החמץ במתנה לאשתו הנכרית, ודאי מועילה לכל הדעות שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, וכמובן, לאחר הפסח יהיה מותר החמץ בהנאה.

★ ★ ★

שיעור זה ראה אור בספרנו ר"ן כצבי – פסח שבועות (סימן ה)

ולאחר פרסומו כתב ידידי רבי עובדיה יוסף מולידאנו, מו"ם שו"ת משיב משפט:

מה שדן בענין מכירת חמץ לנכרית, לענ"ד נראה פשוט דלא אמרו מה שקנתה אשה קנה בעלה אלא באחרים שהקנו לה, אך כל שבעלה הוא שמקנה לה, פשיטא

דמהני הקנאתו, דדוקא בעבד שיד עבד כיד רבו, אז לא שייך הקנאת האדון לעבד, כיון שכאשר האדון נותן לו, מיד הרי"ז חוזר אל אדונו - כיון שידו הוא, ולכן הוצרכו לגיטו וידו באין כאחד. אך באשה פשיטא דמהני הקנאת הבעל לאשה, וכל שהבעל מעוניין להקנות לה מנכסיו - שלא יהיה לו בהם זכות, מהני קנינו. וכמו שמצינו כן לגבי בעל שנתן מתנה לאשתו מנכסיו, כמ"ש מרן בשו"ע אה"ע סי' פה סעי' ז וז"ל: וכן הבעל שנתן מתנה לאשתו, בין קרקע בין מטלטלין, קנתה, ואין הבעל אוכל פירות. [שו"ר שכת"ר ציין לדברי מרן השו"ע הללו בסו"ד לענין מתנה (וט"ס נפלה במה שצינו כן לסעי' יא, דזה נמצא בסעי' ז), ולענ"ד אין לחלק בזה בין מתנה למכירה כלל, דמ"ש].

ומצאתי סיעתא לזה בירושלמי (עירובין פ"ז דף כד), דאי' התם בשם רבי מאיר, דדוקא בעבד אמרו יד עבד כיד רבו, ולא באשה דבה לא אמרי' יד אשה כיד בעלה. והיינו מה"ט הנ"ל.

ועי' בחי' הרמב"ן (קדושין כג:) שהביא דברי הירושלמי הללו וביאר בזה"ל: אין קנין לעבד בלא רבו ואין קנין לאשה בלא בעלה. לאו דוקא להקישם זה לזה לכל דבר, שהרי בעל שנתן מתנה לאשתו קנתה ואין הבעל אוכל פירות, ואילו נתן כלום לעבד לא קנה כלל, אלא אם כן הוציאו לחירות, ועוד שהנותן מתנה לעבד קנה רבו לגמרי וקרן ופירות שלו, ואלו הנותן מתנה לאשה קנתה היא הקרן אלא שהבעל אוכל פירות, ומפורש בירושלמי בפרק מציאת האשה (ה"א) אף על גב דר' מאיר עביד יד עבד כיד רבו זכתה אשה זכה בעלה מודה שאין לו עליה אלא אכילת פירות בלבד, ובפרק הכותב (ה"א) אלו אחר כתב לה יש לו אכילת פירות הוא שכתב לה לא כל שכן, וכן כתבו הגאונים ז"ל. עכ"ל.

ואם כן לא נחלקו הפוסקים בדין מכירת חמץ לנכרית, אלא באחרים שמכרו לנכרית, דבזה יש לדון אי אמרי' גם בנכרים מה שקנתה אשה קנה בעלה, אך כשהבעל עצמו הוא המוכר לה, פשיטא לי דמהני מכירתו.

ובעיקר נדונו, עי' גם בשו"ת שואל ומשיב (תנינא ב סו"ס סג) שהביא דברי המחצית השקל שהביא כת"ר, וכתב בזה"ל: והטעם הנ"ל, דאם כן מה שקנתה אשה קנה בעלה, ואף בנכרי שייך זאת, כמ"ש בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' כ) עי"ש, ולפי"ז נ"ל דיכול למכור לערל החמץ ומקבל ממנו הדראהו והשכרת הרשות יהיה ממנה, דאז כיון שהנכרי מרוצה, שוב יכול להשכיר לנכריות. ע"כ. וסיים, דבשנת תרכ"א נדפס פה לבוב הגדה מבעהמ"ח הפלאה, ונדפס שטר מכירה מהגאון ש"ב מוהר"ז מרגליות ז"ל, והנה שם נדפס שמכר לערל, והשכרת הרשות כתוב שמסר לנכריות, ואם אינו ט"ס, נראה לפע"ד שכיון למ"ש, ועכ"פ הדין דין אמת לפענ"ד. עכ"ל. ולהבנתי בדבריו נראה דר"ל דבכדי לפתור את הבעיה של חצר משום שליחות,

לפיכך ישכיר את החצר לנכרית, אלא שבכדי לפתור את הבעיה של מה שקנתה אשה קנה בעלה, יש צורך בהסכמת בעלה הגוי להקנות לה, ודי בכך.

★ ★ ★

רבי ישראל יוסף שטרנבוך, נכדו של ידידי רבי משה שטרנבוך, ראב"ד בד"צ העדה החרדית בירושלים, כתב:

בעיקר הנידון בזה, הנה בדין תורה הרי בודאי אינה נחשבת אלא כמשמשתו [או חברות], ואין כאן שום ענין של מה שקנתה אשה קנה בעלה, והנידון הוא רק ביחס לחוק, ובזה לכאורה גם בחוק הרי יש רשות לאשה להחזיק ממון שלה ואין היום מושג דהכל שייך לבעל.

אמנם ציין, דלפי החוק בארה"ב הרי מתייחסים לרכוש כשייך לשניהם, ולפי החוק נחשב הרכוש של שניהם. ורבינו [הגר"מ שטרנבוך] שליט"א פקפק בזה הרבה, שכן גם ביחס לחוק אינו נחשב דאין לה להחזיק ממון משלה ויכולה להחזיק ממון שלה והחוק מתייחס יותר לדירת מגורים או עסק, אמנם בודאי יכולה גם בחוק לקנות דבר לעצמה במיוחד בהסכמת בעלה.

וביותר נראה, דחוק זה דרכושם מתחלק, הוא חוק משפטי ולא חוק מעשי, והיינו דהנה מצוי הרבה דיש להם רכוש דאין נותנים לנשותיהם להשתמש מזה [ובאנגליה מצוי דהבעל אינו מרשה לאשתו לנהוג ברכב שלו] ובכל בית יש דברים דמיוחדים לבעל, והחוק אינו דהבעל אינו יכול לעכב את אשתו מלהשתמש בחפציו והאשה לעכב מבעלה, והם כמו שותפים שמנהלים עסק וחיים משותפים, רק החוק אומר, דיש לאשה זכות לתבוע חצי מהרכוש, ונידון זה הוא במקרה של פירוד או דרישה מיוחדת, וגם אז החוק הרי נקבע לפי טיב העו"ד דיש בזה כפה"נ פירצות גדולות.

והנה לענין מכירת חמץ, אם אנו מתייחסים לחוק מעשי, אם כן יש מקום למכירת חמץ, שכן למעשה הוא הגוי קנה את כל החמץ וחתם והוא קנה כמו דקונים כל ביזנס [לבד אם צריך רישום בטאבו דזה נידון בפנ"ע], ותמיד הרי מכירת חמץ נעשית אפילו בע"פ באישור הזמנה, ואם כן בעסקים הרי מכרו חמצם, אמנם אם צריכים חוק משפטי והיינו בתביעה משפטית [והיה שאלה מענינת לפני כמה שנים דהמניות עלו בימי הפסח בצורה דרסטית והיה נידון אם הגוי יכול להשאיר אותם אצלו], ובזה ברור דבכל בית משפט בעולם המערבי מכירת חמץ בכמות נכבדת לא תתקבל בשופ"א, ורואים בזה טקס דתי ותו לא ואין צד דיתקבל בחוק, וזהו טענת רבינו שליט"א דאין צריך מדינא עו"ד במכירת חמץ, שכן בתביעה משפטית כפי

הנראה לא נזכה מעולם, אמנם אין צריך להתייחס לזה דאנו קובעים הדין ע"פ דיני קנינים במצב הקיים.

והנה אם באנו לחוש לזה, דלפי החוק באמת נחשב כל רכוש של הבעל או האשה כרכוש משותף גם קודם חלוקה, וגם כה"ג דהבעל רוצה למכור הרי נכנס לשאלה הרבה יותר חמורה, דהנה מצוי מאד דהגוי הקונה את החמץ נשוי רח"ל לישראלית ואם נכנס לחשש זה הרי לא מצאנו ידיו ורגליו. ורבינו [הגר"מ שטרנבוך] שליט"א בדרום אפריקה נהג למכור החמץ לנכרי הנשוי לישראלית [וסיפר דהאשה קיימה קצת מצוות והיה שמועות דנהגה לטבול במקוה... ואמרה דתגייר אותו דהגוי רוצה להתגייר אמנם הריפורמים לא הסכימו לקבל אותו כיון שלא יודע עברית...] ושמעתי גם על מכירות חמץ באר"י שנהגו כן ואמנם אולי שם החוק שונה.

ומטעם אחר יש לדון, דנראה דכה"ג מחזי כהערמה טובא, דמוכר לאשתו ואשתו הרי משתמשת בחמץ מצד שהוא נמצא בביתה.

ואציין דבר נפלא מתוך הספר תשוה"נ פסח הרואה אור בימים אלו ממש. דהנה יש שאלה נפוצה לענין ברכת הטוב והמטיב בליל פסח כששותה ב' מיני יין ודעת רבינו שליט"א דאם שותה בכוס ראשון יין ובכוס שני מיץ ענבים אולי נחשב דאצלו משובח יותר דטעים לו יותר ואם כן צריך לברך הטוב והמטיב, והביא שם בתוך הדברים, דהנה איכא הלכה דכדי לברך הטוב והמטיב צריכים להיות שותפים ביין וב"ב נחשבים שותפים ביין כמש"כ שם המ"ב, דכיון דעליו לפרנסתם אם כן נחשבים שותפים. ואם כן לענין אשתו נמי כיון דלפי החוק צריך לפרנסה, אם כן נחשב ממילא כשותפה.

ולענין איסור בל יראה יש לחקור טובא אי נאסר אחר הפסח בכה"ג דהאשה ישראלית והבעל עכו"ם ויש לדון בזה טובא אי נאסר חמצו של הנכרי משום חלקו של אשתו או נימא דכיון דיש לה רק זכות אכילה ולא זכות לבערו אם כן אינו אוסר ואשמח לקבל חו"ד על כל הדברים הנ"ל.

★ ★ ★

חתן גיסי, רבי דורות יעקביוס, כתב:

לכאורה היה מקום לדון מצד חדש שיהא אסור לעשות כן, דכשנותן לאשתו יהא אסור מצד רוצה בקיומו של החמץ, והנה בשו"ע או"ח סי' תנ (סעי' ו) כתב הרמ"א ואסור לקנות חמץ לאינו יהודי בפסח, אפילו במעותיו של אינו יהודי (ריב"ש סימן ת"א). וכ' ע"ז המ"ב בסקכ"א דהטעם דהוא רוצה בקיומו של החמץ, וכן בסעיף שאח"כ שם סעי' ז' מבואר איסור זה, ונתחדש כאן דין חדש שכל היכא שרוצה

בקימו של החמץ יהא אסור, ואם כן לכאורה במתנה לאשתו בוודאי הוא רוצה בקימו, ויהא אסור לעשות כן, ואפילו במכירה לאשתו יש לדון שיהא נחשב כרוצה בקימו ויהא אסור מצד זה.

ובמש"כ [אות ח] שיהא מקום לדון לאסור מצד לא תחנם, נראה שבזה בוודאי אין איסור לא תחנם, דכבר כתבו הפוסקים שכל האיסור של לא תחנם היינו מתנת חנם, אבל כל מקום שיהא תועלת אין זה מתנת חנם, ואם כן בין בעל לאשה בוודאי שיהא לו תועלת שתחזיר לו בדברים אחרים כהנה וכהנה.



סימן מ

חוב נשים ביקנה"ז בליל הסדר

[גדר חוב נשים בהבדלה]

- א -

ידי כך יצאו ידי חובת הקידוש אע"פ שאינן מבינות את לשון הקודש.

והעיר על כך רעק"א, שאם האשה תאמר את הקידוש בעצמה מלה במלה עם המקדש, עדיין יש חסרון בעצם הקידוש מאחר ואין הכוס בידה, וקידוש צריך להאמר כאשר כוס יין בידו. ולכן נהגו בכל שבתות השנה וביו"ט, שהנשים אינן אומרות בעצמן את נוסח הקידוש, אלא יוצאות ידי חובתן מדין שומע כעונה מבעל הבית [שמקדש על הכוס]. ומעתה, בליל הסדר, כאשר כוס הקידוש היא הכוס הראשונה מארבע כוסות [שגם נשים חייבות בהם], ובשעת הקידוש יש כוס גם לפני הנשים, הן יכולות לומר את הקידוש על היין אע"פ שאינן מבינות, כי באמירה בלבד יוצאות ידי חובת הקידוש, ואין איפוא כל חשש להערתו של רעק"א.

אלא שיש לברר היאך מתקיים מנהג זה באותה שנה שחל ליל הסדר במוצאי שבת, שאז סדר הקידוש הוא יקנה"ז – יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן. והרי פסק הרמ"א (או"ח סימן רצו סע' ח) שנשים "לא יבדילו בעצמן, רק ישמעו הבדלה מן האנשים". ואם כן הנשים הנוהגות לומר בעצמן את סדר הקידוש, לכאורה הן אינן רשאיות לומר

בספר מנהג ישראל תורה (ח"ג עמ' רפג) הובא שבמקומות רבים נהגו כל המסובים בליל הסדר, ובכללם הנשים, לקדש יחד עם בעל הבית ולומר כל אחד בעצמו את כל נוסח הקידוש. וכן שמעתי שכך מנהג חסידי סאטמר. וזאת בשונה מהנהוג בכל שבתות השנה ובימים הטובים, שאין הנשים אומרות את הקידוש בעצמן, אלא יוצאות ידי חובה בשמיעה מבעל הבית.

ובפשטות, טעם השינוי בליל הסדר מכל השנה מבואר על פי מה שהביא רבי עקיבא איגר (שו"ת ח"א סימן ז ד"ה בההיא) את דברי המג"א (או"ח סימן קצג ס"ק ב) שכתב שבכל השנה יאמרו הנשים את הקידוש מילה במילה עם המקדש, משום שאי אפשר לכוין ולשמוע. וביאר הפמ"ג (אשל אברהם שם) שכוונת המג"א כי באמירה בלשון הקודש יוצאים ידי חובה אף שאין מבינים את הלשון, אבל כשרוצים לצאת ידי חובה בשמיעה יש צורך להבין את לשון הקודש. ולכן כדאי שהנשים שבדרך כלל אינן מבינות את לשון הקודש יאמרו את נוסח הקידוש מילה במילה עם המקדש, ועל

את נוסח ההבדלה שהרי אינן מבדילות לעצמן, וממילא אמירת ההבדלה מהווה הפסק בין ברכת היין והקידוש לשתיית היין.

ואכן בספר מנהג ישראל תורה (שם) הביא בשם ספר ויגד משה (סימן טו ס"ק י') כי מסיבה זו, לא יאמרו הנשים בליל הסדר בנוסח הקידוש את ההבדלה. אולם הגר"ח זוננפלד כתב במכתב שנדפס בשו"ת משנה שכיר, שבלייל הסדר יכולות הנשים לומר בעצמן את כל נוסח הקידוש, כולל ההבדלה. וכן פסק בשו"ת באר משה (ח"ו סימן פג), והעיד שכן נהגו גם בבית אביו (והביא שם בסימן קלו אסמכתא למנהג זה).

וצריך ליישב את המנהג הנפוץ במקומות רבים, שהנשים אומרות בעצמן את ההבדלה בליל הסדר, מדוע אמירת ההבדלה לא נחשבת הפסק בין ברכת היין והקידוש לשתיית היין.

- ב -

ונראה בביאור הדברים בהקדם הבנת גדר חיוב הנשים בהבדלה, והטעם שאינן מבדילות בעצמן.

בשו"ע (או"ח סימן רצו סע' ח) פסק: "נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק". וברמ"א: "על כן, לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים".

ומקור מחלוקתם מובא בבית יוסף וז"ל: "כתוב בארחות חיים (הלכות הבדלה

סימן יח) שנשים אינן מבדילות לעצמן, דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת, אלא רבנן (פסחים קו, א) אסמכוה אקרא. והר"ר יונה כתב דכשם שחייבות בקידוש חייבות בהבדלה".

ורב"ח תלה את יסוד מחלוקת הארחות חיים ורבנו יונה, במחלוקת האם חיוב הבדלה הוא מהתורה או מדרבנן. רבנו יונה הסבור שנשים חייבות בהבדלה כפי שחייבות בקידוש, נקט כדעת הרמב"ם (הלכות שבת פרק כט הלכה א) שחיוב הבדלה מהתורה כדין קידוש, ונכלל בלימוד מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", כדבריו: "מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו. כלומר, זכרהו זכירת שבת וקידוש. וצריך לזכרו בכניסתו ויציאתו, בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה". ואילו לדעת הארחות חיים חיוב ההבדלה הוא מדרבנן כי "רבנן אסמכוה אקרא". וביאר הב"ח את דברי הארחות חיים: "כלומר, אסמכוה אקרא באנשים שחייבין מדברי סופרים, אבל הנשים פטורות לגמרי, אף מדברי סופרים כשהן לעצמן".

אולם בשו"ע הרב (או"ח סימן רצו סע' יט) כתב כי לשיטת הרמב"ם, שחיוב הבדלה מהתורה, אזי כשם שנשים מחוייבות בקידוש מהתורה כך הן מחוייבות מהתורה בהבדלה. וכשם שחכמים תיקנו לאנשים להבדיל בתפילה ועל הכוס, כך תיקנו לנשים, שהרי הן מחוייבות כאנשים. וכל המחלוקת בין הארחות חיים ורבנו יונה אם נשים מחוייבות בהבדלה, היא רק לדעת הסוברים שחיוב הבדלה אינו אלא מדרבנן.

לדעת הארחות חיים נשים פטורות מהבדלה, כשם שפטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא, בין של תורה ובין של דרבנן. ואף שלכאורה היו נשים צריכות להתחייב בהבדלה כשם שהאנשים מחוייבים, אולם אין הדבר כן. כי חיוב האנשים והנשים שווה רק בדברים הנוגעים לשמירת שבת וזכירתה, ואילו הבדלה אינה ענין הקשור לשמירת השבת, אלא תקנה נפרדת שחז"ל תיקנו להבדיל בין קודש לחול, ומצאו לכך סמך מהתורה בפסוק "ולהבדיל בין הקודש ובין החול".

והחולקים המחייבים נשים בהבדלה סוברים שאמנם עיקר חיוב ההבדלה הוא מדרבנן, אולם מאחר וההבדלה היא מענין זכירת השבת וקדושתה, ובה מזכירים את ההבדל בין קדושת השבת לימי החולין. אי לכך כשם שנשים חייבות בכל תקנה שחז"ל תיקנו חכמים בנושא קדושת השבת, כך הן מחוייבות בהבדלה, שהרי "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון", וכשם שנשים מחוייבות בזכור ובשמור, כמו כן הם מחוייבות בכל הדינים הנובעים מענין קדושת השבת, על אף שדינים אלו נובעים מחיובי דרבנן.

- ג -

אמנם הב"ח מסיק מדברי הארחות חיים שנשים אינן חייבות להבדיל לעצמן, ולדעתו אין הכוונה שנאסר להן להבדיל לעצמן, אלא אם הן רוצות הן רשאיות להבדיל לעצמן. ועל כן תמה הב"ח

על דברי הרמ"א שכתב "על כן לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים", וכתב: "למה לא יבדילו לעצמן, דבין שהנשים חייבות מן התורה, ובין שהן אינן חייבות אלא מדברי סופרים, ואפילו אינם חייבות כלל אפילו מדברי סופרים, למה לא יבדילו להוציא את עצמן מה שהם חייבות מדבר תורה או מדברי סופרים. ואפילו אינם חייבות כלל מכניסות עצמם בחיוב כמו בשופר ולולב [שכתב הרמ"א (או"ח סימן תקפט) דנשים מברכות על מצות שופר ולולב אף שהן פטורות מהן כדין מצוות עשה שהזמן גרמא, מ"מ יכולות לחייב עצמן ולברך] וכי היכי דנשים מזמנות זימון לעצמן (או"ח סימן קצט), הכי נמי יבדילו לעצמן במכל שכן".

ולכן מסיק הב"ח, שאמנם המנהג הוא שהנשים שומעות הבדלה מפי אנשים "אך מכל מקום אם האשה יכולה להבדיל בעצמה, הרי היא מבדילה לעצמה. ואפילו אם יש אנשים שהיא יכולה לשמוע מהם את ההבדלה, מכל מקום היא רשאית להבדיל לעצמה".

ובן הכריעו למעשה המג"א והמשנה ברורה (ס"ק לה) וז"ל: "והב"ח כתב אפילו למאן דאמר שפטורות, מכל מקום יכולות להמשיך על עצמן חיוב ולהבדיל לעצמן, כמו בשופר ולולב שגם כן פטורות ואפילו הכי מברכות, כמבואר לקמן בסימן תקפ"ט, ומסיק המג"א דהעיקר כדברי הב"ח".

ועל כן כתב בספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק סב הערה כז) בשם הגרש"ז אויערבך, בנדון דידן, בהבדלה במוצאי

שבת ליום טוב, וכן בקידוש בליל הסדר שיש בו גם הבדלה, שרשאיות הנשים לקדש ולהבדיל "דכיון שהאשה מושכת על עצמה את חיוב ההבדלה, אין ברכת ההבדלה נחשבת כהפסק בין ברכת היין לשתיית היין".

- ד -

ונראה לבאר באופן נוסף מדוע בליל הסדר יכולות הנשים לומר בעצמן את סדר ההבדלה, בהקדם בירור מנהג הנשים לשתות יין מכוס של קידוש ביום טוב שחל במוצאי שבת.

כתב המג"א (סי' רצו ס"ק ד) וז"ל: "נהגו הנשים שלא לשתות מכוס של הבדלה, ועי' הטעם בשל"ה". וכוונתו למה שכתב השל"ה (סוף מסכת שבת) בשם ספר תולעת יעקב: "וכבר ידעת מה שאמרו חז"ל בסוד העץ שחטא בו אדם הראשון גפן היה, ואמרו מלמד שסחטה ענבים ונתנה לו. ולפי שנתכוונה להבדיל מאדם על ידי היין, אין הנשים טועמות יין של הבדלה". ומעתה נשאלת השאלה, כיצד תנהגנה הנשים

בשתיית כוס יקנה"ז – האם עליהן לשתות כפי שהן שותות מיין הקידוש בכל שבת ויום טוב, או שאין להן לשתות כי כוס זו היא גם כוס של הבדלה, והרי "נהגו הנשים שלא לשתות מכוס של הבדלה".

כמה טעמים נאמרו מדוע רשאיות הנשים לשתות את היין מכוס יקנה"ז ביו"ט שחל במוצ"ש:

[א] בספר דבק טוב (סימן י) הובא בשם הגאון רבי דוד לאקענבאך (שהיה ראב"ד דפרעשבורג) שבליל הסדר מותר לנשים לשתות מכוס יקנה"ז, על פי דברי חז"ל (פסחים ק"ט ע"ב) בעניין שתיית "זוגות" שיש בזה סכנה "דאמר רבא כוס של ברכה, לטובה מצטרף ואינו מצטרף לרעה". ולפי זה יש לומר שגם צירוף של כוס של קידוש עם כוס של הבדלה בכוס אחד, עולה הצירוף לטובה ולא נועד חס וחלילה להזיק, ולכן יכולות נשים לשתות את כוס ההבדלה מאחר כי יש בו צירוף של כוס הקידוש^א.

ולכן בליל הסדר יוכלו לשתות מהכוס הראשונה של ד' כוסות, למרות שהיא גם של הבדלה^ב.

א. על דברים אלו כתב הרב אברהם מרדכי שפירא, קרית גת:

ולכאורה יש להקשות, שהרי כל כוס של הבדלה בכל מוצאי שבת נחשב כוס של ברכה, היות ואומרים עליו ברכה, (כפי שכוס של קידוש וברהמ"ז נחשב כוס של ברכה) ואעפ"כ נהגו הנשים שלא לשתות, א"כ אכתי לא ניחא טעם המנהג. ולגבי הטעם שהובא בקובץ 'וילקט יוסף' ע"פ הליקוטי חבר בן חיים הקשה כב"ת שעדיין יש מקום לטעות, כיון שעושים ג"כ הבדלה על כוס זה ומתירים להם לשתות, יבואו לחשוב שחיובם בהבדלה שווה לאנשים. לכאורה יש ליישב בפשטות, שמכיון שבכל השנה אין נותנים להם לשתות מכוס של הבדלה, ורק בלילה זה מתירים, יבינו שהטעם שהם שותים הוא משום הקידוש, ולא משום הבדלה.

ב. על דברים אלו כתב הרב יעקב פרבשטיין, מח"ס אהלי יעקב ומצות ביקור חולים: ולענ"ד יש לדחות בפשיטות, דזה דבר פשוט דאין שום חילוק בדין הבדלה של מוצאי שבת רגיל למוצאי

[ב] טעם נוסף הביא בספר דבק טוב (שם) להתיר לנשים לשתות מכוס קידוש שהיא גם כוס הבדלה, על פי מה שכתב השו"ע (סימן רצ"ט ב) "ואין מבדילין על הפת, אבל על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה, והוא הדין לשאר משקין חוץ מן המים. וביום טוב שחל להיות במוצאי שבת שיש בו קידוש שהוא נאמר על הפת, יש אומרים שאגב הקידוש מבדילין גם כן עליו, ויש אומרים שיותר טוב לומר הקידוש והבדלה שניהם על השכר". והרמ"א הכריע: "והסברא ראשונה עיקר". ומבואר בדברי הרמ"א שביו"ט שחל במוצאי שבת, אגב הקידוש שניתן להעשות בפת אפשר גם להבדיל על הפת [וזאת למרות שבמוצאי שבת רגיל אין מבדילין על הפת]. ומפורש איפוא שעיקר השם של כוס זו הוא

הקידוש. ומעתה שפיר יכולות הנשים לשתות את היין של כוס הקידוש הזה אע"פ שהכוס היא גם כוס של הבדלה.

[ג] בספר דבק טוב מובא בשם ספר ליקוטי חבר בן חיים, שהטעם שלא ישתו נשים במוצאי שבת מכוס של הבדלה הוא "כדי שלא יטעו העולם לחשוב שהן חייבות בהבדלה כאנשים, ויבואו על ידי זה למכשול, כי יחשבו שיכולות נשים להוציא אנשים ידי חובתם בהבדלה, ולכן תיקנו חז"ל שנשים לא ישתו מיין של הבדלה, כדי שיהיה ענין זה להיכר, לרמז שאין נשים חייבות בהבדלה כאנשים, ואינן מוציאות אנשים ידי חובת הבדלה".¹ ואם כן לפי טעם זה מוכן שכאשר חל יום טוב במוצאי שבת מותר לנשים לשתות מהכוס המשותפת לקידוש והבדלה, כיון שאז אין צורך להיכר,

שבת שחל ביו"ט, וכל דברי השו"ע בסי' רצ"ו פשוט דאיירי באופן שאין לו יין לקידוש ולהבדלה, וזוהו נחלקו ב' הדעות בשו"ע, אם כיון דמקדש על הפת מחמת שאין לו יין וכמבואר בשו"ע סי' רע"ב ס"ט דאם אין לו יין יקדש על הפת, א"כ יבדיל גם על הפת אגב הקידוש, או דגם את הקידוש לא יעשה לא על היין ולא על הפת אלא שכר עדיף, וכמבואר בשו"ע סי' רע"ב ס"ט, דכשאין לו יין י"א שיכול לקדש על השכר, והרמ"א פסק דעדיף שיקדש על הפת ואגב הקידוש יאמר גם ההבדלה עליו. אבל פשוט דמי שיש לו יין אינו יכול לקדש על הפת וכמבואר ברמ"א סי' רע"ב ס"ט ואם יין בעיר לא יקדש על הפת, ויעו"ש במג"א סק"ח ובביאור הגר"א שם. וא"כ ביו"ט שחל במוצ"ש שיש לו יין ואומר על היין קידוש והבדלה אין שום עדיפות לכוס שנימא דהוא כוס של קידוש יותר ממה שהוא כוס של הבדלה. ואדרבה, אם נתעקש להוכיח מהתם היה נראה להוכיח להיפך. דהא גבי קידוש הדין בכל שבת דאם אין לו יין מקדש על הפת, ואילו לגבי הבדלה במוצ"ש הרגיל גם אם אין לו יין אינו מבדיל על הפת [אלא היכא דמוצ"ש חל בליל יו"ט דאז אגב הקידוש מבדיל] ונמצא דיותר יש דין יין לעיכובא בהבדלה מקידוש. וא"כ כשעושה יקנה"ז ביו"ט שחל במוצ"ש על היין, יותר הוי כוס של הבדלה מכוס של קידוש, ועכ"פ אין לומר דהוי כוס של קידוש יותר מכוס של הבדלה, כנתבאר.

ג. על דברים אלו כתב הרב יהודה לייביש פראנז, ראש ישיבת כתר תורה ראדאמסק:

מה שהביא הליקוטי חבר בן חיים, שהטעם שלא ישתו נשים מכוס הבדלה במוצ"ש הוא משום שיבואו לידי מכשול ויטעו העולם לחשוב שיכולות נשים להוציא אנשים ידי חובתן, וצ"ע לפי מה שהביא מע"כ בסי' י"ב בשם הגרע"א הנ"ל ושי"פ דנשים פטורות מקידוש ביו"ט לפי"ז אסור להם לשתות מכוס קידוש ביו"ט, וזה חידוש גדול לומר כך שלא נשמע כזאת בכל הפוסקים.

כי לפני כל איש ואיש יש כוס של קידוש, ואין חשש שהנשים יוציאו את האנשים ידי חובה, ובמקרה כגון זה גם הרמ"א יודה שנשים רשאיות להבדיל על הכוס. ואכן בקובץ התורני וילקט יוסף (שנה יב קונטרס יח סימן קעז) כתב שביליל הסדר, שבו נשים חייבות בכל מצוות הלילה, כולל ד' כוסות, נשים רשאיות לשתות מכוס יקנה"ז, ואין לחשוש שיבואו לטעות שיכולות להוציא אנשים ידי חובתם, כיוון שבילילה זה הן חייבות כאנשים.

אולם דבריו צריכים עיון, שכן גם אם נכון הדבר שהנשים חייבות במצוות ליל הסדר כאנשים, אולם במצות הבדלה גופא במקרה שחל ליל הסדר במוצאי שבת, הן אינן חייבות, נמצא שבחלק ההבדלה של הכוס הראשון הן לא יכולות להוציא את האנשים ידי חובתם, וחזר הדין שאסור להן לשתות, כדי שלא יטעו לחשוב שהן יכולות להוציא אנשים ידי חובתם, וצ"ע.

[ה] בקובץ וילקט יוסף [בהמשך דבריו המובאים לעיל], הביא טעם נוסף מדוע מותר לנשים לשתות מכוס קידוש שהוא גם כוס של הבדלה בליל הסדר, על פי דברי המג"א (סימן תעב ס"ק טו) בהסבר הגמרא (פסחים קח, ב) שחייב הנשים בד' כוסות ובמצוות ליל הסדר הוא בגלל "שאף הן היו באותו הנס",

ופירשו ברש"י וברשב"ם: "בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו", והיינו שהנשים היו עיקר הנס ובזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים. נמצא איפוא, שעיקר הנס התהווה בגללן, והן גם הסיבה לתקנת חז"ל לד' כוסות. ולכן הן מחוייבות לשתות מהכוס הראשונה של ד' כוסות, על אף שהיא גם כוס של הבדלה.

אולם טעם זה צ"ע, מה מועיל הדבר שבזכותן נגאלו אבותינו ממצרים, הרי יש להן איסור לשתות כוס הבדלה, ומדוע החיוב לשתות מד' כוסות גובר על האיסור לשתות מכוס של הבדלה.

[ה] עוד טעם נוסף הביא בקובץ וילקט יוסף (שם), על פי מה שפסק בקיצור שולחן ערוך (סימן צו סע' יד) "מי שהבדיל כבר, יכול להבדיל בשביל בניו שהגיעו לחינוך להוציאן ידי חובתן, ומכל שכן בשביל גדול. ובשביל נשים לחוד אין להבדיל מי שהבדיל כבר, משום דיש אומרים דפטורות". ולכן פסק בספר עמודי השלחן על קיצור שו"ע (שם ס"ק יג) שתבדיל בעצמה ותשתה מהכוס של ההבדלה.

ונמצא לדבריו שבמקרה זה אין לחשוש לדברי השל"ה שלא תשתה אשה מכוס של הבדלה, כי רואים אנו שבילית

ובזה יתורץ משה"ק מע"כ לקמן סי' ט"ז על מה שראה בקובץ התורני וילקט יוסף, דלפי דברי הליקוטי חבר בן חיים מבואר למה בליל פסח נשים שותות מכוס קידוש אפי' באופן שעשו ע"ז גם הבדלה משום דחייבות בלילה זה כמו אנשים, וע"ז הק' שהרי מה שנוגע לגבי מצות הבדלה אין הם מחוייבות וא"כ איך יכולות לשתות, ולפי דברי הגרי"ז הנ"ל דדין שתיה של ד' כוסות הוא דין מיוחד לגבי ליל פסח מדין חירות, א"כ הרי מחוייבות לשתות את הכוס מדין ד' כוסות ולא רק מדין כוס של ברכה, וא"כ הגם שעשו הבדלה על כוס זה ואינן מחוייבות בו אבל בדין שתיה בליל פסח הם מחוייבות ודו"ק.

ברירה לפעמים אשה רשאית להבדיל ולשתות מיין ההבדלה. ואם כן בליל פסח כאשר האשה מחוייבת בד' כוסות היא גם כן רשאית להבדיל, אע"פ שיש בכוס הראשונה חלק של הבדלה.

אך גם טעם זה צ"ע, שהרי לכתחילה בודאי יש לחשוש לדברי השל"ה שאין ראוי שאשה תשתה מכוס של הבדלה, וההיתר של עמודי השלחן לנשים להבדיל ולשתות יין הוא במצב של "לית ברירה", במקום שאין מי שיבדיל להן, ואם לא תבדיל לעצמה לא תוכל לעשות הבדלה כלל. אך בליל הסדר הרי אין זה מצב של "לית ברירה" שחוששים שתבטל מצות הבדלה, כי היא יכולה לשמוע את ההבדלה מאדם אחר ולצאת ידי חובה, ומדוע להתיר לאשה לשתות את הכוס הראשון שהוא גם כוס של הבדלה, וצ"ע.

- ד -

ונראה לבאר את מנהג הנשים לשתות מיקנה"ז בליל הסדר שחל במוצאי שבת, על פי דברי הגרי"ד סולובייצ'יק (הובאו בקובץ מסורה, חוברת ז אלול תשנב, עמ' לא) שאמר כי "בנוסף על מה שתיקנו חז"ל ד' ברכות בליל הסדר על הכוס [דוגמת קידוש על הכוס והבדלה על הכוס של השנה כולה], תיקנו גם כן מצות שתיית ד' כוסות בליל הסדר בתורת מצות חירות. דבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים [על ידי ההסיבה ועל ידי שתיית הד' כוסות]". ולמדנו מדבריו, שהכוס של הקידוש בליל הסדר אין דינה

ככל כוס של קידוש שבכל השנה, אלא היא נובעת מדין "שתיה בתורת מצות חירות".

על פי זה מובן מדוע בליל הסדר שחל במוצאי שבת יכולה אשה לעשות את כל הקידוש [הכולל גם את נוסח ההבדלה] וגם רשאית לשתות את היין. שכן חובת הקידוש בליל הסדר נובעת מדין "שתיית יין בתורת מצות חירות", ועל כן נשים מחוייבות בהן כפי שמחוייבות בכל הד' כוסות, ומותר להן כמובן לשתותן.

[אכן], באגרות משה (או"ח ח"ד סימן ק) מבואר שאין הבדל בין מהות הקידוש של פסח למהות הקידוש בכל יום טוב, כי בנדון השאלה האם נשים חייבות בקידוש יו"ט, כתב: "וגם יש ראייה מהא דחייבות בקידוש של ליל פסח, שהוא אחד מד' כוסות, ודוחק לומר שמשונה קידוש זה משאר קידושי יו"ט". משמע שאין הבדל בין מהות הקידוש של פסח למהות הקידוש בכל יום טוב. ואילו לפי הגרי"ד בודאי שונה קידוש ליל פסח שנאמר על הכוס הראשונה מד' כוסות, משאר קידוש ביו"ט, כי בקידוש ליל פסח עיקר הכוס הוא כוס של ד' כוסות, והוא נובע מדין חירות ובו גם נשים מחוייבות, מה שאין כן בקידוש יו"ט. ונמצא דעת האגרות משה שכתב ש"דוחק לומר שמשונה קידוש זה [של ליל הסדר] משאר קידושי יו"ט", שלא כדברי הגרי"ד].

- ה -

ונראה להוסיף בביאור הדברים על פי מה ששמעתי שאמר הגרי"ד בשיעור, שחייב כל הד' כוסות נתקן בגלל זכר

ליציאת מצרים. כוס הקידוש שהיא הכוס הראשונה, נקבעה כזכר ליציאת מצרים. גם הכוס השניה נקבעה על ברכת "אשר גאלנו" וכל עניינה, הוא זכר ליציאת מצרים. כמו כן הכוס השלישית שנקבעה אחר ברכת המזון, היא זכר ליציאת מצרים, וכפי שנאמר בברכת המזון "ופדיתנו מבית עבדים". וכמובן, הכוס הרביעית שנקבעה לאחר הלל הגדול שברובו מזכרים ענייני יציאת מצרים. ומבואר, שהכוסות של קידוש וברכת המזון הנאמרים בעת שתיית הכוס הראשונה והשלישית, אינן נובעות מדין קידוש וברכת המזון, אלא נובעות מדין זכירת יציאת מצרים. ולכן נשים שבזכותן נגאלו בני ישראל ממצרים, ודאי תהיינה חייבות בכוסות אלו, שהרי גם הן היו בשעת יציאת מצרים, ועיקר הנס היה על ידן.

והנה מצינו בדברי הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קנה) שכתב: "היא שצונו לקדש את השבת ולומר דברים בכניסתו וביציאתו נזכור במ גודל היום הזה". ובמהדורת הג"ר חיים העליר הביא גירסא מדפוס ראשון "ונזכור במ יציאת מצרים וקידוש היום". ומבואר בזה שגם "ביציאתו" דהיינו בהבדלה יש להזכיר יציאת מצרים כמו בקידוש. וכן מפורש בדברי הסמ"ג (הלכות קידוש והבדלה) שמזכיר בכניסתו וביציאתו "וזכרת שנכתב בפרשת שמות", והיינו שגם ביציאת השבת, דהיינו בהבדלה, יש להזכיר יציאת מצרים.

ותמה המנחת חינוך (מצוה לא אות ה) "ולכאורה כיון דילפינן מגזירה שוה דצריך הזכרת יציאת מצרים, אם כן

להסוברים דגם הבדלה דאורייתא דהוי בכלל זכירה, למה לא תיקנו להזכיר יציאת מצרים וכו'. וצריך לומר דמ"מ עיקר המצוה דזכר בקידוש היום, ולא ילפינן אלא קידוש ולא הבדלה. ומ"מ קצת צ"ע".

ולדברינו קושיית המנחת חינוך לא קשה כלל, שכן בנוסח ההבדלה - "בין ישראל לעמים" מוזכר גם הדין של זכירת יציאת מצרים. ומצאתי זאת בקובץ וילקוט יוסף (שנה ח, קונטרס יב סימן קכב) שהקשה, לשיטות הסוברים שחיוב הבדלה מדאורייתא, מדוע לא מזכירים יציאת מצרים בהבדלה כמו בקידוש. וכתב: "והנה מצאתי שחקירת קדמונים היא זו, בספר המנהיג לרבנו נתן (הל' מוצאי שבת סימן ס"ה) כתב וז"ל וכתב רב נטרונאי ז"ל בהל' מו"ש, אם אומר [בכל הבדלה במוצ"ש] "הבדלות ישראל ממצרים" ויאמר הבדילני דודי מטומאת פתרוס וכו' דלאו הבדלות שבת מחול הוא, הרשות בידו ויש לאומרו וכו'. ולענ"ד נראה ליישב, דבאור החיים הק' כותב בסוף פרשת שמיני עה"פ "כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים גו' להבדיל" וגו', וזלה"ק: אין הקב"ה יכול לייחד שמו אלא על המושלל מעין הרע ההוא, ולזה לא יחד שמו עליהם עד שהוציאם מארץ מצרים וכו' ע"כ. ועל פי זה [נראה] דכיון שאומר בנוסח ברכת ההבדלה "בא"י אלקינו המבדיל בין ישראל לעמים" וזה נעשה רק על ידי ההעלאה מארץ מצרים, ממילא כבר הזכיר בזה יציאת מצרים". ומתבאר בזה, שבנוסח ההבדלה "בין ישראל לעמים" מוזכר ענין זה של יציאת מצרים.

ומעתה נמצא, שכשם שהקידוש בליל הסדר הוא אחד מד' הכוסות, ובכל ארבעת הכוסות יש דין של חירות ודין של זכירת יציאת מצרים, כמבואר לעיל בדברי הגרי"ד, כך גם ההבדלה היא ענין של זכר יציאת מצרים, שכן עיקר ההבדלה שבין ישראל לעמים היתה בעת יציאת מצרים, ולכן גם בנוסח ההבדלה "בין ישראל לעמים" יש בו ענין זכירת יציאת מצרים.

והיות ודין ההבדלה בליל הסדר נובע גם מדין זכר ליציאת מצרים, הוא שונה במהותו מההבדלה בכל ימות השנה, ולכן מובן מדוע נשים רשאיות לומר בליל הסדר את ההבדלה ואין זה נחשב כהפסק, ואף מותר להן לשתות מכוס זו. כי בליל הסדר נוסח ההבדלה הוא מדיני זכירת יציאת מצרים, ואינו מדין הבדלה ככל ימות השנה,

וכמבואר לעיל. והכוס הראשונה של הקידוש שהיא גם כוס של הבדלה, והן הקידוש והן ההבדלה נובעים מדין מצות חירות וזכירת יציאת מצרים.

ונראה שלדברים אלו התכוין בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן לו) במה שכתב: "פשוט, דמתחייבות לשתות את הכוס של ההבדלה, ואין זה דומה לכוס הבדלה של כל השנה, כי הרי הכוס הזו כאן הוא כוס ראשון מהארבעה כוסות שמחייבות הנשים גם כן לשתות, אלא שגם מבדילות על כוס זו, אבל הרי חייבים לשתותה"^ד.

- ז -

לעיל [אות ג] הובאה קושיית הב"ח מדוע נשים אינן רשאיות להבדיל בעצמן,

ד. עוד בדבר המנהג שבליל הסדר גם הנשים אומרות את הקידוש על הכוס הראשון, למרות שכוס זו היא גם כוס של הבדלה, כתב הרב יחיאל ליברמן, בית מדרש גבוה להכשרת דיינים אשדוד:

א. בענין ברכת מאורי האש, יש להסתפק, האם על הנשים לאומרם, שהרי כתב במשנה ברורה (ביאור הלכה סוף סי' רצו), שאף למ"ד שנשים חייבות בהבדלה, אבל בברכת הנר אינם חייבות. אמנם בספר מנחת שלמה (ח"ב סי' נג) חלק עליו וכתב שלמ"ד שנשים חייבות בהבדלה חייבות גם כן בברכת הנר, ומדייק כן מדברי הריטב"א פסחים נד ע"א ד"ה וכיון, [וכן שמעתי שגם הגרי"ש אלישיב דייק כן מהריטב"א]. וכ"כ בספר באר משה (ח"ד סי' כח), וכ"כ בשבט הלוי (ח"ז סי' עז ס"א), וכ"כ במשנה הלכות (ח"ח סי' לו), וכן דן בדיון זה בציץ אליעזר (ח"ד סי' מג), וכתב לפרש בדברי המשנה ברורה שכוונתו שאינם חייבות לברך אבל רשאיות לברך עיי"ש, וע"ע בספר אז נדברו (ח"י סי' כז) שגם מבאר את דברי המשנה ברורה בצורה שונה.

ב. בענין עניית אמן ע"י הנשים על ברכות שאינן צריכות לברך [כגון כאן למ"ד שאינן חייבות בהבדלה או בנר], יש להסתפק האם נחשב להפסק, עיין מה שדן בזה בספר מקראי קודש (עמ' קלח), ועיין באגרות משה (כרך ו סי' כא) שכתב לגבי ברכת שהחיינו וברכת ליישב בסוכה שאין עניית אמן בהם נחשבת להפסק כיון שגם הם שייכים בזה עיי"ש, וא"כ לגבי הבדלה למ"ד שאינם שייכים בזה יחשב האמן כהפסק. וע"ע בשבט הלוי (ח"ג סי' סט), ובשולחן שלמה (הלכות יו"ט עמ' קלא, ובהערות ט - י).

כמו בשופר ובלולב שנשים רשאיות לברך בעצמן על השופר ועל הלולב.

הט"ז (סי' רצו ס"ק ז) כתב לחלק: "שאני התם דהחיוב אצל אנשים הוא דאורייתא, משא"כ כאן יש תרתי לפטור, שהוא מדרבנן אפילו באנשים, והוא מצות עשה שהזמן גרמא". רצונו לומר, בשופר ובלולב החיוב אצל אנשים הוא מדאורייתא, ולכן נשים רשאיות לברך. משא"כ בהבדלה נשים אינן רשאיות להבדיל, וזאת משום שתי סיבות [כלשון הט"ז "תרתי לפטור"] והן: [א] גם אצל האנשים חיוב ההבדלה הוא רק מדרבנן. [ב] ההבדלה היא מצות עשה שהזמן גרמא. וצירוף שתי הסיבות הללו גורם לכך שנשים אינן מבדילות. ומסיק הט"ז: "בחינם חלק מו"ח הב"ח ז"ל על הרמ"א ופירש בדברי הארחות חיים שרק אינן "חייבות", אבל רשאים הם להבדיל".

ובפרי מגדים (משב"ז ס"ק ז) תמה על הט"ז, שהרי נשים נוהגות לברך על קריאת הלל בראש חודש, ואע"פ שחיוב ההלל הוא רק מדרבנן, וכן נהגו הנשים לברך על תקיעת שופר ביום ב' דראש השנה, ואע"פ שחיוב זה הוא מדרבנן. ולדברי הט"ז הרי

יש כאן לכאורה "תרתי לפטור", ועם כל זאת נשים מברכות. ואם כן היינו צריכים לפסוק אותה הלכה גם בהבדלה, שנשים תעשינה הבדלה לעצמן, וצ"ע.

ובערוך השלחן (סימן רצו ס"ק ה) הקשה על תירוצו של הט"ז: "הלא לולב כל ימי החג הם דרבנן, לבד יום הראשון, ונשים מברכות". כלומר, הט"ז חידש ש"הבדלה שאני דאיכא תרתי לפטורא", ואחד ה"פטורים" הוא שגם האנשים חייבים מדרבנן, וקשה מדין נטילת לולב בכל ימי החג שחיוב האנשים הוא רק מדרבנן [מלבד היום הראשון דהחיוב מדאורייתא], ובכל זאת נשים מברכות, ואילו לפי הט"ז לכאורה היה צריך להיות שנשים לא תברכנה ברכת הלולב בימי חול המועד, כשם שפטורות מהבדלה, שהרי נטילת לולב בשאר ימי החג היא מצוה מדרבנן, וכן היא מצות עשה שהזמן גרמא. ואם כן שוב יש כאן לפי הט"ז "תרתי לפטור", ועם כל זה, הנשים מברכות על הלולב גם בשאר הימים. ומוכח כי שתי סיבות אלו ["תרתי לפטור"] אין די בהן כדי לפטור את האשה מחיוב ההבדלה. ושוב חוזרת הקושיא למקומה, מדוע הנשים אינן יכולות להבדיל לעצמן, וצ"ע.

ג. לגבי שמיעה של הברכה, וודאי לא נחשב להפסק, כמו שכתב בברכי יוסף (סי' ריג אות א), ובשו"ת תורה לשמה (סי' סב), ובשו"ת תפארת אדם (או"ח סי' ז).

ד. ולכן נראה לענ"ד שבכדי לצאת ידי כל הדעות, שהנשים יאמרו את הקידוש בלחש ביחד עם הבעל או האב, וכשיגיעו לברכת הנר ולברכת הבדלה ישתקו ויכוונו לצאת ידי חובה מהאיש, ולא יענו אמן על ברכות אלו [וכפי שנפסק בשו"ע או"ח סי' ריג סעיף ב שמי שכיון לצאת ולא ענה אמן יצא ידי חובתו], ובזה יצאו ידי כל הדעות.

- ח -

המג"א (ס"ק יא) תירץ את קושיית הב"ח מדוע נשים אינן רשאיות להבדיל בעצמן, כמו בשופר ולולב שנשים רשאיות לברך בעצמן על השופר ועל הלולב, וז"ל: "ואפשר דדעת רמ"א במצוה שיש בה עשיה רשאין לעשות ולברך, אבל בדבר שאין בה אלא הברכה, כגון כאן, אין רשאיות". כלומר, נשים רשאיות לברך ברכת שופר ולולב, רק ב"מצוות שיש בה עשיה", דהיינו מעשה תקיעה בשופר ומעשה נטילת הלולב, ולכן נשים יכולות ליטול על עצמן את חיוב העשיה ולברך. "אבל בדבר שאין בה אלא הברכה", כגון בהבדלה שיש רק אמירה, ללא כל מעשה, אין הנשים רשאיות להבדיל ולברך בעצמן.

ובפמ"ג (אשל אברהם ס"ק יא) הקשה על המג"א, שלכאורה דברי המג"א סותרים את מה שדן המג"א (ס"ז ע"ס"א) האם נשים חייבות לברך ברכות קריאת שמע. ובפשטות, קריאת שמע היא מצוה שאין בה עשיה, ולפי המג"א היה צריך להיות שנשים לא תברכנה ברכות ק"ש בשחרית ובערבית כי הרי בברכת קריאת שמע אין מעשה.

ואכן על הט"ז לא קשה מברכות קריאת שמע, שכן אפשר לומר שהיות ועיקר מצות קריאת שמע הוא מדאורייתא, לכן יכולות הנשים לומר גם את ברכות הק"ש. אך לפי סברת המג"א קשה, כי הרי בברכות ק"ש אין כל מעשה, ועם כל זאת "לא שמענו שאסור לנשים לומר ברכות ק"ש שחרית וערבית".

ובערוך השלחן (או"ח סי' רצו ס"ה) טען כנגד חילוקו של המג"א בין מצוות שיש בהם עשיה כשופר ולולב, לבין הבדלה שאינה אלא אמירה: "זה אינו, דהרי גם בהבדלה יש מעשה דשתיית הכוס".

כמו כן יש להוסיף ולהקשות על דברי הט"ז והמג"א ממה שנהגו הנשים לספור ספירת העומר בברכה, ולכאורה הרי לדעת רוב הפוסקים ספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן [מלבד שיטת הרמב"ם]. ואם כן לפי הט"ז יקשה שיש בכך "תרת" לפטור לנשים, כיון שלאנשים החיוב רק מדרבנן, וכמו כן מצות ספירת העומר נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא, ומדוע נשים סופרות בברכה.

ואילו על המג"א יש להקשות, הרי מצות ספירת העומר היא מצוה שאין בה מעשה, ולפי חידושו במצוה כזו אין האשה רשאית לברך, היות והמצוה היא באמירה בלבד ואין בה כל עשיה, וצ"ע.

[ואף שכתב המג"א (סימן תפט ס"ק א) "האידנא שוויא עליהו הנשים את מצוות ספירת העומר לחובה", ולכן יכולות לספור בברכה. כבר תמה עליו המנחת חינוך (מצוה שו"א ד) וכתב: "ולא ידעתי מוצא הדברים של דברי המג"א". ועוד יש להעיר על דברי המג"א שלכאורה אפשר לומר שכשם שבספירת העומר הנשים "קיבלו על עצמן כחובה" לספור בברכה, כך גם בהבדלה הנשים "קיבלו על עצמן כחובה" לעשות הבדלה, והרי אינן עושות מלאכה ואינן אוכלות קודם הבדלה, ומדוע שלא יבדילו בעצמן. ואם סובר הרמ"א שנשים

אינן מבדילות לעצמן, אע"פ שנוכל לומר ש"קיבלו על עצמן כחובה", אותו הדין היה צריך להיות בספירת העומר, שנשים לא תברכנה על מצות ספירת העומר, כי הסברא שנשים "קיבלו על עצמן כחובה", לא מקובלת לדעת המג"א, וצ"ע.

- ז -

קושיא נוספת על הט"ז והמג"א הקשה

מהר"י עייאש (הובא בברכי יוסף או"ח

סימן רצו אות ז) מהתוספות במסכת ראש השנה (לג, א ד"ה הא) שכתבו "ר"י ב"ר יהודה מביא ראיה דנשים מברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא, מדאמרינן (מגילה כג, א) הכל עולה למנין שבעה ואפילו אשה ואפילו קטן, ואע"ג דאשה אינה מצווה לעסוק בתורה". ומבואר כי נשים עולות למנין ז' קרואים ומברכות על קריאת התורה. וקשה על הט"ז, כיצד הן מברכות - והרי חיוב קריאת התורה הוא מדרבנן [גם לאנשים], וזו מצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן יש בזה "תרת"י לפטור", ולפי הט"ז היה צריך להיות שנשים תהיינה פטורות מלברך.

וכן קשה על המג"א שכתב שבמצוה שאין בה מעשה אלא אמירה בלבד נשים אינן מברכות, מקריאת התורה שאין במצוה זו כל מעשה זולת האמירה, ומדוע כתבו התוספות שנשים מברכות על קריאת התורה.

וביישוב המג"א כתב הברכי יוסף, שכוונת המג"א לא היתה לחלק בין מצוות שיש בהם עשיה למצוות שאין בהם עשיה, אלא עיקר כוונתו לחלק בין מצוה שאין בה אלא ברכה כמו הבדלה, לבין

מצוה שמלבד הברכה יש עוד חלק למצוה, עשיה או דיבור. ולכן אין להקשות מקריאת התורה, כי בקיום מצות קריאת התורה יש את שני החלקים, הן הברכה והן הקריאה. ואף שהמג"א הזכיר בדבריו "מצוה שיש בה עשיה", הרי המג"א פירש בדבריו "אבל דבר שאין בו אלא ברכה", כלומר שאין בהבדלה מלבד הברכה. משא"כ במקרה שמלבד הברכה יש גם חלק נוסף, כגון עצם הקריאה, אז הנשים רשאיות לברך.

ואם תמצי לומר שגם בהבדלה יש מעשה של שתיית יין, וכתמיהת ערוך השלחן על המג"א [לעיל אות ח]. יש לומר ששתיית היין אינו דין וחלק מההבדלה, אלא דין והלכה בברכת בורא פרי הגפן, וכפי שנפסק בשו"ע (סימן רע"א ס"ק טו) "אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו, יביא כוס אחר ומברך עליו בורא פרי הגפן, ואין צריך לחזור ולקדש", כי כבר יצא ידי חובת קידוש, אלא שיש צורך לברך בורא פרי הגפן בגלל שהכוס נשפכה, ועתה יש יין חדש שלא בירך עליו עדיין. והוא הדין בהבדלה, אם נשפך הכוס לא יצטרך לעשות הבדלה שנית אלא רק לברך ברכת בורא פרי הגפן. ומכאן שדין הבדלה אינו קשור למעשה שתיית היין, ולפיכך אין בהבדלה מעשה מלבד הברכה עצמה.

ולפי דברי החיד"א מיושבת גם הקושיה על המג"א ממנהג הנשים לברך על ספירת העומר, שכן גם בספירת העומר יש מלבד הברכה ענין נוסף, והוא עצם מעשה הספירה, ולכן מובן מדוע נשים מברכות על ספירת העומר. [אמנם מאידך גיסא אפשר

לומר שיוצאים ידי חובת ספירת העומר גם ללא כל ברכה, וצ"ע].

- י -

הפבר אחר בהבנת המג"א כתב במחצית השקל (סי' רצו ס"ק יא) וז"ל: "במצוה שיש בה עשיה, דניהו דפטורים מאותה מצוה, מכל מקום רשאים לעשותה וגם מקבלים עליה שכר, דניהו דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה (קידושין לא, א), היינו ששכר המצוה יותר גדול, אבל עכ"פ גם מי שאינו מצווה מקבל שכר, וכיון שעשאה המצוה גם הברכה מותרת לומר. מה שאין כן מצוה שאין בה עשיה כי אם ברכה גרידא, כמו הבדלה, כיון שאשה אינה מצווה איננה רשאית לברך". והיינו שכוונת המג"א היתה לחלק בין מצוה שיש בה עשיה, למצוה שהיא רק ברכה. במצוה שיש בה עשיה, רשאית האשה לעשותה, ואפילו יש לה על כך שכר כאינו מצווה ועושה. ולכן גם יכולה לברך, משא"כ במצוה שאין בה מעשה ורק הברכה היא המצוה, היות ואינה חייבת ואינה מצווה, היא אינה רשאית לברך.

וכדבריו מבואר בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן לד) שרצה לבאר לפי הבנה זו ענין נוסף.

הרא"ש במסכת קידושין (פרק א סימן מט) הביא את שיטת רבנו תם שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמא, והביא ראיה לדבריו מהגמרא בפסחים (קטז, ב) שרב יוסף ורב ששת אמרו את ההגדה בליל פסח לפני בני ביתם, וברכו ברכת "אשר גאלנו"

למרות שהיו פטורים מאחר והיו סומין [סומא פטור מכל המצוות]. ומכאן שגם נשים, למרות שפטורות מקיום מ"ע שהזמן גרמא, מכל מקום יכולות לברך. אולם דחה הרא"ש את ראיית ר"ת, כי אינה דומה ברכת "אשר גאלנו" לברכת המצוות האחרות, שהרי אין בה לשון "וצונו", ולכן אע"פ שהסומא פטור ממצוות, הוא רשאי לברך. אבל בברכת המצוות שיש בה את אמירת "וצונו", מניין לנו להתיר לברך, הרי אינו מצווה.

וביאר הכתב סופר: "ולפי זה אין ראיה מר"ת ורא"ש מברכת גאלנו, כיון דאמירת הגדה מ"ע היא לאנשים ולסומא אם פטור, ולנשים הו"ל כאינו מצווה ועושה, ומה לי מעשה מצוה או הגדה בפה ועקימת שפתיו לספר נסי ה' היא מעשה המצוה ומקבלים שכר כאינו מצווה ועושה, גם הברכה שמברכים אחר סיפור כל הנסים אשר גאלנו על העבר ומתפללים על העתיד, גם כן יכולים הסומא ונשים לברך כיון שקדמו להם מצוה שעושים כאינו מצווה ועושה. משא"כ בהבדלה וכיוצא בו דליכא דבר אחר בתחילתו, רק הברכה שמתחיל ומסיים בה, אין רשאי לברך כנ"ל". כלומר, לפי המבואר בהבנת דברי המג"א אין כל ראיה לשיטת רבנו תם, שכן רק כשיש מעשה מצוה, יכולה האשה לברך, ומה לי מעשה של מצוה או הגדה בפה, שהרי עקימת שפתיו היא מעשה המצוה לספר בניסי ה', ולכן הסומא והנשים גם יכולים לברך ברכה. משא"כ בהבדלה, שאין בה דבר זולת הברכה, אין הנשים רשאיות

לברך, היות ואינן יכולות לברך ברכת רשות, כי אינן חייבות בה כלל. ומסיים הכתב סופר: "והוא נכון, עד שאני תמה על המג"א שמדמה מילתא למילתא, דלא דמי להדדי".

- יא -

בספר קנין תורה (ח"ב סימן קיא, אות ג) הקשה על הכתב סופר: "ולענ"ד לא זכיתי להבין כל זה, דאם עקימת שפתיים הוי מעשה, וזה מחשיב את המצוה למצוה שיש בה מעשה, למה יגרע אם המצוה היא באמירת ברכה לבד כמו הבדלה וכיוצא בזה. הרי גם שם יש מעשה דעקימת שפתיים".

לכן כתב הקנין תורה דרך חדשה בהבנת חילוקו של המג"א בין מצוה שיש בה מעשה לבין מצוה שהיא אמירת ברכה בלבד, וז"ל: "הנה הרבנו יונה (ברכות יב, א) כתב דאפי' מאן דאמר דמצוות אינן צריכות כוונה, הני מילי בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה היא במקום כוונה, כגון נטילת לולב דאמרין בסוכה (מב, א) מדאגבהי' נפק ב' וכיו"ב. אבל במצוה שתלוי' באמירה בלבד ודאי צריך כוונה, שהאמירה היא בלבד, וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא שלא עשה שום דבר מהמצוה, עכ"ל. והנה התורה פטרה לנשים ממ"ע שהזמן גרמא, והם באות להחמיר על עצמן ולקיימן, והנשים לאו בני תורה נינהו וממילא שלא יודעות לכוין. ואם כן לכאורה מה התועלת בקיומן המצות. אך עם כל זאת, במצוה דבמעשה, הרי המעשה הוא במקום הכוונה כדברי הרבנו יונה, ולכן שפיר

מקיימות המצות וגם מברכות דעכ"פ עושים מצוה כאינו מצווה ועושה. אולם במצוה שאין בהן מעשה רק האמירה בלבד, דאין כאן מעשה במקום הכוונה והם אין יודעות לכוין נמצא שלא קיימו מצוה כלל, אפילו כאינו מצווה ועושה והיאך יברכו עוד ע"ז האמירה בעלמא".

ב"ר רבנו יונה חידש שאפילו למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, זהו רק בדבר שיש בו מעשה, והמעשה משמש במקום הכוונה, כגון נטילת לולב, שמבואר בגמרא "מדאגבהי' נפק ביה". אבל במצוה שתלויה רק באמירה ללא כל מעשה, ודאי צריך כוונה כי האמירה היא בלבד, ואם לא כיוון באמירה וגם לא עשה מעשה, נמצא שלא עשה את המצוה כראוי, ולכן לא יוצא ידי חובתו.

ומכאן מובן מדוע התורה פטרה נשים ממ"ע שהזמן גרמא, כי אע"פ שהן רוצות להחמיר על עצמן ולקיימן, הרי אינן יודעות לכוין, ואין כל תועלת בקיום המצוה הזו. אולם במצוות שיש בהן מעשה, המעשה הוא במקום הכוונה כדברי רבנו יונה, ושפיר יכולות לקיים את מעשה המצוה ולכן רשאיות לברך, כי סוף סוף עושות את המצוה כמי שאינו מצווה ועושה. משא"כ במצוה שאין בה כל מעשה רק אמירה בלבד, ואין כאן כוונה כלל כי אינן יודעות לכוין, נמצא שלא קיימו מצוה אפילו כאדם שאינו מצווה ועושה, שהרי הנשים אינן יודעות לכוין, ולכן לא יוכלו לברך על אמירה בלבד בלא כוונה וללא ציווי, ואין בזה אפילו מצוה, עכ"ד ספר קנין תורה.

אם הוא מעשה או עקימת שפתיים של סיפור ניסי ה', ואת אותו חלק האשה רשאת לעשות, ומקבלת עליו שכר כאדם שאינו מצווה ועושה, שוב מותר לה גם לברך. ולכן לא קשה כלל קושיית הקנין תורה מהבדלה, כי בהבדלה אין חלק נוסף למצוה מלבד ההבדלה, ולכן אין האשה רשאית להבדיל בעצמה.

ברם נראה, שקושיית הקנין תורה על הכתב סופר, מעקימת שפתיים של אמירת הגדה הנחשבת למעשה, ולכן גם עקימת שפתיים של הברכה תחשב למעשה, לא קשה כלל. שכן נראה שאין כוונת הכתב סופר לומר שעקימת שפתיים נחשבת למעשה, אלא כיון שמלבד הברכה יש חלק נוסף במצוה [ואין נפק"מ מהו החלק ההוא,



סימן מא

חיוב קטנים במצוות ליל הסדר

ענף ב – חיוב קטנים במצוות קידוש ה'

ענף ג – חיוב בנות בסיפור יציאת מצרים

שיעור זה זכיתי למסור בחודש ניסן תשס"ג, בסמוך למחנה ההשמדה חלמנו בפולין, במסגרת נסיעה בלתי נשכחת עם בני רפי נ"י בקבוצה גדולה של תלמידי ישיבות לבקר במחוזות עברו המפואר של עם ישראל בפולין וברוסיה, להשתטח על קברי גדולי ישראל ולהיות במחנות המוות בהם נעקדו על קידוש ה' רבבות אלפי אחינו בני ישראל הי"ד.

במקום נורא זה, עליו חופף הוד נאדר של קידוש ה', מסרתי את השיעור העוסק בחיוב קטנים במצוות ליל הסדר. שיעור שבחלקו האחרון (המובא להלן **אות ו**) עוסק במהותו של ליל הסדר כלילה הגדול שבו נמסרים יסודות האמונה במסורת מאב לבנו, באמצעות סיפור יציאת מצרים, ומתוך כך נובע חיובם של הקטנים ליטול חלק במעמד הנחלת האמונה בבורא.

כדברי פתיחה לשיעור, הזכרתי את דברי הפוסקים שדנו בחיוב קטנים במצוות קידוש ה', נידון מתאים ומשלים לנושא השיעור – האמונה בהקב"ה שיסודה ביציאת מצרים המחייבת בקידוש שם שמים. חלק זה של השיעור יובא להלן **[ענף ב]**. בחלקו הראשון של השיעור **[ענף א]** שנמסר בשעתו גם בלוס אנג'לס, ביררנו את גדר חיובם של הקטנים במצוות ליל הסדר: שתיית ארבע כוסות וסיפור יציאת מצרים.

- א -

מקור חיוב הקטנים במצוות ליל הסדר

בגמרא בפסחים (קח, ב) מובא: "תנו רבנן הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, אמר ר' יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו".

עוד מובא בהמשך סוגיית הגמרא שם: "תנו רבנן חייב אדם לשמח בניו ובני

ביתו ברגל שנאמר ושמחת בחגך. במה משמחם, ביין. רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן, אנשים בראוי להם ביין, ונשים במאי, תני רב יוסף בכבל בבגדי צבעונין בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין".

כשנתבונן בפסקיו של הרמב"ם בסוגיות אלו, יש להעיר מספר הערות.

בהלכות יום טוב (פרק ו הלכה יז-יח) כתב: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי

בקושיה זו].

עוד פסק הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה א) את דברי הגמרא בפסחים: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד שישב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה, מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וחוטפין מזה זה מיד זה וכיוצא בדברים האלו". ודברי הרמב"ם טעונים ביאור. ראשית כל, יש לדעת מדוע שינה הרמב"ם מלשון הגמרא "כדי שלא ישנו וישאלו", ובמקום זה כתב "כדי שיראו הבנים וישאלו", והדגשה זו ש"ויראו" וישאלו, מצריכה ליבון וביאור.

עוד יש להבין, לפי דברי הרמב"ם בהלכות יום טוב הנ"ל, שבכל יום טוב יש חיוב לשמח קטנים, וקיום דין זה הוא בחלוקת קליות ואגוזים ומגדנות, כדבריו "הקטנים כיצד [משמחם] נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות", כיצד מתקיים שינוי כאשר האב מחלק בליל הסדר קליות ואגוזים לקטנים [כדברי הרמב"ם: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה וכו' וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים"] – והרי אין בחלוקת הקליות והאגוזים כל שינוי, שכן הקטנים רגילים לקבלם בכל יום טוב.

[ואין] לומר שהשינוי בליל הסדר משאר ימים טובים הוא שבכל יום טוב כתב הרמב"ם "נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות", ואילו בחלוקה בליל הסדר לא הזכיר הרמב"ם "מגדנות", וזהו השינוי שיעורר את הקטנים לשאול. משום דברי המדרש שמביא המשך חכמה על הפסוק

החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית. וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני בניו וכל הנלוים עליו, שנאמר ושמחת בחגך וגו', יש בכלל אותה שמחה לשמח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים וכו', והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין".

ותמה הבית יוסף (או"ח סוף סימן תקט) מהו המקור לדברי הרמב"ם "הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות", שכן בסוגיית הגמרא הובא רק כיצד משמחים את האנשים והנשים, ואילו כיצד משמחים את הקטנים לא נאמר. וז"ל הבית יוסף: "ומה שכתב הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, לא מצאתיו מפורש, דאע"ג דתניא בפרק ערבי פסחים (קט, א) אמרו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזים לתינוקות בערב פסח, הא מפרש התם טעמא כדי שלא ישנו וישאלו, ואם כן היכא דלא שייך האי טעמא מנא לן, וצ"ע".

גם בחומש תורה תמימה (דברים טז, יד בהערה ס) עמד על פליאה זו בדברי הרמב"ם וכתב: "וברמב"ם (פרק ו מיו"ט) כתב עוד דלקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, ובגמרא לא נזכר זה, ונושאי כליו לא הראו מקור לדברים אלו. אבל הוא בירושלמי פסחים (פרק י הלכה א) קטנים בראוי להם כגון אגוזים ולוזים". וקצת תימה על הבית יוסף שלא ציין מקור למש"כ הרמב"ם את דברי הירושלמי. [וכן יש להעיר על התורה תמימה שלא הביא שכבר קדמו הבית יוסף

(בראשית כד, נג) "ומגדנות נתן לאחיה ולאמה ויאכלו וישתו הוא והאנשים אשר עמו", וז"ל: "אבל אמה ואחיה לא היו אוכלים משום שאבלים היו על בתואל וכו', לכן להם נתן מגדנות דהיינו קליות ואגוזים כמו שכתוב במדרש (ב"ר פרשה ס) ויוצא העבד, רבנן אמרי קליות ואגוזים, וקליות היו חביבין מכל". ומפורש, שקליות ואגוזים הם בכלל מגדנות. ולפי זה צריך לומר שדברי הרמב"ם שמחלקים לקטנים "קליות ואגוזין ומגדנות", "ומגדנות" הוא הרחבת הדברים, ולא מין חדש].

עוד יש לברר את השינוי שבדברי הרמב"ם מלשון הגמרא, שבגמרא מובא ש"מחלקין להם קליות ואגוזין בערב פסח וכו', אמרו עליו על רבי עקיבא [ויש גירסא: רבי טרפון] שהיה מחלק קליות ואגוזין בערב פסח", ואילו פשוט דברי הרמב"ם מורה שחלוקת הקליות והאגוזים היא בליל הסדר, כדבריו: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו... וכיצד משנה, מחלק להם קליות ואגוזים". וכפי גירסת הגמרא מובא גם ברי"ף (כג, ב בדפי הרי"ף) "תניא אמרו עליו על רבי טרפון שהיה מחלק קליות ואגוזים בערבי פסחים לתינוקות כדי שישאלו".

ברם יתכן שגירסת הרמב"ם היתה כרבנו חננאל (פסחים קט, א) והרא"ש (פרק י סוף סימן כא), שלא גרסו בגמרא את התיבות "ערב פסח", וז"ל רבנו חננאל: "רבי יהודה היה מחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שישאלו וכן היה רבי טרפון עושה". וכן גירסת הרא"ש: "א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלק להם קליות

ואגוזים כדי שישאלו". ומעתה יתכן שכן גם היתה גירסת הרמב"ם בגמרא, ולכן קבע את זמן חלוקת האגוזים בליל פסח. ועדיין צ"ע בזה.

- ב -

פתירה בדעת השו"ע - האם לכתחילה יש לתת לקטנים ד' כוסות

ענה נדון בדברי השו"ע בסוגיה זו.

בדברי הרמב"ם מובא, כפי שראינו, ענין חלוקת קליות ואגוזים. ומצד שני לא מוזכר כלל שיש חובה לתת לפני הקטנים ארבעה כוסות של יין, ושיטתו מבוארת היטב שפסק כדעת רבי יהודה שאמר "מה תועלת לתינוקות ביין אלא נותן להם קליות ואגוזים", ולכן פסק הרמב"ם שיש לחלק קליות ואגוזים ואין חיוב ד' כוסות לקטנים.

אולם בדברי השו"ע יש להקשות סתירה, מצד אחד פסק (סימן תעב סע' טו) וז"ל: "תינוקות שהגיעו לחינוך, מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו", ומזה מבואר שפסק כדעת תנא קמא ש"הכל חייבים בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות". ואילו מצד שני (שם סעיף טז) פסק השו"ע: "מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו", דלכאורה זהו כדעת רבי יהודה שסובר שאין תועלת בנתינת יין לקטנים אלא נותן להם קליות ואגוזים.

ואכן המשנה ברורה (שם ס"ק מו) דייק את לשון השו"ע "מצוה ליתן לתינוקות",

שזו "מצוה, אבל אינו מעכב". ובשער הציון (אות ס) ציין שכן מבאר החק יעקב, וטעמו: "מפני שלהרבה פוסקים לא נתקנו ארבע כוסות לקטנים וכו' יהודה, עיין רי"ץ גיאות ורמב"ם ורשב"ץ ומהר"ם חלאווה". ונראה שבדברים אלו רצה ליישב את דעת השו"ע, שסובר כדעת הפוסקים שהכריעו להלכה כדברי רבי יהודה, וכמפורש בדבריו בסעיף טז, ולכן מה שכתב בסעיף טו דין נתינת יין לקטנים הוא מצוה לכתחילה ולא חיוב. ומכל מקום הכרעה זו עדיין צריכה ביאור, אם ההלכה כרבי יהודה, מדוע יש לנהוג לכתחילה כדעת תנא קמא ולתת לקטנים ארבע כוסות.

- ג -

תמיהות בדעת הרמב"ם - מדוע אין חיוב ד' כוסות בקטנים

והנה, שיטת רבנו דוד (חידושים על מסכת פסחים, שם), המהר"ם חלאווה (פסחים שם) והר"ן שם (כג, ב בדפי הרי"ף ד"ה מה) היא, שמחלוקת תנא קמא ורבי יהודה היא בתינוקות שהגיעו לגיל חינוך, שסובר רבי יהודה שפטורים, וכמו שהסביר הר"ן את טעמו: "מה תועלת לתינוקות ביין, כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצוות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות".

ובפשטות, כן מבואר בדעת הרמב"ם שלא הזכיר כלל חיוב ד' כוסות בקטנים, שגם קטנים שהגיעו לגיל חינוך פטורים מד' כוסות, שאם לא כן היה הרמב"ם צריך לפרש שקטנים שהגיעו

לחינוך חייבים, ומוכח שלדעתו גם קטנים שהגיעו לגיל חינוך, אין חיוב לחנכם לשתיית ארבע כוסות. והיינו משום שפסק כדעת רבי יהודה.

ויש להקשות, מדוע שונה דין שתיית ארבע כוסות ממצות אכילת מצה, שכתב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פרק ו הלכה י) "הכל חייבין באכילת מצה אפילו נשים ועבדים, קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה", ואילו במצות ד' כוסות לא הזכיר הרמב"ם דין חינוך, הלוא דבר הוא. ובפרט צ"ע במה שונה מצות שתיית ארבע כוסות מכל המצוות שמחנכים בהם את הקטנים.

והגם שמצות שתיית ארבע כוסות היא מדרבנן, דעת הרמב"ם שגם במצוות מדרבנן יש חיוב חינוך, כדבריו בהלכות מגילה (פרק א הלכה א) ש"מחנכין הקטנים לקרותה" [וכן נפסק לדינא בדברי המשנה ברורה (או"ח סימן שמג ס"ק ג) בשם "כל הפוסקים" ש"שיעור החינוך במצוות עשה הוא בכל תינוק לפי חריפותו וכו' בין במצות עשה של תורה בין בשל דברי סופרים] - ושוב יקשה מדוע לא כתב הרמב"ם גם במצות ארבע כוסות שיש לחנך בהם את הקטנים לשתותן.

- ד -

ביאור דעת השו"ע: לקטנים שהגיעו לגיל חינוך נותנים ד' כוסות ולמי שלא הגיע לגיל חינוך מחלקים קליות ואגוזים **אמנם** דעת הרשב"ם בסוגיא (פסחים שם) היא, שמחלוקת תנא קמא ורבי

יהודה היא בקטן שלא הגיע לחינוך, שתנא קמא מחייבו בארבע כוסות מטעם "שאף הם היו באותו הנס", ואילו רבי יהודה סבור שאין תועלת לתינוקות שלא הגיעו לחינוך ביין. ואילו קטן שהגיע לגיל חינוך חייב בארבע כוסות גם לדעת רבי יהודה.

ונראה שלפי הרשב"ם מבוארת שיטת השו"ע, שמצד אחד פסק שיש ליתן ארבע כוסות לפני קטנים שהגיעו לחינוך, ומצד שני פסק שיש לחלק לקטנים קליות ואגוזים, ושאלנו שלכאורה רישא כתנא קמא וסיפא כרבי יהודה. אולם לפי הרשב"ם שפיר כתב בשו"ע כדעת רבי יהודה, מאחר ומחלוקת תנא קמא ורבי יהודה היא בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל בהגיע לחינוך לכו"ע יש לחנכו בד' כוסות – לכן פסק בהתחלה שיש ליתן ארבע כוסות לפני קטנים שהגיעו לחינוך. וכאמור, לזה מודה גם רבי יהודה. ואחר כך פסק השו"ע את ההלכה בקטנים שלא הגיעו לגיל חינוך, כדעת רבי יהודה שיש לחלק לקטנים אלו קליות ואגוזים.

לפי דעת הרשב"ם יישב בספר מנהג ישראל תורה (ח"ג עמ' רסז) מדוע אין העולם נזהרים בזמנינו לקיים למעשה את ההלכה שנפסקה בשלחן ערוך לחלק לתינוקות קליות ואגוזים. וכבר נשאל בזה בשו"ת בית אבי (ח"ג סימן כו) והשיב: "ומצינו הרבה מנהגים נשתקעו בלי טעם, אבל מנהגי ישראל תורה הוא ובפרט מנהגים שנזכרו בגמרא".

וכתב בספר מנהג ישראל תורה, שאמנם לפי דעת הראשונים [הר"ן וסיעתו]

שמחלוקת תנא קמא ורבי יהודה היא בתינוקות שהגיעו לחינוך, בוודאי במה שנוהגים להכין כוסות יין לפני הקטנים [אפילו רק קטנים שהגיעו לגיל חינוך] יש הכרח שאין הלכה כרבי יהודה אלא כתנא קמא, ולכן אין צריך לחלק קליות ואגוזים, ולפיכך קשה הסתירה בשו"ע שפסק מתחילה כדעת תנא קמא, ואחר כך כדעת רבי יהודה. אולם לפי הרשב"ם שמחלוקת תנא קמא ורבי יהודה היא בקטנים שלא הגיעו לגיל חינוך, הנוהגים להכין כוסות לקטנים שלא הגיעו לגיל חינוך סוברים כתנא קמא, ואלו הנוהגים להכין רק לקטנים שהגיעו לגיל חינוך, סוברים כרבי יהודה [שמודה בדין זה], ואילו לקטנים שלא הגיעו לחינוך מחלקים קליות ואגוזים. וכמו שנתבאר לעיל יש לומר שדעת השו"ע בזה כהרשב"ם.

אולם במנהגי מהרי"ל (הלכות ההגדה יד, א) כתב שמסוגיא דתלמודא משמע שצריך להכין כוסות אפילו לתינוקות שלא הגיעו לחינוך. ולפי זה, בדרכו של הרשב"ם שתנא קמא ורבי יהודה נחלקו בדין קטנים שלא הגיעו לחינוך, יוצא שהמנהג להכין כוסות גם לקטנים שלא הגיעו לגיל חינוך הוא כדעת תנא קמא. ואם כן רק לדעת רבי יהודה צריך לחלק קליות ואגוזים לקטנים שלא הגיעו לחינוך, ואילו לדעת תנא קמא אין כל צורך בזה. נמצא שמנהגינו שלא לחלק קליות ואגוזים לקטנים נובע מכך שאנו מפרשים את מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה בדרכו של הרשב"ם, ופוסקים כדעת המהרי"ל שהכריע כתנא קמא. ע"כ תוכן דברי ספר מנהג ישראל תורה.

[ויתכן שהרשב"ם שמפרש את מחלוקת ת"ק ור"י בקטנים שלא הגיעו לחינוך, דייק כן מלשון הגמרא "תינוקות" ולא נאמר "קטנים", כפי הרגילות בכל מקום].

- ה -

בלי פסח יש חיוב מחודש של שמחה מלבד חיוב השמחה מדין יום טוב

ונראה בביאור שיטתו של הרמב"ם על פי יסוד המבואר בכמה מספרי האחרונים, שבלי פסח יש חיוב שמחה, למרות שבכל יום טוב חיוב השמחה הוא רק ביום, וזהו דין מחודש מדרבנן.

דהנה בגמרא (פסחים עא, א) איתא: "והיית אך שמח וכו' מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו". ומבואר שאין חיוב שמחה בליל הראשון של החג. וכתב החזון איש (חידושים על הרמב"ם פ"ב מהלכות חגיגה ה"ג) שמיעוט הגמרא לליל ראשון של חג אינו אלא בחג הסוכות מפני שאין שמחה לפניו "אבל בליל ראשון של פסח שמקיים באמת מצות שמחה באכילת פסח דלא גרע פסח מבכור ומעשר, ולמה נמצט ליל פסח משום שאין שמחה לפניו, הלא איכא שמחה השתא בלילו".

ובמקום אחר ציין החזון איש (מסכת פסחים, סימן קכד, הערות על דף עא, א) שיש ראייה לכך שחיוב שמחה בליל יו"ט ראשון פסח, מדברי הרשב"ם בפסחים. וראיה זו מבוארת גם בהגדה של פסח שם דרך,

בדברי הגרש"ז ברוידא שהביא את מש"כ הרשב"ם בפירוש הגמרא (פסחים קח, ב) "שתאן בבת אחת", וז"ל: "ידי יין יצא - משום שמחת יו"ט". ותמהו האחרונים שהרי בגמרא (המובאת לעיל) נלמד שנתמעט ליל ראשון משמחה. וכתב הגרש"ז: "ונראה לומר דדין שמחה דד' כוסות הוי דין חדש מדרבנן בחיוב שמחת ליל פסח. ומובן לפי זה מה שכתבו התוס' (קח, ב ד"ה ידי יין) שאם לא שתה ד' כוסות לא יצא ידי שמחה, ואע"פ שבכל יו"ט לא מצינו דין שמחה דוקא בד' כוסות. אלא נראה כדאמרן, דרבנן דהוסיפו דין שמחה חדש תקנו שדין שמחה זו יהיה דוקא בד' כוסות".

וכעין דברים אלו כתב בספר גן שושנים (חלק א סימן יח) בשם הגר"ד סולובייצ'יק: "דחיוב ד' כוסות דפסח הוא מצוה מיוחדת של שמחה בליל פסח". והוסיף שהדברים כבר נאמרו על ידי אחד מרבותינו הראשונים (ספר המכתם, ריש פרק ערבי פסחים) שכתב: "ולא יפחתו לו מארבע כוסות לארבע כוסות שתקנו חכמים לעשות בליל זה ולשמוח בהן כנגד ארבע לשונות של גאולה".

[**ובספר** הזכרון פחד יצחק (על רבי יצחק הוטנר) בחלק חידושי הלכות (סימן יג) מבואר באופן אחר, שבלי יום טוב ראשון "נהי דמצות שמחה אינה נוהגת אז, מכל מקום חובת התעסקות של ענייני שמחה יש כאן". וכתב לפי זה, שאם יודע שלמחר ביום לא יוכל להשיג בשר ויין, הרי הוא מחוייב בהשתדלות להשיג בשר ויין בלילה הקודם כדי שיהיה לו למחר].

לאור יסוד זה, שיש בליל פסח חיוב שמחה וקיום דין השמחה הוא בשתיית ד' כוסות, ביאר בספר גן שושנים את מהלך הסוגיה בפסחים, במה נחלקו תנא קמא ורבי יהודה. וכפי שהבאנו בתחילת דברינו [לעיל אות א], שתנא קמא מחייב קטנים בד' כוסות, ואמר לו רבי יהודה "וכי מה תועלת יש לקטנים ביין אלא מחלק להם קליות ואגוזים". ולא מובן מה הצד השווה בין חלוקת קליות ואגוזים לבין שתיית ד' כוסות, שעונה רבי יהודה לתנא קמא "אלא מחלק להם". אכן לפי המבואר יש לומר שמכיוון ובמצות ד' כוסות יש קיום מיוחד של מצות שמחה בליל פסח, מובן שזהו מה שהשיב רבי יהודה שלקטנים אין תועלת ביין להגיע על ידו לקיום מצות השמחה, ורק על ידי חלוקת אגוזים וקליות יש לקטנים שמחה ולא על ידי יין.

והדברים מפורשים במש"כ הר"ן (פסחים כג, ב בדפי הרי"ף) וז"ל: "מה תועלת לתינוקות ביין, כלומר, דבכי הא לא שייך לחנכם במצות, דכיון שאין נהנין ושמחים בו אינו להם דרך חירות". ומשמע שצריך שיהיו שמחים בליל פסח.

ולפי זה מתורצת תמיהת הבית יוסף מה המקור לדברי הרמב"ם בהלכות יום טוב (פרק ו הלכה יז-יח) שהוסיף לענין חיוב שמחה בקטנים שמחלק להם קליות ואגוזים. ולפי האמור מקורו של הרמב"ם מהדין ודברים שבין תנא קמא ורבי יהודה, שלתנא קמא מתקיים דין שמחה גם לתינוקות על ידי שתיית הד' כוסות, ואילו לפי רבי יהודה מתקיים דין השמחה על ידי חלוקת קליות

ואגוזים. נמצא מפורש בדברי רבי יהודה, וכך קבע הרמב"ם להלכה, שקיום דין שמחה של קטנים בליל יום טוב ראשון של פסח הוא על ידי שמשמחם בחלוקת קליות ואגוזים.

ואף שעצם קיום ד' כוסות הוא משום מצות סיפור יציאת מצרים, כמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז הלכה ו-ז; כפי שיבואר להלן אות ח), אולם חכמים תיקנו שתתקיים המצוה באופן של שמחה ושיצטרף קיום ד' הכוסות של סיפור יציאת מצרים עם קיום מצות שמחה.

ומעתה מיושב מדוע שינה הרמב"ם מלשון הגמרא ש"מחלקין להם קליות ואגוזים בערב פסח", וכתב שחלוקת הקליות והאגוזים היא בליל הסדר. שהרי דין חלוקת הקליות הוא מדין השמחה שפשוט וברור שהוא מחיובי ליל הסדר ולא מחיובי ערב פסח.

- 1 -

ב"ל הפדר - הדגשה מיוחדת על ענין החינוך

אולם נראה לומר, שחיובם של הקטנים במצוות ליל הסדר, אינו רק חיוב המוטל על האב, אלא חיובם של הקטנים.

ויסוד לדברים במש"כ שו"ע הרב בהלכות פסח (סימן תעב סע' כה) שכתב: "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצוות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו לחינוך ((דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע דברי שאומרים על הכוסות, בגון

שהן יודעין מענין קדושת יו"ט ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון, וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני. וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס ג' וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס ד' ואף הקטנות שהגיעו לחינוך דינם כקטנים וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה".

ומבואר בדבריו הדגשה יתרה בענין מצות החינוך שאנו מחוייבים בה בליל הסדר. ועוד זאת מפרש בדבריו, שגם בנות קטנות שהגיעו לגיל חינוך חייבות במצוות הנוהגות בליל הסדר. ודבר זה אומר דרשני, מה הטעם להדגשת ענין החינוך במצוות ליל הסדר יותר משאר המצוות, וגם בנות בכלל חיוב זה. [וראה להלן בסוף השיעור - במה שנתבאר בענין חיוב בנות בסיפור יציאת מצרים].

והתשובה לכך נמצאת בדברי ערוך השלחן (בסוף סימן תעב) שכתב: "ויראה לי דאע"ג דבכל מקום אין הבנות בכלל חינוך, מכל מקום בליל פסח צריך לחנכן גם כן, מפני שעיקר האמונה תלוי ביציאת מצרים". כלומר, בליל פסח יש חשיבות יוצאת מגדר הרגיל לענין החינוך, וכלשון מצות סיפור יציאת מצרים (שמות יג, ח) "והגדת לבנך", שמשמעותו העברת מסורת סיפור יציאת מצרים מאב לבנו.

והמעם לכך מבואר בדברי ספר החינוך (מצוה כא) שכתב בשורש מצות

סיפור יציאת מצרים: "כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו, ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפילותינו זכר ליציאת מצרים לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוקה קדמון חפץ ויכול פועל כל הנמצאות הוא, ובידו לשנות כפי שיחפוץ בכל זמן מהזמנים, כמו שעשה במצרים ששינה טבעי העולם בשבילנו ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם ומקיים אמונה בידיעת השי"ת וכי השגחתו ויכולתו בכללים ובפרטים כולם".

ולצורך העברת שרשרת המסורה מדור לדור, מתייחד כל אב עם ילדיו מידי שנה בליל הפסח, להשריש בלבם ולהנחילם את עיקרי האמונה בבוא, בחידוש העולם ובהשגחת השי"ת עליו בכל רגע ורגע. וענין זה מודגש בדברי שו"ע הרב, שחזר על ענין החינוך במצוות ליל הסדר יותר משאר המצוות. וטעמו כאמור, לילה זה הוא זמן נפלא שיש להקדישו לטובת קיום מצות חינוך הדורות הבאים על ברכי האמונה. ולכן גם בנות בכלל חיוב זה, וכדברי ערוך השלחן "שאף על פי שבכל מקום אין הבנות בכלל חינוך, מכל מקום בליל פסח צריך לחנכן גם כן, מפני שעיקר האמונה תלוי ביציאת מצרים".

ומתבאר כי בליל הסדר יש הדגשה מיוחדת על ענין החינוך - כי בלילה זה משרישים בקטנים את יסודות האמונה התלויים ביציאת מצרים.

- ז -

בליל פסח יש חיוב חינוך לאמונה גם על קטנים

ברם עדיין לא מובן מה המקור לחיוב זה. **ונראה** על פי מה שכתב רבי אלחנן וסרמן בקובץ דברי סופרים (סימן א, מובא בקובץ שיעורים ח"ב). ותוכן דבריו, דהנה יש להקשות לשיטת הסוברים שחיוב חינוך מוטל מדרבנן על קטן שהגיע לחינוך, מכיון שקטן אינו בר מצוות כלל מדאורייתא, אם כן גם מצוה זו לשמוע לדברי חכמים, אין הקטן חייב בה.

וביאר רבי אלחנן שיש שלושה חלקי תורה: [א] ציווי. [ב] דיבור [ג] רצון ה' [ללא שנאמר בו ציווי או דיבור]. ומפרש בזה את לשון הכתוב (ירמיה יט, ה) "ובנו את במות הבעל לשרף את בניהם באש עלות לבעל [א] אשר לא צויתי [ב] ולא דברתי [ג] ולא עלתה על לבי". ופירשו בתרגום יונתן: "דלא פקדית באורייתא, ודלא שלחית ביד עבדי נבייא, ולא רעוא קדמי". ולכן הגם שהפטור של קטן ממצוות הוא משום שכך רצון ה' לפוטרו "אבל מכיון שגזרו חכמים עליו, ואנו יודעים שהסכימה דעתם לדעת המקום ב"ה, ממילא חייב לעשות כדבריהם שכן הוא רצונו יתברך".

וביאר הגאון רבי יוסף כהן בהערות הררי קודש על ספר מקראי קודש (פסח חלק ג סימן כח הערה 2) לפי דברי רבי אלחנן את שיטת הרמב"ן (המובאת בדברי הר"ן בסוף פרק ב דמגילה) שבמצוה דרבנן שהוא מפני הנס, כללו בה חכמים כל מי שהיה באותו הנס,

ואפילו קטן שאינו בר מצוות כלל ולא שייך בו חיוב. והקשה עליו הר"ן: "דאי איהו לאו בר חיובא במצוות אפילו דרבנן, כי הוי באותו הנס מאי הוה".

וביאר רבי יוסף כהן לפי דברי רבי אלחנן: "דבר זה לעשון רצון ה', כל באי עולם מצווים ועומדים מתחילת ברייתם על זה, דכל הנמצאים נבראו לעשות רצון קונם ו"כל פעל ה' למענהו". נמצא שבכל מצוה הוא חייב לעשות מצד שנצטווה בו, וגם משום שזה רצון ה'. וקטן לא נצטווה מן התורה על שום מצוה, וגם משום לעשות רצון ה' הוא פטור שכן הוא רצון ה' לפוטרו, אבל בהגיעו לגיל חינוך שחייבו אותו חכמים ואנו יודעים שהסכימה דעתם לדעת המקום, הרי חייב לעשות כדבריהם משום שכן הוא רצונו יתברך. ולפי זה מיושבים דברי הרמב"ן, דמכיון שחייבו אותו חכמים מהטעם שאף הוא היה באותו נס, ואנו יודעים שהסכימה דעתם לדעת המקום, הרי חייב לעשות כדבריהם משום שכן הוא רצונו יתברך".

ולפי דברים אלו נוכל להבין את החיוב שיש בליל הפסח לחנך גם את מי שאינו מחוייב בדבר, שכן מאחר ובליל הסדר יש חיוב להשריש את יסודות האמונה "מפני שעיקר האמונה תלוי ביציאת מצרים", יש חיוב סיפור יציאת מצרים גם למי שאינו בר חיובא ואינו בגיל חינוך, משום שגילו חכמים שכך רצון ה', ואם כן מכיון שאנו יודעים שהסכימה דעתם לדעת המקום, הרי חייב לעשות כדבריהם משום שכן הוא רצונו יתברך.

- ח -

חייב הקטן במצוות ליל הסדר - מכח החיוב להשריש בו את עיקרי האמונה

ולפי האמור נראה לומר, שמכח החיוב להשריש בו את עיקרי האמונה יש חיוב על הקטן לקיים את כל מצוות ליל הסדר, כגון חיוב ארבע כוסות, וסיפור יציאת מצרים.

דכפי שכבר הזכרנו לעיל [אות ה] מדברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז) משמע, שמצות שתיית ארבע כוסות היא חלק ממערכת סיפור יציאת מצרים, שהרי הרמב"ם פותח את פרק זה בענין חיוב סיפור יציאת מצרים, בדבריו: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן", ובהמשך דבריו כתב: "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו" (הלכה ב). ולאחר מכן כתב: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין אין פוחתין לו מהן" (הלכה ו-ז). ומבואר בדבריו שחיוב ארבע כוסות הוא חלק ממצות סיפור יציאת מצרים.

ומעתה יש לומר, שכל המצוות שביל הסדר, גם קטן מחוייב בהם משום שיש חיוב בליל הפסח לחנך גם את מי שאינו מחוייב בדבר, וכמבואר לעיל

"מפני שעיקר האמונה תלוי ביציאת מצרים". ולכן "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו", כלומר, המצוה היא גם על הקטן להשכיל ולהתחזק בעיקרי האמונה בלילה ראשון של פסח, ולכן בכל מה שיכולה דעתו להכיל, מצוה ללמדו ולהשריש בו את עיקרי האמונה. ונמצא איפוא שהוא עצמו מחוייב במצוות אלו של סיפור יציאת מצרים וארבע כוסות.

ולפי זה יובנו דברי הרמב"ם, מדוע שינה מלשון הגמרא שמחלקים קליות ואגוזים לקטנים "כדי שלא ישנו וישאלו", ובמקום זה כתב "כדי שיראו הבנים וישאלו". ונראה שרצה להשמיענו בהדגשה זו ש"ויראו" וישאלו היא, שהחיוב לא רק על האב לעורר את בנו לשאול מה השינוי כדי שיצטרך לספר לו ביציאת מצרים, אלא שיש חיוב גם על התינוק להתעורר על ידי שרואה שינוי בחלוקת האגוזים, וחיוב זה הוא כמבואר לעיל, מתוקף חיובו להשתתף במצוות ליל הסדר שמטרתם להשריש את האמונה.

וכאן יש מקום לחדש, שלפי האמור לעיל שיש בליל הסדר חיוב שמחה [מדרבנן] וקיום דין השמחה הוא בשתיית ד' כוסות, יתכן שחיוב זה גם הוא בכלל החיובים המוטלים על הקטן מתוקף חיובו להשתתף במצוות ליל הסדר שמטרתם להשריש את האמונה. שכן מאחר והם מחוייבים במצות שתיית ארבע כוסות, ובשתייה זו יש קיום לדין השמחה שמצווים בו בליל הסדר, יש לומר שחיוב השמחה

הוא מחיוביו של הקטן ולא רק מחיוב האב שגם עליו מוטל לשמחו.

אל שיתכן לחלק, על פי המבואר בספר רשימות שיעורים על מסכת סוכה (מב, ב; תוד"ה לולב וערבה) שעיקר דין שמחת יום טוב הוא שמחת הלב, ומלבד זה יש גם דין שמחה על ידי מעשה [וכגון באכילת שלמים]. ואם כן יתכן שקטנים כלל אינם שייכים בקיום דין שמחת הלב, אלא רק בקיום דין שמחה על ידי מעשים. ולכן מובן שאת קיום דין השמחה צריך האב

לעשות, והיינו שפסק השו"ע (סימן תעב סע' טז) "מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו", שחיוב זה שהוא משום קיום דין השמחה, וכמו שנתבאר לעיל, יכול להתקיים רק על ידי האב. אולם כמו שנתבאר לעיל, פעולת חלוקת הקליות והאגוזים היא גם משום שיש על התינוק חיוב להתעורר על ידי שרואה שינוי בחלוקת האגוזים, וחיוב זה הוא כמבואר לעיל, מתוקף חיובו להשתתף במצוות ליל הסדר שמטרתם להשריש את האמונה.

★ ★ ★

ענף ב - חיוב קטנים במצות קידוש ה'

נידון המתאים ומשלים את נושא השיעור בענין חיובם של קטנים במצוות ליל הסדר, הנובע מהצורך להשריש את האמונה בהקב"ה - הוא חיובם של קטנים במצות קידוש השם.

בשו"ת ממעמקים (חלק ב סימן ד) מתאר את שאירע בגטו קובנה ביום שאספו הגרמנים ימ"ש את כל יושבי הגטו, כשלושים אלף איש, לערוך סלקציה לחיים ולמות כצאן המובל לטבח: "במעמד ההוא ניגש אלי יהודי ר' אליהו מווארשא, אשר ידע מה מצפה לו, ושאל אותי מהו נוסח הברכה שעל מקדשי ה' יתברך מוטל לברך, האם עליהם לברך "על קידוש השם" או "לקדש את השם", ואמר לי כי הוא רוצה לדעת בעצמו איך לברך, ומלבד זה הוא רוצה לקיים מצוה, אולי האחרונה בימי חייו, לעבור בין הפקודים למות וללמד

כדת מה לעשות אם תגיע שעתם האחרונה ולזכותם שיברכו את הברכה כפי הדין".

ופסק בשו"ת ממעמקים לברך את הנוסח המובא בשל"ה הקדוש (שער האותיות

סוף אות א; הובא בפתחי תשובה יו"ד סימן קנז ס"ק ו) "ברוך אתה ה' אמ"ה אקב"ו לקדש שמו ברבים", ומטעם שכתב הריב"א שכל מצוה שאפשר לקיים על ידי שליח מברכים "על" ומצוה שצריך לעשות בגופו, כקידוש השם, יש לברך לקדש. ואכן הקדוש הזה ר' אליהו הי"ד שנה ושילש את הנוסח הזה של הברכה ולימד גם ליהודים אחרים שתהא ברכה זו משוננת ומחודדת בפיהם כדי שידעו איך לברך לכשתגיע שעתם ח"ו למות מות קדושים.

דוגמא לכך סיפר הרב אברהם קריגר ממכון שם עולם בכפר הרואה,

שדווקא במקום שיא הָרָשָׁע, מתחת לבנין מטה הגסטאפו בלודז' היה תלמוד תורה של תינוקות של בית רבן שלמדו תורה במסירות נפש, וקידשו שם שמים בחייהם במסירות וגבורה, ואחר כך כשנתפשו להריגה קידשו שם שמים גם במותם.

גדון חיובם של קטנים במצות קידוש השם, נתבאר בדברי הפוסקים שדנו האם זהו חיוב או מידת חסידות, ואין כאן המקום לדון בסוגיה סבוכה זו. [ראה בשו"ת אור גדול להגדול ממינסק, סימן א; שו"ת אמרי כהן סימן לד; הגרש"ב ורנר בספרו משפטי שמואל מהדורא תנינא סימן מב; מועדים וזמנים חלק ט בהשמטות לח"ב סימן קלז; ועוד].

רק נציין לדברי הגאון רבי יעקב קמינצקי בספרו אמת ליעקב על התורה, שכתב בביאור הכתוב (ויקרא כב, לב) "ונקדשתי בתוך בני ישראל", שחיוב קטנים במצות קידוש השם מדוקדק בדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פרק ה הלכה א) "כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל". וביאר רבי יעקב: "במה שכתב כל בית ישראל וכו' כיון לרבות אפילו קטנים, כדכתיב (תהלים קטו, יב) יברך את בית ישראל וגו' הקטנים עם הגדולים". וכעין זה כתב הגאון רבי שמאי קהת גרוס בספרו משא בני קהת (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"א), שמדיוק הלשון "כל בית ישראל" מרבים גם נשים שאף הם מצוות בקידוש השם, ויש לומר שנלמד מזה שגם קטנים חייבים.

אמנם כששוחחתי בענין זה עם הגאון רבי אשר וייס, אמר לי שדברי רבי יעקב אינם מסתברים דמהיכי תיתי לחייב קטן במצוות, וכמו כן הוסיף שאין לדייק מדברי הרמב"ם "כל בית ישראל", שמשמעותו לרבות קטנים, שכן לשון זה הוא לאו בדוקא קטנים, וכפי שמצאנו במקום אחר שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ג הלכה ד) "ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכיפורים יתר מכל השנה", וכאן אין הכוונה לרבות קטנים, ולכן אין לדייק מלשון "כל בית ישראל", דזהו שיגרת הלשון המכוון לכל ישראל הגדולים.

אמנם רבי יעקב (שם) ביאר בטעם הדבר שקטנים מחוייבים במצות קידוש השם הגם שאינם מחוייבים בקיום מצוות, וז"ל: "והטעם נראה לי, מדלא כתוב "תקדישו את שמי", דאז יש לומר דלא דיבר הכתוב אלא עם המקדשים, אבל מכיון דכתיב ונקדשתי, שהקב"ה הוא כביכול הנפעל, אם כן גם על ידי הקטנים אפשר שייעשה הענין הזה. ואמרתי זכר לדבר, הפסוק שהביא הרמב"ם בספר המצוות שלו במצוה זו (מצוה ט) שהביא קרא דישעיה (כט, כג) כי בראותו ילדיו וגו' יקדישו שמי והקדישו את קדוש יעקב וגו', הרי שכתב ילדיו".

ובענין דברים אלו הביא בשו"ת יחל ישראל (ח"א סימן כא) מדברי אביו, הגאון רבי משה חיים לאו הי"ד, רבה של פיטרקוב, שכתב: "כיון דכתיב בתורה

ובענין זה אנו נועצים תחילת הדברים בסופם, כשם שנתבאר בענין חיוב הקטנים במצוות ליל הסדר, שלמרות שאין קטנים מחוייבים במצוות "מכל מקום בליל פסח צריך לחנכן גם כן, מפני שעיקר האמונה תלוי ביציאת מצרים", כדברי ערוך השלחן המובאים לעיל. וכמו שנתבאר, שמכח החיוב להשריש בקטן את עיקרי האמונה יש חיוב על הקטן לקיים את כל מצוות ליל הסדר. כמו כן, גם במצוות קידוש השם קטנים חייבים למרות שאינם מחוייבים בקיום המצוות, משום שתכליתה של מצוות קידוש השם שיתקדש ויתעלה שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה מתקיים גם על ידי הקטן.

"ונקדשתי", לשון נפעל, אם כן העיקר שיצמח קידוש השם להעולם, ואם כן לא נפקא מינה היאך ועל ידי מי יתהווה הקידוש השם" והביא שכן מבואר בדברי ההגהות מיימוניות (הלכות ברכות אות ו) ד"ונקדשתי" גם קטנים במשמע, וכדמשמע ממדרש רבה איכה (א, ג) באשה ושבעת בניה שהניקתו לצעיר קודם שמסר נפשו". ועוד מוסיף שם הרב לאו: "והא דבאמת נחייב כאן קטן יותר מכל חיובי דאורייתא, יש לומר כמו בענין הנוגע לחילול השם כמו בעיר הנידחת גם הטף טעון שריפה... וממילא גם בקידוש השם מחמירין גם כן".

★

★ ★ ★

ענף ג - חיוב בנות בסיפור יציאת מצרים

גור בברוקלין, ולכבוד הגאון רבי דניאל אלתר, בנו של האדמו"ר הפני מנחם מגור, את המכתב הבא:

בענין חיוב בנות בסיפור יציאת מצרים [שנתבאר לעיל אות ו], שלחתי לכבוד הגאון רבי אליה פישר, ראש כולל

בס"ד, יום ו' עש"ק לפרשת כי תשא,

אדר א' בחודש שמרבין בו בשמחה, תשס"ג

זכיתי ובאחרונה הנני מעביר שיעורי עיון במסכת פסחים בפרק ערבי פסחים, ומצאתי בליקוטים שבספר אמרי אמת (בעמוד ג) על דברי הבריתא (בדף קטז, ב) וז"ל: "ת"ר חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו וכו'. ובקצש"ע איתא שאם אין בן אז **הבת** יכולה לשאול, דין זה לא הובא בשום מקום וצ"ע מאין מקורו", עכ"ל הזהב.

ולענ"ד מצאתי את המקור לכך, אמנם לא בש"ס אלא במגן אברהם. דהנה הרמ"א (סימן תעא סע' ב) כתב "וקטן שאינו יודע מה שמספרים בלילה מיציאת

מצרים מותר להאכילו", וכתב המג"א (שם סק"ז ד"ה מותר להאכילו) וז"ל: "ואין חילוק בין קטן לקטנה". וכן הדגיש בבאור הגר"א (שם סק"י) בלשונו: "והתורה אמרה והגדת לבנך", וכן מחצית השקל (ד"ה ואין חלוק) כתב: "דהא כתוב (בסימן תעב סע' יד) דכל המצוות הנוהגים באותו לילה גם נשים מצוות", וכן מובא בבאר היטב (שם סק"ו).

הרי נראה דעת המג"א שבליל הסדר אין כל הבדל בין קטן לקטנה, וכל הדינים שחלים על הקטן חלים גם על קטנה, ולפיכך אם אין בן, הבת יכולה לשאול שהרי הפסוק והגדת לבנך מתייחס בין לקטן – בן – ובין לבת – לקטנה.

וכך מפורש בדברי שו"ע הרב (סימן תעב סכ"ח – המובא לעיל אות ו) שהדגיש את חיוב חינוך הקטנים "ואף קטנים וכו'", וכתב בתוך דבריו: "ואף הקטנים שהגיעו לחינוך דינם כקטנים וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חלוק בין אנשים לנשים", עכ"ל ומבאר בדבריו שמתייחס לקטנות כקטנים, וכל דיני ליל הסדר זהים בקטן כבקטנה.

וחפצתי להבין מה כוונת האמרי אמת בדבריו וצ"ע מאין מקורו עכ"ל.

חדוה תהיה לי לקבל מענה מכב' מעלתו.

בברכה ובתודה מראש

צבי רייזמן

להלן תגובת הגאון רבי אליה פישר:

ובענין מה שכתבת לי אודות האמרי אמת שהעיר על הקיצור שו"ע וכו', אחר שעיינתי בכל ספרי הפוסקים נוכחתי בבירור, הן אמת שנשים וכן קטנות חייבות בסיפור יציאת מצרים, בכל זאת הענין שתהיה שאלה שמזה תחול תשובה הוזכר רק לגבי בן ולא בת, והנה "אם אין בן אשתו שואלתו", וגם זה פלא שלא הוזכר לפחות "שבתו שואלתו" – ודבר זה לא יזכר בשום ספר רק בקיצור שו"ע, והערת האמרי אמת, היא מופלאת בזה ששם לבו לנקודה זו כי אפשר ללמוד הלכות פסח וללמוד בקיצור שו"ע, ובכלל לא לשים לב ללשון זה.

והגאון רבי דניאל אלתר כתב:

מש"כ במכתבך בדברי האמרי אמת בליקוטים על מקור הדין שבת שואלת הקושיות בליל הסדר, כמדומה שהמקור הראשון הוא בפסקי מהרי"ל שמספר על חמיו שבתו שאלה למה מגביה את השולחן ומיד השיב עבדים היינו וכו'. ואעיר כבדרך אגב שספר אמרי אמת ליקוטים מלוקט מפני השמועה ומבוסס על "תורה שבעל פה", ובודאי אינו מדויק כל כך, שכן לא בכל פעם השומע היה "בר הכי", ולפעמים נשתבש על ידי מעתיקי השמועה. ונקל לשער שכוונת זקני האמרי אמת

זי"ע היתה לתמוה על שבפוסקים האחרונים לא הוזכר הדין במפורש למרות שכיחותו הרבה עד שנכתב בקיצור שו"ע.

★ ★ ★

שיעור זה ראה אור בספרנו ר"ן כצבי - פסח שבועות (סימן יג)

לאחר פרסומו כתב ידידי רבי צבי יברוב:

כת"ר מעורר על דברי הקיצור שו"ע שאם אין בן אז הבת יכולה לשאול, וצ"ע מאין מקורו.

ואמר על כך מו"ר הגר"ח קנייבסקי שליט"א, שהמקור לכך ש"בתו" שואלתו הוא ממה שכתב התוספות יום טוב (כתובות ס"ד מ"א) ד"בנות" בכלל "בנים", וכל מקום שנאמר "בן" (בסתמא) הבנות בכלל.

★ ★ ★

רבי משה באגאמילסקי, ראש ישיבת תומכי תמימים בקראון הייטס, כתב:

לכבוד ידידי מוקיר ורחים רבנן צמ"ס, חו"ב ידיו רב לו בצדקה ובחסד,
מח"ס רץ כצבי ג"ח הרה"ג ר' צבי שיחי' רייזמן, לאס אנג'לס, קליפורניא
שלום וברכה!

(א) בסיום סעי' ח' וכן בסיום ענף ב' מחדש שמכח החיוב להשריש בקטן את עיקרי האמונה (כדברי ערוך השלחן) יש חיוב על קטן לקיים את כל מצוות ליל הסדר, וכ' נמי "ובשתיית ד' הכוסות י"ל שחיוב השמחה הוא מחיוביו של הקטן ולא רק מחיוב האב שגם עליו מוטל לשמחו".

רצוני להעיר שבאנציקלופדי' תלמודית חט"ז הביא שלרוב הדעות אין הקטן עצמו חייב במצוות אפי' מדרבנן וחיוב החנוך מוטל רק על האב (או האפוטרופוס). ויש מן הראשונים סוברים שאף על הקטן יש חיוב מדרבנן בעשיית המצוות משום חנוך. ולפיהם, יש יסוד לחידושו שחיוב השמחה (מדרבנן) בשתיית ד' הכוסות הוא חיוב לא רק של האב אלא גם על הקטן. אבל בטח ששיטת אדה"ז אינו כן, כי בשו"ע כתב בפירוש בסי' תעב סעי' כה "חייב אביהם לחנכם במצוות להשקותם כוסות על הסדר וכו'. וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים, שאף שנשים פטורות מכל מ"ע שהזמ"ג בין של תורה בין של ד"ס, חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה שאף הן היו באותו הנס של יצי"מ..".

ומוכח מדבריו שנשים מחוייבות מדרבנן מצד עצמן משא"כ בנוגע לקטנים וקטנות החיוב הוא רק על האב מפני חנוך.

ועל הראשונים שסוברים דהחיוב נמי על הקטן הביא בא"ת ציון 25 "ובכלילת שמואל מערכת י' כלל י' שדוקא במצוות של התורה החיוב על הקטן". ולפ"ז דבחיובים מדרבנן לכו"ע חיוב חנוך הוא רק על האב ולא על הקטן, נסתר לכאורה הסעד שרצייתי לתמוך דבריו עליו אבל לאידך גיסא אם נאמר שחיובים של הרבנן בהסדר הוא כדי להשריש בו אמונה בהקב"ה שזוהי מצוה מן התורה נכונים דבריו (לפי אותם הראשונים), דמלבד החיוב שיש על האב לחנך בנו בשתיית ד' כוסות יש נמי חיוב על הקטן מצד עצמו מאחר דעי"ז משרשי בו אמונה בה' שזוהי מצוה מן התורה.

ויש לחקור ביתום שאין לו אב אם מחוייב לקנות יין לד' כוסות? ולכאורה לפי רוב הדעות דחיובו רק משום חנוך ומוטל על אביו לחנכו לא יהי' מחוייב אבל לפי חידושו של כת"ר וגם מיוסד על הראשונים הנ"ל דבמצוה דאורייתא גם הקטן בעצמו מחוייב מדרבנן מפני חנוך, יהי' מוטל עליו להשיג יין עבור ד' כוסות.

(ב) בענף ג' הביא שאדמו"ר האמרי אמת זצ"ל בליקוטים כ' דמה שאיתא בקיצור שו"ע שאם אין בן אז הבת יכולה לשאול - "דין זה לא הובא בשום מקום וצ"ע מאין מקורו" עכ"ל הזהב.

וכבודו מתפלא דיש לזה מקור מהרמ"א בסי' תעא סעי' כ' ושו"ע אדה"ז תעב סעי' כה (בספר נדפס בטעות "כח") שכתוב דאף הקטנות (בספר נדפס קטנים וקטנות) שהגיעו לחנוך דינם כקטנים וכן בשאר כל המצוות הנהוגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים" עכ"ל ומבואר בדבריו שמתייחס לקטנות כקטנים. והניח בצ"ע דברי האמרי אמת וגם הביא תגובת הגאון ר' אלי' פישר והגאון ר' דניאל אלתר.

ולענ"ד הערת האמרי אמת צודק כי בקיצוש"ע סי' קיט סעי' ד כ' "אחר כך מוזגין כוס שני' והתינוק שואל מה נשתנה ואם אין תינוק ישאל בן אחר או בתו או חברו או אשתו".

והנה ברור לכאורה שבמש"כ "תינוק שואל" וה"ה נמי תינוקת אבל האמרי אמת הבין דמש"כ "ואם אין תינוק ישאל בן אחר או בתו" הכוונה אפי' אם הם כבר גדולים וע"ז הגיב האמרי אמת וסובר שבת גדולה הנה לא תאמר המה נשתנה בקול, משום דקול באשה ערוה, ורק קול אשתו אין נחשב לערוה. ואפי' כשהיא בת י"א ועאכו"כ אם אומרת קצת בניגון (ואולי אפי' כשאין מזמרת אין להתיר כשהיא קורא כל המה נשתנה הקול והוא נהנה). ועי' בשו"ע אהע"ז סי' כא ובאוצר הפוסקים שדן באריכות עד"ז בס"ק כ' וכא.

ומה שרצה כ' להביא ראי' מדברי אדה"ז "דבשאר המצוות בלילה זה אין חילוק

בין אנשים לנשים", אין נוגע לענינו, דכוונתו רק בנוגע לקיום כל המצוות בליל הסדר, אבל שאילת המה נשתנה באופן פורמלי אין מהחיובים המוטלים על האנשים והנשים (וכמובן דאב צריך להסביר הכל אף לבנותיו ואם היא שואלת שאלה יש עליו חיוב לענות לה).

★ ★ ★

רבי יהושע פלקסר, מרבני בית תלמוד להוראה של חסידי גור בבני ברק, כתב:

בענין מש"כ כ"ק מרן האדמו"ר האמרי אמת, וכבודו הביא שם כמה מקורות פשוטים לדין זה, ולפי"ז הקשה איך נעלם מזקיני האמרי אמת דברים אלו.

הנה אף שהשאלה בעינה עומדת וכפי שכ' שם הרבנים המשיבים, מ"מ יש מקום עיון בזה, דהנה לכא' מצות סיפור יצ"מ אינה מדין ת"ת אלא הוי מצוה חדשה ונפרדת של והגדת לבנך [ודמיא למצות ק"ש, שאע"פ שזה פרשיות של תורה, עכ"ז נתבאר בשו"ע (סי' מ"ז סעי' ח') דכשיוצא יד"ח ברכה"ת בברכת אהבה רבה צריך ללמוד מיד לאחר התפילה, ואין להסתמך על קר"ש, וביאר שם המשנ"ב סקי"ז בשם הב"י דכיון שאינו אומר זה לשם לימוד לא הוי כדברי תורה, ולא יוצא בזה יד"ח ת"ת].

ועוד דת"ת זה בכל מקום שליבו חפץ וכאן יש דין ומצוה מיוחדת לומר דוקא דברים אלו של סיפור יצ"מ.

אמנם זה צ"ע מהתוספתא פסחים פ"י ה"ח שאי' התם חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, אפי' בינו ובין בנו וכו' ומעשה בר"ג וזקנים שהיו מסובים בלוד והיו עסוקים בהלכ' הפסח כל הלילה. ע"כ. והובא להלכה בטוש"ע (תפ"א ב'), והוכיח מזה הגרי"ז דמכאן יש ראי' שיוצאים יד"ח סיפור יצ"מ גם בהל' הפסח, ועי' בביאור דבר זה במהר"ל בס' גבורות ה' סו"פ ב' שכ' בהסבר הדברים דגם הלכות פסח הוא יצ"מ, שהרי מה שאמר פסח זה שאנו אוכלים, וכן מצה ומרור הם הלכות פסח והם יצ"מ.

והנה ז"פ דלימוד הל' הפסח שייך למצות ת"ת, אמנם לפי"ד המהר"ל הנ"ל לכא' נראה לומר בדעתו שרק עיסוק הלכתי שיש לו זיקה ישירה לזכירת יצ"מ יצאו בזה יד"ח והי חלק ממצות הסיפור ועי'.

אמנם באמת בגר"א שם בהגהותיו לתוספתא גרס חייב לספר ביצ"מ ומעשה בר"ג וזקנים שהיו מספרים ביצ"מ וכו'.

ויתכן דבזה גופא נחלקו הגרסאות בתוספתא, אם מצות סיפור יצ"מ הויא מצוה

חדשה ונפרדת, ואין לה שייכות למצוה הכללית של ת"ת [ועיי"ש בהגהות ר"י פרלא שכ"כ] או דזה מיישך שייכא למצות ת"ת.

ולפי"ז יהי' לכאור' נפק"מ בניד"ד אי יש מצות הגדה בבת, דאי זה שייך למצות עשה הכללית של ת"ת, א"כ זה חיוב דוקא בבן ולא בבת, אי לאו דנימא כיון דסיפור יצ"מ הוא מיסודי הדת והאמונה, הוי זה כשאר דיני התורה הנוגעים לה דצריך ללמדה, (ובפרט שנשים מצוות בכל מצוות הלילה), אבל אי אין זה שייך למצות ת"ת א"כ שפיר שייכא גם בבת.

★ ★ ★

רבי יעקב פרבשטיין, מח"ס אדל"י יעקב ומצות ביקור חולין, כתב:

בדברי שו"ע הרב בסי' תע"ב סכ"ה שכתב דגם קטנות שהגיעו לחינוך דינם כקטנים בכל מצוות הנוהגות בליל הסדר, נראה להוסיף לדון אם יש מצוה מהתורה של והגדת לבנך גם בבתו או גם בבנו.

וראיתי בשו"ת ויען יוסף או"ח סי' רצ"ח שנסתפק בזה וכתב דמצד אחד יש לדרוש לבנך ולא לבתך אמנם יש לדחות דהיכא דלא מסתבר לפטור לא דרשינן למעט כמבואר בגמ' בקידושין דלא דרשינן בני ישראל ולא בנות במזוזה דאטו גברא בעי חיי נשי לא בעי חיי, והכ"נ כיון דהתורה כתבה טעמא דמצות סיפור יציאת מצרים למען תספר וכו' וידעתם כי אני ה' דעיקר תכלית הסיפור הוא להשריש האמונה בלב הבנים והוא נחוץ גם לבנות, א"כ שייך בזה כעין סברת אטו גברא בעי חיי וכו'. וצ"ע עוד לשו"ת חת"ס יו"ד סי' ס"ט לענין גיד הנשה דכתיב ביה לא יאכלו בני ישראל דלא דרשינן למעט בנות משום דלא מסתבר.

ונראה להוכיח כן דמצות והגדת לבנך הוא גם בבנות דהרמ"א בסי' תע"א כתב דאסור לאכול כל ארבעה עשר מצה שיוצאין בה בלילה אבל קטן שאינו יודע מה שמספרין בלילה מיציאת מצרים מותר להאכילו, ובמ"ב סקי"ג כתב דאם יש בו דעת להבין אין להאכילו מצה דדרשינן והגדת לבנך וכו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך ואם מילא הבן כבר כריסו במצה לא שייך לומר בעבור זה שאינו חידוש לקטן, ואין חילוק בין קטן לקטנה, ע"כ. ומבואר בדבריו להדיא דמצות והגדת לבנך הוא גם בבתו, דהא כתב דהטעם דאם יש בו דעת להבין אין ליתן לו מצה משום והגדת לבנך, ועל זה כתב דאין לחלק בין קטן לקטנה. ומבואר דמצות והגדת לבנך הוא גם בבתו. וכן הוא להדיא בשו"ע הרב סי' תע"א ס"י שכתב קטן או קטנה שאינן יודעין מה שמספרים להן ביציאת מצרים מותר להאכילם מצה בערב פסח כל היום וכו' אבל קטן וקטנה שיש בהם דעת

להבין מה שמספרים להם ביציאת מצרים בלילה אסור להאכילם בערב פסח שהרי נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה וכו' בעבור זה היינו מצה ומרור המונחים לפניך ואם התינוק מלא כריסו ממצה האיך שייך לומר לו בעבור זה [וראיתי בשו"ת משנה הלכות חי"ג סי' ס"ט דכתב מסברא דיליה דיש מצות והגדת לבנך גם בבתו יעו"ש].

שו"ר שכיננתי לדברך במכתב שכתבת בסוף הסימן בו הבאת מספר אמרי אמת שהקשה על דברי קצוש"ע מהא דבבביתא בפסחים דף קט"ז ע"ב איתא ת"ר חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו וכו' ובקיצוש"ע כתב שאם אין בן אז הבת יכולה לשאול, ומהיכן לקח הקצוש"ע דין זה דאם אין הבן שואל הבת שואלת, וכתבת להקשות על האמרי אמת דיש להוכיח מדברי הרמ"א סי' תע"א ס"ב ומג"א סק"ז וביאור הגר"א אות י' שכתב והתורה אמרה והגדת לבנך, ומבואר דהטעם דאין ליתן לקטן או לקטנה לאכול מצה בערב פסח משום והגדת לבנך הרי דיש מצות והגדת לבנך גם לבתו. אבל נראה דדברי הקיצוש"ע עדיין לא מעלים ארוכה, דלהאמור בכלל והגדת לבנך הוא גם בתו, וא"כ למה כתב דאם אין לו בן בתו שואלתו, דמשמע מינה דאם יש לו בן אינה שואלת, והא כמו שאם יש לו כמה בנים כולם שואלים, דהמצוה של והגדת לבנך הוא לכל בניו, א"כ גם בנותיו יהיו בכלל, ויהיו הבנות שואלות גם אם יש לו בן. ולא דמי לאשתו שואלתו, דזה אינו בכלל המצוה של והגדת לבנך, ולכן רק אם אין לו בן ואין מי שישאל שיתקיים הסיפור בדרך שאלה ותשובה, אז אשתו שואלתו. ואולי זה כונת האמרי אמת בקושייתו דממה נפשך, אם אין מצוה של והגדת לבנך, בבתו למה שואלתו, ואם יש מצוה למה דוקא אם אין לו בן.



סימן מב

עריכת ליל הסדר על ידי נשים

ענף ב - נשים בקידוש ובזימון

ענף ג - חיוב נשים בהסבה

מעשה שהיה בליל הסדר תש"ע, בבסיס צבאי במרכז הארץ הסבו חיילים וחיילות, ובשעת קריאת ההגדה, ביקשה אחת החיילות לקרוא קטע מתוך ההגדה בפני הציבור. הרב הצבאי ששהה במקום וערך את הסדר, סירב להיענות לבקשתה, בטענה שמכיון ובמקום שוהים גם חיילים שאינם קוראים את ההגדה בעצמם אלא שומעים את הקריאה מעורך הסדר, הרי שאם אשה תקרא את ההגדה, הם לא יצאו ידי חובת קריאת ההגדה בשמיעה ממנה. לאחר החג, עורר המעשה הדים רבים בתקשורת, האם נהג הרב כראוי.

ואכן, לגופו של ענין, צריך עיון האם צדק הרב, והדבר תלוי בשתי שאלות:

[א] האם נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים.

[ב] אם הן חייבות בסיפור יציאת מצרים, האם חיובן שיהיה לחיוב אנשים, או במילים אחרות: האם הן מחויבות בסיפור יציאת מצרים מהתורה, כאנשים. או שחיובן מדרבנן בלבד, בעוד שאנשים מחויבים מהתורה בסיפור יציאת מצרים. ובתוך כך יש לדון במצב זה, שבו מסבים חיילים וחיילות על שלחן אחד: האם חיילת רשאית להסב בפני חיילים אחרים. וכמו כן, האם היא רשאית לזמן בברכת המזון בפני החיילים היושבים שם.

וכן האם בעריכת סדר בצבא צריכות או יכולות גם החיילות להסב.

- א -

בשו"ע (או"ח סי' תעב סעי' יד) נפסק: "גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה". וביאר המשנה ברורה (סי' תעב ס"ק מה) את כוונת השו"ע: "כגון מצה ומרור ואמירת ההגדה". ומפורש איפוא, כי נשים מחויבות במצות סיפור יציאת מצרים. והשאלה המתבקשת

היא, מדוע נשים אינן פטורות ממצוה זו, ככל מצות עשה שהזמן גרמא, שנשים פטורות. וכפי שתמה המנחת חינוך (מצוה כא, אות י') על דברי ספר החינוך שכתב כי מצות סיפור יציאת מצרים "נוהגת בזכרים ונקבות", וז"ל: "דבר זה חידוש גדול אצלי, למה תהיה נוהגת מצוה זו בנשים, כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות".

כתב שאין הנשים מחוייבות בה, כבשאר י"ד המצוות שנשים אינן מחוייבות. ומשמע איפוא, שנשים מחוייבות כאנשים במצות סיפור יציאת מצרים, ואף שזו מצות עשה שהזמן גרמא, וצ"ע.

- ב -

והנה בכמה מקומות בש"ס, מצינו שנתחייבו נשים גם במצוות עשה שהזמן גרמא מטעם ש"אף הן היו באותו הנס", כדוגמת מקרא מגילה וארבע כוסות, ונחלקו ב' תירוצי התוספות במגילה (ד, א ד"ה שאף) האם מטעם זה הן מחוייבות **מדרבנן**, או שחיובן מהתורה, וז"ל: "גבי מצה, יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו נס. ויש לומר, דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא. ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרה מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות כדפירש פרק אלו עוברין".

וכתב הפמ"ג (סי' תעט, אשל אברהם ס"ק ב) שהשאלה האם נשים מחוייבות במצות סיפור יציאת מצרים מהתורה או מדרבנן, תלויה בתירוצי התוספות במגילה: "ודע, דהגדה מצות עשה מן התורה הוא לספר נסים ונפלאות, כמו שכתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"א), ועי' תוס' במגילה (ד, א ד"ה שאף), לתירוץ הראשון י"ל **נשים בהגדה דרבנן**, ולתירוץ השני שם **חייבת מהתורה**. ונפקא מינה, להוציא אחרים ידי חובתם, או ספק אם אמרה הגדה, שאינה צריכה לחזור מספק".

ובדברי הרמב"ם מצאנו סתירה בענין, כדברי המנחת חינוך, שהוסיף וכתב: "הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"י) גבי אכילת מצה כתב מפורש דנשים חייבות, כמבואר בש"ס (פסחים מג, ב), אבל כאן [בסיפור יציאת מצרים] לא כתב זה, ולא מצאתי זה בשום מקום. ועיין רמב"ם (הלכות פ"ב ה"ג), חשיב המצוות עשה שהזמן גרמן שנשים חייבות, קידוש היום ואכילת מצה ופסח ושמחה והקהל, ולא חשיב זה". כלומר, מדברי הרמב"ם שכתב שיש מצות עשה של סיפור יציאת מצרים, ולא הזכיר שגם נשים חייבות, בניגוד למצות אכילת מצה, שכתב הרמב"ם במפורש שנשים חייבות - משמע שנשים אינן מחוייבות בסיפור יציאת מצרים. וכך משמע גם מדברי הרמב"ם בהלכות ע"ז שכתב: "וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, חוץ מקידוש היום, ואכילת מצה בלילי הפסח, ואכילת הפסח ושחיתתו, והקהל, ושמחה שנשים חייבות". הרי שרק בחמש מצוות אלו, נשים מחוייבות למרות שהן מ"ע שהזמן גרמן. אולם במצוות אחרות, ובכללן מצות סיפור יציאת מצרים, תהיינה פטורות ככל מצות עשה שהזמן גרמא.

ברם מאידך, מנה הרמב"ם בסוף ספר המצות (חלק העשין) שישים מצות הכרחיות "המתחייבות לכל איש שהגיע לפרקו", ומתוך השישים "יש מהן מ"ו מצוות שהנשים חייבות בהם גם כן, וי"ד מצוות מהן שאין הנשים חייבות". ומצוה קנ"ז, שהיא מצות סיפור יציאת מצרים נכללת בשישים המצוות, אך הרמב"ם לא

ולמעשה, לדעתו של המנחת החינוך, קשה להבין מדוע נשים תהיינה מחוייבות מהתורה בסיפור יציאת מצרים, וכדבריו: "ולומר הטעם שנשים היו גם כן באותו הנס, כמו מקרא מגילה (עי' מגילה ד, א) וארבע כוסות (עי' פסחים קח, ב), כבר הוכיחו התוספות בכמה מקומות [עי"ש] דדבר זה אינו אלא דרבנן [וקשה על משמעות החינוך, שנשים מחוייבות מהתורה בסיפור יציאת מצרים]. ועי' שאגת אריה הלכות קריאת שמע (סימן יב), בירר בראיות דגם בכל השנה נשים פטורות מזכירת יציאת מצרים מפני שהזמן גרמא, מכל שכן מצוה זו שהיא פעם אחת בשנה ודאי הזמן גרמא, ולא מצאתי בשום פנים טעם למה יתחייבו נשים". ומסיים המנחת חינוך: "דברי הרב המחבר [ספר החינוך] צע"ג מנין לו לחייב נשים בפשיטות במצוה זו. ואין ראייה מאשתו שואלתו (פסחים קטז, א), היינו דמצוה עליו שיהיה כן, אבל על האשה ודאי אין מצוה כלל. וגם החומרא של הרב המחבר מביא לידי קולא, כי לדבריו נשים מוציאות אנשים ידי חובה בסיפור יציאת מצרים, ובאמת כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא עיין ש"ס (שם ע"ב) גבי רב יוסף ורב ששת דאמרו אגדתא וכו'. ולומר כיון דהתורה אמרה בעבור זה בשעה שיש מצה וכו', והן חייבות באכילת מצה חייבות ג"כ בזה, אין זה כלום, דהתורה כתבה לגבי אנשים דאז הוא זמן חיוב, ומצינו כיוצא בזה במצוות אחרות ומ"מ אין הנשים חייבות, וצע"ג בזה". ומכל מקום לדינא נקט המנחת חינוך וז"ל: "ומדרבנן בוודאי גם נשים חייבות, דחייבות בד' כוסות וכן בהלל בליל פסח".

הנה כי כן, נתבאר כי נשים מחוייבות בסיפור יציאת מצרים. ולדעת החינוך, חיובן מהתורה. אך המנחת חינוך פקפק בדבריו, ולדעתו חיובן רק מדרבנן, מטעם "שאף הן היו באותו הנס", אשר לדעת המנחת חינוך [על פי התוספות] הוא חיוב מדרבנן. ונפקא מינה:

[א] להוציא ידי חובה אנשים - לדעת החינוך שנשים מחוייבות מהתורה, יוכלו להוציא ידי חובה בסיפור יציאת מצרים גם אנשים, שכן חיוב שניהם שוה [מהתורה]. אך לדעת המנחת חינוך שחיובן מדרבנן, אין אשה מוציאה איש ידי חובתו בסיפור יציאת מצרים, שכן איש מחוייב מהתורה, ואשה מדרבנן.

[ב] בספק אם אמרה את ההגדה - אם חיובה מדרבנן, ספק דרבנן לקולא, ואינה צריכה לשוב ולומר את ההגדה. אך אם מחוייבת מהתורה, מדין ספיקא דאורייתא לחומרא, תצטרך לחזור ולומר את ההגדה.

- ג -

דעת השו"ע הרב (סי' תעב סעי' כח) כהמנחת חינוך, שחיוב נשים במצות סיפור יציאת מצרים הוא מדרבנן: וכן בשאר כל המצות הנוהגות בלילה זה איו חילוק בין אנשים לנשים, שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של דברי סופרים, אעפ"כ חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה, לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים, ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה".

גם מדברי החיי אדם (כלל קל אות יב) יש ללמוד שחיוב נשים בסיפור יציאת מצרים הוא מדרבנן, שכתב: "כל המצוות הנוהגות בב' לילות אלו, שהם ד' כוסות, ומצה ומרור, וסיפור יציאת מצרים, אחד אנשים ואחד נשים חייבים". והוסיף החיי אדם: "כך משמע מלשון השו"ע דחייבות אף בהגדה. ומלשון הטור משמע דפטורות, שכתב נשים חייבות בד' כוסות ובכל המצוות הנוהגות בלילה זה כגון מצה ומרור, משמע דווקא באלו, ולמעוטי הגדה. וכן משמע לכאורה בתוספות בפסחים (קח, ב תוס' ד"ה שאף הן) עי"ש. אבל אי אפשר לומר כן. דנהי דפטורות מן התורה, כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום כיון דמחוייבות בד' כוסות, וקיימא לן דאם שתאן שלא על הסדר לא יצא, כדאיתא בגמרא שם ובשו"ע. ואם כן על כרחך חייבות בהגדה, כדי שתשתה על הסדר, וכן כתבו תוס' להדיא בסוכה (לח, א ד"ה מי שהיה). ואם כן מש"כ הטור כגון מצה ומרור, רצה לומר כמו מצה ומרור. ומבואר בדבריו שמהתורה נשים פטורות מסיפור יציאת מצרים כי זו מצות עשה שהזמן גרמא, אולם מאחר והן מחוייבות בארבע כוסות, וההלכה היא שצריך לשתות את הארבע כוסות על סדר אמירת ההגדה, הרי שהן מחוייבות מדרבנן לומר את ההגדה כדי לצאת ידי חובת ד' כוסות.

והמשנה ברורה (סי' תעב ס"ק מד) כתב על דברי השו"ע "גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל המצות הנוהגות בלילה", וז"ל: "דאף שהוא מצוה שהזמן

גרמא, מכל מקום חייבות, שאף הן היו באותו הנס". וגם מדבריו משמע, שאף שאין הנשים מחוייבות מהתורה בסיפור יציאת מצרים, מכיון שזו מצות עשה שהזמן גרמא, אולם רבנן חייבו אותן במצוות ליל הסדר "שאף הן היו באותו הנס". אמנם לאחר מכן כתב המשנה ברורה (שם ס"ק מה) וז"ל: "ובכל המצות הנוהגות בלילה, כגון מצה ומרור ואמירת ההגדה". ומכאן קצת משמע שחיוב הנשים בהגדה [בסיפור יציאת מצרים], הוא כמו חיובן במצה ומרור. ואם כן, כשם שחיוב המצה מהתורה, כך גם חיובן בסיפור יציאת מצרים הוא מהתורה, וצ"ע.

[אמנם ביחוד דעת (ח"ב סימן סה) הביא את דברי שו"ת בית דוד (חלק או"ח סי' רנו) שכתב על דברי הרמ"א (סי' תעג סע' ו) שיש לתרגם ההגדה בלשון שמבינים הנשים והקטנים, או שיפרש להם הענין: "ונראה שאין הטעם מפני שהנשים חייבות בהגדה, שהרי מצות עשה שהזמן גרמא היא, וכבר כתבו התוספות פסחים (קח, ב), שבמצוה דאורייתא אין לחייב הנשים מטעם שאף הן היו באותו הנס, וכמו שמצאנו במצות סוכה שאף על פי שהיו באותו הנס פטורות. והרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א) כתב, מצות עשה מן התורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן. שנאמר זכור את היום הזה וכו', ולא כתב בין אנשים בין נשים. ואילו לקמן (שם ה"ז) כתב הרמב"ם, וכל אחד ואחד חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות יין, בין אנשים בין נשים. ומשמע שבמצות ההגדה אין

הנשים חייבות. אלא משום שהחיוב שלנו לספר ביציאת מצרים אנו צריכים לומר להן בלשון שיבינו". ומשמע מדבריו שאין הנשים מחויבות כלל במצות סיפור יציאת מצרים, כשם שפטורות מסוכה, כי זו מצות עשה שהזמן גרמא.

ברם החיד"א (ברכי יוסף סימן תעג ס"ק טו) דחה את דברי הבית דוד, שכן גם אם הם פטורות מהתורה מהגדה, אולם הן מחויבות בגלל שאף הן היו באותו הנס, ודווקא בסוכה אינן חייבות על אף שהיו באותו הנס, כי עיקר ענני הכבוד היה בשביל האנשים, והנשים היו רק טפילות לבעליהן, ולכן אין זה נחשב שהיו בנס. מה שאין כן בגאולת מצרים, אף הן היו באותו הנס, ובשל כך מחויבות בסיפור יציאת מצרים].

- ד -

בישוב קושיית המנחת חינוך על דברי ספר החינוך שנשים מחויבות מהתורה בסיפור יציאת מצרים, והרי לכאורה זו מצות עשה שהזמן גרמא, נאמרו כמה דרכים בדברי האחרונים:

[א] בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ב סימן סה בהערה) כתב, על פי דברי הפמ"ג המובא לעיל [אות ב], שהחינוך נקט לדינא כדעת אחד מתירוצי התוספות במגילה, שמטעם "אף הן היו באותו הנס" נשים מתחייבות מדאורייתא במצוות עשה שהזמן גרמא.

[ב] המהר"ם שיק (מצוה כא אות ב) כתב: "ולענ"ד לא קשיא, דהרי בפרשת ראה כתיב (דברים טז, א) לא תאכל עליו חמץ, שבעת

ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, ודרשו חז"ל בפסחים (לו, א) לר' עקיבא הקרא דלחם עוני בא ללמד כשמואל, שעונין עליו דברים הרבה, והיינו שחייבים לספר עליו ההגדה. ומהיקשא דקרא הזה ילפינן דנשים חייבים במצות, אע"ג דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. וההיקש זה נמי כתיב אצל לחם עוני, מוכח גם כן שצריכין לענות, ומוכח דחייבין גם במצות הגדה".

ב"לומר, המקור לחיוב נשים באכילת מצה למרות שזו מצות עשה שהזמן גרמא, הוא מהפסוק "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני", ומאחר שדרשו חז"ל כי בפסוק זה נאמר גם חיוב ההגדה ["לחם עוני - לחם שעונים עליו דברים הרבה"] - הרי שאין לחלק בין חיוב הנשים במצה לחיובן בהגדה, וכשם שמחויבות באכילת מצה מהתורה, כך מחויבות גם בסיפור יציאת מצרים מהתורה.

בקובץ מבקשי תורה (ניסן תש"ס) מובא מכתבו של בעל הקהלות יעקב למחותנו הגרי"ש אלישיב, ובו דברי הקהלות יעקב לתרץ את קושיית המנחת חנוך כדבריו של המהר"ם שיק, שחיוב סיפור יציאת מצרים הוא חלק מחיוב אכילת מצה, ולכן אשה חייבת בו מהתורה. אך הגרי"ש אלישיב השיב לו, שאם כדבריו, יוצא שנשים שאין להם מצה, תיפטרנה מחיוב סיפור יציאת מצרים, שהרי אין להן חיוב מצד עצמן.

[ג] לכן יישב הגרי"ש את הקושיא באופן אחר, שהחיוב של הנשים במצוות ליל

הסדר, הוא מכח פסח מצרים שנשאר לדורות. ולפני מתן תורה, לא נפטרו הנשים ממצות עשה שהזמן גרמן, ומה שלגבי חיובן באכילת מצה צריך לימוד בגמרא (פסחים מג, ב) כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה, כי חיוב מצה לעצמו ללא קרבן פסח נלמד מהפסוק בערב תאכלו מצות, שנלמד לדורות. אבל במצות סיפור יציאת מצרים שנתחייבו כבר בהיותם במצרים, נשאר לדורות.

[ד] בספר עולת כהן (סימן כט אות ב) תירץ על פי יסודו של הריטב"א, שהקשה על דברי הגמרא בקידושין (כט, א) שיש לימוד מפסוק שאשה פטורה מלמול את בנה "למה לי קרא, תיפוק לי" דהא מצות עשה שהזמן גרמא היא, דמילה ביום ולא בלילה, ונשים פטורות". וחידש הריטב"א: "איכא למימר דהתם הוא במצוה דנפשה, אבל הכא במצוה דבנה, הוה אמינא דמחייבא, דלא גרעה מבית דין דמחייבי למימהליה, להכי איצטריך קרא למיפטרה, דכתיב אותו ולא אותה". ולמדנו מדבריו, כי פטור הנשים מקיום מצוות עשה שהזמן גרמא נאמר רק על מצוות המוטלות על האשה. ולכן במצות מילה, שקיום המצוה מוטל גם על הבן, אין את הפטור משום מצות עשה שהזמן גרמן.

ולפי זה יש לומר, שגם במצות סיפור יציאת מצרים שנצטוונו "והגדת לבנך", אין זו מצוה המוטלת רק על האשה, ולכן אין בה את הפטור משום מצות עשה שהזמן גרמן.

[ה] תירוצו נוסף הביא בספר עולת כהן (שם את ג) בשם ספר הליכות יצחק (פסחים סימן כה) שחיוב סיפור יציאת מצרים הוא כדברי בעל ההגדה, "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", וכן נפסק ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א). ואם כן, אין זו מצוה התלויה בזמן, אלא מצוה התלויה במציאות של "מצה ומרור מונחים לפניך", ואילו היתה מציאות של "מצה ומרור מונחים לפניך" בזמן אחר, היו חייבים אז בסיפור יציאת מצרים. וכעין ביאורו של הדברי יחזקאל (סימן מה) לשיטת הרמב"ן שספירת העומר אינה מצות עשה שהזמן גרמא, כי אין היא תלויה בזמן אלא בהקדמת העומר, וכך גם סיפור יציאת מצרים אינו תלוי בזמן, אלא בהיות הסיפור בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו.

[ו] בהגהות מראה כהן על מסכת פסחים (קטו, א) הביא את דברי המכילתא, שחיוב סיפור יציאת מצרים נלמד מהפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים". וחידש המראה כהן, שמהמשך הפסוק "ולא יאכל חמץ", יש לימוד ב"היקש", שכל מי שנצטווה ב"לא יאכל חמץ", ונשים בכללם, מחוייב מהתורה בזכירת וסיפור יציאת מצרים, וז"ל: "ולפענ"ד נראה דיש ללמוד מהיקשא דהך קרא דחייבין מהתורה, וכמו דיליף הש"ס (פסחים מג, ב) מהיקשא לענין מצות עשה דאכילת מצה".

אלא שכבר העיר בספר בירורי חיים (סימן ד הערה מד) על חידוש זה: "וצע"ג היאך שייך לדרוש היקשים מעצמנו, וכמו שכתב באור שמח על הרמב"ם ריש הלכות קריאת שמע, דלא נוכל לומר דקרא דלמען

תזכר קאי אמצה, ונשים הואיל ואיתנהו במצה מחוייבות גם כן בזה, כיון דלא נמסר לנו היקשים ללמוד, ע"כ. ויסוד הדבר כבר מצינו שכתב רש"י במנחות (פב, ב ד"ה זאת אומרת) ואין אדם דין היקש וגזירה שוה מעצמו אלא אם כן למדה מרבו, ורבו מרבו הלכה למשה מסיני".

[ז] בספר סדר משנה (הלכות עכו"ם פרק יב) תירץ: "בתר דגלי קרא בהיקשא דנשים חייבות באכילת מצה, ממילא מסתבר לומר דהנשים חייבות נמי בכל המצות התלויות בחג, כגון השבתת חמץ וסיפור יציאת מצרים בליל פסח, מטעם סברא חיצונה שאף הן היו באותו הנס. דסיבת כל המצות האמורות היא בעבור הנס שעשה השי"ת בהוציאן ממצרים, וגם הנשים בכלל היוצאים ביד רמה".

והיינו שלדעתו ההיקש ממנו לומדים על חיוב הנשים באכילת מצה [כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה] מלמד כי בכל מצוות הפסח חיוב הנשים הוקש לחיוב האנשים, כי שניהם היו בנס יציאת מצרים, ולכן הן חייבות בכל המצוות כאנשים, ובכלל זה בסיפור יציאת מצרים, [וסברא זו היא גם לשיטת התוספות בפסחים שמטעם "אף הן היו באותו הנס", נשים מחוייבות רק מדרבנן, שכן כאן הטעם "שהיו באותו הנס" אינו סיבת החיוב, אלא מלמד כי ההיקש שנשים מחוייבות במצה, כולל גם חיובים נוספים, כדוגמת סיפור יציאת מצרים].

[ח] בספר שערי תורה (קונטרס ג סימן לח) כתב: "יש לומר, דהחינוך סובר כטעם

האבודרהם דמשום הכי נשים פטורות משום דמשעובדת לבעל. ואם כן הכא כיון שאף המה היו באותו הנס מחוייבים לספר ביציאת מצרים מדרבנן, ועל זה יש כח לחז"ל דהפקר בית דין הפקר. ואם כן ממילא חייבת אף מדאורייתא כאנשים, אף שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, הואיל ואין משועבדות עוד לבעליהן בזה הזמן. ומשום הכי כתב שפיר דנוהגת באנשים ובנשים מהתורה, ולא קשה מידי, והוא נכון".

ומתבאר בדבריו, שעל פי טעמו של האבודרהם שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן בגלל שמתוקף שיעבודם לבעליהן הן צריכות להיות פנויות למלא אחר צרכיו, ולכן הוסר מהם החיוב לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן – נמצא כי במקום שבו נאמר הטעם ש"אף הן היו באותו הנס", תקנת חכמים מפקיעה את שיעבוד הבעל [מדין הפקר בית דין הפקר], וחזר למקומו החיוב המוטל מהתורה על נשים לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן. ומכיון שהטעם ש"אף הן היו באותו הנס" נאמר גם בסיפור יציאת מצרים, הרי שחזר למקומו חיוב הנשים לספר ביציאת מצרים מהתורה.

[ט] בספר פרדס יוסף (פרשת משפטים פסוק א) הביא בשם ספר מירא דכיא, שביאר את דברי הגמרא בקידושין (לה, א) "דבי רבי אליעזר תנא, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינים שבתורה", וז"ל: "כל פעולה שבראשה ת' היא שוה לזכר ולנקבה, נסתר כמו תבוא אל הארץ (דברים כו, א), אם לא

תאבה האשה (בראשית כד, ה). ויש לומר דממלת תשים [לפניהם] נדרש שמשמשת לזכר ולנקבה.

ולפי זה כתב הפרדס יוסף: "אשה מחוייבת בסיפור יציאת מצרים, ותמה במנחת חינוך הא הוי הזמן גרמא. ולפי מה שכתבתי נחא, דכתיב "ולמען תספר", וכתב גם כן "למען תזכור", נוכח לזכר ונסתר לנקבה".

[ו] בשו"ע (או"ח סי' ע סע' א) נפסק שנשים פטורות מקריאת שמע. ובמשנה ברורה (ס"ק ב) הביא מחלוקת האחרונים האם זכירת יציאת מצרים בכל יום היא מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות, או לא: "אבל ברכת אמת ויציב, דניתקן על ענין זכירת יציאת מצרים, הברכות שלאחרי ק"ש דערבית, מחוייבות לאמרם. דמצות זכירת יציאת מצרים נוהגת ביום ובלילה, ואם כן ממילא צריכים לסמוך גאולה לתפילה, דבתפילה חייבות, כדלקמן סימן ק"ו ס"ב, כן כתב המג"א. ועיין בפמ"ג שכתב דלמאן דסובר זכירת יציאת מצרים בלילה הוא רק מדרבנן, ואסמכתא אקרא, א"כ ממילא הוא מצות עשה שהזמן גרמא, ופטורות מן התורה, רק מדרבנן חייבות, וכן כתב בספר ישועות יעקב, עי"ש. ואפילו אם נימא דהוא מצוה מהתורה ביום ובלילה, מצדד בספר שאגת אריה (סימן יג) דהנשים פטורות, מטעם דהזכרה דיום היא מצוה בפני עצמה, ואם לא הזכיר ביום אינו צריך להזכיר הזכרה זו בלילה, ומה שמזכיר בלילה היא מצוה בפני עצמה, עי"ש".

לפנינו מחלוקת האחרונים האם נשים חייבות בזכירת יציאת מצרים: לדעת המג"א משמע שהן חייבות מהתורה. לדעת הפמ"ג והישועות יעקב, נשים פטורות מהתורה מזכירת יציאת מצרים, כי זו מצות עשה שהזמן גרמא, ומחוייבות בזכירה רק מדרבנן. ולדעת השאגת אריה משמע שפטורות לגמרי מחיוב הזכירה.

והנה הנתיבות בפתיחה לפירושו על ההגדה (מעשה ניסים) כתב: "לפענ"ד נראה דבלילה זו סיפור מעליא בעינן, ולא ינח בדיבור אחד. כמו שכתבו הם ז"ל, דדיבור אחד בכלל זכירה הוא. וזכירה בכל לילה ולילה נצטוינו כדברי רבי אליעזר בן עזריה, ומה חדשה התורה בלילה זה יותר. אלא ודאי דבלילה זה סיפור מעליא מכל מה שאירע מראש ועד סוף בעינן. דאפילו בנס אחשורוש בעינן סיפור כל מה שאירע מראש ועד סוף, וכשמחסר דבר אחד לא יצא, כמבואר במסכת מגילה. ואם בנס זה אשר לא נצטוינו בזכירתו בכל יום ולילה, מצווים אנו לספר ביום שנעשה בו הנס כל המאורעות שהיה לצורך הנס, בניסא דיצאית מצרים אשר גדול ערכו בעיני השי"ת, עד שצוה לזכור אותו בכל יום ולילה, אינו דין שנספר ביום שנעשה בו הנס. וכן הלשון והגדת לבנך מורה המשכת הדיבור וסיפור, דהגדה מלשון המשכה הוא".

ונראה ללמוד מדבריו, שגדר מצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר מהווה חלק בלתי נפרד והמשך לחיוב זכירת יציאת מצרים שבכל יום. והיינו שיש את החיוב לזכור את יציאת מצרים, ואז בליל

הסדר צריך להמשיך ולספר בתוספת ובהרחבה ["הגדה מלשון המשכה"] מענייני יציאת מצרים.

ולפי זה יוצא, כי לדעת המג"א, שנשים מחוייבות מהתורה בכל יום בזכירת יציאת מצרים, הן תהיינה מחוייבות בליל הסדר בסיפור יציאת מצרים מהתורה, מאחר וחיוב הסיפור ביציאת מצרים הוא המשך חיוב הזכירה שבכל יום.

[יא] עוד נראה לתרץ את קושיית המנחת חינוך, מדוע נשים מחוייבות בסיפור יציאת מצרים, למרות שזו מצות עשה שהזמן גרמא, על פי דברי האחרונים שתמהו על מה שכתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"ב) "אין בונין את המקדש בלילה, שנאמר וביום הקים את המשכן, ביום מקימים, לא בלילה". ומשמע שזו מצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן נשים היו צריכות להיפטור מהחיוב לבנות את בית המקדש, ותמוהים איפוא דברי הרמב"ם שכתב בהמשך אותה ההלכה: "והכל חייבים לבנות ולסעד בעצמן ובממונם, אנשים ונשים כמקדש המדבר". ותירצו הבית יצחק (או"ח סימן ג אות ז; ומרחשת ח"א סימן כב אות ה; קהילות יעקב מסכת שבועות סימן י) שכל מצוה שחיובה נמשך וחל בכל עת, אלא שדין מסויים הוא שאין עושים אותה בלילה [על אף שחיובו נשאר] – אין זו מצות עשה שהזמן גרמא. ולכן גם מצות בנין בית המקדש, אינה מצות עשה שהזמן גרמא, כי חיובה נשאר לעולם.

ובני אלי הי"ו, כתב בקובץ דברי חכמים (ח"ב עמ' 149) לתרץ באופן אחר, על פי

דברי הרמב"ם בסוף מנין העשין שבספר המצוות "וכשתסתכל כל אלו המצוות שקדם זכרם, הנה תמצא מהם מצוות שהם חובה על הציבור לא לכל איש ואיש, כגון בנין בית הבחירה והקמת המלך והכרתת זרעו של עמלק". ומתבאר בדברי הרמב"ם: [א] שמצוות אלו מוטלות על הציבור. [ב] שמצוות אלו אינן מוטלות על היחיד כיחיד. ומעתה יש לומר "דאפשר לפטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא, רק היכא שנתחייבה כל אשה בנפרד כאיש, כי אז אמרה התורה שאין הנשים חייבות במצוה זו. אך במקום שהאשה מלכתחילה לא התחייבה באופן אישי, אלא שחיובה נובע מזה שהיא חלק מן הציבור, אזי אי אפשר להחיל עליה את הפטור, שאי אפשר להחילו על כל הציבור כאחד, כי פטור אפשר להחיל על הגוף שהתחייב. וכאן במצות בנין בית המקדש התחייבו כלל ישראל כאחד, והפטור של מ"ע שהזמן גרמא לא יכול לחול על גוף כזה. וממילא מיושבים היטב דברי הרמב"ם, ולא סתר עצמו כאשר בהלכה אחת שכתב שאין בונים את בית המקדש בלילה, ואעפ"כ נשים חייבות במצוה זו, כי היא המצוה המוטלת על כל הציבור כאחד".

לפי יסוד זה יתכן שגם מצות סיפור יציאת מצרים הרי אינה מוטלת רק על המספֵּר, שכן חיוב "והגדת לבנך" הוא בצורת שאלה ותשובה, שמעורבים בו שניים, כדברי הגמרא בפסחים (קטז, א) "תנו רבנן חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל לעצמו.

ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעים בהלכות הפסח שואלין זה לזה. ומעתה יש לומר, שפטור אשה ממצוות עשה שהזמן

גרמן הוא רק במקום שהמצוה מוטלת עליה בלבד [סוכה, לולב ושופר], ולא במצוה שחיובה מוטל על שניים.

סוף דבר: נחלקו הראשונים והאחרונים האם נשים מחויבות בסיפור יציאת מצרים מהתורה או מדרבנן. ולאור המבואר לעיל, הרי שיש כמה וכמה סברות לצדד בדעת הפוסקים שחיובן מהתורה. ולכן בנדון דידן, מעיקר דין חיוב סיפור יציאת מצרים, מכיון שגם הנשים וגם האנשים חיובן מהתורה, הן יכולות לקרוא את ההגדה, ולהוציא את האנשים ידי חובה.

וזהו גם מסקנת הגר"ע יוסף בספרו יחיה דעת (ח"ב סימן סה) שכתב: "גם הנשים חייבות בהגדה ובסיפור יציאת מצרים בליל פסח מן התורה, ויכולות להוציא את האנשים ידי חובתם".

אולם עדיין יש לדון אם ראוי לנהוג כן במקום ציבורי, כגון בבסיס צבאי, וכדלהלן.

ענף ב - נשים בקידוש ובזימון

- ד -

אנשים שאינם מבני ביתה, כי הדבר "זול", כלומר, בלתי מכובד וראוי.

וממילא, כאשר אשה עורכת את הסדר, הרי שלפי דברי המשנה ברורה, אין זה מן הראוי שתעשה קידוש ברבים להוציא אחרים שאינם מבני ביתה.

- ו -

זאת ועוד, חלק מליל הסדר הוא הזימון. ול'זימון' בליל הסדר יש שתי משמעויות.

המזכיר והשו"ע בהלכות פסח (או"ח סימן תעט) כתבו: "ומצוה לחזר אחר זימון". ודנו הפוסקים למה התכוונו הטור והמחבר

בשו"ע (או"ח סי' רעא סע' ב) נפסק: "נשים חייבות בקידוש אע"פ שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, משום דאיתקש זכור לשמור, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. ומוציאות את האנשים, הואיל וחייבות מן התורה כמותם". אמנם במשנה ברורה כתב: "ומכל מקום יש להחמיר לכתחילה שלא תוציא אשה אנשים שאינם מבני ביתה, דזילא מילתא".

ומפורש, כי למרות שמעיקר הדין נשים מוציאות אנשים ידי חובה בקידוש, כי שניהם מחויבים מהתורה, אולם אין ראוי שאשה תוציא ידי חובה

בדבריהם שיש בליל הסדר מצוה "לחזר אחר הזימון" – האם זהו מחמת ברכת המזון, דהיינו שמוטל על כל אדם לדאוג לכך שימצא בחברת שלושה אנשים בליל הסדר כדי לקיים את מצות הזימון בברכת המזון. או שהמצוה לחזר אחר הזימון, פירושה להשתדל להיות בחברת שלושה אנשים כדי שיוכל לומר את ההלל כדבעי.

והרמ"א הוסיף: "והגדול שבהן אומר הודו ואנא, והאחרים עונין אחריו, והגדול יכול ליתן לקטן רשות, ויכול לצרף לזימון לענין הלל אע"ג שלא אכל עמהם". וכתב המגן אברהם (ס"ק ב) וז"ל: "משמע בטור דוקא להלל מצוה לחזור, אבל ברכת המזון דינו כשאר ימות השנה". וכן נקט לדינא המשנה ברורה (ס"ק ט) "הסכימו האחרונים דהאי זימון אינו לענין ברכת המזון, דבשביל זה אינו מחוייב להדר יותר מבשאר ימות השנה. והכא לענין הלל מיידי, שמצוה להדר לומר הלל בשלשה, כדי שיהא אחד אומר לשנים הודו, והם יענו פסוק שאחר זה. ואותו שיקראוהו לזימון זה לא יאכל ולא ישתה ולא יסייע לברך ברכת הזימון, אלא ישמע הודו ויענה עמהם ויחזור לביתו. וגם בזה הסכימו דאף שמצוה מן המובחר לומר הלל בשלשה גברים גדולים, ועל כן אם יש בביתו על שולחן אחד גברא בר חיובא, בודאי מהנכון לצרף אותו לאמירת הודו, מכל מקום אין קפידא כל כך, שיכול לצאת בזה באשתו ובניו, דהיינו שהוא יאמר והם יענו".

ומב"ל מקום הביא המשנה ברורה את דברי החק יעקב: "דלפי מה שנוהגין

לומר הודו בניגון נעימת קול, יש לחוש למאי דאמרינן בגמרא זמרון נשי ועניין גברי כאש בנעורת". והיינו שיש חשש פריצות ומכשול כאשר אשה מזמרת וגברים עונים לה, ולכן אין לאשה לומר את ההלל בשיר וזמר.

הרי לנו דעת רבים מהאחרונים, שאין בליל הסדר חיוב לזמן בברכת המזון יותר משאר ימות השנה. ורק לאמירת ההלל צריך לכתחילה שיהיו שלושה גדולים בעת אמירתו, אך למעשה אין קפידא גם אם יאמר את ההלל בפני אשתו ובניו שהגיעו לגיל חינוך.

ולפי זה, כאשר אשה עורכת את הסדר, מעיקר הדין אין כל מניעה שהיא תהיה חלק מהזימון בהלל, וכדבריו: "שיכול לצאת בזה באשתו ובניו, דהיינו שהוא יאמר והם יענו". אלא שלא הוברר, האם גם באופן שהאשה אומרת את הפסוקים, והאנשים עונים אחריה – אין כל בעיה, וצ"ע. [ומכל מקום, כמובן שאין לאשה לשיר את ההלל בפני אנשים].

- ז -

לעומתם, יש המפרשים כי כוונת הטור והשלחן ערוך לחזור אחר זימון בברכת המזון בליל הסדר.

בקיצור שלחן ערוך (סי' קיט סעי' ח) כתב: "אחר כך מוזגים כוס שלישית לברכת המזון. ומצוה להדר שיהיה לו מזומן, אבל לא ילכו מבית לבית לצורך

מזומן, כי כל אחד צריך לברך ברכת המזון במקום שאכל". ומשמע שלדעתו, המצוה לחזור אחר הזימון בליל הסדר היא מדיני ברכת המזון, שתהיה בזימון, ולא רק דין באמירת הלל. וכן דעת הנצי"ב מוולוז'ין (הגדה של פסח אמרי שפר), שבלייל הסדר צריך לחזור אחר הזימון מדין ברכת המזון ללא כל קשר לאמירת ההלל.

ונראה לדון לפי זה, כיצד תוכל להתקיים ההלכה שבפסח "מצוה לחזור אחר זימון" של ברכת המזון, כאשר אשה עורכת את הסדר, ואין ג' גברים שיכולים לזמן בעצמם].

והנה נדון צירוף האשה לזימון מובא בדברי הגמרא (ערכין ג, א): "הכל חייבין בזימון. לאתויי מאי, לאתויי נשים ועבדים. דתניא נשים מזמנות לעצמן". ופירש רש"י: "מזמנות לעצמן, שלש נשים. אבל אין שתי נשים מצטרפים עם אנשים, לפי שיש באנשים מה שאין בנשים, שאין נשים אומרות ברית". ובשו"ע (או"ח סי' קצט סעי' ו) נפסק: "נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן, אבל מזמנים לעצמן". ועוד נפסק (שם הלכה ז) "נשים מזמנות לעצמן רשות, אבל כשאוכלות עם האנשים, חייבות, ויוצאות בזימון שלנו". וכתב המשנה ברורה (ס"ק יז) "ואע"ג דנתבאר דאין מזמנין אנשים ונשים ביחד, ואפילו רצו משום שאין חבורתן נאה. היינו דווקא התם שהאנשים הם רק שנים, וחיוב

זימון בא על ידי צירוף נשים, להכי מינכר צירופן והתחברותן יחד, וגנאי הדבר. מה שאין כן הכא מיירי כשיש שלשה אנשים זולתן, ואין צריך כלל לצירופן לענין חיוב זימון, ולכן אף שהנשים ועבדים מצטרפים לצאת ידי חובתן בשמיעה מהמברך ולענות אחריו ברכת הזימון, אין בזה משום גנאי".

ויש ללמוד מדברים אלו, כי באופן שעל ידי אשה נוצר צירוף לזימון, הרי זה בבחינה ש"אין חבורתן נאה" ויש "גנאי" בדבר, ומשום כך אין לזמן. ואילו באופן שיש מזומן גם ללא נשים, הרי שהן רשאיות להצטרף לזימון בשמיעה בלבד, ומשמע מסתימת דברי המשנה ברורה, כי אין מן הראוי באופן זה שהאשה תזמן [ואף שיש פוסקים שהתירו צירוף לזימון על ידי אשה, כפי שציין השערי תשובה (שם ס"ק ג) לדברי ספר גן המלך (סימן עה) "שגדול אחד היה מזמן הוא וחתנו ובתו", וטעמו: "דכיון דבכה"ג לא שכיחא פריצותא שפיר דמי למיעבד הכי". כבר כתב המשנה ברורה (ס"ק יב) שאפילו אשה עם בעלה ובניה אין נכון לצרפם לזימון].

ולפי זה, הרי שעל ידי האשה אי אפשר ליצור צירוף לזימון של ברכת המזון בליל הסדר, משום שיש גנאי בדבר. ובאופן שכבר יש זימון, מסתבר שאין היא מזמנת לאחרים, אלא שומעת מהמברך ועונה אחריו.

מכל המבואר לעיל, נראה שאף אם נוכחנו לראות שמעיקר דין חיוב סיפור יציאת מצרים, גם נשים יכולות לקרוא את ההגדה, ולהוציא את האנשים ידי חובה. אולם לכאורה נראה מדברי הפוסקים, כי אין ראוי שאשה תערוך את ליל הסדר במקום ציבורי, וכגון בבסיס צבאי. וזאת משום שלפי המשנה ברורה, אין ראוי שתוציא אחרים ידי חובה בקידוש "דזילא מילתא", ומסתבר שהוא הדין בכל מה שצריכה להוציא אחרים. וגם בדיני הזימון בהלל, אין ראוי שהיא תקרא את פסוקי ההלל, והאנשים יענו אחריה.

ענף ג - חיוב נשים בהסבה

- ח -

אלמנה וגרושה, צריכה להסב. וכך כתב הטור לדעה זו.

ואף הסבר הטעם מדוע אשה חשובה חייבת בהסבה, תלוי בטעמים המבוארים לעיל בפטור אשה מהסבה: לדעת בעל השאלות, כתב בעל הארחות חיים (סדר ליל הפסח, ג) שאשה חשובה חייבת בהסבה, שכן דרכה של אשה זו להסב גם בימות החול. אולם לדעת הרשב"ם נראה שהטעם הוא כפי שהביא החוק יעקב (סי' תעב ס"ק ח) מדברי הרוקח (סי' רפג) לפי שאין בעלה מקפיד עליה.

למעשה, כתב המחבר בשו"ע (סי' תעב סע' ד) ש"אשה אינה צריכה הסבה". ונקטו האחרונים (ב"ח, פר"ח, ברכי יוסף וגר"א) ממשמעות סתימת דבריו, שלדעתו כל אשה אינה צריכה להסב, ובכלל זה אשה שאין לה בעל, שכן סובר לדינא כדעת בעל השאלות.

ברם בשו"ת חזון עובדיה (חלק א כרך א סימן יד) כתב שבזמנינו מנהג עדות המזרח, שאפילו נשים מסכות בליל הסדר [וזאת

בגמרא (פסחים קח, א) מובא: "אשה אצל בעלה לא בעיה הסבה, ואם חשובה היא צריכה הסבה". ודין זה נפסק ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ח). ובביאור הטעם מדוע פוטרים את הנשים מהסבה, חלוקים הראשונים, ונפקא מינה לדין הסבת אשה שאין לה בעל:

[א] רב אחאי גאון בשאלות (פרשת צו סימן עז), כתב שהטעם הוא משום "דלאו דרכיהו דנשי למיגנא". כלומר, אין דרכה של אשה להסב.

[ב] הרשב"ם כתב: "אשה אינה צריכה הסבה, מפני אימת בעלה וכפופה לו". כן מובא באור זרוע (שם) "מפני שהאשה כפופה לבעלה, אין נכון מצידה להראות לפניו שררה וחרות". וכן כתב רבנו מנוח (הלכות חמץ ומצה פרק ז פרק ח) בפירושו הראשון. ולפי זה כתבו האור זרוע והרא"ש, שלדעת רשב"ם רק אשה אצל בעלה אינה צריכה הסבה, אבל אשה שאין לה בעל, כגון

למרות שאצל האשכנזים אין המנהג כן]. וכתב הגר"ע יוסף בטעם הדבר על פי דברי הרוקח (המובא לעיל) שאשה חשובה יכולה להסב לפי שאין בעלה מקפיד עליה. ואם כן טעם זה שייך בנשים שלנו, שהרי בזמנינו אין הבעלים מקפידים על הסבת האשה, ולכן כל הנשים בזמנינו דינן כ"אשה חשובה" שחייבת בהסבה [ומכל מקום לענין דיעבד, פסק בחזון עובדיה, שכיון שבלאו

הכי רבו הפוסקים המקילים בזה בדיעבד גם לאנשים משום דהוי ספיקא דרבנן ולקולא, יכולות נשים שלא אכלו מצה ושתו יין בהסבה, לסמוך להקל שלא לחזור ולשתות "אבל לכתחילה בודאי שאין לשנות מן המנהג שנהגו בכל עדות המזרח, שגם הנשים נוהגות להסב בארבע כוסות ובאכילת מצה והכורך ואפיקומן, וכדין האנשים שעושים כן דרך חירות"].

לפי האמור, נראה כי כאשר מסבים חיילים וחיילות על שלחן אחד, השאלה האם חיילת רשאית להסב – תלויה במנהגים השונים, בדין הסבת אשה שאין לה בעל. ולפי מנהג האשכנזים, היא אינה מסיבה, כדעת בעל השאלות אך לדעת הגר"ע יוסף דינה כאשה חשובה שעליה להסב.



סימן מג

גדרי אמירת הלל בפסח

ביום הראשון של החג, בחול המועד ובשביעי של פסח

ענף ב - חיוב נשים באמירת הלל בפסח

ענף ג - תשלומי הלל שלם בימי חול המועד פסח

ענף ד - קטן שהגדיל בחול המועד פסח

- א -

של פסח מקריבים את אותו קרבן מוסף, ולכן החיוב הוא רק ביום טוב הראשון.

ועל כך הקשו בגמרא: "שבת דחלוקה בקרבנותיה [משאר ימות השבוע] לימא הלל". ותירצו: "שבת לא איקרי מועד". כלומר, חיוב אמירת הלל הוא רק בימים מיוחדים שנקראו "מועד", ואילו שבת לא נקראת "מועד". ועל כך הקשו: "ראש חודש דאיברי מועד לימא הלל". ותירצו: "ראש חודש לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב (ישעיהו ל, כט) השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאיין מקודש לחג אין טעון שירה". "לילה" [והוא הדין יום] שיש בו קדושת "מועד" לענין איסור עשיית מלאכה, טעון אמירת שירה של הלל. ולכן בראש חודש שאין איסור לעשות מלאכה, אע"פ שנקרא "מועד", אין חיוב אמירת הלל.

בדברי הגמרא, מפורש איפוא, שאין אומרים הלל בימי חול המועד ובשביעי של פסח, כי ימי הפסח אינם "חלוקים בקרבנותיהם", ועל כן אין חיוב אמירת הלל בכל יום בפני עצמו.

במסכת ערכין (י, א) נמנו הימים ש"גומרים" בהם את ההלל: "שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון) של עצרת. ובגולה עשרים ואחד: תשעה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח [דהיינו היום טוב הראשון של פסח, והיום טוב השני של גלויות], ושני ימים טובים של עצרת". ובהסבר הטעם מדוע חיוב אמירת ההלל בפסח הוא רק בשני הימים הראשונים ולא בכל ימי החג, כשם שיש חיוב אמירת הלל בכל ימי חג הסוכות, אמרו: "דחג חלוקים בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקים בקרבנותיהן". ופירש רש"י (תענית כח, ב ד"ה יחיד) "בפסח לא גומר [הלל] אלא יום ראשון משום דחג הסוכות חלוק בקרבנותיו, וכל אחד ואחד כחג בפני עצמו דמי". בכל יום משבעת ימי חג הסוכות, מקריבים קרבן מוסף שונה, ולכן כל יום ויום נחשב כ"מועד" בפני עצמו, ויש חיוב חדש לומר הלל. לעומת חג הפסח שבכל יום מימי חול המועד וגם בשביעי

ובביאור טעם זה כתב בשו"ע הרב (או"ח סי' תצ סע' ה) "לא תיקנו חכמים לקרות ההלל אלא בשני ימים טובים הראשונים של פסח, אבל לא בחולו של מועד וימים טובים האחרונים שאינם דומים לחולו של מועד של סוכות, שתיקנו לקרות בו בכל יום, לפי שכל יום הוא חלוק בקרבנותיו מיום חברו ומיום טוב הראשון, והרי כל יום הוא כמועד בפני עצמו. מה שאין כן בפסח שקרבנות כל הימים הם שווים לקרבנות יום טוב הראשון, לפיכך כולם טפלים ליום טוב הראשון, ואין שום אחד מהן כמועד בפני עצמו". ומבואר שהסיבה שאין חיוב הלל בימי חול המועד ושביעי של פסח היא, כי אין בכל יום קרבן בפני עצמו, ולכן כל ימי החג "טפלים" ליום הראשון, ובאמירת ההלל ביום הראשון יצאו ידי חובת ההלל עבור כל ימי החג.

הבית יוסף (סי' תצ סע' ד) הביא טעם אחר מדוע אין חיוב לומר הלל בימי חול המועד ושביעי של פסח: "בשבלי הלקט (סי' קעד) כתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה, לפי שנטבעו המצריים, וכתיב (משלי כד, יז) בנפול אויבך אל תשמח". והוסיף הפרישה: "והא דלא גומרים בחול המועד כמו בחג, כתבו מנהגים (מנהגי מהר"א קלוזנר) כדי שלא יהא עדיפא ימי חול המועד מימי יום טוב אחרונים".

- ב -

הפוסקים נחלקו מהו הטעם העיקרי שאין חיוב לומר הלל בימי חול המועד ושביעי של פסח.

הפרישה (המובא לעיל) וכן החק יעקב (סי' תצ

סע' ד) הביאו הן את הטעם המוזכר בגמרא, והן את הטעם המובא במדרש. והדבר כמובן דורש ביאור, מדוע יש צורך בשני הטעמים, ואין די באחד מהם.

בערוך השלחן (שם סע' ב) הביא את דברי המדרש, וכתב: "וזהו טעם ע"פ דרש, ועיקר הטעם לפי שאין הימים חלוקים בקרבנותיהן משא"כ בחג הסוכות, וזה הטעם איתא בגמרא".

ומאידך, הט"ז (שם ס"ק ג) והמשנה ברורה (שם ס"ק ז) הזכירו רק את הטעם המובא במדרש. וגם דבריהם טעונים ביאור, מדוע התעלמו מהטעם המובא בגמרא והעדיפו את דברי המדרש על פניו.

- ג -

המהרש"א במסכת סנהדרין (לט, ב) ביאר את המשא ומתן שהיה בין הקב"ה ומלאכי השרת בשעת קריעת ים סוף, המובא בגמרא שם: "באותה שעה ביקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה, אמר להן הקב"ה, מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפניי". שהמלאכים רצו לומר הלל לפני הקב"ה על הנס שנעשה לבני ישראל, ואף שבלשון הגמרא נאמר "שירה" ולא הלל, הרי נתבאר בדברי הגמרא בערכין "מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים", כי "שירה" ו"הלל" היינו הך. ולאור זאת הקשה המהרש"א: "ואם כן ביום שביעי של פסח שאף מלאכי השרת אין אומרים שירה דהיינו הלל, מכל שכן דאין ישראל אומרים הלל, ולמה לי התם [בגמרא בערכין] טעם [שאין אומרים הלל

בכל ימי הפסח משום] דפסח אין חלוק בקרבנותיו".

והמהרש"א תירץ: "ויש לומר דדווקא באותו יום שביעי של פסח שנטבעו, לא אמרו מלאכי השרת שירה, אבל אחר כך בכל שנה ביום שביעי של פסח אומרים שירה כמו ישראל, אי לאו טעמא משום דאינו חלוק בקרבנותיו". ונמצא שיש צורך בשני הטעמים: הטעם של המדרש הוא הסיבה מדוע בני ישראל לא אמרו שירה על נס קריעת ים סוף בשביעי של פסח בשעת מעשה. והטעם של הגמרא, נועד להסביר מדוע מאז ועד היום לא אומרים הלל כל ימי הפסח.

אולם תירוצו של המהרש"א עדיין לא מיישב את דברי הט"ז והמשנה ברורה שהזכירו רק את הטעם המובא במדרש, כי הרי זו היתה רק סיבה לשעת קריעת ים סוף, ולכאורה היה עדיף להביא את דברי הגמרא שנאמרו לדורות, וצ"ע.

- ד -

הלל בפסח - הודאה על יציאת מצרים או מדין ה"מועד"

ונראה בביאור דברי הט"ז והמשנה ברורה בהקדם המשך הגמרא בערכין (י. ב.) מדוע לא אומרים הלל גם בפורים להודות על הנס. ותירץ רבי יצחק: "לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ". ועל כך הקשה רב נחמן בר יצחק: "והרי יציאת מצרים, דנס שבחוצה לארץ הוא, ואמרינן הלל", ובמה שונה איפוא, פורים מפסח. ותירץ רב נחמן: "קרייתה זו היא הלילא", והיינו שבקריאת המגילה מתקיים דין אמירת הלל.

ותמה הטורי אבן (מגילה יד, א) על קושייתו של רב נחמן בר יצחק מדוע לא אומרים הלל בפורים כשם שאומרים הלל על יציאת מצרים "דילמא בפסח לאו משום נס אומרים אותו אלא מפני שהוא מועד, מידי דהוה אעצרת וסוכות דלא נעשה בהם נס ואפילו הכי אמרינן אותו. אם כן יום טוב ראשון של פסח מהראוי לומר בו הלל מצד עצמו, דאיכרי מועד, דאיכדש בעשיית מלאכה ולא משום ניסא". כלומר, מה בכלל שאלתו של רב נחמן בר יצחק, הרי בפסח יש חיוב לומר הלל בגלל שהוא מועד [כשם שאומרים הלל בסוכות ובשבועות], ולא משום ההודאה על הנס, ואם כן מהי ההשוואה בין אמירת הלל בפורים לאמירתו בפסח.

ותירץ הטורי אבן: "ויש לומר הא דפריך והרי יציאת מצרים אהלל שאומרים בליל יום טוב ראשון של פסח קא קשיא ליה, דהא לאו משום רגל אמרינן ליה, אלא משום ניסא הוא, דהא בשאר רגלים אין אומרים הלל בלילה אלא ביום לחוד, שמע מינה משום ניסא אמרינן ליה בלילה". קושיית רב נחמן בר יצחק, מדוע אין אומרים הלל בפורים להודות על הנס כשם שאומרים בפסח, לא היתה מאמירת הלל בפסח ביום שהוא מחמת המועד, אלא מאמירת הלל בליל פסח שהיא שירה והודאה מיוחדת על הנס.

מדברי הטורי אבן למדנו כי יש שני טעמים לחיוב אמירת הלל:

[א] בכל אחד מהמועדים יש חיוב לומר הלל מדין ה"מועד", ולכן אומרים

הלל ביום טוב הראשון של פסח, בשבועות ובסוכות.

[ב] חיוב אמירת הלל הוא מדין "הודאה" על נס, ולכן אומרים הלל בליל יום טוב ראשון של הפסח, כהודאה על יציאת מצרים, ובחנוכה כהודאה על הנסים והנפלאות שהיו. ומסיבה זו יש חיוב לומר הלל בפורים, ואכן בעת קריאת המגילה יוצאים ידי חיוב אמירת ההלל.

[ובספר חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (הלכות חנוכה) ביאר שיש ב' דינים בחיוב ההלל, הלל בתורת "קריאה" והלל בתורה "שירה", וחיוב הלל בליל פסח הוא בתורת "שירה"].

- ה -

על פי דברי הטורי אבן ניתן להבין מדוע אין די בטעם המובא בגמרא מדוע לא אומרים הלל בכל ימי החג, ויש צורך בטעם נוסף, כפי שכתב בישועות יעקב (סי' תצ ס"ק א) "דבאמת ענין אמירת הלל בכל ימי הרגל לא מטעם שנעשה בו נס, אלא שענין ימי הרגל גורם לאמירת הלל, ובשביעי של פסח יש טעם כפול לגמור בו את ההלל, מצד היותו יום טוב לישראל כמו שאר המועדים וגם זכר לנס שנעשה בו בקריעת הים, וכמו שאמרו ישראל בעת ההיא שירה אף קודם מתן תורה והקרבנות. והנה על מה שהיה ראוי לומר הלל משום כבוד המועד, קאמר הש"ס משום שאינו דומה לחג הסוכות שאינם חלוקים בקרבנותיהם. ואמירת הלל משום שנעשה בו נס כמו בימי החנוכה, על זה קאמר [המדרש] שבעת הנס

בעצמו לא היה חביב לפני הקב"ה אמירת השיר משום מעשה ידי טבעו בים".

באמור לעיל, יש שני טעמים לחיוב אמירת הלל: מדין ה"מועד", ומדין "הודאה" על נס. ומעתה מובן מדוע יש צורך בשני טעמים להסביר מדוע אין חיוב אמירת הלל בשביעי של פסח. ראשית, משום שאין חיוב מדין המועד, מדברי הגמרא, שאין ימי חג הפסח חלוקים בקרבנותיהם. ושנית, גם אין חיוב הודאה על נס קריעת ים סוף, מדברי המדרש, שלא ראוי לומר שירה כאשר מעשי ידי הקב"ה טובעים בים סוף.

ובן ביאר רבי בצלאל ז'ולטי, רבה של ירושלים בספרו משנת יעבץ (הלכות פסח סימן כ אות ה) שהמדרש בא לומר לנו שאע"פ שמצד חיוב ההודאה על הנס, יש חובה לומר הלל שלם, עם כל זאת, בשל הסיבה ש"מעשי ידי טובעים בים", אין גומרים את ההלל בפסח, כדבריו: "מבואר בתוספות בסוכה (לח, א ד"ה מי שהיה) דקריאת הלל בחג לא על הנס בא אלא משום יום טוב הוא. ולכאורה צ"ע הלא בשביעי של פסח יש לומר הלל גם משום הנס של קריעת ים סוף, כדאמרינן במגילה (יד, א) ומה מעבדות לחירות אמרו שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן, ופרש"י מעבדות לחירות ביציאת מצרים אמרו שירה על הים. והנפקא מינה הוא, שיהיו גומרים בו את ההלל. ואע"פ שמשום יו"ט אין גומרים בו את ההלל כדאמרינן בערכין הנ"ל, דפסח אין חלוקים בקרבנותיהם, וכבר יצאו בהלל של יו"ט הראשון. אבל משום הנס שהיה ביום שביעי

מצה רק ביום טוב הראשון של פסח, כך גם חיוב אמירת ההלל הוא רק ביום טוב הראשון של פסח.

בכף החיים (שם) הביא טעם נוסף בשם ספר שער הכוונות, שכתב: "לפי שכל האורות שנכנסו בליל פסח הם מתקיימים כל הלילה וכל יום ראשון של פסח ולכן אומרים הלל גמור ביום ראשון של פסח, ואחר כך מסתלקים [האורות] לגמרי וחוזרים ליכנס בסדר המדרגות, מדרגה אחר מדרגה על ידי ספירת העומר עד חג השבועות. ולכן אין אומרים בשאר ימי הפסח הלל גמור אלא בדילוג".

הכף החיים כתב סיבה נוספת על דרך הקבלה "ועיי"ש בתיקונים ד"ה שתיתאה שכתב, אמרין הלל גמור והלל שאינו גמור בפסח לקבל מצה שלימה ומצה פרוסה". כלומר, כשם שבליל הסדר יש דין של "מצה שלימה" ו"מצה פרוסה", כך גם באמירת הלל בימי חג הפסח, יש דין לומר הלל "שלם" ביום טוב הראשון, וחצי הלל בשאר ימות החג.

- ז -

אמירת הלל "בדילוג" בחול המועד פסח - מנהג או חיוב

כאמור לעיל, בימי חול המועד ושביעי של פסח אין חיוב "לגמור" את ההלל, אולם עדיין יש לברר, האם יש בימים אלו חיוב ומצוה לומר את ההלל "בדילוג" [חצי הלל], ונחלקו רבותינו הראשונים בדין זה.

של פסח יהיו גומרים בו את ההלל כמו שגומרים את ההלל בחנוכה משום הנס. ואשר על כן אמרו [במדרש] עוד טעם, שבשביעי של פסח אין גומרים בו את ההלל משום דמעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, והיינו שהוא טעם למה אין גומרים את ההלל בשביעי של פסח משום הנס של קריעת ים סוף".

ע"פ פי זה מובן מדוע הט"ז והמשנה ברורה הזכירו רק את הטעם "מפני שביום שביעי של פסח נטבעו המצרים, אמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, וכיון שבשביעי אין אומרים אותו, ע"כ בחול המועד גם כן אין אומרים אותו, שלא יהיה עדיף מיום טוב אחרון" - כי הם מבארים מדוע בשביעי של פסח קוראים הלל "בדילוג" ולא "גומרים" את ההלל. ואמנם רק טעם זה מיישב מדוע אין "גומרים" את ההלל בשביעי של פסח [ובחול המועד לא גומרים את ההלל, "כדי שלא יהא עדיפא ימי חול המועד מימי יום טוב אחרונים", כמבואר לעיל].

- י -

טעמים נוספים מדוע אין חיוב לומר הלל בימי חול המועד ושביעי של פסח

האליה רבה (ס"ק ו) והכף החיים (שם ס"ק יז) כתבו בשם הכל בו (סימן נז) "דאין חיוב מצה אלא בלילות ראשונות, משא"כ סוכות כל שבועה ימים". כלומר, חיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה, וכשם שמהתורה יש חיוב אכילת

הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"ז) פסק שגם בימים שאין "גומרים" בהם את ההלל – ראש חודש וימי חול המועד ושביעי של פסח – אע"פ שאין "גומרים" את ההלל, אבל נוהגים לומר את הפסוקים "בדילוג", כדבריו: "אבל בראשי חדשים קריאת ההלל מנהג ואינה מצוה, ומנהג זה בצבור לפיכך קוראים בדילוג, ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג. וכן בשאר ימי הפסח קוראים בדילוג כראשי חדשים".

וביאור המגיד משנה (שם) ש"דעת רבינו [הרמב"ם] להשוות חולו של פסח לראשי חדשים, וזה נראה כדעת כל המפרשים, חוץ מהרמב"ן ז"ל שחלק ביניהם ואמר דבחולו של פסח אפילו יחיד מחוייב לקרותו בדילוג, שעיקר תקנה כך היתה לאומרו בחול הפסח בדילוג ולברך עליו". וכוונתו לדברי הרמב"ן שהובאו בר"ן (שבת דף י"א ע"א מדפי הרי"ף) "דששה ימים של פסח וראש חודש לאו חד דינא אית להו, משום דששה ימים של פסח כיון דאיקרו מועד מחייבים למקרי הליל בדילוג. אבל הלל דראש חדש אינו בכלל זה, אלא בין ציבור בין יחיד אינם גומרים, ולא קוראים מתקנת חכמים משום דלא אקדיש בעשיית מלאכה, וכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, שאין מקודש לחג אין טעון שירה, כדאיתא בערכין (י. ב.). הלכך בששה ימים של פסח קוראים בדילוג ומברכים. אבל בראש חדש קוראים ממנהגא ואין מברכים, שאין מברכין על המנהג. וכן כתבו בשם רש"י ז"ל, דכיון דבמנהגא בלחוד תליא מילתא אין מברכים עליו".

הרי לנו מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, האם בחול המועד ובשביעי של פסח יש חיוב לומר הלל "בדילוג", ומברכים על אמירת ההלל, או שאין חיוב אלא זהו מנהג ואין מברכים עליו. לדעת הרמב"ם, דינם של ימי חול המועד ושביעי של פסח כדין ראש חודש, שאין אמירת ההלל "בדילוג" חובה אלא מנהג. ולכן אין מברכים על אמירת ההלל, כי אין מברכים על מנהג. ואילו לדעת הרמב"ן יש הבדל בין אמירת הלל בראש חודש, שאין בו חיוב כי יום זה אינו "מועד" קדוש באיסור עשיית מלאכה, ובין ימי חול המועד ושביעי של פסח, שנקראו "מועד", ויש חיוב מעיקר הדין לומר את ההלל "בדילוג" ובברכה.

ובביאור דברי הרמב"ן כתב ידידי רבי משה שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (ח"ו סי' קיג) שחיוב אמירת ההלל בימי הפסח נובע מקיום מצות השמחה על ידי אמירת ההלל בדרך שירה: "בראש חודש אין הקריאה מצוה כלל, ולכן אף שנהגו לקרוא אין מברכים, שאין בזה קיום מצוה מהתורה כלל. אבל בימי חג הפסח, אף שאינו חיוב, מכל מקום יש בזה קיום מצות שמחה מהתורה. ובזה ס"ל לרמב"ן, כיון שנהגו כן כל ישראל ויש בזה קיום מצוה מהתורה, שפיר מברכים, ואפילו שקוראים בדילוג, כיון שיש בזה קיום מצות שמחה". יסוד אמירת ההלל הוא "בדרך שירה" ולא ב"סתם קריאה", ולכן בכל ימי הפסח שיש בהם מצות שמחה, שייך לומר שיש בימים אלו חיוב קריאת הלל בדרך שירה, ומברכים על קריאה זו. מה שאין כן בראש חודש שאין בו שמחה, אין בקריאת ההלל

"שירה", ועל כן אף שנהגו לקרוא את ההלל, אין זה חיוב אלא מנהג שאין מברכים על קיומו.

ולאור ביאורו חידש הגר"מ שטרנבוך: "ומעתה בהלל שבפסח ראוי לדקדק לאומרו במתינות ובשירה כהלל דיום טוב, ולא כבראש חודש. שאם אומר בשמחה ובשירה, יש בזה קיום מצות שמחה, וגם אין חשש ברכה לבטלה לכל הדעות". כלומר, הן לדעת הרמב"ן והן לדעת הרמב"ם, יש לומר הלל בברכה, כי מצות השמחה מחייבת אותו לומר את ההלל.

והנה הגר"ד סולוביצ'יק (דברי הגות, עמ' 167) הביא בשם אביו הגר"מ, כי "במקדש היתה נוהגת מצות שמחה בראש חודש כמו ביום טוב, ומקרא מפורש מקיים

סברא זו (במדבר י, י) וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם ותקעתם בחצוצרת". ולפי זה חידושו של המועדים וזמנים שקיום מצות השמחה מחייב אמירת הלל בברכה, נמצא כי בבית המקדש היו אומרים הלל בראש חודש בברכה, כי מצות השמחה מחייבת לומר הלל בברכה, וצ"ע.

להלכה, בהלכות ראש חודש (או"ח סי' תכב) כתב מרן המחבר, כי בארץ ישראל נוהגים כדעת הרמב"ם שאין מברכים על קריאת הלל "בדילוג". ואילו הרמ"א כתב: "ויש אומרים דגם היחיד מברך עליו, וכן נוהגים במדינות אלו". וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק טו) "ואף על גב דאינו אלא מנהג, מצינו הרבה דברים שאינם אלא מנהגא, ואף על פי כן מברכים עליהם".

לסיכום: בפסח יש חיוב "לגמור" את ההלל רק ביום טוב הראשון של פסח, ואילו בימי חול המועד ובשביעי של פסח אומרים את ההלל בדילוג, וכפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' תצ סע' ד) "כל הימים של חולו של מועד [פסח] ושני ימים אחרונים של יום טוב קורין ההלל בדילוג כמו בראש חודש". וכמה טעמים נאמרו בדבר:

בגמרא בערכין נתבאר שימי הפסח אינם "חלוקים בקרבנותיהם", ועל כן אין חיוב אמירת הלל בכל יום בפני עצמו, וכפי שביאר בשו"ע הרב, כי בגלל שאין בכל יום קרבן בפני עצמו, אזי כל ימי החג "טפלים" ליום הראשון, ובאמירת הלל השלם ביום הראשון יצאו ידי חובת ההלל לכל ימי החג.

במדרש נאמר שאין לומר הלל בשביעי של פסח מכיון שביום זה טבעו המצרים בים סוף, ולכן אין לומר הלל בזמן שמעשי ידי הקב"ה טובעים בים. ולכן בחול המועד לא גומרים את ההלל "שלא יהא עדיפא ימי חול המועד מימי יום טוב אחרונים".

הכל בו כתב, שחיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה, וכשם שמהתורה יש חיוב אכילת מצה רק ביום טוב הראשון של פסח, כך גם חיוב אמירת ההלל הוא רק ביום הראשון.

בשער הכוונות כתב: "לפי שכל האורות שנכנסו בליל פסח הם מתקיימים כל הלילה וכל יום ראשון של פסח ולכן אומרים הלל גמור ביום ראשון של פסח, ואחר כך מסתלקים [האורות] לגמרי וחוזרים ליכנס בסדר המדרגות, ולכן אין אומרים בשאר ימי הפסח הלל גמור אלא בדילוג".

סיבה נוספת על דרך הקבלה כתב בכף החיים: "אמרין הלל גמור והלל שאינו גמור בפסח לקבל מצה שלימה ומצה פרוסה".

ונראה לדון בנפקא מינות לדינא הנובעות מטעמים אלו.

ענף ב - חייב נשים באמירת הלל בפסח

- ח -

כפי שנתבאר לעיל [אות ד], יש שתי סיבות לחיוב אמירת הלל: [א] בכל אחד מהמועדים יש חיוב לומר הלל מדין ה"מועד". [ב] חיוב אמירת הלל מדין "הודאה" על נס. ולדעת הטורי אבן, בליל יום טוב ראשון של פסח, חיוב הלל הוא מדין "הודאה" על נס, ואילו חיוב אמירת ההלל ביום טוב הראשון של פסח הוא מדין ה"מועד".

נמצא איפוא, כי נשים תהיינה פטורות מחיוב אמירת ההלל ביום טוב הראשון של פסח שהוא מדין ה"מועד", ככל מצוות עשה שהזמן גרמן, שהן פטורות מחובת קיומן. אך תהיינה חייבות באמירת הלל בליל יום טוב ראשון של הפסח, מכיון שחיוב ההלל נובע מדין ה"הודאה" על הנס, ו"אף הן היו באותו הנס", ועל כן הן חייבות.

וכן נראה לכאורה מדברי התוספות במסכת סוכה (לח, א ד"ה מי שהיה) שכתבו: "אשה

פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אף על גב דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (קח, א) דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה. שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור". ומכאן משמע שחיוב אמירת הלל בליל פסח, הוא מחמת הנס ולא מדין ה"מועד". ולכן נשים תהיינה חייבות באמירתו שהרי "אף הן היו באותו הנס". ואילו בהלל בסוכות ובשבועות, שחיובו מחמת המועד, נשים תהיינה פטורות מאמירתו, כי הן פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. וכמו כן תהיינה פטורות מלומר הלל בפסח ביום כי החיוב נובע מדין ה"מועד", שהוא מצוה שהזמן גרמא, אשר נשים פטורות מקיומה.

וכן כתב הביאור הלכה בהלכות ראש חודש (סי' תכב סע' ב ד"ה הלל) "מבואר עוד בש"ס סוכה דף ל"ח ובפוסקים דנשים

פטורות מהלל ומשום דהיא מצוה שהזמן גרמא, חוץ מהלל דלילי פסחים דחייבות משום שאף הן היו באותו הנס, כן כתבו תוספות שם.

- ט -

אולם רבי רפאל שפירא, נכדו של הגר"ח מוולוז'ין, דייק בספרו תורת רפאל (הלכות פסח סימן עה) ממה שכתבו התוספות הנ"ל "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת", ולא הזכירו שפטורות גם מחיוב הלל בפסח ביום [אלא רק בסוכות ועצרת], כי התוספות נקטו שבנוסף לחיובן של הנשים באמירת הלל בליל פסח, הן חייבות באמירת הלל בפסח ביום, כי חיוב הלל ביום הפסח אינו מחמת ה"מועד" אלא מדין הודאה על הנס "ואף נשים היו באותו הנס". וכשם שחייבות לומר הלל בליל הפסח משום הנס, כך הן חייבות לומר הלל בפסח ביום.

וביאר התורת רפאל: "ואף על פי דלכאורה [חייב הנשים בהלל ביום

הפסח הוא] משום יום טוב הוא ולא משום נס, דעל הנס כבר אמרו בלילה, מכל מקום לא יצאו ידי חובתן במה שאמרו הלל בלילה, וכדאיתא במגילה (כ, ב) כל היום כשר לקריאת הלל [ולא בלילה] דכתיב ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'. והא דתקינו לומר הלל בליל פסחים, היינו כדאיתא בב"ר עשית לנו ניסים ביום, אנו אומרים לפניך שירה ביום. עשית לנו ניסים בלילה, אנו אומרים לפניך שירה בלילה, ע"ש. וביציאת מצרים עשה לנו ניסים גם בלילה וגם ביום כדאיתא בברכות (דף ד, ודף ט). ועל הגאולה דיום אינו יוצא ידי חובה במה שאמרו הלל בליל פסח, ומשום הכי נצרך לומר עוד הלל ביום משום נס".

ומבואר בדבריו כי יש חיוב להודות ולומר הלל הן על הניסים שנעשו בליל פסח, והן על הניסים שנעשו ביום הפסח. ונמצא לפי זה, שגם חיוב ההלל בפסח ביום הוא מדין ההודאה על הנס, ולא מחמת ה"מועד", ולפיכך גם הנשים תהיינה מחויבות באמירתו, כי "אף הן היו באותו הנס".

לסיכום: חיוב הנשים באמירת הלל בפסח, תלוי בשני הטעמים שנאמרו לחיוב אמירת הלל – מדין ה"מועד" ולכן אומרים הלל בשבועות ובסוכות, ומדין "הודאה על נס", ולכן אומרים הלל בחנוכה.

אם חיוב הלל בפסח הוא מדין ה"מועד", נשים פטורות, ככל מצוות עשה שהזמן גרמן שפטורות מקיומן. אך אם החיוב הוא מדין "הודאה על הנס", גם נשים "שהיו באותו הנס" חייבות להודות עליו.

ונתבאר כי לדעת הטורי אבן והביאור הלכה, נשים חייבות באמירת הלל בליל יום טוב ראשון של הפסח, שחיובו מדין ה"הודאה" על הנס, ופטורות מחיוב אמירתו ביום טוב הראשון של פסח שחיובו מדין ה"מועד".

אך לדעת התורת רפאל, היות וחיוב אמירת הלל בפסח, הן בלילו והן ביומו, הוא מדין "הודאה על הנס", נשים תהיינה חייבות באמירת ההלל בפסח בלילה הראשון של החג וביומו.

ולפי דברי הכל בו, שחיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה וואין זה תלוי כלל בכך ש"אף הן היו באותו הנס", לכן היות ומדתורה יש חיוב אכילת מצה רק ביום טוב הראשון של פסח, גם חיוב אמירת ההלל הוא רק ביום הראשון – נראה כי נשים אמנם תהיינה חייבות בהלל בליל פסח, שהרי חייבות באכילת מצה כי "אף הן היו באותו הנס", אך תהיינה פטורות מאמירת הלל בפסח ביום, שהרי חיוב אמירת הלל תלוי בזמן מסוים, וחיוב זה הוא כמצות עשה שהזמן גרמא, אשר נשים פטורות מקיומן.

ולפי הטעם המבואר בשער הכוונות "שכל האורות שנכנסו בליל פסח הם מתקיימים כל הלילה וכל יום ראשון של פסח ולכן אומרים הלל גמור ביום ראשון של פסח", היה נראה לכאורה כי אף הנשים תהיינה חייבות באמירת ההלל, הן בליל פסח והן ביומו, כדי לזכות ב"אורות" אלו. אולם מאידך אולי אפשר לומר שענין זה תלוי בזמן, ואם כן הנשים תהיינה פטורות כדין מצות עשה שהזמן גרמא, וצ"ע.

וגם לפי טעמו של הכף החיים: "אמרין הלל גמור והלל שאינו גמור בפסח לקבל מצה שלימה ומצה פרוסה", הנשים תהיינה חייבות באמירת הלל בליל פסח, ואילו בפסח ביום, כאשר אין דין של "מצה פרוסה", תהיינה פטורות מאמירת ההלל, וצ"ע.

ענף ג - תשלומי הלל שלם בימי חול המועד פסח

- י -

דווקא ביום הראשון של פסח, ואם עבר היום הראשון ולא אמר בו הלל, פקע החיוב, ואינו רשאי לומר הלל שלם בשאר ימי הפסח.

הגר"ח הביא את דברי הגמרא בערכין [אות א] שלא אומרים הלל בימי חול המועד ובשביעי של פסח, כי ימי הפסח אינם "חלוקים בקרבנותיהם", ועל כן אין חיוב אמירת הלל בכל יום בפני עצמו, וכתב: "ומבואר דהשם מועד ויום טוב מצד עצמו טעון הלל. ומכיון דבחג הסוכות

בהגדה של פסח מבית לוי (קובץ הוספות עמ' קכט) הביא בשם הגר"ח מבריסק שדן בשאלה: "מי ששכח לגמור את ההלל ביום הראשון של חג הפסח, אם נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל בחג הפסח, ואם צריך לגמרו באחד מימי חול המועד". ובפשטות, יסוד הספק הוא, האם יש חיוב לגמור את ההלל פעם אחת בפסח, ולכן אם לא אמר ביום הראשון, צריך להשלים ולאומרו ביום אחר. או שהחיוב לגמור את ההלל הוא

חלוקים הימים בקרבנותיהם, כל יום מן החג נקרא מועד ויום טוב בפני עצמו, ולכן אומרים בו הלל שלם. משא"כ פסח דהושוו קרבנותיהם, הוּו כל ימי הפסח מועד ויום טוב אחד, ולכן צריך לגמור בו את ההלל רק פעם אחת, ויצא ידי חובת אמירת הלל בהלל של יום הראשון. ואם כן היכי ששכח לגמור את ההלל ביום טוב הראשון דפסח, הרי נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל ביום אחר מימי הפסח משום יום טוב".

מדברי הגר"ח משמע כדברי הטורי אבן והביאור הלכה, שחיוב הלל ביום הפסח הוא מחמת ה"מועד", ולא מדין ההודאה על הנס [הגר"ח לא דן בגדר חיוב ההלל בליל פסח, אשר ודאי חיובו מחמת הודאה ושירה על הנס], והחיוב הוא לאומרו פעם אחת בכל ימי חג הפסח כי כל ימי הפסח נחשבים למועד אחד. ולכן אם לא אמר הלל ביום הראשון, בוודאי מוטלת עליו החובה להשלימו בשאר ימי הפסח.

וכן נקט לדינא רבי אביגדור נבנצל, בספרו ביצחק יקרא (סימן קכד) "נלע"ד דמי שלא אמר הלל ביום טוב ראשון של פסח ביום, יאמר הלל שלם ביום השני, או באחד משאר ימי החג. ומדין זריזין מקדימין למצוות יקדים לאומרו ביום הראשון שיכול. דאין זה דין ביום טוב ראשון דווקא דטעון שירה, אלא המועד טעון שירה. אלא דמדין זריזין מקדימין למצוות, קבעו לאומרו ביום הראשון".

הרב נבנצל הוסיף ודן במקרה שלא אמר את ההלל עד שביעי של פסח, האם

רשאי להשלימו אז: "שכן מלבד הטעם שאמרו בגמרא שאין גומרים ההלל כל ימי הפסח משום דאינם חלוקים בקרבנותיהם, אמרו עוד במדרש טעם מיוחד על שביעי של פסח, שלא לגמור בו את ההלל משום שטבעו בו המצרים בים, ואמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. ולפי זה היה נראה לכאורה דאף אם לא אמר הלל שלם קודם לכן, לא יאמר בשביעי".

אך למעשה הכריע לחייבו להשלים את ההלל גם בשביעי של פסח "מכיוון שחיוב אמירת הלל בשביעי של פסח אינו רק מחמת הנס, אלא גם מחמת שהוא מועד דאיקדיש בעשיית מלאכה, ועל זה לא מועיל הטעם של מעשי ידי טובעים בים. ומטעם זה [שחייב בהלל מחמת המועד] אינו נפטר אלא אם כן כבר אמר הלל שלם באחד מימי המועד הקודמים. ועל כן נראה מי שלא אמר הלל עד שביעי של פסח יאמר בשביעי הלל שלם מפני המועד".

- יא -

ברם בשו"ע הרב [לעיל אות ב] כתב לבאר את הסיבה לכך שאין חיוב הלל בימי חול המועד ושביעי של פסח, כי בפסח "קרבנות כל הימים הן שוים לקרבנות יום טוב הראשון, לפיכך כולם טפלים ליום טוב הראשון, ואין שום אחד מהן כמועד בפני עצמו: ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים דהיינו במועדים שהן באין מזמן לזמן ובהתחלת המועד הוא שתקנו לקרותו". ומלשון זה שכל ימי הפסח "טפלים ליום טוב הראשון" נשמע כי היום

הראשון הוא העיקר, ושאר הימים טפלים לו, אפשר איפוא לדייק, שאם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, לא יוכל להשלימו בימים האחרים של פסח.

וכן משמע מדברי הלבוש (או"ח סי' תצ אות ד) שכתב: "לפיכך אין גומרים את הלל [בפסח] כל שבעה לומר שאין קדושתו כקדושת יום ראשון". ומשמע שחובת ההלל היא דווקא ביום הראשון, כי קדושתו יתרה מקדושת שאר הימים. ואם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, לא יוכל להשלימו בימים האחרים של פסח שהרי "אין קדושתם כקדושת היום הראשון".

כמו כן לדעת התורת רפאל [לעיל אות ט] שחיוב הלל בפסח אינו משום ה"מועד", אלא מחמת חיוב "ההודאה על הנס", מסתבר שאם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, לא יוכל להשלימו לאחר מכן, כי תיקנו לומר הלל ביום טוב הראשון, בשל הנס כשיצאו ממצרים, אבל בימים האחרים כבר לא ניתן לומר הלל על ניסים שאירעו קודם לכן.

גם לפי טעמו של הכל בו, שחיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה, וכשם שיש חיוב אכילת מצה רק ביום טוב הראשון של פסח, כך גם חיוב אמירת ההלל הוא רק ביום הראשון – נראה שאם שכח ולא אמר הלל ביום הראשון של פסח, לא יוכל להשלימו בימים הבאים אחריו, כי רק ביום הראשון יש חיוב אכילת כזית מצה ואמירת הלל הרי תלויה בחיוב המצה, וכשעבר היום הראשון וחלפה מצות אכילת

המצה, לכאורה כבר לא רשאי להשלים את ההלל.

אמנם רבי יוסף הענקין כתב בספרו לב איברא (עמ' 47; נדפס בספר ברכה למנחם)

שאם לא אכל כזית מצה בלילה הראשון מוטל עליו להשלים חיובו ולאכול מצה בשאר הימים: "במצה פסקינן דרק לילה הראשון חובה, ואחר כך יכול לאכול שאר מאכלים שאינם חמץ, ואכילת מצה רשות. ונראה גם בזה דחיוב פעם אחת ישנו בכל שבעה, דאם לא אכל בלילה הראשון חייב לאכול באחד משאר הימים ומברך על זה". ונמצא שאפילו לדברי הכל בו שחיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה, ניתן יהיה להשלים את אמירת ההלל בכל ימי החג, כשם שניתן להשלים את חיוב אכילת המצה בכל ימי החג [ברם לדינא, כבר העיר רבי אפרים גרינבלט בשו"ת (רכבות אפרים או"ח ח"ו סי' של) שחידושו של הרב הענקין, נסתר מדברי התוספות בסוכה (כו, א ד"ה חזר) שכתבו במפורש: "כיון דממצה לפינן לא מצינן שיהא תשלומין למצה של לילה הראשון של פסח"].

גם לפי ספר הכוונות שכתב שהסיבה שאין אומרים הלל שלם בשאר ימי הפסח היא כי "כל האורות שנכנסו בליל פסח הם מתקיימים כל הלילה וכל יום ראשון של פסח ולכן אומרים הלל גמור ביום ראשון של פסח, ואחר כך מסתלקים [האורות] לגמרי וחוזרים ליכנס בסדר המדרגות", נראה שאם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, לא יוכל להשלימו בימים שלאחר מכן, היות וכל ה"אורות" כבר הסתלקו.

- יב -

המישנת יעבץ [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ה] כתב לבאר את דברי הט"ז (סי' תצ ס"ק ג) שלא אומרים הלל בחול המועד פסח "שלא יהא עדיף מיום טוב האחרון", שכוונתו לחדש "נפקא מינה לדינא, אם היה אנוס ביום הראשון של פסח ולא קרא את ההלל, ולכאורה הוא חייב ביום ראשון של חול המועד לגמור את ההלל, שהרי לא נפטר בהלל של יום ראשון של פסח. וכהא דאמרינן בעירובין (מ, ב) גבי ברכת הזמן [שהחיינו] בחג, דאי לא מברך האידנא, מברך למחר וליום אחר. ואשר על כן כתב הט"ז **דבכל אופן אין גומרים את ההלל בחול המועד של פסח**, שלא יהא עדיף מיום טוב האחרון של פסח שאין גומרים בו את ההלל. ואפילו היה אנוס כל ימי הפסח ולא קרא את ההלל, ובשביעי של פסח הוא יכול לגמור את ההלל, מ"מ אין גומרים בו את ההלל משום דלאו יום הוא שגומרים בו את ההלל, והטעם הוא כמו שכתב הט"ז דאמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה". ומבואר בדבריו, כי לדעת הט"ז יש דין נוסף בטעם "שלא יהא עדיף חול המועד מיום טוב אחרון", והוא שימי חול המועד ושביעי של

פסח הם ימים המופקעים מאמירת הלל שלם, ואפילו אם שכח לומר הלל שלם ביום הראשון, אינו רשאי לומר הלל שלם בימים שלאחר מכן.

ולמעשה מצאתי שגם המהרש"ם (דעת תורה סי' תפח סע' ב ד"ה וגומרינן) פסק כדברי השואל ומשיב (מהדורא תנינא ח"ד סי' קלה) "דאם שכח יום ראשון לומר הלל, אין לו תשלומין, דדמי למוסף דאין לו תשלומין, משום דהוי רק שבח".

[ובאמת יש להקשות על הסוברים שאם לא אמר ביום הראשון של פסח הלל, אין חיוב תשלומין להלל, מדוע שונה דין ההלל מברכת שהחיינו ש"אם לא בירך כליל ראשון מברך כל שבעה"] (מג"א ומשנ"ב סי' תעג ס"ק א). והרי הטעם לאפשרות להשלים את ברכת שהחיינו מבואר בדברי האגרות משה (או"ח ח"ה סי' מג אות ב) "כל יום טוב מברכין שהחיינו על הגעת היום עצמו, משום הקדושה שבו שנאסרנו מצד זה במלאכה", וכל הסיבה לאמירת ההלל בפסח הוא מחמת קדושת ה"מועד", ומדוע איפוא, שלא יהיה ניתן להשלים את החיוב לומר הלל מחמת המועד, בחול המועד ובשביעי של פסח, וצ"ע].

לסיכום: אם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, נחלקו הפוסקים, האם צריך להשלימו בימים האחרים של החג.

לדעת הגר"ח מבריסק והגר"א נבנצל, צריך להשלים, כי חיוב ההלל הוא מחמת ה"מועד", מכיון שכל ימי הפסח נחשבים למועד אחד, ועל כן יש חיוב לאומרו פעם אחת בכל ימי חג הפסח. ואם לא אמר הלל ביום הראשון, בוודאי מוטלת עליו החובה להשלימו בשאר ימי הפסח.

ברם מדברי השו"ע הרב והלבוש, וכן לפי הט"ז ועל פי ביאורו של המשנת יעבץ, השואל ומשיב והמהרש"ם, שאם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, אין חיוב תשלומין בימים האחרים של החג. ונתבאר שכן מסתבר גם לפי טעמיהם של הכל בו וספר הכוונות מדוע אומרים הלל רק ביום הראשון של פסח.

ענף ד - קטן שהגדיל בחול המועד פסח

- יג -

ברם לפי השו"ע הרב שכל ימי הפסח "טפלים ליום טוב הראשון" והיום הראשון הוא העיקר, וכן לדעת הלבוש שחובת ההלל היא דווקא ביום הראשון, כי קדושתו יתרה מקדושת שאר הימים - יתכן שהקטן לא מצווה באמירת ההלל כשיגדיל בחול המועד, מכיון שביום הראשון של פסח "שהוא העיקר", לא היה מחוייב לאומרו.

וכן לדעת התורת רפאל, שחיוב אמירת הלל בפסח, הן בלילו והן ביומו, הוא מדין "ההודאה על נס", מסתבר שאין קטן מצווה באמירת ההלל לכשיגדיל, היות והנס היה ביום טוב הראשון כשיצאו ממצרים, והקטן שנעשה גדול בחול המועד, כבר אינו מחוייב באמירת הלל על ניסים שאירעו קודם לכן.

וכמו כן לפי הכל בו, שחיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה, נראה שאין הקטן חייב בהלל שלם כשיגדיל, שהרי לא היה מחוייב בהלל ביום הראשון של החג, ולאחר שהגדיל כשעבר היום הראשון וחלפה מצות אכילת המצה, כבר אינו מחוייב באמירת ההלל.

בספר הזכרון מבקשי תורה (פסח, סימן קכ) הביא בשם הגרש"ז אויערבך: "קטן שהגדיל בחול המועד פסח, מהראוי היה שיאמר הלל שלם בחול המועד, שהרי כל הטעם שאין אומרים הלל שלם בחול המועד הוא מפני שכבר אמרוהו ביום הראשון, ואם כן זה שלא היה בר חיובא ולא קיים המצוה יתחייב בהלל שלם לכשהגדיל. מיהו כיון שהלל דרבנן הוא שפיר יוצא ידי חובתו בקטנותו, ויש לעיין בזה".

וממוצא הדברים נראה לדון בחידושו של הגרש"ז.

לדעת הטורי אבן והגר"ח מבריסק, שחיוב אמירת הלל בפסח הוא מחמת המועד, וחיוב זה הוא בכל ימי חג הפסח, אלא שבדרך כלל נפטר מהחיוב כבר כשאומרו ביום הראשון. נראה כי בנדון דידן, אמנם ביום טוב הראשון לא היה הקטן מחוייב באמירת ההלל מחמת המועד, אך כשהגדיל בחול המועד ונצטווה בחיוב ה"מועד", ודאי יהיה חייב באמירת ההלל בחול המועד מחמת ה"מועד".

וגם לפי הטעם המבואר בשער הכוונות שאמירת ההלל תלויה ב"אורות שנכנסו בליל פסח המתקיימים כל הלילה וכל יום ראשון של פסח", מסתבר שהקטן אינו מחוייב באמירת ההלל כשיגדיל, כי האורות "האורות" כבר הסתלקו, ואין אמירת ההלל שלם ללא האורות שנכנסו בליל הסדר, שהיה עדיין קטן.

סוף דברי: הפוסקים נחלקו האם חיוב ההלל הוא מהתורה או מדברי סופרים.

הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"ו) כתב: "קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרים בהם את ההלל".

אולם הראב"ד (שם) השיג על הרמב"ם: "ויש בהם עשה מדברי קבלה, השיר יהי לכם כליל התקדש חג". וכן דעת הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות שורש ראשון אות א) שכתב: "הלל נצטווה למשה בסיני שיאמרו ישראל במועדיהם שירה לאל שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים והבדילם לעבודתו, ובא דוד ותקן להם את ההלל הזה כדי שישירו בו. וכן השיר שבמקדש מן התורה הוא כדברי האומר (ערכין יא, א) עיקר שירה בפה, ושירה מעכבת קרבן".

והביאור הלכה (או"ח סי' תכב סע' ב ד"ה ההלל) כתב כדברי הרמב"ם: "בימים שגומרים את ההלל, יש על האנשים חיוב מדברי סופרים".

ועל פי זה נראה, שבכל הנדונים שנתבארו לעיל בדיני אמירת ההלל בפסח, אין לחייב אמירת ההלל במקום הספק, כדין ספק דרבנן לקולא.

מאידך גיסא, יש לדון האם נשים תהיינה חייבות באמירת ההלל, או לחייב להשלים את אמירת ההלל במקרה ששכח לאומרו ביום הראשון, וכן האם יש לחייב קטן שהגדיל בחול המועד לומר ההלל – על סמך עניינים שמקורם בקבלה, כאשר מצד ההלכה הן פטורות. וזאת על פי דברי המשנה ברורה (סי' כה ס"ק מב) בשם כנסת הגדולה בכללי הפוסקים: "כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקים עם הגמרא והפוסקים, הילך אחר הגמרא והפוסקים. מיהו אם בעלי קבלה מחמירים יש להחמיר גם כן. ואם לא הוזכר בגמרא ובפוסקים, אע"פ שזכר בקבלה, אין אנו יכולים לכוף לנהוג כן. ודין שאין מוזכר בהיפוך בש"ס ופוסקים, יש לילך אחר דברי קבלה, וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים, דברי קבלה יכריע".

ומעתה בנדון דידן יתכן איפוא לומר שדברי הקבלה יכריעו לחומרא במחלוקת הפוסקים, וצ"ע.

שיעור זה ראה אור בספרנו רין כצבי - מעגלי השנה (ח"ב סימן יב)

לאחר פרסומו כתב לי ידידי כ"ק אדמו"ר ממודזיץ שליט"א:

בס"ד, ערב פסח תשע"ד

לכבוד ידידי היקר וידיד בית אבא

היושב וחולש על עסקיו והוגה בתורה

"תורתו באומנותו"

מוהר"ר ר' צבי רייזמן שליט"א

קבלתי זה לא מכבר את ספריו על ענייני המועדים מראש השנה, יום הכיפורים עד סוף השנה, ונהנתי מהבקיאות הרבה, אשר מקיף כל ענין וענין בסברא ישרה, וממצה את כל הענין מכל זוויתיו על כל פרטיו, ומברר כל הלכה והלכה לפרטי פרטים. יישר חילו לאורייתא.

והנה בענין זה שאמר לענין ההלל בשביעי של פסח על שני טעמיו, דיש בו שני ענינים חד משום מועד וחד משום הודאה על הנס. כמדומני שזה מכבר ראיתי חילוק זה בספר זכרון שמואל.

ולעצם הענין שהביא משום ר' רפאל שפירא שבילי יו"ט ההלל הוא בגלל הנס, קשיא לי, שהרי גם בליל יו"ט ראשון מתו הבכורים, וזה ממש כענין מעשי ידי טבעו בים. וע"כ צריך לומר שהלל ביו"ט ראשון זה מטעם מועד. והפשט בתוס' בסוכה דף ל"ח. אעפ"י שמשמע מדבריו שהלל זה משום הנס אפשר לומר פשט בדבריו שבגלל הנס עשו מועד, והיות זה מועד הוי חייב לומר הלל כדין כל מועד, וזה שייך לומר גם על נשים שבגלל שהיו באותו הנס גם אצלן תיקנו שיהיו חייבות בכל מצוות המועד.

וחזינן מכאן שאעפ"י שמטעם הודאה על הנס א"א לגמור ההלל משום מעשי ידי וכו', בכל אופן גומרים ההלל מטעם מועד, וזה סייעתא לדברי הרב נבנצל שאומר עפ"י יסודו של ר' חיים שאם לא אמר הלל ביום ראשון שיאמר בשאר הימים, אומר הרב נבנצל אז אפי' ביום השביעי ששייך טענת מעשי ידי וכו' בכל אופן שיאמר הלל שלם בגלל מועד.

בברכת פסח כשר ושמח

ושנזכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים בבנין בית המקדש בב"א

חיים שאול

בהרה"צ מוהרי"ד זצוק"ל ממאדזיץ

★ ★ ★

על מכתבו השבתי:

בס"ד, י' אב תשע"ד

כבוד ידידי ורעי משכבר, מאוד נעלה

כ"ק האדמו"ר ממודז'ין שליט"א

בני ברק

אחדשה"ט

בראשית דברי, אודה למעלת כבוד הרבי שליט"א, שהעלה על שלחנו - שלחן מלכים - את ספרי רץ כצבי" - חלק מעגלי השנה, ואף טרח להעלות עלי גליון את הערותיו.

הדברים שנכתבו דברי פח"ח, ובעז"ה אשתמש בהם במהדורות הבאות אי"ה, ובייחוד הראיה שהבאתם לשיטתו של הגר"א נבנצל.

ומצוה ליישב התמיהה, שגם בליל יו"ט ראשון מתו הבכורים, וזה ממש כענין מעשי ידי טבעו בים, ואיך נאמר שהחיוב בליל פסח הוא מצד הנס. ובפרט יקשה למה שהבאתי מה שכתב מפורש בספר חידושי רי"ז הלוי על הרמב"ם (הל' חנוכה) שיש ב' דינים בחיוב ההלל, הלל בתורת 'קריאה' והלל בתורה 'שירה', וחיוב הלל בליל פסח הוא בתורת שירה.

אמנם, קיבלתי בענין זה מכתב מהגאון רבי צבי יוסף רייכמן שליט"א מראשי ישיבת יצחק אלחנן שהביא מה ששמע ממנו רבי יוסף דב סולובייצ'יק בשם זקנו הגר"ח מבריסק, אם הקב"ה לא הרשה למלאכים לומר שירה מצד 'מעשי ידי טובעים וכו', א"כ איך שרו משה ובנ"י את שירת הים. ותירץ, שיש שני מחייבים בהלל, א) שבח, ב) הודאה, שבח הוא גם בעת שהנסים והנפלאות אינם נעשים אתו בעצמו, ואילו הודאה הוא בשעה שהנס קרה לו בעצמו. א"כ המלאכים לא היו מחויבים אלא מדין 'שבח' וע"ז שייך טענת 'מעשי ידי וכו', משא"כ מרע"ה והכלל ישראל היה להם חיוב גם מדין 'הודאה', שע"ז אין מועילה טענת 'מעשה ידי וכו' לדחותו.

ועפ"ז כתב הנ"ל לחלק, דשאני שביעי של פסח מליל א' של פסח, כי בליל א' חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וא"כ חל עליו חיוב מדין 'הודאה', וממילא אין פטור של מעשי ידי וכו', משא"כ בשביעי של פסח שאין חיוב לראות עצמו כאילו עכשיו חווה את קרי"ס, אלא רק שבח על שעשה נס לאבותינו לשעבר, ע"ז שייך טענת מעשה ידי וכו'.

ולהנ"ל תתיישב גם קושיית הרבי שליט"א, שבלי לראשון, הגם שיש טענת מעשה ידי וכו', טענה זו אינה מונעת מלהשלים את הלל אלא מצד חלק ה'שבח', אבל

מצד שחייב לראות עצמו כאילו יצא ממצרים ויש לו איפוא גם דין 'הודאה', א"כ חייב להשלים את ההלל, ואילו בשביעי של פסח שאין החיוב אלא מצד דין השבת, ע"כ באה טענת 'מעשה ידי וכו' ומונעת אמירת הלל השלם.

ואסיים מעין הפתיחה, בהודאה ובברכה, שתזכו להרביץ תורה ולהרבות כבוד שמים בברכה ובידידות, צבי רייזמן, ליום אנג'לם

★ ★ ★

רבי צבי רייזמן, ראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן, ניו יורק, כתב:

י"ז אדר שני תשע"ד

לכבוד מו"ר הרה"ג ר' צבי שליט"א

קבלתי היום את שני ספריו החדשים רץ כצבי.

קראתי סי' י"ב על אמירת הלל בפסח, וברשות כב' יש לי להעיר:

(א) שמעתי מפי מו"ר הרב זצ"ל בשם זקנו מו"ר הגר"ח זצ"ל שהעיר על המדרש שהקב"ה לא הרשה למלאכים לומר שירה והלל בשעת קי"ס מפני "שמעשה ידי טובעים בים ואתם תאמרו שירה", דא"כ צ"ע למה שבו משה רבנו ובנ"י את שירת הים.

ותירץ שיש שני מחייבים של שירה והלל: (א) שבת. (ב) הודאה. כל בן אדם חייב לשבח לבורא עולם על נסיו ונפלאותיו גם כשאינו נהנה בעצמו, וכדכתיב "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו", דאומות העולם חייבים לשבח לקב"ה על גבורותיו ונפלאותיו ואע"פ שהם בעצמם לא נהנו מזה שחסדו ית' היה רק בשביל בנ"י לבדם. וגם יש דין שני להודות ולשבח לקב"ה על חסדו שהאדם עצמו קיבל ונהנה ממנו וכדכתיב "ודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם", דד' אנשים שקבלו ברכה וחסד מלמעלה חייבים להודות לו על חסדיו שממנו נהנו, והוא חיוב אחר מדין הודאה.

ובזה ניחא, דטענת "מעשה ידי" חלה לפטור ואולי אפי' לאסור, אמירת שבח בעלמא של המלאכים שהם עצמם לא נהנו מקי"ס והיו מחוייבים רק מדין שבח בלבד ולא מדין הודאה. מאידך כלל ישראל שבעצמם נהנו מקי"ס היו מחוייבים להודות ולשבח לבורא עולם מדין הודאה, ובחיוב הודאה אין טענת "מעשה ידי" חלה ואינה פוטרת, דהחיוב על הודאה גובר על טענת "מעשה ידי" ומשו"ה משה ובנ"י שרו שירת הים.

ולפי"ז יל"ע בזה"ז למה אין חיוב הלל מצד דין הודאה בשביעי של פסח, דע"ז

ליכא פטור מטענת "מעשה ידי", ומ"ש מליל ראשון דפסח דשרים הלל. ונראה דשאני שביעי של פסח מליל ראשון דפסח, כי בליל הראשון "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא עצמו עכשיו יצא ממצרים" ולכן מחוייב לומר הלל מדין הודאה, ואין טענת "מעשה ידי" פוטרנו. משא"כ מבשביעי של פסח דליכא בו חיוב לראות את עצמו כאילו הוא עכשיו חווה קי"ס, אלא רק לשבח על שהיתה קי"ס לאבותינו בשעבר כשיצאו ממצרים, ומכיון דליכא חובת הודאה עליו, ורק חובת שבח, משו"ה חלה טענת "מעשה ידי" לפטור מהלל על הנס.

בחיבה והוקרה רבה

צבי יוסף רייכמן

★ ★ ★

על מכתבו השבתי:

בס"ד, י' מנחם אב תשע"ד

כבוד ידידי הדגול והנכבד

הגאון רבי הערש"ל רייכמן שליט"א

ראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן - ניו יורק

אחדשה"ט

בראשית דברי, אודה לכבודו, שהעלה על שלחנו - שלחן מלכים - את ספרי "רץ כצבי" - חלק מעגלי השנה, ואף טרח להעלות עלי גיליון את הערותיו.

ראיתי מה שהביא מעלת כת"ר קו' הגר"ח מברסק, אם הקב"ה לא הרשה למלאכים לומר שירה מצד 'מעשי ידי טובעים וכו', א"כ איך שרו משה ובנ"י את שירת הים. ותירץ, שיש שתי מחייבים בהלל, (א) שבח, (ב) הודאה, שבח הוא גם בעת שהנסים והנפלאות אינם נעשים אתנו בעצמו, ואילו הודאה הוא בשעה שהנס קרה לו בעצמו. א"כ המלאכים לא היו מחויבים אלא מדין 'שבח' וע"ז שייך טענת 'מעשי ידי וכו', משא"כ מרע"ה והכלל ישראל היה להם חיוב גם מדין 'הודאה', שע"ז אין מניעה בטענת 'מעשה ידי וכו'.

ועפ"ז כתב כת"ר לחלק, דשאני שביעי של פסח מליל א' של פסח, כי בליל א' חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וא"כ חל עליו חיוב מדין 'הודאה', וממילא אין פטור של מעשי ידי וכו', משא"כ בשביעי של פסח שאין חיוב לראות עצמו כאילו עכשיו חווה את קרי"ס, אלא רק שבח על שעשה נס לאבותינו לשעבר, ע"ז שייך טענת מעשה ידי וכו'.

והנה קיבלתי בענין זה מכתב מארץ ישראל מכ"ק האדמו"ר ממודזיץ שליט"א אשר דרך אבותיו מקדמת דנא היה בעבודת השיר, ובתו"ד כתב קושיא עצומה וז"ל: ולעצם הענין שהביא שבליל יו"ט ההלל הוא בגלל הנס, קשיא לי, שהרי גם בליל יו"ט מתו הבכורים, וזה ממש כענין מעשה ידי טובעים בים. וע"כ צריך לומר שהלל ביו"ט ראשון הוא מטעם מועד, עכת"ד ודפח"ח.

ולהנ"ל תתיישב קושייתו, שבליל ראשון, הגם שיש טענת מעשה ידי וכו', טענה זו אינה מונעת מלהשלים את הלל אלא מצד חלק השבח, אבל מצד שחייב לראות עצמו כאילו יצא ממצרים, יש לו איפוא גם דין 'הודאה', וחייב להשלים את ההלל, ואילו בשביעי של פסח שאין החיוב אלא מצד דין השבח, ע"כ באה טענת 'מעשה ידי וכו' ומונעת אמירת הלל השלם.

ישר כוחכם!

ואסיים מעין הפתיחה בהודאה ובברכה שתזכו להרביץ תורה ולהרבות כבוד שמים בברכה ובידידות, צבי רייזמן, לום אנג'לם

★ ★ ★

רבי יגאל רוזן, ראש ישיבת אור ישראל בפתח תקוה, כתב:

בס"ד, יא' ניסן תשע"ד

אל כבוד ידידי משכבר הימים הרה"ג צבי רייזמן הי"ו
אשר רץ כצבי בעסק התורה, ובס"ד דברי תורתך מתבדרין בבי מדרשא.
אחדשה"ט,

נתכבדתי בספרך המופלא 'רץ כצבי' במעגלי השנה ח"ב, והלום ראיתי בס' יב' אות ה' מה שביארת אמאי בעינן לב' הטעמים לאי אמירת ההלל בשביעי של פסח, [והיינו דבשביעי של פסח יש סיבה נוספת לחיוב מכח הנס של קריעת ים סוף], והבאת שכ"כ הגר"ב ז'ולטי ב'משנת יעבץ', והדברים לכאורה משמחים. והנה אמרו בילקו"ש פר' אמור (רמז תרנד) וכן אתה מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה משום בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך, ובזה לכאורה אפשר לומר כדבריכם, דהמדרש בא לפרש אמאי אין גומרין ההלל בשביעי ש"פ פסח, אבל מה אעשה שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ומצינו בילקו"ש משלי (רמז תתקס) שאמרו ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין שבעת ימי החג ואין קורין אלא יום ראשון בלבד, ולמה כן,

אלא בשביל שנהרגו המצרים וטבעו בים שהם שונאי, ואני הכתבתי בנפול אויבך אל תשמח, ומבואר דסד"א שיגמרו ההלל מעיקר הדין כ"ל שבעת ימי החג, וכ"ה בפסיקתא דרב כהנא (כט') וכן את מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין בהן את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה, כדאמר שמואל בנפול אויבך אל תשמח, ומבואר להדיא דהמדרש בא ליתן טעם להא דאין גומרין ההלל לא רק בשביעי של פסח, אלא אף לימי חוה"מ, ובזה כמובן אין לומר כדבריכם.

עוד ראיתי שם אות ז' בביאור שי' הרמב"ן דקריאת ההלל בדילוג בחוהמ"פ הוא תקנת חכמים ולא רק מנהג [כדין הקריאה בר"ח], והבאתם דברי הגר"מ שטרנבוך בספרו 'מועדים וזמנים' דכונת הרמב"ן שיש באמירת ההלל גם קיום מצות שמחה, וכיון שנהגו כן כל ישראל ויש בזה קיום מצוה מן התורה לכן מברכין על קריאה זו, ומבואר בדבריו דנקט דאינו חייב מתקנ"ח, אלא דמ"מ יש בו קיום מצוה. ולענ"ד שגה בזה, דלשון הרמב"ן [שהו"ד בר"ן על הרי"ף במס' שבת] שלפנינו הוא להדיא, דכיון דאיכרו מועד מחייבין למקרי הלילא בדלוג, וכ"ה בלשון הרהמ"ג משם הרמב"ן.

הבו"ח בברכת חג כשר ושמח

יגאל רוזן

★ ★ ★

על מכתבו השבתי:

בס"ד, י' אב תשע"ד

כבוד ידידי ורעי הדגול והנעלה,

הגאון רבי יגאל רוזן שליט"א

ראש ישיבת "אור ישראל" - פתח תקוה

אחדשה"ט

ראשית דבר, אודה למעלת כת"ר, שטרח להעלות עלי גליון את הערותיו על ספרי "רץ כצבי" - חלק מעגלי השנה.

ואענה את חלקי על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון:

א. הבאתם את דברי הילקו"ש משלי (רמז תתק"ס) שאמרו ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כ"ל שבעת ימי הפסח כשם שקורין שבעת ימי החג ואין קורין אלא יום ראשון בלבד, ולמה כן, אלא בשביל שנהרגו המצרים וטבעו בים שהם שונאי, ואני הכתבתי בנפול אויבך אל תשמח, ודייקתם מכאן, דסד"א שיגמרו ההלל מעיקר

הדין כל שבעת ימי החג, וכ"ה בפסיקתא דרב כהנא (כ"ט) וכן את מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין בהן את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה, כדאמר שמואל בנפול אויבך אל תשמח, ומבואר להדיא דהמדרש בא ליתן טעם להא דאין גומרין ההלל לא רק בשביעי של פסח, אלא אף לימי חוה"מ, ובזה כמובן אין לומר כדבריכם.

ולא הבנתי כלל הפירכא לדברי. ליכא מאן דפליג, דהטעם של בנפל אויבך וגו' ומעשי ידי טובעים וכו', אינו מסביר אלא מדוע שלא יאמרו הלל השלם בשביעי של פסח ולא לגבי שאר ימי חוה"מ, אלא שהטעם הזה, יגרור אחריו גם את שאר ימי חוה"מ מטעם שכתב הפרישה 'כדי שלא יהא עדיפא ימי חול המועד מימי יום טוב אחרונים', כמבואר בסוף דברי שם. וכוונת המדרש שכולל את כל הז' ימים, היינו משום ששורש המניעה מאמירת הלל השלם גם בחוה"מ נגרר אחר הטעם של בנפל אויבך וגו' המתקיים בשביעי של פסח.

ב. עוד תמה כת"ר על מה שכתבתי באות ז' בביאור שי' הרמב"ן דקריאת ההלל בדילוג בחוה"מ"פ הוא תקנת חכמים ולא רק מנהג [כדין הקריאה בר"ח], והבאתי דברי הגר"מ שטרנבוך בספרו 'מועדים וזמנים' דכונת הרמב"ן שיש באמירת ההלל גם קיום מצות שמחה, וכיון שנהגו כן כל ישראל ויש בזה קיום מצוה מן התורה לכן מברכין על קריאה זו, ומבואר בדבריו דנקט דאינו חיוב מתקנ"ח, אלא דמ"מ יש בו קיום מצוה. ולענ"ד שגה בזה, דלשון הרמב"ן [שהו"ד בר"ן על הרי"ף במס' שבת] שלפנינו הוא להדיא, דכיון דאיקרו מועד מחייבין למקרי הלילא בדלוג, וכ"ה בלשון הרהמ"ג משם הרמב"ן, עד כאן הציטוט מדבריכם.

ודאי שלשונו הזהב של רבינו הרמב"ן היה למראה עיני, והובאו דבריו בתוך הדברים שם, ואכן אני למדתי בדעת הרמב"ן כפי שכתבתי שם בזה"ל: ויש חיוב מעיקר הדין לומר את ההלל בדילוג ובברכה. ומה שדקדק כת"ר בדברי הגאון רבי משה שטרנבוך בביאור שיטת הרמב"ן שכתב "אף שאינו חיוב מ"מ יש בזה קיום מצות שמחה וכו'", ראוי להפנות שאלה זו לכבוד הרב, ואשמח לקבל העתק ממענהו לשאלה.

ואסיים מעין הפתיחה בהודאה ובברכה שתזכו להרבין תורה ולהרבות כבוד שמים

בברכה ובידידות, צבי רייזמן, לום אנג'לם

רבי זלמן אהרן קאנטאר שליט"א

שליח האדמו"ר מחב"ד ב-RSM-Trabuco Canyon

לכבוד הר"ר צבי שי,

בנועם קבלתי ספריו רץ כצבי במעגלי השנה ומצאתי בהם רוב ענג בעיוניו המרתקים על נושאים רחבים, חדשים כישנים, בשפה קלה וברורה.

בענין תשלומי הלל במי ששכח לגמור את ההלל ביום א' דפסח. ופושט שדעת אדה"ז בשולחנו דאין כל מקום לתשלומין, מכיוון "שכולם טפלים ליום ראשון". ובאמת לכאורה יש להוסיף ראי' מתחילת הסעיף, שלא אמר בלשון הנראה יותר רגיל "אין אומרים הלל אלא בב' ימים..." אלא מבהיר בצורה ברורה ד"לא תיקנו חכמים לקרות הלל אלא בב' ימים..." שמזה משמע שאף אם יש לא' הו"א לקרות כולו בחוה"מ ושש"פ (בתור תשלומין או וכו') הרי לפועל "לא תיקנו", ואין בזה כל חיוב או גדר חיוב. משא"כ בשהחיינו, שחיובו כל ז'. וכמ"ש בשו"ע אדה"ז בסעיף י"ב -מהרמב"ם- "אין אומרים בשש"פ כיון שכבר אמרו, אבל אם לא אמרו חיוב יש (-או מגדר תשלומין או מפני "שכל רגע ורגע מהמועד חייב בברכה" ורק שבד"כ מברכין אותו ויוצאים ידי חובה בתחילת החג)- ובענין זה מצאתי רשום אצלי ציון ללקו"ש חל"ז ע' 14 שם מבואר הענין היטב ובטוב טעם, עם מקורות שונים, ומוכרח העיון שם, שלדעתי גם יאיר עינינו בעיקר הענין דהלל בשש"פ.

ולכאורה ע"פ לשון אדה"ז בהלל אולי י"ל שגם לדעת הט"ז ועוד אין הכרח שיש להלל תשלומין. שאפילו אם נאמר שהטעם לאי אמירת הלל בשאר ימי הפסח הוא עקב דברי המדרש, דמעשה ידי טובעים בים, מ"מ מי יימר דכל ימי הפסח שייכים להלל (עכ"פ לתשלומין)? הרי לפועל לא תיקנו אמירת הלל לימים אלו!

אין עתותי כ"כ בידי עכשיו אבל באמת טובא יש לדייק בכל הסוגיא שבה דן כבודו בסימן י"ב בתחילתו, שנהניתי ממקורות וסברות חדשות שלא ראיתי קודם אבל עדיין: הרבה שלא זכיתי להבין בדעת הט"ז, קושיות העולות מדברי הגמ' בסנהדרין מגילה וערכין, ומההרש"א שם, והח"י בסוף הסימן (בנוגע להמהריל זמן שמחתנינו), וגם השוני בדברי הט"ז מהמדרש המובא בב"י - בנפול אויבך, ומה שיש לדייק ממגילה (דוקא בישראל?), ומה שיש לתרץ בדא"פ ע"פ לקו"ש הנ"ל בגדר דשש"פ, יל"ש מעניין בענין, ואחכ"ז דברי הערוך השלחן שהזכיר מתקבלים... ואולי משו"ז לא הביא אדה"ז דברי הט"ז.

ובאם מתעניין כבודו בכ"ז אולי נעלה על הכתב בבוא עת (או פא"פ).

החותם לכבוד התורה לומדיה מלמדיה ומרביציה, ובכבוד והוקרה על המתנה, וזנכה מיד לבימ"צ שאז תמלא הארץ דינה ויתבררו ויתלבנו כל הדברים

זלמן אהרן קאנטאר

על מכתבו השבתי:

בס"ד, י' אב תשע"ד

כבוד ידידי מאוד נעלה

רבי זלמן אהרן קאנטאר שליט"א

שליח כ"ק אדמו"ר ב-RSM-Trabuco Canyon

אחדשה"ט.

בראשית דברי, אודה למעל"כ שליט"א, שהעלה על שלחנו - שלחן מלכים - את ספרי "רץ כצבי" - חלק מעגלי השנה, ואף טרח להעלות עלי גליון את הערותיו המחכימות.

ביחוד תפסה את תשומת לבי, מה שדקדק בלשונו הזהב של אדה"ז: שלא אמר בלשון הנראה יותר רגיל "אין אומרים הלל אלא בב' ימים..." אלא מבהיר בצורה ברורה ד"לא תיקנו חכמים לקרות הלל אלא בב' ימים..." שמזה משמע שאף אם יש לא' הו"א לקרות כולו בחוה"מ ושש"פ (בתור תשלומין או וכו') הרי לפועל "לא תיקנו", ואין בזה כל חיוב או גדר חיוב.

ובמה שהעיר על המדרש המובא בב"י בנפול אויבך מהגמ' במגילה שמשמע שזהו רק בישראל ולא בגוי, אכן האריכו בזה רבותינו האחרונים, ראה בספר משך חכמה (שמות יב טו) מה שהאריך בזה טובא, וגם בספר מאור ישראל (ברכות ט: ד"ה ק"ג פרשיות) שכתב שלדעתו זה מחלוקת המדרשים, וראה עוד בספר בן יהודע עמ"ס מגילה מה שתירץ בזה.

ובעיקר מה שכתב כת"ר: "ובאם מתעניין כבודו בכ"ז אולי נעלה על הכתב בבוא עת", אכן אגלה דעתי במסירת מודעה, כי לנחת רוח היא לי כאשר ספרי מתבדרין בבי מדרשא ומתבררים לאמתה של תורה.

ואסיים מעין הפתיחה, בהודאה ובברכה, שתזכו להרבין תורה ולהרבות כבוד שמים

בברכה ובידידות, צבי רייזמן, לום אנג'לם

★ ★ ★

רבי שלום דובער לין, הספרן הראשי בספריית חב"ד לייבאוויטש - ניו יורק,

כתב:

בענין שאין גומרים את ההלל בחוה"מ"פ ובשביעי של פסח, שהובאו בזה ב' טעמים: (א) בגמרא, שאין חלוקים בקרבנותיהם. (ב) במדרש, לפי שנטבעו בו המצרים. ופעם ביארתי בזה, שטעם הא' הנ"ל סגי רק לבאר מדוע אין אנו אומרים בהם הלל לנס יציאת מצרים.

אבל עדיין לא נתבאר מדוע אין אומרים הלל בשביל נס קריעת ים סוף. לזה נאמר הטעם הב' הנ"ל.

★ ★ ★

על מכתבו השבתי:

בס"ד, י' אב תשע"ד

כבוד ידידי ורעי הדגול והנעלה

רבי שלום דובער לוי שליט"א

הספרן הראשי בספריית חב"ד ליובאוויטש - ניו יורק

אחדשה"ט

בראשית דברי, אודה לכבודו, שהעלה על שלחנו - שלחן מלכים - את ספרי "רץ כצבי" חלק מעגלי השנה.

ראיתי מה שכתבת להשתמש בשני הטעמים שאין גומרים את ההלל בחוה"מ ובשביעי של פסח. ולא הבנתי כ"כ דברך, הלוא על נס יציאת מצרים יצאנו ידי חובתנו באמירת ההלל המיוחד לליל יו"ט ראשון וכמבואר בדברי בהרחבה באות ד' משמו של הטורי אבן (מגילה יד.). ובשביעי של פסח אין אנו באים אלא או מדין 'מועד', או מצד ה'נס' של קריעת ים סוף.

כמו כן קיבלתי בענין זה מכתב עם הערות מכ"ק האדמו"ר ממודז'ין שליט"א, ובתו"ד כתב וז"ל: ולעצם הענין שהביא...שביל ליל יו"ט ההלל הוא בגלל הנס, קשיא לי, שהרי גם בליל יו"ט מתו הבכורים, וזה ממש כענין מעשה ידי טובעים בים. וע"כ צריך לומר שהלל ביו"ט ראשון הוא מטעם מועד, עכת"ד ודפח"ח.

ומחמת חביבות הדברים אוסיף מה שהביא מזה ראייה נפלאה לדעת הפוסקים [הגר"ח מבריסק והגר"א נבנצל] שהבאתי בענף ג' אות י"א, שמי שלא אמר הלל השלם ביו"ט ראשון, יוכל להשלימו בימים האחרים של החג, ואפילו בשביעי של פסח, והגם שבשביעי של פסח יש טעם מיוחד שלא לגמור בו את ההלל מצד 'מעשי ידי טובעים בים וכו', מ"מ כשם שמצינו בליל יו"ט ראשון גופא, שאע"פ שמטעם הודאה על הנס א"א לגמור את ההלל שהרי מתו הבכורים והוא כעין מעשי ידי טובעים בים וכו', בכל אופן גומרים את ההלל מטעם מועד, כך גם בשביעי של פסח יוכל לומר הלל השלם מדין המועד ולא נתייחס לענין 'מעשי ידי וכו'.

ואסיים מעין הפתיחה בהודאה ובברכה שתזכו להרביץ תורה ולהרבות כבוד שמים

בברכה ובידידות, צבי רייזמן, לום אנג'לם

★ ★ ★

רבי אברהם דורי, מח"ס שו"ת אדרת תפארת ור"מ בישיבת חזון יעקב, כתב:

לכבוד היקר והנעלה רב הפעלים לתורה המפורסם במעשיו הכבירים

הרה"ג צבי רייזמן שליט"א

בעל מחבר סדרת הספרים רץ כצבי הנפלאים

שלום וישע רב

אני מודה לכת"ר על מתנתא דתורה ששלח לי, הלא המה ספריו רץ כצבי במעגלי השנה ב"ח, מלפני כג' חודשים, אשר בהם הפליא עצה והגדיל תושיה בחריפות ובבקיאות רבה, ובחדוותא דאורייתא, כה יעשה וכה יוסיף להגדיל תורה ולהאדירה, ברבות הטובה אלף ורובה.

במש"כ כת"ר שנשים חייבות בהלל ביו"ט של פסח ביום לפי הקבלה, עפ"ד המ"ב (סי' כה ס"ק מב), והנה מלבד שאין זה מפורש בדברי המקובלים, וא"כ באנו לדברי האור לציון ח"ב (במבוא) שדבר שאינו מפורש באריז"ל, אמרינן בזה ספק ברכות להקל וע"ש, וכ"ש לפמ"ש בהליכות עולם (בהקדמה לח"ז) בארוכה, דאף נגד האריז"ל אמרינן ספק ברכות להקל וע"ש, ומכ"ש כאן שלע"ד אין זה מוכרח שנשים חייבות בהלל ביום פסח, הן עפ"י הפשט והן עפ"י הקבלה, ולא חזינן לרבנן קשישאי, אף המקובלים שהקפידו שנשותיהם יאמרו הלל בפסח ביום יותר משאר זמנים. (ולגבי ליל פסח, עי' בשו"ת יחו"ד ח"ה (סי' לד) וע"ש).



סימן מד

חייב נשים בספירת העומר ותפילת ערבית

ובדין "שוויה עליהו חובה"

- א -

גרמא, כי אינן יכולות לומר "וצונו", ולדעת הרמ"א רשאיות לברך, ואמירת "וצונו" היא על האנשים שנצטוו.

ע"ז חידושו של המג"א הקשה המנחת חינוך (מצוה שו אות ד) "דבר זה צ"ע, והוא דבר חדש, דנשים אם קבלו עליהם לעשות מצות עשה שהם פטורין יתחייבו מפני דשוויה עליהו חובה, ולא ראיתי כן בשום מקום". והוסיף: "ואינו דומה לתפילת ערבית, עיין בראשונים, וכאן יש דיעות דאסור להו לעשות מצות עשה שהזמן גרמא, ולכולי עלמא אינו מצוה כלל, והיאך ישווייה חובה. ולא ידעתי מוצא הדברים של דברי המגן אברהם". ביאור הדברים, לכאורה היה נראה שמקור חידושו של המג"א שנשים "שוויה עליהו חובה" הוא מתפילת ערבית, שנחלקו בגמרא (ברכות כז, ב) אם תפילת ערבית חובה [כשחרית ומנחה] או רשות, וכלל ישראל קיבלו את התפילה כחובה, כדברי הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"ו) "ואין תפילת ערבית חובה כתפילת שחרית ומנחה, ואף ע"פ כן נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית, וקבלוה עליהם כתפילת חובה". ואם כן כשם שמצינו בתפילת ערבית שקיבלוה

מצות ספירת העומר היא מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות מקיומה, כמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין פ"ז הלכה כב-כד) "מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר, שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת. מצוה זו על כל איש מישראל, ובכל מקום ובכל זמן, ונשים ועבדים פטורין מספירת העומר".

המגן אברהם (או"ח סי' תפט ס"ק א) הביא את דברי הרמב"ם, וכתב: "ומיהו כבר שוויה עליהו חובה". כלומר, למרות שמעיקר הדין נשים פטורות מקיום מצות ספירת העומר, אולם הנשים קיבלו על עצמן לשמור ולקיים את המצוה, וקבלה זו גורמת לכך שהמצוה נחשבת "חובה" עבורן [בראשית הדברים יודגש כי להלן נדון בחיוב נשים בקיום מצות ספירת העומר, ולא בשאלה האם מותר להן לברך על קיום המצוה, התלויה במחלוקת מרן המחבר והרמ"א (בהלכות ציצית, או"ח סי' יז סעי' ב; הלכות שופר, או"ח סי' תקפט סעי' ו) - לדעת מרן המחבר נשים אינן מברכות על קיום מ"ע שהזמן

כתפילת חובה, כך מצות ספירת העומר נתקבלה על ידי הנשים כחובה, וכפי שביאר הפמ"ג (אשל אברם ס"ק א) "ומה שכתב [המג"א] שויא עליהו חובה אפשר כתפילת ערבית, וצ"ע".

ועל כך כתב המנחת חינוך שמצות ספירת העומר "אינה דומה לתפילת ערבית", אך לא הסביר מה באמת פשר החילוק ביניהם. ובביאור החילוק כתב בספר נזירות שמשון (סי' תפט ס"ק א) "מצאתי בדרכי משה (או"ח סוף סימן קפח) שלא אמרין סברא זו אלא **היכא דיש פלוגתא** שיש מחייבים, וכגון תפילת ערבית ובשבת בסעודה שלישית לאכול פת, שפיר יש לומר דשוויה עליהו חובה כאותו דעה, אבל בעלמא לא, עי"ש, ונכון הוא. אם כן הכא [בספירת העומר] **ליכא פלוגתא**". דין "שוויהו חובה" נאמר רק במה שיש מחלוקת אם זו רשות או חובה, כגון תפילת ערבית שנחלקו בגמרא אם היא רשות או חובה, או אכילת פת בסעודה שלישית שנחלקו הראשונים (הובא בבית יוסף או"ח סי' קפח) אם היא רשות או חובה. ובזה נאמר "שוויהו חובה" – שקיבלו לנהוג כדעת המחייבים, וכדברי הדרכי משה (שם) "דווקא בסעודה שלישית מאחר דאיכא למאן דאמר דחובה לאכול פת, דומיא לתפילת ערבית דאיכא למאן דאמר דחובה להתפלל, ולכן אמרין מאחר שהתחיל שוויה עליו חובה". אולם במצות ספירת העומר, לא מצינו שנחלקו האם זו חובה או רשות, ולכן לכאורה אין סיבה לומר שנשים קיבלו על עצמן לקיים את מצות ספירת העומר כחובה.

ומעתה עלינו לבאר את דברי המג"א: **מדוע** נשים קיבלו על עצמן כחובה דווקא את מצות ספירת העומר [ליישב את דברי המג"א מתמיהת המנחת חינוך].

מה פשר גדר ה"חובה" שקיבלו על עצמן, האם בעקבות קבלתן, המצוה הופכת להיות "חובה" עליהן כחובת אנשים, ואף יוכלו להוציא אנשים במצות ספירת העומר. **לביור** הדברים נפנה לעיין תחילה ביסודה וגדרי חובה של תפילת ערבית.

- ב -

תפילת ערבית רשות וקיבלוה כחובה

בסוגיית הגמרא במסכת ברכות (כו, ב) אמר רב יהודה אמר שמואל: "תפילת ערבית – רבן גמליאל אומר חובה, רבי יהושע אומר רשות. אמר אביי, הלכה כדברי האומר חובה, ורבא אמר הלכה כדברי האומר רשות". וכתב הרי"ף (ברכות דף י"ט ע"א מדפי הרי"ף) "וקיימא לן דהלכה כרבא". וכן פסק הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"ו) "ואין תפילת ערבית חובה כתפילת שחרית ומנחה", אך הוסיף: "ואף על פי כן נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית, וקבלוה עליהם כתפילת חובה". וכתב רבינו מנוח (שם) "ומשום הכי אין אדם יכול להיפטר ממנה".

ויש לחקור בגדר החיוב של תפילת ערבית כיום לאחר שנתקבלה "כתפילת חובה" – האם התפילה נשארה במהותה

תפילת רשות, אלא שכלל ישראל קיבלו על עצמם לנהוג בה כתפילת חובה, או שעל ידי הקבלה נשתנה גדר תפילת ערבית ונעשה לתפילת "חובה" ממש, כשחרית וכמנחה. ואכן לדעת הגר"ח מבריסק, בחקירה זו נחלקו הרמב"ם והראב"ד.

הרמב"ם (הלכות תפילה פ"י ה"ו) כתב: "מי שהיה עומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל, פוסק ואפילו באמצע הברכה. ואם היתה תפילת ערבית אינו פוסק, שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה". ומבואר בדבריו, שאם נזכר באמצע התפילה כאשר מתפלל תפילת חובה שכבר התפלל קודם לכן, עליו להפסיק מיד את תפילתו, כי אם ימשיך להתפלל, כל ברכה שיאמר משמונה עשרה היא ברכה לבטלה. אך אם נזכר באמצע שהתפלל תפילה שאינה חובה כתפילת נדבה, אינו צריך להפסיק את תפילתו, כי תפילת "נדבה" רשאי לחזור ולהתפלל מספר פעמים.

הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם וכתב: "אמר אברהם, אין כאן נחת רוח" וביאר הכסף משנה את דבריו: "נראה שטעמו שאע"פ שתפילת ערבית היתה רשות, עכשיו כבר קבעוה חובה". כלומר, הראב"ד הבין שלאחר שכלל ישראל קיבלו על עצמם את תפילת ערבית כתפילת חובה, אין סיבה לחלק בין תפילת ערבית לשאר התפילות, וגם כשנזכר באמצע תפילת ערבית שכבר התפלל, עליו להפסיק את תפילתו כיון שדינה כתפילת חובה.

ובביאור דברי הרמב"ם כתב הגר"ח מבריסק (חידושי רבנו חיים הלוי, שם) "ערבית דין רשות ונדבה עלה, והא דקבעוה לחובה, פירושו שקבעו חובה על עצמן להתפלל תפילת רשות ונדבה, אבל התפילה בעצמותה נדבה ורשות היא, כיון דבעיקר תקנת וחובת תפילה אינה רק רשות ונדבה. וע"כ שפיר פסק הרמב"ם דערבית הואיל והיא בעצמותה רשות, ונדבה, מצטרפת עם תפילת נדבה, דחד מיניה נינהו. ושאר תפילות דהויין חובה בעיקר מילתייהו, הויין תריין מיני, ולא מצטרפי עם נדבה".

הרמב"ם סבר שגם לאחר שתפילת ערבית נתקבלה "כתפילת חובה", היא נשארה במהותה תפילת רשות ונדבה [אלא שכלל ישראל קיבלו על עצמם לנהוג בה כתפילת חובה]. ולכן כאשר התחיל להתפלל ערבית ונזכר שכבר התפלל, אינו צריך להפסיק את תפילתו, כי ניתן לצרף את חלקה הראשון של התפילה שבמהותה היא תפילת "נדבה" לחלקה השני של התפילה שמתפלל עתה בתורת "נדבה". אולם הראב"ד סבר שלאחר שתפילת ערבית נתקבלה "כתפילת חובה", בעצם קבלה זו נעשית גדר תפילת ערבית "חובה" ממש, כשחרית וכמנחה, ולכן השיג על דברי הרמב"ם וכתב "אין כאן נחת רוח", כי לפי הבנתו, כאשר התחיל להתפלל תפילת "חובה" ונזכר שכבר התפלל, אסור לו להמשיך ולהתפלל בתורת "נדבה" – משום שלא ניתן להתפלל תפילה המצורפת משני חלקים: הראשון בתורת "חובה" והשני בתורת "נדבה", ואם ימשיך בתפילתו יברך

ברכות לבטלה, ועל כן עליו להפסיק מיד את תפילתו.

- ג -

תפילת ערבית נשארה במהותה תפילת רשות אלא שנהגו בה כחובה או שהיא חובה ממש

ונראה לבאר בחקירה דינים נוספים בהלכות תפילת ערבית.

תפילת ערבית קודם זמנה - הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ג ה"ז) כתב "ויש לו להתפלל תפילת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע השמש, וכן מתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפילת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה". והראב"ד השיג על דבריו: "אמר אברהם, אין ראוי לעשות כן אלא לצורך השעה, והלא צריך לסמוך גאולה של ערבית לתפילה של ערבית".

ונראה כי נחלקו לשיטתם בהבנת גדר תפילת ערבית. לדעת הרמב"ם תפילת ערבית נשארה במהותה תפילת רשות, אלא שכלל ישראל קיבלו על עצמם לנהוג בה כתפילת חובה, ולכן "אין מדקדקין בזמנה", ורשאי להתפלל ערבית גם קודם שתשקע החמה. אולם הראב"ד לשיטתו שגדר תפילת ערבית "חובה" ממש, כשחרית וכמנחה, ולכן "אין ראוי לעשות כן אלא לצורך השעה".

הכרזת הש"ן לומר "יעלה ויבוא" בין קדיש לתפילת ערבית - בשו"ע (או"ח סי' רלו סעי' ב) נפסק: "אין לספר בין

גאולה דערבית לתפילה, ומיהו מה שמכריז שליח ציבור ראש חודש בין קדיש לתפילת ערבית, לא הוי הפסק כיון שהוא צורך התפילה". וכתב המג"א (ס"ק א) "ועוד, תפילת ערבית רשות (רשב"א), וכן נוהגים, דלא כרש"ל". וביאר המחצית השקל: "דלא כרש"ל שכתב כיון דהאידנא קיבלנו עלינו תפילת ערבית חובה, אזדא לה טעם הרשב"א לכן אין להפסיק בהכרזה".

המג"א הביא את טעמו של הרשב"א, שמותר לש"ן להפסיק בין "גאולה לתפילה" של ערבית בהכרזה לומר "יעלה ויבוא" בליל ראש חודש, כי "תפילת ערבית רשות", ולכן יש יותר מקום להקל בהפסק בין הקדיש לתפילת ערבית. והמהרש"ל דחה את טעמו של הרשב"א בנימוק שכיום "קיבלנו עלינו תפילת ערבית חובה", ואין הבדל בין ערבית לשחרית, כשם שאין מפסיקים בין "גאולה לתפילה" בשחרית, כך אסור להפסיק בהכרזה "יעלה ויבוא", וטעם ההיתר להכריז משום "שהוא צורך התפילה".

ונראה כי הרשב"א והמהרש"ל נחלקו בהבנת גדר תפילת ערבית. הרשב"א סבר כדעת הרמב"ם שתפילת ערבית נשארה במהותה תפילת רשות, אלא שכלל ישראל קיבלו על עצמם לנהוג בה כתפילת חובה, ולכן מותר לש"ן להפסיק בין "גאולה לתפילה" של ערבית בהכרזה "יעלה ויבוא" כי תפילת ערבית במהותה היא תפילת "רשות", ולכן יש יותר מקום להקל בהפסק בין הקדיש לתפילת ערבית. אולם המהרש"ל סבר כדעת הראב"ד שגדר

בתפילת ערבית למרות שמצד מהות התפילה היה נכון שהש"ץ יחזור עליה.

- ד -

חיוב נשים בתפילת ערבית

כאמור לעיל בדברי הרמב"ם "נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית, וקבלוה עליהם כתפילת חובה", ויש לדון האם גם נשים קיבלו על עצמן את תפילת ערבית כחובה.

והנה בנדון חיוב נשים בתפילה, נאמר במשנה (ברכות פ"ג מ"ג) כי נשים חייבות בתפילה, וטעם הדבר מפורש בגמרא (ברכות כ, ב) "דרחמי ניהו" – בבקשת רחמים גם נשים חייבות. ונחלקו רבותינו הראשונים, האם חיוב התפילה מדאורייתא או מדרבנן. הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א מ"א) "מצות עשה להתפלל בכל יום, ולפיכך נשים ועבדים חייבים בתפילה לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא". וכן פסק השו"ע (או"ח סי' קו סעי' ב) "ונשים אע"פ שפטורות מקריאת שמע חייבות בתפילה מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא". אולם לדעת הרמב"ן (ספר המצות, מצות עשה ה) חיוב התפילה מדרבנן שקבעו להתפלל שלוש תפילות ביום, וזו מצות עשה שהזמן גרמא, ומכל מקום נשים חייבות להתפלל "דרחמי ניהו".

ובמשנה ברורה (ס"ק ד) הביא את דברי המג"א (שם ס"ק ב) בתוספת ביאור: "הרמב"ם ס"ל דתפילה מ"ע דאורייתא היא דכתיב ולעבדו בכל לבבכם,

תפילת ערבית "חובה" ממש, כשחרית וכמנחה, ולכן לאחר שכלל ישראל קיבלו על עצמם את התפילה כחובה, אין הבדל בין ערבית לשחרית, וכשם שאין מפסיקים בין "גאולה לתפילה" בשחרית להכריז "יעלה ויבוא", כך אסור להפסיק בין קדיש לתפילת ערבית.

מדוע אין חזרת הש"ץ בתפילת ערבית – הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ט ה"ט) כתב: "ואינו חוזר להתפלל בקול רם ערבית לפי שאין תפילת ערבית חובה, לפיכך לא יכרך זה ברכות לבטלה שאין כאן אדם שנתחייב בהן כדי להוציאו". וכן נפסק בשו"ע (סי' רלו סעי' א) "אין שליח ציבור חוזר התפילה בתפילת ערבית". והוסיף המשנה ברורה (ס"ק א) "ואפילו האידנא דקבעה חובה, מכל מקום לא אלים מנהגא כדי לאטרומי ציבורא להחזיר הש"ץ התפילה".

דברי הרמב"ם ברורים לשיטתו, שתפילת ערבית נשארה במהותה תפילת רשות, ולכן אין סיבה לחזרת הש"ץ בתפילה זו, כי "אין כאן אדם שנתחייב בהן כדי להוציאו", שהרי התפילה במהותה רשות בלבד.

והטעם הנוסף שהביא המשנה ברורה נצרך לשיטת הראב"ד שגדר תפילת ערבית "חובה" ממש, כשחרית וכמנחה, ולכן מעיקר הדין לכאורה היה מקום לחייב את הש"ץ לחזור על התפילה כדי להוציא ידי חובה את המחוייבים בתפילה, ובשל כך כתבו הפוסקים שמחמת טורח הציבור לא תיקנו חזרת הש"ץ

אך מדאורייתא די בפעם אחד ובכל נוסח שירצה. ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבום יותר. אבל דעת הרמב"ן שעיקר מצות תפילה היא מדברי סופרים שהם אנשי כנסת הגדולה שתיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר להתפלל אותן שחרית ומנחה חובה וערבית רשות, ואע"פ שהוא מ"ע מדברי סופרים שהזמן גרמא, והנשים פטורות מכל מ"ע שהזמן גרמא אפילו מדברי סופרים כגון קידוש הלבנה, אעפ"כ חייבו אותן בתפילת שחרית ומנחה כמו אנשים הואיל ותפילה היא בקשת רחמים. והוסיף המשנה ברורה "אבל תפילת ערבית שהוא רשות, אע"פ שעכשיו כבר קבלוהו עליהם כל ישראל לחובה, מכל מקום הנשים לא קבלו עליהם ורובן אין מתפללין ערבית".

אולם בכף החיים (או"ח סי' רצט אות סב) כתב: "ומכל מקום נוהגות עכשיו הנשים היודעים להתפלל שמתפללים שחרית מנחה וערבית". וכן נראה מדברי רבנו יונה שכתב באגרת התשובה (דרוש ג' סי' עט) "תהא האשה זריזה להתפלל ערב בוקר וצהריים", ומדבריו דייק רבי בנימין זילבר בביאורו "דברי האגרת" שנשים חייבות בתפילת ערבית, ובספרו שו"ת אז נדברו (חלק יב סימן סה) הוסיף: "וכבר נתבאר שהעיקר שנשים חייבות בשלוש תפילות של שמונה עשרה כמו אנשים, וכן אני מורה לענין תשלומין וכל הדינים וכו'. ומה שכתב המשנה ברורה

דרובן אין מתפללין ערבית, עכשיו אפשר דרא בזה שרובן ככולן מתפללות על פי דרכי חינוך שקיבלו בבית יעקב". אולם רבי מנשה קליין כתב בביאורו "פתשגן הכתב" על איגרת התשובה (הערה קט) "מדכתב רבנו רק תהיה אשה זהירה להתפלל, ולא כתב חייבת אשה להתפלל או צריכה אשה להתפלל, ובאנשים לעיל כתב וחייב אדם להתפלל כל יום, נראה דבאשה הוא ענין של זהירות ולא חיוב כאנשים".

ובספר נפש הרב (ליקוטי הנהגות עמ' קג) הביא את תמיהת הגר"ח מבריסק "על המג"א, שדבריו תמוהים מאד, והן כשגגה שיצאה מלפני השליט. דפשטות לשון המשנה והרמב"ם והשו"ע בודאי מורה שהנשים חייבות להתפלל תפילת שמונה עשרה בנוסח שתקנו חכמים, ולא סתם לומר מודה אני בעלמא. ועוד דהרמב"ם כתב (תפילה פ"א ה"ב) אלא חיוב מצוה זו כך הוא, שיהא אדם מתחנן ומתפלל כל יום ומגיד שבחו של הקב"ה, ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה, ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו, עכ"ל. ובאמירת מודה אני ליכא אלא הודיה, ואפילו אומרת איזו בקשה סמוך לנטילה כלשונו של המג"א, הרי עדיין חסר כאן במצות תפילה דאורייתא דבעינן דווקא שבח, בקשה, ורק אחר כך הודיה". ונראה כי הגר"ח נקט שנשים חייבות פעם אחת ביום להתפלל תפילה המסודרת בסדר של "שבח, בקשה, ואחר כך הודיה" - הנמצא בתפילת שמונה עשרה, ובאמת אין קפידא אם יתפללו את תפילת

שחרית או מנחה או מעריב, אלא העיקר שיתפללו בסדר זה.

לפיכך: המשנה ברורה כתב שהנשים לא קיבלו על עצמן להתפלל תפילת ערבית, ורובן אינן מתפללות ערבית.

אולם בכף החיים, ולדעת הגר"ב זילבר, נשים קיבלו על עצמן את תפילת ערבית כחובה.

ולדעת הגר"ח נשים חייבות להתפלל פעם אחת ביום תפילה המסודרת בסדר של "שבח, בקשה, ואחר כך הודיה" – הנמצאות בתפילת שמונה עשרה, ויתכן שלפי דרכו, אם תבחר להתפלל ערבית, התפילה היא חובה.

- ה -

אשה שקיבלה על עצמה להתפלל ערבית - האם אפשר להתיר את קבלתה

על פי האמור לעיל נבוא לדון במה שנשאל בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סימן קעג) "אשה שקיבלה על עצמה להתפלל מעריב, וכן באשה שהתפללה שחרית מנחה ומעריב. וקשה לה כעת להמשיך כי יש לה ילדים קטנים ורוצה שיתירו לה הקבלה, האפשר או לא". והשיב: "ונראה דאפשר להתיר לה, כי אם היתה יודעת שיהיה קשה לה, אז לא היתה מקבלת על עצמה, ורק היתה מתפללת תפילה קצרה, כרוב הנשים. והנה במעריב יש צד להקל וכמו שכתב המשנ"ב סי' ק"ו סק"ד, אם כן הוי כקבלה,

ובשעת הדחק יש להתיר לה, וכמו שכבר כתבנו בקובץ התורני נועם חלק י"ב עמ' ק"מ". ובקובץ נועם כתב: "נראה טעם המג"א דכל מ"ע אם הוא דרבנן או מ"ע שהזמן גרמא או הנהגה טובה, הוא מטעם נדר ואפשר בשעת הדחק גדול יש להתיר עכ"ל, וכן עשינו והתרנו לה הקבלה כנדר". ומבואר בדבריו, שאשה המקבלת על עצמה להתפלל ערבית, קבלתה מחייבת אותה מדין "נדר", ולכן רק בשעת הדחק יש להקל להתיר לה את הנדר.

ונראה כי דין זה תלוי בהבנת גדר תפילת ערבית, ודברי הרבבות אפרים מתאימים להבנת הרמב"ם שתפילת ערבית נשארה במהותה תפילת רשות, אלא שכלל ישראל קיבלו על עצמם לנהוג בה כתפילת חובה, ולכאורה קבלה זו מחייבת מדין "נדר", ולפיכך גם אשה שקיבלה על עצמה להתפלל, קבלתה מחייבת מדין נדר, שניתן להתירו בשעת הדחק.

אך יתכן שלדעת הראב"ד שגדר תפילת ערבית "חובה" ממש, כשחרית וכמנחה, ואף אשה שמתפללת ערבית היא בגדר "חובה" ולא רק מדין קבלה המחייבת כנדר, לא נוכל להתיר לה להפסיק מלהתפלל כפי שנהגה.

- ו -

חובת תשלומין בתפילת ערבית

שיטת הרמב"ם שתפילת ערבית נשארה במהותה תפילת רשות עדיין טעונה ביאור.

הרמב"ם עצמו פסק (הלכות תפילה פ"ג ה"ט) שיש חיוב תשלומין לתפילת ערבית: "טעה ולא התפלל ערבית עד שעלה עמוד השחר, מתפלל שחרית שמים, ראשונה שחרית והשניה תשלומי ערבית". והקשה הגראמ"מ שך בספרו אבי עזרי על הרמב"ם: "ולכאורה צ"ע מה שייך תשלומין מאחר שלא נתחייב כל עיקר בתפילת מעריב, אם כן תפילתו עכשיו היא נדבה וצריך לחדש בה דבר". חיוב תשלומין נועד לאדם שלא התפלל תפילת חובה, ולא למי שלא התפלל תפילת רשות, ואם כן מדוע לשיטת הרמב"ם יש חיוב להשלים את תפילת ערבית.

ותירין האבי עזרי: "ובהכרח מאחר שעל כל פנים כשמתפלל מעריב היא תפילה של חובה אף שאינו מחוייב בה, ואין צריך לחדש בה דבר, ובקרא כתיב ערב ובקר וצהריים אשיחה, שוב שייך על זה תשלומין אם שכח ולא התפלל אותה". האבי עזרי חידש שגם לשיטת הרמב"ם שתפילת ערבית נשארה במהותה תפילת רשות, אך לאחר שנתקבלה כתפילת חובה, כאשר מתפלל אותה היא נחשבת כתפילת חובה, ולכן לחובה זו יש תשלומין.

האבי עזרי הוכיח את דבריו, מהלכה נוספת המובאת ברמב"ם (שם) "טעה ולא התפלל מנחה עד ששקעה החמה, יתפלל ערבית שמים, ראשונה ערבית ושניה תשלומי מנחה", ולכאורה יש לעיין "מאחר שתפילת ערבית רשות היא, היה בדין שיקדים החובה שהיא תשלומי מנחה לתפילת הרשות. ומוכח כמו שכתבנו, שאף שרשות היא, מכל מקום אם מתפלל

אותה, היא תפילה של חובה הנאמר בקרא כמו שתי התפילות, ועל כן צריך להקדים אותה להתשלומין".

האבי עזרי מסיים את דבריו בקושיא: "ועדיין יש לעיין דאם כן שייך תשלומין לתפילת מעריב אף שהיא רשות, אם כן מאי טעמא לא שייך בתפילת ערבית חזרת הש"ץ את התפילה, ולמה לא, מאחר שתפילת חובה היא כשמתפללים אותה, ומאי שנא שייך תשלומין למעריב". ותירץ: "ונראה שהטעם הוא מאחר שלדין להוציא את חברו בעינין לזה דין ערבות דכל ישראל ערבים זה לזה, וע"כ בתפילת ערבית שהיא רשות אין כאן ערבות, שרק על החיוב יש ערבות ולא על רשות, וע"כ אין שייך תפילת הש"ץ להוציא את מי שהוא מאחר שאין כאן מחוייב בדבר".

- ז -

נשים בספירת העומר - הלכה למעשה

לאחר בירור ביסודה וגדרי חיובה של תפילת ערבית, נשוב לדון בחיוב נשים בספירת העומר.

כאמור לעיל [אות א] המג"א כתב שהנשים קיבלו על עצמן לקיים את מצות ספירת העומר כחובה. ובפשטות כוונתו לומר שהנשים סופרות את ספירת העומר בברכה, כמבואר בדברי שו"ע הרב (סי' תפט ס"ב) "ובמקצת מדינות שמו הנשים מצוה זו עליהם חובה, ואין חשש איסור במה שהן מברכות עליה אף שהם פטורות ממנה". וכוונתו מבוארת בדברי ערוך

השלחן (שם סע' ד) "ומכל מקום נהגו לברך ולמנות ככל מצות עשה שהזמן גרמא שהנשים נוהגות בשופר וסוכה ולולב". כלומר, מנהג הנשים לברך על מצות ספירת העומר מבוסס על הכרעת הרמ"א שנשים רשאיות לברך על קיום מצוות עשה שהזמן גרמא [כמובא לעיל בפתחה].

ומשמע כי לפי מרן השו"ע הפוסק שנשים אינן מברכות על קיום מ"ע שהזמן גרמא, הן אינן רשאיות לברך על מצות ספירת העומר, כפי שכתב בכף החיים (שם אות ט) על דברי המג"א: "וכל זה למנהג בני אשכנז שנוהגים הנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, אבל לנשי בני ספרד בלאו הכי אין לברך אם רוצים לקיים מצות ספירת העומר. רק אם אפשר, יש לשמוע מאנשים, ויתכוונו לצאת ואחר כך יספרו". וכן פסק להלכה הגר"ע יוסף (קובץ קול סיני, הלכות ומנהגי ספירת העומר, סע' א) "נשים פטורות ממצות ספירת העומר הואיל ויש לה זמן קבוע, וכל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות. ואם רצו לספור בלא ברכה רשאיות אבל אינן רשאיות לברך, והרי היא ברכה לבטלה".

ומדברי המשנה ברורה (ס"א א) נראה שנקט להלכה שגם למנהג האשכנזים, מן הראוי שנשים לא תספורנה בברכה, כדבריו: "כמדומה דבמדינותינו לא נהגי נשי כלל לספור [ובשער הציון (ס"ק ב) הוסיף: "גם הפרי חדש כתב בפשיטות דנשים פטורות ולא הזכיר ממנהגא דנשי בזה, וכן החיי אדם השמיט האי מנהגא"] וכתב בספר שולחן שלמה דעל כל פנים לא

יברכו, דהא בודאי יטעו ביום אחד, וגם על פי רוב אינם יודעים פירוש המלות".

ועל פי הקבלה, אין לנשים לספור כלל, גם ללא ברכה, כפי שהובא בכף החיים (אות ט) בשם הברכי יוסף (סי' תפט ס"ק כב). וכן הורה למעשה בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק טז שאלה ח) "מן הראוי שהנשים לא תספורנה כלל ספירת העומר, ואף בלא ברכה. משום שעל פי הסוד אין לנשים מקום כלל לספירת העומר, כנזכר בזוהר בפרשת תצוה דף קפ"ג ע"א, ע"ש. ורבנו יוסף חיים בשו"ת רב פעלים (ח"א בקונטרס סוד ישרים סי' יב) למד מכאן, שבספירת העומר אף אם הנשים רוצות לקיים את המצוה בתורת נדבה אינן רשאיות, כיון שלא שייכות בזה, עי"ש בדבריו באורך. וראה עוד בכף החיים (אות ט). ועל כן יש לנשים להימנע לגמרי מלספור ספירת העומר ואף בלא ברכה".

- ח -

והנה המשנה ברורה הביא מדברי ספר "שלחן שלמה", שחיברו רבי שלמה זלמן פיקרש, אב"ד מיר [יצא לאור בשנת תקל"א] שנשים לא יברכו על מצות ספירת העומר משתי סיבות: "דהא בודאי יטעו ביום אחד, וגם על פי רוב אינם יודעים פירוש המלות".

בביאור דברי המשנה ברורה כתב ידידי רבי אשר וייס, אב"ד דרכי תורה (הגדה של פסח מנחת אשר) "נראה ברור מלשונו דאין החשש שמא ישכחו, או ידלגו יום אחד, אלא משום שמא יטעו. ובדקתי בספר שלחן שלמה (להגרש"ז רבה של מיר דליטא לפני

כמאתיים שנה) ושם בסעיף ג' כתב "שמא יטעו ויברכו ברכה לבטלה והן אינן יודעות הדין". כלומר הלשון "שמא יטעו" מלמד שאין החשש שמא ישכחו או ידלגו יום אחד, אלא יש חשש של טעות בספירה עצמה. ואפשר שחשש שמא יספרו בנוסח משובש, או שמא ידלגו יום אחד ולא תדענה ששוב אין לברך על שאר הימים".

ולאור ביאור זה בדברי המשנה ברורה, חידש הגר"א וייס: "נראה לכאורה דשתי החששות לא שייכי בזמנינו, דנשי דידן חכמניות, הן וכולן מבינות היטב לשון הקודש, ואין שום חשש שיטעו במינן או בנוסח שבידן לקרוא מתוך הסידור וכדומה. ועוד, דבכל בית יש לוחות שנה וכדומה, וכן בעיתונות החרדית נכתב יום הספירה דבר יום ביומו. ומשום כך שפיר נהגו נשינו ובנותינו לברך על הספירה ושפיר עבדי". יחד עם זאת מציין הגר"א וייס: "מ"מ נלע"ד דאשה שיודעת שמסתמא לא תשלים את הספירה כדין, לא תתחיל כלל לברך על הספירה, דיש מן האחרונים שנקטו דאם ידלג יום אחד אף ברכותיו למפרע לבטלה, כן כתב החיד"א בספר מורה באצבע. ואם כן בשלמא איש המחוייב לברך ולספור, חייב לעשות כן, אף אם יש חשש שישכח יום אחד, אבל אשה שפטורה מעיקר הדין נכון טפי שאם דרכה לשכוח אחד מימי הספירה תספור לכתחילה בלי ברכה".

ואכן בספר אשרי האיש (ספירת העומר פרק סד אות א) מובא בשם הגרי"ש אלישיב: "אשה חכמה מדקדקת במעשיה ואשת חבר, יכולה לברך כל ספירת העומר". ובספר

אורחות רבנו הקהילות יעקב (ימי העומר אות ג) מובא "שהיה כל לילה מזכיר לזוגתו הרבנית ע"ה, ולבנותיו ולנכדותיו שיספרו". והגר"ח קנייבסקי נשאל: "האם נשים יספרו ספירת העומר", והשיב: "טוב שיספרו" (מועדי הגר"ח, הלכות ספירת העומר תשובה קלח).

- ט -

חוב נשים בספירת העומר בגדר "רשות" אלא שנהגו בה כחובה, או שהיא בגדר "חובה" ממש

ונראה לענ"ד לחקור בגדר חוב נשים בספירת העומר לפי דברי המג"א שהנשים "שוויה עליהו חובה" - כעין שנתבאר לעיל בדברי הגר"ח מבריסק בגדר חוב תפילת ערבית, האם חוב נשים נשאר במהותו "רשות", אלא שקיבלו על עצמן לקיים את המצוה כ"חובה", או שעל ידי הקבלה נעשתה מצות ספירת העומר בגדר "חובה" ממש.

ונפקא מינא:

האם אשה מוציאה איש בספירת העומר - אם חוב נשים בספירת העומר בגדר "חובה" ממש, אשה יכולה לספור ולהוציא איש ידי חובה, ברם אם חוב הנשים בספירת העומר נותר במהותו בגדר "רשות" אלא שנהגו בה כחובה, לכאורה לא תוכל אשה שאינה מחוייבת לספור ולהוציא ידי חובה איש המחוייב במצוה.

אשה החוששת שלא תשלים את הספירה האם תתחיל לספור - לעיל הובאו דברי הגר"א וייס, שכתב

להבדיל בין אשה לאיש בנדון ספירה כשיש חשש שלא תושלם, כדבריו "איש המחוייב לברך ולספור, חייב להתחיל ולספור אף אם יש חשש שישכח יום אחד, אבל אשה שפטורה מעיקר הדין נכון טפי שאם דרכה לשכוח אחד מימי הספירה תספור לכתחילה בלי ברכה". ברם נראה כי דבריו נכונים רק אם נאמר שחיוב נשים בספירת העומר בגדר "רשות" אלא שנהגו בה כחובה, ברם אם חיוב נשים בספירת העומר בגדר "חובה" ממש, אין כל הבדל בין אשה לאיש, וגם אשה החוששת שלא תשלים את הספירה, רשאית להתחיל ולספור בברכה.

- י -

מצוות נוספות שנשים קיבלו על עצמן ב"חובה"

לעיל [אות א] הבאנו את קושיית המנחת חינוך על דברי המג"א שנשים קיבלו על עצמן את מצות ספירת העומר כחובה: "דבר זה צ"ע, והוא דבר חדש, דנשים אם קבלו עליהם לעשות מצות עשה שהם פטורין יתחייבו מפני דשוויא עלייהו חובה, ולא ראיתי כן בשום מקום" - והמנחת חינוך הוסיף כי מצות ספירת העומר "אינה דומה לתפילת ערבית" שנתקבלה כחובה.

אולם לענ"ד דברי המנחת חינוך תמוהים, היאך "לא ראה בשום מקום" שנשים קיבלו על עצמן לקיים מצוות שנפטרו מלקיימן, והרי מצינו בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים שנשים קיבלו על עצמן לקיים מצוות:

שופר - המהרי"ל (מנהגים הלכות שופר אות א) כתב: "דרש מהר"י סג"ל, הכל חייבין בשופר בין קטנים בין גדולים. אכן נשים פטורות דמצות עשה דזמן גרמא הוא, אך שמכניסין את עצמן לחיוב. והואיל שמחייבין את עצמן, צריכין להזדרז לתקן צרכיהן הן בתכשיטין הן בתבשילין להיות פנויות לבא בית הכנסת ולהיות שם לשמוע קול שופר, ואל יטריחו את הציבור להמתין אחריהם". ובהמשך דבריו הוסיף: "והואיל והנשים הכניסו את עצמם בחיוב התקיעה, נכון הדבר אם יכולין בשום צד שיניחו התינוקות בבית כדי שלא יפסיקום משמוע קול שופר, דאין יוצאין אלא אם כן במכוונם לשמוע קול שופר מראשו ועד סוף".

סוכה לולב וקידוש יום טוב - רבי עקיבא איגר דן בתשובתו הראשונה (מהדורא קמא סימן א, בהשמטות) בגדרי חיוב נשים בקידוש ביום טוב, וכתב בתוך דבריו: "נראה דבאמת אינן בחיוב המצוה זו כיון דהוי זמן גרמא, אלא דמכל מקום רוב נשי דידן מחמירין לעצמן וזהירות וזריזות לקיים רוב מצות עשה שהזמן גרמא, כגון שופר סוכה לולב, וכן בקידוש יום טוב והוי כקיבלו עלייהו".

תפילת מוסף - בשו"ת בשמים ראש (סימן פט; הובא בשו"ת רעק"א מהדורא קמא סימן ט) כתב: "ונשים פטורות מתפילת המוספין, דזאת התפילה אינה באה אלא משום זכר לחיוב הקרבנות, ואשה לא היתה שוקלת, ואין להם חלק בקרבנות ציבור. אבל כבר נהגו להתפלל כל דבר, וחייבו את עצמן בכל המצוות".

ברכת המפיל – המג"א (סי' רלט ס"ק ב) כתב: "ומה שלא נהגו הנשים לאומרה [ברכת המפיל] אפשר דסבירא ליה כיון דאינו נוהג אלא בלילה פטורות דהוי שהזמן גרמא, כמו שפטורים מקריאת שמע. ונהגו הנשים האידנא לאומרה". ועל פי דבריו פסק הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה תפילה פרק יג אות טו) "הכל חייבים לברך ברכת המפיל", ובהערות (שם) נומקה הוראתו: "דכבר קבלו עליהן הנשים לאומרה, וכן המנהג".

הנה כי כן, נוכחנו לראות כי נשים קיבלו על עצמן לקיים מצוות רבות: שופר, סוכה, לולב, קידוש יום טוב, תפילת מוסף וברכת המפיל – ועל כן תמיהת המנחת חינוך על המג"א בלתי מובנת. ואדרבה, דברי המג"א שנשים קיבלו עליהן לקיים את מצות ספירת העומר מובנים ומתאימים עם דברי הפוסקים הנ"ל שהצביעו על המצוות הנ"ל שנשים קיבלו על עצמן לקיימן, ובא המג"א והוסיף לרשימה זו גם את מצות ספירת העומר שנשים קיבלו על עצמן לקיימה.

– יא –

נשים קיבלו על עצמן כחובה מצוות הקשורות לתפילה ובקשת רחמים

יחד עם זאת עדיין צריך ביאור, מדוע דווקא מצוות אלו נתקבלו על ידי הנשים לקיימן יותר ממצוות אחרות.

וחשבתי לומר כי יתכן והנשים קיבלו על עצמן לקיים מצוות הקשורות

לתפילה – שהרי יסוד חיובן בתפילה מבואר בגמרא בברכות (כ, ב) "דרחמי ניהו". והיינו, שלמרות שלכאורה היו צריכות להיפטר מחיוב תפילה, הואיל וזו מצות עשה שהזמן גרמא, שנשים פטורות מחיובה. אך היות ויסוד התפילה הוא "בקשת רחמים", גם נשים זקוקות לבקשת הרחמים, ומחוייבות בתפילה. ונראה שמסיבה זו קיבלו הנשים על עצמן לקיים מצוות הקשורות לתפילה ובקשת רחמים, ובכלל זה את תפילת מוסף, וכן ברכת המפיל שמבקשים רחמים לפני השניה, וכמו כן:

תקיעת שופר – שהיא בגדר של תפילה, כפי שהבאנו בספרנו רץ כצבי (ירח האיתנים סימן ו) מדברי השפת אמת.

לולב – שתכלית הנענועים בנטילתו היא תפילה להשי"ת "כדי לעצור רוחות רעות וכדי לעצור טללים רעים", כמבואר בדברי הגמרא במסכת סוכה (לו, ב).

ספירת העומר – היא חלק מסדר התפילה, כפי שנתבאר בספרנו רץ כצבי (פסח-שבועות סימן כח) שמטעם זה סופרים את העומר לפני אמירת עלינו לשבח ולא לאחריו, כי קיום מצות הספירה הוא חלק מסדר התפילה.

אמנם הסבר זה עדיין לא מיישב את דברי רעק"א שנשים קיבלו על עצמן לקיים את מצות סוכה וקידוש יום טוב, וצ"ע.

שיעור זה ראה אור לראשונה בקובץ מוריה (ניסן תשע"ה), ובעקבות הפרסום כתב ידידי רבי מרדכי רל"בג, דיין בבית הדין הרבני בתל אביב:

בסוף המאמר נשאר בצ"ע מדוע קיבלו עליהם חובה בקידוש יו"ט ובסוכה. ונראה לי הטעם, כיוון שבשני המקרים יושבים כל המשפחה ביחד, הן בקידוש יו"ט שזה זמן הסעודה, והן בסוכה, שמדובר על אכילת כזית ראשון של ליל יו"ט שיושבים כל המשפחה לסעוד ביחד.

★ ★ ★

רבי ישראל רומ כתב:

במה שהתפלא מעכ"ת שליט"א בסו"ד על המנחת חינוך שהק' על המג"א היכן מצינו האי גדר של שויהו חובה עליהו, הלא מצינו בכמה וכמה הלכות דבר זה. לענ"ד קושיית המנח"ח כך: הרי יסוד דין ספירת העומר הוא "ספירת מ"ט יום", וכל יום ויום הוא חלק מאותו מצווה, ואמנם כל יום הוי מצוה, אך זה חלק מהמצווה הכללית של ספירת העומר שמצוותה הספירה של מ"ט יום, וזה נשים פטורות, מ"מ חידש המג"א שקבלו על עצמן, וזה נהפך לחובה, וע"ז שפיר תמה המנח"ח הכיצד ייהפך דבר שאצלם אי"ז "ספירת מצוה" שבגלל שקבלו על עצמם זה ייהפך ל"ספירת מצוה", בשלמא בהני דוגמאות שהזכיר מעכ"ת שליט"א א"ש שמהני התחייבותן, כי שם זה מעשה מצוה גם בלי חיובן, כגון תפילת ערבית, הרי זה מעשה מצוה של תפילה הגם שהם פטורות, ע"ז שפיר אהני להתחייב ולאשוויי ע"ז חובה, משא"כ "ספירת העומר" אם אין זה ספירה של מצוה אין ע"ז שם מצווה כלל, אלא ספירה בעלמא, ואיך קבלתן יהפוך זה לספירה של מצווה, ממילא לא קשיא מהני דוגמאות שמייתי מעכ"ת.



סימן מה

קריאת מגילת רות

פרק א: חיוב הקריאה בברכה

פרק ב: חובת יחיד או חובת הציבור

פרק ג: חיוב נשים בקריאת המגילה

פתיחה

קלף, הש"ץ קורא מתוכה, וכשאינ מגילה, כל אחד קורא לעצמו מתוך חומש – אך לא מברכים על קריאת המגילה, אפילו כשנקראת בציבור מתוך הקלף.

מנהג האשכנזים ה"פרושים" וכן נהוג בשיבות, לקרוא את מגילת רות קודם קריאת התורה בשחרית, מתוך מגילה כשרה הכתובה על קלף, ולברך "על מקרא מגילה", ואף לברך "שהחיינו" קודם הקריאה.

ויש לברר את הנושאים היסודיים בסוגיא זו:

חיוב קריאת המגילה – לאלו הנוהגים לקרוא את המגילה, האם מי שלא שמע את הקריאה חייב ללכת ולשמוע את קריאתה, או לא.

ברכה על קריאת המגילה – צ"ב מה שורש חילוקי המנהגים האם קוראים את המגילה בברכה, או לא.

זמן הקריאה – כאמור לעיל, המנהג בזמנינו לקרוא את המגילה בסמוך

מנהג קריאת מגילת רות הוזכר במסכת סופרים (פרק יד משנה יז) "שיר השירים קורין אותו בלילי ימים טובים של גלויות האחרונים, חציו בלילה אחד וחציו בלילה שני. רות במוצאי יום טוב ראשון של עצרת עד חציו, ומשלים במוצאי יום טוב האחרון. ויש אומרים בכולן מתחילים במוצאי יום טוב". והובא להלכה בדברי הרמ"א (או"ח סי' תצ סעי' ט) בשם האבודרהם "ונוהגים לומר רות בשבעות".

מצינו ארבעה מנהגים שונים – האם, מתי וכיצד קוראים את מגילת רות:

בני עדות המזרח, וכן חסידי חב"ד גור ועוד, אין נוהגים כלל לקרוא את המגילה.

רוב חסידי גליציה וואהלין נוהגים לקרוא את המגילה בחג השבועות ביום קודם קריאת התורה בשחרית, כל אחד לעצמו, מתוך חומש.

בחלק מקהילות אשכנז, קוראים את המגילה בציבור קודם קריאת התורה בשחרית, וכשיש מגילה הכתובה על

לקריאת התורה בשחרית, ויש לעיין האם מותר לקרוא את המגילה בזמן אחר בחג השבועות, כגון קודם נץ החמה, או אחר הצהרים.

מונהג הקריאה קודם קריאת התורה - צ"ע מדוע קריאת מגילת רות שונה מקריאת מגילת אסתר הנקראת בפורים לאחר קריאת התורה. וביותר תמה הגרי"ז

(הובא בספר מבית לוי, חג השבועות, סימן ד) מדוע לא קוראים בתורה קודם קריאת מגילת רות מעיקר דין "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם".

חיוב נשים בקריאת מגילת רות - נושא נוסף טעון ביאור, האם נשים חייבות בקריאת המגילה, והאם אשה רשאית לקרוא את המגילה בציבור להוציא אחרים ידי חובה.

פרק א: חובת הקריאה בברכה

- א -

טעמי קריאת מגילת רות בחג השבועות
חמישה טעמים נאמרו, מדוע קוראים מגילת רות בחג השבועות.

המשנה ברורה (סי' תצ ס"ק יז) הביא את דברי הילקוט שמעוני (רות רמז תקצו) "מה ענין רות אצל עצרת שנקראת בזמן מתן תורה, ללמדך שלא ניתנה תורה אלא על ידי יסורים ועוני".

האבודרהם (סדר תפילות הפסח, הובא בדרכי משה או"ח סי' תצ אות א) כתב שמגילת רות נקראת בשבועות, כי הסיפור המתואר במגילה התרחש במועד חג השבועות: "בחג השבועות נהגו לקרות רות מפני שכתוב בו (רות א, כב) בְּתוֹלַת קֶצִיר שְׁעָרִים, והוא [דהיינו בחג השבועות] זמן הקציר", וכדברי הלבוש (או"ח סי' תצד ס"ק ב) שהוסיף בביאור הדברים: "מפני שאותו מעשה דבועז היה בימי קציר חיטים שכלה בחג השבועות, שמביאים שתי הלחם מחיטים. ובפרשת מועדים בפרשת אמור כתיב (ויקרא כג, כב-כג) וּבְקֶצֶרְכֶם אֶת

קֶצִיר אֲרֻצְכֶם לֹא תִלְקֹט לְעֹנֵי וְלִגְרַתְּעֻזְבֹּאֲתֶם, מִיַּד אַחֵר פִּרְשֵׁת שְׁתֵּי הַלֶּחֶם שֶׁמִּבִּיאִים בִּשְׁבֻעוֹת, וְאוֹתָם קִיִּים בּוֹעֵז וְאָמַר (רות ב, טז) וְגַם שֶׁל תִּשְׁלַח לָהּ, וְרוֹת הִיתָה עֲנִיָּה וְגִיּוֹרָת, לִכֶּךָ קוֹרֵין רוֹת בּוֹ בְּיוֹם".

האבודרהם כתב טעם נוסף: "לפי שאבותינו לא קיבלו את התורה ולא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים כדאיתא בפרק החולץ (יבמות מו, ב), ורות גם היא נתגיירה". גם טעם זה הובא בקצרה בדרכי משה: "שאבותינו שקיבלו התורה נתגיירו, וכן רות נתגיירה".

האליהו זוטא (סי' תצ ס"ק ו) כתב: "מגילת רות מדברת בחסד, ושבועות הוא יום מתן תורתנו שהוא חסד בתחילתו ובאמצעיתו ובסופו".

הברכי יוסף (סי' תצד ס"ק יא) הביא בשם ספר שלמה חדשה: "שביום זה נולד דוד המלך, שהרי נפטר בעצרת, והקב"ה ממלא שנותיהן של צדיקים מיום ליום, ומגילת רות היא ייחוסו של דוד".

- ב -

ברכה על קריאת מגילת רות

במסכת סופרים (פרק יד משנה א) נאמר שמברכים על קריאת מגילות: "ברות, ובשיר השירים, בקהלת, באיכה, ובמגילת אסתר, צריך לברך, ולומר על מקרא מגילה, ואף על פי שכתובה בכתובים". וכן פסקו בהגהות מיימוניות (הלכות תענית פ"ה אות ב) בשם רבנו שמחה: "על מגילת קינות [איכה] ומגילת רות ומגילת שיר השירים מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מקרא מגילה כדאיתא במסכת סופרים. וכן נהג מהר"ם". וכן מבואר בדברי המהרי"ל (הלכות שבועות אות ד) "מגילת רות כל אחד מברך לפניה על מקרא מגילה". והלבוש (או"ח סי' תצד אות ב) פסק כדבריהם: "וקוראים מגילת רות ומברכים עליה".

לעומתם, הלבוש (או"ח סי' תצ סעי' ה) הביא את דברי הפוסקים שכתבו שאין לברך על קריאת מגילת רות, בגלל "מנהג העולם" לא לברך: "וכתב מורי רמא"י ז"ל שהעם נהגו שלא לברך כלל על אלו המגילות, רצונו לומר שיר השירים ורות". וכן הובא בבית יוסף בהלכות תשעה באב (או"ח סי' תקנט) בנדון קריאת מגילת איכה: "והעולם לא נהגו לברך כלל על שום מגילה חוץ ממגילת אסתר".

בדבריהם לא נתבאר נימוק מדוע אין מברכים על קריאת מגילות רות, קהלת ושיר השירים, אלא נאמר כי הסיבה שאין מברכים היא בגלל שכך מנהג

העולם. ואמנם סיבה זו מעוררת שתי תמיהות, כפי שכתב הלבוש (שם) "ואיני יודע למה לא יברכו עליו" - עצם המנהג שלא מברכים על קריאת המגילה אינו מספק הסבר מדוע באמת לא מברכים. "ועוד, תמיהני עליו היאך ידע זה המנהג [שלא מברכים על הקריאה] כל כך בפשיטות, שהרי הכל קוראים בלחש ומברכים בלחש, ומי הגיד לו שלא ברכו כולם אם שמע שקצת מהם לא ברכו, שמא מחסרון ידיעה עשו שלא קראו".

- ג -

שיטתו של הרמ"א, האם מברכים על קריאת מגילת רות, טעונה בירור.

מדבריו בדרכי משה (או"ח סי' תצ אות א) נראה שנקט להלכה כדעת הסוברים שיש לברך על קריאתה: "אמרינן במסכת סופרים הקורא בחמש מגילות מברך על מקרא מגילה, ואפילו היא כתובה בין הכתובים, עכ"ל. וכן כתב מהרי"ל, וכן הוא בהגהות מיימוניות, וכן המנהג. דלא כמרדכי שכתב בפרק קמא דמגילה (סי' תשפג) דאם היא כתובה בין הכתובים יש לברך עליה על מקרא כתובים". אולם בהגהותיו על השו"ע (או"ח סי' תצ סעי' ט) כתב הרמ"א: "ונוהגים לומר שיר השירים בשבת של חול המועד [פסח], וכן הדין בסוכות [בשבת חול המועד] עם קהלת, ונוהגים לומר רות בשבועות", והוסיף: "והעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על מקרא כתובים", ומשמע שנקט להלכה שאין לברך על קריאת המגילה.

ואמנם בשו"ת רמ"א (סימן לה) ביאר הרמ"א את שיטתו בהרחבה, במענה לשאלה כיצד נקט להלכה כמנהג העולם שאין מברכים על קריאת המגילות, בניגוד לפסק ההגהות מיימוניות, המהרי"ל והאבודרהם אשר הובא בדרכי משה, שיש לברך על מקרא המגילה, ומנה ארבעה טעמים מדוע אין לברך על קריאת מגילת שיר השירים, קהלת ומגילת רות:

הקריאה אינה "מדינא דגמרא" אלא "מנהג בעלמא" – "אותה קריאה [דהיינו קריאת מגילת איכה] מוזכרת בגמרא סוף תענית, דקאמר קורין בקינות, והביאו הפוסקים כדאיתא בהגהות מיימוניות. אבל קריאה של מגילות אלו אינן אלא מנהג בעלמא כמו שיתבאר. ולכן נראה מדברי מהר"א טירנא שדינן חלוק מאיכה ומגילה, ואין לברך עליהן."

חשש ברכה לבטלה שמא לא יברך על מקרא המגילה את הברכה המתאימה – "הטעם השני נ"ל שלא לברך, וזה כי במסכת סופרים כתובה הגירסא הכי, על שיר השירים ואיכה ורות מברכים על מקרא מגילה, אף על פי שכתובה בין הכתובים. ובמרדכי פ"ק דמגילה בהג"ה מיייתי הגירסא בסגנון אחר וכתב, דאם כתובים בין הכתובים, מברך עליהם על מקרא כתובים. ומאחר דאיכא חילוף בגירסות נראה, דאם כתובים בין הכתובים, כמו בזמן הזה דאין מגילות אלו כתובים במגילות כמו בימיהם, להוציא נפשם מפלוגתא נראה דאין לברך עליהו כלל, דהרי אם מברך שלא כדינו אינו מועיל

ומברך ברכה לבטלה". כאשר ספר רות לא נכתב כמגילה לעצמה אלא בתוך שאר הכתובים, אין מברכים "על מקרא מגילה" אלא "על מקרא כתובים". ולכן בזמנינו שספר רות אינו נכתב בדרך כלל כמגילה, יש חשש איסור ברכה לבטלה אם לא יברכו על קריאת המגילה את הברכה המתאימה ["על מקרא כתובים"], ובשל כך אין לברך כלל על קריאת מגילת שיר השירים, קהלת ומגילת רות.

אי אפשר לברך ולומר "וצונו" על קריאה שיסודה במנהג שאינו קבוע – "הטעם השלישי, כי יש לתמוה על ברכה זו למה, וכי קריאות אלו חיובא לברך עליהו אשר קדשנו במצותיו וצונו, והיכן מצינו שצו חכמים על כך, שהרי לא נזכרו קריאות אלו בתלמוד ולא בשום פוסק מפורסם, כי אם בדברי האחרונים ובקצת מדרשות. וכמה נתחבטו הראשונים ז"ל אם יש לברך על קריאת הלל בראש חודש, כמו שהאריכו התוספות פ"ב דתענית ופרק היה קורא, וכן האריך שם האשיר"י והמרדכי והר"ן פרק במה מדליקין שרוב הגאונים הסכימו שלא לברך עליו הואיל ואינו אלא מנהג. ואף כי רבנו תם ז"ל כתב לברך על הלל דראש חודש ושם מברכים על מנהג כמו שהאריכו הפוסקים הנ"ל בדבריו, וכן כתב הר"ן, וכן פשט המנהג לברך על הלל דראש חודש. מכל מקום נ"ל דלא דמי להתם דשאני הלל שהוא מנהג קבוע בכל ישראל כמוזכר בתלמוד, מה שאין כן במנהג זה [של קריאת מגילת שיר השירים, קהלת ומגילת רות]."

שיש לחוש שלא לברך, דברכות אינן מעכבות.

ספר רות אינו נקרא "מגילה" – טעם נוסף מדוע אין לברך על קריאת מגילת רות, מבואר בדברי הרש"ש שהקשה על מאמר הגמרא במסכת בבא בתרא (יד, ב) "סידרן של כתובים, רות וספר תהלים, ואיוב ומשלי, קהלת, שיר השירים וקינות [איכה], דניאל ומגילת אסתר", ולכאורה "יפלא מדוע שינה לקרוא אסתר בשם מגילה ואינך קראן [ושאר הספרים האחרים נקראן] בשמן לבד". ותירץ הרש"ש: "משום דצריך לכתוב [את מגילת אסתר] על גויל או על קלף לכן קראה מגילה. וכן בכל מסכת מגילה נקראה בשם מגילה סתם, וכן ברכתה על מקרא מגילה סתם. ומשמע דמגילת רות וחברותיה אינן נקראין בשם מגילה. ולזאת תמיהני על הא דאיתא במסכת סופרים [פרק יד הלכה ג] דמברכין על קריאתן על מקרא מגילה". בדברי הגמרא מדויק שספר רות אינו נקרא "מגילה", ולכן אי אפשר לברך על קריאת ספר רות את ברכת "על מקרא מגילה".

- ד -

להלכה

הסוברים שאין לברך – הבית יוסף (או"ח סי' תקנט) והרמ"א (או"ח סי' תצ סעי' ט) כתבו ש"העם נהגו שלא לברך" על קריאת מגילת רות. אולם בתשובתו הסיק הרמ"א שאסור לברך "דיותר יש לחוש לברכה שאינה צריכה ממה שיש לחוש שלא לברך". וכן פסק הט"ז (שם סי' קו) לאחר

הפוסקים נחלקו האם מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו" על מנהג אמירת הלל בראש חודש. אולם גם הפוסקים שהתירו לברך, התירו זאת כי מנהג זה "קבוע בכל ישראל", אך על מנהג שאינו קבוע, לא מברכים "וציוונו" – וזו הסיבה שאין מברכים על קריאת המגילות.

אם היו מברכים על קריאת המגילה היו מהדרים אחר מגילות כשרות – "הטעם הרביעי, ועיקר הוא בעיני, דאף אם נאמר דיש לברך עליהו, היינו דווקא כשהם כתובים כתיקנם בקלפים ובמגילות, כמו שהיה דרך הספרים הראשונים כתובים בגלילה כספר תורה. ויש להוכיח שאין לברך על מגילות אלו, דאם היה ראוי לברך עליהו, היה להדר אחר מגילות הכתובות כתיקנם כמו במגילת אסתר, דלכולי עלמא מחוייבים להדר אחר מגילה כשרה ואין לברך על החומש, ומדלא מהדרין עליהו כלל שמע מינה דאין המנהג לברך עליהו". הדין הוא, שמברכים ברכה רק על קריאת מגילה הכתובה על קלף כדינה, ולא על חומש. והנה עינינו רואות שכולם מהדרים אחר מגילות כשרות כדי לקרוא את מגילת אסתר בברכה, ולעומת זאת אנו לא רואים שמהדרים אחר מגילות רות כשרות כדי לקרוא בברכה – ומעובדה זו הוכיח הרמ"א שאין מנהג לברך אחר קריאת מגילת רות, ולכן אין מהדרים אחר מגילת רות כשרה, שכן גם אם היתה כזו בידינו, לא היינו מברכים על קריאת מגילת רות.

מכל האמור לעיל הסיק הרמ"א: "דיותר יש לחוש לברכה שאינה צריכה ממה

ופסק: "לכן נ"ל לברך בלא שם ומלכות, וכהאי גוונא מצינו בכמה עניינים".

סיכום - המשנה ברורה (ס"ק יט) סיכם את דברי הפוסקים הנ"ל: "והעם נהגו שלא לברך, וכן הסכים הט"ז. ומג"א הסכים עם אותם הפוסקים המצריכים לברך על כולם חוץ ממגילת קהלת, והגר"א בביאורו כתב דאף על קהלת יש לברך. ולכן הנוהג לברך על כל פנים כשכתובים על קלף בוודאי אין למחות בידו".

ומנהג בני עדות המזרח לא לברך על קריאת המגילה, וכפי שכתב הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (הלכות חג השבועות אות טו) "מנהג נכון לקרות מגילת רות בחג השבועות בלא ברכה [ועל זה נאמר (סנהדרין קא, א) כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם, שנאמר ודבר בעתו מה טוב"]". ושליח ציבור ספרדי העובר לפני התיבה במנין אשכנזי, אינו רשאי לברך "על מקרא מגילה" כמנהגם, אלא אחד מהקהל יברך והוא יקרא. ומכל מקום אם עבר וביקר, מוציא אותם ידי חובת הברכה, ואינם צריכים לחזור ולברך".

ויש להבין מה שורש המחלוקת האם קוראים את המגילה בברכה, או לא.

- ה -

ברכה על המגילה - ברכת המצוות או ברכה על החפצא של התורה

ונראה כי יסוד ביאור המחלוקת מושגת על ההנחה שקריאת מגילת שיר השירים, קהלת ורות, היא מנהג ולא חיוב,

שהביא את דברי הבית יוסף והרמ"א "על כן כל המברך על מגילות אלו היא ברכה לבטלה". וכדבריהם פסקו החק יעקב (ס"ק יא) וז"ל: "וקצת אחרונים פסקו שיש לברך, והט"ז מסיק כדעת הרב [הרמ"א] שאין לברך, וכן עיקר, שלא להכניס עצמו לספק ברכה", והפמ"ג (משב"ז ס"ק ו) שכתב כי אין לברך מדין "וספק ברכות לקולא".

וכן הכריע דינא בערוך השלחן (סי' תצ סע' ה) "והעם נהגו שלא לברך אפילו אם קוראין במגילה, כי לא מצאנו תקנת חכמי הש"ס כזה. ויש מן הגדולים שכתבו לברך, ואין נוהגין כן".

הסוברים שקורא בברכה - המגן אברהם (ס"ק ט) הביא את דברי הרמ"א וכתב: "אבל הלבוש וב"ח ומנהגים ומטה משה כתבו לברך על כולם חוץ מקהלת, וכן עיקר כמנהג קדמונינו". וכדבריהם פסק הגר"א בביאורו לשו"ע: "ואמרינן במסכת סופרים הקורא בחמש מגילות מברך על מקרא מגילה ואפילו היא כתובה בין הכתובים, עכ"ל. וכן כתב מהרי"ל לברך כנ"ל, אף אם אינה כתובה בגליון". ובספר מעשה רב (אות קעה) מובא בשם הגר"א כי "בשבת חול המועד פסח וסוכות ובשבועות יום שני אחר יוצרות קודם אין כמוך קוראים המגילה בניגון וטעמים ממגילה הנכתבת בגליון כספר תורה עם עמודים, ואחד קורא וכולם שומעים. והקורא מברך שתי ברכות, על מקרא מגילה ושהחיינו".

הסוברים שמברך בלי שם ומלכות - אליה רבה (ס"ק י) הביא את דברי הט"ז [שאין לברך] והמג"א [שמברכים]

כמבואר בשו"ת הרמ"א. ואכן לפי דבריו, זהו טעם הסוברים שאין מברכים על קריאת המגילה, משום שאין זה מנהג קבוע.

ובטעם המחייבים ברכה על קריאת המגילות, ביאר הגר"ז מבריסק (הלכות ברכות פ"א ה"ז) בהקדם הקושיא היאך נשים מברכות ברכות התורה, והרי פטורות מתלמוד תורה. ותירץ הגר"ח מבריסק: "דבברכות התורה אין הברכה על קיום המצוה של תלמוד תורה, רק שהוא דין בפני עצמו דתורה בעי ברכה, וכדילפינן לה בברכות דף כ"א מקרא דכי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו. אם כן אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה. ונשים פטורות רק מהמצוה של תלמוד תורה, אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של תלמוד תורה, ולימודם הוי בכלל תלמוד תורה. ושפיר יש להם לברך על לימודם כיון דלא אתינן על זה מכח לתא דקיום המצוה כלל". הגר"ח מבריסק חידש כי ברכת התורה אינה מוגדרת כברכת המצוות על לימוד התורה, אלא זו ברכה שנתקנה על התורה, כי "התורה עצמה טעונה ברכה", מפאת קדושתה וחשיבותה. ולכן נשים אמנם פטורות מקיום מצות לימוד התורה, אולם ברכת התורה אינה על מצות לימוד התורה, אלא על "החפצא של התורה", ועל כן הן חייבות לברך על לימוד התורה מדין חיוב ברכה על "החפצא של תלמוד תורה".

על פי דברי הגר"ח ביאר הגר"ז: "ולפי זה יש מקום לומר דמאי דתנינן במסכת סופרים דהקורא בכתבי הקודש מברך אשר

קדשנו במצוותיו וציוונו על כתבי הקודש, והקורא במגילות מברך על מקרא מגילה, אין זה כלל ברכת המצוות, רק דתיקנו ברכה על עצם קריאתן בציבור, ואין זה משום לתא דהמצוה כלל. ונראה דזו היא שיטת הרמב"ם, וזהו שחילק בינם לקריאת ההלל בראש חודש, דבקריאת ההלל שהיא ברכת המצוות אין מברכים על המנהג. משא"כ בקריאת כתבי הקודש וקריאת מגילות - דעצם הלימוד בעצמו הוא דבר שטעון ברכה גם בלא דין המצוה שיש בזה. ורבנו תם וראבי"ה סוברים דגם התם גבי קריאת מגילות וקריאת התורה ברכתם היא ברכת המצוות. וזהו שהביאו מינה גם להלל, דגם ברכת המצוות איתא אף במקום שחובת קיומה הוא רק משום מנהג, אם רק עצם החפצא שם מצוה בה ונתקנה עלה ברכה".

ב"זומר, רבותינו הראשונים נחלקו האם מברכים על מנהג אמירת הלל. לדעת הרמב"ם אין מברכים, כי זהו מנהג, אולם רבנו תם והראבי"ה פסקו שמברכים, והביאו ראיה מדברי המסכת סופרים לברך על מנהג קריאת המגילות. וביאר הגר"ז, כי לדעת הרמב"ם אין ראיה מהברכה על קריאת המגילות לאמירת הלל בראש חודש, משום שיש לחלק בין הברכה על אמירת הלל שהיא ברכת המצוות, לברכה על קריאת המגילות שהיא ברכה על עצם "החפצא הכתובים" כי "עצם לימוד הטעון ברכה". ברם לדעת רבנו תם וראבי"ה, הברכה על קריאת המגילות היא ברכת המצוות, ולכן הביאו ראיה שמברכים ברכת

המצוות על מנהג אמירת הלל בראש חודש מברכת המצוות שמברכים על מנהג קריאת המגילות.

לפי דברי הגר"ז מבואר יסוד מחלוקת הפוסקים האם מברכים על קריאת המגילות - בהבנת גדר הברכה. הפוסקים שאין מברכים סברו כמבואר בתשובת הרמ"א [לעיל אות ד] שהיות והברכה היא "ברכת המצוות", אין מברכים ברכת המצוות על מנהג שאינו קבוע. אולם המחייבים ברכה על הקריאה סברו כדעת הרמב"ם, שהברכה היא על עצם "החפצא הכתובים", ולכן למרות שקריאת המגילה אינה מנהג קבוע, מברכים על עצם הלימוד הטעון ברכה.

ואמנם בספר שלחן מנחם (או"ח סימן רטו) הביא את מנהג חב"ד שאין קוראים בבית הכנסת את מגילות שיר השירים, קהלת ורות, ואת דברי האדמו"ר מליובאוויטש "ולא שמעתי שילמדו או יקראו אותן ביחידות בבית. והטעם למה אין קוראים אותן בבית הכנסת, שהרי גם המחבר לא הביאו, ואלו שהביאו לקרוא רובם סבירא להו שאינו אלא מנהג בעלמא".

- 1 -

ברכה מיוחדת בלימוד וקריאת התורה בציבור

בספר מועדים וזמנים (ח"א יום טוב סימן לב) ביאר את מחלוקת הפוסקים האם מברכים על קריאת המגילות על פי דברי

הירושלמי (ברכות פ"ז ה"א) **שברכת התורה ברבים דאורייתא**, ובשל כך אם בירך בבוקר ברכת התורה ביחיד, לא נפטר מלברך בציבור, וחייב לברך על קריאת התורה בציבור "שהיא חובה מיוחדת לברך בציבור דווקא".

על פי זה ביאר הגר"מ שטרנבוך: "ומהאי טעמא ס"ל למסכת סופרים יברך על כל המגילות, וכן מסיק לברך אפילו כשקורין בכתובים. דלפי דעה זו קריאה בציבור טעון ברכה. וכן בכמה מקומות במסכת סופרים שביק ש"ס דילן ואזיל בשיטת הירושלמי [כמבואר בתוס' ברכות י"ח ד"ה אלא]. אבל לפי הלכה אין חיוב ברכת התורה לציבור אלא מפני כבוד הציבור, כמבואר בראשונים, ולא תיקנו אלא במקום שיש חיוב קריאה, ובארבע מגילות אין חיוב קריאה, ע"כ אין צריך ברכה, שאין חיוב מיוחד לש"ס דילן לציבור הקורין בברכת התורה כמו שביארנו".

גם דברי המועדים וזמנים מבוססים איפוא, על ההנחה שקריאת מגילות שיר השירים, קהלת ורות, היא מנהג ולא חיוב. ויסוד המחלוקת הוא, שהפוסקים המחייבים ברכה על קריאת מגילה כדברי המסכת סופרים, סברו כדעת הירושלמי שהברכה על קריאת המגילה היא מדין החובה המיוחדת לברך על קריאה בציבור. אולם הפוסקים שאין מברכים סברו שהחיוב המיוחד לברך על קריאת התורה בציבור נאמר רק בקריאה המחוייבת מעיקר הדין מדין "כבוד הציבור", ולא בקריאת מגילה שהיא מנהג בעלמא.

- ז -

קריאת המגילה - בתפילת שחרית קודם קריאת התורה

ממוצא הדברים שקריאת מגילת רות היא מנהג ולא חובה, נבוא לביאור טעם קריאת המגילה לפני קריאת התורה.

הגרי"ז ביאר מדוע לא קוראים בתורה ולאחר מכן את מגילת רות מדין "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם", כשם שנוהגים בפורים לקרוא בתורה ולאחר מכן לקרוא את המגילה, על פי דברי המשנה במסכת שבת (פרק טז משנה א) "כל כתבי הקודש אין קורין בהן [בשבת] מפני ביטול בית המדרש", ואמרו בגמרא (שבת קטז, ב) "אמר רב לא שנו אלא בשבת בזמן בית המדרש, אבל שלא בזמן בית המדרש קורין בהן", ודין זה נפסק להלכה ברמב"ם (הלכות שבת פכ"ג הי"ט). וביאר הגרי"ז: "ומעתה נראה דזמן בית המדרש שאסרו בו קריאת כתובים, תחילתו הוא לאחר קריאת התורה, דמשעת קריאת התורה דקראו בתורה שבכתב הגיע הזמן לעסוק בתורה ולדרוש בבית המדרש, דנראה דעיקר בית המדרש בשבת היה על פרשת היום, וקריאת התורה היא המחייבת את הדרשה ולימוד תורה שבעל פה בשבת. ואם כן נמצא דמשעת קריאת התורה בשבת חל האיסור לקרות בכתבי הקודש. ולכן קוראים בכתובים בשבתות ובמועדים קודם קריאת התורה, כדי שלא לעבור על האיסור של קריאת כתובים בשבת".

איסור הקריאה ב"כתובים" בשבת "מפני ביטול בית המדרש" מתחיל לאחר קריאת התורה המחייבת את השלמת הלימוד בתורה שבעל פה ולא בכתובים. ולפיכך כאשר קוראים מגילה בשבת או במועד, צריך להקדים את קריאתה לקריאת התורה, כי לאחר שקוראים בתורה אין לקרוא בכתובים. אך ביום חול, אדרבה, יש לקרוא תחילה בתורה מדין "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. ומכאן ברור כי בשבועות יש לקרוא את מגילת רות קודם קריאת התורה כי לאחר הקריאה יש איסור קריאה בכתובים, ולא יוכלו לקרוא את מגילת רות לאחר קריאת התורה. מה שאין כן בפורים, שחל ביום חול, שקוראים בתורה ולאחר מכן את מגילת אסתר, כי ביום חול אין כמובן איסור לקרוא בכתובים.

והגר"ש"ז אויערבך (הליכות שלמה חג השבועות, דבר הלכה אות ט) הסביר כי הטעם להקדמת קריאת מגילת רות לקריאת התורה נובע מכך שהקריאה אינה חובה: "קריאת שיר השירים ורות וקהלת אינם חובה כל כך, ומהאי טעמא קוראים אותן לפני קריאת התורה, אע"פ שקריאת התורה תדירה וקיימא לן בכל מקום דתדיר קודם, ואין חוששים לכך אלא מקדימים את החביב. וגם נראה דמהאי טעמא גופא מקדימים כדי להראות שקריאתה היא כרשות, ואף דאי משום הא היה אפשר לאחרת לאחר תפילת מוסף, אולי על ידי זה יזלזלו בה יותר מדאי".

כאשר שתי הקריאות הן חובה, כדוגמת קריאת התורה וקריאת מגילת אסתר, יש להקדים את קריאת התורה מדין "תדיר קודם". אולם כשקריאת המגילה היא "רשות", אפשר להקדימה לקריאת התורה מדין "חביב". ולכן ניתן להקדים את קריאת מגילת רות שהיא מנהג ואינה חיוב, לקריאת התורה. ואדרבה, יתכן לומר שהיא הנותנת, ובדווקא הקדימו את קריאת המגילה לקריאת התורה – כדי להראות שאין חיוב בקריאתה, ולכן אינה נדחית לאחר קריאת התורה.

- ח -

ברכת שהחיינו על קריאת מגילת רות

החיוב לברך 'שהחיינו' על קריאת מגילה, מובא בדברי הלבוש (או"ח סי' תצ סע' ה) "וקוראים שיר השירים משום שמדבר ומשורר על גאולת מצרים, ומברכים עליו על מקרא מגילה ושהחיינו, דהא מזמן לזמן קאתי". ובספר מעשה רב (סימן קעה) מובא בשם הגר"א: "הקורא מברך שתי ברכות על מקרא מגילה ושהחיינו".

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שכג) תמה על הנוהגים לברך שהחיינו: "דבמסכת סופרים מצינו רק הברכה דעל מקרא מגילה, אבל ברכת שהחיינו לא נזכר שם מלבד על מגילת אסתר. ולכאורה אדרבה, מדלא הזכירו כן במסכת סופרים משמע שאין מברכין שהחיינו". והוסיף: "ואין ללמוד מהא

שמברכים שהחיינו על מקרא מגילה דפורים, דשאני התם, שאין שהחיינו על היום, על כן שפיר מברכים שהחיינו כאשר קוראים את המגילה. אבל ביום טוב אף אם קריאת המגילה חובתה בציבור, מכל מקום זה שייך לחובת יום טוב, וכבר בירך שהחיינו על יום טוב, ומגלן לברך במיוחד על הקריאה שהחיינו. ומסברא כמו שאין מברכין שהחיינו על קריאת התורה, כך על קריאת המגילות אין לברך שהחיינו. ועיין בתשובות הרמ"א סימן ל"ה שדן באורך בחיוב ברכת מקרא מגילה, ולא נזכר שם כלל שיש אומרים לברך גם שהחיינו, וכן בפוסקים באו"ח סימן ת"צ, וצ"ע טובא". ומסיים: "ולמעשה בארץ ישראל המנהג היום לברך שהחיינו, אבל אם באים לקרוא בחו"ל במקום שלא נהגו לברך גם שהחיינו, מסופקני טובא אם כדאי. ועל כן נראה דבחול"ל עכ"פ יש להשתדל שיהיה לו פרי חדש לשהחיינו, שאז יוכל לברך ולצאת ידי כל חשש".

ובספר נטעי גבריאל (שבועות פרק כג אות ד) הביא כי החזון איש והקהילות יעקב נהגו כדעת הגר"א ובירכו על קריאת המגילה ושהחיינו, והוסיף: "והמנהג אינו כן, כן עמא דבר. וכן כתב בהגהות הרש"ש על השו"ע אחר שהביא מנהג הגר"א לברך, שבמסכת סופרים משמע שאין לברך שהחיינו רק על מגילת אסתר, וכ"כ מנהגות וורמייזא עמ' ר"מ, אכן בהגהות אות ז' תמה למה אין מברכין, הלא באמת בא מזמן לזמן".

פרק ב: חובת יחיד או חובת הציבור

- ט -

קריאת התורה - חובת היחיד או חובת הציבור

בספרנו רץ כצבי (ח"א סימן ג) הבאנו את חקירת הגר"ח מבריסק (ברכת שמואל יבמות סימן כא) האם גדר קריאת התורה הוא חובת הציבור - כי החיוב חל רק על ציבור של עשרה איש, וכל זמן שאין עשרה אין כלל חיוב. או שחיוב קריאת התורה חל על כל יחיד ויחיד, אלא שהדין הוא, שאין קריאת התורה אלא אם כן יש ציבור של עשרה.

בפידור צלותא דאברהם (עמ' שסו) הביא "הוראה למעשה מהגאון הצדיק ר' חיים מבריסק, כשהייתי עמו בועד לא היה לנו ביום ב' בשחרית להתפלל בציבור, ולמנחה היה לנו מנין, וצוה להוציא ספר תורה ולקרות בו קודם מנחה". ומשמע שהגר"ח הכריע כפי הצד השני בחקירתו, שחיוב קריאת התורה הוא חיוב על כל יחיד ויחיד, אלא שהדין הוא, שאין קריאת התורה אלא אם כן יש ציבור של עשרה. ולכן אם לא היה בשחרית עשרה, כאשר מזדמנים לאחר מכן עשרה יש עליהם חיוב לקרוא. וכך גם הביא בספר נפש הרב (עמ' קל) שהגרי"ד סולובייצ'יק "נסע מבוסטון לשיבה ביום שני ולא היה יכול לשמוע קריאת התורה בבוקר קודם שנסע, והיה שואל את התלמידים לאחר גמר שיעוריו אולי יש עוד אחרים שלא שמעו קריאת

התורה והיה עושה מנין, וככה נהג, היו אומרים אשרי של מנחה, חצי קדיש, קריאת התורה, חצי קדיש עוד פעם והתפללו מנחה, כי נוהג היה רבנו להחמיר כדעת הגר"ח שקריאת התורה היא חובת היחיד".

מאידך, בשו"ת מהרש"ג (סימן צב) הביא בשם ספר שער הכוונות, שהאריז"ל התפלל זמן רב בביתו ולא קרא בתורה ולא היה חושש שלא היה לו ספר תורה בין בחול ובין בשבת - כי גדר קריאת התורה הוא חובת הציבור, וכל עוד לא הזדמנו עשרה ביחד לא חלה חובת קריאת התורה על כל יחיד ויחיד, ולכן האריז"ל לא הקפיד לקרוא בתורה בין בחול בין בשבת, כי כנראה לא היה במחיצתו עשרה אנשים. ובספרנו [שם] הבאנו שם את הכרעת הגרש"ז אויערבך, הגרי"ש אלישיב, והגר"מ פיינשטיין, שקריאת התורה היא חובת הציבור, ולכן בנדון קריאת התורה בשבתות שיש שינוי בין הקריאה בארץ ישראל לקריאה בחו"ל, בן ארץ ישראל שהגיע לחו"ל והפסיד הקריאה או בני חו"ל בארץ ישראל, חייבים בקריאת התורה של הציבור הנקראת במקום שבו הם נמצאים, ואין עליהם חיוב לשמוע את הקריאה המוטל עליהם מצד עצמם.

לעומת זאת, קריאת מגילת אסתר היא חובת היחיד, ללא כל חולק, כמפורש בדברי הגמרא (מגילה ה, א) "אמר רב, מגילה בזמנה [י"ד אדר] קורין אותה

אפילו ביחיד", ופירש רש"י: "מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד קורין אותה אפילו ביחיד, דהכל קורין בו, ואיכא פרסום נס". וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' תרצ סע' יח) "מגילה בי"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה, ואם אי אפשר בעשרה קורים אותה ביחיד".

- י -

שיטת הגר"א: קריאת מגילת רות - חובת הציבור

ומעתה יש לדון לדעת המחייבים ברכה על קריאת מגילת רות - האם קריאת המגילה היא חובת יחיד כמגילת אסתר, או חובת ציבור, כדעת הסוברים שקריאת התורה היא חיוב על ציבור.

בהגהות פעולת שכיר על ספר מעשה רב כתב: "שמעתי שהקשה חכם אחד לרבנו זצ"ל [הגר"א], אם איתא שקריאת המגילות הוא חיוב כל כך, איך מותר לקרותו בשבת, ולמה לא נגזור עליהן גזירה דרבה שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים כמו מגילת אסתר". בכמה מקומות בש"ס (ראה מסכת סוכה מב, ב ועוד) אמר רבה שאין תוקעים בשופר ונוטלים לולב בשבת - גזרה שמא יעביר את השופר או הלולב ארבע אמות ברשות הרבים. ולאור זאת נשאל הגר"א, מדוע [לשיטתו] מותר לקרוא את המגילות בשבת, ואין איסור משום "גזירה דרבה" שמא יטלטל את המגילה ארבע אמות ברשות הרבים בשבת,

כשם שאין קוראים את מגילת אסתר בשבת בגלל "גזירה דרבה".

תשובת הגר"א היתה: "הגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד, כמו שופר לולב מגילה בזמנה. והיינו דדייק רבה הכל חייבים בשופר, הכל חייבין בלולב. אבל קריאת המגילות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כי אם על הרבים, כמו קריאת ספר תורה, שאם אין כאן מניין עשרה אין חיוב כלל על היחיד. ובדבר שאין חיובם מוטל כי אם על הרבים, ליכא למיחש שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים, כמו דאמרינן בעלמא עירובין (נט, א) רבים מדכרי אהדדי".

בדברי הגר"א מבואר שחיוב קריאת התורה מוטל על ציבור, ואילו בחיוב קריאת המגילות יש הבדל בין חיוב קריאת מגילת אסתר לקריאת שאר המגילות. חיוב קריאת מגילת אסתר מוטל על היחיד, ברם קריאת מגילות שיר השירים, קהלת ורות הם חיוב על ציבור. ומכאן נובע ההבדל בין מגילת אסתר שאינה נקראת בשבת מטעם "גזירה דרבה", היות וזו חובת יחיד, ויש חשש שהיחיד יטלטל את המגילה ארבע אמות ברשות הרבים בשבת. ברם בחובה ציבורית ידוע הכלל "רבים מדכרי אהדדי", כלומר, הרבים מזכירים אחד לשני לא לעבור על איסורים. ולכן קוראים בתורה בשבת, ולא נאמרה "גזירה דרבה". ומטעם זה קוראים את מגילות שיר השירים, קהלת ורות בשבת - היות וחיוב קריאתן מוטל על ציבור,

- יב -

עמידה בזמן הברכה על קריאת מגילת רות

המג"א כתב בהלכות מגילה (או"ח סי' תרצ"א) שיש לברך את הברכות על קריאת מגילת אסתר בעמידה. וכתב רבי משה שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (ח"ח, ליקוטי הערות לחלק ב סימן קפב) "ובפשטות טעמו דחייבים לעמוד כמו בכל ברכות המצוות שעומדים בהם. ובמחצית השקל ביאר, דהשומע גם כן חייב לעמוד בשעת הברכה, מאחר שיוצא מדין שומע כעונה, חייב לעמוד כמו המברך".

ולפי זה דן במועדים וזמנים, האם גם בקריאת מגילות שיר השירים, קהלת ורות צריך להקפיד שהמברך והשומעים יעמדו. ולאחר שהביא את דברי הגר"א, שחיוב קריאת מגילת רות מוטל על ציבור, כתב: "ולפי זה נמצא שחיוב קריאת המגילות שאני מחיוב קריאת מגילת אסתר, דהכא [במגילות] החיוב הוא על ציבור דווקא, נראה דדינו כקריאת התורה בציבור, דהשומע אינו חייב לעמוד בשעת הברכה".

קריאת מגילת אסתר היא חובת יחיד, ולכן הברכה על הקריאה היא ברכת המצוות, הנאמרת בעמידה. ברם חיוב קריאת מגילת שיר השירים, קהלת ורות, מוטל על ציבור כחיוב קריאת התורה, שהשומע אינו חייב לעמוד בשעת הברכה [ואמנם הנוהגים לעמוד בקריאת התורה, יצטרכו לעמוד גם בקריאת המגילה].

שמזכירים איש לרעהו לא לעבור על איסורים.

הנה כי כן, למדנו מדברי הגר"א, שחיוב קריאת מגילת רות הוא חיוב על ציבור ולא חובת יחיד, ונפקא מינה לכמה מפרטי הלכות קריאת המגילה, כדלהלן.

- יא -

לא שמע קריאת מגילת רות - האם חייב ללכת לשמוע את הקריאה

בספר אשרי האיש (מגילת רות פרק טו אות ו) מובא בשם הגר"ש אלישיב, שפסק על פי דברי הגר"א "ולפי זה יחיד המתפלל באריכות ולא שמע תחילת הקריאה, או שמתפלל במקום שאין קוראים מתוך מגילה, אין צריך לילך ולשמוע קריאת המגילה מקלף בציבור". לדעת הגר"א חיוב קריאת מגילת רות הוא חיוב על ציבור ולא חובת יחיד, ולפיכך ברור איפוא, שאם יחיד לא שמע קריאת מגילת רות אינו חייב ללכת לשמוע את הקריאה.

אולם בספר ידון משה (שאלה 10) מובא שהגר"ח קנייבסקי נשאל "לא שמע קריאת מגילת רות בציבור, האם יש ענין לקרוא ביחידות או לא", והשיב: "יש ענין לקרוא מגילת רות אפילו לבד". ולא נתברר לי המקור לפסק זה, ואדרבה, לדעת הגר"א שחיוב קריאת מגילת רות מוטל על ציבור, ואי לכך כאשר נמצאים בציבור חייבים בקריאת המגילה, אבל ליחיד אין כל "ענין" לקרוא את המגילה, וצ"ע.

- יג -

קריאת המגילה קודם נץ החמה

בש"ת רבבות אפרים (ח"ו או"ח סימן רסח) הביא ששאלו את הגר"ש אלישיב "אודות קריאת מגילת רות בחג השבועות שיש חשש שיירדמו האנשים מחמת שאינם ישנים כל הלילה, ועל כן שתו עצה בנפשם להקדים קריאת המגילה מיד אחר עלות השחר. [ובזה יורווח גם כן שיתחיל אחר כך התפילה כהכנה דרבה וכו'] והתיר להם, מאחר שאין זה תקנה קבועה בתוך התפילה, וישנם מקומות על פי רוב אצל עדות החסידים שכל אחד ואחד קורא המגילה לעצמו בביתו, ועל כן יש להקל". אולם בספר מעדני הגר"ח (תשובה קפז) הביא שהגר"ח קנייבסקי נשאל "אם אפשר לקרוא מגילת רות קודם שחרית וברכת התורה", והשיב בקצרה כדרכו: "לא".

ובש"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שנא) כתב להתיר לקרוא את המגילה לכתחילה גם קודם הנץ החמה, וזאת בניגוד למגילת אסתר שנקראת לכתחילה רק מהנץ החמה ואילך [שו"ע או"ח סי' תרפז סע' א], על פי דברי הגר"א "שמצריך לקרות כל חמש המגילות ממגילה כשרה בברכה, ושאלוהו למה לא נגזור שמא יעבירו בקריאת שאר המגילות כמו בפורים. והשיב, כיון שהחיוב בשאר המגילות הוא רק על ציבור, אין חוששים, וכמו שאמרו בעירובין "רבים מדכרי אהדי", כמובא בפעולת שכיר על המעשה רב. ואם כן יש לומר דהוא הדין כאן, כיון דהא דבמגילת אסתר לכתחילה מצוותו מהנץ, חיישין שיקדימו

בעוד לילה ולא יצא ידי חובתו. לכן כאן [בקריאת מגילת רות] שהוא חובה לציבור ולא ליחיד, מדכרי אהדי ואין לחוש".

כפי שנתבאר לעיל, הגר"א חילק בין חיוב קריאת מגילת אסתר המוטל על היחיד, ולכן המגילה לא נקראת בשבת מחשש שהיחיד יטלטל את המגילה ארבע אמות ברשות הרבים, לבין חיוב קריאת שאר המגילות המוטל על ציבור, ומטעם זה המגילה נקראת בשבת כי "רבים" מזכירים איש לרעהו לא לעבור על איסור טלטול המגילה ארבע אמות ברשות הרבים. לפי חילוק זה, יש הבדל נוסף בין קריאת מגילת אסתר לקריאת שאר המגילות – בנדון קריאת המגילה קודם הנץ החמה. במגילת אסתר, שהיחיד חייב בקריאתה, אסרו לכתחילה לקרוא את המגילה לפני הנץ החמה, מחשש שמא יקראנה בלילה [שאז לא יוצא ידי חובה]. ברם במגילת רות, שחיובה מוטל על ציבור, אין סיבה לחשוש שמא יקראו אותה בלילה, כי "רבים מדכרי אהדי" להיזהר מלקרוא את המגילה בלילה, ועל כן מותר לכתחילה לקרוא כבר מעלות השחר.

הרב שטרנבוך מבאר בדרך נוספת מדוע ניתן לקרוא מגילת רות קודם הנץ החמה, על פי המבואר בפרק הקודם שאין חובה בקריאת המגילות אלא הוא מנהג בעלמא: "ועוד נראה דאפשר לומר שאין חיוב מדרבנן לקרוא ארבע מגילות אלא הוי רק מנהג שנהגו כן בכמה מקומות, אלא שההלכה שכל קריאה בתורה או בנביאים בציבור טעונה ברכה, וגם בכל קריאת

כתובים בציבור טעונה ברכה. ועל פי זה שאינה חיוב גמור, יתכן שמעיקר הדין אפשר לקרותה גם בלילה, שלא מבואר שחיובו ביום דוקא. ומסתברא שמדינא מועיל גם בחג בלילה, ותיקנוהו רק לכתחילה בגמר שחרית של יו"ט לפני קריאת התורה, אבל עיקר זמנה הוא כל החג, וכל זמן שציבור קורין ראוי לברך, ובדיעבד עכ"פ יוצאין גם בלילה, ואם כן עכ"פ אין לחוש לקרותה מעלות השחר". כלומר, מאחר וקריאת מגילת רות היא מנהג ולא חובה, מעיקר הדין ניתן לקרוא את המגילה במשך כל חג השבועות, ואפילו בלילה, ולכן אין כל מניעה לקרוא את המגילה קודם נץ החמה.

הרב שטרנבוך הוסיף, שיתכן ואדרבה, עדיף לקרוא את מגילת רות קודם תפילת שחרית שאז "כולם שומעים כל תיבה, וידוע שמרן הגאון דבריסק הקפיד

לכל יחיד שלא יאמר לבד אפילו כמה תיבות שאז נקרא ביחיד, עי' לעיל סי' שס"ט וצריך בד' מגילות ציבור, והיינו שעשרה שומעים מהקורא. ולכן הציבור צריכים לשמוע מהקורא דוקא כל תיבה, ויוצאים מהש"ץ, ורק אז יכולים לברך שנקרא קריאה בציבור. ומה עוד שלאחר כך עייפים ומתנמנמים בשינה, ועכשיו [קודם נץ החמה] יש זמן ויכולים לשמוע היטב. ולכן כשאי אפשר לאחר מכן במגילה של קלף, עדיף לקרוא ממגילה אף לפני הנץ וישמעו היטב ויוצאים. ומיהו נראה שעיקר המצוה לאחר שחרית, שאז ברוב עם שכולם הגיעו, וכמבואר בראש השנה (לב, ב), ושפיר תיקנו לקרוא לאחר שחרית". ומסיים: "מיהו אצלינו בשעת הדחק ויתבטל הקריאה לגמרי, קראנו בברכה לפני התפילה. ומיהו כשאפשר לקרוא אחר קריאת התורה, או אפילו אחר מוסף, וודאי דעדיף טפ"י."

פרק ג: חיוב נשים בקריאת המגילה

- יד -

מדברי הגר"א, שחיוב קריאת מגילת רות מוטל על ציבור, נראה שיש נפקא מינה נוספת לנדון חיוב נשים בקריאת מגילת רות, אך ראשית יש לדון בעיקר חיוב נשים בקריאת התורה וקריאת מגילת אסתר.

במסכת סופרים (פרק יח משנה ד) מובא: "יש שקורין ספר קינות בערב, ויש שמאחרים עד הבקר לאחר קריאת התורה, שלאחר קריאת התורה עומד אחד, וראשו

מתפלש באפר ובגדיו משולשין וקורא בבכייה ובלילה, ומתרגם לפי שיבינו בו שאר העם והנשים והתינוקות, שהנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים, וכל שכן זכרים". מבואר בדבריו שהנשים חייבות בקריאת "ספר קינות" - מגילת איכה, כאנשים, ולכן יש לתרגם להן את הקינות כדי שיבינו את מה שהן שומעות.

והנה בשו"ע (או"ח סי' רפב סעי' ג) נפסק: "הכל עולים למנין שבעה [בקריאת

התורה], ואפילו אשה וקטן", וכתב המג"א (ס"ק ו) "משמע מכאן דאשה חייבת לשמוע בקריאת התורה, ואף על פי שנתקנה משום תלמוד תורה, ונשים אינן חייבות בתלמוד תורה, מכל מקום מצוה לשמוע כמו מצות הקהל שהנשים והטף חייבים בה. ומיהו י"ל דאף על פי שאינן חייבות, עולות למנין, וכן כתבו התוספות סוף מסכת ראש השנה (לג, א סוף ד"ה הא)". המג"א הסתפק האם אפשר ללמוד מדברי השו"ע שנשים חייבות בקריאת התורה. או שבאמת אינן חייבות, ומדברי השו"ע אין ראיה שחייבות בקריאת התורה, אלא רק נאמר שמותר להן לעלות למנין שבעה קרואים. אך ציין בסוף דבריו: "אבל במסכת סופרים כתוב הנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים, ומצוה לתרגם להם שיבינו, עכ"ל".

ברם הערוך השלחן (סע' יא) הביא את דברי המסכת סופרים, וכתב: "ונראה לי, דלאו חיוב גמור קאמר, אלא דומיא דתינוקות, שהרי פטורה מתלמוד תורה. ועוד, דאין לך זמן גרמא יותר מזו. ומה שאשה עולה למניין שבעה, כבר כתבו התוספות בראש השנה (לג, ט סוף ד"ה הא) דזהו כמו שמברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא, או דמיירי בזמן המשנה, שלא כל העולים היו מברכים". לדעת ערוך השלחן, נשים אינן חייבות בקריאת התורה היות וזו מצות עשה שהזמן גרמא, שנשים פטורות מקיומה, והסיבה שמותר להן לעלות למנין שבעה קרואים למרות שאינן חייבות בקריאה, כי מותר לנשים לקיים מצות עשה שפטורות מלקיימן, או שאכן עלו לתורה אך לא ברכו על הקריאה.

ומסקנת ערוך השלחן: אבל שנאמר שנשים מחוייבות בכל שבת בקריאת התורה, וודאי הוא מילתא דתמיה. ומעשים בכל יום יוכיחו, ועל פי רוב אי אפשר להן לשמוע. אלא המסכת סופרים אומר על דרך המוסר, בזמן שהיו מתרגמים, שנכון לתרגם לפנייהם ולפני התינוקות להשריש בלבן יראת ה' ואהבתו יתברך. עיין מג"א [ס"ק ו] שמסתפק בזה, ולענ"ד ברור כמ"ש דומיא דתינוקות, וכן כתב הפרישה".

- טו -

לפיכום:

בקריאת התורה - המג"א הסתפק האם נשים חייבות בקריאת התורה, וכתב שבמסכת סופרים מבואר שחייבות. אולם לדעת ערוך השלחן נשים אינן חייבות בקריאת התורה, ולדעתו אין כל ראיה מדברי המסכת סופרים, כי לא נאמר שם שיש חיוב לנשים לקרוא בתורה, אלא ש"מדרך המוסר" נכון לתרגם להם את הקריאה כדי "להשריש בלבן יראת ה' ואהבתו יתברך". והמשנה ברורה (ס"ק יב) הביא את דברי המג"א בשם מסכת סופרים "שהנשים אע"פ שאין חייבות בתלמוד תורה מכל מקום חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים". וסיים: "ואין נוהגות ליזהר בזה, ואדרבה יש מקומות שנוהגות הנשים לצאת חוץ בעת הקריאה".

בקריאת מגילת אסתר - אין חולק שנשים חייבות, כדברי הגמרא

קוראות בתורה. ולכאורה היה מקום להקשות מכאן על דברי הגר"א, שחיוב קריאת התורה מוטל על הציבור, ואם כן היאך נשים היו קוראות בתורה אם אינן מצטרפות לציבור.

אולם קושיא זו מתורצת בדברי הריב"ש (סימן שכו) שהקשה מדוע קטן רשאי לקרות בתורה, והרי אינו מצטרף למנין עשרה לאמירת דבר שבקדושה (שו"ע או"ח סי' נה סע' א). ותירץ: "דכאן נמי אינו מצטרף לעשרה שצריך לקריאת התורה, אלא צריך שיהיו בבית הכנסת עשרה כולם גדולים. אלא מפני שאין הכל בקיאים בקריאת התורה, לא הטריחו הציבור להביא שבעה גדולים היודעים לקרות בתורה. וכשהתקינו שיהיו שבעה קורין בתורה, היתה התקנה שהקטן היודע לקרות יעלה למנין שבעה, כדי שלא להטריח הציבור להיות כל השבעה גדולים, ואולי לא ימצאום יודעים לקרות. ואפילו אשה התירו מטעם זה, אם לא מפני כבוד הציבור. מכל מקום, בכולם קטנים לא התירו". כלומר, בזמן הש"ס כל אחד מהעולים לתורה היה קורא בעצמו בתורה [רק בתקופה מאוחרת יותר, מכיון שלא כולם היו בקיאים לקרוא בתורה, נהגו שיש "בעל קורא" הקורא בתורה ומוציא אחרים ידי חובה]. ולכן קבעו חכמים בעיקרה של התקנה לקרוא בתורה שגם קטן ואשה יהיה רשאים לעלות לתורה ולקרוא ולהוציא אחרים ידי חובה – כדי לא להטריח את הציבור למצוא שבעה קרואים גדולים היודעים לקרוא בתורה.

במסכת מגילה (ד, א) "אמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרפט סע' א) "הכל חייבים בקריאתה, אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים".

בקריאת מגילת רות – בספר מועדי הגר"ח (שבועות תשובה קפח) נשאל הגר"ח קנייבסקי "אם אשה צריכה לשמוע מגילת רות", והשיב: "ככל קריאת התורה". ולפי זה, לדעת המג"א שנשים חייבות בקריאת התורה, הן תהיינה חייבות לשמוע את מגילת רות, אולם לפי המשנה ברורה שנשים אינן נוהגות להיזהר בשמיעת קריאת התורה, הוא הדין בקריאת מגילת רות.

ברם נראה כי לדעת הגר"א שחיוב קריאת מגילת רות מוטל על ציבור, פשוט וברור כי נשים אינן חייבות בקריאת מגילת רות, שהרי אינן מצטרפות לציבור. ואם כן יש לתמוה מדוע חייב הגר"ח קנייבסקי נשים לשמוע את קריאת מגילת רות, שכן אם חיוב הקריאה במגילה יסודו בשיטת הגר"א, אזי נשים אינן חייבות בקריאת מגילת רות, שהרי אינן מצטרפות לציבור, וצ"ע.

- טז -

והנה בזמן התלמוד היו נשים עולות לתורה כדברי הגמרא במסכת מגילה (כג, א) "תנו רבנן, הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד ציבור", ומשמע שלפני גזירת חכמים היו נשים

ולמדנו מדבריו כי יש לחלק בין חיוב הקריאה בתורה לקורא בה. ואפילו אם אשה וקטן אינן מצטרפים לציבור ליצור את חיוב הקריאה שהוא רק בעשרה גדולים, ואינם מחייבים בקריאה – אולם מאידך גיסא אין כל מניעה שיקראו בתורה [מעיקר הדין, עד שקבעו שלא יקראו משום כבוד הציבור], משום שכך נקבע ביסודה של תקנת קריאת התורה שגם הן רשאים לקרוא בה למרות שאינן מחייבים כדי לא להטריח את הציבור.

[ובדעת המג"א שהסתפק האם נשים חייבות בקריאת התורה, וכתב שבמסכת סופרים מבואר שחייבות, יש לומר שלמד כי חיוב קריאת התורה הוא חובה היחיד [וחולק בזה על הגר"א], ולכן נשים חייבות בקריאת התורה, כשם שחייבות בקריאת המגילה בגלל שחיוב הקריאה מוטל על היחיד].

– ין –

האם נשים מוציאות ידי חובה אנשים ונשים בקריאתן

כאמור לעיל, בדברי הגמרא במגילה מבואר כי מעיקר הדין אין מניעה שאשה תקרא בתורה להוציא ידי חובה אנשים, אך למעשה אין לעשות זאת "מפני כבוד הציבור", וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' רפב סע' ג).

ולענין קריאת מגילת אסתר, במסכת ערכין (ב, ב) דייקו מלשון

הברייתא "הכל חייבין במקרא מגילה, הכל כשרים לקרות את המגילה" – "הכל לאיתווי מאי [מה באה המלה "הכל" לרבות], ותירצו: "לאיתווי נשים". ונחלקו הראשונים האם נשים מוציאות ידי חובה אנשים בקריאתן.

רש"י (ד"ה לאתווי) פירש: לאתווי נשים, שחייבות במקרא מגילה, וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם". וכן דעת התוספות (מגילה ד, א ד"ה נשים) שדייקו מדברי הגמרא (שם) "נשים חייבות במקרא מגילה" – "מכאן משמע שהנשים מוציאות את אחרים ידי חובתן, מדלא קאמר לשמוע מקרא מגילה, והכי נמי משמע בערכין (ב, ב) דקאמר הכל כשרים לקרא את המגילה ומסיק הכל כשרים לאתווי מאי, ומשני לאתווי נשים משמע להוציא אפילו אנשים".

אולם התוספות בערכין (שם ד"ה לאתווי) הביאו את דברי הבה"ג שנשים אינן חייבות בקריאת המגילה אלא חייבות רק לשמוע את קריאת המגילה, ולכן אינן יכולות להוציא ידי חובה אנשים החייבים בקריאת המגילה, וכפי שכתבו התוספות במגילה (ד"ה נשים) "פסקו ההלכות גדולות דאשה מוציאה מינה אבל לא אנשים".

ואילו התוספות במסכת סוכה (לח, א ד"ה באמת) "כתבו בביאור דברי התוספתא שאין אשה מוציאה את הרבים ידי חובתם "משום דרבים זילא בהו מילתא, דהרי מגילה דנשים חייבות בה, ופירש בה"ג

- יח -

לפיכּוּמם של דברים:

בקריאת התורה - נשים אינן יכולות לקרוא בתורה להוציא אחרים ידי חובה משום כבוד הציבור.

בקריאת מגילת אסתר - אשה לא תקרא את המגילה להוציא ידי חובה אנשים אחרים משום כבוד הציבור, ולא תקרא אפילו להוציא איש אחד ידי חובה משום "לא פלוג", או מטעם הבה"ג שנשים אינן מוציאות אנשים ידי חובת קריאת המגילה. אבל רשאת להוציא אשה אחרת ידי חובה, ולא נשים רבות "דזילא בהו מילתא".

בקריאת מגילת רות - לפי המבואר לעיל על פי דברי הגר"א שנשים אינן חייבות בקריאת מגילת רות, כי חיוב הקריאה מוטל על ציבור, ונשים אינן מצטרפות לציבור, ברור כי לא יוכלו להוציא אחרים ידי חובת הקריאה, שהרי אינן מחוייבות בדבר. ובודאי שגם אינה רשאית לקרוא את המגילה ברכים להוציא אנשים אחרים משום כבוד הציבור, וגם לא להוציא נשים רבות אחרות "דזילא בהו מילתא".

שאינן נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה". ומבואר בדבריהם טעם אחר בשיטת הבה"ג: נשים אינן מוציאות אנשים רבים ידי חובה "דזילא בהו מילתא", כלומר אין זה מכובד שאשה תוציא את הרבים ידי חובה.

בשו"ע (או"ח סי' תרפט סע' ב) הביא את דעת הבה"ג "ויש אומרים שנשים אינן מוציאות [בקריאת המגילה] את האנשים". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ז) "ולא דמי לנר חנוכה [שמדליקות הנר ומוציאות את האנשים ידי חובה] דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה ופסולה מפני כבוד הציבור, ולכן אפילו ליחיד אינה מוציאה משום לא פלוג. וגם דאפשר דאשה אינה חייבת בקריאה רק לשמוע וכדלקמיה, ומקרי שאינה מחוייבת בדבר לגבי איש".

ומסיים המשנה ברורה: "אבל אשה מוציאה את חברתה". ובשער הציון (ס"ק טו) כתב כי "אשה מוציאה את חברתה, אבל לנשים רבות אין האשה מוציאה, דזילא בהו מילתא", וציין כמקור לדבריו את התוספות בסוכה.



רץ כצבי



מפתחות

תוכן מפתח ערכים

הערך "אשה-נשים" מציין לנושאים כלליים בחיובי נשים במצוות ואיסורים. למציאת נושאים מוגדרים יש לחפש בערכים אחרים (לדוגמה, נשים בברכת הלבנה, ראה ערך ברכת הלבנה).

<p>ברכת כהנים.....תתיא</p> <p>נשים בברכת כהנים.....תתיא</p> <p>ברכת שהחיינו.....תתיב</p> <p>ברוך שפטרני.....תתיב</p> <p>בת מצוה.....תתיב</p>	<p>- ב -</p> <p>בדיקת חמץ.....תתט</p> <p>ביכורים.....תתט</p> <p>בית המקדש.....תתט</p> <p>בית כנסת.....תתי</p> <p>בית קברות.....תתי</p> <p>בכור.....תתי</p> <p>כל תשקצו.....תתי</p> <p>בר מצוה.....תתי</p> <p>ברית מילה.....תתי</p> <p>ברכה-ברכות.....תתי</p> <p>מאה ברכות בכל יום.....תתי</p> <p>ברכת אירוסין.....תתי</p> <p>ברכת האילנות.....תתי</p> <p>ברכת הגומל.....תתיא</p> <p>ברכת החמה.....תתיא</p> <p>ברכת הלבנה.....תתיא</p> <p>ברכת המזון.....תתיא</p> <p>ברכת המפיל.....תתיא</p> <p>ברכות הנהנין.....תתיא</p> <p>ברכות השחר.....תתיא</p> <p>ברכת התורה.....תתיא</p>	<p>- א -</p> <p>אבל-אבלות.....תתז</p> <p>אבר מן החי.....תתז</p> <p>אוהב ושונא.....תתז</p> <p>איסור.....תתז</p> <p>אכילה.....תתז</p> <p>אלול.....תתז</p> <p>אמונה.....תתז</p> <p>ארבע כוסות.....תתז</p> <p>ארבע פרשיות.....תתח</p> <p>פרשת זכור.....תתח</p> <p>חיוב הקריאה.....תתח</p> <p>סדר הקריאה והברכות.....תתח</p> <p>קריאה מספר תורה.....תתח</p> <p>המחוייבים בקריאה.....תתח</p> <p>נשים בפרשת זכור.....תתח</p> <p>פרשת פרה.....תתח</p> <p>ארבעת המינים.....תתח</p> <p>ארץ ישראל.....תתח</p> <p>אשה-נשים [כללי].....תתח</p> <p>אף הן היו באותו הנס.....תתט</p> <p>נאמנותן.....תתט</p> <p>איש ואשתו.....תתט</p> <p>קנייני אשה.....תתט</p>
<p>- ג -</p> <p>גזל.....תתיב</p> <p>גיד הנשה.....תתיב</p> <p>גר.....תתיב</p>	<p>- ד -</p>	<p>- ה -</p>
<p>דברים שבקדושה.....תתיב</p> <p>דינא דמלכותא.....תתיב</p> <p>הבדלה.....תתיג</p> <p>נשים בהבדלה.....תתיג</p> <p>ברכת הנר בהבדלה.....תתיג</p> <p>נשים בברכת הנר.....תתיג</p> <p>בהבדלה.....תתיג</p> <p>הגדה של פסח.....תתיג</p>	<p>- ו -</p>	<p>- ז -</p>

הושענות-הושענא רבה תתיג
חביטת הערבה בהושענא
רבה תתיד
הלווית המת תתיד
הלל תתיד
נשים באמירת הלל תתיד
בראש חודש תתיד
בפסח תתיד
בחנוכה תתיד
הסבה תתיד
הספד תתטו
השגחה תתטו

- י -

והגדת לבנך תתטו

- ז -

זימון תתטו
נשים בזימון תתטו
זכר למקדש תתטו

- ח -

חול המועד תתטו
חזקה תתטו
חינוך תתטו
במועדי השנה תתטו
נשים במצות חינוך תתטו
חנוכה תתטו
חנוכת הבית תתטו
חשמל תתטו

- ט -

טומאה תתטו
טומאת כהנים תתטו
טיפול פוריות תתטו
טלפון תתטו

- י -

יום טוב תתיז
שמחה תתיז
כבוד ועונג תתיז
הדלקת נרות יום טוב תתיז
הדלקת נרות יו"ט שני תתיז
קידוש תתיז
סעודה תתיז
לחם משנה תתיז
נשים ביום טוב תתיז
יום כיפורים תתיז
יום כיפור שחל בשבת תתיח
יחוס-יוחסין תתיח
יציאת מצרים תתיח
זכירת יציאת מצרים תתיח
סיפור יציאת מצרים תתיח
חיוב נשים תתיח

- כ -

כהן-כהנים תתיח
בת כהן-אשת כהן תתיח
כשרות תתיח

- ל -

לבנה תתיח
לחם משנה תתיח
חיוב נשים בלחם משנה תתיח
ליל הסדר תתיח
נשים בחיובי ליל הסדר תתכ
לפני עור תתכ

- מ -

מגילות תתכ
מגילת איכה תתכ
מגילה - מגילת אסתר תתכ

נשים בקריאת המגילת תתכ
ברכת הרב את ריבנו תתכ
מגילת רות תתכ
מחצית השקל תתכא
נשים במחצית השקל תתכא
מיקרופון [רמקול] תתכא
מכירת חמץ תתכא
מנין עשרה תתכא
מצה תתכא
מצוות תתכא
מצוות עשה שהזמן
גרמא תתכא
אלו מצוות נחשבות מ"ע
שהזמן גרמא תתכב
משלוח מנות תתכב
חיוב נשים תתכב
משלוח מנות מבעל
לאשתו תתכב
לאבל תתכב
מתנות לאביונים תתכב
מת מתתכב
מתנות כהונה תתכב

- נ -

נאמנות תתכב
נדר-נדריים תתכב
נישואין תתכב
נכרי-נכרים תתכב

- ס -

סוכה-סוכות תתכב
חיוב נשים תתכב
סליחות בחודש אלול
ובעשרת ימי תשובה תתכב

סעודה-סעודת מצוה.....תתכד
 סיום מסכת.....תתכד
 ספירת העומר.....תתכד
 נשים בספירת העומר.....תתכד
 ספק-ספקות-ספק.....
 ספיקא.....תתכד
 ספר תורה.....תתכד

- ע -

עד-עדות.....תתכה
 עופר-מעוברת.....תתכה
 עזרת נשים.....תתכה
 עמלק.....תתכה
 זכירת מעשה עמלק.....תתכה
 חיוב מחיית עמלק.....תתכה
 ערבה.....תתכה
 ערבות.....תתכה
 ערוה-דבר שבערוה.....תתכו
 עשרת ימי תשובה.....תתכו

- פ -

פדיון הבן.....תתכו
 פורים.....תתכו
 שתיית יין בפורים.....תתכו
 סעודת פורים.....תתכו
 פיקוח נפש.....תתכו
 פסח.....תתכו

- צ -

ציבור.....תתכו
 ציצית.....תתכו

- ק -

קבורה.....תתכו
 קדיש.....תתכו
 קול באשה ערוה.....תתכו
 קטן-קטנים.....תתכו

במצוות ואיסורים.....תתכו
 קטנות.....תתכח
 ביום טוב.....תתכח
 בפסח.....תתכח
 בסוכה.....תתכח
 בחנוכה.....תתכח
 בפורים.....תתכח
 איסור ספיה לקטן.....תתכח

קידוש.....תתכח

קידוש השם.....תתכח

קנין-קניינים.....תתכח
 מה שקנתה אשה קנה

בעלה.....תתכח

קרבנות.....תתכח

קריאת התורה.....תתכט

בארבע פרשיות.....תתכט

קריאה בנביא [הפטרה].....תתכט

קריאת שמע.....תתכט

- ר -

ראש השנה.....תתכט

ראש חודש.....תתכט

הלל בראש חודש.....תתכט

יעלה ויבוא.....תתכט

ציבור.....תתכט

רדיו.....תתל

רוב.....תתל

רפואה-רופאים.....תתל

- ש -

שבועות.....תתל

שבע ברכות.....תתל

שבת.....תתל

קבלת שבת.....תתל

נרות שבת.....תתל

מנן הנרות.....תתלא

שכחה להדליק נרות.....תתלא

תוספת שבת.....תתלא

כבוד ועונג שבת.....תתלא
 סעודות שבת.....תתלא
 שומע כעונה.....תתלא
 שופר.....תתלא
 נשים בשופר.....תתלא
 שופר בחודש אלול.....תתלא
 שכרות.....תתלב
 שליח.....תתלב
 שליח ציבור.....תתלב
 שליחות.....תתלב
 שמחה.....תתלב
 שמיני עצרת.....תתלב
 שעטנז.....תתלב

- ת -

תדיר קודם.....תתלב

תורה-תלמוד תורה.....תתלב

נשים בתלמוד תורה.....תתלב

תחנון.....תתלב

תלמיד חכם.....תתלב

תענית-תעניות.....תתלב

תענית בכורות בערב

פסח.....תתלב

המנחג להשתתף בסיום מסכת

להיפטר מהתענית.....תתלב

תפילה.....תתלד

נשים בתפילה.....תתלד

י"ג מידות.....תתלד

תפילת מוסף.....תתלד

נשים בתפילת מוסף.....תתלה

תפילת מנחה.....תתלה

תפילת נעילה.....תתלה

תפילת ערבית.....תתלה

תפילין.....תתלה

תרומה.....תתלה

תשובה.....תתלה

תשלך.....תתלה

תשעת הימים.....תתלה

מפתח ערכים

אכילה

אכילת בשר אדם שמו, שיח
אכילת שליה שיא, שכ
בליעת ערלת נימול כסגולה שיו
שתיית מי רגלים לרפואה שיט
ע"ע מאכלות אסורות

אלול

בר"ח אלול עלה משה רבנו למרום ... תפח, תפכ
מנהגי האשכנזים והספרדים בתקיעת שופר
בחודש אלול תפז, תפ, תפז
חיוב נשים בתקיעת שופר בחודש
אלול תפ, תפג

אמונה

עיקר האמונה תלוי ביציאת
מצרים תלד, תשיו, תשכב
חיוב קטנים במצות האמונה קודם גיל
חינוך תשיח
חינוך קטנות לאמונה תלד

ארבע כוסות

מקור החיוב תשא, תשי
כנגד ארבע לשונות של גאולה תשמו
חיובן משום מצות סיפור יציאת
מצרים תשמו, תשיט
דין שמחה בארבע כוסות תשמו, תשמו
שתאן בבת אחת תשמו
ביין או במיץ ענבים תרלה
הלל בפסח חלק מעיקר מצות ארבע
כוסות תקכב
חיוב נשים ז, תקיז, תרלד, תשי, תשכט, תשלב
חיוב קטנים תשי, תשיג, תשלב
ע"ע פסח

- א -

אב [חודש] ע"ע תשעת הימים

אבל-אבלות

חינוך קטן בדיני אבלות ת"ג
אסור לאכול בליל יארצייט בסעודת סיום
מסכת תרפז
מנהגי אבל בהקפת הבימה
בהושענות תק, תקד
השתתפות בכור אבל בתוך שבעה בסעודת
סיום בערב פסח תערב, תרעז
משלוח מנות לאבל כל י"ב חודש תרו
אסור לשלוח מנות לאבל - אך אין איסור
לאבל לקבלם תרכג
משלוח מנות לאשתו של אבל תרכג

אבר מן החי

אבר שנחתך מאדם חי הרי הוא כמת
שלם שיא
אין בו מצות קבורה שיב
איסור הנאה מבשר החי שיד

אוהב ושונא

בשליח ציבור תרא
בקריאת התורה תרב
בתקיעת שופר תרב
נשים בשמיעת מגילה משונא תרא

איסור

עד אחד נאמן באיסורים שכג
נאמנות בספק איסור שכב, שכט
מה שקנתה אשה קנה בעלה -
באיסורים תרפז
איסור הנאה מבשר החי שיד

ארבע פרשיות

פרשת זכור

ברכה על מצות הקריאה תקנו
ההבדל בין קריאת התורה בציבור – לקריאת
פרשת זכור תקמא
דין קריאת פרשת זכור כדין קריאת
התורה תקמז

חיוב הקריאה

האם החיוב מדאורייתא תקמא, תקמז
האם החיוב דווקא
בציבור תקמז, תקנד, תקמא
האם הקריאה נחשבת ל'דברים
שבקדושה' תקמז
קריאת הפרשה בליל שבת תקמז

סדר הקריאה והברכות

הוצאת ספר תורה מיוחד לקריאת פרשת
זכור תקמא
חיוב הקריאה מצריך ברכה לפנייה
ואחרייה תקמז, תקמז, תקמז
חיוב עבדים בקריאת פרשת זכור תקמא

קריאה מספר תורה

חובת הקריאה ללא ס"ת תקמז
קריאת הפרשה מתוך
ס"ת תקמז, תקמז, תקמא
קריאת הפרשה מתוך ס"ת
פסול תקמז, תקמז
לשמוע קריאה מתוך ס"ת ובמבטא כפי
מנהגו תקמז

המחוייבים בקריאה

קטן בקריאת פרשת זכור תקמז, תקמז
קטן בהפטרת פרשת זכור תקמז

נשים בפרשת זכור

חיוב נשים ובנות קטנות בשמיעת פרשת
זכור תקמז
האם יכולה להוציא את בעלה ובניה בפרשת
זכור תקמז, תקמז, תקמז
הבדל בין חיובן בקריאת מגילה לחיובן
בקריאת פרשת זכור תקמז, תקמז, תקמא

קריאת פרשת זכור

לנשים תקמז, תקמז, תקמז
מניין גברים לקריאה מיוחדת לנשים תקמז
מנהג קריאה מיוחדת לנשים במנחה תקמז
קריאת הפרשה בתורה על ידי נשים תקמז
צירוף אשה למניין עשרה בקריאת
הפרשה תקמז

פרשת פרה

האם חיוב הקריאה
מדאורייתא תקמא, תקמא

ארבעת המינים

נטילתם – חלק מהתפילה תקמז
ערבה כנגד אלו שאין להם טעם וריח תקמז
ברכת נשים על לולב ביום
הראשון תריה, תרפז

ארץ ישראל

מצות הישוב בה – 'קיומית' ולא 'חיובית' דש
כהנים לא קיבלו נחלה בארץ ישראל קמז
חנוכת הבית בארץ ישראל דש
מצות כיכורים רק בארץ ישראל תרנב

אשה-נשים [כללי]

גופה לא קנוי לבעלה תרלז
כל כבודה בת מלך פנימה עא
מאה נשים כתרי גברי תעז, תקמז
נשים דעתן קלה שכז
נשים עצלניות שכז
אינן בכלל 'ערבות' קמז
אימתי נדרש בתורה 'בני' למעט 'בנות' רלז
מינויה לשררה שכמ
לא חטאו בעגל תעז
השתתפותן במלחמת מצוה באפיה
ובישול תקמז
אשה חייבת לנהוג כמנהג המקום שבעלה
נמצא בו קי
אין בת יורשת במקום שיש בן רמא
בכלל מנין ס' ריבוא הדרוש להגדרת רשות
הרבים מד, תעז

מצוות שנשים פטורות מלקיים וקיבלו על עצמן
 כחובה..... קכט
 חיוב נשים במצוות מדין 'לא תסור'..... תריב
 ע"ע מצוות; ע"ע מצות עשה שהזמן גרמא
 אף הן היו באותו הנס
 גדר חיובן במצוות מטעם
 זה..... ז, תקי, תקיז, תקכה, תריא
 חיוב נשים במצוות מטעם זה – מדאורייתא
 או מדרבנן..... תשל, תשלז
 חיוב נשים במצוות ליל הסדר מטעם
 זה..... תש, תשכט
 חיוב נשים בקריאת מגילת אסתר מטעם
 זה..... ז, תקט, תקיז, תקמז, תרו, תרלז,
 תשל, תשנח

נאמנותן

בעדות על איסור תורה..... שכג, ש"ב
 כל מקום שעד אחד מועיל, אשה ופסול
 מעידים..... שכג
 על מה שבידן לעשות..... שכד
 בספק איסור..... שכה, שכט
 בדברים שיש בהם טורח..... שכה, שכט
 בבדיקת חמץ..... שכג
 בבדיקת ירקות וקטניות מתולעים..... שכו, ש"א
 בבירורי יחסין..... ש"ט
 תקנת קדמונים להאמין לאשה במקום שאין
 אנשים..... שמי
 כמשגיחת כשרות..... שכג, שכח, ש"ב, שס
 בבדיקת שעטנז..... שכז
 בהשגחה בטיפולי
 פוריות..... שכב, ש"ד, שמוג, שנד

איש ואשתו

אשתו כגופו..... קד, תרטז, תרכ
 האם נחשבים שותפים..... תרט
 איש באשתו הוי כראשון בראשון..... תרכ
 קנייני אשה
 כל מה שקנתה אשה קנה
 בעלה..... תרו, תרט, תרטז, תריט, תרכג, תרפא

אשה קנתה לעצמה ובעלה קנה ממנה – או
 שבעלה קנה ישירות ממי שהקנה
 לאשתו..... תריז, תרכג
 מה שקנתה אשה קנה בעלה – מהתורה או
 מדרבנן..... תרפב
 מה שקנתה אשה קנה בעלה בנכרית
 הנשואה לישראל..... תרפא, תרפז
 אופנים בהם אשה קונה ללא שיקנה
 בעלה..... תרפא
 קנין חצרה הוא מדין 'יד'..... תרפב
 דינא דמלכותא בקנינים שבין בעל
 לאשתו..... תרפח
 ע"ע בת מצוה; ע"ע עזרת נשים; ע"ע קול
 באשה ערוה.

- ב -

בדיקת חמץ

נאמנות אשה..... שכג

ביכורים

זמן הבאה וקריאה..... תרנא
 החיוב מוטל על ה'גברא' או דין
 ב'חפצא'..... תרנב
 רק בארץ ישראל..... תרנב
 אם נחשבת מ"ע שהז"ג..... תרנא
 חיוב נשים..... תרנ

בית המקדש

אין בונים אותו בלילה..... תשלז
 האם נחשב מ"ע שהז"ג..... תשלז
 חיוב נשים בבנינו..... תשלז
 במקדש היתה נוהגת מצות שמחה בראש חודש
 כמו ביום טוב..... תשמט
 מנהג חביטת הערבה בבית המקדש..... תצט
 מקום הבימה בבית הכנסת כמקום המזבח בבית
 המקדש..... לב
 מצות 'וקדשתו' נאמרה רק במי שראוי לעבודת
 הקרבת הקרבנות בבית המקדש..... וכד

הכריעות ביום הכיפורים כדין הכריעות בבית
המקדש קפא
ע"ע קרבנות

בית כנסת

מקדש מעט כט
קדושת המקום מהתורה או מדרבנן כט
קדושתו מחמת עצם המקום או מחמת
התפילות שבו 5, 6
קדושתו מחמת הימצאות הספר תורה בו 6
מקום הבימה בבית הכנסת כמקום המזבח 6
לעומת קדושת בית מדרש 6
נישוק בניו הקטנים 6
הפיכת עזרת הגברים לעזרת נשים כט, 6
כניסת נשים לבית כנסת בשעת
נידתן שצח, תיג
ע"ע עזרת נשים

בית קברות

כניסת נשים שצח
בכור

נאמנות האב לומר על בנו שהוא בכור מדין
'כיר' שמב, שגא

בל תשקצו

בשתיית מי רגליים שיט

בר מצוה

סעודת בר מצוה שא
ע"ע ברוך שפטרני

ברית מילה

לא קיבלו התורה אלא במילה וטבילה והרצאת
דמים תשפג
אשה פטורה מלמול את בנה תש"ד
ע"מ לפטור בכורות מהתענית
בער"פ תרסו, תרעד

ברכה-ברכות

אסור להרבות בברכות ללא צורך שעט
ספק ברכות להקל ג

בברכת שהחיינו לא נאמר ספק ברכות
להקל תמח, תרמא
כל הברכות אע"פ שיצא מוציא קפח
עמידה בשעת ברכת המצוות תשצד
ברכות הודיה נאמרות בעמידה ע
הפסק בברכות תנה
הפסק ל"צורך הברכה" תנט
הפסק בין הברכה לבציעת הפת תנו
ברכות השבח הנאמרות בזמן מסויים האם דינן
כמ"ע שהז"ג עה
חיוב נשים בברכת השבח הנאמרות בזמן
מסויים עו
אין לענות אמן אחר ברכותיה של קטנה ת"א
שימוש במיקרופון רז, רטו
שמיעת ברכות ברדיו ריא

מאה ברכות בכל יום

טעם החיוב ז
החיוב מהלכות תפילה או מהלכות
ברכות יב
השלמת מאה ברכות בשבת ח, יב
חיוב נשים ז, א

ברכת אירוסין

ברכת המצוות או ברכת השבח תס
שתיית הכלה מכוס היין של ברכת
האירוסין תפ, תפא
ברכת בורא פרי הגפן בקידושין של
חרש תפא

ברכת האילנות

בשם ומלכות תר"ט
זמן הברכה - רק "ביומי דניסן" או גם לפני
ואחרי ניסן ק"ה, קמד, תר"ח
האם נחשבת מ"ע שהזמן גרמא בשל הזמן
המסויים שנאמרת בו תרמד, תרמז, תרנה
בלילה תרמד
בשבת תרמה
אין לברך בשבת כי בורר ניצוצות הקדושה מן
הצומח תרמה

הברכה ב'ציאה' לראות אילנות בשדות
ובגינות..... תרלח, תרמג
הראיה שעליה מתחייב (בפריחה או על
פרי)..... תרמ, תרמג, תרמח
גדר הברכה – ברכת השבח או ברכת
הנהנין..... תרמא, תרמג, תרנה
על פריחת אילני סרק..... תרמא
על עצי ערלה..... תרמב
מדוע דיני הברכה נקבעו כסימן נפרד בשו"ע.....
תרלח, תרמד
חיוב נשים בברכה..... תרמד, תרמט

ברכת הגומל

עד שלשים יום, בפני עשרה ובקריאת
התורה..... כ

ברכת החמה

ברכת הראיה או ברכת השבח..... עד
האם מוגדרת כמ"ע שהזמן גרמא..... עג, עה
זמן הברכה בחו"ל..... עח
חיוב ומנהג הנשים..... עב, פ, תצה, תרמח

ברכת הלבנה

ברכת המצוות..... תרנה
הברכה – על חידוש הלבנה..... תרמח
נאמרת מתוך שמחה..... יבעמידה, ע
נאמרת ברחובה של עיר..... עא
האם מוגדרת כמ"ע שהזמן
גרמא..... פח, עג, תרמח
סומא..... תרג
חיוב נשים..... פז, תרמח
ע"ע לבנה

ברכת המזון

חיוב נשים בברכת המזון..... קנא
האם הברכה בעשרה נחשבת כדבר
שבקדושה..... מה
שכח להזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון..... קבו
אשה ששכחה להזכיר יעלה ויבוא בברכת
המזון ביום טוב..... קבו, קל, תמח
ע"ע זימון

ברכת המפיל

הכל חייבים לברך ברכת המפיל..... תשפ
נשים קיבלו על עצמן כחובה..... תשפ

ברכות הנהנין

ברכת הנר בהבדלה האם נחשבת ברכת
הנהנין..... קצו
ברכת שהחיינו האם נחשבת ברכת
הנהנין..... תרמא
ברכת האילנות האם נחשבת ברכת
הנהנין..... תרמא, תרמג, תרנה

ברכות השחר

זמן חיוב אמירתן..... א, י
ביום או גם בלילה..... ב
בלילה קודם עלות השחר..... ד
האם נחשבות מ"ע שהז"ג..... ב
על סידור העולם והנהגתו או ברכת הודאה
פרטית..... ה
ברכת הודאה פרטית או ברכת השבח כחלק
מהתפילה..... יא
מדין התפילה או מהלכות ברכות..... י
ברכת שעשני כרצונו..... ג
חיוב נשים..... א, ז

ברכת התורה

גדר הברכה על החפצא של תורה..... תשפח
ברכת התורה ברבים דאורייתא..... תשפט
חיוב נשים בברכת התורה..... תשפח

ברכת כהנים

מהתורה רק בשני כהנים..... תקכט
האם נחשבת כמ"ע שהז"ג..... רמ
פנים אל פנים לעם..... רלח
עם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה..... רלד
'עם שבשדות' האנוסים מלבוא מתברכים..... רלד
בית כנסת שכולו כהנים..... רלח
מצות עשה לישראל להתברך בברכת
כהנים..... רמא

נשים בברכת כהנים

חיובן להתברך..... רלד

כה תברכו את בני ישראל ולא את בנות
ישראל רלו,רמ
אשה יכולה לומר לכהן לעלות לדוכן רלו

ברכת שהחיינו

באה על שמחת הלב ולא נאמר בזה דין ספק
ברכות להקל תמח,תרמא
בגדר ברכת הנהנין תרמא
על דבר הבא מזמן לזמן והאדם מתפעל
ומתרגש בהגיעו לזמן הזה תמח
ב' גדרים בברכת שהחיינו ביו"ט - על החג ועל
מצוות החג תנו,תפא
הפסק באמירת אמן על ברכת שהחיינו בשעת
הקידוש ביום טוב תנה
לנשים בהדלקת הנרות בליל
יו"ט תמו,תנג,תנד,תנה,תפכ
בליל סוכות תנו
בליל שמיני עצרת תנו
בליל פסח תנו
השלמת ברכת שהחיינו כל ימי החג תשנה
על קריאת המגילה תשנא
אין מברכים שהחיינו על סעודת פורים תמח
על קריאת מגילות רות ושיר השירים תשנא

ברוך שפטרני

המקור והטעמים לברכה מז,תכג
בשם ומלכות או לא מז,כב
גדר הברכה כא,כה
ביאור מטבע לשון הברכה יז,כ
בציבור או ביחיד כ
יש אומרים שהבן מברך יז
המנהג לברך בקריאת התורה יז,יט
המנהג לברך בשבת הראשונה לאחר בר
המצוה תכב
עמידת הבן סמוך לאביו בשעת הברכה יז
בן הגדל בבית אמו, מי מברך יח

נכד הגדל בבית סבו, מי מברך יט
בבת כג
בת מצוה

ברכת ברוך שפטרני כג
סעודת בת מצוה האם נחשבת סעודת
מצוה כד,שא
נאום הבת לקהל בשעת המסיבה תה

- ג -

גוי ע"ע נכרי-נכרים

גזל

גזל נכרי תרפה

גיד הנשה

נשים אסורות לאוכלו רל"ט

גר

אינו בכלל "ערבות" קע

- ד -

דברים שבקדושה

אמירתם במנין עשרה זכרים מב,תעז
עמידה כשעונים דברים שבקדושה שפג
האם ברכת המזון בעשרה נחשבת כדבר
שבקדושה מה
האם זימון בעשרה נחשב כדבר שבקדושה מז
האם דין אמירת י"ג מידות כדין אמירת דברים
שבקדושה מז,מט
האם קריאת פרשת זכור נחשבת לדברים
שבקדושה תקפז
שמיעת דברים שבקדושה בטלפון רב
ע"ע מנין

דינא דמלכותא

בקנינים שבין בעל לאשתו תרפח

- ה -

הבדלה

מקור החיוב קפג, קצט
מחלוקת הראשונים אי חיובה מהתורה או
מדברי סופרים תרצו
חיוב בפני עצמו או מחיובי השבת קצה
מהות ההבדלה להזכיר קדושת היום
היוצא קפה
מי שהבדיל האם יכול לחזור ולהבדיל עבור
אחר תש
אין מבדילין על הפת תרצט
שתיית היין מהלכות ברכת בורא פרי
הגפן תשו
שתיית יין ע"י מי שאינו המבדיל תנח
חיוב זכירת יציאת מצרים בהבדלה תשב
דין הבדלה בליל הסדר שונה מהבדלה בכל
השנה תשג
ההבדל בין הבדלה במוצ"ש להבדלה במוצאי
יו"ב קפג
הבדלה באמצעות הטלפון רב, ריז, ריט
הבדלה ע"י רמקול ריט, ריצו

נשים בהבדלה

חיובן בהבדלה יג, פט, קצה, תרצו
האם אשה יכולה להבדיל
לעצמה תרצה, תרצו, תשד
המנהג שאינן שותות מכוס
הבדלה קצה, תנמ, תרצח
שתייה מכוס הבדלה בליל הסדר תש
חיובן ביקנה"ז בליל הסדר תרצה
שתייה מכוס יקנה"ז בליל יו"ט שחל
במוצ"ש תרצח

ברכת הנר בהבדלה

על תחילת בריאת האור שהיתה
במוצ"ש קפג
אם אין לו אש אינו צריך לחזור אחריה קפד
חלק ממצות ההבדלה או ברכה בפני
עצמה קפד, קפט

ברכת הנהנין או ברכת שבת
והודאה קפה, קצה, תרנו
ברכת המצוות קצו
האם הברכה נחשבת כמ"ע שהז"ג קצו
אם אין לו כוס האם רשאי להבדיל כאשר
רואה אש קפז
ברכה על הנר כשמבדיל לאחר מוצ"ש קפו
אין מברכים על הנר עד שיאותו
לאורו קצ, קצב
האם צריך להחזיק הנר ביד קצב
ברכה על אבוקה קצג
אמר בורא מאור האש קצד
ברכה על נר חשמלי קצב
סומא בברכת האור קצג, תרנו

נשים בברכת הנר בהבדלה

חיובן קצה, קצט, תנמ
האם יכולות לברך בהבדלה קצה
הבטה בציפורניים לאור הנר רא
האם כשעונות אמן אחר הברכה נחשב
הפסק תנמ
ע"ע יום הכיפורים

הגדה של פסח

מצות עשה מהתורה לספר בניסי יציאת מצרים
בליל ט"ו בניסן תשלג
לחם שעונים עליו הרבה - הלל
והגדה תשלג, תשד
'הגדה' הוא מלשון המשכת הדיבור
והסיפור תשלז
יש לתרגמה בלשון שמבינים הנשים
והקטנים תשלב
ספק אם אמרה את ההגדה האם צריכה
לחזור תשלא
ע"ע והגדת לבנך

הדלקת נרות ע"ע יום טוב; ע"ע שבת

הושענות-הושענא רבה

מי שאינו מקיף 'רעה עושה' תקד
מנהגי ההקפות בהושענות תצט, תקג

מנהג נשים לברך על הלל בר"ח..... תשד
אשה פטורה מהלל בסוכות
ועצרת..... תקיז, תקל, תשנ

בראש חודש

מנהג ואינו מצוה..... תקכח, תשמח
האם מברכים על אמירתו..... תשמח, תשפה
האם נשים מברכות על אמירתו..... תשד

בפסח

בדרך שירה ולא בדרך קריאה..... תשמח
ראוי לדקדק לאומרו במתינות
ובשירה..... תשמט
גדרי אמירת הלל בפסח..... תשמו
מדין הודאה על נס יציאת מצרים או מדין
המועד..... תשמו, תשנ, תשנד, תשנו
חלק מעיקר מצות ד' כוסות..... תקכב
חיוב אמירתו תלוי בחיוב אכילת
המצה..... תשמו, תשנב, תשנד, תשנו
מדוע אין אומרים הלל שלם אלא בב' ימים
ראשונים של פסח..... תשמו, תשמו, תשנד
אמירתו 'בדילוג' בחול המועד פסח – מנהג
או חיוב..... תשמו
תשלומי הלל שלם בימי חול המועד
פסח..... תשנב, תשנה
קטן שהגדיל בחול המועד פסח האם צריך
לומר הלל שלם..... תשנו
חיוב נשים..... תקיז, תקל, תשנ, תשנו

בחנוכה

על נצחון המלחמה או על פך
השמן..... תקיט, תקכו
נובע מהדין הכללי של תקנת הנביאים
לאומרו על הנס..... תקכד
ההבדל בגדר אמירתו בחנוכה לבין אמירתו
בשאר יו"ט..... תקיט, תקכג
או נר חנוכה – מה עדיף..... תקכט
חיוב נשים..... תקיז, תקכד, תקלכ

הסבה

חיוב ופטור נשים מהסבה..... תשמא

החקפות הם חלק מהתפילה..... תקג
זמן אמירתם – לאחר הלל או לאחר
מוסף..... תקא
המנהג לתקוע בשעת ההושענות..... תקד
אמירתם בשבת..... תקא, תקד
מנהגי האבל בהקפת הבימה
בהושענות..... תק, תקד

חביטת הערבה בהושענא רבה

מנהג חביטת הערבה בבית המקדש..... תצט
טעם המנהג..... תקב
גדר של הכנעה ותפילה..... תקב
זמן חביטת הערבה – באמצע הקדיש או
בסיומו..... תקה
נשים בחביטת ערבה..... תצט, תקה

הלווית המת

השתתפות נשים..... שצז, ת

הלל

נביאים תקנו לומר הלל על כל גזירה שהיתה
וניצלו..... תקכג, תקכו, תקכח
חיובו מהתורה או מדברי סופרים..... תשנו
סדר קריאת ההלל באמירה
ועניה..... תקח, תקכח, תשלט
דין על הציבור..... תקכח, תקלג
בגדר קריאת הפרשה ובגדר שירה..... תקכו
אימתי נאמר הלל 'שלם' ואימתי 'חצי'
הלל..... תקכו
הימים שגומרים בהם את ההלל הם ימי
'מועד'..... תשמו
בימים שאין גומרים את ההלל – האם יש חיוב
לאומרו 'בדילוג'..... תשמח
חיובו מדין המועד ומדין הודאה על
נס..... תשמו, תשנ
כל היום כשר לקריאת ההלל..... תשנא
קריאת המגילה זו הלילא..... תשמה
נשים באמירת הלל
אין לאשה לומר ההלל בשיר וזמר..... תשלט

הספר

נשים..... שצו, תא, תו, תיב

באמצעות רמקול..... תו, תיא

הפטרה ע"ע קריאת התורה

השגחה

נאמנות אשה כמשגיחת

כשרות..... שכב, שכח, שלב

האם מינוי נשים כמשגיחות נחשב

שררה..... שכב, שלב

בטיפול פוריות..... שכב, שלב, שמוג, שנד

- ו -

והגדת לבנך

חיוב הגדה מהתורה..... תשל

חיוב המצוה..... תשיז, תשיט

חיוב המצוה בדרך שאלה ותשובה..... תשלז

משמעות החיוב - העברת מסורת סיפור יציאת

מצרים מאב לבנו..... תשיז

ע"ע סיפור יציאת מצרים

- ז -

זימון

בעשרה גדולים..... מז

האם זימון בעשרה נחשב כדבר שבקדושה..... מז

אין מזמנין אנשים ונשים יחדיו..... תשמ

מצוה בליל הסדר לחזור אחר

זימון..... תשלח, תשמ

נשים בזימון

חיובן..... תשלח

נשים מזמנות לעצמן..... מה, רכב, תשמ

אין מזמנות שם שמים בזימון בעשרה..... מז

זכור ע"ע ארבע פרשיות

זכירת יציאת מצרים ע"ע יציאת מצרים

זכר למקדש

תקנות חז"ל זכר למקדש..... תקא, תקד

- ח -

חול המועד

אמירת הלל 'בדילוג' בחול המועד פסח - מנהג

או חיוב..... תשמג, תשמו

חזקה

אומן לא מרע אומנותיה..... שמח, שפח

חזרת הש"ץ ע"ע שליח ציבור

חינוך

האם יש אסמכתא בתורה או בכתובים למצות

חינוך..... תכד, תלג

טעם המצוה 'בשכיל שיהיו רגילים

במצוות'..... תכו, תלב

מצוה 'כללית' לחנך בניו ובנותיו ללכת בדרך

התורה..... תלז

בכל חינוך מקיים מהתורה מצות 'ושננתם

לבניך'..... תכא

חיובו עד גיל י"ג..... יז, יט, תשיג

גיל חינוך בכל תינוק לפי חריפותו..... תשיד

האם קטן 'בר חיוב' בחינוך או שהחיוב על

האב..... תמו, תלח

חיוב חינוך לקטן במצוות והחיוב לחנכו

לקדושה ופרישות..... תיז

חינוך במצוות התלויות ברצונו של אדם..... תלב

מצות חינוך מדין 'ערבות'..... תכא

על מי מוטל לחנך כשאינן אב..... תיט, תכג

מי חייב בחינוך 'בן חורג'..... יח

חיוב הסב ללמד את נכדו..... יט

חינוך קטנים וקטנות באמירת הפסוק הראשון

של ק"ש..... תלח

בשבת מצות חינוך מדאורייתא מדין שביתת

בנו..... תכב

חינוך בדיני אבלות..... תלג

במועדי השנה

להתענות 'שעות' ביום הכיפורים..... תלז

בקריאת המגילה..... תשיג

במצוות ליל הסדר..... תלא, תלד, תשיד

נשים במצות חינוך

אין חיוב לחנך נשים לפרישות תכח
 חיוב האם במצות
 חינוך תיג, תטז, תכ, תכג, תכו
 לקטנות כג, תכח, תל, תלג, תלח
 לקטנות בקיום מ"ע שהז"ג תלג
 למצות אמונה תלד
 במצות תקיעת שופר תלג
 לקטנות במצוות ליל הסדר ... תלא, תלד, תשיד

חנוכה

מצות הדלקת הנר 'חביבה' תקכא
 נר חנוכה חובת הבית קלא, תקז
 המדליק ומוציא אחרים - מדין שליחות או
 מדין שומע כעונה תקז
 הדלקת נר חנוכה היא ההודאה וההלל ... תקכב
 הלל או נר חנוכה - מה עדיף תקכט
 נר חנוכה בבית כנסת תקסד
 נס ההצלה ונס פך השמן תקכה
 חיוב קטן בהדלקת נרות קלא
 חיוב נשים בנר חנוכה תקו, תקיז

חנוכת הבית

בארץ ישראל דש
 האם הסעודה נחשבת סעודת מצוה שג

חשמל

הדלקת נרות שבת בחשמל צג
 הדלקת נרות שבת במקום מואר בחשמל צג
 שכחה להדליק נרות שבת במקום שהיה מואר
 בחשמל צג, צט
 ברכת האור במוצ"ש על נר חשמל קצב
 ברכת האור במוצאי יו"כ על נר חשמל קצב

חתן ע"ע נישואין

- מ -

טומאה

הטומאה באהל המת מהתורה ובבתי
 הסמוכים מדרבנן רנח

אבר שנחתך מאדם חי הרי הוא כמת
 שלם שיא
 עוקר במעי אמו - 'טהרה בלועה' רנה
 איסור אשה בטומאת נדה להיכנס לבית
 קברות שצט
 האם שליה מטמאת שיא

טומאת כהנים

האם מי שאינו כהן מוזהר לטמא כהן
 קטן רפא, רפג
 קדושת הכהונה תלויה באיסור להיטמא
 למתים רכז
 אשת כהן מעוברת בבית
 חולים רנד, רנה, רפד
 אשת כהן מעוברת הנמצאת באהל המת
 האם צריכה לצאת ממנו רפא
 האם אשת כהן מעוברת צריכה לברר את
 מין הוולד שבבטנה רפד
 הוצאת תינוק כהן קטן מבית החולים לאחר
 הלידה רפח
 האם עוקר כהן מוזהר להיטמא למת רנד

טיפול פוריות

השגחה בטיפולי פוריות שכב, שלד, שמו, שנד

טלפון

האם הקול הנשמע בטלפון הוא אותו הקול של
 המשמיע רז, ריא, ריג
 שמיעת דברים שבקדושה רב
 עניית אמן על ברכה דרך הטלפון ריא
 שמיעת 'קול באשה' בטלפון רב
 שימוש בו בשבת רז
 קידוש בשבת ויו"ט בטלפון רג, רט
 הבדלה באמצעות הטלפון רב, ריז
 קול שופר באמצעות הטלפון רג, רט
 שמיעת מגילה באמצעות הטלפון רג, רט
 השתתפות בכור בסיום בערב פסח בשמיעתו
 בטלפון תרעה

- 9 -

י"ג מידות ע"ע תפילה

יום טוב

אל יצמצם בהוצאות יו"ט קבב
איסור אכילה בערב יו"ט מן המנחה ולמעלה

קב
נישואין בזמן תוספת יום טוב תג
אין שורפים קדשים ביום טוב תמ

שמחה

גדרי החיוב תג, תשי, שתב
החיוב לשמח את אשתו ובניו

הקטנים תשיא
חיוב עונג מדין שמחת יו"ט קבו
חיוב קטן תשמו, תשב
חיוב ד' כוסות הוא חיוב מחודש של שמחה
מלבד חיוב שמחת יו"ט תשמו

כבוד ועונג

גדר החיוב קבב, רפא, תמה
חיוב עונג מדין שמחת יו"ט קבו
החילוק בין כבוד ועונג שבת לכבוד ועונג
יו"ט קבב, קבו
האם מצות כבוד יו"ט היא מ"ע שהז"ג קלב
חיוב נשים בכבוד ועונג
יו"ט קיט, קבו, קל, תמה

הדלקת נרות יום טוב

הדלקת הנר חובה צב, קל
זמן ההדלקה תלמ, תמוג, תג
טעם שנהגו לאחר זמן ההדלקה עד שבעליהן
חוזרים מבית הכנסת תלמ, תמא
גדר החיוב תמ, תמה, תמט, תנד
נוסח הברכה תמה
זמן הברכה על הדלקת הנרות - קודם
ההדלקה או לאחריה תמא
ברכת שהחיינו לנשים בהדלקת הנרות בליל
יו"ט תמו, תנג, תנד, תנה, תכב
שכחה להדליק נרות צא, צח
איש הנצרך להדליק נרות יו"ט תג

אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט תמ
הדלקת נרות יום טוב שני

זמן ההדלקה תלמ, תמב
איסור הכנה בהדלקת הנרות מיו"ט ראשון
ליו"ט שני תמב

קידוש

חיובו מדאורייתא או מדרבנן קנג
הפסק באמירת אמן על ברכת
שהחיינו תנה
קידוש בטלפון רג, רט

סעודה

חיוב סעודה בפת קבו
שכח להזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון ... קבו
חיוב נשים באכילת פת ביו"ט קבח
אשה ששכחה להזכיר יעלה ויבוא בברכת
המזון קבו, קל, תמה

לחם משנה

חיוב לחם משנה קבה

נשים ביום טוב

גדר חיובן בשמחה תשיא
חיובן בקידוש קבד, קבח
חיובן בכבוד ועונג יו"ט קיט, קבו, קל, תמה
ההבדל בין חיוב נשים בעונג יו"ט לחיובן
בכבוד יו"ט קלב
בהדלקת נרות יו"ט תמה, תמט
מותרות להתענות ביו"ט רכ
חיובן בלחם משנה קבה
חיובן באכילת פת ביו"ט קבח
שכחה להזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון
ביום טוב קבו, קל, תמה

יום כיפורים

הכריעות ביום הכיפורים קפא
תענית קטן 'שעות' תלז
נשים במוסף קעז
נשים בכריעות בתפילות מוסף קפ
הבדלה במוצאי יום הכיפורים
ההבדל בין הבדלה במוצ"ש להבדלה במוצאי
יו"כ קפג

מקור החיוב להבדיל על 'נר ששבת'
וטעמו קפג
אם אין לו אש צריך לחזור אחריה קפד
ברכת הנר היא חלק ממצות
ההבדלה קפה, קפט
ברכת הנר כברכת הנהנין או כברכת שבח
והודאה קפח
אין לו כוס האם רשאי להבדיל כשרואה
אש קפו
האם יש צורך ליהנות מאור הנר קפא
האם צריך להחזיק הנר ביד קפא
ברכת האור על נר חשמל קפב
ברכה על אבוקה קפג
אמר בורא 'מאור' האש קפה
האם מברך על הנר כשמבדיל לאחר מוצאי
יו"כ קפו
חיוב נשים קפד, ר
הבטת נשים בציפורניים לאור הנר רא
סומא בברכת האור קפג

יום כיפור שחל בשבת

האם מחוייב להבדיל על 'נר ששבת' קפו

יחוס-יוחסין

מעלה עשו ביוחסין להאמין לב' עדים ולא לעד
אחד שמב, שנו
נאמנות אשה בבידור יוחסין ש"ט

יעלה ויבוא ע"ע ראש חודש

יציאת מצרים

עיקר האמונה תלוי ביציאת מצרים ת"ד
מצות פדיון הבן חלה ביציאת מצרים רמז

זכירת יציאת מצרים

חיוב זכירת יציאת מצרים בהבדלה תשב
חיוב נשים בזכירת יציאת מצרים תש"ו
ההבדלה בליל בסדר מדיני זכירת יציאת
מצרים תשג

סיפור יציאת מצרים

מצות עשה מהתורה לספר בניסי יציאת
מצרים בליל ט"ו בניסן תש"ג

ענין המצוה - חיזוק
האמונה ת"ד, תש"ז, תשכב
החיוב להראות עצמו כאילו הוא יצא
ממצרים תש"ט
חיוב ארבע כוסות משום סיפור יציאת
מצרים תש"ט, תש"ז
חלק מחיוב אכילת מצה תש"ג
חלק מחיוב זכירת יציאת מצרים שבכל
יום תש"ו

חיוב נשים

חיובן במצוה תשכ"ט, תש"ל, תש"ה
האם מוציאות אנשים ידי חובת
המצוה תש"א
חיוב פסח מצרים נשאר לדורות לענין חיוב
נשים בסיפור יצי"מ תש"ד
חיוב קטנות בסיפור יציאת מצרים תשכב

- כ -

כהן-כהנים

בזמן הזה הם כהני 'חזקה' רנה
קדושת הכהנים תלויה בקדושת ישראל ר"ה
קדושת הכהונה תלויה באיסור להיטמא
למתים רכז
דיני מצות 'וקדשתו' רכג
מצות 'וקדשתו' מדין קדושת שבט
הכהונה רכח
מצות 'וקדשתו' בכהן קטן או בעל
מום רכד, רכז
האם כהן בעל מום עולה לתורה רכה
השתתפות כהנים בקורס לימוד 'עזרה
ראשונה' רפ
בחיוב תפילת מוסף קנח, קפב
דין "ערבות" בכהנים קנט
לא קיבלו נחלה בארץ ישראל קנט
בחיוב מחצית השקל קנח, קפב
האם כהן קטן או בעל מום אוכלים
קדשים רכה

בת כהן-אשת כהן (כהנת)

מצות 'וקדשתו' בכהנת..... רכג, רכז
ההבדלים בין כהן לכהנת..... רכט
אימתי נאמר המיעוט 'בני אהרן ולא בנות אהרן'..... רכו
קדושת שבט הכהונה בבת כהן ולא באשת כהן..... רכז
כבוד אשת כהן כדין כבוד אשת תלמיד חכם..... רכז
האם צריך לכבד כהנת לשאת דברים ראשונה..... רכד
אשת כהן מעוברת בבית חולים..... רנד
אשת כהן מעוברת הנמצאת באהל המת האם צריכה לצאת ממנו..... רסא
בת כהן חוזרת לאכול בתרומה לאחר נישואיה לישראל..... רלא
בת ישראל אשת כהן אינה מברכת על אכילת תרומה..... רלא
עונש בת כהן שזנתה..... רלא
ע"ע ברכת כהנים; ע"ע טומאה; ע"ע פדיון הבן

כלה ע"ע נישואין

כשרות

נאמנות אשה כמשגיחת כשרות ... שכג, שכח, שס

- 5 -

לבנה

מסמלת את התורה שבעל פה..... עא
ע"ע קידוש לבנה
לוויה ע"ע הלוויה
לולב ע"ע ארבעה מינים; ע"ע סוכה

לחם משנה

טעמי חיובו..... קלא
טעם היותו כפול..... פו

חיובו מהתורה או מדרבנן..... קמ
חיובו מדין סעודת שבת או מהלכות בציעת הפת בסעודה..... קמח, קנג
עיקר חיוב הברכה על לחם משנה או הבציעה..... קמד
גדר החיוב שהתחלת הסעודה תהיה על ב' ככרות..... קמו
החיוב מתקיים בעצם הכנת הלחם משנה על השולחן..... קמח
קיום מצות לחם משנה בברכה בשעת הסעודה..... קנג
האם גם המסובים צריכים לחם משנה..... קמג
אין המסובים רשאים לטעום עד שיטעם הברצע..... קמד
טוב שיכוין הברצע לפטור את המסובים בברכת המוציא..... קמד
חיוב בציעת הפת מוטל על הגברא או דין בסעודה..... קג
דין שליחות בברכת ובציעת הפת..... קמה
בשתי פרוסות לחם..... קנה
חיוב לחם משנה ביום טוב..... קכה
חיוב נשים בלחם משנה

בשבת ויום טוב..... קכה, קמא
המנהגים השונים בחיובן..... קלא, קמט, קנג
הטעמים לחיוב נשים בלחם משנה..... קמא
טעם שנשים אינן מקפידות על לחם משנה..... קמב
המנהג שנשים יוצאות בשמיעת ברכת המוציא מהברצע..... קמב, קנג
מנהג האדמו"רים שנשותיהם מקבלות הלחם משנה אע"פ שלא שמעו הברכה..... קמח

ליל הסדר

הדגשה מיוחדת על ענין החינוך..... תשמז
טעם חלוקת קליות ואגוזים..... תשי, תשכ
החיוב לעשות שינוי בלילה זה כדי שיראו הבנים וישאלו..... תשי
חיוב קטנים במצוות הלילה..... תשי, תשיג, תשיט

נשים בחיובי ליל הסדר

חיוב נשים במצוות ליל הסדר שאף הן היו
באותו הנס תש, תשכט
חיובן בשתיית יין תרלג
עריכת ליל הסדר על ידן תשכט
מנהג הנשים לקדש על היין תרצה
חיוב נשים ביקנה"ז בליל הסדר תרצה
שתיית נשים מכוס הבדלה בליל הסדר ... תש
ע"ע ארבע כוסות; ע"ע פסח

לפני עור

נאמר רק למי שמחוייב באיסור רפכ

- ב -

מאכלות אסורות ע"ע אכילה

מגילות

חיוב הקריאה אינו אלא מנהג תשצה
ברכה על קריאתן תשפד
ברכה שהחיינו על הקריאה תשצא

מגילת איכה

זמן הקריאה תשצו
נשים במגילת איכה ובאמירת קינות תשצו

מגילה - מגילת אסתר

נאמרה ברוח הקודש תקט
חיוב אנשים במגילה הוא כעין דאורייתא תקי
חובת יחיד או ציבור תשצב
טעם הקריאה משום נצחון המלחמה תקיט
צריך לחזור אחר עשרה תשצג
עמידה בשעת הברכה על מקרא
המגילה תשצד
חיוב קטנים וקטנות במקרא מגילה תלא, תשיג
האם קטן מוציא ידי חובה את אביו תמו
באמצעות רמקול רח, ריד
בטלפון רג, רט
ברדיו ריא
קריאת המגילה זו הלילא תשמה

נשים בקריאת מגילת אסתר

חיובן שאף הן היו באותו
הנס ... ז, תקט, תקיז, תקמז, תרלז, תרו, תשל, תשצה
מוציאות ידי חובה נשים ולא
אנשים תקיא, תרג
הקוראת לעצמה מברכת 'לשמוע'
מגילה תרד
חיוב נשים ב'קריאת' או ב'שמיעת'
מגילה תקיב, תקכ, תרג
נשים בשמיעת מגילה משונא תרא
אשה לא תקרא בציבור
לאנשים תג, תקכ, תרלא, תשצט
מוציאה את חברתה ולא נשים רבות תת
צירופן למנין עשרה בקריאת
מגילה מוד, תקס

ברכת הרב את ריבנו

עניינה פרסום הנס תקסא
אין מברכים אותה אלא בציבור תקסא
האם מברכים בקריאת המגילה בפני עשר
נשים תקס
ע"ע פורים; ע"ע קטן

מגילת רות

ספר רות אינו נקרא מגילה תשפו
המנהגים אימתי וכיצד קוראים את
המגילה תשפכ, תשצ
טעמי הקריאה תשפג
חיוב ברכה על הקריאה תשפכ, תשפג, תשפז
מותך מגילת קלף תשפו
חובת היחיד או חובת הציבור תשצב
לא שמע הקריאה האם חייב ללכת
ולשמוע תשצד
עמידה בשעת הברכה על מקרא
המגילה תשצד
קריאת המגילה קודם הנץ החמה תשצה
ברכה שהחיינו על הקריאה תשצא
חיוב נשים בקריאת המגילה תשפכ, תשצו

מחצית השקל

על מי מוטל החיוב קפב
ג' דרגות בחיוב – עד י"ג, מי"ג עד כ' ומגיל כ'
ומעלה קעב
נתינתו בפעם אחת קעב
חיוב כהנים במחצית השקל קנח, קפב
חיוב קטנים בחיוב מחצית השקל קנח, קפב
קטנים עד גיל עשרים מחויבים במחצית השקל
אך אין ממשכנים עליהם קעב

נשים במחצית השקל

חיובן במחצית השקל קנח, קפב, תקכו
ההבדל בין חיוב גברים לנשים במחצית
השקל קפב
ההבדל בין חיוב נשים לכהנים ולוויים
במחצית השקל קפב

מיקרופון [רמקול]

שימוש בו לצורך תפילה וברכות רי, רטו
שימוש בו בשבת רי
הבדלה באמצעותו רצו
הספד באמצעותו תז, תיא
קריאת מגילה באמצעותו רח, ריד

מכירת חמץ

הקנין הראוי למכירת חמץ תרפב
על ידי אשה יהודיה לבעלה הנכרי תרצ
לאשה נכרית הנשואה לנכרי תרפה
לאשה נכרית הנשואה לישראל תרפו
לאשתו הנכרית תרפא, תרפח

מנחה ע"ע תפילת מנחה

מנין עשרה

אמירת 'דברים שבקדושה' במנין עשרה מב
צירוף מחללי שבת בתפילת מוסף קעז
צירוף קטן שפא
עשר נשים נחשבות כ'ציבור' ולא
כ'רבים' מז, תעח, תקפח
צירוף נשים למנין עשרה בבקשת
מחילה מד, תקפד

צירוף נשים למנין עשרה בקריאת

מגילה מד, תקפ
ע"ע דברים שבקדושה; ע"ע ציבור; ע"ע רבים

מעוברת ע"ע עובר

מעריב ע"ע תפילת ערבית

מצה

כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת
מצה תשלד
לא אכל כזית בליל ראשון האם צריך
להשלים תשנד
סיפור יציאת מצרים הוא חלק מחיוב אכילת
מצה תשלג
חיוב הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת
המצה תשמו, תשנב, תשנד, תשנו
ההבדל בין חיוב קטנים בד' כוסות לחיובם
באכילת מצה תשיג
חיוב נשים באכילת מצה תשלד
איסור להאכיל קטן מצה בערב פסח תלא
ע"ע פסח

מצוות

גדול המצווה ועושה תשז
אין צריכות כוונה במקום שיש מעשה תשח
מדרבנן תקן כעין דאורייתא קיד, תכ, תרצו
ששים מצוות הכרחיות המתחייבות לכל איש
שהגיע לפרקו תשל
מצוות שנשים קיבלו על עצמן כחובה תשעט
קדם האיש והדליק נרות שבת האם דינו כחוטף
מצוה פד

מצוות עשה שהזמן גרמא

טעם פטור נשים

מקיזמן א, תעד, תשל, תשלח
האם נשים מברכות על
קיומן ג, יד, פח, תנו, תרצו, תשפט, תשעז
לפני מתן תורה לא נפטרו נשים ממ"ע
שהז"ג תשלד
מהי הגדרת מצוה ש'הזמן
גרמא' תקף, תרמח, תרנב, תשלד

מצות עשה שדבר אחר גורם לקיומה בזמן מסויים..... **תרנב, תש"ד**
 אינן מברכות על מצוות שאין בהן עשיה אלא
 אמירה... **יג, פט, עג, קפו, תר"ו, תרמט, תשה, תשח**
 מצוה המוטלת על הציבור לא נאמר הפטור..... **קפא**
 נשים פטורות מקיומן רק במצוות המוטלות על האשה..... **תש"ד**
 מצוות שנשים פטורות מלקיים וקיבלו על עצמן כחובה..... **קכט**
 כאשר מקיימות אינו בתורת נדבה אלא שוויה עליהן חובה..... **קכו**
אלו מצוות נחשבות מ"ע שהזמן גרמא
 ברכות השחר..... **ב**
 ברכות השבח..... **עה**
 ברכת האילנות..... **תרמד, תרמז, תרנה**
 ברכת החמה..... **עג, עה**
 ברכת הלבנה..... **סח, עג, תרמח**
 ברכת כהנים..... **רמא**
 תפילת מוסף..... **קנט, קעז, קפא**
 כבוד יו"ט..... **ק"ב**
 ספירת העומר..... **תנב, תש"ה**
 ביכורים..... **תרנא**
 בנין בית המקדש..... **תש"ז**
 מלחמת עמלק..... **תקמו**

משלוח מנות

טעמי המצוה – לצורך סעודת פורים או כדי להרבות האחווה והרעות..... **תריד**
 משלוח מנות בשותפות..... **תרח**
 בן ששלח מנות לאביו..... **תרמז**
 חשש קידושין במשלוח מאיש לאשה..... **תריד**

חיוב נשים

כאיש..... **תרו, תרי**
 נשים נשואות..... **תרו**
 אלמנה..... **תרח**
 משלוח מנות מאיש לאשה ומאשה לאיש..... **תריג**

משלוח מנות מבעל לאשתו

משלוח מנות מבעל לאשתו שחייב במזונותיה..... **תרמז**
 הבעל יוצא ידי חובה במשלוח מנות לאשתו כי משמחה בזה..... **תרכ**

לאבל

כל י"ב חודש..... **תרו**
 אסור לשלוח מנות לאבל – אך אין איסור לאבל לקבלם..... **תרכג**
 משלוח מנות לאשתו של אבל..... **תרכב**
ע"ע פורים

מת

איסור הנאה ממנו..... **שיג**

מתנות לאביונים

מוטב להרבות במצוה זו מלהרבות בסעודה ושלוח מנות..... **תרכ**
 מתנות לאביונים מאיש לאשה ומאשה לאיש..... **תריג**
 חיוב נשים..... **תרו**
 קיום המצוה לבני זוג עניים איש ואשתו..... **תרכא**
ע"ע מגילה; ע"ע פורים; ע"ע קטן

מתנות כהונה

אין מברכים על נתינת מתנות כהונה..... **רמז**
 נתינת מתנות כהונה לכהנת ולבת כהן..... **ר"ל, רמג**
 כהנת אוכלת מתנות כהונה..... **רמד**
 ההבדל בין פדיון הבן לשאר מתנות הכהונה..... **רמו**
ע"ע כהן; ע"ע פדיון הבן

- ג -

נאמנות

במילתא דעבידא לגלויי..... **שמה, שסו**
 נאמנות האב לומר על בנו שהוא בכור מדין "כיר"..... **שמב, שנא**

נאמנות הבעל להעיד על זרע שהוא שלו ... שנ
נאמנות 'חיה' [מיילדת] ... שפט, שמב
בדין 'אומן לא מרע אומנותיה' ... שמח, שפח
ע"ע אשה; ע"ע עדות

נדר-נדרים

סייג לפרישות ... תכט
התרת נדרי עיני נפש לאשה ... תרלו
אלו נדרים מיפר הבעל לאשתו ... תרלו
אשה שנהגה בשופר ואינה יכולה לשמוע
תעשה התרת נדרים ... תצו
אשה שקיבלה על עצמה להתפלל ערבית האם
זהו נדר המצריך התרה ... תשנה

נישואין

מדוע קראו חז"ל לקידושין 'קנין' ... תרלו
אין נושאים נשים במועד משום שאין מערבים
שמחה בשמחה ... קז, תג
גזרו שלא להינשא לאחר גירושין ג'
חודשים ... שנו
מקור המנהג להתענות ביום החופה והאם
נפטרים החתן והכלה בסיום מסכת ... תרעה
חיוב תענית כאשר החתן או הכלה אינם חשים
בטוב ... תרעו
מחילת עוונות ביום החופה ... תרעה
השתתפות כלה בסעודת מצוה ביום
חופתה ... תרעה
אמירת שבע ברכות כאשר רק הכלה
נמצאת ... סד
האם כלה פוטרת ציבור מאמירת
תחנון ... נב, נכ, נכ, נכ
אמירת תחנון בבית שהכלה נמצאת בו ... סה
ע"ע ברכת אירוסין

נכרי-נכרים

אין שליחות לנכרי ... תרפה
גזל נכרי ... תרפה
האם עובר בבל יראה בנתינת חמץ במתנה
לנכרית ... תרפט
דין מה שקנתה אשה קנה בעלה
בנכרים ... תרפא

מה שקנתה אשה קנה בעלה בנכרית הנשואה
לישראל ... תרפא, תרפז
ע"ע מכירת חמץ
נעילה ע"ע תפילת נעילה
נפילת אפיים ע"ע תחנון
נרות שבת ע"ע שבת
נשיאת כפיים ע"ע ברכת כהנים
נשים ע"ע אשה

- ס -

סוכה-סוכות

ברכת שהחיינו בליל החג ... תנו
חיוב קטנים ... תיג
חיוב נשים
בסוכה ... תיג
מדוע אינן חייבות בסוכה מדין 'אף הן היו
באותו הנס' ... תקכה
קיבלו על עצמן כחובה ... תשעט
ברכת לישב בסוכה לנשים ... תנו, תנט
פטור אשה מהלל בסוכות ... תקיז, תקל, תשג

סיום מסכת ע"ע סעודת מצוה

סיפור יציאת מצרים ע"ע יציאת מצרים

סליחות בחודש אלול ובעשרת ימי תשובה

טעמי אמירתם ... תפז
מנהגי האשכנזים והספרדים אימתי תחילת זמן
אמירתם ... תפז, תע, תפה
החילוק בגדר אמירתם בין האשכנזים
והספרדים ... תפז, תע, תפד
מדיני התעניות או מדיני התשובה ... תפח
חובת הציבור או היחיד ... תע, תעז, תפה
חלק בלתי נפרד מהתפילה ... תעה
הקדמה לשאר תפילות היום ... תעז
סדר אמירתם מתאים לסדר התפילה ... תעז

אמירתם בעמידה תעב, תפז
 י"ג מידות – עיקר הסליחות תעב, תעב, תפד
 'עננו' – עיקר הסליחות תעב, תפד
 תקיעה בשופר בעת אמירת י"ג
 מידות תפז, תפז
 אמירתם קודם חצות תעב
 נשים באמירת הסליחות תעב
 האם דינם כמצות עשה שהזמן גרמא תעב
 המתפלל ש"ץ בסליחות מתפלל ש"ץ כל
 היום תעב

סעודה-סעודת מצוה

מהות סעודת מצוה והגדרתה רצו
 סעודת סיום מצוה 'קיומית' האם נחשבת
 'סעודת מצוה' ש, שג
 כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי
 ליהנות ממנה ר"ב
 סעודת בר מצוה ובת מצוה כד, שא
 פדיון הבן וסעודת שלום זכר שב
 חנוכת הבית שג
 פטור מתענית ע"י סעודת מצוה תרפז
 שיעור אכילה בסעודת מצוה הפוטר
 מהתענית תרפז, תרעז
 פטור מתענית בה"ב ע"י סעודת מצוה תער

סיום מסכת

המקור וטעם המנהג לעשות
 סעודה רצו, תרעז
 נחשבת לסעודת מצוה רחצ, תרעז
 סיום מסכת משניות או לימוד חומשי תורה
 בעין רצט
 סעודת סיום מסכת שנלמדה על ידי אשה –
 האם נחשבת סעודת מצוה שה
 פטור מהתענית ע"י השתתפות בסיום
 מסכת תרפז
 דעת האוסרים להיפטר מתענית ע"י
 סיום תרפז, תרפז
 פטור מתענית בכורים בערב פסח
 בהשתתפות בסיום מסכת שנלמדה על ידי
 קטן שח

השתתפות בכור בסיום בשמייעתו
 בטלפון תרעז
 אבל אסור לאכול בליל היארצייט בסעודת
 סיום מסכת תרפז
 פטור נשים מהתענית ע"י השתתפות בסיום
 מסכת תרעז

סעודת יום טוב ע"ע יום טוב

סעודת שבת ע"ע שבת

ספיה לקטן ע"ע קטן

ספירת העומר

חיוב המצוה תשפז
 דין 'תמימות' תנא
 האם נחשבת כמ"ע שהז"ג תקז, תרנז

נשים בספירת העומר

חיוב נשים קכט, תנב, תרנז, תשפז, תשעז
 מנהג הנשים שקיבלו על עצמן
 כחובה קכט, תשד, תשפז, תשעז
 האם אשה מוציאה איש בספירת
 העומר תשנח
 אשה החורשת שלא תשלים הספירה האם
 תתחיל לספור תשעז

ספק-ספקות-ספק ספיקא

כאשר ניתן לעמוד ולברר הדבר רפד
 ספק ברכות להקל ג
 בברכת שהחיינו לא נאמר דין ספק ברכות
 להקל תמז, תרמז
 היתר אשת כהן מעוברת להיכנס לאהל המת
 מדין ספק ספיקא רנז, רנח, רפז

ספר תורה

הוצאתו לצורך קריאה של נשים תקע
 הוצאתו ל'צורך קצת' ולצורך קריאת שנים
 מקרא ואחד תרגום תקפ
 הוצאתו במיוחד לקריאת ד' פרשיות תקעז
 הוצאתו במיוחד לקריאת פרשת זכור תקעז
 קריאת פרשת הנשיאים בחודש ניסן מתוך ספר
 תורה תקנז

- ע -

עד- עדות

עד אחד נאמן באיסורים שכנ
עד אחד בדבר שבערוה כשאין
חוקה שמו, שמב
כל מקום שעד אחד מועיל, אשה ופסול
מעידים שכנ
נאמנות אשה בעדות על איסור תורה שכנ
ע"ע אשה; ע"ע נאמנות; ע"ע ערוה

עוֹבֵר-מעוברת

ירך אמו רנו
עוֹבֵר במעי אמו - 'טהרה בלועה' רנה, רפד
האם עוֹבֵר כהן מוזהר להיטמא למת רנד, רנז
אשת כהן מעוברת בבית חולים רנד, רנה, רפד
אשת כהן מעוברת הנמצאת באהל המת האם
צריכה לצאת ממנו רסא
האם אשת כהן מעוברת צריכה לברר את מין
הוולד שבבטנה רפד

עזרת נשים

קדושתה כט, לא, לה, רמו
דברי הגר"ד מבעלז שקדושתה גדולה יותר
מקדושת בית הכנסת לה
הפיכת עזרת הגברים לעזרת נשים כט, לה
עשיית קפנדריא בתוכה לו
עשיית מקוה בעזרת נשים לו
הפיכתה לדירת מגורים לד
כניסת אשה נדה לד
נישוק בניו הקטנים לה

ע"ע בית כנסת

עמלק

זכירת מעשה עמלק

חיוב הזכירה בכל יום תקל"ט
חיוב הזכירה בלב ובפה תקל"ט
זכירת הגורם לביאתו תקל"ט
חיוב הזכירה פעם בשנה כי שיעור 'שכחה'
הוא י"ב חודש תקמא, תקצט

בשנה מעוברת תקמא, תקצט
חיוב המוטל על הציבור או על כל יחיד
ויחיד תקנב
האם חיוב זכירת מעשה עמלק תלוי בחיוב
מחיית עמלק תקמד
בקריאת המגילה יש משום זכירת מעשה
עמלק תקפה
קיום המצוה בכתיבה תקנד
האם נשים מחויבות תקמב, תקמה
חיוב מחיית עמלק

שיטת היראים שהחיוב מוטל על
מלך תקצו
האם מלחמת עמלק נחשבת כמ"ע שהזמן
גרמא תקמו
האם חיוב זכירת מעשה עמלק תלוי בחיוב
מחיית עמלק תקמד
חיוב המוטל על הציבור או על כל יחיד
ויחיד תקנב, תקפה, תקכו
חיוב נשים במלחמת
עמלק תקמוג, תקמד, תקנח, תקפ, תקצו
ההבדל בין חיוב איבוד ז' עממין לחיוב
מחיית עמלק תקצו

ערבה

ערבה כנגד אלו שאין להם טעם וריח תקב
ע"ע חביתת הערבה בהושענא רבה

ערבות

בקיום מצוות מדין כל ישראל ערבין זה
בזה קפח
כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא
אחרים תקז
בכהנים קנט
בקטנים קנט
בנשים קנט
בגרים קע
מצות חינוך מדין 'ערבות' תכא
מי שהבדיל האם יכול לחזור ולהבדיל עבור
אחר תש

ערבית ע"ע תפילת ערבית

ערוה-דבר שבערוה

אין דבר שבערוה פחות משנים שמי
גילוי מילתא שאינו בגדר עדות שדמי

עשרת ימי תשובה

המנהג להתענות בימים אלו תפמי
ימי תענית או רק ימי תשובה תפמי
ימים המסוגלים לתשובה תפמי
אמירת תשליך בעשרת ימי תשובה תפמי
ע"ע סליחות בעשרת ימי תשובה

- פ -

פדיון הבן

המצוה חלה ביציאת מצרים רמי
הכהן אינו 'מקבל' את הכסף אלא 'מעביר'
לשבת הכהונה רמי
במתנה על מנת להחזיר רמי
אצל אשת כהן ובת כהן רמי, רמי, רמי
ההבדל בין פדיון הבן לשאר מתנות
הכהונה רמי
סעודת פדיון הבן האם נחשבת סעודת
מצוה שמי

פוריות ע"ע טיפול פוריות

פורים

יסוד מצוות הפורים משום שמחת היום תרימי
חיוב נשים במצוות היום תרימי

שתיית יין בפורים

מקור החיוב תרימי
עד דלא ידע תרימי, תרימי
חובה או מצוה תרימי, תרימי
חובה בעצם או כדי להגיע לשמחה תרימי
כמה צריך לשתות כדי לקיים החיוב תרימי
חיוב השכרות נמשך כל היום תרימי
השמחה באמת בדברי תורה יוצא בזה ידי
חובה תרימי
ובלבד שלא יזלזל במצוות תרימי
חיוב נשים תרימי

האם בעל רשאי לאסור על אשתו

להשתכר תרימי

סעודת פורים

אכילת בשר ותיקון סעודה
נאה תרימי, תרימי
אין מברכים שהחיינו על סעודת
פורים תרימי
ע"ע מגילה

פיקוח נפש

האם מותר להיכנס למצב של פיקוח
נפש רמי

פסח

הארת ליל הפסח מתקיימת גם
ביומו תרימי, תרימי
חינוך קטנים וקטנות במצוות ליל הסדר תרימי
השלמת ברכת שהחיינו כל ימי החג תרימי
ברכת שהחיינו בליל פסח תרימי
ע"ע ארבע כוסות; ע"ע ליל הסדר; ע"ע
מכירת חמץ; ע"ע מצה; ע"ע תענית בכורות
בערב פסח

פרשת זכור ע"ע ארבע פרשיות

פרשת פרה ע"ע ארבע פרשיות

- צ -

ציבור

ההבדל בין 'רבים' ל'ציבור' מי
ההבדל בין רבים וציבור במצות קידוש
השם מי, תרימי, תרימי
עשר נשים נחשבות כ'ציבור' ולא
כ'רבים' מי, תרימי, תרימי
במצוה המוטלת על הציבור אין לנשים פטור
מקיום מ"ע שהז"ג קמי
קריאת התורה - חובת היחיד או חובת
הציבור תרימי
אשה לא תקרא בציבור משום 'כבוד'
הציבור' תרימי, תרימי, תרימי

נשים באמירת קדיש שנה, שפז, שצא, שנה
קדשים ע"ע קרבנות

קול באשה ערוה

בדיבור ת
דרשה או נאום בפני גברים תג
לא נאמר בילדות עד גיל י"א שצ
שמיעת 'קול באשה' ברמקול רכ, תח, תיא
שמיעת 'קול באשה' בטלפון
וברדיו רכ, תח, תיא
האם יש לאסור הספד משום 'קול באשה' תז
האם יש לאסור אמירת קדיש משום 'קול
באשה' שפט

קטן-קטנים

אינו בר שליחות תקח
גדר מצות ת"ת בקטן - מצוה 'קיומית' שח
צירוף קטן לעשרה לצורך אמירת קדיש שפא
חיוב חינוך קטנים תשיג
ההבדל בין 'קטנים' ל'תינוקות' תשמו
דין 'ערבות' בקטנים קנט
האם קטן מוציא ידי חובה את אביו תמו
עליה לתורה רכז, תג, תשו, תשצז, תשצח
בחיוב תפילת מוסף קנח, קסח
קטנים עד גיל עשרים בתפילת
מוסף קסב, קסח, קעה
קטן בקריאת פרשת זכור תקנז, תקנז
קטן בהפטרת פרשת זכור תקנז
כהן קטן אוכל קדשים רכה

במצוות ואיסורים

חיובם במצוות האמונה עוד לפני גיל
חינוך תשיח
חיובם במצוות קידוש ה' תשכ
מצוות 'וקדשתו' בכהן קטן או בעל
מום רכז, רכז
בחיוב מחצית השקל קנח, קסח
האם מי שאינו כהן מוזהר לטמא כהן
קטן רסא, רסג

קבלת שבת של ציבור תשצג
אמירת הלל היא דין על הציבור תקכח, תקלג
סליחות בחודש אלול - חובת הציבור או
היחיד תע, תעז, תפה
תקיעת שופר בחודש אלול - חובת הציבור או
היחיד תפד
חיוב זכירת מעשה עמלק - על הציבור או על
כל יחיד תקנב
חיוב מחיית עמלק - על הציבור או על כל
יחיד תקנב, תקסח, תקכו
מגילת אסתר - חובת יחיד או ציבור תשצב
אין מברכים ברכת הרב את ריבנו אלא
בציבור תקסא

ציצית

דין נשים שרצו להתעטף ג
אשה כשרה לעשיית ציצית רלח

- ק -

קבורה

קבורת שליה שיא
קבורת אבר הפורש מן החי שיב

קבלת שבת ע"ע שבת

קדיש

המקור וטעם אמירתו שעז, שפח
האם נחשב חלק מהתפילה שעז, שפ
מנין הקדישים שעח
להרבות בקדישים שעח, שפה
עמידה בשעת הקדיש שפג
אמירתו ב'רגל ישרה' שפד
כריעות בקדיש שפד
דין 'עובר לפני המתפלל' בקדיש שפב
'תשלומין' לקדיש בתפילה אחרת שעז, שפז
ההבדל בין קדיש הנאמר ע"י ש"ץ לקדישים
הנאמרים אחר התפילה שעח
צירוף קטן לעשרה לצורך אמירת קדיש שפא

קטנות

חיוב חינוך בנות כג
חיובן במצוות כשהגיעו לחינוך תשיז
אין לענות אמן אחר ברכותיה של
קטנה תלא
חיובן במצוות ליל הסדר ובסיפור יציאת
מצרים תשכב

ביום טוב

במצות שמחת יו"ט תשיא, תשמו, תשכ

בפסח

חיובם בד' כוסות ובמצוות
הלילה תשי, תשיג, תשיט, תשלכ
ההבדל בין חיובם במצות ד' כוסות לחיובם
באכילת מצה תשיג
פטור מתענית בכורים בערב פסח
בהשתתפות בסיום מסכת שנלמדה על ידי
קטן שח
איסור להאכיל קטן מצה בערב פסח תלא
קטן שהגדיל בחול המועד פסח האם צריך
לומר הלל שלם תשנו

בסוכה

חיובם בסוכה תיג

בחנוכה

חיובם בנר חנוכה קלא, תקו
הדלקת נר חנוכה ע"י קטן תקו

בפורים

חיובם במקרא מגילה תלא, תקו, תשיג
השומע מגילה מקטן לא יצא ידי חובה ... תקו
קריאת מגילה ע"י קטן שלא הגיע
לחינוך תקז

איסור ספיה לקטן

פרטי האיסור רנח, רנפ, תלא
קטן אוכל נבלות אביו מצווה להפרישו ... תיד
נאמר רק למי שמוזהר באיסור רפב
איסור כללי או חלק מהאיסור שמאכיל
קטן רפג
ע"ע חינוך

קידוש

המנהג שנשים אינן מקדשות בעצמן אלא
שומעות הקידוש מבעליהן תרצה
חיוב נשים בקידוש ובהבדלה יג, פט, תשלח
קידוש בשבת בטלפון רג, רט

קידוש השם

כל בית ישראל מצווים על קידוש
השם תשכא
נוסח הברכה בקיום המצוה תשכ
בפרהסיא יהרג ואל יעבור תעח, תקכב
אין פרהסיא פחות מעשרה בני אדם
זכרים תעח, תקכב
ההבדל בין רבים וציבור במצות קידוש
השם מג, תעח, תקכב
חיוב קטנים במצוה תשכ
חיוב נשים במצוה תשכא
נשים נכללות במנין עשרה לקיום מצות קידוש
השם מג, תעח, תקכב

קנין-קניינים

קנין חצר – מדין יד או מדין שליחות תרפב
הקנין הראוי למכירת חמץ תרפב

מה שקנתה אשה קנה בעלה

גדר הדין תרפא
מהתורה או מדרבנן תרפב
באיסורים תרפז
בנכרים תרפא
בנכרית הנשואה לישראל תרפא

קרבנות

נשים בחיוב הקרבנות קפג, קפב, תקכו
סמיכה בנשים בקרבנות תרנג
מצות 'וקדשתו' נאמרה רק במי שראוי לעבודת
הקרבת הקרבנות רכד
האם כהן קטן או בעל מום אוכלים
קדשים רכה
כהנת הנשואה לישראל אינה אוכלת
בקדשים רלא

אין שורפים קדשים ביום טוב תמ
תפילות כנגד הקרבנות קנה, תרב
חיוב התפילה כנגד הכפרה שמכפרים קרבנות
הציבור קפג
חיוב התפילה תלוי בחיוב קרבן מוסף קפב
האם התפללו תפילת מוסף בזמן שהקריבו קרבן
מוסף קעו
ע"ע בית המקדש

קריאת התורה

עיקר תקנתה משום תלמוד תורה תקצ
חובת היחיד או חובת הציבור תשצב
ההבדל בין קריאה בשבת לקריאה בשני
וחמישי תשצג
הפסק בקריאת התורה תקע
האם כהן בעל מום עולה לתורה רכה
המנהג לברך ברוך שפטרני בקריאת
התורה יז, יט
קריאת פרשת הנשיאים בחודש ניסן מתוך ספר
תורה תקנח
בן א"י שהגיע לחול' והפסיד קריאת
התורה תשצב
עליית נשים וקטנים רכג, תג, תרב, תשו, תשצו
חיוב נשים בקריאת התורה בפרשת
השבוע תקמח, תקעו, תקפמ
הוצאת ספר תורה לצורך קריאה של
נשים תקע

בארבע פרשיות

הקדמת קריאת פרשת השבוע לפרשת
זכור תקמ
מנין גברים לקריאה מיוחדת לנשים שעדיין
לא יצאו ידי חובת הקריאה תקמח
ההבדל בין קריאת התורה בציבור – לקריאת
המגילה וקריאת פרשת זכור תקמא
קריאת פרשת זכור על ידי
נשים תקפמ, תקפז
דין קריאת פרשת זכור כדין קריאת
התורה תקפז

קריאת פרשת זכור מתוך ספר תורה
פסול תקפז, תקפג
קריאה בנביא (הפטרה)
עליית קטן למפטיר בפרשת זכור תקנז
ע"ע ארבע פרשיות; ע"ע ספר תורה
קריאת שמע

חינוך קטנים וקטנות באמירת פסוק ראשון של
ק"ש תל"ה
האם נשים חייבות בקריאת
שמע תעד, תשה, תשל"ו, תשנב
פטור נשים מאמירת ברכות ק"ש ב, תשה

- ר -

ראש השנה

זמן המלכת הקב"ה תצ
עקידת יצחק היתה בראש השנה תפמ
ע"ע שופר; ע"ע תשליך

ראש חודש

מותר בעשיית מלאכה תשמג
נשים בטלות ממלאכה תפג
במקדש היתה נוהגת מצות שמחה בראש חודש
כמו ביום טוב תשמט

הלל בראש חודש

מנהג ואינו מצוה תקכח, תשמח
האם מברכים על אמירתו תשמח, תשפה
האם נשים מברכות על אמירתו תשד

יעלה ויבוא

הכרזת הש"ץ יעלה ויבוא בין קדיש
לתפילה תשעב
טעה ולא אמר יעלה ויבוא במנחה
בר"ח שפ
שכח להזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון ... קכו
אשה ששכחה להזכיר יעלה ויבוא בברכת
המזון ביום טוב קכו, קף, תמח

רבים ע"ע דברים שבקדושה; ע"ע מנין; ע"ע
ציבור

רדיו

שמיעת מגילה וברכות ברדיו ריא
שמיעת 'קול באשה' ברדיו רב

רוב

רוב בעילות אחר הבעל ש"ח
רות ע"ע מגילת רות

רמקול ע"ע מיקרופון

רפואה-רופאים

נאמנות רופאים שמח
הנאה מאיסור לצורך רפואה שיג

- ש -

שבועות

ביום זה נולד ונפטר דוד המלך תשפג
מאחרים להתפלל ערבית ולקדש תנא
זמן הדלקת נרות תנא
זמן הקידוש בנשים שבעליהן אינן בבית תנב
הפסק באמירת אמן על ברכת שהחיינו בשעת
הקידוש תנה
פטור אשה מהלל בשבועות תקיז, תקל, תשנ
טעם קריאת מגילת רות בשבועות תשפג

ע"ע מגילת רות

שבע ברכות

אמירתן כאשר רק הכלה נמצאת פד
ע"ע נישואין

שבת

חשיבות ההכנה לכבוד השבת ק"ג
אין מתפללים תפילת נדבה בשבת קסה
השלמת מאה ברכות בשבת ח,יב
ברכת הריח על הדס מחובר תרמו
שימוש בטלפון בשבת רו
קידוש בשבת בטלפון רג,רט
שימוש במיקרופון בשבת רו
מותר להתענות בתענית חלום קב,קנד

קבלת שבת

המנהג לקבל שבת מוקדם ק,קא
מפלג המנחה קא
מבעוד יום בתפילה ק
במה תלויה קבלת השבת קב
ההבדל בין קבלת שבת בהדלקת נרות לקבלת
שבת בתפילה קב
קבלת שבת מסיבות נוחיות ולא כדי להוסיף
מחול על הקודש קב,קיא
האם איש מקבל שבת כאשר הוא מדליק
הנרות מז
אשה מדלקת נרות מקבלת שבת
בהדלקתה קב,קה,קיא
אינה מועילה להפקיע ממנו מצוות
מהתורה רכח
מועילה לפטרו מחיוב מצוות מדרבנן נז
של רוב הקהל מחייבת את המיעוט קב,קד,קי
של הציבור מחייבת רק במנין קבוע ויחיד קיב
של הציבור מחייבת רק כשנעשתה
בציבור קיב
קבלת השבת של בעל הבית מחייבת את בני
ביתו קב,קיד
קיבל שבת מוקדם האם מותר לאשה לעשות
מלאכה עבורו קיג
גרירת אשה אחר קבלת השבת של
בעלה קב,קד,קח
הדלקת נרות של אשה לאחר שבעלה קיבל
שבת מד
גרירת נשים אחר רוב הציבור שקיבל
שבת קט,מ

נרות שבת

בשכר שמרבה נרות שבת זוכה לבנים וחתנים
רבנן פו
יהא זהיר לעשות נר יפה פו
חובה פה,קב
הטעמים להדלקת הנרות פב
על מי מוטלת חובת ההדלקה פב,קא

הטעמים שונים מוזהרות יותר על הדלקת הנרות פנ,צה
קדם האיש והדליק נרות שבת האם דינו פד
כחוטף מצוה פד
גדר החיוב - על המשפחה והבית פנ,קלא
גדרי חיוב האשה בהדלקת נרות שבת צה
החיוב במעשה ההדלקה או שיהא אור בבית צו,קלא
מדיני כבוד ועונג שבת פד,קיט,תמו,תמו
זמן ההדלקה תמו
מה הדין כאשר לא הדליקה בזמן תמה
נר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף פב
האם איש מקבל שבת בהדלקת הנרות קב
אשה שהדליקה נרות מקבלת שבת בהדלקתה קב,קה,קיא
ההבדל בין קבלת שבת בהדלקת נרות לקבלת שבת בתפילה קב
ע"י אשה לאחר שבעלה קיבל שבת קטו
הדלקת נרות בחשמל צג
לברך על ההדלקה במקום מואר צג

מנין הנרות
חיובו מעיקר דינא דגמרא והמנהג פה
המנהג להדליק ב' נרות פו
המנהג להוסיף נר עבור כל ילד שנולד פו
כאשר מדליקה נרות לא בביתה פז,צז
כאשר הבעל מדליק פח,צח
מקבלת על עצמה כמו נדר צא

שכחה להדליק נרות
נקנסת להוסיף עוד נר משבת הבאה ואילך פא,פט
שכחה להדליק חלק ממנין הנרות שנוהגת להדליק צ,צג,צז
הדליק אחר בשבילה, האם נקנסת צד
האם נקנסת כאשר היה אור חשמל דלוק בביתה צג,צט
ביום טוב צא,צח

תוספת שבת
מדאורייתא או מדרבנן קיד

אשה אינה מחוייבת במצות תוספת שבת קי
כבוד ועונג שבת
חיובם מדברי סופרים ופרטי דיניהם קיט
כבוד - לפני השבת, עונג - בשבת עצמה קב,קלד,תמד
החילוק בין כבוד ועונג שבת לכבוד ועונג יו"ט קכב,קכו
הדלקת נרות שבת מדיני כבוד ועונג שבת פד,קיט,תמו,תמו
חיוב הסעודה מדיני עונג שבת קכו,קלב
חיוב אשה בכבוד ועונג שבת קיט

סעודות שבת
מדיני עונג שבת קכו,קלב
חיוב לחם משנה מדין סעודת שבת קמח,קנ
חיוב סעודה שלישית מדאורייתא או מדרבנן קמ
חיוב סעודה שלישית בפת תשע
ע"ע הברלה; ע"ע לחם משנה; ע"ע קידוש

שומע בעונה
השמיעה נחשבת הפסק רק כאשר השומע צריך לצאת בה ידי חובה תנח
המדליק ומוציא אחרים - מדין שומע בעונה תקז

שופר
אוהב ושונא בתקיעת שופר תרב
באמצעות טלפון רג,רט

נשים בשופר
חיובן בתקיעת שופר תלב,תשד
אשה שנהגה בשופר ואינה יכולה לשמוע תעשה התרת נדרים תצו
חינוך קטנות במצות תקיעת שופר תלב

שופר בחודש אלול
טעמי תקיעת השופר בחודש אלול תפ
התקיעה בר"ח - 'סור מרע' ובשאר החודש - 'עשה טוב' תפא
חובת הציבור או היחיד תפד

מנהגי האשכנזים והספרדים בתקיעת שופר
בחדש אלול תפז, תפ, תפז
חיוב נשים בתקיעת שופר בחדש
אלול תפ, תפז
ע"ע ראש השנה

שכרות

היא מכשול ודבר מגונה תרכח
אין דרך נשים בשכרות תרלג
בפורים תרכח

שליה

אכילתה שיא, שכ
מוגדרת "פירשא" שכא
האם מטמאת שיא
חיוב קבורתה שיב
הנאה לצורך רפואה שיג

שליח ציבור

מוציא את הרבים ידי חובתם תרא
אימתי פוסע ג' פסיעות לאחר חזרת הש"ץ נח
אוהב ושונא בש"ץ תרא
האם בזמנינו יכול היחיד למחות נגד מינוי
ש"ץ תרג
ההבדל בין קדיש הנאמר ע"י ש"ץ לקדישים
הנאמרים אחר התפילה שעח
מדוע אין חזרת הש"ץ בתפילת ערבית תשעג
המתפלל ש"ץ בסליחות מתפלל ש"ץ כל
היום תעה
הקב"ה נתעטף כש"ץ והראה למשה סדר
אמירתם תעב, תעז

שליחות

במצוות שבגופו קמז
קנין חצר – מדין יד או מדין שליחות תרפב
אין שליחות לנכרי תרפח
קטן לאו בר שליחות תקח
קשירת תפילין ע"י שליח קמז
בברכת ובציעת הפת קמה
בהדלקת נר חנוכה תקז

שמחה

דין שמחה בארבע כוסות תשמו, תשמוז
ע"ע יום טוב

שמיני עצרת

ברכת שהחיינו תנז

שעטנז

נאמנות נשים בבדיקת שעטנז שכז

שקלים ע"ע מחצית השקל

שתיה ע"ע אכילה

- ת -

תדיר קודם

תפילת מנחה קודמת למוסף לפי שהיא
תדירה קנג
בזמן קריאת מגילת אסתר ורות תשצ

תוספת שבת ע"ע שבת

תורה-תלמוד תורה

יש בה ג' חלקים: (א) ציווי (ב) דיבור (ג) רצון
ה' תשיה
לא ניתנה תורה אלא ע"י יסורים ועוני תשפג
לא קיבלו התורה אלא במילה וטבילה והרצאת
דמים תשפג
השמח באמת בדברי תורה יוצא בזה ידי
חובה תרלב
התורה נאמרה בלשון זכר והציווי גם
לנקבות רכו
תלמוד תורה – תכלית בעצם הלימוד וכדי
לדעת כיצד לקיים המצוות ערה, שו
גדר מצות ת"ת בקטן – מצוה 'קיומית' שח
הלבנה מסמלת את התורה שבעל פה עא

נשים בתלמוד תורה

חיובן בתלמוד תורה ער, שח
אב אינו מצווה ללמד את בתו תורה ער
גדר האיסור ללמד תורה
לנשים רעא, רפב, רפג, שח

האם יש הבדל בין קטנות

לגדולות רעג, רצא

לימוד תורה בעצמה רעב

תלמוד תורה לנשים בזמן

הזה ער, רעז, רפ, רצו

סדרי לימוד התורה לנשים בזמנינו רפה

לימוד הלכות שנשים מחוייבות

בקיומן רעג, שה

לימוד תורה שבעל פה לנשים עא, רפז, רפמ

לימוד חסידות רפח

מסירת שיעור תורה לגברים תד

סעודת סיום מסכת שנלמדה על ידי אשה-

האם נחשבת סעודת מצוה שה, שח, שי

אכילת בשר בתשעת הימים בסיום מסכת

שנלמדה על ידי אשה שז

תחנון

המקור לפילת אפיים נלמד ממושה רבנו נב

נפילת אפיים "רשות היא" נד

גדרה - "תפילה אריכתא" נג

נפילת אפים - חלק מתפילת שמונה עשרה או

חיוב בפני עצמו נד

לא אמרו תחנון בטעות האם יאמרוהו לאחר

שכבר אמרו קדיש נח

נפילת אפים לאחר תפילת תשלומין נט

סיים להתפלל והציבור אומר עלינו, האם יפול

על פניו או שעליו לומר עמהם עלינו

לשבח נט

חיוב נשים באמירת תחנון נב, ס

דיני חתן הפוטר את הציבור מאמירת

תחנון פג

האם כלה פוטר ציבור מאמירת

תחנון נב, פב, פה

אמירת תחנון בבית שהכלה נמצאת בו פה

תלמיד חכם

גדר החיוב לכבדו הוא חיוב פרטי רכח

כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי

ליהנות ממנה רל"ב

כבוד אשת כהן כדין כבוד אשת תלמיד

חכם רכז

תענית-תעניות

ב' עניינים בתענית - מצות התענית ואיסור

אכילה תרפז

שכח ואכל אימתי חייב להשלים

תעניתו תרפז

אינו יכול להיפטר ע"י סעודת מצוה תרפז

פטור מתענית בה"ב ע"י סעודת מצוה תער

תענית חלום בשבת קמ, קנד

ההבדל בין תענית בכורות לשאר

התעניות תרפז

אין מתענים תענית יארצייט בחודש

ניסן תרפמ

תענית בכורות בערב פסח

הטעמים והמקורות תרפד

עיקרה מנהג אך נקבעה בשו"ע כחיוב תער

המחוייבים בתענית תרפד

זמן התענית שהתענו הבכורות

במצרים תרפה

הטעם שמקילים בתענית זו יותר מכל שאר

התעניות תרפמ

גדר התענית משום פרסומי ניסא תרפה

השלמת התענית תרפז, תרעב

ברית מילה ע"מ לפטור בכורות מהתענית

בער"פ תרפז, תרעד

ההבדל בין תענית בכורות לשאר

התעניות תרפז

חיוב נשים בתענית תרעז

המנהג להשתתף בסיום מסכת להיפטר

מהתענית

בירור המנהג תרפד

דעת האוסרים להיפטר מתענית ע"י

סיום תרפז, תרפח

שיעור אכילה הפוטר

מהתענית תרפח, תרעד

השתתפות בסיום מסכת שנלמדה על ידי
קטן שח
שמיעת סיום בטלפון תרעה
פטור נשים מהתענית ע"י השתתפות בסיום
מסכת תרעז
השתתפות בכור אבל בתוך שבעה בסעודת
סיום תערב, תרעז

תפילה

מימות האבות התפללו כל ישראל קעז
חיובה מדאורייתא או מדרבנן תשעג
כנגד הקרבנות תרב
מנין התפילות כמנין הקרבנות קעה
סדר התפילה להגיד שבח ואח"כ שואל
צרכין תשעד
בדיני טעויות בתפילה ט
ב'רגל ישרה' שפד
אסור לעבור ולשבת כנגד המתפלל שפב
הזכרות בתפילה הן 'חלק מהתפילה' או
'תוספת' שפא
היה עומד ומתפלל ונזכר שכבר
התפלל תשעא
שימוש במיקרופון לצורך התפילה רז, רטו
פסוקי דזמרא נתקנו בשביל התפילה ט
נפילת אפים – חלק מתפילת שמונה עשרה או
חיוב בפני עצמו נד
נפילת אפים לאחר תפילת תשלומין נט
בשבת אין מתפללים תפילת נדבה קסה

נשים בתפילה

חיובן בתפילה א, פ, קנט, תעד
חייבות בתפילה 'דרחמי
נינהו' קנט, תעד, תשעג
נוסח התפילה שנשים חייבות תשעד
חיוב נשים בפסוקי דזמרא ט
חיובן בקריאת שמע תעד, תשה, תשלו, תשעג
חיובן בברכות ק"ש ב, תשה

י"ג מידות

נתעטף הקב"ה כש"ץ והראה למשה סדר
אמירתם תעב, תעז

האם דין אמירת י"ג מידות כדין אמירת
דברים שבקדושה מז, מט, שפ
דין היחיד באמירת י"ג מידות מז, תע
עיקר תפילת י"ג מידות וסליחות נתקנו
לציבור מח
זכותן מועילה כשמקיימים את המידות נ
י"ג מידות – עיקר הסליחות ... תעב, תעט, תעד
חיוב נשים באמירתן תעז
אמירתן בציבור של נשים מב, מז, נא, תעז
אומרים תשליך ביום שאומרים בסליחות י"ג
מידות תצב
ע"ע דברים שבקדושה; ע"ע מנין עשרה;
ע"ע קדיש; ע"ע שליח ציבור; ע"ע תחנון

תפילת מוסף

זמנה קנט
מהות התפילה קנח
אינה באה בנדבה קנב
אם נחשבת כמ"ע שהז"ג קנט, קעז, קפא
היו נוהגים להתפלל גם במוסף י"ח ברכות קס
חיוב התפילה תלוי בחיוב מחצית השקל קפא
חיוב התפילה תלוי בחיוב קרבן מוסף קנב
חיוב התפילה כנגד הכפרה שמכפרים קרבנות
הציבור קסג
חיוב התפילה 'כנגד' תפילת מוסף שהיו
מתפללים בזמן ביהמ"ק ולא במקומה קעה
האם התפללו מוסף בזמן שהקריבו קרבן
מוסף קעז
תפילת מנחה קודמת למוסף לפי שהיא
תדירה קנט
תשלומין לתפילת מוסף קנח
תשלומין בתפילת מוסף בראש השנה ויום
כיפור קעח
צירוף מחללי שבת למנין עשרה קעז
חיוב קטנים עד גיל עשרים
בתפילה קנח, קסב, קסח, קעה
חיוב כהנים קנח

נשים בתפילת מוסף

חיוכן בתפילה קנח
 קיבלו על עצמן כחובה תשנב
 האם נשים רשאיות להתפלל גם אם אינן
 מחוייבות קפד, קפז
 בתפילות מוספי ר"ח וחול המועד קפא
 חיוב נשים בתפילת מוסף בראש השנה יום
 כיפור קעז

תפילת מנחה

תפילת מנחה קודמת למוסף לפי שהיא
 תדירה קנט

תפילת נעילה

יסודה ענין של 'ריבוי תפילה' קעט
 תפילת נעילה ללא שהתפלל קודם לכן קעט
 חיוב נשים בתפילת נעילה קעט

תפילת ערבית

קודם זמנה תשנב
 רשות או חובה תשסב
 רשות ו'שוויהו עליה כחובה' קכח, תשסב
 היה עומד ומתפלל ונזכר שכבר
 התפלל תשנא
 הכרות הש"ץ 'עלה ויבוא' בין קדיש
 לתפילה תשנב
 מדוע אין חזרת הש"ץ בתפילת ערבית תשנב
 חיוב 'תשלומין' בתפילת ערבית תשנב
 חיוב נשים תשנב
 אשה שקיבלה על עצמה ערבית האם אפשר
 להתיר את קבלתה תשנב

תפילין

קשירתן יכולה להיות ע"י שליח קמז
 תקיעת שופר ע"ע שופר

תרומה

בת כהן חוזרת לאכול בתרומה לאחר נישואיה
 לישראל רלא
 בת ישראל אשת כהן אינה מברכת על אכילת
 תרומה רלג

תשובה

אלול - חודש התשובה תע
 תכלית התקיעות לעורר העם לתשובה תפ
 אמירת י"ג מידות מגדרי הכפרה
 והתשובה תעב
 ע"ע עשרת ימי תשובה

תשליך

טעמי אמירתו תפט
 מנהג או 'סימן' בעלמא תצה
 הנוהגים לא לאומרו תצא
 סמוך לתפילת מנחה תצ
 בסמוך למקורות מים תפט, תצז
 במקום המשקיף על מקורות מים תצא
 במקום המצאות דגים תצא
 ביום א' של ראש השנה שחל
 בשבת תצז, תצז
 ביום ב' של ראש השנה ובעשרת ימי
 תשובה תצב
 ביום שאומרים בסליחות י"ג מידות תצב
 'תשלומין' לתפילת תשליך תפט, תצב
 נשים באמירתו תפט, תצז, תתז

תשעת הימים

אכילת בשר בסיום מסכת רצז
 אכילת בשר בסיום מסכת שנלמדה על ידי
 אשה שז