ספר
דף על הדף
על מסכת מגילה

פרק ראשון

דף ב׳ ע״א

במשנה: מגילה נקראת בי״א בי״ב בי״ג בי״ד בט״ו וכו׳.

כשהתחיל כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל ללמוד מסכת מגילה עם נכדו אמר לו: המשנה אומרת ״מגילה נקראת בי״א בי״ב בי״ג בי״ד בט״ו לא פחות ולא יותר״.

הכוונה שמגילה נקראת בשם אד׳ ולא בשם הוי׳ כי הצירוף י״א י״ב י״ג י״ד ט״ו יחדיו עולה במספר שם אד׳.

ומ״ש ״לא פחות ולא יותר״ רומז לשם הוי׳ פחות מי״א היינו י׳, יותר מט״ו זה ט״ז וביחד הם כמנין שם הוי׳ (מובא בשם השל״ה הק׳ בעבודת ישראל מאמרי פורים, ובס׳ ״ריח דודאים״ ריש מס׳ מגילה, ושורש הדברים הוא מיסוד מהר״ש מאוסטרופלי ז״ל ראה בספרו ״ניצוצי שמשון״ (ע׳ קטו) ע״ש).

(ספר ראש גולת אריאל ח״א ע׳ רעח)

★★

במשנה: לא פחות ולא יותר.

כתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה ט״ז קו׳ ד׳ ע׳ מג):

הייתי אצל הרב מ׳ מיכאל הראוויץ נ״י, ראיתי מכתב מכת״ה שליט״א, שהקשה דלא תנן בפ״ב דערכין ממגלה נקראת וכו׳ (היינו, דבפ״ב דערכין הובאו כל המשניות דתנן בהם ״לא פחות ולא יותר״, ומדוע לא הובאה שם המשנה במגילה כאן). הנה בגוף הקושיא כבר העיר בספר ליקוטי המשנה בערכין שם. וגם לרבות מפ״ד דיומא, דתנן תמיד קרב בט׳ בי׳ בי״א בי״ב לא פחות ולא יותר, וסיים בצ״ע. ונ״ל לתרץ, עם הירושלמי פ״א דמגילה, דכל החדש כשר למגלה, למפרש וליוצא בשיירא, דכתיב והחודש אשר נהפוך להם מיגון לשמחה, ע״ש. וממילא מיושב, דאין כאן לא פחות ולא יותר, ופשוט.

★★

בן דודי הגאון ר׳ מרדכי מנדלבוים שליט״א כתב:

בירושלמי [מגילה א:] איתא: תני בשם רבי נתן כל החדש כשר לקריאת המגילה, מאי טעמא והחדש אשר

נהפך להם מיגון לשמחה וגו׳. א״ר חלבו ובלבד עד חמשה עשר דא״ר אבהו בשם ר׳ לעזר לא יעבר ולא יעבר וכו׳ ע״ש. ומבואר מזה דעת הירושלמי דמותר לקרות המגילה אפילו מתחלת החדש, ולכאורה צ״ע, דהא במשנתינו איתא מגילה נקראת בי״א בי״ב בי״ג בי״ד בט״ו לא פחות ולא יותר, פי׳, ואין קורין את המגילה לא קודם י״א ולא לאחר ט״ו וא״כ האיך כתב הירושלמי דמותר לקרות אפילו מתחלת החדש

ויש ליישב ובהקדם שיש להקשות על סברת הירושלמי, דהאיך למידין ההיתר לקרות מתחלת החדש מהפסוק של החדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה, הא הפסוק לא איירי בדין קריאת המגילה כ״א בהחיוב שמחה של חדש אדר, והאיך למידין דין הקריאה מהחיוב שמחה, ורק דלכאורה צ״ל דס״ל להירושלמי דקריאת המגילה חשיבא כשמחה ונכלל בהדין שמחה של חדש אדר, וזהו סברת הירושלמי דכיון דהקריאה היא שמחה, וחדש אדר הוא זמן שמחה, יש היתר לקרות המגילה אפילו מתחלת החדש.

ובזה מתורץ נמי הקושיא על הירושלמי ממשנתינו דהא לפ״ז אפשר לומר דיש ב׳ דינים בקריאת המגילה א) הקריאה שתיקנו חכמים ב) הקריאה של שמחה - ואע״ג דמבואר בירושלמי שיש קריאה של שמחה מתחלת החדש, אותה קריאה אינה אלא הוספה על עיקר חיוב הקריאה שתיקנו חכמים ועיקר הקריאה שתיקנו חכמים היא מי״א עד ט״ו לא פחות ולא יותר.

וזהו סברת משנתינו דמשנתינו איירי בעיקר תקנת הקריאה, ולפיכך ס״ל דמגילה נקראת מי״א עד ט״ו לא פחות ולא יותר, ועל זה הוסיף הירושלמי שיש עוד דין קריאה, והיא הקריאה של שמחה וזמנה היא מתחלת החדש שהיא זמן שמחה.

★★

אומר הגאון רבי שלמה הכהן מוילנא (בהג׳ חשק שלמה הנדפס בסוף הגמרא, ריש מס׳ מגילה) דיש לכך סמך בפסוקים. כי ה׳ פעמים נזכר פורים במגילה, על כן קראו לימים האלה פורים, וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים, לקיים את אגרת הפרים, לקיים את ימי הפרים האלה בזמניהם, ומאמר אסתר קיים דברי הפרים.

בא לרמז דיש ה׳ ימי פורים לקריאת המגילה. ויתכן דב׳ הראשונים נכתבו מלא, שהם רומזים לימי י״ד וט״ו שהם פורים לכל דבר, לקריאת המגילה משתה ושמחה ומשלוח מנות. אולם הג׳ האחרים נכתבו חסר, שהימים הללו שנתקנו לקריאת המגילה לבני הכפרים - י״א י״ב וי״ג אינם פורים אלא לקריאת המגילה בלבד ולא למשתה ושמחה.

★★

הגאון ר׳ יצחק פלקסר ז״ל אמר, שה׳ פורים הנ״ל רומזים על פורים המשולש שנוהג בירושלים, דב׳ הפורים שנכתבו מלא רומזים על י״ד וט״ו שהם פורים לכל דיניהם, ואילו הג׳ שנכתבו חסר רומזים על פורים המשולש, שחג הפורים מתחלק לג׳ ימים וכל יום הוא פורים לחלק מהלכותיו. יום שישי למקרא מגילה ומתנות לאביונים, שבת לעל הניסים וקריאת התורה, ויום ראשון למשתה ושמחה ומשלוח מנות.

★★

אמר הרה״ק ר׳ יצחק מוורקי זצ״ל: הוסיפו קודם ימי הפורים ג׳ ימים. היות ופורים הוא יום שקבלו בו את התורה מרצון, כמו שאחז״ל (שבת פח, א) ׳הדור קבלוה בימי אחשורוש׳, לכך תקנו ג׳ ימים מקודם כנגד ג׳ ימי הגבלה שקדמו לקבלת התורה.

★★

במשנה: כרכים המוקפין חומה מימות יב״נ קורין בט״ו וכו׳.

כתב הגרש״א וורטהיימר ז״ל בשו״ת שאלת שלמה (סי׳ קי): יש לדקדק דהול״ל בסיפא ההפך מהרישא, דהיינו ״ושאינן מוקפין חומה קורין בי״ד״ כדרך התנא בכל מקום למתני דבר והופכו, - ואין לומר דבעי לאשמעי׳ דדוקא עיירות גדולות ולא קטנות, דזה תנן במתני׳ לקמן איזה עיר גדולה כל שיש לה י׳ בטלנין, - ועוד דהו״מ למתני בסיפא אלא שהכפרים ועיירות קטנות כו׳.

ונראה מזה ראי׳ לסברת הר״ן, שכתב דעיירות שיש בהן ספק אי הן מוקפין חומה מימות יב״נ, אזלי׳ בתר רובא דעלמא שאינן מוקפין וקורין בי״ד, דלישנא מתני׳ הכי דייקא דבמוקפין אמר כרכין המוקפין חומה, משמע דידעינן

ודאי שהן מוקפין חומה מימות יב״נ, אבל בשאינן מוקפין לא אמר ושאינן מוקפין קורין בי״ד, דאז הי׳ במשמע רק בדידעינן ברור שאינן מוקפין מיב״נ הא בספק קורין בט״ו, ובאמת אין הדין כן כמ״ש הר״ן, לכן תני כפרים ועיירות גדולות קורין בי״ד, והיינו אותן שלא ידעינן בודאי שמוקפין הן מיב״נ, ואף אותן שבספק במשמע.

ומ״ש כרכין המוקפין חומה ולא תנא סתם המוקפין חומה כו׳, לכאורה מזה ראיה לדעת הרמב״ן דמוקפין אם הן כפרים שאין בהן י׳ בטלנין קורין בי״ד אם אינן רוצים להקדים בימי הכניסה עי׳ בר״ן, לכן תנן רק כרכין המוקפין כו׳.

★★

במשנה: כרכים המוקפים חומה מימות יהושע

אמר בזה רבי אהרן מנחם מענדיל מראדזימין זצ״ל: לבאר שייכות זמן יהושע בן נון לנס פורים, שקבעו חלוקת הערים למוקפות ופרזות ע״פ זמן יהושע בן נון, הוא ע״פ מאי דאמרינן במס׳ שבת (פח.) על הפסוק ויתיצבו בתחתית ההר, א״ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב״ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם, אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. א״ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבא לאורייתא. ופי׳ רש״י שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם, יש להם תשובה שקבלוה באונס. אמר רבא אעפ״כ הדור קבלוה בימי אחשורש, דכתיב קיימו וקיבלו, קיימו מה שקיבלו כבר, ופי׳ רש״י בימי אחשורוש מאהבת הנס שנעשה להם, ובתוס׳ שם הקשו הרי כבר הקדימו נעשה ונשמע, ומה הוצרכו לכפיה.

וישוב על קושיא זו נמצא במדרש תנחומא (נח) וז״ל ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להם מקבלים אתם את התורה, ענו כולם ואמרו נעשה ונשמע, מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט. אלא אמר להם על התורה שבעל פה, שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות קשה כשאול קנאתה לפי שאין לומד תורה אלא מי שאוהב הקב״ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו, עיי״ש.

ולפ״ז מאחר שכפיית ההר כגיגית היתה דוקא על תורה שבע״פ, א״כ בודאי טענת אונס שהיה להם לישראל לטעון היינו על קבלת תורה שבע״פ. וכשאמר רבא הדור קבלוה בימי אחשורוש מאהבת הנס, ושוב בטלה טענת אונס, היינו נמי על תורה שבע״פ דוקא.

והטעם שקיבלו אז את התורה שבע״פ, לפי שראו כמה גדול כח תורה שבע״פ, בהא אמרינן במס׳ מגילה (טו.) על הפסוק ויעבור מרדכי, אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית, וברש״י שם פי׳ שהרי בי״ג בניסן נכתבו האגרות וניתן הדת בשושן, וי״ד וט״ו וט״ז התענו, ובט״ז נתלה המן בערב, נמצא שעברו אז על מצות התורה, שהרי התענו ביו״ט.

אמנם היה זאת מכח תורה שבע״פ, שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, וע״י התענית נעשה להם נס וניצלו מן הגזירה, אע״פ שעברו על מצות התורה שבכתב במה שהתענו, ולזה כשראו כן קיבלו עליהם מרצון לשמור תורה שבע״פ מכאן ולהבא.

וזהו כוונת רש״י שכתב מאהבת הנס, דהיינו ע״י שראו שנעשה הנס ע״י קיום תורה שבע״פ.

והנה ידוע מספה״ק (עיין במפרשים על המשנה ריש אבות משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע) דמשה רבינו ע״ה היה היסוד של תורה שבכתב, ויהושע בן נון היה היסוד של תורה שבע״פ הנמסרת לחכמים מדור דור.

ולזה כשתיקנו אז לזכר הנס זמן מיוחד לכרכים המוקפים חמה, שיהיו עושים פורים ביום ט״ו באדר, תיקנו זאת למוקפים מימות יהושע בן נון. לפי שהוא היה היסוד לתורה שבע״פ, שעל ידה נעשה הנס.

(מספר חמודי צבי. הובא בליקוטי רא״ם
שבסוף ספריו - שנדפסו מחדש)

★★

הר״ן בפירושו להרי״ף, מביא בתחילת מסכת מגילה, את הסברו הנפלא של הרמב״ן, לטעם שחילקו חז״ל בין פרזים למוקפים. הוא מסביר זאת בדרך הפשט, שהפחד של היהודים שישבו אז בערים הפרוזות, שהיו פרוצות לכל אויב, היה גדול לאין ערוך מהפחד שהיה לאלה שישבו בכרכים המוקפים חומה והיתה להם חומה שהגינה עליהם, על כן, אמנם בעת שניצלו עשו שניהם יום טוב, כל אחד ביום שלאחר הנס, אבל בשנה הבאה, כשבאו לעשות יום טוב קבוע לזכר הנס, נקבע החג רק אצל תושבי הפרזים, שכן רק הם הרגישו

היטב בגודל הנס, שכן שלא כעמיתיהם אנשי הכרכים, שהיו לפחות מוגנים מעט בתוך חומתם, הם היו פרוצים לכל אויב ומתנכל.

לכן, בעת קביעת החג נאמר רק: ״על כן היהודים הפרזים הישבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב״, ואילו פורים דמוקפים לא נזכר כלל, כי הם לא חשו בצורך לעשות חג תמידי. ״רק לאחר זמן שהאיר הקב״ה את עיניהם ומצאו סמך מן התורה לשמחת ימי פורים, עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרזים שראוי הנס לעשות לו זכר לדורות, וקבעו אותו על כל ישראל שכולן היו בספק וכו׳, ואז קבעו את יום י״ד לאנשי הפרזים, ואת יום ט״ו לאנשי המוקפים״.

החידושי הרי״ם מעמיק עוד בכוונת דברי הר״ן הנ״ל, וכתב א״מ בספרו הבן יקיר לי אפרים (ח״א ע׳ רנט) בביאור הדברים בתוספת נופך. עם ישראל מורכב מסוגי אנשים שונים, ישנם אנשים הנקראים ״אנשי הפרזים״, דהיינו: אנשים פשוטים, מקיימי מצוות ומתחזקים באמונה, וישנם הנקראים ״אנשי המוקפים״, דהיינו: אנשים חזקים בתורה וביראת שמים, אשר דבר התורה אצלם הוא כחומה בצורה, ״שאין אופן בעולם לעבור ח״ו״, הגדרה של ״אום אני חומה״.

כל עיקר הגזירה של אחשורוש: ״להשמיד להרוג ולאבד״, היתה משום שלא רצו להשתחוות להמן. על כן היה עיקר הנס אצל אנשי ״הפרזים״, כי חששו שמא לא יסכינו לעמוד בניסיון, ובעת שהמן נחל מפלה גדלה שמחתם לאין ערוך, שנושעו מהגזירה הקשה ומהנסיון הגדול בעקבותיו. דברי הר״ן: ש״היו פרוצים לכל אויב ומתנכל״, מתפרשים איפוא, על האויב האמיתי, שהוא היצר הרע, העומד על האדם השכם והערב להכשילו באיסורים. לכן קבעו את יום הפורים לשמחה, משתה ויום טוב, לרוב שמחתם שניצלו מהאיסור.

אולם אנשי ״המוקפים״, שאיסור התורה היה להם כחומה בצורה, הם לא חששו כל כך מהנסיון, אדרבה, הם שמחו על ההזדמנות שנפלה לידם, לקיים מצות קידוש השם בשלימות. לשמחת הניצחון על המן לא היה אצלם משמעות כה חשובה, שמחתם לא היתה כה גדולה כדי לקבוע את היום לשמחה משתה ויום טוב.

רק בשלב מאוחר יותר קבעו את הנס לדורות גם אצל המוקפים, כדברי הרמב״ן: ״רק לאחר זמן שהאיר הקב״ה את עיניהם ומצאו סמך מן התורה לשמחת ימי הפורים, עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרזים שראוי הנס לעשות לו זכר לדורות״.

★★

החידושי הרי״ם מסביר כי משמעות הקביעה לדורות, היתה לפי ״שבאמת צריך שגם אנשים פשוטים יעמדו על מצב הראוי, ואם לא ח״ו אין התיקון כלל״, וז״ש: ״אין השם שלם ואין כסאו שלם עד שימחה, כי צריך להיות שכל הפרזים והמוקפים יהיו מתוקנים״.

קביעת הנס לדורות באה להורות לנו, שהתיקון צריך להיות עבור כלל ישראל, הן עבור גדולי וצדיקי העם והן עבור פשוטי העם. לא רק הצדיקים צריכים לעבוד את השם בשלימות, אלא גם פשוטי העם צריכים להתחזק במדות וביראת שמים ולהגיע לעבודת השי״ת בשלימות.

על כן נקבעו ימי הפורים למשתה שמחה ויום טוב על הנס הרוחני, הנס היה אמנם לפשוטי העם, אבל למעשה הוא מהווה נס לכלל ישראל, וכדברי הרמב״ן: ״וקבעו אותו כל ישראל שכולן היו בספק״.

לפי זה יובהר הטעם שתקנת קריאת המוקפים נקבעה בהתאם למצבם בימות יהושע בן נון, שכן יהושע בן נון מסמל את המהות של יראת שמים, את המהות של בחינת ״המוקפים״, כפי שנאמר עליו בפרשת השבוע - פרשת כי תשא (שמות לג, יא): ״ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל״, שאף פעם לא מש מאהלה של תורה ויראת שמים, המהווה את הבסיס החזק לאותם אנשים רמי מעלה, שהתורה אצלם כחומה בצורה.

ימי הפורים נקבעו כימי שמחה ויום טוב, רק לאחר שנמצא פתרון ותיקון גם עבור פשוטי העם, גם עבור אותם שעדיין לא זכו להתחזק בתורה וביראת שמים בדרגתם הגבוהה, שעדיין לא זכו שהתורה תהיה אצלם ״כחומה בצורה״, רק לאחר ״שהפרזים״ זכו להגיע לייעודם הרוחני, והחלו להרגיש את שמחת הנס של פורים בקביעת ימי משתה שמחה ויום טוב, רק אז יכלו גם ״המוקפים״, שהתורה אצלם כחומה בצורה, לקבוע לעצמם ימי משתה ושמחה, רק לאחר שלימות השמחה בכלל ישראל, ניתן היה לקבוע את ימי הפורים כימי ״משתה ושמחה ויום־טוב״.

ימים אלה שנקבעו כאמור, לאות ולזכר על הנס של כללות עם ישראל, מסוגלים להתעלות במדות, בתורה וביראת שמים, כפי שהיה בימים ההם. על ידי שכל אחד ואחד יתחזק ברוחניות, ויחזק איש את רעהו, כפי המשמעות של קביעת ימי הפורים גם ל״אנשי הפרזים וגם לאנשי המוקפים״, נזכה להארת הנס גם בזמן הזה, להתגבר על העמלק הנצחי ולנצחו, עם ביאת משיח צדקנו בב״א.

★★

במשנה: כפרים מקדימין ליום הכניסה.

ברש״י ד״ה אלא שהכפרים והכפרים אינן בקיאין לקרות וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר.

בשו״ת גנת ורדים (חאו״ח כלל א׳ סי׳ י״ג דף ז׳ סע״ב) תמה על מה שפירש״י שאחד מבני העיר קורא המגלה לבני הכפרים, והרי בירושלמי אמרו דבן עיר אינו מוציא בן כרך דמקרי אינו מחויב בדבר, וכתב, ונלע״ד דתלמודא דידן פליג אירושלמי דגרסי׳ בר״ה כל הברכות כולן אע״פ שיצא מוציא ופירש״י דה״ט משום דכל ישראל ערבים זל״ז למצות, וא״כ בן עיר שהלך לכרך ביום ט״ו, יכול להוציא בן כרך, אע״פ שכבר קרא בעירו ויצא י״ח, מ״מ כל ישראל ערבים זל״ז.

★★

ובשו״ת חקרי לב (חאו״ח סי׳ מ״ה דף ע״ח ע״ב) כתב ע״ז: אחר המחילה אין יישובו נכון, שהרי גם בירושלמי פ״ג דברכות אי׳ שאפי׳ שיצא מוציא, וע״כ לחלק בין אם הי׳ שייך בו החיוב ונפטר ממנו, כגון שקיים המצוה, שבזה מוציא את אחרים י״ח, להיכא דלא שייך בו החיוב באותו פרק, כגון בן עיר לבן כרך דחשיב אינו מחויב בדבר, והדרא קושיא לדוכתא על פירש״י.

אמנם בשו״ת האלף לך שלמה (חאו״ח סי׳ שכ״ח) כתב לתמוה על הפר״ח (סי׳ תפ״ט) שסובר שמי ששכח לספור ספירת העומר אינו יכול לברך על ספירת העומר כדי להוציא אחרים כיון שאינו מחויב בדבר, וע״ז תמה הגרש״ק ז״ל דהואיל וקיי״ל בכל הברכות אע״פ שיצא מוציא, וחשיב שפיר בר חיובא משום שקודם שפטר את עצמו היה מחויב בדבר, ולכן יכול להוציא אחרים י״ח, א״כ גם מי ששכח לספור יום אחד כיון שמקודם הי׳ מחויב בדבר לא גרע ממי שכבר בירך וספר לעצמו שיכול עדיין להוציא אחרים, ואין סברא לחלק בין אם הי׳ מחויב בדבר בו ביום, לבין אם לא הי׳ מחויב ביום זה עצמו, דמה בכך, סוף סוף הי׳ בכלל מי שמחויב בדבר.

ולפי״ז י״ל דגם בבן עיר שהלך לבן כרך שפיר יכול להוציא כיון שהי׳ כבר מחויב בדבר אע״פ שיצא ידי חיובו אתמול, מ״מ נקרא מחויב בדבר, כן י״ל בדעת רש״י אליבא דבבלי, אבל הירושלמי סובר כהפר״ח דכיון דבו ביום אינו מחויב נחשב אינו מחויב בדבר ואינו יכול להוציא את הבן כרך.

★★

ועי׳ חי׳ רעק״א או״ח סי׳ רס״ז שנסתפק אם מי שלא קבל שבת יכול להוציא בקידוש את מי שכבר קבל שבת מההוא דירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך או דלמא הכא עדיף שיכול להביא עצמו לידי חיוב בקבלת שבת והניח בצ״ע לדינא עכ״ד

★★

בגמ׳: מגילה נקראת בי״א מנלן וכו׳.

הנה איתא בירושלמי (כאן פ״א ה״א): תני בשם רבי נתן, כל החדש כשר לקריאת המגילה. מאי טעמא (שנאמר) והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה. ומובא דין זה בשו״ע לגבי המפרש בים והיוצא בשיירה, שיכול לקרות מר״ח.

והקשו האחרונים, דא״כ למה טורח הש״ס כאן למצוא מקור במגילה להקדמת הכפרים ליום הכניסה, ולמה לא מתרץ הש״ס, שזהו מצד דינא דירושלמי הנ״ל. ואם נאמר שהבבלי חולק על הירושלמי הנ״ל, אז יקשה איך פסק השו״ע את דין הירושלמי הנ״ל.

בספר נחל אליהו כתב ליישב. באור הירושלמי הוא, שהרי נאמר ״על כן קראו לימים האלו פורים על שם הפור״. וכן יסד הפייטן ״כי פור המן נהפך לפורינו״. והנה כשהמן הפיל את הפור עשה ב׳ גורלות: גורל אחד על ״החודש״ וגורל אחד על ״היום״. וכמש״נ הפיל פור וגו׳ מיום ליום ומחודש לחודש וגו׳. וכשנהפך הפור לטובה, היה כאן התהפכות של ב׳ הגורלות. וזהו שדרשו בירושלמי ממש״נ והחודש אשר נהפך. ומעתה י״ל דלעולם כשתיקנו את פורים תיקנו שני

דינים על ב׳ הגורלות. וכשקורא מתחילת החודש אז באמת לא קיים את כל המצוה, שהרי קיים רק את הענין של ״והחודש״. אלא דמ״מ התירו לקרוא אז למפרש בים, שיותר טוב שיקיים חלק אחד מהמצוה מאשר לא יקיים כלום.

וכל זה שייך במפרש בים. אבל גבי בני הכפרים, שתקנו חז״ל שיקראו ביום הכניסה במקום לקרותה בזמנה, בזה לא יועיל טעם הירושלמי, דאכתי יקשה איך עקרו מהם חז״ל את חלק המצוה של ״היום״. ולכך הוצרך הש״ס לחפש מקור שבימים אלו שמאחד עשר ואילך, אז מקיים את כל המצוה בשלמותה כמו הקורא בזמנה.

★★

בגמ׳: והתנן אין בי״ד יכול לבטל דברי בי״ד חבירו וכו׳.

הנה לקמן (ה׳ ע״ב) איתא על רבי: ובקש לעקור ט׳ באב ולא הודו לו, ובתוס׳ (ד״ה ובקש) הקשו האיך רצה לעקרו, הא אין בי״ד יכול לבטל וכו׳, ותירצו שהעקירה היתה רק מתשיעי לעשירי, ואין זו עקירה לגמרי. וכבר העירו באחרונים על דבריהם, דא״כ מאי פריך כאן, דאף הכא ליכא עקירה גמורה אלא דחייה ליום אחר.

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ מ״ו ע׳ סז) ליישב: ונראה, דהנה משמעות הכתובים באסתר (ט׳, כ״ב-כ״ח) הוא, דכל חובות היום דפורים צריכים להיות כולם ביום אחד, וזהו מה דכתיב שם: לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים וגו׳ והימים האלה נזכרים ונעשים וגו׳, הרי שכל חובות היום צריכים להיות ביום אחד, או שכולם יהיו בי״ד או בט״ו, יעויי״ש היטב. והנה לקמן ה: מבואר, דההקדמה ליום הכניסה הוא רק לענין מקרא מגילה ומתנות לאביונים, אבל שמחה אינה נוהגת אלא בזמנה, באופן שחובות היום נחלקים לשנים, מקרא מגילה ומתנות לאביונים ביום הכניסה, ושמחה בזמנה, וא״כ שפיר יש כאן עקירה, שהרי מדינא דקרא צריכים כולם להיות בחד יומא.

★★

בקובץ הערות להגאון ר׳ אלחנן וסרמן זצ״ל-הי״ד עמ״ס יבמות (סי׳ פ״ט) הקשה בדברי הגמ׳ כאן, דהנה איתא ברמב״ם (פ״ב מהל׳ ממרים ה״ב) ב״ד שגזרו גזרה ותקנו תקנה וכו׳ ועמד אחריהם ב״ד אחר ובקש לבטל דבריהם וכו׳ אינו יכול עד שיהא גדול מהראשונים בחכמה ובמנין וכו׳. ובה״ד כתב הר״מ דיש לב״ד לעקור אף דברים אלו לפי שעה אע״פ שהוא קטן מהראשונים, שלא יהיו גזירות אלו חמורות מדברי תורה עצמן, שאפילו בדברי תורה יש לכל בית דין לעוקרו בהוראת שעה עכ״ל. ולפי״ז נמצא, שאם שהב״ד יכול לעקור אף דברי תורה באופן קבוע בשב ואל תעשה כ״ש שהם יכולים לעקור דברי ב״ד חבירו אע״פ שגדולים ממנו בחכמה ובמנין בשב ואל תעשה, וא״כ לפי״ז אינו מובן קושיות הגמ׳ כאן האיך יכלו לבטל תקנת ב״ד אחר שגדול ממנו בחכמה ומנין, הלא התקנה של הב״ד השני היתה רק לבטל בשב ואל תעשה את התקנה לקרוא המגילה בי״ד וט״ו, והרי בשוא״ת בכוחם לעקור אף דברי תורה ע״ש.

★★

וכתב בספר שארית יעקב להגה״צ ר׳ יצחק מאיר מורגנשטרן שליט״א ליישב בזה, די״ל דאף בדברי תורה אין לב״ד כח לבטל דבר המפורש בתורה וכמ״ש הט״ז (ביו״ד סי׳ קי״ז) דאין ב״ד יכולים לבטל דבר המפורש בתורה להיתר, וכגון דאם היה מפורש בתורה לתקוע בר״ה אף כשחל בשבת, אז לא היו יכולים הב״ד לגזור שלא יתקעו בר״ה שחל בשבת, ורק כשהתורה כתבה סתם שצריך לתקוע בר״ה, יכלו לתקן כשיתקעו רק כשחל בחול ולא כשחל בשבת, עכ״ד, ולפי״ז מיושב שפיר, שלכן גם בתקנת חז״ל לעקור דברי ב״ד חבירו בשוא״ת, אפשר רק כשאין עוקרים לגמרי תקנת ב״ד חבירו, ולכן הקשו הגמרא האיך יכלו להב״ד שבאו אחרי מרדכי ואסתר לעקור התקנה המפורשת שתקנו מרדכי ואסתר שיקראו המגילה דוקא ב״ד וט״ו, הלא בכה״ג אין להם כח לבטל ב״ד חבירו אף בשוא״ת עד שיהיו גדולים מהב״ד שתיקנו התקנה בחכמה ובמנין, ועיי״ש מה שתירץ בעוד אופנים.

★★

עוד כתב הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א ליישב קושית הקובץ הערות הנ״ל, שמה שיכולים חכמים לעקור ד״ת בשוא״ת הוא בכדי שלא יגיע מכשול בד״ת (שמא יעבירנו וכיו״ב), אך לטובת הכלל (כדי שיספקו מים ומזון וכיו״ב) אין ביכלתם לא לבטל ד״ת ולא על דברי ב״ד הגדול ממנו, גם במצות הפורים כתב ולא יעבור, וזכרם לא יסוף מזרעם, שתיקנו לא לבטל זו המצוה.

★★

בגמ׳: האי מיבעי׳ לי׳ לגופי׳.

בספר כוכבי אור (חלק א׳ דף רה), מובא מכתב מהבחור הק׳ ר׳ מתתי׳ געלמאן הי״ד שכתב להעיר, דאינו מובן מאי צריך לגופיה, הא כבר כתיב י״ד וט״ו.

ותירץ דבירושלמי מגילה פ״א ה״ה איתא דנס פורים היה בשנה מעוברת באדר שני. ובתרגום שני על הפסוק ״את האגרת הפורים הזאת השנית״ (ט, כט) כתב דבשנה מעוברת יקראו באדר בתראה.

ויש לומר דזה ר״ל ״בזמניהם״ שהוא באדר ב׳ לאפוקי אדר א׳, וזהו ״לגופיה הוא דאתי״.

★★

בגמ׳: זמן קהלה לכל

יש לעיין אמאי לא קבעו חז״ל את יום י״ג למשתה ושמחה שאז זמן המלחמה והישועה כמו בפסח שנקבע היו״ט בין מכות מצרים לקרי״ס ולא אחר כך בעת שכבר נחו מאויביהם.

ומתרץ החתם סופר שלא רצו מרדכי ואסתר לקבוע יום אחד אשר כל ישראל עוסקים בו במשתה ושמחה ומבטלים מעסק התורה, ולכן קבעו ליום המנוחה אשר יום הפרזים אינו אותו היום של המוקפים ובשעה שהפרזים שותים ומשתכרים המוקפים עוסקים בתורה וכן לאידך גיסא, משא״כ אילו היו קובעים יום י״ג שהוא יום המלחמה, ובזה היו שווים גם המוקפין וגם הפרזים, נמצא שהיו כל כלל ישראל בטלים מן התורה יום אחד, ועל כן קבעו את המשתה ושמחה ליום המנוחה דבזה חלוקים הפרזים מהמוקפים.

(חתם סופר פר׳ תצוה)

דף ב׳ ע״ב

בגמ׳: ואימא פרזים בי״ד מוקפין כלל כלל לא וכו׳ **ועוד מהודו ועד כוש כתיב.**

וברש״י: ואע״ג דלא כתב הודו וכוש בהאי קרא, כיון דכתיב בכל מדינות המלך אחשורוש, הרי מהודו ועד כוש ע״כ.

והקשו באחרונים דלכאורה הי׳ אפ״ל דיש באמת קריאת המגילה בכל מדינות המלך, אך לא בכל עיר ועיר אלא רק בפרזים שבהם.

וכתב בפנים יפות (פר׳ בהר) תירוץ נפלא, דהנה הוא נקט כדבר פשוט דאם כל המדינה מוקפת חומה, קורין בכל עיר שבה בט״ו אע״ג דאין לעיר עצמה חומה. ולפי״ז א״ש דנקטה הגמ׳ את הפסוק דהודו וכוש, וכוש היתה מוקפת חומה וכדכתיב בפר׳ בראשית (ב׳ י״ג) שהנהר גיחון סובב את כל ארץ כוש, וא״כ כל מדינת כוש דינה כמוקפת חומה לפי הצד (לקמן ה׳ ע״ב) דטבריה נחשבת מוקפת חומה בגלל הים, וא״ש דברי הגמ׳ ודו״ק.

★★

בגמ׳: השתא דכתיב את יום י״ד ואת יום ט״ו אתא את ופסיק וכו׳.

כתב בשו״ת שער אפרים (סי׳ מח): שאלני משכיל א׳ מ״ש רש״י בפ׳ תשא בפסוק ורחצו את ידיהם ואת רגליהם, בבת אחת הי׳ מקדש ידיו ורגליו, וכך שנינו בזבחים כיצד קידוש ידים, מניח ידו הימנית ע״ג רגליו כו׳ ע״ש. ובגמ׳ דמגילה ריש פרקין דף ב׳ אמרי׳ כרכין המוקפין קורין בט״ו כו׳, מנה״מ אמר רבא אמר קרא על כן היהודים הפרזים כו׳, ואימא פרזים בי״ד מוקפים בי״ד ובט״ו כדכתיב להיות עושים את יום י״ד לחודש אדר ואת יום ט״ו כו׳, ומשני אי הוי כתיב את יום י״ד וט״ו כדקאמרת, השתא דכתיב את יום י״ד ואת יום ט״ו, אתי ואת ופסיק הני בי״ד והני בט״ו כו׳ ע״ש. הרי שאמרינן אתי ואת ופסיק הענין, והקשו גבי ורחצו את ידיהם וגו׳, גם כן נימא דאתי את והפסיק הענין ולא יקדשו ידיהם ורגליהם בבת אחת.

והשבתי לו, דשם גבי מוקפים כתיב להיות עושים את יום י״ד לחדש אדר ואחר כך כתיב ואת יום ט״ו, לכן אמרינן דאתי את ופסיק, דאי אמרינן דקאי אשלמעלה דהיינו שיעשו יום י״ד וט״ו, קשה דה״ל למכתב את יום י״ד ואת יום ט״ו לחדש אדר, ואז היה יכול למילף שפיר דמוקפין קורין בי״ד ובט״ו, ומה שאין כן עתה שהפסיק לחודש אדר באמצע, וגם אמר ואת יום ט״ו ולא אמר ויום ט״ו, לכן אמרינן שהפסיק הענין, ומה שאין כן גבי ורחצו את ידיהם ואת רגליהם. אף שקשה על זה דהול״ל בקיצור לחודש אדר הפסיק הענין, אבל זה אינו קושיא, ודו״ק, עכ״ל.

★★

והעיר על הנ״ל הגאון רבי משה חאגיז זצ״ל (בקובץ כרם שלמה שנה ט׳ קו׳ ה׳ ע׳ ח):

תירוץ ה״ה המחבר ז״ל דחוק בעיני, כי לע״ד קושיא ליתא, דהא גבי קרא דלהיות עושין אי לא הוה כתיב את יום י״ד ואת יום ט״ו, כי אם, להיות עושים יום ויום, משמע שיהיו עושין שני הימים, מדהוצרך לומר את ואת, אתא לאפוקי, אבל גבי קרא דאת ידיהם ואת רגליהם, איפכא קמ״ל, דאם איתא ידיהם בפני עצמן ורגליהם בפני עצמן, לימא ידיהם ורגליהם, מדהוצרך לומר את ואת, לדיוקא קא אתי, ודו״ק.

★★

ובספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ כי תשא) כתב ליישב קושית השער אפרים הנ״ל, דהנה בגור ארי׳ כתב וז״ל בבת אחת הוא מקדש, דאם לא כן, אין לרחץ הידים תחלה ואח״כ רגלים כמשמעות הכתוב ורחצו ידיהם ורגליהם, דמעלין בקודש, ולמה אמר ורחצו ידיהם ורגליהם, והוה לי׳ להקדים הרגל ואח״כ היד כמו שהוא עושה בתפילין שמעלה בקודש, אלא ע״כ כאחת הי׳ מקדש עכ״ל. וא״כ עיקר הילפותא מדהקדימה התורה ידיהם ואח״כ רגליהם, א״כ גם בקרא הראשון כתוב מקודם את ידיהם ואח״כ את רגליהם, ואפי׳ תאמר אתי את ופסיק יקשה הא מעלין בקודש, וע״כ כאן לא אתי את ופסיק מדהקדים ידיהם לרגליהם, ושפיר נשמע מקרא הראשון נמי דע״כ בב״א מקדש, אבל במגילה אי לאו קרא דאת שפיר הוא דעושים שניהם וא״ש.

ובזבחים י״ט כתב שם רש״י ז״ל מניח ידיו וכו׳ דבעינן ידיו ורגליו כאחת כדכתיב בקרא ירחצו. אפשר כוונת רש״י דבאותו פרשה כתיב ד׳ פעמים רחיצה א׳ לרחצה ב׳ ורחצו ג׳ ירחצו ד׳ ורחצו יעי״ש.

ואפשר זה כוונת בעל הטורים לרחצה ד׳ במסורה שכל כיור שאין בו לקדש ד׳ כהנים אינו כיור עכ״ל, ואינו כותב הפסוקים של המסורה ד׳ פעמים ובלתי ספק שכוונתו דד׳ פעמים כתיב רחיצה באותו פרשה, ואפשר לומר באמת כוונת המסורה ד׳ פעמים רחיצה נגד שתי ידיו ושתי רגליו כאחת, ולפ״ז יש ילפותא דבבת אחת מקדש ומשו״ה לא אתי את ופסיק וא״ש.

★★

הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א העיר: נראה דכוונת בעל הטורים היא, דד׳ פעמים כתיב בתנ״ך ״לרחצה״, חדא דידן, ולהלן שמות (מ, ל) ובדברי הימים ב׳ (ד, ו) כתיב ויעש וגו׳ לרחצה לכהנים וגו׳

★★

ועוד י״ל לחלק, דבאמת בכל מקום אתי את לרבות, כגון ואת אמך לרבות אחיך הגדול, וכן את ה׳ אלקיך תירא לרבות ת״ח, ועי׳ סוכה ו׳ ורחץ את בשרו במים את הטפל לבשרו ומה ניהו שערו, ובקידושין נ״ו הנאת עורו מנא להו מאת בשרו את הטפל לבשרו, ועי׳ ברכות ל״ו את הטפל לפריו, ובירושלמי יבמות פי״א ה״ב ע״כ יעזב איש את אביו בסמוך לו ואת אמו בסמוך לה, הנה בכל המקומות האלו יוכל הרבוי עם העיקר להיות בבת אחת, ומשו״ה אתי את לרבות.

אבל במגילה, איך נאמר דאתי את לרבות שני ימים את י״ד ואת ט״ו הא אי אפשר להיות שני ימים בבת אחת, דאם הוא י״ד זה עצמו ממעט יום ט״ו, דאי אפשר לקרות המגילה בשני ימים בבת אחת, ובכהאי גוונא אינו בא את לרבות, וא״כ קשה למה כתוב את, וצ״ל בהכרח דאתי כאן את לפסוק יום אחד מחבירו.

ובזה מיושב נמי קושית הטורי אבן מסנהדרין דף פ׳ גבי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו דס״ל לר״י דאביו ואמו דסיפא דקרא אתא לאביו שלא אמו ולאמו שלא אביו, והשתא למה לי קרא נימא דאתי את ופסיק לחייב על כל אחד ואחד מדלא כתיב אשר יקלל אביו ואמו, ולפמ״ש דבאביו ואמו דיכול להיות בבת אחת שפיר הוי אמינא דאתי את לרבות ולא פסיק, ושפיר צריך קרא דאביו ואמו קלל לחלק. ובאופן זה מחלק נמי הטורי אבן עי״ש ודו״ק.

שוב נדפס שפ״א ליקוטים שכתב להדיא דאת ידיהם בא לרבות הטפל לבשרו כמאחז״ל ורחץ את בשרו וכו׳, וא״כ את דהכא בא לרבות וא״ש.

★★

בגמ׳: הא קמ״ל דשיעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריה וכו׳.

בטורי אבן כאן העיר מהא דמבואר במס׳ פסחים מ״ו ע״א (לענין שיעור חימוץ), כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל, ונימא מיל, הא קמ״ל דשיעורא דמיל כממגדל נוניא ועד טבריא. הרי דשם נתנה הגמרא סימן אחר לשיעורא דמיל.

וכתב בקובץ כרם שלמה (שנה כ״א קו׳ ה׳ ע׳ סא) בשם הגאון ר׳ פנחס הירשפרונג ז״ל ממונטריאול ליישב בזה, עפ״י מה דאיתא במס׳ ב״ב פ״ט ע״ב, ת״ר לא תעשו עול במשפט במדה וכו׳ זו מדידת קרקע שלא ימדוד לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים. ופי׳ רשב״ם (בד״ה לאחד) בשם רבינו חננאל, דבימות הגשמים הקרקע כווץ, ובימות החמה הקרקע מתבקע בפתיחיו ומוסיף במידתו, עכ״ל. וא״כ י״ל דבמס׳ מגילה דמיירי לענין קריאת המגילה בימי הפורים (איזה מקום נידון ככרך להתחייב במקרא מגילה ביום ט״ו אדר), והוא עדיין בימות החורף, שאז הקרקע כווץ, לכן שיעור המיל כמחמתן לטבריא, משא״כ במס׳ פסחים דמיירי לגבי חמץ, שזה נוגע לחג הפסח, שאז הוא כבר ימות החמה, שהקרקע מתבקע ומוסיף במדתו כנ״ל, לכן הוצרך הגמרא לקבוע סימן אחר, והוא כממגדל נוניא ועד טבריא.

דף ג׳ ע״א

בגמ׳: סוף סוף אלה המצוות שאין נביא עתיד לחדש דבר מעתה וכו׳.

בספר עובר אורח להגאון האדר״ת זצ״ל (אות יח) מביא שהקשה לו חכ״א כאן דהרי מצינו כמה דברים שהוא תיקון סופרים כהך דאברהם עודנו עומד לפני ה׳ (בראשית י״ח כ״ב) ועוד. והשבתיו דאולי גם שם הוא הלכה למשה מסיני לתקן כן, וצריך עיון ע״כ. ועיין במזרחי (שם) מה שהביא משו״ת הרשב״א ומש״כ עוד המהר״ל בגור ארי׳ שם.

★★

בגמ׳: ושום שכל אלו הפסוקין וכו׳.

הנה ברבינו בחיי (בראשית יח, ג) כותב: וכן אמרו במסכת מגילה: ושום שכל זה הניקוד ע״כ. וכתב הגאון ר׳ יעקב שור זצ״ל בחיבוריו בעי חיי (שם):

זה פליאה דלפנינו במסכתא מגילה (דף ג, א) דרשו מקרא דושום שכל דזה הפסוקים, ורבינו ז״ל גופא לעיל בפרשת בראשית (ה, כט) הביא דברי הש״ס מגילה שדרשו מושום שכל על הפסוקים. וראיתי בפי׳ על אבות לאחד מרבני הצרפתים [לא ידעתי למי מקדושים] על מתני׳ דמשה קיבל תורה, שכתב דפסוקי הטעמים וניגוני הקריאה ניתן מסיני, ולמדוהו מקרא ד״ושום שכל״, וגם זה פליאה כי לפנינו בש״ס מגילה ג, א דרשו פסוקי הטעמים מקרא ״ויבינו במקרא״ ע״ש. ועיין ברש״י קידושין, דף מ״ט סע״א שכתב: ״כדאמר במגילה ד״ג ושום שכל זה התרגום״ ע״כ, וגם זה תמוה כמו שהעיר ג״כ הגרי״פ שם דבש״ס הנזכר דרשו: ״מפורש זה תרגום״ ע״ש, ופלא על כל אלו השינויים בזה.

★★

בגמ׳: אינהו עדיפי מיניה דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא.

מבאר רש״י דאינהו נביאי - שנתנבאו לישראל בשליחותו של מקום, והוא לא נשתלח לישראל בשום נבואה. אולם הרמב״ן בפירושו לתורה הבין את הגמרא בדרך אחרת. (בראשית יח, א) וכך כתב: כי המשיג לראות מלאך או דיבורו איננו נביא וכו׳, וכבר אמרו (מגילה ג א) בדניאל אינהו עדיפי מיניה דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא, וכן לא נכתב ספרו עם ספר הנביאים מפני שהיה עניינו עם גבריאל, אף על פי שהיה נראה אליו ומדבר עמו בהקיץ, כמו שנאמר במראה של בית שני ועוד אני מדבר בתפלה והאיש גבריאל (דניאל ט כא). וכן המראה של קץ הגאולה (שם י ד) בהקיץ היתה בלכתו עם חביריו על יד הנהר.

★★

בגמ׳: האי מאן דמיבעית וכו׳ **מאי תקנתיה ליקרי ק״ש** וכו׳.

יש לבאר בזה עפימש״כ בפענח רזא (פר׳ ואתחנן) דהפסוק של שמע ישראל מתחיל באות ש׳ ומסיים באות ד׳ לרמז דמי שקורא ק״ש אין לו לירא ממזיקין ואפי׳ משדים (ש-ד). וע״ש ברזא דמאיר על הפענח רזא רמז נחמד, ובזה מובן מש״כ בכף החיים להרה״ק ר׳ חיים פלאג׳י ז״ל (סי׳ י״ד אות כ״א) דמנהג ישראל הוא כשרואים דבר סכנה קורין ק״ש ע״ש, וראה גם בספר החיים (ספר סליחה ומחילה פרק ט) הכותב: דרך העולם שצועקים ב׳ תיבות אלו של שמע ישראל כשהן בצרה וכו׳ ע״כ. ויש להביא כאן מש״כ בפרקי דר״א (פרק ד) וישראל שהם מיחדים שמו תמיד בכל יום ועונים שמע ישראל וכו׳ והוא משיב לעמו ישראל: אני ה״א המציל אתכם מכל צרות וכו׳ ע״כ. (גם במעשה דשיטים שהיו בנ״י בצרה קרו ק״ש כדאי׳ בתרגום יונתן (במדבר כ״ה, ו) וראה בפרדס יוסף החדש (פר׳ בלק אות ר״א) מש״כ בס״ד באריכות בזה). וכל זה יש להכניס בענין דמבואר בפסוקים (דברים כ, ג) דבעת

היציאה למלחמה הזכיר הכהן את הפסוק שמע ישראל (עיי״ש ברש״י) ודו״ק היטב.

★★

והוסיף בזה עוד הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

וגם בפשוטו י״ל כי מי שמקבל על עצמו מלכות שמים ויודע שהכל בהנהגת הש״י ואין עוד מלבדו ממילא בטל אצלו הפחד ממזיקים ושאר כישופים וצרות.

★★

בגמ׳: כהנים בעבודתם ולוים בדוכנן וישראל במעמדן כולן מבטלין עבודתם ובאים לשמוע מקרא מגילה.

כתב חכ״א בקובץ נזר התורה (שנה ג׳ קו׳ ב׳ ע׳ קמה):

נסתפקתי האם גם השומרים בכ״ד מקומות הלכו לקריאת המגילה, דאפשר דדוקא בעבודה שאפשר לאחרה ולקיים המ״ע אח״כ, משא״כ בשמירה הרי כל רגע איכא מ״ע דשמירה ולא תדחה מפני קריאת מגילה, ובפשטות זה תלוי במחלוקת קמאי, דלפי שיטת הר״ן במגילה דאין שום מ״ע דאורייתא נדחה לגמרי מפני קריאת המגילה, וכן פסק הרמ״א להלכה בסי׳ תרפז, א״כ שמירת המקדש לא נדחית מפני קריאת המגילה, אך לפי הטו״ז והגר״א בסי׳ תרפז דפירסומי ניסא עדיף, א״כ גם מ״ע של שמירת המקדש נדחית, ומהלשון כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם דייקא, אפשר לדייק דדווקא מעבודתם ודוכנם ולא משמירתם. ודו״ק.

★★

העיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

ויל״ע בזה, דכמו בשנים שמשמרים על המת אמרו זה קורא ק״ש והדר חבירו, ה״ה בשמירת הכהנים ניתן להתחלף, וגם יש לעיין אם אפשר לקרוא מגילה בעת השמירה.

★★

בגמ׳: מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין ת״ת וכו׳.

ולהלן בגמ׳ מחלקת בין ת״ת דיחיד לת״ת דרבים ע״ש. והקשה הגרי״ז מבריסק זצ״ל (בספר הזכרון אש תמיד ע׳ תקנ):

וקשה, דהא בית רבי הוו רבים ואמאי בטלו ת״ת לשמוע מגילה, אך ברש״י פירש הא דרבים דהתם כל ישראל הוו. ולפ״ז א״ש הא דבית רבי דלא הוו התם כל ישראל. אך צ״ב דמאי שנא רבים מכל ישראל, דלא מצינו דחלוק ת״ת דרבים מת״ת דכל ישראל.

ונראה דדווקא התם דהוה יהושע שהיה ממוסרי התורה, והאי ת״ת אית ליה דין דמסירת התורה, ובזה הוי ת״ת דכל ישראל, ומשו״ה עדיף מסתם ת״ת דרבים, אך בשאר דוכתי ליכא כלל חילוק בין רובם לכל ישראל ודו״ק. (והעיר הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: נראה דגם מצות הקהל דמיא להא דיהושע ע״כ).

★★

כ״ק אדמו״ר מנובומינסק שליט״א כתב: מגמרא דידן נראה סמוכין ומקור לחידושו של בה״ג דאין הנשים מוציאות את האנשים במקרא מגילה, ומשום דהנשים אינם מחוייבות במצות קריאה אלא בשמיעה, ומבארין העולם, דבאמת הא הוי מקרא מגילה מ״ע שהז״ג, אלא דהנשים חייבות משום דאף הן היו באותו הנס, וא״כ רק חיובא דפרסומי ניסא איכא לדידהו, אשר סגיא לזה רק מצות שמיעה ולא נתחייבו איפוא בעיקר המצוה שהיא קריאה.

וי״ל שהוציא חידושו מדברי הגמ׳ הנ״ל, דהנה באמת אהא דאמרו שם דמבטלין עבודתן וכו׳ יש לתמוה לכאורה, הא קיי״ל העוסק במצוה פטור מן המצוה ואפילו בעוסק במצוה קלה פטור ממצוה חמורה כדמוכח בש״ס סוכה דף כ״ה ובראשונים, וא״כ כשהכהן עוסק כבר בעבודה למה יתחייב להניח עבודתו בשביל מצות מגילה, ובריטב״א שם מוכח דגם בכה״ג מבטלין עבודתן.

והמוכרח מזה, דחידוש מסויים הוא, דילפינן מקרא דמשפחה ומשפחה דמשום פרסומי ניסא דמגילה דחינן גם להך כללא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ונמצינו למידין דחובת פרסומי ניסא יש לה גדרים מסויימים לחייב אף דמצד גדרי המצוה בעלמא הוא פטור, וכן בהא דמכאן סמכו של בית רבי, דבאמת מי שתורתו אומנותו פטור ממצוה דרבנן מ״מ פרסומי ניסא דמגילה שאני, וס״ל לבה״ג דהוא הוא גדר החיוב דנשים ג״כ דרק חובת פרסומי ניסא איכא עלייהו, ומצד

זה הוא דנתחייבו במגילה ולא מצד עיקר מצותה שנאמרה לאנשים.

ומעתה הרי לשון הגמ׳ שם לענין כהנים בעבודתן וכן בהא דבית רבי דמבטלין עבודתן ומבטלין ת״ת ובאין לשמע מקרא מגילה, ונקט הש״ס לישנא דשמיעה, ודקדק מזה בה״ג דרק במצות שמיעה הוא דנתחייבו ומשום פרסומי ניסא ואילו ממצות קריאה פטורין כהנים בעבודתן מטעמא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן בבית רבי משום דתורתן אומנתן ורק משום פרסומי ניסא דהוי חיובא בפ״ע הוא דאמרו בש״ס דבאין לשמע מקרא מגילה, וא״כ הה״נ בנשים דרק באין לשמע ולא נתחייבו במצות קריאה ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה וכו׳.

הנה ידועה קושית הבית אפרים בשם בנו של הנודע ביהודה (בשו״ת בית אפרים או״ח סי׳ ס״ז) ועוד אחרונים איזה ביטול תורה יש בזה, הלא דברי מגילה הם ג״כ דברי תורה, והבית אפרים תירץ דאינו מקיים בקריאתה מצות לימוד תורה מכיון שנתקן לצורך פרסום הנס והלל, וכן אינו דומה לשאר דברי נביאים וכתובים שנאמרו כדי ללמוד בהם, אבל בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ תקי״ז סק״י) חולק ע״ז בתוקף. ועיין מש״כ בשו״ת צפנת פענח (סי׳ רע״ו אות ג׳).

ובהגהות חכמת שלמה (או״ח סי׳ תרפ״ז ס״ב) תירץ, דאם הוא מכוון בקריאתה לקיים מצות מגילה א״א לקיים אז גם מצות תלמוד תורה, וזהו הכוונה בגמ׳ שמבטלין ת״ת לשמוע מקרא מגילה, שאע״פ שבעת כשמתכוונים לצאת חובת הקריאה אינם יוצאים בזה מצות תלמוד תורה מותר, אבל אה״נ באופן שמכוון לשם מצות ת״ת, יוכל לקיים בזה מצות ת״ת.

ובערוך השולחן (או״ח סי׳ תרפ״ז ס״ה) תירץ דהביטול תורה הוא בשעת ההליכה לשמיעת המגילה, וכבר צידד כן בנו של הנודע ביהודה כמבואר בשו״ת בית אפרים, ועוד תירץ הבית אפרים דיש כאן ביטול תורה באיכות, ובמועדים וזמנים (ח״ב סי׳ קסט) האריך בגדר זה עיי״ש.

★★

בגמ׳: ומבטלין ת״ת וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת בחיבורו זכור לדוד (ערך שירה) לבאר בזה ע״פ דברי הירושלמי (ברכות פ״א) אם מקרא כמשנה, ויעויין בבבלי בבא מציעא (לג.) ויעויין במגילה (ג.) דמבטלין ת״ת לקריאת המגילה, והקשו המפרשים דהא גם קריאת המגילה היינו תלמוד תורה דה״ל ספר מן הכתובים, ומה בין מגילה לשאר כתובים.

ואף שבשבת (קטז:) אמרו שאסור לקרות בכתבי הקודש בשבת מן המנחה ולמעלה מפני ביטול בית המדרש, הרי שקריאת כתבי הקודש לא נחשבת כלימוד התורה. נ״ל שאין ראיה משם, דשם היו לומדים הלכות שבת וכיוצא בו, ודאי דהלכות ודינים עדיפי טפי מלימוד כתובים, אבל לענין שאר תלמוד תורה י״ל דחשיבי ג״כ לימוד התורה, וזה פשוט.

ואמנם לפי המבואר בסוטה (כב.) דתנאים שמורין הלכה מתוך משנתן (ולא לימוד הגמרא) נקראים מבלי עולם. א״כ ודאי דלימוד הגמ׳ בימיהם עדיף מלימוד תורה שבכתב שהוא מקרא וכדאמר שם בירושלמי, וע״ע בבבלי ב״מ (סו״פ א״מ) בימי רבי נשנית משנה זו.

ואמנם גם דין זה שאסור לקרות בכתבי הקודש מפני ביטול בית המדרש אינו דבר ברור לכ״ע. יעויין שם בשבת (קטז:) דלשמואל גם שלא בזמן בית המדרש אין קורין, ואתייא כר׳ נחמיה דאמר טעמא דאסור כדי שיאמרו בכתבי הקודש אין קורין כל שכן בשטרי הדיוטות, ולרב הוא שמותר שלא במקום בית המדרש יעו״ש.

והרמב״ם ז״ל פסק כרב (בפרק כ״ג משבת) ומטעם שלא יהיה כל אחד יושב בביתו וקורא וימנע עצמו מבית המדרש. אמנם בטוש״ע (סימן שז) לא נזכר איסור זה, וע״ש בב״י שתפסו לפי הנראה לעיקר כר׳ נחמיה שהטעם משום שטרי הדיוטות.

★★

כתב חכ״א בקובץ נזר התורה (שנה ג׳ קו׳ ב׳ ע׳ קמד):

בהיותי בפורים (תשמ״ג) אצל הגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון זצ״ל (ראש ישיבת טשעבין כוכב מיעקב) אמר, דהא דאי׳ במגילה (ג.) דמבטלין ת״ת למקרא מגילה, י״ל דבפשטות הכוונה למה דאי׳ (שם יח.) והלועז ששמע

אשורית יצא, ופריך והא לא ידע מאי קאמרי, ומשני מידי דהוה אנשים ועמי הארץ, מתקיף לה רבינא אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא, והק׳ דהרי אי׳ במג״א (יעו׳ בסי׳ נ), שכ׳ דבמשנת איזהו מקומן צריך להבין מה שאומר, דבל״ז לא הוי ת״ת, ולעיל (בסי׳ מז) גבי הפסוקים דברכת כהנים לא כ״כ, וכ״כ השו״ע הרב בהדיא (בהל׳ ת״ת פרק ב סעי׳ יג) דבתורה שבכתב אף שלא מבין מה שאומר הוא גם מקיים מצות ת״ת, וא״כ מהו הביטול תורה שיש במקרא מגילה. ורצו לת׳ העומדים שם, דעכ״פ ביגיעת התורה יש במקרא מגילה ביטול תורה, (ותי׳ זה אומרים העולם בשם הגר״ח מבריסק ז״ל), וחזר והק׳, דמפשטות המג״א משמע, דגם היגיעה שיש בלימוד התורה שבע״פ נחשבת כאילו לא נחסר להלומד תורה שבכתב, (ובאותו מעמד לא תי׳ ע״ז).

ויש להעיר, דלכאורה מהמדרש תהילים (מזמור א) משמע שאינו כתורה שבע״פ, דאי׳ שם תנא דבי רבי יהושע בן קרחא, עשרים אשרי כתיב בספר תהילים וכו׳, ועליהם הוא אומר (תהלים יט טו) יהיו לרצון אמרי פי, יעשו לדורות ויכתבו לדורות אמרי פי ויחוקקו לדורות, ולא יהיו קורין בהם כקורין בספרים, אלא יהיו קורין בהן ונוטלין שכר עליהם כנגעים ואהלות. (וכ״ה בילקוט שמעוני תהלים פרק א רמז תריג). ולכאו׳ צריך להבין להנ״ל, דלהמג״א שבתורה שבכתב אף שלא מבין ואף שלא מתייגע הוי כאילו הבין והתייגע, א״כ אמאי היה צריך דוד המלך לבקש שיהי׳ כנגעים ואהלות, (ובפשטות אין לחלק בין תורה לנ״ך).

★★

ואולי י״ל, כיון שהחוות יאיר (הו״ד במ״ב סי׳ מט סק״ה) ס״ל דבתהילים ליתא להאיסור שדברים שבכתב א״א רשאי לאמרם בע״פ, כיון שהוא לעורר רחמי ה׳ הו״ל כתפילה, וא״כ היה נצרך בקשה מיוחדת על זה. ועדיין צ״ב בזה די״ל דשאני לגבי האיסור בע״פ שהקילו. - ויעו׳ שם בסי׳ מו סעי׳ ט בהרמ״א שפסק דפסוקים (של י״ג מידות) דרך תחנונים אי״צ ברכת התורה, ואולי יש לחלק דתהילים עדיין אינו כתפילה לגבי ברכה״ת אף שבע״פ שרי, וצ״ב בכל זה. [ויעו׳ בשבועות טו: שהגמ׳ מק׳ האיך קורין שיר של פגעים (תהלים צא) ו״מה רבו צרי״ (שם ג) בקידוש החומה, דהרי אסור להתרפאות בד״ת, ומשני דלהגן שאני, (וזה הטעם שקורין הנך מזמורים בק״ש שעל המיטה)].

ומצאתי ביסוד העבודה ח״ב (פרק ו אות יט) שביאר את המד׳ הנ״ל, שכוונת דוד המלך היתה בבקשתו, שאף שאינו עוסק בתורה, שהרי אי׳ בברכות (ד:) שלמ״ד א׳ עד חצות עסק בתורה ומחצות עסק בשירות ותשבחות, שתהא אמירת התהילים חשובה לגבי טהרה כמו שעסק בנגעים ואהלות דייקא, - שענינם הוא הטהרה היוצאת מהן כשהיה ביהמ״ק קיים, ולפי זה אין זה שייך כלל לענין ת״ת, ודוק.

ומה דאי׳ בגמ׳ אטו אנן מי קאי ידעי׳ מהו ה״אחשתרנים בני הרמכים״, לא הבנתי, שהרי רש״י על הפסוק שם (אסתר ח י) כ׳, האחשתרנים - מין גמלים הממהרים לרוץ, ובאבן עזרא שם פי׳, האחשתרנים - י״א הפרדים, הרמכים - הן הסוסיות, וכן בלשון ישמעאל שרוב מתכונתה כדרך לשון הקדש, ובני הסוסיות חזקים מבני האתונות (ויעו׳ באבן עזרא (בראשית לט כא) שכ׳ בסו״ד, האחשתרנים שהוא לשון פרס ופירש שהם בני הרמכים).

אלא די״ל, דכוונת רבינא דאף אלו שלא ידעו פי׳ זה והוי אצלם ביטול תורה, מ״מ מבטלין תורה למקרא מגילה, אלא שבסמ״ג (חלק מ״ע - מצוה ד מדרבנן בא״ד) כ׳ ג״כ, ואע״פ שאינו יודע מה הם אומרים יצא ידי חובתו מידי דהוה אנשים ועמי הארץ, וגם אנו אין אנו יודעים מהו האחשתרנים בני הרמכים, וצ״ב.

★★

על הקושיא הידועה, הרי קריאת מגילה ג״כ לתורה יחשב כתב הגר״ח קניבסקי שליטא בהערותיו שנדפסו בראש הספר ״תשובות וכתבים ממרן החזו״א״:

בקו׳ הרש״ש מגילה דף ג׳ מבטלין ת״ת למקרא מגילה וכי מגילה אינה ת״ת, ותי׳ (מרן ז״ל) דכשמכוין לשם מצות מגילה אין לו ענין ת״ת, דשם אחר הוא.

[הדברים מתיחסים למובא בסימן מה בשם החזו״א לגבי לשה״ר ״וכן בלשון הרע אינו עובר משום ביטול תורה לדעתו״ וכן כיו״ב ראה שם בפנים הספר ובהגהות שם].

★★

והאמת יסוד הדברים דתורה שאומרים לדבר מצוה, אין לזה גדר של תלמוד תורה, מבואר כבר בבית יוסף (סימן מ״ז) על הא דמובא דיוצאין בדיעבד ידי ברכת התורה באהבת עולם, אם שנה על אתר, ומק׳ הב״י הרי אומרים ק״ש וזהו כבר תורה, וכותב, ״ועוד י״ל דק״ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה, דדברי תחנונים ותפלה לחוד, ודברי תלמוד תורה לחוד, וק״ש כדברי תפלות הוא עיי״ש.

והאמת שכבר הרגיש מהא דמגילה לענין הנ״ל הגה״ק מקוזיגלוב בספרו שיח השדה (שער ברכת ד׳ סימן א) שכותב אחרי שמביא את דברי הב״י הנ״ל:

ואין להביא ראיה להיפוך דאין מקיימין ת״ת בק״ש שאומר לצאת ידי חובתו מש״ס מגילה ג׳ מבטלין ת״ת למקרא מגלה, וק׳ לכאורה הא במקרא מגילה עצמה מקיים ת״ת ומה ביטול איכא.

וע״כ דבשעה שקורא לקיים מצות קריאה לא מקיים ת״ת, ז״א דזה ג״כ קרי ביטול מה שמניח לימוד זה והולך לשמוע מקרא מגילה, ואף דהכל מצוה א׳, ת״ת, מ״מ חשיב ביטול והעברה. [עיי״ש שמאריך ביסודו זה].

ובס׳ דברי אסף ״בענין ביטול תורה בשביל מקרא מגילה״ העיר בזה מנדרים (ה.) ״האומר אשכים ואשנה פרק זה כו׳ דאי בר פטר נפשי׳ בק״ש שחרית וערבית כו׳״ הרי דק״ש נחשבת לדברי תורה, ע״ש מה שהאריך עוד בנידו״ד.

★★

תוס׳ ד״ה מבטלין וכו׳: וקשה אמאי מבטלין והלא אחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה, וי״ל דכיון דמשהאיר היום הוי זמן עבודה והם מניחים וכו׳ משו״ה קרי לי׳ ביטול ע״כ.

וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו זכר דבר (ע׳ יא): והטו״א חולק וכתב דאם כדבריהם, לא הוי קרי ליה ביטול דביטול לגמרי משמע, וכ״כ פסקי תוס׳ בערכין (סי׳ י״ט) דמבטלין העבודה אפילו עובר זמן הקרבן, וכבר העיר משם הגרע״א ז״ל בהגהותיו.

ולשון זמן ״הקרבן״ שכתבו בעל הפסקי תוס׳ ז״ל דכוונתו הוא, שיצוייר באופן שיתבטל ההקרבה כשיפסל התמיד, לפ״מ דקיי״ל בזבחים כ״ה ב׳ דשעות פוסלות בקדשים, וא״כ כשילכו לקרות המגילה בהקדם להתמיד ויפסל בשעות (כשלא נמצא אחר, או כשלא ביקרו מד׳ ימים קודם למ״ד ביקור מעכב. ואכ״מ) ממילא נתבטל עבודת התמיד לגמרי.

וכן מצאתי באמת להגאון מלבוב שליט״א (בשו״ת בית יצחק) שכ״כ ליישב קושית התוס׳, ומדברי הפסקי תוס׳ ראיה גמורה שפירשו כן.

ואולי היה כתוב זמן הקרב׳ בקו על הב׳ והכוונה ״ההקרבה״, ולא העתיקו המדפיסים יפה בכתבם ״הקרבן״

★★

כתב הגאון ר׳ שלום ליב אייזנבך ז״ל מירושלים בקובץ וילקט יוסף (שנה י״ב קו׳ י״ג סי׳ קכה):

למה מקדימין להתפלל בפורים קודם קריאת המגילה, דהא תפלה היא במקום עבודה והרי מגילה דוחה עבודה. עיי׳ בתוס׳ דף ג׳. ובפמ״ג הל׳ מגילה בזה. (והנה דבר תמוה בתפארת ישראל במס׳ תמיד שר״ל דכהנים העובדים עבודה פטורים להתפלל, דהא הרי הוא במקום עבודה, וכיון דמקיימים ממש העבודה יש בכלל מאתים מנה עיי״ש. מזה פלא דבברכות כ״ו אמרי׳ דרק כנגד תמידין תקנו לא במקום עבודה עיי״ש. ולזה עוררנו הרב וכו׳ מו״ה משה עקשטיין נ״י ומצוה ליישב).

ואפשר לומר כיון דזמן המגלה היא מהנץ החמה, וזמן ק״ש הוא מקודם, ע״כ צריכין להתפלל מקודם ג״כ מצד לסמוך גאולה לתפלה. ועיי׳ בנוב״י מה״ק חאו״ח סי׳ מ״א עיי״ש. או אפשר דרוצים לקיים נזכרים ונעשים תיכף זה אחר זה, דהיינו עשיית מצוות היום מיד אחר קריאת מגילה, וע״כ צריך לאחר המגלה אחר התפלה.

★★

בגמ׳: אסור לו לאדם שיתן שלום לחבירו חיישינן שמא שד הוא.

ופירש״י ואין מוציאין שם שמים על המזיק, ושלום שם שמים הוא.

הגרי״פ פרלא בביאורו על סה״מ (ח״א דף מ״ז ע״ב) תמה לפי מש״כ הש״ך (יו״ד סוף סי׳ רע״ו) דשלום הוא כינוי ומהשמות הנמחקין, וא״כ אין בו איסור שם שמים לבטלה, ואיזה איסור יש באמירת שלום לשד.

וכתב לתרץ על פי מה שהקדים שם דבשמות הנמחקין, אע״ג דמותר לאמרן לבטלה, אבל הנשבע בהם לשקר או כשאומר בדרך הבאי ולצורך שמה בטלה איכא איסור דאורייתא אף בהם, ע״ש שהביא הרבה ראיות לזה מדברי הראשונים.

ולכן אסור ליתן שלום לשד, דאע״ג דהוה שם שאינו נמחק, מ״מ כשאומרו בדרך הבאי ושיחה בטלה איכא איסור דאורייתא דלא תשא, דשד לאו בר נתינת שלום הוא. [אמנם לכאו׳ יש לדחות דכיון דאיכא רק חשש שמא שד הוא, וכוונתו ליתן שלום לאדם, אם באמת הוא שד, תו לא הוה בזכות ש״ש בדרך הבאי, דלא לשד כוונתו].

ועיי״ש שהביא עוד מרמ״ה סנהדרין (מ״ד ע״א) שפי׳ הסוגיא באופן אחר, שכיון שאומר שלום לשד ה״ז כמשתחוה לשעירים, וביאר הדבר עפ״י מש״כ רבינו ירוחם (ח״ג פ״ג) במ״ש הנותן שלום לחבירו כאילו עשאו במה, היינו בכורע לפניו דרך השתחוי׳, ולכן כשאומר שלום לחבירו בלילה, איכא חשש דהוא בכלל משתחוה לשעירים.

★★

בגמ׳: אמר בטלתם תמיד של בין הערבים וכו׳.

בקובץ כרם שלמה (מנחם אב תשנ״ט) מובא מהגאון ר׳ אהרן קוטנא זצ״ל, דהנה הקשו המפרשים לפי מש״כ התוס׳ (ד״ה אמש וכו׳) דביטלו התמיד כיון שהארון לא היה במקומו, לפיכך לא היו יכולין להקריב התמיד, א״כ מה הוכיח המלאך את יהושע על שלא עבדי התמיד ע״ש.

וכתב שם ליישב, דהנה ידוע מה דאיתא במדרש שיר השירים (פ״א) תמיד של שחר הי׳ מכפר על עבירות שעשו בלילה ותמיד של בין הערבים הי׳ מכפר על עבירות שעשו ביום, וגם ידוע מה דאיתא בגמרא (ובתנא דבי אליהו פ״ג) תלמיד חכם שעשה עבירה ביום על תהרהר אחריו למחר דודאי עשה תשובה, דלימוד תורה מביא לידי תשובה.

ולפ״ז ניחא שזה הוכיח המלאך, אתמול לא עשיתו תמיד של בין הערבים, וא״כ לית לכם כפרה על עבירות שבידו, בשלמא אם הייתם לומדים תורה בלילה אז הוי לכם כפרה, אבל עכשיו שלא הייתם לומדים, וא״כ מה יש כפרה על עבירות שביום, וא״כ באמת לא הוכיחם על שלא עשו תמיד, כי אם שאין להם כפרה ודו״ק.

★★

העיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

צ״ע כיצד יפרנס לפי״ד המשך הגמרא דמוכיח מ״של עתה באתי״ דת״ת גדול מעבודה ע״כ.

★★

בגמ׳: ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו כו׳ כי אני שר צבא ד׳ כו׳ אמר לו אמש בטלתם תמיד של בה״ע ועכשיו בטלתם ת״ת, אמר לו על איזה מהן באת אמר לו עתה באתי, מיד וילך יהושע בלילה ההוא מתוך העמק וכו׳ **מלמד שלן בעומקה של הלכה.**

הגאון ר׳ חיים קרייזוירטה ז״ל רבה של אנטוורפן הגיד בשם חותנו הג״ר אברהם גרודזינסקי לדייק מזה שאמר מלמד שלן בעומקה של הלכה, משמע שעד עכשיו גם כן למדו, אבל מחמת טרדת המלחמה, לא לנו בעומקה של הלכה, ועל זה אמר מלאך ד׳ ״ועכשיו בטלתם ת״ת״, ומכאן מוכח שמי שיכול להתייגע וללמוד בתורה בעיון ובעמקות והוא לומד ברפיון ובשטחיות, גם לזה ביטול תורה יקרא.

(ילקוט דברי אסף ע׳ קסז)

★★

ובהג״ה שם מובא משמו הרב מפונביז׳ ז״ל על דברי התוס׳ כאן שכתבו (בד״ה עתה באתי): פי׳ ריב״ן על תלמוד תורה באתי דכתיב ביה ״ועתה״ כתבו לכם שירה הזאת, ויש להבין למה רמז המלאך את טענתו דוקא בתיבה זאת ״עתה״ באתי, ועוד יש להבין איך יכול לבא אליהם בטענה שלעת כזאת, במצב מלחמתי, שהי׳ להם ללון בעומקה של הלכה, אבל קושיא אחת מתורצת בחברתה, שלזה רמז ת״ת בקרא דועתה כתבו לכם שירה הזאת, דהאדם צריך להיות כ״כ דבוק בתורה עד שיהי׳ כמו שיר שהאדם שר מאליו, ככה בכל מצב ובכל אופן יהי׳ שקוע בלימוד התורה ובעסק מצוותי׳.

דף ג׳ ע״ב

בגמ׳: והתנן נשים במועד מענות וכו׳ **ואמר רבה בר הונא אין מועד בפני ת״ח כ״ש חנוכה ופורים** וכו׳.

הגאון רבי יוסף כהנא מקראטשין זצ״ל (בספר הזכרון זכור לדוד להגר״ד פרנקל ז״ל ח״א ע׳ כג) הקשה דמאי

פריך המקשן, הא איתא בט״ז הלכות פורים (סימן תרפ״ז ס״ק ב׳) דדברי קבלה כדברי תורה דמיין, וא״כ קריאת המגילה דהוה דברי קבלה הוה כד״ת. ואיתא שם (דף ד׳ ע״א) אמר ר׳ יהושע בן לוי נשים חייבות בקריאת המגילה שאף הן היו באותו הנס. והנה איתא שם בתוס׳ [ד״ה שאף הן] שתי דעות אי נשים חייבות מדאורייתא מטעם זה [במצוה דאורייתא כגון מצה], אי מדרבנן לחוד. והנה לדעה זו דנשים אין חייבות רק מדרבנן קשה, דהא רב הונא קאי על המתניתין במועד קטן דאיירי שם בנשים, כמו שאמר נשים במועד כו׳, והא אין חייבות במקרא מגילה רק מדרבנן ושפיר מבטלין, ומאי קשיא ליה מנשים לאנשים שחייבין מדברי קבלה שהנם כדברי תורה דמיין. וכיון דכבוד ת״ח מדאורייתא לכן מבטלין נשים ממגילה ״וכ״ש חנוכה ופורים״ קאי אנשים ולא אאנשים, וא״כ מאי מקשה הגמ׳ דחזינן ממתני׳ דמו״ק דכבוד התורה דוחה קריאת המגילה, הא י״ל דהתם מיירי לענין נשים דחייבות במגילה רק מדרבנן ומשו״כ כבוד התורה דהוי דאורייתא דוחה למגילה, אבל באנשים דחיוב המגילה מדברי קבלה דהוי דאורייתא, ודאי דדוחה לכבוד התורה ולת״ת, כדאיתא בסוגיא התם.

★★

ותיריץ שם די״ל, דהנה יש להקשות עוד לפי מה שכתב הרמ״א בהלכות פורים [סימן תרצ״ו סעיף ד׳] דאפילו לדעה שסוברין אבילות דאורייתא מ״מ מבטלין אבילות וקורין המגילה, ע״ש. וקשה לדעת המקשן דכבוד ת״ח שוה לתלמוד תורה ודוחה קריאת המגילה, מאי שנא דכבוד ת״ח עדיף ממקרא מגילה, ואבילות שהוא ג״כ דאורייתא נדחה מפני מקרא מגילה.

ואפשר לומר, דהמ״א [סימן תרפ״ז ס״ק ו׳] כתב אף לדעה דאין מבטלין מצוה דאורייתא מפני מקרא מגילה, אף שהיא דברי קבלה, אפ״ה לענין קדימה מקרא מגילה עדיף, וה״ה כאן יש לומר דלענין קדימה כבוד ת״ח עדיף, וגבי אבילות איירי לענין ביטול.

והיינו, דכשם דחזינן במג״א דמחלק בין ביטול לקדימה, דהיכא דא״א לקיים שניהם כל מצוה דאורייתא דוחה למגילה, והיכא דאפשר לקיים שניהם והנדון רק מי קודם מקרא מגילה קודם, א״כ אפשר לומר דהמקשן ס״ל נמי לחלק כן ואולם באופן אחר, דהיכא דאיכא כבוד התורה ומקרא מגילה וא״א לקיים שניהם ודאי מגילה קודם, כדמצינו לענין אבילות דא״א לקיים שניהם ומבטלין אבלות מפני מגילה, ומאי דס״ל למקשן דכבוד ת״ח דוחה מגילה היינו באפשר לקיים שניהם והנדון מי קודם ס״ל דכבוד ת״ח קודם, והמקשן איירי רק לענין קדימה.

★★

אך קשה דאיתא בתוס׳ [ג׳ ע״א] ד״ה מבטלין כהנים, לענין דמבטלין כהנים עבודה לצורך מגילה, וקשה אמאי מבטלין והלא אחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה וכו׳, י״ל דטוב לקרות עם הצבור משום דהוי טפי פרסומי ניסא, ע״כ. והנה גבי ת״ח הכל קרובים אליו וחייבים בכבודו כשמת, וא״כ לפי מאי דאמרינן דרק לענין קדימה כבוד ת״ח עדיף, קשה מה חידש בזה דכבוד התורה עדיף, פשיטא כן, דהא אפשר להיות פרסומי ניסא אח״כ, דהא כולם מחוייבין להמתין עד אחר קבורה ויהיה אח״כ פרסום נס כמו קודם קבורתו, ועל זה אין צריך להשמיענו.

אך אי אמרינן יום שמועה כבפניו דמי משכחת כשמקצת שמעו דמת ת״ח מאתמול, ומקצת שמעו היום, וא״כ ליכא פירסום, נמצא מכאן הוכיח רב פפי הדין שלו דיום שמועה כבפניו דמי. אך אי ס״ד דנשים אין חייבות בקריאת המגילה רק מדרבנן, קשה מנלן לרב פפי דאמר דלכבוד הת״ח מבטלין המגילה רק לענין קדימה, ומוכח דיום שמועה כבפניו דמי, דילמא דחיא לגמרי משום דלגבם מקרא מגילה דרבנן, וכבוד ת״ח מדאורייתא ודחי למגילה דרבנן, ולא דמי לאבילות דנדחה באנשים מפני מקרא מגילה משום דדברי קבלה כדברי תורה דמיין, אלא ודאי מוכח דרב פפא ס״ל מקרא מגילה לנשים דאורייתא ומ״מ כבוד התורה קודם, ושפיר פריך המקשן, ודוק היטב.

★★

בישועות יעקב הקשה לפימ״ש התוס׳ הא דנשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס היא רק מדרבנן, וא״כ י״ל דדוקא נשים דאין חייבות רק מדרבנן ע״כ נדחה אצלם מקרא מגילה מפני כבוד התורה, אבל אנשים דחייבין במקרא מגילה מדברי קבלה אפשר דאין נדחות מפני ת״ת, ע״כ.

ותמה על זה בשו״ת נטע שעשועים להגר״ד שליסעל ז״ל, דהא עיקר מימרא זו דאין מועד בפני ת״ח כ״ש חנוכה

ופורים נאמרה על משנה דאין מניחין המטה ברחוב וכו׳, ושם לא נאמר חילוק בין אנשים ונשים.

והשיב בזה הגאון ר׳ שמואל פיהרער זצ״ל־הי״ד מקראסנא בקובץ כרם שלמה (שבט-אדר תש״מ):

ואפשר ליישב דברי גאון יעקב בדרך זה, דהנה הטו״א הקשה מאי צריך הש״ס להביא המשנה דנשים במועד, ועוד הקשה על דברי רבה בר״ה דקאמר כ״ש חנוכה ופורים, אמאי לא אמר ג״כ כ״ש ר״ח דהא במשנה תני בר״ח חנוכה ופורים ומטפחות.

ואפשר לומר דקושיא אחת מתורצת בחברתה, דלכאורה קשה מנ״ל דרבה בר״ה מיירי לענין ביטול מקרא מגילה, דלמא דוקא לענין הספד אין מועד בפני ת״ח וכ״ש חנוכה ופורים דעשה דכבוד התורה עדיף, אבל לענין מקרא מגילה דאיכא משום פרסומי ניסא כדאיתא בגמ׳ בסמוך, אפשר דאין נדחה בפני כבוד ת״ח, אמנם י״ל דאם כוונת רבה בר רב הונא רק לענין הספד אמאי לא נקיט ג״כ ראשי חדשים, אלא ודאי דאתי לאשמעינן דאף דעי״ז יבטל ממקרא מגילה או מנר חנוכה שמצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ויש בהם משום פרסומי ניסא אעפי״כ כבוד הת״ח דוחה, ולכך לא נקט ר״ח דבהם ליכא רק משום איסור הספד לבד, א״כ שפיר הוכיח הש״ס דהא [דאמר] רבה בר״ה כ״ש חנוכה ופורים, מיירי דעי״ז יבטל ממקרא מגילה.

אמנם רב פפא דאמר מימרא זו על המשנה דאין מניחין את המטה ברחוב, שפיר י״ל דקאי רק לענין הספד לבד, והא דלא נקיט ר״ח, משום דר״פ קאמר זה מצד הסברא כ״ש חנוכה ופורים שהם רק מדברי סופרים ודברי קבלה, ולכך לא קאמר כ״ש ר״ח דהוא ג״כ דאורייתא והוא בכלל אין מועד בפני ת״ח, דר״ח איקרי ג״כ מועד כמבואר בפסחים (דף ע״ז.), אמנם רבה בר״ה דקאי על משנה דנשים מענות אבל לא מטפחות, בר״ח חנוכה ופורים מענות ומטפחות אבל לא מקוננות, וע״ז קאמר אין מועד בפני ת״ח כ״ש חנוכה ופורים, דעל ת״ח גם מקוננות, א״כ כיון דקאי על משנה זו דמבואר דיש חילוק בין מועד ובין ר״ח חנוכה ופורים, א״כ הול״ל ג״כ כ״ש ר״ח אלא ודאי עיקר חידושי׳ דרבה בר״ה לאשמעינן דאף דיבטלו עי״ז ממקרא מגילה ונר חנוכה דאיכא פרסומי ניסא, אעפי״כ כבוד ת״ח דוחה אותם.

ומעתה שפיר הקשה הישועות יעקב מאי ראי׳ מדברי רבה בר״ה, כיון דהוא קאי על משנה דנשים מענות, דהתם ליכא חיובא דמגילה רק מדרבנן ע״כ אף דאיכא משום פרסומי ניסא נדחה מפני כבוד ת״ח, אבל באנשים דיש בהם חיוב מדברי קבלה וג״כ משום פרסומי ניסא, אפשר דאין נדחה רק דסמכו על בית רבי, כמובן.

★★

בגמ׳: מבטלין תלמוד תורה להוצאת מת ולהכנסת כלה וכו׳.

בקובץ ישורון (כרך ט״ו ע׳ תקו) מובא מהגאון ר׳ שלמה זלמן אויערבך זצ״ל: דברים יקרים רשם אחד התלמידים מפי מרן זצ״ל בענין המידה הראויה לשמחת חתן וכלה:

בירושלמי הובא מעשה באבוה דשמואל ששלח את בנו ללמוד תורה בציפורי, וכשאל לשלומו אמר לו שעוסק בגמ״ח וקובר מתים, שלח ליה אבוה וכי אין מתים בטבריה ששלחתי אותך לציפורי, ואמרו שם בירושלמי ״הדא אמרה - אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש״. והנה שמואל לא היה אז ילד בן ג׳ או ד׳ שנים ולמד אז אלפא ביתא, שאם היה מתעסק בקבורת מתים ודאי היה בחור ולפחות בן עשר שנים, ואעפ״כ למדו מכאן שאין מבטלין תינוקות של בית רבן, הרי לנו שנקרא תינוק כל זמן שעדיין זקוק לרבו. וכן נראה הלשון תינוק שהוא מלשון יונק, וא״כ, אמר מרן זצ״ל, אנו כולנו זקוקים לרב, ולפי דברי הירושלמי לכאורה יש קולא שלא לצאת ללוויות וחתונות, וכך מתבאר מביאור הגר״א.

אלא שבבבלי נראה לא כך - שמבטלין תלמוד תורה בהוצאת הכלה והלווית המת. ואולי יש למצוא קולא בזמננו, לענין לויית המת - מצד שלא יודעים את השעה המדויקת של ההלוויה. כי העיקר הוא - הוצאת המת, ומה שקודם ואח״כ אינו בכלל החיוב, ולכן אולי מפאת אריכות ההספדים אנו מקילים בזה (כי בזה ליכא חיובא). ובהכנסת כלה, כתב רש״י ״שמביאים הכלה מבית אביה״ והיינו שבזמנם עיקר השמחה היתה שעה זו, ועל זה באמת מבטלים ת״ת, ובזמננו השתנה הדבר, ולכן מקילים. אבל עכ״פ למעשה, גם כיום כשחולפים ליד מקום שנערכת חופה יש להפסיק ההליכה

ולעמוד שם, ויש על זה חיוב הפסקה מלימוד תורה - לכבוד החופה. אבל מצוות שמחת החתן והכלה הכללית, שהיא מצוה חשובה מאד, והיא לאו דווקא בליל החופה אלא כל שבעת ימי המשתה, לא נאמר בה חיוב לבטל מתורה (וכי יתבטל שבעת ימים?!).

★★

ובאמת נידון זה העסיק רבות את מרן זצ״ל, בספר ״הליכות שלמה״ הובא מעשה נאה, שבא לפני מרן זצ״ל אדם אחד לשאלו בדבר הלכה חמורה בענין פסול חיתון, ומכיון שהלה התעתד לנסוע לארה״ב באותה תקופה, יעץ לו שישטח שאלתו לפני הגאון רבי משה פיינשטיין זצ״ל, וביקשו שבהזדמנות זו ישאלנו גם על דבר זה, האיך מצאנו ידינו ורגלינו כיום בריבוי החופות בערים הגדולות וכן בהלויות ר״ל.

וסיפר השואל שבבואו לפני הגאון זצ״ל מצאו מוטה על משכבו, ועל שאלתו הראשונה ענהו בעודו שוכב, ואילו על שאלה זו נתיישב והרהר בכובד ראש, ואח״כ אמר ששאלה קשה היא ואין לו בזה דבר ברור. וראה שם עוד (הליכות שלמה תפלה, פי״ג ארה״ל ציון 22).

★★

בגמ׳: כרך שישב ולבסוף הוקף נידון ככפר וכו׳.

הנה רש״י מבאר כי דין זה נאמר לענין בתי ערי חומה, ולא לענין קריאת מגילה.

ותוס׳ (ד״ה - כרך) כבר תמהו על דבריו.

ונראה לישב, דהנה תוס׳ (שם) הקשו ממכילתין לקמן (ה ע״ב) שעיר שבתיה הם חלק מהחומה, אינה נחשבת למוקפת חומה, ולמדו זאת מפסוק. תוס׳ הקשו: למה צריך פסוק, תיפוק ליה דהוי ישב ולבסוף הוקף. עיי״ש תירוצם.

אבל בטורי אבן מתרץ בענין אחר. יש להבחין בשני דברים - א. יש מקומות שיש חסרון בעצם החומה. ב. יש מקומות שהחסרון לא בחומה, אלא בבתים שנבנו לפניהם, כמו שדרשו ״בית מושב עיר חומה״. דהיינו, במקום שהבתים הם חלק מן החומה, החסרון הוא בעצם החומה. משאי״כ בישב ולבסוף הוקף, החסרון בדין ״בית מושב עיר חומה״. ונפקא מינא - אם בנו בתים חדשים. בעיר שישבה ולבסוף הוקפה, יועיל הדבר, והעיר נהפכה למוקפת חומה. מה שאין כן, בעיר שבתיה חלק מהחומה, כיון שהחסרון בעצם החומה, לא יועיל בתים חדשים. (הובאו דבריו להלכה בביאור הלכה סי׳ תרי״ח).

לפי״ז מחדש ספר משנת אליעזר (סי׳ יב) - שרש״י סובר כי בקריאת המגילה נלמד רק הדין היכן שהדבר חסרון בחומה (כדין א׳ לעיל). אולם הדין הרגיל של בית מושב עיר חומה - שייך באמת רק לעיר חומה, ולא לקריאת מגילה.

ולכן לא קשה קושיית תוס׳. כי אם יש בתים בתוך החומה, צריך ללמד את היסוד של החסרון בחומה (כמוסבר לעיל), וזה לומדים באופן המיוחד מהפסוק ולא רק מסברה של ישב ולבסוף הוקף.

★★

הנה דעת רש״י היא וכנ״ל דדין זה נאמר רק לענין בתי ערי חומה ולא לענין מגילה, ותוס׳ ס״ל דאף לענין מגילה נאמרה. והרשב״א הוכיח כרש״י מהא דלענין מגילה מהני סמוך ונראה משא״כ לענין בתי ערי חומה - הרי דעיר דבתי ערי חומה לא דמי לעיר לענין מגילה, ושוב דחה ראייתו ״דכל שהוא סמוך ונראה לכרך בשעת מלחמה מתאספין ובאין אל ערי המבצר, והלכך הרי הן כאנשי הכרך ממש והרי הן מוקפין חומה מימות יהושע בן נון״.

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ מ״ו ע׳ סז):

ונראה בדעת רש״י דלא בעינן שיהא נקבע על עיר שם מוקפת חומה, אבל כל שנפקע ממנה שם פרוז מחוייבת לקרות בט״ו, ולכן מהני סמוך ונראה אע״ג דלאו מוקפת חומה היא לענין בתי ערי חומה, מ״מ לענין מגילה סגי כיון דעכ״פ לאו פרוז היא, משא״כ להרשב״א בעינן שם מוקפת חומה, ולכן אין לחלק בין בתי ערי חומה למגילה. וע׳ לעיל ב: ד״ה מה להלן דמפורש בדבריו דהילפותא דפרזי פרזי היא לקבוע מהו הגדרת שם פרוז ואינו פרוז, ואילו בר״ן שם מפורש שהוא להגדיר מהו שם מוקף ואינו מוקף, ופלוגתתם כנ״ל, דרש״י סובר דבעינן קביעות שם פרוז לקרות בי״ד, ואילו שאר הראשונים (הרשב״א והר״ן) ס״ל דבעינן קביעות שם מוקף לקרות בט״ו.

★★

בגמ׳: כרך שאין בו עשרה בטלנין נידון ככפר וכו׳.

בפרוז איירי כמש״כ התוס׳. ולענין ״מוקפין״, שאין בהן עשרה בטלנין, יש בזה ג׳ דעות בראשונים:

א. דעת התוס׳ - שלמוקפין לא תיקנו כלל הקדמת יום הכניסה ולעולם קורין בט״ו.

ב. דעת הר״ן - דעיקר זמנם בט״ו. אך רשאין להקדים ליום הכניסה, וכשלא רצו להקדים - קורין בט״ו.

ג. דעת הרמב״ן - שכל שאין בהן עשרה בטלנין, הרי בטל מהן מעלת מוקפין, ונדונין ככפרים דעלמא. והיינו שעיקר זמנם בי״ד, ואם רצו אז מקדימין ליום הכניסה.

וזה נפק״מ לזמן הזה, שאין דין הקדמה ליום הכניסה, דלתוס׳ והר״ן קורין בט״ו ולרמב״ן - בי״ד.

דף ד׳ ע״א

בגמ׳: לוד ואונו וגיא החרשים וכו׳

בתוס׳ (ד״ה לוד וכו׳) תמהו, דהרי בערכין (ל״ב ע״ב) מפורש דאונו מוקפת חומה מימות יב״נ ומאי קמ״ל ר״י ע״ש. וכתב הגאון ר׳ משה ליב ליטש־רוזנבוים זצ״ל בעל מתא דירושלים בחדושיו עמ״ס מגילה (כת״י):

לכאורה קשה ומאי קושי׳, דלמא ריב״ל אונו אחרינא קאמר דהוי מוקף חומה מימות יהב״נ, ומתני׳ דעירובין אונו שביהודה חשיב - משא״כ אינהו מערי בנימין היו. ונראה לפענ״ד דהרי במס׳ ערכין שם מביא ברייתא: תני גמלא שבגליל וכו׳ ואונו וירושלים ביהודה, ופריך מאי קאמר, ותירץ אביי יע״ש, ורבא תירץ גמלא בגליל לאפוקי גמלא שבשאר עיירות וכן אונו שביהודא, א״כ מבואר לפי תירוץ רבא, דאונו שבשאר עיירות אינם מוקפת חומה, א״כ שפיר קשה לפ״ז איך הבין רבא דא״כ מאי קמ״ל ריב״ל הא מתני׳ היא, וליכא לתרץ דאונו אחר קאמר, הא לדידי׳ ע״כ ליכא אחר דהוי מוקף חומה, והשתא לפ״ז י״ל דכל זה קשה דווקא לרבא שם, אבל לאביי שם דמתרץ תירוץ אחר עד גמלא שבגליל, א״כ באמת י״ל כתרוצינו דריב״ל אונו אחרינא קאמר ודו״ק.

והשתא לפ״ז י״ל קושיא אחרינא של תוס׳ דתמהו אמאי לא פריך התם בערכין והא אלפעל בנינהו, משום דס״ל דאהתם לא הוי מצי למפרך דידע דאיכא לתרץ דאונו דמתני׳ הוי אונו אחר וכמ״ש, אבל השתא דאמר ריב״ל דאינו מוקף חומה מימות יהושע בן נון, א״כ קשה מאי קמ״ל הא מתני׳ דערכין היא, וצ״ל דריב״ל איירי באונו אחרת, א״כ מדקאמר דגם היא מוקף חומה מימות יהב״נ, א״כ שפיר פריך והא אלפעל בנינהו, דליכא למימר דהאי דאלפעל הוי ג״כ אונו אחרינא, א״כ צריכין לומר דג׳ אונות הוי, וזה אינו מסתבר כנ״ל ודו״ק.

והשתא לפ״ז יש ליישב שיטת רש״י ז״ל דתירץ דקמ״ל ריב״ל דאפי׳ לענין מגילה נמי חשובות כמוקפות אע״ג דנפלי ונבנו מחדש, וקשה עכ״פ קודם דידע המקשן זה התירוץ דנפלו בימי פילגש בגבעה הו״ל להקשות בלא״ה והא מתני׳ היא, ולפמ״ש ניחא, דבלא״ה לא הי׳ יכול להקשות דידע דאיכא לתרץ דאונו ולוד אחרת הוא ודו״ק, ורש״י כתב דלפי המסקנה פה אין אנו צריכין לזה ודו״ק.

★★

בגמ׳: נשים חייבות וכו׳

כתב הגאון האדר״ת בקונטרס עובר אורח (סימן תרפ״ז): בשע״ת (ס״ק ה׳) הביא בשם שו״ת חוות יאיר ושאילת יעב״ץ מה שפלפלו, למה אמר ריב״ל טעמא דנשים חייבות במגילה, שאף הם היו באותו הנס, ותיפוק ליה דכל דרבנן יש בו לאו דלא תסור, ובלאוים גם נשים חייבות.

ולפענ״ד לק״מ דמרא דשמעתא בכ״מ הוא ריב״ל, עי׳ שבת (כג.) פסחים (קח.) ומגילה (ד.) וריב״ל לטעמיה דס״ל בסוכה (מו.) דאין מברכין כל שבעה על לולב מפני שהוא דרבנן כמ״ש רש״י ז״ל. וא״כ בע״כ דס״ל דליכא לאו דלא תסור כלל על מצוה דרבנן יעו״ש.

ומה נחמדים לפי״ז לשונו הזהב של הר״מ ז״ל (פ״ד דחנוכה ה״ט) שכתב, מכבה ומברך ומדליק ולמה הוסיף מילת ומברך מה שבגמ׳ לא נזכר זה, ופשיטא שמברך קודם הדלקתו, אלא דקמ״ל בזה דריב״ל בעל המאמר בכוונה לא אמר ומברך, דלטעמי׳ אזיל דאין מברכין לדידיה על כל דרבנן משא״כ לדידן, וראה זה פלא שהר״מ ז״ל לא כתב בשום מקום טעמא דאף הן היו באותו הנס ומוכח כדברינו בס״ד, ונפק״מ לעבדים

עיין כו״פ סימן א׳. ובזה י״ל המשך דברי תוספות מגילה (ד.) והארכתי בחיבורי סדרי מועדות בס״ד בד״ז ת״ל.

★★

והנה בכלי חמדה (פר׳ מקץ אות ד׳) הביא שהעיר להגאון האדר״ת ז״ל על תירוצו הנ״ל:

ופלא לי שלא הביא כ״ג שליט״א דברי הירושלמי (סוכה פ״ג ה״ד) דמפורש דריב״ל ס״ל דמברך גם על נ״ח אקב״ו על מצות זקנים, וגם בגמ׳ דילן ליכא הכרח לא לפרש כמו הירושלמי עי״ש בדבריו.

וכתב הרה״ג ר׳ שלמה בלום שיחי׳ בקובץ נזר התורה (כסלו תשס״ג ס׳ קסו):

ניתן לקיים דברי האדר״ת בפשטות, דהא מפורש ברש״י דלריב״ל דרבנן לא בעיא ברכה, ויותר מפורש כן ברמב״ן (סהמ״צ שורש א) דיש מחכמי התלמוד שסוברין שאין רשאין לומר אשר צונו במצות זקנים והוזכר בפ׳ לולב וערבה, ובאחרונים כבר פירשו מה הכריח רש״י לא לפרש כהירושלמי [ראה קהלת יעקב ומרומי שדה].

אך נראה עוד יותר, דאף לפי הירושלמי א״ש חידושו של האדר״ת, דכיון דנוסח הברכה הוי ״וצונו על מצות זקנים״, והיינו משום דמסמכי ברכה זו על לשון הכתוב שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך [וכ״כ בהעמק שאלה שאילתא סז אות ג], ובגמ׳ [שבת כג. וסוכה מו.] פליגי אמוראי היכן צונו, אי מלא תסור אי משאל אביך ויגדך, נמצא דמקור דמצוות דרבנן לריב״ל הוא עשה משאל אביך ולא מלאו דלא תסור, ולכן שפיר איצטרך לטעמא דאף הן היו באותו הנס.

★★

בתוס׳ (ד״ה נשים וכו׳) מביאים מהבה״ג דנשים אינם מוציאות אנשים בקריאת המגילה ע״ש. וכתב בטורי אבן לבאר, דהחיוב של האנשים הוי כמו חיוב מדאורייתא משום דאסתר ברוה״ק נאמרה, ואילו נשים מחויבות מטעמא דאף הן היו באותו הנס, דזהו מדרבנן כמבואר בתוס׳ שם בסמוך (ד״ה שאף בתירוצם הראשון), וחיוב מדרבנן אינו מוציא לחיוב דאורייתא.

והגאון רע״א זצ״ל בהגהותיו למשניות (פ״ב דמגילה מ״ד אות יח) כתב לדחות את דברי הטו״א, עפ״י מש״כ התוס׳ פסחים (קח, ב) דבמצות סוכה אין לחייב נשים מהך טעמא שאף הן היו באותו הנס, דבעשה דאורייתא לא חייבו חכמים נשים מטעם זה, וא״כ ליתא לדברי הטו״א, דאם מצד רוה״ק לא נתחייבו נשים, לא היה להם לחכמים לעשות חיוב ביחוד לנשים כמו דלא עשו בסוכה.

והעיר בזה הגאון ר׳ דוד מצגר שליט״א בקובץ מוריה (שנה כ׳ גליון ה-ז ע׳ קלז-ח):

ודבריו פלאים, הרי דברי הטו״א מיוסדים על דברי התוס׳ במגילה שם דאף במצה שייך לחייב נשים מהך טעמא דאף הן היו באותו הנס, אלא דזה הוי מדרבנן. א״כ התוס׳ במגילה דאזלי בשיטת בה״ג פליגי על התוס׳ בפסחים, והטו״א כתב כן בדעתם ולא בדעת התוס׳ בפסחים, וברור שלפי דבריו חידושו תלוי בפלוגתא דבעלי התוס׳.

ועוד, הטו״א בעצמו במגילה להלן שם (ד״ה שאף) הרגיש בזה (מבלי שהביא התוס׳ בפסחים) דמאי שנא מגילה מסוכה דלא אמרינן דנשים חייבות בסוכה מדרבנן, מהאי טעמא שאף הן היו באותו הנס, ותי׳ בזה״ל: ״י״ל דודאי דבר שחיובו ברוה״ק לא דמי לשל תורה לגמרי ולא לשל דבריהם לגמרי, אלא היא מילתא מציעי בין של תורה לשל סופרים וכו׳״ (עיי״ש שכתב ראיה לזה), וא״כ דבריו בשיטת בה״ג ותוס׳ מגילה יש להם קיום אף לדעת התוס׳ בפסחים שבמצוה דאורייתא לא מחייבינן נשים מהאי טעמא שהיו באותו הנס, ופלא על הגרע״א דלא נחית לכל זה.

★★

ולכאורה שיטת הבה״ג הנ״ל צריכה ביאור, כיון דנשים חייבות למה לא יוכלו להוציא אנשים יד״ח. וכתב הרה״ג ר׳ שלמה בלום שליט״א בקובץ נזר התורה (שנה ג׳ קו׳ ב׳ ע׳ קנא) בזה:

והנה התוס׳ בסוכה (לח. ד״ה באמת) כתבו לענין ברכת הזימון וז״ל: ״אי נמי משום דרבים זילא בהו מילתא, דהרי מגילה דנשים חייבות בה ופירש בה״ג דאין נשים מוציאין את הרבים יד״ח במגילה״, משמע מדברי התוס׳ שנקטו בטעם הבה״ג דזילא מילתא דהאשה תוציא לרבים יד״ח. אך בקרבן נתנאל (מגילה פ״א סי׳ א אות מ) ר״ל דהתוס׳ בסוכה לא איירי אלא בלהוציא נשים רבות, דאילו להוציא אנשים אין יכולות אפילו לאיש אחד, [וע׳ עו״ש באות ס ובהגהותיו נתיב חיים על שו״ע או״ח סי׳ רעא שהביא כן, והביאו בשער הציון

סי׳ תרפט סקט״ו], ועי״ש שהשיג בזה על דברי המג״א (סי׳ רעא סק״ב).

והעירני אאמו״ר שליט״א (בעמח״ס קובץ שיטות קו התאריך) דאיך אפשר לפרש דהתוס׳ איירי לענין להוציא נשים רבות, הרי המדובר שם הוא לענין ברכת הזימון, ובזימון הרי קי״ל (ברכות מה:) דנשים מזמנות לעצמן, ויכולות להוציא אפילו נשים רבות, ואכן בתוס׳ הרא״ש (סוכה שם) מפורש ״דזילא בהו מילתא באנשים שיוציאום נשים״. אך עיקר קושיית הקרבן נתנאל אכן צ״ע, דבתוס׳ בסוכה משמע דהא דנשים אינן מוציאות לאנשים היינו דוקא לרבים, אבל יכולה להוציא ליחיד, ואילו בתוס׳ מגילה וערכין הנ״ל משמע דאף ליחיד אינה מוציאה, וכן עמד על כך בהפלאה שבערכין (עמ״ס ערכין ג.), ולא ניחא ליה בד׳ הקרבן נתנאל.

ולכן נראה בכוונת התוס׳ בסוכה, דהבה״ג לשיטתו לפי מה שפסק כרב אסי (מגילה ה.) דמגילה בין בזמנה ובין שלא בזמנה היא בעשרה, [ראה בהלכות גדולות מהדו׳ הילדסהיימר, וכן הביאו משמו ראבי״ה ח״ב סי׳ תקס, סמ״ג הל׳ מגילה, שבלי הלקט סי׳ קצה, וראה בהגהות בן אריה על הבה״ג שם], ויש ראשונים שהביאו משמו דסבירא ליה דביחיד אפילו בדיעבד לא יצא [ראה מלחמות מגילה (ג.), טור וב״י סי׳ תרצ], ולפ״ז דוקא נקטו התוס׳ בשמו דאין נשים מוציאות את הרבים יד״ח, דהרי לשיטתו אין קורין את המגילה אלא לרבים, ולכן שפיר איכא משום זילא בהו מילתא שאשה תוציאם.

ובזה נבין כוונת המג״א (סי׳ תרפט סק״ה) שכ׳ לפי שיטת הבה״ג ״ולא דמי לנר חנוכה, דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה (סמ״ג הל׳ מגילה) פי׳ ופסולה מפני כבוד הציבור [עי׳ מגילה כג. אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הציבור], ולכן אפילו ליחיד אין מוציאה דלא פלוג [רא״ם על סמ״ג שם), וכוונתו לומר דאף לפי מה דקי״ל (סי׳ תרצ סי״ח) דרק למצוה לכתחילה בעינן עשרה, אבל בלא אפשר קורין אפילו ביחיד, אפילו הכי אין אשה מוציאה אפילו ליחיד משום לא פלוג.

★★

בגמ׳: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום וכו׳.

הגאון האדר״ת זצ״ל בחדושיו שנדפסו בקובץ מקבציאל (גליון ל׳ ע׳ קיב) כותב:

מסידור לשון הגמ׳ מאמרי רבי יהושע בן לוי נ״ל דחיוב קריאת המגילה בלילה הוא רק לאנשים ולא לנשים, מדלא אמר מקודם חייב לקרותה בלילה וכו׳, ואח״כ הל״ל נשים חייבות במקרא מגילה והוה דומיא דאנשים, [וכן משמע קצת לשון חייב ״אדם״ דנקט דמשמע למעט נשים, יעוין בס׳ קה״י ומ״ש שם בגליון בס״ד. אך בירושלמי לא נזכר לשון אדם],

וכה״ג מצינו בחיוב תפילה, דאף דנשים חייבות בתפלה כאנשים, מ״מ לא חייבום חז״ל בג׳ תפילות כאנשים כמ״ש השאגת אריה, וה״ז דכוותה, ועי׳ בטורי אבן במגילה ובפמ״ג ואינו תח״י כעת.

ועכ״פ נראה לי להקל מהאי טעמא למניקות ומעוברות, ומכ״ש למי שקשה לה להתענות לאכול מקודם מעט, ועי׳ במג״א בסוף סימן תרצ״ב.

★★

הנה במהרש״א (לקמן דף י״ד) הקשה, אהא דאיתא התם דילפינן מקרא מגילה משירה בק״ו, ומה מעבדות לחרות אמרו שירה, ממיתה לחיים לא כ״ש, וקשה כיון דבפסח אומרים הלל בליל פסח וביומו, נילף מהתם אף לענין מגילה, שחייב לקרותה בלילה וביום, ולמה לי הילפותא דהכא. ע״כ.

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ מ״ו ע׳ סז-ח) ליישב בזה:

ונראה, דהנה יעויי״ש עוד בגמ׳ אי הכי הלל נמי נימא, ופרש״י שהיא שירה. וביאור דבריו, דהנה יש שני דינים בהלל, וכמשנ״ת בחי׳ מרן רי״ז הלוי הל׳ חנוכה, דיש קריאת הלל בתורת קריאה, ויש קריאת הלל בתורת אמירת שירה, וההלל שבליל פסח הוא מדין אמירת שירה. ולזה כוון רש״י דקושיית הגמ׳ היא דנימא הלל בתורת שירה ולא בתורת קריאה, ומקשה מהלל שבליל פסח דוקא [ע״ש בטו״א], ולפ״ז יוצא דמק״ו דמגילה משירה ליכא למילף חיובא בלילה וביום, דהרי ליכא הלל בתורת שירה בלילה וביום, ושפיר בעינן הילפותא דכאן.

★★

מספרת הגמרא שבני הישיבה חשבו שכונתו לקרוא את המגילה בלילה ואת משניות מגילה ביום. ולבסוף הבינו כי כונתו ב׳לשנותה׳ לקרותה שנית ביום, כמו שאדם אומר אעבור פרשה זו ואשנה.

שואל ה׳בני יששכר׳ בספרו ריח דודאים, מדוע באמת אמר רבי יהושע בן לוי בלשון ׳לשנותה׳ שיראה כי כונתו על המשניות.

אלא יש לדעת כי ניסי השי״ת ונפלאותיו, כל כמה שהאדם ימשמש בהם ימצא בהם טעם וענין חדש, כמו שהנס בא מהשי״ת שהוא בלתי מוגבל, כן ההשגה בו היא ללא גבול. וכמו שהתורה כל מה שהאדם חוזר ולומד עוד הפעם מוצא בה טעם חדש, לפי שהתורה היא שכל אלקי אין גבול וערך וסוף לחכמתה.

והיה מקום לומר כי הנס של פורים שהיה מלובש במאורע טבעי, אין לו את הסגולה הנפלאה הזו, ויש בו רק את הסיפור הנגלה לעין כל. אולם האמת אינו כן, כי אף שהנס היה לבוש בדרך הטבע, היה כולו פלאי פלאים בעליונים בצבא המרום ואין סוף בהשגת ענין זה שנעשה בהשגחת האין סוף ברוך הוא. לכן כל מה שהאדם ישנה וימשמש בו ימצא בו טעם חדש, כמו בגופי התורה שהיא חכמתו של יוצר בראשית שכל זמן שיחזור עליה ימצא בה טעם חדש.

לכן אמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום. שבקריאת היום ירגיש שינוי אחרת מקריאת הלילה, כי אם יתבונן בעין פקוחה ימצא בה טעם חדש מה שלא התבונן אתמול. וזה מה שאמרו כמו שאדם אומר אעבור פרשה זו ואשננה, כי בשינון ימצא בה טעם חדש.

וממשיך ואומר, כי נכון הוא למשכילים על דבר אמת לעיין בה בכל פעם ימצא בה טוב טעם בקריאה דלילה, ואח״כ ימצא ענין מחודש בקריאה דיום. כי השי״ת ימציא למיודעיו חכמה ודעת להבין בנפלאותיו אשר עשה.

★★

גם השפת אמת מדייק בלשון הגמרא שאמרו ׳ולשנותה ביום׳, כי עיקר המצוה היא קריאת המגילה של היום, ומה שקוראים בלילה הוא רק שהקריאה של היום תהיה הקריאה השנית. (ולפי זה רוצה לחדש שמי שיודע שלא יתחייב בקריאת היום אין צריך לקרוא גם בלילה. וכתב בזה הגאון ר׳ אברהם מרדכי מרקסון שליט״א: ויל״ע בזה לדינא בבן עיר שרוצה לעזוב את עירו באמצע ליל י״ד וליסע לכרך אם חייב לקרוא בתחילת ליל י״ד, עי׳ שערי יצחק חט״ו סי׳ י״ד דס״ל דחייב ויש עוד הסבורים כן, אולם מנהג העולם להקל בכה״ג ולפי״ד השפ״א מובן, ואכמ״ל).

★★

תוס׳ ד״ה פסק ואומר על הניסים וכו׳.

בסוף דבריהם כתבו: ואומר למנצח על אילת השחר משום דכתיב ביה מפלה לעובדי כוכבים ע״כ. ונלאו כל חכמי לב להבין היכא רמיזא כאן מפלה לעובדי כוכבים.

וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל (בקובץ מקבציאל הנ״ל):

ושמעתי בשם ידיד נפשי הגאון מופת הדור מ׳ נצי״ב ראש הגולה מוואלאזין שליט״א מה שכתבו התוספות ד״ה פסק שהוא שיש בה מפלה לעכו״ם, שהוא ט״ס ונתהווה מראשי תיבות שהיה כתוב תפלה לא״ה שהכוונה לאסתר המלכה, ומתוך שפתרו לאומות העולם, טעו לכתוב מפלה במקום תפלה, ושפתים יושק.

דף ד׳ ע״ב

בגמ׳: ועשרה לא תקינו רבנן וכו׳.

הגאון בעל צפנת פענח זצ״ל (בקובץ כרם שלמה שנה ז׳ קובץ ה׳ ע׳ לא) כתב לבאר הטעם דלא תקינו רבנן לקרות המגילה בעשרה באדר, משום הא דאמרינן במס׳ ע״ז (דף י״א ע״ב) דיום עשרה באדר יום אד לבבליים עיי״ש, לכן לא רצו לתקן שיקראו את המגילה ביום זה. [וכ״כ באור שמח (פ״א דמגילה ה״י) ע״ש].

★★

בגמ׳: דכו״ע מיהא מגילה בשבת לא קרינן, מ״ט וכו׳ **גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי** וכו׳ **מפני שעיניהן של עניים נשואות במקרא מגילה.**

בקובץ וילקט יוסף (שנה י״ד קו׳ י״א סי׳ קח) הקשה הגאון ר׳ יצחק וויס זצ״ל אב״ד קאדלבורג:

יפלא בעיני למה לא אמרו ג״כ מטעם שאין קורין בכתובים בשבת כסתם משנה דפרק כל כתבי הקודש שאין קורין בהן מפני ביטול ביהמד״ר. וכן הוא בתדב״א רבה (פ״א פיסקא המתחלת ימים יוצרו). ובספר שולחן עצי שטים מובא בכרם שלמה כותב שמה״ט אמרי׳ מגדול בשבת, לזכר שבשבת קוראין

מקרא דנביאים ולא דכתובים, ובשמואל כתיב מגדול ובתהלים כתיב מגדיל, יע״ש. ואין שינוי בין פורים שחל בשבת לשבתות דעלמא אשר נקהלי׳ בו לבתי מדרשות כמדרש ילקוט ריש ויקהל וכטור ומחבר בסי׳ ר״ץ, דהרי מפורש בגמ׳ שבפורים קבעו מדרש וכמובא במג״א (סי׳ תרפ״ו סק״ג). ע״כ.

ובקובץ הנ״ל (סי׳ קכד) כתב חכ״א ליישב בזה:

הלא דין מבורר הוא בסי׳ תרפ״ז ס״ב שמבטלי׳ ת״ת לשמוע מקרא מגילה וכל מצות של תורה נדחין מפני מקרא מגילה חוץ ממת מצוה, ואיך יוכל להאמר שמחמת ביטול ביהמ״ד יבטלו מקרא מגילה לגמרי, ומה יענה ביום שידובר מרמ״א בסוף סי׳ ת״ץ שנוהגין לומר שיר השירים בשבת חוהמ״פ, וברמ״א תרס״ג שנוהגין לומר קהלת בשבת חוהמ״ס או בשמ״ע שחל בשבת, והרי המגלות האלה אינם חיוב כ״כ כמגילת אסתר שמברכי׳ עלי׳ לכ״ע ודברי קבלה כדאורייתא דמי, ואעפי״כ אומרי׳ אותם בשבת ומגילה תדחה, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא?

ולא אמרו שאין קורי׳ בכתובי׳ רק למי שרוצה לקיים בזה תלמוד תורה, אמרו שטוב יותר לבוא לשמוע הדרשה שמלמדין בה הל׳ איסור והיתר לבע״ב העוסקי׳ במלאכה כל ימות השבוע מלקרות בכתובי׳ כמ״ש רש״י במשנה דכל כתבי בשם רבינו הלוי עיי״ש, אבל לא לבטל עי״ז מצוה גדולה של מקרא מגילה, ולא זאת בלבד רק גם שאר מגילות שאינם מצוה כ״כ ג״כ לא רצו לבטל משום זה משום דאז זמנם הוא, והגע בעצמך וכי נאמר שביטלו אז גם מלומר פסוקי דזמרה ותהלה לדוד שהאומרו בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה״ב משום דבכתובים בתהלים נכתבו, הס כי לא הזכיר כזה, אלא ודאי שלא אסרו רק למי שרוצה לקראם משום מצות לימוד נח לו התלמוד שמביא לידי מעשה.

ומה שהביא לנו הרה״ג נ״י שבפורים קבעו מדרש, הוא ודאי, אחרי שקיימו מקרא מגלה למה יבטלו מדרש, אבל משום ביטול המדרש ודאי ל״ה עוקרין מקרא מגילה כי בית רבי הי׳ מבטלי׳ ת״ת לשמוע מקרא מגילה, וגם הירושלמי דמגילה אשר הביא לא תברה לדברינו, דגם הירושלמי מיירי אחרי אשר כבר ביטלו מ״מ בשבת משום שמא יעבירנו הדרא הקריאה לאיסורא כשאר כתבי הקודש, אבל המצוה לדחות משום שתיקן משה לישראל להקהיל קהלות ברבים ודאי לא ניתן להאמר כלל כי תקנת משה לא חמורה מכל מצות שבתורה שכולם נדחו מפני מקר מגילה כנ״ל.

★★

עוד כתב חכ״א בקובץ הנ״ל (שם) ליישב בקושי׳ זו, בגמ׳ שבת קט״ז דרק בזמן ביהמ״ד בשעת הדרשה קודם אכילה אסור לקרות בכתובים, וכל הפוסקי׳ הרי״ף והרמב״ם פכ״ג דשבת והסמ״ג לאוין ס״ה פסקו בזה כרב, וא״כ פשוט של״ה אפשר לאסור מטעם זה, כי שפיר אפשר הי׳ לקרות מגילה גם קודם זמן הדרשה גם משהאיר היום וכמ״ש התוס׳ מגילה ג׳ ד״ה מבטלין או לאחר זמן הדרשה קודם האכילה, ומה גם כי משום עת לעשות וכו׳ התירו לקרות בכתובים וכמ״ש הבעל מאירי בשבת שם, ואשר מטעם זה לא נפסק בשו״ע איסור זה כלל.

עוד זאת איך הו״א לאסור מקרא מגילה משום כתובי׳, הלא כל איסור קריאת כתובי׳ בשבת הוא רק משום ביטול ביהמד״ר, דהיינו משום שטוב להם לשמוע הדרשה מלקרו׳ בכתובי׳, לא כן אם המדובר ממקרא מגילה, הלכ׳ רוחתא שמבטלי׳ ת״ת כדי לקרות או לשמוע מגילה, וקיי״ל באו״ח סי׳ תרפ״ז דאפי׳ ת״ת דרבים מבטלי׳, ובשאין כל ישראל יחד ודאי דמבטלי׳ וכמ״ש הב״ח והפמ״ג ובשו״ת שבות יעקב ח״ב סי׳ מ״ו עי״ש, והכא איכא שהות טובא לעשות שתיהן.

★★

עוד כתב (שם) חכ״א: לפי דעתי הא דאמרי׳ דאין קורין בכתובים בשבת מפני ביטול ביה״מ, היינו דוקא בדורות הראשוני׳, אבל בדורות האחרוני׳ אפי׳ בימי התנאי׳ התירו הדבר כדאמרי׳ בגיטין ס׳ ובתמורה י״ד דר״י ור״ל הוי מעיינו בספרא דאגדתא בשבת ומסיק משום עת לעשות לד׳ הפרו תורתיך, ועיי׳ מתק לשונו של רז״ה בר״פ כל כתבי, א״כ לפי״ז נ״ל דה״ה דהתירו לקרות ג״כ בכתובי׳, ולק״מ.

★★

כתב הגאון ר׳ נפתלי הכהן שוורץ זצ״ל בקובץ וילקט יוסף (שנה י״א קו׳ ט׳ סוף סי׳ פא) להקשות:

במגלה ד׳ ע״ב בטעמים שאין קריאת מגילה בשבת. צל״ע למה לא אמרו ג״כ מאחר דחייב לקרות המגילה

בלילה ובליל שבת א״א משום שמה יטה לזאת אין קריאת מגילה בשבת [ומהרי״ל בהל׳ פסח שלו פוסק שאין רשאים בליל התקדש חג פסח לקרות הגדה אף דרגיל בה משה״ג כבסי׳ ת״ל רק עם שומר].

ולומר דהגמ׳ רצתה לנקוט טעם ששייך אף במקדש ושמה יטה לא שייך במקדש כדהעלה תוי״ט פ״ק דתמיד במשנה דהאבוקות דולקי׳ לפניהן. הרי גם טעמי׳ דרבה משום שמא יעבירנו לא שייך במקדש, דמה״ט קאמר ר״י טעם אחר משום עיניהם של עניים כדהעלו בתוס׳ ד״ה ר״י. ולומר משום דיכול לקרות עם שומר או שנים יחד בקול כבסי׳ עה״ר באו״ח, הרי קיימ״ל מגילה בזמנה נקראת אף ביחיד וצ״ע.

★★

בגמ׳: רב יוסף אמר מפני שעיניהם של עניים נשואות במקרא מגילה.

בשו״ת שואל ומשיב מהדורה שביעיאה בקונטרס בטול מודעה (דף ק״ב) מביא שם מהרה״ג ר׳ מרדכי לנדי מבראד ז״ל לדחות טענת האוסרים מאשין מצות, משום שעבודת המצות היתה מקור פרנסה לעניים שהרויחו עי״ז לצורך הוצאות יו״ט, וכיון שהמציאו המכונה לא הצריכו כל כך עוזרים, ונתדלדל עי״ז כמה פרנסות.

והביאו ראי׳ מהא דרואים שמקרא מגילה שהוא מצוה מדברי קבלה בטלוהו שלא לקרות בשבת משום טעם דעיניהם נשואות ה״נ אין להתיר לאפות מצות ע״י המכונה מפני שעיניהם נשואות לפרנסה זו.

והשיב שם שאין זה ראי׳ כלל, שהרי במקרא מגילה אפילו לסבה קלה מזה נדחה, כמו שאמרו שהכפרים מקדימין ליום הכניסה כדי שיהי׳ להם פנאי לספק מים ומזון לאחיהם שבכרכים, ומתנות לאביונים הקפידו שיהי׳ ביום הקריאה דוקא כי אם יהי׳ ביום אחר יהי׳ נראה כנותן צדקה לא משום הנס.

וראי׳ לזה שאמרו שם הואיל וכפרים מקדימין ליום הכניסה גובין ומחלקין בו ביום, ומדוע לא יחלקו ביום י״ד שהוא בזמנו, הלא מתנות לאביונים אינו מעכב הספקת מים ומזון לאחיהם ומוטב שיהי׳ בזמנו, אלא ודאי משום פרסומי ניסא צריך להיות מתנות לאביונים ביום שקורין המגילה דוקא, אבל איך יעלה על הדעת שבעסק אפיית המצות ישימו עין על ריוח העניים, העיקר לבחור הדרך היותר נכון להיות בכשרות, והנדיב לב יוכל לחלק צדקה בלא זה כאות נפשו, גם ע״י המכונות יש ריוח לעניים אחרים, כי ישיגו המצות בזול עכת״ד.

★★

בגמ׳: שמא יעבירנו.

בתוי״ט במגילה (פ״א מ״ב) ד״ה חל להיות בע״ש וכו׳ הקשה, דא״כ דהטעם דאין קורין מגילה בשבת משום שמא יעבירנו א״כ למה קורין בס״ת בשבת ניחוש שמא יוציא הספר התורה בר״ה וילך אצל בקי ללמוד.

ומתרץ עפמ״ש הטור (או״ח רסי׳ קל״ט) דהקורא בפרשה צריך לסדר אותה תחלה פעמיים ושלש בינו לבין עצמו, וא״כ כל הקורין בקיאין הן והוי דומיא דהתירוץ השני של התוס׳ ד״ה ויעבירנה (דבור שני) דבמילה אין לדחות כיון שאין אדם מל אלא אם כן בקי, אין לגזור שמא יעבירנו וה״ה בקריאת התורה.

ובספר ערך השולחן (להגאון מהר״י טייב) או״ח סי׳ רפ״ב סע״א מתרץ דשאני קריאת התורה שאינה אלא בצבור משא״כ לולב ושופר שהם ביד כל אחד ואחד.

★★

בהגהות חשק שלמה להלן (ה׳ ע״ב) חקר בקטן שנתגדל בפורים שחל בשבת, או בנאנסו ושכחו לקרא את המגילה בערב שבת האם צריך לקרא את המגילה בשבת, די״ל דבתר דעקרו את קריאת המגילה בשבת ליכא שוב חיוב לקרא את המגילה בשבת.

ולכאורה לפי״ד הגרע״א זצ״ל שכתב לחדש בדו״ח (מערכה ח׳ לחגיגה) לגבי תקיעת שופר בר״ה שחל בשבת דאפי׳ דחז״ל גזרו שלא לתקוע מ״מ אם תקע קיים מצוה, א״כ לכאורה גם כאן לגבי מגילה הוה אותו דין.

והנה בבאר שרים להגאון ר׳ אברהם יפה שלזינגר שליט״א (ח״ג סי׳ ל״ב אות י״ח) הביא בהקשר לדברי הגרע״א הנ״ל, דלכאורה דבריו סותרים למש״כ התוס׳ סוכה (ג׳ ע״א) לגבי סוכה שאין בה שיעור ויש בה חשש שמא ימשך אחר שלחנו, שכתבו התוס׳ דאם ישב בה לא יצא יד״ח מה״ת. וא״כ מאי שנא גזירת חז״ל על תק״ש בר״ה מגזירת חז״ל דשמא ימשך אחר שלחנו.

וכתב שם בשם הגרב״ש סלומון הגאב״ד ור״מ פתח־תקוה, דדוקא בסוכה, דאם יכשל בגזרה דרבנן וימשך אחר שולחנו ויצא מן הסוכה, הרי כל מצות סוכה בטלה, ובודאי לא קיים כלל לדעת התוס׳, משא״כ בשופר דטעמא דשמא יעבירנו דע״ז גזרו בתקיעה בשבת, אינו פוגם כמובן בגוף התקיעות ובכשרותם, גם באם יעבור על גזרת חז״ל ויעביר את השופר ברה״ר, וא״כ בדיון של כק״ז מרן הרע״א בתקע בשופר בר״ה דחל בשבת, יצא ידי המצוה מה״ת גם לדעת התוס׳ בסוכה. ע״כ.

וכתב עוד בבאר שרים הנ״ל (חלק ה׳ סי׳ ס״ז ס״ק ט׳) דלפי הסברא הנ״ל של הגרב״ש סלומון, א״כ לכאורה גם במגילה כשרות הקריאה בה אינה נוגעת לגזרה של חז״ל דשמא יעבירנו, דהיינו טעמא דלולב מגילה ושופר הוא משום שמא יעבירנו כדאיתא בש״ס. והיה מקום לומר דיקראו המגילה בשבת ויצאו ידי חובתם.

אך עכ״ז נראה דצדקו דבריו של הגרצפ״פ בשו״ת הר צבי (ח״ב או״ח סי׳ פ״ח) דעד כאן בתקיעת שופר צודק רע״א דע״י הגזרה של שמא יעבירנו לא נתעקרה לגמרי התקיעה בשבת מה״ת, משא״כ במגילה כאשר אנשי כנה״ג החליטו שלשם איזה צורך שהוא, יכולים לעקור קריאת המגילה בשבת ולהקדים זמן קריאתה כפי ראות עיניהם, ומכיון שאנשי כנה״ג מעיקרא נתנו רשות להקדים לעת הצורך, רואים אנו אותה הקדמה כאילו אנשי כנה״ג בעצמן הקדימוה ועקרו מצות קריאה של מגילה בשבת, ולכן לא נשארה בשבת שום מצוה כלל, משא״כ בשופר שחיובו מה״ת דוקא בזה ס״ל הגרעק״א דאע״ג דחכמים אסרו תקיעת שופר בשבת מ״מ המצוה של התורה לא נעקרה ממקומה, ולכן באם עבר ותקע קיים המצוה ויצא ידי מצוה של התורה. וע״ש עוד בזה.

★★

הנה בתוס׳ כאן (ד״ה ורב וכו׳) כתבו, דרב יוסף לא פליג אטעמא דרבה, דהא גבי שופר ולולב ליכא טעמא אחרינא, אלא משום דאיכא נפקותא מיהא במקדש דליכא שבות, ואפ״ה אסור משום האי סברא דקאמר ר״י עכ״ד. וכתב בספר אמרי כהן להגר״מ וורשויאק זצ״ל לפורים (אות טז): ויש להבין, לדעת רשיז״ל בעירובין (קב:) דאין שבות במקדש הוא אך לצורך עבודה, ובמקרא מגילה הרי ליכא צורך עבודה, ואדרבה מבטלין עבודה לקריאת מגילה, א״כ גם במקדש איכא בזה שבות, וא״כ גם לרבה לא יקראו בשבת במקדש, והדרא קו׳ התוס׳ כיון דר״י מודה לטעמא דרבה, למה הוצרך לו טעמי׳ דידי׳.

וכותב שם ליישב: ואפ״ל דגם לשיטת רש״י הי׳ מותר לטעמא דרבה לקרות במקדש בשבת, דאם נימא דאסור לקרות בשבת, הרי מהצורך לקרות בע״ש ולדחות את העבודה, נמצא דבע״ש כשנבוא לדחות את העבודה לקריאת מגילה, הרי צורך עבודה היא, שלא לדחות את העבודה, לומר אין שבות במקדש, ומחר ביום י״ד בשבת יהי׳ מותר במקדש לקרות המגילה, וממילא היום אין לדחות את העבודה (בפרט שהוא יום י״ג) ונמצא דאין קורין את המגילה בע״ש, וההכרח ממילא לקרוא בשבת, כיון דכבר החלטנו אתמול דאין שבות במקדש ולא קראנו את המגילה, שוב א״א לומר בשבת דיש שבות (משום דאינו צורך עבודה) ולבטל קריאת המגילה גם בשבת, ושפיר היינו קורין לטעמא דרבה בשבת, והוצרך רב יוסף לטעמי׳ וק״ל.

לדבר זה העירני בני החה״ח מ׳ פנחס אליהו הכהן נ״י בשנת תרס״ג בהיותו כבר תשע שנים, ויפה העיר.

דף ה׳ ע״א

בגמ׳: מגילה וכו׳ **שלא בזמנה בעשרה** וכו׳.

הרז״ה הוכיח דע״כ אין עשרה לעיכובא מדלא מני לה התנא לקמן (כג:) בהדי מילי דליתנהו פחות מעשרה. והרמב״ן חולק עליו וס״ל דעשרה לעיכובא והא דלא תני לה לקמן משום דלא מנה התנא רק אותם שהן חובת הצבור ואין עושין אותן אא״כ העשרה או רובם חייבים כגון שלא שמעו קדיש או ברכו, אבל במגילה לא בעינן עשרה רק משום פרסומי ניסא, הילכך אפילו בשביל יחיד קורין אותה בעשרה.

כתב הפרי חדש (סי׳ תר״צ ס״ק י״ח) דלפי מה דקי״ל (סי׳ ס״ט) שאפילו בשביל אחד שלא שמע קדיש או ברכו פורסין על שמע, אין לתרץ כן.

ובחידושי הר״ן תירץ דלדעת רב אסי בעינן עשרה אפילו בזמנה, משום דהוא בכלל קריאת התורה ונביאים שנמנה לקמן במשנה.

והאור זרוע (סי׳ ש״ע) כתב לפי מה שצדד [עי׳ רמ״א סי׳ תר״צ סעיף י״ח] דהני עשרה דהכא לא בעינן שיהיו

דוקא בני מצוה, אפשר לדחות ראית הרז״ה, דלא מנה התנא דלקמן רק אותן דבעינן בהו עשרה בני מצוות.

★★

ולכאורה מהיכי תיתי שיהיה צורך במגילה בעשרה. אם משום פרסומי ניסא הלא גם בהדלקת נרות חנוכה הבאים לפרסומי ניסא ואין צריך עשרה.

ואמר האמרי אמת מגור זי״ע שאולי דרשו מהלשון: ״וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים״, ובגמרא ברכות כא: למדים בגז״ש מתיבת ״תוך״ שצריך עשרה.

★★

במשנה: אבל זמן וכו׳ **וחגיגה** וכו׳.

וברש״י: וכל העם חייבין לבוא ולהביא את טפם וכו׳ ובשבת אי אפשר ומעבירין אותו למחר וכו׳ ע״כ.

החות יאיר במקור חיים (סי׳ קנ״א ס״ג) הוכיח מרש״י כאן דחייבין להביא להקהל אפילו תינוקות קטנים שאינם יכולין ללכת ברגליהם. ועי׳ במנחת חינוך (מצוה תרי״ב אות ד׳) שג״כ נקט דהחיוב להביא אפילו תינוק שיצא מכלל נפל, אמנם הגור אריה (פר׳ וילך) נקט לפשוט דאין חיוב רק בקטן שיודע ללמוד.

ועי׳ בלחם שמים [כאן] שחלק על רש״י, דס״ל דאין חיוב להעלות קטנים ממש להקהל, וגם משום דס״ל דאפילו בטף אמרינן דחי נושא את עצמו ואין איסור מה״ת להעבירו ד׳ אמות [עי׳ בתוי״ט], ואין נראה לומר דמשום איסור דרבנן דחו את הקהל, ועוד דהו״ל לתקן דבחל בשבת לא יביאו אתם את טפם, וע״כ כתב דהטעם כדאיתא בירושלמי [הובא ברש״י] משום דאסור לבנות בשבת בימה של עץ, או משום דאסור לתקוע בשבת בחצוצרות וכמש״כ הר״מ בסוף הל׳ חגיגה.

(פירות תאנה)

★★

והנה בגמ׳ (חגיגה ג׳ ע״א) אי׳: טף למה באים ליתן שכר למביאיהן ע״כ. והנה מה ר״ל כאן טף, עיין ברמב״ן (דברים לא, יג) שכותב ד״אין הטף כאן יונקי שדים, אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך״ עכ״ל, וכן נראה מרש״י במגילה כאן וכנ״ל דכאן איירי בקטנים שאינם יכולים ללכת לבד וצריך להביאם ע״ש. וא״כ איירי בקטנים ממש, וראה גם באבן עזרא (במדבר ט״ז, כ״ז) שביאר מש״כ שם: וטפם - קטנים וקטנות ע״כ היינו כהנ״ל. (אך ברמב״ן נראה שמה שכותב הוא לולא דברי חז״ל הנ״ל האומרים: ליתן שכר למביאיהן וכו׳ ע״כ. ומשמע מדבריו שעפ״י חז״ל איירי בקטנים יותר וצ״ע).

גם המהרש״א בחגיגה (שם) כתב דמש״כ כאן טף איירי בלא הגיעו לחינוך ע״ש בדבריו, (ומש״כ המהרש״א בתו״ד: וכדאמרינן קטן שהגיע לחינוך אביו מלמדו תורה ע״כ הנה בגמ׳ סוכה (מ״ב.) אי׳ כעי״ז ולא בדיוק כלשון המהרש״א ע״ש וי״ל). וראה גם בצוף דבש לרבי וידאל הצרפתי ז״ל כאן שכתב כמהרש״א דמש״כ כאן טף איירי בלא הגיעו לחינוך ע״ש (וביאר כמהרש״א דמש״כ (דברים לא, יג) ובניהם וגו׳ קאי על אלו שהגיעו לחינוך ע״ש). וראה עוד בנפש יהונתן לרבי יהונתן איבשיץ זצ״ל פר׳ וילך (אות ק״ז) ובקובץ מוריה (שנה י״ט גליון י-י״ב עמ׳ מ״ו) מש״כ הג״ר עזרא אלטשולר זצ״ל בדברי המהרש״א הנ״ל ע״ש. וראה עוד בספר מירא דכיא עה״ת (פר׳ וילך) בזה.

אכן המנחת חינוך (מצוה תרי״ב) ר״ל כמו שהבאנו לעיל דמש״כ טף קאי אפי׳ על קטנים ביותר, מיד כשיצאו מיד נפל ע״ש. וכן הביא ברביד הזהב (פר׳ וילך) בשם הירושלמי שהך טף היינו קטני קטנים ע״ש ולא מצאתי מקור הדברים בירושלמי וצ״ע. ובספר מזבח אבנים (ח״ב סי׳ כ״א ס״ק ז) הביא דברי המנ״ח הנ״ל ונשאר בתימא דאין מסתבר לומר כדבריו ע״ש.

ובספר נפש הרב (עמ׳ ש״כ) ששמע מאביו הגר״מ סלובייציק זצ״ל בשם אביו הגר״ח מבריסק זצ״ל דפשיט״ל דטף דהקהל היינו דוקא שהגיעו לחינוך ע״ש דבריו. וכן נראה שלומד החתם סופר פר׳ וילך (עמ׳ קכ״ח ד״ה הקהל וכו׳) ע״ש היטב.

ושיטה חדשה מצאתי בבכור שור (פר׳ וילך) וז״ל: טף קורא לפי הפשט בני י״ד ובני ט״ו שהם מבינים מה שאומרים להם דכיון שאינם בני עשרים, טף קורא להם עכ״ל. וצ״ב מה ענין עשרים לכאן וענין עשרים שייך לדין ב״ד של מעלה אך מה השייכות לכאן וצ״ע להבין הדברים, וראה עוד בשפ״א לקוטים (פר׳ דברים) שהביא בשם הפסיקתא דטף (בדברים א, ל״ט) ר״ל כבן י״ד וי״ז ע״כ. והשפ״א תמה שאין

זה במשמעות תיבת טף ע״ש. והנה לנו שיטת א׳ מגדולי הראשונים הבכור שור שס״ל כן ופי׳ דטף ר״ל שאינו בן כ׳ וצ״ע.

★★

והנה בתוס׳ חגיגה (ג.) כתבו: ועל זה סמכו להביא קטנים לבית הכנסת עכ״ל. ויש לציין דבמס׳ סופרים (פרק י״ח הלכה ו) לומד מהפסוק בר״פ נצבים (כ״ט, י) טפכם וגו׳ דמכאן נהגו בנות ישראל קטנות לבוא לביהכנ״ס עכ״ל וצ״ע הלשון קטנות, מנין יש שם גלוי על קטנות ג״כ. ומדוע לא מייתי מקרא דכאן ובתוס׳ כותבים דמכאן סמכו להביא קטנים (ולא קטנות) וצ״ע בזה. ובשו״ע או״ח (סוף סי׳ תרפ״ט) אי׳ להביא קטנים וקטנות ע״ש. וראה במג״א (שם ס״ק י״א) שלא להביא קטנים ביותר ע״ש. ואי הלימוד הוא ממש״כ טף (או בפר׳ נצבים - טפכם) א״כ זה תלוי מה ר״ל טף ובד׳ השיטות שהבאתי לעיל וצ״ע.

★★

בשו״ת מהרש״ם (חלק ז׳ סי׳ נב) דן אם מותר להוציא תינוק לכרמלית בשבת, ופלפל אי אומרים בתינוק חי נושא את עצמו ע״ש באריכות.

ולענד״נ ראי׳ מהא דמגלה ה׳ ע״א דחגיגה והקהל מאחרין ולא מקדימין ופירש״י משום דצריכין להביא הטף וא״א בשבת וכ״ה ברע״ב, ובתוי״ט ביאר משום דנהי דחי נושא את עצמו, מ״מ איסורא איכא, ובקטן שאינו נוטל א׳ ומניח א׳ אפשר דחייב, ובטורי אבן שם תמה שהרי ירושלים כרמלית היתה קודם שנפרצו בה פרצות ואמאי לא קיימו אז מצות הקהל. ולשיטת רש״י עצמו גם בקטן ממש חי נושא את עצמו ועי׳ מראה פנים על הירושלמי ר״פ ר״א בזה. ומוכח דס״ל דגם בכרמלית אסור.

וכן מוכח מתוס׳ ב״מ ע״ט ב׳ ד״ה השתא וכו׳ שכתבו דמניקה עם בנה קלים ממעוברת לפי שחי נושא את עצמו משא״כ העובר במעי אמו ע״ש, ומוכח דגם היכי דחי נושא את עצמו אסור אפילו בכרמלית, אבל בירושלמי שם מפרש טעמא משום בימה כמ״ש רש״י בשמו, ובע״כ דס״ל דמשום טף הוה שרי לאתויי וכו׳.

וברור דדברי המהרש״ם הנ״ל תלויים בהנ״ל, האם דברי רש״י קאי על תינוק שאינו יכול להלך ברגליו, או רק על תינוק היכול להלך ברגליו ודו״ק.

★★

במשנה: אבל זמן עצי כהנים וט׳ באב, חגיגה והקהל וכו׳.

בטורי אבן כאן דקדק למה חשיב במשנה כאן ט׳ באב בין עצי כהנים ובין חגיגה והקהל, והרי ט׳ באב אינו נוהג בזמן הבית והנהו נוהגים רק בזמן הבית ע״כ.

וראה בספר ״דף על הדף״ עמ״ס ראש השנה (י״ח ע״ב) מש״כ בס״ד הרבה בענין ט׳ באב אם נהג בזמן הבית.

ובשו״ת דברי מלכיאל (חלק ג׳ סי׳ כ״ו) כתב על קושית הטו״א הנ״ל:

ולענ״ד דבריו תמוהים, דהא מפורש בירושלמי במגילה שם שזמן עצי כהנים נוהג גם לאחר חורבן. וההוכחה מהא דראב״צ שלא השלים בט״ב שנדחה מפני שיו״ט שלנו הוא. הרי שהיה זה אחר חורבן ונהגו יו״ט. וט״ב נראה דבזמן הבית הרי היו נוהגין בו יו״ט כדכתיב בזכריה ח׳ שיהיו למועדים טובים.

ונראה דבט״ב שחל בשבת ודאי היו עושים יו״ט בעשירי, דהא צריך לעשות השמחה ביום שקודם בנין הבית היו מתענין כדי להראות שנהפך לשמחה. וא״כ בין עצי כהנים בין ט״ב היו נוהגין לאחרן בין בזמן הבית בין לאחר החורבן, דגם זמן עצי כהנים נראה שאחר החורבן אם חלו בשבת היו עושים באחד בשבת שהלא עיקר השמחה הוא שבזמן הבית היו מקריבים אז עצים משלהם. ובזמן הבית היה נדחה למחרתו בשביל שבשבת אי אפשר להקריב עצים, ולזה גם אחר החורבן עשו יו״ט באחד בשבת.

ונראה שלזה נאמר הלשון במשנה זמן עצי כהנים והול״ל עצי כהנים. ולמה תלה הדבר בזמן. אבל הענין כמש״ל, שאף אחר החורבן שעושים יו״ט בזמן שהיו מקריבים. אם חל הזמן בשבת נדחה יו״ט שלהם על יום המחרת עכ״ד.

★★

במשנה: אבל זמן וכו׳ **והקהל - מאחרין ולא מקדימין** וכו׳.

בקובץ זכור לאברהם (תשס״ד ע׳ תשנ״ח) האריך חכ״א בענין זה דאין מדמין שבותין בשבת זה לזה, ויש

שבותין שחכמים התירו ויש שבותיו שלא התירו. ומביא מסוגית הגמ׳ כאן לגבי הקהל וכפרש״י דמשום הקטנים או משום הבימה דחו הקהל לאחר השבת, וכותב עוד:

אבל הרמב״ם בפ״ג מהלכות חגיגה הלכה ז׳ פסק: יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת מפני תקיעת החצוצרות והתחינות שאינן דוחין את השבת עכ״ל. וכתב שם הכסף משנה שמקור דברי הרמב״ם הם מהירושלמי, ובהקהל רבי ב״א אמר מפני התקיעה ע״כ. ובמראה הפנים ושירי קרבן פירשו שהרי חייבים לתקוע כדכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות, ותקיעה אינה דוחה את השבת דחכמים העמידו דבריהם וכו׳. הרי דמשום גזרה דרבנן דחינן מצות הקהל.

אמנם זה יש לדחות דהתם לא מבטל מצוה דאורייתא שהרי אפשר למחר, דכתיב במועד שנת השמיטה בחג הסוכות, וכל יומא זמניה, רק איכא משום אקדומי מצוה, ובזה משום גזירה דרבנן העמידו דבריהם.

★★

ומסיק שם לענין דבר שנשאל עליו: מלך גוי שבא בשבת אם מותר לעלות על אילן כדי לראותו. וכותב: היות שיש פעמים שהתירו חכמים איסור דדבריהם ופעמים לא התירו ויש כמה חילוקים, כאשר הדבר הוא בשב ואל תעשה התירו, אבל כשהוא בקום ועשה העמידו דבריהם, ואם כן נראה שגם בנידון שלנו מפני כבוד המלך לא נתיר בקום ועשה להתיר לעלות לראש האילן כאשר כוונתו למצוה לכבוד המלך. אלא כיון שזה בקום ועשה לילך ולעלות באילן שיש גם חשש דאורייתא שיעלה ויתלוש, לא נתיר על זה איסור דאורייתא, ואסור לעלות באילן לראות את המלך.

★★

בגמ׳: תשעה באב - אקדומי פורענות לא מקדמי.

בטורי אבן הקשה מהא דאיתא (בתענית כ״ט ע״א) בשם ר״י דקאמר דמתענין בט״ב, אלמלא הייתי באותו הדור לא הייתי קובעו אלא בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף, ורבנן אתחולי פורענותא עדיפא. וא״כ קשה בש״ס דמגילה למה להו האי טעמא דאקדומי פורענותא וכו׳, הרי מכיון דבט׳ א״א להתענות מהראוי לאחר כר״י ע״כ.

וכתב הגאון השואל ומשיב זצ״ל בהגהותיו לשו״ע או״ח (סי׳ תק״נ ס״ג) שנדפסו בספר הזכרון זכרון למשה - שובקס (ע׳ קצב):

ולפענ״ד נראה, דהנה באמת דקדקתי מה בכך שרובו נשרף בעשירי, העיקר הוא בעת שהתחיל לישרף, ואנו עושין זכר להתחלת הצרות.

והנראה דסברת ר״י היה, משום דאקדומי פורענותא לא מקדמינן, וכיון דעיקר הפורענות לא הי׳ רק בעשירי, יש לקובעו בי׳. ורבנן קאמרי ע״ז דכיון דאתחלתא דפורענותא היה בט׳ מקדימין. ועד כאן לא אמרו דפורענותא לא מקדמינן אלא היכא שלא התחיל כלל, אבל בט׳ דהיה התחלה מקדימין. ולפי״ז א״ש מאי דקאמר במגילה הטעם משום דפורענותא לא מקדמינן לח׳ [ונכלל בזה. הטעם בין לרבנן ובין לר״י]. דבדין היה שיהיה רק בט׳ בו ולא לאחרו על י׳ דהרי רשאין אפילו לקדם כל שהתחיל, ממילא כשחל בשבת הוא דמקדימין ולא מאחרין. וע״ז קאמר דלא מקדמינן וא״כ ממילא בט״ב דינו לאחרו.

ובפשטות י״ל דכיון דבשני נחרב בט״ב, א״כ פשיטא דאנו קובעין כבשני. וכמו בי״ז בתמוז דבראשון הובקעה בט׳ בו ומכיון דבשני הובקעה בי״ז נקבעה לי״ז. הה״ד בחרבן הבית נקבע התענית ביום שנחרב בית שני, דבית ראשון נחרב ביום ט׳ בערב ורובו בעשירי. ובית שני נחרב בט׳ בבוקר. ובזה מדוייקין שפיר דברי ר״י דדוקא באותו הדור היה מתקן כן. משא״כ אח״כ בדווקא בט״ב דהרי השני נחרב בט״ב, ובזה יש לדחות כל מה שהחמירו הפוסקים בעשירי.

★★

כתב הגאון בעל קהלות יעקב בגליונותיו כאן:

לכאורה גם גבי ת״ב איכא טעמא דאכתי לא מטא זמן חיובא, ואולי כמו שמבואר לעיל (דף ג׳) די״ג זמן קהלה לכל ופירש״י ז״ל דלא צריך קרא לרבויי וה״נ בת״ב התחלת הפורענות הי׳ בז׳ בו שנכנסו אויבים להיכל כדאי׳ בתענית כ״ט וראוי להקדימו כאילו כבר הותחל החיוב, ולכן צריכים טעמא דלא מקדמינן פורענותא, אך אכתי יקשה לפיר״ת ז״ל בהא די״ג זמן קהלה לכל.

דף ה׳ ע״ב

בגמ׳: רבי וכו׳ **ורחץ בקרונה של צפורי בי״ז בתמוז** וכו׳.

והקשו בתוס׳ (ד״ה ורחץ וכו׳) דמאי אירי׳ לרחוץ, אפי׳ לאכול נמי מותר כדתניא בר״ה (י״ח ע״ב) בזמן דאיכא שלום, רצו מתענין - לא רצו אין מתענין וכו׳ ע״כ. והקשה בט״ז (סי׳ תק״נ ס״ק א׳) על קושיתם דהרי י״ל דרבי התענה מאכילה, והא דרחץ הוא משום דרחיצה מותרת בשאר תעניות וכמש״כ הר״ן ע״כ.

והגאון השואל ומשיב בהגהותיו לשו״ע או״ח (ס׳ תק״נ ס״ב) שנדפסו בספר הזכרון זכרון למשה - שובקס (ע׳ קצא) כתב להוכיח מדברי התוס׳ ראי׳ למג״א (שם ס״ק ג׳) המביא בשם הר״ן דבעל נפש יש לו להחמיר ובכל הד׳ תעניות לא ירחוץ כמו בט״ב ע״ש. ולפי״ז כותב הגאון השו״מ ליישב קושית הט״ז הנ״ל על התוס׳:

לפימש״כ המג״א א״ש, דהרי בעל נפש מחמיר בכולן. וכיון שמצינו רבי דבעל נפש היה ולא החמיר על עצמו ברחיצה ובפרט בפרהסיא, הרי דס״ל דאי״צ להתענות בי״ז בתמוז, וממילא דאי״צ להחמיר ברחיצה. וא״ש קו׳ התוס׳ דמאי אירא לרחוץ אפי׳ לאכול נמי מותר, וע״ז תירצו דקיבל רק לענין אכילה, אבל ברחיצה אי״צ להחמיר ע״ע כיון דבקבלתם תליא מילתא ובזה קיבל ובזה לא קיבל. ודוקא בזמן דאיכא שלום דאז תליא ברצונם ובקבלתם. אבל בשאר זמנים דאינו תלוי ברצונם ראוי לבעל נפש להחמיר בכולן. ודו״ק.

★★

בגמ׳: ובקש לעקור ט׳ באב וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה ובקש וכו׳): ועוד דהא אין ב״ד יכול לבטל דברי ב״ד חבירו וכו׳ א״נ י״ל דרצה לעקרו מתשיעי ולקבעו בעשירי וכו׳ ע״כ.

ולעיל (ב׳ ע״א) כבר הבאתי קושית המפרשים דבגמ׳ (שם) נראה דלשנות התאריך נחשב עקירה ממש ואין ב״ד יכול לעקור וכו׳ ג״כ כה״ג. וכן הביא בקובץ כרם שלמה (שנה כ״א קו׳ ז׳ ע׳ כ׳) בשם הגאון ר׳ אלעזר פלעקלס זצ״ל מפראג ונשאר בקושי׳.

ובשו״ת מהרש״ם (חלק ח׳ סי׳ רכט) דן לגבי עקירת חרם דרבינו גרשום ע״י השלשת גט וכדו׳ באופן מסוים, ומביא מתשו׳ הרש״ל (סי׳ סה) הכותב להקל, דהא דאמרי׳ דדבר שנגזר במנין צריך מנין אחר להתירו היינו לעקור כל התקנה, אבל לצורך שעה נראה דיכולין לעקור, והראב״י השיב דאין לעקור חדר״ג בשביל תקנת איש ע״ש.

והביא הגאון המהרש״ם את קושית המפרשים הנ״ל בסתירה לדברי התוס׳ כאן מדברי הגמ׳ דלעיל הנ״ל אי בכה״ג נחשב עקירה, ומביא מש״כ השואל ומשיב (מהדו״ק ח״ג סי׳ קעט) ליישב, דהכא שאני דאר״י אילו הואי התם קבעתי׳ בעשרה, ולא ביאר יפה, אבל בגליון הש״ס מבואר, דכיון דאיכא דעת איזו מ״ד כן, אף דהלכה כרבים, מ״מ רשות ביד ב״ד הבאים לחזור ולקבוע הלכה כדעת היחיד כדאי׳ בפ״א דעדיות, וכן מצאתי באליה רבה (או״ח סי׳ תמ״ח סק״ג) שהביא כן בשם בן המחבר בתשו׳ שער אפרים בסופו שהעיר בקושי׳ הנ״ל מדף ב׳, וביאר כונת תוס׳ כמ״ש.

והאלי׳ רבה העלה, דזה דוקא אם נראה לב״ד לקבוע הלכה כדעת היחיד ע״ש, וא״כ אדרבא מוכח מכאן דלולא זאת גם בשינוי ליום אחר מיקרי עקירה. וגם מתירוץ הא׳ של התוס׳ כפי דברי גליון שהבאתי מוכח דגם להקל קצת מהחומרא אף שאינו עוקר לגמרי אם הי׳ גזירת ראשונים להחמיר הרבה, אין ביד ב״ד לבטל שום דבר אפי׳ מקצת הגזירה, אך דמ״מ כיון דאינו מפורש בתקנת רגמ״ה אם גזר גם במקום מצוה, ראוי לנו לאמוד דעתו שלא גזר לבטל מצוה וכו׳ ע״כ.

★★

בספר אגרא דפרקא (אות שסא) כותב שהטעם שרק רבי ביקש לעקור הוא דאיתא א׳ מבני המשפחה וכו׳ תדאג כל המשפחה, נולד בן זכר נתרפאה כל המשפחה. והנה רבי מבית דוד קאתי ובתשעה באב לאחר חצות נולד בן דוד, וכיון שהגיע ט׳ באב לאחר חצות נתרפאה כל המשפחה, על כן רבי דמבית דוד קאתי הרגיש אחר חצות בשבת ט׳ באב שכבר נולד בן דוד ונתרפאה כל המשפחה, ולפיכך ביקש לעקור התענית ואמר כיון דאדחי אדחי, משא״כ שאר החכמים שאינם מאותה המשפחה לא הרגישו עכ״ד.

★★

בעבודת ישראל פ׳ מסעי כתב: והנה הצדיק איש אלהים מוה׳ יעקב יצחק אמר פירוש הגמרא (מגילה ה ע״ב) ביקש רבי לעקור תשעה באב שחל בשבת, ואמר הואיל ואידחי ידחי עי״ש. פירוש שרצה לעקור צרת תשעה באב כלל ועיקר ולגלות הקץ על ידי שחל בשבת יום הקדוש, והואיל ואידחי ידחי לגמרי. ולכן לא הודו לו חכמים, כי אין לדחוק את הקץ עכ״ל.

ונוסף עוד על דבריו, כי ביקש רבי לעקור תשעה באב, דהיינו לעשותו עיקר ולהראות גודל מלכות השי״ת. דהיינו הגם שצר לנו עד מאד אנו מתחזקים ומתאמצים ושמחים בשבת במלכותו ועל רחמיו המרובים אנו בטוחים שישוב נדחינו במהרה, וזה הענין הוא עיקר ויותר תענוג לפניו מאשר שאנו שמחים וטובי לב בימים הנגלים ונראים לטובה. ולכן מהתעוררות עיקר ותענוג זה היה בכוחו לדחות את תשעה באב ולעקרו ולגלות את הקץ. ואמר הואיל ואידחי ידחי ולא הודו לו חכמים, פירוש שהחכמים הודו לו בבחינת ל״א שהוא בחינת אי״ן בבתי גואי. אבל עדיין לא היה בכחם לשלשל השמחה לבתי בראי ולגלות הקץ עד שיושיענו ה׳ ויגדיל כח הצדיקים לגלות בחינת אי״ן והשמחה הגנוזה ואז ישמח ה׳ עמנו אמן.

★★

בגמ׳: אלא ט׳ באב שחל להיות בשבת הוה ודחינוהו לאחר השבת ואמר רבי הואיל ונדחה ידחה וכו׳.

בקובץ עולת החודש (אדר תשל״ח ע׳ רלט) מביא שחכ״א הקשה לחתם סופר זצ״ל מנ״ל לר׳ אבא דלא כך הי׳ המעשה, דלמא מעשה אחרת נמי היתה ותרויהו אמת, אלא שזה נמי הי׳ פעם א׳.

ותירץ לו החת״ס דהא בהא תליא, דהנה ידוע אם חל ת״ב בשבת, חל נמי י״ז בתמוז בשבת, כרוב פעמים ביום שחל ת״ב חל י״ז בתמוז. וא״כ ממ״נ אמאי לא רצה לעקור נמי י״ז בתמוז משום דאידחה ידחה, ואי רצה לעקור ולא הודו לו אמאי רצה עוד לעקור ת״ב, דודאי לא יודו לו, אלא די״ל דשאני י״ז בתמוז דלא רצה לעקור, משום דמה חילוק יש אי הוי י״ז או י״ח דהא בי״ח נמי הוי צרה, ממילא אם חל בי״ז אידחי לי״ח. אבל ת״ב דהוי גמר צרה, ולא הוי עוד בעשר, שפיר אמרינן הואיל ואידחה אידחי ולא רצה לקבוע בעשרה.

ואלא דתוס׳ כתבו דלא רצה לעקור לגמרי אלא לקבוע בעשירי, וא״כ אף בעשירי נמי צרה הוי. וא״כ קשה בממ״נ אמאי לא רצה לאדחי נמי י״ז בתמוז. וכ״ת כמו שתרצנו בי״ח נמי צרה הוי, אבל בעשירי לא הוי צרה, ז״א דהא ע״כ בעשירי נמי צרה הוי, משום דרצה בעשירי. אלא ע״כ דשקר הוי מעשה ראשונה, ושפיר קאמר לא (כאן) [כך] הי׳ מעשה, משום דהוא יודע דר׳ קאמר הואיל ונדחה ידחה - אמאי לא אמר נמי על י״ז בתמוז, אלא ע״כ כמו שתירצנו, וליכא למימר דתרוייהו הוי אמת. עכ״ד.

ובקובץ הנ״ל (ע׳ תסב) ציין הגאון ר׳ שמואל עקיבא שלזינגר שליט״א שכדברים הנ״ל איתא בעוד כמה דוכתי בחתם סופר:

בראשונה מובאים דברים אלו בקיצור בשו״ת ח״ס או״ח (סי׳ ל״ג), בתוך ד״ה ודבר בעתו, בפיסקא המתחלת בתיבות: ורגיל אני ליישב. כמו״כ הביאם הכתב סופר בשו״ת שלו חאו״ח (סי׳ ק״א) בד״ה ומדי דברי בו, ששמע חידוש זה מאביו הח״ס בלמדו ברבים מס׳ מגילה בכל שנה סמוך לפורים. עיי״ש. אח״כ נדפסו חידושים אלו בח״ס עמ״ס גיטין (ברוקלין תשכ״א) עמוד רי״א, ח״ס על התורה (ירושלים תשכ״א) חלק דברים דף ט״ו ע״א, ועיי״ש בהגהות שער יוסף להגאון ר׳ יוסף נפתלי שטרן ז״ל. ושוב נדפסו בח״ס על מס׳ ע״ז (ירושלים תשל״ו) עמוד צ״ז בד״ה עיי׳ במגילה.

★★

בגמ׳: תני רב יוסף שמחה ומשתה ויו״ט שמחה מלמד שאסורין בהספד, משתה מלמד שאסור בתענית, ויו״ט מלמד שאסור במלאכה.

מדברי הגמ׳ מוכח לכאורה שמרדכי ואסתר לא תיקנו חיוב סעודה כבשבת ויו״ט, אלא איסור הספד ותענית, במועדים וזמנים (ח״א סי׳ קע״ה) הקשה לפי״ז על המבואר בגמ׳ (ה׳ ע״ב) ״סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו״ ומשמע שיש חיוב מעיקר הדין לסעוד ביום, וכמו״כ קשה על המבואר שם ״חייב אדם לבסומי בפוריא וכו׳״ מהיכן למדו חיוב זה, ותירץ דבאמת מרדכי ואסתר תיקנו רק איסור

הספד ותענית, אבל חז״ל הוסיפו חיוב סעודה וחיוב בסומי. והוסיף שמצא כן בתשב״ץ שאיסור הספד ותענית הוא מדברי קבלה, וחיוב משתה ושמחה הוא מדרבנן, אלא הוא מקשה ע״ז מכמה מקומות א. מפסחים ס״ח ע״ב ״הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם, מ״ט ימי משתה ושמחה כתיב בה״, ופירש״י דלכן צריך לשמוח במאכל ומשתה, ומוכח מזה שחיוב משתה ושמחה הוא מדברי קבלה. ב. דהמחבר כתב בסי׳ תרצ״ז סק״ז ״יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחו עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים דדברי קבלה נינהו״, ועיי״ש מה שנדחק בזה.

ובספר תורה ושבת להרה״ג ר׳ מנחם מנדל גייגר שיחי׳ אשדוד, כתב להוכיח כן, דהנה ידוע מה שביאר התרומת הדשן בטעם חיוב משלוח מנות בפורים, שהוא כדי שיהיה לכולם צרכי סעודה בהרחבה, והרי משלוח מנות הוא מתקנת מרדכי ואסתר, וא״כ צריך לומר שלכן תיקנו מרדכי ואסתר משלוח מנות כדי שיהא לכולם צרכי סעודה בהרחבה, משום שתיקנו חיוב משתה ושמחה, ולכן כדי שכולם יכלו לקיים המצוה בהרחבה תיקנו משלוח מנות, שהרי לא מסתבר שבזמן מרדכי ואסתר עוד לא נתחייבו כלל במשתה ושמחה, דא״כ למה הוצרך לתקן משלוח מנות כדי שיהיה להם צרכי סעודה בהרחבה, הרי עוד לא נתחייבו כלל בסעודה, אלא מוכח שלדעת התרומת הדשן כבר נתחייבו בסעודה כבר בזמן מרדכי ואסתר. והנה לענין קו׳ המועדים וזמנים הנ״ל יש לתרץ כמ״ש שם בשם הבנין שלמה, ולא כתירוץ המועדים וזמנים.

★★

בגמ׳: מלאכה לא קבלו עלייהו.

תמה בשפתי צדיק היתכן שמרדכי ואסתר תקנו לעשות יום טוב, והעם יתנגד לקבל את תקנתם.

ומתרץ, אדרבא, הרי מצינו כי בימי אחשורוש קבלו את התורה מחדש מאהבה ולא בכפיה, כמו שאמרו חז״ל (שבת פח, א) ״הדור קבלוה בימי אחשורוש״, ומפרש רש״י מאהבת הנס. ולפי שראו כמה חשוב וחביב בשמים כשמקבלים על עצמם מאהבה, לכן לא רצו שיהיה יום טוב ואיסור מלאכה בפורים. (שהרי טעם איסור המלאכה בימים טובים הוא כדי שיתפנו להודות ולהלל, ולזכור את החסד שעשה עמנו באותם ימים כמו שכתב בספר החינוך). אלא בכל שנה ושנה כאשר יגיע פורים ויזכרו בנס, יפנו את עצמם מאהבה וברצון מכל עסקיהם להודות ולהלל לפניו יתברך ולעסוק בשמחת היום.

★★

הגאון רבי יוסף שאול כותב ב״דברי שאול״, ופירשתי בדרך למודי דהנה אמרו בירושלמי (מו״ק ט, א) אילו היה לי מי שימנה עמי התרתי שיהיו עושין מלאכה בחולו של מועד, כלום אסרו לעשות מלאכה בחולו של מועד, כדי שיהיו אוכלין ושותין ויגעין בתורה, ואינון אוכלין ושותין ופוחזין ע״ש, וא״כ בתחילה שהיה הנס ניכר, והיו שמחים מחמת הנס, לא היה חשש שיגיעו לידי חטא. אולם אחר כך שנשכחה שמחת הנס, פחדו כי על ידי הבטלה ממלאכה יכשלו בחטא.

ולכן כתבו כל המפרשים דבתחילה כתיב שמחה ומשתה, והיינו שע״י השמחה נתעוררו למשתה, ואח״כ הוצרכו ע״י המשתה לעורר השמחה, ולכך כתיב משתה ושמחה. וא״כ מתחילה יכלו לאסור עשיית מלאכה, שלא היה שמחה של שחוק וקלות ראש. אבל אח״כ חשו שלא יהיה קלות ולצנות, ולכך מלאכה לא קבילו עלייהו, כמאמרם (אבות ב, ב) שיגיעת שניהם משכחת עון שע״י שטרוד במלאכה לא יחטא ודו״ק.

★★

בגמ׳: אבל מלאכה יום אחד וכו׳.

בכמה אחרונים כתבו כל אחד לפי דרכו, דבר חידוש, דהא דפורים אסור בעשית מלאכה זהו דוקא ביום, אבל בליל פורים שרי, ונעתיק דבריהם.

במשך חכמה למגילת אסתר (עה״פ על כן היהודים וכו׳) כתב וז״ל: ודע דהגמרא במגילה (דף ה׳) שקיל וטרי אם פורים אסור במלאכה, ובירושלמי מקשה מהך דאם היה דורשה ומגיהה דהיה כותבה קתני, וע״ש דמשני דבבני כרכים המקדימין לקרות בי״ד כשחל ט״ו בשבת, ולא משני בכפרים המקדימין, משום דבהלכה ג׳ קאמר דבשלא בזמנו בבני כפרים המקדימין בעי דוקא בעשרה, וא״כ איך קתני אם כון לבו יצא, אבל תלמודין דלא מקשה, אפשר דסבר דכמו דדרשינן סעודה שעשאה בלילה לא יצא י״ח, מ״ט ימי משתה כו׳,

וא״כ יום טוב נמי דוקא איומי קאי, הא לילות אינו אסור במלאכה, ותמן בלילה קאי ודו״ק.

★★

וכן כתב בשפ״א כאן ד״ה ורבי נטיעה של שמחה בסוף דבריו, ונקט לה כדבר פשוט ״מיהו בלא״ה י״ל דמתניתין מיירי בקריאה דלילה, דבלילה ודאי מותר במלאכה לכו״ע דיומי כתיב [דומיא דשמחה ומשתה שאינם נוהגים בלילה מה״ט]״.

ובחדושי הגאון האדר״ת שנדפסו בקובץ מקבציאל כתב:

ולענ״ד נראה דליל פורים ודאי מותר במלאכה, ואף להס״ד דאסור בעשיית מלאכה מ״מ בלילה מותר, ולא קשה מדברי הירושלמי שמוכיח דמותר בעשיית מלאכה, מהא דכותבה ודורשה, דודאי לא שייך לאוקמי מתני׳ בקריאת הלילה כיון דעצם קריאת הלילה לא נזכר במשנה, וכה״ג כתב הלח״מ פ״א וע״ש. וכמדומני שכבר פלפל בזה הטורי אבן, ואינו תחת ידי כעת ע״כ.

★★

בגמ׳: ורבי נטיעה של שמחה וכו׳ **בנין - בנין של שמחה** וכו׳ **איזו היא נטיעה של שמחה - זה הנוטע אבורנקי של מלכים**

וברש״י: אבורנקי - אילן שצילו נאה ע״כ.

והנה ברש״י (דברים טז, כא) כתב דהאיסור דלא תטע לך אשירה וגו׳ כולל גם בנין בית בהר הבית, ויש להקשות דהרי לא תטע הוא לשון נטיעה, וזה קשור לנטיעות ולא לבית, וכתב במושב זקנים (שם) דמצינו בכ״ד בתנ״ך דכתיב לשון נטיעה על בנין ע״ש.

ויש לעיין מהמבואר כאן וכנ״ל דנטיעה של שמחה ר״ל אבורקני של מלכים וזה ר״ל אילן וכנ״ל, וקודם לזה כתיב: בנין של שמחה, דר״ל בונה בית חתנות לבנו וכו׳, וא״כ מבואר דבנין לא הוי בכלל נטיעה, וי״ל דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד.

★★

בגמ׳: חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר - מספקא ליה וכו׳.

כתב הר״ן בשם הגאונים דלכאורה לא צריך לקרות לא בי״ד ולא בט״ו דספק דרבנן לקולא, אלא דא״א לבטל מצות פורים, לכן צריך לקרות בי״ד, וחזקי׳ קרי בט״ו ממידת חסידות. והקשה המל״מ [פ״א ממגילה] דלכאורה הר״ן סותר את עצמו, דהכא מבואר שאם א״א להקל בשניהם מחמירים בראשון ופטורים משני, ובסוף פרק ערבי פסחים כתב הר״ן גבי ד׳ כוסות, דב׳ מהם צריכים הסיבה, וכיון שאינו ידוע איזה, צריך להסב בכולם.

ובביאור הגר״א (סי׳ תרפ״ח ס״ק י״ד) מחדש דמה שהר״ן פוטר בט״ו מן הדין, אינו משום ספק דרבנן לקולא, אלא דבירושלמי מבואר שבן כרך שקרא בי״ד יצא בדיעבד, ולפיכך ממ״נ יצא בי״ד. ועפ״ז מבאר הגר״א מה דפסק בשו״ע דבטברי׳ מברכים בי״ד, אע״ג דבעלמא לא מברכים על הספק, אלא דהכא ממ״נ יצאו יד״ח. ע״כ.

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ מ״ז ע׳ ד׳): וצע״ג, שהרי השו״ע חולק על הר״ן, וס״ל דמן הדין צריך לקרות בי״ד ובט״ו, וע״כ שלא יצאו כבר בי״ד, וא״כ מוכח דלא פסק כירושלמי, וכ״כ הפר״ח.

★★

הנה לעיל (דף ב׳ ע״ב) איתא: כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך, עד כמה אמר ר׳ ירמי׳ כמחמתן לטברי׳, מיל. ובירושלמי (מגלה פ״א ה״א) איתא כאן הדין חמתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון.

והקשה בחזון איש (או״ח סי׳ קנ״ג אות א׳) דכמו דחמתן היתה ראוי לקרות מחמת קרבתה לטברי׳, ה״נ טברי׳ ראוי לקרות מחמת קרבתה לחמתן, וכיון שחמתן היתה מוקפת חומה מימות יב״נ, א״כ אמאי מספק״ל לחזקי׳ ובירושלמי עירובין פ״ה עירובין ה״ז איתא ברייתא בראשונה היו בני טברי׳ מהלכין את כל חמתה כו׳.

ותירץ החזון איש דצ״ל דבימי התנאים הראשונים היתה חמתה קרובה לטברי׳, ויכלו בני טברי׳ ללכת כל חמתה, ובימי חזקי׳ נחרבו בתים שביניהם והיתה רווח בין טברי׳ לחמתן, ושוב בימי ר׳ ירמי׳ הוסיפו בתים בחמתה לצד טברי׳, והיתה חמתה סמוך ונראה לטברי׳.

★★

בגמ': **אשר לו חומה - ולא שור איגר סביב** וכו'.

הגאון רבי יעקב שור זצ"ל בהגהותיו "נר ערוך" על הערוך (ערך איגר) כותב: רבינו נדחק בכמה פירושים, והפי' האחרון שכתב חומה שמתקבצת מעט כאן ומעט כאן, ואינה מסבבת כל העיר, מלשון אוגר, פי' זה דחוק יותר, כי אמנם אוגר פירושו גם קיבוץ, אבל האיך יתפרש על קיבוץ במקומות מועטים שלא בסיבב כל העיר, ולמה יכנהו בלשון קיבוץ והיה ראוי שיאמר ולא חומה ופרצה.

ולדעתי נראה נכון לפרש, כי מלת חומה בכל מקום היינו כותל אבנים, או לבנים הנבנה בסדר נכון בטיט ועפר.

וזה שאמרו חומה ולא שור אגר, היינו כותל בלתי נבנה כבנין חומה, רק הושם סביב העיר גל אבנים, והוא הנקרא שור איגר כמפורש במקרא בפ' ויצא לקטו אבנים ויעשו גל ויקרא לו לבן יגר וגו', ובלשון ירושלמי נתוסף א' בראש כל תיבה, וכן תרגום ירושלמי שם "ועבידו איגר", כנלפע"ד נכון.

דף ו' ע"א

בגמ': **רקת זו טבריא** וכו'

הב"י בשו"ת שלו (דיני גיטין סי' א') כתב דאין להקשות דנכתוב בגיטין "רקת" וכלשון התורה, ולא טבריא, דהא כן נוהגין לענין "חלב" "וטריפול" שאנו כותבין "סינים" ו"צובה", די"ל שאני סינים וצובה שכך היו כותבים ובאים מיום שנתיישבו, ואעפ"י שנשתנו שמם בפי העולם, לא שינו ממה שהיו רגילים לכתוב, אבל טבריה שעכשיו נתיישבה, יותר נכון לכתוב השם המפורסם בפי העולם מלכתוב שם הכתוב במקרא. וראיה גדולה לדבר מהא דאיפליגו ר"י ורבא כאן אם טבריה היא חמת או רקת, ואם היו כותבין בגט שם הכתוב במקרא לא היה מקום למחלוקת הזה, ולמה הוצרך רבא להביא ראיה מהספדנין. ועיין בענין זה בשו"ת חתם סופר אה"ע (ח"ב סי' קי"ח).

★★

בגמ': **למה נקרא שמה טבריא, שיושבת בטיבורא של ארץ ישראל.**

כתב ידי"נ הרה"ג ר' ישכר דוד קלויזנר שליט"א:

ה'כפתור ופרח' בפרק יא, ד"ה רבותינו [בכרך ב - שבהוצאת המכון ללימודי מצוות הארץ - ירושלים תשנ"ז, ע' לט], מבאר את דברי הגמ' כפשוטן: "שהרי מטבריא אל נחל מצרים הוא כמו מטבריא אל הר ההר בקירוב", ומבאר שם כיצד מודדין זאת: "עכו מכוון כנגד טבריה זה במזרח וזה במערב ביניהם כמו ועם אחד, ואינו הפרש מורגש במה שיש מעכו לנחל מצרים ובין מה שיש מעכו להר ההר דרך שפת הים" עכ"ל. - ועי' ג"כ ברש"י במגילה ד"ה בטיבורה: "באמצעיתה" עכ"ל.

והנה ב'כפתור ופרח' הוצאה הנ"ל, כרך ב בנספחים (ע' תלז) דן הרב שלמה דיאמנד בקושי הבנת הכו"פ, ש"הרי כאשר נמדוד את המרחק מעכו עד הר ההר נראה שהוא גדול בהרבה מהמרחק בין עכו לשפך ואדי אל עריש לים"? עיי"ש שמאריך בזה.

והנראה בזה לבאר בהקדם מ"ש רש"י ורשב"ם בב"ב (עד, א): ארץ ישראל אמצעיתו של עולם הוא, כדכתיב (יחזקאל לח,יב) יושבי על טבור הארץ" - ועי' רד"ק יחזקאל (לח, יב): "ונקראת ארץ ישראל טבור הארץ לפי שהיא באמצע העולם כמו שהטבור באמצע הגוף" עכ"ל.

והנה הרמב"ן בבראשית (כח, יז) כתב: "לפיכך נקראת אבן שתיה ששם הוא טבור הארץ. ומשם נפתחת הארץ, ועליה היכל ה' עומד, שנאמר "והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה" עכ"ל.

ולכאורה יל"ע, איך כתב שאבן שתיה הוא מרכז הארץ, והלא בגמ' דמגילה הנ"ל מבואר דטבריא היא מרכז הארץ.

★★

וע"כ נראה לבאר בזה, ד"טבור" הוא ביטוי לאמצע ומרכז חוזק הענין, וזה מתבטא בדברים שונים לגמרי:

איתא בשופטים (ט, לז): "הנה עם יורדים מעם טבור הארץ, וראש אחד בא מדרך אלון מעוננים". ומבאר רש"י שם: "מעם טבור הארץ, מן תוקפא דארעא מהר הגבוה שבכולם", עכ"ל. והרד"ק שם כתב: מעם טבור הארץ - כמו שהטבור באדם הוא מיצוע הגוף, כן יקרא מיצוע הארץ והמקום הגבוה שבה טבור, ות"י מתוקפא דארעא", עכ"ל.

וביחזקאל (לח, יב) נאמר: ״יושבי הארץ על טבור הארץ״ - ומפרש רש״י שם ״על טבור הארץ - על גובה וחוזק הארץ, כטבור זה שהוא אמצעי של אדם ומשופע מכל צדדיו״ עכ״ל. ובמצודת דוד שם ״על טבור הארץ - על מיצוע הארץ וגבהה״ עכ״ל. וכ״ה במצודת ציון שופטים (ט, לז).

והנה רש״י בצפניה (א, יא) ד״ה יושבי המכתש כתב: ״יושבי המכתש - זו טבריא שעמוקה מכל ארץ ישראל״ עכ״ל, וכידוע שטבריא הנמצאת על ים כנרת [עי׳ עירובין (פז, א) ורש״י ב״ק (פא, א) שנקראת ״ימה של טבריא״] הוא כמאתיים מטר מתחת פני הים.

נמצא ש״טבור״ הוא ביטוי למרכז וחוזק הענין שבכל דבר ודבר: ״הגבוה שבכולם״ - (רש״י שופטים הנ״ל); ״ארץ ישראל אמצע העולם״ (רד״ק יחזקאל הנ״ל, וכו׳) ״טבריא שעמוקה מכל ארץ ישראל״ (רש״י צפניה הנ״ל). ובגמ׳ דמגילה הרי מבואר דטבריא היא בטבורה של ארץ ישראל.

ומעתה נראה לומר, דלא נאמר בגמ׳ ד״טבריא היא טבורה של ארץ ישראל״ דאז היה משמעותה שהיא באמצע ארץ ישראל, ולא היא, שהרי מקום המקדש ואבן שתיה ״הוא טבור הארץ״ כמ״ש ברמב״ן הנ״ל, אלא שבדיוק נאמר ״היושבת בטבורה של ארץ ישראל״ כלומר שטבריא רק ״יושבת״ בשקע של ארץ ישראל, כמו שכתב רש״י בצפניה הנ״ל, שטבריא נמצאת במקום ״שעמוקה מכל ארץ ישראל״, כמו שהטבור באדם הוא המקום השקוע בעור הבטן, כמו כן העיר טבריא רק יושבת בטבורה (במקום השקוע) של ארץ ישראל, אבל אינו באמצע ארץ ישראל, וא״ש ולק״מ.

כעת עלה בדעתי דמ״ש הרמב״ן שאבן שתיה הוא טבור הארץ, הכוונה שהוא באמצע העולם, אבל אינו חייבת להיות האמצע של ארץ ישראל, וא״כ מעיקרא לק״מ כמובן [אבל לפמ״ש ברש״י וברשב״ם ב״ב הנ״ל, ״שא״י אמצעיתו של עולם הוא״, ע״כ האבן שתיה צ״ל האמצעי של א״י כמובן].

ועוד י״ל שהאבן שתיה הוא ה״טבור״ בענין ש״משם נפתחה הארץ״, אבל אינו חייבת להיות ״אמצע״ הארץ מצד המדות. [חידשתי זאת בהיותי בעיה״ק טבריא אסרו חג השבועות תשנ״ז].

★★

בגמ׳: ולמה נקרא שמה טבריה - שטובה ראייתה וכו׳.

הנה בפסוק (בראשית ח, ב) כתיב: ויסכרו מעיינות תהום וגו׳, וכתב רש״י דנשארו חמי טבריה למרחצאות, והוא מחז״ל (ב״ר פרשה לג, ד), וכתב בספר אמרות ה׳ השלם להגאון ר׳ משה ליב ליטש־רוזנבוים זצ״ל (פר׳ נח):

ונראה בעיני דאחר המבול כיון שירד עפוש וחולשה בעולם, לכך הוצרכו לחמי טבריה לרפואה.

ועיין במס׳ מגילה (ו ע״א) למה נקרא שמה טבריה שטובה ראייתה, יש לפרש שהרואה המעיינות זוכר המבול והוי זכרון, כמו הקשת שהרואה אותו זוכר המבול, אלא דבקשת אסור לראות ולהסתכל (חגיגה טז, א - או״ח סי׳ רכט ס״א), משא״כ בחמי טבריה מותר לראות וזה טובה ראייתה, דעל ידי זה זוכר את המבול ושב לה׳.

★★

במכתב מכ״ק אדמו״ר בעל ה״לב שמחה״ מגור זצ״ל לנכדו הרה״ח ר׳ נחמי׳ מנדל שליט״א הוא כותב, ששולח לו פירות מא״י וז״ל:

גם מיני פירות שמאירין את העינים כפי הגמרא סנהדרין (יז:) שת״ח אסור לגור איפה שאינם העשרה דברים, ובשם רבי עקיבא גם מיני פירי שמאירין, ומכל שכן פירות א״י, וחשבתי בטברי׳ שזהו אולי גם הפי׳ בגמ׳ שנקרא שמה טבריה שטובה ראייתה, כהנ״ל שהי׳ שמה פירות גינוסר וכדו׳. (והכונה שטובה ראייתה שפירותיה מאירין את העינים).

★★

בגמ׳: אמר זבולון לפני הקב״ה וכו׳ **לאחיי נתת להם שדות וכרמים ולי נתת הרים וגבעות, לאחי נתת להם ארצות ולי נתת ימים ונהרות** וכו׳.

לכאורה הדברים סותרים למבואר בגמ׳ ב״ב (קכ״ב ע״א):

אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק וכו׳ ע״כ. וברבינו גרשום שם אי׳: בהר ובשפלה ובנגב ע״כ. (ואולי עמק ונגב הוא היינו הך וי״ל). ובגמ׳ ב״ק (פ״א:) אי׳: ואין לך כל שבט ושבט מישראל שאין לו בהר ובשפלה ובנגב ובעמק וכו׳. נקטו נגב ועמק תרויהו וצ״ב. (וע״ש בתוס׳ מש״כ עפ״י הגי׳ בב״ב הנ״ל).

ובבעל הטורים (במדבר לג, נד) איתא: שכל אחד ואחד הי׳ לו בד׳ מקומות, בהר, ובמישור ובשפלה ובחוף הים ע״כ. וזה כבר גירסא רביעית וכנ״ל. (ובפירוש הרוקח (שם): בשפילה, בהר, ביבשה ובניסי הים וצ״ע).

עכ״פ לפי כל הגירסאות קשה הא דמבואר כאן דנפתלי התאונן שלא קיבל שדות וכרמים, וגם שאחיו לא קיבלו בימים ובנהרות, וכל זה דלא כגמ׳ ב״ב הנ״ל וככל הגירסאות הנ״ל וצ״ע

★★

ובגמ׳ כאן מבואר עוד דטענותיו של זבולון היו בגלל דנפתלי על מרומי שדה וכו׳.

ויש להבין הדברים עפימש״כ במדרש תהילים - שוחר טוב (פרק צ״ב) דים כנרת הוא המובחר שבכולם והוא שניתן לנפתלי ע״ש וא״כ איך יתכן שזבולון התרעם כנגד נפתלי: לאחיי נתת להם ארצות ולי נתת ימים ונהרות, והרי אדרבה, נפתלי קיבל הנהרות המובחרים, וי״ל היטב בכ״ז.

ובשבח ים כנרת שקיבל נפתלי וכנ״ל י״ל עפ״י דאי׳ בגמ׳ ברכות (מ״ד.) דפירות גנוסר חשובים ביותר וע״ש ברש״י דר״ל פירות ארץ ים כנרת דחשובים אפי׳ מפת וע״ש בתוס׳ מש״כ. ואלו הפירות שגדלו בחלקו של נפתלי, וזה היה החשיבות בים כנרת שקיבל וכמדרש שוח״ט הנ״ל ודו״ק. וזה הפי׳ בתרגום אונקלוס (בראשית מ״ט, כ״א) עה״פ: נפתלי אילה שלוחה הנותן אמרי שפר וגו׳ שתירגם: ואחסנתה תהי מעבדא פירין. יהון מודן ומברכין עליהון ע״כ. וצ״ב פשיטא דעל הפירות שגדלו אצלו בירכו.

אך להנ״ל הדברים נפלאים, דהרי בגמ׳ ברכות שם מבואר, דעל פירות גינוסר מברכים אפי׳ כשאוכלים אותם עם הפת, דהם נחשבים העיקר ע״ש היטב, וזהו החידוש בפירותיו של נפתלי שגודלים ליד ים הכנרת ודו״ק היטב. (וראה בשו״ת ארץ צבי (ח״א סי׳ כ״ז) מש״כ דבר נפלא שחידש בהיותו במירון (בל״ג בעומר תרצ״ה) בדברי התרגום אונקלוס הנ״ל, דלכאורה ברכת הנהנין דרבנן, אך ים כנרת הוא ליד מירון, ובמקומו של רשב״י הלכה כוותיה והוא ס״ל בזוה״ק דברכת הנהנין דאורייתא ע״ש בדבריו ודפח״ח).

ולפ״ז י״ל דמה שטען זבולון כנגד נפתלי היה: לאחיי נתת להם ארצות ולי נתת ימים ונהרות ע״כ. היינו שלהם נתת ים א׳ (לשון יחיד), אבל ים כנרת ולידו ארץ שמגדלת פירות גינוסר והם מובחרים כל כך, ולי נתת אמנם ימים ונהרות (לשון רבים), אבל כיון שאין לי את הכנרת, הרי יש לי להתאונן וכנ״ל ודו״ק.

★★

בגמ׳: והיה כאלוף וכו׳ **אלו תראטריות וקרקסות שבאדום שעתידין שרי יהודה ללמד בהן תורה ברבים** וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה טראטריות וכו׳): י״מ בתי ע״ז וכו׳, וקשה לומר שאותן מקומות מטונפות יכול ללמוד שם תורה וכו׳ ע״כ.

כתב הדגול מרבבה (או״ח סי׳ קנ״ד סעיף י״א) דמתוס׳ כאן משמע דלא כמש״כ המג״א (שם סקי״ז) בשם הרא״מ דאפילו נעבד בבית ע״ז בקבע מותר להתפלל בתוכו, וכן העירו בהגהות חת״ס ובכתר כהונה שם ובשו״ת חת״ס (סוף סי׳ מב), ועי׳ בשואל ומשיב (מהדו״ק סי׳ עב) מש״כ בזה.

ועי׳ בליקוטי הערות על שו״ת חת״ס שהביא משו״ת מחזה אברהם (סי׳ כז) שמיישב הערה זו, עפ״י מש״כ בהגהות ברוך טעם שם דלא התיר הרא״מ רק בדירה של עכו״ם שמחזיק שם גם ע״ז, אבל בבית המיוחד לע״ז אסור להתפלל גם לפי הרא״מ.

עוי״ל עפ״י מש״כ האליה רבה והפמ״ג דגם הרא״מ מודה דאין לעשות מבית זה ביהכ״נ קבוע, והגמ׳ כאן קאמר שעתידין להיות קבוע ללימוד התורה, וכן תירץ בשו״ת זכרון יהודה [הובא בליקוטי הערות].

(פירות תאנה)

★★

ובשו״ת בנין ציון (ח״א סי׳ סג) כתב להגאון ר׳ אברהם אש בניו־יורק:

אשר שאל מר נ״י כי נדחקו ראשי ביהמ״ד לקנות להם בית לביהמ״ד, ולא יוכלו להשיג רק בית שנבנה בתחלה לבית דירה ואח״כ קנאו אותו כהני האומות שעובדים ע״ז בשיתוף והתפללו שם לאליל שלהם איזה שנים, אבל לא הביאו שם שום תמונת ע״ז, ועתה מכרוהו, אם מותר לעשות בית זו לבית המדרש לתורה ולתפלה.

תשובה. הנה מצד איסור הנאה ודאי אין חשש בזה דאפילו היו עובדי ע״ז ממש, ואפילו נדון הבית כתשמישי ע״ז, הרי כיון שמכרוהו בטלוהו כמבואר ביו״ד (סי׳ קל״ט), וא״כ מותר בהנאה, אכן אם מאוס לגבוה או לא, תלוי בפלוגתא, דלפי מש״כ המג״א (סי׳ קנ״ד ס״ק י״ז) בשם הרא״מ בבית שעבדו שם ע״ז אין בו משום מיאוס להשתמש בו דבר שבקדושה, אבל העיר שם בדגול מרבבה שמהתוס׳ מגילה (דף ו׳) משמע שס״ל שאסור ע״ש, ולכן הי׳ נראה קצת לאסור, אם לא מצדדי היתר דלאו לע״ז ממש נשתמש הבית דב״נ לא מצווים על השיתוף וגם לא הכניסו בתוכו ע״ז ממש.

אכן בזה יש לפקפק, דמה בכך שלא הכניסו ע״ז, מכ״מ הרי התפללו בו לאליל להם, והאומר לע״ז אלי אתה והמקבלו לאלוה אפי׳ שלא בפניו ג״כ מקרי עובד ע״ז כדילפינן בסנהדרין (דף ס״ג) מויאמרו לו אלה אלדיך, וגם מה שב״נ אינם מצוים על השיתוף לא מהני, שהרי ישראל נצטו׳, ואכתי לגבי ישראל מקרי עובדי ע״ז ממש כנראה (שם), ולכן לכתחלה ודאי יש להחמיר, אבל לעת הצורך כדי הרא״מ לסמוך עליו בנדון זה שלא נבנה הבית לכתחלה להיות בית ע״ז רק להיות בית דירה ולא נקרא שם עע״ז עליו י״ל דגם להתוס׳ לא נקרא מאוס כנלענ״ד.

★★

בשו״ת שאלת דוד להגר״ד מקארלין ז״ל דן על השאלה אם מותר לעשות מבית המרחץ ביהכ״נ, והביא מ״ש התוס׳ כאן שאע״פ שנשתמשו באותם בתים לבתי ועד של עובדי ע״ז כיון דהוי תשמיש של הדיוט מותר להופכם לבתי מדרש של רבים, ולדעת הי״מ אפילו בתי ע״ז יש להתיר ע״י בטול שהעכו״ם בטלום לגמרי מלהשתמש בהם לע״ז ואח״כ יהי׳ מותר להופכם לבתי מדרשות של רבים, ועכ״פ ע״י איזה שינוי שיעשו מותר.

ואף התוס׳ לא חלקו ע״ז לאסור מצד הדין אלא ר״ל דלמה יזכו לכך, אלא בודאי יהיו שומרים לעתיד לבוא וכו׳, ומסיים שם לענין השאלה אי מותר לעשות מרחץ לביהכ״נ, שמועיל בזה עקירת התנור או שאר שינוי לשנות החלונות שלא יהי׳ ניכר שהוא בית המרחץ, וגם יעשוהו באופן שלא יוכשר עוד למרחץ ואז יוכל לעשות ביהכ״נ לרבים עכת״ד.

★★

בגמ׳: אמלאה החרבה - אם מליאה זו חרבה זו, אם מליאה זו חרבה זו.

כתב בספר אמרי כהן להגר״מ וורשוויאק זצ״ל על פורים (אות יח):

בדרשות הר״ן (דרוש ב׳) כתב שתקומת ישראל תחייב מפלת עשו, אבל תקומת עשו לא תחייב מפלת ישראל, אך בנפול ישראל יקום עשו, אבל בקום ישראל יתחייב מפלת עשו ע״ש.

ולפ״ז הי׳ צריך להיות הגירסא כאן: אם מלאה זו (תקומת ישראל) חרבה זו (יפול עשו), אם חרבה זו (שונא״י) מלאה זו (עשו), כי לפי הגירסא שלפנינו שניהם שוין בתקומה ונפילה, ובאמת תקומת עשו לא תחייב מפלת ישראל ח״ו אלא להיפוך וק״ל.

דף ו׳ ע״ב

בגמ׳: גרממיא של אדום שאלמלי הן יוצאין מחריבין כל העולם כולו.

בהגהות היעב״ץ כותב דקאי על מדינת גרמניה ע״ש.

וראה בספר ימות עולם - אמשינוב (עמ׳ ק״פ) המביא שהרה״ק השפת אמת זצ״ל אמר, שמדינת גרמניה היא קליפת עמלק ע״כ. וכן מובא בספר כוכב בעלטה בשם הרה״ק בעל השפתי צדיק מפילץ זצ״ל ע״ש.

והנה כבר נוכחנו לראות כמה פעמים שענין זה דהם היו בגדר ״מחריבין כל העולם כולו״ רח״ל. ועיין בראש גולת אריאל (חלק ב׳ עמוד ש״ג) מה שהביא שם מר״פ כהן ז״ל קבלה שהגרמנים הם מזרע עמלק.

★★

בקובץ ישורון (כרך י״ז ע׳ תתמה והלאה) כתב חכ״א בירור נפלא בענין השמועה הנ״ל דגרמניה היא מזרע עמלק ונביא חלקים מדבריו:

הנה דברי היעב״ץ (הנ״ל) צ״ע מהא דאמרינן ביומא י׳ ע״א בני יפת גומר ומגוג ומדי, גומר זה גרמניא, ובהגהות הגר״א שם כתב ״צ״ל גרמניא (ועי׳ מש״כ בא״ר רפ״ב דנגעים)״ ע״כ. ויעוי׳ גם באליהו רבא להגר״א בנגעים שם שכתב אמתני׳ בהרת עזה נראית בגרמני כהה, דהיינו איש מבני גומר כדאמרי׳

ביומא גומר זה גרממיא וגרסי׳ גרמניא, שהם מבני יפת שהם התיישבו בצפון העולם - באירופה ורחוקים הם מהשמש ע״כ הם לבנים, וגומר דר בסוף צפון לכן הוא לבן ביותר, (והוא ארץ אשכנז של ימינו וכמ״ש התפא״י שם) ע״ש. וכ״ה בפי׳ הגר״א על דה״י א׳ (א, ד). ומבואר דגרממיא (שהיא גרמניא לגי׳ הגר״א) הם מבני יפת, והרי ביומא מבואר שהיא של אדום שהוא מזרע שם בן נח ולא מזרע גומר שהוא בנו של יפת.

ושו״מ שכבר עמד ע״ז המהרש״א במגילה וכתב ליישב וז״ל, ואפשר דמשו״ה קאמר זו גרממיא ״של אדום״ וכו׳ ולא אותה גרממיא דהיינו גומר מבני יפת היה, ובאותה של אדום אמרו שאלמלא יוצאין מחריבין העולם ע״כ. נמצא מדבריו דתרי גרממיא איכא, גרממיא סתם והיא מזרע יפת, וגרממיא של אדום והוא מעשו, ולפי״ז גרממיא של אדום היא אשכנז שלנו, וגרממיא סתם היא גרמניא מאומה אחרת ומזרע יפת.

אולם עדיין יל״ע מדברי הגר״א בנגעים ומפי׳ לדה״י דגרמניא שהוא מבני גומר הוא אשכנז שלנו וכנ״ל, וא״כ לפי״ז מבואר דאשכנז שלנו לאו אדום קאתו, ותיקשי ממס׳ מגילה לגי׳ היעב״ץ דמבואר דאשכנז שלנו היא מאדום.

ואשר ע״כ יראה לומר בזה, דבאמת בתחילה הי׳ גרמניא מקום מושבו של גומר שהוא מבני יפת שהם נתיישבו בצפון העולם וכנ״ל, וגומר קבע מושבו במקום הכי צפוני, ועל שם גומר נקרא כן. אלא שברבות הימים - לאחר שסנחריב בלבל את כל האומות - נדדו לשם גם מבני אדום - עשו שדרו באמצע העולם - באסיה, ונתיישבו בגרמניה, ועליהם הוא דהתפלל יעקב זממו אל תפק, וזהו ״גרמניה של אדום״ והוא אשכנז של ימינו.

★★

ויסוד לזה מצאתי בפי׳ הגר״א למגילת אסתר (א, כב) ובפירושו לדה״י א׳ (א, ד) שכתב לבאר הא דכתיב בפ׳ בלק (כד, כד) ״וצים מיד כתים״, ובתרגום ״ואתו סייען מרומאי״, והקשה האבן עזרא (בראשית כז, מ) הרי כתים מבני יפת (כמ״ש בפ׳ נח י, יד) ורומיים הם מבני אדום מזרע שם, ותירץ הגר״א שבאמת בתחילה גרו שם בני יפת ולכך נקרא כתים על שמם, אבל לאחר שבלבל סנחריב את העולם ואת כל האומות, הושיב את בני אדום ברומי, והם נקראים רומיים, והם שהחריבו את בית המקדש, וכן קים להו לחז״ל ע״ש, [וכ״ה בליקוטי הגר״א כת״י לפ׳ בלק]. וע״ד זה י״ל גם כאן שלאחר שסנחריב בלבל את האומות נתיישבו מבני אדום בגרמניא שהיה מקום מושבו של גומר מבני יפת וכמש״כ.

ולפי״ז יש מקום ליישב הערת תוס׳ אנשי שם בנגעים שם שתמה על המפרשים דגרמני היינו איש מארץ גרמניה שהם לבנים והרי עינינו רואות שבני גרמניה היום אינם לבנים כ״כ כמו אנשי הולנד ע״ש, אולם להנ״ל א״ש, דיתכן דאלו הגרים שם היום באמת הם אינם מבני גומר שישבו שם לראשונה והיו לבנים ביותר, אלא עיקר הדרים שם היום הם מבני אדום שהתיישבו שם במשך הזמן, והם באמת אינם כ״כ לבנים כמו בני הולנד ונורבגיה שהם לבנים ביותר, ועיקר כוונת התנא היתה לבני גומר מבני יפת שיושבים שם כבר מההתחלה שהם היו מאד לבנים.

★★

ועפי״ד יש לקיים היטב השמועה המיוחסת לרבינו הגר״א זי״ע שגרמניה שלנו היא ספק מזרע עמלק. (כפי שהובא בס׳ מרא דארעא דישראל ח״א עמ׳ ר׳ ובס׳ ירושלים של מעלה ח״א עמ׳ 45 ובס׳ חכמת חיים עה״ת סו״פ כי תצא בשם הגרי״ח זוננפלד זצ״ל שלא רצה לברך הברכה על מלך גרמניה שבא לביקור בירושלים בשנת תרנ״ט משום שמקובל בידו מהגר״א שהגרמנים הם מזרעו של עמלק, ואין לברך על מלך שהוא מזרע עמלק שאנו מצווים למחות את זכרו). וזהו כמשנ״ת שגרמניה היא מזרע אדום - הוא עשו, שהרי עמלק היה בנו של אליפז בן עשו כמ״ש בסו״פ וישלח, וזה מתאים להג׳ היעב״ץ הנ״ל, ואינו סותר לדברי הגר״א ביומא ובנגעים דגרמניה של זמננו מבני גומר מיפת, דבאמת שתי אומות אלו היו באותו ארץ.

ולהמבואר בזה קמים וגם נצבים דבריו הברורים והנחרצים של הגרי״ד הלוי סאלאווייציק זצ״ל ראש ישיבת בריסק שנדפסו ב״ישורון״ כרך ח׳, אודות השמועה בשם מרן הגר״ח זצ״ל שהמ״ע של מחיית עמלק אינו רק על זרע עמלק בלבד אלא גם על כל אותן הרשעים שבכל הדורות הנלחמים כנגד ה׳ ועמו והולכים בדרכו של עמלק, ועפי״ז תירץ דמשו״ה לא כתב הרמב״ם במ״ע של מחיית עמלק הוא דוקא על זרע עמלק שיצאו מעמלק בנו של אליפז בן עשו, ואין להוסיף

במצות המחייה את האומות שנלחמו כנגד ה׳ ועמו והלכו בדרכו של עמלק, שכל אלו אינם בכלל מצוה זו ע״ש. (וזה עתה העירוני שבס׳ הררי קדם ח״א מתורתו של הגריד״ס מבוסטון - שהוא המקור לשמועה הנ״ל - כבר מופיע חידוש זה בשם אביו הגר״מ ולא בשם מרן הגר״ח).

ובקובץ ״אור ישראל״ (מאנסי) גליון כז עמ׳ רכט תמהו על חריפות הלשון ממה שקבעו הגדולים שהאומה הגרמנית היא בכלל המצוה דמחיית עמלק, הרי שכל אומה שהולכת בדרכו של עמלק היא בכלל המצוה דמחיית עמלק ולא כדברי הגרי״ד.

אכן לפי המבואר אין כל סתירה לדברי הגרי״ד, דבאמת גם העם הגרמני בימינו הם ספק מזרע עמלק וכמשנ״ת היטב וכפי השמועה המיוחסת להגר״א, וע״כ שפיר גם עליהם קבעו הגדולים שאנו מצווים במחיית עמלק זכרם מן העולם.

★★

והנה ראה זה פלא מצאתי בשם הגרי״ח זוננפלד זצ״ל בס׳ ״בישישים חכמה״ לרבי גד נח וינטרוב זצ״ל עמ׳ קס״ח וז״ל, שמעתי מפה קדשו של רבינו הגה״צ מרא דארעא ישראל מוהר״ר יוסף חיים זוננפלד זצ״ל, שאלתי אותו (בשנת תרפ״ח) נצטווינו על מחיית עמלק דוקא, והלא אנחנו יודעים שגרמניה מבני יפת, וכולם אומרים עליו שהוא עמלק, ואמר לי, שגם הוא ימחה, כי לא כתיב ״מחה אמחה את עמלק״ רק ״את זכר עמלק״ דהיינו כל איזה אומה שמשימין את זכרו של עמלק ימחה, ע״כ.

וזה דלא כפי שהבאנו בשמו בשם הגר״א שגרמניה היא ספק מזרע עמלק, ומשו״ה הם בכלל המ״ע דמחיית עמלק. וביותר פלא דבישישים חכמה שם הביא שהגרי״ח ז״ל אמר לו שאסור לומר על בן ישראל שפקר ימח שמו, והוסיף ״דרק על עמלק אמר ה׳ ״מחה אמחה״ וכל הגויים אשר הם שונאי ישראל המה משורש עמלק והם ימחו מספר חיים״, הרי שס״ל שכל הגויים שהם שונאי ישראל ולוחמים עמם ימחו רק משום שהם מזרע עמלק וצ״ע.

★★

ונראה שפתרון ענין זה מתברר היטב בדברי המלבי״ם סו״פ בשלח, וז״ל: ויאמר ה׳ אל משה כתוב זאת זכרון בספר, מפני שמלחמת עמלק היו לה שני ענינים, א. מה שבא מצד משטמה שיש לו על ישראל ורצה להשמידם ולאבדם, ב. מה שבא ללחום נגד ה׳ ושמו הגדול, ובמשנה תורה צוה על זכירת מעשה עמלק מצד איבתו השמורה לישראל, כי כל צוררי ישראל רצו לשלול ממונם או לכבשם לעבדים, והוא חשב למחות כל זכר למו וע״כ צוה לישראל למחות את שמו, ועז״א ״כתוב זאת זכרון בספר״ מלת זאת מציין המעשה הגלוי של עמלק שעשה נגד ישראל, יכתב בספר משנה תורה לזכרון, כמ״ש זכור את אשר עשה לך עמלק, ובכל דבר שנכתב בתורה שבכתב נמסרו ג״כ דברים בעל פה, שזה מסר למשה ליהושע מפה לאוזן וכו׳, ועז״א ״ושים באזני יהושע״ ר״ל שימסור לו בע״פ שחוץ ממה שנצטוו ללחום עמו על משטמת עולם שי״ל על ישראל, יבא עת שהשי״ת בעצמו ימחה את שמו, נגד מה שהיה מגמתו לנאת את ה׳, ונגד מה שנלחם עם ה׳ ״מחה אמחה את זכר עמלק״ יבא עת לעת״ל שאני בעצמי אמחה את זכר עמלק, וזה יהיה לעת״ל, ורמז ג״כ שבכל דור ודור יעמדו צוררי ישראל להשמידם וצוררי ה׳ ומכחישי שמו, שכולם שורש פורה ראש ולענה מעמלק, ובאחרית הימים ישמידם מתחת שמי ה׳, עכ״ל.

ונמצא מדבריו שהמצוה דמחיית עמלק שנצטוו ישראל הוא רק על זרע עמלק בלבד, אך אלו שהם צוררי ישראל וצוררי ה׳ שהולכים בדרכו של עמלק הקב״ה עצמו ימחה מתחת שמי ה׳, והן הן דברי הגרי״ח זוננפלד, אלא שלדעת הגר״א והיעב״ץ האומה הגרמנית מלבד שהם צוררי ישראל הרי הם גם מזרע עמלק ממש וכנ״ל ודו״ק.

★★

ועי׳ בשו״ת שבט הלוי (ח״ה סי׳ קמט) שדן להלכה עפ״י קבלת הגר״א הנ״ל אם מקבלים גוים בזה״ז מהאומה הגרמנית, דהרי אין מקבלים גרים מעמלק ע״ש.

★★

בגמ׳: יגעתי ומצאתי תאמין.

בספר ייטב לב (ריש פרשת כי תצא) מביא מהישמח משה זצ״ל שהקשה אם הוא על ידי ״יגיעה״, האיך שייך בו לומר ״מצאתי״, הלוא מציאה באה בהיסח הדעת.

ומתרץ הישמח משה, שמתחילה צריך האדם ליגע בתוה״ק הרבה זמנים, ואחרי שיגע ולמד הרבה, זוכה ומבריקים לו בשכלו המצאות גם בדרך מציאה בלי יגיעה.

★★

בגמ׳: יגעתי ולא מצאתי אל תאמין.

בספר ״וללוי אמר״ מבאר עה״פ ״ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה׳״, עפ״י דברי הגמ׳ כאן, וביאר החידושי הרי״ם זי״ע, שעל האדם לדעת שאפילו אם יגע הרבה, לא מגיע לו שום דבר, ואם קיבל משהו, זה הכל הוא מציאה עכד״ק.

ועל פי הדברים הקדושים האלו, אולי אפשר לפרש, שאע״פ שיצחק זרע והשקיע מכוחותיו, בכל זאת ידע ש״וימצא״, שלא כוחו הוא ולא יגיעתו ועבודתו הביאה לי זאת, אלא הכל הוא בגדר מציאה.

כל העושר לא בא מכוחותיו, אלא ״ויברכהו ה׳״, הכל היה ברכת שמים.

★★

הרה״ק ר׳ צדוק הכהן זצ״ל מחדש, כי כמו שיש בקניני העוה״ז פעמים שאדם מוצא מציאה הון רב או זוכה בגורל ומתעשר בלא שום יגיעה, כמו כן יש בקניני עוה״ב, והגם שאמרו חז״ל לא יגעת ומצאת אל תאמין, הא אסיקנן שם הני מילי לחדודי אבל לאוקמי גירסא סייעתא מן שמיא, ואם חז״ל אמרו זה על יגעת ולא מצאת שיש אדם שמייגע את עצמו ואינו מוצא, הרי שמידה טובה מרובה, וא״כ כ״ש שנוכל לומר כן לאידך גיסא שיש שאינו יגע ומוצא ע״י סייעתא דשמיא, וכענין מש״כ ונח מצא חן בעיני ה׳, כי פעמים אדם זוכה בלא שום יגיעה שהוא שמור מן העבירה ונקרא צדיק וזהו מדרגת נח.

ומביא שם עוד, דבסנהדרין צ״ז. אמרו חז״ל שמציאה אינה באה אלא בהיסח הדעת אבל מי שיושב ומצפה לכך לא ימצא לעולם, ומ״מ מצינו בחז״ל שוכר פועל ללקט מציאות (עי׳ ב״מ י״ב:) ומצינו גם בדברים גדולים (נדרים נ׳) יהיב ז׳ זוזי לספונאי ברבי עקיבא ורב גמדא ע״ש

(צדקת הצדיק אות פ״ג)

★★

בגמ׳: מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט וכו׳ **מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לניסן** וכו׳.

והקשה חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה כ״א קו׳ ד׳ ע׳ כה): ולכאורה תימא מאוד, חדא, מאי חולקין אי לדמות לכל שנה אדר סמוך לשבט, או לדמות אדר סמוך לניסן, הא שניהם אמת, אדר סמוך לשבט וגם סמוך לניסן. ועוד קשה, מאי פריך הש״ס אח״כ בשלמא ראב״י מסתבר טעמי׳ דאין מעבירין על המצוות, הא מעיקרא אמר דטעמי׳ משום דיש לדמות לכל שנה אדר סמוך לשבט.

ונלע״ד ליישב, לפי מה שכתב החכם צבי (בסימן ק״ו), אהא דתשובת הרדב״ז במי שחבוש בבית האסורים וניתן לו רשות יום אחד בשנה לצאת, אל יחוש למצוה קלה או חמורה, אלא מצוה ראשונה שיפגע יעשנה תיכף ומיד, דאין מעבירין על המצוות, ואף דעי״ז לא יוכל לעשות המצוה החמורה. והאריך שם החכ״צ, ולבסוף מסיק לחלק מהא דרדב״ז להא דתרומת הדשן דפוסק לענין קידוש לבנה דיש להמתין עד מוצ״ש אם אין בו יותר מי׳ לחודש, וקשה הא אין מעבירין על המצוות. ותירץ החכם צבי, בשלמא בשתי מצוות אין להשגיח על המצוה השני׳ החמורה שאח״כ, רק יעשה הקלה שבא לידו קודם, משום דאין מעבירין על המצוות, אף שיתבטל עי״ז החמורה, אבל בהיא מצוה גופא שיכול לעשותה מן המובחר אח״כ, ובא לידו המצוה מקודם, לעשותה שלא מן המובחר, הכא לא שייך אין מעבירין, ומותר להמתין על אח״כ כדי לעשותה מן המובחר, וכההיא דקידוש לבנה, דלהמתין על מוצאי שבת שיעשנה מן המובחר, בוודאי מחויב כן ולא שייך אין מעבירין.

★★

ולפ״ז י״ל דבזה פליגי ראב״י ורשב״ג, דראב״י סובר כיון דבאמת מקרא מוכיח דיש לדמות לכל שנה אדר סמוך לשבט, א״כ מוכח דגם אדר ראשון זמן מצוות מגילה וכל מצוות השייך בשני, וממילא כיון דזמן המצוה גם בראשון, אף דיש לדמות לכל שנה שהוא סמוך לניסן, מ״מ שוב שייך לומר אין מעבירין על המצוות, ואסור להמתין על אדר שני, ומחויב לעשותם בראשון, אף שי״ל דבאדר שני מסמיך גאולה לגאולה, א״כ כשיעשה באדר השני היא מן המובחר, מ״מ אין מעבירין על המצוות אפילו בהאי מצוה גופא שיכול לעשותה מן המובחר.

ורשב״ג סובר דווקא בשתי מצוות (כהאי דרדב״ז), אין מעבירין על המצוות ויעשה הקלה אף שיתבטל עי״ז החמורה, אבל בההיא מצוה גופא כהאי דמגילה, כשיעשנה באדר שני היא מן המובחר, דמסמיך גאולה לגאולה עדיף, ע״כ לא שייך אין מעבירין. והא דצריך לקרא דכל שנה, היינו דכיון דמקרא יש לומר שניהם, או אדר סמוך לשבט או לניסן, ממילא כיון דבשני שייך ג״כ מסמיך גאולה לגאולה, ולכן עושים בשני ולא שייך אין מעבירין. וכיון דקיימ״ל כרשב״ג דבהא מצוה גופא כשיכול לעשותה מן המובחר לא שייך אין מעבירין, ע״כ פסקינן בקידוש לבנה להמתין עד מוצאי שבת, א״כ דברי תרומת הדשן יש לו מקור מגמרא דמגילה הנ״ל, והבן ודו״ק.

★★

בגמ׳: מסתבר טעמי׳ דאין מעבירין על המצוות וכו׳.

הנה בתוס׳ כאן (ד״ה מסתבר וכו׳) כתבו (בתי׳ הראשון) בשם י״מ דאין שייך לומר אין מעבירין וכו׳ אלא דוקא היכא דיש לפניו ב׳ מצוות, דאז יש לו לעשות אותה שפגע ברישא. (וע״ש בתוס׳ מה שדחו בזה), ובשו״ת שבט הלוי (חלק ו׳ או״ח סי׳ י״ד ס״ק א׳) כתב לבאר חילוק הי״מ בין אי יש לפניו ב׳ מצוות או מצוה א׳.

דבשני מצוות אין אנו קובעים מן התורה מקום המצוה, כי התורה קבעה מקומה, כהאי דיומא (ל״ג ע״א) שיש מצות דישון על מזבח הפנימי ויש מצות הטבה על המנורה, ומקום ספק רק מי יקדים, בזה אהני לן סברת אין מעבירין לקבוע קדימה לדישון מזבח והיא סברא מחייבת כעין תדיר מקודש, מצוי, וכיו״ב. אבל כשאין רק מצוה א׳ ואנו צריכים לקבוע לה מקום כגון האי דשיירי הדם (בזבחים (נא.) שהביאו התוס׳ בקושיתם), שיש לנו יסוד מערבי ויסוד דרומי, בזה אין כח בידינו להכריע מטעם אין מעבירין ולקבוע מקום זה לדורות עולם, דמי יודע אולי היה רצון ה׳ שיתנו גם הפנימיים והחיצונים במקום אחד דהיינו יסוד דרומי או גם החיצונים כהפנימים ביסוד מערבי, ולזה איצטריך קרא דאל פתח אהל מועד לקבוע מקום מה״ת, ומזה ילפינן גם לדמים חיצונים, וזה פשטות דבריהם של התוס׳ בזבחים נ״א ד״ה אשר פתח יע״ש.

★★

הנה בספר אמרי כהן להגר״מ וורשויק זצ״ל (פר׳ וירא) דן האם זריזין מקדימין למצוות עדיף מענין הידור מצוה ופלפל בזה ע״ש. ובספר הנ״ל ח״ב בסוה״ס בהערות והארות (סי׳ י״ב ס״ק ב׳) העיר לו חכ״א מהגמ׳ כאן דמבואר דטעמי׳ דראב״י הוא משום דאין מעבירין על המצוות, ולפי״ד רש״י (יומא ל״ג ע״א) ענין זה הוא משום זריזין מקדימין וכו׳, ואפ״ה פליג רשב״ג וס״ל דמסמך גאולה לגאולה עדיף, הרי דפליגי כאן תנאי בספק הנ״ל.

והשיב על כך באמרי כהן שם: כבר העיר בזה הגאון החתם סופר זצ״ל בשו״ת (או״ח סי׳ רח) ומשום מצוה מן המובחר בא עלי׳, שהוא ענין הידור מצוה, וכתב לחלק דשאני התם דפליגי על תקנת אנשי כנה״ג באיזה חודש אדר, בשנה מעוברת, תיקנו קריאת המגילה, ובשעת התקנה לא הי׳ לפניהם ענין זריזין מקדימין דהרי אם תיקנו קריאתה באדר השני אין כאן באדר הראשון שום ענין זריזות להקדים קריאתה שלא בזמנה, מש״ה שפיר ס״ל לרשב״ג דתיקנו לקרות באד״ש משום סמיכות גאולה לגאולה, דבעת ששקו״ט בתקנת קריאת המגילה לא הי׳ לפניהם ענין זריזות מקדימין וכנ״ל, ואין ראי׳ מהא להיכא שלפנינו איכא זריזות והידור וק״ל.

ועפ״ד י״ל דאין כאן ענין הידור מצוה כלל, דאנשי כנה״ג בתקנתם לקרות המגילה באדר שני הקדימו, אליבא דרשב״ג, טעם מסמך גאולה לגאולה לטעם שאין מעבירין על המצוות, ברצונם לעורר את העם כי שני הגאולות שייכות אהדדי, ואכילת פסח עמדה להם בימי המן, וממילא דאין כאן העברה על המצות כלל וכדכתיבנא. ודו״ק.

★★

הטורי אבן כאן דן האם הדין דאין מעבירין על המצוות נאמר רק בשתי מצוות שוות או גם בשתי מצות שאינן שוות. כגון - לפניו דם עולה, ואח״כ דם חטאת. ודם חטאת מקודש מן העולה. (עיין זבחים פ״ט) - האם גם כאן לא יעזוב את העולה, למרות שהיא פחות קדושה - או כאן נאמר שיעביר על המצות.

וכן יש לדון - מצוה תדירה ומצוה לא תדירה. כגון: שבת ר״ח וחנוכה - שהוציא קודם ס״ת בקריאת חנוכה, האם יעבור לקריאת ר״ח. עיין קרבן נתנאל (סוף מגילה), שסובר כי למרות שהמצוה תדירה - אין מעבירין על המצוות (ועיין

תוד״ה - אין מעבירין, יומא לג). ואילו הרמ״א פוסק, שתדיר קודם, ויש להעביר על המצוות.

★★

בשאגת אריה (סי׳ כח), מחדש - שאם יש מצוה ורשות, לא שייך הדין של אין מעבירין על המצות. כגון - ציצית ותפילין. עיי״ש.

והקשה בזה חכ״א מגמרא ערוכה (פסחים סד ע״ב) - קיבל את המלא ומחזיר את הריקן (לגבי הולכת הדם), אבל הפוך - לא, כי אין מעבירין על המצות. והקשה הרב הנ״ל - הרי הכלי הריק הוא רשות, וקשה על היסוד של השאג״א הנ״ל.

וי״ל - עפ״י דברי הטו״א (בסוגיין), שבתוך דבריו מתיישב קושיה זו, דכתב, דאם עוסק באמצע מצוה, אסור לעבור אף לדבר הרשות. והביא את הגמרא הנ״ל מפסחים (ששם עוסק באמצע הולכת הדם).

★★

בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ תנט) כתב לחדש הלכה למעשה, דכאשר ״שבת בינתיים בין יום הכיפורים לחג הסוכות, מחוייבין לעשות הסוכה קודם השבת, דחשיב מעביר על המצוות, כיון ששבת בינתיים, שאינו ראוי לעשות סוכה, הנה קודם השבת ואחר השבת - שני זמנים חלוקים, וכשמעביר מזמן לזמן חשיב מעביר, וכמו במגילה (דף ו:) למאן דאמר קורא באדר ראשון, כשממתין עד אדר שני, חשיב מעביר כשמעביר מי״ד שבראשון עד י״ד שבאדר שני, והיינו משום שימים שבינתיים אינם רצויים לקריאה״.

ובשו״ת מנחת אלעזר (ח״ג סי׳ נה) כתב לתמוה על האב״נ: ״דממ״נ, אם מיירי שמתעצל לחנם ועומד באמצע בנינה הרי הוי ממילא מחמיץ המצוה אפי׳ אם לא חל שבת באמצע, ואם מפסיק באמצע כשמתפלל או הוצרך לישן או לאכול וכיוצא שעי״ז מוכרח להפסיק בכל פעם, ומכ״ש מפני שבת שחל בינתים הרי בוודאי עושה כהוגן בהפסקו ויכול להתחיל מיד אחר יוה״כ לבנותה, דמאן יימר לן שמוכרח לעבוד בלי הרף ושלא להפסיק גם בהפסקת אכילה ושינה ותפילה וכיוצא ובפרט כשיגיע ש״ק״.

וכתב חכ״א בספר הזכרון ברה כחמה (ע׳ תכד):

ולק״מ לשיטת האבנ״ז, דהא דמיחשיב מעביר על המצוה בשבת בין יוה״כ לסוכות, אינו משום שהאדם מפסיק אז בפועל לעשות הסוכה, אלא כיון דאיכא אז איסור לעשות סוכה, - לא חשיב שבת זמן מצות בנין סוכה, וממילא דאם מעביר לבנות הסוכה מלפני השבת לאחריה חשיב מעביר המצוה מזמן לזמן, ולא דמי להפסקות במעשה המצוה שעושה האדם משום צרכיו ההכרחיים, שאלו ודאי לא עושים זמני הפסקות אלו לזמני פטור מהמצוה, ופשוט.

★★

עוד כתב בספר הזכרון הנ״ל: הנה דברי האבני נזר הנ״ל מיוסדים על הנחת יסוד, דכיון דבשבת אסור לבנות סוכה, מיחשבי שבת כזמן מופקע ממצות בנין סוכה, ומשו״ה הוו הזמן שלפני שבת והזמן שלאחר השבת שני זמנים נפרדים, וממילא אם דוחה את בנין הסוכה לאחר השבת, הרי הוא מעביר המצוה מזמן לזמן.

ומצינו בזה פלוגתא מגדולי האחרונים בסברא זו, ה״ה המהרי״ט בקידושין (כט. ד״ה אותו) והטו״א בחגיגה (טז. ויש לי), שכתבו לבאר הא דלא מיחשבי מילה מ״ע שהזמ״ג כיון דבשבת אין מלין שלא בזמנו, משום דהא דאין מלין בשבת, אינו משום דעצם הזמן דשבת אינו מילה, דוודאי אם עבר ומל בשבת עביד מצוה, אלא דארי׳ דאיסור מלאכה בשבת רביע עליה, ושבת מצד עצמו שפיר מיחשיב זמן מילה, עי״ש, וכ״כ בשער המלך (פי״ט מהל׳ פסולי המוקדשין ה״ה) שהוסיף לבאר בזה מה דלא מיחשבי מצות שריפת קדשים מ״ע שהזמ״ג כיון דאין שורפין בשבת, עיי״ש, וכ״ד הגרעק״א (סימן י״ז), (ובקהילות יעקב למס׳ שבועות סימן י׳, ביאר בזה הא דבנין ביהמ״ק לא מיחשיב מ״ע שהזמ״ג אף דאין בונין בשבת, עיי״ש). הרי דס״ל דאיסורא דשבת דרביע לא משווי לשבת זמן פטור ומופקע מהמצוה, ודלא כהאבנ״ז, ואף תלמידו הגאון בעל חלקת יואב ז״ל כתב לו ש״גוף הדבר תמוה בעיניו מאד, דשבת יהיה נקרא מפסיק, כיון דאינו זמן פטור, רק משום איסור שבת״, כמו שהובא בתשו׳ הנ״ל באב״נ אות ג׳ ע״ש.

★★

בגמ׳: מסמך גאולה לגאולה עדיף וכו׳.

השערי תשובה (או״ח סי׳ רכ״ט) פסק, דאם אפשר לקיים מצוה מיד או להמתין ולעשותה בהידור, עדיף לעשותה מיד, דזריזים עדיף. ולכאורה צ״ע מסוגיין דממתינים עד אדר ב׳ כדי להסמיך פורים לפסח, אע״ג שאפשר כבר לקיימו באדר א׳, ול״א דזריזים עדיף.

וכתב בשו״ת חת״ס (או״ח סי׳ ר״ח) (והובא לעיל בדברי האמרי כהן) דזריזים מקדימים ל״ש הכא כלל, דליכא דין זריזים אלא כשכבר נתחייב במצוה, אבל הכא הרי דנים בעצם התקנה מתי לקבוע פורים, ול״ש בזה זריזים מקדימים, ושפיר איכא למימר דעדיפא לקובעו באדר ב׳ מטעמא דמסמך גאולה.

ולפ״ז י״ל דבברכות השבח כברכת האילנות בימי ניסן וכדומה ל״ש דין זריזים, דלא נתחייב לברך אלא כשרואה אילן. ונראה דלכך לא אמרו כאן זריזים מקדימים אלא אין מעבירין על המצוות, דהכוונה בזה דכיון שכבר הגיע שעה הראוי׳ לפורים אין לעבור על זמן מה ולקבעו באדר שני, אבל לענין זריזים אף ראב״י מודה דל״ש כאן. אמנם ע׳ טו״א שכתב דראב״י נתכוין לזריזים מקדימים.

(קובץ קול התורה קובץ מז ע׳ ד)

דף ז׳ ע״א

בגמ׳: בתחילה קבעוה בשושן ולבסוף בכל העולם כולו.

כתב בהגהות הרש״ש כאן: דאף שאחשורוש מלך בכיפה (כדלקמן י״א), והם קכ״ז מדינות מהודו ועד כוש, מ״מ היו חלוקים בממשלתו עליהם, על איזה מהם לא הי׳ רק מלך הכולל, ומ״מ הי׳ מלך פרטי זולתו לכל מדינה ומדינה ומתנהלים ע״פ דתו, ועל איזה מהם הי׳ הוא גם מלך הפרטי וכו׳, וגזירת המן לא היתה רק על מדינות שהי׳ אחשורוש המלך הפרטי עליהם וכו׳ ע״כ.

וכתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה י״ג קו׳ ה׳ ע׳ מט):

ולכאורה קשה, דאיתא בתרגום שני על מגילת אסתר פרק ד׳ פסוק א׳, קם מרדכי על ריגלי׳ בגו קהלא עני וכן אמר וכו׳ עתה לית לנא למערוק אף לא מדינתא דנשתזיב תמן בכל אתר ואתר אתכתיב עלנא ובכל מדינה ומדינה אשתדר עלנא, ע״כ. משמע מזה שהגזירה היתה על כל המקומות. (ואולי אפשר לומר שציוה לסגור את הגבולין, או שהי׳ מרדכי מפחד שיתפשט בגזירה גם על שאר המקומות, כמו שכ׳ הרש״ש שם, אך מלשון התרגום משמע שכבר עכשיו לא הי׳ מקום לנוס).

★★

בגמ׳: שלחה להם וכו׳ **שלחו לה קנאה את מעוררת** וכו׳ **שלחה להם כבר כתובה אני** וכו׳.

בספר בנין אריאל (פר׳ ויחי) כתב, דעל דבר שעתיד להיות אחרי זמן רב לדורות הבאים, אין שייך קנאה, וכותב שם דכן משמע בפ״ק דמגילה ע״כ. ולא ציין מקומו.

ובספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ וישב) כתב: ואפשר כוונתו במגילה דף ז׳ אמר רב שמואל בר יהודה שלחה להם אסתר קבעוני לדורות, שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות, שלחה להם כבר כתובה אני, והנה לא השיבה להם על שאלתם אודות הקנאה, אך הכוונה היה דעל קבעוני לדורות לא שייך קנאה, ודוקא על עתה שייך קנאה.

והנה כתיב (בראשית לז, יא): ויקנאו בו אחיו וגו׳. והנה השבטים תיכף האמינו בחלום יוסף שהוא יהיה מלך ומושל עליהם, ולכן ויקנאו בו אחיו, ולכן ויגער בו אביו וכו׳ הבוא נבוא אני ואמך והלא אמך כבר מתה ואי אפשר לחלום להתקיים עתה, א״כ לא יקנאוהו אחיו, ויעקב נתכוין להוציא הדבר מלב בניו שלא יקנאו כדפירש״י, וכוונתו לאמור להם דהחלום יתקיים בדורות הבאים, וא״כ לא שייך קנאה, וזהו ואביו שמר את הדבר, ופירש״י היה ממתין ומצפה מתי יבוא, אבל לא לעת עתה, אבל אחיו היו בטוחים שיתקיים הדבר עתה, ולכן ויקנאו בו אחיו.

ובזה יתישב הכתוב: ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך וגו׳, וקשה מאחר שקנאו בו אחיו א״כ יזיק לו קנאתם ואיך אמר לו שיראה את שלום אחיו, אך להנ״ל א״ש, דהמהרש״א במגילה כאן כתב, דהם לא רצו לקבל משום קנאה את מעוררת עלינו, ומסיים דאין לחוש לקנאה רק דברי שלום ואמת וגו׳, הרי בזמן דאיכא שלום ואמת ליכא קנאה, לכן

אמר לו יעקב ליוסף לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן, ובזמן דאיכא שלום אין לחוש לקנאה וא״ש.

★★

העיר על הנ״ל הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

ולענ״ד כוונת הבנין אריאל לשלהי פירקין דף ט״ז ב׳ דפריך בגמ׳ כיצד יוסף נתן לבנימין ה׳ חליפות והרי דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו זרעו, שבשביל ב׳ סלעים מילת נתקנאו אחיו ומכרוהו, ותירצה בגמ׳ דרמז לו על מרדכי, ולכאו׳ צ״ע מה תירצה הגמ׳ דכיצד נסתלקה הקנאה, ומזה הוכיח הבנין אריאל דדבר שעתיד להיות לאחר כמה דורות אין בו קנאה.

★★

בספר ״הבן יקיר לי אפרים״ כותב על הפסוק: ״הלוא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס״. מה המראה מקום הזה לעיין בדברי הימים למלכי מדי ופרס, איפה מוצאים את הדברי הימים של מלכי מדי ופרס. וכותב אבי מורי ז״ל שהכוונה בפסוק היא, אחר שקראנו את כל המגילה, יכול לעלות על הדעת שקראנו עכשיו היסטוריה. ועל זה אומרת המגילה אם חפץ אתה לקרוא היסטוריה ״הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס״ לך לשם, אבל מגילת אסתר ב״רוח הקודש נאמרה״.

ואולי י״ל עוד, שהמגילה רוצה לומר, שלא כותבים בספרי דברי הימים של המלך אלא מה שהמלך רוצה לקרוא ולשמוע. ואומרת המגילה שענין זה של ״תקפו וגבורת וגדלת מרדכי״ המלך רצה לשמוע.

וזה נס גדול שהגוי לא מתקנא ביהודי.

(וללוי אמר)

★★

בגמ׳: בספר מה שכתוב במגילה וכו׳.

הישמח משה מפרש דמה שאמר ״ושים באזני יהושע״ ר״ל כי הקב״ה הורה למשה שילחוש דרך לחישה וסוד את סיפור מגילת אסתר, וטעמו של דבר, הואיל שבדורם של מרדכי ואסתר לא היו מתיראים מגזירת המן ולא היו חוזרים בתשובה, לפיכך העלימו מן ההמון את כל אותו ענין, אמנם דרך לחישה וסוד נמסר הדבר לכל ראשי הדורות שבאו אחרי יהושע, וזה שנאמר ומרדכי ידע את כל אשר נעשה, שמרדכי ראש הדור אף לו נמסרו ידיעת הגזירה ונס ההצלה והוא לא פחד אבל צעק כדי שיחזרו ישראל בתשובה.

★★

ובמלא העומר הביא בשם הג״ר אברהם ברוידא ז״ל דאם מרדכי ידע את כל אשר נעשה וכמוש״כ רש״י דבעל החלום אמר לו, א״כ הוא מסתמא ידע ג״כ שלבסוף יצאו לרווחה מצרה זו וא״כ מדוע קרע מרדכי את בגדיו, אלא שאמרו בגמרא (נדרים ח.) שאם נדוהו בחלום צריך להתיר לו ואפילו התירו לו בחלום ג״כ צריך התרה לפי שאין חלום בלא דברים בטלים ושמא הנידוי אמת וההתרה לבטלה.

א״כ י״ל שאע״פ שהי׳ ידוע למרדכי גם על הישועה, מ״מ הוא חשש שמא חלק מהחלום המדבר בענין ההצלה הוא בגדר דברים בטלים ולכן ויקרע מרדכי את בגדיו.

ומה הכריח את רש״י לפרש שנודע לו ע״ד חלום שמא בנבואה נודע לו, כותב ע״ז הג״ר דוד לנדא מאמסטרדם בספר עיר דוד, דבחגיגה ה׳ מבואר דבשעת הסתר פנים אין הנבואה מצויה רק משתמשים ע״י בעל החלום, והנה אמרו חז״ל (חולין קל״ט:) אסתר מה״ת מנין שנא׳ ואנכי הסתר אסתיר, נמצינו למדים שאסתר היתה בשעת הסתרת פנים ובשעה כזו הרי אין נבואה

לפיכך פירש״י שבעל החלום אמר לו, כיון שדבר זה קיים אף בשעת ההסתר פנים ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: קהלת אינה מטמאה את הידים וכו׳.

כתב החזון איש (ידים ט׳ ד׳) נראה דלכו״ע קהלת ושיר השירים הם תורה, ומ״ש רשב״מ שחכמתו של שלמה היא, היינו חכמתו בתורה, וכדמצינו שהרבה תורה למדו מקראי דקהלת ושה״ש, וכוונתו שהוא חכמה דתורה שבע״פ, ולא נתנה להכתב.

והק׳ דא״כ איך התירו לכותבה, הא דברים שבע״פ אסור לכותבן כדאיתא בגיטין ס׳ ע״ב, וכן ק׳ למ״ד אסתר ברוה״ק נאמרה ופי׳ בתוס׳ דמדרבנן תקנו שיכתבו בספר, איך התירו לכותבה, כיון דהוי מתורה שבע״פ.

ותירץ דצ״ל דמצד עת לעשות לד׳ משום פרסומי ניסא, אף שעדיין לא הותרה לכתוב שאר תורה שבע״פ, התירו כבר לכתוב מגילת אסתר לפרסם הנס. וכן צ״ל בשה״ש וקהלת שראו החכמים רוב החכמה שבה, וחרדו שתשתכח במשך הדורות, לכן כבר אז התירו לכותבה משום עת לעשות לד׳.

★★

בגמ׳: אמר רבא, לכולהו אית להו פירכא לבר מדשמואל וכו׳.

והקשו התוס׳ (ד״ה לכולהו וכו׳) הלא רבא גופי׳ מוקי האי קרא לדרשה אחריתי, דאיתא במס׳ שבת (דף פ״ח ע״א) אמר רבא הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר, אלמא דלרבא איצטריך קרא לדרשא אחרינא.

ובספר עיני יצחק על העין יעקב (ד׳ נ״ד ע״א) מביא בשם הגאון ר׳ ארי׳ ליב זצ״ל אב״ד בריסק שתירץ בזה, דלכאורה יש לדקדק דבמס׳ שבת איתא, דכתיב קימו וקבלו, ובמס׳ מגילה איתא, שנאמר קימו וקבלו, אמנם י״ל הטעם, דבאמת בתיבת ״וקבלו״ יש במגילה קרי וכתיב, הכתיב הוא וקבל, והקרי הוא וקבלו. והנה בשעת מתן תורה, לא קיבלו בני ישראל את התורה מרצונם הטוב, רק אחר שכפה הקב״ה עליהם את ההר כגיגית, אבל משה רבינו קיבל את התורה אז מרצונו הטוב, ומהאי טעמא אמרו חכמז״ל בריש מס׳ אבות, משה קיבל תורה מסיני, כי לשון קבלה יתכן רק על מי שמקבל איזה דבר מרצונו הטוב, אבל מי שכופין אותו, שייך לשון נתינה, ולכן רק משה בלבד קיבל תורה מסיני, אבל שאר בני ישראל ניתנה להם התורה בסיני. אמנם בזמן מרדכי, שוב קיבלו בני ישראל את התורה מרצון, ואז הושוו בני ישראל עם משה רבינו.

ומעתה נחמד מאוד דקדוק לשון הגמרא בשני המקומות, דבמס׳ שבת איתא דכתיב, דהיינו שדרשו מן הכתיב, קימו וקבל, קיימו מה שקיבל כבר, פי׳ שכל ישראל קיימו עתה, מה שקיבל משה רבינו כבר בעת מתן תורה, שכולם הושוו עתה לקבל את התורה ברצון. אולם במס׳ מגילה איתא שנאמר, דהיינו שדרש מהקרי, כפי מה שנאמר בפה, קימו וקבלו, לכן דרשו קיימו למעלה מה שקיבלו למטה, ועל זה שייך שפיר לשון רבים.

★★

בגמ׳: היינו דאמרי אינשי טבא חדא פלפלתא חריפתא ממלי צני קרי.

ביאר בשארית נתן להגאון החסיד ר׳ נתן לוברט זצ״ל, כי כמו דמלא צני קרי אפשר לאוכלם כשיש עמם פלפלת אחת לתבלם ולהטעימם. כך ע״י ההוכחה של שמואל מהפ׳ קיימו וקבלו דמוכח שנאמרה ברוה״ק, אפשר לקבל גם את שאר ההוכחות שהובאו ולפרש כך את הפסוקים אף שהן לבדן אינן מוכרחות.

★★

בגמ׳: ומשלוח מנות איש לרעהו.

בהיות כ״ק מרן האמרי אמת מגו״ר זצ״ל בא״י בשנת תרצ״ו בהתקרב ימי הפורים שלח אחיו הגה״צ ר׳ משה בצלאל זצ״ל-הי״ד מכתב לבנו הרה״ח ר׳ אברהם מרדכי ז״ל שהתגורר בירושלים:

בדבר משלוח המנות ממני לכ״ק אחי מרן שליט״א, הנני עושה אותך שליח, שיחול השליחות שלי ביום א׳ הבע״ל פורים שלנו, ותתנהו ביום פורים שלכם, כי כ״ק אאמו״ר זצ״ל (בעל השפ״א) חקר ב׳ חקירות כששולח קודם פורים והשליח נותן בפורים, אם יוצא, וכן כששולח בפורים והמשתלח מקבלו אחר פורים ג״כ ספק.

לכן דומה בנידון דידן, כפי הנ״ל אין שוב שום ספק, ותאמר זאת בפנים, ונראה אם כוונתי להאמת בזה.

(נדפס בקובץ תורני גור קובץ ב׳ ע׳ טו)

★★

דנו באחרונים האם ראוי וטוב הוא שישלח התלמיד לרב משלוח מנות, או שלא, מכיון שמשלוח מנות לרעהו כתיב, ואין מן הדרך ארץ שיאחוז את רבו לרעהו.

ראה בשו״ת מהרי״א יהודה יעלה (להגר״י אסאד זצ״ל) סימן (יד:) מה שנסתפק כ״ת התלמיד השולח מנות לרבו אם יוצא בכך יד״ח, אי נימא כיון דרעהו כתיב, מחזי דמשוי את רבו לרעהו, והרי לדעת הי״א ברמ״א אין לתלמיד לשאול בשלום רבו, ה״נ י״ל דאסור, וגם לא יצא יד״ח מצוה בזה.

הנה נראה דהא דאסור לתלמיד לשאול בשלום רבו זהו דוקא בפניו, אבל שלא בפניו שרי. א״כ משלוח מנות דבשלא בפניו הוא שרי, ומצוה נמי עביד בכפלים, מצות משלוח מנות

ומצות כבוד רבו, ואי משום דמחזי דמשוי את רבו לרעהו, הא ודאי לא מיקל בכבוד רבו, דודאי גם ברבו מיקרי ריעך לכל מצות שבתורה כמו לא תעשוק את ריעך וכדומה, וברש״י שבת (לא:) ריעך ורע אביך אל תעזוב זה הקב״ה, ועוד ממקומו הוא מוכרע דשדר ליה רב אושעי׳ לרבי. ע״כ.

★★

והגאון האדר״ת בהגהותיו על ספר ״שערי תודה״ שנדפסו בסוף הספר מסתפק ג״כ בזה וכותב וז״ל: ״ואני אמרתי אפתח פיתחא לנפשאי, מה שנסתפקתי זה לי רבות בשנים, אם ישלח התלמיד לרבו, אם מקיים מצות משלוח מנות, כמש״כ הפוסקים לענין אבל ואשה, וכ״ש שכאן כתיב מנות לרעהו, וחברין קרי ליה.

ונתעוררתי לזה בהיותי בווילנא בפורים שנת תרכ״ה ולא היה לי מכיר זולת אוהבי וידידי עוז הגאון הגדול הצדיק יסו״ע הר״ר בצלאל זצ״ל, ונסתפקתי אם אשלח לו מנות לקיים מצות היום, ויראתי להקרא ריע לגדול הדור כמוהו ואני הייתי עול ימים בימי עלומי״.

ובהמשך מביא את גירסת הירושלמי קימת בנו משלוח מנות, והיינו כנ״ל שאחז את רבי יהודה נשיאה שהיה צעיר ממנו לרעו. עיי״ש כ״ד.

[וראה גם בזכר דבר להאדר״ת (ע׳ כ) שכותב וז״ל: במגילה ז׳ א׳ רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעגלא תלתא וגרבא דחמרא שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, וע״ש בטו״א ובהגהצ״ח ז״ל מש״כ בזה [וגם אנו כתבנו בחיברנו הרבה על זה בס״ד], אולם לענינינו יוע״ש בירושלמי הגירסא קיימת בני, ולא בנו שמילת בנו אין לו הבנה, ורבי אושעיא קראו בני שהיה קשיש מיניה שהוא רבי יהודה נשיאה נכדו של ר״י הנשיא, והיה בימי ר״י ורשב״ל, ועי׳ בירושלמי סוף פ״ד דסנהדרין, ור׳ אושעיא היה רבו של ר׳ יוחנן, והיה גדול הרבה מרבי יהודה נשיאה וזה פשוט [ומלת רבנו הוא ט״ס כפשוטו]].

★★

האדמו״ר מסוקולוב זצ״ל בספרו שארית יצחק (סימן טו) כותב:

אודות אשר נסתפק אם תלמיד יוצא במצות משלוח מנות לרבו מובהק, אם הוא בכלל רעהו.

זה ל״ה שנים שראיתי בספר עיר דוד עה״ת, מהגאון ר׳ דוד לידא ז״ל האבד״ק אמשטרדם ספר ישן ונכבד מאד, שחוקר בזה, וזכורני שמביא ראי׳ מהגמ׳ מגילה (ז:) מהא דר״י נשיאה שלח לר׳ אושעי׳ אטמא דעיגלא וגרבא דחמרא שלח לי׳ קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, ופירש הוא שאמר לו שאם היה ר׳ אושעי׳ שולח לר״י נשיאה כזאת לא היה מקיים בו שום מצוה כי הוא רבו ואינו רעהו וגם היה עשיר, אבל איני זוכר עתה אם מחליט כן, או נוטה מזה, והספר אינו עתה תחת ידי לעיין בו.

אבל הדבר פשוט שגם רבו, אפילו מובהק, בכלל רעהו מקרי, וכל הפוסקים שחוקרים אם עבד כנעני או אשתו הם בכלל רעהו ופשוט להו מדקרי לענין נזקין ריע או אל תחרוש על רעך רעה שדרשו על אשתו (גיטין צ.) שלא יחשוב לגרשה.

והיכן דמצינו באיזה מקום שנקרא ריע לשום דבר חיוב, הוא בכלל רעהו לענין מנות, מכל שכן רב ותלמידו שנקראים רעהו לענין נזיקין, בודאי לענין מנות נקראים ריעים ומצינו דישראל נקראים ריעים למקום ית׳ מכל שכן תלמיד לרבו, וכן נהוג עלמא תלמיד שולח לרבו בכל דור ודור, עכ״ד.

★★

וע״ע ביביע אומר (ח״ט סימן ע״ב) דפשיטא ליה דהן לאביו ותלמיד לרב שפיר יוצאים ידי משלוח מנות. ובתוך הדבריו כותב: וכן כתב בשו״ת בית שערים (חאו״ח סי׳ שפא) ובשו״ת אפרקסתא דעניא (סי׳ כה אות ב), וכן ראיתי בשו״ת לבושי מרדכי מה״ת (חאו״ח סי׳ ט) שכתב ומה ששאל מר אם יכול הבן לשלוח מנות לאביו ולצאת בזה לכתחלה י״ח משלוח מנות, או שמא יש לאסור לכתחלה משום דמשוי ליה כרעהו, והרי הוא כפוגע בכבוד אביו.

הנה בשו״ת מהר״י אסאד (סי׳ רד) עמד השואל בסברא זו לגבי תלמיד השולח מנות לרבו, והשיב לו הגהמ״ח מכמה ראיות דשפיר שייך בזה ״רעהו״ וכו׳, וכן העלה בשו״ת משנה הלכות ח״ז (סימן צד) שהדבר פשוט שיכול לשלוח מנות לרבו או אביו, והוי מצוה טפי עיי״ש, ומכאן תשובה מוצאת למ״ש הרה״ג נסים הכהן נר״י בשו״ת מעשה נסים

(סי׳ רכה) שהשולח מנות לאביו אינו יוצא יד״ח, 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. שמלבד שלא ראה דברי האחרונים הנ״ל, הנה אין דבריו מוכרחים, שאדרבה בקרובים מצוה רבה להרבות ביניהם אהבה ואחוה וחיבה יתירה, ולפעמים תקראנה ביניהם דברי ריבות, ועל כל פשעים תכסה אהבה. וכן אמרו ביבמות (סב:) האוהב את שכניו המקרב את קרוביו עליו נאמר אז תקרא וה׳ יענה.

סוף דבר הכל נשמע שמכיון שהכל בכלל ״רעהו״, רשאי התלמיד לשלוח מנות לרבו והרב לתלמידו, וכן הבן שולח מנות לאביו והאב לבנו וזה ברור, עכ״ד בעל היביע אומר.

★★

הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א ציין:

וע׳ בשפ״א כאן שכתב דהסדר הוא שישלח הגדול מקודם שאז מחשבו כרעהו ויכול שוב לשלוח התלמיד לרב והבן לאביו ועוש״ד. ויש לציין לדברי הספרי עה״פ: רעך אשר כנפשך זה אביך.

★★

בגמ׳: ומשלוח מנות.

הגאון האדר״ת זצ״ל בחדושיו למגילה (שנדפסו בקובץ מקבציאל גליון ל׳ ע׳ קיג) כותב:

לענ״ד נראה דאם אין לו למי לשלוח ישלח לאשתו, דג״כ נקראת ריעו, כמש״כ חברתך ואשת בריתך, ויקנה לה על מנת שלא תהא לו רשות במתנתו.

וכשאין לו כלל למי, נראה לי בכדי שלא יבטל מן המצוה יפריש לצדקה או לדבר מצוה, ויקויים בו ג״כ קצת רמז למצוה זו, עי׳ רש״י שבת ל״א א׳ ודוק.

★★

העיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: יש לציין שברפ״ב דקדושין אמרו על אשתו של אדם ״ואהבת לרעך כמוך״ ע״כ.

★★

בספר טעם הצבי על עניני פורים להגאון ר׳ צבי אברמוביץ שליט״א כותב: נסתפקתי בדין משלוח מנות האם יוצאים כששולחים המנות מבלי שידע המקבל מי הוא השולח, ונראה דדין זה תליא בב׳ הטעמים למצות משלוח מנות, דהנה הרמ״א בסי׳ תרצ״ה ס״ד כתב דאם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא, והחת״ס באו״ח סי׳ קצ״ו הביא שהפר״ח במקומו כתב דלא ידע מניין לו זה להרמ״א, וביאר החת״ס שהדין הזה תולה בטעם המצוה, דבתרומת הדשן כתב שהטעם הוא כדי שיהי׳ הרווחה לשמחה ומשתה אולי לא יספיק לו סעודתו הרי חברו מסייעו יעו״ש, ויש לומר דאפילו אית לי׳ טובא, מכל מקום תיקנו כך שלא לבייש מי שאין לו וא״כ כשם שאם באמת אין לו, די ספוקו אין במחילתו כלום, כך אפילו אית לי׳ טובא לא מהני מחילתו, משום שלא לבייש.

אך בספר מנות הלוי כתב בשם הראשונים שטעם מצות משלוח מנות הוא להרבות השלום והריעות, היפך דבריו של הצר שאמר שישראל הם עם מפוזר ומפורד, וא״כ יש לומר שכיון ששלח והראה חיבתו, אע״פ שזה מוחל לו כבר יצא ידי חובתו, ויפה כתב הפר״ח דמנא לי׳ להרמ״א להכריע בזה, עכ״ד החתם סופר, ולפי זה לכאורה גם הספק הנ״ל כשאין המקבל יודע מי שלח לו תליא בב׳ הטעמים, דלסברת התה״ד יש לומר דשפיר יצא המשלח, שהרי הוא מרויח למקבל, אבל לסברת המנות לוי נראה דלא יצא, דכיון דאין המקבל יודע מי שלח לו הרי אין כאן שלום וריעות ביניהם (שו״מ שכבר קדמוני בזה בספרים).

★★

וראיתי בספר אמרי אמת מהרב רי״מ משעפס ז״ל שנסתפק אם מקיימין מצות משלוח מנות כשאין השולח יודע למי שלח, וכן נסתפק כשאין המקבל יודע ממי קיבל, ומיהו לענין מתנות לאביונים כתב דבוודאי יוצא אם אין המקבל יודע ממי קיבל, דמתנות לאביונים הוא מגדר צדקה, וזו היא הצדקה המובחרת כדאיתא ביו״ד סי׳ רמ״ט.

והנה לענין כשאין המקבל יודע ממי קיבל, כבר כתבתי הנלע״ד דלדעת הרמ״א שהכריע כטעמו של המנות הלוי נראה שאין יוצאין בכהאי גוונא חובת המצוה, ולענין כשאין השולח יודע למי שלח (היינו שנותן המנות לשליח שיתנם למי שירצה), נראה נמי דאין יוצאין בזה, דכיון שהמקבל יודע שהשולח לא שלח אליו בדווקא ורק על פי רצון השליח

הגיע אליו המנות, ממילא אין כאן שלום וריעות ביניהם, ואפילו אם השליח לא אמר למקבל כלום, והמקבל חושב בטעות שהשליח נצטווה ע״י המשלח לשלוח אליו, גם כן נראה דאין יוצאין בזה, כיון שהמצוה בעצם נעשתה שלא בדרך המביאה שלום וריעות. ולענין מתנות לאביונים כשאין האביון יודע ממי קבל ראיתי בספר גליוני הש״ס מהגר״י ענגיל ז״ל בשבת (דף י׳ ע״ב) שרוצה לומר על פי דברי המהר״ל דכיון דכתיב בקרא לשון מתנה משמע דזה דווקא ביודע המקבל ממי קיבל, ושאני זה מצדקה יעו״ש.

★★

בגמ׳: ומשלוח מנות איש לרעהו - שתי מנות לאיש אחד, ומתנות לאביונים, שתי מתנות לשני בני אדם.

בשו״ת התעוררות תשובה להגאון ר׳ שמעון סופר זצ״ל מערלוי (סי׳ תצה) כותב: צ״ב הא דשינה רב יוסף מלשונו [דלגבי מנות קאמר ״לאיש״ אחד, ולגבי מתנות קאמר לשני ״בני אדם״]. ונ״ל עפ״י מה דאיתא ברמ״א (סי׳ תרצ״ה ס״ד) דלא ישלח מנות לאשה משום חשש סבלונות, וזה דוקא בפנויה. אבל לענ״ד דלאשת איש פשיטא דאסור, דהא אין שואלים בשלום אשה כלל כדאיתא בקידושין (ע׳ ע״ב), ודורון הוה בכלל שאילת שלום כמבואר ברמ״א (סי׳ תרצ״ו ס״ו) ובמג״א (שם סקי״ב), וכ״כ במג״א (סי׳ תקנ״ד סקכ״א), ולכן נקט רב יוסף ומשלוח מנות שתי מתנות ״לאיש״ אחד, דרצה לאפוקי דלא ישלחו לאשה. ומה דנקט גבי מתנות לאביונים ״בני אדם״, י״ל דאיתא עוד ברמ״א שם, דמתנות לאביונים מותר ליתן גם לאשה, לכן דקדק רב יוסף ומתנות לאביונים לשני ״בני אדם״ דבזה גם אשה במשמע.

דף ז׳ ע״ב

בגמ׳: רב יהודה נשיאה שדר לי׳ לרבי אושיעא אטמא תלתא וגרבא דחמסו.

בהגהות החת״ס בשו״ע חו״מ (סי׳ קצ״ט) אהא דכתב המחבר דבד׳ פרקים בשנה העמידו חז״ל על דין תורה שמעות קונות, דכמו כן הדין בפורים לפמש״כ המג״א (סי׳ תרצ״ו ס״ק ט״ו) דמחויב לאכול בשר ולא גרע מיין לקידוש שמבואר ברמ״א דכן הדין ביין לקידוש דמעות קונות, והא דלא חשיב לה בד׳ פרקים, משום דהיו רגילים בעגלים דוקא, ועי׳ ב״מ ע״ח: אבל לענין העמדה על ד״ת לא גרע מיין קידוש, ע״ש בחת״ס.

ואולי י״ל הטעם שנהגו בבשר עגל ולא בבשר שור עפ״י מה שמביא הה״ק מוהרי״ל איגר ז״ל בספרו תורת אמת בשם הרה״ק מאיזביצא זצ״ל בטעם שאוכלים ביצים בליל פסח, לרמז כי כמו דביצה אינה גמר אלא הכנה ללידת התרנגולת כמו״כ הניסים דיצי״מ אינם הגמר אלא הכנה לגאולה העתידה, וכמו״כ י״ל דנס פורים קודם בית שני היה הכנה שיהי׳ כמו״כ קודם הגאולה העתידה נס שירומם קרן ישראל טרם ביאת המשיח כמבואר בשפ״א, ולכן אוכלים בשר עגל שאינו בשלימות כמו שור. שאז יהי׳ התרוממות ישראל לנצח ונפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל בב״א

(יד יהושע)

★★

בגמ׳: רבה שדר ליה וכו׳ מלא טסקא דקשבא.

כתב הגאון ר׳ שמעון סופר זצ״ל מערלוי בספרו התעוררות תשובה (או״ח סי׳ תצו):

לענ״ד אם שולח הרבה דברים קטנים שכל אחת לעצמה אינה מנה חשובה, אבל הכל ביחד הוא חשוב דיוצא בזה. וראיה לדבר מהא דאיתא במגילה (ז׳ ע״ב) דרבה שדר ליה למרי בר מר ביד אביי מלא טסקא דקשבא [שק מלא תמרים] ומלי כסא דקמחא דאבשונא [שנתייבשו החטים בתנור בעודן כרמל וקמח שלהן מתוק לעולם] וכו׳, הדר שדר ליה איהו מלא טסקא דזנגבילא ומלא כסא דפלפלתא אריכא, והרי כל חתיכת זנגביל בפני עצמו לא הוה דבר חשוב, ומ״מ כיון דבשק נצטרפו הוה דבר חשוב. והכלי מצרפם כדתנן שבת (צ״א ע״ב) קופה שהיא מלאה פירות ונתנה על האסקופה החיצונה אע״פ שרוב הפירות מבחוץ פטור, עד שיוציא את כל הקופה, והטעם דפטור דאגד כלי שמיה אגד, ואינו חייב אא״כ הוציא בבת אחת כל הקופה לרה״ר. וכן מוכח בעדיות (פ״ג מ״ב) דתנן אוכל פרוד אינו מצטרף, דברי רבי דוסא בן הרכינס, וחכמים אומרים מצטרף, וידוע דהלכה כחכמים.

★★

מבאר הגאון רבי ידידיה ווייל (בן הגאון קרבן נתנאל, בספר גנזי המלך), הגמרא מספרת בסוף מס׳ הוריות שבני הישיבה הסתפקו את מי לבחור כראש ישיבה, את האמורא רבה שהיה חריף ׳עוקר הרים׳, או את רב יוסף שהיה ׳סיני׳ בקי בשמועות. ואמרו כי ׳סיני׳ עדיף, ועם כל זאת סירב רב יוסף ונתמה רבה לראש הישיבה.

לכן שלח רבה משלוח מנות ׳קמחא דאבשונא׳ חלב חטים להראות כי ׳סיני׳ עדיף, שהכל צריכים למרי חיטיא - בעל חיטים, היודע הרבה שמועות. על זה אמר אביי ׳אי חקלאה להוי מלכא דיקולא מצואריה לא נחית׳, אף שנתמנית כראש ישיבה הנך מבטל את עצמך בענוה יתירה. ולכן שלח לו רב מרי חורפא, מינים חריפים, להראות ׳כי טבא חדא פלפלתא חריפא מצנא מלי קרי׳, שעדיף מי שיש בו מעט חריפות, מסל מלא ללא חריפות. וכל שכן רבה שהוא צנא מלא חורפא.

★★

בגמ׳: אמר אביי השתא אמר מר, אנא שדרי לי׳ חוליא ואיהו שדר לי׳ חורפא.

ובמהרש״א כתב שאביי אמר דבריו דרך בדיחותא ע״ש. וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ חיי שרה): צריך להבין למה באמת מרי בר מר לא שדר לרבה דבר שרבה יוכל בעצמו להנות ממנו. וי״ל דהנה מובא מהירושלמי דמי שיודע את השם הנכבד, אסור לו להנות משל אחרים (ראה בריקנטי סי׳ מ״ו) ועוד. ובגמ׳ שבת (פ״א ע״א) מבואר, דרבה הי׳ יודע את השם הנכבד ע״ש.

ולפ״ז א״ש דמרי מר היה יודע היטב דרבה היה יודע שם הנכבד, ומבואר בירושלמי הנ״ל דהיודע השם לא יהנה משל אחרים. וא״כ רבה שג״כ היה יודע שם הנכבד בודאי לא ירצה ליהנות משל מרי בר מר, ואף שהיה מצות משלוח מנות, מ״מ לא עדיף ממצות מעשר דמבואר שם בירושלמי דלא רצה ליהנות משום דיודע בשם הנכבד, ומשו״ה שדר ליה חורפא לרמז לו אשר יודע בשם הנכבד וא״ש.

★★

בגמ׳: אמר אביי כי נפקי מבי מר הוה שבענא כי מטאי להתם קריבו לי שיתין צעי דשיתין מיני קדירה ואכלי בהו שיתין פלוגי ובישולא בתרייתא הוו קרו ליה צלי קדר ובעאי למיכס צעא אבתרה.

מבאר המהרש״א בחי׳ אגדות שיתכן לומר בדרך בדיחותא, שהקערה היתה עשויה מדבר שנאכל, כמו שעושין כיום האומנים מבלילת סוכר צורות משונות, ולכן רצה אביי לאוכלה ממש.

וכן מספר הגאון החיד״א בספר מסעותיו ׳מעגל טוב׳ (עמ׳ 188), כי התארח בפורים אצל הגאון רבי שאול מאסטרדם, וראה שם משלוח מנות ששלחו לו מעשירי העיר, שלחן ועליו בנין כשתי אמות דמות חצר המלך, ומרדכי יושב בשער המלך בלבוש פרסי, וארמון ובו אסתר המלכה על המטה, ודמות אחשורוש, והמן נופל על המטה. ומחוץ לארמון מצד אחר ברחוב דמות המן תלוי. ומסביב הבנין מוקף בחיילים, וכל מיני ציורים נאים בצבעים שונים. והכל היה עשוי מסוכר לבד בחכמה גדולה. וכל השלחן מלא מגדים פירות הנראים אמיתיים גבינה שכתוב עליה כשר לפסח, וקישואין בחומץ, שלחן מלכים ממש, הכל עשוי מסוכר.

★★

בגמ׳: מחלפי סעודתייהו להדדי וכו׳.

במשנ״ב (סי׳ תרצ״ה סקי״ח) הביא שהגאון בעל ערוך לנר בספרו בנין ציון נסתפק אי משלוח מנות בעינן דוקא שישלח על ידי שליח, או דלאו דוקא הוא, ויכול להביא גם ע״י עצמו, עיי״ש. והגר״ח מבריסק הביא ראי׳ דיכול להביא ע״י עצמו, מהא דאמרינן הכא דמחלפי סעודתייהו אהדדי, ופירש״י זה אוכל אצל חבירו וכו׳. הרי שאף שלא שלח ע״י שליח מקיים בזה מצות משלוח מנות.

אמנם ברמב״ם (פ״ב מהל׳ מגילה הט״ו) כתב: זה שולח סעודתו לזה וזה שולח סעודתו לזה עכ״ל, ומשמע דבעינן שליחות דוקא, דאל״כ הול״ל זה נתן סעודתו לזה וכו׳.

(מספר אסופות הגר״ח)

★★

ברש״י כותב: מחלפי סעודתייהו - זה אוכל עם זה בפורים וכו׳.

כבר תמהו רבים דלפירש״י אין המקבל מקיים מצות משלוח מנות, והב״ח סי׳ תרצ״ה תירץ דעיקר תקנת משלוח

מנות הוא להרבות רעות בין כלל ישראל, וכיון שישבו יחד בסעודה, כבר נתקיים תכלית המצוה. וע׳ במג״א שם סקי״ב שכ׳ דמשמע מרש״י שהסועד סעודתו על שלחן חבירו פטור מלשלוח מנות, ומסייע בצ״ע. ומבואר שפי׳ ברש״י דהשני פטור ממשל״מ משום שהוא אוכל על שלחן חבירו.

וע׳ בשו״ת חת״ס או״ח (סי׳ קצ״ו) שהביא ב׳ טעמים למצות משלוח מנות, א׳ כמ״ש התה״ד שיהיה לחבירו כדי לאכול סעודת פורים, ב׳ כמ״ש בספר מנות הלוי להרבות רעות בישראל. ופשוט שהב״ח נקט כטעם ב׳ שנתקנה משום רעות, ולפיכך כשישבו ושמחו יחד קיימו המצוה, אבל המג״א ס״ל כטעם א׳ שצריכים לדאוג עבור סעודת חבירו, והוסיף בזה דרק מי שעושה סעודה בעצמו חייב לדאוג לחבירו, אבל מי שסמוך על שלחן חבירו פטור.

(קובץ קול התורה קובץ מ״ז ע׳ ד-ה)

★★

בגמ׳: מיחייב איניש לבסומי וכו׳.

רבינו אביגדור זצ״ל (פסק תסב) כותב לדייק דלא כתיב: לאיבסומי אלא לבסומי, ובא לרמז שלא להשתכר ממש ע״ש היטב בדבריו, וכן הוא ברוקח (פר׳ כי תצא), וכן עוד בספר שערי בינה לרוקח על מגילת אסתר (עמ׳ ע), וראה בספר נטעי גבריאל על פורים (מהדו״ת עמ׳ קנ״ו - סי׳ ל״ט ס״ק א) שהביא הדברים הנ״ל.

ויש לציין דברש״י במגילה כאן גורס בגמ׳ לאבסומי ולא לבסומי ע״ש, ולפי״ז צ״ע אי כוונת רש״י באמת להשתכר, וצ״ע. ובשפ״א כאן במגילה כתב: עד דלא ידע וכו׳ עד ולא עד בכל ע״ש.

וראה בשיח שרפי קודש חלק ו׳ בקו׳ מילואים בסוה״ס (אות נ״א) המביא: מרן בעל החידושי הרי״ם זצ״ל הי׳ שונא שיכרות בתכלית השנאה וכו׳ פ״א בפורים בא אליו פנימה דודי וכו׳ מבוסם קצת, וא״ל מרן זצ״ל בלשון קודשו: הע חיים איטשע שיכור? ואמר דודי: הלא אמרו חייב אינש לבסומי בפוריא, והשיב מרן זצ״ל: ס׳שטייט דאך נישט חייב, ס׳שטייט מיחייב עכלה״ק. והעמיקו אז בהבנת תשובתו גדולי חקרי לב ולא מצאו עכ״ל.

ובהערות למילואים בתחילת הקונטרס הנ״ל כותב עוד: נלע״ד כי הגה״ק החדושי הרי״ם זצ״ל היה מקפיד גדול שבל לשנות לשון הגמ׳ וכו׳, שהכיר בו קצת שכרות היה מקפיד ובפרט שהיה שומע ממנו שמשנה לשון הגמ׳ שכתיב מיחייב והוא היה אומר חייב וכו׳ ע״כ. ובמכתבי תורה לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל (בנד״מ - סי׳ כ״ב) כותב: מה שכתבת בשם החי׳ הרי״ם בפורים (היינו הנ״ל), יען שהיו מבוסמים שינו את דבריו, כפי ששמעתי שסיפר אמוז״ל (בעל השפת אמת זצ״ל) כי החי׳ הרי״ם אמר דלא אמרו בגמ׳ חייב להשתכר רק חייב לבסומי עכ״ל.

והנה לפי רבינו אביגדור הנ״ל יש חילוק ג״כ בין הלשון לבסומי לבין הלשון איבסומי, ובסומי לא משמע השתכרות, ויש להוסיף בזה עפ״י מה שאי׳ בשם האמרי אמת זצ״ל דבסומי הוא ר״ת: סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי ע״כ. (והיינו עפ״י הידוע עפ״י הבעש״ט זי״ע שלמד מסוגית הגמ׳ (בב״ב י.) דיין קשה פחד מפיגו ואכ״מ, וזה הרמז במש״כ לבסומי - ושפיר דזה שלא כתוב להשתכר (כחדושי הרי״ם) או לאבסומי (כרבינו אפרים) אלא לבסומי דהוא הר״ת הנ״ל (כאמרי אמת) ע״כ דאין הכוונה להשתכר ודו״ק היטב.

★★

מביא בספר יגדיל תורה: במפרשים האריכו ברמזים שונים לפרש מאמר זה. ובהגהות חכמת מנוח (נדפס בסוף הגמרא, עי״ש שהביא עוד ביאורים) מבאר שכונת הגמרא בדרך משל, שעיקר המצוה בפורים להשליך הקנאה והשנאה שיש לו על חבירו, ויתחברו כל ישראל באהבה ובחיבה, כי זו היא מצות היום.

כי פעמים האדם שונא לאחד בעבור שעשה לו רע, ולכן חושב עליו רעות ומקללו תמיד, והוא דוגמת ׳המן׳, כי כל שונא של אדם הוא ה׳המן׳ שלו. ופעמים אדם מקנא לחבירו, אף שלא עשה עמו שום רע, רק לפי שרואהו מצליח בעשירות וכבוד וגדולה, וקשה לו מחמת צרות עין לסבול את הצלחת חבירו. כמו שרואים אצל מרדכי היהודי, שכתוב עליו ׳ורצוי לרוב אחיו׳, ומבאר באבן עזרא מדוע רק ׳לרוב׳, ׳כי אין יכולת באדם לרצות לכל בעבור קנאת האחים׳. וכן היה באמת, כי ודאי קנאוהו רק מחמת גדולתו, שהרי אי אפשר לומר שפגע במי שהוא, לפי שהיה עניו מכל, כמו שמעיד עליו הכתוב ׳דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו׳, משמע שנהג בענוה ובפשטות, שאפילו לילדים ולקטנים שאל לשלום ודיבר עמהם דברי אהבה וריעות, ולא נמנע מזה מחמת

חשיבותו וגדולתו, כמו שיש מתגאים ונחשב להם לפחיתות כבוד לדבר עם מקצת בני אדם.

והנה ידוע שעל ידי האכילה והשתיה בצוותא מקרב את הלבבות ומוסיף אהבה וחיבה ביניהם, עד שישכחו מהקנאה והשנאה.

ועל זה אמרו חכמים חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שעל ידי שישתכר במשתה היין ישכח כל החשבונות עד שלא ידע לשנוא את שונאו שהוא ה׳ארור המן׳ שלו, שדרכו לקללו תמיד, ואף שלא יקנא ב׳ברוך מרדכי׳ במי שדרכו לקנא עבור גדולתו ומעלתו. ולכן אמרו הקדימו ארור המן, שלא די שיסיר השנאה היא איסור מן התורה, אלא אף הקנאה ימחוק מלבו שהיא מידה מגונה, אלא ירבה אהבה לכל אחד ואחד מישראל.

★★

השערי תשובה (באו״ח סי׳ תרצ״ה סק״ב) מביא דברי הגאון ר׳ יעקב עמדין וכותב ש׳מי שהוא חלש בטבעו (או שמשתטה עד שאפשר שיבוא עי״ז לידי מעשה או דברים שלא כהוגן) אין לו לשתות יותר מדאי, וראיה לדבר ריב״א ודו״ק עכ״ל. ומבאר השערי תשובה שכונתו להוכיח מרבי יהודה בר אילעי שמובא בירושלמי (פסחים) שלא שתה רק מפסח לפסח, והיה חוגר את ראשו (מכאב) עד חג השבועות. משמע שבפורים לא נהג לשתות כיון ששתיתו הזיקה לו לבריאות גופו׳.

הגאון ר״י עמדין שכותב בסידור עמודי שמים כי אביו הגאון ז״ל (ה׳חכם צבי׳) היה נוהג בימי בחרותו לקיים המימרא כפשוטו, ואמר שאם חז״ל תקנו, ודאי יש בו סוד ליודעי חן.

בספר צבי לצדיק (ובאורה זו תורה עמוד קי״ד) מביא ששמע מחסיד ישיש נאמן, ששמע מהחי׳ הרי״ם בסעודת פורים, שמי שיוכל לקיים כמו החכ״צ, עבורו טוב לשתות כדת, וסיפר שהחכ״צ שתה פעם הרבה, ושכב לישון (וכמש״כ הרמ״א תרצ״ה ס״ב) ופתאום בא פריץ עשיר שהי׳ לו הרבה אחוזות וכפרים ע״י אמסטרדם, ובזמן הפשרת השלגים, כל רכושו היה בסכנה שהמים שוטפים כל אחוזותיו, ובא לח״צ שיתפלל ע״ז שֶׁשְּׁמָעוֹ הקדוש היה גם בין הגויים, וב״ב רצו לדחותו, שישן החח״צ ולא הסכים בשו״א שכל רכושו בסכנת כלי׳ ח״ו. ובינתיים שמע החח״צ, וציוה שיכנס, וישב ע״ג המטה, וסיפר... וא״ל החכ״צ שמברכו שקודם בואו לביתו יפנו המים למקום אחר, ובשקט ובמנוחה בלי שום הפסד וכך הוה:

וסיים החי׳ הרי״ם מי שיכול בשתיתו ובשכרותו לפעול ישועות כנ״ל לו מותר וטוב לשתות כדת. זיע״א.

אומרים בשם האבני נזר זצ״ל שדחה את הראיה. דיש להבין מדוע כאב ראשו של רבי יהודה עד חג השבועות דווקא. אלא לפי מה שאמרו חז״ל יין קשה פחד מפיגו (בבא בתרא י, א. שם נאמר להיפך פחד קשה יין מפיגו, אולם מובא בשם הבעש״ט שהיה לו כת״י ישן עם הגירסא הנ״ל). לכן פסק כאב ראשו של רבי יהודה בר אילעי ביום קבלת התורה, כי את התורה יש לקבל באימה ביראה ברתת ובזיע, ופחד זה הפיג את היין.

אם כן גם בפורים אמרו חז״ל ׳הדר קבלוה בימי אחשורוש׳, ויש להרגיש כמו בקבלת התורה, לכן אף אם שתה הרבה לא הזיקה לו השתיה, כי מיד הופגה מאימת קבלת התורה.

★★

השפת אמת מפרש כי אין כונת הגמרא לומר דיש להשתכר כל כך עד דלא ידע, אלא שמצות היום לעסוק במשתה ושמחה, וכל זמן שלא הגיע ׳לעד דלא ידע׳ עדיין יש לו את המצוה לשתות, אבל אם הגיע לשיעור זה אינו מצווה יותר, אולם אינו חייב להגיע לשיעור זה כלל, ואם עוסק במשתה דיו בכך.

כעין זה כתב בהגהות יד אפרים (סי׳ תרצ״ה) שנתגלה לו בחזיון לילה שהכונה היא שעיקר החיוב של המשתה הוא שיהיה שרוי בשמחה כמ״ש ׳ויין ישמח לבב אנוש׳, ומחמת שיהיה שרוי בשמחה יהיה חדות ה׳ מעוזו, ויתן תודות והלל לה׳ מתוך הרחבת הלב, ועל דרך שאמרו ׳אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו מילתא׳ (סנהדרין לח, א). ולכן אין לו להשתכר יותר מדאי, שיתבלבל דעתו ולא יכיר בתוקף הנס כלל. וזה שאמרו חייב אדם לבסומי בפוריא עד שלא ידע, הכונה ׳עד׳ ולא עד בכלל, ורצונם לומר שגבול השתיה בזה לבסומי עד גבול דלא ידע וכו׳, שמן הגבול הזה והלאה הוא ביטול כונת החיוב שחייבו חכמים לבסומי כדי שיתן הלל והודאה, שכיון שיתבלבל דעתו כל כך דלא ידע בין ארור

המן וכו׳ פשיטא שאין בו דעת ותבונה לשבח ולפאר על תוקף הנס. ואתבונן אליו בבוקר ואראה כי נכון הוא.

וממשיך דלפי זה מובן מה שהגמרא מיד אחר כך את הסיפור שרבה ורבי זירא שתו עד שרבה שחט את רבי זירא, (שהפוסקים דנו וכי הביאה הגמרא מעשה לסתור את דברי רבא), ולפי מה שכתב יובן היטב, שרצו חכמים להראות שאין לו לשתות יותר מדאי שעל ידי זה תתבטל כונת המצוה, ולכן שיזהר לא לשתות יותר מדאי ולא יעבור.

וכן כתב בקרבן נתנאל (סי׳ ח׳ סק״י) שהגמרא כותבת לשון ׳לבסומי׳ ולא ׳למרוי׳ שהוא לשון שכרות, ראיה שהכונה רק להיטיב לבו בשתיית יין הרבה ולא להשתכר, עד דלא ידע, עד ולא עד בכלל.

★★

החת״ם פי׳ חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע. לפי שצריך לעשות תשובת המשקל, כיון שהם נהנו מסעודת אחשורוש, וע״י משתה היין קלקלו ונשתכרו כמ״ש במדרש. לכן תקנו חז״ל לתקן החטא, שחייב לבסומי עד דלא ידע - פי׳ שישתה כדי שכרות, שאחר בשתיה רבה כזו, לא ידע בין ימינו לשמאלו, אולם הוא ידע. פי׳ כי אף שישתה שיעור שאחר במצב כזה לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי - הוא ״ידע״, ועי״ז יתקן החטא, ודפח״ח.

כתב בשפתי צדיק לפורים (סימן נ״ג), שמעתי מהחי׳ הרי״ם ״ענין המשתה בפורים״ עפ״י מעשה שהיה בזמן הבעש״ט, יהודי חוטא, לקח בידו 500 רובל, ונסע לעבור עבירה רח״ל. בדרך שמע קול בכיות אנשים וטף... א״ל שהפריץ הכניס לכלא יהודי ומשפחתו, על שלא שילמו שכ״ד ומס, מענה אותם בעינויים קשים, ובידו להמיתם. נכמרו רחמיו עליהם, ונתן את כל כספו לפדותם. נעשה רעש גדול בשמים: יהודי שנסע לעבירה רח״ל - נהפך למציל נפשות רבות מבנ״י. פסקו שכל היוצא מפיו יתקיים, אך כדי שלא יבקש מה שא״א כגון תחה״מ הזמינו לו מן השמים יי״ש, והיה שכור ושמח כל ימיו. כשהוצרכו תלמידי הבעש״ט לישועה. שלח אליו וכשפג יינו פעל ישועות.

אמר החי׳ הרי״ם כמו״כ פורים הוא זמן גדול וכ״א יכול לפעול ישועות. ולכן כיבדוהו חז״ל בכוס יין... כדי שלא ידרוש שלא כהוגן וכנ״ל. והוסיף החי׳ הרי״ם שאין הוה אמינא שנפסיד ח״ו ע״י תקנת חז״ל, מסתמא עולה יותר נח״ר ע״י שמבטל רצונו לרצון חז״ל.

★★

החסיד הישיש ר׳ מאטיל אוסטרובר זצ״ל, כמעט ולא פתח פיו במשך כל השנה, והיה שתקן נפלא. בפורים עמד על השולחן עם בקבוק גדול של יין, שפך לפיות העומדים על יד השלחן. והבטיח עוה״ב למי שיהא בשמחה, והוא עצמו היה בגילופין. פתאום נכנס כ״ק מרן ה״בית ישראל״, ושאלו: מאטל׳ה תוכל לשבת בטיש? ענה בהכנעה יתירה, עד שבקושי נשמע קולו... יין קשה - פחד מפיגו... וישב כל הזמן... במורא ופחד, כאלו לא שתה כלל.

★★

בגמ׳: עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי וכו׳.

בספר האשכול (לרבו של הראב״ד) כתב:

פי׳ שהיה לקדמונים שיר, ובסיום החרוזים אמרו פעם א׳ ברוך מרדכי, ופ״א ארור המן, ומי שאינו בישוב הדעת כל עיקר, בקל יוכל להחליף.

★★

הגאון רבי מאיר זצ״ל אב״ד קאסטנטין־ישן (הו״ד בקובץ כרם שלמה שנה י׳ קו׳ ה׳ ע׳ נז-ח) כותב:

נ״ל עפ״י גמרא ביצה (דף ט״ו ע״ב) אמר הקב״ה לוו עלי ואני פורע, וא״כ גדול כבוד שבת וי״ט שילוה לכבודו ית׳ והוא פורע, ק״ו ימי פורים שהתהפכו מרעה כו׳ וממות לחיים, שילוה על זה לכבוד הבורא והוא יפרע, שתולה בטחונו עליו, וא״כ הוא מצוה כל כך לבסומי ששייך הוא ללות ע״ז. וקיי״ל שיכור מקחו מקח וממכרו ממכר, הני מילי עד שלא הגיע לשכרותו של לוט, אבל משהגיע לשכרותו של לוט אזי אין במעשיו כלום.

וזהו דאמר רבא, מיחייב אינש לבסומי, פי׳ אפילו עני בישראל ילוה על זה כדי לבסומי, כי בטוח הוא כי קב״ה ימציא לו פרעון, אבל עד דלא ידע, ימצא מלווין לו, אבל כשהגיע לשכרותו של לוט ולא ידע בין ארור לברוך, אזי לא ימצא

מלווין, כי הלא פטור מתשלומין, להכי נקיט חיובי לבסומי, ופטורי של בסומי כשהגיע ללא ידע כנ״ל, ודו״ק היטיב מאד.

★★

המהרש״א בבבא מציעא (דף כג:) על הגמרא: אמר רב יהודה בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במילייהו, במסכתא בפוריא ובאושפיזא כותב, יש לפרש מה שאמר ״בפוריא״ היינו אף שאמרו חז״ל שחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן וכו׳. בזה נהגו רבנן לשנות במילייהו ולומר שבאו לבחינת ״עד דלא ידע״, גם אם אינם מבוסמים כל כך ויודעים.

★★

יש לפרש, דלכאורה נראה שהי׳ בפורים שתי הצלות, הצלה אחת היתה רוחנית, דהיינו שעשו תשובה והדר קבלוה מאהבת הנס, ועוד הצלה על גופם שנצלו מגזירת המן להשמיד להרוג ולאבד, ואף מצוות הפורים מתחלקת לכאורה לשני החלקים, א׳ - קריאת המגילה, על ההצלה הרוחנית ב׳ משתה ושמחה על ההצלה הגשמית.

אך באמת אין כאן שני דברים, והכל הצלה אחת היא, שהרי המן בקש להשמיד את גופות כלל ישראל מפני חלק הרוחני שבהם כי עמלק מתנגד להקדושה, ומרדכי שהציל את נפשות בנ״י ושמר על הרוחניות שלהם הציל בכך גם את גופם, שהרי אם הרוחניות אינה פגומה, אז גם גופם נשמר מכל צרה וא״כ באמת הכל ענין אחד הוא.

וזהו הכוונה ״עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי״ היינו שלא יראה שום הבדל בין ברוך מרדכי שהציל את הרוחניות לישראל לבין ארור המן על רצונו להשמיד גופות ישראל, כי הכל אחד.

(בשם האדמו״ר רבינו יואל מסטמר זצ״ל)

★★

לעיל הבאתי כבר (בקצרה) מדברי השפת אמת הכותב כאן:

נראה לפרש, דאין הכונה שמחויב להשתכר כל כך עד דלא ידע אלא דכל היום מחויב לעסוק במשתה ועד דלא ידע עדיין החיוב עליו לאפוקי כשהגיע לשיעור זה, אבל אפי׳ קודם זה השיעור יוצא כל שעוסק במשתה כנ״ל ע״כ.

וכעי״ז כתב בספר גנזי המלך כאן לרבי ידידה טיאה וויל בנו של בעל הקרבן נתנאל וז״ל: ועי״ל עד דלא ידע, כלומר עד ולא עד בכלל כלומר אם יראה שיגיע לכך יפסיק, וזהו כונת הרמב״ם שכתב (פ״ב הט״ו) עד שישתכר וישן ע״ש.

וע״ע בקונטרס דברי שלום ואמת על הרמב״ם (פ״ב הי״ז) להגאון הנ״ל שבסוף הספר הנ״ל ״גנזי המלך״ ששם כתב, ולענ״ד יש לפרש איפכא דחייב לשתות עד דלא ידע ר״ל עד ולא עד בכלל, ר״ל שלא יגיע לשכרות של לוט.

והגאמ״ו (הוא בעל הקרבן נתנאל) דייק למה קאמר לבסומי הלא תרגום של שיכור הוא רוי, אלא להורות רק שישתה יותר ממה שהוא רגיל כדי שיתבסם קצת ויין ישמח לבב אנוש, וכמו לבסומי קלא, וראוי הדבר למי שאמרן עכ״ל, כעי״ז בקרבן נתנאל סופ״ק אות י׳.

★★

בגמ׳: ״אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה [רבה לרבי זירא] ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי. אמר ליה לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא״.

רבינו הרי״ף ז״ל בהלכותיו שם (ד״ג ע״ב) השמיט עובדא דרבה ורבי זירא, ורק כתב: ״אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן״ ע״כ.

ונודעים דברי חד מן קמיא רבינו אפרים ז״ל מקלעת חמאד תלמיד הרי״ף ז״ל הכותב: ״אמר רבא חייב איניש לבסומי בפוריא, מההיא עובדא דקם רבה ושחטיה לרב זירא, לשנה אחר אמר ניתי נעביד, אידחי ליה מימרא דרבא ולית הלכתא כוותיה, ולא שפיר למיעבד הכי״ עכ״ל.

והביאו דברי רבינו אפרים רבינו זרחיה ז״ל בספר המאור מגילה (שם), וכן הביאו דבריו הריב״ב ז״ל הוא רבינו יצחק ב״ר ברכיה, אחיו של רבינו זרחיה ז״ל בעל המאור, בשיטתו על הרי״ף שם, ובספר האשכול ח״ב (הלכות פורים סימן ח׳), והרב המעילי ז״ל בספר המאורות מגילה

(שם), והרב המאירי ז״ל מגילה (שם), והר״ן בביאורו להלכות רי״ף ז״ל (שם), ובשיטה למסכת מגילה שם (דף ל״ד), ועוד.

★★

וכתב הפרי חדש (או״ח סי׳ תרצ״ה ס״ק ב׳) על דברי רבינו אפרים הנ״ל:

ואין זה נכון, דא״כ אמאי אישתמיט ר׳ זירא מלעבד סעודה אהדדי ואיצטריך לומר לי׳ לאו כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, כיון שראו שיצא קלקול עון שפ״ד מסיבת שיכרותם, ראוי הי׳ להם למנוע עצמם לבסומי כולי האי ומלשתות אלא יותר מעט מכדי הרגילם, אלא משמע דאפ״ה היו משתכרים יותר מדאי, ולהכי מייתי תלמודא האי עובדא לאשמעינן דמימרת רבא כפשטא דמחויב איניש לבסומי עד דלא ידע וכו׳, ומיהו עתה שהדורות מקולקלים, ראוי לתפוס סברת רבינו אפרים ז״ל ושלא לשתות אלא מעט קט יותר ממה שמורגל ביו״ט, ובזה יוצא יד״ח כיון שכוונתו לשמים כדי שלא להכשל ח״ו בשום מקרה רע וישא ברכה מאת ה׳ עכ״ל.

★★

הגאון האדר״ת זצ״ל בקו׳ עובר אורח על ארחות חיים להרה״ק מספינקא זצ״ל במה דאיתא בשו״ע או״ח (סי׳ קס״ז סעיף י״ד): גדול בוצע ואם יש כהן וכו׳, אולם תמהני על הרשב״א ומג״א, דהא ר״ז היה כהן כדאיתא בירושלמי פ״ח דברכות ה״ז, וא״כ שפיר כיבדו ר״א משום קדושת כהונה, ואולי י״ל דס״ל להרשב״א כרש״י כתובות (מג:) דבבבל קרו לי׳ רב זירא, וכשעלה לא״י נסמך וקראוהו רבי זירא.

א״כ י״ל דבההוא עובדא שהי׳ כבר בא״י אצל ר׳ אבהו היה לאחר עובדא דרבה במגילה (ז:) דשחטיה לר״ז והדר אחי׳, וא״כ י״ל דפקעה קדושת כהונה ממנו, ועי׳ יומא (ה:) לכשיבא משה ואהרון עמהם משמע קצת כן. ועי׳ נדה (ע:) ויש להעיר הרבה בזה ואכ״מ.

★★

בגמ׳ ברכות (מ״ו ע״א) איתא: ״רבי זירא חלש, על לגביה רבי אבהו, קביל עליה אי מתפח קטינא חריך שקי (רבי זירא) עבידנא יומא טבא לרבנן. אתפח (הבריא רבי זירא), עבד סעודתא לכולהו רבנן, כי מטה למשרי (כשהגיע רבי אבהו לפרוס ברכת המוציא ולאכול) אמר ליה לרבי זירא לישרי לן מר, אמר ליה רבי זירא לא סבר לה מר להא דרבי יוחנן דאמר בעל הבית בוצע, שרא להו רבי אבהו כי מטא לברוכי אמר ליה (רבי אבהו לרבי זירא) נבריך לן מר. אמר ליה רבי זירא לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבל דאמר בוצע מברך. ואיהו (רבי אבהו) סבירא ליה כרבי יוחנן דאמר משום רבי שמעון בן יוחאי בעל הבית בוצע ואורח מברך״. ע״ש.

ועמד הרשב״א על כך האם לא ידע ר״ז מדין זה שבעה״ב מברך, ותירץ דכיון שעשו הסעודה לכבודו של ר״א נחשב הוא כבעה״ב.

וראה עוד בספר חשבונות של מצוה להגאון האדר״ת זצ״ל (מצוה לג) שכתב: מסופקני בדבר מוזר. אבל מ״מ תורה היא וללמוד אנו צריכים.

הן כבר נדפס בשמי בכיוצא בזה בס״ד, מה שמספקא לן בקדושת כהונה, אם ר׳ זירא בתר דשחטיה רבה היה כהן כבתחילה, או שכיון שכבר יצתה נשמתו אין עוד כהונתו עליו, ובתחיתו פנים חדשות בא לכוון, והבאתי דברי התרומת הדשן באשת אליהו וריב״ל אם הותרו לשוק.

וכן מסופקני גם במצות כיבוד אב ואם, בשיצויר כן, והיינו כר׳ זירא, אם היה חייב בכבוד אבותיו וכן גם אם בניו היו חייבין בכבודו אז, שאם נאמר פנים חדשות בא לכאן הרי אינו עוד בנם, ולבניו אינו אב עוד. עיי״ש מה שהאריך בזה טובא.

★★

והנה הגאון ר׳ חיים ברלין זצ״ל כתב להגאון האדר״ת זצ״ל על חידושו זה (בספר הזכרון להגאון הפחד יצחק זצ״ל ע׳ תרנט):

ואינני מסופק במעכת״ר שי׳ שחשב מחשבות מראש שיגיעני מכתבו היקר בימי הפורים, ומרוב אהבתו אלי שקד להביאני לידי גיחוך, או אולי כרבה דבעי לחדודי לאביי, יען כי לא אוכל להאמין כי נעלם ממנו גמרא מפורשת ר״פ חלק מנין לתחיית המתים מה״ת שנאמר ונתתם ממנו את תרומת ה׳ לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים, אלא שעתיד לחיות וישראל נותנין לו תרומה, מכאן לתחה״מ מה״ת. הרי מפורש

דכהן שמת וחזר וחיה חזר לקדושת כהונתו הראשונה. - ובאמנה כי צחוק עשה לי אהובי הגאון שי׳ בדבריו אלה.

★★

והגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א (בקובץ הר המור, קובץ ז׳ ניסן תשמ״ה ע׳ 27) כותב:

והאמת בראותי השגת הגר״ח ברלין ז״ל על דברות הגאון האדר״ת ז״ל נצטערתי טובא, דהיא באמת פליאה גדולה שתעלם גמרא ערוכה מהגאון האדר״ת ז״ל (וראה לעיל ב״ריש מילין״ מה שכתב הגר״ח ברלין ז״ל על האדר״ת ז״ל), ויגעתי ובס״ד מצאתי ליישב דברי הגאון האדר״ת ז״ל.

ונאמר בס״ד, דהנה זה אמת וברור שמדברי התלמוד בסנהדרין (שם) מתבאר להדיא דאכן אף לעתיד לבא יתנו תרומה לאהרן הכהן, ושמע מינה דתחית המתים מן התורה, אבל הא אכתי לא התבאר שם דאהרן נשאר בקדושת כהן קמייתא דהויא ליה, ואיכא למימר דלעתיד לבוא אכתי יצטרך משיחה לכהונה מחדש, וכאשר כתב להדיא רבינו הרמב״ן ז״ל בספר המצוות (שורש ג׳ דף מ׳ עמוד י״א): ״עוד יש לי ראיה על ענין זה שפירשתי מאמרם ז״ל בראשון של יומא (ה׳ ב׳) כיצד הלבישן לאהרן ולבניו בימי המילואים, ותמהו כיצד הלבישן מאי דהוה הוה. אלא כיצד מלבישן לעתיד לבוא, לעתיד לבוא נמי כשיבואו אהרן ובניו משה רבינו עמם, כלומר נשאל לו. הנה סוברים כי לתחית המתים יתקדש אהרן ובנו עמו במילואים, לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת המיתה ויהיו אנשים מחודשים יצטרכו להתקדש כראשונה, ויהיו המילואים האלה נוהגים בהן״ עכ״ל וע״ש. ומפורש להדיא דסבירא ליה להרמב״ן ז״ל דהמיתה אכן מפקעת קדושת הכהונה ומצריכה קדוש מחדש, והרי הוא במפורש כדכתב הגאון האדר״ת ז״ל.

ומינה שמעינן דצריכנן לפרש דברי תלמודא דידן התם בסנהדרין דמייתי להו הגר״ח ברלין ז״ל כדכתיבנא בס״ד, דהא לא תיסק אדעתין ח״ו דאישתמיטיתיה לרבינו הרמב״ן ז״ל ההיא דסנהדרין, עכ״ד

★★

בכלי חמדה (פר׳ בראשית) כותב על דברי הגאון האדר״ת זצ״ל הנ״ל:

ולא אדע מה קאמר מר, דהרי כל כהן הוא כהן מחמת שהוא בן כהן, וכיון דזה פשיטא דלא נפקע הקורבה ע״י המיתה, וא״כ הרי הוא גם עתה בן כהן, וממילא הוא כהן לכל העניינים, אלא שלענין עבודה אולי צריך חינוך מחדש כמו כל כהן שהתחיל לעבוד שצריך חינוך, אבל לענין קדושת כהונה, פשיטא שכ״ז שלא נפקע הקורבה אינו נפקע הכהונה, ומבואר בקרא דאלישע [במלכים ב׳ סוף פ״ד. שאחרי שהחי׳ בן השונמית אמר לה ״שאי את בנך״] דהקורבה לא נפקע ע״י שמת, וז״ב.

★★

הרה״ג ר׳ שלמה בלום שליט״א בקובץ נזר התורה (שנה ג׳ קו׳ ב׳ ע׳ קנג) כותב:

לכאורה יש לדון על חידושו גם מצד המציאות, דהנה בפשטות היה מעשה זה בבבל אצל רבה טרם שעלה ר׳ זירא לארץ ישראל, ואם כן יש לעיין ממה דמצינו בירושלמי ברכות (פ״ג ה״א דף כג: ופ״ז ה״ג) ושביעית (פ״ו ה״א דף טז:) דגם לאחר שעלה ר׳ זירא לארץ ישראל היה כהן.

והיה אפשר לומר, דר׳ זירא חזר לבבל לאחר שבא לארץ ישראל, ושם התרחש הך עובדא, ולבתר שחזר לאר״י נפטר בטבריה. אך יש קצת דוחק בזה, דהרי לפי זה ע״כ דנשתהא שם בבבל לתקופה של יותר משנה, מדאי׳ בהמשך הגמ׳ במגילה שם ״לשנה אמר ליה ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי״, ובגמ׳ משמע שגדל באר״י ולא בבבל כדאמרי׳ במגילה (ו.) ״כי נח נפשיה דר׳ זירא פתח ההוא ספדנא ארץ שנער הרה וילדה, ארץ צבי גידלה שעשועיה וכו׳, וברש״י שם ר׳ זירא עלה מבבל לאר״י ומת שם בטבריה, ובחולין (יח:) מפורש ״ר׳ זירא אין דעתו לחזור הוה״, ומזה למדו כותבי הדורות דר׳ זירא כלל לא חזר לבבל [ראה דורות הראשונים ימי האמוראים עמ׳ 306 הערה כד ועמ׳ קצג], ורבי זירא דמוזכר בסוף הוריות אחר הוא [ראה תולדות תנאים ואמוראים ערך רבי זירא (ב)].

ועוד היה אפשר לומר לפי מה שהעלו התוס׳ בכ״מ (עירובין כב:, יבמות עח., ב״ב קנה.) דרבה הלך ללמוד תורה באר״י לפני ר׳ יוחנן, א״כ י״ל דבאר״י היה הך עובדא, וד״ז עולה יפה לפי רש״י בכתובות (מג: ד״ה אמר) שכ׳ דבבבל

קרו ליה רב זירא, וכשעלה לאר״י ונסמך קראוהו רבי זירא (והתוס׳ במנחות מ: ד״ה ר׳ זירא הוציאו מגמ׳ שם דלא כדעת רש״י), וכאן הרי הגירסא רבי זירא, נמצא דהיה אז כשהיה באר״י, (וכמובן דאין זה ענין למה דאי׳ בנדרים (כב.) בהא דעולה במיסקיה לארעא דישראל איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה, קם חד ושחטיה לחבריה וכו׳ תמה ר׳ יוחנן מכדי כתיב וכו׳ בבבל כתיב, דשם תמה על הכעס שגבר כ״כ). אך על עיקר חידושו של התוס׳ יש שהשיגו [ראה מהרי״ט כתובות (קיא.), הפלאה שבערכין על הערוך ערך קרקף].

★★

בגמ׳: סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו מ״ט ימי משתה ושמחה כתיב.

הקשה הטורי אבן דא״כ מהאי טעמא יהיו מותרים גם בהספד ותענית בליל פורים, דהרי המקור שאסור להספיד בפורים הוא מהפסוק ״ימי משתה ושמחה״ ותירץ דחז״ל השוו מצות פורים ליו״ט, ולכן דוקא בדברים שהם בקום עשה כחיוב סעודה לא תיקנו לחייב בלילה וכמו שבליל יו״ט אינו חיוב במצות סעודה ושמחה, וכן במצות שופר ולולב, אבל בדברים שהוא בשב ואל תעשה כאיסור הספד תענית ומלאכה תיקנו גם בליל פורים, כמו שנאסרו הדברים הללו בליל יו״ט, ומוסיף שלכן חיוב קריאת מגילה ביום מדברי קבלה הוא רק ביום ולא בלילה, עכ״ד.

אולם הגה״ק מסטייפלע זצוק״ל בכתבי קהילות יעקב החדשים מגילה (סי׳ קפ״ט) וכ״כ בקונטרס פתגם המלך להגאון רבי גרשון אידלשטיין שליט״א ראש ישיבת פונביז כתבו ליישב, שהיכן שנאמרו הוא כולל כל המעת לעת אלא שעיקר החיוב הוא ביום, ולכן בדבר שהוא רק פעם אחת ביום והוא הסעודת פורים ודאי שיש לעשותה ביום ממש משום שהמילה ״יום״ מורה שאז עיקר זמן החיוב, אבל לענין איסור הספד ותענית ומלאכה שהוא איסור על כל רגע ורגע מיום הפורים, ודאי שכוונת הפסוק לאסור בזה במשך כל המעת לעת, ולכן סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא יד״ח.

ובאותו רעיון מבאר בפתגם המלך הדין שיש איסור עשיית מלאכה בשבת, אע״פ שנאמר בפסוק זכור את יום השבת לקדשו, אלא הטעם דאף שנאמר בפסוק יום, הכוונה לכל המעת לעת ובזה הוא מבאר גם למה בחנוכה נאסר ההספד גם בלילה, מ״מ חיוב אמירת הלל הוא רק ביום, דהלל שחייב רק פעם אחת ביום תיקנו לאמרה בעיקר הזמן ביום, אבל באיסור הספד השייך בכל רגע ורגע תקנו לאסור גם בלילה

ובספר תורה ושבת להרה״ג ר׳ מנחם מנדל גייגר שיחי׳ (בעמ׳ רמ״ז) העיר על תירוץ הטורי אבן שלדעת המג״א אין לתרץ כן, דהנה בשערי תשובה (הל׳ יו״ט סי׳ תקכ״ט) הוכיח בדעת המג״א שגם בליל יו״ט יש חיוב שמחה מה״ת עייש, ולפי״ז א״א לבאר שהטעם שבליל פורים אין חיוב סעודה משום שחז״ל השוו מצות הפורים למצוות היו״ט, ותירץ די״ל שבאמת גם להמג״א ליכא חיוב בשר ויין בליל יו״ט, וכל ההוכחה של השערי תשובה בדעת המג״א הוא על עיקר חיוב השמחה שהיא שמחת הנפש שייך גם בליל יו״ט, ולכן גם בליל פורים חייב לשמוח, ולכן אסור בהספד ותענית ומלאכה כי הם מפריעים לשמחת הנפש, אבל חיוב בשר ויין לא תקנו חז״ל לליל פורים כי השוו תקנתם לליל יו״ט, ולכן כמו שבליל יו״ט אינו חייב בבשר ויין, ה״ה בליל פורים לא נתחייב בזה, ומה שתיקנו להרבות קצת בסעודה בלילה הוא כדי שיהא קצת פרסומי ניסא גם בלילה.

★★

מבאר השפת אמת (לפורים תרמ״ט) על דרך צחות, ימי הפורים לא ניתנו להתהולל ולהעבירם בהבלים, באכילה ושתיה בלבד. סעודת פורים שאכלה בלילה - בחשיכה ואפילה - לא יצא ידי חובתו. אלא העיקר הוא לעשות אותם ימי משתה ושמחה, לגלות ולעורר הארת הימים והניסים שנעשו בימים ההם.

מוסיף על זה גיסו השפתי צדיק (אות ס״ב). לפי דבריו יובן היטב המשך דברי הגמרא ׳תנא מיניה ארבעים זימנין׳. שלכאורה לא מובן מה יש לשנן הלכה פשוטה זו כל כך הרבה פעמים. אבל לפי ביאור השפת אמת יובן היטב, כי כדי לידע כיצד צריך לאכול סעודת פורים צריך הרבה ללמוד.

השפת אמת (בליקוטים) אומר כי נראה הטעם שלא תקנו סעודת פורים רק ביום ולא בלילה, כדי שלא ישתכרו וימנעו מקריאת המגילה ביום. וגם כי עיקר המנוחה בעת ההצלה היתה ביום, כי בלילה היו יגעים מהמלחמה. (וראה

מה שהובא בשם המשך חכמה על הפסוק ׳לעשות את ימי הפורים האלה בזמניהם׳).

★★

במשנה: אין בין יו״ט לשבת אלא וכו׳.

הנה הב״י (או״ח סי׳ תקכ״ו) מביא בשם הרמב״ן בספרו תורת האדם, כי ביו״ט אין איסור שביתת בהמתו, והקשה בספר מרפסין איגרא (ע׳ עו) דא״כ יש הבדל נוסף בין שבת ליו״ט. ומדוע לא נזכר זאת במשנה.

ותירץ שם (ע׳ עז) בשם הגאון ר׳ שמחה זיסל ברוידא ז״ל די״ל דהמשנה עוסקת רק בענין ל״ט מלאכות, בהבדל שבין שבת ליום טוב, ולא בכל ההבדלים שבין שבת ליו״ט, כגון שביתת בהמה וגם שמחת יום טוב.

★★

העיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

וצ״ע דהא הגמ׳ ביצה ל״ז א׳ פריך על דין מצילין פירות ביו״ט ולא בשבת ממתני׳ דאין בין שבת ליו״ט, ואם נימא דרק בל״ט מלאכות שוים הם לק״מ. וקושי׳ זו יוקשה גם על כמה מהתרוצים המובאים להלן.

★★

ובספר הנ״ל על שמות (ע׳ קנח) כתב עוד תירוצים בקושי׳ הנ״ל:

י״ל כי דברי הרמב״ן אמורים ביום טוב שני וכשאין באפשרותו בענין אחר, במקרה שכזה עשאוהו רבנן כחול. אם כן יתכן שהמשנה במסכת מגילה מונה רק דברים של לכתחילה וחילוק זה הוא רק בדיעבד.

ועוד י״ל, דהנה הרשב״א בחידושיו למסכת מגילה כותב, שאכן לא כל החילוקים נכתבו במשניות אלו. על אף שהמשנה נקטה בלשונה ״אין בין״, שמשמעותה לכאורה, שרק אלו החילוקים שמנתה המשנה קיימים.

עוד י״ל דהנה הרש״ש בחידושיו למסכת מגילה כאן כותב, שמשנתנו מנתה רק את המלאכות שהעובר עליהם מתחייב כרת וסקילה. אם כן מובן מדוע לא כתבה המשנה את שביתת בהמתו, שהרי העובר על כך אינו חייב כרת או סקילה, אלא עבר על מצות עשה בלבד.

ועוד י״ל, דהמשנה מונה רק את ההבדלים במלאכות האסורות מכח הפסוק ״לא תעשה כל מלאכה״. ובכך יש הבדל בין יום טוב לשבת רק לגבי אוכל נפש בלבד. ואילו חיוב שביתת בהמתו של האדם נלמד מהפסוק ״למען ינוח שורך וחמורך״. לכן גם לא מוזכר במשנה ההבדל, שבשבת העושה מלאכה עונשו סקילה, וביום טוב עונשו של העושה מלאכה מלקות כבכל איסור לאו.

הכפות תמרים (במס׳ ר״ה ל״ב ע״ב) מסופק אי נימא תחומין די״ב מיל בשבת דאורייתא, אם ג״כ ביו״ט תחומין די״ב מיל דאורייתא, ע״ש. והמג״א (סי׳ תקפ״ו ס״ק כ״ד) פסק די״ב מיל ביו״ט ג״כ הוי מדאורייתא, והפרי חדש פסק (שם) דביו״ט הוי דרבנן.

והקשה הגאון השואל ומשיב (מהדו״ת ח״ג סי׳ צט) על הפר״ח דס״ל וכנ״ל דתחומין די״ב מיל בשבת הוי דאורייתא וביו״ט הוי דרבנן, א״כ קשה על מתני׳ מגילה (דף ז׳ ע״ב) דקאמר אין בין יו״ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד, הא איכא תחומין, דביו״ט דאורייתא ושבת דרבנן, ועכצ״ל דלא כשיטת הפרי חדש.

דף ח׳ ע״א

בגמ׳: הא לא קפדי אינשי וכו׳.

כתב הטורי אבן דמדברי הר״ן בנדרים (ל״ב ע״ב) משמע דהא דמותר ליהנות במידי דלא קפדי אינשי, הוא משום דאין זה קרוי נהנה מחבירו, ותמה מהא דפסחים (כו.) אסור לישב בצלו של היכל ומהא דע״ז (מח:) גבי אשירה לא ישב בצילה ולא יעבור תחתיה, אע״ג דודאי לא קפדי אינשי בהו.

וכתב הקובץ שעורים (ב״ב אות רנ״ו) דלפי מש״כ הגר״ע איגר זצ״ל מיושב קושית הטו״א דהא בהקדש ואשירה האיסור ליהנות מהחפץ וגם ויתור נחשב הנאה מן החפץ, וק״ל.

והטו״א כתב, דיסוד ההיתר משום דאין דעת הנודר לאסור הנאת שאין דרך העולם להקפיד עליהן. [והרשב״ם ב״ב נז: כתב דדבר שאין מקפידין עליו הוי הפקר, ועי׳ בטו״א ובקובץ שיעורים מה שהקשו על הרשב״ם].

(פירות תאנה)

★★

בגמ׳: ר״ש אומר את שעליו חייב באחריותו כו׳ כמאן דטעון אכתפיה דמי.

במלבי״ם (פ׳ ויקרא אות ל״ג) מבאר דהיה קשה לר׳ שמעון דמצינו שכשהכפרה עבור אחרים כתיב לשון עליו, וא״כ קשה הכא שהוא מביא לעצמו קרבן עולה, הול״ל וכפר בעדו ולא וכפר עליו.

ולכן מפרש רבי שמעון שעליו אינו יעד הכפרה, אלא עליו היינו העשה, מה שהתחייב להביא עולה זו - גופי׳, ור״ש לשיטתו (במעילה דף י״ט) דס״ל שם דחייב באחריות עד שיביאנו לעזרה, וע״כ כוונתו שעד שסמך עליו ומסרו לכהן לשחיטה, שמאז כבר איננו באחריותו, (ודלא כרבי יהודה דס״ל התם דחייב באחריות עד שיזרק הדם), וזהו מ״ש הכתוב וסמך ידו על ראש העולה - ונרצה לו, לכפר עליו על העשה דחובת עולה זו גופי׳, דעד הסמיכה חייב באחריות ואחרי הסמיכה אינו חייב באחריותו.

★★

בגמ׳: ואי מזובו לא ידענא כמה ראיות וכו׳

וברש״י: האי מקצת דמשמע מהאי קרא לא ידעינן מאי היא אי שלש וארבע או שתים ושלש ע״כ. והקשה בספר אסיפת זקנים מדוע לא נימא תפסת מרובה לא תפסת.

וכתב בספר מנחת ארי׳ (ע׳ קצב) ליישב בהקדם דברי החינוך (במצות הזיבה, קע״ח) שכתב:

משרשי המצוה, לפי שהשי״ת הרחיקנו מאוד מן המותרות, וצונו להיות קדושים וטהורים וישרים בעניני המאכל ומשתה ובכל שאר עניני האדם, ואין ספק כי ענין הזיבה יקרה באדם בצאתו מדרך היושר בהתמדה במאכליו ושיקוי׳, ויגדל בגופו מתוך כך אותו המותר הסרוח המאוס והטומאה, וכמו שאחז״ל דרכה דמיכלא יתירה לאתויי לידי זיבה, והודיעתנו התורה שהאדם שיהי׳ בו כן יקרא טמא, והטומאה שם כולל כ״ד נמאס ונאלח, ובהרחיקנו מזה נקנה בנפשנו מדת היושר וההשווייה בכל דעתינו ובכל כחינו, ומזה הענין הוא שאינו טמא בראי׳ א׳, לפי שלא נתחזקה בגופו אותו הליחה כ״כ, והמיעוט הזה איננו הוראה להיותו מורגל הרבה לצאת מדרך היושר, וכיון שכן אין ראוי לטמאו במיעוט, כי האדם בנוי בענין שאי אפשר לו בשום צד להנצל שלא לצאת מקו היושר כלום, אבל בצאתו הרבה, אז יקרא אשם ודאי להיותו טמא וכו׳ עכ״ל.

ולפי״ז א״ש דלכן בלי דרשת רבי סימאי לא ידענא כמה ראיות, ויש סברא לתפוס כאן במרובה בשלש וארבע, דמיעוט ראית הזב איננו הוראה להיותו מורגל הרבה לצאת מדרך היושר, ואין ראוי לטמאו במיעוט, כי האדם בנוי בענין שאי אפשר לו בשום צד להנצל שלא לצאת מקו היושר כלום, אבל אחר הדרשה גילתה התורה דבשתי ראיות טמא, שהיא המדה שיצא מדרך היושר.

★★

בגמ׳: מזובו ולא מזובו ונגעו.

ופירש״י (ד״ה לכשיפסוק) דמהני ספירת ז׳ נקיים בימי צרעתו, ומשמע דלענין הבאת קרבנותיו דזיבה אין יכול להביא רק כשנטהר מנגעו, וקשה דבנדה (ל״ז ע״ב) כתב רש״י לגבי זבה מזובה ולא מנגעה, שכיון שטהרה מנגעה סופרת מיד ומביאה קרבן.

ותי׳ הגאון ר׳ איצל פונוביז׳ר בספרו זכר יצחק (ס׳ מ״ג) דמה דס״ל לרש״י הכא דאינו מביא קרבנות דזיבה עד שיטהר מנגעו, אינו משום טומאת צרעת, דלגבי זה לא גרע משאר טמאים שמשלחין קרבנותם כדאי׳ בפסחים (ס״ב ע״א), אלא דס״ל לרש״י דכיון דאסור בתשמיש ופורע ופורם, ה״ז מדין אבלות שאינו משלח קרבנותיו, ומשו״ה כתב רש״י דאינו רק סופר ז״נ.

וכל זה לגבי איש זב ומצורע, אבל אשה זבה ומצורעת, הלא אשה אינה פורעת ופורמת והיא אינה אסורה בתשמיש, א״כ אין בה דין אבלות כלל, רק דין טומאת צרעת, ולא גרעה משאר טמאים שמשלחים קרבנותם, וא״ש דכתב רש״י בנדה שהזבה שהיא מצורעת משלחת קרבנותי׳, ע״כ.

דף ח׳ ע״ב

בגמ׳: שומרת יום כנגד יום תוכיח כו׳ שאינה טעונה ספרת שבעה.

מבאור דלענין משכב ומושב וספירת שבעה לגבי זב רואה שתים ג״כ טמא, אבל לגבי זבה אינה צריכה ספירת שבעה נקיים רק אם היא רואה ג׳ ראיות.

וכתב במשך חכמה (ויקרא ט״ו ט״ו) דלפי זה אתי כמין חומר, הא דלגבי זב כתיב (שם) וכפר עליו הכהן וגו׳ מזובו, ולגבי זבה כתיב (שם, ל׳) וכפר עליה וגו׳ מזוב ״טומאתה״, דלגבי הזב - בראי׳ השלישית לא נתחדש שום דבר לגבי טומאה, רק לגבי קרבן, משא״כ לגבי זבה דנתרבה טומאתה בראי׳ השלישית, שהיא צריכה לספור ז׳ נקיים מראי׳ השלישית, לכן נקט קרא הג׳ מזוב טומאתה.

★★

במשנה: אין בין מצורע מוסגר מוחלט אלא פריעה ופרימה וכו׳.

בתורה תמימה פר׳ תזריע (י״ג-אות קע״ז) כתב ודע דיש להעיר אם גם במצות טמא טמא יקרא דבסמוך, היינו לפרסם טומאתו ג״פ חייב מצורע מוסגר, ופשטות הלשון אין בין זל״ז אלא פריעה ופרימה בלבד משמע דלענין זה שוין, וכן יש לדייק ממו״ק (ה׳ ע״א) דכל טמא מחויב לפרסם טומאתו כדי שיזהרו ממנו, וא״כ ממילא גם מצורע מוסגר חייב בזה, כיון דגם הוא מטמא, אבל הרמב״ם (פ״י ה״ו מטו״צ) פסק דרק מצורע מוחלט חייב בקריאה זו, ולכאורה צ״ע בזה. וי״ל ע״פ הסברא דכיון שהוא מוסגר, הלא בלא״ה לא יגעו בו אנשים זרים, וא״כ קריאה זו אך למותר היא, ועדיין צ״ע. ע״כ.

ועיין בתוס׳ יו״ט כאן שכבר התעורר בזה, וכתב אבל לענין וטמא טמא יקרא דכתיב בההוא קרא שוים הם, דבת״כ מרבה מטמא טמא לכל המטמאים לא המצורעים בלבד. וז״ש התוס׳ פרק קמא קטן דף ז׳ דבימי חלוטו צריך פריעה ופרימה וטמא טמא יקרא לפום ריהטא כתבו כן ע״כ.

ועל התוי״ט השיג בספר לחם שמים מהיעב״ץ (ומובא בלקוטים על המשניות) וז״ל ובמח״כ לא כן הוא, אך בדיוק כתבו כך כנראה שם והאמת אתם. ואיהו י״ל הוא דלא דק בהא, דמה צריך המוסגר לכך, והלא כל עיקר שהצריכו הכתוב לזה הוא, כדי שיהו טהורים פורשים ממנו, כדאיתא במ״ק (ד״ה א׳) שטומאה קוראה ואומרת פרוש. ומטעם זה נתרבו כל הטמאים לקריאה זו, להודיע לבני אדם שיזהרו להטמא בהם. וא״כ ודאי דבר בטל הוא לומר שאף המוסגר טעון קריאה זו, שהרי הוא סגור ומובדל ומופרש בלא״ה. וזה ברור שאין כאן מקום לקריאה כלל אצל המוסגר, לא לבד שאי אפשר לומר שחייב בה, שזה טעם מוחלט כמו שביארנו בס״ד, אלא אפילו רשות נמי לא הוי, רצוני אע״ג דאמרינן נמי שיש לו להודיע צערו כדי שרבים יבקשו עליו רחמים. אפ״ה במוסגר, הוא נמי לא שייך לגמרי, כי איך יקרא ויודיע שכבר הוא טמא, ועדיין לא הוחלט לטומאה, ואינו נקרא טמא עד שיטמאנו הכהן בפה דוקא ככתוב טמא יטמאנו, וכ״ה בת״כ. וכל ימי הסגרנו אעפ״י שמטמא, מכל מקום אין טומאתו מוחלטת. ואין לו להחליט טומאתו מעצמו משום אל יפתח אדם פה כו׳, וכאותה ששנינו בנגעים, אע״פ שהוא חכם כו׳ אל יגזור ויאמר נגע נראה לי ע״ש, כנ״ל ברור בעזה״י עכ״ל.

★★

והעיר בספר מנחת ארי׳ (ע׳ קצה):

במה שהעיר היעב״ץ על התוי״ט שמוסגר אין בו המצוה של טמא טמא יקרא משום שהוא סגור ומובדל ומופרש ואין כאן מקום לקריאה, וכ״כ התו״ת הנ״ל, יש לדון בזה דיש מחלוקת במצורע מוסגר אם יש בו הסגר ממש, וז״ל המאירי כאן ושמא תאמר אם המוסגר טעון שלוח היאך אתה קורהו מוסגר, והרי מחוץ למחנה הוא, אפשר שבבית שחוץ למחנה הוא עומד. ומ״מ לקצת גאונים ראיתי בפירוש הסגר שהוא הקפת הצרעת בסיקרא כדי לראות מתוכה אם יפשה ויצא לחוץ עכ״ל.

ועיין בפרדס יוסף עה״ת פר׳ תזריע (עה״פ והסגיר הכהן) שהאריך והביא כמה וכמה ספרים בענין הסגר בנגעי אדם ורש״י בחומש מפרש ג״כ בנגעי אדם הסגר ממש, ובמשנה אחרונה נגעים (פ״א מ״ג) הביא דהסגר אינו כמשמעו רק שא״ל הכהן הרי אתה מוסגר, כלומר בספק אתה עומד, כדבר הסגור שא״א לידע מה טיבו וכו׳, ובמנ״ח (מצוה קכ״ט אות ו׳) כתב אין הפי׳ שמסגירין האדם בחדר רק דיש לו דין מוסגר ולא מוחלט לכמה דינים שיש בין טהור למוסגר ומוחלט, וזה אליבא דכ״ע גבי נגעי אדם ובגדים, רק בנגעי בתים יש שיטות שצריך לסגור הדלת ממש - ובטור עה״ת בשם רא״ש שפי׳ הסגר בנגע שסוקר סביב הנגע בסיקרא כדי לידע אם פשה, ובאמת אין זה פשוט כ״כ, דרש״י בחומש ומאירי במגילה (ח:) ובשירי טהרה סוף נגעים הביא מויק״ר פי״ח, בו״ד חובש בבית אסורים והקב״ה חובשו בבית האסורים שנ׳ והסגיר וכו׳ עי״ש.

ומבואר לדברי הטור בשם הרא״ש והמאירי בפירוש הב׳ שאין הסגר ממש במצורע מוסגר אלא שהוא סוקר סביב הנגע בסיקרא, או שא״ל הכהן הרי אתה מוסגר, ולפ״ז יש מקום לדברי התוס׳ יו״ט שגם המוסגר יש בו המצוה של טמא טמא יקרא שלא יגעו בו אנשים זרים.

★★

פליגי הראשונים בדין הסגר, דבמו״ק (ז.) תוס׳ ד״ה בהסגר וכו׳ מביאים בשם רש״י דסוגרים את המצורע, אמנם בתוס׳ הרא״ש שם תמה ע״ז דא״כ חמור מוסגר ממוחלט, ובמתני׳ דהכא לא מבואר כן, ועוד דבקרא כתיב והסגיר את הנגע ולא את המנוגע, ולכך פירש דהסגר היינו שחובשים הנגע בטלית, ועושים סימן סביבות הנגע ע״ש, ובמאירי כאן מביא ב׳ דעות, ע״ש.

★★

בגמ׳: הא לענין שילוח זה וזה שוין וכו׳.

והנה רש״י במו״ק (ז ע״א) מפרש שמצורע מוסגר אינו טעון שילוח. והקשו התוס׳ (ד״ה - אמר רבי) על רש״י מסוגיין, שמבורר כי גם מצורע מוסגר וגם מוחלט בדין שילוח.

וחכ״א אמר בישוב קושיא זו, דגם רש״י יסכים, כי מצורע מוסגר טעון שילוח (כסוגיין), אבל מצורע מוחלט ומצורע מוסגר חלוקים בגדריהם. מצורע מוחלט יש עליו לאו של ״ולא יטמאו את מחניהם״, שזהו לאו של מצורע בעצמותו, ולכן אם יש מחנה, הרי הוא מטמא אותו. וכמו כן יש עליו גם עשה של בדד ישב - וזהו הדין אבילות שישב לבד. אבל מצורע מוסגר אין לו את הלאו הנ״ל כלל, כי אינו מצורע בעצם, ויושב מחוץ למחנה רק בגלל העשה של דין אבילות שמתנהג כמצורע. ולכן רש״י שם (במו״ק) התכוון לומר, שמצורע מוסגר אינו טעון שילוח, כלומר, אין עליו את הלאו של דין מצורע בעצם.

(והוכיח חילוק בין הלאו והעשה מרמב״ם [פ״ג מביאת מקדש ה״ח], שמחלק שם, שעל לאו עוברין רק כשנכנס בירושלים, ואילו בשאר ערי חומה נוהג רק עשה. ועיין רש״י בפסחים [סז, ד״ה - לפנים מחיצתו], החולק על רמב״ם זה.)

★★

בגמ׳: יצא זה שאין צרעתו תלוי׳ בגופו וכו׳.

ברש״י (ויקרא יג, ו) סובר שאם עמד הנגע בעיניו בסוף השבוע השני של ההסגר הוא טמא אם לא כהה הנגע ממראיתו ע״כ. והקשה עליו הרמב״ן (שם) מדברי הגמ׳ כאן דאמרו: יצא מצורע מוסגר שאין צרעתו תלוי׳ בגופו אלא בימים, ואילו הי׳ צריך שתהי׳ כהה, א״כ היתה טהרתו תלוי׳ בגופו, וע״ש ברמב״ן עוד מש״כ, ובמזרחי (שם) ובפנים יפות (שם) מש״כ בדעת רש״י.

★★

במשנה: אין בין ספרים לתפילין ומזוזות וכו׳.

המהר״י אפנדרי (הובא בשו״ת מהר״י קצבי סי׳ ב׳) תמה למה לא כתבה המשנה נפק״מ בין ס״ת לתפלין ומזוזות, שספר תורה נכתב גם שלא כסדרן, ואילו תפלין ומזוזות בעינן דוקא שיכתב כסדרן כדילפינן מוהיו.

ותירץ דמשנתינו לא קתני רק חילוקים שנראים לעין, שזה נכתב בלשון הקודש וזה נכתב בשאר לשנות, אבל לגבי הך דשלא כסדרן, הרי לא ניכר לעין באיזה זמן נכתב ולהכי לא שנה לו.

אמנם הגרעק״א בתוספותיו (אות ח׳) דחה תירוץ זה, דהרמב״ן (במלחמות פ״ק דסוכה) הקשה למה לא קתני חילוק דס״ת בעי עיבוד לשמה ותפלין ומזוזה לא בעי עיבוד לשמה. (ותירץ דקולא דספר תורה קתני, ולא חומרא דספר תורה). והרי הך דבעינן עיבוד לשמה גם כן אינו ניכר, ומ״מ הקשה הרמב״ן דליתני׳ לי׳.

★★

ברש״ש תירץ עפ״י מש״כ הפוסקים דשם השם בעינן גם בספר תורה שיכתבנו כסדרן, ולפ״ז ניחא דלא פסיקא לי׳ לומר דבס״ת לא בעי סדרן, דהא השמות שבו בעי כסדרן. עוד תירץ דלא פסיקא לי׳ משום פרשת סוטה שבה למ״ד דמוחקין לה מתוך ספר תורה, והרי פרשת סוטה בעי דיכתבנו כסדרן משו״ה לא פסיקא לי׳.

★★

ועי׳ במרחשת (ח״ג ס״ו אות ה׳) שפקפק בתירוץ זה לפי מה שמבואר ברש״י (סוטה יז:) דשלא כסדרן הפוסל במגילת סוטה לא נאמר רק כשכתב ולנפיל ירך ולצבות במעיך

וכיו״ב, אבל כשהקדים לכתוב את המאוחר וחזר וכתב לפניו את המוקדם כשר ע״ש.

★★

ועי׳ בפורת יוסף שתמה על תירוץ הרש״ש דא״כ איך תנן שהספרים נכתבין בכל לשון, והא בפרשת סוטה ודאי בעינן לשון הקדש דוקא, וכדמבואר בר״מ פ״ג דסוטה.

★★

בשו״ת חתם סופר (או״ח ריש סי׳ ח׳) תירץ דהיינו בכלל מה דשנה משנתינו שהספרים נכתבין בכל לשון ותפלין ומזוזות אינם נכתבות אלא אשורית, דהטעם הוא משום דילפינן מוהיו דבעינן הויה, והיינו טעמא נמי דבעינך בהו כסדרן, דילפינן נמי מוהיו דבעינן שיהי׳ נכתבין כסדרן.

ועין עוד בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ י׳ אות י״ז) שמוכיח מקושית הגרעק״א כמוש״כ בדעת התוס׳ דרק תפלין בעי כסדרן מהלל״מ ולא מזוזה.

★★

בספר אוצר מכתבים ומאמרים מבעל השפ״א (ע׳ כא) ובסוף ספר מכתבי תורה נדפס מכתב שכתב השפ״א לבנו האמרי אמת מה שאמר בסוגיא כאן:

אגב אכתוב לך מה שדברתי באם הדרך באותו הענין במגילה, דתני אין בין ספרים ותו״מ אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ותו״מ אשורית, וקשה לן והא איכא נמי שלא כסדרן דבתורה כשר ובתפילין ומזוזות פסולין אם נכתב אות א׳ קודם אות שלפניו צריכין גניזה. עתה אמרתי קצת ישוב דרך פלפול, דהנה בגמ׳ אמרינן לחד שנויא בתפילין ומזוזות, תו״מ מ״ש דכ׳ והיו, ודקדקנו בעת הלימוד בגור, דמ״ט הוה לי׳ למיפרך אגופא דמתניתין דתו״מ א״נ אלא אשורית, ומה ענין לתי׳ זה על הברייתא דמקרא לה. תרגום, ופירשנו די״ל דקשה להגמ׳ מה דאינו מטמא הידים דנהי דלמצות תפילין ומזוזה פסלי קרא, מ״מ דין פרשה ככל פרשה שבתורה יהי׳ לה לטמא הידים ככל פרשה שיש בה פ״ה אותיות, וע״ז מפרש מ״ט דכתיב והיו, א״כ פרשה זו כתיבה בלשון אחרת אין בה אלא קדושת כתבי הקודש.

ובזה פרשנו מ״ש רש״י והיו הדברים האלה, ולכאורה הוי לי׳ לרש״י לפרושי והי׳ לטוטפות, דזה איתא בכל הד׳ פרשיות, אבל והיו הדברים האלה לא כת׳ בפ׳ קדש והי׳ כי יביאך, ולמ״ש א״ש דבוהי׳ לטוטפות הוה משמע דרק למצות תפילין פסלי קרא אבל והיו הדברים הוי עכובא לכל הפרשה, גם י״ל כדי לפסול גם במזוזה. ואם כנים אנחנו בזה אפשר לומר דכל ס״ת שכ׳ פרשיות אלו בכתבה אחר אין בהם דין כתבי הקודש, דאין סברא לחלק בין אי כ׳ לשם תו״מ או לשם ס״ת רק דפרשיות אלו גזה״כ דדוקא אשורית, ועי״ז נוכל ליישב קו׳ הנ״ל, דמתני׳ בא להשמיענו קולא דבספרים נגד תו״מ, והיינו דבספרים נכתבים בכל לשון ויש להם קדושת כתבי קודש ותו״מ אין נכתבין אלא אשורית, פי׳ ובלא״ה אין להם קדושה כלל, בזה הוא חומרא בתו״מ על ספרים, אבל אם הי׳ הדין דפסולין רק למצות תו״מ אבל דין כתבי קודש יש עליהם כמו בס״ת, אין זה קל וחומר, ולהכי לא חשיב הא דשלא כסדרן, דאז נפסלו רק למצוותן, אבל דין כה״ק יש עליהם עכ״פ כמו בס״ת ובזה לא מיירי התנא כן י״ל ע״ד הפלפול.

★★

במכתב נוסף כותב לו השפ״א (נדפס בסוף מכתבי תורה) שכחתי לכתוב לך מה ששאלתני במאי שכתבתי במכתב הקודם דכונת רש״י לענין מזוזה. כונתי הי׳ לפרש מה שביארתי דכונת רש״י מוהי׳ הדברים לפסול כל הכתיבה מדין כ״ק, ע״ז כתבתי א״ז כונת רשי לפסול אף במזוזה, דמוהי׳ לטוטפות לא נשמע רק פסול דתפילין ולא במזוזה דגבי וכתבתם על מזוזות ליכא קרא דוהי׳, אבל מוהי׳ הדברים נלמד דכתיבה פסולה, א״כ גם למזוזה פסול, זה הי׳ כונתי. ע״כ. וע״ע בשפ״א (כאן).

★★

בגמ׳: עד שיכתבנו בכתב אשורית על הספר ובדיו.

ובתוס׳ (ד״ה עד וכו׳) בסו״ד כתבו: ומשו״ה דין הוא שתטמאה את הידים ע״כ.

בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ תקיח) כותב:

נראה דאף דמגילה בלעז אינה מטמאה את הידים, מ״מ קדושה יש בה. רק לענין טומאת ידים הענין משום שנוגע במה שאין ראוי ליגע מגיע לו הטומאה בעצמו, וכמו שביאר זה המהר״ל ז״ל בגור ארי׳ פ״ק דשבת, והענין דסת״ם

ומגילה הכתובה בלה״ק שיש בהם סודות עמוקים ונעלמים עד שאין לשכל אדם נגיעה בהם, ע״כ גם גוף הספר אין לאדם ליגע בגשמיותיו כיון ששכלו אין לו נגיעה ברוחניותיו, וכל זה בסת״ם ומגילה הכתובה בלה״ק שכשר אף לאין מבינים, ע״כ יש בו קדושה גם מצד הסודות הנעלמים שבו, אבל הכתובה בלשון לעז שאין כשר רק למכירין א״כ אין בו קדושה גם מצד הסודות הנעלמים שבו, רק שהרי אינו מכירם והיא אינה כשירה רק למכיר, ואינה קדושה רק מחמת דברים הידועים ושכלו משיגם, א״כ מותר ליגע בו, ע״כ אינה מטמאה הידים לעולם קדושה יש בה, עכד״ק

★★

ובהג״ה לספר פסקי תשובה (ח״א סי׳ קל״ג) כותב:

פעם אחת הראה הרה״ק זצ״ל בעל האבני נזר לאא״ז זצ״ל דברי התוס׳ מגילה (ח:) ד״ה עד שהקשו מגילה הכתובה בלשון לעז, אמאי לא מטמאה את הידים כיון שנתנה לקרות ולכתוב, ותירצו וז״ל וי״ל דכיון שאינה כשרה לקרות אלא למכירים בה ״דין הוא שלא תטמא את הידים״, אבל היכא דכתובה אשורית כשרה אף לשאינן מכירין ומש״ה ״דין הוא שמטמאה את הידים״ עכ״ל, ומאד הרבה לדייק על כותבם ״ודין הוא״, המורה באצבע על סברא פשוטה וגלויה, על דבר סתום, אחר שעה מועטת פירש הגה״ק זצ״ל בעל האבני נזר דברי התוס׳ ע״ד סברתו (המובאת באבני נזר וכנ״ל) והוסיף ואמר: תדע, אילו הגר״א זצ״ל מווילנא הי׳ עומד בכאן ושומע פירוש זה, היה מרקד מתוך שמחה ע״כ.

דף ט׳ ע״א

בגמ׳: בשלמא תורה איכא יגר שהדותא וכו׳.

לכאורה צ״ב איך תכשר הספר תורה כששינה וכתב תרגום זה בלשון הקודש. והרי כונת התורה לפי הפשט לספר איך קרה לבן לגל הזה בלשונו, ואיך אפשר לשנות בזה, והרי אם יכתוב דיעקב קרא לגל הזה יגר שהדותא ולבן קרא לו גל עד הוא ממש היפך הפשט.

(פירות תאנה)

★★

בגמ׳: מאי תרגום וכו׳ **וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן**

הנה בגמ׳ בסנהדרין (ל״ח ע״ב) ואמר ר״י א״ר, אדם הראשון בלשון ארמי ספר, שנאמר ולי מה יקרו רעיך אל, והיינו דאמר ר״ל מאי דכתיב זה ספר תולדות אדם, מלמד שהראהו הקב״ה דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו, כיון שהגיע לדורו של ר״ע שמח בתורתו ונתעצב במיתתו אמר ולי מה יקרו רעיך אל.

וכונת הגמ׳ נראה בפשטות, דיקרו הוא לשון ארמי וכדאיתא הכא, מאי תרגום וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן. שוב ראיתי כן במהר״ץ חיות בסנהדרין שם שמשמע כן ע״ש, וכ״כ בערוך לנר. אמנם בהגהות וחדושים מר׳ יצחק אייזיק חבר שבש״ס בסנהדרין כתב: לכאורה אינו מובן ומהו והיינו דאר״ל כו׳, ונראה דיקר בלה״ק הוא חשוב ובלשון ארמי כבד כמו כבד לב פרעה תרגומו יקיר ומפרש רב יקר לשון כבד. וכ״ה ברש״ל בשם הערוך. והיינו דר״ל כו׳ ונתעצב במיתתו אמר ולי מה יקרו כו׳ שהוא לשון כבד, דאין לומר שעל ששמח בתורתו אמרו והוא לשון חשוב, כי מה זה דוקא על דורו של ר״ע ולא על דורות שמוקדם מ״ר עכ״ל. והיינו כדכתיב יקר בעיני ד׳ המותה לחסידיו, שהוא כבד.

ומדבריו מבואר, דיקר בלה״ק הוא חשוב, וקשה מהגמ׳ במגילה כאן דמפורש דוכל הנשים יתנו יקר לבעליהן דהיינו חשיבות הוא לשון תרגום וצ״ע.

והנה בספר בן יהוידע כתב להיפך מהנ״ל בדברי הגמ׳ כאן, רנב״י אמר וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן וז״ל: הא דלא נקט פסוק הקודם דכתיב ואת יקר תפארת גדולתו, נ״ל כיון דקדים ואמר כבוד מלכותו, אם פירוש יקר זה הוא כבוד, הו״ל לערבנהו ולומר כבוד מלכותו ותפארת גדולתו, שתהי׳ תיבת כבוד קאי על מלכותו ועל תפארת גדולתו, ולכן מוכרח לפרש מלת יקר הראשונה לשון כובד, כמו יקר מחכמה ומכבוד בקוהלת יו״ד, שם הוא לשון כובד כמו שפירש רש״י ז״ל שם, וא״כ אין זה לשון תרגום, אבל פסוק זה כיון דאמר יתנו יקר מוכרח לפרשו כבוד דתרגום של כבוד יקר עכ״ל.

★★

וכתב בספר מנחת ארי׳ (ע׳ רד):

וכדי ליישב דברי רי״א חבר שלא יהי׳ עליו סתירה להדיא מהגמ׳ כאן, אפשר ליישב דיש מחלוקת בזה בגמ׳ דרב

פפא אמר דתרגום שכתבו מקרא הוא מונשמע פתגם המלך, ומשמע דחולק על רב נחמן בר יצחק דאומר דיקר הוא לשון תרגום, וסובר דיקר הוא לשה״ק, ולכן אומר דתרגום הוא פתגם, ורב פפא דסובר דיקר הוא לשה״ק כונתו על יקר שהוא לשון כבוד וחשוב כהפסוק וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן, ויתכן שדברי ר״י א״ר לשון כבוד וחשוב כהפסוק וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן, ויתכן שדברי ר״י א״ר בסנהדרין דאדם הראשון בלשון ארמי ספר שנאמר ולי מה יקרו וגו׳ סובר כרב פפא דחשיב וכבוד שבלשון יקר הוא לשה״ק, אבל כבד שבלשון יקר הוא ארמית וכמש״כ רי״א חבר. (ובענין דרשת הגמ׳ בסנהדרין ע״ע במרגליות הים שם שהביא עוד לימוד דמרעיך קא יליף לה דמשמע לשון ארמי, כדכתיב רעיונך על משכבך סליקו (דניאל ב-כט) ע״ש עוד).

★★

ועל קושית הבן יהוידע דרנב״י הביא ראי׳ מוכל הנשים יתנו יקר ולא הביא מהפסוק הקודם ואת יקר תפארת גדולתו, י״ל בפשטות, משום דרב פפא הביא ראי׳ מהפסוק ונשמע פתגם המלך ורנב״י תפס תרגום הנמצא בזה הפסוק דסוף הפסוק מונשמע פתגם הוא וכל הנשים יתנו יקר.

★★

בגמ׳: מעשה בתלמי המלך וכו׳.

כתב בים של שלמה ב״ק (פ״ד סי׳ ט׳) על הגמ׳ וכבר שלחה מלכות הרשע שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל למדנו תורתכם קראו ושנו ושלשו וכו׳. והיש״ש הביא קושית התוס׳ וא״ת והא אמרינן בחגיגה המלמד תורה לגוי עובר בעשה דמגיד דבריו ליעקב וגומר וי״ל דע״פ המלכות עשו בעל כרחם ולא נתחייבו למסור עצמם. א״נ שהשרים עשו עצמן כגרים כדאיתא בספרי אף חובב עמים עכ״ל. משמע מכאן דלא שרי ללמוד תורה לגוי אף משום שלום מלכות, וק״ו משום שכר הנאה, א״ל בגזירה והכרח וכו׳, גם שמעינן מהאי ברייתא דאסור לשנות דברי תורה אף במקום הסכנה, וחייב למסור עצמו עלי׳, דלפי חד שינוי׳ דתוס׳ שמלכות הרשעה גזרה עליהם, ולמה לא ייראו חכמים שתעליל מלכות הרשעה עליהם וכו׳ וא״כ הי׳ להם לשנות או שניהם חייבים או שניהם פטורין, אלא ש״מ שמחויבים אנו למסור על קידוש השם, ואם ח״ו ישנה הדין הוה ככופר בתורת משה וכו׳.

והא דאיתי׳ בפ״ק דמגילה מעשה בתלמי המלך שכינס ע״ב זקינים וכו׳ ושינו התורה, התם מן שמיא הוא דאסכימו בהדייהו וכעין רוח הקודש הי׳, וכן אית׳ התם נתן הקב״ה בלב כל אחד כו׳ והוה על פי הדיבור, ועוד התם לא שינו שום דבר ממשמעותו אלא שינו הלשון דלא יהפכו למינות, וכמו ששינו כך הוא כוונת המקרא כפשוטו, אבל לומר על הפטור חייב או להיפך הוי׳ ככופר בתורת משה ע״כ.

★★

בהגהות היעב״ץ כאן כותב: דאין זה בטלמיוס פילאדילפו שהי׳ אוהב ישראל ע״כ.

וכתב בקובץ כרם שלמה (שנה י״ג קו׳ ה׳ ע׳ מט) דיש להעיר דמקור הסיפור בתלמי הוא במסכת סופרים (פרק א׳) ושם כותב הגאון היעב״ץ בהגהותיו דתלמי זהו פילאדילפו ע״ש.

★★

כ״ק אדמו״ר רבי יואל מסאטמר זצ״ל אמר (ספר עולמות שחרבו ע׳ פח): בשו״ע או״ח (סימן תקפ) בח׳ בטבת איתא שיש תענית צדיקים שבו נכתבה התורה יוונית בימי תלמי המלך, והיה חושך בעולם שלשה ימים.

פי׳ היה חושך על עצם הגזירה להעתיק התורה יוונית, והיה חושך גם על העתיד לבוא, פן לימים יבואו, יקומו אנשים ויטענו כי השינויים שנעשו ע״י ע״ב זקנים אין אלה שינויים שנעשו רק עבור תלמי המלך, אלא באמת כך צריך לכתחילה להכתב, ונמצא העולם חרב, והשינויים שנעשו רק בתור הוראת שעה ייהפכו במרוצת השנים כדבר של לכתחילה, ויחשבו הדורות הבאים כי כך צריכים באמת לכתוב בספר התורה. משום כך היה חושך ג׳ ימים כשהעתיקו את התורה יוונית, כי יכול לצאת זיוף גדול מכל זה.

והפייטן מקונן (סליחות לעשרה בטבת) ״ומלך יון אנסני לכתוב דת יוונית, על גבי חרשו חורשים ״האריכו״ מענית״ - כלומר, בזה שהעתיקו את התורה יוונית, שתים רעות היה בזה, ראשית עצם ההעתקה והתרגום והשינויים. ושנית, הסכנה לטווח רחוק, לדורות יבואו, פן ישתו התלמידים הבאים אחריהם את דברי התרגומים האלה ויאמרו זו תורה וזו תיבותיה הכתובים ומסורים. והיינו זעקת הפייטן, לא די שעל גבי חרשו חורשים, אלא גם האריכו מענית שגרמו צער

במעשה זו לאורך ימים ושנים ובכי׳ לדורות, והוראת שעה זו יכולה ח״ו להביא סכנה רוחנית לעתיד.

★★

והמשיך אדמו״ר מסאטמר זצ״ל והביא דברי הירושלמי (פ״ד דתענית ה״ב) המספר, כי פעם אחת מצאו כתוב בספר התורה שהיתה מונחת בעזרה של בית מקדשנו בזה הלשון: וישלח את זאטוטי בני ישראל (משפטים כד) - במקום: וישלח את נערי בני ישראל. ותהי מבוכה בין העם העומדים בעזרה, ולא ידעו אם באמת כנים הדברים כפי שנכתבו בספר התורה הזה. או טעות הוא וצריכים לכתוב נערי במקום זאטוטי. ע״כ.

ולכאורה, שומו שמים, שכחו אם בתורת משה כתוב ״נערי״ או ״זאטוטי״, ומהיכן באה מבוכה זו? אלא זאת היתה ס״ת שנכתבה ע״י התרגום שנעשה בשעתו לצורך השעה להפיס דעתו של תלמי המלך, זאת אומרת כי פעולה שנעשית מחמת אונס וגזירה והוראת שעה, היתה עלולה להביא הרס לדורות הבאים.

אלא נס נעשה באותה שעה ובתוך העזרה נמצאו עוד שני ספרי תורה, ושם היה כתוב ״נערי בני ישראל״, עמדו וביטלו את הספר שהיה כתוב שם ״זאטוטי בני ישראל״, וקיימו כמו שהיה כתוב בשני הספרים שבהיכל, והלכו אחר הרוב וכדאיתא בירושלמי תענית (שם).

עינינו הרואות, סיים אדמו״ר מסאטמר זצ״ל ואמר, עד כמה צריכים להזהר שלא לעשות שום שינוי, פן יצא מזה תקלה לדורות הבאים ויתעו בתוהו לא דרך ומעוות לא יוכל לתקון, כל סטיה קלה עשויה להביא חורבן, ואין סומכין על הנס, וחכם הוא זה הרואה את הנולד.

★★

בגמ׳: כי באפם הרגו שור וברצונם עקרו אבום וכו׳.

והיינו כדי שתלמי לא יאמר: ״רצחנים היו אבותיכם״ (השבטים), שהרי יעקב אביהם מעיד עליהם שהרגו איש.

וכתב בספר מרפסין איגרא (פר׳ ויחי ע׳ שו): קשה: מדוע שבעים ושניים הזקנים לא שינו גם את הכתוב (בראשית לה, כב): ״וילך ראובן וישכב את בלהה״, כדי שתלמי לא יאמר: ״מנאפים היו אבותיכם״?

ויש לתרץ, דהנה רש״י מביא על הפסוק שגם שראובן לא שכב עם בלהה, אלא רק בלבל את יצועי אביו, ובגלל זה קרא עליו הכתוב ששכב את בלהה.

אם כן אין מקום לחשש שתלמי המלך יאמר מנאפים היו אבותיכם, שהרי כל השבעים ושתים הזקנים ידעו את האמת שראובן לא שכב ממש רק בלבל את המצעים, וממילא כולם ידרשו ויפרשו את הכתוב שאין מדובר בשכיבה ממש אלא רק בבלבול המצעים. ורק כאן שכתוב במפורש שהם הרגו איש, וכך גם היה באמת ששמעון ולוי הרגו את אנשי שכם, שינו החכמים, כדי שלא יאמר ״רצחנים היו אבותיכם״.

★★

בגמ׳: מעשה בתלמי המלך וכו׳ **וכתבו לו כו׳ וירכיבם על נושא בני אדם.**

ופירש״י דוכי משה רבכם לא הי׳ לו סוס לרכוב עליו, שרכב ע״ג חמור, לכן שינו וכתבו נושא בני אדם.

ביערות דבש (ח״ב סוף דרוש י״ב) מבאר דזה אין לומר דהיו תמהין למה לא הי׳ לו סוס כדרך העשירים, דיאה עניותא לישראל, ואין זו תמיהה אם לא היה לו רק חמור. אלא דמה שהי׳ קשה להם הוא, שכיון שסוס רץ מהר יותר מחמור, היה לו למהר ולקחתו כדי שלא לעכב גאולתן של ישראל לרגע.

והטעם באמת שלקח חמור כי רמז להם בזה שהם ישלטו על המצרים אשר נמשלו לחמורים וכמו שהוא רכב ע״ג החמור. והשתא א״ש שהם הוצרכו לשנות כי זאת יהי׳ לעלבון לתלמי מלך מצרים להגיד לו שנמשלו לחמור, ולכן שינו וכתבו נושא בני אדם.

בהגהות רבנו ישעי׳ פיק שנדפסו בסו״ס יערות דבש תמה על דבריו דרש״י כתב נושא בני אדם סוס או גמל, והלא ידוע שגם גמל הולך לאט, וא״כ ליכא לפרש דתמיהת המצרים על מה שרכב מרע״ה על החמור היתה משום שהוא הלך לאט.

דף ט׳ ע״ב

בגמ׳: וילך ויעבוד אלהים אחרים אשר לא צויתי לעבדם.

וברש״י: שאם לא כתבו לעובדם, משמע אשר לא צויתי שיהיו, ויאמרו א״כ אלוהות הן, שעל כורחו נבראו ע״כ.

וכתב בספר מעין בית השואבה (פר׳ יתרו ע׳ קצח): והתמיהה רבה, שהרי תרגום כזה משמע שהגם שיש מקום בראש להניח ההנחה שישר ונכון לעבדם מ״מ לא צונו המקום על כך, שבשלמא אם היו כותבים ״אשר צויתי שלא לעבדם״ היה פירושו שמזהיר כל האזהרות שלא לעבוד כוכבים ומזלות, השתא דכתיב ״אשר לא צויתי לעבדם״ מכללא אתמר שהיה מקום לעבדם, אלא שלמרות הסברא לעבדם לא צויתי לעבדם, ואיך יתכן ״הוה אמינא״ כזה שיש לעבוד לשמש ולירח?

אמנם ידוע שמדת הכרת טובה היא מיסודי דרך ארץ שקדמה לתורה (עי׳ ויק״ר פרשה ט,ג), ואדם הראשון חטא בכפירת טובה באמרו (בראשית ג,יב) ״האשה אשר נתת עמדי וגו׳״ כמו שאמרו חז״ל (ע״ז ה:), וגם אבותינו דור יוצאי מצרים מתו במדבר כי כפרו בטובת ארץ ישראל. והגם שכל נברא הגומל טובה לזולתו הרי הוא כגרזן ביד החוצב, אעפ״כ יש חובת הכרת הטוב לא רק להבורא - החוצב, אלא אף להנברא - הגרזן - שגמלהו אותה הטובה. ולכן מכיון שהשמש והירח והכוכבים גומלים החסדים הגדולים של אור וחמימות וחילוף העונות של יום ולילה וחילוף הזמנים של ימים ושנים, ובהם תלויות תנועות גלי הים, ועוד ועוד, היה מקום לחשוב שמוטל על כל בעל דרך ארץ המוכתר במדת הכרת הטוב להשתחוות להם על כל טובותיהם. ואין לומר שאין להשתחוות ולהודות להם מפאת שאין להביע רגשי תודה אלא לבעלי שכל, שהרי ״יצרם בדעת בבינה ובהשכל״ וכדברי הרמב״ם בהל׳ יסוה״ת (פ״ג הל׳ ט) שכתב ״כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדין ומכירין את מי שאמר והיה העולם וכו׳ ודעת הכוכבים וכו׳ גדולה מדעת בני אדם״ עכ״ל, וא״כ יש מקום לטעות לחייב כל יושבי חלד להכיר ולהודות על רב הטוב שנגמלים על ידי צבא השמים.

★★

ולאור זה נבין במקרא (ואתחנן ד,יט) ״פן תשא עיניך השמימה וגו׳ אשר חלק ה׳ אלקיך אותם לכל העמים״, וברש״י וז״ל להאיר להם (עי׳ מגילה ט:), דבר אחר לאלהות, לא מנען מלטעות אחריהם וכו׳ (ומקורו ע״ז נה.), עיי״ש. ושני הפירושים עולים בקנה אחד, שמכיון שחלק להם להאיר ולפעול עוד טובות גדולות, היא הנותנת מקום לטעות ולחשוב שמחמת חיוב הכרת הטוב והבעת תודה נכון להשתחוות להם ולעבדם. ולהסיר טענה זו באה האזהרה ״ופן תשא״, שאין חיוב הכרת טובה למי שמוכרח במעשיו ואינו בעל בחירה, ואדרבה הכרה זו לע״ז תחשב. וזהו מה שהוסיפו רבותינו לתלמי המלך ״אשר לא צויתי לעבדם״, ואין להכיר להם טובה על עשותם רצון קונם בלי שום בחירה, וממילא מובן שאסור להשתחוות להם. וז״ל הספורנו (שם): אשר לא צויתי, אשר לא מניתי בשום מינוי בחיריי שיוכלו לעשות כרצונם וכו׳, והוא כהנ״ל שמחמת היותם מוכרחים בלי בחירה על כן אסור לעבדם. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: וכתבו לו במקום את הארנבת - את צעירת הרגלים, מפני שאשתו של תלמי ארנבת שמה, שלא יאמר, שחקו בי היהודים והטילו שם אשתי בתורה.

כתב בספר אמרי כהן להגר״מ וורשויק זצ״ל לפורים (אות כ׳):

יש להבין הא יראה כי גם שמות שאר בהמות וחיות ועופות כתובים בתורה, ואפ״ל עפ״ד רבינו בחיי (ונרמז גם באבן עזרא) כי הארנבת היא אנדרוגינוס זכר ונקבה, מדכתבה תורה ארנבת ולא ארנב, כמו שאר השמות שבאו בלשון זכר, לכן א״ש כי בראות תלמי שאר השמות בלשון זכר ולא בלשון נקבה, וארנבת היא בלשון נקבה, ויהיו מוכרחים להבינו מפני שארנבת אנדרוגינוס, ומצא מקום לומר כי שחקו בי היהודים וז״פ.

★★

ברש״י: וכתבו במקום ואת הארנבת - ואת צעירת הרגלים, לפי שידי׳ קצרות וקטנות מרגליה ע״כ.

כתב בספר אבני שהם להגרמ״ל שחור ז״ל (פר׳ שמיני): וצריך ביאור, דכיון שרק ידיה קצרות, ורגליה ארוכות הן, נמצא שלא תיארו נכונה את הארנבת שאסרה תורה, דאדרבה, הארנבת ארוכת רגלים היא, ולא צעירת הרגלים.

ועי׳ ביש״ש במס׳ ב״ק פרק ד׳ סי׳ ט׳, שמדקדק מדברי הגמ׳ שם דף ל״ח ע״א, דאסור לשנות דברי תורה אף אם יש סכנת נפשות בדבר, שמחויבים אנו למסור נפשנו על קדה״ש, ואם ח״ו ישנה הדין הוי ככופר בתורת משה, וכתב שם: והא דאיתא בפ״ק דמגילה, מעשה בתלמי שכינס ע״ב זקנים וכו׳ ושינו התורה, התם משמיא הוא דאסכימו בהדייהו וכעין רוה״ק היה וכו׳, ועוד, התם לא שינו שום דבר ממשמעותו, אלא שינו הלשון וכו׳, וכמה ששינו כך הוא כוונת המקרא כפשוטו, אבל לומר על הפטור חייב או להיפך, היה ככופר בתורת משה וכו׳, עכ״ל. אולם קשיא, מה שכתבו על הארנבת, צעירת הרגלים, והלא אין זה תיאורה של הארנבת בעלת הרגלים הארוכות.

ואפשר ד״צעירת הרגלים״ פירושה מלשון צער, שרגליה מצטערות, מחמת שכל כובד גופה נשען עליהן, לפי שהן ארוכות מהידים.

עוד אפשר, דלפיכך הארנבת ״צעירת הרגלים״, לפי שהיא קלה ברגליה וזריזה בקפיצותיה כצעירת ימים. או אפשר, ד״צעירת הרגלים״ הוא כמו ״צעדת הרגלים״ (ר׳ במקום ד׳), וטעם שם זה, לפי שהארנבת מיוחדת בזה, שצעדיה יכוננו ע״י הרגלים לבדנה ולא כשאר בעלי החיים מהלכי ארבע, שעושים צעדיהם בידיהם ורגליהם גם יחד, (וראה לשון הכתוב בספר דניאל פי״א פסוק מ״ג: ולודים וכושים במצעדיו).

★★

בגמ׳: מ״ט דרשב״ג אמר קרא יפת אלקים ויפת וגו׳ דבריו של יפת יהיו באהלי שם.

הנה רשב״ג קאמר (לעיל ח׳ ע״ב) במשנה: אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית ע״כ. ולפי הסברו של ר״י בגלל קרא דיפת וגו׳, א״כ לכאורה אין זה היתר של דיעבד, אלא גם דין תורה לכתחילה דמותר לכתוב ס״ת ביונית. וא״כ צ״ב הלשון בדברי רשב״ג במשנה: ״התירו״ דזה נראה לשון דיעבד, וכ״כ הרמב״ם (פ״א דתפילין הלכה י״ט) לשון ״התירו״ דנראה דר״ל דיעבד.

וכתב בספר פאר המלך על הרמב״ם הל׳ תפילין (שם): ואי נימא שבאמת הוי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, הרי יקשה ממנ״פ, אי ילפינן ס״ת מתפילין ומזוזה דצריך דוקא באשורית מצד ״והיו בהווייתן תהא״ כדאי׳ בגמ׳ שם (ט, א), א״כ איך התירו חכמים לכתוב ביונית, ואי נימא דלא דרשינן הך דרשא לגבי ס״ת, א״כ כל הלשונות כשרין לס״ת כדעת הת״ק, א״כ איפוא מהי סברת רשב״ג דמתיר רק ביונית?

ואפשר לומר בפשטות, שבאמת הוי זה מן התורה מצד הפסוק דיפת אלקים ליפת, אלא דכל זמן שלא נתפשט לשון יוני בעולם לא הי׳ שייך למדרש הך פסוקא להתיר כתיבת ס״ת ביונית, נמצא דכשנתפשט לשון יוני בעולם דרשו חכמים את פסוק הנ״ל דיפת אלקים וגו׳ והתירו גם כתיבה בלשון יוני.

★★

ומצאתי בספר שפתי חכמים על מסכת מגילה שנתעורר בקושיא הנ״ל דמהו הלשון ״והתירו״, וכתב דאולי משום זה כתב רש״י בד״ה אף בספרים לא התירו: ״להם לשון אחר חוץ מלה״ק״. אבל לא ביאר איך מיישב רש״י קושיא זו. ונראה דרש״י משמיענו, דמעולם אין צריך להיתר בכדי להכשיר ס״ת שנכתב ביונית, דליכא טעם לפסול כיון דלא דרשינן ״והיו בהווייתן תהא״ בס״ת, אלא דמ״מ יש להסתפק אם לכתחילה מותר לכתוב בכל הלשונות, דהת״ק ס״ל דמותר ורשב״ג חולק ע״ז וכותב דחכמים לא התירו לכתוב לכתחילה אלא בלשון יוני מצד המעלה שיש בה. וזהו כוונת רש״י באמרו ״להם לשון אחר חוץ מלה״ק״ דהאיסור או ההיתר היא על האדם הכותב, אבל לא על הס״ת, זאת אומרת דליכא שום פסול בהס״ת אי נכתב בשאר לשונות, אלא שלכתחילה אסרו חכמים לכתוב בכל לשון חוץ מלה״ק ולא התירו אלא ביונית.

אמנם רבינו הרמב״ם א״א לו לבאר דעת רשב״ג דרק לכתחילה אסור לכתוב בכל שאר לשונות אבל בדיעבד כשר, שהלא להלן בהל׳ ס״ת (פ״י ה״א) מנה ס״ת שנכתב בשאר לשונות מא׳ מהעשרים פסולים בס״ת, וע״כ שלדעת רשב״ג הוא פסול גמור, וא״כ צ״ל דהלשון ״והתירו״ לדעתו הכוונה שהם דרשו הפסוק שקאי על לשון יוני.

★★

במשנה: אין בין כהן משמש לכהן שעבר וכו׳.

בטורי אבן כאן הקשה, דלכאורה יש כאן סתם משנה כר״מ דשני כל מצות כהונה עליו וכמבואר בגמ׳ להלן, וקשה א״כ דבכל הש״ס מצינו דאמר רבה בר בר חנה בשם

ר׳ יוחנן הלכה כסתם משנה, וביומא (י״ב ע״ב) אמר רבה בר בר חנה בשם ר״י הלכה כר׳ יוסי דפליג על ר״מ ע״כ.

ובשו״ת משיב דברים להגאון ר׳ גרשון ליטש־רוזנבוים זצ״ל (או״ח סי׳ ל״ז) מביא בשם דודו זצ״ל די״ל דהא דאמר ר״י הלכה כסתם משנה, זה דוקא אם ליכא מעשה רב נגד סתם משנה, משא״כ הכא דעבדו חכמים בצפורי כר׳ יוסי שפיר, אמר ר״י הלכה כר׳ יוסי, עכת״ד הוא דבר נחמד. ויש לעיין לפי״ז בחולין (דף מ״ג) דהקשה הגמ׳ והאר״י הלכה כסתם משנה, והא התם (דף מ״ו) מביא הגמ׳ דר״ח זריק לה, וא״כ מעשה רב נגד סתם משנה, ואפשר התם שאני כיון דאיכא עכ״פ רשב״ר דמטביל בה, והאי הוי מעשה רב יותר, דכח דהתירא עדיף, ושפיר מקשה הגמ׳. ומ״ש עוד לתרץ קושית הפנ״י דאיכא לאוקמי מתני׳ כר׳ יוסי, וגם ר״י מודה במינו בנו תחתיו אז אף שעבר משמש ככה״ג דלא שייך איבה דכלום אב מהקנא בבנו, ומשו״ה אמרה המשנה דאין בין כהן המשמש לכהן שעבר רק פר יוהכ״פ ועשירית האיפה, דזה בכל ענין יש חילוק, אבל לענין שאר דברים משכחת דשוים כגון שאם מינו תחתיו בנו, הוא דבר שכל. וע״ש עוד בזה, ועיין מש״כ כעין זה בדף על הדף ריש מס׳ יומא.

★★

בגמ׳: כהן הדיוט משום מעלין בקודש ולא מורידין וכו׳.

כתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ מ״ז ע׳ ה׳):

לכאורה יש לתמוה, דמאחר שאינו ראוי לכהן גדול משום איבה, אנוס הוא מלקיים דין מעלין בקודש, וישמש עכ״פ לכהן הדיוט, ויהא בו מקצת קדושה, דזה טוב יותר משלא לכהן כלל, דאיזה ריוח איכא כשאינו מכהן כלל.

ונראה מבואר מזה, דב׳ דינים נאמרו בדין מעלין בקודש, א׳ מצוה להעלות הקדושה כשאפשר, וזה דין מעלין בקודש. ב׳ דאף היכא דאי אפשר להעלות הקדושה, מ״מ אסור להוריד הקדושה, וזהו דין אין מורידין.

ובהכי מיושב מה שהקשה הטורי אבן לקמן כ״ו, על הלשון מעלין בקודש ואין מורידין, דאי מצווה להעלות הקדושה פשיטא שאין מורידין, ומהו הכפל לשון. ולמש״כ ניחא, דנתחדש בזה איסור להוריד בקדושה אף באופן דלא שייך להעלות. והיינו הא דאסרינן לי׳ לשמש ככהן הדיוט, דנמצא שמוריד הקדושה בידים, ושוא״ת עדיף. וע׳ שער הציון (סי׳ קנ״ג סק״ק) [ועט״ז (סי׳ קנ״ד סק״ז), וצ״ע מסוגיין].

דף י׳ ע״א

בגמ׳: א״ר יצחק שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזה״ז וכו׳.

פרש״י דזה היה במה במצרים. הראש יוסף למד מכאן דאפשר לבנות במה בחו״ל, והעיר על לשון המשנה בסוף זבחים (קיב:) באו לנוב וגבעון הותרו הבמות וכו׳ קדשים קלים בכל ערי ישראל.

ועי׳ באמבוהא דספרי (פר׳ שלח) שהקשה מכאן על הדברי אמת ועל הדרך הקדש שנקטו דלאחר שנבחרה א״י תו א״א להקריב בבמה בחו״ל אפילו בזמן היתר במות. וע״ע באוצר הספרי (עמוד צ׳).

(פירות תאנה)

★★

הבאנו ראיית הראש יוסף מסוגין דמקריבין בבמה אפי׳ בחו״ל. וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ מ״ז ע׳ ה-ו) לדחות הראי׳, דהנה קודם שנכבשה ארץ ישראל פשיטא דמקריבין בחו״ל, וכדמוכח בסוגיא דזבחים קט״ז דיתרו הקריב שלמים לאחר מ״ת אף אם בן נח אינו מקריב שלמים, וזה היה קודם הקמת המשכן, וע״כ שהקריב בבמה, וא״כ י״ל דה״נ אחרי שגלו ונתבטלה קדושת הארץ חזרו להכשירן הראשון, והרי מסיקה הגמ׳ דר׳ יצחק סבר קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא, בין קדושת המקדש ובין קדושת א״י, ולכן שפיר אפשר להקריב בבית חניו אף שהוא חו״ל, וכסברא זו מבואר לקמן (י״ד.) משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, ומ״מ לאחר שגלו חזרו להכשירן הראשון, וביאר בטורי אבן שם הטעם מפני קדושת הארץ שנתבטלה, והיינו כנ״ל.

★★

העיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

יש לעיין דבית חניו הי׳ בזמן בית שני שאז שוב נתקדשה אר״י בקדושה שני׳ והי׳ ביהמ״ק קיים ע״כ.

★★

בגמ׳: וקא סבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא וכו׳.

יש לברר במושג ״קדושה ראשונה״ - מה הוא כולל, ועל מה נחלקו התנאים. מושג זה יכול לכלול: א. קדושת המקדש וירושלים (להקרבת קרבנות, אי מקריבים גם שאין בית). ב. קדושת ארץ ישראל לדיני תרומות ומעשרות ושביעית. האם כולל שניהם או לא.

הרמב״ם והראב״ד (פ״ו מהלכות בית הבחירה הט״ז) סוברים, כי בסוגיין דנים רק על קדושה השייכת לדיני תרומות ומעשרות ושביעית, ובכך נחלקו תנאים. אבל לענין קדושת ירושלים - לא חלקו. ולרמב״ם לכו״ע: לא בטלה קדושתה לעולם, ומקריבים אע״פ שאין בית.

אבל הראב״ד (שם) סובר לא כהרמב״ם, ולכו״ע קדושת ירושלים בטלה, כי ה׳ לע״ל יזכנו בקדושת עולם מחודשת.

לענין תרומות ומעשרות - הרמב״ם סובר שיש חילוק בין קדושת עזרא לקדושה ראשונה. בקדושה ראשונה אמנם יש מ״ד שסובר שהקדושה בטלה, כי קדושה ראשונה היתה ע״י כיבוש, וכיון שהארץ נלקחה מידיהם, בטל הכיבוש ובטלה הקדושה. מה שאין כן בקדושת עזרא, לא קידשה בכיבוש, אלא בחזקה, ולכן שם יכול לסבור מ״ד הנ״ל שלא בטלה הקדושה.

הכסף משנה שואל שתי קושיות:

א. כמו שכיבוש בטל, גם החזקה בטלה, ולמה לא בטלה בקדושה שניה.

ב. גם בקדושה ראשונה היתה חזקה (אחרי הכיבוש), ולמה בכל זאת סובר מ״ד אחד שבטלה הקדושה.

★★

בספר משנת יעבץ (להגר״ב ז׳ולטי זצ״ל) הביא מקור לרמב״ם מירושלמי (שביעית פ״ו הל״א). על הפסוק: ״והטיבך והרבך מאבותיך״, שקדושה שניה בזמן עזרא אע״פ שיש עליהם עול מלכות לא בטלה הקדושה. רואים מכאן - שקדושה שניה עדיפה על קדושה ראשונה.

ובגדר הדברים ביאר הרה״ג פסח שטיין ז״ל: יש הבדל בין כיבוש לבין חזקה. בכיבוש, הקנין הוא המציאות שהארץ כבושה תחת ידינו. ולכן אם בטל הכיבוש - בטלה הקדושה. מה שאין כן לגבי חזקה, הקנין הוא מעשה החזקה שהיה בהתחלה, ולא תוצאה מעשיות שבאו כתוצאה ממעשה זה. ולכן, בחזקה אפי׳ שישראל עכשיו לא מחזיקים בארץ, שייך לומר שהקדושה נשארת. ומתורצת בזה הקושי׳ הראשונה של הכסף משנה הנ״ל.

ולגבי הקושי׳ השניה, יש לומר, שהדבר גזה״כ, שאפילו גם בקדושה ראשונה היתה חזקה, בכל זאת היא בטלה.

★★

בגמ׳: קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעת״ל וכו׳ **קדושה שני׳ קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא.**

בטעם החילוק שבין קדושה ראשונה שלא קידשה לעתיד לבא לבין קדושה שני׳ שקידשה לעתיד לבא כתב התוס׳ יום טוב (עדיות פרק ח׳ משנה ו׳) בביאור דברי הרמב״ם, שקדושה ראשונה היתה על ידי כיבוש בארץ בזמן יהושע בן נון, וכיבוש זו נתבטלה ע״י כיבוש העכו״ם בימי נבוכדנצר. אבל קדושה שני׳ שניתנה לנו רשיון ע״י כורש לעלות ולבנות לנו בית המקדש, אין שום כיבוש מבטל חזקה זו. ועיי״ש עוד שגלות ראשון, נאמר עליה נבואות מפורשות שמלך בבל יכבוש את הארץ, משא״כ זאת הגלות השני׳, לא נאמרה בה נבואה בפירוש, ושלא כדין נטלוה מידינו, ולכן קרקע אינה נגזלת.

במשך חכמה (פ׳ בשלח ט״ו ט״ז) כתב טעמים נוספים לחילוק שבין קדושה ראשונה לקדושה שני׳, דכיבוש הראשון היתה ע״י הארון והשכינה, וכשנכבשה ע״י גוים והלכה לה השכינה מאתנו, פקע לה להקדושה, אבל בקדושה שני׳ שלא היתה ע״י ארון ושכינה, שלא היו בבית שני (כדאיתא ביומא כ״א ע״ב), א״כ גם כשנכבשה ע״י גוים, לא פקע קדושתה עד עולם.

וע״ש שביאר בזה דרשת חז״ל (סוטה ל״ו ע״א) עד יעבור עמך ד׳, זו ביאה ראשונה, עד יעבור עם זו קנית, זו ביאה שני׳, דדייקא בביאה ראשונה נקט שם השם, שנעשתה ע״י ארון ושכינה שהלכה עמנו, ולכן לאחר ביאה שני׳ - תביאמו ותטעמו בהר נחלתך, שקדושה זו השני׳ נשאר נטוע וקבוע אצלנו לעולמים.

★★

עוד כתב המשך חכמה (שם) טעם נוסף בחילוק שבין קדושה ראשונה לקדושה שני׳, דהרשב״א הקשה כיון דאמרו (שבת פ״ח ע״א) מכאן מודעא לרבה לאורייתא, דהרי כפה עליהן הר כגיגית, למה נענשו אח״כ כשחטאו, ותירץ דכיון דנתן להם א״י היתה זה על תנאי בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו (תהלים סוף פרק ק״ו ע״ש). ולכן כיון שאז בחורבן בית ראשון, שוב חזר טענת מודעא, וממילא בטלה זכותם בא״י ופקעה קדושתה, אבל אחרי שניצלו בימי המן והדר קיבלוה בימי אחשורוש, וא״כ בטלה טענת המודעא, א״כ גם אחרי שגלו בגלות אדום, עדיין נשארה קדושת הארץ ע״ש.

★★

בגמ׳: שמעתי שמקריבין אע״פ שאין בית וכו׳.

בספר החינוך (מצוה ת״מ) איתא, שאפי׳ למ״ד שמקריבים אע״פ שאין בית (שקדושה ראשונה קדשה גם לע״ל), אין הכוונה שחייבים להקריב, אלא רק דבר זה רשות. אולם מצוה להקריב קרבנות רק בזמן שביהמ״ק קיים.

בקהילות יעקב (ליקוטים ח״ג סי׳ ז׳) מבאר עפ״י החינוך את שיטת הרמב״ם. הרמב״ם (פ״א מאיסורי מזבח הל״ז) כתב שמטיל מום בקדשים לוקה רק בזמן הבית, אולם בזה״ז אינו לוקה. ולכאורה קשה, שהרי פוסק הרמב״ם כמ״ד קדושה ראשונה קדשה גם לע״ל, ומקריבים אע״פ שאין בית. אם כך - ילקה המטיל מום בקודשים גם בזמן שאין בית.

ועפ״י דברי החינוך הנ״ל יש ליישב. שבזה״ז הוי רק רשות, ולא נקרא הפסד קדשים, כי זה נחשב דחוי מקרבן. הגם שקימ״ל כי דבר שבידו לא הוי דיחוי. על כך מיישב הקה״י הנ״ל עפ״י תוס׳ זבחים (לד ע״ב), שבידו לא אמרינן אלא היכן שיש מצוה, וכאן הוי רק רשות.

★★

בגמ׳: וכי תימא קלעים לר״א למה לי - לצניעותא בעלמא וכו׳.

כתב המקדש דוד (סי׳ א׳ ס״ק ה׳) דהא דקאמר דקעביד קלעים, קאי רק אקלעים דעזרות אבל קלעים להיכל ע״כ חייב לעשותן אף אי קידשה לעתיד לבא, דבשביל הזאות הפנמיות צריך בית דוקא ולא סגי בקדושת המקום, וכדאיתא בזבחים (מ.) דאם נפחתה תקרה של היכל לא היה מזה.

דף י׳ ע״ב

בגמ׳: כל ויהי - איכא הכי ואיכא הכי, ויהי בימי אינו אלא לשון צער.

מובא מהגה״צ ר׳ יצחק מוולוז׳ין זצ״ל שאמר לבאר דברי חז״ל (פתיחה לרות רבה אות ז׳) עה״פ: ויהי בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ - אוי לו לדור ששופטים אותו שופטיהם.

וביאר בזה בדרך מליצה, כי לכאורה תמוה לשון המדרש אוי לו לדור ששופטים כו׳, והלא אוי לשופטים ששופטים, שהדור שופטים (אותו) [אותם] הוי ליה למימר, אבל להדור מה אוי להם והלא להיפך הוא.

ואמר על דרך משל בצחות ומליצה לב׳ עיירות שהיה באחת מהן כל [הראשים] רבניהם ומגידיהם על דרך כבוד, וכל שכירותם בשלימות מידי שבוע בשבוע ועוד הכנסות זולתי זה היה להם, ואין פוצה פה לעולם, ונהפוך הוא העיר השנית מעט ורעים (ע״פ בראשית מז, ט) היה השכירות [להרבנים] שלהם, והכל גם כן צווחין אחריהם ״והביטו אחרי כו׳ [משה]״ (שמות לג, ח).

והיה נוסע דרך שם דרשן אחד אשר ראה כאן וכאן כי משונה הנהגתם מאוד כל כך, ושאל להם על זה, ענה אחד מבני העיר אליו מה אתה סובר מפני השפע והטוב אשר הטיב פה ה׳ הם כל כך פושעים ומורדים נגד הרבנים, הלא רק העיר האחרת להם עושר ונכסים ועסקים, כל איש לעסקו פונה, ואתן להם פנאי לדבר על אודותם, והעיר הזאת עניים ומרודים וכל עסקם אך זה, כי אין להם מזון ומחיה ולא עוסק כלל, ומרעב וחוסר כל דברו זה.

כן אמר כי באמת בכל הענינים הן במילי דעלמא והן במילי דשמיא הכל צריך להיות (רב) [רק] דבר ליום ביומו (שמות ה, יג), ביומו תתן שכרו (דברים כד, טו), ושוב יום אחד לפני מיתתך (שבת קנב, א), וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה׳ [וכו׳] (דברים ד, לט), כי באמת אף ידמה האדם שהרי כמה שנים יש לו, ולעת עתה אעסוק בעניני העולם ויש קונה עולמו כו׳ (בשעה אחת) (ע״ז י, ב), אשוב יום אחד לפני מיתתי [והריני] בן עולם הבא, רק יחשוב פן למחר אינו יום שלו והריני עמל לאחרים ונשכח, זה היום [כו׳] נגילה ונשמחה בו (תהילים קיח, כד), ושרק היום הלז אשר הוא שלו נגילה

ונשמחה, בו ביום, פן ימות למחר, אך ״ובימי אקרא״ (תהילים קטז, ב) - פירוש לשון רבים, על זה [אמר] ״אפפוני חבלי מות ומצרי״ כו׳ (שם, ג), יש שבאמת לולא יחשוב האדם להרבות לו עושר ונכסים יוכלו כל ימי מתושלח לא יראה, כל [ימיו] מוטרד על כך.

אך בכל יום ויום שאמרנו על פי אמרם ז״ל בכל יום תתן לו מברכותיך פירוש תן שבח והודיה לשמו על מה שחננך היום, ותו לא תחשוב על יום אחר, ועל ידי זה יתאמץ בתורה ועבודת ה׳, ״וידעת היום״ (דברים ד, לט) רק של אותו יום תדעו, אז ״והשבות אל לבבך״ כו׳, (שם) וכן ״שמע ישראל ה׳ אלוקינו ה׳ אחד״, (דברים ה, ד) ״והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום״, (שם, ו) לבד מה שאמרו רבותינו ז״ל יהי בעיניך כדיוטגמא חדשה של אותו יום (ספרי, הובא ברש״י דברים ו, ו), יש לומר גם כן כל שצוה יהיה בעיניך רק כאילו היום לעשותם (עירובין כב, א).

וכן בעניני העולם יש קונה על יותר ואינו מחשב מה יולד יום יהא משם על הארץ, או פן היום [הנותר] אשר שלך, וגם כשהיה לו לחם לקנות קונה יותר מכחו, או נשאר לו ליותר על יום, ומ״מ אינו משאיל ומלוה לשום אדם מחמת יראתו פן לא יהיה לו על להבא, זה אינו טוב.

ולזה אמרו רבותינו ז״ל (בגמ׳ כאן) וכנ״ל: כל מקום שנאמר ויהי איכא הכי ואיכא הכי, ויהי בימי הוי צרה... - פירושו שלשון בימי המורה רבים הוא צרה על מה [ש]מחשבים לימים רבים, וע״כ זה שאמר הכתוב ״ויהי בימי כו׳ ויהי רעב בארץ וימותו גם שניהם מחלון וכליון אפרתים״ כו׳ (רות א, א-ה), אמרו רבותינו ז״ל גם לרבות כו׳ ממונם, שאין בעל הרחמים פוגע בנפשות תחילה (מ״ר ב, י).

(קובץ מוריה שנה י״ח קו׳ יא-יב ע׳ כב-כג)

★★

בגמ׳: כל כלה שהיא צנועה וכו׳ **זכתה ויצאו ממנה מלכים ונביאים** וכו׳ **נביאים** וכו׳ **אמוץ ואמצי׳ אחים היו וכתיב חזון ישעיהו בן אמוץ** וכו׳.

הקשה הטורי אבן מהא דסוכה (כ״ז) דאמרי׳ אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא יצאו ממנו נביאים, שבט יהודה ובנימין העמידו מלכים ע״פ נביאים, משמע דמשבט יהודה לא יצאו נביאים, והיכי אמרי׳ דישעי׳ ואביו שהיו נביאים יצאו משבט יהודה עי״ש.

ויש להעיר דהי׳ לו להקשות מלקמן (י״ד ע״א) גבי מ״ח נביאים ועי׳ ברש״י שם וחשיב דוד ושלמה, הרי דמשבט יהודה היו נביאים, ומצאתי שבאמרי ברוך על הטו״א כבר העיר בזה.

ונראה דיש ליישב לפי מ״ש השפת אמת בשם הזהר (תרומה קנ״ד) דמלך ונביא לא ניתן לאדם א׳ ומפלפל שם בשאול דהוי נביא לשעתי׳, וא״כ ע״כ דוד ושלמה אינם בכלל נביאים, ולפי״ז יש מחלוקת עי״ש. (עיין עוד מ״ש להלן י״ד ע״א ברש״י ד״ה נבואה).

לפי״ז י״ל דלכך לא הקשה הטו״א מדוד ושלמה שהיו נביאים משבט יהודה, כיון דיש מחלוקת בזה, וראיתי עוד בהגהות וחידושים להג״מ ר׳ יעקב עמדין ז״ל שכתב גם מה שמנה דוד ושלמה, י״ל שלא שמשו אלא ברוה״ק ולא מצינו בהם לשון נבואה עי״ש. ולכן הקשה הטו״א מישעי׳ ואביו שהיו נביאים משבט יהודה, ובזה אין מחלוקת.

ועוד נראה לתרץ לפי מה שראיתי בספר ישן (על הכריכה כתוב דרוש על אגדות). ובין שאר דבריו כותב בזה״ל, ונ״ל לומר דניחא למילף טפי מאמוץ, משום דדוד ושלמה י״ל אחרי שזיכה להם כתר מלכות זכו ממילא לנבואה ג״כ, כי כתר מלכות גורם גם לזכות בנבואה, והראי׳ דאמרי׳ מס׳ ר״ה ולא קם נביא עוד בישראל אבל במלכים קם ומנו שלמה עכ״ל.

לפי״ז י״ל דלכך הטו״א הקשה מסוכה דמשמע משם דמשבט יהודה לא יצאו נביאים, והיכי אמרי׳ דישעי׳ ואביו היו נביאים שהיו משבט יהודה, ולא הקשה מדוד ושלמה, דאפשר לומר דהגמ׳ בסוכה דמשבט יהודה לא יצאו נביאים, היינו נביאים לבד בלי מלוכה, משא״כ בשאר שבטים היו נביאים אף בלי מלוכה, אבל בדוד ושלמה שהיו נביאים, אין כל כך גדולה בזה שזכו לנביאות כיון שכתר מלכות גורם גם לזכות בנבואה, ולכך הקשה הטו״א מישעי׳ ואביו שהיו נביאים אף שלא היו מלכים, ואיך אמרינן בסוכה דמשבט יהודה לא היו נביאים. ועי״ש מה שתירץ.

(מנחת אריה ע׳ רכא)

★★

ובעצם דברי הזוה״ק הנ״ל דמלך ונביא לא ניתן לאדם אחד, כתב בזה הגרי״ז יוסקוביץ ז״ל בקו׳ רשמי שאלה (נדפס בחדושי הגרי״ז יוסקוביץ ח״ג ע׳ קפג) בתשובה לחכ״א שהעיר לו בענין אי יהושע הי׳ לו דין מלך מדברי הזוה״ק הנ״ל. וכתב לו הגרי״ז:

אשר הביא כת״ה מזוה״ק תרומה, יעיין מר ברש״י מגילה (יד.) שהביא מסדר עולם ובה״ג דבין מ״ח נביאים היו גם דוד ושלמה. ולכאורה איך יתכן זה לדעת הזוה״ק דמלוכה ונבואה לא אתמסרו כחדא, ומוכרח דד׳ הזוה״ק רק לנביאים שנתנבאו בקביעות לדורם, משא״כ בדוד ושלמה לא מצינו זה כי אם ששרתה עליהם רוח הקודש. [ראה שמואל ב׳ כג רוח ד׳ דיבר בי׳ וגו׳, ומלכים א׳ ג׳ בגבעון נראה ה׳ אל שלמה בחלום הלילה וגו׳]. וכן צ״ל ביהושע, דאף דברור דהי׳ לו דין מלך כמבואר מכל מ״ש לעיל, מ״מ נחשב גם בין הנביאים, וכמבואר ברש״י מגילה שם וברשב״ם ב״ב (עה.) דיהושע היה נביא ומלך, והיינו משום שלא היה נביאתו בקביעות, וכמו דוד ושלמה דנחשבו שם בכלל המ״ח נביאים, יעוין סוכה (כז:) אין לך כל שבט שלא יצאו ממנו נביאים שבט יהודה ובנימין העמידו מלכים עפ״י נביאים יע״ש, מבואר דשבט יהודה לא העמיד נביאים, והרי איכא דוד ושלמה, ומוכרח דלא היו מכלל הנביאים הקבועים, וכן מוכח מהא דמגילה (י:) כל כלה שהיא צנועה וגו׳ זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים, מלכים מדוד ונביאים דמסורת בידנו אמוץ ואמציה אחים הוו, ולמה לא אמר נביאים דוד ושלמה, הרי דלא נחשבו מכלל הנביאים הקבועים, ויע״ש בח״א למהרש״א ז״ל.

★★

וראה בקובץ בית אהרן וישראל (ניסן תשס״ה ע׳ ק״ו) שהאריך הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א בענין אי דוד ושלמה נחשבו נביאים, והביא מהגמ׳ בסוטה (מ״ח ב׳) ״מאן נביאים ראשונים, אמר רב הונא זה שמואל דוד ושלמה״ ע״ש, ובספרי (פרשת דברים פסקא א׳): ״דברי קהלת בן דוד בירושלים, וכי לא נתנבא שלמה אלא אלו בלבד והלא״ וכו׳, ובתרגום תהלים (ע״ב א׳): ״על ידו דשלמה אתאמר בנבואה״, ועיין בספר שערי זהר סוטה שם, וכן רש״י ז״ל מגילה (י״ד א׳) ברשימת ארבעים ושמונה הנביאים שעמדו לישראל מנה להדיא את שלמה המלך שהיה נביא עיין שם.

ובס״ד במקומו הרבה הארכתי אם שלמה המלך היה נביא, ובגדרי נבואת שלמה, ועיין בזה לרבי יצחק אברבנאל ז״ל בביאורו לספר מלכים א׳ (ג׳ ה׳, דף תס״א סע״ב ואילך), ועוד לו שם (ס׳ ב׳), ובספרו מעיני הישועה (תמר א׳ דר״צ ע״ב ואילך), ועוד לו שם (תמר ב׳), ועיין לרב נסים גאון ז״ל בספר חמשה ספרים נפתחים (דף שכ״ח), ולרמב״ם ז״ל בספר מורה נבוכים (ח״ב פרק מ״ה), ובפירוש המשניות אבות (שמונה פרקים פרק ז׳), ולבנו רבינו אברהם ז״ל בספר מלחמות ה׳ (דף קט״ז) ולרבי יעקב סקילי ז״ל בספר תורת המנחה, והגהות יעב״ץ השלם מגילה (י״ד א׳), והגהות מהר״צ חיות ליומא (ל״ז א׳) ולנדה (ל׳ ב׳), ובספר כתביו ח״א (דף קע״ד ע״ב), ומה שהעמדנו בדבריו בחיבורי זכות יצחק ח״א (סימן כ״ט), ובספר העמק דבר בראשית (כ״ג א׳), ובספר פני שלמה בבא בתרא (דף י״ד) ומה שכתבתי בגליון שם בס״ד.

וראיתי לרבינו המאירי ז״ל בהקדמתו לספר משלי שכה כתב: ״שלמה המלך ע״ה חיבר שלשה ספרים הנזכרים על שמו משלי קהלת ושיר השירים, ולא נכלל אחד מספריו בכלל ספרי הנביאים רק בספרי הכתובים כשאר הספרים המחוברים ברוח הקודש, וזה מצד ששלמה לא היה נביא, ואף על פי שכתוב בגבעון נראה ה׳ אל שלמה (מ״א ג׳ ה׳), הרי סמך לו ״בחלום הלילה״, וחזק הענין בסופו ואמר ויקץ שלמה והנה חלום, כדי שלא יטעו להיותו נביא לרוב חכמתו, והיא אחת מדרכי הנבואה לא שיקרא בה נביא במוחלט, ולא נמצא בדבריו הגדרת עתידות כלל, וכן שלא היה שלוח לעם לצורך ענייני הנהגותיהם, ולא להוכיחם להשיבם מדרכם הרעה כדרך אותם שנכללו ספריהם בספרי הנבואה, אבל דבריו ותוכחותיו ומוסריו מדרך השפעתו שפע חכמתו כדרך כל חכם שלם וכל שכן בהתלבשו רוח אלקים וישפע על לשונו שפע אלקי וידבר ברוח הקדש״. ועיין בחידושי חתם סופר מגילה (י״ד א׳) ודוק. ע״כ.

★★

ועוד שם להלן (ע׳ קכב) כותב: שמואל ב׳ (כ״ג א׳): ״ואלה דברי דוד האחרונים נאום דוד בן ישי וגו׳ רוח ה׳ דבר בי ומלתו על לשוני״. ופירש רש״י ז״ל: ״רוח ה׳ דבר בי, השרה בי רוח קדשו ודיבר בי, כל לשון נבואה נופל בו לשון דבר, כמו הרק אך במשה דבר גם בנו דבר (במדבר י״ב ב׳), וכן אדבר בו (שם), וטעמו של דבר לפי שהרוח נכנס בו

בקרב הנביא ומדבר בו״. [ועיין שבת (קל״ח ב׳) שאמרו דבר ה׳ זו נבואה, ועיין ״רש״י״ מועד קטן (ט״ז ב׳), ומדרש תנחומא הקדום (פרשת ויצא ס״ד), ועיין ספר ירמיה (כ״ז י״ח) ודוק].

ובתרגום יונתן בן עוזיאל שם כה תרגם: ״ואלין פתגמת נבואת דוד דאיתנבי וכו׳, אמר דוד ברוח נבואה דה׳ אנא ממליל אילין מילין, ופתגמי קודשיה בפומי אנא סדר״.

וממש כזאת מצאתי בס״ד עוד בתרגום יונתן בן עוזיאל לשמואל א׳ (ט״ז י״ג) ״ונסיב שמואל ית קרנא דמשחא ומשח ית דוד בגו אחוהי, ושרת רוח נבואה מן קדם ה׳ על דוד מיומא ההוא ולעלא״, ושם בתרגום יונתן שמואל ב׳ (ב״ב א׳): ״ושבח דוד בנבואה קדם ה׳ ית פתגמי תושבחתא הדא״ ועוד שם בתרגום יונתן על שמואל ב׳ (כ״ג א׳): ״ואילין פתגמי נבואת דוד דאתנבי לסוף עלמא, ליומי נחמתא דעתידין למיתי״.

ושנינו בספרי (פרשת דברים פסקא א׳): ״ואלה דברי דוד האחרונים, מלמד שהם דברי תוכחות, וכי לא נתנבא אלא אלו בלבד, והלא כבר נאמר שם רוח ה׳ דבר בי ומלתו על לשוני, מה תלמוד לומר ואלה דברי דוד האחרונים מלמד שהם דברי תוכחות״.

ורבותינו ז״ל בתרגום ספר תהלים במקומות הרבה הזכירו שדוד נביא היה, לדוגמא עיין שם (י״ד א׳): ״לשבחא ברוח נבואה על דוד״, ועוד שם (י״ח א׳): ״עבדא דה׳ דוד דשבח בנבואה קדם ה׳״, ועוד שם (מ״ט ט״ז): ״אמר דוד ברוח נבואה״, ועוד שם (ע״ז ג׳): ״אולפן מן קדם ה׳ שרת עלי נבואה״, ועוד שם (ק״ג א׳): ״על יד דוד אתאמר בנבואה״, ועיין שם (נ״א י״ג וי״ד) ועוד.

מגילה (י׳ ב׳): אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה יוצאין ממנה מלכים ונביאים מנא לן מתמר, וכו׳, לפיכך יצאו ממנה מלכים ונביאים מלכים מדוד, ונביאים מאמוץ״.

ויש לדקדק והלא דוד המלך ע״ה עצמו נביא היה וכנ״ל, וכן אמרו להדיא בסוטה (מ״ח ב׳): ״מאן נביאים ראשונים אמר רב הונא שמואל דוד ושלמה״, ובסוכה (נ״ב סע״א): ״וכבר נתנבא עליך דוד״ וכו׳, ועיין בהגהות הגאון יעב״ץ השלם למגילה שם, ובמצויין בהגהות הגאון מהרש״ם ז״ל למגילה שם, ובספר שערי זהר (סוטה (שם). [ועיין בחיבורי מנוחת שלום ח״ט (ס״ס י״א וס״ס ס״ד) וצרף לכאן].

ומריש אמינא דעל כל פנים לא מצינו שדוד נשתלח בנבואה לישראל, וכל כי האי לא קא חשיב, שהרי במגילה (ג׳ א׳) אמרו: ״דחגי זכריה ומלאכי עדיפי מדניאל דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא״, פירש רש״י ז״ל: ״דאינהו נביאי, שנתנבאו לישראל בשליחות הקב״ה, ודניאל לא נשתלח לישראל לשם נביאות״, ומינה נמי לדוד, דעם שאמרו שהיה נביא, מכל מקום לא נשתלח לישראל, ולפיכך נקטו לישעיה שהיה נביא בשליחות המקום ב״ה לישראל.

אבל ראיתי שאין הדבר פשוט, כי רש״י ז״ל במגילה (י״ד א׳) כשמנה ארבעים ושמונה הנביאים שעמדו לישראל כלל בתוכם גם נביאים רבים שלא נשתלחו לישראל כאברהם יצחק ויעקב ועוד, וכבר עמדו המפרשים בזה עיין בטורי אבן (שם), ולגאון חיד״א ז״ל בפתח עינים (שם), וחידושי חתם סופר שם, והגהות אהבת איתן ועץ יוסף על עין יעקב מגילה (סימן ג׳) ועוד, וכתבתי בזה במקום אחר בס״ד.

ולכן בס״ד נלע״ד לומר באופן אחר, דאין הכי נמי דדוד היה נביא, מכל מקום הביאו מישעיה, כי עליו אמרו חז״ל: ״ישעיה גדול שבנביאים״, כדאיתא במדרש אגדת בראשית (פרק י״ד) ובמדרש דברים רבה (פ״ה ס״ד), ועיין בהגהות הגאון רש״ש לדברים רבה (פ״ז ס״ח), ובחיבורי ברית יעקב (סימן ג׳ אות ב׳), ובחיבורי מנוחת שלום ח״ט (סימן ל״ב) וצרף לכאן.

וראיתי למהרש״א ז״ל במגילה (שם) שהרגיש בזה וכתב: ״דוד ושלמה נמי בכלל מ״ח נביאים קחשיב להו לקמן (י״ד א׳), ואפשר דהוצרך לאתויי לישעיה דהיה נביא קבוע ביותר״. ואחשוב שיש לכוין דברינו בכלל דבריו בס״ד.

★★

בגמ׳: המן הרשע שעשה עצמו ע״ז וכו׳.

וכן איתא לקמן (י״ט ע״א) דשוי נפשי׳ ע״ז, משמע דהמן עשה ״עצמו״ לעבודה זרה. אבל במד״ר אסתר (פרשה ז׳) משמע דהמן לא עשה עצמו ע״ז אלא שעשה לו צלם. וז״ל המדרש: מה עשה המן, עשה לו צלם מרוקם על בגדיו ועל לבו, וכל מי שהי׳ משתחוה להמן הי׳ משתחוה לע״ז עכ״ל. וכן מובא בפרקי דר״א (פרק נ׳) ומה עשה המן עשה

לו תבנית גלולים מרוקם על בגדיו וכו׳ עכ״ל. ובביאור הרד״ל שם כתב שכתוב בתרגום ראשון אנדרטא די הקים בחדי׳ (פי׳ בחזה שלו דהיינו ג״כ על לבו), ובאסת״ר איתא על בגדיו ועל לבו עכ״ד. ועי׳ באבן עזרא (אסתר ג׳-ב׳) שכתב ידועים ונכון מה שדרשו רז״ל כי צורת צלם וע״ז היו בבגדיו או על מצנפתו עכ״ל. וראה גם בפירוש רבינו בחיי ע״ד המדרש (אסתר ג-א) שכתב הי׳ על בגדיו ועל מצנפתו צורת עבודת כוכבים וכו׳ עכ״ל. ובילקוט מע״ל עמ׳ ק״ב מובא וגם תיקן המן צלם על המטבע בדמותו. אבל במד״ר אסתר (פרשה ז׳-ח׳) איתא ורשע זה עושה עצמו עבודת כוכבים, וכן (בפרשה ו׳) כתב המדרש שעשה עצמו עבודת כוכבים הדא הוא דכתיב כורעים ומשתחוים להמן עכ״ל. משמע כמו הגמ׳ דשוי נפשי׳ ע״ז, ולא כמו המדרש לעיל שעשה לו צלם דמשמע שלא עשה עצמו ע״ז אלא שעשה לו צלם.

שוב ראיתי בילקוט שמעוני (רמז תתרנד): יש אומרים נתן אלהיו בכליו וכך הי׳ מהלך ומהרהר בלבו, אם ישתחוה לי, נמצא עובד ע״ז. לכך נאמר ומרדכי לא יכרע וכו׳ ע״כ.

(מנחת אריה ע׳ רכב-ג)

★★

בגמ׳: והא כתיב בצאת לפני החלוץ וכו׳ לפי שאין הקב״ה שמח במפלתן של רשעים.

וברש״י: ביהושפט כתיב בדברי הימים, כשיצא להלחם על העמונים והגבעונים שבאו עליו ע״כ.

היערות דבש (ח״ב דרשה א׳) הביא קושית המפרשים, דהא ישראל עצמן אמרו שירה בים משום דניצלו מיד מצרים, ומ״ש יהושפט דלא היה יכול לומר כי טוב, וע״ש משכ״כ בזה.

ולכאורה אפש״ל דאע״ג דישראל יכולין לומר שירה על מפלתן של האומות, מ״מ לא שייך לומר ״כי טוב״, מאחר דאין זה טובה שלמה בעיני המקום. ועפ״ז יש ליישב משכ״כ הט״ז (סי׳ ת״צ) דהא דלא גומרין הלל בשביעי של פסח הוא משום הא דמעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה, ולכאורה תמוה דהא ישראל אמרו שירה בים. ולהנ״ל אפש״ל דאע״ג דאמרו שירה, מ״מ אין לומר הלל שכתוב בו ״כי טוב״.

ועי׳ במהרש״א (ברכות ט:) שהקשה על הטעם שהובא בט״ז הנ״ל, מהא דאיתא בברכות (שם) דדוד אמר שירה על מפלתן של שונאי ישראל, ולפי מש״כ בדעת הט״ז לכאורה מיושב. וע״ע בצל״ח (ברכות ספ״ח) ובשפ״א (ברכות י.) משכ״כ בזה.

ועי׳ בחות יאיר (סי׳ רכ״ה) שג״כ הקשה על הא דברכות וכקושית המהרש״א. ותירץ דדוקא הלל שלם שירה איקרי, אבל ״ההלויה״ בעלמא שפיר אפש״ל. ומה״ט קרינן בשביעי של פסח הלל בדילוג, ואע״פ שאומרים בו הודו לה׳ כי טוב, ובגמ׳ כאן מבואר דאין לומר ״כי טוב״ כשיש מפלה לרשעים, מ״מ הואיל דקרינן בדילוג, אין לפניו יתברך שמחה בשלימות.

עוד כתב החות יאיר דדוקא בשעת מפלתן של רשעים אין לומר שירה, וע״כ שפיר אמר דוד שירה על העתיד, ושביעי של פסח שאני, דכיון שהיה מפלתן בימים ההם בזמן הזה, ע״כ חשיב כזמן מפלתן.

(פירות תאנה)

★★

כתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה ג׳ קו׳ ה׳ ע׳ לט) על דברי רש״י הנ״ל:

בפסוק לא נזכרו גבעונים, ועיין רש״ש שהגיה שצ״ל מואבים.

אכן אפשר לומר שכוונת רש״י בזה דהנה בפסוק שם (דה״ב כ׳ א׳) כתוב באו בני מואב ובני עמון ועמהם מהעמונים. ונתקשו בזה המפרשים מי הם העמונים שאינם בני עמון. ופירשו שעמונים הם המעונים, והוא הפוך, ושכן כתיב להלן (כ״ו ז׳ ח׳) שהמעונים נקראו עמונים. והנה מצינו בעזרא (ב׳ נ׳) ונחמי׳ (ז׳ נ״ג) במשפחות הנתינים משפחה בשם מעונים, ואולי מאז היו מהם לגוי בפ״ע והם שבאו עם בני עמון, וע״ז סובבים דברי רש״י שכתב שבאו עליו העמונים והגבעונים.

★★

בגמ׳: בקשו מלאכי השרת לומר שירה - אמר הקב״ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה וכו׳.

ומסיבה זו, אין גומרין את ההלל בשביעי של פסח, כמבואר בט״ז (או״ח סי׳ תצ ס״ק ג).

מבואר בזה, כי אין לומר שירה והלל על מפלתן של הרשעים. ומקרא מלא אומר: "בנפול אויבך אל תשמח".

וכתב בספר מרפסין איגרא (פר' בשלח ע' קב): וקשה כיצד אם כן, שנינו במסכת ברכות (ט, ב): "ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר 'הללויה' עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר: 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה'", והלא אסור לומר הלל על מפלתן של הרשעים?

ויש לתרץ דיתכן כי שירתו של דוד המלך לא הייתה על מפלת הרשעים, אלא על גודלו וטובו ורוב חסדיו של הקב"ה. אלא שדוד המלך לא יכל לשבח ולפאר לה' כל עוד דרך רשעים צלחה, לכן רק כאשר ראה במפלת הרשעים, יכל דוד המלך לשבח ולהודות לה' את כל התשבחות.

עוד תירץ שם, דהנה הגמרא בברכות (י, א) מספרת על חבורת בריונים שהתגוררה בשכנותו של רבי מאיר, הללו לא חדלו מלהציק לרבי מאיר השכם והערב, ולאחר שהגיעו מים עד נפש התפלל עליהם רבי מאיר שימותו. אמרה לו ברוריה אשתו, שאם הסיבה לתפלה זו הוא הפסוק הנאמר בתהילים (קד) "יתמו חטאים מן הארץ", מי כתיב "חוטאים"? "חטאים" כתיב! ולכן יש להתפלל לחזרת הבריונים בתשובה, ואז, יתמו ה"חטאים" מן הארץ.

על פי דברי הגמרא הללו, המכוונים לפסוק זה בתהילים, נמצא, שדוד המלך התפלל ושמח על איבוד הרשעה והחטא, אבל לא על אובדן ומפלת האנשים הרשעים.

דף י"א ע"א

בגמ': הרכבת אנוש וכו' בימי נבוכדנצר הרשע, ובמים בימי פרעה, ותוציאנו לרויה בימי המן וכו'.

יש להעיר שמקדים נבוכדנצר המאוחר בתקופה קודם פרעה. ואח"כ מצאתי בעיון יעקב דמדוע לא קדם הפסוק מתחלה במים דהי' קודם. ותירץ לכן קאמר ותוציאנו לרוי', ממילא אם הוי אומר כסדר, הו"א דותוציאנו קאי על שתיהם, ולא על המן, לכך מפסיק במים בין אש להראות שותוציאנו קאי על המן עכ"ד.

ועוד מצאתי שהרגיש בזה בספר כבוד הבית, וז"ל הרכבת אנוש לראשינו נראה ממה שפי' ותוציאנו לרוי' פי' בימי המן, ממילא רישי' הרכבת אנוש נמי פי' זה המן, דוודאי לא יזכיר ההצלה אם לא הזכיר מקדם הצרה הזו, וא"כ מובן שינוי הסדר במ"ש באנו באש ובמים ע"פ המ"ר דאי' שלשה שונאים נזדווגו לישראל וכו' ע"ש, וא"כ אומר הפ' לפי סדר הפורענות החמור קודם, הרכבת אנוש זה המן שביקש לעקור הכל, והוא ממש כמ"ש בקום עלינו אדם ולא מלך, וכן פי' פה שהי' אנוש ולא מלך, והי' מחשבתו הרעה שהוא יהי' לסוף מלך, כי כל המיצר לישראל נעשה ראש, וכן עלה לו שנעשה על כל השרים שר וראש, אח"כ חשיב שונא באנו באש זה נבוכדנצר, ואח"כ חשיב שונא הקל זה פרעה, תוציאנו זה פי' על כל הגאולות מג' שונאים אלו, רק שדרשו שפרט הפסוק וכינה הגאולה לרוי', זה הי' בימי המן שנהפוך משונא החמור שביקש לעקור הגפן כולו ע"ש ונעשה לנו יום משתה ושכרות וזהו הוא רוי' מלשון כוס רוי' עכ"ל.

ולדברי הספר כבוד הבית יובן המד"ר אסתר (בפתיחתא י"א) וז"ל כך פרעה הרשע וכו' נבוכדנצר שחיק עצמות וכו' המן שחיק מחיק. ע"כ.

ולהבין המדרש שכינה כל רשע בכינוי אחר, דפרעה שהי' הקל מכולם לכן כינוהו בלשון רשע, ונבוכדנצר שהי' חמור ממנו קאמר שחיק עצמות, והמן הרשע שהי' חמור מכולם קאמר שחיק מחיק.

★★

עוד יש להעיר דבנבוכדנצר מוזכר בגמ' כאן הרשע, ובפרעה וכן בהמן לא אמר רשע.

וראיתי בילקוט שמעוני אסתר (תתרמ"ד) שמובא במאמר אחר ומוזכר בכולם רשע וז"ל כך פרעה "הרשע" מקטף בעוללות וכו' נבוכדנצר "הרשע" התחיל מזנב באשבולות וכו' המן "הרשע" ביקש לשרש את הגפנים וכו' עכ"ל. ובמד"ר בפתיחתא (י"א) הגירסא באותו מאמר כך פרעה "הרשע" וכו' נבוכדנצר "שחיק עצמות" וכו' המן הרשע "שחיק מחיק" וכו'.

ובאגדת אסתר (פרשה א' א') הגירסא באש בימי כשדים ובמים בימי פרעה וכו'.

(מנחת ארי' ע' רלד-ה)

★★

בגמ׳: בקום עלינו אדם - אדם ולא מלך וכו׳.

הנה בתוה״ק (שמות ל, לא) כתיב: שמן משחת קודם יהי׳ זה לי לדורותיכם וגו׳ על בשר אדם לא יסך וגו׳. וכתב שם הרמב״ן דקאי לרבות המלכים אע״פ שאינם מזרע אהרן. ולשון רבינו בחיי אחר שהביא דברי הרמב״ן וז״ל וע״כ אמר בכאן על בשר אדם לא ייסך, ויש להבין מלשון אדם הדיוט ולא מלך עכ״ל.

והיינו דלכן נמשחו גם המלכים בשמן המשחה, כיון שאינם בכלל אדם, וכמבואר בגמ׳ כאן, וכן מפורש בהוריות (י״א ע״ב) לגבי שמן המשחה: מהן נמשחו כהנים ומלכים וכו׳ וכתב שם בתוס׳ הרא״ש: ואע״ג דכתיב בקרא אשר יתן ממנו על זר ונכרת, ומלך בכלל זר, אפשר דדריש ליה מדכתיב על בשר אדם לא ייסך, ודרשינן אדם ולא מלך כדדרשינן במגילה (י״א.) בקום עלינו אדם - ולא מלך זה המן הרשע עכ״ל והוא כהנ״ל.

★★

ובקובץ דגל התורה (ווארשא - סי׳ ה׳ ס״ק א׳) כתב הגאון בעל כלי חמדה זצ״ל להקשות בדברי תוס׳ הרא״ש הנ״ל:

אך עיקר הדרשא לומר היכא דכתיב בתורה אדם למעט מלך, לכאורה תמי׳ טובא, א׳ אדם כי יקריב מכם קרבן, ב׳ אדם כי יהי׳ בעור בשרו, ג׳ זאת התורה אדם כי ימות באהל, אטו נימא בכל אלה ולא מלך.

ואולי י״ל, באדם כי יקריב מכם דדרשינן בסוכה (ד״ל) למעט מזה גזול, וי״ל במלך נתמעט, דבמלך לא שייך גזול לרב דס״ל בסנהדרין כ: דכל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו, וגם לפ״ד רש״י ז״ל דהדרש דמאדם מה אדם לא הקריב מגזל דהכל שלו, י״ל דה״ה מלך. ואדם בנגעים, י״ל דלמעט מלך אתא, דכיון דנצטרע דינו כהדיוט, כמבואר בהוריות ד״י דנצטרע נדחה מדין מלך. ואדם כי ימות באהל, י״ל ג״כ עפ״מ שדרשו חז״ל בהא דויקרבו ימי דוד למות ולא כתוב דוד המלך דאין שלטון ביום המות, וביום שמת נפסק ממנו מלכותו, וא״כ אין סתירה מכל אלו לדברי הרא״ש ז״ל.

★★

ובקובץ הנ״ל (סי׳ כ״ו) כתב הגאון ר׳ צא״י מייזליש זצ״ל ליישב הקושיות שהקשה הגאון הצל״ח על תוס׳ הרא״ש וכנ״ל:

ונראה פשוט כמו בגמ׳ (הוריות ד״י) אשר נשיא יחטא, אמר ריב״ז אשרי לדור שנשיא מביא קרבן על שגגתו, מתקיף לה רב״ד אלא מעתה דכתיב ואת אשר חטא ישלם וכו׳ ה״נ דאשרי דור הוא - ומשני שאני הכא דשני קרא בדבורא ערש״י דלא כתיב אם ואת לדרשא - וה״נ כיון דבקרא כתיב אשר יתן ממנו על זר וכו׳ והול״ל על בשר זר לא ייסך, ושני קרא ליכתב על בשר אדם - ואתי לדרשא למעט מלך, כמו שמצינו גבי המן שממעטין מאדם ולא מלך, כן כאן כיון דשני קרא בדבורא דכתיב שם לשון זר ושני ליכתוב אדם אתי לדרשא - וגבי המן וכו׳ לא נקרא אדם, ושני ליכתוב אדם ג״כ אתו למעט מלך, וזהו המן - אבל היכי דלא שני קרא לא ממעטין כלל מאדם מלך - וזה ברור. ועי׳ בתוס׳ ע״ז ד״ז ומפורש כמ״ש דלהכי כתיב בקום עלינו אדם, אף שעכו״ם לא מקרי אדם, כדי לידרש ולא מלך, זה המן ודו״ק.

★★

בגמ׳: ולא געלתים בימי יוונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיהו כה״ג. לכלותם בימי המן שהעמדתי להם מרדכי ואסתר וכו׳.

במד״ר אסתר (פ׳ ח׳-ז׳) איתא ויתפלל מרדכי אל ה׳ וכו׳ וידע המרגיז הזה כי לא שכחת ההבטחה שהבטחתנו (ויקרא כ״ו) ואף גם זאת בהיותם בארץ אויבהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם וכו׳. ע״כ.

ומשמע לכאורה שכל הפסוק ואף גם זאת וכו׳ איירי בימי המן שמרדכי התפלל ואמר את כל הפסוק על זמנו, ודלא כהגמ׳ דדרשו ד״לכלותם״ הוי בימי המן, ולא כל הפסוק. אולם י״ל דלא פליגי, ואף שרק ״לכלותם״ הוי בימי המן, אעפ״כ התפלל ואמר מרדכי כל הפסוק, דלא שייך לומר רק ״לכלותם״, ולכן התפלל מרדכי ואמר כל הפסוק דבתוך הפסוק נכלל תקופת המן ב״לכלותם״.

ובפתיחתא דאסתר (ד׳) הגירסא שונה מהגמ׳ וז״ל המדרש שמואל פתח וכו׳ לא מאסתים בבבל ולא געלתים במדי לכלותם ביון להפר בריתי אתם במלכות הרשעה כי אני

ה׳ אלקיהם לע״ל. תני ר׳ חייא לא מאסתים בימי אספסיאנוס, ולא געלתים בימי טרקווינוס, לכלותם בימי המן, להפר בריתי אתם בימי רומיים כי אני ה׳ אלקיהם בימי גוג ומגוג ע״כ המדרש.

ועוד גירסה שונה באגדת אסתר (פרשה א׳ א׳) ושמואל אמר וכו׳ לא מאסתים בימי יונים ולא געלתים בימי אספנינוס קיסר לכלותם להפר בריתי אותם בימי (המן) רומים כי אני ה׳ אלקיהם בימי גוג ומגוג, במתניתא תני לא מאסתים וכו׳ להפר בריתי אתם בימי רומים שהעמדתי להם בית רבי וחכמי דורו (וע״ש בהערות ותיקונים שבאגדת אסתר).

ובמדרש פנים א׳ הגירסא ושמואל אמר לא מאסתים ולא געלתים לכלותם לא מאסתים בימי יונים לא געלתים בימי אספנינוס קיסר לכלותם בימי המן להפר בריתי אתם בימי רומיים כי אני ה׳ אלקיהם בימי גוג ומגוג ע״כ. ולפי גירסא זו אולי יש לגרוס באגדת אסתר הנ״ל ״המן ורומיים״ אשר נכללים ב״לכלותם ולהפר בריתי״ ולא כמו שנמצא שם המן בסוגרים והוסיפו רומיים.

ואחר כתבי זה מצאתי בתורת כהנים (פרשת בחוקותי פרשה ב׳) ושם הגירסא לא מאסתים בימי אספסיינוס ולא געלתים בימי יון לכלותם להפר בריתי אתם בימי המן כי אני אלקיהם בימי גוג. ע״כ.

ובהגהות הגר״א שם גרוס לכלותם בימי המן ולהפר בריתי אתם בימי כשדיים כי אני ה׳ אלקיהם בימי גוג ומגוג שאין כל אומה ולשון שולט בהם עי״ש.

(מנחת ארי׳ ע׳ רלז-ח)

★★

והנה המפרשים דקדקו במה שאומרים בעל הניסים ״מתתיהו בן יוחנן כהן גדול״ על מה קאי כהן גדול על מתתיהו או על יוחנן. ובתשב״ץ (ח״ג סי׳ קל״ה ד״ה בעניני וכו׳) כתב בתו״ד: ומתתי׳ בן יוחנן כה״ג בעל הניסים הוא נזכר, אמרתי אולי תואר כהן גדול הוא ליוחנן אביו עכ״ל.

ולכאורה בגמ׳ כאן מפורש דהתואר כה״ג קאי על מתתיהו עצמו ולא רק על יוחנן, אכן בעין יעקב כאן הגירסא: מתתיהו בן יוחנן כהן גדול ע״כ ולפי״ז אין ראי׳ מכאן.

ובסוטה (ל״ג.): יוחנן כה״ג שמע בת קול וכו׳, וראה בנר למאה על חנוכה (עמ׳ קל״א - ב) כמה הערות בזה, ובמהרש״א פסחים (נ״ז:) ודו״ק. וראה מש״כ בריטב״א (יומא כ״ב:) להוכיח מדברי הגמ׳ שם דאיתא: שאול בן קיש מלך ישראל, דמוכח דכותבים בשטר: ראובן בן יעקב עד, דהתיבה עד בסוף קאי על ההתחלה - כמו בשאול ע״ש. וראה בספר ישיבת חכמי לובלין שהו״ל בס״ד (ח״ב עמ׳ מ״ו) בזה, וה״נ י״ל כאן דהתואר כה״ג קאי על ההתחלה - על מתתיהו ודו״ק. וראה בבני יששכר מאמרי כסלו - טבת (מאמר ד אות כ״ה) בהג״ה, מש״כ להסתפק לגבי יוחנן כה״ג הנ״ל.

★★

בגמ׳: שמואל אמר לא מאסתים בימי יונים וכו׳ **כי אני ד׳ אלוקיהם בימי גוג ומגוג. במתניתא תנא לא מאסתים בימי כשדים שהעמדתי להם דניאל חמ״ו** וכו׳ **כי אני ד׳ אלוקיהם לעתיד לבא** וכו׳.

הבינה לעתים (דרוש שני לחנוכה) ביאר אשר בעת גאולתינו המיוחל ע״י משיח צדקינו יהי׳ לנו ד׳ תועליות, א׳ להנצל מצער וצרת הגלות ב׳ לשמוח בנקמת אויבינו, ג׳ שנוכל לעבוד את השם בלי טרדות של שעבוד מלכויות, ד׳ לקדש שם שמים ולפרסמו בין הגוים כולם.

וכל אלו הדברים נתקיימו אחד לאחד בהגאולות שהיו לנו, וזהו אשר דרש פה, כי בימי כשדים הי׳ בשפל המצב והשעבוד, וע״י דניאל וחבריו נתרומם קרנם ויצאו מצרה להרוחה. ובימי המן חזו במו עיניהם נקמתם בהמן שתלו אותו על העץ אשר הכין לו למרדכי. ובימי היונים שתוקף הגלות היתה בגזירתם עליהם להעבירם על הדת בעניני שבת חודש ומילה וניצלו ע״י כהני בית חשמונאי. ובימי רבי נתקדש שם שמים והתפרסם שמו בגוים עד שאנטונינוס גייר את עצמו. ובגאולה העתידה יתקבצו כל אלו התועליות יחדיו במהרה בימינו.

★★

האדמו״ר מהר״י מסאטמר זצ״ל בדברי יואל (פ׳ מקץ שמ״ז ע״א ופ׳ משפטים קכ״ז ע״א) ביאר דשני דרשות אלו כרוכים אחד בשני, דבכל הדורות ובכל הגליות העמיד לנו הקב״ה דור דור ודורשיו ומנהיגיו שעל פיהם יצאו ויבואו בני ישראל ומזה הי׳ להם מעמד וחיזוק בגלות. אמנם אפילו

בימי מלחמת גוג ומגוג שאבד חסיד מן הארץ ונשארנו כצאן בלי רועה, עדיין אני ד׳ אלוקיהם, שהקב״ה בכבודו ובעצמו ילחם עמהם ויקנא למען שמו הגדול המחולל בין הגוים.

★★

בגמ׳: אברם הוא אברהם הוא בצדקו מתחילתו ועד סופו וכו׳.

במדרש רבה (ב״ר פרשה ל, ח) קאמר: כל מי שנאמר בו ״היה״ מתחלתו ועד סופו הוא צדיק. התיבון ליה והכתיב אחד היה אברהם וירש את הארץ מעתה הוא תחלתו והוא סופו, אמר להון אף הוא לא תברא, דהא רבי לוי בשם ר״ל אמר בן ג׳ שנים הכיר אברהם את בוראו, וקאמר שם דלמ״ד דבן מ״ח שנה הכיר אברהם את בוראו דורש ״היה״ לדרשה אחרת. ועי׳ במהרש״א שכתב דסוגיין כמ״ד דבן שלש הכיר אברהם את בוראו.

(פירות תאנה)

★★

והנה יעויין ברמב״ם (פ״א מהל׳ עבודת כוכבים ה״ג) וז״ל ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו עכ״ל, ושם בראב״ד כתב וז״ל א״א יש אגדה בן שלש שנים שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי מנין עקב עכ״ל. והנה לשטת הרמב״ם צ״ע דברי הגמ׳ כאן שכ׳ שהיה בצדקו מתחלתו ועד סופו. והנה יעויי״ש בכס״מ בשם הרמ״ך די״ל דהני מ״ד דס״ל בן ג׳ ובן מ׳ היה לא סתרי אהדדי, די״ל דכשהיה בן שלש התחיל לחשוב ולשוטט במחשבתו, וכשהיה בן מ׳ השלים להכירו, ואולי זהו גם כוונת הגמ׳ כאן, אמנם צ״ע אם שייך לומר ע״ז הוא בצדקו, וצ״ע.

(קובץ קול התורה קובץ מ״ז ע׳ ו׳)

★★

בגמ׳: ודוד הוא הקטן - הוא בקטנותו מתחילתו ועד סופו וכו׳ - כשם שבקטנותו הקטין עצמו אצל מי שגדול ממנו בתורה, כך במלכותו הקטין עצמו אצל מי שגדול ממנו בחכמה.

במרומי שדה כתב, פי׳ בהנהגת המלוכה דזהו שייך לחכמה, והמאירי גורס כך בגדולתו הי׳ מקטין עצמו אצל מי שגדול ממנו ללמוד תורה, והיינו כדאיתא בברכות (דף ו׳) שהיה נמלך במפיבושת רבו עכ״ד.

וראיתי שיש גירסא בעין יעקב אצל מי שגדול ממנו (בחכמה כדי ללמוד ממנו תורה) כך במלכותו הקטין א״ע אצל מי שגדול ממנו בחכמה (כדי ללמוד ממנו תורה).

וכן מצאתי באגדת אסתר (פרשה א׳ א׳) ששם הגירסא כשם שבקטנותו הקטין עצמו אצל מי שהוא גדול ממנו ללמוד תורה, כך במלכותו הקטין עצמו אצל מי שהוא גדול ממנו ללמוד תורה ע״כ. ובמדרש מגלת אסתר (אוצר המדרשים) הגירסא וכשם שהי׳ מקטין עצמו קודם מלכותו לפני מי שגדל ממנו בחכמה כך אחר מלכותו ע״כ.

ובעיון יעקב מעיר מ״ש ודוד הוא הקטן שהקטין עצמו, אע״ג דאמרי׳ גבי שאול שנענש משום שמחל על כבודו, ותירץ י״ל משום לימוד תורה שאני, כי בישיבה הלך אחר החכמה, וכתר תורה חביב עליו יותר מכתר מלכות עכ״ד.

ולפי הגירסא בעין יעקב ואגדת אסתר והמאירי שהקטין עצמו כדי ללמוד תורה א״ש דברי העיון יעקב, משא״כ לגירסת הגמ׳ שהקטין עצמו ממנו אצל מי שגדל ממנו בחכמה, וכמו שמפרש המרומי שדה בהנהגת המלוכה דזהו שייך לחכמה, א״כ יש להעיר מ״ש העיון יעקב דהרי שאול נענש משום שמחל על כבודו, ואיך הקטין עצמו דוד בהנהגת המלוכה.

אולם לולא דברי המרומי שדה אפשר לפרש גם בגמ׳ שהקטין עצמו אצל מי שגדול ממנו בחכמה דהכונה לחכמת התורה, וכך משמעות הגמ׳ כשם שבקטנותו וכו׳ אצל מי שגדול ממנו בתורה, כך במלכותו הקטין עצמו וכו׳ בחכמה, משמע שבאותו ענין ואותו חכמה, וכמו שבקטנותו מפורש שהכונה לתורה כך צריך לומר שבמלכותו הקטין הכונה לחכמה התורה.

ובזה שנקט בקטנות בתורה, ובמלכותו נקט בחכמה, י״ל כמו שכתב בספר נחלת יהושע (מהג״ר יהושע קאשמן וואדינאנער ז״ל) ע״פ מש״כ היערות דבש (ח״ב דף מ״א) על המדרש איכה: בגוים אין תורה, דמה שנקרא תורה הוא לימוד הלכה, וחכמה הוא הפילפול, ואמרו ליגמר אינש והדר ליסבר, זה שאמרו בקטנותו שהשתדל ליגמור הקטין עצמו אצל הגדול בתורה, ואח״כ שעסק בפילפול הקטין עצמו אצל הגדול בחכמה

דהיינו עסק פילפול עכ"ד. לפי"ז הכונה בתורה ובחכמה הוא על לימוד ופלפול התורה.

ועיין בילקוט שמעוני (דברי הימים א רמז תתרע"ג) שדרשו ודוד הוא הקטן וכי מן התולדות אין אנו יודעים שהוא הקטן, אלא שהי' מקטין את עסקיו, ומה זכה למלכות וכו'. אברם הוא אברהם, בתחילה נעשה אב לארם ולבסוף על כל העולם כולו ע"כ.

(מנחת ארי' ע' רמא-ב)

★★

בגמ': המולך - אמר רב שמלך מעצמו וכו'.

וברש"י: שלא הי' מזרע המלוכה ע"כ.

הנה כן מבואר לקמן (יב:) דקאמרה ליה ושתי לאחשורוש בר אהורייריה דאבא, ופירש"י דהיינו שומר סוסים. ועי' במנות הלוי (כא:) שהעיר דבתרגום ובילקוט מבואר שאחשורוש היה בן מלך, וע"כ ר"ל דהא דקאמר הכא דמלך מעצמו דלא היה ראוי למלוכה מצד שהיה מושך ביין את בשרו ואל למלכים שתו יין כתיב, או מצד שהיה שטוף בזימה. וכן מה ששלחה לו ושתי בר אהורייריה דאבא, היינו שרחוק ממדת מלוכה מאחר שאינו שולט על עצמו כשהוא שתוי יין. [מיהו ודאי לא היה מזרע מלוכה של בבל, וע"כ קאמר (י:) והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד].

(פירות תאנה)

★★

בגמ': אלא מעתה ושני חיי עמרם וכו' **מאי דרוש בי'.**

בספר מרומי שדה כתב דצ"ל אלא מעתה ושני חיי לוי שבע ושלשים ומאת שנה כו' דקדים בפרשה. דקשה לי' מ"ש המהרש"א דאמאי לא פריך לי' ממקראי דלעיל בשני חיי לוי ושני חיי קהת עי"ש. אולם עיין מ"ש בשו"ת מקום שמואל (מובא באסיפת זקנים מגילה). ועיין עוד תירוץ לזה בחידושים והגהות (שבסוף הגמ') להג"מ ר' משה ב"ר אברהם (בעהמ"ס תפארת למשה), ולפמ"ש אין צריך להגיה הגמ'.

(מנחת ארי' ע' רמב-ג)

דף י"א ע"ב

בגמ': שלמה מילתא אחריתי הוה בי' שמלך על העליונים ועל התחתונים וכו'.

וברש"י: על העליונים - על השדים ע"כ.

כתב המהרש"א על פירש"י דלא ניחא להו למימר שהיה שולט על המלאכים העליונים, אבל על השדים מצינו ששלט כדאמרינן פרק מי שאחזו, והיינו דכתיב עשיתי לי שדה ושדות, וקרויין עליונים שהם שטים באויר תחת השמים הנקרא כסא ה' כמ"ש השמים כסאי גו', והיינו שישב על כסא ה', כאילו ישב על השמים שהם למעלה מן השדים, אבל המלאכים הם למעלה מן השמים ולא מלך עליהן שלמה עכ"ד.

וראיתי בשפת אמת שגם עמד על רש"י שאומר על העליונים על השדים, ותמה א"י למה, וכתב השפ"א: וי"ל לע"ד על השדים שלמעלה וכמ"ש על כסא ה' וכמ"ש בסה"ק פ' ממלכת כהנים ע"ש עכ"ל.

ולענ"ד יש להביא ראי' מדיוק הגמ' דאיירי הכא בשדים, דבגמ' איתא שאני שלמה דמלך על עליונים ועל תחתונים, ו"על התחתונים" לכאורה מיותר כאן, דהרי העיקר ששלמה שונה משאר המלכים "דמלך על העליונים", ומה צריך להוסיף גם "ועל התחתונים".

ולכן נראה בזה שאמ' שמלך על העליונים ועל התחתונים דכולא איירי בשדים, וכמו שכתב העיון יעקב בזה משום שמלך על השדים והם מעליונים ומתחתונים, ע"ד דאיתא בחגיגה שדומין לבני אדם ולמלאכי השרת עכ"ד. אולם לרש"י שכתב על העליונים על השדים, משמע דרק עליונים קאי על השדים ולא התחתונים. ובספר אסיפת זקנים כתב דיש גורסים בדברי רש"י במקום שדים שרים (עם רי"ש) ומובא במשנה משה. ובספר כבוד הבית מביא גירסת רש"י שבעין יעקב שפי' מלאכים ועי"ש. ויש להביא ראי' דעיקר הגירסא ברש"י שדים מרש"י בסוכה (דף נ"ג ע"א ד"ה לשעירים) דכתב לשדים שהוא היה מלך עליו כדכתיב וישב שלמה על כסא ה' למלך שמלך על העליונים ועל התחתונים ע"כ ומוכח שרש"י מפרש על העליונים על השדים.

ושוב ראיתי בסנהדרין כ' ע"ב בחידושי ר"י עמדין שכתב על העליונים היינו או"ה המתנגדים לישראל וכענין

שאז״ל אין נפרע מאומה למטה כו׳ שנאמר (ישעי׳ כ׳) יפקוד ה׳ על צבא מרום ע״כ.

(מנחת ארי׳ ע׳ רמה-ו)

★★

החתם סופר בדרשותיו (ח״ב שצ״ח טור ב׳) מבאר דמלך שמושל בכוח ואינו מרוצה לעם, הרי הוא מולך רק על גופם, אבל רוחם ורצונם איננו אתו, אבל מלך חכם הרזים שלו יאתה המלוכה הרי יושבי ארצו משתעבדים אליו בגוף ובנפש. לכן שלמה המלך שכולם הכירו חכמתו הגדולה מלך על העליונים, דהיינו על השכל והרוח, ועל התחתונים על הגופות ועל החומר.

★★

בגמ׳: אמר, בלשצר חשב וטעה - אנא חשיבנא ולא טעינא וכו׳.

הרמב״ן תמה דכיון שראה אחשורוש דנענש בלשאצר, א״כ הרי בידוע שישראל עתידין להגאל ונבואת ירמיה נבואת אמת היא וא״כ גם הוא עתיד ליענש. ותירץ דאחשורוש חשב דבלשאצר נענש משום שהשתמש לפני הפקידה בימי כורש שאז עלו חלק מישראל והעלו אתם את הכלים שמלו להם שבעים שנה, ואחשורוש השתמש בכלים שהורידו לבבל בזמן החרבן ועדיין לא מלו להם שבעים, וחשב דכיון שלא נבנה ביהמ״ק לאחר שבעים שנה למנינו, תו לא יוסיף ה׳ על הפקידה שהיתה בימי כורש ע״ש עוד.

★★

ביאר בספר שפתי חכמים דבלשאצר השתעבד בבני ישראל ועל ידי זה רצה להעבירם על הדת, בבחינת הצילני נא מיד עשיו, לזה אמר אחשורש אנא חשיבנא ולא טעינא, לקרב אותם ולהתחבר אליהם ועי״ז להעביר אותם על דתם. ולכן עשה משתה וזימן אב בני ישראל להשתתף בו.

ובזה הביא לבאר הקרא סבוני כדבורים, היינו שנותנת דבש מתוק ועוקצת, דועכו כאש קוצים ששורפת ומכלה, ועל כולם אמר בשם ד׳ כי אמילם.

★★

ביערות דבש (ח״א) ביאר בזה הא דכתיב כאן בפעם הראשון ״המלך״ אחשורוש, כי עד עכשיו לא היתה מלכותו מבוססת, שחשב שהנה תתבטל מלכותו בכלות השבעים שנה, ורק ככלות השבעים שנה (לפני טעותו) וראה שעדיין הוא מלך אז נתחזק מלכותו.

★★

בילקוט מעם לועז (מגילת אסתר א׳ ב׳) כתב שלכן נאמר כשבת המלך ולא בשבת המלך, כי עדיין לא היתה מלכותו בטוחה, כי חשש שמא גאולת ישראל תלויה בתשובה, ואם יעשו תשובה שלימה בין רגע יגאלו מגלותם, לכן נועץ עם המן לעשות סעודה ולהזמינם ולהוציא שם כלי המקדש ולהשתמש בהם, ועי״ז שיהיו נוכחים שם, יראה שהם מתייאשים מן הגאולה ואז תתבסס מלכותו.

★★

בגמ׳: היינו דקאמר לי׳ דניאל - ועל מרי שמי׳ התרוממות ולמאניא וכו׳ **היתיו קדמך** וכו׳.

מבואר שנענש בשביל שהשתמש בכלי שרת, וצ״ע דהא השתמש גם בבגדי כהונה (וכמבואר לעיל י״ב ע״א) ולמה לא נענש אף ע״ז. ויעוי׳ בספר המקנה קידושין נ״ד. שתירץ ע״פ שיטת הריטב״א שם, דבגדי כהונה אין להם דין כלי שרת, ויעוי׳ בע״ז נ״ב: דכספא ודהבא דירושלים נתחללו בזמן החורבן, וע״כ דהיינו בבגדי כהונה שיצאו לחולין, אבל הכלי שרת לא נתחללו, שהרי אינם יוצאים לחולין [ע״ש בבעל המאור ובמלחמות ודו״ק], והיינו טעמא שלא נענש אלא על הכלי שרת ע״ש.

אולם עדיין צ״ע לדעת התוס׳ דבגדי כהונה הוו כלי שרת. ובעיקר הקושיא י״ל ע״פ המבואר ברמב״ם פ״ה ממעילה הלי״ד דבגדי כהונה אין מועלין בהם דלא נתנה תורה למלאכי השרת [ע׳ קידושין נד.], ויעוי׳ בריטב״א יומא סט. דאף לכתחילה הדין כן, דהואיל ואישתרי אישתרי, וע״כ א״ש דלא נענש על שהשתמש בבגדי כהונה.

(קובץ קול התורה קובץ מ״ז ט׳ ו׳)

★★

בגמ': **אפיק מני דבי מקדשא ואשתמש בהו** וכו'. **בא שטן וריקד ביניהו והרג את ושתי** וכו'.

יש להקשות מדוע כשבלשצר אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו נענש בלשצר עצמו ונהרג, ואחשורוש שעשה אותה פעולה לא נהרג בעצמו, אלא ושתי אשתו נהרגה (אף שגם זה הי' עונש לאחשורוש).

ויתכן לומר דגדול ורב עוצמת הפשע לפורץ גדר הראשון מאשר הבאים אחריו תלמידים הלמדים ממנו, ולכן בלשצר שהי' הראשון שאפיק מאני דבי מקדשא נהרג, משא"כ אחשוורוש שבא אחריו לא נהרג בעצמו.

כעין זה מצינו בפרשת מחית עמלק, כתוב אשר קרך בדרך (דברים כ"ה-י"ח), ומובא ברש"י שם ד"א לשון קור וחום צננך והפשירך מרתיחתך, שהיו כל האומות יראים להלחם בכם ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים, משל לאמבטי רותחת שאין כל ברי' יכולה לירד בתוכה בא בן בליעל אחד קפץ לתוכה, אף על פי שנכוה הקרה אותה בפני אחרים עכ"ל. הרי אף שעתה אומות העולם אינם יראים להלחם בנו כמקודם, אעפ"כ אינם גרועים כעמלק אשר היו הראשונים שבאו להלחם עם ישראל והראו מקום לאחרים, ואמנם עמלק נכוה אבל הקרה לאחרים.

עוד נראה לתרץ לפי מ"ש המהרש"א לקמן (י"ב ע"א) מה דת של תורה אכילה מרובה וכו', דאשמעינן קרא דאותו רשע חשב שלא נהרג בלשצר על ששתה בכלי המקדש, אלא על שהי' משתכר בהן ביותר כמפורש בי' לקבל אלפא חמרא שתה, ואמר בטעם חמרא להיתי' למאני דהבא וגו' מן היכלא די בירושלם וגו', ולכך הזהיר אחשורוש על כך שלא ישתכרו בהן אלא ישתו בהן כדת של תורה אכילה מרובה משתי' וכו' עכ"ד.

לפי"ז אפשר לומר שלכך לא נהרג אחשורוש כשנשתמש בכלי בית המקדש, דאם הי' יודע שבלשצר נהרג ע"י עצם השמוש בכלי בית המקדש, לא הי' משתמש בהן, והראי' כשחשב אחשורוש שהסיבה שבלשצר נהרג הי' ע"י שהי' "משתכר" בכלי בית המקדש, הרי הזהיר על כך שלא ישתכרו בהן אלא ישתו בהן כדת של תורה, ולכך לא הי' חטאו חמור כמו בלשצר שי"ל שבלשצר ידע חומרת הפשע בשמוש בכלי בית המקדש, ולכך אחשורוש לא נהרג ובלשצר נהרג.

ושוב מצאתי שהמהר"ל בספרו אור חדש עמד בזה, ותירץ כי דעת הגמרא כיון שכבר השתמש בהן בלשצר ונעשו חולין ולכך לא הי' העונש כ"כ, ומ"מ הם לא הי' להם לעשות ולא עשו רק להתפאר ולכך אמר ואתם שונים בהם וכו' עכ"ל וע"ש.

(מנחת ארי' ע' רמו-ז)

דף י"ב ע"א

בגמ': **מלמד שלבש בגדי כהונה** וכו'

וברש"י: שהיו בידו שם בגדי כהן גדול וכו' ע"כ.

במד"ר פר' וארא (ט-ה) הגירסא ר' לוי אמר, והילפותא כמו בגמ'.

ובתרגום שני (א'-ד') איתא בהראותו אין כתיב בהראותו את עשרו, אך בהראותו את עושר כבוד מלכותו, והעושר ההוא אשר הראה הוא עושר בית אלקינו, ואין עושר לבשר ודם כי כל העושר לה' צבקות שמו שכן כתיב לי הכסף ולי הזהב אמר ה' צבקות. ע"כ. וב' הדרשות י"ל דבגמ' הדרש הוא דכתיב הכא "יקר תפארת גדולתו" וכתיב התם "לכבוד ולתפארת", ודרשת התרגום שני הוא מבהראותו את עושר "כבוד מלכותו".

ובהגהות הב"ח גורס בגמ' בגדי כהונה ונתעטף "ועמד" וכו', וכן הגירסא בעין יעקב כהגהות הב"ח.

אבל בילקוט שמעוני (תתרמ"ז) הגירסא אמר מר זוטרא בר חנינא מלמד שלבש בגדי כהונה "וישב" וכו'.

★★

הקשה הגה"צ ר' צבי חנוך לוין זצ"ל מבנדין לגיסו כ"ק אדמו"ר מגור בעל האמרי אמת זצ"ל, מנ"ל לרש"י דהך בגדי כהונה ר"ל בגדי כה"ג, דילמא בגדי כהן הדיוט, דהא כל הלימוד הוא מהגז"ש דתפארת תפארת, וגם בבגדי כהן הדיוט כתיב לכבוד ולתפארת (שמות כ"ח מ')

ותירץ אדמו"ר זצ"ל במכתבי תורה שלו (ס' כא): כי במה שיראה לאוה"ע יקר תפארת בבגדי הדיוט, אפי' בגדי לבן, ג"כ לא יראו התפארת, רק בציץ הזהב וחושן ואפוד ומעיל עם הפעמונים. ולכן פירש"י בגדי כה"ג.

וכותב ע"ז אדמו"ר זצ"ל שם כי תירוץ זה "הוא טוב ומטיב, שהוא לפי פשוטו".

★★

בקובץ נזר התורה (שנה ג' קו' ב' ע' קנד-ה) כתב הרה"ג ר' שלמה בלום שיחי' ליישב הקושי' הנ"ל, בהקדם חקירת האחרונים בענין גדר הכהן גדול, האם יש עליו שתי קדושות של כהן הדיוט ושל כהן גדול, או דרק דין כהן גדול עליו ואינו כהן הדיוט כלל, וכתבו דהוא תלוי בפלוגתת תרי התלמודין בכהן שלא עבד מימיו שמינוהו לכהן גדול, כמה מנחות מביא לחינוכו (חוץ ממנחת החביתין שכה"ג מקריב בכל יום), לדעת הבבלי (מנחות עח.) מביא שתים, ולדעת הירושלמי (שקלים פ"ז ה"ג) סגי באחת, וביארו האחרונים שבזה תלוי פלוגתתם, דהבבלי סובר דעל הכהן גדול יש שתי קדושות של כהן הדיוט ושל כהן גדול, ולכן מביא שתים אחת לחינוכו דכהן הדיוט ואחת לחינוכו דכה"ג, והירושלמי סובר דליכא עליו רק קדושה אחת של כה"ג בלבד ואינו כהן הדיוט כלל, ולכן מביא רק אחת, [ראה אור שמח הל' כלי המקדש פ"ה הי"ז, כלי חמדה פ' תבא אות א, חמדת ישראל במפתחות והוספות עמ' ז, גור אריה יהודה קו' המועדים סי' טז, קו' אוצר הספרי להגר"מ זמבא בקדושת עבר הירדן ד"ה וראיתי בס' דברי אמת, נזר הקודש מנחות (עח.), ועי' צפנת פענח מהדו"ת עמ' 182].

ולפי זה נראה לכאורה דגם בבגדיו של הכהן גדול יש חילוק הנ"ל, דאם נימא דיש עליו גם קדושת כהן הדיוט, אם כן גם בבגדיו שיש לו בשוה עם כהן הדיוט הרי הוא כמו של ההדיוט, משא"כ אם נימא דאינו כהן הדיוט כלל, אם כן גם בבגדיו ליכא מענין כהן הדיוט כלל. וממילא מיושב קושיא הנ"ל, דכיון דלשיטת הבבלי יש על בגדיו שתי קדושות גם של כה"ג וגם של כהן הדיוט, נמצא דכשאנו אומרים שלבש בגדי כהונה גדולה, הרי כלול בזה גם הלכבוד ולתפארת דכתיב בכה"ג הלכבוד ולתפארת דכתיב בכהן הדיוט, ורק אם נימא שלבש בגדיו של הכהן הדיוט אכן יקשה כנ"ל דלמה לא נילף מלכבוד ולתפארת דכתיב בבגדי כה"ג.

★★

העיר בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

ולענ"ד אין בזה כדי ישוב, כי מנלן דלבש בגדי כה"ג ולא כהן הדיוט, (וכ"ת דילפי' מכל מה שנאמר בו לכבוד ולתפארת וגם כה"ג בכלל, א"כ אינו ענין לפלפול אי קדושת כה"ג כפולה או קדושת כה"ג לחוד) ותפסת מועט תפסת תפסת מרובה לא תפסת.

★★

בגמ': מפני מה נתחייבו וכו' מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע וכו'.

ביערות דבש (ח"ב) כותב וז"ל, ואמת אמרתי שזהו שאמרו בגמרא והשתי' כדת אין אונס מלמד שהשקה לכל אחד יין ממדינתו, וצריך ביאור מנין נלמוד זה, אבל הוא הענין, כי לכך לא אנסום לשתות, כדי שלא יהא תירוץ באמרם אנוסים היינו לשתות, אך מהו כ"כ החטא ושתי' סתם יין לא נגזר אז, אבל כבר פי' ר"ת ביבמות דבגלות ראשון לא נתבטל קדושת א"י, וקיי"ל אין קנין לגוי בא"י להפקיע מידי מעשרות, וכיון שהשקה לכל אחד יין ממדינתו, לישראל השקהו יין א"י שהי' נשלח לאחשורוש מא"י שהיו עושים שם הגוים הדרים, שם ויש בו חיוב מעשר ותרומה, והי' טבל, וטבל במיתה, ולכך נתחייבו כלי' ולכך הי' בלי אונס שלא יתנצלו כנ"ל, והמפרשים פירשו כי הי' שנהנו וקבלו הנאה והסעודה הי' שלא הי' הגאולה, א"כ לא הי' להם לשמוח בזה, ומדברי כולם הי' החטא נוגע לארץ ישראל, ולכך בזכרון נס שושן עושים מזכרת לא"י, והבן עכ"ל.

★★

בספר אור יהל (ח"ג) כתב: ויש להתבונן בזה הרבה למה מגיע להם עונש כזה, גזרת כלי' ר"ל, בשביל שאכלו שם? ואף את"ל שאכלו שם נבלות וטרפות ושתו יין נסך, בכ"ז עונש הריגה למה מגיע להם משום כך? ובפרט שבודאי אינו כן, שהרי כבר אמרו חז"ל (בגמ' שם) לעשות כרצון איש ואיש - לעשות כרצון מרדכי והמן, ופירש"י כרצון מרדכי והמן, הם היו שרי המשקים במשתה, ואיך יתכן שהי' שם מאכלות אסורות וכו', הרי אסתר שאלה מה זאת שמימיהם של ישראל לא באו לצרה כזאת, וא"כ רצונה לדעת איזה חטא חטאו ישראל שמגיע להם כך?

והשיב לה מרדכי בן בנו של קרהו בא עליכם, כלומר זהו החטא הקרירות כמו שנאמר אשר קרך בדרך, כי זהו כל עיקר תועבת עמלק ימ"ש שקירר את ההרגש בלבות בני ישראל בעבודת השי"ת ורחמנא לבא בעי (סנהדרין ק"ו) וכו', אין אומרים שאכלו מסעודתו כי המאכלים והמשקאות היו כשרים וכאמור לעיל, אלא ש"נהנו" מסעודתו.

צא וחשוב אחשורוש עושה משתה לכל שריו ועבדיו וכו׳ וכו׳ והשקות בכלי זהב וגו׳ ואחז"ל (מגלה שם) שהוציא את כלי המקדש ושתה בהם יין, יושבים כולם, והחליל מכה לפניהם, ולקול תרועת החצוצרות וכו׳, מה הי׳ על ישראל המסובים שם לעשות באותה שעה? להתעלף לבכות ולהזעיק שמים אוי נא לנו כי חטאנו, אבל הם לא התעלפו לא בכו גם לא נאנחו וישובו אחור, כי אם נהנו מסעודתו של אותו רשע, נשארו יושבים על מקומם אוכלים ומסתכלים ונהנים, לא הכירו בחטאם כי קר הי׳ להם ולכן "הנני נשפט אותך על אמרך לא חטאתי" עכ"ל.

★★

כתב הלב אליהו (פר׳ וישלח) דלא קאמר "שאכלו מסעודתו" דהאוכל היה כשר, אלא "שנהנו" ושקעו בתאות עוה"ז, וע"ש שהאריך.

★★

ועי׳ בקובץ שיטות קמאי שהביא מערכי תנאים ואמוראים שתמה מסוגין על הא דאיתא במדרש משלי (י"ג) אר"מ שאלנו רבי דוסתאי מבי ישבב מאי דכתיב ובטן רשעים תחסר, א"ל גוי אחד היה בעירנו ועשה סעודה לכל בני העיר ומננו עמהם, והביא לפנינו מכל מה שברא הקב"ה בעולמו בששת ימי בראשית, ולא היה שלחנו חסר אלא אגוזי פרך בלבד, מה עשה נטל את הטבלה מלפנינו שהיתה שוה ששה ככרי זהב ושברה, אמרתי לו מפני מה עשית כן, א"ל רבי אתה אומר העוה"ז שלנו והעוה"ב שלכם, אם אין אנו אוכלין עכשיו אימתי אנו אוכלין, וקריתי עליו ובטן רשעים תחסר אלו עכו"ם, ותמה דאיך הלך ר"מ לסעודתו של אותו גוי, והא בסעודתו של אחשורוש נענשו ע"ז. ומדבריו ג"כ מבואר דלא נענשו על אכילת אוכל שאינו כשר, [אלא דמ"מ לכאורה י"ל דר"מ הלך ולא נהנה כלל מסעודתו של אותו הגוי].

מיהו עי׳ בראש יוסף שנקט דנענשו משום שאכלו מאכלות אסורות. והקשה בשם הרי"ף בעין יעקב דמ"מ איך נתחייבו כליה, והרי בנבילה אין כרת, ותירץ דאכלו גם חֵלב שיש בו כרת. והרי"ף תירץ שנענשו דהיות שאכלו מהסעודה שנעשה בסוף ע׳ שנה לגלות בבל [לחשבונו] הרי הם כשמחים על החורבן, וכ"כ הרש"ק זצ"ל בספר החיים (סי׳ תרפ"ח) והיערות דבש (ח"ב דט"ו).

ועי׳ בגליוני הש"ס שהביא מספר בית שמואל אחרון שכתב, דלא קאמר מפני שאכלו, דהאכילה לא היתה חטא דהיו מוכרחין עליה ולא נאמר בזה יהרג ואל יעבור, אלא דנענשו דלא היה להם להרגיש הנאה באותה האכילה אלא להצטער.

(פירות תאנה)

★★

בתורת משה למרן החתם סופר (בפר׳ תצוה ד"ה א׳ במס׳ מגילה) הקשה הלא קיי"ל דפיקוח נפש דוחה כל איסורים שבתורה, וא"כ למה נגזרה עליהם עונש על מה שהשתתפו בסעודה, הרי פחדו שלא לבוא לסעודה מחמת אימת המלכות, ותירץ דהתביעה עליהם היתה למה אכלו שם באופן שנהנו מהאכילה, דהלא יכלו לאכול קודם בביתם כדי שאכילתם אצל אחשוורש תהא בגדר אכילה גסה שלא שמה אכילה, ובזה מדוייק לשון הגמ׳ "שנהנו", ולא כתבו שאכלו.

אולם בספר שארית יעקב (עמ"ס מגילה על הגמ׳ הנ"ל) להגה"צ רבי יצחק מאיר מורגנשטרן שליט"א העיר ע"ז, דזה תלוי האם מאכלות אסורות הותרה אצל פיקוח נפש או רק נדחו, דאם הותרה אז אינם חייבים להתאמץ שתהא אכילה זו בדוחק, אבל אם דחויה היא אצל פיקו"נ כן מובן דברי החתם סופר.

★★

כבר תמהו רבים וכי הנאה מסעודת אחשורוש מחייבת מיתה, דאפי׳ אי אכלו שם נבלות וטריפות ליכא חיוב מיתה אלא מלקות. ונראה ע"ד הפשט ע"פ מה דאיתא לעיל שאחשורוש עשה סעודה זו משום דמנה וטעה וחשב שכבר לא יהיו ישראל נגאלים ובא שטן וריקד ביניהם וכו׳, וא"כ אם ישראל משתתפים בסעודה זו מראים בזה ג"כ שה׳ לא יגאל אותם ח"ו, ודבר זה ודאי עון גדול הוא, שהוא קלקול באחד מהי"ג עקרים, וז"ל הרמב"ם בפיה"מ בפרק חלק וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר וכו׳ ומצוה לשונאו ולאבדו עכ"ל. אולם בשה"ש רבה מבואר שנענשו על שעברו על איסור בישול עכו"ם, וא"כ הדק"ל, ואולי י"ל כמו שמצינו שאינו דומה מרובים העושים

את המצוה למועטים, ה"ה גרע טפי מרובים העושים עבירה, ולכך נתחייבו בעונש גדול יותר.

(קובץ קול התורה קובץ מ"ז ע' ו-ז)

★★

בגמ': אמרו לו - אמור אתה, אמר להם מפני שהשתחוו לצלם.

כתב הריב"ש בשו"ת (סי' קע"א): ואעפ"י שעשו מתוך האונס, דהא גזר דמאן דלא יפול ויסגוד ביה שעתא יתרמא לגוא אתון נורא יקידתא וכו', מ"מ נתחייבו כליה, מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שהיו יכולין לברוח או להסתר מן המלך.

★★

הנה העובד ע"ז באונס דעת תוס' (סנהדרין ס"א:) ורמב"ן (שבת ע"ב:) ורמב"ם (בהל' יסוה"ת) דפטור, ודעת רבינו דוד (הובא בר"ן סנהדרין שם) דחייב. ולכאורה מסוגיין מוכח כדעת רבינו דוד, שהרי נתחייבו כלייה. ומצאתי שעמד בזה בשו"ת הריב"ש סי' קע"א, ותירץ (וכנ"ל) דאע"פ שאונס פטור, הכא היו חייבים, דגלוי וידוע לפני הקב"ה שלא היו אנוסים והיו יכולים לברוח ע"ש.

אמנם צ"ע הא דאמרי' שהם לא עשו אלא לפנים ע"כ לא עשו עמהן אלא לפנים, וכי משום זה הותר להם ע"ז. ויעוי' בתוס' (ע"ז ג.) שעמדו בזה, והוכיחו מזה שלא היתה ע"ז כלל (דלא כריב"ש) אלא אנדרטי היה שעשו לכבוד המלך ע"ש, ולדבריהם הדרא קושיית הריב"ש לדוכתה, למה נתחייבו כלייה, הרי לא עבדו ע"ז כלל.

ובעיקר קושיית הריב"ש י"ל לכאורה דנהי דבידי אדם פטור, מ"מ נענשו מן השמים, כמו שנענשו משום שנהנו מסעודתו של אחשורוש.

(קובץ קול התורה קובץ מ"ז ע' ו)

★★

בגמ': אמר להם הם לא עשו אלא לפנים אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים.

אמר הרה"ק רבי מאיר יחיאל מאוסטרווצא זצ"ל מכאן יש מקור לטעם מצות משלוח מנות בפורים.

שאמרו כאן כי גזירת המן היתה משום שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר, וכמו שהם השתחוו רק לפנים (כלפי חוץ) ולא באמת, לכן לא עשה עמהם הקב"ה אלא לפנים, אף הקב"ה לא הביא עליהם הגזירה אלא כדי לייראם כדי שיחזרו בתשובה.

נמצא כי כל אחד מישראל אף אם לבו היה למקום, ולא התכוין לעבוד עבודה זרה, עם כל זאת חשד את חבירו שמא כונתו לעבודה זרה באמת. לכן היו צריכים להזהר זה מזה, לא לאכול משחיטתו, ולא לשתות מיינו, שמא שחיטתו שחיטת מומר לע"ז שהיא נבילה, ויינו יין נסך.

אך כאשר נתבטלה הגזירה, או אז ידעו שכל אחד התכוין רק 'לפנים' ולבו שלם עם ה' אלקיו, ויכלו לאכול משחיטתו ולשתות מיינו. לכך תקנו מצות משלוח מנות להראות שאינם חושדים זה את זה.

★★

וב'עטרת משה' להגה"ק ממאקאווא זצ"ל מביא שלכן מצינו בגמרא (מגילה ז, א) ששלחו משלוח מנות בשר ויין, (אטמא דעגלא תלתא וגרבא דחמרא) כי עיקר המצוה היא דוקא בבשר ויין להראות ששחיטת כולם כשרה ויינם מותר.

★★

בגמ': אמר לו ר' נחמי', א"כ אתה מטיל קנאה בסעודה אלא הם של כסף ורגליהן של זהב וכו'.

ובמד"ר אסתר (פרשה ב') תירצו בכמה אופנים על שאלת ר' נחמי' וז"ל המדרש א"ל ר' נחמי' וכו' אלא של כסף היו והיו מצופים בזהב, ור' תחליפא בר בר חנה אמר של זהב היו והיו מכופתין ככפאתין של כסף (מפרש המתנות כהונה, מכופתין כו' מקושרים ומחושקים בעקלים של כסף), ושמואל אמר הגשיש החיצון של זהב והפנימי של כסף (מפרש במתנות כהונה, כרעי המטה קרוי גשיש).

וגירסת הגמ' הם של כסף ורגליהן של זהב, אבל בילקוט שמעוני (תתרמ"ח) הגירסא להיפך מהגמ', וגורס אלא הם של זהב ורגליהם של כסף.

ונראה הטעם במחלוקת הגמ' וגירסת הילקוט, לפי מ"ש המהר"ל בספרו אור חדש (בד"ה חור וכרפס) שכתב

על מ"ש בגמ' הן של כסף ורגליהם של זהב, ולפי הסברא הי' ראוי שיהי' ההיפוך דרגלים יהיו מן הפחות והמטה עצמה מן החשוב, וסברא זו נראה הטעם בגירסת הילקוט שלכך אמ' הם של זהב ורגליהם של כסף.

אבל הטעם שבגמ' דאמ' הם של כסף ורגליהן של זהב, י"ל כמ"ש המהר"ל וזה לשונו, אבל דבר זה כי הרגלים הם נושאים אל המטה והם קיום של מטה וראוי שיהי' הנושא יותר חזק שאז הוא קיים יותר, ולכך עשה אותם של זהב כי הזהב הוא היותר חזק מן הכסף, ועוד כי הרגלים אף כי הם פחותים מן הכל, היינו הרגלים שבהם הולך ממקום למקום, ויש מקום מגונה מטונף שהולך לשם, אבל הרגלים שעומדים במקום אחד כמו רגלי המטה והם יסוד קיים, הוא יותר חשוב, ולכך עשה הרגלים שהם נושאים למטה של זהב והמטה עצמ' של כסף כאשר הנושא יותר חשוב עכ"ל.

שו"ר שגם המהרש"א התעורר בזה, וכתב ואפשר דהמטות גופייהו מכוסים במצעות יפות דרכן לעשות רגליהן הנראים יותר חשובים ויקרים עכ"ל. (ועיין עוד בזה בענף יוסף שבעין יעקב). ועכשיו יצא לאור ילקוט מעם לועז (אסתר עמוד כ"ה) וז"ל וכשתתבוננו תראו שמה שהי' חשוב יותר נתן במקום נמוך יותר שלמעלה פרש יריעות ונמוך יותר התקין עמודי כסף, והמטות עשה זהב והרצפה מרגליות טובות, והטעם שרצה שיאכלו וישתו ואם היו המרגליות למעלה היו מסתכלים בהם ונמנעים מאכילה ושתי', וכיון שכל כונתו היתה להחטיאם במאכלות שלו, נתן הדברים הפחותים יותר למעלה עכ"ל. וע"ש עוד.

(מנחת ארי' ע' רנג-ד)

★★

בגמ': אמר רבי אלעזר מלמד שכל אחד ואחד השקהו מיין מדינתו

בשו"ת הרד"ל (לרבי דוד לוריא זצ"ל) סימן ד. מאריך טובא בענין חמר מדינה דכשר להבדלה, באיזה חמר מדינה מדובר ובאיזה שכר, והאם צריך להיות משכר מעט וכו', ובתוך הדברים מביא פי' מחודש בדברי הגמ' כאן וז"ל: ומעתה ודאי חמר מדינא אינו אלא כשהוא כעין יין שמשמח ומשכר ושותין אותו כדרך משתה היין שקובעין דסעודת משתה ושמחה בסעודה עליו. וכהיא דספ"ו דברכות (מב:) בשוי"ט שאדם קובע סעודתו על היין זהו הנקרא חמר מדינה.

ואולי יתפרש מ"ש פ"ק דמגילה והשתיה כדת אין אונס שכאו"א השקהו מיין מדינתו, דהיינו חמר מדינה או שאינו יוצא מהגפן וכשכר תמרים וכי"ב, כיון שהיה זה חמר מדינתו היו מניחין לו לקבוע משתה שמחתו בסעודה ההיא בשמחת יין חמר מדינתו זה (אבל רש"י מפרשו יין גפן שגדל במדינתו עי"ש).

★★

בגמ': לעשות כרצון איש ואיש, אמר רבא לעשות כרצון מרדכי והמן וכו'.

כתב המנות הלוי דכרצון המן היינו להביא אוכל אסור להכשילן, וכרצון מרדכי שלא יאנסם לאכול את האסור, [ועי' במהרש"א].

והרי"ף בעין יעקב הוסיף דגם כרצון המן היה שלא יהא באונס כדי שיהו ישראלים ראוים לעונש.

דף י"ב ע"ב

בגמ': אמר רבא - יום השביעי שבת היה שישראל אוכלין ושותין מתחילין בד"ת ובדברי תשבחות וכו'.

בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קלז) ר"ל דמשו"ה תיקנו בפורים דין משתה ושמחה, שתחלת הנס דהיינו הריגת ושתי נעשה ע"י זכירת סעודת מצוה של ישראל שאומרים בו דברי תורה ודברי תשבחות, ועי"ז נעשה קטרוג על סעודת אחשורוש.

★★

בב"ח (או"ח סי' תר"ע) כתב, דתיקנו משתה ושמחה, משום הא דאיתא לעיל דנתחייבו כליה משום שנהנו מסעודת אחשורוש, ע"ש, ודו"ק.

★★

בגמ': שבמדה שאדם מודד בה מודדין לו מלמד וכו'.

הקשה בספר מרפסין איגרא (ע' קלה):

מה עונש מידה ניתן לושתי בכך שנגזר עליה לבוא ערומה בשבת, וכי לושתי היה הבדל אימתי תבוא ערומה, אם בשבת או ביום חול? האם עונש בזיון זה בשבת היה חמור לושתי יותר מאשר ביום חול?

ותיריץ הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: אין ענינו של עונש שיהיה בדיוק כמו החטא במידה כנגד מידה מצד ההענשה שבו, אלא הענין שיבוא וילמד לחוטא ולסובבים אותו בגין מה בא על החוטא, וזאת על מנת שיראה החוטא ויתקן, ויראו הסובבים אותו ויזהרו מלחטוא כמותו.

על כן, אמנם אין עונש הבזיון חמור יותר לושתי כשתבוא עירומה דווקא בשבת ולא בחול, אך הלימוד הטוב ביותר לושתי ולסובבים אותה על מה ולמה ובגין איזה חטא נגזר עליה שתבוא עירומה לפני המלך, יהיה דווקא אם יהיה העונש הזה כצורת החטא שחטאה בבנות ישראל במידה כנגד מידה בשבת.

★★

בגמ': במתניתא תנא - בא גבריאל ועשה לה זנב וכו'.

הרשב"א (בחדושי אגדות) כתב דאין הכוונה לזנב ממש, אלא דחכמים כינו לכל קצה חשוב "ראש" ולקצה גרוע "זנב" וכדכתיב (דברים כ"ח, מ"ד) הוא יהיה לראש ואתה תהיה לזנב, ואמרו הוי זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים, וה"נ הכוונה כאן לדבר שאין לאדם צורך בו כיבלות, וכן פירש הא דאיתא בעירובין (יח.) ויבן ה' את הצלע חד אמר זנב וכ"כ הערוך.

אמנם עי' בתוס' הרא"ש ובתוספות חכמי אנגליה ובהכותב בשם הירושלמי שפירשו דילפינן דגבריאל עשה לה זנב מדכתיב נגזר "עליה" דהוא לשון אליה, ולכאורה פירשו זנב דוקא, וע"ע במהרש"א.

(פירות תאנה)

★★

בשפתי צדיק להרה"ק מפילץ זצ"ל (על פורים) כותב:

במדרש רבה (בראשית רבה פ' נ"ח, ואסתר רבה פ' א') מה ראתה אסתר שתמלוך על קכ"ז מדינות בזכות שרה אמנו שחיתה קכ"ז שנה, י"ל כמו שהגינה זכות שרה על אסתר, כן עוונות נבוכדנצר שנענש ונעשה חי', הגיע עד ושתי, לכך בא גבריאל המלאך ועשה לה זנב, בחינת חי', וכן ראי' מפ"ק דמגילה (דף י"ג ע"ב) דאי' שזכות שאול המלך ע"ה האיר על נכדתו אסתר, כך נמשך מעונש של נבוכדנצר על נכדתו.

★★

כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל כותב במכתב:

אודיע לכ"מ מה שאמרתי בדברי הגמרא בא גבריאל ועשה לה זנב, וזה אשר נגזר עלי', ותמוה, גם אין כל חדש תחת השמש, ונראה לי על פי דברי המדרש בפ' בראשית (סוף סי' י"ד) על פסוק ויהי האדם לנפש חי' רי"א מלמד שעשה לה עיקץ כחי', והוא זנב כמ"ש במת"כ, וחזר ונטל ממנה מפני כבודה, אולם כשעברה ושתי על חוקי הצניעות, עשה לה זנב, וזה אשר נגזר עלי' מששת ימי בראשית, כי מה"ט נבראת עם זנב שלא יהי' כל חדש תחת השמש אח"כ.

★★

בגמ': מאן חכמים רבנן יודעי העתים שיודעים לעבר שנים ולקבוע חדשים וכו'.

צריך באור, מה שייכות זה לזה. וכי משום שיודעים לעבר שנים זהו סיבה שידעו כיצד לדון את ושתי.

ויש לומר, לפי מה שאז"ל: איזה היא חכמה שהיא לעיני העמים, זהו חישוב תקופות ומזלות. ונמצא, שהדרך היחידה שעל ידה מכירין האומות בחכמת חכמי התורה זהו רק במה שיודעין לחשב תקופות ומזלות (כי מה מבין הגוי החכמה שיש בנגעים ואהלות ושאר סוגיות). ובזה יתבאר הגמרא כאן, שכל ההיכרות של אחשורוש את חכמת חכמי התורה היה מצד שראה שיודעין לעבר שנים.

★★

בגמ': זיל לגבי עמון ומואב דיתבי בדוכתייהו כחמרא דיתיב על דורדייא וכו'.

הנה בתוס' כאן (ד"ה זיל וכו') לא גורסים עמון, כיון דהרי מבואר בברכות (כ"ח.) דסנחריב בילבל את עמון, ולכן גר עמוני מותר בזה"ז. וגורסים רק מואב - ע"ש בתוס'. והנה במדרש איכה רבתי (בפתיחתא אות ט) אי': בשעה שנכנסו שונאים לירושלים נכנסו עמהם עמונים ומואבים וכו' ע"כ.

ולפי התוס׳ הנ"ל ה"נ כאן נצטרך לגרוס רק מואבים ולא עמונים, שאותם לא בלבל סנחריב ויושבים על מקומם בשלום ודו"ק היטב, וראה בהערות למדרש איכה המבואר שנד"מ (עמ׳ תמ"ו) מש"כ בזה.

★★

כתבו התוס׳ בע"ז (לד.) בד"ה דורדיא דארמאי בשם ר"ת לחלק בין לשון דורדיא לשמרים שלדברי רבנו אפרים אחד הם וחולק עליו ר"ת ומפרש "וקודם שנתמדו השמרים נקראים בלשון התלמוד שמרי׳ כי ההיא בפרק המפקיד דקאמר גולפי ושמריא. ואחר שנתמדו נקראו דורדיא" עיי"ש.

והקשה בחכם צבי סימן עה, בתוך הדברים "אני כבר הקשיתי עליו מפרק קמא דמגילה דף י"ב ע"ב בתו"ד דאמרי ליה לאחשורש זיל לגבי עמון ומואב דיתבי כחמרא דיתיב על דורדייא דכתיב שאנן מואב מנעוריו ושקט על שמריו ולא הורק מכלי אל כלי וכו׳, הרי בפירוש דנקראים דורדיא אף שעדיין לא נמשך מעל גביהם היין ושלא כדעת ר"ת ז"ל" [את הקושיה הביא ביד אפרים בגליון השו"ע וכן ברש"ש].

וכד תעיין בספר אור זרוע איך שהביא את דברי ר"ת תראה דלא קשה מידי, שאחרי שמביא דברי רבנו אפרים באורך כותב "וכשנאמרו דברים לפני ר"ת זצ"ל השיב שיש חילוק בין דורדיא לשמרים, שהשמרים קורא במקרא אפילו אותם שלא נתמדו כדמתרגמינן אך שמריה ימצו ישתו כל רשעי ארץ, ברם ית דורדיא, אבל בלשון התלמוד אין קורא דורדיא אלא אותם שמרים שנתמדו. הרי בפירוש חילק ר"ת בין הנושאים, ובגמרא מגילה נסתמכו על הפסוק, ושם שפיר יכון לשון דורדיא.

★★

בגמ׳: בן שמעי - בן ששמע אל תפילתו, בן קיש - שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו וכו׳.

בשפתי צדיק (לפורים) כותב: שאלתי את פ"ק גיסי מרן שליט"א (השפת אמת זצ"ל), הלא ההתחלה צריך להיות שמקיש על שערי רחמים ונפתחו, אחר שנפתחו נתקבלה תפלתו ועל ידי זה מאיר עיני ישראל, ותירץ שבאמת כן הי׳ הדורות, דור קודם הי׳ קיש, ואחר כך שמעי, אחר כך יאיר, ודפח"ח.

דף י"ג ע"א

בגמ׳: ואמאי קרי לי׳ יהודי - על שום שכפר בע"ז.

התרגום יונתן (בראשית מ"ט, ח׳) כתב דיהודה זכה בברכתו של יעקב אתה יודוך אחיך דיתקרוך כל ישראל יהודאין על שמיה, וכ"כ הדעת זקנים שם.

ועי׳ בביאור הגר"א (מגילה ב׳ ב׳) שתמה על הגמ׳ דהא במגילה עצמה נקראים כל עם ישראל "יהודים" וכגון "ליהודים" היתה אורה ושמחה וכו׳, וע"ש שכתב שהיו נקראין "יהודים" היינו אותן שגרו בחלק יהודה ולא בגליל ועבר הירדן ואותן שנשארו משאר השבטים נכללו בשבט יהודה, וע"כ קשיא ליה להגמ׳ דקרי ליה "איש יהודי" דמשמע שהיה שר על כל הכלולים בשם יהודים, ובסיפא דקרא כתוב "איש ימיני" דמבואר דלא היה רק שר על בנימין, ומשני בתי׳ הראשון שהיה מוכתר בנימוסין, פירוש בשני כתרים, דהיינו בתחלה היה שר על בנימין לבד, ואח"כ כשגלו נעשה שר גם על כל היהודים.

(פירות תאנה)

★★

בגמ׳: שכל הכופר בע"ז נקרא יהודי.

בשו"ת ושב הכהן (סי׳ לח) תמה, דאיך נקרא הכופר בע"ז יהודי, והרי גם עכו"ם מצווה על ע"ז. וכתב דאין להוכיח מכח זה דעכו"ם אין מצווה על שיתוף, די"ל דכופר דהכא היינו שמוכן למסור נפשו שלא לעבוד ע"ז וכחנניה מישאל ועזריה ומרדכי משא"כ גוי אינו מצווה על קידוש השם, ע"ש עוד בזה.

★★

בגמ׳: ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור, ואמר ר"י שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה וכו׳ .

וכתב רש"י לרחוץ לטבול לשם גירות. וכתב הטו"א על דברי רש"י דלכאורה משמע שטבלה לשם גירות, דקיימ"ל גר צריך טבילה, והא ליתא, דזה אינו אלא בבא ליכנוס לקדושת ישראל לצאת מתורת בני נח, אבל באותו זמן עדיין כולן הי׳ עליהם תורת ב"נ וטבילה זו למה, ובספ"ק דסוטה (דף י"ב ע"ב) דרשינן ותרד בת פרעה לרחוץ על

היאור, א"ר יוחנן משום רשב"י מלמד שירדה לרחוץ מגילולי אביה, וכן הוא אומר אם רחץ ה' את צואת בנות ציון, ופי' רש"י וכה"א שהרוחץ ומתנקה מעונו קרוי רחץ, משמע דהא גופי' מה שכפרה בגילולי אביה הוא דמתקרית רחיצה עכ"ד. ועי' במהר"ץ חיות שהביא קושית הטו"א, וכן מ"ש דדברי רש"י כאן סותר עצמו לרש"י בסוטה. ועוד הקשה דהרי קי"ל (קידושין ס"ב ע"ב) גר צריך שלשה ואיך הועיל לה טבילתה עכ"ד.

אמנם בסתירת דברי רש"י כאן מרש"י לסוטה אינו מובן, דרש"י עצמו בסוטה כתב קודם, לרחוץ ולטבול שם לשם גרות, ואח"כ כתב על וכה"א אם רחץ ה' וגו' שהשב ומתנקה קרוי רחוץ, וא"כ יש להקשות ברש"י בסוטה מדברי עצמו שסותר, ויש לדחוק ולפרש דברי רש"י בסוטה שמש"כ לרחוץ לטבול שם לשם גירות, אין כוונתו גירות ממש, וסמך במש"כ בדיבור שאח"כ שהשב ומתנקה מעונו קרוי רחוץ, וא"כ אף במש"כ רש"י במגילה לטבול לשום גירות, י"ל דכוונתו כמש"כ בסוטה, ולאו דוקא לשום גירות, ואמנם דברי רש"י במגילה הדוחק גדול לפרשו כך מבסוטה, אכן ניחא דברי רש"י במגילה לפי הגירסא (המסומנת בסוגרים כאן) שכתב לרחוץ לטבול "לשון" גירות, וכוונתו שלא טבלה לשם גירות ממש, אלא לשון גירות, דכמו בגר שנכנס לקדושת ישראל, כך בבת פרעה עלתה על דעתה להנקות מגלולי בית אבי' ולהכנס לקדושה.

★★

וראיתי במרומי שדה שלא זכר דברי רש"י והטו"א, ומפרש דברי ר"י שירדה לרחוץ מגילולי בית אביה וז"ל פי' לא שהיה טבילת גרים כמשמעו, שהרי לא היה אז ענין זה. אלא שדרך בעל עבירה אפילו ישראל, כשנעשה בעל תשובה עליו לרחוץ כמבואר ביו"ד סי' רס"ח. והראנו רמז לזה בהעמק דבר ויקרא י"ז פסוק ט"ז, וה"נ כשעלה על דעתה להנקות מגילולי בית אביה, ירדה לרחוץ עכ"ל. וכנראה גם שלכך לא מפרש המרומי שדה כפשטות משמעות דברי רש"י דטבלה לשם גירות, דטבילה זו למה, דעדיין כולן היה עליהם תורת ב"נ וכמ"ש הטו"א. אכן באמרי ברוך על הטו"א תירץ קושי' זו, כיון שהיו אז כבר לבני יעקב מצות נוספות על ז' מצות, מה שנצטוו ע"י עמרם כמבואר בדברי הרמב"ם הלכות מלכים מלבד מצות גה"נ לכן הי' שייך ענין של גירות, ע"כ.

★★

ואכן אם שייך דין טבילה של גירות קודם מ"ת, ראיתי בחדושי מרן רי"ז הלוי שמביא מחלוקת בזה וכתב (עה"פ וכי יגור אתך גר ועשה פסח וגו') וז"ל עיין ברמב"ן (פ' בהעלתך) שכתב דקאי זאת על פסח מצרים, ולפי"ז הרי מבואר להדיא בכתוב דדין גרות היתה גם קודם מ"ת, וכ"ה מבואר מהא דאיתא בתוספתא פסחים (פ"ח) אחד פסח מצרים ואחד פסח דורות מי שהיו לו עבדים שלא מלו ושפחות שלא טבלו מעכבין אותו מלאכול בפסח, הרי דגם בפסח מצרים היתה נוהגת טבילה לשפחות דהיינו גרות. וכ"ה מוכרח גם מהא דאיתא ביבמות (דף ק') אלא מעתה גבי אברהם דכתיב להיות לך וגו' ולזרעך אחריך התם מאי קא מזהר לי' רחמנא, הכי קאמר לי' לא תנסיב נכרית ושפחה דלא ליזיל זרעך בתרה, הרי דאיכא נכרית ואיכא ישראלית אף שאינה מזרע אברהם, ובע"כ ע"י גרות. ועיין בע"ז (דף ל"ו) זנות נמי בבית דינו של שם גזרו, דכתיב ויאמר יהודה הוציאוהו ותשרף, אלא דאורייתא נכרי הבא על בת ישראל וכו', הרי דתמר היתה בת ישראל, ובע"כ הוא זה ע"י גרות, דהרי לא היתה מזרע אברהם, וכ"כ להדיא בפירש"י בסוטה (דף י"ב) על בת פרעה שירדה לרחוץ וכו' ופירש"י שם לטבול שם לשם גרות עכ"ל. אולם בתוס' שבת (דף קל"ה ע"ב ד"ה כגון) כתבו להדיא דדין טבילה של גרות שייך רק לאחר מ"ת יעו"ש בדבריהם, וצ"ע. עכ"ל. ובזה יש להוסיף במש"כ האמרי ברוך הנ"ל דשייך טבילה אף לפני מ"ת, דהיו כבר לבני יעקב מצות נוספות על ז' מצות, ויש להרחיב זה אף מאברהם, וכמ"ש מיבמות אלא מעתה גבי אברהם דכתיב להיות לך וגו' ולזרעך אחריך דלא תנסב נכרית.

★★

ובמש"כ מרן רי"ז הלוי ראי' מדברי רש"י בסוטה על בת פרעה דטבלה לשם גרות, לפמ"ש הטו"א הנ"ל דרש"י בסוטה כתב שהרוחץ ומתנקה מעונו קרוי רחץ, משמע דהא גופי' מה שכפרה בגלולי אבי הוא דמתקרית רחיצה, ולפמש"כ דאף שרש"י כתב בסוטה בד"ה הקודם לרחוץ לטבול שם לשם גירות, אין כוונתו גרות ממש, וסמך במש"כ בדיבור שאח"כ שהשב ומתנקה מעונו קרוי רחוץ, א"כ אין ראי' מדברי רש"י בסוטה למש"כ מרן רי"ז הלוי דשייך גירות לפני מ"ת, וטפי הו"ל להביא ראי' מרש"י במגילה דטבלה לשום גירות, וכמ"ש הטו"א דדברי רש"י אלו סותרים לרש"י בסוטה. אמנם לפמש"כ, אף ברש"י במגילה יש לדחוק ולפרש שכוונתו הוא כמו בסוטה, אמנם מפשטות הלשון משמע מרש"י במגילה

וכן בסוטה שכתב לטבול שם לשם גירות משמע גירות ממש וכמ"ש מרן רי"ז הלוי, ומ"ש רש"י בסוטה שהשב ומתנקה מעונו קרוי רחוץ, זה מפרש רש"י על וכה"א אם רחץ ה' וגו'.

★★

ובדרך אפשר יתכן לומר דהגמ' במגילה ובסוטה חולקים בזה גופא אם שייך גירות לפני מתן תורה, דהגירסא במגילה ואמר רבי יוחנן שירדה לרחוץ מגילולי בית אביה, ובסוטה הגירסא א"ר יוחנן משום רשב"י מלמד שירדה לרחוץ מגילולי אביה וכה"א אם רחץ ה' את צואת בנות ציון, ובמגילה לא הביא ראי' מהפסוק אם רחץ וגו', דר"י במגילה סובר דבבת פרעה היה גירות ממש, אבל ר"י משום רשב"י אומר דלא הי' גירות ממש אלא מה שכפרה בגלולי בית אבי' הוא דמתקרית רחיצה, ולכן מביא ראי' דשייך רחיצה בזה וכה"א אם רחץ ה' וגו', שהרוחץ ומתנקה מעונו קרוי רוחץ, ואף שבעל המאמר הוא ר' יוחנן במגילה ובסוטה, יתכן שבסוטה אומר זה בשם רשב"י, אבל הוא עצמו סובר דבת פרעה נתגיירה ממש דשייך גירות לפני מ"ת, ולכן במגילה לא אמר זה בשם רשב"י דיש מחלוקת בזה.

ועל קושית המהר"ץ חיות הנ"ל דגר צריך ג' ואיך הועיל לה טבילתה, עיין באבן יעקב עמ"ס מגילה דתירץ דמהני בדיעבד בלא ב"ד, ועי"ש שהאריך בזה.

(מנחת ארי' ע' ער-ערב)

★★

גם בספר מרפסין איגרא (ע' רסא-ב) עמד בהנ"ל דאיך הי' כאן טבילה לשם גירות וכפרש"י, והרי טבילת גר צריכה להיות בפני שלושה, כמובא במסכת קידושין (סב, ב), ואיך אם כן, הועילה לה טבילתה לשם גירות?

ועוד קשה, הרי קודם מתן תורה היה על כולם תורת בני נח, ואם כן מה שייכת טבילה לשם גירות?

ותירץ הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א, דהגירות לפני מתן תורה נועדה להיכנס לזרע המיוחס, זרע אברהם יצחק ויעקב. כלומר: אף אם נאמר שלכולם דין בני נח היה, אך מכל מקום ברור שהיה קיים זרע מיוחס שממנו המשיך והתפתח כל עם ישראל, ולצורך כך התגיירה בת פרעה.

ולפ"ז לא יועילו שלושה, שהרי גם השלושה עצמם בני נח הם מבחינת מצוות, ולכן מהני אף שלא בפני שלשה.

★★

עוד תירץ בזה הגאון ר' שמחה זיסל ברוידא ז"ל: בני אברהם יצחק ויעקב נצטוו בכמה מצוות נוספות על בני נח, כמו גיד הנשה וכיו"ב, ולצורך קבלת עול אותן מצוות נוספות שייך להתגייר ולעבור מדרגת בן נח רגיל לדרגת חיוב גבוהה יותר.

אכן, בפני שלושה לא צריך, שהרי על הרכבו של בית דין עדיין לא נצטוו גם בני אברהם יצחק ויעקב, וא"כ לא קיים מושג כזה של שלושה שהם בית דין, ולכן טבלה בת פרעה והתגיירה גם ללא בית דין.

★★

בגמ': ירד זה משה ולמה נקרא שמו ירד שירד להם לישראל מן בימיו וכו'.

הנה בתנחומא (פר' במדבר אות ב) דרש מהפסוק (דברים ח, ג) דהמן ירד בזכות משה ע"ש. ואילו מהגמ' דמגילה כאן נראה דרק ירד בזמנו של משה אך לא בזכותו וי"ל.

אך בגמ' (ב"מ פ"ו:) אי' שהמן ירד בזכות אברהם אבינו ע"ש, ועמד בזה כבר המהרש"א שם ע"ש. ובגמ' תענית (ט.) מפורש כבמדרש הנ"ל דהמן היה בזכות משה ע"ש, וראה במרומי שדה לנצי"ב בחדושיו לתענית שם שפירש דכיון דאי' במכילתא שלא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן, א"כ יוצא דהמן הרבה תורה, ולכן שפיר חשיב בזכות משה שהוריד את התורה לבנ"י ע"ש ודפח"ח.

★★

והנה במדרש אגדה (בראשית ה, י"ח) אי' ויחי ירד - זה מטטרון וכו' ע"ש. וכאן אי' דירד זה משה. וי"ל בזה עפ"י המובא בספר מעין גנים לרמ"ע מפאנו שהר"ת של תיבת משה הם: מטטרון שר הפנים ע"כ, ולפי"ז א"ש דהיינו הך ודו"ק.

★★

ובגמ' כאן מוזכרים עוד שמות שנקרא משה רבינו ע"ה. ובהגהות הגרע"א זצ"ל ציין למדרש (ר"פ ויקרא) דאיתא כעי"ז ע"ש.

והנה יש כמה נפק"מ בין הגמ' והמדרש, בגמ' אי' דנקרא ירד - על שם שירד לבנ"י מן בימיו, ובמדרש אי' ע"ש שהוריד את התורה ואת השכינה ועל שם שמלך ע"ש. בגמ' אי' שנקרא אביגדור ע"ש שגדר פרצותיהן של ישראל, ובמדרש שהיה אביהן של הגודרין. בגמ' אי' שנקרא חבר ע"ש שחיבר את ישראל לאביהן שבשמים, ובמדרש שהעביר את הפורענות. בגמ' אי' אבי סוכו ע"ש שנעשה לישראל כסוכה, ובמדרש אי' שהיה אביהן של נביאים שסוכים ברוח הקודש. בגמ' אי' אבי זנוח שהזניח עוונותיהם של ישראל, ובמדרש אי' שהיה אב למזניחים שהזניחם מע"ז ע"כ. וכל השינוים האלו צריכים ביאור וברור וי"ל הרבה.

★★

בגמ': אבי אבי אבי, אב בתורה, אב בחכמה, אב בנביאות וכו'.

מבואר כאן דהתואר "אב" לא שייך רק לאבא המוליד, אלא גם שייך לעניני לימוד התורה.

והנה בבמדבר (ג, א) עה"פ: ואלה תולדות אהרן ומשה וגו' פרש"י: שהמלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו ע"כ. והוא מחז"ל בסנהדרין (י"ט:) ע"ש. ובגמ' סנהדרין (צ"ט:) ילפינן דבר זה מפסוק אחר: ואת הנפש אשר עשו בחרן ע"ש, וצ"ע למה לי ב' פסוקים, ועוד כתיב (דברים ו, ז): ושננתם לבניך וגו' וברש"י דר"ל תלמידים, והיינו ג"כ כהנ"ל דהמלמד בן חבירו תורה כאילו ילדו, וברש"י קדושין (ל:) הביא הפסוקים שמביא ברש"י בדברים הנ"ל, ולא הזכיר מב' הגמרות הנ"ל בסנהדרין וצ"ב.

וראה עוד בישעי' (ח, יח) עה"פ: והילדים אשר נתן לי ה' וגו' דקאי על התלמידים ודו"ק וצ"ב דברש"י בדברים הנ"ל וכן בקדושין לא ציין לפסוק בישעי' הנ"ל וי"ל. והרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פרק ז) ביאר הענין דהרב נקרא אב, דמי שמלמד לאיש ענין אחד ומקנה לו דעת, הרי זה כאילו הוליד את האיש הזה באשר הוא בעל הדעה ההיא עכת"ד ע"ש.

★★

בגמ': עיברתה מת אביה - ילדתה מתה אמה.

וברש"י: נמצא שלא הי' לה אב משעה שנראה להקרות אב ע"כ.

הנה מדברי רש"י נראה לכאורה, דאב של עובר נקרא אב, משא"כ אם של עובר לא נקראת אם כיון דעובר ירך אמו. והנה היש"ש (פ"ט דיבמות סי' י') כתב לדייק ממש"כ (בראשית כה, כב): ויתרוצצו הבנים בקרבה וגו', דאף ולד במעי אמו קרוי בן ע"כ. ומבואר דגם לגבי האם נקראים הבנים קודם הלידה בנים. ובאבן עזרא (שם) כתב דנקראו בנים על שם סופם ע"ש, והיינו דהי' קשה לו כנ"ל, איך קורא להם בנים קודם הלידה, ומ"מ נראה כאן דאין חילוק בין אב לאם וצ"ע.

אכן ראה בהסכמת אדמו"ר מהר"ש מבאבוב זצ"ל לספר עורה שחר שכתב וז"ל: ולענ"ד אפי' אם שם אב נופל על עובר במעי אמו, מ"מ אין נופל שם וולד על עובר במעי אמו דירך אמו הוא עי"ש לענין מש"כ. הרי דכמו דאין נופל שם אם על עובר, ה"נ אין נופל שם בן, אע"פ דנופל שם אב, ולפי"ז אין קושי' כלל מהפסוק הנ"ל דכתיב "הבנים", וזה ענין שונה מהענין שלפנינו לגבי שם אב או שם אם ודו"ק.

★★

והנה כתב מתוס' חד מקמאי (יבמות ס"ז ע"א) וז"ל: מצאתי כתוב בחידושי שחדשתי לפני אבא מארי ז"ל, שמעשה הי' בלוניל לפני הראב"ד ז"ל ולפני זקני הרב ר' משולם ולפני הרב ר' שמואל ב"ר משה, ע"ד אחד שנתן מתנה לבנו קודם מ' יום ליצירתו, והי' מחלוקת ביניהם יש מהם שאמרו שהמתנה קיימת הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל העובר, ויש מהם שאמרו שאין המתנה מתנה, דכיון דארבעים יום קודם ליצירתו מיא בעלמא הוא, וכמו דלא עיברה כלל דמיא, ונגמר הדין עפ"י רובם דהמתנה מתנה, ולאבא מארי ז"ל הי' מסתברא כדברי היחיד שאין המתנה מתנה. ע"כ.

וכתב הגר"א ווידער שליט"א בקובץ בשבילי הרפואה (קובץ ב' ע' מה):

והי' נלע"ד להביא ראי' לרוב הפוסקים שבתוס' חד מקמאי הנ"ל דשייך לומר גם בעובר קודם מ' יום דדעתו של אדם קרובה אצל בנו, מהא דאמרינן במס' מגילה דף י"ג ע"א

ובמות אביה ואמה למה לי (הא כתיב כי אין לה אב ואם), א"ר אחא עברתה מת אביה ילדתה מתה אמה, ופירש"י עברתה מת אביה נמצא שלא היה לה אב משעה שראוי לקרות אב וכו', ובאור חדש ממהר"ל ז"ל בפסוק ויהי אומן את הדסה הביא דברי הגמרא, וכתב בתוך דבריו בפירוש הגמרא, דאצל האב מיד שנתעברה ממנו נקרא אבי', משא"כ אצל אמה דעובר ירך אמו הוא ע"ש, הרי בפירוש דמיד ברגע העיבור נקרא אב, והוא ראי' ברורה דנקרא העובר בתוך מ' יום בן, ושפיר אמרינן דדעתו של אביו קרובה אצלו, והגם שלענין תרומה אין פוסל את אמו מלאכול בתרומה.

ובבית האוצר (מערכת א - ב כלל ד') הביא דברי הגמ' מגילה י"ג הנ"ל ודברי המהר"ל הנזכר דאב של עובר שמי' אב, אבל כתב על זה דצע"ק מהא דאמרינן (יבמות ס"ט ע"ב) דעד מ' יום חשיב מיא בעלמא, ואיך חשוב אב מרגע העיבור ממש אם הוא מיא בעלמא, ואיך יפול על מיא בעלמא שם אב, ע"כ, ולפי דברי הפוסקים הנ"ל שבתוס' חד מקמאי דהגם דאמרינן לענין תרומה אין פוסלת את אמו מלאכול בתרומה משום דכמיא בעלמא חשוב, אעפי"כ לענין המזכה לעובר שפיר אמרינן דגם בתוך מ' יום אמרינן דדעת של אביו הוא קרובה אצל העובר, ע"כ מוכח דשפיר מיקרי אב גם בתוך מ' יום, ומוכרח הוא לכאורה החילוק הנ"ל כדי שלא יסתרו המימרות מגילה ויבמות הנ"ל, ואדרבא הא ראי' דגם בתוך מ' יום נקרא אב לגבי העובר.

★★

ויש לציין בענין הנ"ל לדברי הגמ' (נזיר י"ג.): הריני נזיר לכשיהי' לי בן והפילה אשתו וכו' ע"ש, וזה הנפק"מ אי כה"ג כבר חשיב שהיה לו בן ודו"ק. ואולי לשון בני אדם שונה מלשון הפסוק.

★★

והנה באבני נזר (יו"ד ח"ב סי' של"ו ס"ק ז') הקשה במבואר בשו"ע יו"ד (סי' ט"ז סעיף י"ח) דמותר לשחוט את המעוברת, ואין בזה משום אותו ואת בנו, שכיון שעדיין לא נולד העובר, אין לו חשיבות עצמית, ואין כאן את האיסור של אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד.

והקשה על זה האב"נ הנ"ל מהא דמבואר במשנה (פ"ב דפרה מ"א) שם יש מחלוקת בין רבי אליעזר וחכמים, האם פרה אדומה כשרה כשהיא מעוברת דחכמים פוסלים ור"א מכשיר. ובטעמם של חכמים כותב שם הרא"ש: משום שבמס' יומא (י"א.) נאמר שמי ששוחט פרה אדומה, אם ביחד עם שחיטת הפרה האדומה הוא שוחט פרה נוספת, שחיטה זו פסולה, משום שנאמר בתורה לגבי פרה אדומה "ושחט אותה לעיניו", ותיבת אותה מיותרת, ואנו דורשים "אותה" ולא אותה ואת חברתה, שחיטה כזו, שבבת אחת נשחטה גם הפרה אדומה, וגם פרה אחרת (בין אדומה ובין לא אדומה), שחיטה פסולה היא לגבי פרה אדומה. ומסביר לפי"ז הרא"ש: כיון שאותה פרה העומדת לפנינו היא מעוברת, וכאשר אנו נשחט את הפרה אדומה, תתייחס השחיטה גם לוולד, נמצאנו שוחטים אותה ואת עוברה, ושוב אין זה "ושחט אותה", שהרי נאמר "אותה" - אותה ולא את חברתה, וזוהי סיבת הפסול של פרה אדומה מעוברת אליבא דחכמים.

שואל האבני נזר מאי שנא איסור אותו ואת בנו, מן הדין של אותה, ולא אותה ואת חברתה, אם לגבי פרה אדומה התברר שהשוחט פרה אדומה מעוברת יש בזה חיסרון של אותה, ולא אותה ואת חברתה, מדוע שלא יהיה בזה חיסרון של "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד". ע"כ.

★★

הגאון מטשעבין זצ"ל בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' כ"ו) מיישב את קושית האב"נ הנ"ל עפ"י המבואר ברש"י במגילה כאן, דאב של עובר נקרא אב, אבל אם של עובר לא נקראת אם (וכנ"ל). ולפי"ז א"ש, כאן גם אם אנו נוקטים כמו שכתב הרא"ש בפרה וכנ"ל שהשוחט פרה אדומה מעוברת, שחיטתו מתייחסת לאם ולוולד ונמצא עובר על הנאמר "ושחט אותה" ולא אותה ואת חברתה, כי יש כאן שתי בהמות שניתרות באותה שחיטה, משא"כ לגבי אותו ואת בנו, שאיסור התורה הוא דווקא כאשר שתי הבהמות מתייחסות זו לזו ביחוס של בן לאב או לאם, ואם לבן, כמוש"נ "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד", ולכן בהמה מעוברת ניתן לשחוט אותה בלי שום חשש למרות שהשחיטה מתייחסת אל הוולד בנפרד, אבל עדיין אין כאן שם של אם ובן, ואין כאן איסור של אותו ואת בנו, למרות שיש כאן מצב של "אותה" ולא אותה ואת חברתה, הוולד יכול בהחלט להיקרא חברתה, אבל הוולד לא יכול להיקרא בנו, עד שהוא לא נולד בצורה טבעית. ומיושבת קושית האב"נ הנ"ל.

★★

כתב הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

ע' בחי' הגרע"א יו"ד (סי' פ"ז סעיף ו') שדן בחלב טריפה אם יש איסור דבב"ח דהא בעי' "חלב אמו" ראוי' להיות אם וטריפה אינו יולדת, ושוב מסיק דכיון דיכולה להתעבר שפיר קרוי' חלב אם וכמו בבן סורר ומורה שדרשו ולא הראוי להיות אב, דלאחר ג' חדשים משהביא ב' שערות ניכר העובר, הרי דשם אב סגי בעיבור וה"ה בשם אם יעו"ש.

ולענ"ד יש לחלק עפ"י דברי רש"י הנ"ל דרק באב קרוי ע"ש העיבור, אך אם נקראת רק בלידה, וכן מוכח מרש"י חולין קי"ג ב' דחלב מעוברת עדיין אין קרוי חלב אם.

★★

ובדברי רש"י הנ"ל יש לבאר לשון הקרא "האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדיתיהו כי תאמר שאהו בחיקך כאשר ישא האומן את היונק", דהיינו שמשה רבינו ע"ה טען שהוא אב (האנכי הריתי, ה"א דתמיה קיימת) אך אם אנכי ילדיתיהו, האם גם הוא כאם שצריך לדאוג לגשמיות כי תאמר אף וגו' האומן את היונק, וכי אומן צריך להניק, והרי זה תפקידה של אם. וזהו ההבדל בין אנכי הריתי שהוא אב הקרוי ע"ש הריון, אם אנכי ילדיתיהו היינו האם הקרוי' ע"ש הלידה.

★★

בגמ': אמר רב שהאכילה מאכל יהודי ושמואל אמר שהאכילה קדלי דחזירי וכו'.

וברש"י כתב: ומתוך אונסה לא נענשה ע"כ. ובתוס' כתבו: וח"ו היא לא היתה אוכלת ע"כ.

הנה באור החיים הק' עה"ת (פר' כי תשא) כתב עה"פ ושמרו בנ"י את השבת וגו' דלחיי שעה אין מחללין שבת. ותמהו כל האחרונים דבגמ' מפורש דמחללין לחיי שעה.

וכתב בשפת אמת (ליקוטים) שם: וי"ל דנ"מ דאיתא בפוסקים בדברים שא"צ למסור נפש עליהם, מ"מ חסיד המוסר נפשו אין עליו חטא, ויש לחקור אי גם בחולה שצריכין לחלל השבת או יוה"כ שייך זה, די"ל דדוקא בבא ע"י אונס עכו"ם וכדומה שייך כנ"ל במקום שניתן לדחות י"ל דאסור לסכן נפשו, א"כ י"ל דלה"ט כדי שיקיים שבתות הרבה פשיטא דאסור, וע"ז י"ל כוונת האוה"ח דבחיי שעה נהי דמפקחין עליו מ"מ אם הוא אינו רוצה לחלל השבת אין עליו ולמעשה צ"ע עכ"ד.

★★

וכתב הגה"ק ר' יעקב מאיר בידרמן זצ"ל בהגהותיו בסוף הספר (שם):

כן כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תמד) לענין חולה הצריך לאכול ביו"כ ע"ש, וגם למ"ש האור זרוע בה' יולדת סי' א' דבאכילת איסור ראוי יותר למסור נפשו, משמע מדבריו דאכילת יו"כ אינו כאכילת איסור ע"ש, וכמ"ש התוס' בשבת (י"ב:), ואפשר דבזה נחלקו רש"י ותוס' במגילה י"ג, בפ' הגמ' שהאכילוה קדלי דחזירי ע"ש, דהתם שלא הכירו בה שהיא יהודית לא הי' כאונס הבא ע"י עכו"מ להעביר על דת וכאונס חולה דמי, ועי' בתוס' בע"ז כ"ז: דלא ס"ל כמ"ש האור זרוע לחלק בין אכילת איסור לשאר איסורים.

★★

הרה"ג ר' שלמה בלום שליט"א כתב (בקובץ נזר התורה שנה ג' קו' ב' ע' קנה-ו) לבאר מחלקת רש"י ותוס' הנ"ל:

ונראה לומר דתלוי בפלוגתא אחרת בין רש"י ותוס', דהנה התוס' כתבו בכמה דוכתי (שבת יב: ד"ה רבי נתן, חגיגה טז: ד"ה אם, גיטין ז. ר"ה השתא, חולין ה: ד"ה צדיקים, ועי' פסחים קו: ד"ה אישתלי, יבמות צט: ד"ה ס"ד, כתובות כח: ד"ה ומה) דהא דאמרו דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, היינו דוקא במידי דאכילה, לפי דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור, אולם מדברי רש"י ביבמות (שם) ובכתובות (שם) משמע דס"ל דאף בדבר שאינו מידי דאכילה אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, מדגרס שם קושית הגמ' השתא בהמתן של צדיקים אף דלא איירי במידי דאכילה (דלא כהתוס' ביבמות ובגיטין הנ"ל).

ומעתה י"ל דרש"י ותוס' לשיטתם אזלי, דהתוס' לשיטתם דהא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים היינו מטעם דאכילת איסור גנאי הוא לצדיק לפי שנהיה חלק מבשרו ודמו, [ראה אגדת אליהו דמאי פ"א, הגהות הגר"י קאשטרו בריש יו"ד (ציינו בגליון הש"ס גיטין שם), כתב סופר גיטין שם, מרומי שדה חולין שם, עיני שמואל שם, תורת מנחם עמ"ס

יומא (פו.) (עמ' ריד), שו"ת מהרש"ג ח"ב סי' יד וקמג, ועי' אור החיים פ' שמיני יא י], ולכן ע"כ דהיא לא היתה אוכלת.

אבל רש"י לשיטתו דס"ל דבכל דבר אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, אם כן הוי הטעם משום העבירה שבדבר, (ויל"פ שיטתו ע"פ דברי המהר"ל בתפארת ישראל פ"ח דמה דמאכלות אסורות מטמטם לבו של אדם היינו מצד העבירה שבו כדברי הגמ' ביומא (לט.), ולא מצד הטבע של אותן הדברים, דאל"כ תקשה במה דאחז"ל בחולין (יז.) ובתים מלאים כל טוב דהתיר להם אז "קתלי דחזירי", דהאיסור שבו להיכן הלך עי"ש), ולכן בכה"ג דהוי אונס וליכא עבירה, אין זה מיקרי תקלה דנימא בזה דאין הקב"ה מביא תקלה, משא"כ בשוגג כיון דצריך כפרה שפיר אמרי' דאין הקב"ה מביא תקלה, ולכן פירש רש"י כפשטות לשון הגמ' "שהאכילה" קדלי דחזירי, אלא דמתוך אונסה לא נענשה.

★★

בראשית בכורים להגה"ק ר' אברהמל'ה וינברג זצ"ל-הי"ד עמ"ס בכורות (ל"ז ע"א) הביא את דברי התוס' ביומא (פ"ב ע"ב) לגבי יעל דקא מתהניא מעבירה הכותבים דצערה גדול מהנאתה, וביאר שם דר"ל דכשאדם אוכל איסור, אם היה יודע בשעה שאוכל מהאיסור, והוא אנוס לאכלו אז לא נחשב הנאה, דצערו גדול מהנאתו, ומחמת גודל הצער אינו מרגיש הנאה באכילתו.

וכותב שם דלפי"ז א"ש דברי הגמ' כאן שכתב (וכנ"ל): ומתוך אונסה לא נענשה, ולכאורה דברי רש"י ז"ל תמוהין איך אירע לאסתר להכשל במאכל איסור, הרי כלל גדול הוא (עי' תוס' חולין ה' ע"ב) דצדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם במאכלות אסורות, אך עפי"ד התוס' יומא הנ"ל אתי שפיר, דדוקא בשוגג לא יאונה לצדיק, משום דכיון דלא ידע מהאיסור בשעת אכילה הרי נהנה גופו מאכילת איסור, משא"כ באסתר דידעה מהאיסור והיתה מוכרחת לאכול מחמת אונס, לא קבלה שום ההנאה מהאיסור מחמת גודל הצער ומרירת הנפש, וכמש"כ גבי יעל דלא קא מתהניא מעבירה דצערה היה גדול מהנאתה.

★★

בגמ': ור' יוחנן אמר **זרעונים** וכו'.

כתב בספר מנות הלוי (על מגילת אסתר) שדניאל וחבריו אף שאכלו רק זרעונים מכל מקום לאחר י' ימים נראה מראיהם טוב והיו בריאי בשר. אבל רבי סעדיה גאון פירש שם שאכלו זרעונים אלו כדי שיעלו ריח רע מפיהן, כדי שיתרחקו מחברתם ע"כ.

ולפי דבריו אפשר שזו גם היתה כוונת אסתר באכילת זרעונים, כדי שתתגנה על אחשוורוש וישליכנה מעל פניו.

★★

בגמ': אמר ר' יוחנן מגנותו של אותו רשע למדנו שבחו וכו'.

בשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' קנ"ח) כתב אודות מלך א' שצוה שרק דיין פלוני ידון ולא שום אדם זולתו ונמצא שהדיין הזה יצטרך לדון גם לאוהביו ולשונאיו האם שייך לומר בזה אונס רחמנא פטרי', וכותב שם שאפילו באופן שהוא אונס גמור ראוי לו לדיין למסור עצמו ולא יעבור, דהא אמרי' בסנהדרין ע"ד. דאפילו שלא בשעת גזרת המלכות מ"מ בפרהסיא אפילו מצוה יהרג ואל יעבור.

וכי תימא דנדון זה מקרי בצנעא שהרי אינו מחויב לדון בפני עשרה מישראל וכשידון להם בצנעא אינו מחויב למסור עצמו, הא ליכא, דכיון שידוע לעשרה מישראל שהוא דן אוהבו ושונאו, אע"פ שלא נעשה האיסור בפניהם הוי בפרהסיא, וראי' ממש"כ הגמ' והא אסתר בפרהסיא, והא התם בוודאי בצנעא דר עמה אותו רשע שהרי מקרא מלא דבר הכתוב בערב היא באה ובבוקר היא שבה ואמרו באגדת מגילה (יג.) אמר ר' יוחנן מתוך גנותו של אותו רשע למדנו שבחו שלא הי' משמש ביום אלא בלילה, ואם ע"ז הי' מקפיד כ"ש שלא הי' משמש בפרהסיא, ואפ"ה אמרי' בפרהסיא הוה, ה"נ כיון שנודע לכל שהדיין עושה איסור בזה מחויב למסור נפשי', ולא מיבעי' שאם יש בדבר איסור תורה שחייב למסור עצמו אלא אפי' באיסורי דרבנן ג"כ מחויב למסור עצמו, דהא אסתר משום גזרת ב"ד של שם היתה אסורה כדאיתא בפא"מ (ע"ז לו:) עכת"ד התשב"ץ.

דף י"ג ע"ב

בגמ': לא יגרע מצדיק עיניו וכו' וברש"י.

וכתב בשפת אמת כאן פי' רש"י נראה לפרש כוונת הגמ' העיניו הוא בניו אחריו כמ"ש במדרש [ריש פ' נשא עיי"ש] עכ"ד. ויש להשוות הדברים למש"כ בשפת אמת

(ליקוטים פרשת תולדות) על המדרש נשרו דמעות מתוך עיניהם לתוך עיניו שכתב: ויתכן עוד כי כל מה שהי' נגזר להיות נעקד, ע"י זה הפגם שהי' עתיד עשו לצאת ממנו, ושיצחק יאהב אותו, ואין עיניו אלא בניו תחתיו כמ"ש במד' נשא, וכדמסיים המעמיד בן רשע כו', לכן נשרו דמעות מתוך עיניהם, כנ"ל.

★★

בגמ': בשכר צניעות שהיתה בה ברחל וכו'

בליקוטי חידושים מכ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל מובא:

וקשה אמאי לא הוזכרה שרה כדאי' (ב"מ פז.) הנה היא באהל מלמד שצנועה היתה, וכבר מצינו שיש שייכות בין שרה לאסתר שיצאת ממנה, כדאיתא במדרש (ב"ר נ"ח ג') מה ראתה אסתר שתמלוך על קכ"ז מדינה, תבא בת בתה של שרה וכו'. ועוד קשה, דבהמשך הגמ' מבארים הצניעות שהיה בשאול דכתיב ואת דבר המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל. והרי מצינו עוד מעשי צניעות בשאול דכתיב ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו, ודרשו בגמ' (ברכות סב:) גדר לפנים גדר ומערה לפנים ממערה.

אלא שמעשי הצניעות של רחל ושאול הנזכרים בגמ', הינם במה שנמנעו מלגלות חרפתם של אחרים, וצניעות זו מצינו רק אצל רחל בסימנים ואצל שאול בענין את דבר המלוכה לא הגיד לו וכדאי' במדרש (אסת"ר ו' י"ב) אסתר ושאול בניה של רחל אחזו בפלך שתיקה. וע"כ זכו לזה.

[והוסיף בדרך צחות: אין מקור בתנ"ך שאסתר מזרעו של שאול (עי' רש"י מגילה י"ג:), והוא משום שאסתר צנועה היתה אחזה בפלך שתיקה. ע"כ לא גילתה שהיא מתייחסת לשאול המלך].

★★

העיר בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

ובגמ' שאמרו בשכר צניעות צ"ב, וכי מסירת הסימנים יש בזה צניעות? ובראשית ההשקפה סבור הייתי לתרץ עפ"י דברי הראשונים (בס' תוס' השלם עה"ת) דהא דלא הכיר יעקב את לאה בטב"ע דקלא כי כל אותם ז' שנים לא דיברה עמו רחל כלל, וזהו בשכר צניעות שהיתה בה, אולם ברש"י כאן כתב שהצניעות היתה בזה שלא רצתה שיתפרסם הדבר בשוק שנתן לה סימנין, ולכאו' צ"ב דמעיקרא מאי קסברה, והרי לשם כך ניתן לה הסימנים שעי"ז יוודע הרמאות, וגם בגמ' עצמה אמרו דאמרה השתא מיכספא אחתאי ולא שיוודע הסימנים.

ע"כ נ"ל כוונת רש"י, דמטרת הסימנים היתה להודיע ללבן שיש סימנים ואינו יכול לרמאות, אך כיון שהיתה צנועה ולא רצתה שיוודע בשוק שנתן לה סימנים, מנעה עצמה מלהודיע ללבן וע"כ רימה ובשביל לא לבייש מסרה סימניה.

וע"ע בספר פני מנחם (פ' תשא תשנ"ג ד"ה ולהשריש) שמבאר באופן אחר שייכות הצניעות למסירת הסימנים ודפח"ח.

★★

בגמ': שהיתה מראה דם נדה לחכמים וכו'.

הגאון האדר"ת זצ"ל בספרו עובר אורח (סי' ו') דן לגבי אי יש איסור ביאה בנדה לעכו"ם, וכותב בתו"ד:

ויש להביא ראיה לזה מהא דאמרו באסתר 'כאשר היתה באמנה אתו' מלמד שהיתה מראה דם נידה לחכמים [מגילה יג, ב]. וקשה טובא דמאי רבותא דאסתר הצדקת שלא הכשילה למרדכי באיסור נידה, אלא ודאי דעיקר הרבותא שגם לאחשוורוש לא הלכה בעת נידותה ושמרה פתחיה בביאתו, וא"כ אי ס"ד דאסור מצד הדין א"כ אינו רבותא.

אך יש לדחות דגם זה הוא מצדקותיה וחסידותיה שמסרה נפשה על זאת, שלא בכל עת היתה יכולה לומר כן שהיא נידה, ובכל זאת היתה נוהגת לשמור בזה ע"כ.

★★

והעיר והאיר בזה ידי"נ הגאון ר' שמואל חיים דומב שליט"א (בקובץ מוריה שנה כ"ז גליון א-ג ע' נט-ס):

וצ"ע דבחי' המהרש"א שם במגילה כתב, דודאי יש איסור נדה בנבעלת לעכו"ם עיי"ש. וכן מבואר בשו"ת פני יהושע ח"ב סי' מד, אלא שדן שם אם יש דינא דיהרג ואל יעבור, וראה באור גדול סי' א' (עמ' ט') שהביאו, וכן את דברי המהרש"א ומש"כ לדון בזה. וראה בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ע"ו שאסר להכניס נערה פנויה למוסד של עכו"ם, מפני

שחשודים על העריות, והיינו לכאו' משום איסור נדה, ויש לדחות. אולם יעויין בשו"ת חלקת יואב יו"ד סי' כט ובהערה שם, שהביא דברי היערות דבש דיש איסור נדה בנבעלת לעכו"ם וכתב לפקפק בזה עיי"ש.

וראה מנ"ח מ"ע ל"ה בקומץ המנחה [אות י], שכתב, אמנם בגוי שבא על נדה ישראלית ודאי נראה שהיא בכרת, דבזה לא כתוב רעהו. ומשמע דהוא מדברי עצמו, וצע"ק דהא לעיל הביא דברי הפנ"י ושם כתב דיש איסור נדה בנבעלת לעכו"ם. [אמנם לא הזכיר הפנ"י דהוא משום דלא כתיב רעהו]. וע"ע במנ"ח מ"ע ת"ר אות יג, שכתב דגוי הרודף אחר נדה ניתן להצילו בנפשו, ומוכח דיש עליה איסור. [וראה שם באות י, שנסתפק ברודף אחר הנדה אם ניתן להצילו בנפשו, וראה במ"ע רצ"ו שדן לגבי יהרג ואל יעבור בנדה]. ועי' בשו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר ח"א סי' קפ"ט, שהשואל נסתפק שם אי יש חיוב כרת וקרבן בנדה הנבעלת לעכו"ם, והוא השיבו דודאי יש איסור יעו"ש ראיותיו ויש לדון בהם. וכן נסתפק בזה בשו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' ע"ח. [ובמהדורא החדשה הוא באהע"ז סי' מב].

ושמעתי דעובדא הוי לאחרונה במדינה אחת, שיהודיה רפורמית נישאת בנישואין אצל רביי רפורמי, לגוי שנתגייר בגיור רפורמי, ובאה לשאול ולבקש מפי רבנים שילמדוה דיני טהרת המשפחה, ונסתפקו בזה הרבנים אם ללמדה, דהרי ע"י זה מכירים כאילו בגיור וכן בנישואים, או"ד הרי בזה שילמדוה לא תעבור איסור נדה, ויש שטענו דמנלן דאיכא איסור נדה בנבעלת לעכו"ם, וכשהעלו את השאלה אי יש איסור נדה בנבעלת לעכו"ם לפני מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, ענה דודאי איכא.

★★

וראה בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' רנ"ד), נשאל באשה הנשואה לגוי המבקשת ללמוד דיני טהרת המשפחה ולטבול, האם יש ענין בכך כיון דבעלה גוי, וכתב דנשאל ע"ז כמה פעמים, ולדעתי העניה אסור לעזור לה לטבול ולטהר עם בעלה גוי, שעי"ז מחזיקים אנו לעוברי עבירה חמורה, ואי משום דהבנים הרי הם יהודים ועי"ז יהיו פגומים, בלאה"כ הם פגומים מחמת זוהמת הגוי וכו', ואם משום הא דש"ס מגילה יג, ב, דאמרו שהיתה אסתר מראה דם נדה לחכמים וטובלת לנדתה, אעפ"י שהיה זה נוגע להגוי אחשורוש, ודלא כדעת הסובר דהיה זה מפני היותה עם מרדכי הצדיק כאשר הוכיח ר"ש אלקבץ זי"ע בספר הנפלא מנות הלוי (פ"ז ע"א), לפי דעתי אין להוכיח משם כלום, דהא התם לא היה עליה לפרוש מאחשורוש מחמת הגזירה, ואסתר קרקע עולם. ואהני לן האי טעמא דלא צריכה למסור עצמה בשעת הגזרה כמו"ש תוס' סנהדרין עד, ב, אבל בנדון כעין דידן היא פושעת תמידית ואין אנו חוששים על טבילתה, ולבד זה יתכן שיהיה זה סיבה שעי"ז תפרוש מבעלה הגוי, זה הנלענ"ד כעת עכ"ל.

וצ"ע שלא הביא דברי המהרש"א, וכן שו"ת פנ"י, שדן מאסתר דיש איסור נדה, וכהמנ"ח, וכמוש"כ לעיל. ושו"ר בפירוש ר"ש אוזידא על מגילת אסתר פ"ב פ"כ שכתב דיש איסור נדה גם בנבעלת לנכרי עייש"ה. וכ"כ בפירוש "מאמר מרדכי" על מג"א (להגאון ר' שם טוב מלמד) עיי"ש פ"ב פ"כ. והרב בצלאל דבליצקי שליט"א העירני לספר "שמן המור" על מג"א פ"כ פ"כ (להגאון ר' אהרן אביוב זצ"ל, תלמיד חבר למהרשד"ם) שכתב דיש איסור נדה בנבעלת לגוי, ושכ"כ ג"כ בפירוש "לקח טוב" על מג"א (למהרי"ט צהלון) שם פ"ב פ"כ.

★★

כתב ידי"נ הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "גם אני אודך" במאסף "תורת העמק" (חוברת ט' - ניסן תשס"ב ע' צז):

בחוברת ז' עמוד נ"ז (אות ה'). הובא שאלה להגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א. על מה שכתב להוכיח בספרו "טעמא דקרא", במגילת אסתר (ה'-ח') דכתיב ומחר אעשה כדבר המלך. דמכאן ראיה דעקימת שפתיו הוי מעשה (ב"מ צ:), [דהרי רש"י כתב שם וז"ל. ומחר אעשה כדבר המלך. מה שבקשת ממני כל הימים לגלות לך את עמי ואת מולדתי. עכ"ל]. וקשה מהא דכתיב באסתר (ב'-כ') אין אסתר מגדת וגו' ואת מאמר מרדכי אסתר עושה וגו'. והרי התם "עושה" היינו ששתקה. ע"כ.

ותירץ הגאון ר' חיים קניבסקי שם וז"ל. היא ענתה שאינה יודעת כדאיתא במדרש. עכ"ל.

והנה עיין בגמרא מגילה (יג:) דאיתא שם, ואת מאמר מרדכי אסתר עושה, אמר רבי ירמיה שהיתה מראה דם נידה

לחכמים. ע״כ. נמצא ד״עושה״ דכתיב כאן היינו עשייה ממש, ולא קשה מידי.

★★

בגמ׳: וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי וכו׳.

כתב המהרש״א דרק למרדכי טבלה ולא לאחשורוש, שהרי בא עליה כל יום. והנה בסנהדרין עה: הקשתה הגמ׳ דאסתר דפרהסיא הוה, ואמאי לא מסרה נפשה, ובתוס׳ שם דדוקא משום דפרהסיא הוה פריך ולא משום ג״ע דאשת איש, דכיון דלא עשתה מעשה ליכא דין יהרג ואל יעבור. והבעה״מ מפרש דהגמ׳ ס״ל שלא היתה אשת מרדכי, ולכן מקשי רק משום דפרהסיא הוה. והקשה הפנ״י (בתשו׳ סי׳ מ״ד) דמ״מ לפרוך משום שהיתה נדה כמבואר הכא, והוכיח מכאן דליכא דין יהרג וא״י באיסור נדה, דקיל משאר עריות.

אמנם בשו״ת אור גדול (סי׳ א׳) דחה דבריו, דשפיר טבלה אף לאחשורוש שלא תעבור אאיסור נדה, ומדייק כן מרש״י שכתב דטבלה משום נקיות, ואמאי לא פירש משום נדה, אלא ע״כ דאף לאחשורוש טבלה, ולעולם חייבת למסור נפשה משום איסור נדות. והכי ס״ל להגר״א יו״ד (סי׳ קצ״ה ס״ק כ׳), וע״ע בב״י שם. ובחלקת יואב (ח״א סי׳ כ״ט) ס״ל כדברי הפנ״י דנדה אינה ביהרג ואל יעבור, אלא דדחה הראי׳ מהכא, דלעכו״ם ליכא איסור נדות כלל, דהאיסור הוא משום טומאה, ואין טומאה לעכו״ם.

(קובץ קול התורה קובץ מ״ז ע׳ ז׳)

ושם יש הערת המערכת:

[ע׳ באסתר רבה א׳ ג׳, ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש, רבנן אמרי אחשורוש עד שלא נכנסה אסתר אצלו הוא אחשורוש משנכנסה אסתר אצלו, לא היה בועל נדות, וע״ש בהגהות רש״ש]

★★

בגמ׳: אמר רבא, ליכא דידע לישנא בישא כהמן וכו׳.

כתיב (אסתר ז, ו) ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה. ויש לדקדק במה שלא אמרה אסתר איש צר ואויב ורע המן הזה, כי אלו הם ג׳ כינויים על המן צר אויב ורע, והיה ראוי לאומרם כולם כאחד ולמה חילקה ביניהם.

ונראה לבאר עפ״מ דאמרי׳ במגילה (יג, ב) אמר רבא ליכא דידע לישנא בישא כהמן, ואיתא בסוטה (מב, א) ארבעה כיתות אין מקבלות פני שכינה כו׳ כת מספרי לשון הרע דכתיב כי לא קל חפץ רשע אתה לא יגורך רע, מבואר דשמו של מספר לה״ר הוא רע, נמצא דהמן הרע אין זה רק כינוי כמו צר ואויב אלא כן הוא שמו של המן: ׳המן הרע׳ כדין מספר לשון הרע, ויעוי׳ עוד בפי׳ הגר״א לאסתר (ח, ג) שכ׳ בתו״ד וזה שאמר להעביר את רעת המן האגגי שהוא לשון הרע, והיינו שאסתר התפללה להעביר ׳רעת׳ המן האגגי שרעתו היא לשון הרע, והיינו גם כן כהמבואר בגמ׳ סוטה דבעל לשון הרע נקרא רע, וא״כ לשון הרע נקראת רעה.

(קובץ מוריה שנה כ״ז גליון א-ג ע׳ קסו)

★★

בגמ׳: ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד.

כתב במשך חכמה על הפסוק (אסתר ט, לא) לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם.

כוונת הכתוב לפי שאומות העולם במנין הימים מונים את היום והלילה שאחריו ליום אחד, וגזירת המן היה על יום י״ג והלילה שאחריו, וגם הנס היה ביום י״ד והלילה שאחריו. אבל כיון שבתורת ישראל היום הולך אחר הלילה שלפניו, לכך שלח ספרים לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם, בזמניהם של היהודים שהיום הולך אחר הלילה.

וזה הטעם שאמרו בירושלמי מגילה (ה, א) דסעודת פורים שחל להיות בשבת מאחרין, דמאחרין לליל ט״ז שהמנוחה היתה בזמן הנס בו, ולא שייך להקשות על זה שהרי כתוב ׳ולא יעבור׳ שמשם למדים שפורים לא נדחה לאחר זמנו.

לפי זה יתבארו יפה מה שאמרו בגמרא מגילה (יג, ב) שהמן חשב שבז׳ באדר מת משה רבנו ולכן הורע מזלם של ישראל בחודש אדר, ולא ידע שבז׳ באדר מת משה ובז׳ באדר נולד משה.

הסבר הדבר הוא לפי שמשה נולד בליל ז׳ אדר, שהרי אמרו בגמרא סוטה שבלידתו נתמלא הבית כולו אורה, אם כן היתה לידתו בלילה. ונפטר בעצם היום בז׳ באדר. לכן חשב המן דלפי שהיום מתחיל מהבוקר והלילה אחריו, אם

כן נולד בששה באדר ומת בשבעה, שהרי ליל ז׳ שייך לו׳ אדר. אם כן הורע מזל ישראל בכך שנסתלק משה בז׳ באדר. ולא היה יודע שבו ביום נולד, שהיום מתחיל מהלילה שלפניו, לכן נפטר ביום לידתו, שהקב״ה ממלא שנותיהם של צדיקים, ולא נפטר באדר מחמת מזלם הרע, כיון שסוף אדם למות, ומתחילת לידתו נגזר עליו שימות באותו יום. אבל לפי טעותו שנולד בו׳ ונפטר בז׳ יש בכך סימן רע לישראל בפטירתו. אולם האמת שנולד בז׳ ונפטר בז׳ שאז מלאו ימיו ושנותיו, ומזה שנולד באדר יש בכך סימן טוב לישראל שנולד בו מושיען.

★★

ובשיח יצחק להגאון ר׳ יצחק פלקסר ז״ל (סי׳ ט״ו) מוסיף, שבדרך הלצה יש לפי זה ליתן סמך להמסופר על הגאון רבי יהונתן אייבשיץ שהשיב לכומר אחד ששאלו מדוע בכל חגי ישראל נוהגים לחגוג את הלילה והיום שלאחריו, ואילו בפורים נוהגים להתחיל את הסעודה ביום ולהמשיך ללילה שלאחריו. השיבו הגאון, גם אתם בכל חגיכם חוגגים היום והלילה שלאחריו, ואילו בחג המולד אתם חוגגים בלילה שלפניו. אלא המשיך רבי יהונתן, לכל המנהגים יש טעם, פורים שלנו קיבלנו מיד גויים בזכות המן, לכן נוהגים אנו בו כמנהג הגויים. וחג המולד שלכם מיד ישראל קבלתם, לפיכך נוהגים אתם בו מנהג ישראל.

ולפי הנ״ל יש לזה אסמכתא, שכל טעותו של המן באה מחמת שחשב שהלילה הולך אחר היום, ולכן כשקבעו את הנס עשו גם כן לזכר זה שהסעודה תתחיל ביום ותמשך ללילה, ומנהג ישראל תורה.

★★

בגמ׳: דמפקי לכולא שתא בשבת היום פסח היום.

בקונטרס ״קנה לך חבר״ שהו״ל תלמידי ישיבת ״שפת אמת״ בירושלים, כתב הרה״ג ר׳ יצחק אריה ארליך שליט״א לתרץ הקושיא מדוע הזכיר המן לאחשורוש רק את שבת ופסח דוקא, [ועיין בתרגום שני שהזכיר כל הימים טובים, אך גם שם הדגיש ביותר את שבת ופסח עיי״ש], דשבת הזכיר כי זה כל שבוע ושבוע ופסח הזכיר כי היה אז חודש ניסן וע״כ הזכיר פסח.

וסיפר הרה״ג הנ״ל שלאחר כמה חדשים מאז שהו״ל הקונטרס הנ״ל, נזדמן לידו הקונטרס הנ״ל שהיה ביד כ״ק מרן האדמו״ר בעל הפני מנחם מגור זצ״ל, וראה שהוסיף שם בכתב ידו הקדושה לתרץ עוד הקושיא, דשני דברים אלו הפריעו להמן ביותר, כי בשניהם אין לגוי חלק, דבשבת איתא גוי ששבת חייב מיתה, ובפסח איתא כל בן נכר לא יאכל בו, וע״כ דייקא אותם הזכיר לאחשורוש ודפח״ח.

★★

הנה בגמ׳ נקטה: דמפקי לכולה שתא בשה״י פה״י בראשי תיבות, וי״ל בדרך צחות דפיו הכשילו ור״ל ״פורים היום״ ודו״ק היטב.

★★

והנה ברש״י פירש: בשה״י פה״י וכו׳ - ואנו אסורים במלאכה ע״כ. היינו דלכן נקט המן דוקא ב׳ דברים אלו. וכתב בספר דבש בשדה (אות י״ד) בשם הרה״ק ר׳ אלעזר בן הרה״ק בעל הנועם אלימלך זי״ע:

וקשה מפני שבת ופסח אמר דמפקי כולה שתא, אלא הכוונה שהי׳ קשה בעיני הרשע וכקוץ בעיניו ההכנות שישראל עושים קודם כל מצוה, דממש כל השנה כל עבודתם וטרחתם רק לקיים המצות, למשל על פסח כמה וכמה עבודת ויגיעות וטרחות הוא עושה תיכף משעת קצירת חטים מיגע א״ע ולשמור אותו כל השנה, ועל שבת קודש כמעט כל השבוע כל יגיעתו להכין על שבת, וכן על כל מצוה ומצוה על אתרוג על סוכה וכמעט כל השנה הוא מוטרד לקיים המצות, וזה כוונת המן הרשע דמפקי כולה שתא בשבת ופסח, זהו מה שמפריע לאותו רשע הרעותא דלבא והשמחה של מצוה.

★★

בגמ׳: אמר ריש לקיש גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל לפיכך הקדים שקליהם לשקליו.

בשו״ת דברי יציב (או״ח סי׳ רצ״ג) מבאר בזה הטעם המנהג לתת מחצית השקל עוד לפני פורים כדי להורות שבזכות זה נצלו מגזירת המן, והוסיף לבאר עוד טעם ומנהג זה, כדי שלא יטעו לומר דיוצאים בזה חובת מתנות לאביונים

ויבואו לגרע כח עניים, וגם כדי לצאת ידי חובת אגרא דתעניתא.

דף י"ד ע"א

בגמ': **מ"ח נביאים וז' נביאות** וכו' **ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה** וכו'.

כתב הגה"ח ר' יצחק מאיר אלטר זצ"ל-הי"ד חתנו של כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל במכתב שנדפס בקובץ זכרון שמואל - מרנשטין (ע' קכז) וז"ל:

שמעתי מכ"ק מו"ח שליט"א שהקשה כי קריאת פורים הוא פ' של ט' פסוקים, והדין שאין קורין בפ' פחות מי', ומתרץ בשם הראשונים ז"ל כי עמלק ימ"ש הוא מלכות קטועה, ואין השם שלם עד שנמחק שמו, לכן פרשה שלו קטועה. והוא שליט"א תירץ שקריאת המגילה משלמת הפסוק העשירי, ולכן אין מעמידין הס"ת עד אחר קריאת המגילה.

ולי הצעיר נראה אפשר לתרץ כי בספר שפתי צדיק מהרב מפילץ ז"ל מביא קושיא בשם זקני השפת אמת זצ"ל על לשון הגמ' מ"ח נביאים לא פחתו ולא הוסיפו רק מקרא מגילה. כנראה שפחתו בזה מה פחתו? אמר הרב מפילץ שבכל מקום אסור להיות שיכור, ובפורים התיר להשתכר. ולי נראה לתרץ שזה יקרא פחת, כי אסור בכל מקום לקרות פרשה פחות מיוד פסוקים, וכאן התירו, ובשם ספר ארץ החיים על תהילים תירץ כ"ק מו"ח מרן שליט"א, כי הפחת הי' שבכל מקום אסור לקרות בלילה, ובפורים קורין המגילה בלילה.

★★

בגמ': **ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה.**

וברש"י: ביציאת מצרים אמרו שירה על הים ע"כ.

והקשה בטורי אבן כאן על רש"י, דשירת אז ישיר כלל לא הוקבע חובה לדורות, אלא לשעה בשעת הנס לחוד אמרוהו, אם כן איך יליף מינה קריאת המגילה לדורות ע"כ.

וכתב הרה"ג ר' שלמה בלום שליט"א בקובץ מוריה (שנה כ"ה קו' ו-ח ע' קפט-קצ):

ונראה ליישב דברי רש"י, דהנה רש"י בפ' בשלח (יד, ה) כתב "ובחמישי ובשישי רדפו אחריהם, וליל שביעי ירדו לים, בשחרית אמרו שירה והוא יום שביעי של פסח, לכן אנו קורין השירה ביום השביעי", וידוע שיטת רש"י (מגילה יז, ב, סוטה לג, א) בהא דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה, דקריאת התורה הוא מן התורה, וכבר עמדו ע"ז התוס' (ברכות יג, א ומגילה שם) דקריאת התורה אינה אלא מדרבנן לבד מפרשת זכור, והריטב"א (שם) כתב דס"ל לרש"י דקריה"ת בשבתות וימים טובים הוא מה"ת, וכ"כ הב"ח (או"ח סי' תרפה) והביאו בפמ"ג (או"ח א"א ריש סי' קלה) עי"ש, ולפי זה שפיר י"ל דנקבעה השירה חובה לדורות בזה שאנו קורין אותו בציבור (ובד"ז מדויק מאד לשון רש"י במגילה לא, א ד"ה הכי גרסינן, ולא כמ"ש ברש"ש שם, לפי דגם קריאת שביעי ש"פ מעיקר הדין הוא, משא"כ הקריאה דשמיני עצרת, עי"ש ותבין).

★★

בגמ': **עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה.**

הגאון ר' יוסף ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת א-ד כלל ח' אות ד') ביאר הדבר משום שעד שלא נכנסו לא"י עדיין לא נתברר ונתייחד קדושת הארץ, וממילא היתה קדושת ארץ ישראל מתפשטת בכל העולם, ולכן הוכשר כל העולם כולו לומר שירה, אבל אחרי שנכנסו בנ"י לארץ ישראל שאז התבררה קדושתה, נפסלו כל שאר הארצות מלומר שירה, ורק ארץ ישראל כשרה לומר שירה.

והביא מכאן סמוכין למה שכתבו התוס' בנדה ע' ע"ב (ד"ה ואין) בהא דאיתא התם דאשתו של לוט אינה מטמאה טומאת מת, דמת מטמא ולא נציב מלח, והקשו תיפוק"ל דלר"ש אין הגוי מטמא באוהל. ותירצו דכל זה רק ממתן תורה ואילך, אבל לפני מתן תורה גם בן נח מטמא באהל. וצ"ב.

והסברא הוא כנ"ל, דעד שלא נתבררו ונתייחדו ישראל לקדושתן במתן תורה, היתה קדושתן מתפשטת ומובלעת בתוך כל האומות, ולכן כולן היו במעלה שקרויין אדם. ורק אחרי מ"ת שנתקדשו בנ"י פקע שם אדם מהאומות.

ועיי"ש עוד (באות י"ד) שהביא כו"כ דוגמאות לזה ממכילתא (פ' בא): עד שלא נבחרה א"י היו כל הארצות כשרות לנבואה, משנבחרה א"י יצאו כל הארצות עד שלא

נבחרה ירושלים היו כל המקומות כשרות להקרבה, משנבחרה ירושלים יצאו שאר א"י. עד שלא נבחרה בית עולמים היתה ירושלים כשרה לשכינה, משנבחרה בית עולמים יצאה ירושלים. והיינו כנ"ל, שלפני שנתייחד ונתברר הקדושה של הפרט, היתה הקדושה של אותו דבר מתפשטת ומתרחבת בתוך הכלל, והי' לו להכלל המעלה של הפרט.

★★

בגמ': רב נחמן אמר - קרייתא זו הלילא.

במאירי בחדושיו כאן כותב, דלפי ר"נ דקאמר דקרייתא זו הלולא, א"כ אדם שאין לו מגילה לקרות בה יאמר הלל ע"כ. והברכי יוסף לרבינו החיד"א זצ"ל (סי' תרצ"ג) כותב עליו, דכיון דרבא אמר טעמא משום דאכתי עבדי דאחשורוש אנן וכו', א"כ לא יאמר הלל כלל, והלכה כרבא דהוא בתרא. וגם לגירסת הרי"ף והרא"ש והר"ן: מתקיף לה רבא וכו' משמע דהלכתא כוותי' דהא לא אותיבו עלה. ומסיים שם דלכן סתמו הפוסקים ולא הביאו דברי המאירי להלכה, וא"כ אין לומר הלל גם כשאין לו מגילה עכ"ד.

ובשערי תשובה (סי' תרצ"ג) הביא את דברי החיד"א הנ"ל, וחולק עליו, והעלה להלכה דאם אין לו מגילה יקרא הלל ע"ש אכן בלא ברכה שלפניו ולאחריו, כקורא בתהלים, ומסיים שם: ואף אם יש לו חומש שקורא בו מגילה לעצמו, מ"מ הרוצה לקרות גם הלל בלא ברכה לא הפסיד, דאפשר דעדיף אמירת הלל וכו' ע"ש.

★★

כתב בעמק ברכה דלפי"ד המאירי בקריאת המגילה דיום איכא ב' חיובים, קריאת המגילה והלל שבו. ונפק"מ להסוברים דאשה חייבת רק בשמיעת המגילה ולא בקריאה, מ"מ ביום חייבת בקריאה מצד ההלל שבה, וזה א"א אלא בקריאה. [וכ"כ בקהלות יעקב דבאיש יש ב' חיובים הנ"ל, אלא דמ"מ ר"ל דאשה פטורה ע"ש].

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ מ"ז ע' ז'):

אמנם צ"ע דהא מצות הלל היא במעומד [או"ח סי' תכ"ב], ואילו במגילה יושב אפי' לכתחילה, ואמאי אינו חייב לעמוד מצד ההלל שבו, וע"כ חזינן דאין למגילה דיני הלל כלל, ודלא כהעמק ברכה, וכונת הגמ' הכא דכיון דבקריאת המגילה איכא הודאה להקב"ה, לא תיקנו הלל כלל [ע' בהערות על העמק ברכה שם]. וכן מבואר מלשון הכלבו, אין אומרים הלל בפורים לפי שקריי' זו הלל, כלומר שזו היתה כוונת הקריאה כדי שיזכרו הנס ויתנו שבח והודאה לשם יתב' עכ"ל.

★★

בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רצ"ו) ביאר מש"כ הרע"א יו"ד סי' רס"ב שאם צריכים למול מלין בין קריאת התורה לקריאת המגילה ובערוך השלחן ובחיי אדם כתבו דהמנהג כהרמ"א (ולא כהב"י שם סוס"י רס"ב ועוד).

וכתב לבאר לפי"ד הנ"ל, דלפי ר"נ כשאין מגילה וא"א לקרות המגילה צריך לקרוא ההלל, ועפי"ז י"ל דלכן אנו מפסיקין באמצע במילה בכדי להורות שאנו לא פוסקים כר"נ שנחשב כהלל דהנה מבואר בתוספתא שאסור להפסיק בין תפילה להלל בדבר שאינו צורך התפילה, ובזה שאנו כן מפסיקים ביניהם במצות מילה אנו מראים בזה שאנו פוסקים כרבא שאין קריאת המגילה נחשב כהלל, וע"כ לא יבואו לקרוא ההלל במקום שא"א לקרוא המגילה.

★★

כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל אמר, דכמו דקריאת המגילה נחשב כהלל, ה"נ י"ל דגם תקיעת שופר הוה כהלל והרמז במש"כ: הללוהו בתקע שופר וכו' ע"כ.

וי"ל לפי"ז דהנה בלקוטי אמרי חיים לכ"ק אדמו"ר מויזניץ זצ"ל רמז עפי"ד הזוה"ק דהיום ר"ל ר"ה. ותיבות: היום לו לעם ר"ת הלל, ותיבות למען הקים עם האותיות בגי' מחשבה עה"כ. לרמז שבר"ה צריך לומר הלל במחשבה עכד"ק. ויש להוסיף כאן מש"כ בלב שמחה לכ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל על ר"ה (ד' מ"ג.) דשופר הוא דברי הלב - מחשבה שבלב ע"ש דה"ק, ולפי"ז נפלא הדבר דתק"ש בר"ה הוא במקום הלל, וכדברי אדמו"ר בעל האמרי אמת הנ"ל דתקיעת שופר שהוא מחשבה שבלב חשיב כהלל במחשבה ודו"ק.

★★

בגמ': שבע נביאות מאן נינהו וכו'.

הנה כתיב (בראשית כט, לד): הפעם ילווה אישי וגו' וברש"י: לפי שהאמהות נביאות היו וכו' ע"כ. ומקור הדברים במדרש (ב"ר פרשה ס"ו וע"ב) דהאמהות היו נביאות ע"ש.

וכן הוא במדרש שוחר טוב (פרק קה) עה"פ: ובנביאי אל תרעו - אלו האמהות ע"ש. וצ"ע למבואר כאן דרק שרה נחשבה בין הנביאות.

ובשפת אמת העיר בזה, וכתב די"ל דהאמהות זכו לנבואתם בכוח האבות, ומשו"ה לא נמנו בפני עצמן משא"כ שרה היתה נביאה גם קודם שנשאת לאברהם ע"ש.

★★

עוד תירוצים בזה הביא בספר מרפסין איגרא (פר' ויצא ע' רז-ח): י"ל דבמושג "נביא" כלולים שני סוגים. האחד: הנביא אשר יראה במחזה וידבר עם הקב"ה, ויעביר לעם את אשר נצטוה לומר להם. והשני: הוא הנביא אשר רוח הקודש נזרקה בו ומגלה את העתיד בדרך אגב תוך כדי דיבורו.

על פי זה מבאר המהרש"א במסכת ברכות (דף ס, א), שהגמרא במסכת מגילה שמונה מי היו הנביאות, מזכירה רק את אלו שהיו נביאות מדעת. אך לאה כשאמרה "הפעם ילוה אישי אלי" ונתנבאה שעתיד להיות ליעקב שנים עשר שבטים, לא נתנבאה כן מדעת, אלא ברוח הקודש שנזרקה בה, ולכך אינה מוזכרת עם שבע הנביאות שהיו בדרגה גבוהה יותר.

ועוד י"ל דיש הבדל נוסף בין כח הנבואה של שרה ושאר הנשים המוזכרות בגמרא, לבין כח הנבואה של לאה, דמבאר המהרש"ל, שהנביאות שבגמרא היו יודעות את כל העתידות - בין מה שיבוא על עצמן, ובין מה שיבוא על אחרים. אבל לאה והאמהות, אף שהיו נביאות, לא היו יודעות אלא מה שיבוא על עצמן, ורק על עניניהן היו מתנבאות, אבל מה שיבוא בעתיד על אחרים לא היו יודעות, ולכך לא נמנו בגמרא עם שאר הנביאות.

★★

ועוד י"ל אכן גם לאה היתה נביאה, ודרגת נבואתה לא נפלה מדרגת הנבואה של שרה ושאר הנשים המוזכרות במסכת מגילה. אלא שלדעת המהר"ל בספר גור אריה הגמרא מנתה רק את הנשים שנבואתם נכתבה בפירוש בכתוב. וכמו בשרה שקראה הכתוב "יסכה" על שם שהיתה סוכה ברוח הקודש, וכן נאמר עליה: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע קולה".

מה שאין כן בלאה, נבואתה לא נכתבה בפירוש בתורה, ואין הכתוב מדבר בנבואה שלה אלא בדרך רמז, אבל לא נתפרש שלאה אמרה בפירוש שליעקב יוולדו שנים עשר שבטים, ולכך הגמרא לא מונה אותה כנביאה.

★★

ועי' בגמ' ברכות (ו' ע"ב): עד שבאה לאה והודית לה' שנאמר העם אודה את ה', וברש"י: שראתה ברוח הקודש וכו'. וכתב במהרש"א, שלא כמתנבאה אמרה כן, שהרי בגמ' כאן לא נחשבה לאה בכלל הנביאות אלא הקב"ה שם בפיה לדברי עבירות ע"ש.

ובמאור ישראל להגאון רבי עובדי' יוסף שליט"א ברכות שם תמה מדברי חז"ל (המובאים לעיל) דכל האמהות היו נביאות ע"ש. ולפי הנ"ל א"ש גם זה ודו"ק.

★★

ראה בראב"מ (בראשית כה, ג) עה"פ ויאמר ה' לה, שביאר מש"כ רש"י שהי' זה ע"י שליח, שהוא כיון שלא מצינו שרבקה נחשבת בין הנביאות, וע"כ דהי' זה ע"י שליח ולא ישר מהקב"ה אלי' ע"ש. ולפי דרכו יוקשה מאוד. דבגמ' מגילה כאן נחשבו שבע נביאות ובירושלמי (פ"ז דסוטה ה"א) אי' שהקב"ה לא דיבר עם נשים חוץ משרה ע"ש וא"כ איך יש נביאות חוץ משרה. וע"כ דאין קשר בין הדברים, וצ"ע דברי הרא"מ.

★★

בגמ': אמרה לו וכי דנין דיני נפשות בלילה.

וברש"י: והא כתיב דינו לבוקר משפט. וכתיב והוקע אותם לה' נגד השמש ע"כ.

וכתב בספר מטעמי יעקב (במדבר כה, ד):

ויש להקשות מסנהדרין (לד:) דיני נפשות דנין ביום, מנהני מילי אמר רב שימי בר חייא אמר קרא והוקע אותם לה' נגד השמש, עיי"ש. ולא מוזכר הפסוק של רש"י דינו לבקר משפט, ומנא ליה לרש"י פסוק זה?

ועוד קשה דבפסוק כתיב דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק, דמשמע רק דיני ממונות, ואיך נלמוד מכאן לדיני נפשות?

ועוד, עיי"ש בסנהדרין הילפותא של דיני ממונות ביום, ולמה לא למדו מפסוק זה? וצ"ע בכל זה.

דף י"ד ע"ב

בגמ': אלא מלמד שגילתה שוקה והלך לאורה ג' פרסאות.

במדרש תלפיות (ערך אביגיל) כתב דברים נפלאים בביאור עומק סתר מעשי ידי אביגיל בכמה אנפין. דאיך יתכן על אביגיל הצדיקת שהיתה מהשבע נביאות תגלה שוקה. והאברבנאל כתב דלא גילתה במכוון, אלא שכשירדה מן החמור נתגלה ממילא, אלא דא"כ הו"ל נתגלה שוקה ולא שגילתה שוקה, וזה יש ליישב דכיון שמיהרה לרדת מן החמור כמו שנאמר בקרא, וע"י המהירות נתגלה שוקה, נחשב כאילו היא גילתה מדעתה ורצונה.

★★

אולם הבעל שבט מוסר (הוא ניהו המחבר מדרש תלפיות) כתב לבאר דאיתא בספרים שאביגיל היתה משורש חוה, ודוד הי' משורש אדם הראשון, כידוע שא'ד'ם' ר"ת א'דם ד'וד מ'שיח, ונבל היה משורש הנחש, כמוש"נ אמר נבל בלבו אין אלוקים, שנבל הוא מין, וגם על הנחש ארז"ל שהי' מין שאמר והייתם כא-לוקים וגו'.

ובהיות שתיקון חטא אדה"ר היתה ע"י בנין ביהמ"ק, ודוד המע"ה הכין את היסודות של בית המקדש, והיא ידעה מסוד הנ"ל, ורצתה להיות עמו בתיקון זה, ולכן אמר וזכרת את אמתך, הוא זכרון לראשונים, שהיתה עמו בחטא עץ הדעת, והיא באתה עכשיו לתקן עמו חטא זה.

והטעם שגילתה שוקה היא לרמז לו שימנע מבנין ביהמ"ק עצמה. כמשאחז"ל שאם הי' דוד המע"ה בונה ביהמ"ק לא היו מעשי ידיו נחרבים, והקב"ה הי' מטיל כעסו על בנ"י יותר, וזהו מה שרמזה במה שגילתה שוקה, מלשון גלי שוק וגו' שהיא ענין הגלות, שאם יבנה ביהמ"ק לא יוכל להיות גלות, ויכלה הקב"ה חמתו בעצים ובאבנים, ודהמע"ה הלך לאורה ג' פרסאות, היינו שהאירה את עיניו, והתבונן לחוס על בנ"י שהמחנה שלהם היתה ג' פרסאות שיחוס הקב"ה עליהם בעת כעסו.

★★

וע"ש שמבאר עוד מה שאמרו כאן לא תהיה לך זאת לפוקה כו' מכלל דאיכא אחריתי ומאי ניהו מעשה דבת שבע. דבאלשיך כתב במשאחז"ל לא חטא דוד אלא להורות תשובה, דעבירה גוררת עבירה כדוגמתה, ולדוד לא הי' חטא מקודם, וע"כ דחטא רק כדי להורות תשובה.

וזהו מה שאמרה לו אביגיל, שאם יחטא עמה, נמצא דעבירה גוררת עבירה, ושוב כשיבא על בת שבע לא יהי' משום להורות תשובה לאחרים, ותהי' לו לפוקה ולמכשול.

★★

בגמ': ובמקום דקאי ירמיה היכי מתנבא איהי וכו'.

בשו"ת דובב מישרים להגאון מטשעבין זצ"ל ח"א (סי' צ"ב ס"ק ג') כותב לחכ"א:

ומה שהעיר אהא דמבואר בש"ס מגילה דף י"ד ובמקום דקאי ירמי' היכי מתנבא איהו וכו', ותמה כ"מ הלא היתה מחויבת להגיד הנבואה, דהכובש נבואתו חייב מיתה בידי שמים, וא"כ מאי פריך הש"ס היכי מתנבא איהי עכ"ק.

הנה בלא"ה העיר המהרש"א ז"ל שם אהא דמבואר דשדר לה משום שנשים רחמניות הן, ותמה וכי משום דרחמניות הן תשנה נבואתה, אלא הכונה הוא משום דרחמניות הן תבקש רחמים עיי"ש, א"כ עיקר כונתו בהשליחות הי' לעורר רחמים וכמובן, וע"כ ל"ה הנבואה עלי' באופן שמוכרחת להגיד, דא"כ מדוע המתינה עד ששלח אצלה.

ולולי דמסתפינא הי' נ"ל לחדש דאשה הכובשת נבואתה אינה מחויבת מיתה ביד"ש, והוא דבש"ס סנהדרין דפ"ט מבואר דשלשה מיתתן בידי אדם כו' ושלשה מיתתן בידי שמים וחדא מהנך הכובש נבואתו, והנה הנך דמיתתן ביד"א יליף מקרא דאך הנביא כו', אולם הנך דמיתתן ביד"ש יליף מקרא והאיש אשר לא ישמע, והנה התוס' בב"ק דט"ו ובכ"מ העלו דהא דהשוה הכ' אשה לאיש לכל עונשין שבתורה היא רק היכא שהפרשה נכתב בל' זכר, אבל היכא דנכתב איש להדיא לא השוה אשה לאיש וצריך ריבוי להדיא עיי"ש.

וא"כ בשלמא הנך דמיתתן בידי אדם דיליף מקרא דאך הנביא הנכתב רק בלשון זכר, ע"כ שפיר מקשי אשה לאיש, אבל הכובש נבואתו דיליף מקרא והאיש, לא השוה אשה לאיש, גם לפי גי' חדא ברש"י תמורה ב' ע"ב רק בלאו שיש בו מעשה השוה הכ' אשה לאיש, א"כ י"ל דלענין הכובש

נבואתו לא השוה אשה לאיש, כיון דהיא לאו שאין בו מעשה, ומשו"ה שפיר פריך הש"ס מחולדה, ועדיין צ"ע בזה.

★★

בגמ': ותלבש אסתר מלכות וכו' **שלבשתה רוח הקודש** וכו' **ורוח לבשה את עמשי** וגו'.

במהר"ץ חיות כתב: התמי' עצומה א"כ למה לא נחשב לעיל עמשי בין מ"ח נביאים, ועוד מצינו הרבה אנשים שהי' עליהם השפעת רוה"ק עתניאל אלדד ומידד גדעון יפתח שמשון שאול ולא נחשבו בין מ"ח נביאים, ועי' מורה נבוכים פמ"ה דמשני דרוה"ק לחוד ונבואה לחוד וכו', אולם שמחתי מאד כי מצאתי בסדר עולם אסתר נביאה היתה דכ' ותכתוב אסתר, היינו דלא ניתן לכתוב שום דבר שלא בא בנבואה, ומדהותר לה הכתיבה ש"מ שהיתה נביאה וכו' עכ"ל. (ועיין בספר קרן ישי מ"ש על המהר"ץ חיות). ויתכן שמשום טעמים אלו שכתב המהר"ץ חיות חולק הפרקי דר"א (בפרק נ'), דשם איתא ביום השלישי לבשה בגדי מלכות והלכה וקראה למלך וכו' משמע דפליג על הגמ' ולא דריש ותלבש אסתר מלכות על רוח הקודש.

אולם בעצם הדבר שאסתר נביאה היתה, י"ל שגם הפרקי דר"א מודה לזה, אלא דפליג על הגמ' דמקרא ותלבש וגו' אין ראי' וכנ"ל, ויתכן דיליף שאסתר נביאה היתה מותכתוב אסתר כמו הסדר עולם הנ"ל. שוב ראיתי שבביאור הרד"ל על פרקי דר"א עמד בזה וכתב לבשה בגדי מלכות וכו' לאפוקי ממ"ד שלבשתה רוה"ק הוסיף מלת בגדי כפשטי' דקרא, (ולפ"ד הזוהר שלח (קס"ט:) דדרש אתלבשת בדיוקנא דההוא אמא מלכות דא רוה"ק כו' א"כ יש לכוין אדרבא לשון הפר"א עם דברי הש"ס דלבשה רוה"ק) עכ"ל. וכן ראיתי בתו"ת (אסתר ה' פסוק א') שמעיר על הגמ' מכאן לאסתר שנביאה היתה דאינו מבואר לפי"ז שייכות שם מלכות לרוה"ק, וכתב אבל יתבאר ע"פ מ"ש בזוהר פ' שלח מלכות דא רוח דקודשא דהוא מלכות שמיא עכ"ד.

★★

ולפי דברי הזוהר נראה לבאר דברי המדרש רבה פ' וירא (נ"ח א') ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות, לבשה מלכות בית־אבי' ע"כ. ולכאורה המדרש סותר לגמ' שדרשו שלבשתה רוה"ק. (ועיין שם במתנות כהונה שפירש מלכות בית אבי', כלומר זכות אבותה עמדה לה. וע"ע בתו"ת (אסתר ה'-א) מ"ש בזה), אבל לפי הזוהר שכתב דאתלבשת בדיוקנא דההוא אמא מלכות דא רוה"ק וכו', יש לבאר זה במדרש "לבשה מלכות" של רוח הקודש מ"בית אבי'" דהוא מלכות שמיא והוי כגמ' דידן.

וביל‌קוט שמעוני תתרנ"ו איתא ותלבש אסתר מלכות ניערה האפר והפשיטה השק והלבישה הקב"ה חיל מן החיל (בממ"ק ובמ"ק יש דצ"ל מלכות מן המלכות) של מעלה, וכן הוא אומר מלכותך מלכות כל עולמים ע"כ.

★★

אולם מהמד"ר אסתר (ט'-א) משמע שאסתר לבשה בגדי מלכות כפשטי' דקרא, וז"ל המדרש ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר בגדי יפי' ואת עדי תפארתה ותקח עמה את שתי נערותי' ותשם יד ימינה על הנערה האחת ותסמך עלי' כחוק המלכות, והנערה השני' הולכת אחרי גבירתה וסומכת עדי' לבלתי נגוע הזהב ארצה אשר עלי' וכו' ע"כ.

ולכאורה משמע דפליג על הגמ' ולא דריש ותלבש אסתר מלכות שלבשתה רוה"ק. וצ"ע. וכן ראיתי בתרגום שני (ה-א) (ואעתיק מהתרגום ללשון הקודש מפתשגן הכתב), ויהי ביום השלישי וכו' ותעדה בעדיי מלכות ותלבש לבוש מלכות מרוקם בזהב מופז וכתנת פסים טובה ממולאה באבנים טובות ומרגליות אשר הביאו אותה מארץ תרשיש, ותתן כתר זהב טוב בראשה ותשם נעלי זהב אופיר ברגלי' ע"כ. ואח"כ מצאתי במנות הלוי דף קמ"ה שהעיר בזה עי"ש.

★★

ובענין תמיהת המהר"ץ חיות הנ"ל, מצאתי שהמהרש"א כבר קדם בתמיהתו, וכתב דלא מייתי לי' הכא (ורוח לבשה את עמשי וגו') אלא דמצינו לשון לבישה גבי רוח ע"ש.

(מנחת אריה ע' שכג-ד)

★★

בגמ': בני לא הוו לי' - בנתן הוו ליה.

ברבנו בחיי פרשת שמיני (לא, י) הביא ממדרש יהושע שמח שמחה גדולה ומת בלא בנים. וכתב עלה הגאון רבי יעקב שור בהגהותיו בעי חיי על רבנו בחיי כלשון זה מצאנו

ג"כ בש"ס פסחים (קיט:) דאמר "יהושע שלא זכה לבן", ומשמע דרק זכרים לא היו לו, אבל בנות הו"ל. וכן מפורש בש"ס מגילה (יד:), ולכאורה בש"ס עירובין דף (סג.) דאמרינן אזיל לשאול בלא ולד מנ"ל מיהושע, משמע דגם בנות לא הו"ל.

[ובהגה שם מאביו העיר, עיין בתד"א זוטא ח"ב פ"כ שם איתא דאמר יהושע שלא זכיתי להניח זרע בעולם, ומלשון זה משמע דגם בנות לא הו"ל].

ועמ"ש זקיני המהרש"א בחידושי אגדות שם לפרש דמה דקאמר בלא ילד היינו בלא ילד זכר, ומה שנתקשה אבא מארי מדברי התד"א, עי' בשו"ת מעשי חייא לחכם ספרדי (סי' יג) שכתב דלשון זרע הוא לפעמים רק בנים, ולפעמים כולל בנים ובנות, וע"כ בשטר אין מוצאין מיד המוחזק ע"ש. ועפ"ז אפשר לפרש דברי התד"א דכונתו ג"כ על בנים זכרים.

★★

ועפ"ז בין תבין כונת התוס' בברכות (ה:) במ"ש וז"ל "שהרי כמה צדיקים שלא היו להם בנים, ואי משום בנות ר' יוחנן נמי הו"ל בנות".

וכבר נתקשו רבים בפירוש כונתו בזה, אבל באמת דט"ס בדבריהם וצ"ל "שהרי כמה צדיקים שלא היו להם בנים וגם יהושע לא הו"ל בנים, ואי משום בנות [והיינו דיהושע בנות הוי לי' כדכתיבנא] ר"י נמי הו"ל בנות" וכן הוא הגירסא בתוספות הרא"ש בספר ברכה משולשת הנדפס מחדש בחי' דברכות שם.

וכן מצאתי הגירסא בתוס' שבעין יעקב השנים ועיין להרב הג' מהר"ש אלגאזי בספרו רצוף אהבה ובספרו זהב שיבה בחי' לברכות שם. ודברי התוס' ברורים כמ"ש, ודו"ק.

★★

הנה בגמ' עירובין (ס"ג ע"ב) איתא דלכן הלך יהושע לשאול בלא ולד כיון שדיבר בפני רבו ע"ש. והפי' שלא היו לו בנים אך בנות כן וכמבואר ברש"י כאן ובתוס' לעיל (ג' ע"ב) ע"ש. ובתנחומא (פר' תצוה אות ט) אי' דבגלל שיהושע דיבר כאן י' תיבות לפני משה רבינו ע"ה (כל פסוק כ"ח) נקצצו י' שנים משנות חייו ע"ש היטב (וצ"ע שהרי לפני משה אמר רק ג' התיבות: אדוני משה כלאם וצ"ע). ובתנחומא (פר' מטות אות ד) טעם אחר להא שנקצצו י' שנים משנות חייו של יהושע ע"ש וצ"ע.

ויש לבאר הא דיהושע דיבר בפני משה רבינו, ובאור החיים הק' כתב דלא מת מיד כדין המורה הלכה בפני רבו כיון שכוונתו היתה לטובה ע"ש. וי"ל בזה, דיהושע חשב ע"ז שאולי יהיה עונשו שלא יהיה לו בנים וכמו שאחז"ל וכנ"ל בערובין שבזה נענש, ושוב הרי אחז"ל (סנהדרין ל"ו:) דאין מושיבים בסנהדרין (וכ"ש שלא עושים מנהיג לכלל ישראל) למי שאין לו בנים, וממילא יהיה משה המנהיג הלאה. אך כיון שידע הקב"ה שכוונתו לטובה, לכן א. מיתה לא קיבל. ב. אפי' שלא היו לו בנים אבל בנות היו לו וכבר הי' ראוי להיות מנהיג, ואדרבה, המסירות נפש שלו עבור המנהיג - משה רבינו, היא זו שגרמה שאכן נמצא ראוי בעיני הקב"ה להנהיג את בנ"י אחר משה ודו"ק היטב בס"ד.

והנה כתב הרמב"ם (פ"י דיסודי התורה ה"ד) דנביא שמתנבא דבר טוב אינו חוזר, אבל על דבר רע אפשר לו לחזור ע"ש. ויש להסתפק כעת בנבואת אלדד ומידד שמשה מת ויהושע מכניס, האם דינה כנבואה לטוב (לגבי יהושע) או כנבואה רעה (לגבי משה). והנה ע"י שיהושע הורה כאן בפני משה רבו, הרי נהפכה הנבואה להיות הגורם לדבר רע גם עבורו (חיוב מיתה או שלא יהיו לו בנים), ושוב כה"ג פשיטא דהנבואה יכולה להתבטל לגמרי וכדברי הרמב"ם, וא"ש דזה היתה כוונת יהושע בכך שקפץ והורה בפני משה רבו ודו"ק היטב.

★★

הנה אחרי חטא המרגלים נזכר (במדבר יד, כד) לגבי עבדי כלב וגו' וזרעו יורישנה, והנה בראשונים דקדקו מדוע לא נזכר בזה גם יהושע, וראה ברמב"ן ובפי' הטור הארוך מש"כ, ובחזקוני ובמושב זקנים תירץ דכיון דסיום הפסוק הוא: וזרעו יורישנה, וזה הרי ל"ש ביהושע שלא היה לו בנים לכן לא נזכר יהושע בתחילת הפסוק עכ"ד.

ויש להוסיף, דלכאורה הרי מבואר במגילה (י"ד:) דבנות היה לו ליהושע וא"כ שפיר יכולים לומר עליו ג"כ וזרעו יורישנה ממה שנאמר בתורה בפרשת בנות צלפחד, וצ"ל דכעת

שעוד לא נתחדשה ההלכה דצלפחד דבנות יורשות ל"ש לומר ליהושע וזרעו יורישנה ודו"ק.

★★

וכעי"ז ביאר הגאון ר"י מעמדין זצ"ל (בקובץ כרם שלמה שנה י"ט קו' ו') מש"כ בדברים (א, לו): זולתי כלב בן יפונה וגו' ולבניו וגו' דלכן לא נזכר יהושע וכעין הנ"ל ע"ש. ומקור הדברים הוא טהור וכנ"ל מהספר מושב זקנים לראשונים זצ"ל.

דף ט"ו ע"א

בגמ': ת"ר ארבע נשים יפיפיות היו בעולם וכו'

הגאון הנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' כ"ד) נשאל, דלאיזה ענין חשבו חז"ל אותן ד' נשים. וכתב בזה"ל: הנה אם באנו לחקור בדברי אגדה יש כהנה וכהנה, ומי יוכל לעמוד על סודם, וכל דבריהם יש להם שורש למעלה, ואעפ"כ בדבר זה יש בו תועלת בכל אחת. מה שחשב שרה הוא להודיע כמה צנוע וקדוש היה אברהם אבינו, שבודאי כיון שהיתה יפה ביותר היתה מפורסמת בדורה לרוב יופיה [וכדאיתא לעיל יד. בפירוש שם יסכה שהכל סכין ביפיה], ועם כל זה מעולם לא נסתכל בה וכמו שפרש"י בפסוק הנה נא ידעתי בפרשת לך לך.

ומה שחשבו רחב ואביגיל הוא להזהיר כמה ראוי להשמר מלהביט בנשים ולא יגרום טומאה לנפשו לעולם, ולכן מביא רחב בשמה זינתה ואביגיל בזכירתה, לומר אף שכבר אינו רואה אותה עם כל זה כבר יש מבוא ליצרו הרע לטמא אותו לעולם בכל עת שיזכיר שמה או תעלה בזכרונו, וזה ודאי זהירות ומוסר גדול.

ומה שחשב אסתר, זה עדות לישראל כמה משגיח הקב"ה עליהם שברא אסתר ביופי גדול שתהיה נושאת חן בעיני אחשורוש להציל ישראל, ולמ"ד אפיק אסתר ועייל ושתי, הוא ג"כ להגיד נפלאותיו של הקב"ה, שעם היות ושתי יפת תואר ואסתר ירקרקת, וא"כ מצד הטבע לא היה לאחשורוש לאהוב את אסתר, עכ"ז ברחמי שמים למען הרבות פדות ישראל על ידה, נשאה חן בעיניו מכל הנשים.

★★

בספר אהלי יצחק כתב וז"ל והקשה בספר ראש דוד (דף ל"ג ע"א) אמאי לא חשיב יעל ומיכל, ותירץ דלא הי' להם תרתי יפת תואר ויפת מראה וזה שדקדקו בלשונם יפיפיות, תרי יפוי הי' להם עכת"ד, ובזה יתורץ אמאי לא חשיב רבקה דכתיב בה טובת מראה, אלא משום דלא כתיב נמי יפת תאר, והנך ד' קים להו לרז"ל דהו"ל תרתי יפת תאר ויפת מראה עכ"ל.

ותמוה לי דבריו דא"כ ימנה את רחל דכתיב בה ורחל היתה יפת תאר ויפת מראה (בראשית כ"ט-י"ז). וצ"ל כמ"ש המהרש"א דלאו מקרא יליף לה דכתיב בהו שהיו יפות, דברחל ועוד בשאר נשים מצינו כיוצא בהם יפת תאר ויפה מראה, ועוד רחב דחשיב הכא בד' נשים לא מצינו לה האי לישנא אלא קבלה הי' להם דד' נשים אלו לא היו כיוצא בהן ביופי וז"ש יפיפיות לשון היפוי שהוכפלה ביופי וכו' עכ"ל.

★★

בספר בן יהוידע הקשה דהול"ל יפות ולמאי אמר יפיפיות בד' נשים יפיפיות, ותירץ שבא לרמוז יופי כפול בתואר ובמראה וכו', ועוד תירץ דנקיט יפיפיות יופי כפול בבחרותם ובזקנותם, שלא הכחישו יפים מתחילה ועד סוף עכ"ד.

★★

בגמ': ומרדכי ידע את כל אשר נעשה וכו' **גבה לבו של המן מאחשורוש**

וברש"י: שמלאו לבו לדבר מה שלא עלה על לב אחשורוש ע"כ.

וכתב חכ"א בקובץ שומר ציון הנאמן (קובץ קמח - ע' רצד):

תמוה מה דבר שלא עלה על לב אחשורוש, ואי הכוונה לאבד היהודים זה עלה ג"כ על לב אחשורוש דהא אמרינן שם (דף י"ד ע"א) משל דאחשורוש והמן למה הדבר דומה לשני בני אדם לאחד הי' לו תל וכו' יע"ש, א"כ מוכח דגם אחשורוש הי' בדעתו כך, ואף שיש לומר שזהו באמת מה שכתב רש"י ז"ל שמלאו לבו לדבר וכו', שאחשורוש לא פתח תחילה אלא המן מלאו לבו לדבר כמו שנאמר במשל הנ"ל, מ"מ זה אינו מוכרח מהכתובים.

וע״ש שהאריך בקושיות רבות במגילת אסתר וכותב:

כל זה נתרץ בהקדמה אחת, והוא זה דהמלכים בארצות המזרח אינם מדברים לשום אדם אחר אלא עם משנה למלך או שאר גדול שהוא במדריגתו, וגם אין שום אדם רשאי לבוא אצלו בלי רשות רק המשנה למלך וכמו שאמרה נמי אסתר כל עבדי המלך וגו׳ כל איש ואשה אשר יבא אל המלך וגו׳ אחת דתו להמית וגו׳, וא״כ כשנעשה המן גדול כ״כ הי׳ דבר המלך עמו לבד ואין איש עמו מלבד מרדכי שגם הוא הי׳ משמש בחצר הפנימית, כמו ששמע ג״כ על בגתן ותרש, והנה לא מצינו כלום שצוה אחשורוש שצריכין להשתחו׳ להמן, אלא המן אמר שצו׳ לו המלך לומר כן, וזהו מה שאמר הכתוב וכל עבדי המלך וגו׳ כורעים ומשתחוים להמן כי כן צוה לו המלך, לו דייקא, דוקא לו צו׳ המלך ולא הי׳ אחר עמו כמנהגו.

אלא מרדכי שהי׳ יודע מה שנעשה בחצר הפנימית של המלך, כחש בה, ואמר ששקר דבר המן, דזה לא צו׳ המלך ולכך לא השתחו׳ לו, וזה אמר מרדכי ג״כ לעבדי המלך שאמרו לו מדוע אתה עובר את מצות המלך וכשאמרו לו זה יום יום ולא שמע אליהם אלא הי׳ עומד בדיבורו וגם להם חרה שיהיו צריכין משתחוים להמן, ולכך הגידו להמן לראות היעמדו דברי מרדכי, היינו אם אמת אתו דחשבו דודאי אם לא עבר מרדכי את מצו׳ המלך לא הי׳ יכול המן לעשות לו מאומה, כי גם מרדכי הי׳ חשוב על אשר הציל למלך, ולכך רצו לראות אם באמת צו׳ זה המלך להמן או לא, ולזה נתמלא המן חמה כשראה שערמימות שלו נתגל׳, ומחמת אימה זו שכל העולם יאמרו כן ויהי׳ לו בזיון, נתיעץ עם אוהביו וזרש אשתו מה לעשות להתפטר ממרדכי ולפרסם קלונו לכל, כי אמר כל כבודי ועשרי וגדולתי אינו שו׳ לי כל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך, כי הוא מגלה הסוד, והוא ודאי לא יבא להשתחות לו אם אתן לו כל הוני כיון שהוא יהודי, שכך אמר להם שצריך להתנגד להמן בזה, כי לא דבר רק הוא לו להשתחות להמן מאחר שהוא יהודי, כמו שכתוב כי הגיד להם אשר הוא יהודי והמן עשה עצמו אלו׳ כמו שאמרינן בגמרא.

וזהו שדייק המן כל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי, ולכך נתנו לו עצה שיעש׳ עץ גבו׳ חמשים אמה, וזה יעשה בתוך ביתו כדי שלא ירגיש אדם שעשה אותו לתלות אדם עליו אלא לדבר אחר, ובסוד אמרו לו שבבוקר השכם יאמר למלך דבר מה לרעת מרדכי, אף אם שקר הוא, כי המן הי׳ רגיל לדבר לשון הרע כמו שאמרינן בגמרא, ועי״ז יחר אף המלך על מרדכי, ותיכף ומיד יאמר לתלות אותו, ויהי׳ העץ מוכן לכך. ומאחר שעיקר כוונתו הי׳ לפרסם הדבר לעיני הכל שנענש מרדכי משום דלא השתחו׳ לו, אמרו שיעש׳ העץ גבו׳ חמשים אמה, כדי שהכל יהי׳ רואים אותו תלוי, ויתגדל עי״ז גדולת המן עד למאוד שאין לו עוד מתנגד ויבא עם המלך אל המשתה שמח, וייטב לו זאת העצה, וכיון שכל זה הי׳ בסוד גדול ואין כל אדם הי׳ רשאי לידע מזה מאומ׳, מנא ידע זה חרבונא עד שאמר גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי וגו׳, אלא ע״כ שגם חרבונא הי׳ רשע באותה עצה, אלא כיון שראה שלא נתקיימה עצתו, ברח ממנו, ונתן עצה לרעתו, ולכך שפיר אמרינן בגמרא דגם חרבונא הי׳ באות׳ עצה.

ולפי הנ״ל דמרדכי ידע שלא צו׳ המלך להשתחות להמן, אלא שזה עשה המן מלבו, מתורץ הגמרא שהתחלנו בה, ומרדכי ידע את כל אשר נעשה, דהיינו שהוא ידע שזה עשה המן מעצמו, ויצעק צעקה גדולה ומקש׳ הגמרא מאי אמר? ומתרץ רב שאמרו גבה המן מאחשורוש, ושפיר פי׳ רש״י ז״ל שמלאו לבו לדבר מה שלא עלה על לב אחשורוש, היינו שהוא גבה לבו לומר שאחשורוש צו׳ להשתחות לו, מה שלא עלה על לבו, ולכך צעק לומר כמה גדולה העולה שעשה המן בזה להענישו ולכל עמו על לא דבר.

★★

בגמ׳: שבכל יום ויום עד עכשו באונס - ועכשיו ברצון.

כתב הנו״ב (מהדו״ת יו״ד סי׳ קס״א) דאין להוכיח מסוגיין דמותר לאשת איש להבעל להצלת נפש מישראל, דבכה״ג דאזלה לגביה אין לה דין קרקע עולם, ״דאסתר שאני שהיתה להצלת כלל ישראל מנער ועד זקן מהודו ועד כוש, ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו ואולי ברוח הקדש״.

(וראה להלן עוד בדבריו)

★★

בגמ׳: וכאשר אבדתי אבדתי - כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך.

כתב הרמ״א באה״ע (סימן קע״ח ס״ג) גדולה שזינתה בשוגג שסברה שבעלה הוא, והוא אחר, מותרת לבעלה ישראל, אבל זינתה שסברה שמותר לזנות, הוי כמזידה ואסורה לבעלה ישראל עכ״ל, ומקורו משו״ת מהרי״ק שורש קס״ה, ועיי״ש טעמו דאין לזו דין שוגגת להתירה לבעלה, כיון שהיא מתכוונת למעול מעל באישה ומזנה תחתיו, דהא לא כתיב ומעלה מעל בה׳, דלישתמע דוקא במכוונת לאיסור, אלא ומעלה ״בו״ מעל כתיב.

ועיי״ש במהרי״ק שמביא ראיה לדבריו מגמ׳ דמגילה כאן דדרשינן וכאשר אבדתי אבדתי, כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך, דעד עכשיו באונס ועכשיו ברצון, דמאותה שעה נאסרה על מרדכי, והנה דבר פשוט הוא שאסתר לא עשתה שום איסור ולא היה בדבר אפילו נדנוד עבירה, אלא מצוה רבה עשתה שהצילה כל ישראל כו׳, וכן מצינו ביעל אשת חבר הקיני ששבחה הכתוב במעשה דסיסרא ושקל אותה כמו האמהות עם האבות כדאיתא בנזיר, וכן כתבו תוס׳ ר״י מפאריש, וז״ל והא דפרכינן וכו׳ גבי יעל והא מתהניא מעבירה וכו׳ ולכך הכתוב משבחה, ודבר זה מותר לעשות ואפילו גבי עובדא דיעל, כ״ש וכ״ש בהיא דאסתר, ואפ״ה נאסרה על מרדכי, כ״ש אשה שזינתה שהיא אסורה עליו, ואע״פ שאינה יודעת שיש איסור בדבר, עכ״ל המהרי״ק.

וראה בספר בני אהובה פכ״ד מהלכות אישות הל״כ שכתב, שמצד הסברא אפשר לדחות ראית המהרי״ק מאסתר, להיכא דחושבת דמותר לזנות, דשאני גבי אסתר דהאונס היה חוץ לגופה, כי בעצמותה נעשה בזדון וכו׳, אבל היכא דשוגגת וחושבת שמותר לעשות כן, מה בין שוגג לשוגג, אולם שיטת המהרי״ק מבוארת בירושלמי סוף נדרים אמתניתין דאומרת טמאה אני לך עיי״ש.

★★

והנה בנוב״י (מהדו״ת חלק יור״ד סימן קס״א) הביא את דברי המהרי״ק הנ״ל שאשת איש שזינתה להצלת רבים אף ששפיר עבדה, אסורה לבעלה, וראייתו מאסתר שנאסרה על מרדכי (ועיי״ש שפלפל בראיה זו עפ״י קושית הרשב״א שם במגילה דלמה לא גירשה מרדכי בגט הכתוב בכת״י בלא עדים שלא יתפרסם הדבר, ועיין גם ביערות דבש בסוף ח״א, מ״ש ג״כ בענין קושית התוס׳ למה לא גירשה מרדכי עיי״ש).

ואח״כ כותב הנוב״י: ומ״מ גוף דין זה שיהיה מותר לאשת איש לזנות ברצון כדי להציל נפשות אינו תורה, ומשיג על ספר תשובות בית יעקב שהתיר לא״א לזנות, כדי להציל נפשות, ומצוה רבה עבדה, ואעפ״כ נאסרה לבעלה, והביא ראיה מאסתר, ומשיג עליו הנוב״י שאף דאונס רחמנא שריא באשה שקרקע עולם היא, היינו דוקא היכא שהיא אנוסה על גוף הביאה, אבל היכא שאינה אנוסה על גוף הביאה כו׳, לא מיקרי קרקע עולם וכו׳, ואסתר שאני שהיתה להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש, ואין למידין הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל וכו׳, ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו, ואולי ברוה״ק, ויש לי בזה כמה פרטי דינים בקצת להיתר ובקצת לאיסור ואכמ״ל עכ״ל.

(ועיין בקובץ הערות על יבמות מהגאון ר״א ווסרמן זצ״ל, (סוף אות תל״ט) שכתב: ועוד אפשר לומר דשמא הצלת כל ישראל אלים טפי מפיקו״נ דיחיד, וגם ג״ע נדחה בשביל זה, ודבר זה צ״ע עכ״ל, ולכאורה לא ראה את דברי הנוב״י).

★★

והגאון ר״ב פרנקל־תאומים זצ״ל בשו״ת עטרת חכמים (אבהע״ז סי׳ ל׳) הביא את דברי הנוב״י הנ״ל שכתב דשאני גבי אסתר שהיתה להצלת כלל ישראל וכו׳, וכותב ע״ז הגאון הנ״ל, דלפ״ז אכתי צ״ע מיעל ששדלתו לסיסרא שיבוא עליה בעת שהיה כבר מן הנרדפים, וע״כ כתב דלפי שיטת רש״י ותוס׳ דקרקע עולם אינה עושה מעשה, ולפי שיטתם י״ל אף שמשדלתו לזה, מ״מ כיון דגוף איסור הזנות הוא בלא מעשה ממנה, אינה בכלל הדין דתיהרג ואל תעבור, ואולי יש סברא לומר שלהצלת ישראל מותרת לשדלו שיתאוה לה ויעשה הוא מעשה הזנות ולא היא, וההשתדלות ממנה אינה אלא גרם לדבר עבירה וכו׳ עיי״ש בדבריו.

★★

וכתב הגאון רבי בנימין זאב פראג (בקובץ מוריה שנה י״ג גליון ג-ד ע׳ סז והלאה):

דברי הנוב״י צ״ב, אם כוונת הנוב״י היא להשיג על הספר בית יעקב שמתיר גם בהצלת יחידים, אבל בהצלת ״רבים״ (כלשון המהרי״ק) גם הנוב״י מתיר, ואינו מבואר מהו

נקרא "רבים" לענין זה, או שהנוב"י ס"ל שאינו מותר אלא בהצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש, כמו גבי אסתר. ועוד יש לעיין בזה, דהרי ברור דגם ע"י גזירת המן לא היה כלל ישראל כלה ח"ו, ככוונת המן, דהרי גמירי דלא כלה שבטא (ב"ב קט"ו ע"ב), וכ"ש כלל ישראל כולו, ובודאי היה נשאר ע"י איזה אופן שהוא מיעוט מכל שבט ושבט מישראל, אמנם ודאי היה בזה הצלת רבים מישראל ואולי הצלת רוב ישראל, וא"כ עיקר החילוק הוא בין רבים או רוב ישראל ליחידים, ולא נתבאר לנו שיעור רבים ויחידים לענין זה.

והנה הנוב"י מוסיף שם בהשגתו על ספר בית יעקב, דשאני גבי אסתר שהיה בהוראת מרדכי ובית דינו ואולי ברוה"ק עכ"ל, וצ"ב למה לא נלמד מהוראת מרדכי ובית דינו להתיר באופן זה, וגם צ"ב מה שמסיף הנוב"י עוד ע"ז: "ואולי ברוה"ק", והנה מדריגת רוה"ק אינה כמדריגת נבואה (עיין ברש"ש ובמהר"ץ חיות, מגילה י"ד ע"א), ואיך הורה מרדכי עפ"י רוה"ק, אמנם מרדכי הצדיק היה נביא כמבואר ברש"י מגילה י"ד ע"א בשם סדר עולם.

ועיין במהרש"א שם בחא"ג ד"ה חוץ ממקרא מגילה שכתב: מרדכי גופיה היה נביא וכו', ע"י מרדכי ואסתר שהיה הוא נביא והיא נביאה עכ"ל, וא"כ אפשר שכוונת הנוב"י במ"ש "ואולי ברוה"ק", ר"ל שהוראת מרדכי היתה "בנבואה" עפ"י ה', לצוות כן לאסתר, והיתה הוראה לשעה להצלת כלל ישראל, ואין למידין ממנה הלכה לדורות, אולם תמוה לומר כן דבר שלא מצינו בחז"ל.

ועיין בספר אמרי שפר שכתב: ודברי הנוב"י הנ"ל מוקשין דאי ס"ד דשאני אסתר שהיה להצלת כל ישראל, יקשה מאי מייתי מזה בסנהדרין (ע"ד ע"ב) וכו' עיי"ש בדבריו, אבל י"ל בפשיטות דהגמ' מביאה ממעשה אסתר קודם גזירת המן, דאז היתה אנוסה מחמת עצמה, ולא הצלת כל ישראל.

★★

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ מ"ז ע' ח-ט):

והנה בחלקת יואב (דיני אונס) כתב דהמביא עצמו לידי אונס, אונס הוא ואינו נענש. ולפ"ז לכאורה קשה דאסתר לא רצתה שיבעול אותה, רק שידעה שאם תלך אצלו יבוא עליה, וא"כ ה"ז כמכניס עצמו לאונס, ואמאי נאסרה למרדכי. ולפ"ד המהרי"ק י"ל דאע"ג שלגבי עונשין נקראת אנוסה, נאסרה לבעלה, דאף זה חשיבא מעל באישה [וע"ע בחפץ חיים כלל ו' ס"ו בבמ"ח].

ומצאתי קובץ שעורים כתובות ט. שהביא שהמהרי"ט [תשו' כ"א] מסתפק האם אסתר לא רצתה שיבעול אותה ורק שידעה שאם תלך אצלו יבעול אותה, או דילמא דכוונתה היתה שיבעול אותה ועי"ז תפייסנו לבטל הגזירה, ולפ"ז לק"מ, דזה ודאי רצון מקרי.

★★

בגמ': ויעבור מרדכי - אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית.

הקשה ביערות דבש (ח"ב דרוש ט) מדוע נקטה הגמ' ענין זה שצמו ביו"ט ראשון של פסח ולא נקטה הגמ' שביטלו מ"ע של אכילת מצה דהוא עבירה גדולה טפי, דהוא מ"ע דאורייתא גם בזה"ז דליכא פסח ע"ש מה שהאריך בזה.

ובערוך לנר על מסכת יבמות (קכא ע"א) כתב וז"ל:

נראה דדעת הגמרא שהתענו ג' ימים וג' לילות רצופים, אכן המדרש חולק על גמרא דילן דז"ל (הובא בילקוט) והיאך היו צמים שלשה ימים לילה ויום ולא היו מתים, אלא שהיו מפסיקים מבעוד יום עכ"ל, וכוונת המדרש נ"ל שהיו אוכלים כל לילה שאחר התענית, ולכך כתיב שלש הימים ולא לילות, ומה דכתיב לילה ויום היינו כשהיו מתחילים להתענות תענית הראשון שהוא יום י"ד, שהרי בי"ד וט"ו וט"ז התענו, הפסיקו בי"ג מבעוד יום, באופן שהיום הראשון של התענית דהיינו י"ד הי' לילה ויום, ושוב אכלו בליל ט"ו ובליל ט"ז, והנה כדברי המדרש נראה ג"כ בתרגום ראשון של מגילה שלא התענו רק ג' ימים, ומה דכתיב לילה ויום מפרש על תפלה כאלו נכתב אצל וצומו עלי, אבל בתרגום שני של מגילה כתוב כסוגיא דילן שהתענו ג' ימים וג' לילות רצופים.

★★

וממשיך בערוך לנר וכותב: ובזה יש ליישב ג"כ מה שהקשה בספר יערות דבש אמה דאמר רב במגילה (דף טז) ויעבור מרדכי שהעביר יום ראשון של פסח בתענית, דלמה נקט עבירה זו דוקא, והלא הי' עבירה גדולה מזו שבטלו מצות עשה של אכילת מצה שהיא דאורייתא גם בזמן דליכא פסח ע"ש שנדחק מאוד ביישוב קושיא זו ולבסוף לא הועיל,

אבל לפי דברינו א״ש, די״ל דרב ס״ל ג״כ כדעת המדרש שבליל ט״ו לא התענו ואכלו מצה, ולכן לא קחשיב רק מה שהתענו בי״ט ראשון של פסח עכ״ד.

★★

עוד כתב בערוך לנר (שם) ליישב:

יש ליישב שהרי שיעור עינוי הוא בפחות מככותבת שהיא יותר מכזית כמבואר בפרק יוה״כ, ושיעור אכילת מצה הוא בכזית, ולכן לא הי׳ כאן עבירת אכילת מצה, די״ל דבאמת אכלו כזית מצה, ואפילו למ״ד ח״ש אסור מן התורה, י״ל דמתחלה לא קבלו שלא לאכול חצי שיעור, ומכ״מ קרא לי׳ צום ועינוי, כיון דלא אכלו ככותבת דמייתב דעתא, ולכן קאמר רב שהעביר י״ט של פסח בתענית, דבי״ט צריך לאכול כביצה פת כמו שכתב הר״ן בפרק כל כתבי, וכביצה היא יותר מככותבת, וזה ודאי לא אכלו, דא״כ לא הי׳ עוד צום, ואפילו לפי מה שכתבתי בספרי בכורי יעקב (סי׳ תרלט) דרק לכתחלה צריך לאכול בשבת ויו״ט כביצת פת אבל בדיעבד יוצא בכזית א״ש, דאפילו אם אכלו כזית פת מכ״מ הי׳ כאן עבירה שהתענו ביו״ט ובטלו עונג יו״ט שהרי עכ״פ הי׳ עינוי וצום ע״כ.

וראה בשו״ת ערוגת הבשם (או״ח סי׳ קפ) שכתב ג״כ ליישב הקושי׳ הנ״ל כן, די״ל דכיון דשיעור מצה הוא בכזית ושיעור תענית בככותבת, א״כ שפיר אכלו כזית מצה. והוסיף (שם) לבאר בזה כפל הלשון ״וצומו עלי ואל תאכלו״, דאי הוה כתיב רק אל תאכלו הו״א דשיעורו בכזית, לזה אומר: וצומו עלי, למימרא דשיעור התענית כאן הוא ככל תענית ולא פחות ע״כ.

(ולפי דבריו יוקשה דהוה סגי שיכתוב ״וצומו עלי״, ונדע שאין כאן שיעור אכילה דכזית אלא שיעור צום דבכותבת וצ״ע).

ובשפתי צדיק על פורים (אות כח) דייק מכפל הלשון ״ואל תאכלו ואל תשתו״ דר״ל שלא יאכלו אפילו ח״ש ע״ש וזה דלא כהנ״ל).

★★

אכן יש לעיין בתירוץ זה עפימש״כ האחרונים להקשות מדוע לא גוזרים ביו״ט א׳ של פסח שחל בשבת שלא יאכלו כזית מצה - גזירה שמא יעבירנו ד׳ אמות ברה״ר. ויש שתירצו, דשיעור אכילת מצה בכזית ושיעור הוצאה בככותבת, ואם יוציא הכזית מצה לא יתחייב משום הוצאה ולכן אין הגזירה ע״כ. אכן באחרונים דחו זאת, די״ל דבכה״ג שיוציא כזית מצה שיוצא בה ידי חובתו, יהי׳ חייב משום הוצאה ג״כ, אפי׳ אם כרגיל איסור הוצאה הוא בככותבת, עי׳ במקראי קודש על פסח להגרצ״פ פרנק ז״ל (ח״ב סי׳ יג ס״ק ב). ולפי״ז י״ל דה״נ כאן, אם יאכלו כזית מצה ויקיימו בזה מ״ע דמצה, יעברו בזה על איסור ביטול התענית גם אם ביטול תענית תמיד הוא בככותבת (והוא כעין יסוד המרדכי לגבי מיגו בקשר של תפילין ואכ״מ), ודו״ק היטב.

אולם יש לחלק דהתם שיעורי שבת הוא מטעם מלאכת מחשבת, כמוש״כ הרשב״ם בב״ב, וכיון דאחשבי׳ ע״י המצוה חייב, משא״כ לגבי עינוי, זהו משום המציאות דלא מייתבא דעתי׳ פחות מככותבת, וא״כ לא יועיל מה דאחשבי׳ להתחייב בפחות מזה.

★★

ובספר גנזי יוסף (סי׳ לח ס״ק ב) כותב ע״ד הערוגת הבושם הנ״ל:

הנה גם אנכי כתבתי כן בהגהותי לספר תבואות השדה חלק ג (דף צח ע״א) עי״ש, אולם מצאתי אח״כ שכ״כ בשו״ת בית יצחק אהע״ז (ח״ב סימן יב ויג), ובשו״ת לבושי מרדכי חאו״ח (מהדו״ת סימן ט), ומ״ש בזה לפרש הלישנא כפילא ״וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו״, כן כתוב ג״כ בספר תקון משה לפורים (דף צד ריש עמוד א) עיי״ש ע״כ.

וע״ע בקובץ וילקט יוסף (שנה יד קו׳ טו סי׳ קנ) ובקובץ תל תלפיות (שנה ב סי׳ נב ס״ק ג) בזה.

★★

ובשו״ת שבסו״ס ערוך לנר (סי׳ טו) כותב בתשובה לחכ״א אודות התירוץ הנ״ל וז״ל:

הקשה לי מעכ״ת נ״י וז״ל ראיתי בספר ערוך לנר ביבמות (קכא:) לתרץ קושית היערות דבש אמה דאמר רב במגילה (טו.) ויעבור מרדכי שהעביר יום ראשון של פסח בתענית, דלמה נקט עבירה זו דוקא והלא הי׳ עבירה גדולה מזו שבטלו מ״ע של אכילת מצה, ותירץ מעכ״ת נ״י שהרי שיעור עינוי הוא פחות מככותבת שהוא יותר מכזית ושיעור אכילת מצה הוא בכזית וי״ל דבאמת אכלו כזית מצה עכ״ל

מעכ"ת נ"י, יש להשיב על זה, דאי' ביומא (פא.) אמר ר"ל מפני מה לא נאמרה אזהרה בעינוי דהיכי נכתוב, לא יאכל אכילה בכזית, וא"כ הכא במגילה דצותה אסתר וצומו עלי ואל תאכלו ואכילה בכזית, א"כ אף כזית אסרה להם.

והשיב על כך הגאון בעל ערוך לנר זצ"ל:

אשיב בקצרה, לענ"ד אין סברא שקבלו תענית לאסור יותר מעינוי, ובפרט לבטל מצות מצה שלא לצורך, ואף דכתיב לשון אכילה, לא אמרינן רק סתם אכילה שבתורה אינו אלא כזית, דכן הלמ"מ לענין שיעורין כדאמרינן סוכה (ו.), אבל מאן לימא לן דגם בכתובים סתם אכילה כזית דוקא, והרי בלא"ה כבר כתבו התוס' בקדושין (לז.) לענין ממחרת הפסח לשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד ע"ש, וא"כ ה"ה לענין לשון אכילה. עכ"ד. וראה עוד בשו"ת בנין ציון להגאון בעל ערוך לנר (סי' קכא) בזה.

★★

ובספר מעשה איש (ח"א ע' כה בהג"ה) מביא:

לעיתים קרובות משתעשעים היו הג"ר חיים עוזר זצ"ל והחזון איש זצ"ל בפלפולא דאורייתא. באחת הפעמים הוזכרו דברי הגמרא (מגילה טו, א) שמרדכי ציוה להתענות אף ביום טוב ראשון של פסח, ותמה ה"יערות דבש" היאך ביטל מצות עשה דאורייתא של אכילת מצה בליל פסח?

הגרח"ע רצה ליישב, שמכיון ואיסור אכילה ביוהכ"פ שיעורו בככותבת, ואילו מצות עשה דמצה ניתן לקיים אף בכזית, אם כן אפשר לומר שמרדכי גזר תענית כעין דאורייתא, ולפיכך יש לומר שהמתענים יצאו ידי שניהם: אכלו שיעור כזית וקיימו מצות מצה - אבל לא אכלו ככותבת הגסה, ונמצא שהתענו!

אך החזו"א הקשה לו על כך מגמרא ערוכה במסכת יבמות (קכא, ב):

"אמר רבי מאיר, מעשה בא' שנפל לים הגדול ועלה לאחר ג' ימים, אמרו לו לר"מ אין מזכירין מעשה נסים, ומקשה הגמ': מאי מעשה נסים? אילימא דלא אכל ולא שתה, והכתיב (במגילת אסתר): וצומו עלי... שלשה ימים". ואם כדברי הגרח"ע, אין מובנת קושיית הגמרא, שהרי מתעני צום אסתר אכלו כזית מצה?! (מהגר"ש גריינימן זצ"ל) עכ"ד שם.

★★

בקובץ התורני העתיק שומר ציון הנאמן (קובץ קנב) נדפס תירוץ מהרבני ר' מאיר ליב לעבוואהל ז"ל מקראקא וז"ל:

ובעיקר קושית היערות דבש נ"ל, דהנה המשנה למלך (בפרק ה מהל' יסודי התורה) נסתפק אם אכל מצה או בשאר מ"ע דרחמנא אמר תאכל, שלא כדרך הנאתן, אם יוצא עכ"ד המשל"מ. ולפע"ד יש להביא ראיה מהא דאיתא בפסחים (דף עא) מתיב רבא ההלל וכו' א"ר הונא משמחו בשעירי הרגלים, אמר רבא שתי תשובות בדבר, חדא דשעירים חי נאכלין ושמחה בחי ליכא, ואי נימא דאין יוצאין במ"ע שלא כדרך אכילה דלא חשיב אכילה, א"כ יותר הל"ל ואכילה בחי ליכא, אלא וודאי דמ"ע דאכילה איכא בחי רק שמחה ליכא. וא"כ י"ל דאכלו כזית מצה שלא כדרך אכילה, דלענין איסור מותר ומצוה יוצא, לכן אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית שהוא מצוה לאכול משום שמחה ושמחה בשלא כדרך אכילה ליכא, ואפי' לפמ"ש השאגת אריה (בסי' עו) דבעינוי דיוהכ"פ אסור שלא כדרך אכילתו, היינו משום דלא כתב ביה אכילה, אבל הכא דכתוב אל תאכלו, וכל היכא דכתוב אכילה מותר שלא כדרך אכילתו עכ"ד.

ובקובץ תורה מציון - ירושלים (שנה י קו' ד' סי' יד ס"ק ב) האריך לפלפל ולסלסל בענין אי יוצאים יד"ח מצה באכילה שלא כדרך, והעלה מכח ראיות רבות דלא יוצא יד"ח, ומסיים שם וז"ל:

ובזה נדחה מה דמתרץ הבנין ציון (סי' קכא) ליישב קושית היערות דבש על הא דאמרינן במגילה (טז.) ויעבור מרדכי שהעביר יום ראשון של פסח בתענית, דא"כ איך היו עושין שם במצות מצה אשר מחויבים מה"ת לאכול ואין כח ביד חכמים לגזור עיי"ש, ומתרץ דאכלו שלא כדרך אכילתו, דבמ"ע יוצאין ולענין תענית לא נחשבה לאכילה, ולפי הנ"ל נדחה דבאופן זה לא יוצאין, ואם יאכלו ע"י בליעה דיוצאין א"כ הוי כדרך אכילתו לענין תענית ע"כ.

וע"ע בפרדס שאול (על אסתר) שתירץ ג"כ קושית היערות דבש באופן כזה דאיירי שאכלו שלא כדרך ע"ש היטב.

★★

בקובץ תל תלפיות (שנת תרפט סי' פב) כתב ליישב את קושית היערות דבש הנ"ל וז"ל:

ונ״ל דהנה בתשובת חתם סופר (או״ח סוף תשובה קכז) העלה ועיין בספר מי באר מים חיים (ברכות צד כ״ה) דכמו לענין איסור קיי״ל כר״י דחייב בהנאת גרונו, וה״ה בכל המצות כגון מצה או מרור יוצא בהנאת גרונו, ה״ה כל המצות כגון מצה או מרור יוצא בהנאת גרונו אף אם לא הכניסו למעיו, ממילא סגי בכזית מצומצם, והביא ראי׳ מתוס׳ ר״ה (דף יג) בשם הירושלמי דתיתי עשה דמצה וידחה ל״ת דחדש, ואי ס״ד דעל איסור חדש עובר מיד בהנאת גרונו וידי מצות מצה לא יצא עד שיכנס למעיו, הא לא הוה בעידנא, דעל איסור דחדש עובר בהנאת גרונו וקיום המצוה ליכא עד שיכנס למעיו.

ואקדים עוד דידוע ג״כ מה שהעלה החתם סופר ומובא ג״כ בתשו׳ כתב סופר (או״ח סי׳ קיז) דביהכ״פ בעי כותבת במעיו ואין בין החניכיים מצטרף, דביתובי דעתא תלי מלתא, ולא מייתבא דעתי׳ עד דנכנס למעיו, נמצא מהנ״ל דיוצא ידי אכילת מצה בהנאת גרונו, ובתענית בעי דווקא הנאת מעיו, ממילא מתורצת הקושי׳ הנ״ל, דאם אכלו מצה אבל רק בהנאת גרון וחזרו והקיאו, דידי מצות מצה יצאו בהנאת גרון ובכל זאת התענו, דלתענית בעי דווקא הנאת מעיו ודו״ק עכ״ד.

עוד כתב בקובץ תורה מציון - ירושלים (שנה י׳ קו׳ ד סי׳ יד ס״ק ב) וז״ל:

אך אתפלא על קושית ופלפול גדולי הדור בזה, דהרי הכל מבואר בפדר״א פרק נ. (ומד״ר מגילת אסתר פ״ח בקצרה) שהעביר יום ראשון של פסח בתענית, ואמר לו מרדכי להתך והלא יום שלישי של פסח הוא וצריכין לאכול מצה, אמר לו: אתה ראש סנהדרין ואתה תאמר דבר זה, ואם אין ישראל למי הפסח, שמע מרדכי וישב בלא אכילה, דמוטב לחלל פסח אחד כדי שיקיימו הרבה פסחים, כמו דאמרינן כה״ג בשבת (דף קנא) וצע״ג עליהם.

וכעי״ז כתב בקובץ המאסף - ירושלים (שנה ד סי׳ פב ס״ק ד) ובגנזי יוסף - שוורץ (סי׳ לח ס״ק ב) ע״ש. וכן בקובץ וילקט יוסף (שנה ד סי׳ ריג) ע״ש היטב.

★★

הגאון ר׳ גרשון ליטש־רוזנבוים זצ״ל אב״ד טאלליא מח״ס משיב דברים כותב בישוב הקושי׳ הזו וז״ל:

ונ״ל דהאי מ״ד במגילה ס״ל דמצה בזה״ז לאו דאורייתא, דדווקא בזמן דאיכא פסח אז המצוה ג״כ לאכול מצה, אבל כשאין פסח אין מצה, ע״כ לא אמרו שהעביר העם מלאכול מצה, דאז שלא הי׳ פסח קרב אין מצוה באכילת מצה, ע״כ אמרו שרק העביר היו״ט בתענית ע״כ.

★★

בעצם התענית שקבע מרדכי אז, אמר כ״ק אדמו״ר בעל ה״פני מנחם״ מגור זצ״ל:

איתא בגמ׳ (פסחים קיח) כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע״ז, שנאמר אלהי מסכה לא תעשה לך וכתיב בתריה את חג המצות תשמור, אפשר לפרש ע״פ דאיתא (מעילה יב.) מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה וכו׳ מפני שהשתחוו לצלם, ועוד איתא (שם טו.) ויעבור מרדכי אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית לבטל הגזירה, וזה אפשר הכוונה, שאם עובדים ע״ז, צריך לבטל את חג המצות כמו שהיה בזמן מרדכי.

★★

מקשים המפרשים הרי הגזירה היתה על י״ג אדר, ויש כמעט שנה (י״א חדשים), ומדוע קבעו תענית דוקא ביו״ט ראשון של פסח?

ומתרצים במשל למלך של חסד, שכל אנשי מלכותו אהבוהו מאד, ביודעם שכל דרכיו בחסד ואמת. לעומת זה, משרתיו היו אוהבי שלמונים, ופעם העלילו על אדם אחד עלילת שקר, והביאו עדי שקר. ע״י שוחד קבלו השופטים את עדות השקר, והלה נשפט למות. הוא הגיש ערעור לבית המשפט העליון, ושוב שיחדו את השופטים. כתב הנאשם מכתב למלך, בידעו שהמלך אוהב צדק, ברם, השונאים שיחדו את עבדי המלך, ולא הכניסו את מכתביו. הנדון שהיה חכם, וראה כי כלתה אליו הרעה, עשה דבר חכמה ושחררוהו בערבות... עמד מול ארמון המלך וזרק אבן לחדר בו ישב המלך, ומיד תפשוהו. אמר המלך: אם במלכותי נמצא בן אדם שעלול לעשות כזאת, ודאי יש לו איזה טענה עלי. א״כ אני רוצה בעצמי לדון אותו, ולשמוע מה בפיו. כשהביאוהו לפני המלך, התחיל לבכות ולבקש סליחה על שפגע במלך, אך טען: לא היתה לי שום אפשרות להגיע למלך, אלא בדרך זו... כל נסיונותי להכנס ולבא לפני המלך - או לשגר מכתב

עלו בתוהו, וספר את עלילת השוא שהעלילו עליו...! המלך הבטיח לברר את הענין, האמת יצאה לאור והמעלילים הוצאו להורג.

הנמשל, חז״ל דורשים (חולין קלט, ב) אסתר מן התורה מנין? דכ׳ (דברים לא, יח) ״ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא״ וכ׳ (איכה ג, ה) ״גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי״. לכן חשב מרדכי הצדיק, מה יועילו התפילות והבקשות כשיש רח״ל הסתר פנים. ולא מכניסים התפילות פנימה סתם. א״כ אני אזרוק אבן, לא נאכל מצה ומרור וד׳ כוסות, ועי״ז נעשה רעש גדול בשמים, היתכן שכל בנ״י שבשושן לא אכלו מצה ומרור וד׳ כוסות, עד שנודעה עלילת הדם על בנ״י, ׳ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם׳ (כעי״ז נמצא בתפארת שלמה ומהרה״ק ר״י מדרוביטש).

★★

בגמ׳: כל האומר דבר בשם אומרו, מביא גאולה לעולם

הנה במדרש תנחומא (פר׳ במדבר סי׳ כ״ד) איתא:

אמר ר׳ חזקיה א״ר ירמיה בר אבא בשם ר׳ יוחנן, כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עליו הכתוב אומר וכו׳ וצריך אדם כשהוא שומע דבר לומר אותו בשם אומרו אפילו משלישי של הלכה ע״כ. ועי׳ בשפ״א על מנחות (י״ז. ד״ה יתיב ר״מ בר גדא וכו׳) שכתב בתו״ד: והגם די״ל דאומר דבר בשם אומרו הוא רק למי ששמע הוא ממנו אבל מי ששמע מהמשמיע לו א״צ להזכיר שמו. ומסיים השפ״א: וכמדומה לי שבגמ׳ עצמו נסתפקו בזה באיזה מקום וכו׳ ע״כ. והגרי״מ בידרמן זצ״ל ציין שם לדברי הגמ׳ בנזיר והירושלמי בשבת וכן לדברי המדרש הנ״ל דמפורש דענין זה הוא אפי׳ ״משלישי של הלכה״ וכספיקו של השפ״א ע״כ, (וי״ל דלכן גם במדרש עצמו אמר ר׳ חזקיהו בשם ר׳ ירמי׳ בשם ר׳ יוחנן - והיינו שלישי של הלכה ודו״ק).

ועי׳ בירושלמי (פ״א דשבת ה״ב): אם יכול אתה לשלשל את השמועה עד משה שלשלה, ואם לאו תפוס או ראשון ראשון או אחרון אחרון ע״כ והפי׳ בזה כהנ״ל עפי״ד המדרש, וע״ש בקרבן העדה, ובמשנה (פאה פ״ב מ״ו): אמר נחום הלבלר מקובל אני מר׳ מיאשה שקבל מאבא שקבל מהזוגות וכו׳.

★★

והוסיף הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

ובדברי הירושלמי הנ״ל יש לתרץ קושית המפרשים אמאי קאמרה הגמ׳ אר״א אר״ח כל האומר דבר בשם אמרו וכו׳ והרי משנה שלימה שנינו בקנין תורה, אלא הא גופא כיון דשמע מימרא זו מרבו אף שמשנה זו קדומה, סגי בשם אומרו אחרון והוא ר״ח.

★★

בספר אור לשמים (פר׳ בחוקותי) כותב:

שמעתי מרבינו הקדוש מהרר״י זלל״ה מלובלין (הוא החוזה מלובלין) על הגמ׳ כל האומר וכו׳ והתמיה נשגבה כי בגמרא מצינו ממש בכל דף שאומר התנא דבר בשם חברו או בשם רבו, ומדוע עוד לא נושענו מהגלות.

ותירץ כי הבאת הגאולה, היא גאולה פרטית לאיש ישראל ממצוקותיו כאשר אמרנו ותקם בעוד לילה שבהגלות יושעו ישראל ויתקיימו בהרחבה, וע״ז אנו מתפלים, וזה בכלל גאולה, עכ״ל.

★★

כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל כותב במכתבי תורה (סי׳ יט):

הנני לכתוב מה שעלה ברעיוני פה מענינא דיומא, תמן תנינן האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם שנא׳ ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי, ולכאורה מה השבח העצום הזה להביא גאולה אם אינו מתלבש בטליתו של חבירו, וגם להיות התורה נקנית ע״י זה, כי הוא האחרון והגומר במ״ח דברים שהתורה נקנית בהם (אבות פ״ו ע״א).

ולכן אפשר ע״פ המבואר בגמ׳ (סנהדרין פט:) כי הנגלה לנביא ברוה״ק נודע גם לנביאים אחרים, וכמ״ש לכם כבר כי ששמעתי (איני זוכר שם אמרו) לפרש בזה דברי המדרש שאמר לו יהושע למשה כשהיה הדבר נגלה לך הייתי יודע וכו׳, דהיינו בניחותא, שהלא גם אני ידעתי, וע״כ עתה משתנה עליך סדר בראשית, ולכן כאן כשאמר ר״מ אסתר ברוח הקודש נאמרה שנא׳ ויודע הדבר למרדכי, כן נודע מיד לאסתר שנחשבת ממ״ח נביאות ע״ש דף י״ד ע״ב.

ומרדכי הגיד לה, כי לא ידע עוד שהיא נביאה, ע"כ היתה יכולה לומר בשם עצמה למלך, ועכ"ז נהגה טובת עין במרדכי, וזה הטובת עין הביא גאולה לעולם, שעי"ז וימצא כתוב וכו', וזה השבח הגדול.

וכן בקנין התורה שאיתא שת"ח צריך שלא יהי' לו עין רעה במשנתו של חבירו, ולכן מי שנוהג טובת עין במה שיודע מעצמו, ומ"מ יש לו ענין טובה שיהי' נקרא ע"ש חבירו, לזה נקנה התורה, ומשה שר התורה נוהג טובת עין ומסרה לישראל בנדרים דף לח.

★★

א"מ ז"ל כותב בספרו "הבן יקיר לי אפרים" על עניני פורים (ח"א ע' רסד-ה): כתיב (ב, כב): ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי, ומזה דרשו חז"ל כאן, דהאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם.

הנה, פסוק זה הוא אחד משרשי נס פורים, כפי שהוא נדרש בחז"ל - "מביא גאולה לעולם", אולם גם כאן טמון כח האחדות.

ביערות דבש מדייק מכאן, כאשר אדם אומר דבר בשם אומרו, גם אם כוונתו להסב בכך כבוד ויקר לאותו אדם שנאמר בשמו, גם אז מובטח הוא שהוא יפעל ישועות בכך, ובוודאי שלא יאונה לו כל רע מכך.

ראיה לכך הוא מביא מאסתר המלכה, כאשר היא סיפרה את הדברים ששמעה ממרדכי על בגתן ותרש, היה חשש די סביר, אולי לא יצליח המלך לוודא את הדברים, ואז חלילה עלול לצאת אסון מכך, אבל אסתר ידעה, שהואיל וכל מטרתה היא רק להיטיב לאותו אדם שנאמר בשמו, כל המטרה היתה - "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי", כי אז בוודאי יצא מזה אך טוב, כפי שאכן היה, שמכך החל להתנוצץ נס פורים.

אולם מרדכי מצידו לא אמר לאסתר שתאמר למלך בשמו, עוד יותר מכך כתב "האמרי אמת" במכתבו הידוע אל בנו ה"בית ישראל" זצ"ל, שכאשר יורדת משמים נבואה לאחד הנביאים, כל הנביאים שבאותו דור יודעים מנבואה זו, אלא שההוראה לומר את הנבואה נמסרה דווקא לאותו נביא. אם כן מרדכי לא חידש לאסתר שום דבר בכך, היא ידעה מכך גם ללא אמירתו של מרדכי. למרות זאת, אמרה זאת אסתר למלך בשם מרדכי, כדי שלמרדכי יוכל להיות איזו טובה מכך, זו עין טובה אמיתית שעל כך אמרו חז"ל "מביא גאולה לעולם". עין טובה זו של אמירת דבר בשם אומרו, גם כשהאומר ידע מכך ללא ששמע זאת מהשני, היא אכן אחד מארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם.

מרדכי עצמו גם יכול היה לשגר לאסתר על צרת עצמו, שהמן רוצה להורגו על שאינו מוכן להשתחוות בפניו. אולם מרדכי לא חשב כלל על צרת עצמו, בעת שעם ישראל נמצא בצרות, הוא חיפש דרכים להציל את כלל ישראל. זהו כח האחדות והדאגה לזולת ולכלל ישראל, המהווה את היסוד לגאולה.

דף ט"ו ע"ב

בגמ': שכל גנזיו של אותו רשע חקוקין על לבו וכו'.

באסיפת זקנים מביא מהספר הלל בן שחר שמביא מדרש ע"ז הי' חקוק על לבו ולכן לא השתחווה מרדכי ועי"ש. ועיין לעיל י' ע"ב מה שכתבנו דאפשר גם דהמדרש פליג על הגמ' דמהגמ' משמע דשוי נפשי' ע"ז ולא שעשה צלם על בגדיו ועל לבו, ולכך אמ' בגמ' שכל גנזיו כו' חקוקים לו על לבו. ועוד אפשר לומר לפי מ"ש לעיל מהפרקי דר"א ששם הגירסא עשה לו תבנית גלולים מרוקם על בגדיו, והרד"ל כתב שם דבאסת"ר איתא על בגדיו ועל לבו ובתרגום ראשון אנדרטא די הקים בחדי' (פי' בחזה שלו דהיינו ג"כ על לבו) עכ"ד. ולפי הפרקי דר"א שעשה תבנית על בגדיו, יתכן שחולק על המדרש והתרגום ראשון, ואין הכונה על בגדיו ששם על לבו אלא במקום אחר, ולפי"ז א"ש הגמ' שכל גנזיו כו' חקוקים על לבו. (ועיין מ"ש לעיל י' ע"ב בד"ה המן הרשע שעשה וכו').

ועוד ראיתי במדרש לקח טוב (ג'.) ושם הגירסא וכל זה איננו שוה לי מלמד שהיו כל שמות אוצרותיו חקוקים "בחגורתו", והי' מסתכל בהם ואמר וכל זה איננו שוה לי עכ"ל, ולגירסא זו נמי אתי שפיר דהאוצרות היו חקוקים בחגורתו.

ושוב מצאתי באבן עזרא (אסתר ג-ב) שכתב ידועים ונכון מה שדרשו רז"ל כי צורת צלם וע"ז היו בבגדיו או על מצנפתו עכ"ל ורבינו בחיי (אסתר ג-א) כתב הי' על בגדיו

ועל מצנפתו צורת עבודת כוכבים עכ״ל. וא״ש דברי הגמ׳ שכל גנזיו חקוקים על לבו.

עוד נראה לתרץ לפמ״ש בספר לשמוע בלימודים וזה לשונו, ויתכן הכוונה חקוקים על לבו, שהי׳ מתגאה בלבו בעשרו ולא הסיח דעתו מהם, ולכן כאשר ראה מרדכי יושב ואין מתנהג בכבודו אמר כל זה אשר בלבי מעשר אין שוה לי. (ועיין עוד בספר בן יהוידע).

ולפי״ז א״ש דהצלם הי׳ חקוק על לבו, ומה שאמ׳ בגמ׳ שכל גנזיו וכו׳ חקוקים על לבו, היינו שהי׳ מתגאה בלבו בעשרו.

(ספר מנחת ארי׳ ע׳ שמ)

★★

בספר תולדות וחדושי הגאון ר׳ מנחם כץ פרוסטיץ זצ״ל (ע׳ קצח) מביא לבאר (וכן כתב בשפתי צדיק להרה״ק מפילץ זצ״ל) מה שאומרים בזמר לחנוכה ״רוב בניו וקניניו על העץ תלית״. לכאורה קשה מה פירוש ״וקניניו על העץ תלית״ הרי רכושו וקניניו לא נתלו על העץ. וי״ל ע״פ הכתוב במגילת אסתר (ה׳ י״א) ״ויספר להם המן את כבוד עשרו״ וגו׳ ואח״כ אמר ״וכל זה איננו שוה לי״ ודרשו חז״ל (מגילה ט״ו ע״ב) ״מלמד שכל גנזיו של אותו רשע חקוקין על לבו ובשעה שרואה את מרדכי יושב בשער המלך אמר כל זה איננו שוה לי״, דהיינו שגנזיו וקניניו היו במחשבתו תמיד, ובודאי גם כאשר בא אל המשתה אשר עשתה אסתר היו רכושו וקניניו חקוקים על לבו כמנהגו, וכאשר אמר חרבונה גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי אשר דבר טוב אל המלך ויאמר המלך תלוהו עליו, ומיד ״ויתלו את המן על העץ״, הרי תלו אותו כאשר כל גנזיו חקוקים על לבו, והיינו רוב בניו ״וקניניו על העץ תלית״.

★★

בגמ׳: שמא אתה וכו׳ **או שמא על שקראתיו כלב** וכו׳ חזרה **וקראתו אריה** וכו׳.

המהר״ם שיף (דרושים מאמר י״ט) תמה דאיזה חטא יש במה שקראתו לאחשורוש בשם כלב, עד שנסתלקה ממנה השכינה בשביל זה.

וכתב בזה״ל: ונראה לפרש, כי הכלב הוא הבריה הכי פחותה ושפלה מן כל הנבראים ומשולל לגמרי מן הכבוד, ואינו נחשב ממציאות העולם, ומצד שני הרי מלכות פרס הוא אחד מן ארבע מלכיות שהמליך הקב״ה בעולם תחת מלכות ישראל, וע״כ דיש במלכות הזאת חשיבות אף אם המלך מצד עצמו הוא רשע, ונמצא לפ״ז דע״י קריאת מלכות פרס בשם כלב, יש כאן ביטוי של זלזול בכל העולם כולו, לומר כאילו אין העולם נחשב כלל, וזה אינו כבוד שמים, וע״כ נסתלקה שכינה מאסתר כי לא יתכן שתשרה רוה״ק על מי שמחשיב את העולם כ״כ שפל.

עוד כתב דיותר נראה לפרש, דע״י שקראה לאחשורוש בשם כלב, נמצא שהחשיבה אסתר את עצמה תחת שליטת הכלב שהוא הפחות שבכל הנבראים, ואין זה כבוד לשכינה שתשכון באדם שנמצא תחת רשות מגונה כזה, וע״כ נסתלקה ממנה השכינה.

אמנם המהרש״א נקט דאסתר קראה להמן בשם ״כלב״ ולאחשורוש ״אריה״, וע״ש מש״כ בביאור הגמרא.

(פירות תאנה)

★★

יש להבין פשר אומרה כלב או אריה.

ובפירושו של הג״ר יהונתן אייבשיץ (על מגילת אסתר פר׳ ה׳, ה׳) מסביר. עפ״י תוס׳ ד״ה - ולדרוש (כתובות ג ע״ב), דביאת עכו״ם לא שמה ביאה. ומחדש התומים, שאם גוי יודע את קונו ומאמין בה׳, כהאי גוונא נחשבת ביאתו ביאה. וידוע כי הכלב מכיר ונאמן לקונו. עפי״ז אסתר התכוונה לומר, שאולי נאסרה לבעלה כי אחשורוש היה ככלב היודע את קונו. ולכן חזרה ואמרה - כאריה, שלא מכיר בעליו, ולא נאסרה על בעלה.

★★

בגמ׳: ואחד שמתח את השרביט וכמה וכו׳. **שתי אמות** וכו׳ **שתים עשרה** וכו׳ **שש עשרה** וכו׳.

כתב במדרש תלפיות (ענף אחשורוש) בזה: אלו ואלו דברי אלקים חיים, תחילה נשתרבב השרביט שנים עשר, ועמד קצת, וחזר ונשתרבב עד ששה עשר, ועמד, וחזר ונשתרבב

עד כ״ד, וחזר ונשתרבב עד כ״ח, וחזר ונשתרבב עד מאתיים. והכל לרמוז שבזכות י״ב שבטים, וזכות אברהם יצחק ויעקב ושבטי ישורון שהיו באפוד שעולה ששה עשר י״ב שבטים וג׳ אבות הרי ט״ו ושבטי ישורון הרי י״ו, וזכות כ״ד ספרים וכ״ד משמרות, וזכות כ״ח אתוון שישראל עונין אמן יהא שמי׳ רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא אלו, וזכות ס׳ מסכתות כל זה עמדה לאסתר באותה שעה, ובא בקבלה איש מפי איש שהיו מאתים רמז ובזכות ומאתים הנוטרים את פריו עמדה לה וגו׳ וכדרז״ל ומאתים לנוטרים את פריו לרבנן עכ״ל.

★★

בגמ׳: עד חצי המלכות ותעש - חצי המלכות ולא כל המלכות וכו׳.

כתב המהרש״א כאן: דודאי הא דקאמר עד חצי המלכות לא שיתן לה חצי המלכות ממש, דלא זו הדרך שיתן המלך חצי המלכות לאחרים, וכ״ש לאשתו, שכבר הי׳ כתוב בדתי פרס ומדי להיות כל איש שורר בביתו וגו׳. ועוד, דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, אבל ר״ל ותעש בקשתה בדבר התולה בחצי המלכות וכו׳, דהיינו בית המקדש שהוא דבר התולה בחצי מלכות שהוא באמצע עולם כפירוש רש״י וכו׳ ע״כ.

★★

הנה מבואר דנקט המהרש״א בפשיטות דהדין דמה שקנתה אשה קנה בעלה הוא ג״כ בנכרי כמו אחשורוש. ואין זה כ״כ פשוט בפוסקים, וראה בשבות יעקב (ח״א סי׳ כ׳) שכתב שאלה:

במדינה אשר אנכי יושב בקרבה ישראל אחד נשוי נכריה אשר לא כדת, והיא נוהגת מנהג נכרית בכל דבר, והוא נוהג בשאר דברים כמנהג ישראל, וגם הולדות חולקים, ונפל לנו ספק חמץ שנמצא אתה עמה אחר הפסח אי מותר בהנאה כחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, או נימא דמה שקנתה אשה קנה בעלה, ואסור בהנאה כחמץ של ישראל.

תשובה. בהשקפה ראשונה נראה דאסור משום חמץ שעבר עליו פסח, דמה שקנתה אשה קנה בעלה וכדאיתא בש״ס דנדרים ובסנהדרין, וכן מבואר כמה פעמים בש״ס, והכי קי״ל כמבואר בטור יו״ד סימן רכ״ב ובאה״ע סי׳ פ״ה ובחו״מ סי׳ קכ״ז. ואין סברא לחלק ולומר דנכרי׳ שאני, כיון דאין קידושין תופסין בה, וכדאיתא בקדושין פ׳ האומר (דף ס״ו ע״ב) כל מי שאין לה עליו ולא על אחרים קדושין הולד כמותה ואיזה זו ולד שפחה ונכרית, ויליף שם בש״ס מקרא דלא תתחתן בם ולא תקח ע״ש בתוס׳, ומה״ת נמי אמרינן דאין אישות לנכרית. מ״מ נראה דיש בה מנהג אישות לענין הרבה דברים, וכדאיתא בסנהדרין (פ״ד מיתות) ודבק בו ולא באשת חבירו, וכן גבי יפת תואר אמרינן (פ״ק דקדושין דף ך׳) אשת אפי׳ אשת איש, ש״מ דאיש להו אישות, רק לענין איסור לאו ומיתה אמרינן דאין להם אישות, וכ״כ התוספ׳ להדיא בפ׳ אין מעמידין (ע״ז דף ל״ו ע״ב ד״ה משום נשג״ז) ע״ש, ונראה דה״ה לענין קניית ממון הוי כאישות, וכן משמע מלשון הירושלמי וכו׳. הנה דהעלה ג״כ דבנכרי מה שקנתה אשה קנה בעלה.

ובשו״ת מהרש״ם (ח״ב סי׳ סג) דן בשאלה זו, והביא דברי המהרש״א במגילה כאן ע״ש.

אך ראה בספר שערי חיים להגר״ח בעקער מערכת מה שקנתה אשה קנה בעלה (ע׳ קמח) שהביא מהגש״פ ברכת השיר והפרמ״ג שאין הדבר ברור כ״כ ע״ש היטב. וע״ע שו״ת חת״ס יו״ד סי׳ שט״ז.

★★

בגמ׳: מה ראתה אסתר וכו׳ **מבית אביה למדה** וכו׳

וברש״י: שמעה התינוקות אומרים כן ע״כ.

בקובץ כרם שלמה (שנה כ״א קו׳ ג׳ ע׳ נה) כותב חכ״א:

עיין בפירוש הרוקח על מגילת אסתר פרק ב׳ פסוק ז׳, את הדסה, לרבות שגידלה בבגדים נאים, וגם לימדה תורה וכו׳, ע״כ. והנה כתיב במגלת אסתר, ותהי לו לבת. וא״כ אפשר לומר כפשוטו, מבית אבי׳ למדה, דהיינו מרדכי.

★★

בגמ׳: שלא יכירו בה שהיא יהודית.

הגאון רבי דוד אופנהיים זצ״ל אב״ד פראג כותב בקובץ כרם שלמה (שנה כ״ג קו׳ ג׳ ע׳ י) לבאר עפ״י מה דאיתא במס׳ ביצה (דף כ״א ע״ב) אין מזמנין את הנכרי ביו״ט, והרי סעודת אסתר ביו״ט ראשון של פסח היתה ודו״ק.

★★

ויש להוסיף בדבריו, דהנה ביערות דבש (ח״ב דרוש ט׳) הקשה איך הזמינה אסתר אל המשתה את המן, הרי יו״ט היה ואסור לבשל לגוי, ותירץ דאסתר מלכה היתה ולא טרחה כלום ע״כ.

וכתב הגר״י זילברשטיין שליט״א בספר קרואי מועד על פסח (ע׳ קד): ובחידושי חתם סופר עה״ת פ׳ וירא ובחי׳ פסחים (מו:) הקשה איך אברהם אבינו זימן למלאכים לסעודה, הרי כערביים נדמו לו, ובמדרש נאמר שיום א׳ של פסח היה ולמועד הזה שנה אחרת נולד יצחק ביום א׳ של פסח ואסור לאפות להדיא בשביל ערביים, דדרשינן לכם ולא לגוים, ותירץ החת״ס, דהנה התוס׳ בפסחים הקשו דאם אמרינן סברת הואיל ומיקלע אורחים ביטלת כל איסור מלאכת שבת הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה, ותירצו דלא שכיח, וא״כ י״ל דבזמן אברהם שהיה שלישי למילתו והוה כחולה שיש בו סכנה הוה שכיח ומותר לבשל משום סברת הואיל. ואף דמדרבנן אסור להזמין לגוי שמא ירבה בשבילו, יש לומר דהיו שכיחים שם בני ביתו, ויש כאן עוד הואיל וחזי לבני ביתו והו״ל כתרי דרבנן דשרי, ועי״ש עוד מש״כ בזה עכ״ד.

★★

והנה הגר״ד אופנהיים ז״ל הקשה כקושית היערות דבש הנ״ל, ולפי דבריו צ״ב מה מתרצת הגמ׳: כדי שלא יכירו בה שהיא יהודית, האם מטעם זה הותר בישול לגוי ביו״ט וצ״ע.

★★

ציין בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

הגר״ד אופנהיים לא הקשה מאיסור בישול אלא מדין אין מזמנין גוי שהוא מחשש שמא ירבה בשבילו, [ובלא״ה לא קשה כ״כ קושית היערות דבש, דמבשל בקדירה א׳ לצורך גוי וישראל רוב הראשונים מתירים].

★★

בגמ׳: ר״ש בן מנסיא אומר אולי ירגיש המקום ויעשה לו נס.

פירש״י בפירוש השני ירגיש הקב״ה שאני צריכה להחניף רשע זה ״ולזלזל בכבודי״. כתב הגאון ר׳ חיים שמואלביץ זצ״ל (שיחות מוסר) דיש כאן מוסר השכל בכוחה של שבירת מידת הכבוד, דהנה כלל ישראל בתקופה ההיא עמדו בסכנה של להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים וח״ו לא יזכר שם ישראל עוד, ועמדו כולם בשקם ובתעניתם, וכל זה עדיין לא מספיק לעורר רחמים עליהם לפני הקב״ה, ואף תפילתה של אסתר אין בה כדי להועיל על אף מעלתה הגדולה, ובכל זאת ידעה אסתר שיש לתלות תקוה במה שתזדקק לזלזל בכבודה, והיינו שבירת מידת הכבוד, ומחמת זה אולי ירגיש המקום ויעשה לנו נס.

★★

בבית ישראל לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל (פורים - תשי״ז) מבאר, שכאשר בלבות בני ישראל יש הרגשה להקב״ה. זה עוזר שכביכול הקב״ה ירגיש כדאיתא ״ה׳ צילך״ וכמו שביאר הבעש״ט שהקב״ה מתנהג עם האדם כמו צל שלו, שמה שהאדם עושה, קוב״ה עושה כנגדו.

★★

בגמ׳: אסביר לו פנים כדי שיהרג הוא והיא.

במשך חכמה (אסתר ה׳ ח׳) ביאר בזה כמין חומר קראי דכשהזמינה אסתר את המלך אחשורוש למשתה הראשון, אמרה ״יבא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי - לו״ (אסתר ב׳ ד׳), ואילו כשהזמינה אסתר אותו במשתה הראשונה למשתה השני׳ נאמר (שם ח׳) ״יבא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה ״להם״ וגו׳.

כי מכיון דתכלית כוונתה בהזמינה אותם היתה לעורר קנאת המלך, ולכן בסעודה הראשונה, שראתה שאין התעוררות מצדו, אמר אעשה להם, השוותה העבד להאדון, ואכן אז נתעורר בו קנאתו וכדאמרינן (לקמן בסוף עמוד זה): אמר מאי דקמן דזמינתי׳ אסתר לקמן, דילמא עצה קא שקלי עילוי׳ דההוא גברא.

★★

הכלי חמדה (פר׳ פנחס אות א׳) הוכיח מכאן דאדם חייב ליכנס לספק סכנה להצלת כלל ישראל וכמש״כ הכסף משנה (רוצח ספ״א) בשם הירושלמי, ודלא כהאו״ש (רוצח פ״ז) שהשיג על הכ״מ. ולכא׳ צ״ע דהא מהכא מבואר דחייב אפילו ליכנס לודאי סכנה, שהרי לדעת ריב״ק כל הצלת כלל ישראל אינה אלא אם היא תיהרג באמת.

וע"ע בכלי חמדה שתמה על האו"ש שהוכיח מאסתר שנכנסה למלך שלא כדת דהצלת ישראל דוחה כל מצות שבתורה, דהא מזה גם ראיה שחייב ליכנס לספק סכנה וכמו שאמרה אסתר דאשר יבא אל המלך אשר לא יקרא אחת דתו להמית.

(פירות תאנה)

★★

בגמ': א"ל כמאן חזיא אסתר ועבדא הכי. א"ל ככולהו תנאי וככולהו אמוראי וכו'.

בשפתי צדיק (לפורים אות כ"ב) עמד בזה, דהלא ידוע דאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ולמה דוקא בזה שאל רבה בר אבוה, ומבאר בזה שענין אלו ואלו דברי אלקים חיים היה ידוע לרבה. אך מפני שאסתר היתה בשר ודם והתנאים והאמוראים ביארו כמה כוונות שונות, רצה רבה לידע מי כיוון לאמת, והאיר לו אליהו ז"ל שמעשיה של אסתר היו בחינת תורה ממש, ושייך אצלה ג"כ אלו ואלו דברי אלקים חיים.

דף ט"ז ע"א

בגמ': הכין לו, תנא לו הכין

כתב בשפתי צדיק (פר' מקץ אות כא):

שמעתי מפי מרן ז"ל מאלכסנדר בשם אביו ז"ל עה"פ אשר הכין דכתיב גבי המן, ואיתא בגמ' לו הכין, כי לשון הכנה הוא שייך רק אצל מצוה, לכך תנא לו הכין ונתברר למפרע שהי' זה למצוה - באבוד רשעים רנה.

★★

העיר הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

בשמו של כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל אומרים שהמן אמר למלך שהוא מאבד עצמו לדעתו אם מרדכי ישאר, וזהו הכין לו - לו הכין. ולענ"ד י"ל עוד דאי' בנוסח הפיוט רוב בניו וקניניו על העץ תלית, היינו שנתלו עבדי המן, וכיון שהי' זה השבת גמולו ומחשבתו הרעה על ראשו, משמע שרצה לתלות את מרדכי ועבדיו, והרי המן בעצמו עבד למרדכי וזהו "לו הכין".

★★

כתב בספר בית ישראל לכ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל (פר' בלק - תשי"ג):

בנה לי כו' והכן לי כו'. ענין הכנה. דקדק כ"ק אאז"ל שמה זה שייכות לגוי הלוא רק לדבר מצוה, והגיד עפ"י דברי האדמו"ר מאלכסנדר ז"ל על הגמ' במגילה תנא לו הכין ודקדק ג"כ כנ"ל, ואמר כי קאי על מחיית עמלק, שזה מצוה שייך ל' הכנה, ואמר הוא עפ"י הגמ' בשכר הקרבנות שהקריב יצא רות ודהע"ה לכך שייך לשון הכנה וכו' עכד"ק.

★★

בגמ': מייתי מלי קומצי' דסוטתא וכו'.

וברש"י: הלכות קמיצה - דורש בענינו של יום, וששה עשר בניסן היה, הוא יום תנופת העומר ע"כ.

הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל כותב (בקובץ כרם שלמה שנה ז' קו' ה' ע' לא): הנה במדרש מבואר שהתענו ביום י"ג, י"ד, ט"ו. א"כ הי' זה ביום ט"ו יום ראשון של פסח, ולפי"ז הלכות קמיצה ר"ל מה שקראו בפרשת המועדות שבתו"כ ביו"ט הראשון של פסח כאמור במשנה (מגילה ל' ע"ב).

★★

בגמ': אתא מלי קומצי קמחא דידכי ודחי עשרה אלפי ככר כספא דידי.

הגאון רבי יחיאל מאיר וינגורט זצ"ל רבם של חסידי גור בב"ב כתב:

שמעתי כי אדמו"ר רבינו הגדול מסאכטשוב זצ"ל כשחלה בחולי אשר נפטר, הוטב לו כמה ימים לפני פטירתו, ואמר כי המן שהיה שונא ישראל למה אמר זה למרדכי, כי דחי עשרת אלפי וכו'. רק רצה שיפסיקו מלהתפלל, גם מה שהוטב לו רוצים שיפסיקו ישראל מלהתפלל בעדו. זי"ע ועכ"י.

(נדפס בקובץ המועדים של מכון ירושלים ע' רסו)

★★

תוס' ד"ה ודחי וכו' כתבו: שמעתי שעשרה אלפי ככר כסף עולין חצי שקל לכל אחד מישראל שהיו שש מאות אלף כשיצאו ממצרים, ואמר שיתן לאחשורוש כל פדיונם ודוק ותשכח עכ"ל התוס'.

ופירושים רבים נאמרו באחרונים בביאור הדברים הסתומים לכאורה, ונביא כמה מדברי רבותינו זצ״ל בזה.

הגאון בעל ערוך לנר זצ״ל בקובץ שומר ציון הנאמן (קונטרס קפב ע׳ שסג) כותב:

זה שנים רבות הורגלתי לפרש דברי התוס׳ במגילה (דף ט״ז) שכתבו וז״ל שמעתי שעשרה אלפי ככר כסף עולין חצי שקל לכל אחד מישראל שהיו ת״ר אלף כשיצאו ממצרים, ואמר שיתן לאחשורוש כל פדיונם ודוק ותשכח עכ״ל, שלכאורה תמוהין מאד בלבד שהחשבון אינו מכוון, אלא גם הלשון כל פדיונם אינו מדוייק, גם לא ידענו מה מצאו התוס׳ חסר ביאור שהוצרכו לכתוב זה.

ונלענ״ד שהתוס׳ רצו לבאר בזה מה דאמרינן שם (דף י״ג) ועשרת אלפים ככר כסף, אמר ריש לקיש, גלוי וידוע לפני מי שאמר והי׳ העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים ע״כ. וצריך ביאור מה ענין שהמן שקל שקלים על ישראל היכן מצאנו כן, הרי ככרים שקל, ולא שקלים, ומה יחס בין מה ששקל המן ומה שצוה הקב״ה לישראל ליתן מחצית השקל, לזה כתבו התוס׳ לבאר זה שמעתי וכו׳ (ואפשר שנדפסו דבריהם שלא במקומ׳ ומקומם הוא מימרא דר״ש בן לקיש), והיינו ע״פ מה שכתב האלשיך פ׳ כי תשא טעם למה צוה הכתוב ליתן מחצית השקל דוקא לכופר נפש, כי ערך הזכר מבן עשרים עד ששים הוא חמשים שקלים וא״כ אם יתן איש פדיונו יהי׳ נ׳ שקלים, אבל הקב״ה אמר איני מבקש מכם רק תרומה מערככם ותרומת התורה שנתנה בה התורה שיעור היא תרומת מעשר והיא א׳ ממאה, ולכן נאמר תרומ׳ לד׳, שאחד ממאה של ערככם יהי׳ כופר נפשותיכם ע״ש.

והנה המחצית השקל לת״ר אלף מישראל שנמנו מעשרים שנה ומעלה עלה למאת ככר הכסף כמבואר בפ׳ פקודי, וזה היה א׳ ממאה מערכם, א״כ כל ערכם יעלה למאה פעמים מאה ככר שהוא עשרת אלפים ככר, וזה מה שאמר ר״ש בן לקיש עתיד המן לשקול שקלים על ישראל שישקול כל פדיונם מה ששוין כל ת״ר אלף שהוא לכל א׳ מישראל כי ערכו חמשים שקלים, לפיכך הקדים הקב״ה שקליהן שהוא חצי שקל לשקליו שהיו חמשים שקל, וזהו מה שבארו התוס׳ שאמר לאחשורוש שיתן כל פדיונם שעולה עשרת אלפים ככר נגד חצי שקל שצו׳ הקב״ה ליתן כל א׳ מישראל, וזהו הפי׳ להקדים שקליהן לשקליו. כן בארתי כבר.

ועתה העיר לי חכ״א מדברי המדרש רבות והתרגום שני וראיתי שהדבר מפורש כן, שזה שאמר המדרש על כל חד וחד יהיבנא לך מאה זוזי דהיינו חמשים שקלים פי׳ שזה ערך ופדיון כל איש מישראל. אכן מה שחדשו התוס׳ הוא לבאר מה שאמר הקדים שקליהן לשקליו איזה יחס בין שקלי ישראל לשקליו, ומזה לא הוזכר במדרשים, ולכן אין תימא שהתוס׳ כתבו הדבר בלשון שמעתי ולא הזכירו המדרשים, שמה ששמעו הוא דבר חדש שלא נזכר במדרשים ממנו.

אכן במדרש ילקוט ראיתי בפירוש כדברי התוס׳ שכתב שם, אמר לו המן לאחשורוש כל אותם הדברים היו כשהי׳ בית המקדש קיים, והי׳ הקב״ה רצוי להם, והיו מביאים שקליהם, אבל עכשיו הוא כעוס עליהם ואני סוכם לך חשבון ס׳ רבוא בקע לגלגולת שהוא עשרת אלפים ככר כסף עכ״ל, וגם זה יפורש ע״פ דברינו שאמר ישראל מביאין שקליהן שעלו לס׳ רבוא בקע לגולגלת תרומה לד׳, לפי חשבון תרומ׳ זו אני סוכם לך חשבון פדיונם עשרת אלפים ככר.

★★

על הנ״ל העיר חכ״א בקובץ הנ״ל (קונטרס קפ״ח ע׳ שעד):

והנה חשבון הרב חשבון צדק ושכלי, אך בכל זאת אם האמת אגיד קשה עלי מאד לכוון חשבונו בלשון התוס׳, דמה זה שאמרו שיו״ד אלף ככר עולין חצי שקל, הרי עולין נו״ן שקל או מאה פעמים חצי שקל, אכן מ״מ אפשר לכוון בקושי, אולם מה שכ׳ הרב נ״י שהדבר מפורש בתרגום שני וברבות, נפלאת היא בעיני, וכמדומה במחכ״ת אגב ריהטיה העלים עין שבמדרשים איתא להדיא מאה זוזי אחד, ואם כונתם על שקלים של ערכין הרי נו״ן שקלים עולה שתי מאות זוזי שאין ספק ששקל של ערכין המוזכר בתורה הוא סלע בלשון חכמים, וכ״ה ברמב״ם פ״א מהלכות ערכין ה״ד וסלע הוא ד׳ זוז. ממילא חמשים שקל עולה שתי מאות זוז והיה להם לומר שתי מאות זוז אחד כמובן, אלא ודאי לא כוונו לשקל של ערכין, ומה שכתב במדרש רבה דהיינו חמשים שקלים אין מקום לפרשו כי אם על שקל של חכמים, שכן רגילים בש״ס כל מקום שמדברים ממחצית השקל שציותה

התורה לשקול כל איש מישראל מדי שנה בשנה לכנות לו שם שקל סתם וכמו שפירשתי.

★★

השיב על הנ״ל הגאון בעל ערוך לנר זצ״ל בקובץ הנ״ל (שם):

מה שתפס הרב עלי מלשון המדרש שאמר שיתן לכל אחד מאה זוז, ואם לחמשים שקלים של תורה נתכוון ה״ל למימר ב׳ מאה זוזי, על זה אשיב אם שקלים של תורה הם כפל שקלים בלשון חכמים גם זוזים כן, דערך המטבעות זה לזה שו׳, וכיון שזוז הוא כינוי למטבע של חצי שקל של חכמי׳ א״כ מאה זוזי של תורה הם חמשים שקלים של תורה, ועוד דבלא״ה הלשון של התרגום בהזכר המטבעות אינו מכוון, שסיים שם וכן אמר הא כבר יהבו סלעא לגוגלתא כד נפקו ישראל ממצרים דסכום סלעא הוי מאה ככרין ואלפא ושבע ושבעין ושבע סלעין עכ״ל והרי רק מחצית סלעא לגוגלתא יהבו, שהרי שקל מתרגם סלעא כמו שמסיים שבעים וסלע סלעין, ואם נגי׳ פה שחסר מחצית או פלגות כמו כן נגי׳ שחסר תיבת תרי ומה שכתוב אנא יהיב לך מאה זוזי צ״ל תרי מאה זוזי.

★★

הגאון ר׳ משה ליב ליטש־רוזנבוים זצ״ל בעל ״מתא דירושלים״ על הירושלמי כותב בכתביו במכתב לחכ״א שרצה לפרש דברי התוס׳ כביאורו של בעל ערוך לנר הנ״ל:

ותמהני, א״כ מדוע בחר דווקא לתת מערך כ׳ עד נ׳ והניח הערך עד כ׳ ומערך מששים ומעלה ובס׳ ריבוי ישראל יש בהם מיותר מס׳, ובפרט התוס׳ כתבו בלשונם כל פדיונם, ואין ערך בכלל פדיון.

ויש לומר לדברי ידידי הרב נ״י, דזה הוא דהשיב לי׳ הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך, ואמרינן בגמרא דאחשורוש הי׳ כבעל התל, בהיות דקיימ״ל דאין ערך ליוצא להרג, וא״כ כיון שדעתו הי׳ להרגם ולאבדם לית להו ערך ומשו״ה הכסף נתון לך, משום דהעם לעשות בו כטוב בעיניך לאבדם, ואין להם ערך.

ובהיות דכל מלך סתם במגילה רמז ג״כ אהקב״ה, חוזר הפי׳ ויאמר המלך להמן דהקב״ה אמר על המן הכסף נתון לך, וכתבו התוס׳ העץ נתון לך וגם יכין רשע וצדיק ילבש, דלפני שבר גאון והעם לעשות בו כטוב בעיניך, דהעם יעשה בכסף שלך כמו הטוב בעיניך, ירצה כמו שטוב בעיניך לבטל בנין בהמ״ק, כך המה יעשו הטוב בעינם לבנות המקדש, וא״כ יש להם ערך וערכן קודש לבנות המקדש עכ״ד ודפח״ח.

★★

במקו״א כתב הגאון הנ״ל כעין דבריו הנ״ל:

ונתחדש לי עוד פשט ע״פ מה דאיתא בכמה מדרשים דכל מלך האמור במגילה קאי על הקב״ה, ומשו״ה כתב התוס׳ במגילה הכסף נתון לך, דיש במדרשים דכסף במספר עץ העץ נתון וא״כ קאי ויאמר המלך על הקב״ה דהקב״ה אמר העץ נתון לך, אמנם צריך פשט איך כתיב אחריו והעם לעשות בו כטוב בעיניך, אמנם יתפרש ע״פ מה דאיתא במס׳ שבת (דף נו) רבי דאתא מדוד מהפך בזכותי׳, לעשות הרע, שבקש לעשות ולא עשה, ואף כאן לעשות בו כטוב בעיניך, שבקש לעשות ולא עשה, וגם זה הי׳ מאת המלך הקב״ה כדי שישובו להקב״ה, וזה לעשות בו כטוב בעיניך כדי שישובו אבל באמת לא עשה, והעץ נתון לו.

★★

בקובץ צפונות (קובץ ג׳ ע׳ לג) מביא בשם הגאון ר׳ יחיאל מיכל חסיד מברלין זצ״ל שביאר דברי התוס׳, דהנה בעל מתנות כהונה הקשה למ״ד דכל כסף האמור בתורה סלעים, וא״כ היו כ׳ סלעים שהוא שקלים, ותירץ בעל מגן אברהם בספרו זית רענן שלא היו שם אלא ה׳ אחים חוץ מראובן וד׳ בני השפחות, ונמצאו שכל אחד לקח ד׳ שקלים ועם תוספת חומש שחייבי׳ לכך צריכים ליתן ה׳ כסף שהוא חמשה סלעים, ולפי״ז אם יתנו כפי מה שקבלו כלם וכמ״ד הנ״ל, היא עולה כ״ה כסף שהוא כ״ה שקלים, שהוא חמשים מחצית השקל, ואמרו בגמרא דשקלים שבימי מלכות מדי היו שוקלים דרכמונות, ופי׳ הרמב״ם דדרכמון הוא ב׳ שקלים, שהוא המטבע של אותו הזמן, והיו נותנים מחצית דרכמון שהוא שקל שלם של שקלי מדבר.

ונמצא שחשבון חמשים מחצית השקל של זמן אחשורוש מלכות מדי היו כפליים, והם מאה חצי השקלים שהוא עשרת אלפים ככר כסף, והיינו דאמר שעשרת אלפים

ככר כסף עולים חצי שקל וכו׳, ואמר שיתן לאחשורוש כל דמי פדיונן, דהיינו לפי חשבון שקלי מדי, וגם לפי החשבון כל דמי פדיונם כדאמרן, דוק ותשכח.

★★

הגאון רבי משה שפירא שליט״א בקובץ ישורון (קובץ ט״ו ע׳ תמא-ב) כותב, לבאר יסוד דברי התוס׳ דעשרת אלפים הכיכר ככל הם כנגד כל כלל ישראל - שש מאות אלף איש, דהנה לעיל בגמ׳ (י״ג ע״ב) אמר ר״ל, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו וכו׳. וקודם לכן איתא בגמ׳ (שם) אמר רבא, ליכא דידע לישנא בישא כהמן, אמר ליה תא ניכלינהו, אמר ליה מסתפינא מאלההון דלא ליעבד בי כדעבד בקמא, אמר ליה ישנים מן המצוות, אמר ליה אית בהו רבנן, אמר ליה עם אחד הן, שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך, מפוזרין הן בין העמים וכו׳.

וי״ל כי המן רצה לפתות את המלך שימכור לו את כלל ישראל, וכדכתיב כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד שהיה זה מעשה מכירה, ועל זה אמר שישנים הן מן המצוות והעם מפוזר בין העמים, והיינו כשהמן רצה לקטרג אמר שהם מפוזרים ומפורדים וא״כ יכתב לאבדם ולמלך אין שוה להניחם כי את דתי המלך אינם עושים. והענין בזה, דכשהם מפוזרים אין עליהם שם ציבור, ואם לא היו כן, היה עליהם שם ציבור של כלל ישראל ולא היה עליהם קטרוג, ועכשו אינם ציבור אלא יחידים. וזהו עצם המצוה של שקלים, שכל היחידים מתחברים וחל עליהם שם ציבור, וידועים דברי הרמב״ן פר׳ ויקרא שאף אם יאספו מכל כלל ישראל ביחד להקריב קרבן לא יהא זה נקרא קרבן ציבור אלא של שותפין, וקרבנות ציבור הם רק אותם שמגיעים מתרומת הלשכה מהשקלים, שזה שם וענין בפני עצמו.

השם ציבור של כלל ישראל קדוש ונעלה יותר מהיחידים, והיחידים צריכים להתחבר לכלל ישראל. וזהו שנאמר כי תשא את ראש בני ישראל וגו׳, הקטרוג של ישנו עם אחד וכו׳ מסתלק על ידי שיקדמו שקליהם לשקליו, השקלים של המן שעל ידם רצה למכור את כלל ישראל כוחם רק כשהם לא בתורת ציבור רק באופן של מפוזר ומפורד בין העמים וישנים מן המצוות, ולא שייך לעשות מהם ציבור, שם יש מקום שקלי המן, והכוונה של יקדמו שקליהם לשקליו שכל יחיד מתחבר לכלל והוא חלק משם ציבור.

ולכן מלבד פרשת השקלים שנאמרה על המצוה שבכל שנה ושנה לשקול בשביל קרבנות ציבור, נאמרה מצוה מיוחדת בפרשת כי תשא כשצריכים למנות את כלל ישראל, ושם יש ענין של מחצית השקל כסיכום של כלל ישראל, ומאחר שמונים אותם יש סכנה וע״ז צריך לתת כל איש כופר נפשו לה׳ בפקוד אותם ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם.

והבאור הוא שבשעה שמונים אותם נפקע שם ציבור מהם, כי כלל ישראל אינם סיכום של פרטים, ובשעה שעושים מהם סיכום הרי זה כאילו לקחו את הראש של כלל ישראל, כי לקחו את השם ציבור מכלל ישראל, ולכן נותנים מחצית השקל לקרבנות ציבור מצד המנין של כלל ישראל, כי המנין מחייב ליתן מחצית השקל כדי ליצור את הכלל ישראל, כי כל יחיד מתחבר על ידי זה לשם ציבור של כלל ישראל.

★★

בקובץ ישורון (כרך י״ז ע׳ שמ) מובא מהגאון ר׳ שלמה ברמן זצ״ל בביאור דברי התוס׳:

שמעתי מהר״ר גדלי׳ רבינוביץ (שליט״א) זצ״ל עפ״י דברי האלשיך הק׳ שהקשה כיצד אמרה תורה שיתנו כפר נפשם מחצית השקל הרי קי״ל דהאומר ערכי עלי נותן חמשים שקלים וכיצד יוצאים במחצית השקל בלבד, וכתב האלשיך דהתורה חסה על ממונם של ישראל וכפי שמצינו בתרומת מעשר שמפרישים אחד ממאה כך גם במחצית השקל אמרה התורה לתת מחצית השקל שהיא מאית מחמישים שקלים שהיו צריכים לתת לפי שווי ערכם.

והנה בפרשת פקודי בשמות ל״ח כ״ז מבואר שסך כל מחצית השקל ששים רבוא ישראל היה מאה ככר הכסף שמהם עשו את אדני המשכן ואדני הפרוכת שהיו מאה אדנים ״ככר לאדן״ וברש״י שמות (ל״ח כ״ו) מבואר החשבון שחצאי השקלים של שש מאות אלף עלה למאה ככר כי כל ככר היה משולשת אלפים שקלים ושש מאות אלף חצאים הם שלוש מאות אלף שלמים הרי לנו מאה ככר (אמנם בני ישראל היו מששים רבוא בשלושת אלפים חמש מאות וחמשים שנתנו אלף שבע מאות שבעים וחמש שקלים אך החשבון לפי ששים

רבוא הוא מאה ככר דהיינו שלוש מאות אלף שקלים דסתם ישראל ששים רבוא וכן כתבו גם התוס׳).

והנה המן הרשע אמר שבני ישראל נתנו רק מחצית השקל שהוא אחד ממאה אבל הוא יתן את מלוא ערכם לפי חמישים שקלים שצריכים היו לתת לפי דין תורה ויתן כנגד ששים רבוא. והנה ששים רבוא כפול חמישים שקלים הם שלושים מליון שקלים, וזהו עשרת אלפים ככר כסף, שהרי ככר זה שלושת אלפים שקל כסף כפול עשרת אלפים הם שלושים מליון, וזהו מלוא ערכם לפי חמישים שקל לכל אחד, וזהו שכתבו התוספות ״ואמר שיתן לאחשורוש כל פדיונם״ דהיינו מלוא ערך פדיונם לפי דין התורה, וזה כתבו תוספות ״דוק ותשכח״. והוא באור נפלא הפלא ופלא.

ואמר עוד בדרך צחות דאחשורוש שאל להמן מנין לו הון עתק כזה שלושים מליון שקלי כסף, הרי המן היה משרי המלוכה ואינו עוסק במסחר ומנין לו רכוש רב כל כך, מסתמא שלח ידו בגנזי המלך ומעל בהם, לכך השיבו המן, שבאמת אין לו כסף רב כל כך, אך הוא יבוא לבעלי המלאכות והסוחרים הנכרים שיש להם כנגדם בעלי מלאכה מישראל המתחרים בהם, ושיהיו בודאי שמחים להפטר מבעלי האומנות מישראל, ויתנו לו ממון רב על מנת שיהרגם, ולזה אמר המן ״ועשרת אלפים ככר כסף״ וא״ת מהיכן יש לי לתת אותם ״אשקול על ידי עושי המלאכה״ דהיינו אגבה אותם מעושי המלאכה ובעלי אומנות הנכרים כדי להשמיד את ישראל, ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם.

★★

בגמ׳: אמר ליה רשע עבד שקנה נכסים עבד למי ונכסים למי.

הכלי חמדה (פר׳ שופטים אות י׳) תמה, דמאחר דהמן היה עבדו של מרדכי, א״כ איך נתקיים בהמן מצות מחיית עמלק, והא קיי״ל דעבד אין לו חייס, וממילא נפקע יחוסו לעמלק, ודוחק לומר דהמן לא נתן למרדכי למולו ולטובלו דא״כ לא הי׳ מרדכי מחזיקו. וע״ש שצדד בתוך דבריו דמ״מ כיון שהמן הי׳ מזרע עמלק ע״כ הוא בכלל מחיית עמלק כשור ושה של עמלק אע״ג שאינו מיוחס אחר עמלק.

ועי׳ בכלי חמדה (על פורים סי׳ ל׳) בדברי חתנו הגאון רי״י זילברברג זצ״ל שדחה קושית הכלי חמדה, דהא דקי״ל דאין לעבד יחוס היינו שאין בניו מתייחסין אחריו, אבל העבד עצמו שפיר מתייחס אחר אבותיו, והכלי חמדה (שם) השיב לו דאין הדבר כן, אלא דברור דמכיון דנתחייב העבד במצות פקע ממנו יחוס אביו ואינו בגדר עמלק. ודו״ק.

אולם עיין בשפתי צדיק לפורים דנקט בפשיטות שהמן הרשע לא מל ולא טבל.

★★

בגמ׳: בנפל אויבך אל תשמח - אמר לי׳ הני מילי בישראל אבל בדידכו וכו׳.

בקובץ עץ חיים (גליון ז׳ - ניסן תשס״ג ע׳ קנ) תמה חכ״א בדברי הב״י (או״ח סי׳ ת״צ) בשם שבולי הלקט בשם המדרש שהטעם שאין גומרין הלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים, וכתיב בנפול אויבך אל תשמח.

וצ״ע דבגמרא מגילה (ט״ז ע״א) אמרינן דמרדכי אמר להמן בנפול אויבך אמרינן בישראל, אבל בעכו״ם אמרינן ואתה על במותימו תדרוך. עכ״ד.

וכתב בזה ידי״נ הרה״ג ר׳ גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א בספר ״גם אני אודך״ (ח״א סי׳ כג):

מצאתי בספר מאור ישראל להגאון רבי עובדיה יוסף שליט״א על מס׳ ברכות (דף ט׳ ע״ב, בד״ה ק״ג פרשיות), שהעיר כן, וכתב שלפי הנראה מדרשים חלוקים הם. עיי״ש.

ונראה לתרץ, דבגמרא מגילה שם איתא, אמר ליה לא כתיב לכו בנפול אויבך אל תשמח, אמר ליה הני מילי בישראל אבל ״בדידכו״ כתיב ואתה על במותימו תדרוך. ע״כ.

וראיתי בספר בניהו (חידוש אגדות מהבן איש חי זצ״ל), שכתב כאן (בד״ה גם נראה), בתוך הדברים, וזה לשונו: ומה שאמר לו אבל ״בעמלק״ כתיב ואתה על במותימו תדרוך וכו׳. עכ״ל.

רואים מכאן שלמד הבן איש חי זצ״ל, בדברי הגמרא דהפסוק ואתה על במותימו תדרוך נאמר על ״עמלק״ ולא על שאר עכו״ם, [וכנראה שלמד כאן מדלא אמרה הגמרא אבל ״בעכו״ם״ וכו׳, אלא אבל ״בדידכו״ וכו׳, דהיינו המן שהוא מזרע עמלק. ודו״ק היטב].

ולפי זה אפשר לומר על טביעת המצריים שפיר שייך לומר בנפול אויבך אל תשמח, דהמצריים אינם מזרע עמלק.

[וצ"ל לפ"ז שמה שאמר הני מילי "בישראל", לאו דוקא, דה"ה שאר אומות העולם, אלא רצה לאפוקי עמלק. ודו"ק].

★★

בגמ': סברה האי דרכיב אבוה והאי דמסגי קמי' מרדכי וכו'.

שואל הבן יהוידע, מה גרם לה לטעות, וכי לא הכירה את אביה, אלא המן מרוב בושה היה מרכין ראשו והסתיר פניו, לכן לא הכירה אותו, ולכאורה עדיין צריכה היתה להכירה על פי הקול.

אלא מרוב שהיה מתאמץ להכריז בקול "ככה יעשה" כמו שציווה עליו המלך, כבר ניחר גרונו והצטרד, והשתנה קולו. ואדרבה קולו הצרוד הטעה אותה שאין זה אביה ע"כ דברי הבן יהוידע.

וקשה הלוא היא היתה צריכה להכיר את מרדכי שיושב על הסוס. ויש ליישב, שאולי גם מרדכי שברח מן הכבוד הרכין ראשו והסתיר פניו, ואולי זה עוד טעם למה מתחפשים בפורים, שלא ידעה בתו של המן להבחין בין מרדכי להמן.

(וללוי אמר)

★★

בגמ': אמר ר' אלעזר מלמד שהיתה מקללה כלפי אחשורוש ובא מלאך וסטר ידה כלפי המן.

מהיכן למדו חז"ל כי כוונתה של אסתר היתה להצביע על אחשורוש

יש לפרש עפמש"כ השטמ"ק (ב"מ צ"ח בשם הרז"ה) לגבי דין מודה במקצת שמדובר בציור שהמפקיד טוען שנתן לשומר ג' פרות והלה מודה במקצת וכופר במקצת, ולמדו זאת מהפסוק אשר יאמר כי הוא זה (שמות כ"ב ח')

וביאר השטמ"ק. שהלשון "זה" נאמר על דבר שנמצא קרוב והלשון "הוא" נאמר על דבר שהוא רחוק ולכן הי' ראוי לכתוב "זה הוא", ומזה שהתורה שינתה וכתבה בלשון הפוכה "הוא זה", דרשו ש"הוא" הולך על כפירה ע"כ

לפי ביאור זה יש לפרש כאן את שאלת אחשורוש: "מי הוא זה", מי "הוא" "הרחוק" המן שהתערב למלך ונהיה ל"זה" ואילו אני, המלך, שהייתי קרוב למרדכי "ואי זה" נהפכתי לרחוק ושונא ל"הוא"

אך אסתר השיבה רק "המן הרע הזה" כלומר רק על השאלה מי הוא זה, אבל על השאלה השניה ואיזה הוא לא השיבה, לכן דרשו חז"ל שבאמת רצתה אסתר לענות גם על השאלה השניה ולהראות כלפי אחשורוש, אלא שבא מלאך וסטר על ידה.

(שואל ומשיב)

★★

בגמ': אף חרבונא היה באותה עצה.

והקשה המגיד מדובנא זצ"ל, שלמה אמרו חז"ל שאף חרבונא היה בעצה זו, והרי מן המגילה משתמע שחרבונא האשים את המן.

ותירץ במשל לעני עיור, שהי' לו נער קטן שהנהיגו. בדרך הרגיש העיור כי כספו שמנה עשרים מטבעות אבד לו. התחיל העני לבכות על כספו שאבד ולרטון על מזלו.

ראה הנער את צערו ונכמרו רחמיו, ופנה ואמר להעיור - הנה מצאתי את עשרים המטבעות שאבדו לך, מיד תפס בו העיוור והיכהו. והנער צועק - מדוע תכני, והנך משלם לי רעה תחת טובה בהחזירי לך את אבידתך?

השיבו העיוור, הן אתה גנבת כספי ממני, שאם לא כן מנין לך סכום מספרם, עשרים כסף.

כך חרבונא מתוך שידע בדיוק את מידת העץ, אות הוא שהיה באותה עצה של המן, וכדברי חז"ל.

דף ט"ז ע"ב

בגמ': רמז רמז לו שעתיד בן לצאת ממנו שיצא מלפני המלך בחמשה לבושי מלכות.

וכתב בספר פנים יפות: קשה שעדיין לא תירצו כי אם על "חמש חליפות שמלות", והתמיהה עדיין קיימת למה הוסיף לתת לו גם "שלש מאות כסף".

ונראה לפי פשוטו שהשלש מאות כסף שילם יוסף לבנימין כדמי בושת על שחשד אותו בגניבה ורצה לקחתו לעבד, דהנה קיי״ל (רמב״ם הל׳ חובל ומזיק פ״ג ה״ה-ו): המבייש תלמיד חכם נותן לו ליטרא דהבא, וכתב הסמ״ע (פרישה חו״מ סי׳ תכ סק״ל) שהוא ל״ו דינרי זהב. ודינר זהב הוא כ״ה דינרי כסף (ב״מ מד:), נמצא דל״ו דינרי זהב עולה תשע מאות דינרי כסף (900=25 J26). והנה, איתא בגמרא (בכורות נ.) שכל ״כסף״ האמור בתורה סתם הוא סלעים. וסלע דאורייתא - הוא ג׳ דינרים ושליש. נמצא ש״שלש מאות כסף״ עולה אלף דינרין, דהיינו: תשע מאות דינרין דמי בושת, כאמור, ומאה דינרין שהם שלשים שקל דמי עבד (שמות כא, לב), כי שלשים שקלים שהם - כל שקל ג׳ דינרין ושליש - מכוון מאה דינרין.

★★

בגמ׳: בכה על שני מקדשים וכו׳ **ועתידין ליחרב** וכו׳.

כותב בספר מעין בית השואבה להגר״ש שוואב זצ״ל (פר׳ ויגש ע׳ קח):

יש לעיין למה לא נפרש הדברים כפשוטם שבכו מרוב שמחה כנהוג בעולם.

ושמעתי מפי העלוי הגאון הרב מרדכי פוגראמאנסקי זצ״ל שיש מדרש על הפסוק (ישעיה כה, ח) ״ומחה ה׳ אלקים דמעה מעל כל פנים״ אפי׳ דמעות הבאות מחמת שמחה, ופירש הוא ז״ל שהטעם שבוכים בשעת שמחה גדולה, על אף שענין הבכייה מיוחדת לצער ומכאוב, והשחוק מיוחד לשמחה, הוא משום שכשנבנה הבית המקדש ובחר לו הקב״ה דירה בתחתונים ירדה שמחה לכל העולם, שהרי בית המקדש מקור השמחה כדכתיב (תהלים מח, ג) ״יפה נוף משוש כל הארץ״ [ועי׳ תענית כו: ״וביום שמחת לבו״ (שה״ש ג, יא) זה בנין בית המקדש], וכשחרב בית המקדש ניטל מקור השמחה מן הארץ וירד צער לכל העולם כולו, ונעשו זמני השמחה בחיי האדם כמו איי הים באוקיינוס של צער ודמעה, וכשמגיע עת שמחה גדולה מתרבה השמחה על גדותיה והיא פוגעת בגבוליה אשר בים הצער והיגון ונכנס הצער לתוך השמחה ובא האדם לידי בכייה.

נמצא שהבכיות של שמחה הן תוצאה מהעדר הבית המקדש, ולכן כשבכו יוסף ובנימין מחמת שמחה הרי בזה גופא הראו שעתיד המשכן ושני מקדשים ליחרב. ואמרו חז״ל שראו כל זה בנבואה עכדה״ק.

★★

בגמ׳: שלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו וכו׳.

בספר ״מסעות ירושלים״ תיאור נסיעתו של הגה״ק ממונקטש לא״י ופגישתו עם הרב אלפנדרי זצ״ל (ע׳ פז בדפוס החדש) מופיע ד״ת שדברו בש״ק הני תרי צדיקי בענין הגמ׳ דידן:

הסבא קדישא דיבר בקדשו מענין יין, בביאור דברי חכמינו ז״ל במסכת מגילה (טז, ב) יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו, כי בטבע היין כל זמן שיתיישן ויזקין הוא טוב ומשובח ביותר, ועל כן דעת זקנים נוחה הימנו להתלמד מזה, כי גם המה כל זמן שמזקינין דעתם ניתוסף עליהם, והזקנה תביא להם יתר עוז החכמה אשר תחיה את בעליה, עד כאן תורף דבריו הקדושים כפי שהבנתי ושמעתי מפה קדשו.

ואדמו״ר (שליט״א) [זי״ע] השיב לו שמבואר כזה בשם הגאון הקדוש איש אלקים הרבי ר׳ שמעלקא מניקלשבורג זי״ע על מאמר חכמינו זכרונם לברכה במסכת שבת (קנב, א) דעד ארבעין שנין מיכלי מעלי, ומכאן ואילך מישתי מעלי, והיינו דילמוד האדם את עצמו מוסר השכל בדמי ימיו (שהם יותר משובחים לעבודת הבורא) ממיני מאכל שמתקלקל כשיתיישן, ורק עודנו באבו הוא טוב ויפה. וזהו עד ארבעין שנין מיכלי מעלי, ושמח בחור בילדותך להתעלה כמו מאכל כנזכר. ומכאן ואילך מישתי מעלי, כשיתקרב לימי זקנותו יקח לו מוסר השכל ממיני משקה ויין שהם משובחים ביותר כשיתיישן, וכן האדם אל יאמר נואש, רק ידע שעבודתו משובחת יותר בימי הזקנה, עד כאן תורף דבריו הקדושים.

★★

והגיד עוד אדמו״ר על פירוש רש״י שם (מגילה טז, ב) שדעת זקנים וכו׳ שאין לך טוב יותר הימנו, עד כאן לשון הרש״י, על פי דברי זקינו הגאון הקדוש רבן של ישראל מרן שלמה שפירא זי״ע (אב״ד פה קהלה מונקאטש) על הכתוב בפרשת ויגש (בראשית מה, כג) ולאביו שלח כזאת וגו׳ מטוב מצרים, ופירש רש״י יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו. דהנה בברכות (לד, ב) אמר רבי אבהו דהבעל תשובה גדול מצדיק גמור, דהבעל תשובה יגיע לו טוב אשר עין לא ראתה אלקים

זולתך, ומהרש״א שם פירש דהבעל תשובה היינו שהיה סמוך להעבירה ובמקום עבירה ופירש ולא עבר והיינו תשובה ששב מהעבירה ולא עשאה. על כן שלח יוסף - (שהיה בחינת בעל תשובה במקום העבירה ערות הארץ וזוהמתיה ובאשת פוטיפר בגודל הנסיון) - לאביו, (יעקב איש תם יושב אהלים בחינת צדיק גמור). מטוב מצרים, (מבחינתו). יין ישן, (בחינת יין המשומר בענביו שיהיה לעתיד אשר עין לא ראתה). שדעת, (אז תמלא הארץ דיעה את ה׳), זקנים, (אז ישבו זקנים וזקנות וגו׳ כמאמר הכתוב). נוחה הימנו, (יום שכולו שבת ומנוחה), עד כאן דברי מרן (בכתב יד) שם שלמה.

ובזה פירש (אדמו״ר (שליט״א) [זי״ע] דברי רש״י הנ״ל, דלכאורה למה הוצרך לפרש דזה הדבר טוב לו מן הכל, הלא שלח לו הרבה מיני מאכל כמבואר בכתוב, וגם זה חשיבות לזקנים בפשוטו. אך רומז לפי הנזכר על לעתיד, שהוא יין המשומר בסוד הגאולה שלימה, וזה הדבר טוב לו מן הכל, שכל העולמות מחכין להתגלות הטוב ההוא חמר מרת דמבראשית נטיר ביה נעותא, עד כאן תורף דבריו הקדושים. והסבא קדישא מצא חפצו ודיבר דבר אז יתענג על דברי אדמו״ר. וכן היה אומר בלשונו הטהור ׳ודברי פי חכם חן׳, ושגם הפירוש הזה אין טוב הימנו, עד כאן לשונו הקדוש. ודיברו עוד הרבה בדברי תורה, וקראנו לשבת עונג.

★★

כתב הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

ובגוף דברי הגמ׳ שלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו יש לפרש כי מן המוסר שלח לו תבואה למשך ה׳ שנות הרעב, כחשבון הזה י׳ חמורים שמשא כל אחד לתך כמ״ש בב״מ, ויחדיו הם ה׳ כורין, ומאכל אדם ליום חצי קב (כמ״ש בכתובות במשרה אשתו ע״י שליש) ובמשך שנה יאכל ק״פ קבין שהם כור, אלא שכיון שלא רצה שישאר כל אותן שנים בארץ כנען ע״כ שלח לו יין ישן דאמרו דפ׳ ערבי פסחים טובא מיגרר גריר, שע״י שתיית יין מרבה תיאבון, לרמוז שיגמור התבואה במהירות ולא יתמהמה.

★★

בגמ׳: תעלא בעידני׳ סגיד לי׳.

בליקוטי יהודה (פר׳ ויחי) עה״פ: וישתחו ישראל וגו׳ כותב:

כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל אמר (בסעודת חתן) למה נקיט תעלא, רק כי שועל הוא פקח שבחיות, כשמגיע שעה שלו הוא מחזיק עצמו בזו השעה, אבל מי שאינו שועל, היינו שאינו פקח רק טיפש, עוברת השעה והוא נשאר כלא כלום, וכן חתן שדומה למלך יכול לפעול הכל, ויכול להיות לו מזה טובה לתמיד.

ופעם אחת הוסיף ואמר, וכן כל אדם בימי חייו, יש לו גם שעות וזמנים טובים, וצריך להחזיק עצמו בהם ולהכין עצמו על אחר כן, ופעם אחת (בסעודת ש״ב שלי) אמר המשל של חובת הלבבות (שער עבודת האלקים פרק ט׳) שהיתה מדינה שבכל שנה היו ממנים למלך אחד מעוברי אורח, והטפש היה מניח הכל באוצר המדינה, וכשכלתה לו שנה גרשו אותו ריקם, והמלך הפיקח שלח במשך השנה הכל למדינות רחוקות עיי״ש. וחתן דומה למלך, ויכול להכין לעצמו.

★★

בגמ׳: אמר רב יהודה - אורה זו תורה.

בהגהות פורת יוסף כאן כותב, די״ל ביאור הגמ׳, משום דאיתא בירושלמי דלא רצו לקבוע פורים עד שהאיר ה׳ עיניהם ומצאו סמך מן התורה ע״כ.

ובקובץ כרם שלמה (שנה י״ג קו׳ ה׳ ע׳ מט) העיר חכ״א:

ולכאורה למה לא פי׳ כפשוטו, דבגמ׳ שבת (פ״ח ע״א) איתא: אמר רבא מכאן מודעא רבא לאורייתא שקיבלו את התורה שנית בימי אחשורוש, ומדוע לא פי׳ רש״י כן כאן, ומצאתי בספר גליוני הש״ס ובספר שפתי חכמים שפירשו כן. ואחשבה לדעת זאת, דאולי אפ״ל דכמו ששמחה היינו יו״ט וששון היינו מילה ויקר היינו תפילין, ששם הכוונה שהי׳ להם המצוה לפני זה, אך המן גזר לבטלם, כדפירש״י שם, כך בתורה הכוונה על דבר שהי׳ לפני זה וגזר שלא ילמדו, משא״כ חלק התורה שקיבלו מאהבה לא הי׳ כלל לפני זה, ולכן לא רצה רש״י לפרש כן. אך על דברי הפורת יוסף יקשה.

★★

בגמ׳: אורה זו תורה שמחה זה יום טוב ששון זו מילה ויקר אלו תפילין.

מפרש רש״י שהמן גזר עליהם שלא יעסקו בתורה, ושלא ימולו בניהם ולא יניחו תפילין.

שואל השפת אמת (פורים - תרמ״ח) מפני מה נכתב הפסוק ברמזים, ומדוע לא נכתב בפירוש ׳ליהודים היה תורה ויום טוב, מילה ותפילין׳.

מבאר השפת אמת, רואים מכאן שהנס היה שהיהודים זכו להגיע להרגשה שהתורה הקדושה היא האורה, והמילה ששון, שעד עתה היו המצוות בבחינת אמונה, כמו שאמרו חז״ל (שבת פח, א) ׳כפה עליהם ההר כגיגית׳, וכעת קבלו את התורה והמצוות בשמחה ובחיבה.

ששון ויקר, דרשו חז״ל ששון זו מילה ויקר אלו תפילין. אמר הג״ר נתן לוברט ז״ל, השייכות זה לזה, כי אחר ששון בא יקר, כמו שנפסק בשו״ע (סי׳ ל״ח ס״ג) שכדי להניח תפילין צריכים ׳גוף נקי׳ מהרהורים רעים.

★★

בגמ׳: שמחה זה יום טוב.

כתב חכ״א בקובץ נזר התורה (שנה ג׳ קו׳ ב׳ ע׳ קכג):

בגמ׳ מגילה (ה:) והתני רב יוסף משתה ושמחה ויו״ט, שמחה מלמד שאסורים בהספד, משתה מלמד שאסור בתענית. ודנים האחרונים האם חיוב סעודה שיש בפורים הוי חיוב כמו כל יו״ט שיש מצוה לאכול סעודה או האם יו״ט זה דין שונה, ובגמ׳ לקמן (טז:) שמחה זה יו״ט וכן הוא אומר ושמחת בחגך, מבואר שעשו את זה ליו״ט, וא״כ יש צד שיהיה חיוב כמו כל יו״ט, ויש עוד צד בספק שהחיוב אכילה הוי רק מצד איסור תענית ולא מצד חיוב סעודה.

ובגמ׳ לענין כפרים מקדימים ליום הכניסה מבואר אבל שמחה אינה נוהגת אלא בזמנה, וכתב רש״י שמחה של מאכל ומשתה, מבואר ברש״י שיש חיוב, וכן עוד ראיה מהגמ׳ לקמן (ז:) סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, ומשמע שאף אם לא התענה ביום והיה נוהג בו איסור הספד ותענית אפ״ה לא יצא ידי חובתו.

וע״ש עוד שהאריך לגבי אדר ראשון ושני, ולגבי הלילה והיום, מתי עיקר זמן הסעודה.

★★

בגמ׳: ששון זו מילה.

הנה כתיב בתוה״ק (בראשית יז, א) שאמר הקב״ה לא״א: התהלך לפני והי׳ תמים וגו׳. וברש״י: התהלך לפני במצות מילה ובדבר הזה תהי׳ תמים שכל זמן שהערלה בך אתה בעל מום ע״ש.

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (סו״פ לך):

בזה נתיישב לי במגילת אסתר ליהודים היתה אורה ושמחה וששן, חסר וי״ו, ואח״כ כתיב מגיע שמחה וששון מלא בוי״ו, דבמסכת מגילה דף ט״ז ששון זה מילה, וכן הוא אומר שש אנכי על אמרתך ע״ש, ולפ״ז קודם המילה הוא חסר, ומשו״ה כתיב מקודם ששן חסר, משא״כ לאחר המילה שנעשה תמים כתיב מגיע שמחה וששון מלא בוי״ו וא״ש.

★★

בגמ׳: ויקר אלו תפילין.

כ״ק אדמו״ר מהר״ש (השני) מבאבוב זצ״ל אמר (קובץ כרם שלמה שנה ג׳ קו׳ ה׳ ע׳ לו): הנה כתיב במגילת אסתר ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם. איתא בגמ׳ (יבמות כ״ד ע״ב) ר״נ אומר אחד גרי אריות ואחד גרי חלומות ואחד גירי מרדכי ואסתר אינם גרים וכו׳. והקשו מהפסוק ורבים מעמי הארץ מתיהדים, ואפשר לומר דבפסוק ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר דרשו חז״ל (מגילה טז:) ויקר אלו תפילין וכה״א וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא עליך ויראו ממך, ותניא ר״א הגדול אומר אלו תפילין שבראש. הרי שפחד היהודים הוא היראה דקדושה מקדושת התפילין.

וזה שאמר הכתוב: ורבים מעמי הארץ מתיהדים, ולא תקשה הלא גרי מרדכי ואסתר אינם גרים, ע״ז מתרץ דזה דוקא המתגיירים מחמת אימת המלכות דהיינו גרי מרדכי ואסתר, אבל אותם שנפל פחד היהודים עליהם מפחד דקדושת התפילין שפיר קבלום, שהם היו גרי אמת. ובזה יתיישב מה שכתב כאן פחד היהודים, ולקמן כתיב וכל שרי המדינות מנשאים את היהודים כי נפל פחד מרדכי עליהם, כי המתיהדים מחמת פחד מרדכי אותם לא קבלו, רק אותם שנתגיירו מחמת פחד הקדושה.

★★

בגמ׳: ויו דויזתא צריך למימתחה בזקיפא וכו׳ **מ״ט כולהו בחד זקיפא אזדקיפו.**

טעם מעניין הביא הגאון ר׳ יוסף גזפאן זצ״ל בספר מנחת יהודה בשם אביו הגאון ר׳ יהודה זצ״ל, לבאר את

הארכת האות וא״ו בויזתא, לפי שהיה ויזתא הרשע למטה מכולם, והיה רוצה לעשות כשוף ולהצילם.

ולכן היה מותח את רגלם על הארץ ולא יכול, שאין המכשף יכול לעשות כשוף, אלא כשהוא על הארץ. וראיה ממכת הכנים, שלא יכלו החרטומים לעשותה, לפי שהיה עפר הארץ כנים. וכמו כן יש ראיה משמונים נשים שתלה ר׳ שמעון בן שטח באשקלון (כדאיתא בירושלמי דסנהדרין פ״ו ה״ו). וזוהי הסבה שיש להאריך את האות וא״ו לרמוז על הטעם הנ״ל.

אבל במהרש״א כאן פי׳ עפ״י התרגום להיפוך, שויזתא הי׳ למעלה מכולם, וכל שאר הבנים נתלו למטה ממנו עד פרמשתא. לכן צריך למתוח הוי״ו להראות שכולם נתלו מתחתיו.

★★

הנה בר״ן כאן כתב וז״ל: ויו דויזתא צריך למימתחא וכו׳ לפשוט ראשו הכפוף כגון זה והיינו לשון מתיחה שהוא זקוף מלשון זקיפא ע״כ. ובחידושי הריטב״א וז״ל ומורי נ״ר אומר לפשוט ראשו הכפוף כלפי מעלה שיהא בזקיפא, וזהו לשון מתיחה בכל מקום, לפשוט הדבר הכפוף או הכפול עכ״ל וכתב הפרמ״ג (תרצ״א סק״ג) וז״ל ופי׳ הר״ן לא הבינותי אם לומר שיהא וי״ו רק קו ישר בלא ראש כפוף אין זה צורת וי״ו, כמש״כ הב״י (בסימן ל״ו) בשם המנהיג צריך להיות כאונקליות ווים לעמודים שלא יפלו היריעות, ואם לומר שיהא ראש הכפוף קצת בזקיפה באלכסון למעלה כזה מ״מ לא ראיתי לסופרי זמנינו שיעשו זה עכ״ל.

חזינן מדברי הפרמ״ג דגם וי״ו דויזתא חייב להדמות בעיקר צורתו לשאר הווין, ורק שינוי קל הוא דהותר (ואף הידור לעשות כן), ואף אותו שינוי אין פוסל אם יעשה כן בשאר הווין, ולא כך הבין בספר מנות הלוי על מגילת אסתר שכתב דאותו וי״ו הוי רק קו פשוט ללא ראש.

★★

וכתב חכ״א בקובץ אוצרות ירושלים (חלק רצז סי׳ תרמד):

אך יש לעיין לשיטת הפרמ״ג דנקט לעיקר דאותו וי״ו אף לאחר שנמתחנו ״כלפי מעלה״ (כלשון הריטב״א) לא תאבד ממנו עיקר צורתו, דאף וי״ו שראשו באלכסון מיקרי וי״ו, לכאורה יש סתירה לזה מדברי הב״ש שכתב בא״ב (קובץ ספרי סת״ם עמ׳ רכ״א) באות הוי״ו וז״ל ופניה שוין שאם יהיה באלכסון לא תהיה כתיבה כ״א מעשי״ט עכ״ל ולפי דבריו דהוי מעשי״ט, הלא אם יעשה וי״ו דויזתא באלכסון הוא פסול, ובספר נחלת אריאל על מס׳ סופרים צייר ג״כ לעשות ראש הויו באלכסון (אם כי אין זו ראי׳ מכרעת מציורים אך נראה בפשטות כך) וגם זה דבר פשוט דבאלכסון קצת אין שום פסול דמרן החיד״א צוה לכתחילה לעשות כן בוי״ו וז״ל (וראשה משופע קצת).

אך כשנתבונן קצת אין כאן מקום לעיון, דרבנו יום טוב ליפמן עצמו פירש דבריו הסתומים בהמשך ביאוריו לשאר האותיות שכתב באות היו״ד (עמ׳ רכ״ד) ראשה ופניה שוים כדי שיראה שהיא כתיבה ולא מעשי״ט. וכ״כ על אות כ״ף עמ׳ (רכ״ט) ופניה יהיו למעלה ולמטה שוין כדי שיהא ניכר שהיא כתיבה ולא מעשי״ט עכ״ל ומלשון זה נראה בבירור דאף אם עשה הראש באלכסון אינו כתב מעשי״ט רק דומה למעשי״ט ונראה דמעשי״ט הוי רק קו ישר בלא ראש, ואם נעשה הראש באלכסון הרי אין הבדל חד להבדיל בין מעשי״ט לתמה, לכך צוה לעשות פניה שוין דיהא ניכר שהיא כתיבה ממילא, מה שכתב על אות הוי״ו דאם יעשנה באלכסון לא תהיה כתיבה כי אם מעשי״ט (אם נאמר שזו גירסא נכונה דמרן הב״י לא היתה זאת הגירסא לפניו) ע״כ כוונתו דדומה קצת למעשי״ט והוא כעין ממוצע.

ודבר זה מתבאר טובא בדברי ר׳ יו״ט ז״ל בשאר האותיות בכמה וכמה פעמים שכתב - פן תדמה למעשי״ט - ומה שכתב דכתיב וכתבתם דבעינן כתיבה ולא מעשי״ט, הוא ללמד על עיקר צורת כתיבת מעשי״ט, ולכן יש להתרחק אף מדומה למעשי״ט לכתחילה וכן מוכח קצת מדברי הב״ש (עמ׳ צ״ט) שכתב שרוב כותבי תפילין אפי׳ המומחין כתבו הווי״ן כמו משי״ט, והמדקדק יברכהו השי״ת, ולא כתב דפסול.

עכ״פ בין אם יתקבל תירוץ זה או לא, בדברי הראשונים הנ״ל מבואר דיש להקפיד לעשות וי״ו דויזתא ״כלפי מעלה״ באלכסון. וכן מבואר בדברי הפרמ״ג וכו׳.

ולפי האמור יש להקפיד ולצאת דעת הראשונים הנ״ל שהביאם הט״ז להלכה ולעשות הוא״ו של ויזתא קצת באלכסון כולו, ובאופן שיהא ניכר בין ראש לרגל, ולא כקו פשוט שמתעבה בראשו.

★★

בגמ': כל השירות כולן נכתבות וכו' **חוץ משירה זו ומלכי כנען** וכו' **מ"ט שלא תהא תקומה למפלתן.**

הנה ברבינו חננאל גורס: חוץ מעשרת בני המן ומלכי כנען וכו'. ע"כ. ולפי הגירסא שלפנינו בגמ' צ"ע לכאורה מה שייך הטעם שלא תהא תקומה וכו' לפרשת האזינו. וראה בר"ן ובמהרש"א מש"כ לבאר, דענין זה שייך ג"כ בפרשת האזינו שמסיים בה (דברים לב, מב): מראש פרעות אויב - הרנינו גוים עמו וגו' ע"כ.

★★

ובדברי הגמ': שלא תהא תקומה למפלתן הביא בספר שתילי זיתים (או"ח סי' תרצ"א ס"ק י"ד):

כתב הגאון ר' דוד משרקי זצ"ל, כדי שלא תהא תקומה למפלתן של רשעים. כי כשהשירה כתב ע"ג חלק וחלק על גבי כתב, הוא כמו חומה שיש לה בליטות ושיני חומה, וכשירצה להוסיף עליה ולחזקה, יכולים לעשות. אבל כשהיא חלקה ושוה משני צדדים, כמו שכותבים את עשרת בני המן, אין יכולים.

★★

ומביא בספר ילקוט אהבת הקדמונים (ע' קעח):

ישנו מעשה מעניין שהובא ע"י רבינו דוד ב"ר עמרם העדני זצ"ל בנוסח זה, אמר ליה ר' זירא לר' חנינא בן אחיו של ר' הושעיא, זכור אתה כששלחתיך אצל ר' אבא בר זבדא לשאול אותו על בניו של המן, אם לא היו כתובים כך, לעיכוב. והלכת אליו, ובאת ואמרת לי משמו, אינו יודע. וכשבא ר' אבא בר זבדא, אמר בשם רב לעיכוב. שאם לא היו כתובין כך במגילה, אין אדם יוצא בה ידי חובתו.

★★

וראה עוד בשו"ת תשורת שי (ח"א סי' עח) בענין אי עשו שינוי בכתיבת המגילה ממה שנאמר בגמ' כאן ע"ש דברים נפלאים,

ובענין אי עשו שינוי בכתיבת פר' האזינו ולא עשו בדיוק אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה. ראה בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' קע"ו) ובשו"ת סת"ם להגאון ר"ש קלוגר זצ"ל (סי' כ"ג) ובמנחת אלעזר (ח"ג סי' נ"ה) אופנים שונים בזה.

★★

בגמ': מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה.

בספר האשכול פי' בשם רב האי גאון זצ"ל דכאמיתה של תורה ר"ל כפרשת בנות צלפחד, ולפי שהוא דברי נשים ואפ"ה צריכה שרטוט, ה"נ מגילת אסתר אע"ג שהוא דברי נשים אסתר וושתי, מ"מ בעי שרטוט, יעויי"ש דבריו.

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ מ"ז ע' ח):

ונראה דמזה מבואר להדיא כדברי מרן הגרי"ז מבריסק זצ"ל שכתב (בהל' מגילה) דיסוד דינא דשרטוט הוא על דברי התורה עצמה דתורה בעי שרטוט בכתיבתה, ואין זה דין כלל על חפצא דהס"ת, ומדברי ספר האשכול ג"כ מבואר כן, דאם נימא דשרטוט הוא דין בהספר עצמה, א"כ איך שייך לחלק בין פרשה לפרשה, דפרשת נשים לא בעי שרטוט, והלא מצד הדין ספר ל"ש לחלק בין דברי נשים או לא, אע"כ דדין שרטוט הוא דין בתורה עצמה, דדברי תורה בעו שרטוט, ובזה שפיר היה הוה אמינא לחלק בין אם הדברים הם דברי אנשים או נשים, וזה להדיא כדברי הגרי"ז זצ"ל.

★★

בגמ': ומאמר אסתר קיים - מאמר אסתר אין דברי הצומות לא, אמר ר' יוחנן ה"ק דברי הצומות ומאמר אסתר קיים וכו'.

כתב הגאון ר' משה ליב ליטש־רוזנבוים זצ"ל בעל "מתא דירושלים" על הירושלמי בכתביו:

פי' דקושית הגמרא היתה, דמשמע דווקא ע"י שבאה אסתר והתחננה אל המלך זה גרמה לימי הפורים, הלא התשובה והתעניתים זה הי' קיום לימי פורים, דלולי דשבו ישראל אל ה' בלב ונפש לא נושעו, לזה מתרץ דתרווייהו הושיעו את ישראל וקיים ימי הפורים האלו, וא"כ קאי ומאמר אסתר אדלעיל דברי הצומות וזעקתם ומאמר אסתר קיים דברי פורים אלו ונכתב בספר, וא"כ הרי ר"י דריש ומאמר אסתר קיים דהיינו שהיא גרמה לימי הפורים, אלא דגם ע"י הצומות.

וא"כ קשה הרי לעיל (ד ע"א) אמרי רב ור"ח ורבי יוחנן ורב חביבה מתני, שלחה אסתר כתבוני לדורות, שלחו לה הלא כתבתי לך שלשים ולא רבעים עד שמצאו מקרא כתוב זאת זכרון בספר ודרשו בספר מה שכתוב במגילה, אע"כ

זה פי' ומאמר אסתר קיים דברי הפורים ונכתב בספר, וכמו שפי' רש"י במגילה, וא"כ קשי' דר' יוחנן אדר"י דאיהו פי' ומאמר קאי אדברי הצומות וזעקתם דתרווייהו דברי הפורים, ולזה מייתי הש"ס שם חלופי ר' יוחנן ועיילו ר' יונתן אבל ר"י פי' ומאמר אסתר קיים דברי הצומות ומאמר אסתר ודו"ק.

★★

ועוד כתב:

עיין מה שפי' אבי זקני הגאון מו"ה יצחק הכהן בפי' ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה ונכתב בספר, כי מה שאמרה אסתר בשם מרדכי בגתן ותרש, זה קיים דברי פורים האלה, כמו שאמרו ז"ל כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם דכתיב ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי, וזה ומאמר אסתר, מה שאמרה אסתר שם הי' קיים דברי פורים האלה דהביא הגאולה, ולזה נכתב בספר ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי להורות כך.

ואני פרשתי דאמרו במדרש משלי (פרק ט') על קרא: טבחה טבחה אף ערכה שלחנה זה אסתר, שהשקתה את המן כדי לשכרו, למען לפרוס לו מצודה ללכדו וערכה שולחנה לעולם הזה ולעוה"ב, דימי הפורים לא יהיו בטלים לעוה"ב, ורז"ל אמרו דלמדה מבית אביה דכתיב אם רעב שנאך האכילהו לחם כי גחלים אתה חותה לו על ראשו, וזה דאמר ומאמר אסתר קיים דברי הפורים אלה, דע"י שאמרה למלך וזמנה גם המן לסעודת היין, הי' קיום לדברי פורים שלא יתבטלו לעולם אף לימות המשיח כדברי המדרש הנ"ל אף ערכה שלחנה, ואמר ונכתב בספר דהיינו בספר משלי אם רעב שונאך האכילהו לחם.

★★

בגמ': גדול תלמוד תורה יותר מכבוד אב ואם.

בתרומת הדשן (סי' מ') נשאל ע"ד מי שרוצה לעזוב מדינתו ללמוד תורה בעיר אחרת, ואביו מוחה בידו, אי צריך לשמוע בקולו, והביא ראי' מסוגין דאמרינן גדול ת"ת יותר מכיבוד או"א שהרי יעקב לא נענש על כל אותן שנים שלמד בבית שם ועבר, וא"כ אינו צריך לשמוע בקול אביו שרוצה למנוע ממנו ללמוד תורה, דלאו מכל אחד אדם זוכה ללמוד.

וכתב דאין לחלק דת"ת חשוב יותר מכיבוד או"א, אבל לא ממוראם, וכיון שמצערו לאביו ואינו שומע בקולו, זה עדיף מת"ת. הא ליתא, דכבוד ומורא שניהם שקולים הם.

★★

הגרי"פ פרלא בביאורו לסה"מ לרס"ג ז"ל (ח"א דף ק"ב ע"ב) תמה הא קיי"ל דצריך לבטל תורה בשביל כל המצוות, וא"כ מ"ש כיבוד או"א משאר מצוות שאינם צריך לבטל תורה עבורה.

וכתב ליישב דכיון דילפינן מקרא דואיש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו אני ד', כולכם חייבים בכבודי, בזה ילפינן דכיבוד או"א שונה משאר מצוות שבתורה, ואינו דוחה שום מצוה, אף מצוה דתלמוד תורה.

דף י"ז ע"א

בגמ': ומנלן דלא נענש וכו'.

מבואר בגמ' כאן, שיעקב נענש בהעלמותו של יוסף במשך עשרים ושתים שנה, משום שלא כיבד את הוריו במשך עשרים ושתים שנה בהם שהה בבית לבן, אך לא י"ד השנים בהם למד תורה בבית עבר - לא נענש, ומכאן ש"גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם".

והקשה בספר מרפסין איגרא (בראשית - ע' קפז):

קשה: מניין להם לחז"ל שעל י"ד השנים בהם יעקב למד תורה הוא לא נענש, שמא הוא לא נענש על י"ד השנים בהם הוא עבד את לבן על מנת לשאת את בנותיו, ונוכיח מכאן שגדולה מצות פריה ורביה יותר מכיבוד אב ואם, ואילו על י"ד השנים בהם יעקב למד תורה הוא אכן כן נענש, לפי שגדול כיבוד אב ואם יותר מתלמוד תורה?

ויש ליישב דהנה החתם סופר בתשובותיו (חושן משפט סימן ט) מבאר, שגם אם נאמר שגדולה מצות פריה ורביה יותר מכיבוד אב ואם, אי אפשר להוכיח זאת מיעקב. שהרי זה ודאי שכשאפשר לקיים את שתי המצוות חייבים לקיים את שתיהם ואין מצוה אחת דוחה את השניה, ואם לא יקיימו את הכיבוד אב יענשו.

אם כן, יעקב, שלולי שהוא גרם לעצמו את הבריחה מארץ אביו מפני עשו, היה יכול לקיים מצות פריה ורביה בארץ

מגורי אביו, ולקיים גם מצות כיבוד אב. הרי שעתה שהוא גנב את הברכות והכניס את עצמו לסיכון מפני עשו והוצרך לברוח, הרי שהיה מקום להענישו קצת על כך שגרם שלא יכול לקיים שני המצוות.

ומאחר ומשמים פטרו אותו מעונש על ארבע עשרה שנים, על כרחך שפטרו אותו על השנים בהם למד בבית שם ועבר, שעליהם לא מגיע לו אפילו קצת עונש, מאחר ואת היציאה הזאת ללמוד תורה הוא היה עושה בכל מקרה, גם אם עשיו לא היה זומם להורגו, משום שהלימוד בבית שם היה יותר טוב מהלימוד בבית אביו, ונמצא שלא היה יכול לקיים שניהם בשום אופן, ולא הוא גרם שיצטרך לצאת מבית אביו.

ומכך שלמדנו שמשמים החליטו לפוטרו על אותם השנים שהיה בבית שם ועבר מעונש, הרי לנו ש״גדול תלמוד תורה יותר ממצות כיבוד אב ואם״.

★★

עוד כתב שם ליישב:

אילו העונש על הארבע עשרה שנים בהם לא קיים יעקב אבינו מצות כיבוד אב ואם, היה על ארבע עשרה שנים בהם היה בבית שם ועבר, ועל השנים בהם עסק בפריה ורביה הוא נפטר מעונש, היה לו להענש שבע שנים נוספות, שהרי לצורך מצות פריה ורביה היה די לו באשה אחת, ואם כן על שבע השנים שהוא עבד עבור רחל אחרי שכבר נשא את לאה, לא היה מקום לפוטרו מעונש.

ומאחר ונענש רק על עשרים ושתים שנה, ולא על עשרים ותשע שנים, למדו חז״ל, שהארבע עשרה שנה בעבורם הוא נענש, היו אותם ארבע עשרה שנה שהיה לבן בבית לבן בשביל עיסוק במצות פריה ורביה, והארבע עשרה שנים עליהם הוא נפטר מעונש, היו ארבע עשרה שנים בהם הוא למד תורה בבית שם ועבר, ולמדנו כי ״גדול תלמוד תורה יותר ממצות כיבוד אב ואם״.

★★

עוד הקשה שם (ע׳ ריז) כיון דיעקב לא קיים מצוות כבוד אב ואם בהיותו אצל לבן א״כ כיצד העיד יעקב על עצמו (כמובא בחז״ל וברש״י בראשית לב, ה): עם לבן הרשע גרתי ותרי״ג מצוות שמרתי, הרי לא קיים כל התרי״ג מצוות כיון שחיסר מצוות כבוד אב ואם וכנ״ל.

ותירץ, דהנה כל יהודי מישראל אינו יכול לקיים את כל התרי״ג מצוות, שהרי יש מצוות שאין הוא שייך בהם. וכמו שישראל אינו יכול לקיים את מצוות הכהנים, וכהן אינו יכול לקיים את מצות מחזיר גרושתו. ובכל זאת כל ישראל נקראים שמקיימים את כל התרי״ג מצוות, וזאת משום שיש דין שכל ישראל ערבים זה לזה, וכל אחד משלים את החסרון של השני.

אמנם, טרם היות ישראל לעם, יתכן ואין שייך לומר דין זה של ערבות, אלא אם אחד אוהב את השני, ואז מעשיו של אחד עולה גם בשביל השני. אבל אם יש שנאה וריחוק בין האנשים, אי אפשר להחשיב את מעשיו של אחד לשני מדין ערבות.

מעתה: יתכן שיעקב אכן קיים את מצות כיבוד אב ואם על ידי דין ערבות עם עשו אחיו, שהיה בארץ ישראל במקום מושב אביו ואמו וכבדם כראוי. ומעשיו עלו ונחשבו בשביל יעקב, ולכך היה יכול יעקב לומר לעשו אחיו: ״עם לבן גרתי״ - ותרי״ג מצוות שמרתי. וזאת רק בזכות שיש אהבה ואחוה בינינו, ומעשיך נחשבים גם עבורי, ומכך יבין עשו, שיעקב שרוי עמו באחוה ולא בשנאה, ולא יצא עמו למלחמה

ועוד תירץ שם: יתכן שהכוונה של יעקב באומרו ״ותרי״ג מצוות שמרתי״ היא, שהוא רצה לקיים את כל התורה, והיה משועבד בכל גופו לכל התרי״ג מצוות. ולכן הוא קיים את כל מה שהיה יכול והזדמן לידו. אך אין הכוונה שקיים בפועל את כל המצוות.

★★

העיר בהנ״ל הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

ובלא״ה קשה דלא קיים מצות ישוב א״י וגם ל״ת דב׳ אחיות, ולענ״ד י״ל עפ״י דברי החדושי הרי״ם בספר הזכות שיש עולם הדרוש ושם יעקב אבינו לא מת וזהו מקרא אני דורש, א״כ י״ל שעם לבן גרתי רק בעולם הדרוש קיים התרי״ג מצוות, כי האבות היו דבוקים בשורש התרי״ג מצוות.

★★

עוד הקשה בספר הנ״ל (ע׳ קפט):

לשיטות הסוברות כי לאבות היה דין של בני נח, מדוע נענש יעקב על אי קיום מצות כיבוד אב ואם, והלא בן נח אינו חייב במצות כיבוד אב ואם?

ותירץ בזה הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א:

בהקדמה של ״רבינו ניסים גאון״ לש״ס מבואר, שבני נח התחייבו בכל המצוות שהשכל מורה לעשותם. וכן כתב גם ב״חזקוני״ (פרק ז פסוק כא).

אם כן, כיבוד אב ואם שהיא מצוה שיכלית, וכמו שכתב הגאון ״רבי עקיבא איגר״ בהגהותיו על ה״שולחן ערוך״ חלק יורה דעה (סימן רמא סעיף ט) שגם הגויים בנימוסיהם מכבדים את ההורים - שוב גם בני נח חייבים בה. ולכך יעקב נענש על השנים בהם הוא לא קיים את מצוה זו.

★★

עוד תירץ שם: בגמרא במסכת חולין מבואר, שחיוב מצות כיבוד אב הוא מדין שהולכים אחר הרוב, שהרי ללא דין זה אין שום אדם שחייב בכבוד אביו, שמא הוא לא אביו.

אם כן יתכן, שמה שבני נח פטורים ממצות כיבוד אב, זה רק משום שבהם לא התחדש הדין שהולכים אחר הרוב, ונמצא שכל אחד מסופק שמא זה לא אביו ואינו חייב בכבודו, וכיון שאין להם אבא ודאי פטורים הם ממצות כיבוד אב.

מה שאין כן אצל יעקב שהתורה מעידה במפורש שיצחק הוליד את יעקב, אם כן ליעקב אין כל ספק בזהות אביו, וחייב בכבודו אף ללא הכלל שהולכים אחר הרוב, ולכן נענש יעקב על שלא קיים את מצות כיבוד אב בכל אותן עשרים ושתים שנה שהיה בבית לבן.

★★

ויש להביא כאן חידוש שכתב הגאון השואל ומשיב זצ״ל בספר דברי שאול (פר׳ במדבר - מהדורא רביעאה) עפימש״כ במדרש רות על הפסוק לכנה שובנה אשה לבית אמה לבית אומתה, ומפרש שם בשם ר״י, דאין אבות לגוי, ואני ביארתי, דבאמת למדו (חולין י״א:) ממכה אביו דהולכין בתר רוב, ודלמא לאו אביו הוא, וכיון דבגוי לא גלתה התורה אחרי רבים להטות כמ״ש הפרמ״ג ביו״ד סי׳ ס״ב, וא״כ לכך אין אב לגוי, ולכך דקדקה התורה שיפקדו בני ישראל למשפחותם לבית אבותם.

וכותב שם: ובזה ישבתי לנכון קושיית המעיין חכמה על המצוות, שהקשה בהא דחשיב הרמב״ן כיבוד אב ואם לשני מצוות, והקשה דהרי אמרו בסנהדרין (נ״ו ע״ב) דבמרה נצטוו על עשרה מצוות, שבע דב״נ ודינים ושבת וכיבוד אב ואם, ולהרמב״ן הו״ל כיבוד אב ואם שנים והו״ל י״א, ולפמ״ש אתי שפיר, דטרם שנתנה התורה והו״ל במרה עוד דין ב״נ, וא״כ כיבוד אב לא היה שייך כ״כ דדילמא לאו אביו הוא, ועיקר היה מצות כיבוד אם, ולכך לא חשיב רק עשר. עכ״ד.

★★

ודבריו צ״ע לכאורה מהגמ׳ במגילה כאן דמבואר דיעקב נענש על שלא כיבד את אביו וצ״ע.

ויש להעיר עוד מגמ׳ יבמות (ה:) דילפינן דעשה דוחה ל״ת ממילה ותמיד, ודחי דישנן לפני הדיבור. (וכדעת הבבלי בזה ודלא כירושלמי (פ״ב דחלה) שהביאו תוס׳ בקדושין (ל״ח. ד״ה אקרוב וכו׳ ודו״ק). ואח״כ אמרו: תיתי מכיבוד אב ואם וכו׳. והרי יכלו ג״כ כעת לדחות דישנו לפני הדיבור כיון דכיבוד אב ואם היא ממצות שנצטוו במרה, אך לפי דברי הדברי שאול יש לומר דמ״מ יש לימוד טוב מכיבוד אב שלא נצטוו במרה עד מתן תורה גופו ודו״ק היטב.

ויש להעיר עוד בדברי השואל ומשיב הנ״ל, ממש״כ הרד״ל בהגהותיו למדרש רות רבה (ב, י״ג) במעשה דאבימוס הגרדי שמתה אמו ע״ש דב״נ אין לו להתאבל על אביו אלא על אמו ע״ש היטב. והביאור בזה י״ל עפ״י דברי הדברי שאול הנ״ל ודו״ק היטב בס״ד. וראה בשו״ת מהרש״ם (חלק ה סוף סי׳ י״ט) ובהגהות הגרש״מ זילברמן מוויערשוב זצ״ל בספר שפתי צדיק (פר׳ ויצא אות נ) בזה.

והגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א העיר, די״ל בדרך חידוד, דגם להדברי שאול הנ״ל יש לכבד את האב אלא דזה נמשך מכיבוד האם, כי אם ינהג בחשש דילמא לאו אביו הוא, הרי שאמו זינתה והוי מקלה אמו, ולכן כיבוד אב נוהג בגלל מצות כבוד האם עכ״ד ודפח״ח. וע״ע בספר לחם אשי (פר׳ ויגש ע׳ קס״ד) שנקט בפשיטות כדברי שאול הנ״ל דב״נ

לא מצווה על כבוד אב ועמד לפי״ז בסוגי׳ דמגילה (י״ז. הנ״ל) וע״ש מש״כ ליישב.

וראה דבר חידוש בתרגום יונתן (בראשית ל״ב, ח) שיעקב פחד בגלל שלא קיים מצות כבוד אב ולא הזכיר ענין כבוד אם ע״ש וצ״ע. ובספר טעם ודעת (פר׳ וישלח ע׳ קנ״ח) מש״כ לבאר בזה.

וראה עוד במאיר עיני ישרים שמבאר שאצל בנ״י העיקר האב ואצל או״ה העיקר האם (וכיסוד הנ״ל), ולכן באו״ה מוצאים דהיחוס הוא ע״ש האם ע״כ. ובקדושת לוי אי׳ דלכן נקראים הגוים - אומות העולם. אומות לשון אם ודפח״ח. ורח״נ ליכטנשטין ז״ל ציין לדברי הפנינים יקרים (דף נ ע״ב) דישראל הרי קמים לתחיית המתים ואוה״ע לא, ואי׳ דהתחי׳ מתחילה מעצם לוז, ובגמ׳ נדה (ל:) דהעצמות נותן האב ע״ש, ולכן שפיר הולכים בבנ״י אחר האב משא״כ באו״ה ע״ש ודו״ק.

★★

ובספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ במדבר) כותב:

נלענ״ד דיעקב אבינו לא נענש על שלא קיים כיבוד אב, דהא קי״ל ביור״ד (סי׳ ר״מ סק״ז) דאם הבן גדול בתורה איכא למיחש לבזיון התורה אם יעמוד הבן לפני האב, ולכן יש להתרחק זה מזה שלא יקל שום אחד לפני חבירו וכן עשה מוהר״ם עם אביו עכ״ל, והנה הקב״ה אמר ליעקב לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל כי שרית וגו׳, וא״כ יעקב עלה לגדולה וגם יעקב למד תורה כדכתיב ויקץ יעקב משנתו ודרשינן ממשנתו, וא״כ שפיר הי׳ ליעקב להרחיק עצמו מאביו, ומשו״ה איתא שם במגילה גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם שכל אותן שנים שהי׳ יעקב אבינו בבית עבר לא נענש, והטעם כיון דהי׳ גדול בתורה עשה כדין שהרחיק מאביו ומשו״ה לא נענש.

אבל עיקר העונש הי׳ בשביל ששהה בחוץ לארץ, דהדר בחו״ל כמי שאין לו אלוה, ויעקב אבינו הי׳ לו דין ישראל דהקב״ה קרא לו ישראל, ואף דהי׳ רוצה להרחיק מאביו הי׳ לו לדור בארץ ישראל שמוחזקת מאבותינו שהבטיח הקב״ה עוד לאברהם זקנו, ודעת הרמב״ן דבחוץ לארץ לא קיימו האבות כל התורה רק בארץ ישראל, וא״כ הי׳ אסור להם להיות בחוץ לארץ בשביל ביטול התורה והמצות ומשו״ה נענש.

ולפי״ז י״ל הטעם דיוסף לא נענש שלא קיים כיבוד אב משום דנעשה מלך ועלה לגדולה, כמו מהר״ם שעלה לגדולה לא הקביל פני אביו ולא רצה שאביו יבוא אליו, ומצינו שיוסף קיים המצות גם במצרים ושמר השבת כדכתיב טבוח טבח והכן אין והכן אלא שבת וגם טול גיד הנשה בפניהם, ומשו״ה לא עבר איסור במה שישב במצרים ומשו״ה לא נענש וא״ש.

★★

וראה בתשובתו של הגאון ר׳ נתן גשטטנר שליט״א בקובץ כרם שלמה (שנה ט׳ קו׳ א׳ ע׳ לה):

אף כשהבן הוא בריחוק מקום, חייב במצות כיבוד אב ואם, וכדמוכח במגילה (טז:) דיעקב אבינו נענש על שהתעכב בבית לבן ולא קיים מצות כיבוד אב, עיי״ש רש״י ד״ה יעקב, והוא בטו״ז (סי׳ ר״מ סקט״ו), אלא שאם האב והאם מסכימים שבנם ישהה בריחוק מקום נמצא שמחלו על כבודם ומהני, וכדקיי״ל בשו״ע (סי׳ ר״מ סי״ט) דהאב שמחל על כבודו כבודו מחול. ועיין מהרש״א מגילה שם שהקשה דאמאי נענש יעקב אבינו כיון דיצחק ורבקה שלחוהו ללבן ונמצא שמחלו על כבודם, ואכמ״ל.

★★

ובקושית המהרש״א הנ״ל דהרי הוריו ציוו עליו שיברח. ועוד הקשה בספר מרפסין איגרא (על בראשית ע׳ קפט):

הלא הישארותו בבית אביו היתה כרוכה בסכנת נפשות, ופיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, ואדם שמכניס עצמו לסכנת נפשות - עוון חמור הוא בידו?

וכתב שם ליישב בזה:

אכן, אב שמחל על כבודו, כבודו מחול. אך כל זה לענין העונש של הבן, שבמקום שאביו מחל על כבודו הוא פטור מעונש אם לא כיבד את אביו, אבל מכל מקום עדיין נשאר עליו מצוה, והעובר על מצוה של כיבוד אב חייב בדיני

שמים אף אם אביו מחל לו על כבודו. וכן מבואר בספר ״חסידים״ סימן תקעג.

ולכן אף שיצחק מחל על כבודו ורצה שיעקב יעזוב את ביתו וילך לחרן, בכל זאת נענש יעקב בדיני שמים, על כך שלא כיבד את אביו באותם שנים ששהה בבית לבן.

★★

כתב ידי״נ הגאון ר׳ אברהם מרדכי יוסף מרקסון שליט״א: בגמ׳ כאן מבואר, דיעקב אבינו נענש על כ״ב שנים שביטל מכיבוד אב ואם, והקושיא ידועה הרי אביו ואמו שלחוהו ללבן וכיצד יענש על ביטול כבוד או״א.

וחשבתי ליישב לפי״ד החיד״א שכתב בשמחת הרגל (לסוכות) שאדם העוסק בכל ימות החול לפרנסתו, אם כאשר מגיע שבת ויו״ט ויומא דפגרא עוסק בתורה, נחשב לו כאילו עסק בתורה כל ימיו, כיון שעוסק מתי שיכול. אבל אם מבטל בימים הק׳ הללו, נחשב לו כמבטל מת״ת בכל ימות השבוע. (ושמעתי שהח״ח פי׳ לפי״ז את המשנה אם בטלת מן התורה יש לך בטלים הרבה כנגדך, שנחשב כמבטל הרבה).

כמו כן בני״ד, יע״א נסע ללבן במצות או״א. אולם ברגע שמשך את הזמן והתעכב בדרכו, ולא מיהר לשוב אל הוריו, נחשב לו שגם מה שנסע לא היה עבור מצות אביו ואמו, אלא כאילו נסע לצורך עצמו, ועיין.

פרק שני

במשנה: הקורא את המגילה למפרע לא יצא

כתב הבני יששכר (כסלו טבת מאמר ב׳ אות ט׳) פירשו לנו רבותינו [ברמז] הקורא את המגילה למפרע היינו שמספר וקורא רק מעשה שהיה למפרע זה כמה שנים, ואינו מבין אשר זה הנס היינו התגלות האור שמתגלה שלב בכל שנה, ע״כ נתקן לזכרון לדורות קריאת המגילה אשר כל השמות והאורות הנרמזין בה שוב יתגלו, הנה מי שאינו מבין זה ואינו מאמין רק קורא למפרע מעשה שהיה, לא יוצא ידי חובתו.

★★

וכתב הגה״ח ר׳ אפרים מנלה שליט״א בקובץ זכרון שמואל - מרנשטין (ע׳ סג):

הנה בטור בסי׳ תר״צ מביא מהירושלמי: אין מדקדקין בטעיותי׳. ר׳ יצחק בר אבא ור״ח הוו יתבו קמי דרב, חד קרי יהודים וחד קרי יהודיים. ולא הדר חד מנהון. והוסיף ע״ז הטור: וי״מ דוקא בטעות כי האי שהלשון והענין אחד, אבל טעות אחר לא, שא״כ לא קראה כולה. והב״י מביא שם בשם א״ח י״א יהודיים, אבל אם אומר מיושב ישב, או מנופל נפל, וכדומה ודאי חוזר, וכן נוהגים עכ״ל. והמחבר בשו״ע סי׳ תר״צ מביא ג״כ להלכה האי דין של הטור בשם הירושלמי. והמ״א שם (בס״ק ט״ז) מביא להלכה את האו״ח, דאם טעה מיושב ישב או מנופל נפל לא יצא. וכן מביאים אותו אחרוני הפוסקים להלכה.

וקצת פלא למה מכל המגילה לא מצאו טעות אחרת שהענין משתנה אלו דוקא שתי טעויות אלו, ולמה מקפידים כ״כ על שתי טעויות אלו, ובודאי רמזו בזה איזה ענין חשוב.

ונפל ברעיוני דהנה מפורסם בשם הבעש״ט זצ״ל שאמר בבאור המשנה (מגילה י״ז ע״א) הקורא את המגילה למפרע לא יצא. ופירש הבעש״ט זצ״ל, שהכוונה שאם חושב כי אז היה הנס ולא עתה לא יצא. וזה אפ״ל גם כאן הכוונה. דאם קרא הקורא והמן נפל, במקום נופל, הפירוש היה לו נפילה ולא עתה לא יצא. כי בכל שנה כשמגיע פורים יש נפילה להמן, וכל העמלקים יש להם מפלה. וכן: ומרדכי יושב בשער המלך, אם קרא ישב הפירוש שאז ישב לא יצא, כי מתעורר גם היום נצחון לצדיקים, ומרדכי הצדיק מתעלה ויושב בשער המלך, כדכתיב: אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם, לשון עתיד בכל שנה ושנה כדלעיל בשם הבעש״ט זצ״ל. וכן נזכה בפורים לנפילת העמלקים וכל הס״א ולנצחון הצדיקים אמן.

★★

במשנה: היה כותבה וכו׳.

בירושלמי אמרו עלה, שמכאן מוכח שפורים מותר בעשיית מלאכה. והיינו לפי מה שאמרו לעיל (ה ע״ב) דאיסור מלאכה לא קיבלו עלייהו.

וכתב הפר״ח (סי׳ תר״צ) דאכתי יקשה ממשנתינו על שינויא קמא דהתם דפורים אסור במלאכה. ותירץ הפר״ח דאפשר להעמיד משנתינו בכפרים המקדימין ליום הכניסה.

★★

במשנה: אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא.

הקשה הרשב״א דהל״ל ש״מ מצוות צריכות כוונה כמו בברכות (יד.). ותירץ דהכא פשוט שיש לפרש שכיון לבו לקרות ולא להגיה, ואין צריך כוונה לצאת ע״כ. ובמגיד משנה (פ״ב ממגילה ה״ה) כתב דכיון לצאת קאמר, ואולי שהכל מודים במגילה דצריכה כוונה ע״כ.

ולכאורה צ"ב. מאי שנא מגילה משאר מצוות, ובפרט דהמג"א (סי' ס) כותב בשם הרדב"ז דמצוות דרבנן לכו"ע אין צריכות כוונה, ומגילה היא דרבנן.

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ מ"ז ע' ח):

ובספר עמק ברכה ביאר דמצוות של הודאה בעיא כונה בלב להודות, דהודאה בפה לבד לאו הודאה היא, וכיון דמגילה כהלל היא כדלעיל יד., צריכה כונת הלב. וצ"ע דא"כ אין צריך כוונה לצאת אלא להודות, ולא מוזכר זה כלל במתני'.

והפר"ח (סי' תר"צ) כתב דמגילה שאני דפרסומי ניסא הוא, ולכו"ע בעי' כוונה. [ולפ"ד לכאורה דה"ה בהדלקת נ"ח ובד' כוסות ואמירת ההגדה]. אבל ע' בב"י שכתב דצריך כוונה דקיי"ל מצוות צריכות כוונה וכ"כ הגר"א, ודלא כמ"מ, ולפ"ז לכאורה מוכח מדבריהם דלא כהמ"א הנ"ל. וכ"כ בביה"ל (סי' ס') דקיי"ל דאף בדרבנן צריכים כוונה, והוכיח כן מהגר"א הנ"ל, וע"ש עוד ראיות לזה.

★★

הגאון בעל שערי תורה זצ"ל כותב (בקובץ כרם שלמה שנה ט"ז קו' ד' ע' ט): בענין אי דברי קבלה הוה כדברי תורה וכו'. הגאון בספר טורי אבן (במגילה דף ה') כותב דכיון שברוח הקודש נאמרה, כדאורייתא דיינינן לי', כי דברי קבלה הוא כדברי תורה יע"ש.

ונלענ"ד להביא ראי' שכן דעת הרמב"ם, הטור והשו"ע, דהנה איתא במס' מגילה במתני', הי' כותבה דורשה ומגיה, [פירש"י, או דורשה ומתוך כך קראה], אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, וכתב רמב"ם בפ"ב מהל' מגילה הלכה ה' וז"ל, הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא, כיצד הי' כותבה או דורשה או מגיהה אם כיון את לבו לצאת בקריאה זו יוצא ואם לאו לא יצא, וכתב הה"מ על זה וז"ל, במתני' הי' כותבה דורשה ומגיהה אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, ופי' רבינו אם כיון לבו לצאת, כפי דבריו שפסק ריש פרק ב' מהלכות שופר דבעינן כוונה לצאת, ואולי שהכל מודים במגילה, יע"ש. וכ"כ בש"ע סי' תר"צ סעיף י"ג באין חולק.

וקשה על זה לפי מ"ש המג"א (בסימן ס' ס"ק ג') בשם רדב"ז, אף דקיי"ל מצות צריכה כוונה כמ"ש שם המחבר בסעיף ד', היינו מצוה דאורייתא, אבל מצות דרבנן אין צריך כוונה יע"ש, וא"כ קשה אי נימא דדברי קבלה יש לו דין דרבנן אמאי צריך שיכוין לצאת דוקא, אע"כ שיש לו דין דאורייתא לכל דבר, כנלענ"ד נכון, דאל"כ תיקשי על מג"א שסתם שם כרדב"ז באין חולק, ובסי' תר"ץ סתם כנ"ל, אלא ע"כ כמ"ש, ודו"ק.

★★

בגמ': רב אויא אמר: יהי שם ה' מבורך.

וברש"י: כהוייתו יהא הלול השם וברכתו כסדרו ע"כ.

כתב הגאון ר' זליג ראובן בענדיס זצ"ל (בקובץ כרם שלמה שנה ב' קו' י' ע' כא):

נראה להסכים למ"ש בפתחי תשובה יו"ד (סי' רע"ו ס"ק כ') בשם הרבה גאונים דס"ל דגם בס"ת בעינן שהשם יכתב דוקא כסדרן, אשר עפי"ז יומתק מ"ש רש"י ז"ל במגילה י"ז. ד"ה יהי שם ד' מבורך וכו' וברכתו כסדרו ע"ש, ומסתייע נמי לזה מ"ש בשבועות (ל"ה ע"ב) שכבר קדשו השם, אף שי"ל דמיירי בכה"ג שכתבו כסדרן, אבל פשטות הדברים מורין כן, שכך כותבין.

דף י"ז ע"ב

בגמ': והיו - בהויתן יהו.

החקרי לב (חל' י' סי' קל"ג) תמה, דהא מבע"ל "והיו" להא דדרשינן (לעיל ט.) דאין כותבין תפילין ומזוזות רק באשורית. ותירץ דוהיו שכתוב בק"ש קאי על כל המצוות שנאמרו באותה הפרשה דהיינו ק"ש ותפילין ומזוזות, בתפילין ומזוזות דלא שייך בהו קריאה קאי על הכתיבה ובק"ש דלא שייך ביה כתיבה קאי על הקריאה.

אלא דהקשה דאכתי מאי פריך ורבנן נמי והכתיב והיו, והא מבע"ל לתפילין ומזוזות. ותירץ דקושית הגמ' למאי דקי"ל כרשב"ג דגם ס"ת לא נכתב רק באשורית ויונית, ולרשב"ג לא בעיא פסוק מיוחד לתפילין ומזוזות.

מיהו ע"ש שהוכיח דמה שהתיר רשב"ג ביונית הוא מה"ת, ולפ"ז הדרה קושיה לדוכתה דמבע"ל "והיו" למעט תפילין ומזוזות מיונית. וע"כ תירץ דתרי והיו כתיבי "והיו הדברים האלה" "והיו לטטפות בין עיניך". אלא דהעיר דברש"י

(לעיל ט.) מבואר, דגם הא דתפילין מוהיו הדברים האלה קדריש, עיי״ש.

★★

בגמ׳: לימא קסבר רבי כל התורה כולה בכל לשון נאמרה וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה כל וכו׳) בתו״ד: וקשה שהרי קריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן, לבד מפרשת זכור דהוי דאורייתא וכו׳ ע״כ.

הנה בשו״ע או״ח (סי׳ תרפ״ה ס״ז) איתא: ״י״א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקרותה מדאורייתא״. ובביאור הגר״א שם: ״ופרשת פרה. בתוספות שלפנינו ליתא לא בברכות ולא במגילה י״ז ב׳ וכן באשר״י פ״ו דברכות ליתא אלא זכור ונסחא משובשת נזדמנה לו״ עכ״ל.

והנה בב״י (שם) הביא מקור הדברים דקריאת פרשת פרה היא מה״ת מהתוס׳ ברכות י״ג ע״ש. והגר״א השיג על זה וכנ״ל.

ויש להעיר שבתוס׳ ר״י החסיד (לברכות שם) וכן בתוס׳ הרא״ש ותוס׳ הרשב״א שם איתא להדיא גם פרה, וצ״ע אמאי בתוס׳ הושמט. ושוב מצאתי בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ה גליון ד עמ׳ צ״ג) שהביא ידי״נ הגאון ר׳ דוד מצגר שליט״א שבתוס׳ בברכות שבדפוס הראשון של הש״ס (ויניציה ר״פ) מפורש גם פר׳ פרה (וכמו שהביא הב״י בשמם) ע״ש. וכיון שבכל הראשונים הנ״ל בברכות איתא להדיא גם פרה י״ל דדברי הב״י אמת ויציב וכן צריך להיות הגירסא בתוס׳ ג״כ ודו״ק. ועי׳ גם בריטב״א למגילה כאן שכתב להדיא דקריאת פרשת פרה היא דאורייתא, וכ״כ בתוס׳ שאנץ סוטה (ל״ג.) וע״ש בהערה.

★★

וראה עוד בספר בירור הלכה להגר״י זילבר שליט״א (מהדו״ת או״ח סי׳ קמו) שהאריך בזה, ובתרומת הדשן סי׳ קח [הביאו במג״א] העיר שבתוס׳ בברכות [יג ע״א] איתא גם פר׳ פרה. וכן העיר בדברי חמודות ברכות (פ״ז ס״כ סקנ״ב) ובברכי יוסף (סי׳ תרפ״ה סק״ה) וכ״כ בלקט יושר לתלמיד בעל תרומת הדשן בשם תוס׳ שאנץ או פסקי תוס׳. וכבר העיר המגיה שם שבדפוסים שלפנינו פרשת פרה נמחקה ע״פ הגהת מהרש״ל, וכ״כ במחצית השקל בסי׳ תרפ״ה.

גם השל״ה (ריש מסכת מגילה) כתב: ״ובתוס׳ פרק היה קורא כתבו דפ׳ זכור ופ׳ פרה דאורייתא הביאם הב״י בא״ח סי׳ קמ״ו ובסי׳ תרפ״(ד)[ה]. ומהר״ש ז״ל כתב בספר חכמת שלמה דטעות הוא ומחק פרשת פרה״. עכ״פ הגירסא ״ופרשת פרה״ שבתוס׳ היא גירסא מקויימת.

★★

וראה בט״ז (סי׳ תרפ״ה ס״ק ב) שהביא בשם המהרש״ל דאין לקרוא קטן לפר׳ פרה ״מאחר שבאותו תוספות יראה שהיא מדאורייתא״ ע״כ וצ״ע דבש״ס ברכות הנ״ל הגיה המהרש״ל וכנ״ל בתוס׳ דיש למחוק תיבת ״פרה״ (וכמו שהביא הגר״א וכנ״ל) וצ״ע. וע״ע באלי׳ רבה (סי׳ תרפ״ה ס״ק כ״א) שהביא מהרשב״א דקריאת הד׳ פרשיות היא מה״ת וראה גם בגינת ורדים (כלל א סוס״י ל״ו) בזה.

★★

בתוס׳ כאן (ד״ה כל התורה וכו׳) נקטו בתו״ד דווידוי מעשר בלשון הקודש נֶאֱמר ע״ש. ובטורי אבן תמה עליהם שלא מצא וזאת לגבי ווידוי מעשר ופשיטא לי׳ לטו״א שבכל לשון נאמרה.

וכתב הגאון ר׳ מאיר אריק זצ״ל בספרו מנחת קנאות עמ״ס סוטה (ל״ג ע״א):

ובאמת כוונת תוס׳ מבוארת מתוך דברי הרשב״א ברכות י״ג ד״ה לימא וז״ל והנכון שנאמר דהיינו כל הקריאות שאדם חייב לקרות כגון מקרא בכורים ווידוי מעשר ומקרא חליצה וכל אותן שישנו בסוטה ואותן שאמרו שם שנאמרין בלה״ק היו צריכין לידרש מן המקרא אבל אותן שנאמרין בכל לשון א״צ לידרש שכך דינן, ולרבנן אותן שנאמרין בלה״ק אין צריכין אבל אידך צריכי קרא עכ״ל ולזה ג״כ כוונת התוס׳ במגילה ובברכות י״ג, ובחנם תמה הט״א.

★★

בגמ׳: דתניא, שמעון הפקולי הסדיר י״ח ברכות לפני ר״ג וכו׳ **מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו י״ח ברכות** וכו׳.

הנה בברכות (כ״ו ע״ב) פליג ר׳ יוסי ב״ר חנינא דס״ל דתפילות אבות תקנום עם ר׳ יהושע בן לוי דס״ל דתפילות כנגד תמידים תקנום. וברש״י פי׳ כנגד תמידים תקנום

- אנשי כנסת הגדולה ע״כ. ומבואר לכאורה דהמ״ד דפליג וס״ל דאבות תקנום, לא ס״ל דאנשי כנסת הגדולה תקנום ובזה פליגי, והרי בגמ׳ כאן מפורש דאנשי כנסת הגדולה תיקנו הברכות, וכן מפורש גם בגמ׳ ברכות (ל״ג ע״א): מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפילות וכו׳ ע״ש.

וכתב בספר משפט האורים (סי׳ ל״ז): והפשוט שריב״ח ס״ל שאת עצם התפלות אכן יסדו האבות, אבל סדר הברכות של התפלה ומניינם, והיינו שמו״ע, ד״ז הוקבע עפ״י אנשי כנה״ג, וזהו דקאמ׳ בגמ׳ מגילה מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו ״שמונה עשרה ברכות על הסדר״.

אמנם ריב״ל ס״ל שהמאה ועשרים זקנים לא רק דקבעו את סדר הברכות של התפלה ומניינם, אלא דעצם תיקון התפלה והחיוב להתפלל אף ד״ז נקבע על ידם.

והיינו שריב״ח ס״ל שעצם החיוב להתפלל ד״ז נתיסד עפ״י האבות הק׳, ורק דנוסח וסדר התפלה ד״ז נקבע ע״י אנשי כנה״ג, ומשא״כ ריב״ל ס״ל שכל ענין התפילה יסודו הוא בתקנה של אנשי כנה״ג - והיינו תפלות כנגד תמידין תקנום. והא דאמרו במגילה הנ״ל שמאה ועשרים זקנים ובהם נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר, הכוונה היא הן לעצם התפילה והן לסידור הברכות.

★★

ולפי״ז הא דאמרו בגמ׳ תפלות אבות תיקנום או כנגד תמידין, המכוון הוא באמת לעצם התפלה, וכדמשמע הלשון, ולא לנוסח וסדר התפילה. והא דאמרו במכילתין (לג.) שאנשי כנה״ג תיקנו להם לישראל ברכות ותפלות, עי׳ באבודרהם בסדר תפלות של חול השער השני וז״ל: ונתקבצו כולם ותיקנו להתפלל לפני חי העולמים שמונה עשרה ברכות בכל יום ג׳ פעמים כו׳ וכן תקנו (היינו אנשי כנה״ג) ברכות רבות ותפלות ״אחרות״ אשר הם בפי כל ישראל סדורות כו׳ עכ״ל. והיינו לפי״ז דמה שבמכילתין הנ״ל אמרו שאנשי כנה״ג תיקנו להם לישראל ברכות ותפלות, הכוונה היא לתפילות אחרות ולא למה שנהוג להתפלל ג״פ ביום.

★★

והנה במסקנת הגמ׳ במכילתין הוכיחו שריב״ח נמי ס״ל שתפלות כנגד תמידין, והיינו שיש לתפלות שייכות עם מעשה העבודה והקרבנות, אלא הגדר הוא: ד״תפלות אבות תיקנום ואסמיכנהו רבנן אקרבנות״.

ולפ״ז אף למסקנה קאי ריב״ח וריב״ל בפלוגתייהו, שלריב״ל את עצם התפלות יסדו אנשי כנה״ג ותיקנום כנגד התמידין, ומשא״כ לריב״ח גוף התפילות נתקן ע״י האבות ורק דאסמכינהו רבנן אקרבנות. והיינו דהא בלא״ה מבואר בגמ׳ דמגילה הנ״ל שנוסח וסדר התפילה נתקן ונסדר ע״י אנשי כנסת הגדולה, וא״כ י״ל שהם קבעו וסדרו להנך תפלות וברכות כנגד תמידין.

★★

בגמ׳: מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא.

וברש״י (ד״ה אתחלתא וכו׳): ואע״ג דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד וכו׳.

כתב הרה״ג ר׳ יצחק אריה ארליך שליט״א, דראה מי שהקשה על דברי רש״י, דלדברי רש״י דאין ברכה זו על גאולה מהגלות אלא על גאולה מהצרות. א״כ מהי הלשון שאומרים ״גאולה שלימה״, והלא גאולה שלימה משמע גאולה מהגלות.

ויש לתרץ על פי המעשה שפעם אחת נפגשו האדמו״ר מסטמאר זצ״ל ה״ויואל משה״ עם הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל, שאל הגר״מ זצ״ל את האדמו״ר מסטמר כבודו הנו רבי וכאשר מזכירים חולה לפניך ואתה מברכו בברכת רפואה שלימה, מה הכוונה בזה שמזכיר ״שלימה״ והלא מספיק לברכו ברפואה בלבד.

והשיב לו האדמו״ר מסטמאר זצ״ל, כבודו הנו רב, וא״כ יסביר לי מה הכוונה בזה שאנו אומרים תשובה שלימה, והלא סגי בתשובה בלבד.

והשיב לו הגר״מ זצ״ל שתשובה שלימה הכונה כמוש״כ הרמב״ם שהתשובה היא שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב בזה החטא לעולם, וא״כ לא רק תשובה על מה שתהיה אלא ״תשובה שלימה״ שלא ישוב לזה החטא. אמר לו האדמו״ר מסטמאר זצ״ל א״כ זה הפירוש רפואה שלימה, שלא רק שיתרפא ממחלתו אלא שלא ישוב לזה החולי לעולם.

ואמר הרה״ג הנ״ל דלפי״ז מיושב גם כאן דהבקשה ״גאולה שלימה״ היא על הגאולה מהצרות הבאות עלינו תמיד,

אך הבקשה היא שלא רק שיגאלנו מהם, אלא שלא ישובו ויבאו הצרות האלו עלינו לעולם, וזהו גאולה שלימה.

★★

כ"ק אדמו"ר מצאנז-קלויזנברג בעל הדברי יציב זצ"ל הי' רגיל לציין לדברי רש"י אלו, ולהעיר שזוהי טעות להתכוון בברכת גואל ישראל על הגאולה המקווה ע"י משיח בן דוד, דהלא לזה אנו מתפללין בברכות האחרונות של הברכות האמצעיות, אלא הכוונה צ"ל כנ"ל שהשי"ת יגאלנו מגזרותינו התוכפות אותנו יום יום בתוך גלות החל הזה.

★★

בגמ': **מתוך שניתנה מילה בשמיני שצריכה רפואה** וכו'

בספר שם משמואל (פ' וארא - ע' עא) כותב:

נראה הפירוש, דכל ענין רפואה שנמצא בעולם הוא באמצעות מצות מילה, והיינו שברא את האדם ישר, ואם האדם הולך ישר כאשר עשאוהו הבורא יתברך לא יחלה ולא יצטרך לרפואה, ועי' רמב"ן ריש פ' בחוקותי. א"כ אין רפואה לפי סדר העולם.

מה גם כי רפואה היא מלמעלה מן הטבע, כמו ששמעתי מכ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה שרפואה הניתנת היא מעולם שלמעלה מן הטבע, וע"כ לפי סדר עולם הטבע אין נמצאת רפואה, רק כאשר כך סדר התורה שיולד אדם בערלה וימלנו וצריך רפואה, ע"כ נשפע ענין רפואה לעולם וגם הוא דבר שלמעלה מן הטבע וניתן בתוך הטבע והכל באמצעות מילה. ודו"ק.

★★

ובלב שמחה לכ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל (לברית מילה) מובא כעי"ז וז"ל:

מילה בשמיני, אי' בגמ' ומה ראו לומר רפואה בשמינית וכו' מתוך שנתנה מילה בשמינית שצריכה רפואה וכו'.

שבעים פנים לתורה, ואפשר ג"כ שקבעו ברכת רפואה בשמינית שהמילה שהיא בשמינית מביאה רפואה, כמו שאמרו ז"ל נולד בן זכר במשפחה נתרפאה כל המשפחה.

★★

הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל נשאל ע"י גוי מלומד אחד, מה הוא זה שאתם מתפללים "רופא חולי עמו ישראל" וכי רק לחולי ישראל השי"ת מרפא ולא לחולי אומות העולם, והשיב לו הרר"י עפ"י הגמרא הכא דהכוונה לרפואה שלאחר מילה שנתנה בשמיני, וזהו שייך רק בחולי עמו ישראל.

דף י"ח ע"א

בגמ': **ומה ראו לומר ברכת כהנים אחר הודאה דכתיב** וכו' **וירד** וכו'.

וברש"י: וירד מעשית החטאת והעולה וגו'. וצ"ב מה בעי רש"י בדבריו, וכתב הגאון ר' משה ליב ליטש-רוזנבוים זצ"ל בעל "מתא דירושלים" על הירושלמי בכתביו:

ונראה לי משום דלכאורה קשה מאי עלתה על דעת המקשן להקשות אימא קודם עבודה, הא מעשות כתיב - ועוד נ"ל מדוע האריך התרצן כ"כ דכתיב וירד מעשות החטאת, הו"ל לתרץ בקיצור מי כתיב לעשות.

ע"כ נראה בעיני ע"פ מ"ש רש"י ז"ל עה"פ (ויקרא ט, כג): ויבוא משה ואהרן וגו' שנכנסו להתפלל שתרד האש לפי שהי' מונח על המזבח העולה והחלבים ועדיין לא ירדה האש, והשתא לפ"ז הי' מקום לפרש מש"כ: וירד מעשות החטאת דהפשט הוא מלפני עשות שעדיין לא נעשה, שהרי עדיין לא ירדה האש לפיכך ירד כדי להיכנס להתפלל עם משה שתרד האש וזה הוא וירד מעשות החטאת והעולה כדי לעשות, והוי הפי' מעשות מעבור עשות כדי שיבוא לידי עשיה שירד האש, וא"כ שפיר י"ל דקודמת ברכת כהנים לעבודה.

אלא דזה ליתא, דהרי ע"כ גבי חטאת עכ"פ כבר הי' הבשר נשרף והדם נזרק ולא נשאר רק החלב מונח, וכן מהשלמים ג"כ לא נשאר רק החלב, אבל העולה הי' מונח הכל, ומשו"ה כתיב אח"כ ותצא האש ותאכל את העולה ואת החלבים, הזכיר עולה מקודם, משום שהיא היתה מונחת כולה משא"כ חטאת ושלמים דלא הי' מונח כי אם החלבים - א"כ לפ"ז גם כאן, אי הי' הכונה מעשות עבור עשות כדי שירד, א"כ הו"ל לכתוב מעשות העולה והחטאת או והחלבים, ומדוע מזכיר חטאת דלא הוי כי אם החלב קודם העולה, ולא כתיב רק בסיפא דקרא דכתיב ותאכל העולה וחלבים, אלא וודאי

מעשות הכונה שכבר עשה, וזה הוא דדייק רש"י וכתב: מעשות החטאת והעולה הקדים חטאת קודם עולה וזה כונת הגמ': לא ס"ד, דכתיב וירד מעשות החטאת ואח"כ עולה ודו"ק היטב.

★★

בגמ': מלה בסלע - משתוקא בתרין.

בספר ישרש יעקב (פר' מצורע) כותב:

וצריך להבין אם השתיקה שוה תרין א"כ המלה אינה שוה כלום כי יותר טוב לשתוק ויש תרין, גם הול"ל ושתיקה בויו מאי משתיקתא. אכן באמת יש זמן שמוכרחין לדבר וכמו שכתוב עת לדבר וזו המלה היא באמת יקרה, אמנם כשהמלה ההיא היא נמשכת משתיקה, דהיינו שיתאפק עצמו כ"כ עד שלא יהי' לו עוד באפשרי להתאפק והגה יוצא מאליו מפיו הוא שוה יותר הרבה, וזה מלה בסלע היינו יש מלה ששויה סלע וכשהיא נמשכת משתיקה שוה המלה ההיא תרין עי"ש.

והביא בשם חותנו הרב הצדיק מוהר"ם מווארקא זצ"ל שהי' רגיל לומר: לאמיר שרייען איין שטילל שווייגענדיג געשרייא עכ"ל.

ובזה ביארו מה שאומרים באנו בכח "שועתינו קבל, ושמע צעקתינו - יודע תעלומות" ודו"ק.

★★

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר' שמיני) לבאר לפי"ז דברי הרמב"ן עה"פ: וידום אהרן וגו', וכתב הרמב"ן שהי' בוכה בקול ואז שתק, והקשו במפרשים דאינו מובן כוונתו, ונראה לפרש, דרש"י פירש קבל שכר על שתיקתו ומה שכר קבל שנתייחד עמו הדיבור, וקשה דבש"ס משמע דשכר חשוב בעוה"ז ומה הפי' שקיבל שכר.

אך לדברי הישרש יעקב הנ"ל יש לבאר, דהנה באהרן הכהן על ידי שתיקה בא אליו הדיבור שנצטווה עד סוף כל הדורות ביין ושכר אל תשת, והוכרח לדבר הדיבור הזה ע"י שתיקתו וא"כ הדיבור שבא משתיקה הוא שוה תרין, וא"כ יש לו זה השכר, ולפ"ז מובן דברי הרמב"ן שהי' בוכה בקול ואז שתק היינו שהי' מתוך השתיקה וכמאמר הרה"ק מווארקא ז"ל לאמיר שרייען אשטיל שווייגענדיג געשרייא והבן, ובת"כ איתא קבל שכר על שתיקתו ועלי' שלמה אומר עת לדבר ועת לחשות עי"ש.

★★

כתב בבית אהרן ע"מ אבות (מהה"ג ר' אהרן אב"ד אטשאקוב נדפס בסוף פי' אבות להחסיד יעב"ץ) על המשנה אמור מעט ועשה הרבה (פ"א מט"ו) ע"ד כל רוחו יוציא כסיל. וכמו ששמעתי בשם ק"ק מריזין, שפירש מאמר חז"ל 'מלה בסלע משתוקא בתרין', אימתי המילה שוה סלע, כאשר שתי פעמים כמותה נשאר אצל האומר שלא אמרה רק שתק.

הה"ק ר' ישכר בעריש מוולברוז זצ"ל היה אומר, כשם שיש זולל וסובא כשמרבה באכילה ושתיה, כן נקרא אדם זולל וסובא כשמרבה בדיבורים (אמרי נועם עמ' כג).

סיפר הבית ישראל זצ"ל, פעם נסע החידושי הרי"ם זצ"ל ברכבת, נטפל אליו אברך אחד והרבה להטרידו בשאלות, לבסוף אמר החי' הרי"ם 'ויזט אויס אז די רעד איז ביי עהם ביליג' (=כנראה הדיבור זול אצלו!).

★★

כידוע מרן האמרי אמת היה מקמץ בדיבורים, היה אומר: "בכלל בני אדם צריכים למעט בדיבורים, כל שכן אני, יש אנשים העשויים ללכת לקול מילה אחת שלי אף לתוך האש לכן אני צריך להזהר מאד בכל הגה". אמר רבינו הלב שמחה, "על כל מילה שהוציא אבא יש להוסיף עשר מילים לפניה ועשר מילים לאחריה, כך היו יכולים להבין את דבריו הקצרים". (ראש גולת אריאל עמ' תמד תמו)

סיפר ר' אהרן נח יוסקוביץ ז"ל נכד האמרי אמת זצ"ל, שנזדמן לו לנסוע פעם עם האמרי אמת בעגלה, באמצע הדרך שאל העגלון דבר מה, השיבו אחד הנוסעים בפולנית: טאק טאק (=כן כן). התענין הרבי מה משמעות המילה, וכשתירגמו לו התפלא: מדוע כפל האיש פעמיים, וכי לא די בפעם אחת?! (ראש גולת אריאל ח"א עמ' תמו).

★★

כ"ק אדמו"ר הלב שמחה זצ"ל אמר פעם שלא רק שהשתיקה שוה כפול מהמלה תרין, אלא הרבה והרבה יותר, כי המלה שוה סלע רק כל זמן שהוא מדבר, אז שוה כל תיבה

היוצא מפיו סלע, משא"כ בהשתיקה, כל רגע שהוא שותק ואינו מדבר הרי הוא שוה תרין.

★★

כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל ביאר מה שאמר יעקב אבינו לבנ"י (בראשית מג, יב): וכסף משנה קחו בידכם וגו'. דר"ל שבא ללמדם ולרמז להם שלא ידברו יותר מהצורך. שהרי כבר נזוקו כשדברו יותר מדי, למה הרעותם לי להגיד לאיש וגו'. וזהו וכסף משנה משתוקא בתרין.

★★

בגמ': קראה על פה לא יצא - מנלן וכו'

החקרי לב (או"ח סי' י"ג) הביא מתשו' הרא"מ (ח"ב סי' י"א) שהקשה דלמה לי לימוד שאין יוצאין בקראה על פה, תפ"ל דקי"ל (תמורה יד:) דברים שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ, והחקרי לב הוסיף, דאין לומר דמבע"ל קרא לדיעבד, דאכתי תיקשי למ"ד בפ"ק דתמורה דאי עביד לא מהני [ויותר קשה דהא רבא הוא דמצריך הכא גז"ש ורבא הוא דאית ליה בתמורה דאי עביד לא מהני], והחקרי לב הביא מהשער אפרים דאפילו באיסור דרבנן אמרינן דאי עביד לא מהני.

ותירץ הרא"מ בשם הסמ"ג דהאיסור לקרות ע"פ אינו אלא להוציא רבים יד"ח [וכ"כ התוס' בתמורה], והכא מבע"ל כשקורא להוציא את עצמו.

והעיר החקרי לב דמ"מ קשה מהא דתניא (יח:) השמיט הסופר פסוקים וקראה ע"פ יצא ומבואר מדברי העיטור והשבלי הלקט דגם השומעים יוצאים. ותירץ דכיון שקרא הרוב בכתב הוי כקרא הכל בכתב דרובה ככולה.

★★

בגמ': זכור יכול בלב - כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני וקיים זכור - בפה.

הנה כדברי הגמ' איתא בספרי (פר' כי תצא) ע"ש.

ועיין ברמב"ם בסה"מ (עשין קפ"ט) מביא העשה מקרא דזכור וגו' ומלבד זה (בל"ת נ"ט) מביא לאו מדכתיב לא תשכח ע"ש.

והקשה הגאון הפרמ"ג בראש יוסף (כאן) מנ"ל ללמוד מכאן ענין דבפה ובלב, הרי איצטריך לעשה ול"ת ומנין ללמוד מכאן דבעי להזכיר בפה, וראה גם במנחת חנוך (מצוה תר"ג) שהביא קושיא זו בשם ספר דרך פקודיך ע"ש (ולא מצאתי בספר הנ"ל קושיא זו וצ"ע).

עוד הקשה הגרי"פ פרלא (בביאורו לסה"מ ח"ב ע' רצ"ד) דבלא"ה קשה דהרי איצטריך קרא לגופי', דכיון דכתיב לא תתעב אדומי, והרי עמלק נכדו של עשיו, הרי הוא בכלל אדומי, וא"כ נימא דקרא בא רק להתיר לתעב את עמלק, ומנא לן דבא לחייב לזכור את עמלק.

אלא ע"כ דקושיא מתורצת בחברתה, דאם אומרים דזכור היינו בפה, ע"כ אין לו שייכות לאיסור תיעוב אדומי, דאיסור זה דתיעוב אדומי אינו אלא בלב, ועל כן אי הוה קרא איירי לענין שכחה בלב, א"כ אתי לשלול שמותר לתעב, וא"כ לא שייך בזה עשה ולא תעשה, דלא בא לחיובא אלא להתיר לתעב, וא"כ זכור הוא מיותר, ועל כרחך דזכור אתי לפה, ולחייב לזכור עיין שם.

★★

והנה בגמ' כאן מבואר בפשטות, דכאשר כתוב בתורה "זכור" לבד היינו בלב, כמו שהגמ' אומרת בתחילת הדברים "זכור - יכול בלב" וכו'. וכתב הרמב"ם (בפרק כ"ט מהלכות שבת הלכה א) מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו. הנה מבואר ברמב"ם שהחיוב הוא לקדש בפה מדאורייתא, ולכן מדגיש ב"דברים".

וכן כתב בספר המצות (מצוה קנ"ה) שכתב בזה"ל: שצונו לקדש את השבת ולאמר "דברים". וכן כתב החינוך (במצוה ל"א) בזה"ל: לדבר "דברים" ביום שבת בכניסתו.

בספר פנים יפות (בפרשת יתרו) בד"ה זכור וכו' מקשה מנ"ל זכור בפה דלמא בלב וכמבואר במסכת מגילה הנ"ל דזכור הוא בלב, ורק בעמלק שכתוב "לא תשכח" אומרים שזכור בפה, וע"ש מש"כ בזה.

ומה שכתב שם "ובזה מובן מה שכתבו זכור בפה". בוודאי שכוונתו להרמב"ם והחינוך הנ"ל שכתבו בפירוש דצריך לקדש בפה מדאורייתא.

וכתב הגאון ר׳ נתן אינפלד שליט״א:

ולא מצאתי בראב״ש וברי״ף בפסחים דף ק״ו ע״א, בטור ובשו״ע בסימן רע״א, שמביאין הלכה זו דצריך לקדש בפה ולא בהרהור, וכן לא כתבו זה בכל מפרשי הטור והשו״ע, הב״ח מגן אברהם הט״ז הגר״א וכו׳ וכו׳. רק המשנה ברורה והשו״ע הרב מביאין את הרמב״ם. וכן מביא בקיצור שו״ע בסימן ע״ז אות א׳, וצ״ע. וגם המ״ב השו״ע הרב והקש״ע אינם ״מדגישים״ שהוא לא בהרהור. וצ״ב.

ובמנחת חינוך במצוה זו כתב בזה״ל: והנה המצוה דוקא בדיבור כמבואר כאן ובר״מ ובפוסקים אבל בהרהור לא יצא. ואיני יודע לאיזה פוסקים כוונתו, וכנ״ל שחיפשתי ולא מצאתי זה בכל הפוסקים.

גם בחיי אדם הלכות שבת כלל ו׳ כתב בזה בסתם וז״ל: מצות עשה מן התורה לקדש את השבת מדכתיב זכור את יום השבת לקדשו, והוא ממש לשון הרמב״ם הנ״ל, והשמיט המילה ״בדברים״. וצ״ב. ובספרו ״זכרו תורת משה״ כן כתב דברים.

ובעיקר שאלת ה״פנים יפות״ דמנ״ל זכור בפה במצות קידוש, ראיתי בתורה תמימה שמביא ספרא בפרשת בחוקותי פרק א׳ אות ג׳ שמבאר דין זה וז״ל הספרא: זכור את יום השבת לקדשו יכול בלב, כשהוא אומר שמור הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהי׳ שונה בפיך עכ״ל. ע״ש בתורה תמימה פרשת יתרו בפסוק זכור את יום השבת לקדשו.

הנה יש לנו דרשה מיוחדת במצות קידוש שצריך לקדש השבת בפה. ובוודאי שזהו מקורו של הרמב״ם והחינוך הנ״ל שמצות עשה לקדש את השבת ב״דברים״ ומה שכתוב בספרא ד״שמור״ הוא בלב, נראה לומר כמו שכתוב בתורה בפרשת וישב ״ואביו שמר את הדבר״.

ולא ראיתי במפרשי הרמב״ם שמציינים ספרא זה כמקור להרמב״ם גם לא ב״ספר המפתח״ וב״קרית מלך״. ושו״ר בספר ״צפנת פענח״ שמציין הספרא על הרמב״ם.

וכן מביא ספרא זה במנחת חינוך הנ״ל בשם השאגת ארי׳ בסימן י״ג, והשאגת ארי׳ מביא זה בשם הרמב״ן בפרשת כי תצא שמביא הספרא בפרשת בחוקותי.

★★

וראיתי בפרי מגדים (בסימן רע״א באשל אברהם אות ב׳) שכתב שמקיימין מצות קידוש בהרהור, ע״פ הגמרא במגילה הנ״ל שזכור זה בלב, ע״ש. וכ״כ במשבצות זהב אות ג׳ ע״ש.

והוא פליאה עצומה. דהרי הוא ספרא מפורש ש״זכור״ בשבת הוא לא בלב. וכן פוסק מפורש הרמב״ם הנ״ל שצריך לקדש בדברים. וצע״ג.

ובספר הליקוטים שברמב״ם (פרנקל) מביא בשם ״נמוקי מהרא״י״ בזה״ל: והנראה דודאי עיקר קרא דזכור לזכירה בדברים אתא, דסתם זכירה דקרא הוא זכירה בפה כמו זכירת עמלק עכ״ל. הנה לומד בפשטות, שלומדים ״זכור״ דקידוש מ״זכור״ של עמלק, אבל לא כתוב לימוד זה בגמרא, ואין לעשות לימוד זה מעצמנו. וגם בספרא לא משמע כן, ובפירוש כתב הספרא ד״זכור״ בשבת הוא בלב ולא בפה, ורק מכיון דכתיב גם שמור דהוא בלב לומד הספרא ד״זכור״ הוא בפה.

ואחר כתבי כל זה ראיתי בתורה תמימה מביא מכילתא על הפסוק: זכור את יום השבת לקדשו, דהכוונה לקדשו בדברים. וז״ל המכילתא: מהו ״לקדשו״ בברכה. וכן מביא מכילתא זו בתפארת ישראל תענית פרק א׳ משנה א׳ בזה״ל: לקדשו היינו בקידוש באמירה, וכן אמרינן במכילתא לקדשו בברכה ע״ש. הנה יש לנו עוד דרשה דצריך לקדש בדברים.

וצ״ב איך משמע מהלשון ״לקדשו״ דהכוונה בדברים, ואפשר דאין זה דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא, ופלא על התפארת ישראל שאינו מביא ספרא הנ״ל דמפורש הוא דצריך לקדש באמירה וצ״ע.

★★

ויש להוסיף על דבריו דבספר מראה הגדול (דרוש א לשבת זכור) הביא בשם ספר מאורי דוד שהקשה מנ״ל זה הרי בזכירת שבת לא כתיב לא תשכח ע״ש. אך מקורו של הרמב״ם טהור בספרא הנ״ל וא״ש. וראה גם בדבש לפי לרבינו החיד״א (מערכת ז אות כ״א) שהקשה כקושית המאורי דוד הנ״ל וצע״ג. וראה בקובץ אוצרות ירושלים (חלק רי״א סי׳ ס ס״ק רל״ד) מש״כ הג״ר יעקב חיים סופר שליט״א להעיר על הגר״י שור בהגהותיו לספר העיתים ע״ש. וראה בשו״ת קרן לדוד (או״ח

סי׳ פ״ה) שהקשה מדוע באמת שלא נימא דבזכירת שבת ע״י קידוש היום סגי בלב כיון דלא כתיב שם לא תשכח, וע״ש מש״כ בזה באריכות, ומביא מהשאגת אריה (סי׳ י״ג) דכיון דגילתה התורה לגבי זכירת עמלק דהיינו בפה זה מגלה על שאר הזכירות ע״ש

וראה גם במאמר מהחפץ חיים שבסוף הקונטרס שפת תמים דפשיט״ל דזכירת מעשה מרים (וכן שאר הזכירות) הם בפה ע״ש, והיינו כהנ״ל.

★★

בדעת החינוך יש סתירה, דבמצוה ש״ל כתב דזכירת מעשה עמלק היא רק בלב ולא בפה ואילו במצוה תר״ה כתב שצריך לזכור גם בפה ע״ש

וראה בספר עורה שחר (אות ז ס״ק ד) שהסתפק אי זוכר מעשה עמלק בלב ולא בפה, שלא קיים מצות זכור, האם גם עבר על הלאו דלא תשכח, דדלמא ה״ק קרא, זכור בפה דוקא כדי שלא תבוא לשכחת הלב ע״ש מש״כ.

(ויש לצדד בצד זה עפימש״כ הראשונים בקדושין (ל״ד.) דכל היכא דכתיב עשה ול״ת בענין אחד אמרינן דהעיקר הוא העשה והל״ת בא לחזק את העשה ע״ש. וא״כ העיקר כאן ג״כ הוא העשה, ואם לא קיים העשה ממילא חשיב שג״כ עבר על הל״ת וי״ל).

★★

והנה מה ר״ל במה שאומרים ״לזכור״, האם הכוונה כל יום או כל שעה או באופן אחר, הנה יש עוד חמשה זכירות שאומרים כל יום אחר תפילת שחרית, יציאת מצרים, מתן תורה, הקצפת השי״ת במדבר, מרים, ושבת, וזה מלבד ענין עמלק.

ולגבי זכירת עמלק כתב הרמב״ם בסה״מ (מ״ע קפ״ט): ולשנוא אותו בכל עת ועת וכו׳. ובמהדורת הגר״ח העליר ז״ל שם: ושנאמר זה בכל עת ועת ע״כ. ולכאורה ר״ל בכל יום ויום, ובספר החרדים (פרק ד, מ״ע מה״ת התלויות בפה בקנה וכו׳) מביא בשם הרמב״ם והסמ״ג דזה מצוה קבועה לכל יום ויום, ובשם הסמ״ק הביא שם שזה מצוה לקרוא בס״ת בפרשת זכור ע״ש.

★★

והנה ברמב״ן (פר׳ כי תצא) כותב: ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה. אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בציבור, ונמצינו למדין מן התורה בשניה זכור, ויהיה סמך למקרא מגילה מן התורה וכו׳ ע״כ. הנה דג״כ ס״ל דקאי על קריאת פרשת זכור, ומצא כאן ג״כ אסמכתא למקרא מגילה וכנ״ל.

ובלבוש (סי׳ תרפ״ה) כתב ג״כ כן והוסיף: אע״פ שאם היא דאורייתא אין בה טעם למה קבעה בשבת זו, ואדרבה בחודש אייר היה לנו לקובעה, שכן היתה מלחמת עמלק בהיותם ברפידים, ואפשר שמן התורה לא נצטווינו לעשות בשבת זו, אלא מ״ע היתה לעשותה באחד מן שבתות השנה באיזה שירצו ומסרה ליד ב״ד, אלא שבימי מרדכי ובית דינו קבעוה לסמכה בכל שנה למעשה המן שהיה מזרעו עכ״ל.

★★

ומהות הזכירה כתב הר״ש משאנץ על התו״כ (פר׳ בחקותי) וז״ל: דזכור את יום השבת שתהא שונה בפיך הלכות שבת וזכור את אשר הקצפת במעשה עגל שתהא שונה בפיך הלכות ע״ז. וזכור את אשר עשה ה״א למרים שתהא שונה בפיך הלכות נגעים. וזכור את אשר עשה לך עמלק שתהא שונה בפיך הלכות מגילה וכו׳ ע״ש. והוא דבר נפלא. ובאבני נזר אבהע״ז (ח״ב סי׳ רכ״א ס״ק ט״ז) הביא דברי הר״ש משאנץ הנ״ל ע״ש. וע״ע באבני נזר או״ח (ח״ב סי׳ תקי״ז ס״ק י״ז) שהביא הדברים להלכה ע״ש.

(והנה עצם דיוק הר״ש משאנץ הוא מהלשון: שתהא שונה לשון שנון, ויש להעיר דברמב״ם בסה״מ הוצאת הגר״ח העליר זצ״ל הגי׳: שנאותו בפיך ע״כ, אך ברמב״ם פ״ה דמלכים ג״כ הגי׳: שונה בפיך ע״כ. וא״כ צ״ע אי התיקון שעשה הגר״ח העליר זצ״ל בסה״מ מדויק, וצ״ע).

★★

ובעצם דברי הר״ש משאנץ הנ״ל הנה בספר שיח שרפי קודש (ח״ג עמ׳ 28 אות ל) כתב וז״ל: עוד סיפר הרבי מסאכטשוב להרבי יבדל לחיים מאסטראווצי שליט״א שבוואַרקי למדו בכל יום מגילה, כי במכילתא איתא זכור את אשר עשה לך עמלק זכירה הוא בפה, ואמר הר״ש משאנץ ע״ז, זה הוא מגילה, והנה הר״ש משאנץ לא היה לעיני הגה״ק מהר״י מוואַרקי זצ״ל, וכיון ברוה״ק לדברי הר״ש משאנץ זצ״ל. עכ״ד ודפח״ח.

ובספר אהל יצחק (אות קס״ז) מביא: כתב לי האברך החריף ובקי מו״ה שבתי בורנשטין מרדומסק: כ״ק אא״ז הגה״ק אדמו״ר מסוכטשוב זצ״ל דבר בקודשו בשם הגה״ק מהר״י מוורקי זצ״ל שהיה נוהג ללמוד בכל יום במסכת מגילה לקיים מצות עשה דזכירת מעשה עמלק, והוא ז״ל הוסיף דיש הוכחה לזה מספרי וכו׳ עכ״ד והוא כהנ״ל.

ואדמו״ר בעל הלב שמחה זצ״ל אמר פעם כי בקוצק נהגו ללמוד כל יום קמא - ר״ת ק - קמא היינו מס׳ ב״ק (כי האי מאן דבעי למהוי חסידא - לקיים מילי דנזיקין (ב״ק ל.) ע״כ). מ - משלי, א - אבות עכ״ד. ואולי להנ״ל י״ל דמ׳ ר״ל מגילה וכדברי הרה״ק מוורקי זצ״ל הנ״ל וצ״ע.

★★

בגמ׳: מנין שהקב״ה קרא ליעקב א-ל וגו׳.

הגרי״פ פרלא בביאורו על סה״מ לרס״ג ז״ל (ח״ג ע׳ רכ״ד) ציין על הגמ׳ דידן לדברי האבן עזרא (תהלים קל״ו ב׳) שמבאר הפסוק הודו לאלקי האלקים, היינו אלקי המלאכים שהם אינם גופות ולכן כינו אותם בשם זה.

ויש להוסיף עוד עפ״י משאחז״ל (תענית ו׳ ע״ב) שיעקב אבינו לא מת, שלא נאמר בו וימת, אלא ויגוע ויאסף אל עמיו, אם כן גם גופו היתה מזוכך יותר מכל שאר בני אנוש שלא חל בה הכליון והמיתה הטבעית.

★★

בגמ׳: אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן וכו׳.

בריב״ש (סי׳ ש״צ) מובא תשובת הר״ן דאפשר מה שאמרו כאן אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן, לא היתה כונתם לומר שחכמי התלמוד לא היו יודעין פירושו, אלא הכוונה שהכלל לא היו בקיאין בו, ואפילו אותן שאינן מכלל עמי הארץ, מפני שאין להתיבות האלו חברים במקרא ואעפ״כ ענינם ופירושם היה מקובל בידם.

וכן מבואר לכאורה מהא דתנן בכלאים (ח׳ ה׳) ״הרמך״ מותר, וכתב הרע״ב דבלשון ערבי קורין לסוס נקבה ״רמך״ ודומה לו ״בני הרמכים״.

(פירות תאנה)

★★

הגה״ק רבי יהושע ליב דיסקין מבריסק זי״ע אמר שלפי דברי הגמ׳ כאן יובן מה שאמרו חז״ל במגילה ג: - מבטלין ת״ת למקרא מגילה, והלוא קשה, דמקרא מגילה הוא ג״כ תלמוד תורה.

אלא התירוץ הוא כי השלש מילים האלו: ״האחשתרנים בני הרמכים״ הרי לא ידענו פירושן. ויש בה משום ביטול תורה מבחינת לימוד תורה שהוא עיון בפירוש הדברים. ועל זה צריכה הגמרא ללמדנו - שמבטלין ת״ת לפרסום ניסא.

★★

בגמ׳: לא הוו ידע רבנן מאי סירוגין, שמעוה לאמתא דבי רבי וכו׳.

בספר מגד גבעות עולם (ע׳ מ) מביא בשם הגרי״ד סלוביצ׳יק ז״ל מבוסטון ביאור נפלא בגמ׳, דהנה מדויק במשנה דקראה סירוגין יצא רק בדיעבד, אבל לכתחילה אין לקרוא את המגילה סירוגין סירוגין. וזהו דלא ידעי רבנן למה אי אפשר לקוראה לכתחילה בסירוגין. עד ששמעו מאמתא דבי רבי שצעקה על התלמידים שנכנסו פסקי פסקי, דזהו בזיון התורה, להיכנס לאט לאט ובהפסקות, אזי הם למדו פרק בהלכות כבוד התורה, ומשום הכי גם אסור לקרות את המגילה בסירוגין, דזהו בזיון התורה.

ולמדנו דהאמתא דבי רבי שגדלה בבית רבי ידעה פרק בהלכות כבוד התורה יותר מהתלמידים.

★★

בגמ׳: לא הוו ידעי רבנן מאי וטאטאתיה במטאטא השמד, שמעוה לאמתא דבי רבי וכו׳ .

עוד מובא בספר הנ״ל (ע׳ פא) בשם הגרי״ד ז״ל הנ״ל:

הדבר תמוה מאד לומר שלא ידעו את שימוש הלשון של מטאטא בלשון הקדש. אך הביאור הוא, שרבנן דבי רבי לא הבינו את המצוה של התורה להשמיד ולכלות את הרשעים מן העולם, היתכן, הלא הקב״ה הוא קל רחום וחנון, ואיך לא יחוס על בריותיו.

עד ששמעו מאמתא דבי רבי שקיבלה וספגה את חינוכה בבית הגדול של רבי, וקיבלה ממנו דעת תורה, דשימוש

זה של מטאטא אינו כילוי לשם כילוי, אלא הוא [ענין] של כיבוד הבית, והעברת הלכלוך שבו מן העולם, כך הרשעים הם מזהמים ומלכלכים את הבריאה, וכילויים הוא כיבוד הבריאה מלכלוך וזוהמא ותיקון העולם. ע"כ. והובא ג"כ בספר מפניני הרב (ע' קמט).

דף י"ח ע"ב

בגמ': השמיט בה סופר אותיות או פסוקים וכו'.

כתב הפרי חדש (סי' תרצ"א) דהה"נ אם נכתבה מיעוט המגילה בחק תוכות דכשרה, דלא גרע מקרא מיעוט בע"פ. ועי' בקרבן נתנאל שהשיג על הפר"ח דאפש"ל דגרע טפי בכתב שלא כהוגן משלא כתב כלל, וכמש"כ התוס' לעיל (ט.) ד"ה בשלמא בשם רש"י לענין תרגום שכתבו מקרא, דמיפלסא הס"ת אע"ג דאם חסר פסוק אחד לא מיפסלא ע"ש.

ובדעת הפר"ח י"ל, דשאני התם שכתב נוסח שאינו נכון, אבל הכא שהנוסח נכון, אלא דחסר בהכשר של הכתב, י"ל דלא גרע מחוסר הכשר ממחוסר הכתב לגמרי.

וע"ע בדעת תורה להגאון מהרש"ם (סי' תרצ"א) שהביא משו"ת ברית אברהם להכשיר מטעם זה במי שכתב במגילה בכל האלפי"ן יו"ד הפוכה דרוב תיבות שבמגילה אין בהם אלפי"ן ולא גרע משלא כתב מיעוט המגילה כלל.

★★

כתב הרמ"א (סי' תרצ"א ס"ב) דאין לפסול בדיעבד מגילה משום חסירות ויתרות דלא גרע מהשמיט בה הסופר אותיות דכשרה. וכתב שם החכמת שלמה, דלפי מש"כ התוס' לעיל (ט.) בשם רש"י אפש"ל דאם כתב יתרות המגילה פסולה, דגרע טפי מלא כתב אות או פסוק.

(פירות תאנה)

★★

בגמ': לא קשיא הא בכולה הא במקצתה.

ברשב"א כאן הקשה, דהא איתא הכא דרב אמר דאפי' למ"ד דא"צ לקרות כל המגילה מתחלתה, מ"מ צריכה להיות כולה כתובה לפניו, ולא סגי דכתובה לפניו מאיש יהודי ואילך, והא עד איש יהודי הוא רק מיעוט מהמגילה, ולמה אינו יוצא ידי חובתו, ומזה מוכיח ברשב"א דאם חסר מיעוטה בראשה או בסופה פסול דהו"ל כספר חסר, אבל אם חסר מיעוטה באמצעה אינו אלא כספר שיש בו טעות.

וכתב עוד הרשב"א דאין לדחות דרב דאמר דצריך להיות כולה כתובה לפניו אפי' למ"ד דקורא רק מאיש יהודי ואילך, איירי לכתחילה, ומשו"ה גם במקצת בעי כתובה, אבל בדיעבד י"ל דכשר בחסר במיעוטה אפילו בתחלת הספר. דע"כ רב פוסל אפילו בדיעבד, דהא מקשה הכא ממתני' היה כותבה אם כיון לבו יצא אהך דרב דבעינן שיהי' כולו כתובה לפניו, ואי רב מיירי רק לכתחי', מאי קושיא, הא מתני' י"ל ג"כ דאיירי רק בדיעבד, ומוכח דרב פוסל אפילו בדיעבד, ומוכח כנ"ל דבתחלת הספר אפילו במיעוטה פסול.

★★

בכנסת הגדולה (סי' תר"צ) תמה על הרשב"א, דהגמרא לא יכלה לתרץ דרב איירי רק לכתחי' אבל בכותב המגילה פוסל רק לכתחילה, דהא כיון דעכשיו הוא כותב המגלה הרי רובה חסר, ובכה"ג בודאי פסול אפילו בדיעבד, אבל אם רק מיעוטה כשר, י"ל דרב איירי לכתחילה וכשר אפילו בתחלת הספר.

ותיריץ בהגהות יד אפרים דאם נימא דרב פוסל רק לכתחילה, אם כן מאי מקשה לפסול בהי' כותבה, דהרי כשכותב מתחלתו אמנם עכשיו רובה אינו כתוב כאן, אבל לא גרע מאומר חציו בעל פה, וכשכותב חציו השני הרי יש רוב כתובה לפניו וממ"נ יצא ע"כ.

אולם נראה דדבר זה תליא בספקת הפמ"ג (משבצ"ז תר"צ ג') אי חסר חציה ממש אי כשר או לא, דבלשון השו"ע משמע דכשר, דכתב שאם חסר יותר מחציה פסולה, אבל לשון הרמב"ם משמע דמחצה פסולה, ופליגי בביאור תירוץ הגמרא כאן "הא מקצתה הא כולה", דהרמב"ם מפרש רובה קיים כשר אבל חציה קיים פסול, והטור מפרש רובה חסר פסול הא חציה חסר כשר. ולפ"ד הרמב"ם לא יועיל בהי' כותבה כיון דקורא חציה בעל פה.

★★

בשו"ת הגרע"א זצ"ל (ח"א סי' כט) נשאל על ידי דודו הגאון רבי וולף איגר, לגבי אדם ששכח יום אחד לספור ספירת העומר, והדין הוא שכיון שאנו חוששים לדעת

אותם ראשונים הסבורים שכל ימי הספירה הם מצוה אחת, והמפסיד יום אחד שוב לא יכול לספור בברכה, אבל אותו אדם ששכח לספור במשך כל היום, כתב מכתב באותו יום, ובמכתב הוא הוסיף כך וכך לספירת העומר, ונשאלת השאלה האם בכתיבה מתקיימת דין ספירת העומר, אי כתיבה כדיבור דמי או לא.

וכותב הגאון רבי וולף איגר זצ״ל (וכן הוא בשו״ת שב יעקב סי׳ מח) להוכיח בזה מהסוגי׳ שלנו, דכתיבה לאו כדיבור היא, דאל״ה קריאה למה לי, ואמאי אינו יוצא בכתיבה לחוד. והגרע״א (שם) דחה ראיה זו, די״ל דאף דכתיבה כדיבור, מ״מ י״ל דשאני הכא דבעינן קריאה מתוך הכתב ולא בע״פ וכתיבה חשיבא כקריאה בע״פ, דאע״ג דלפני הכתיבה ראה כל הפסוק בתוך המגילה, מ״מ בשעה שכותב הוי כקורא בע״פ, ודומה למי שראה פסוק במגילה ומהרהר בו ואח״כ קרא הפסוק בע״פ. [במקום שקורא כל הפסוק ואח״כ כותבו מובנים היטב דברי הגרע״א דמדמה לה לקורא ע״פ, אבל לכאורה כשכותב תוך כדי קריאתו הוא דומה לקורא מתוך הכתב, ואולי אין הדרך לכתוב כתבי הקדש באופן כזה דצריך לדייק טובא בכתיבתם].

★★

עוד הביא הגרע״א מהשב יעקב שהוכיח דכתיבה לאו כדיבור דמי, מהא דקאמר בתחילה ה״ד אי דקמסדר פסוקא פסוקא וכתב לה כי כוון לבו מאי הוי על פה הוא, וכיון דבלא״ה בע״פ קורא למה לא סגי ליה בכתיבה, וכתב הגרע״א דבעי לאוקמי גם ברבי יוסי שסובר דצריך להשמיע לאזניו, ובכתיבה גם אי נימא דכדיבור דמי מ״מ אינו שומע באזניו.

★★

והחתם סופר בשו״ת יו״ד (סי׳ ר״כ וסי׳ רכז) כתב, דאין להוכיח מהא דבעינן קריאה ואינו יוצא בכתיבה דלא אמרינן כתיבה כדיבור דמי, די״ל דשאני קריאת מגילה דכתיב ״אמר״ עם הספר והתוס׳ בגיטין (עא. ד״ה והא) כתבו דבמקום דכתיב אמירה לא סגי בכתב [וע״ע שו״ת רע״א סל״א].

והכלי חמדה (על פורים סי׳ ל״ט) כתב די״ל בפשיטות, דבמגילה בעינן קריאה הראויה לפרסומי ניסא ובכתיבה אין כאן פרסומי ניסא. וע״ע בשפת אמת (י״ז ע״א) די״ל דבמגילה לכו״ע ס״ל דמצות צריכות כונה, מהאי טעמא דבעינן פרסומי ניסא.

★★

הגאון רבי שלמה איגר זצ״ל בשו״ת שלו (יו״ד סי׳ א׳) כתב דאין להוכיח מכאן דלא אמרינן כתיבה כדיבור דמי, דהא ודאי אם יפחות בכתיבתו קצת מאשר חשב בלבו אינו יוצא חובתו והוי כפוחת מדיבורו שאין המחשבה משלים להדיבור, והנה כשחשב במחשבתו אות עם הניקוד וכגון ב׳ קמוצה הוי כחושב האות והניקוד, אבל בכתיבתו אינו כמדבר רק האות בלי הניקוד, ואין המחשבה משלימה את מה שלא כתב, וע״כ דלא שייך לצאת בכתיבת המגילה, דהא מחסר כל הניקוד, והוי כקורא תיבה ע״י אותיות נפרדות לחוד, וכגון במקום אחשורוש אמר ״אלף חית שין ויו ריש ויו שין״ שבודאי לא יצא.

ולא תמצא שיצא בכתיבה כדיבור רק בכותבו בלע״ז שיש בלשון ההוא אות במקום ניקוד, או שיכתוב בלשון הקודש במנוקד. [ועי׳ בשו״ע סי׳ תרצ״א בדין מגילה מנוקדת].

★★

בגמ׳: אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב וכו׳.

בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י״ז קו׳ ו׳ ע׳ ע) כותב חכ״א:

הנה שמעתי מפי סופרים על ת״ח אחד אשר המציא שיטה חדשה של הדפסת ספרי תורה תפילין ומזוזות בדפוס משי, ומקיים משנתו למעשה ומדפיס ומוכר לציבור ס״ת באופן הנ״ל, ובקרוב עומד להדפיס ולהפיץ בציבור גם תו״מ, ונשאלתי בדין אלה הס״ת אם הם כשרים או לא. וכיון שגדולה ראיה וכו׳, קמתי ועליתי ביתא דהאי צורבא דרבנן, והראו שם בפני מעשה דפוס המשי אשר הם עושים. והוא בד משי המתוח על מסגרת עץ מרובעת, אשר כל נקביו של המשי אטומים במין חומר, מלבד מקום צורת אותיות שנשארו שם נקבים חלולים, והאותיות ערוכות על פניו כתבנית עמוד של ס״ת. וכך הוא מעשה ההדפסה, הם מניחים המשי על יריעת קלף, ושופכין דיו סמיך בצדו האטום של הבד, ובעזרת מגב גומי רחב (הדומה למגב שיש מטבח) מעבירין ודוחפין הדיו על פני המשי מימין הבד לשמאלו, והדיו שעובר דרך הנקבים החלולים שבצורת האותיות שבבד, נקלט על פני הקלף שתחתיו.

וכשמסירין המשי, נותר על הקלף כתב מושלם בצורת עמוד של ס״ת (כפי צורת האותיות הנקובות שבמשי).

ואשתומם על המראה כשעה חדא באין מבין, ואם לא ראיתי לא האמנתי, איך פסחו על כמה וכמה סעיפים ועקרו הלכות מפורשות בשו״ע ונו״כ אשר כל העוסק במלאכת שמים זו חייב לדעת אותן היטב (עי׳ פמ״ג או״ח סי׳ לב ס״ק יט ורס״ק סו). וע״ש שהאריך בפסול השיטה הנ״ל. ושם (ע׳ עה) כותב: איתא בשו״ע (יו״ד סי׳ עד״ר ס״ב) ״צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב״, ומקורו מגמ׳ מגילה (יח ע״ב). והנה אם כשר בענין דיעבד כשכתב שלא מתוך הכתב, אין הכרע מלשון השו״ע (ועי׳ ספר יעיר אוזן ערך צ׳ או׳ ו, דאין כלל גמור בדעת השו״ע כשנוקט לשון ״צריך״, אם הוא לכתחילה או לעיכובא). אמנם בב״י הביא מחלוקת ראשונים, שהר״ן (ה ע״ב ד״ה היכי) מוכיח מירושלמי דמגילה (פ״ד ה״א) שאם כתב שלא מן הכתב אסור לקרות בו, מלבד אם הוא שעת הדחק, ולרבנו מנוח מותר לקרות בו, דדוקא לכתחלה צריך לכתוב מתוך הכתב, ע״כ.

★★

ונראה דנחלקו בגדר חיוב כתיבה מתוך הכתב, דלר״ן הוא מדיני הכתיבה, שצריך להיות ״כתוב״ מהעתקה מספר אחר, ולדעת רבנו מנוח חיובו על כתיבתו, שהסופר צריך לכתחילה ״לכתוב״ כשהוא מעתיק, ובדיעבד אינו מעכב בעצם הכתיבה (ועי׳ תרוה״ד סי׳ צג בפסקים, ודו״ק). וכ״נ בתשו׳ חת״ס (יו״ד סי׳ רנד ד״ה ומ״ש מעלתו) שכתב דלדעת הר״ן האיסור חל על הס״ת, ולדעת המתירין האיסור חל על הגברא הכותב, עי״ש.

ולפי״ז יוצא, דלדעת הר״ן הס״ת פסול אף אם יעשו הגהה כראוי מתוך ספר אחר מוגה, דהא החיסרון הוא בעצמותו של הס״ת שנכתב שלא כדין, ולא מצד חשש לטעות בכתיבה, כפי הנראה בדעת רבנו מנוח, ואכמ״ל.

★★

והנה לענין לכתחילה, דבר ברור הוא שאין שום היתר לכתוב ס״ת שלא מתוך הכתב, וכל הנידון הוא לענין דיעבד, שעבר וכתב ס״ת שלא מתוך הכתב, והב״י לא הכריע בזה המחלוקת, וכן הובא גם בש״ך סק״ג בלא הכרעה. והנה מלבד מה שיש לחוש לדברי הר״ן שמוכיח מתלמוד ירושלמי שפסול אם לא שהוא שעת הדחק (וכן הובא גם במכילתין), ולא יועיל להגיה הס״ת, כיון דהחיסרון הוא בעצם עשייתו, עוד מובא בירושלמי שלפנינו תירוץ שני המחמיר לפסול אפי׳ בשעת הדחק היכא שנכתב שלא מתוך הכתב, והגרעק״א ציין לתירוץ זה בגליון הש״ס בשם המדרש. וכן ראיתי בספר בני יונה שכתב בפירושו הארוך (יו״ד סוסי׳ רעא) דאמנם היה מקום לכאו׳ להכשיר בדיעבד ס״ת שנכתב שלא ע״פ הכתב, לאחר שהגיה אותו היטב כראוי.

אבל הנה מצינו בזה להדיא לפסול ירושלמי (מגילה פ״ד ה״א) דאיתא ר״מ כתב מגילה שלא מן הכתב וחזר וכתב ממנה אחרת לקרוא בה בציבור וגנז הראשונה, ומשמע דלא מהני מה שהיתה הראשונה ברורה מן הטעות, ועל כרחך דהיתה ראשונה מבוררת מן הטעות, דאל״כ מה מהני תו לכתוב ממנה אם היא מוטעת, הרי גם שניה שכתב תהיה מוטעית. ובגמ׳ דילן (מגילה יח ע״ב) הוזכר מעשה זה רק בענין מגילה ראשונה שכתב, ומי לנו גדול ממשה רבנו ע״ה שהיה חוזר ואומר לפני שכתב, אע״פ שהקב״ה הקריא לו. אלא ודאי בעינן ראיה מתוך הספר, או אמירה אחרי מי שאומר ורואה מתוך הספר. וע״כ יש לפסול ס״ת הנעשה בדפוס גם מצד שלא נעשה מתוך הכתב, דאע״פ שאותיות הדפוס נקבעו מתחילתן ע״פ הכתב, והו״ל כאילו שגורין בפיו, דהא לא שייך שיהיה בהן חסר או יתר, ולכאו׳ יחשב כנעשה מתוך הכתב. מ״מ זה אינו, כיון דלא מהני מאי שברור לן דבדפוס אין טעות, עכת״ד.

וכדבריו כתב הבה״ל בביאור דברי הרמ״א (סי׳ תרצא סד״ה גם צריך) דמה שכתב הרמ״א דמגילה צריך לכתוב מן הכתב, הוא אפילו אם היתה שגורה היטב על פיו, ומה שהתירו (לעיל בסימן ל״ב סע׳ כ״ט) לענין תפילין כששגורות בפיו, התם משום דמצוי הוא לכו״ע להיות שגורות, משא״כ במגילה, כן מוכח בגמרא, עי״ש, ובגמ׳ מפורש דדין ס״ת שוה למגילה לענין זה.

★★

והנה עפ״י האמור, המדפיסים בדפוס משי, עוברים הם על הוראה מפורשת של השו״ע אשר יסודה מהגמ׳, שאין לכתוב ס״ת שלא מתוך הכתב, וגם לענין דיעבד לא נפקא מידי ספיקא. וא״כ, מאן ספין להכריע לקולא בדבר שאפשר שהוא הלמ״ס (עי׳ בפנים תשו׳ חת״ס הנ״ל), וגם להתעלם

מדבריו של "חד מתקיפי קדמאי, הגאון המובהק והמוסמך החסיד רבינו יונה לנדסופר זצ"ל" (לשון המקדש מלך בשער ספרו) אשר פושט ספיקא לחומרא ע"פ ירושלמי, דס"ת הנעשה בדפוס יש לפוסלו גם מצד שלא נעשה מתוך הכתב.

★★

בגמ': שאני ר"מ דמיקיים בי' ועפעפיך יישירו נגדך וכו'.

בגליון הש"ס מציין, שבב"ר תירץ ששתי מגילות כתב, גנז הראשונה וקיים השניה. וברש"ש מציין שכן מפורש גם בירושלמי.

ובנחל אליהו כתב, דהנה יש לחקור בטעם שאסור לכתוב אות אחת שלא מהכתב - אם זהו מצד גזירה שמא יטעה, או שזהו דין מעצם דיני הכתיבה, שצריך שיהיה מהכתב. ויש לומר שבזה נחלקו הבבלי והירושלמי, דהבבלי סובר שזהו מצד גזירה שמא יטעה, וא"כ לא יועיל העצה של שתי מגילות, ולכך תירץ דשאני ר"מ וכו', שאינו בכלל הגזירה, כיון שודאי ל"ש שיטעה. והירושלמי למד שזהו מעצם דיני הכתיבה ולא מצד גזירה, וא"כ לא שייך התירוץ של הבבלי, ולכך תירץ שכתב ב' מגילות.

ועל זה הדרך י"ל גם שלא נחלקו הבבלי והירושלמי. דלעולם יש את ב' הטעמים, וכיון שכן צריך את שני התירוצים. דתירוץ של הבבלי צריך כדי לסלק הגזירה, ותירוץ הירושלמי צריך מצד עצם דיני הכתיבה. והבבלי מיישב מצד זה והירושלמי מצד זה, ולעולם לכו"ע צריך את ב' התירוצים.

★★

שם בספר הנ"ל, מבאר את דברי הגמ' כאן לפי הידוע, ששאלו להגר"ח מוולאז'ין ז"ל מה החילוק בין ידיעת התורה של הגר"א ז"ל לבין ידיעת התורה של אחיו הג"ר זלמעל'ה ז"ל. ואמר שאחיו הגר"ז יודע כל התורה ישר, והגר"א יודע ישר והפוך. וביאר הגרי"ז מבריסק זצ"ל מה המעלה לדעת כל התורה הפוך, דאילו אם נגיד למישהו לומר אשרי להיפוך יגמגם ויכשל בלשונו, אבל מי שיש לפניו סידור יכול בנקל לומר ישר והפוך, וזהו החילוק בין הגר"א לבין הגר"ז. דהגר"ז אמנם ידע התורה בע"פ, ואילו אצל הגר"א כל התורה היתה לנגד עיניו, והיה יכול גם לומר להפוך, ועל זה נאמר "כתבם על לוח לבך" שיהיו ככתובים לפניו.

ועל דרך זה יש לבאר כאן. דבאמת גם מי שיודע בע"פ לא התירו לו לכתוב שלא מן הכתב. אך ר"מ שאני דמיקיים ביה "ועפעפיך יישירו נגדך", דהתורה לנגד עיניו ממש, והוי ממש ככותב מתוך הכתב.

★★

הגרי"ז מבריסק זצ"ל ביאר בדברי הגמ' כאן (ספר זכרון אש תמיד ע' תקנ), דבאמת בהאי הלכה דאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, נאמרו בה ב' הלכות אחד דאסור לכתוב שלא מן הכתב וב' דין פסלות על המגילה שכתבוה שלא מן הכתב. והגמ' במגילה איירי מדין האיסור, ובזה כיון דהיה בקי בתורה שרי, אך המדרש איירי מהדין פסלות דלזה לא מהני מה דהוה בקי בתורה, ורק משום דכתב שתיים וגנז הראשונה. וכן מבואר להדיא בפי' ר"ח שם וז"ל וכר"י דאמר אסור לכתוב אפי' אות אחת שלא מהכתב, ואע"פ דאמר דכתב ר"מ באסיא מלבו מגילה וקראה והיה בקי בתורה כולה שהיה יודעה ע"פ, הא דאמרינן שעת הדחק היתה שלא היתה שם אחרת ומפני שעת הדחק התירו לו וכו', וקי"ל שכתב אחת מלבו והניחה לפניו וכתב אחרת ממנה, שנמצא כותב הכתובה דמנחא קמיה ע"כ, ומבואר דבעינן לב' הדברים גם שהיה בקי וגם שכתב ב' והיינו כמוש"נ ודו"ק.

★★

כתב בזה חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ מ"ז ע' ח-ט):

נראה לבאר, דהנה בתורה לא די שיהא זוכרו, רק בעינן שיהא כולו לפניו, כדכתיב והיו הדברים וגו' על לבבך, ובתרגום יונתן כתב: כתיבון על לוח לבכן, והיינו דאיתא כאן שהתורה היתה אצלו בגדר ועפעפיך וגו' שהיתה ככתובה לפניו, ולכן היה יכול לכותבה שלא מן הכתב.

ונראה בזה עוד, דהנה ברמב"ם פ"א מהל' ת"ת כ' עה"פ ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך שכל זמן שלא יעסוק בתורה ישכחנו. וביאר מרן הגרי"ז זללה"ה דהא דהביא סיפא דקרא ולא רישא דכתיב השמר לך פן תשכח וגו', משום דכוונת הפסוק על שני החיובים הנ"ל, האיסור לשכוח התורה, ושתהא כולו לפניו, ומסיפא דקרא שמעינן שתהא כולו לפניו, והביא הרמב"ם סיפא, דרק יפסיד המעלה שתהא כולה לפניו בהפסקה מועטת, ולא ישכחנו לגמרי בהפסקה מועטת. והנה כתב רש"י בד"ה התעיף, אם תכפול עיניך ממנה הרי היא

משתכחת ממך, וא"כ איירי בהך מעלה שיהא התורה מסודרת לפניו, וזהו להדיא כמש"כ.

דף י"ט ע"א

בגמ': כתיב הכא ותכתב אסתר המלכה וכו'.

כתב הגאון ר' דוד אופנהיים זצ"ל בשו"ת נשאל דוד (או"ח סי' ל) דמכאן מבואר דאשה כשרה לכתוב מגילת אסתר אע"ג דפסולה לכתוב ס"ת, דהא מוקמינן הכא הא דכתיב ותכתוב אסתר בכתיבת המגילה. ועי' בברכי יוסף (סי' תרצ"א ס"ק ו') שמסופק אי אשה כשרה לכתיבת מגילת אסתר.

★★

בגמ': וכתיב התם ויאמר להם ברוך וגו' ואני כותב על הספר בדיו.

הגרי"ז מבריסק זצ"ל הקשה דלמה לי הגז"ש דכתיבה - כתיבה, הלא פסוק זה דואני כותב על הספר בדיו על כתובים נאמר, דהמגילה ההיא היתה מגילת איכה שהיא מכלל הכתובים, והוא דין הנאמר על כל כתבי הקדש שאינם נכתבים רק על הספר ובדיו, ואם כתבן שלא על הספר ובדיו אין בהם קדושת כתבי הקדש ואינן מטמאין את הידים כדתנן בידים פ"ד עיי"ש, ולמה לי ילפותא מיוחדת על מגילת אסתר.

★★

וכתב בספר מנחת משה (ע' רלח): ונראה לפי מש"כ הר"ן למס' תענית (דף ז מדפי הרי"ף) וז"ל: דלא נקרא דברי קבלה אלא שנאמר ע"פ נביא. ומגילת אסתר לאו ע"פ נביא נאמרה. עכ"ל.

ועי' בשו"ת חוות יאיר (סי' ט') שפירש דבריו, דאע"פ שמרדכי ואסתר ואנשי כנה"ג הי' ביניהם עזרא חגי ומלאכי שהם נביאים. מ"מ מגילת אסתר לא כתבו אלא ברוח הקודש, ורה"ק רחוקה מנבואה עכ"ל.

ועי' "אבודרהם" לתפילת מוסף דר"ה דקדושת נביאים חמורה מכתובים, שהנביאים ברוח נבואה והכתובים ברוח הקודש ועל משקל זה יש לבאר כאן. ולפי"ז ליכא למילף מגילת אסתר ממגילת איכה, אע"פ שתרוייהו תורת כתובים עליהם.

★★

בגמ': אמר רבא, לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי י"ד, אבל אין עתיד לחזור בלילי י"ד קורא עמהן וכו'.

הנה מדברי רש"י (ד"ה לא שנו וכ') נראה ברור, שלדעתו היסוד הקובע הוא באיזה מקום בפועל נמצא האדם כשמאיר המזרח ביום י"ד. והיינו דס"ל לרש"י שהמחייב הוא היכן נמצא האדם במציאות ביום י"ד (כשמדברים בבן כרך שנמצא בעיר). וכן מפורש בדברי בעל המאור (דף ו. בדפי הרי"ף) שפירש כדברי רש"י "אבל אם אין עתיד לחזור בליל י"ד ונשתהה שם עד שיאיר המזרח הרי הוא פרוז בן יומו וקורא עמהם בי"ד".

לעומת זאת רבינו הרי"ף בהלכות כתב וז"ל: "אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בליל י"ד ונתעכב ולא חזר, אבל אם אינו עתיד לחזור בליל י"ד קורא עמהם". מדברי הרי"ף נראה שהקובע העיקרי בקביעת ההלכה הוא דעתו - אם לחזור או לא. אם היתה כוונתו לחזור, אף שמסיבה כל שהיא נתעכב ולא היה יכול להגשים תכניותיו, בכל זאת רואים אותו עדיין כתושב הכרך ולא כפרוז בן יומו. רק אם היתה דעתו להתעכב באותה עיר עד יום י"ד, אז חל עליו דיני פרוז בן יומו.

★★

בעל המאור הקשה על הרי"ף: "ולא נתברר לנו דבריו מאי 'עתיד' ומאי 'נתעכב' אם חזר, חזר, ואם לא חזר, לא חזר ועיכוב בזה מאן דכר שמיהו".

ותירץ הרמב"ן (במלחמות): דברים נכונים הם וכו' וכן מצינו בכל מקום שאין נותנין עליו חומרי המקום שהוא שם אלא כשאין דעתו לחזור, ואפילו עמו כמה [ימים] שלא לדעת לא עלה לו".

והנה מלשון הרא"ש משמע דס"ל (וכהרי"ף) שהדבר תלוי במחשבתו בשעה שיצא מביתו. אכן החזון איש (או"ח סי' קנא) מוכיח, שקובע דעתו בשעה שנכנס ליל י"ד. וכגון בן עיר שהלך לכרך ובכניסת ליל י"ד היה בדעתו לשוב קודם האיר יום ט"ו לרש"י, או קודם האיר יום י"ד להרא"ש, נתחייב בקריאת י"ד. ואף אם אחר צה"כ נשתנה דעתו להתעכב, כבר הוכרע דינו כבן עיר.

★★

הנה רש״י כאן ס״ל דהא דאמר רבא שאם עתיד להשאר בהאיר יום י״ד קורא כמקום שנמצא קאי רק אבן כרך שהלך לעיר דעי״כ נעשה פרוז בן יומו וקורא כפרזים, אבל בן עיר שהלך לכרך ונמצא בליל י״ד בכרך, בעינן שיחשוב להשאר בכרך בהאיר יום ט״ו ורק עי״כ חשיב מוקף ביום י״ד להפטר מקריאת פרזים.

וכתב הרא״ש דלא רצה רש״י לפרש מילתיה דרבא גם אבן עיר שהלך לכרך, משום דס״ל דא״א ע״י יום י״ד גרידא להתחייב בקריאת מוקפין, כאשר ביום י״ד עדיין אין חיוב קריאה.

★★

והנה כבר הבאנו דעת החזו״א ברש״י שנקט בפשיטות דכל שהיתה דעתו להשאר בכרך עד האיר המזרח דט״ו, אפילו אח״כ נמלך וחזר לפני ט״ו ואפילו לפני האיר המזרח די״ד, מ״מ כבר חל עליו חיוב קריאה דט״ו יעוי״ש.

וכתב בספר פרזים ומוקפים (סי׳ ח׳): אבל באמת יש להעיר על דבריו, דהנה הרא״ש שם פליג על רש״י וס״ל דגם דין בן עיר שהלך לכרך תלוי במחשבת י״ד, כלומר דסגי שתהא דעתו להשאר בכרך עד האיר המזרח די״ד כדי להעשות מוקף, והוסיף דלאחר שהיתה דעתו כן, אפילו אם יחזור לכרכו ביום י״ד צריך לקרוא שם בט״ו דכבר חל עליו שם מוקף.

ויעוין בקרבן נתנאל שהקשה דמהא דאמרו בירושלמי בן כרך שעקר בליל ט״ו נפטר מכאן ומכאן מוכח כרש״י ודלא כהרא״ש, וכונתו דלהרא״ש ביום י״ד חל על בן העיר דין מוקף בן יומו, ואף אם יחזור לעירו יקרא שם בט״ו וא״כ בן כרך שעקר בליל ט״ו הרי ביום י״ד היה בכרך ונתחייב בקריאת מוקפין והיאך יפטר ע״י שהלך לעיר יעוי״ש.

ומבואר מדבריו, דלרש״י ניחא, דכל שאינו נמצא בכרך ביום ט״ו פטור הוא מקריאת מוקפין, ופשיטא ליה לדעת רש״י שאם חוזר לעירו ביום י״ד פקע ממנו שם מוקף, וזהו שלא כמ״ש החזו״א הנ״ל.

★★

בגמ׳: ל״ל למיכתב היושבים בערי הפרזות הא קמ״ל דפרוז בן יומו נקרא פרוז.

בסנהדרין (קי״ב ע״א) לגבי אנשי עיר הנדחת, ובב״ב (ח׳ ע״א) לגבי חובת תשלומי מיסי העיר קיי״ל דיושבי העיר נקרא כל שיושבים בתוכה שלשים יום, והקשה שד״ר א׳ מצפת להחתם סופר (או״ח סי׳ קצ״ד) דא״כ איצטריך ״היושבים בערי הפרזות״ לומר שאם הוא גר שם שלשים יום דינו כמותם, ולאפוקי שֵם בן עיר שהוא רק כשגר שם י״ב חודש, ומנ״ל לומר שגם פרוז בן יומו הוה פרוז.

וכתב החתם סופר לחלק, דיושבי העיר הוא תואר שהוא תושב העיר, וזהו אכן רק אם הוא נמצא שם ל׳ יום, אבל יושב ב״עיר״ היינו מי שנמצא כעת שמה בתוך העיר, ואם נכנס שם תיכף הרי הוא יושב בעיר, ואם יצא משם שוב מיד אינו כבר יושב בעיר, ולכן הכא דאמר קרא היושבים בערי הפרזות, היינו יושב בעיר, והוא מי שנמצא שם כעת תיכף הרי הוא יושב בעיר עד שיצא משם.

★★

בשו״ת בנין ציון (החדשות סי׳ ל״ה) תירץ דאי הוה כתיב רק ״היהודים הפרזים״ הייתי אומר שרק בן י״ב חודש דינו כפרוז, ולכן כתיב ״היושבים בערי הפרזות״ ויושב העיר הוא בן ל׳ יום, אלא דלפ״ז קשה כיון שנאמר יושב בערי וגו׳ למה נאמר ברישא היהודים הפרזים, וע״כ בא לומר איפכא שפרוז בן יומו הוה פרוז.

★★

בגמ׳: מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת וכו׳ **שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה** וכו׳ **שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשרה** וכו׳ **ובלבד שיהיו משולשין.**

והנה לדעת רש״י השלשה חוטי גידין דבעינן היינו, בחלק רביעי מקצה האחד ובחלק רביעי מהקצה השני ובאמצע, ולדעת הרי״ף בעינן אחד בקצה האחד ואחד בקצה השני ואחד באמצע היריעה. וכתב הרא״ש כאן (פ״ב סימן ה׳) דיש להחמיר במגילה ולהטיל בה גידין כחומר שני הפירושים והן חמשה חוטי גידין.

והב״י (בסימן תרצ״א ד״ה נקראת) כתב, שצריכין לצאת גם ידי דעת הרמב״ם (פ״ב ממגילה הל׳ י״א) שמפרש כהרי״ף, אלא דבכל מקום ג׳ תפירות, ולצאת ידי כל הפירושים יעשה י״א תפירות, ג׳ בראש היריעה וג׳ בסופה וג׳ באמצעיתה ואחת בחלק הד׳ מצד זה ואחת בחלק הד׳ מצד זה.

והדרכי משה האריך (סי׳ תרצ״א ס״ק ב׳) ומביא את דברי הב״י שצריך לצאת גם שיטת הרמב״ם ולתפור י״א

תפירות, ואח"כ מביא מש"כ רבינו שמחה, שטוב יותר לתפור בפשתן בין חוטי הגידים אלו מלהניח בלא תפירה בינתיים ושכ"כ הכל בו.

וכתב חכ"א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י"א קו' ג' ע' עו):

אחרוני זמננו האריכו בשיטת רבינו שמחה, ולענ"ד לא עמדו על האמת מפני שראו רק את סוף דבריו מה שהביא בהגהות מימוניות (פרק ב' אות ס') בשמו, האומנם בשו"ת מהרי"ל החדשות (סימן ע"ח) הובאה שיטתו בשלימות וז"ל: נראה שיתפור שלם בפשתן חוץ מג' מקומות שתופר בה חוט המשולש הרי נהג בה מנהג אגרת ומנהג ספר, וטוב לתפור בין חוטין המשולשין בפשתן ממה שיניח האויר וכו' ע"כ.

ודקדק שם המהרי"ל מדבריו דסגי בג' חוטי גידין ביריעה אחת, וא"צ ג' חוטי גידין בכל יריעה ויריעה, ומבואר, דלרבינו שמחה היו תופרים לכתחילה את המגילה כולה בפשתן, ורק ביריעה אחת היו מטילים ג' חוטי גידין, ועל זה כתב רבינו שמחה דבין ג' חוטי גידין אלו מוטב שיתפור בפשתן מלהניח בלי תפירה כלל, ומיירי ביש לו גידין די מחסורו אלא דלכתחילה סגי לתפור רק ג' חוטי גידין, וטעם המנהג מבואר בדבריו, דהרי נהג בה מנהג ספר ומנהג אגרת, והיינו לכתחילה ודו"ק.

★★

ומזה נראה דמש"כ הרמ"א (בסימן תרצ"א ס"ו) דאם אין לו גידין יותר, מוטב לתפור הנשאר בחוטי פשתן וכו' והמרשים ציין להגהות מימוניות שמביא לרבינו שמחה, נראה שאינו בדקדוק, דהא לרבינו שמחה גם ביש לו גידין אינו תופר באותה יריעה רק ג' גידין, אלא דמזה למד הרמ"א דהוא הדין לדידן שתופרין הכל בגידין, אם אין לו אלא י"א גידין כהכשרו ליריעה אחת, מוטב לתפור בינתיים בפשתן מלהניחה לא תפורה לגמרי.

והשתא יש לדון דלא דמי, דרבינו שמחה לשיטתו שתופר כל המגילה בפשתן, ודאי שגם בעמוד זה האחרון בין הגידים יכול לתפור בפשתן, וקמ"ל שבזה אינו מבטל מעלת הגידין לנתינת שם "ספר", אבל לדידן מנ"ל לתפור בפשתן בין הגידין. וע"ש עוד בזה.

★★

בתרומת הדשן (סי' נ') כתב וז"ל: שאלה: ספר תורה שנקרעה התפירה שבין יריעה ליריעה רוב התפירה, אבל עדיין מחוברת בה' או ו' תפירות, כשר הדבר או לאו. תשובה: יראה דלכאורה הי' נראה דפסולה, מהא דאמר במגילה הטיל בה ג' חוטין כשרה, דהואיל ונקראת אגרת ג"כ שרי בג' חוטין, ובלבד שיהיו משולשין, ואפילו הי' משולשין בספר תורה לא מהני, כדמוכח להדיא התם, הא קמן דספר תורה שנקרע דוקא בעינן כל התפירה בגידים, ולא משאר חוטים כלל וכו', וכן מהא דמצריך תלמודא שיור מקום התפירה, משמע קצת דהוי שפיר למיתפרה מראש ועד סוף, אמנם נראה דנוכל לומר דודאי בתחלה בעינן הכי, אבל אם כבר תפרה כולה כהלכתה, ואח"כ נקרע כדלעיל, וכו' שרי לקרות בה.

ובשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' ער"ה), הסביר דברי התרה"ד וז"ל, כוונתו דמש"ס מגילה מבואר כל שאינם אלא רק משולשים בתפירות לא נקרא ספר אלא אגרת, והנה לרמב"ם פי' משולשים ט' תפירות, וא"כ לכה"פ צריך י' שנקרא ספר וכו', אבל כל שהי' נתפרת כולה מראשה לסופה כהלכתה, ועתה נשארו ו' תפירות שהן רוב של י', שהוא רוב שבו היתה נקראת ספר מתחלה, ונשאר הרוב מזה, או אפשר רק ה' תפירות, שעכ"פ לא נקרע הרוב מהשיעור שנקרא ספר, כשר בדיעבד, עכתו"ד.

דף י"ט ע"ב

בגמ': מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש וכו'.

הגה"ק ר' נחמי' אלטר זצ"ל בספרו חדושי רבי נחמי' (סי' ז' ס"ק ב') כותב: במשנה (פ"ג דאבות מ"ח): כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו וכו'.

לכאורה יש להקשות מאי קמ"ל התנא באבות כאן, הרי כתיב מקרא מפורש (דברים ד, ט): רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו'.

וי"ל דמשנתנו קמ"ל, דגם דברים שאדם חידש מעצמו, חידושי תורה, ועפ"י דאיתא בהקדמת הזוה"ק דהקב"ה חדי במה

שהאדם מחדש, ובחז״ל (מגילה יט ע״ב) שהראה הקב״ה למשה בסיני כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, וקמ״ל במשנה באבות כאן, דגם על שכחת דברים אלו עוברים בל״ת דלא תשכח.

וי״ל דזה הריבוי מש״כ בפסוק הנ״ל: את הדברים, ואת בא לרבות מה שחידש האדם בעצמו.

★★

במשנה: הכל כשרין וכו׳ **חוץ מחרש שוטה וקטן** וכו׳.

בטורי אבן (כאן) הקשה, דאמאי אם שומע את המגילה מחש״ו לא יצא ידי חובתו, והרי כששומע הוא ג״כ מהרהר, ושוב יצא יד״ח בהרהור, דהרהור כדיבור דמי ע״כ. וי״ל בזה, דאם האדם הי׳ רוצה לצאת יד״ח מגילה ע״י דין הרהור, הי׳ באמת יוצא יד״ח, אך כשעומד ושומע מחש״ו, בזה מוכיח ע״י מעשיו שאין כוונתו לצאת ע״י הרהור אלא ע״י שומע כעונה, וכיון שהוא חש״ו אין זה נקרא שמיעת בר חיובא ודו״ק היטב.

★★

ובסברא זו יש ליישב קושית הגר״ע איגר זצ״ל בדרוש וחידוש על ברכות (כ:) בהא דאיבעי׳ בגמ׳ שם אי נשים חייבות בברהמ״ז מה״ת או מדרבנן, ונפק״מ להוציא אנשים ידי חובתם ע״ש. והקשה הגרע״א, דהרי מדאורייתא יוצאים גם האנשים ידי חובתם בהרהור, דקי״ל דהרהור כדיבור דמי, ורק מדרבנן בעי שיוציאו בפיהם, ומדרבנן הרי בודאי יכולים לצאת יד״ח בשמיעה מהאשה ע״כ. ועי׳ בשו״ת הגרע״א (מהדו״ת סי׳ קנ״א). ולסברא הנ״ל א״ש בפשטות, דכיון שהאיש בא לשמוע מהאשה ברהמ״ז, הרי בזה גופא מגלה דעת שלא ניחא לו לצאת יד״ח ע״י הרהור, ושפיר לא יוצא כה״ג ודו״ק.

★★

באופן אחר מצאתי מהגה״צ ר׳ אלתר עזריאל מאיר איגר זצ״ל־הי״ד מלובלין בהגהותיו לספר שבט מיהודה עה״ת (פורים - ע׳ רצט-ש בנד״מ) וז״ל:

ברכות פ״ג מ״ד בתוספות דרע״א ז״ל (אות ל) על המשנה מהרהר בלבו. בסוגיין אמר רבינא, זאת אומרת הרהור כדיבור דמי. וכל אדם נמי יוצא ידי חובתו בהרהור. רש״י. וקשיא לי בסוגיין א״ל רבינא לרבא נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן. הא לרבינא ממילא יוצא השומע מדין הרהור ועי׳. עכלה״ט.

לגודל הקושיא נטלתי לי רשות לתרץ לעצמי. דבאמת יש להבין בכלל ההלכה הרהור כדיבור דמי, דהא שני ענינים הם, מחשבה שבאדם ומעשה הדיבור, ואיך יהיה המחשבה כמעשה הדיבור. על כרחך לומר הסברא כמו שהדיבור הוא מוציא הקול מגרונו מכח אל הפועל, כן המחשבה שבמוח מוציא הרעיון מהמוח אל הפועל, וכמו שבדיבור אין נראה בקול צירוף האותיות. כן במחשבה, חושב בצירוף האותיות, אך אינם נגלים. ולזה רק כשהאדם בעצמו מהרהר ברצון מחשבות לבו, הוא עושה מעשה זו בהרהור במחשבה, כמו שהיה עושה בדיבורו. וזה דיוק הלשון ״הרהור כדיבור״, והיינו כשהוא מצרף האותיות במחשבתו.

אבל כשנשים למשל יברכו לאחרים והוא רק ישמע, אף שעל ידי זה חושב בצירופי האותיות, אבל לא הוא המצרפם ראשונה. נמצא אין לו שום פעולה בזה. כששומע הוא, רק מהרהר בצירוף של אחר. ורק מה שבר חיוב מדאורייתא, יוכל לצאת לאחר מדין שומע כעונה, הוא מצד ישראל ערבים זה לזה. ופעולת אחר הוא כמו פעולתו, בשביל החיוב. אבל מי שאינו בר חיוב, הוא רק כמו משמיע קול בכלי הנקרא פאניגראף. אין חל הדין בזה הרהור כדיבור כלל, ועל זה היה האבעיא דרבינא אם נשים חייבות וכו׳, כן נראה לי לפי קט השגתי ומחשבתי. ואם שגיתי ד׳ יכפר.

ובזה יתורץ גם כן קושית רבינו טורי אבן ז״ל (מגילה יט) על המשנה חוץ מחרש שוטה וקטן, כקושיא הנ״ל עיי״ש.

★★

במשנה: הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ר׳ יהודה מכשיר בקטן.

ולהלכה קיי״ל (בסי׳ תרפ״ט ס״ב) כחכמים דקטן אינו כשר לקרוא מגילה. והקשה שם במגן אברהם (ס״ק ד׳) מ״ש דהתם סתם דאינו יוצא יד״ח ע״י קריאת קטן, ואילו בהלכות חנוכה (סי׳ תרע״ב סעיף ג׳) מביא המחבר שתי דיעות די״א דקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק.

ותירץ בספר דברי אסף להגרא״ס פייערשטיין ז״ל מלונדון דשאני חנוכה דהוה תרי דרבנן, (שחנוכה תקנתה היא מדרבנן, וקטן חייב בחינוך מדרבנן), וס״ל דאתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן, דהיינו הגדול. אבל לגבי קריאת מגילה כבר כתב הטורי אבן (בריש מגילה) דכיון דחיובה מדברי קבלה דינה כדאורייתא, ולא אתי קטן דחיובו מדרבנן ומפיק לי׳ לגדול דחיובו מדברי קבלה.

עוד כתב שם ליישב עפ״י מש״כ הפני יהושע דבחנוכה שהמצוה היא נר איש וביתו, הוי החיוב על הבית, והינו טעמא דא׳ מדליק והאחרים יוצאים ידי חובתם ולא הוה כשאר מצות שבגופו כגון נטילת לולב וכדו׳ שאין אחד מוציא את חבירו. ומשו״ה מובן למה קטן שהדליק האחרים יוצאים ידי חובתם, דהרי אם הי׳ לו להקטן בית לעצמו בודאי הי׳ מחויב להדליק כמוש״כ המג״א (בסי׳ תרפ״ט שם), וא״כ יש כאן מעשה הדלקה של מצוה, ועי״ז נפטר הבית מהחיוב דרמי על הבית להדליק שם. משא״כ לגבי קריאת מגילה דהוה מצוה אקרקפתא דגברי, ס״ל לכו״ע שאין קטן שהוא דרבנן מוציא לגדול ידי חובתו.

★★

במשנה: ר״י מכשיר בקטן.

הנה בתוס׳ ערכין (ג׳ ע״א) ד״ה לאתויי וכו׳ כותבים:

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 הלכות גדולות הוסיף אלא שחייבין בשמיעה, לפי שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד עכ״ד. וראה גם בתוס׳ לעיל (ד׳ ע״א) ד״ה נשים וכו׳.

★★

ובאחרונים הקשו על הבה״ג, מדוע הכריע בה״ג כדברי התוספתא שנשים פטורות מקריאת מגילה, והלוא בגמרא ערכין (שם ג׳ ע״א) מפורש ״הכל לאתויי נשים״, והיינו שגם נשים חייבות בקריאת מגילה, ובפרט גם משמעות דברי המשנה במגילה (כאן) ״הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר׳ יהודה אומר אפילו קטן״, ומשמע שאשה לכו״ע כשרה לקרות, ואם כן מדוע פסק הבה״ג כדברי התוספתא ולא כמו המשנה. וגם יש להבין מדוע סובר הבה״ג להכריע שיש חילוק בין חיוב נשים וחיוב אנשים בקריאת מגילה, וחיוב נשים הוא רק בשמיעה ואילו אנשים חייבים הן בשמיעה והן בקריאה. כמו כן יש לבאר את דברי בה״ג שנשים חייבות בשמיעת המגילה ״לפי שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד״, ומדוע אמנם שונה חיוב נשים בשמיעה מחיובם בקריאה.

★★

וכתב בספר רץ כצבי לרבי צבי רייזמן שיחי׳ (ח״א סי׳ ל״ב ס״ק ד׳) ליישב בזה בהקדם דברי ההגהות מימוניות (תחילת הל׳ מגילה) הכותב:

״**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 שפטורים מקריאת מגילה ואנשים שחייבים, ובנשים עצמם 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 המגילה, 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 מחסרא: ״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.

★★

בתוס׳ ד״ה ורבי יהודה מכשיר וכו׳ הקשו, כיון דר״י אינו מכשיר אלא בקטן שהגיע לחינוך מ״ט דרבנן דפסלי, נימא דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. ותירצו דקטן הוא תרי דרבנן, דאף בשאר מצוות אין חיובו אלא מדרבנן, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. ובר״ן בשם הרמב״ן תירץ, דשאני קטן שאין החיוב על עצמו אלא על אביו, דמצות האב הוא לחנך בנו [ע״ע רש״י ברכות מח.], וע״כ לאו בר חיובא הוא אפי׳ מדרבנן, ור״י מכשיר משום דאף הם היו באותו הנס ע״כ.

★★

והנה בטורי אבן כאן הקשה על יסוד התוס׳ לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן, מגמ׳ מנחות (ל״א ע״א) דמוכח דאפשר להפריש תרומה מדבר שחייב בדרגת תרי דרבנן על דבר שחייב בדרגת חד דרבנן, וע״ש שנשאר להלכה שכן הוא הדין דאין נפק״מ בין חד דרבנן לתרי דרבנן ע״ש.

ויש לציין שמקור הדין דאין מפרישין מתרי דרבנן על חד דרבנן הוא במשל״מ (פ״ה דתרומות הלכה י״ז) בשם מהר״ם בתשובה (ס׳ תצז) ע״ש. והגרש״ב ורנר ז״ל בספר הזכרון על שמו (ע׳ קה-ו) כתב להוכיח דהגר״א לא ס״ל כמהר״ם הנ״ל, וס״ל דשרי להפריש מתרי דרבנן על חד דרבנן ע״ש. וראה עוד באחיעזר (יו״ד סי׳ נ״ט) שנקט בפשיטות שאין להפריש ע״ש. ובספר ישועת משה להגרי״מ אהרונסון ז״ל (ח״ד סי׳ ח׳ וע״ש ע׳ לד באריכות) בזה, (וראה עוד בקובץ מוריה שנה ט״ו קובץ יא-יב ע׳ י״ט דמהמרדכי דנראה כהטו״א הנ״ל ובהערה 73 שם).

★★

בספר ציץ הקודש להגה״צ רצ״מ שפירא זצ״ל (ח״ב סי׳ ט) תירץ קושית הטו״א הנ״ל מהגמרא דמנחות, די״ל דעד כאן לא אמרו דאין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן אלא לענין לכתחילה (עיי״ש בדבריהם), אבל בדבר שהוא בדיעבד גם התוס׳ מודו דאתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, ומיושב שפיר הך דמנחות דמיירי בדיעבד שכבר נתערב, ומשו״ה אפשר להפריש מתרי דרבנן על חד דרבנן, וע״ש עוד מה שהאריך בזה.

★★

והנה הר״ן הביא (וכנ״ל) בשם הרמב״ן, דמיירי בקטן שהגיע לחינוך, אך טעם רבנן דס״ל דאין הקטן מוציא את הגדול אף שמחוייב בעצמו מטעם חינוך הוא, משום דמצות חינוך הוא לא מצוה על הקטן אלא המצוה היא על האב, דהקטן הלא אינו מחוייב במצות עיי״ש.

כתב הגר״מ פיינשטיין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (יו״ד ח״א סי׳ רכד) דלכאורה יקשה על הראשונים דס״ל דקטן דמחוייב בבהמ״ז מדרבנן מטעם חינוך יכול להוציא גדול שאכל שיעורא דרבנן, איך יכול להוציא, והלא מצות חינוך הוא על האב, כי הלא הקטן אינו מחוייב במצות.

וכתב דהרמב״ן והראשונים הנ״ל חולקים בעיקר מצות חינוך, שהוא משום כדי שיתרגל במצוות, דהרמב״ן ס״ל דעיקר מצות חינוך הוא שיתרגל הקטן בקיום המצות כשיהי׳ גדול, ולפי״ז סגי כשהקטן יעשה מעשה המצוה אף שלא יקיים בזה מצוה, דסוף כל סוף הוא מתרגל לקיום המצוה, וע״כ ס״ל דאין הקטן שעושה מעשה המצות רק כדי שיתרגל, אבל אין זה משום שיש לו חיוב לקיים מצוה מטעם חינוך שיכול להוציא גדול שמחוייב במצוה.

משא״כ הראשונים הנ״ל ס״ל דהטעם שחייבו חכמים לקיים המצוה מטעם חינוך, הוא כדי שיתרגל במצות, אבל עצם החיוב הוא שיעשה הקטן המצוה ושיקיים המצוה, ולא סגי בעצם מעשה המצוה אם אינו מקיים מצוה בזה, ואף שהחיוב על האב שיראה שבנו יעשה כן, מ״מ הבן צריך לעשות המצוה ולקיים המצוה וזו היא מצות החינוך, וע״כ שפיר ס״ל דהקטן יכול להוציא גדול כשמחוייב רק מדרבנן,

כיון דגם הוא הקטן מחוייב לקיים המצוה ולא רק לעשות מעשה המצוה.

ובדבר זה מצינו דנחלקו גם האחרונים לגבי מצות נטילת לולב בקטן, דהמג״א (סי׳ תרנח ס״ק ח) סובר שהקטן לא יכול לצאת ידי מצות חינוך בנטילת לולב ביום טוב ראשון, רק אם קונה הלולב שיהא שלו, כי ס״ל כהראשונים הנ״ל דעיקר מצות חינוך הוא שהקטן יעשה מעשה המצוה ויקיים המצוה, ואם לא יקנה הלולב אף שעושה מעשה המצוה, מ״מ אינו מקיים המצוה.

אבל המשנה ברורה (בס״ק כח) הביא שיש כמה אחרונים דס״ל דהקטן יכול לצאת בלולב שאול, והטעם הוא, משום דהם ס״ל כהרמב״ן דהחיוב הוא רק כדי שיתרגל, וסגי שיעשה מעשה המצוה כדי להתרגל ואין צריך שיקיים המצוה ממש, וע״כ סגי שיטול לולב שאול.

ועיי״ש שכתב די״ל דבמחלוקת זה יהי׳ תלוי גם אם יש חיוב חינוך לקטן באבילות וקריעה, דאם החיוב הוא כדי שיתרגל, לא שייך בזה כדי שיתרגל, אבל אם הכדי שיתרגל זה רק הטעם אבל החינוך הוא שיקיים המצוה, א״כ אין חילוק בין המצות וגם בדין קריעה ואבילות יש עליו חיוב מטעם חינוך, עיי״ש.

★★

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ מ״ז ע׳ ט):

וצ״ב על הרמב״ן הנ״ל דכיון דס״ל להרמב״ן דקטנים לאו בני חיובא הם כלל, והיינו טעמא דכיון דאינו מחויב בלא תסור לא שייך שיתחייב אף מדרבנן, מה מועיל לזה שאף הם היו באותו הנס.

וצ״ל דאף לרמב״ן שייך חיוב בקטנים, אלא דבעלמא אמרי׳ דכל חיובו אינו אלא מחמת חובת חינוך שעל האב, וע״כ אין זה מצוה דיליה, אבל במגילה הוא עצמו נתחייב הואיל ואף הם היו באותו הנס.

★★

בגמ׳: מאן תנא חרש דיעבד נמי לא - אמר רב מתנא ר׳ יוסי היא וכו׳.

בספר עוטה אור להג״ר עמנואל טולידנו שליט״א (ח״ג סי׳ ג׳ אות י׳) דן לגבי מקרא מגילה דקי״ל קראה על פה לא יצא, דלפי״ז סומא או זקן שכבדו עיניו ואינו רואה כלום, לאו בר קיום המצוה הוא, כיון דהוא בעצמו אינו יכול לקרות מתוך הכתב, ויש לדון בו ג״כ אם הוא גדר אנוס וחייב לשמוע מאחרים, או פטור הוא לגמרי.

והוכיח מהגמ׳ כאן דמוקמינן המשנה דחש״ו לא יוצא בדיעבד כר״י, וצ״ב, דמ״מ השומעים אמאי לא יצאו בקריאתו, אי נימא דבר חיובא הוא במקרא מגילה, אלא דהוא אינו יכול לצאת בקריאתו ואנוס הוא, א״כ הרי שמעו קריאה מבר חיובא. ואף דאין זה מעשה מצוה לגבי דידיה דהויא קריאה שלא שמעה, הרי גם בהדין דיצא מוציא, לגבי דידיה אין זו קריאה של מצוה, וסגי מה דהויא קריאה של מצוה לגבי אחרים. ולמ״ד מצוות צריכות כוונה וביצא אינו מכוין להוציא עצמו וחסר במעשה המצוה לגבי דידיה, ומ״מ סגי במה שחושב להוציא אחרים לאשוויי לזה מעשה מצוה לגבי אחרים (ולמ״ד מצוות אין צריכות כוונה, אין צריך לכוין להוציא אחרים כן מוכח בגמ׳ בר״ה), וא״כ ה״נ סגי מה דהקריאה של החרש משמיעה לאזני אחרים ויוציאם מדין ערבות, דהא חייב הוא בכל המצות וגם במקרא מגילה. ומוכרחים לומר דה״ט, דאינו בר חיובא במ״מ, ולא הוי בר ערבות לגבי מצוה זו, אף דחייב הוא בשאר מצוות ואיתיה בדין ערבות.

וע״ע מש״כ הגר״ע טולידנו שליט״א הנ״ל בספר הזכרון זכר דוד - פרנקל (ח״א ע׳ רעא) בזה.

דף כ׳ ע״א

בגמ׳: אמרו לו אין מביאין ראי׳ מן הקטן וכו׳.

הברכי יוסף לרבינו החיד״א זצ״ל (חו״מ סי׳ ל״ה) הביא להקשות, דהא קי״ל בכתובות (כח.) דבדרבנן נאמנים להעיד בגודלן מה שראו בקטנן. וע״ש בברכי יוסף משכ״ב בזה.

והמהרש״ם (חלק ח׳ סי׳ רכ״ט) כתב דאי נימא דדברי קבלה כדברי תורה דמי ומגילה דברי קבלה הם וכשיטת הרז״ה (עי׳ ר״ן פ״ב דתענית), לפ״ז יש ליישב בפשיטות, וק״ל. [מקושית התוס׳ יט: ד״ה ורבי יהודה מבואר דס״ל דחיוב מגילה הוא כשאר חיובי דרבנן ולא כהרז״ה. וכן העיר הטורי אבן (ט:) וע״ש משכ״ב בזה].

והתוס׳ רי״ד כאן תירץ דמגילה כדברי תורה דמי, שהרי מצאו לה רמז מן התורה וכדאיתא לעיל (ז.).

★★

הטורי אבן (יט:) תמה, דאיך קאמר ר״י דקטן מוציא גדול בקריאת מגילה, והא גדול חייב מדברי קבלה שהוא כדברי תורה, והקטן אינו חייב רק מדרבנן. וע״ש שכתב בתירוץ הראשון דלא התיר ר״י רק בקריאת לילה שאינו אלא מדרבנן, מיהו לפ״ז חוזרת הקושיא הנ״ל דאמאי אין קטן נאמן בגודלו להעיד על זה.

★★

במשנה: ולא מלין וכו׳ **עד שתנץ החמה.**

במנחת חינוך (מצוה ב׳) חקר אי איכא איסור למול בלילה או לפני ח׳ קודם זמנו או לא. והביא מה שכתב המשנה למלך (פי׳ מהל׳ מלכים ה״ז) דבן קטורה שמל קודם שמונה או בלילה נהרג לדעת הרמב״ם דב״נ שעבר על עשה נהרג, וה״נ כיון דקעבר על עשה דוביום בשמיני ימול, שמל קודם שמונה או בלילה, נהרג.

אולם המנחת חינוך יצא לחלוק עליו דאין זה איסור עשה, ומסיק דליכא איסורא למול בלילה או קודם הזמן, דאין זה אלא כתוקע שופר בלילה או כנוטל לולב לפני החג, וה״נ זמנו הוא ביום השמיני, אבל לפני זמנו ובלילה יכול גם כן למול אלא שאינו מקיים מצוה. אלא שבעידן ריתחא קא ענשי אביטול עשה, ולכן אין מלין בלילה וקודם הזמן, אבל איסורא ליכא בזה. וכן כתב הגאון ר׳ ירוחם פרלא ז״ל בספרו על ספר המצות לר׳ סעדיה גאון (חלק ב׳ מ׳ רס״ד דף ש״ט ע״א).

★★

הנה בגמ׳ נדרים (לב, א) מובא: ״תניא רבי אומר: גדולה מילה, שאילמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר: ׳אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי׳״.

והקשה בספר מרפסין איגרא (ע׳ רמב): קשה כיצד ניתן לפרש שכוונת הפסוק ״אם לא בריתי יומם ולילה״ היא למילה, והלא במסכת מגילה (כ, א) מובא כי מילה נוהגת ביום ולא בלילה?

ותירץ הגאון ר׳ שמחה זיסל ברווידא ז״ל אכן עשיית ברית מילה נוהגת רק ביום ולא בלילה, אך אחר כך לחיות כיהודי נימול שחותם אות ברית קודש בבשרו, זו הרי מצוה שמתקיימת גם ביום וגם בלילה.

וראיה לכך שהמצוה מתקיימת גם לאחר עשיית ברית המילה מדוד המלך ע״ה שנכנס למרחץ ונצטער על היותו עירום ממצות, נזכר בברכית המילה שבבשרו ונתיישבה דעתו. וא״כ, על חלק מצוה זה נאמר: ״אם לא בריתי יומם ולילה וכו׳״.

ועוד תירץ שם: ניתן לפסק ולקרוא את הפסוק באופן זה: אם לא בריתי, יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי. כלומר: ״יומם ולילה״ קאי על ״חוקות שמים וארץ״ ולא על ״בריתי״, כי באמת בריתי אפשר לקיים רק ביום.

★★

כתב בפרמ״ג (או״ח סי׳ תרפ״ז במשב״ז ס״ק א׳):

״והוי יודע שמה שכתוב בשו״ע מהנץ החמה, משנה מגילה כ׳ ע״א, וברמב״ם פ״א ממגילה. ובטור לא מצאתיו. (בש״ס ציינו טוש״ע, בטור לא מצאתיו רק בשו״ע״). עכ״ל.

וכתב הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א בקובץ אוצרות ירושלים (סי׳ ב׳ ס״ק נג):

והוא פלא, דעי׳ בטור סו״ס תרפ״ח שכתב להדיא ״ושל לילה זמנה כל הלילה ושל היום זמנה כל היום מהנץ החמה עד סוף היום״. עכ״ל. וצ״ע.

★★

במשנה: וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר.

הנה כתב כאן המרדכי (סי׳ תתא) דרק בדברים שכתוב בהם יום אמרו עד הנץ החמה, אבל בציצית דכתי׳ וראיתם, בראיי׳ תליא מילתא, ומעמוד השחר שרי לכתחילה. ע״כ.

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ מ״ז ע׳ ט):

וצ״ב, דהרי מה״ת מעלות השחר יום הוא לכל דבר, והא דתנן עד שתנץ החמה, הוא מדרבנן, שמא יטעו בלילה ויחשבו שכבר עלה השחר, וא״כ אף בציצית שלא כתוב בו יום נגזור אטו לילה. וצ״ל כמ״ש בהג״ה רעק״א [או״ח סי׳ י״ט] שכוונת המרדכי היא, דציצית אין זמנו ביום דוקא, אלא

מזמן שרואים אותם, וא״כ אף בלילה חייב בציצית אם אך רואה אותם.

ועי׳ בשפת אמת שכתב דע״פ המרדכי א״ש אמאי לא גזרו בק״ש שלא לאומרו עד הנץ החמה [ובאמת כ״ה דעת ר״ח ור״ת ביומא לז:], דתליא בזמן קימה, וכ״כ בפנ״י ברכות ט., אך צ״ע דאף אי ישתנה זמן קימה לא ישתנו זמני ק״ש, וע״כ שזמן קימה נקבע ע״פ חז״ל, ושוב שייך למיגזר שלא יקיימנו לפני זמנו.

★★

כתב הגר״מ פיינשטיין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ד סי׳ ו) דהנה במשנה לא מוזכר כלל דגם בתפילה צריך שיהי׳ משתנץ החמה ורק בדיעבד כשר בעלות השחר, וכן בגמרא ברכות לא מוזכר על תפילה שהזמן הוא משיכיר את חבירו ברחוק ד׳ אמות, ורק על קריאת שמע מוזכר דבר זה.

ועל כן לולא דמסתפינא הי׳ אומר שבתפילה שתקנו כנגד התמידין באמת אין דין זה כלל, אלא בתפילה יש רק דין שמצותו לכתחילה כותיקין דהוא עם הנץ החמה מקרא דייראוך עם שמש, אבל כמו שמבואר בגמ׳ ברכות (כו ע״א) שזה רק למצוה מן המובחר, אבל מצד הדין אפשר להתפלל תפלת השחר עד חצות ולר״י עד ד׳ שעות, הוא הדין דאפשר מצד הדין להתפלל מעלות השחר ועד הנץ, ורק למצוה מן המובחר יש להתפלל עם הנץ.

וע״כ לאלו שצריכים לצאת לעבודתם בשעה מוקדמת מאד, יכולים להתפלל קודם הנץ החמה, אבל זה רק כאשר הוא שעת הדחק גדול, דאף דמסתבר כנ״ל, מ״מ מאחר שהוא חידוש גדול מאד צ״ע למעשה, וע״כ רק בשעת הדחק גדול יש לסמוך ע״ז, עיי״ש.

★★

בשו״ת משנה שכיר או״ח (ס׳ א׳ ס״ק ב׳) הקשה על הנוהגים להפסיק בין תפלת שחרית למוסף, ולאחר תפלת מוסף עד קודם חצות היום, דהרי קיי״ל שהויי מצוה לא משהינין אע״פ שיעשה אח״כ המצוה יותר מן המובחר כמ״ש המג״א בסי׳ כ״ה סק״ב. וא״כ כיון שכבר התפללו שחרית ואפשר להם להתפלל מוסף, מדוע המה מאחרים המצוה, ואף שכתב המרדכי דבזה כתוב ביום ומשו״ה מצוה לאחר, מ״מ כבר כתב המג״א דאין משהין המצוה אף במקום שיש אח״כ מצוה מן המובחר, והאריך בזה.

★★

ובשו״ת גבעת הלבונה (או״ח סי׳ ל״א ס״ק א׳) השיב להגאון הנ״ל בזה, יש לומר, דכיון דלדעת המרדכי התורה אמרה בפירוש ביום שהוא מאוחר, וזהו עיקר המצוה בזה להמתין עד הזמן שהוא מאוחר, דכן הוא מצותו להקריב קרבן מוסף מאוחר, והאיך שייך לומר בזה זריזין מקדימין למצות, אם מצוה זו זמנה דוקא מאוחר, ואין זה ענין לדברי המג״א הנ״ל.

וראי׳ גדולה לזה ממשנה דמגילה ד״כ ע״א אין קורין המגילה ולא מלין כו׳ עד שתנץ החמה וכולן שעשאן משעלה עמוד השחר כשר יעו״ש. ולא אמרינן בזה זריזין מקדימין משעלה עמוד השחר, משום דמעיקר המצוה להמתין עד שתנץ החמה, ורק בדיעבד כשר מעלות השחר. וכמו כן קיי״ל באו״ח סי׳ נ״ח לענין ק״ש ובסי׳ פ״ט לענין תפלה דבדיעבד יוצאין בעלות השחר, ובשעת הדחק אפי׳ לכתחלה ועיקר מצותה מהנץ החמה ולא אמרינן זריזין מקדימין למצות, וכיון דבדיעבד כשר מעלות השחר נקדמי׳ מעה״ש וכו׳.

★★

בגמ׳: ולא מלין - דכתיב וביום השמיני ימול וכו׳.

הנה בתוס׳ (ד״ה דכתיב וכו׳) הקשה רבינו אפרים כיון דמילה אינה בלילה א״כ הויא משהזמ״ג שהנשים פטורות ממנה, וא״כ קשיא למה לי בפ״ק דקידושין קרא ד״אותו״ למימר דאשה אינה חיבת למול תיפו״ל דמ״ע שהזמ״ג היא.

ותירצו התוס׳ דאי לאו ״אותו״ ה״א דהאי דנשים פטורות ממ״ע שהזמ״ג היינו היכא דליכא כרת דומיא דמצה שמחה והקהל דלית בהו כרת ומיניהו ממעטי נשים, אבל מילה שיש בה כרת וכו׳ ה״א דמחייב בהו נשים קמ״ל ״אותו״ דלא.

והקשה בשער המלך (פי״ב דע״כ ה״ג) דהנה במ״ע של אכילת קרבן פסח ועשיתו הרי איכא כרת כמבואר בקרא (במדבר ט יג) ״והאיש אשר הוא טהור... ונכרתה הנפש ההיא וגו׳״. ובגמ׳ פסחים (צא ע״ב) מבואר דנשים חייבות בקרבן פסח, לר׳ יהודה רק פסח ראשון ולר׳ יוסי גם פסח שני, וילפינן מקראי כדאיתא התם.

והנה מתירוץ התוס׳ חזינן דכל מ״ע שיש בה כרת כגון מילה לולא המיעוט ד״אותו״ נשים חייבות, דלא נתמעטו אלא ממצוות שאין בהם כרת, וא״כ אמאי בעינן קרא לחייב נשים בקרבן פסח, הרי הויא מ״ע שיש בה כרת.

וכתב בשעה״מ די״ל דאי לאו קראי הו״א לדעת ר׳ יהודה למילף מפסח שני שנשים פטורות.

★★

והקשה בקובץ מוריה (שנה כ׳ גליון י-יב ע׳ קכט):

אמנם לר׳ יוסי דס״ל שאף בפסח שני חייבות, אכתי קשיא למה לי קרא לחייב נשים בפסח.

ותירץ שם די״ל במגילה כאן כתבו ד״אותו״ אתי למעוטי גם מצוה שיש בה כרת שאין הנשים חייבות בה, וא״כ שפיר איצטריך רבויא בפסח לחייב נשים דלא נילף ממילה, ולפי״ז לא רק שאין קושיא מהתוס׳ הנ״ל על הסוגיא בפסחים, אלא אדרבא התירוץ של התוס׳ מסייע לסוגיא בפסחים, להצריך פסוק מיוחד לחייב נשים בפסח.

דף כ׳ ע״ב

בגמ׳: וכי תימא משעלה עמוד השחר לאו יממא, ומכי ערבא שמשא ליליא, ואינהו מקדמי ומחשכי וכו׳

המכתב לחזקיהו הביא בשם ספר שושנים לדוד שתמה דאיך תיסק אדעתיך דלאו יממא הוא, והא קי״ל דאין בנין ביהמ״ק בלילה. והמכתב לחזקיהו תירץ, דרק התעסקות בגוף הבנין אסור בלילה, אבל לעסוק בהזמנת הדברים הצריכים ומכשירי הבנין שרי ע״ש.

וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל (בקובץ ישורון כרך ג׳ ע׳ קכב) די״ל וודאי דמה שאמרו משום בנין בית המקדש לאו דווקא הוא, והרי מיירי שם קרא בחומת ירושלים דמותר בכל עת לבנותה.

★★

במשנה: כל היום כשר וכו׳.

הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט״א דן בספרו נחל איתן (סי׳ ה׳ אות ד׳ ס״ק ו׳) האם מדידת נחל איתן כשרה בלילה והעלה דפסולה בלילה.

וכתב בתו״ד: ואין להביא ראי׳ מהא דלא חשיב לה למדידה במגילה כ׳ ב׳ במתני׳ בהדי הני שפסולין בלילה, די״ל דבכלל עריפת העגלה הוא דחשיב התם, ועוד דבלא״ה תני ושייר שם טובא (כמו שהבאנו בעז״ה בס׳ קנין פירות על מס׳ עבדים סי׳ כ״ה ואעתיקנו כאן בשביל איזה דברים שנתוספו ותוקנו) דשייר אין מקדשין את החדש בלילה (ברכות ל׳ ב׳), ואין תקיעת יובל בלילה (שבת קל״ב ב׳), ואין מניחין תפילין בלילה (עירובין צ״ו ב׳), ואין שורפין קדשים בלילה (פסחים ג׳ א׳), ואין סידור שני גזרי עצים בלילה (יומא כ״ז ב׳) [ואין גאולה בלילה מגילה ד׳ א׳ תד״ה פסק], וסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא יד״ח (מגילה ז׳ ב׳), ואין מראין דם בלילה (מגילה י״ד ב׳), ואין רואין את הנגעים בלילה (מו״ק ח׳ ב׳), ואין מטבילין גר בלילה (יבמות מ״ו ב׳), ואין חולצין בלילה (יבמות ק״ד א׳), ומגילת סוטה שכתבה בלילה פסולה (סוטה י״ז ב׳), ואין נשאלין לנדרים בלילה לחד מ״ד (נדרים ע״ז א׳), ושכיר אינו עובד בלילה וכן עבד עברי (קדושין ט״ו א׳), ואין מקדשין אשה בלילה לי״א (באר היטב אה״ע סי׳ כ״ו סק״ד), [וע״ש בפ״ת דהוא דוקא בקדושי שטר].

וגזל הגר שהחזירו בלילה לא יצא יד״ח (ב״ק ק״י א׳), ואין מחלקין תמחוי בלילה (ב״ב ט׳ א׳ תד״ה אין), ואין מפילין נחלות בלילה (ב״ב קי״ג ב׳), ואין מעברין את השנה בלילה (סנהדרין י״א ב׳), ואין דנין דיני נפשות בלילה (סנהדרין ל״ב א׳), וכן אין מקיימין שטרות בלילה (רמב״ם פ״ו מעדות ה״א), ואין אשה מתגרשת בלילה לדעת האו״ז מובא בנו״ב (מהדו״ת סי׳ רי״ד) [ועי׳ סנהדרין מ״ד א׳ תד״ה חיישינן וברש״ש שם].

ואין עולין לעיבור השנה בלילה (סנהדרין ע׳ ב׳), ואין בנין ביהמ״ק בלילה (שבועות ט״ז ב׳), ולילה לאו זמן ציצית (מנחות מ״ו א׳), ואין שוחטין בלילה לכתחלה (חולין י״ג ב׳), ואין שירה בלילה (ערכין י״א א׳), וכל מעשה פרה ביום (פרה ספ״ד וביומא מ״ב א׳), ותגלחת המצורע ביום (תוספתא פ״ח דנגעים) [ואולי הוא בכלל טהרת המצורע דקתני].

ובירושלמי (פ״ג דביכורים ה״ג) מיבעי אי הנחת ביכורים כשר בלילה, ובירו׳ יומא (פ״ו ה״ה) מסופק אם שריפת פרים הנשרפים כשר בלילה, ואין נשיאת כפים בלילה (ירו׳ רפ״ד דתענית), ואין מקדשין את העזרות בלילה (ירו׳ סנהדרין פ״א ה״ג), ואין מושחין כהנים גדולים אלא ביום

(תו״כ צו פרשה ג׳), ואין תגלחת הנזיר בלילה (ספרי זוטא נשא ו׳ ט׳) [ובספרי איתא שם דאפי׳ בלילה כשר].

ואין רוצעין בלילה (ספרי נשא סי׳ ק״כ), ואין נבואה אלא ביום (ויק״ר פ״א י״ג), ועי׳ תו״כ צו (ספי״ח), ואין נפילת אפים בלילה (או״ח סי׳ קל״א ס״ג), ואין אומרים צידוק הדין וקדיש בלילה (רמ״א או״ח סי׳ ת״כ ס״ב), ואין שואלין באו״ת בלילה (בעה״ט פר׳ תצוה כ״ח ט״ו), ואין עושין חרם בלילה (ספר חסידים סי׳ קמ״ג), ואף שבכמה מהם יש ליישב כמובן אך ברובן צ״ל תני ושייר, ועי׳ יומא כ׳ ב׳ (תד״ה אלא) שהקשו אמאי לא חשיב במגילה כל הלילה כשר להרמה, וצ״ע דע״כ תני ושייר כל הני, וגם בלילה שייר כמה דברים. עכ״ד הנפלאים.

★★

וכתב בספר משמר הלוי עמ״ס זבחים (סי׳ קנח):

והנה בספר ״נחל איתן״ [עמוד צ׳] העיר על משנתנו דתני ושייר שם טובא, והראה שם כבוד הגאון המופלא שליט״א את גדלו ואת ידו החזקה, ומונה והולך שם עוד מ״א דברים שהם ביום דוקא ולא בלילה, ממש נפלאות מכל הבבלי והירושלמי והתוספתא והספרא והספרי והמדרשים, וכמו שיובא להלן בדברינו בזה בס״ד, ואחר שמנה לכולם כותב: ״ואף שבכמה מהם יש ליישב כמובן אך ברובן צ״ל תני ושייר״, וכוונתו שיש שם כמה ענינים הגלויים לכל שאינם שייכים למשנתנו, אבל מ״מ ״ברובן צ״ל תני ושייר״.

והנה אדוננו הנוב״י זיע״א [בתנינא יו״ד סי׳ ר״ה וסי׳ ר״ו] השריש לן דאפילו היכא דתני ושייר - אי אפשר שיהי׳ הפרוץ מרובה על העומד, וכן הסכים אתו שם הגאון ר׳ ישעי׳ ברלין זצוק״ל.

וב״שדי חמד״ [כרך ה׳ עמ׳ 330 סוף טור ב׳] מביא אם מ״מ אפשר שיהי׳ פרוץ כעומד, או דבעינן דוקא עומד מרובה על הפרוץ, וכותב שם בשם שו״ת ״שם ארי״״ דפרוץ כעומד ג״כ ניחא, עיי״ש.

ולפי״ז נבוא חשבון: דהנה במתני׳ תנן כ״א דברים, ואם כהאי גיסא דפרוץ כעומד ג״כ שפיר דמי, א״כ אפשר לשייר כנגדן כ״א דברים, [ואז נצטרך ליתן טעם על על כ׳ מתוך המ״א הנ״ל דה״נחל איתן״ למה אינם שייכים בכלל למשנתנו ועליהם אין צריך לבוא ל״תני ושייר״], אמנם אם בעינן דווקא עומד מרובה על הפרוץ, כי אז אפשר לשייר כ׳ דברים, ויהי׳ העומד [כ״א] מרובה על הפרוץ [כ׳], [ואז נצטרך ליתן טעם על כ״א מתוך המ״א הנ״ל דה״נחל איתן״ למה אינם שייכים בכלל למשנתנו שנצטרך לבוא ל״תני ושייר״].

וע״ש אריכות גדולה בענין זה, ואכ״מ עוד.

★★

ידי״נ הרה״ג ר׳ בצלאל הכהן דים שליט״א העיר בהקשר לחשבונות הנ״ל, דלכאורה צ״ע מדוע לא כתיב ענין נתינת צדקה בלילה דמבואר בפוסקים עפ״י הירושלמי שקלים (פ״ה ה״ד) דאין ליתן בלילה (והוא דומי׳ דהרבה ענינים כיו״ב שהביא הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א בדבריו הנ״ל). וראה בספר דף על דף עמ״ס שקלים (ד׳ קכא-ב) בענין זה. עוד העיר הנ״ל מהא דקי״ל דאין למדים מקרא ונ״ך ותהלים בלילה כדאי׳ בפוסקים (עי׳ בבאר היטב או״ח סי׳ רל״ח בשם האר״י ז״ל ועוד) וי״ל היטב בכ״ז.

★★

במשנה: כל היום כשר וכו׳.

הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א בקובץ אוצרות ירושלים (חלק ר״נ סי׳ שי״ט) הביא דברי הזוה״ק (ח״ב ל״ח ע״א) דאיתא שם: ותנא הוה נהיר ליליא כיומא בתקופת תמוז, וחמא כל עמא דינוי דקב״ה, הה״ד ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה עכ״ל.

ורבינו החיד״א בספרו מדבר קדמות (מערכת י׳) כותב: יום יציאת מצרים, יומא כלילא (ועפ״י דברי הזוה״ק הנ״ל): ורבני אשכנז כתבו משם רז״ל דבחצי לילה החמה היתה זורחת כיום, ועמ״ש הרב מר קשישא מוה״ר אליהו מלובלין זלל״ה בשו״ת יד אליהו (סי׳ נ״א), ובמ״ש אני הדל בקונטרס שמחת הרגל בפי׳ ההגדה דף ל״ב בס״ד עכ״ל. ועיין מש״כ בזה המחבר בספרו פני דוד עה״ת פ׳ בא (אות ה׳). ועי׳ אוה״ח הק׳ פ׳ בא עה״פ והגדת לבנך ״ביום ההוא״.

עפי״ד הזוה״ק אמר כ״ק אדמו״ר מרן מהרי״ד מבעלזא זצללה״ה, לתרץ דברי רש״י ז״ל בפ׳ שלח (במדבר ט״ו, ל״ח) עה״פ ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. פירש״י ושמונה חוטים שבה כנגד שמונה ימים ששהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים, ע״כ. והק׳ המפרשים הלא

לא שהו אלא שבעה ימים, (עי׳ רש״י פ׳ בשלח שמות י״ד-ה׳, ובגמ׳ פ״ק דסוטה, ועי׳ רא״ם ושפ״ח פ׳ בשלח, ועי׳ צל״ח פסחים קט״ז ע״ב ד״ה עכ״פ, ומקנה קידושין ל״ו). ואמר מרן ז״ל עפי״ד הזוה״ק שהאירה החמה כיום תקופת תמוז, א״כ נחשב גם הלילה ליום, ע״כ שפיר הי׳ שמונה ימים, אדקז״ל.

ויש לחקור לפי״ז אי האי נהיר ליליא כיומא דתקופת תמוז אי דינו של לילה זה כיום לכל הדינים והדברים הכשרים רק ביום, כגון מילה, הקרבת קרבנות ועוד כדאי׳ במס׳ מגילה (כ׳ ע״א-ב׳).

★★

ולכאורה אפשר להביא ראיה, מהא דאי׳ בפרקי דר״א (פכ״א) הגיע ליל יו״ט ראשון של פסח אמר להם אדם (הראשון לבניו) בליל זה עתידין ישראל להקריב קרבנות פסחים וכו׳, וכבר הק׳ המפרשים הא בלילה אין כשר להקרבה. עיי״ש. אמנם אם נאמר דליל זה מאחר שהאיר כיום הוי דינו כיום ממש לענין הקרבת קרבן ע״כ שפיר קאמר להו, משום דליל זה כשר הי׳ להקריב הפסח.

וראיתי בספר שו״ת בית יצחק יור״ד ח״א (סי׳ קכ״ט בש״ה) שכתב, במדרש שה״ש בפיסקא עד שהמלך במסיבו אי׳ דישראל מלו בליל פסח כדי לאכול הפסח דכתיב כל ערל לא יאכל בו עיי״ש, (עי׳ רש״י שמות י״ב, ו׳), ועי׳ אוה״ח פ׳ בא ביאור דברי המדרש וכו׳, אך קשה שמלו בלילה, ולהלכה מילה שלא בזמנה אינו אלא ביום (מגילה כ׳, יור״ד סי׳ רס״ב). ובדרושי הערתי דכיון דבליל פסח במצרים כיום האיר כמבואר בזוה״ק פ׳ בא דאותו ליליא נהיר כיומא דתקופת תמוז וכו׳ ע״כ היו מותרין בלילה, ומצאתי אח״כ בספר היקר גבול בנימין להמקובל החסיד המפורסם מ׳ בנימין הכהן ח״ב סוף דרוש ז׳ לחג המצות שקדמני בזה, אמנם זה דרך דרוש ״כי באמת היה דינו כלילה לענין מצות מילה״ ועיי״ש מה שמתרץ.

נמצא לפי״ז דלענין הלכה דינו של לילה זה כלילה ממש, וא״כ גם לענין הקרבת קרבן דינו כלילה שהדין הוא שצריך יום ממש, וע״כ בליל יציאת מצרים לא יכלו להקריב קרבן הפסח עפ״י הדין.

וע״ש עוד בזה.

★★

כתב בספר מעשה איש (חלק ו׳ ע׳ מד):

שמענו מהג״ר יהודה טרגר שליט״א: נשאל מרן בעל החזון איש זצ״ל ע״י רב אמריקאי על השמטת הרמב״ם הדין שתקיעת שופר ביום ולא בלילה (בעוד ששאר דברים הנמנין במסכת מגילה דף כ׳ הובאו בספר היד החזקה, וכבר העירו בזה). החזו״א עיין בענין והרהר כמה רגעים, ואמר מה שאמר. כשהובן לשואל כאילו אמר מרן ז״ל שצריך להגיד שאישתמטתיה להרמב״ם דין זה, נשאר השואל נבוך ותמה על התשובה שלא ציפה לה, ואז הוסיף החזו״א: הרי אנחנו לא יכולים להבין בכלל כיצד בכח אנושי של אדם אחד ניתן לחבר חיבור כזה המקיף את כל התורה כולה, ואלא שהיתה לו סייעתא דשמיא מיוחדת למעלה מדרך הטבע, וכאן לא סייעו לו מן השמים!...

★★

במשנה: ולמוספין.

במשל״מ (פ״א דתמידין ומוספין סוף הלכה ג׳) מקשה: היכי תנן דמוספין כל היום כשר, והלא צריך שיהיו אחר תמיד של שחר וקודם תמיד של בין הערביים וכו׳ ע״כ.

ובשו״ת משיב דברים להגאון ר׳ גרשון ליטש־רוזנבוים זצ״ל (או״ח סי׳ י״ז) כתב ליישב בזה:

וצל״ע הא אמרי׳ במנחות התמידין אין מעכבין המוספין, ואם אין קרבן כשר לתמיד ויש שעיר למוסף ר״ח מקריבין המוסף לבד, ואז זמנו כל היום כי אין תמיד להקריב כנ״ל נכון, וצ״ע על המ״ל ועיי׳ תוס׳ ברכות ריש פ׳ תפילת השחר. [אב״ה אולי קושית המשל״מ דעכ״פ צריך להמתין אולי יביאו קרבן כשר לתמיד, וא״כ שוב א״א להקריב המוסף תיכף בבוקר, ואיך אמרי׳ כל היום כשר למוספין היכי משכחת לה, ועיי׳].

★★

במשנה: ולעריפת העגלה וכו׳.

הגאון בעל אור שמח זצ״ל במכתבו לחתנו הגאון רבי אברהם לופטביר זצ״ל שנדפס בקובץ דגל התורה (סי׳ ב׳ ס״ק ו׳) כותב:

יש להעיר בהא דמגילה (כ.) דעריפת עגלה ביום משום דכפרה כתיב כקדשים, ואמאי לא נאמר דקדשים דאיתקוש עגלה להם היינו בקדשי במה, דבהו ג״כ אין הפשט [לרב זבחים (קפ.)], וא״כ הרי בבמה סבר רב (שם) דכשר לילה ואכמ״ל.

★★

במשנה: כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים.

הנה בברכות (ב׳ ע״א) איתא במשנה: ולא זו בלבד אמרו אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר, הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר א״כ למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה, ע״כ. וברש״י שם בד״ה כדי כתב וז״ל: והקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל, ולא נקט להו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה, והכי נמי תנן בפרק שני דמגילה (דף כ:) כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים, עכ״ל.

ובפשטות מה דמביא רש״י ממשנה דמגילה, היינו דהבין דמאי דתנן דכל הלילה כשר, משמעו שכשר אפי׳ מדרבנן, ולפי״ז מבואר במשנה להדיא דליכא סייג דחצות בהקטר חלבים ואברים.

והנה בשאגת ארי׳ (סי׳ ד׳) העיר על דברי רש״י דע״כ ליכא ראי׳ מהמשנה במגילה, ״שהרי שם בסיפא תנן זה הכלל כו׳ דבר שנוהג בלילה כשר כל הלילה, ואמר בגמ׳ דזה הכלל לאתויי אכילת פסחים ודלא כראב״ע דס״ל אכילת פסחים מדאורייתא עד חצות ותו לא, והרי אפי׳ לר״ע דפליג עליה וס״ל דאכילת פסחים מה״ת זמנו כל הלילה, מ״מ מדרבנן מודה דדינו כנאכלים ליום א׳ שאמרו חכמים בהו עד חצות, כדמוכח להדיא בס״פ איזהו מקומן גבי הא דתנן הפסח אינו נאכל אלא עד חצות, ואפ״ה תנן זה הכלל לאתויי אכילת פסחים שכשר כל הלילה״.

★★

ובדעת רש״י לכאורה צ״ל דסובר דגם באכילת פסחים ליכא סייג דחצות, וכדעת הרשב״א שם בברכות בדף ט׳ ע״א. וכן נקט הצל״ח בד׳ רש״י שם, ע״ש בחידושיו מה שהאריך בד׳ רש״י, וכי טעמא דמילתא כיון די״ל רק זמן קצר לאכלו, שהרי אסור לאכול ק״פ מבעו״י, לכן לא מיעטו באכילתה לאסור אחרי חצות. [ומה דס״ד אביי בס״פ איזהו מקומן למימר דאיכא סייג דחצות באכילת פסחים אליבא דר״ע, ולא קשה ליה מהמשנה במגילה, יש ליישב בפשיטות, די״ל דזה הכלל לאתויי שאר מילי שתלויים בעיקר זמן דאכילת פסחים, כגון מצה וסיפור יציאת מצרים והלל דליל פסח, די״ל דרק באכילת פסחים לא עשו חכמים סייג דומיא דהנאכלים ליום אחד].

אמנם עיין ברש״י בפסחים (דף צ״ג ע״ב בד״ה בשעת אכילה) דמפורש שם דעתו דאיכא סייג דחצות באכילת פסחים אליבא דר״ע, וא״כ שוב צ״ע דברי רש״י בריש ברכות.

(קובץ מוריה שנה כ״ז. גליון א-ג ע׳ קנג)

★★

בתוס׳ ד״ה כל הלילה וכו׳.

כתבו: ואחר שבירך על הספירה אומר יה״ר שיבנה וכו׳ משא״כ בתקיעת שופר ולולב, והיינו טעמא, לפי שאין אלא הזכרה עתה לבנין ביהמ״ק. אבל לשופר ולולב יש עשיה וכו׳ ע״כ.

והקשה הרש״ש דמה שהקשו התוס׳ משופר צ״ע, דהרי שופר בזה״ז אינו משום זכר למקדש (כמו ספירת העומר ולולב) אלא מדאורייתא, ומה הי׳ קשה לתוס׳ דיאמרו אחריו יה״ר שיבנה וכו׳.

ובמכתבי תורה לכ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל (סי׳ קה) כתב: אדמה כי כוונתם על תקיעת שופר במוצאי יוהכ״פ שהוא זכר ליובל כמ״ש תוס׳ במגילה ד׳ ע״ב ד״ה ויעבירנה וכו׳ עכ״ד.

★★

הוסיף עוד בזה נכדו, הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

ובגוף קושית התוס׳ י״ל דכיון דספיה״ע היא מצוה שבאה ע״י שישראל, היו מונים הימים ומצפים לקבלת התורה כמ״ש בר״ן ובחינוך, אנו מבקשים שמדה במדה יהיו געגועים מהקב״ה לגאלנו בב״א.

דף כ"א ע"א

בגמ': מה משפט ביום אף כאן ביום.

פרש"י דמשפט ביום כדכתיב והיה ביום הנחילו את בניו.

הברכי יוסף לרבינו החיד"א זצ"ל (חו"מ סי' ה') הוכיח מכאן דלא כהסמ"ע (שם) שכתב דאפשר לדון בלילה כשמאיר לפניו ע"י אבוקה, דלפ"ז הרי גם השקאת סוטה אפשר בלילה, ובמשנה תני לה בהדי הנך שאינם כשרים רק ביום.

מיהו עי' בתוס' (סוטה יז:) שכתבו דילפינן סוטה מדיני נפשות, ולפ"ז א"א להוכיח מכאן דלא כהסמ"ע.

(פירות תאנה)

★★

בגמ': זה הכלל לאתויי מאי - לאתויי סידור בזיכין וכו'.

המהרש"ם (ח"א סי' קנ"ח) הוכיח מדלא קאמר לאיתויי קריאת התורה, דבאמת יכול מעיקר הדין לקרוא בתורה לפני עלות השחר [אלא דמדת חסידות אין קורין מקרא בלילה וכמש"כ בבאר היטב (סי' רל"ח) בשם האריז"ל]. ועע"ש מש"כ ליישב הא דלא קאמר לאיתויי נשיאת כפים. ע"כ. (ולעיל הובא מדברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א שמנה עוד מ"א דברים שאינם נוהגים בלילה וביניהם נשיאת כפים ע"ש).

★★

השפת אמת במסכת מנחות (צט, ב) ד"ה שם במשנה ר"י אומר אפי' אלו נוטלין כו' כתב, איברא דגוף הסוגיא במגילה אין מובן לי דמה ראי' מזה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום דמרבי סילוק והקטרת בזיכין דהיא כר"י הלא לת"ק נמי עכ"פ כשר כל היום רק שיהי' הסידור והסילוק ביחד וגם הרמב"ם ורע"ב פי' שם זה הכלל לאתויי סידור וסילוק בזיכין דכשר כל היום ומה ענין זה לר"י לכן הקרוב בעיני דהם לא גרסו כלל בגמ' וכר' יוסי רק לאתויי סילוק וסידור בזיכין כנ"ל.

★★

פרק שלישי

במשנה: הקורא בתורה - עומד ויושב.

הנה גירסת הרא"ש כאן היא: עומד ויושב יצא, וכן הוא בטור (סי' תר"פ) ע"ש. ולפי גירסא זו משמע דוקא בדיעבד, ונקט הלשון יצא משום יושב, אבל בגמ' שלפנינו הנוסח: עומד ויושב, וליתא לתיבת יצא, ומשמע דג"כ לכתחילה וכפי' רש"י, אם רצה עומד אם רצה יושב.

וכתב הגאון ר' פנחס זעליג זצ"ל אב"ד לאסק (בקובץ כרם שלמה) שנה כ"א קו' ד' ע' יא):

והב"י בסי' תר"ף העתיק כגירסת רבינו הרא"ש, ובסי' קמ"א כגירסת רש"י. והר"ן ג"כ גרס יצא, מיהו כתב דיצא לאו דווקא, אלא אפילו לכתחילה נמי, דהא קתני קראוה שנים יצאו, והתם אפילו לכתחילה כדמוכח בגמרא, מיהו אין זה מוכרח, די"ל דנקט בסיפא יצאו אטו רישא, וכן כתב הטור בסי' תר"ף, דלשון יצא משמע דיעבד, אלא דבירושלמי משמע אפילו לכתחילה.

ונראה דרבינו הרא"ש דגרס יצא, משום דקשיא לי' הא דקתני קראוה שנים יצאו, דמשמע דיעבד, הא אפילו לכתחילה נמי, לכך ניחא לי' לגרוס ברישא יצא, היינו דיעבד דווקא, ונקט בסיפא יצאו אגב רישא. ולפ"ז הא דקאמר משא"כ בתורה, היינו דאפילו בדיעבד לא יצא, וצריך לחזור ולקרות. וכן כתב הב"ח, דבתורה אפילו דיעבד לא יצא, וכן משמע בטור סי' קמ"א, ואף דברש"י משמע דוקא לכתחילה קפדינן בתורה, י"ל דרש"י לשיטתו אזיל, דפירש עומד ויושב דקתני במגילה, אם רצה עומד אם רצה יושב, דמשמע אף לכתחילה, ועלה קאמר משא"כ בתורה, ושפיר י"ל דלכתחילה קאמר. אבל לגירסת רבינו הרא"ש דגרס במתני' יצא, דמשמע דיעבד, וא"כ ע"כ בתורה אפי' דיעבד נמי לא.

★★

ונראה לומר דגירסת הרמב"ם הי' במשנה כגירסת רבינו הרא"ש, ולכן כתב הטור בשמו דלא יקרא את המגילה יושב לכתחילה בציבור מפני כבוד הציבור, דלכאורה קשה מהיכן יצא לו זאת לחלק בין יחיד לציבור. לכן נראה דגרס יצא, דמשמע דיעבד דוקא, ומתני' איירי בציבור, מדקתני עלה משא"כ בתורה, דהיינו בקריאת התורה, וקריאת התורה היא בציבור דוקא, דאין קורין בתורה בפחות מעשרה, וא"כ מזה מוכח דמגילה דמתני' נמי איירי בציבור, וניחא לי' לומר דבציבור דוקא הוא דבעינן לכתחילה עומד משום כבוד הציבור, אף במגילה. אף די"ל דמתני' איירי בין ביחיד בין בציבור, לא ניחא לי' לומר הכי, דביחיד יהי' בעינן עומד לכתחילה, ולכן כתב דבציבור אין קורין לכתחילה מיושב.

וי"ל דאף דגרס רבינו הרא"ש יצא, דמשמע דיעבד, אפשר לומר דדעתו כדעת הרמב"ם דדוקא בציבור קאמר. מיהו מסתימת לשון רבינו הרא"ש משמע דלא מחלק בין יחיד לציבור, ואף דמוכח דמתני' איירי בציבור, מדקאמר משא"כ בתורה, י"ל דדעתו דמתני' איירי בין ביחיד בין בציבור. ויצא לנו מזה, דאף דעת הרמב"ם שבתורה אפילו בדיעבד לא יצא אם קרא מיושב, וצריך לחזור ולקרות, כן נ"ל.

★★

במשנה: הפותח והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה.

הנה בזמן המשנה היה העולה עצמו קורא, ועכשיו שלא לבייש מי שאינו יודע לקרוא תיקנו שהש"ץ קורא. וכתב הרא"ש דמ"מ צריך העולה לקרות עמו, דאל"כ הוי' ברכתו לבטלה, ואינו יכול לברך על קריאת הש"ץ. וצ"ב אמאי אינו יכול לצאת מדין שומע כעונה, ויברך ע"ז.

ובפשיטות צ״ל כמש״כ הביאור הלכה (או״ח סי׳ קמ״א ס״א) שהטעם הוא, דהרי חזינן דרק העולה מברך ולא הציבור, ואם היה שייך שומע כעונה אמאי לא יברכו כל אחד ואחד, אע״כ שלא תיקנו ברכת התורה אלא על הקריאה ממש. והגר״א והט״ז (סי׳ קמ״א ס״ק ג׳) פליגי על הרא״ש, וראייתם מתוספתא דאחד מהציבור בירך על המגילה והש״ץ קראה, ומוכח דשפיר יכול אחד לקרוא ואחר מברך אע״פ שאינו קורא עמו. וע׳ בבה״ל שם, שע״פ הנ״ל ליכא ראי׳, דבקריאת המגילה הוי׳ הברכה על קיום המצוה, וכל אחד ואחד יכול לברך ע״ז, אבל בקריאת התורה נתקנה הברכה רק למי שקורא. אולם ראה בריטב״א כאן שכתב, דאף במגילה צריך הקורא לברך, וצ״ל דס״ל דלכתחילה רק העושה פעולת המצוה מברך, אבל השומע שאינו עושה מעשה לא יברך.

(קובץ קול התורה קובץ מ״ז ע׳ ט-י)

★★

במשנה: ואין מוסיפין עליהם.

וברש״י: בראשי חדשים וחוה״מ נמי איכא ביטול מלאכה דמלאכת דבר האבד מותרת ע״כ.

הנה בקובץ שומר ציון הנאמן (ד׳ ט״ו ע״ב) נדפסה תשובת רבינו יצחק ב״ר יהודה מה שהשיב לרש״י ז״ל וז״ל:

וששאל מאי שנא מועד דאין מוסיפין עליהם מאי שנא יום טוב ושבת דמוסיפין, סברא הוא דתניא משה תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות וימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מועד שנאמר וידבר משה את מועדי ד׳, ועזרא תקן להם לישראל שיהיו קורין בשני ובחמישי ובשבת (במנחה), ואמרינן כל דטפי לי׳ מלתא לחברי טפי לי׳ גברא, ואיכא למימר היינו טעמא דמוסיפין עליהן בי״ט, כי היכי דלהוי הכירא מעליא בין יום טוב לחול, אבל בין י״ט לשבת היינו טעמא דגבי תוספת כי הדדי נינהו דמוסיפין עליהם, משום דאין בין י״ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד.

וביאר הגאון בעל ערוך לנר זצ״ל שם: תשובה הזאת באה ליישב מה שכבר העיר גם רש״י בפירושו אמה דאמרינן במגילה (דף כ״א) דבשבת וי״ט מוסיפין ובחה״מ אין מוסיפין, דמאי שנא חוה״מ מיו״ט, דכיון דמה דמוסיפין בשבת וי״ט הוא משום דליכא ביטול מלאכה, והרי גם בחה״מ ליכא ביטול מלאכה, כדאמרינן שם (דף כ״ב) ושאין בו ביטול מלאכה לעם כגון ר״ח וחה״מ קורין ארבע׳. ונראה שזה הקשה רש״י לרבו, ורש״י בפירושו רצה ליישב זה דבחה״מ יש בטול מלאכה קצת, דמלאכת דבר האבד מותר.

אבל לרבינו יצחק אפשר דלא ניחא לחלק בכך, כיון דאמרינן דמוסיפין לקרות ד׳ משום דליכא ביטול מלאכה, היאך נאמר דלענין להוסיף יותר איכא בטול מלאכה, ובפרט שנחוש לדבר האבד שהוא מלתא דלא שכיח, ולכן כתב דמסתברא תקנו כן, אחר דמשה תקן הקריאה בשבת וי״ט ור״ח וחה״מ כדאמרינן בירושלמי מגילה (פ׳ ד׳), ועזרא תקן בב׳ וה׳ ושבת במנחה כדאמרינן ב״ק (דף פ״ב) מבלי שתקנו המנין של הקרואים, וזו תקנת חכמים היא משום דכל דטפי מלתא לחברי׳ כדאמרינן מגילה (דף כ״ב), לכן ראו החכמים לתקן ג״כ שלא להוסיף בחה״מ, שיהא היכר מעליא בין י״ט לחה״מ, אבל בין י״ט לשבת לא עשו היכר, דלענין מלאכה אין חילוק רק מה שנוגע לאוכל נפש.

★★

במשנה: זה הכלל - כל שיש בו מוסף ואינו יו״ט קורין ארבעה.

והכוונה כאן על ר״ח וחוה״מ. וכתב בקובץ זרע ברך (ע׳ קכד) בשם הגאון מטשעבין זצ״ל:

אי חול המועד נקרא יו״ט, יש להביא ראי׳ מסוכה דף ל״ח ע״א בגמרא דאיתא שם, הכא ביו״ט שני דרבנן עסקינן והתם איירי בחול המועד.

אבל לעומת זה, עיין במשנה מגילה דף כ״א ע״א זה הכלל כל שיש בו מוסף ואינו יו״ט קורין ארבעה, וזהו ראש חודש וחול המועד. הרי מפורש דחוה״מ אינו נקרא יו״ט וכמו״כ עיין במשנה סוכה דף מ״ב ע״א, ר״י אומר בשבת מחזירין וביו״ט מוסיפין ובמועד מחליפין.

אבל כאן יש לדחות קצת, וכמו״כ עיין בשבת דף קלט ע״ב במשנה, ר״י אומר בשבת בכוס ביו״ט בלגין ובמועד בחבית.

★★

בגמ': רכות מעומד - קשות מיושב.

בטורי אבן כאן כתב דלפי תירוץ זה א"ש הא דערובין (נ"ד:) דמבואר דבימי משה רבינו ישבו ג"כ בלימוד כיון דשם איירי בקשות עכ"ד, ובמשנת משה הוסיף עפ"י דברי רש"י (במגילה כאן) דרכות היינו תורה שבכתב וקשות היינו תורה שבע"פ ע"ש (ויש לציין למש"כ במדרש תנחומא (פר' נח) ע"ש מש"כ בגודל הקושי בתושבע"פ ודו"ק), וזה כדברי הטורי אבן הנ"ל, דבהך דעירובין איירי בתורה שבע"פ שלימד משה את יהושע וחכמי ישראל וא"ש. וראה גם בשפת אמת על מגילה כאן שכ"כ לחלק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ.

★★

ביאר בזה הגאון רבי חיים מוולוז'ין זצ"ל, דכוונת הגמ' היא, דבאמת מן הראוי היה לעמוד תמיד בשעת לימוד התורה, מדין כבוד התורה, כדאיתא בגמ' שם מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו למדין תורה אלא מעומד, משמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם, והיו למדין תורה מיושב, והיינו דתנן משמת ר"ג בטל כבוד תורה, אולם לפעמים שהענין הנלמד הוא קשה, ואז העמידה מייגעת את האדם הלומד ומחלישתו מכוחותיו, ואינה מניחתו להתרכז בכל כוחו, ונמצא שלימודו לקוי, א"כ הרי אז יש סתירה בין מצות תלמוד תורה למצות כבוד התורה, והרי דין הוא שמצות תלמוד תורה דוחה למצות כבוד התורה, זהו שאמר רבא קשות מיושב, כי מאחר שכבוד התורה נדחה מפני לימודה, ראוי לשבת ולא לעמוד.

(נפש הרב ע' שיד - ישורון כרך ו' ע' רה)

דף כ"א ע"ב

בגמ': ובהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין ועשרה מתרגמין.

רש"י לא גרס "ועשרה מתרגמין" כיון שאין תרגום בכתובים. ועי' בתוס'. ולכאורה צ"ע דהא רש"י לעיל (יג:) ד"ה זכה הביא מתרגום של אסתר. ועי' במהר"צ חיות (בספרו אגרת בקורת) שתירץ דס"ל לרש"י דאותו תרגום של אסתר נכתב אחר חתימת התלמוד, וע"כ לא יתכן שהוא מוזכר בברייתא. [וע"ע רש"י תענית יח. ודו"ק].

ועי' ברש"ש שר"ל דאין כוונת רש"י דלא היה תרגום לכתובים, אלא דאין מתרגמין בציבור רק תרגום אונקלוס או תרגום יונתן, ולפ"ז מיושב קושית המהר"ץ חיות.

(פירות תאנה)

★★

בגמ': ת"ר התורה אחד קורא ואחד מתרגם וכו' , **ובנביא אחד קורא** וכו' , **ובהלל ובמגילה אפי' עשרה** קורין וכו' **מ"ט כיון דחביבה יהבי דעתייהו ושמעי.**

נשאל הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קב) בדבר שני נערים שנעשו בר מצוה ורוצים דוקא ששניהם יקראו המפטיר וינגנו כל ההפטרה וכל הברכות.

והשיב, דלכאורה הי' מקום לומר דכיון דרוצים כל הנמצאים בביהכ"נ לשמוע את שניהם יכולים לקרא שניהם ביחד, וכמו דאמרינן כאן בגמרא לגבי הלל ומגילה דכיון דחביבה יהבי דעתייהו ושמעי, ה"נ כאן חביב עליהם ורוצים ששניהם יקראו אז יהבי דעתייהו ושמעי.

אבל למעשה אין לסמוך ע"ז, דכיון דאסרו לקרות שנים בתורה ובנביא, יש לאסור בכל אופן אף אם הוא אופן דשומעים את שניהם.

וקצת ראי' יש לזה, דהא דאמרינן דאין קורין בתורה בשנים, הרי מיירי ודאי שהאנשים שומעים את הקריאה, דאל"כ מה צריך לומר שאין לקרות כך, והלא גם אם אחד קורא ולא שומעים לא יוצאים י"ח, והאם הגמ' באה לומר רק עצה טובה שלא יעשו כן משום דאין שומעים, אלא ודאי שמדובר שהציבור מתאמץ ושומע, ואעפי"כ תיקנו שלא יקראו שנים, בגלל שהיות ומצוי הוא שלא ישמעו אז לא פלוג רבנן ותיקנו שלא יקראו כן אפי' אם שומעים, וא"כ גם כאן אף שהציבור רוצה כן וחביב עליהם, אעפי"כ אין לעשות כן.

אך ראי' גדולה אין בזה, כי יתכן שבגמרא מדובר באופן ששומעים קול הברה, וע"ז החידוש שאין קורין בשנים כי לא מצליחים לשמוע כראוי, וכאן שהאנשים רוצים וזה חביב אצליהם ושומעים כראוי יהי' מותר. אבל למעשה אין לעשות כן ואסור לשניהם לקרות ביחד.

ועל כן באופן זה שרוצים ששניהם יקראו, צריכים לעשות כן, שעשרה בני אדם יצאו אחר קריאת התורה קודם קריאת המפטיר, ואז אחד מהנערים יקרא המפטיר וההפטרה, ואח״כ יכנסו העשרה בני אדם שיצאו מקודם ויקרא הנער השני המפטיר וההפטרה. ואף דודאי יש בזה טירחא דציבורא, מ״מ צריכין למחול ע״ז כדי שלא יבואו למחלוקת.

וטוב שלא יגביהו הספר תורה רק אחר קריאת השני את ההפטרה, אלא יכסו הס״ת במטפחת ויקרא הראשון ההפטרה כשהס״ת מכוסה, כי קריאת המפטיר בתורה אינו מחיוב הקריאה אלא בשביל כבוד התורה, ומסתבר שאין להוציא ס״ת בשביל זה, ואחר שיגביהו הס״ת ויגללוה אז פתיחתה מחדש נחשב כהוצאת ס״ת, ולא יוכלו לפתחה שוב בשביל העשרה האנשים שלא שמעו את קריאת המפטיר, וע״כ לא יגביהו הס״ת עד אחר קריאת המפטיר של הנער השני וכנ״ל, עיי״ש.

★★

בגמ׳: הרב את ריבינו וכו׳.

בבית יוסף (סי׳ תרצ״ב) כתב ביאור נפלא לברכת הרב את ריבנו וז״ל:

ויש לדקדק למה קבעו בברכה זו חמשה לשונות הללו. הרב, הדן, הנוקם, המשלם, הנפרע. ונ״ל שמפני שאומות העולם באים עלינו לפעמים שלא בטענה כלל, רק בזדון יתן מֵצָה ומריבה, ולפעמים באים בטענה שאומרים שיש להם דין עלינו, והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם בין בזו ובין בזו. וכנגד הראשונה אמר ״הרב את ריבנו״, וכנגד השנייה אמר (הדין) ״[הדן] את דיננו״. ולפי שלפעמים העונות גורמות שירעו לנו אויבינו, מכל מקום אחר שסבלנו [עונש] עונותינו, הקדוש ברוך הוא נוקם נקמתנו. ולפי שהמריעים לנו שני מינים, האחד שהם אויבים מלב ומנפש, ותמיד חורשים עלינו רעות, וכנגדם אמר ״המשלם גמול לכל אויבי נפשנו״, ואמר לשון ״גמול״, כי הוא יתברך מודד להם מדה כנגד מדה, כדי שיכירו כי יד ה׳ עשתה זאת על אשר הרעו לישראל. והמין השני שהם צוררים לנו, ולא משנאתם אותנו, אלא שדרכם להרע תמיד, או שהם מצירים לנו במצות אדוניהם האויבים, וכנגדם אמר ״הנפרע לנו מצרינו״ כי לאלו אינו חושש לשלם להם מדה כנגד מדה, כי לא דעת להם ולא תבונה.

ולפי שאין מדרך הטוב לפעול נזק או לשמוח בנזקי שום אדם, ואף על פי שהוא רע, דוגמא לדבר ויחד יתרו על כל הטובה (שמות יח, ט), לכך חתם ״הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם הקל המושיע״, כלומר כשהקדוש ברוך הוא נפרע מהצרים לישראל, אין התכלית לנקמה, כי אם להושיע את ישראל, כי הנשארים ולדורות הבאים ישמעו ויראו ולא יזידון עוד (דברים יז יג). ועוד יש לומר שלפעמים מלך אחד נפרע מצוררי אוהביו, אבל (כבר) הצוררים [כבר] הרגו את אוהביו, נמצא שאין תועלת לאוהביו בנקמה ההיא, אבל הקדוש ברוך הוא אינו עושה כן, אלא נפרע מהצוררים ומושיע את ישראל ע״כ.

★★

יש לציין שקטע זה נשמט ע״י הצנזור מכל המהדורות בטור עם ב״י עד לדורינו שתוקן ענין זה בס״ד.

★★

בעל חוו״ד (הובא בסידור אוצר התפילות) מבאר שאנו מברכין להקב״ה שהי׳ טוען את טענותינו נגד מדת הדין הקשה, וזהו שאמר הרב את ריבנו, כי ריב משמש לטענת בעלי הדינים כמוש״נ אשר להם הריב וגו׳, והדן את דיננו, שהוא בעצמו שופט אותנו ואינו נותן דיננו לאחר. והנוקם את נקמתינו, שהוא בעצמו מעניש את המצירים לנו. והנפרע לנו מצרינו, וקשה דהול״ל הפורע לנו, רק הכוונה בכוונה שנפרע לנו מחטאינו ע״י צרינו, ועם כל זה אף שחטאיו של אדם גורמים שאויבינו יצירו לנו, מ״מ הוא משלם גמול על אויבי נפשנו, וזהו שמסיים הנפרע לנו מצרינו, שאחר שנפרע לנו מחטאינו ע״י צרינו, הקל המושיע, הרי הוא בעצמו מושיע לנו עכ״ל.

★★

באבודרהם כתב שבברכה יש חמש לשונות נגד חמשה שנלחמו עם עמלק. יהושע, אהוד בן גרא שהרג מלך מואב והיו עמו עמון ועמלק, גדעון שנלחם במדין שהיו עמהם עמלק ובני קדם, שאול, ודוד. ומסיים הנפרע לעמו ישראל כנגד הנס של מרדכי, הקל המושיע הוא גאולת ישראל לעתיד לבא.

★★

בגמ׳: בשלשה קופות תורמים.

כשהגאון רבי נתן לוברט ז״ל היה מאריך לתאר את ה״בעלי בתים״ של פעם שהיו בקיאים בש״ס. סיפר כי שמע מרבי מאיר שפירא שיהודי ״בעל בית פשוט״, נכנס למהרש״ם ובפיו שאלה. נעלם מזכרוני דברי רש״י מסוים, זכורני כי רש״י כותב שתרומת הלשכה היתה ע״י כהנים ואיני זוכר היכן?

ענה המהרש״ם הבה ונצא לטייל מעט בחוץ ואטייל עמך ברש״י על הש״ס.

המהרש״ם החל סורק בזכרונו המופלא, כשהוא מפטיר: רש״י בברכות? לא! בשבת? לא! וכן הלאה עד שהגיע למס׳ מגילה. כן, נזכרתי, רש״י במגילה כותב כך בדף כ״א ע״ב פרש״י תורמין, כהנים את הלשכה.

★★

ובספר שקל הקודש להגר״ח קניבסקי שליט״א בפ״ב ה״ה בבאור ההלכה ד״ה תורמין כתב שנראה דזר כשר לתרום את הלשכה, ומביא ראיה מענינת מדברי הירושלמי להלן בסוף ההלכה (ט, א) קווץ לא יתרום מפני החשד, ומפ׳ הראב״ד והמאירי ותלמיד רשב״ש מי שיש לו שערות ארוכות מלשון קצוותיו תלתלין. ואם נימא שצריך כהן, הרי משמע ברמב״ם ספ״ב מהל׳ ביאת מקדש שאסור לכהן להכנס פרוע לכל העזרה וכו׳ והלשכה היתה קדושה בקדושת העזרה. ומביא דברי רש״י במגילה הנ״ל ומאריך בהם עיי״ש דברים יקרים.

★★

בהגהות כ״ק אדמו״ר הפני מנחם זצ״ל למס׳ מגילה עמד ע״ד רש״י הללו, וכתב: ופלא גדול מנא ליה לרש״י ז״ל דדוקא כהנים. וברמב״ם סוף פ״ב דשקלים לא הזכיר כהנים. וכן לא מצינו בשום מקום אחר כך. וצ״ע הטעם, אם בגלל שכהנים מקודשים יותר וכמו שמצינו במשלחי השעיר ביוהכ״פ, או בגלל דכיון דאין עליהם חיוב לשקול (והכהנים סבירא להו דכל כהן ששוקל חוטא, עי׳ שקלים פ״א מ״ד) לא היו כל כך נוגעים בדבר אם יאבדו את השקלים. ולכאורה אי משום הא איפכא, לתרמו ישראלים כדי שישגיחו יותר שלא יאבדו. ואולי משום דכהנים זריזים הן, הגם שמצינו דאגב זריזותייהו מאבדי (פסחים סה, א), מכל מקום זריזים הן.

ועי׳ היטב בתנחומא ריש פ׳ כי תשא (...ובניסן היתה תרומת הלשכה נגבית והיו באין הכהנים ומכפרין על עונות ישראל מן השקלים שהיו שוקלין וכו׳).

★★

בגמ׳: אמר רבא, ראשון שקרא ד׳ משובח, שני שקרא ד׳ משובח וכו׳.

כתב המג״א (סי׳ קל״ז ס״ק ב׳) וא״ת גבי נרות חנוכה דאמרינן דוקא בראשון מדליק אחד ומוסיף והולך ואמרינן דמעלין בקדש ולא אמרינן דראשון משובח, וי״ל דבחד גברא יש להעלות בקדש אבל הכא תלתא גברי נינהו ואין תולין זה בזה.

★★

ברש״י מבואר דאם יש י״ב פסוקים וקראו כל אחד ד׳ כולן משובחין, מכאן הוכיח הפמ״ג (או״ח סי׳ קל״ז בא״א ס״ק ב׳) דבמקום שאפשר לחלוק בשוה ראוי לחלוק בשוה, ודלא כמו שצדד בכוונת המג״א שם דבי״ב פסוקים מי שקרא ששה משובח.

★★

ברש״י: ראשון מן שלשה וכו׳ **או אם לא קראו לא הראשון ולא השני ארבעה פסוקים וקרא אותן השלישי - משובח** וכו׳ **ע״כ.**

והקשה חכ״א בשו״ת שאלת שלמה להגרש״א וורטהיימר ז״ל (סי׳ ל״ו):

א׳ כיון שקראו ב׳ הראשונים כל א׳ רק ג׳ פסוקים, א״כ מוכרח האחרון לקרא ד׳ כדי שיהיו עשרה פסוקים, ומאי משובח הוא זה.

ב׳ עוד קשה, אדרבה ב׳ הראשונים משובחים שלא קראו כל א׳ כי אם ג׳ פסוקים, ורווחא שביקו להשלישי שיקרא ד׳ ויהי׳ מעלה בקודש ע״כ.

וכתב שם די״ל דהקושי׳ הראשונה מתורצת בקושי׳ השני׳, דהנה מה שאמרו בגמ׳ ראשון שני ואחרון הקורא ד׳ משובח לכאורה למאי נ״מ, אם להשמיענו דכל א׳ הקורא ד׳ משובח, א״כ הו״ל לומר בקיצור כל א׳ הקורא ד׳ משובח, אלא דדבר גדול השמיענו בזה, דלכאורה קשה כמו שהקשית

אדרבה, נימא דשנים הראשוני' שקראו כל א' ג' יותר משובח, משום דרווחא שביקו להאחרון שיקרא ד' משום מעלין בקודש, וכעין זה כבר הקשה המג"א (או"ח סי' קל"ז ס"ק ב') דלמה בנר חנוכה אמרי' דמוסיף והולך עדיף משום דמעלין בקודש, ופה אמרי' ראשון שקרא ושני שקרא ד' משובח עי"ש מה שתירץ.

לכך קאמרו בגמ' דהכא יש לכל א' מעלה אחרת, דראשון יש לו מעלה וכן השני וכן הג', וכיון דשקולים הם לכך כל מי שירצה יקדים עצמו לדבר מצוה. ואמנם אם ירצו שנים הראשונים לקרא רק ג' ולהניח ד' בשביל האחרון ג"כ שפיר עבדי, וזה שהשמיענו בגמ' אחרון שקרא ד' משובח ויכולים הראשונים לחלק לו כבוד אם ירצו, ואינם עושים עולה במה שלא קראו הם, כי גם באחרון יש מעלה משום דמעלין בקודש ואין מורידין.

ונ"ל דמזה יצא לו לרש"י מה שכתב דאם יש בפרשה יותר מי' פסוקים יקרא כל א' ד' וכולם משובחים, ולכאורה מנ"ל לרש"י הא, אבל לפמ"ש הוציא כן מדברי הגמ' הנ"ל דאשמעי' שכולם שקולים כאחד וכל א' הקורא ד' משובח ומי שירצה יכבדהו חברו בזה, וא"כ ממילא משמע דכשקורא כל א' ד' כולם הם משובחים.

★★

בגמ': והאידנא דכולהו מברכי וכו' **משום הנכנסים ומשום היוצאין.**

וברש"י ביאר, דהנכנסין אחר שבירך הראשון יאמרו דאין ברכה בתורה לפניה, והיוצאין לפני ברכת החותם יאמרו דאין ברכה בתורה לאחריה.

המאירי הביא פירוש אחר דתקנו שכל עולה יברך משום הנכנסין בין הראשון להשני לשמוע קריאת התורה, וכיון שנכנסו אחר ברכת הראשון נמצאת שמיעתם שלא בברכה לפניה, וכן משום היוצאין לפני הסוף שישמעו גם ברכה לאחריה, וסיים דעל סמך פירוש זה נהגו בצרפת לברך בקול להשמיע לכל הנמצאים את הברכות.

★★

בגמ': ניקרי ארבעה ארבעה, פשו להו שבעה.

בשו"ת תרומת הדשן (סי' כב) הוכיח מכאן, דמותר לסיים בסוף פרשה אע"ג דאין בפרשה של אחריה ג' פסוקים, דהא הש"ס בעי למימר דהשני גומר לפני וביום השבת אע"ג שבפרשה של וביום השבת אין ג' פסוקים.

ועי' בב"ח ובט"ז (סי' קל"ח) שמבארים הטעם בזה, דדוקא במשייר שני פסוקים בסוף הפרשה קשיא להו לאינשי אמאי לא גמר כל הפרשה, וע"כ אמרי דלא שיירן רק כדי שהעולה אחריו יהא קורא אותן ב' פסוקים ויגמור הפרשה, אבל כשגומר כל הפרשה אע"פ שהפרשה שאחריה קטנה ואין בה ג' פסוקים, מ"מ כיון דאין כאן קושיא שהרי הוא גמר בזה פרשה שלימה, וע"כ אין כאן חשש שיחשבו דהעולה אחריו לא יהא קורא רק ב' פסוקים.

ועי' במג"א (סי' קל"ח ס"ק ב') שהקשה על התרומת הדשן מדברי תוס' (כב.) ד"ה אין מתחילין שהקשו איך מסיים השלישי בר"ח בסוף פרשה של וביום השבת ולא חיישינן להנכנסין, אע"ג שאין שם קושיא להנכנסין שהרי הפסוק בסוף הפרשה. וכתב המג"א דאפשר דזו כוונת התוס' בתירוצם דהדבר ידוע לעולם, היינו דידוע כיון שיש פרשה בתורה ראוי לסיים שם.

דף כ"ב ע"א

בגמ': ליקרי תרי מהא ותלתא מהך וכו'.

בשו"ת תרומת הדשן (סי' כב) הוכיח מכאן דגם לפני פרשה סתומה אין משיירין פחות מג' פסוקים, דפרשת קרבנות החודש היא סתומה.

★★

בגמ': הקורא בתורה לא יפחות משלשה פסוקים וכו' **ושמואל אמר פוסק** וכו'.

וברש"י: הראשון קורא חצי הפסוק השלישי ופוסקו ע"כ.

בספר אמרי כהן להגר"מ וורשויאק זצ"ל (ח"ב סי' כ"א ס"ק ג') כותב לחכ"א:

מה שהעיר במה שהארכתי בענין שלימה ופרוסה אם נחשבים כשתים שלימים, והביא כ"ת ממגילה (כב:) שמואל אמר פוסק, הרי דשני פסוקים ומחצה חשיבי כשלשה פסוקים שלימים.

יפה העיר, אבל תשובתו דמר בצדו, דהרי קיי"ל כל פסוקי דלא פסקי' משה לא פסקינן לי', ושמואל סבר פסקינן

משום דלא אפשר, א״כ סובר שמואל דאנן פסקינן ועבדינן פסוק זה לשני פסוקים, והרי בידינו ג׳ פסוקים שלימים, ודוקא בלחם משנה דאנו דנין על ההלכה, ולא על המציאות, דבמציאות הכל מודים דלפנינו אך שלימה ופלגא, אלא אנן דנין דגם פרוסה ושלימה בכלל לחם משנה, אבל שם במגילה לשמואל דאמר פוסק נעשה במציאות ג׳ פסוקים שלימים, דלדידי׳ אנו מפסיקין ועושין מפסוק אחד שתים, וא״ש.

★★

בגמ׳: אלא בראשית בשנים, חמשה פסוקי הוו, ותניא הקורא בתורה לא יפחות מג׳ פסוקים, ואיתמר עלה רב אמר דולג ושמואל אמר פוסק, רב אמר דולג מ״ט לא אמר פוסק קסבר כל פסוקא דלא פסקיה משה וכו׳ **ושמואל** וכו׳ **ה״נ לא אפשר.**

נשאל הגר״מ פיינשטיין זצ״ל (בשו״ת אגרות משה או״ח ח״ד סי׳ כ״ג) במי ששמע קריאת התורה והחסיר בשמיעתו כמה תיבות אי יצא ידי חובתו.

והשיב דבקריאה דהוי רק ג׳ פסוקים בלבד, אם לא שמע כמה תיבות הרי חסר לו מהג׳ פסוקים, ופחות מג׳ פסוקים לא נחשב לקריאה, וא״כ הוי כמי שלא שמע את כל הקריאה הזו.

אך כתב שיש לעיין בדבר זה, דהלא מבואר כאן בגמרא דבקריאת המעמדות בפרשת בראשית דהוי חמשה פסוקים נחלקו רב ושמואל מה עושים, דלשמואל קורא כל אחד שנים ומחצה פסוקים, אף דכל פסוקים דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה, כאן פוסקין משום דלא אפשר, ורב חולק וס״ל דגם כאן לא פסקינן כי יש עצה שיהי׳ דולג.

הרי מוכח דאף דהקורא בתורה לא יפחות מג׳ פסוקים, אין זה משום דצריך ג׳ פסוקים ולא פחות, אלא באמת סגי ביותר משני פסוקים, אלא היות ואין לפסוק בפסוק דלא פסקיה משה, אז צריך לקרוא את הפסוק השלישי בשלימותו, וא״כ לגבי השומע דאין בזה חסרון דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, אז סגי כששמע שני פסוקים ויותר, וא״כ אף שחיסר כמה תיבות בפסוק השלישי שפיר יצא ידי חובתו.

אך מצד שני יש לומר, דכיון דמצד הקורא ליכא מציאות לרב לפחות מג׳ פסוקים, א״כ היתה התקנה שיקרא ג׳ פסוקים ולא פחות, אז גם אצל השומע לא יצא ידי חובתו אם לא שמע ג׳ פסוקים שלימים. וצ״ע לדינא בזה, עיי״ש.

★★

בגמ׳: לפי שאין מתחילין בפרשה פחות משלושה פסוקים.

ובתוס׳ (ד״ה אין וכו׳) בתו״ד כתבו: וכן פרשה של ר״ח שהשלישי קורא וביום השבת, אין לחוש שמא יאמרו הנכנסין שהשלישי לא קרא אלא שני פסוקים מוביום השבת, שהרי הדבר ידוע לעולם וגם יש להן לחשוב וכו׳ ע״כ. המג״א (סי׳ קל״ח ס״ק ב׳) תמה על התוס׳, דא״כ מאי שקלי וטרי בגמ׳ בר״ח היכי עבדי, הו״ל לתקן שישיירו בר״ח ב׳ פסוקים סמוך לפרשה, ויהיה הדבר ידוע לעולם. וכתב דצ״ל דלא מהני הא דידוע לעולם רק בצירוף הסברא השניה.

ולכאורה צ״ב דהא ע״כ ס״ל דסגי בטעם של ידוע לעולם, וכמש״כ לענין ויחל ולענין והקרבתם, וכתב המחצית השקל דבויחל ובוהקרבתם יש לצרף סברת האו״ז הנ״ל דלא שייך חשש בתחילת קריאת העולה הראשון.

(פירות תאנה)

★★

בגמ׳: דרב איקלע לבבל וכו׳ **משום דבעי למיקרי אחרינא בתריה.**

כתב הגאון ר׳ ארי׳ ליב מאמסטרדם זצ״ל (בקובץ כרם שלמה שנה ט״ז קו׳ ב׳ ע׳ יא):

ראיתי במדינת פולין בראש חודש ובחול המועד וכל זמן שקורין ארבעה, קורין הגדול שבהם לרביעי, ופה קהילת אמשטרדם קורין הגדול לשלישי, והפחות ממנו לרביעי. ולכאורה יש להביא ראי׳ למנהג אמשטרדם, דאמרינן במגילה דף כ״ב, דרב איקלע לבבל בתענית ציבור קם קרא בספרא פתח ברוך, חתם ולא בריך כו׳, מכדי רב בישראל קרא, מ״ט חתם ולא בריך, לאו משום דבעי למקרי אחרינא אבתרי׳ כו׳. וקשה איך ס״ד דרב יקרא לשלישי ואחר לרביעי, הרי רב הי׳ הגדול שבהם, וביותר לפי הס״ד שם הוא קודם התקנה, וא״כ עדיף הרביעי שהוא מברך על החתימה, אלא ש״מ אף במקום שהחותם מברך, השלישי יותר חשוב, כ״ש האידנא דכלם מברכין, ודו״ק.

דף כ"ב ע"ב

בגמ': שאני היכא דיתיב רב, דמיעל עיילי ומיפק לא נפקי.

הנה קודם התקנה לא היו מברכין אלא הפותח והחותם, ומבואר ברמב"ן ומאירי [וכ"כ הט"ז (סי' תכ"ח) וברש"ש לעיל כ"א ע"א] שהפותח מוציא בברכתו את כל העולים אחריו, וכן החותם. ולפ"ז מה שתיקנו האידנא שכל אחד מברך, אין זו תקנה מחודשת, אלא דכיון שתיקנו כן, שוב אין הפותח מוציא האחרים, וחייבין כולם לברך מדינא. ולפ"ז צע"ק באתרא דאיקלע רב אמאי לא היה חותם, נהי דליכא גזירה משום היוצאין, אכתי לא הוציא החותם האחרים שלא ידעו דין זה.

והנה במרדכי (סי' תתל"ה) הביא שיטת רבנו יואל, דאם נשתתק העולה, אין צריך השני לברך שנית, שיצא בברכתו דראשון, דאע"פ שתקנו לברך משום נכנסין ויוצאין, הכא שנשתתק אוושא מילתא, וכו"ע יודעים שכבר בירך הראשון. וכתב בראש יוסף דע"כ ס"ל לרבנו יואל, דגם אחרי התקנה מוציא המברך את האחרים, ומ"מ תיקנו לברך משום הגזירה, דאל"כ אף בנשתתק יש לו לברך, דהא לא כיון להוציאו.

ולפ"ז ניחא הך דהכא. ולדעת החולק על רבינו יואל צ"ל, דכל העולה לתורה מכוין לעשות ע"פ דין, ומוציא האחרים אם הדין מצריך כן.

(קובץ קול התורה קובץ מ"ז ע' י')

★★

בגמ': ושאין בו ביטול מלאכה לעם כגון ר"ח וכו'.

כתב המרדכי בשם ריצב"א והובא להלכה ברמ"א (סי' קל"ה ס"א) דאם היו ב' חתנים בביהכ"נ והם ישראלים, מותר להוסיף לקרות ארבעה, דלדידהו הוי כיו"ט שמותר להוסיף. וע"ש בט"ז שתמה, דהא הטעם דאין מוסיפין הוא משום ביטול מלאכה לעם, ומה מועיל בזה מה שיש להחתן דין מועד כיון דלכל הקהל יש ביטול מלאכה, וע"כ כתב דשפיר עבדי דלא נהיגי כן.

ועי' בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ק"ע) שכתב דנראה דדעת המרדכי דלא כרש"י, ואין הטעם לאיסור להוסיף משום ביטול מלאכה, אלא כמש"כ הר"ן דאסור להשוות חול כר"ח ור"ח כיו"ט ויו"ט כיוה"כ, ולכן כשיש חתן שיש לו מועד מותר להוסיף ולהשוות יום זה ליו"ט. מיהו ע"ש שהקשה דבהמשך משמע מהמרדכי כרש"י, דכתב דביו"ט ושבת אין המפטיר מן המנין משום דמותר להוסיף, וע"ש מש"כ בזה.

ועי' בברכי יוסף (סי' קל"ה ס"ק ה') שכתב דאין חוששין בזה לביטול מלאכה דאין נופלין על פניהם לכבודו, ובשיעור נפילת אפים אפשר להעלות את הרביעי לתורה.

★★

בהקשר לשאלת הט"ז הנ"ל דמה מהני הא דיש לחתן דין מועד, הרי יש בזה ביטול מלאכה לכל הקהל, ענה בזה החדושי הרי"ם זצ"ל שמוכח מזה דהחתן מוכרח לראות שיהי' לכולם פרנסה ע"כ.

וכ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל אמר בשם אביו השפת אמת זצ"ל על מה דאי' דבר"ח קורין ד' שאין בו ביטול מלאכה, הלא מותר מלאכה בר"ח. ותירץ שהלא איתא כל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה חוץ משבתות וימים טובים ור"ח (ביצה טז. וראה שם בהגהות הגר"ב רנשבורג), וא"כ אין נקרא ביטול מלאכה, כי הזמן הזה אינו בכלל קצובין לו, (והיינו שקריאת התורה לכבוד ר"ח הוי כהוצאות ר"ח).

(ספר מילי דאבות ע' צג)

★★

הוסיף בהקשר לזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

וכ"ק האמרי אמת זי"ע אמר דמכאן ראי' לדברי הדגל מחנה אפרים שחתן מוחלין לו ולכל שושביניו, דחתן משפיע מהרגל שלו לכל הסובבים אותו.

★★

בגמ': אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו.

בנועם אלימלך (פ' קרח) כתב די"ל בדרך הלצה במה שנאמר וישמע משה ויפול על פניו, כי משה רבינו ע"ה הי' עניו מאוד ושפל בדעתו מכל אחד, והיה מתיירא ליפול על פניו, ואחר ששמע מקורח שאמר לו שהוא הרב והנשיא שבישראל, ולו ראוי הגדולה, התחיל ליפול על פניו, ולזה אמר וישמע משה ויפול על פניו.

והוסיף בלב שמחה (פ׳ קרח תשמ״א) מה דנקט הכא אא״כ נענה כשיהושע בן נון, דאיתא במדרש מפני מה הראשונים התפללו ונענו משום שהתפללו בשם, ומשה רע״ה קרא להושע בן נון יהושע, ופירש״י י-ה יושיעך מעצת המרגלים, וכיון שהי׳ שם השם בקרבו היה מתפלל ונענה, ולכן הותר לו ליפול על פניו.

וקרח ועדתו טענו שכל העדה כולם קדושים ובתוכם ד׳, ולכן וישמע משה, שבכל אחד ואחד יש שם השם, לכן ויפול על פניו ע״ש עוד.

★★

בגמ׳: מ״ט רב לא נפיל על אפיה - רצפה של אבנים היתה ותניא וכו׳

הנה בגמ׳ כאן מבואר דיש ג׳ טעמים מדוע רב לא נפל על אנפי׳, או בגלל שהיתה רצפה של אבנים, או דרב פישוט ידים ורגלים הוה עביד, או דאדם חשיב שאני, ובתוס׳ (ד״ה ואיבעית אימא וכו׳) כתבו, דלתירוץ קמא דהגמ׳, יש לאסור נפילת אפים על הרצפה אפילו בלא פישוט ידים ורגלים מדרבנן, ולתירוץ ב׳ שרי. ע״כ. וכן כתבו מהר״ם מרוטנבורג (ח״א תשובות סי׳ מה, ודפוס ברלין סי׳ צד) והרא״ש (כאן פ״ג סי׳ ד) ובסמ״ק (סי׳ קפ) והריב״ש (סי׳ תיב) והרדב״ז (ח״ג סי׳ תתקמט [תקיד]). וכן משמע במרדכי (כאן פ״ג סי׳ תתז), דכתב דמשום הכי שוטחין ביוה״כ עשבים בביהכ״נ לכסות הרצפה משום שנופלים על פניהם, ואע״פ שאין עושים פישוט ידים כלל. ע״כ. והיינו לחומרא כתירוץ הראשון בגמ׳ וכנ״ל.

★★

הריב״ש (סי׳ תיב) כתב: והרב רבי יצחק בן גיאת ז״ל כתב בשם רב שרירא ז״ל דאביי ורבא חיישי לאבן משכית אפילו לא היתה שם רצפת אבנים לפניהם, שמא היתה שם וחרב המקום ונבנה עליה כשהיא שם. אבל דעת הר״ם ז״ל דכל שיש דבר מפסיק בין פניו והאבן משכית אינו אסור, שכתב שלכך נהגו לשום מחצלאות או גמי בבתי כנסיות שהם רצופות באבנים. עכ״ל הריב״ש.

★★

ובשו״ע (או״ח סי׳ קל״א ס״ח) כתב בסתמא: אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו כשמתפלל על הצבור, אלא אם כן הוא בטוח שייענה כיהושע בן נון עכ״ל. והשמיט כל ענין אבן משכית.

והרמ״א שם הוסיף: וכן אסור לכל אדם ליפול על פניו בפישוט ידים ורגלים אפי׳ אם אין שם אבן משכית (הגהות אשר״י סוף פרק תפילת השחר וריב״ש סי׳ תיב), אבל אם נוטה קצת על צידו מותר אם אין שם אבן משכית, וכן יעשו ביו״כ כשנופלין על פניהם אם יציעו שם עשבים כדי להפסיק בין הקרקע וכן נוהגין (מרדכי) עכ״ל, המתבאר מדבריו דפסק כהמחמירים, שלא ליפול בפישוט ידים ורגלים אפי׳ אין שם אבן משכית ורק בהטיה שרי.

ובט״ז (ס״ק ט״ו) כתב על דברי הרמ״א ׳אם יציעו שם עשבים׳ צ״ל או יציעו וכו׳ וזה מועיל אפי׳ ביש שם רצפה של אבן, כ״מ במרדכי. עכ״ל. דהיינו דגורס ברמ״א דביו״כ אם מטים על צידם שרי (אף בלא שטיחת עשבים), או יציעו שם עשבים ואז שרי אף בלא הטיה.

וכן במג״א (שם ס״ק כב) הביא דבקצת ספרים הגיהו כך. ומבאר דדוקא על הקרקע אוסר בלא הטיה שמא יש רצפת אבנים תחתיו ונבנה עליו, דקרקע לא חשיבא הפסק, שארצו של בית כמוהו עד התהום כדאיתא פט״ו דכלים, אבל עשבים חשיבי הפסק. עכ״ל.

★★

וכתב המחצית השקל שם, דט״ס מש״כ במג״א ׳דכלים׳, וצ״ל ׳דאהלות׳, והוא שם (משנה ה), דתנן התם חצצו מארצו [פי׳ הרע״ב שכיסה קרקע הבית בנסרים או יריעות] וכו׳, טומאה בבית, כלים שבחצץ [פי׳ כלים שתחת היריעות או הנסרים] אם יש במקומן טפח על טפח ברום טפח טהורים [דהוי אוהל וחוצץ בפני הטומאה], ואם לאו טמאים, שארצו של בית כמוהו עד התהום. עכ״ל המשנה. הרי דיריעות ונסרים אין חוצצים, ה״ה הכא דעפר וקרקע שע״ג רצפה אינו חוצץ, משא״כ עשבים חוצצים. והא דנסרים ויריעות אינן חוצצין, ע״כ צ״ל לדברי המג״א דמיירי שהנסרים והיריעות קבועים בקרקע ע״י יתידות וכדו׳ דהוי כקרקע. עכ״פ מוכח דקרקע ממש אינו מפסיק, משא״כ עשבים דהוי תלוש, ומפסיק. עכ״ד מחצית השקל.

★★

וכתב בשו״ת לבושי מרדכי (ח״א או״ח סי׳ קד) דחייבים להבין סברא בזה, מדוע עשבים הם הפסק יותר מנסרים

ויריעות, ועוד שהרמב"ם [הבאנוהו לעיל] כתב שגם מחצלאות מהני, ולכאורה מאי שנא מנסרים ויריעות? ומבאר הלבושי מרדכי, דהסברא תלוי' האם מבטלים אותו גבי קרקע (וכדמצינו גבי סוכה, דכרים וכסתות לא בטילי גבי קרקע, ועפר וצרורות בטלי), ונסרים ויריעות הרגילות לקבעם ולבטלם לקרקע, על כן בטלים לקרקע ואינם חוצצים, ועשבים אינם רגילים לקבעם ולבטלם לקרקע ולא בטילי, וחייצי. וגם מחצלאות דהרמב"ם יש לפרש בכהאי מינא דלא רגילים לבטלם. ובפרט לפי מש"כ הפמ"ג דהטעם משום מראית העין, ובעינן היכרא, י"ל דדוקא דבר שאין רגילים לבטלו ע"ג רצפה הוי היכרא, ולא דבר הרגיל לבטלו. ולפ"ז, אסר להם שם דלא מהני לפרוס ביוה"כ יריעות עור במקום העשבים, דהיריעות הללו בכל חדרים גדולים ישנם שטוחים בזה"ז. ואם משום דחיישי לעפר ואבק שומר מצוה לא ידע דבר רע. עכ"ד.

★★

ובקובץ תפארת בנים (ע' קלא) האריך חכ"א הרבה בענין זה, וכתב דעפ"י דברי הלבושי מרדכי הנ"ל יצא, דלכאורה לא יועיל ביוהכ"פ ברצפת "פיויסי" או בשטיח וכדו'.

ולהלן שם (ע' קלה) כותב בשם ספר נר מצוה (סי' י'):

ובעיקר ענין שטיחת עשבים או מחצלאות, זה פשוט דכשאין לו כל הנ"ל, יכול לחצוץ בטליתו על פניו, כדי שלא ידביק פניו לרצפה, ומהני. וכ"כ הרמ"א להדיא (בדרכי משה סי' תרכא אות ו). וכ"כ יוסף אומץ [האן] (סי' תתקעג) דיכסה פניו עם הקיטל. ע"כ. וכ"כ נכדו בנוהג כצאן יוסף (הל' יוה"כ סי' יט). וכ"כ השל"ה (ח"א שער האותיות אות ק, קדושה [נג: (הראשון)], דאם אין מחצלאות וכדו' יקח כנף מטליתו, ויעשה הפסק בין פניו לאבנים כשמשתחוה. ע"כ. וכ"כ אליה רבה (סי' קלא ס"ק טו) ומטה אפרים (סי' תרכא סעי' יד). ובספר בית יחזקאל (ח"א פרק ז אות יט) כתב דבטלית של מצוה הוי בזיון, וודאי אסור לעשות כן עכ"ד וצ"ע.

★★

בגמ': אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אא"כ וכו'.

בסידור יעב"ץ (הנד"מ ע' רצ"ד אות ט') כותב:

נפילת אפים צריך לומר מיושב. ומהדין היה ליפול על פניו לארץ, אלא שאין אדם ראוי לכך בדורות הללו, שאמרו חכמים (מגילה כ"ב:) אין אדם חשוב רשאי ליפול אלא א"כ יודע שנענה כיהושע בן נון. עכ"ל.

וכעי"ז בערוך השולחן (סי' קל"א סעיף ד'): עיקר נפילת אפים הוא בפישוט ידים ורגלים בפנים שטוחות על הארץ כדרך שאנו עושין ביוה"כ וכו'. ואין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אא"כ הוא יודע בעצמו שהוא צדיק כיהושע וכו'. ומפירש"י (מגילה כ"ב.) מתבאר כדי שלא יתבזה אם לא יהא נענה תיכף וכו', ודוקא בציבור אין לו לעשות כן אבל ביחידות מותר. וזהו הטעם שאמרו בגמ' דאביי ורבא כדנפלו על אפייהו אצלו אצלויי, כלומר, הטו על צדיהן מעט כמו שהמנהג אצלינו ולא נפלו על הקרקע, ולפ"ז אנחנו בודאי איננו כדאים ליפול בפנינו על הקרקע וכן המנהג פשוט. עכ"ל.

ומוסיף על כך בספר עבודת אפרים להגרא"פ שטיין שליט"א (פרק ט"ו ע' עז): ובאמת מצינו גם לקדמונים שזהו הטעם לאי נפילה עד לארץ. בסדור הראב"ן (מרבינו אליעזר בן רבי נתן ז"ל, עמ' קי"ד) כתב: ונופלין בתחינה. ואם תאמר והאמר ר' אלעזר (מגילה כ"ב:) אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אא"כ נענה כיהושע, כלומר, בטוח במעשיו שיהא בתפילתו בנפילתו, שנאמר (יהושע ז' י') ויאמר ה' אל יהושע קום לך למה זה אתה נופל על פניך. אנן כאביי ורבא עבדינן, דאמר רב חייא בריה דרב הונא (ברכות ל"ד:) חזינא להו דמצלו אצלויי, פי' על צדיהן ולא נופלין ממש כך פירש"י. עכ"ל.

★★

בגמ': השתחואה זו פישוט ידים ורגלים שנאמר הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה.

וברש"י: ארצה משמע כולו שטוח ארצה.

בספר "דף על הדף" למסכת ברכות (לד ע"ב) הבאנו דבספר עובר אורח להגאון האדר"ת זצ"ל (עמוד סד-ה) מביא דהגאון ר' עזרא אלטשולר זצ"ל הרב מקאלטענאן בזאמוט ומח"ס תקנת עזרא אמר לו ששמע מהנצי"ב מוואלוז'ין זצ"ל בשם הגאון הר' דוד לוריא זצ"ל, דאיך הביאה הגמרא ראי' מפסוק זה, והרי באותה פרשה כתיב מקודם (בפסוק ט) השמש והירח וגו' משתחוים לי, ולא כתיב שם ארצה.

ותירץ דאדרבא, ראיית הגמרא היא, מזה שכשיוסף סיפר חלומו אמר משתחוים לי ולא אמר ארצה, ואח"כ

כשיעקב גער בו קאמר משתחוים לך ארצה, ולכאורה איך הוסיף יעקב אבינו על מה שלא אמר יוסף, אלא ודאי שהשתחואה היינו השתחואה בפישוט ידים ורגלים והיינו ארצה, וע"כ ידע יעקב שזה ודאי היתה כוונת יוסף רק לא הזכיר זאת, וע"כ שפיר אמר דבר זה ולא הוסיף כלום.

ובזה מיושב גם מה שהקשו שמצאנו הרבה פסוקים שלא כתוב ארצה, ולהנ"ל מפסוק זה ילפי' דגם היכן דלא כתוב ארצה, כמו כאן כשיוסף סיפר חלומו ודאי כן הי', וה"ה בשאר המקומות עיי"ש.

וכתב הרה"ג ר' יצחק אריה ארליך שליט"א, שבזה יש ליישב גם מה שהקשה הגאון ר' יעקב יהודה אויש זצ"ל מפראג, והובאה קושייתו בקובץ כרם שלמה (שנה כא קובץ א עמוד יב) דמדוע הביאה הגמרא פסוק זה ולא הביאה הפסוק הנכתב קודם בפרשת וירא (בראשית יח) וישתחו ארצה.

ובקובץ ג' שם (עמוד נג) הוסיף עוד חכם אחד להקשות מכמה פסוקים הנכתבים קודם הפסוק המובא בגמרא כאן, בפרשת חיי שרה (כד, נב) אצל אליעזר, ובפרשת וישלח (לג, ג) אצל יעקב, ומדוע לא יליף מאחד מהפסוקים האלו.

אך לפי הנ"ל שפיר י"ל דאמנם בפסוקים האלו כתיב וישתחו ארצה, מ"מ הי' אפשר לומר דהיות ומצאנו גם פסוקים דכתיב השתחויה ולא כתיב ארצה, א"כ במקום שכתוב ארצה הי' פישוט ידים ורגלים, ומקום דלא כתיב ארצה אין הכוונה בפישוט ידים ורגלים, וע"כ הביאה הגמרא פסוק זה שיעקב גער ביוסף ויעקב אמר להשתחות לך ארצה, אף שיוסף לא קאמר דבר זה, וודאי שיעקב לא הוסיף מעצמו מידו, אלא ודאי סבר יעקב שגם להזכיר השתחויה בלי להזכיר ארצה ג"כ הכוונה פישוט ידים ורגלים וכנ"ל, וע"כ שפיר הביאה הגמרא דוקא פסוק זה.

דף כ"ג ע"א

בגמ': דתניא ביו"ט חמשה וביוהכ"פ ששה וכו' **אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן דברי ר"י, ר"ע אומר** וכו'.

האליה רבה (סי' רפ"ב) והגרע"א זצ"ל הוכיחו מכאן דמותר להוסיף גם ביו"ט ויוה"כ, דהא ודאי מה שאמר ר"ע דמוסיפין עליהן קאי גם אשבת דתנא בסוף, אע"ג דלדברי ר"ע אין עולין בשבת רק ששה ולא חייש שלא ישווה שבת ליוה"כ שעולין בו שבעה, וממילא הה"נ לדידן דמותר להשוות יו"ט ויוה"כ לשבת.

ועי' בפמ"ג (סי' רפ"ב במשב"ז ס"ק א') שדחה ראיה זו, דאפש"ל דבודאי גם לר"ע שבת חמור מיוה"כ, אלא דמשום עונג שבת לא רצו להוסיף כי אם אחד וע"כ רשאים להוסיף, ואי משום דישוה ליוה"כ, מה בכך, והא באמת קדושת שבת חמורה מיוה"כ. אלא דכתב די"ל דלר"ע ביו"ט ג"כ מוסיפין, דביוה"כ בודאי מותר להוסיף דכיון דבין כך מוסיף על שבת מה לי חד מה לי תרי, וא"כ ע"כ הא דקאמר אבל מוסיפין לא קאי אשבת בלבד, וא"כ הול"ל חוץ מיו"ט אי הוי ס"ל דאסור להוסיף ביו"ט, ובזה לא מצאנו חולקים על ר"ע. וע"ע בחת"ס (או"ח סי' ק"ע).

★★

בגמ': ביו"ט מאחרין לבוא וכו'.

פירש"י שצריך לטרוח בסעודת יו"ט. וכתב הטור (סי' תקפ"ד) דבר"ה משכימין לביהכ"נ, וכתב הב"ח דאע"ג דבשאר יו"ט מאחרין ס"ל להטור דשאני ר"ה שהעולם נדון בו. ומקצת גאונים כתבו דטוב להתענות בו, ואע"ג דלא קיי"ל הכי, מ"מ אינו הגון להרבות בסעודה וע"כ לא חשש שיהא לו זמן לפני התפלה לטרוח בסעודת יו"ט. וכיו"ב כתב הב"ח (סי' תרמ"ד) לענין יו"ט הראשון של סוכות דכתב הטור דמשכימין, דמאחר דטרודים בסוכה ולולב אין הדרך לטרוח הרבה לסעודת יו"ט הראשון וכדאיתא בחולין (פג.).

עוד כתב דשאני ר"ה וסוכות דמשכימין לקיים מצות שופר ולולב בהשכמה, מיהו הב"ח (סי' תרמ"ד) העיר, דהטור פסק (בסי' תרס"ח) גם בשמיני עצרת דמשכימין, וע"ז כתב הב"ח דאפשר המנהג בזה"ז להשכים משום דמאריכין באמירת פיוטים. וכתב המג"א (סי' תקכ"ט ס"ק ו') דכוונת הב"ח בזה דעיקר הטעם שמאחרין ביו"ט שיהא לו זמן לטרוח בסעודה, וכיון שמאריכין באמירת פיוטים אפשר להכין בעוד שמאריכין בניגונים ופיוטים.

(פירות תאנה)

★★

בעצם הדין המבואר כאן דביו"ט מאחרין כיון שטורחים בסעודת יו"ט, העיר הגאון בעל קהלות יעקב בהגהותיו: משמע דמתעסק קודם התפילה, ולכאורה צ"ע מברכות י"ד, ועי' או"ח סי' פ"ט בשם תרומת הדשן ע"כ.

★★

הנה הרמ"א (בסי' רפ"א) כותב:

"**ונוהגים** שבשבת מאחרין יותר לבוא לבהכ"נ מבחול, משום דבתמיד של ימות החול נאמר בבוקר ואצל שבת נאמר וביום השבת דמשמע איחור". ובסוגריים מצוין מקורו מהמרדכי שבת פרק כ"ב.

ובאחרונים הקשו על המרדכי מהגמ' כאן דמבואר להדיא: ובשבת ממהרין לבוא וממהרין לצאת, הרי לנו מפורש דבשבת צריך למהר לביהכ"נ ולא לאחר.

ובאמת בגלל קושיה זו כתב בתורת שבת בשם אביו דאין לנהוג במנהג זה שהוא נגד גמ' מפורשת, ובספר נחלת צבי כתב ג"כ דמגמ' זו מוכח דלא כמרדכי (וכתב שם דאפשר דגם המרדכי (כצ"ל שם ולא כנדפס הטור) יסבור כן אלא שראה למצוא טעם על המנהג הזה כי מנהג עוקר הלכה)

אמנם בשאר האחרונים תירצו בפשיטות שאין שום סתירה על המרדכי מהגמ' דכוונת הגמ' היא שבשבת ממהרין מביו"ט אך לעומת ימי החול באמת מאחרין

★★

והפרישה כתב (סי' רפ"א סק"א בטורים החדשים, מכת"י) שלא קשה מהגמ', דכוונת הגמ' שמיד שיקום ממטתו יכנס לביהכ"נ אבל מ"מ מצוה לישון על היום, לאפוקי ביו"ט דאף אחר שיקום ממטתו מתעסק בצרכי סעודה.

★★

והרה"ג ר' מרדכי שלמה אקער שליט"א כתב בענין זה בירור נחמד ונעים בקובץ אסיפת חכמים (ע' צב והלאה) ונביא קטעים מדבריו:

מלשונו של הזוה"ק בפר' ויקהל לכאורה משמע שגם בשבת יש להקדים התפלה דאיתא שם "עמא קדישא מקדימי לבי כנישתא", אמנם מביאורו של הרמ"ק בספרו אור יקר נראה בעליל שגם מהזוה"ק אין סתירה למנהג האיחור דז"ל: עמא קדישא מקדימי שלא יאחרו כדפירשו בגמ' ביום שבת מקדימין לבוא עכ"ל, הנה ממה שהוסיף תיבות "שלא יאחרו" וכן מש"כ "כדפירשו בגמ' ביום שבת מקדימין" רואים שהבין הכוונה בזוה"ק כמו בגמ' "שלא יאחרו" כביו"ט, אמנם כלפי חוץ לא קאיירי.

והנה גם בספר הקדוש פרע"ח (שער השבת פרק י"ט דף קא ט"א) כתב כעין לשון הזוה"ק דבשחרית משכימין לבית הכנסת, אך באמת גם בזה אפשר לומר דאינו מוכרח דסבר דיש להקדים. וכמו שכבר הבאנו לעיל דברי האחרונים בפירוש דברי הגמ' ובפירוש דברי הטור. וה"ה די"ל כן גם בכוונת האריז"ל, ועוד שלא מצאנו באחד מן האחרונים שיכתוב שיש כאן להאריז"ל שיטה אחרת, וכן בספרים שמביאים בדרך כלל את דברי האר"י הקדוש כהשל"ה הקדוש, היעב"ץ, החיד"א, הכף החיים ועוד רבים לא כתבו כאן מהאריז"ל שחולק על הרמ"א ובהרבה ספרים מצאנו סדר ההנהגות בשבת שכללו בדבריהם דברי האר"י הק' ובזה לא כתבו שלהאר"י הק' יש להקדים ואדרבה רובן הביאו המנהג לאחר. וכן בשו"ע האריז"ל (שנתחבר ע"י תלמידי האריז"ל והוגה ע"י מהר"י כ"ץ חתנו של המהר"ל מפראג זיע"א) שכתב בפירוט כל הנהגות השבת עפ"י האר"י הק' לא הביא כלל דבר זה.

★★

והנה לא מצאנו בכל הראשונים והאחרונים שהביאו מנהג זה שיחלקו בין אלו המקפידים כל השבוע להתפלל בותיקין לאלו שאין מקפידים כל השבוע להתפלל בותיקין לגודל חשיבותה ועכ"ז לא כתבו הפוסקים לחלק במנהג זה. ואין לומר שהיה כה פשוט בעיניהם שיש להעדיף תפלה בותיקין עד שלא הוצרכו לכתוב זאת, דהא לגבי שלא יעברו את הזמן ק"ש מצאנו בהרבה אחרונים שהזהירו ע"ז ובודאי שהחוב להתפלל כותיקין לא היה פשוט בעיניהם יותר מק"ש לפני שיעבור זמנה.

ובשו"ת ר"י מילר (תלמיד מובהק להשבות יעקב) כתב בסי' קל"ד בתו"ד שבודאי מהרי"ל שהיה מחסידי ותיקי אשכנז שהתפללו עם הנץ החמה בימי החול. ע"כ אמר שבשבת אי"צ להשכים כ"כ אבל לאחר הרבה לא אמר עיי"ש בדבריו. הרי שהבין בפשיטות שהמהרי"ל עצמו התפלל כל השבוע בותיקין, ובשבת איחר התפילה.

ויתרה מכך, בבגדי ישע (פי׳ על המרדכי מהשל״ה הק׳) כתב שדברי המרדכי קאי על דברי הגמ׳ שם בשבת קי״ח: דאיתא שם א״ר יוסי יהא חלקי עם המתפללין עם דמדומי חמה (כשהיא אדומה שחרית אחר הנצה מיד היא אדומה וערבית סמוך לשקיעתה, רש״י) וע״ז כתב המרדכי להסביר מדוע בשבת אין נוהגים כן, הרי שבכל מקורו של המנהג הוא כלפי המתפללין בכל יום כותיקין. ואעפ״כ בשבת מאחרין.

★★

עוד מצאנו במור וקציעה שהבין שהמנהג אמור גם כלפי כותיקין, דבסימן נ״ח אחר שכותב באריכות כנגד אלו המתפללין בשבת מוקדם מאד שאינם יוצאין גם כותיקין דעדיין אין זמנה כתב שם בסוגריים ״ועיין מ״ש מהרי״ל בשם הר״ש רבו, ולר״ת לית הלכתא אפי׳ בותיקין״ וכוונתו לומר, שמלבד מה שאינם מקיימים תפלה בותיקין הרי גם כבר כתב מהרי״ל שבשבת מאחרין התפלה. הרי שהיה פשוט לו שמנהג מהרי״ל הוא גם לגבי המתפללין כותיקין ועיי״ש בכל דבריו וכן מש״כ בסידורו.

ומצאתי גם בנתיבות השלום (להגר״מ כהנאוו זצ״ל בסוף ספרו עמוד קס״ח) שכתב שהרבה מן המדקדקין כותיקין אינם מתפללין בשבת ויו״ט בותיקין. אך הוא עצמו כתב שם דגם בשבת יש להקפיד ע״ז עפ״י מש״כ שם דתפילה כותיקין הוא עפ״י דין שלכתחילה יש לגמור ק״ש בזריחת החמה עיי״ש.

★★

ועוד האריך שם בדברים יקרים ובסו״ד כותב:

תמצית הדברים העולה ממה שכתבנו א) מנהג קדום ביותר הוא לאחר התפלה בשחרית של שבת, ומוזכר כבר בתקופת הגאונים.

ב) **יש** מקורות שעל פיהם המנהג הוא לישון יותר על היום אם בגלל רמז מהפסוק או בגלל עונג שבת.

ג) **ויש** מקורות שאיחור התפלה הוא כדי שיעסקו בתורה קודם התפלה בשבת, אמנם הקימה יכול להיות בהשכמה כבשאר ימים, ואפילו יותר.

ד) **יש** יש שכתבו שהטור חולק על מנהג זה, ויש שכתבו שאין דברי הטור סותרים המנהג.

ה) **הזוה״ק** והאריז״ל אינם חלוקים על מנהג זה. ועכ״פ לא מצאנו מי שיפרש כן כדבריהם.

ו) **המנהג** קאי גם על המתפללין כוותיקין כל השבוע. ולדברי השל״ה הק׳, עיקר דברי המרדכי הוא לגבי המתפללין כותיקין בימי החול.

ז) **שיטת** מס׳ סופרים ורש״י שגם בשבת יפה להתפלל כותיקין וכן יש נוהגים.

ח) **אם** כי רוב רובם של האחרונים הביאו מנהג זה, או שלא ערערו ע״ז. בכ״ז ובראשם הרדב״ז, ובארצות המזרח נהגו לרוב שלא לאחר בשבת.

ט) **ביו״ט,** לא שייך היום מש״כ בגמ׳ שמאחרין לבוא, אך המנהג של איחור הרגיל בשבת שייך גם ביו״ט. מלבד ר״ה ויוה״כ (ועיין ב״ח סימן תרמ״ד לענין סוכות).

★★

בקובץ וילקט יוסף (שנה י״ג (תרע״א) קו׳ י״א סי׳ ק״כ) נדפסה תשובה מהגאון ר׳ יצחק וויס זצ״ל אב״ד קארלבורג ואלו דבריו:

שאול בשתים אודות מ״ש המג״א בסי׳ תרצ״ג ס״ק ב׳ בפורים משכימים לתפלה. הרי פורים אקרי יו״ט ואיתא במס׳ ההיא דף כ״ב ע״א דביו״ט מאחרין לבוא. הנה בדף ה׳ איתא יו״ט לא קבילו עלייהו [ובברכות דף מ״ב ע״ב ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון רבב״ח אר״י ל״ש אלא בשבתות וימ״ט שאדם קובע עצמו על היין. אתמר נמי ל״ש אלא בשבתות וימ״ט ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת הדם הואיל ואדם קובע סעודתו על היין, למה לא נקטה הגמ׳ ג״כ פורים הרי חייב אינש לבסומי בפורי׳ עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי כמגילה דף ז׳ ע״ב ומיפסק לדינא בסי׳ תרצ״ה.

וכ״ת שבכלל יו״ט הוא, הרי בגמ׳ הנ״ל דף ה׳ ע״ב שיו״ט לא קבילו עלייהו ועיי׳ רמ״א סי׳ תק״ע ותשו׳ הרשב״א שבמג״א שם. ועיין קהלת יעקב לשון בני אדם מערכת יו״ד אות קע״ג. ולכאורה יהיה מהשמטה זו ראי׳ לשיטת רבינו

אפרים שברז"ה פ"ק דמגילה שדחה מהלכה הא דחייב אינש לבסומי. ועיי' שו"ת חת"ס או"ח סוסי' קצ"ו.

שוב זכיתי למצוא בפוסק קדמון הראב"ן שעמד בזה בסי' קצ"ה בספרו ונ"ל בירך על היין שלפני המזון כדרך שעושין בשבתות ובימינו פוטר את היין שלאחר המזון וה"מ בשבתות וימ"ט "ופורים" והקזת הדם שאדם קובע עיקר סעודתו על היין עי"ש].

אמנם כן מצאתי בספר חסדי דוד לאחד מגדולי ספרד זלה"ה בחידושים לסימן תרצ"ב ס"ל שמותר לקרוא המגילה דלילה מפלג המנחה ולמעלה, משום דבפורים כתיב יו"ט ומצוה להוסיף מחול על הקודש. ובודאי דלא כתיב בי' ונעלם גמ' דדף ה' הנ"ל דיו"ט לא קבילו עלייה'. וצ"ל דס"ל כמ"ש הח"ס (באו"ח סי' קס"ח בתשובה) דלעולם פורים אקרי יו"ט דהרי הוא יום משתה ושמחה ויום המיועד למשתה ושמחה נקרא בשם יו"ט. ורק משום דכבר כתיב משתה ושמחה וכתיב ג"כ יו"ט דרשוהו רז"ל שבא להורות על איסור מלאכה עש"ה. אבל גם אי אקרי יו"ט אין קושי' האיך משכימי', דהרי מצינו גם יו"ט ממש שאנחנו משכימי' בהם, והיינו בר"ה וביו"א של סוכות ובשמ"ע. וטוב טעם להם הטעים הב"ח בסי' תקפ"ד ובסי' תרמ"ד, ולפי תירוציו שם מתורץ ג"כ השכמה דפורים, באשר מאריכי' בביהכ"נ בפיוטים ובקריאת המגילה לזאת שחר קמים להודות.

★★

והנה במטה משה (סי' תתקנ"ח) מביא ה' השכמות שבשנה והנה הנם, ר"ה יוכ"פ ת"ב הו"ר ופורים, וסימנך וישכם אברהם בבוקר, נוטריקון א' תשעה באב, בריאת העולם זה ר"ה, ר' רבה זה צומא רבה. ה' הושענה רבה. מ' מגילה. (ודמשכימים בהו"ר כבר דיבר מזה רבינו מנוח והובא במ"א סי' נ"ח ס"ק ג'). ועשע"ת סי' תרס"ד משמא דמהרי"ל [והשמיט המטה משה המביא השכמת התפלה דשבועות שמתפללים בבוקר השכם, עיי' א"א על הגליון ובפרמ"ג סי' תצ"ד. ובשיכנה"ג סי' הלזה בהגה"ט אות ה' נ"ל מנהגינו לקרות ליל ראשון של שבועות כל הלילה וקבלתי שהעיקר להיות נעור באשמורת הבוקר. ובתורת חיים על האו"ח מביא שמר אביו הגאון בעל מחנה חיים זלה"ה הי' רגיל לומר שכל עיקר תכלית הניעור ונדידת שנת ליל התקדש חג שבועות, הוא רק כדי להתפלל בבוקר השכם. וכבר קדמו השיכנה"ג כאמור, וטעם להקדמת התפלה כוותיקין בעצרת, למדתי טוב טעם מדברי ההפלאה בהקדמה לכתובות באשר עיקר כפיית הר כגיגית הי' על תורה שבע"פ כדאיתא במ"ת ריש פ' נח, ותי' על תשו' מרן החת"ס או"ח סי' ר"ח שלא הזכיר המדרש הלזה, ועבישיע"ק סי' תצ"ד שמה"ט ג"כ עסוקי' בליל שבועות בלימוד משניות דכל ו' סדרי, ולדין התורה התחלת היום רק מהנץ החמה ואילך, ורק עפ"י דרש חכמים כבר החל היום מעלות השחר, ולמען דעת שאנו מקבלים באהבה וחיבה דברי חכמים תורה שבע"פ מתפללים בעלות השחר כי אז יום רק עפ"י דעת החכמים ז"ל]. והנה בס' חמדת ארי' כותב טעם לפורים ג"כ להשכמה לתפלה, אי משום דיום זה מרובה במצות, או משום דהדור קבלוה בימי אחשורוש והוה כיום קבלת התורה שנעורי' בו מה"ט, וכיו"ב ראיתי בס' לב חיים להגר"ח פאלאגי ז"ל שלזאת ג"כ נעורי' בליל יו"כ כבטור סי' תרי"ט, באשר ביו"כ ניתנו לוחות אחרונות כבסוף מס' תענית וברמ"א סי' תר"י.

ולענ"ד היה נראה טעם להשכמה דיום הפורים, דהנה אנו עושים לכל מה שעשו אבותינו אז, דלזאת אנחנו מתענים ביום י"ג כבראש פ"ק דמגילה וב"י סי' תרפ"ו ובמ"א שם ס"ק ב' מכנה"ג שיש שמתענים לילה ויום, ועיי' טו"ז סי' תכ"ט גבי בה"ב, ואוכלי' זרעוני' בליל פורים זכר לאסתר כפר"ח סי' תרצ"ה. ולובשים פרצופי', וכותב בס' אלה המצות סי' תקמ"ג למהר"ם חגיז זלה"ה גבי לאו דלא ילבש גבר, שרבותינו התירו זאת בפורים, לזכר שהם לא עשו אלא לפנים אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים עיי' באגדת פ"ק דמגילה, ואיתא בתרגום דמגילה בפסוק בלילה ההוא נדדה שנת מרדכי וישראל ואסתר בלילה ההוא, ובאשר בפרק הרואה אמרו שינתא בעמוד השחר כאיסטמא לפרזלא וביומא דף כ"ב ע"א אמרי שאני מגני ממיקם ע"ש רש"י, ואנו רוצי' לעשות זכר ג"כ לנדידת השינה של אבותינו, לזאת אנחנו משכימים בעוד ליל לבי כנשתא ביום שמחה ומשתה יום הפורים.

★★

בגמ': הכל עולין למנין שבעה ואפילו אשה ואפילו קטן כו'.

במגן אברהם (סי' רפ"ב ס"ק ו) הביא נידון בפוסקים אם אין שם כהן אלא קטן אם צריך לקרוא לו. וכתב ע"ז

ול״נ דמ״ע דוקדשתו לא נאמר על כהן קטן, דהא כתיב כי את לחם אלקיך הוא מקריב, וקטן לאו בר עבודה הוא.

ותמהו שם הגרעק״א בהגהותיו ובמנחת חינוך (מ׳ רס״ט) דהחינוך הביא שם מספרי דוהיו קודש אתי לרבויי דגם כהן בעל מום מחוייבים לקדשו, הרי דאף שאינו בר עבודה, מ״מ צריכים לקדשו, וא״כ ה״ה כהן קטן צריך לקדשו.

בהגהות הר צבי תירץ דשאני כהן קטן מכהן בעל מום, דכהן בעל מום יש לו מצוה לאכול כמו שאר הכהנים ולכן איתרבי, משא״כ כהן קטן רק רשאי לאכול, ולא אתרבי לדינא דוקדשתו.

כעי״ז כ׳ בשו״ת תורת רפאל דכהן בע״מ הרי חולק בקדשים, משא״כ כהן קטן אף אינו חולק בקדשים ולא אתרבי לוקדשתו.

★★

בשו״ת יביע אומר (חלק ח׳ או״ח סימן טו אות ה) מביא מהגר״ח פלאג׳י ב״ספר חיים״ שבסימן י״א אות ג׳ כותב לחלק בין מומר לחלל שבת בפרהסיא שאין להעלותו לס״ת (זולת אם יש איבה שאז יש להעלותו בין הנוספים ויחזרו לקרות אותה קריאה עם אדם כשר) לבין העובר שאר עבירות שאף אם מבקש לעלות לס״ת יכולים להעלותו ועלתה להם אותה קריאה. ואע״פ שהפרי מגדים (א״א סימן קמא אות ה) כתב שלפי דברי האורחות חיים דיליף מדכתיב ״עדות ה׳ נאמנה״ שאין להעלות לס״ת ברציפות שני קרובים הפסולים לעדות הוא הדין שאין להעלות לס״ת את הפסול לעדות מחמת עבירה.

מ״מ לדינא אין לחוש לטעם זה הואיל וקי״ל בגמרא מגילה כג. - הכל עולים למנין שבעה אפילו אשה ואפילו קטן, אע״ג שפסולים הם לעדות, וכ״כ בביאורי הגר״א (סימן קמא ס״ו) לכן גם הפסולים לעדות מחמת עבירה רשאים לעלות לס״ת, ומכל שכן כשיש לחוש לאיבה וקטטה בבהכ״נ.

★★

בגמ׳: הכל עולים למנין וכו׳ ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור.

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספר עובר אורח (סי׳ קי):

שאלני המופלג מורנו יוסף חיסין מפה קהילתנו נ״י בהא דמגילה [כג, א] הכל עולין למנין ז׳ אפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא (תעלה) [תקרא בתורה] בציבור מפני כבוד הציבור, דתיפוק ליה משום קול באשה ערוה.

והשבתי לו שקול זמר הוא שאסור, אבל קול דיבורה שרי, כמו שכתב המגן אברהם בסימן ע״ה ס״ק ו׳.

ומה שהקשה על זה מהא דקידושין [ע, א] נשדר ליה מר שלמא לילתא, והשיב (ר״י) [שמואל] קול באשה ערוה. השבתיו דלא קשיא שיש לומר שרש״י ז״ל [ד״ה קול] כיוון ליישב זה ממה שכתב שנאמר [שיר השירים פרק ב׳ פסוק י״ד] השמיעיני את קולך, ואם אשאל בשלומה תשיבני, שלכאורה למה הוצרך לכתוב מאין האיסור אם יש לומר דרמז או שהוא אסור מדברי חז״ל, אלא שהכוונה דאף שלא שייך בזה קול באשה, דאינו דרך זמר, אבל אסור משום שנראה כרוצה לשמוע קולה, וכשישאלנה הרי תשיבנו, א״כ נראה כאומר לה השמיעיני את קולך, כן נראה לכאורה לדחוק.

אלא שלא נועיל ליישב זה, דהא צריכה לקרוא בטעמים, וא״כ הו״ל ג״כ כקול זמר ושיר דאסור.

★★

ולכאורה יש לומר (בצירוף דברי התוספות) דאין הכי נמי שהיא לא תקרא בעצמה רק שעולה למנין, והיינו ג״כ שלא תברך, וכמנהג הראשון שהפותח והחותם לבד היו מברכים, וא״כ אתי שפיר הכל.

אלא שלדברי התוספות בראש השנה [לג, א ד״ה הא] שכתבו ליישב דמהאי טעמא היא עולה אף שנשים אינם שייכות לתלמוד תורה, משום דמיירי לקרוא לה באמצע ולא תברך באמת, ולפי זה יש לעיין אם מותר בכהאי גוונא שלא תברך וגם לא תקרא בעצמה ותעלה למנין, ועיין סימן קל״ט סעיפים [ב, ח], ואין כאן מקום להאריך.

וביותר תקשה דמה נעשה לדברי התוספות במגילה [ד, א ד״ה נשים], והכי קיי״ל, שנשים מוציאות לאנשים במגילה, ואיך תקרא בהטעמים. ועיין ריש פרק ז׳ דברכות [מה, ב] לענין זימון, ושם [כ, ב] לענין ברכת המזון. ומיהו בברכת המזון יש לומר דהו״ל כקול דיבורה לבד.

ובתוספות בסוכה דף ל"ח סוף ע"א [ד"ה באמת] כתבו דלהוציא רבים זילא בהו מילתא, ושמהאי טעמא כתב בה"ג דאין אשה מוציאה את הרבים עיין שם, ונראה מזה שלא כדעתם במגילה שם, דלבה"ג אינה חייבת רק במשמע מגילה, ועיין שם בכל הפוסקים שכן כתבו הבה"ג, ושלא כדברי התוספות בסוכה.

★★

ונראה דתוספות בסוכה שכתבו דזילא בהו מילתא להוציא את הרבים, הוא מהא דמגילה [כג, א] דלא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור.

וכמעט הייתי סבור לומר דאולי כשאין אחד מי שיקרא תוכל לקרות, והיינו דבאמת בקריאת הטעמים אינו [ממש] כשיר, רק שנראה קצת כן. או שיש לומר שבאמת תקרא בלא טעמים כשאין אחר לקרות, וא"כ בקריאת המגילה פשוט הדבר דמשכחת לה. ובקריאת התורה יש לומר דמיירי באופן שאין זולתה יודע הברכות, ובכהאי גוונא קיי"ל דאותו האחד שיודע מברך שבע פעמים זה אחר זה כבתוספתא דמגילה [פרק ג' הלכה ו'] וטור שו"ע סוף סימן קמ"ג [סעיף ה'].

אלא דלא אתי שפיר, דאם מצד הדין קול באשה היה מותר, איך נאמר לאסור משום כבוד הציבור, ובאמת אם משום כבודם יש לומר דכשמוחלים אין חשש בזה כמו שכתבו.

ואולי יש לומר דלא שייך בזה משום קול שיר אם לא תקרא בהטעמים לסלסל בהם. ויש לומר ג"כ דמיירי כשהציבור הם כולם מקרוביה, כמו אביה ואחיה ובניה, דאף דמשום טפח באשה גם בקרובים שייך, מ"מ ודאי דבקול אין לאסור כשרגילים בה ואין קולה ערוה להם, ומ"מ משום כבוד ציבור אסור, וצריך עיון בכל זה, כל זה השבתיו באותו מעמד.

★★

ולכאורה הכי נמי עוד דאם נחלק בין טפח באשה לקול באשה, אפשר דבקול אינו אסור היכא דבעבידתיה טריד, דהעיקר בזה הוא משום שמהרהר אחריה אם קולה נעים, ועל כן שפיר יש לומר דכיון שהוא טרוד בעבודתו לשמוע קריאת התורה או את המגילה אינו משים לב לנעימת קולה, ולא חמיר דבר זה מהמרביע בהמות שמותרים מהאי טעמא כבבבא מציעא [צא, א], ורק באופן שהוא אינו טרוד בכהאי גוונא הוא שאסור.

★★

ציין בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

וע' ברמ"א סי' ע"ה סעיף ג' דבקול שרגיל בו ליכא דין קול באשה ערוה. ולפ"ז א"ש בפשיטות.

★★

בגמ': חד אמר עולה וחד אמר אינו עולה וכו'.

ובתוס' (ד"ה חד אמר וכו') כתבו בתו"ד, שחזן שטעה וקרא ביו"ט כל המנין שהוא צריך ושכח לקרות בחובת היום, יחזור ס"ת ויקרא אחר בחובת היום, אבל בשבת של חנוכה ור"ח של חנוכה אין צריך לחזור ולקרא בחובת היום.

כתב הגרי"מ אהרנברג זצ"ל בשו"ת דבר יהושע (ח"א סי' פב אות ג) דלכאורה יש להבין מה חילוק יש בין חנוכה ליו"ט, אחר שתקנו לקרות בתורה מענינו של יום כמו בכל יו"ט, א"כ מה חילוק בין יו"ט דאורייתא לחנוכה דהוא יו"ט דרבנן, והא כל דתקין רבנן כעין דאורייתא תקון.

ותירץ דבאמת עיקר המצוה במועדים לקרות בתורה בציבור אינו דוקא לקרות מענינו של יום, אלא התקנה היא לקרות באיזה ענין שהוא, אלא שכיון שתקנו שיקראו בתורה, אז תיקון משה רבינו עוד תקנה שיהו קורין בענינו של יום, וסמכוהו אקרא דוידבר משה כדאי' לקמן (סוף מסכתין), אבל גם אם לא קרא בענינו של יום יצא ידי חובת תקנה הראשונה שהוא עצם הקריאה, רק משום תקנה השני' צריך שוב להוציא ס"ת ולקרות מענינו של יום.

ולפי"ז שפיר מובן, דהנה כל התקנה של קריאה מענינו של יום הוא כדי ללמוד ענינו של יום הכתוב בתורה, ודבר זה לא שייך במועד דרבנן שלא נכתב ענינו של יום כלל בתורה, אלא כמו שתקנו לקרוא בתורה ביו"ט דרבנן כמו ביו"ט דאורייתא, תקנו גם שיהו קורין כולן במקום אחד למען הסדר שלא יהא ציבור אחד קורא כאן וציבור אחר קורא במקום אחר, אבל דבר זה אינו קשור לעצם הקריאה שתקנו רבנן לקרא ביום זה כמו שקורין בכל יו"ט, וע"כ אין דבר זה שיקראו הקשור ליום זה מעכבת בדיעבד, ולא הוי כקריאת

יו"ט דאורייתא שהיא בענין תקנת משה שיהו קורין בענינו של יום הכתוב בתורה, והיא תקנה נפרדת מעצם ענין הקריאה, שפיר זה מעכב אף בדיעבד, עיי"ש.

★★

בגמ': המפטיר בנביא קורא בתורה תחילה.

בספר תהלה לדוד (סימן רפב סק"ג) העלה, שאף להנוהגים להפסיק בק"ש לעלות לתורה, אם קראוהו למפטיר יקרא גם ההפטרה בברכותיה, ואין להתיר לתת לאחר לקרוא ההפטרה, כי אין חילוק בין קריאת התורה לקריאת ההפטרה וכשם שפוסק לקריאת התורה מפני כבוד התורה שהוא ק"ו מדין שאלת שלום לכבוד הבריות, כך פוסק להפטיר בנביא מאותו קל וחומר.

וכותב היביע אומר (חלק ז' או"ח סימן ח' בכוכב מלמטה), דלכאורה לפי מש"כ המג"א בשם לחם חמודות שהעולה לס"ת כשהוא פוסק באמצע ק"ש לא יקרא בלחש עם החזן וכ"כ עוד אחרונים, א"כ יש חילוק גדול בין הקריאה בס"ת להפטרה. שהרי בהפטרה צריך לקרוא בעצמו את כולה. ומ"מ לדינא לא קיי"ל הכי, אלא גם בקריאת התורה צריך לקרוא עם החזן בלחש כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.

אבל בספר קצות השלחן (בסימן פה אות א') כתב - שספר תהלה לדוד אינו בידו, אבל לכאורה י"ל שאחר יקרא ההפטרה, כדין מי שאינו יודע לומר ההפטרה, מאחר שלא התירו לו לקרות בלחש עם הש"צ. וצ"ע.

★★

בגמ': כיון דמשום כבוד תורה הוא וכו'.

בתוס' (ד"ה כיון וכו') כתבו, דהא דאין קורין פרשת מוסף בכל שבת, לפי שצריך להפטיר מענינו של יום, ואי קרינן בשל שבת יהא צריך להפטיר בדסליק מיניה, ונמצא כל ההפטרות מענין אחד.

ויש להעיר, דהרי הא דמקדימים בשבת ר"ח וכדו' פרשת השבוע להמפטיר הוא משום דתדיר קודם, והשתא אם יקראו פרשת מוסף בכל שבת יהא זה תדיר כפרשת השבוע, ויהא אפשר להקדים וביום השבת לפרשת השבוע, ושוב יפטירו בדסליק מיניה מענינו של יום.

וביותר אפ"ל, דאדרבה, פרשת וביום השבת יהא אז תדיר יותר מפרשת השבוע, דבפרשת השבוע קוראין בכל שבת פרשה אחרת. אכן יש לדון בזה, כיון דמ"מ הוא חיוב קריאה בכל שבת, אע"ג דקורין פרשה אחרת, וצ"ע.

(קו' קול התורה קובץ מ"ז ע' י')

★★

ציין בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

ולחומר הקושי' י"ל דפרשת השבוע כיון דנקראת בשני ובחמישי ובשבת במנחה שוב הוי תדיר לגבי המוסף.

דף כ"ג ע"ב

במשנה: אין פורסין וכו' **פחות מעשרה.**

בר"ן לעיל (ה' ע"א) הביא מהרז"ה שהוכיח מדלא מנה התנא גם מגילה שלא בזמנה, דאין עשרה במגילה שלא בזמנה לעכובא. והרמב"ן דחה, דכל אותן דקא חשיב הכא חובת ציבור הן, ואין עושין אותן אא"כ בעשרה או רובם מחויבים בדבר כגון שלא שמעו קדיש וברכו, אבל מגילה קורין אפילו ליחיד ואין העשרה רק לפרסומי ניסא. [ועי' בפר"ח (סי' תר"צ) שהעיר דלפי מש"כ התוס' בשם תלמידי רש"י דפורסין על שמע גם עבור יחיד שלא שמע ברכו וקדיש, אין לתרץ כהרמב"ן].

כתב החיי אדם (כלל ל"א אות י"א) צ"ע אם כולם שמעו קריאת התורה, ויש איזה בנ"א שלא שמעו אם מותר לקרות עוד פעם בשבילם, די"ל דלא תקנו אלא כשכל הצבור חייבין, אבל לא בשביל יחיד, וצ"ע. ועי' בביאור הלכה (סי' קמ"ג) שהביא דברי החיי אדם, וכתב דבר"ן כאן מבואר דברוב סגי.

ועי' בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' עה) שג"כ פשט ספיקו של החיי אדם מדברי הר"ן, והעיר דלפי שיטת רש"י דפורסין על שמע בשביל יחיד שלא שמע קדיש וברכו ה"נ אפש"ל לענין קריאת התורה [עכ"פ בדאיכא ג'].

★★

והנה בשו"ע או"ח (סי' קמ"ג ס"א) איתא:

אין קורין תורה בפחות מעשרה וכו'. ובביאור הלכה כותב (וכמובא לעיל) עיין בחיי אדם כלל לא סעיף י"א שנסתפק, אם יש איזה בנ"א שלא שמעו הקריאה, אם מותר לקרות עוד הפעם בשבילם, דאפשר דלא תיקנו אלא כשכל העשרה הם חייבין בקריאה, והראני גדול אחד, שמפורש בר"ן רפ"ק דמגילה, בסוגיא דמגילה בזמנה קורין ביחיד, דברובן שלא קראו סגי, עיי"ש.

והנה בספר בשבילי ראדין (עמוד 129) מובא, שה"גדול אחד" שכתב כאן כוונתו לגאון ר' משה לונדינסקי זצ"ל ראש ישיבת ראדין. ושם מביא מעשה עם הגר"ח סלובייציק זצ"ל שפעם נקלע ללודז' ולא מצא מנין אנשים שלא שמעו קריאת התורה, ותוך כדי חיפושו למניין, ניגש אליו יהודי ת"ח ואמר לו, הלא ישנו ר"ן מפורש שפוסק שדי ברוב מנין. ענה לו ר' חיים: "אין כזה ר"ן, לא ייתכן שרבינו נסים יפסוק כך". ניגש אותו יהודי לארון, הוציא מסכת מגילה והראה לו את דברי הר"ן הנ"ל. עיין ר' חיים בדבריו ואמר: "יש לך טעות בקריאת דברי הר"ן, וכך יש לקרות דברי הר"ן: והרמב"ן ז"ל כתב שאין זו ראי' דכל אותם דקא חשיב התם חובת ציבור הם ואין עושין אותם אלא א"כ בעשרה, וכאן יש פסיק, - וממשיך הרמב"ן: או רובם מחוייבים בדבר כגון שלא שמעו קדיש וברכו. ע"כ. ומש"כ רובם קאי רק אדלקמי' דהיינו קדיש וברכו ולא אקריאה בתורה". התפלאו הסובבים מבקיאותו של ר' חיים. אמר להם ר' חיים: אין אני בקי כ"כ בדברי הר"ן, רק ידעתי שלא יכול להיות שהר"ן יאמר דבר כזה.

(סיפור זה מובא גם בספר "בדרך עץ החיים" ח"א ע' 192 בשם הגאון ר' מיכל יהודה לפקוביץ שליט"א).

★★

והראי' שכותב בביאור הלכה בשם הגדול וכנ"ל מהר"ן, י"ל כמו שכתבנו לעיל מהמהרש"ם, דמזה שכותב הר"ן וכנ"ל דמספיק רוב מנין, וזה קאי על כל המשנה כאן דקתני ג"כ קריאת התורה ודו"ק.

★★

בגמ': ואין נושאין את כפיהן פחות מעשרה.

בשו"ת יביע אומר (חלק ז או"ח סימן י"ב) כותב אודות מי שמתפלל שמונה עשרה האם צריך להפסיק בעת שהכהנים נושאים כפיהם, להאזין לברכתם או שהוא רשאי להמשיך בתפילתו.

ומביא היביע אומר ראיה שהשולחן ערוך (בסוף סימן ק"ד) כותב - שהעומד בתפילת שמונה עשרה לא יפסיק לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר השליח צבור ויהא כעונה. ואף ברכת כהנים נחשבת כדבר שבקדושה שהרי אינה נאמרת אלא בעשרה כדתנן במגילה וע"ע בשו"ת חכמי צרפת ולותיר (סימן סח), ששאני התם בקדיש וקדושה שאילו לא היה מתפלל היה חייב לענות עם הצבור וכשהוא מתפלל מאזין להש"צ שיהא נחשב שומע כעונה. אבל כאן שאין לצבור אלא שמיעה בלבד למה יפסיק באמצע תפלתו.

ולכאורה יש לומר שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים אם יש מצוה גם על ישראלים להתברך מפי הכהנים, או המצוה היא רק על הכהנים לברך את ישראל. כי בספר חרדים (פרק ד' סימן י"ח) כתב שיש מצוה גם על ישראל להתברך מפי הכהנים, כשהם עומדים אל פני הכהנים בשתיקה ומכונים את לבם לקבל ברכתם. ואז היה צריך להפסיק מתפילתו.

והחתם סופר העיד שרוב הפוסקים סוברים כהריטב"א שאין שום מצוה על ישראל להתברך.

ומסיים היביע אומר, שהעומד בתפילת י"ח א"צ להפסיק כדי שמוע ברכת הכהנים, ואפילו בין ברכה לברכה. ומ"מ אם רצה להפסיק בין ברכה לברכה להאזין ולהקשיב לברכת הכהנים רשאי לעשות כן. ולא חשיב הפסק. אולם בק"ש וברכותיה וכל שכן באמצע פסוקי דזמרה ראוי שיפסיק בבין הפרקים כדי לשמוע לברכת הכהנים ותבא עליו ברכת טוב.

★★

במשנה: אין אומרים ברכות חתנים וכו' בפחות מעשרה.

בשו"ת נוב"י (מהדו"ק אה"ע סי' נ"ו) נשאל אודות מסדר קידושין אחד שבירך ברכת אירוסין וברכת נישואין בפחות מעשרה אם יצא יד"ח.

והשיב שבודאי עון פלילי הוא שיהא להדיוט כזה עסק בטיב קידושין, ומ"מ נראה דבדיעבד מיהא שכבר

בירך ברכת חתנים בפחות מעשרה אינו מעכב ועלתה להם הברכה בדיעבד אף בלא עשרה, וראי׳ מהא דתנן אין פורסין על שמע ואין אומרים ברכת חתנים בפחות מעשרה, ובירושלמי שם אי׳ שאם התחילו בעשרה ויצאו מקצתם גומר, ואם איתא שיש עיכוב בעשרה אפי׳ בדיעבד, איך יגמור הברכות לבטלה, בשלמא אם בדיעבד מיהא עלתה לו בפחות מעשרה ורק לכתחלה הצריכו עשרה מפני כבוד קדושת השם שבברכות, י״ל שכיון שהתחיל בעשירי בהיתר, גומר אף בפחות מעשרה, אבל אם העשרה מעכבים אף בדיעבד לא היו מתירים לגמור בדיעבד, אלא ודאי שכל זה למצוה ולא בדיעבד ומכיון דכולהו בחדא מחתא מחתינהו במתני׳, שמע מיני׳ דכולהו למצוה ולא לעיכובא ובדיעבד עלתה הברכה בפחות מעשרה.

★★

במשנה: ובקרקעות תשעה וכהן וכו׳.

בתוד״ה עשרה כהנים הקשו אמאי לא בעי אחד עשר דאין ב״ד שקול בכל דבר שהוא תלוי ועומד בשקול הדעת.

בספר מחנה חיים (יו״ד ח״ב סי׳ טז) מביא בשם בנו ליישב קושית התוס׳, דה״מ שאין ב״ד שקול אם א״א להיות רק שתי צדדין או זכה או חייב אז אמרינן דצריך לראות שלא יהי׳ ב״ד רק או ג׳ או כ״ג דהא לא משכחת רק שני פנים ואם לא יהי׳ הב״ד שקול יכריע צד אחד, אבל בשומא אפי׳ יהי׳ י״א יוכל להיות שכל שנים מהם או כל שלשה מהם יתן סכום אחר וא״כ מה שיוכל להתרמות בעשרה יוכל להתרמות ב״א, דשלשה יאמרו בעשרה ושלשה בעשרים ושלשה בשלשים ושנים בארבעים וא״כ מה בצע בי״א ואפי׳ אם יהי׳ רק עשרה משכחת דששה או שבעה או שמונה יאמרו סכום אחד ויהי׳ רוב ומיעוט ואזלי׳ בתר רוב, אבל בסנהדרין אין כאן רק ב׳ צדדין דמי שאומר אינו יודע לא נחשב כלל דיין ונכון מאד בעז״ה עכ״ד.

★★

בגמ׳: מנא ה״מ וכו׳ **כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה.**

מבואר כאן שטעם הדין שבמשנה שאין אומרים חזרת הש״ץ בפחות מעשרה הוא מכח ההלכה דבעינן עשרה לכל דבר שבקדושה, ובפשוטו נראה, שהכונה על אמירת הקדושה, ומשמע דאי אפשר להיות חזרת הש״ץ בלא קדושה. ומבואר עוד כאן דלקריאת התורה נמי בעינן עשרה, ומשמע מפשטות הגמ׳, דהוא גם כן מהאי טעמא, דעניית ברכו דינו כדבר שבקדושה, ובעינן עניית ברכו לעיכובא לצאת ידי חובת קריאת התורה.

אך עוד יש לפרש בנוגע לקריאת התורה, דעיין רמב״ם ריש הל׳ קריאת שמע (פ״א, ה״ב) דענין קבלת עול מלכות שמים היינו - ייחוד ד׳, אהבתו, ותלמודו, הרי שבכל תלמוד תורה יש ענין של קבלת עול מלכות שמים. וממילא, בתלמוד תורה בעשרה יהיה דין קריאת התורה גופא (-אפילו בלי עניית הברכו) בבחינת דבר שבקדושה, דענין קבלת עול מלכות שמים היינו הך עם המושג של ״דבר שבקדושה״.

(ספר מפניני הרב ע׳ לט בשם הגרי״ד סלוביצ׳יק זצ״ל מבוסטון)

★★

בגמ׳: אתיא תוך תוך וכו׳ **ואתיא עדה עדה** וכו׳.

הרה״ק ר׳ מ״מ מרימנוב זי״ע (הובא באגרא דפרקא ח״א אות ל״ג) אמר: בוא וראה כמה גדול כוחם של ראשונים, דהא דילפינן בדבר שבקדושה דבעינן עשרה, מהיכן יליף לה מעדת מרגלים ומעדת קורח, ומזה רואים שכל חטאם היתה רק בדקה מן הדקה ולפי מעלתם היתה טעותם נחשב לעון.

★★

בגמ׳: דאמר קרא ונקדשתי בתוך בנ״י כל דבר שבקדושה לא יהא חות פחות מעשרה וכו׳ **ואתיא עדה דכל התם עד מתי לעדה הרעה הזאת** וכו׳.

נשאל הגר״מ פיינשטיין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״א סי׳ כג) אם אפשר לצרף מחללי שבתות למנין של עשרה לומר דבר שבקדושה.

והשיב, דמצד זה דצריך עשרה למנין, ודאי אפשר לצרפם, דהרי מפסוק אחד ילפינן גם כאן דאין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה, וגם מצות קידוש ה׳ של יהרג ואל יעבור בשאר עבירות כשזה בפני עשרה, ולכן כשם שלגבי קידוש השם ליהרג הוא מחוייב גם כאשר זה לפני עשרה כופרים ומומרים אך שיהיו מישראל, דכן אמרינן בסנהדרין

(עד) דבתשעה ישראל ונכרי אחד אינו מחוייב ורק צריך שיהיו כולהו ישראל דאתיא תוך תוך ממרגלים שהיו כולם מישראל כדפירש"י שם, והתם במרגלים הרי היו כופרין בפרהסיא שגריעי מחללי שבתות עיין בערכין (טו), א"כ בהכרח שה"ה גם לגבי לצרף למנין לומר דבר שבקדושה ודאי יכולים לצרפם.

אך מצד הדין אם צריך שיהיו אלו הרוצים לומר דבר שבקדושה חייבים בדבר ושעדיין לא יצאו ידי חובתם, הנה לפי תלמידי רש"י בשמו המובא בתוס' (ד"ה ואין פורסין) שאפי' יחיד שלא שמע דבר שבקדושה יכולים לפרוס על שמע בשבילו, וכן נפסק גם בשו"ע או"ח (סי' סט), א"כ ודאי אפשר לצרפם ולומר דבר שבקדושה, אלא להסוברים דבעינן רוב מהמנין שעדיין לא שמעו ולא יצאו ידי חובתם, יש לעיין אם המחללי שבתות נחשבים בני חיובא ונוכל לצרפם ולומר דבר שבקדושה, או שהיות והם לא מקיימים המצות נחשבים כאינם בר חיובא, וכדברי התוס' דלא נחשבים בר חיובא לגבי זביחה, וא"כ אין כאן רוב שצריכים לשמוע דבר שבקדושה וא"כ אין לצרפם ולומר דבר שבקדושה. או שיש לחלק בין זביחה שילפינן שהשוחט צריך שיהי' בר זביחה כי כתיב וזבחת ואמרינן מה שאתה זובח אתה אוכל, וא"כ יש בלשון הזה שיהי' זובח למעשה, ואם אינו מקיים זאת תמיד אינו נחשב בר זביחה, אבל כאן לגבי תפילה י"ל דאם עתה באים להתפלל שפיר נחשבים בני חיוביא ואפשר לצרפם.

ומסיק דלדידן לגבי קדיש וקדושה וברכו אין נפק"מ כיון דפסקינן כרש"י וכנ"ל. אבל לגבי קריאת התורה יש להסתפק, כי לגבי קריאת התורה משמע בגמרא כאן דצריך עשרה משום דהוי דבר שבקדושה ובזה צריך שיהיו כולם או רובן מחוייבין, וא"כ יש בזה הספק מה שיש להסתפק להסוברים שגם בדבר שבקדושה כגון קדושה וברכו צריך רוב חייבים, וכנ"ל, עיי"ש.

★★

בגמ': והקרקעות תשעה וכהן וכו' חד לגופי' וחד למעוטי ואידך הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא למעט וכו' קשיא.

כתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' ל"ז):

הרמב"ם פ"ח מהלכות ערכין פסק כסתם משנה, תשעה וכהן. וקושית הש"ס יש ליישב, דאיתא בהוריות דף ג' ע"א ברש"י ד"ה ובית דין משלים לרוב, בשם ירושלמי, דבג' מיעוטין לא אמרינן אין מיעוט אחר מיעוט, וכולן למעט אתי. עכ"ל.

ובספר הורה גבר על מס' הוריות להג"ר בצלאל רנשבורג זצ"ל, בדף ב' ע"ב, כתב שרבים מקשים על דברי הפנים מאירות, דאין כאן ג' מיעוטין, אלא האחד לגופי', והשני למיעוט אחר מיעוט, והשלישי שוב לגופי', והרביעי למעט, וכן כולהו. והביא שם, שרבו הגאון בעל אור חדש זצ"ל, הראה לו, שזקנו הגאון בעל פנים מאירות חזר בו בעצמו, וכתב בגליון ספרו פנים מאירות, שטעות הן הדברים בידו. והג"ר בצלאל ר"ב. יצא שם ליישב דברי הגאון בעל פנים מאירות, יעו"ש. וכן בשו"ת ר' בצלאל רנשבורג (ירושלים תש"מ) בעמוד קל"א, הובא מש"כ הג"ר בצלאל בגליון ספר פנים מאירות, שהגאון המחבר חזר בו. יעו"ש.

★★

ובקובץ כרם שלמה (שנה ט"ז קו' ה' ע' מ) כותבים:

והנה אנה אלקים לידינו שו"ת פנים מאירות חלק ב, אשר נתן הגאון המחבר במתנה לרב אחד, וכתב בדף השער בזה"ל: דורן ומתנה נתונה ממני להרב הגדול כבוד מוהר"ר אברהם גדלי'. נאום מאיר חותם פה ק"ק אייזן שטאט היום יום ו' ז' שבט תצ"ו. ובגליון סי' ל"ז כתב המחבר בזה"ל: כאן נפל טעות בדפוס. - הרי משמע, דלא חזר מדבריו, רק שנפל טעות בדפוס, וצ"ע.

★★

בגמ': ואדם מי קדוש כו'.

ובתוס' (ד"ה ואדם) הקשו דלקמי בעבד כנעני, דהא עבד כנעני הרי הוא בכלל אדם כדאמרינן בגיטין (ל"ח ע"ב) כל חרם אשר יחרם מן האדם אלו עבדיו ושפחותיו הכנענים, אולם בתוס' סנהדרין (ס"ו ע"א ד"ה אדם) כתבו בזה דאדם לא משמע לי' דקאי אעבד כנעני. וצ"ע מה יענו להא שהביאו הכא מהך דגיטין דעבד כנעני הרי הוא בכלל אדם.

ותירץ הגאון ר' יוסף ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת א-ד כלל ט' אות ג') דיש לומר דלשון תורה לחוד ולשון

חכמים לחוד, ובלשון תורה הוי עבד כנעני בכלל אדם, ובלשון חכמים לא משמע לי' דליהוי עבד כנעני בכלל אדם.

עוד תירץ דכמו שכתבו התוס' כ"פ דעכו"ם אינו בכלל אדם, אבל הרי הוא בכלל האדם, ה"נ י"ל לגבי עבד כנעני דהתם דכתיב כל חרם אשר יחרם מן האדם וגו' הרי עבד כנעני בכלל, אבל הכא שאמר אדם, אין העבד כנעני בכלל.

ועיין עוד בשדי חמד חלק א' מערכת א' (פאת השדה אות ה').

★★

כתב בספר אות ציון (ע' נב):

לענין אם עבד נקרא אדם עיין ב"י או"ח סי' קנ"ט בשם המנהיג דאין נוטלין לידים מעכו"ם ועבד דבעי מכח אדם, אמנם בתוס' מגילה כ"ג ע"ב ד"ה ואדם משמע דעבד מיקרי אדם, ואף דתוס' מייתי דיליף מהאדם אבל הוא ט"ס וצ"ל מאדם, ובתוס' סנהדרין ט"ו ד"ה אדם משמע דלא מיקרי אדם, ועיין תוס' ב"ק י' ד"ה שהשור כ' דשור ולא איצטריך לעבד, ועיין בפרמ"ג או"ח בפתיחה כוללת (ח"ב אות ח"י) מ"ש על דברי המנהיג הנ"ל דהא קברי עבדים מטמאין באוהל ומטמאין בנגעים, ובשו"ת בית יצחק (חיו"ד סוסי' ג') כתב די"ל דמיירי בעבד שלא מל וטבל דהוא כנכרי, וע"ש שהאריך בזה.

וי"ל בזה דעת הטור (יו"ד סי' א') שכתב: ועבדים משוחררים שוחטים לכתחלה, ותמה הב"י הא אפי' אינם משוחררין מותרין לשחוט כמו נשים ע"ש ובטו"ז, וי"ל דס"ל כדעת המנהיג הנ"ל וכיון דבשחיטה בעי' כח גברא כמבואר סי' ג' שפיר אין עבד שוחט דל"ה מכח אדם - שוב ראיתי שזה טעות, שהטור פסק דלא כסברת המנהיג שהרי באו"ח שם מתיר ליטול ידים גם מעכו"ם ע"ש. [ע"ע בשו"ת באר דוד סי' ל"ה בתשובה הנדפסת מאת המחבר].

דף כ"ד ע"א

בגמ': ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו.

הכסף משנה (פי"ב מהל' תפלה הלכה י"ג) והפרי חדש (סי' קמ"ד) נקטו דלא נאמר דין זה רק כשמדלג מנביא לנביא בתרי עשר, אבל בתוך נביא אחד מדלגין אפילו מסופו לתחילתו.

אמנם המג"א (שם סק"ד) הביא מהגהות מנהגים דגם בנביא אחד אין לדלג מסופו לתחילתו, וכן מבואר בהדיא בריטב"א יומא (ע.), ע"ש.

★★

כתב הפרי חדש (סי' קמ"ד) דמסתברא דהא דקתני אין מדלגין מסוף הספר לתחילתו הוא אפילו בענין אחד. מיהו עי' בפמ"ג (שם בא"א) שר"ל בכוונת המג"א בדעת הכ"מ הנ"ל דבנביא אחד מותר לדלג למפרע בענין אחד, [ועיי"ש במ"ב סק"ט ודו"ק].

★★

במשנה: המפטיר בנביא וכו' **הוא פורס על שמע והוא נושא את כפיו** וכו'.

המפרשים תמהו דכל כהן נושא את כפיו, ומאי רבותא דנקט גבי' דהוא נושא את כפיו.

ותירץ בתוס' יו"ט דמשום סיפא נקט לה דקטן אינו נושא את כפיו. א"נ לומר שהוא מתחיל כאילו הוא הגדול שבהם. בטורי אבן (הביאו בתורעק"א אות ל"ב) כ' דקמ"ל דבעיר שכולה כהנים דקיי"ל דאם יש שם יותר מעשרה, היתרים מעשרה עולים לדוכן והשאר מכוונים ושומעים, קמ"ל הכא שהוא יהי' מאלה שעולים לדוכן לישא את כפיו.

בחי' מהרי"ח (שבגליון המשניות) כתב דקמ"ל דאף שהוא קטן הרי הוא נושא את כפיו, דכל הטעם דקטן אינו נושא את כפיו הוא משום כבוד הציבור, אבל אם הקטן הי' מפטיר והמציא את עצמו לזה, י"ל דתקנו לדחות כבוד הציבור מפניו, והרי הוא נושא את כפיו.

ברש"ש כתב דקמ"ל דאף דעובר לפני התיבה, וי"א דאינו נושא את כפיו אף אם הבטחתו שחוזר לתפלתו - אם יש כהנים אחרים, אבל היכא שהוא עולה למפטיר התירו לו לישא את כפיו.

★★

בבית הלוי (עה"ת בסוף הקונטרס לחנוכה) הביא מחכם אחד שרצה לומר שכהן יכול להוציא חבריו הכהנים, שרק הוא יאמר הפסוקים והם יהיו שומע כעונה אחריו.

וכתב הבית הלוי דלפ"ז נוכל לפרש מתניתין כפשוטו, שאותו שעולה למפטיר, הוא זה שנושא כפיו בקול, ומוציא אחיו הכהנים, והם שומעים ומתכוונים לצאת. אמנם הבית הלוי דחה שיטה זו, דכיון דבעינן בברכת כהנים שיהי' "בקול רם", הרי בזה לא שייך שומע כעונה, דהא בשומע כעונה לא שייך רק על הדיבור גרידא, לא על האמירה בקול רם, לכן אין כהן יכול להוציא חבירו בנשיאת כפים.

וכעין זה איתא בשם הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל במה שנהגו בהרבה קהלות שאת עשרת בני המן אומרים הציבור בעצמן ואח"כ החזן, דכיון דבעינן שיקראם "בנשימה אחת" את זה לא יוכל הבעל קורא להוציאם, לכן קורא כ"א לבד בנשימה אחת, ועיין מש"כ בזה בקהלת יעקב ברכות (סי' י"ג) ומאורי אור (להגרא"ז גורביץ זצ"ל ראש ישיבת גייטסהעד).

★★

במשנה: קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה.

לכאורה קשה הרי בר"ה (כ"ט ע"א) למדנו: חש"ו אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, זה הכלל, כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן.

וביאר בזה הגאון רבי משה סלוביצ'יק זצ"ל (ספר זכרון ויטע אשל לזכרם של רבי אהרן ורבי שלמה דרייזין ז"ל ממונטריאול).

דהא דבעינן מחוייב בדבר, היינו דוקא היכא שהאחד מוציא את האחרים מדין שומע כעונה, והיינו כשגם השומע חייב באמירה אלא שמקיים חובת האמירה ע"י שמיעתו מדין שומע כעונה, משא"כ היכא שכל חיובו אינו אלא לשמוע, לא איכפת לן אם הדבר הנשמע הוא ממי שאינו בר חיובא, דמ"מ השומע יצא ידי חובת שמיעתו.

אשר לפ"ז מתיישבת הקושיא מקטן, דבקריאת התורה כל החיוב הוא לשמוע את הקריאה ולא בעינן כלל לדין שומע כעונה, וקריאת קטן אף דאינו בר חיובא, כיון דלא בעינן קריאתו אלא לאפשר קריאת פסוקי התורה להשומעים, שפיר יכול הקטן להוציא את הרבים י"ח, והטעם לזה הוא דכל תקנת קריאת התורה הוא מדין תלמוד תורה, כמבואר בב"ק דף פ"ב. כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה, ופשוט דבת"ת החיוב הוא גוף השמיעה.

והנה פעם אירע עובדא שבעל קורא בביהכנ"ס היה שונא לאחד מהמתפללים ואמר לו הבעל קורא שבשעה שהוא קורא בתורה הוא מתכוון בדוקא שלא להוציאו בקריאתו, ושאל אותו הבעה"ב להגר"מ אם מחויב הוא ללכת לבית כנסת אחר בכדי לצאת י"ח קריה"ת, וענהו הגר"מ שאין צורך, דהא דבעינן כונה להוציא, היינו דוקא במקום שיוצאים מדין שומע כעונה, אבל קריה"ת אינו מדין שומע כעונה וכנ"ל, ולאו כל כמיניה להפקיע ממנו את שמיעתו, דלא גרע מקטן הקורא בתורה.

★★

במשנה: פוחח פורס את שמע ומתרגם אבל אינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו.

וברש"י פוחח, במס' סופרים (פי"ד הט"ו) מפרש כל שכרעיו נראין ערום ויחף מתרגם ערטילאי ופחח (ישעיה כ). פורס את שמע דהא מחוייב בברכה, אבל אינו קורא בתורה משום כבוד תורה וכו'.

לקמן בעמוד ב' בשאלת הגמרא קטן פוחח מהו שיקרא בתורה, כתב רש"י גדול פוחח הוא דאסור משום ולא יראה בך ערות דבר וכו', עיי"ש.

וכתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' סח אות ד) דלפי דבריו דיש גילוי ערוה בפוחח, א"כ איך מותר לו לפרוס את שמע, והלא משום גילוי ערוה אסור להוציא שום אזכרה ודברי תורה מפיו.

ואולי כוונתו שם שאפשר לבוא לגילוי ערוה, וצ"ע, עיי"ש.

★★

בגמ': מ"ט - ר"פ אמר משום כבוד.

וברש"י: הואיל וממציא עצמו לדבר שאינו כבודו וכו', ע"כ.

כתב בספר מנהג ישראל תורה (או"ח סי' קלו):

ובענין חשיבות דמפטיר, הנה במתני' במגילה דף כ"ד איתא דהמפטיר בנביא הוא פורס על שמע, והוא עובר לפני התיבה, ואמרינן בגמ' מ"ט משום כבוד, פרש"י הואיל וממציא עצמו לדבר שאינו כבודו תיקנו לו זה לכבוד, הרי דעליית מפטיר אינה חשובה עד כדי כך שאף צריכין לפייס את בעל המפטיר שיתפלל מוסף, אמנם מאידך גיסא מצינו שהאבל מפטיר בנביא כל י"ב חודש כהובא ברמ"א ביו"ד סימן שע"ו, וכן מי שיש לו יא"צ עולה למפטיר, או מי שיש לו יא"צ בשבוע שאחריו עולה מפטיר בשבת שלפניו כהובא בשערי אפרים שער ט' סעי' מ"ב, הרי דמפטיר יש לה חשיבות, אמנם עיין בנימוקי או"ח סימן רפ"ב שכתב דהטעם שיש עליי' יותר ע"י מפטיר משום שיש בו הרבה ברכות, או י"ל משום דגם קטן עולה במפטיר משום הכי תיקנו מפטיר לאבל ויא"צ שיהי' שוה לכל נפש, אבל בעצם אין חשיבות במפטיר יותר משאר עליות, אלא אדרבה כדאיתא בגמ' הנ"ל. (וי"א דחשיבות עליית המפטיר לאבל, הוא משום שבברכות המפטיר יש בו צידוק הדין. עיין בשש"כ ח"ב).

★★

אמנם מצאתי בס' יוסף אומץ (אות תרכ"ח) שכתב בזה"ל, כתוב בסדר היום ראוי לכוין לברכות המפטיר שכולם עולים למאה ברכות ועוד שברכת ההפטרה הם ענין גדול וכו' ולא ראוי להפטיר כי אם לגדולים וכו' ואני משתדל על זה לומר אותם אני בעצמי והוא מצוה רבה ע"כ, ושוב מצאתי גם בפמ"ג (סימן קמ"ז א"א ס"ק י"א) שכתב דמפטיר היא עליי' חשובה מאוד כיון שאומר ג"כ הפטורה וברכות, ועדיף מה"ט משאר העליות (ועיין בתורת חיים שם אות ז' שמציין ע"ז מה שהובא בשו"ת חת"ס חאו"ח סימן ס"ח שמורו הק' רבי נתן אדלער הי' תמיד עולה למפטיר).

ונראה דאין זה סתירה להמשנה במגילה, די"ל דלעולם אליבא דאמת מפטיר חשובה, רק שבעיני העולם לא היתה חשובה, דז"ל הר"ן שם דלא חשבי ליה עלמא ליקרא משום דאיתא אפילו בקטן, וכעין זה כתב במאירי וז"ל אותו שרגיל להפטיר בנביא ומזמין עצמו לכך אע"פ שאינו כבוד אצלו עכ"ל, נראה מלשונם דרק בעיני העולם לא היתה חשובה אבל אליבא דאמת חשובה היא, ובאמת כהיום מפטיר היא מהעליות החשובות ונקנה בדמים יקרים.

ועפ"ז יש ליישב מה שתמה בקצות השלחן (סימן פ"ח בבדה"ש סק"ד) דפלא שלא נזכר בשו"ע דין המשנה הנ"ל דהמפטיר בנביא מתפלל גם מוסף, לפי זה י"ל דעכשיו מאחר דלענין זה אכשיר דרא שהמפטיר היא חשובה, כמו שהוא האמת כנ"ל ביוסף אומץ ופמ"ג, אין צורך עוד לפייס את בעל המפטיר, (ולמעשה בין כך לא שייך כ"כ דין המשנה בזמן הזה, דהמשנה מיירי ממי שרגיל להפטיר כמו שפירש"י שם ודו"ק).

★★

בגמ': אלא מאי משום כבוד, קטן בר כבוד הוא וכו'.

בספר מטעמי יעקב (פר' משפטים) מביא דברי חז"ל (קדושין ל"ב): ר' יוסי אומר, אין זקן אלא מי שקנה חכמה, ומשו"ה גם יניק וחכים חייבים לכבדו, והקשה מהגמ' כאן דמבואר דקטן לא נחשב בר כבוד, וכותב:

ועלה בדעתי דיש להוכיח מכאן דהגם שיש דין דצריך לכבד יניק וחכים, אמנם היינו דוקא אם הוא לא קטן, אבל קטן מכיון דאינו בר כבוד פטור מלכבדו.

אמנם אח"כ ראיתי ביו"ד סימן רמ"ד הביא הבית יוסף בשם שבלי הלקט סימן מ"ג דיניק היינו שלא הגיע לכלל מצות עיי"ש.

ועל כן צריכים לפרש דהגם דהקטן בעצמו לאו בר כבוד הוא, אבל חייב לכבדו מפני התורה שהוא יודע, ואעפ"כ יש בזה כבוד התורה.

ואם כנים דברינו דצריך לכבד אף קטן דלא מרגיש הכבוד שנותנים לו מפני דאעפ"כ יש בזה כבוד התורה, א"כ יש להביא ראיה מכאן לגבי המחלוקת האחרונים אם צריך לכבד רבו סומא, ועיין ברכי יוסף סי' רמ"ד, ונראה דאם חייב לכבד קטן ה"ה סומא, דשניהם אינם מרגישים את הכבוד שנותנים להם.

אבל יש לדחות דקטן חכם דחייב לכבדו, אינו כשאר קטנים ויודע מה זה כבוד.

דף כ"ד ע"ב

בגמ': קטן פוחח מהו שיקרא בתורה וכו'.

פרש"י גדול פוחח הוא דאסור משום ולא יראה בך ערות דבר אבל קטן אינו מוזהר ע"כ. ותמה הטורי אבן כאן לפ"ז מאי קמיבעי' לי', ומהיכי תיתי דנתיר לקטן לעשות

איסור בידים, ולא מיבעיא דתיקשי למ"ד דקטן אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו דאסור להניח לקטן לקרות בתורה בכה"ג אפילו כשלא שייך כבוד ציבור, אלא אפילו למ"ד אין ב"ד מצווין להפרישו, מ"מ מה שנותנין לו רשות לקרוא בתורה הוי כמו שספינן ליה בידים.

ועי' בפרי יצחק (ח"א סי' יא) שתירץ עפ"י מש"כ התוס' בפסחים (פח.) דבמקום שמחנכין את הקטן למצוה מותר לספות לו איסור בידים. [מיהו קצת קשה, דלכאורה ה"מ כשהאיסור בהכרח וכגון להאכיל לקטן קרבן פסח אע"ג שאינו ראוי למינוי וכיו"ב, אבל בהא דקורא בתורה הרי אפשר לחנכו בקריאה גם כשהוא לבוש].

★★

עוד תמה הטורי אבן, דאם איתא דטעמא דפוחח אינו קורא בתורה הוא משום ערות דבר, אמאי הפוחח רשאי לפרוס על שמע ומתרגם, והא גם בזה נאמר לא יראה בך ערות דבר.

וכתב העמק ברכה (עמוד מ"ח) דודאי גם לרש"י אין בפוחח משום ערות דבר ממש, שהרי באמת ערותו מכוסה, אלא דס"ל לרש"י דלענין אמירת דברי קדושה בציבור גם בפוחח נחשב כערוה, דהוי גנאי לדברי קדושה לאומרם בצבור כשהוא פוחח, וע"כ יש בזה משום לא יראה בך ערות דבר, ולכן לענין לפרוס על שמע ולתרגם שאין בו גנאי כ"כ לא חשיב ערות דבר, וכן כתב המחצית השקל (סי' ע"ה ס"ק ז') ע"ש. ועיין מש"כ לעיל במתניתין משמו של האגרות משה.

עוד כתב הטו"א דע"כ צ"ל דאיירי בקטן שאינו ראוי לביאה, דאל"ה אפילו למ"ד דאין ב"ד מצווין להפריש קטן מאיסור מ"מ הרי כל השומעים אסורין לשמוע דברי תורה כשערות דבר לפניהם.

★★

בגמ': אין מורידין לפני התיבה לא אנשי בית שאן ולא אנשי בית חיפה וכו' **מפני שקורין לאלפין עיינין** וכו'.

כתב הרדב"ז (ח"א סי' שצ"ד) והמהרי"ט (ח"ב א"ה סי' ט"ז) והובא להלכה במג"א (סי' נ"ג ס"ק ט"ו) דבודאי באתרייהו היו עולין לדוכן, דאי לא תימא הכי אטו נאמר שלא היו במקומם יורדין לפני התיבה ולא היו נושאין את כפיהם. וכ"ת שהיו מביאין חזנים וכהנים ממקומות אחרים, זה אינו במשמע, אלא ודאי האיסור רק במקומות אחרים דשם נחשבים כעילגים, אבל במקומם אינם נחשבים כעילגים.

והט"ז (סי' קכ"ח ס"ק ל') כתב דגם כשאין כל העיר מדברים כן מ"מ כל שדש בעירו שרי, וע"כ מותר בארץ רוסיא לכהן לעלות לדוכן אע"ג שקורא לשיבולת סבולת דשגיאה זו מצוי שם. וכתב הפמ"ג שם דדברי הט"ז מובנים רק לפי מש"כ הלבוש דהטעם שאין מעלין אנשי בית שאן וכו' הוא משום דהשומעים יסיחו דעתם ע"י. מיהו אם הטעם משום דפוגם התפלה והברכה וכדמבואר ברש"י, לא שרי רק במקום שכולם מדברים כן.

★★

הבית אפרים (או"ח סוף סי' ה') דייק דרב אסי נקט "חיפני ובישני" ואילו הברייתא נקטה "אנשי בית שאן ואנשי חיפה", וכתב דחלוק נשיאת כפים משליח ציבור, הברייתא שדיברה לענין להוריד לפני התיבה נקטה בדוקא "אנשי חיפה ואנשי בית שאן" דהוא דוקא במקומות אחרים, אבל רב אסי שדיבר לענין נשיאת כפים נקט חיפני ובישני, דכולל אפילו כשהן במקומן, וכתב דמשו"ה פירש רש"י לענין נשיאת כפים דהאיסור משום ד"יאר" משתמע "יער" שהוא לשון קללה, והק' הטו"א דתפ"ל דפוגמין תפלתן, אלא ודאי משום דפוגמין תפלתן במקומן אין חשש, דאטו לא יורידו שם שליח ציבור, אבל משום קללה אפילו במקומן אסור.

★★

הברכי יוסף (סי' נ"ג ס"ק ה') מסופק במי שדרכו לקרות לעיינין אלפין והוא קורא כהוגן לכשירצה בטורח אם ישים אליו לבו, אם מותר למנותו לש"ץ, או דלמא חיישינן דכיון דבא ע"י טורח אין למנותו דזמנין דיקרא כדרכו ולאו אדעתיה.

וע"ש שהוכיח מדברי התוס' (בד"ה כשאתה) דגם בכה"ג אסור, דהתוס' תירצו דהא דהוריד רבי את רבי חייא לפני התיבה הוא משום דכשהיה ר"ח מתכוין לקרות החי"ת קורא אותו שפיר ע"י טורח, והוסיפו דהורידו לפי שא"ל אליהו שע"י תמהר הגאולה, דמשמע דדוקא משום דאמר אליהו כן, אבל בלא"ה לא אע"ג דיכול לדקדק בטורח, ועע"ש.

★★

בשו"ת דברי חיים (או"ח ח"ב סי' י') נשאל ע"ד בעל תוקע שקשה לו לבטא אות שי"ן, אבל אם מכוין לזה יכול לקרות כהוגן, אם נוכל למנותו לבעל תוקע.

והביא מש"כ רש"י כאן דאם דהיו מברכים ברכת כהנים, היו אומרים תחת יאר, יער ד' פניו שהוא לשון קללה כו' עכ"ל. ויש לתמוה למה הוצרך רש"י לומר משום שהוא לשון קללה, תיפוק לי' שמשנין התיבות ואינו מברך כדכתיב בקרא.

ותירץ דרב אסי נקט סתמא חיפני ובישני, משמע דגם אם הוא מכוין כדין גם כן לא ישא את כפיו, והוקשה לרש"י דבשלמא כשעובר לפני התיבה דהוא מילתא אריכא, יש לחשוש שישכח א"ע ויהגה שלא כדין, אבל כשהוא נושא את כפיו, שהוא דבר קצר ל"ל ישא את כפיו ויכוין לקרות כדין, לזה תירץ רש"י דהתם חמירא טפי, משום דחיישינן שמא יצא מתוך דבריו דבר קללה, ולזה צריך לחוש טפי אפילו בדבר קצר.

ולפ"ז לגבי ברכת תקיעת שופר דהוא דבר קצר, שפיר י"ל דיכול לברך, ולכוין בעצמו שלא לדבר בלשון עלגת ע"ש.

★★

בגמ': העושה תפילתו עגולה - סכנה ואין בה מצוה.

הנה ברמב"ם (פ"ד דתפילין הלכה ג') כותב: העושה תפילתו עגולה כאגוז אין בה מצוה כלל ע"כ. והקשה הכס"מ מדוע לא הזכיר הרמב"ם מש"כ במשנה כאן דתפילין עגולה הוא סכנה. וכתב דהיינו כיון דלענין דינא לא נפקא לן מידי, דמאחר דאין מצוה כלל, כי לא הוי בה סכנה, לא ליעבד הכי ע"כ.

ובספר מעשה רוקח תמה על הכס"מ, הלא מזה שהביא רבינו רק עגולה כ"אגוז", ע"כ דבאופן אחר הי' כשר, משמע דעיקר הפסול הוא מחמת סכנה, עיי"ש

ובספר פאר המלך (הל' תפילין שם) הוסיף להקשות דשפיר נוגע להלכות סכנת נפשות שהאריך בה בהל' רוצח ושמירת נפש ולא הביא, שלבישת דבר עגול כאגוז על הראש היא סכנה.

וכתב בספר פאר המלך שם: ע"כ נלענ"ד לפרש דלדעת רבינו הפירוש בהמשנה שהיא סכנה אינו כפירש"י שלא תיכנס לראשו, וגם אינו כפיר"ת דסכנה היינו בשעת גזירת השמד ואם אינו מצוה אינו מגן על הסכנה, (דאם כפיר"ת הו"ל להשמיענו דאינו מגן על הסכנה. מיהו י"ל דנרמז במה שהוסיף תיבת "כלל", לומר שליכא בה אפי' ריח מצוה להגן עליו), אלא מפרש ע"ד שראיתי (בספר יסודי ישורון ח"א ע' קב בשם הג"ר ראובן מרגלית ז"ל) שבשעת גזירת המלכות על תפילין עשו תפילין עגולות כדי להשמר מהסכנה, וע"ז אומרת המשנה דאכתי ישנו להסכנה שהמלכות תחשוב שגם זה כשר לתפילין, א"כ לא הרויח כלום. ועפ"ז מובן שלא הי' צורך להביאו, שאינו נוגע להלכה גם לא להל' שמירת הגוף כמובן.

★★

במשנה: ציפן זהב ונתנה על בית אונקלי שלו הרי זה דרך החיצונים.

וברש"י: דבעינן לך לאות ולא לאחרים לאות, ושוב פירש"י: ציפן זהב נמי כתיב למען תהי' תורת ה' בפיך שיהא הכל מבהמה טהורה ע"כ.

והקשה בטורי אבן דמשמע כאן דמשום והי' לך לאות פסלו בנתן באונקלי בחוץ, דלא לאחרים לאות מעכבין בדיעבד, וקשה דבמנחות (דף ל"ז ע"ב) אמרי': רב אשי הוי יתיב קמי' דאמימר הוי ציירא בידי' וקא מתחזין תפילין, א"ל לא סבר לי' מר לך לאות ולא לאחרים לאות, א"ל במקום לך לאות איתמר, ופירש"י מקום שרוב בני אדם אינו נראה לאחרי' דהיינו קיבורת, ולעולם אם נקרע שרי, וא"כ כיון דלא קפיד אלא על מקום לך לאות, כמו שבנקרע שרי, ה"ה במונח על בגדו נמי כיון דמונחין במקום לך לאות ע"כ.

★★

והשיב בזה הגאון ר' משה ליב ליטש־רוזנבוים זצ"ל מח"ס מתא דירושלים על הירושלמי והו"ד בשו"ת משיב דברים (או"ח סי' כ"ג) לבנו הג"ר גרשון זצ"ל:

לפענ"ד דלק"מ, דשאני הכא דהי' מונח על קיבורת ממש והי' במקום לך לאות, והא דנראה לאחרים, מכתו

מוכח עליו דא"א להיות הבגד מכסה, משא"כ בשמניח על בית אונקלי אינו במקום לך לאות.

ואולי י"ל דתלי בפלוגתא דר"א ורבנן במ"ה פ"ז דעדיות העיד ר"י על קליל של חטאת שנתנו ע"ג השרץ שהוא טמא שר"א מטהר יעיי"ש משום דכתיב והניח מחוץ למחנה במקום טהור, וס"ל לר"א הואיל והכלי הוא טהור דאין כלי חרס מטמא מגבו א"כ הו"ל מקום טהור, וחכמים ס"ל דמקרי מקום טמא הואיל ותחת הכלי המקום טמא, וה"נ לחכמים כאן דכתי' והי' לך לאות במקום לך לאות, וכאן כיון דמונח ע"ג בגד לאו במקום לך לאות הוא והוא על הבגד, אלא כל זה הוא לר"א דמטהר התם, אבל לר"י דס"ל דטמא משום דמקרי מקום טמא, הה"ד כאן י"ל הוי מקום לך לאות, וא"כ לדינא דקיי"ל כר' יהושע וכחכמי' דהתם בעדיות, שפיר השמיט הרמב"ם הא דנתנו על בית אונקלי שלו הוי דרך חיצונים ודוק עכ"ד.

והוסיף על הנ"ל בנו הנ"ל:

ויעי' ברמב"ם בפי' המשנה שם דנראה דלא הי' מפרש דנתן התפילין על הבגד כפירש"י, ואולי באמת מחמת קושי' הט"א הנ"ל או דס"ל דהטעם משום חציצה עיי' או"ח נ"ז סעי ה' ובמג"א שם, ומפירש"י נראה דהי' לו הגירסא ציפן זהב בסוף עיי' בו, ומיושבת ג"כ קושית הטו"א הנ"ל.

★★

במשנה: ציפן זהב וכו' **הרי זה דרך החיצונים.**

וברש"י דכתיב למען תהי' תורת ה' בפיך - שיהא הכל מבהמה טהורה ע"כ.

והקשה בספר מרפסין איגרא (ע' 16):

קשה: האם זהב אסור באכילה? והלא אינו אלא בלתי ראוי לאכילה, וכיצד ניתן להגדירו כ"מן האסור בפיך"?

ותירץ הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א, מן הביטוי "מן המותר בפיך" למדנו שצריך שיהיה דבר הנאכל, ששייך בו איסור והיתר, יצא זהב שלא שייך בו איסור והיתר.

עוד כתב שם ליישב: אמנם זהב אינו אסור באכילה, אך מכל מקום אינו נחשב בכלל "מן המותר בפיך". הסיבה לכך היא, שחז"ל ב"מן המותר בפיך" באו להורות לנו להשתמש רק במה שאסור היה מעיקרא והותר לאחר מכן, כאכילת בהמות טהורות, שנאסרו מעיקרא לאדם הראשון והותרו רק לאחר מכן. משא"כ זהב שלא נאסר באכילה מעיקרא ולכן גם לא הותר השתא, ולכן אינו כלול בהוראתם: "מן המותר בפיך".

★★

העיר בהנ"ל הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

דבר זה אינו מובן, כי כלום עשבים אינו נחשב מן המותר בפיך ע"כ.

★★

עוד כתב שם לתרץ:

הואיל וזהב אינו ראוי לאכילה, א"כ מי שאוכלו מסתכן, והרי אסור לסכן נפשו באכילות לא ראויות, וממילא אסור לאכול זהב, ולא נחשב "מן המותר בפיך".

ובעיקר הקושיא כבר תמה בזה הנודע ביהודה (או"ח מהדו"ק סי' א'), ועיין בשו"ת דברי חיים (או"ח ח"ב סי' ז') שתירץ עפ"י הגמ' (מנחות כ"ט ע"ב) דכיון דכתיב טמא מכלל דבעינן דבר ששייך בו טומאה וטהרה, ה"נ דדרשינן מן המותר בפיך בעינן דבר שיהי' שייך בו איסור או היתר בפיך, לאפוקי זהב שאינו ראוי לאכילה כלל.

★★

במסכת סנהדרין (מח ע"ב) כתב רש"י דציפן זהב פסולות הלכה למשה מסיני הוא, עיי"ש, וצ"ע סתירת דברי רש"י.

וכתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קטז ענף ב' ד"ה והנכון), דכדי שלא יסתרו דברי רש"י אהדדי, צריך לומר דאין כוונתו בסנהדרין דהלכה למשה מסיני חודשה הלכה דציפן זהב פסולות, אלא ההלכה למשה מסיני פירשה דמה דילפינן מדכתיב למען תהי' תורת ה' בפיך דצריך שיהי' מן המותר בפיך, אין זה בא למעט רק בהמה טמאה, אלא זה בא למעט גם כל שאר מינים שאינן לאכילה ואינו בפיך וכדכתב כאן.

ולפי"ז ניחא גם מה שהרמב"ם לא החשיב במניינו הלכה למשה מסיני תשיעית במעשה התפילין שיהיו מעור, משום דפסול זה אינו מהלכה למשה מסיני עצמה, אלא שפסול זה הוא מן הפסוק למען תהי' תורת ה' בפיך, אלא ההלכה

למשה מסיני גילתה לנו לפרש כן גדר הפסול של הקרא דבפיך וכנ"ל. עיי"ש.

★★

בגמ': **דת"ר תפילין מרובעות הלכה למשה מסיני.**

כתב הגרש"א וורטהיימר ז"ל בשו"ת שאלת שלמה (סי' פ"ג ס"ק א'):

הנה כיון שארז"ל (מגילה כ"ד ב' ומנחות ל"ה) תפלין מרובעות הלל"מ, משמעו שצריך שיהיו מרובעות תמיד בשעת הנחתן, לא רק מרובעות בשעת עשייתן, ואף אם נעשו מרובעין, כיון שנתקלקל ריבוען אח"כ פסולין (כמ"ש רמב"ם מעשה התפלין כולן הלל"מ ולפיכך כולן מעכבות ואם שינה בא' מהן פסול), שהרי לא אמרו עשיית תפלין מרובעות הלל"מ, אלא אמרו תפלין מרובעות, משמעו שיהיו תמיד מרובעות (ועי' גמ' חולין כ"ח ב' דדייקו היטב בלשון הלל"מ אי לא תשייר רובא או שחוט רובא), וכן לשון רמב"ם הלל"מ שיהיו מרובעות, ולא כתב שיעשו אותן מרובעות, ואח"ז כתב תפירתן ברבוע, ראה עומק לשון הזהב של הרמב"ם, רק בציצית יש הבדל בין תחלת עשי' לאח"כ כבגמ' מנחות מ"ב משום דכתיב ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם, על שעת העשי' קפיד רחמנא, עי' לבוש סי' י"א וט"ז סי' ל"ב ס"ק ל"ד.

ומ"ש בשו"ע (סי' ל"ב) נתקלקל רבוען יש מי שאומר שצריך לרבען אין ר"ל במ"ש יש מי שאומרים שיש חולקים בדבר, אלא לפי שהוא חידוש דין כ' כן, וכיו"ב כתב ט"ז סי' ל"ב ס"ק כ' על מ"ש בשו"ע סעי' כ"ה ויש מי שאומר ה"ה אם חוטרא דח' כו', וכן פי' פה בספר מחצית השקל שאין שום חולק בדבר זה.

וכן משמע בגמ' מנחות ל"ה תנא תפלין מרובעין הלל"מ, לימא מסייע לי' העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה, ואי נימא שיש לחלק בין תחלה עשיית התפלין לאח"כ, א"כ מה מסייע הוא לו, אדרבה המשנה חולקת דקאמרה העושה, א"ו סברא פשוטה היא דכאן אין לחלק בין תחלת העשי' לאח"כ, וכיון דבעי' מרובעות צריך שיהיו תמיד מרובעין, ונקט המשנה העושה, משום שכן הי' אז כת א' שעשו כן בטעותן (מטעם שלא נדעהו עתה) כמו הקראים והחצונים דנקטה המשנה בסיפא.

★★

בגמ': **בתפרן באלכסונן** וכו'.

וברש"י: וצריך שיהא להן אלכסון כהלכתו שתהא מרובע אצבע ברוחב ובאורך וכו' ע"כ.

כתב הגאון רבי יעקב יהודה אויש זצ"ל מפראג קובץ כרם שלמה (שנה ט' קו' ט' ע' ח):

בשו"ע או"ח סי' כ"ז סעיף י"ד, רוחב הרצועות של יד ושל ראש כאורך שעורה לפחות, ע"כ. - נלע"ד לפמ"ש רש"י במגילה (דף כ"ד סוף ע"ב) דתפילין יהי' אורכן ורחבן אצבע, א"כ לפמ"ש רש"י במס' ע"ז (דף מ"ד ע"א ד"ה מקום יש בראשו כו') שרוחב החריץ מקום כרך שני רצועות כו', מוכח דס"ל דרוחב רצועה הוא כרוחב אצבע, דו"ק והבן. וברמב"ם (פ"ו מהל' ספר תורה) מבואר דאורך שעורה הוא חצי אצבע, עיין במגן אברהם לעיל סי' י"א סק"ה, איברא לפי מ"ש הא"ר (סי' מ"ה סס"ק ז') שהגיה ברש"י, נסתר זה. אמנם עיין בתוס' ישנים במס' יומא (דף ע"א עמוד ב' ד"ה א"ר זירא כו') מה שכ' שם בזה השיעור של רוחב התפילין, ועיין בתוס' במנחות (דף ל"ה ע"א ד"ה שי"ן של תפילין כו') שכתב בשם שמושא רבה, שעושין תפילין רחבין ב' אצבעות, ואי עבדינהו טפי, שפיר דמי, ואי פחות לא מיפסל בהכי כו' ע"ש, ובתוס' בעירובין (דף כ"ה ע"ב ד"ה מקום יש כו').

דף כ"ה ע"א

במשנה: **מודים מודים משתקין אותו.**

וברש"י: שאמר שני פעמים מודים כשהוא כורע וכו' ע"כ.

כתב בספר פניני משה על ברכות (ל"ג ע"ב):

משמע מרש"י דדוקא כשכורע בב' הפעמים שאומר מודים, משתקין אותו, משא"כ כשלא כרע בפעם השניה אין משתקין אותו, אמנם עי' משנ"ב (סי' קכא ס"ק ה') דהביא בפשיטות, דאף אם לא כורע ב' פעמים נמי משתקין אותו, ומקורו בפרמ"ג שם בא"א ס"ק ב' ע"ש). וצ"ע דזה דלא כרש"י.

ואולי צ"ל כי אין כוונת רש"י שכורע ב' פעמים, אלא גם אם כרע פעם אחת במודים הראשון ונשאר בכריעה

(במודים השני נמי אסור, וכוונת רש"י רק לאפוקי כשכרע במודים הראשון ואח"כ נזקף ואמר בזקיפה עוד פעם מודים דבזה אין משתקין אותו, ואולי לזה גם המשנ"ב מודה, [והמשנ"ב רק מפקיע דא"צ ב' כריעות נפרדות], ויל"ע.

★★

במשנה: האומר ומזרעך לא תתן להעביר למולך לא תתן לאעברא בארמיותא, משתקין אותו בנזיפה.

כתב בנחל אליהו שהטעם שיש הנוטים לפרש כן, משום שאיסור מולך נזכר בפרשת עריות (בין באזהרה בפרשת קדושים, ובין בעונש בפרשת אחרי). לכך נוטים לפרשו על בועל ארמית. (ויעויין בפירוש תפא"י ביכין, המסביר - "להעביר", לשון עיבור אשה). אך האמת יורה דרכו. דאדרבה ענין "מולך" שייך לפרשת עריות ואילו "בועל ארמית" אין זה שייך לפרשת עריות. דענין חומר האיסור של מולך זהו מצד שמחלל זרע קודש וכמש"כ הרמב"ן עה"ת וז"ל: "ועל דרך האמת ישראל זרע הקודש נולדים בבית ה', וזה טעם (מש"נ ביחזקאל וגם את בניהן) אשר ילדו לי, והנה המקריב אותו למולך מטמא מקדשו ומחלל שמו הגדול כלשון ולא יחלל זרעו בעמיו" ע"כ. ובזה יובן הטעם שהחמירה בו תורה לחייב מיתה, אף שבעלמא אין חיוב מיתה בע"ז, אלא בד' עבודות כעין פנים או בדבר שעבודתה בכך. ואילו במולך - חייב מיתה אף שאין עבודתה בכך, והיינו מטעם הנ"ל, שיש בזה חומר יותר משאר ע"ז. ובזה יובן ג"כ מה שמצינו שצריך דרשה לרבות זרע פסול, דכיון דחומר איסור המולך זהו משום חילול זרע קודש, אז היה ס"ד דעל זרע פסול אין ענוש במיתה וכרת.

ואילו בועל ארמית אינו שייך כ"כ לפרשת עריות. דהרי יסוד איסורו זהו מצד שלא לידבק בע"ז, וכמש"נ כי חלל יהודה קודש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר. וגם בתורה נאמר איסור חתנות מצד כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים. ונמצא דמוכרח מתוך הפרשה דפרשה זו קאי על מולך. וכן פירש רש"י על המשנה - לא תבוא על הכותית ותוליד בן לעבודה זרה.

★★

ועיין בתוס' יו"ט שמביא, שהערוך מפרש שלתנא דבי רבי ישמעאל נרמז בפסוק זה איסור לבועל ארמית. אך מ"מ גם לדבריו עיקר פשט הפסוק קאי על עבודת המולך. עיי"ש.

★★

בגמ': מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות.

הנה בברכות (ל"ג:) מבואר (וכן במתניתין לעיל) דהאומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקים אותו, ולחד מ"ד שם (ע"ש דפליגי בזה ר' יוסי בר אבון ור' יוסי בר זבידא, ובירושלמי פ"ה דברכות ה"ג ובספר שם עולם עמ' מ"ג ואכ"מ) הטעם משום שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינם אלא גזרות ע"כ, וכן מבואר בגמ' כאן. אכן במדרש (דברים רבה פרשה ו, א) מבואר ענין שלוח הקן כענין של רחמים ע"ש היטב. (וראה בביאור הגר"א למשלי (פרק ל, י"ז) דבר נפלא דאם לא משלח האם קודם היא צועקת ומפילה עצמה לים וזה ענין אכזריות ע"ש ובספר פנינים משלחן הגר"א עה"ת (עמ' רל"ד - ה), ופלא שלא ציינו לדברי הגר"א הנ"ל במשלי, ובשו"ת חבלים בנעימים (ח"ב סי' קכ"ח ס"ק ד) ואכ"מ).

★★

ובתוס' כאן (ד"ה מפני וכו') הקשו כעי"ז על הקליר שביאר בפייט שלו לגבי אותו ואת בנו שהוא ענין של רחמים והרי אינו אלא גזירה ע"ש. אכן מקור הקליר הוא בתרגום יונתן בויקרא (כ"ב, כ"ח) לגבי אותו ואת בנו שכתב ג"כ כדבריו ע"ש. וראה בצל"ח לברכות (ל"ג:) שהביא דברי הרמב"ם (פ"ט דתפילה ה"ז) שהזכיר לגבי אותו ואת בנו ענין זה דאינו רחמים אלא גזה"כ. וטען הצל"ח דבבבלי בברכות לא נזכר אותו ואת בנו ורק בירושלמי עכ"ד. אכן במגילה (כ"ה.) בבבלי מוזכר ג"כ אותו ואת בנו ע"ש (וצ"ע באמת מדוע בברכות לא מוזכר), עכ"פ מקור הרמב"ם גם בבבלי ודו"ק.

★★

והנה ברבינו בחיי (דברים כב, ו) מכניס לענין זה (של רחמנות או גזה"כ) חוץ משלוח הקן ואותו ואת בנו הנ"ל ג"כ ענין שחיטה בצואר ולא בעורף ע"ש והוא דבר

חדש. אך גם בחינוך (מצוה ת"מ) איתא כן דטעם שחיטה מן הצואר הוא בגלל צער בעלי חיים וצ"ע מקור הדברים. (ובנוב"י מהדו"ק יו"ד סי' פ"ג כתב דצער בע"ח הוא רק כשמצער החי' בחייה ולא כשהורגה וצ"ע מהנ"ל).

אך באמת בזוה"ק (ח"ג צ"ב ע"ב) מבואר כדברי המדרש הנ"ל והקליר בפייט שלו שטעם מצוות שלוח הקן ואותו ואת בנו הוא ללמד לבנ"י להתרחק ממידת אכזריות ע"ש. וכן הביא במורה נבוכים (ח"ג מ"ח) והובא ברמב"ן (דברים שם) כאן ע"ש. וראה ברמב"ן (שם) שהקשה מאוד ע"ד הרמב"ם במורה הנ"ל, וראה גם בפי' הרמב"ן (דברים י"ד, כ"א) מש"כ בזה כשיטתו, ובספר החינוך (מצוה תקמ"ה) מש"כ. וראה גם בתפארת ישראל לרבינו המהר"ל זצ"ל (פרק ו) שהאריך הרבה בביאור ובירור ענין זה, וראה גם ברמב"ם (פ"ב דשבת הלכה ג) שנקט בתו"ד דמשפטי התורה הם רחמים ע"ש וי"ל לפי כל הנ"ל ע"ש ודו"ק.

★★

והנה להנ"ל יצא דקצת קשה ג"כ סתירת הרמב"ם שבמורה נבוכים וכנ"ל הביא הטעם דרחמנות ובהלכות דחה הדברים לגמרי וכנ"ל. וראה בתוס' יו"ט (פ"ה דברכות מ"ג) שחילק בין אם הוא ענין של תפילה או דרך דרש או פשט ע"ש בדבריו, ולפי"ז מיושבים הענינים. וראה בספר שו"ת קול מבשר ח"ב בקו' שמחת יום טוב (אות א) מש"כ לסברת התוס' יו"ט בדברי הרשב"ם (ב"ב פ"ב.) ע"ש היטב. ובספר לכבוד יום טוב (עמ' ע והלאה) ע"ש דברים יקרים בדברי התוס' יו"ט הנ"ל.

★★

בגמ': הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים וכו'.

ובתוס' (ד"ה הכל וכו') הקשו דבגמ' (כתובות ל' ע"א) איתא הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, ותירץ הבינה לעיתים ששני המאמרים מדברים על כוונה אחת, דליראת שמים צריך האדם לצינים ופחים, צינים לעבירות ופחים חמימות למצוות, אמנם מתי יבא האדם למדרגה זו שירגיש בעצמו קרירות לעבירה וחמימות למצוה, לזה הוא יגיע רק כשיעבוד את השם מאהבה, שלא על מנת לקבל פרס, אז יוכל להרגיש זאת.

★★

בגמ': הא דאמר מילתא מילתא ותני לה, הא דאמר פסוקא פסוקא ותני לה.

פירש"י דהיכי דכופל כל תיבה ותיבה אין כאן אלא דבר מגונה, והיכי דכופל כל פסוק משתקין אותו, דהוי כמקבל ב' רשויות. והר"ח הובא בתוס' ברכות (ל"ד.) ד"ה אמר וכו' מפרש איפכא, דהיכי שכופל כל פסוק אין כאן אלא דבר מגונה, אבל היכי דכופל כל תיבה הוי כמקבל ב' רשויות ומשתקין אותו.

והנה בביאור הלכה (סי' ס"א ס"ט) מוכיח מהסוגיא דבגוונא דמשתקין אותו יצא בדיעבד, מדפריך דילמא מעיקרא לא קא מכוין והשתא קא מכוין, ומשמע דבאופן זה יוצא, דאין הכפלות מגרע, וא"כ ה"נ באופן דמשתקין אותו אין הכפלות מגרע ע"כ.

והעיר בזה חכ"א (קובץ קול התורה קובץ מ"ז ע' יא):

ויש לעיין דילמא הא גופא מה שנראה כמקבל ב' רשויות מגרע, ולא דמי לכופל מפני שלא נתכוין. ועיי"ש שכתב להסתפק בכופל כל תיבה לדעת רש"י דהוי דבר מגונה דנראה כמתלוצץ, דילמא גם בדיעבד אינו יוצא. ולכאו' י"ל דאף בגוונא דהוי כמקבל ב' רשויות גרע וכנ"ל.

★★

במשנה: מעשה דוד ואמנון לא נקראין וכו'.

כתב הגאון ר' אברהם שמואל בכרך זצ"ל (בקובץ כרם שלמה שנה י' קו' ד' ע' ז-ח) ענין נפלא:

גירסת רבי' עובדי', אמנון ותמר, ולא ראיתי מי [שיגרוס] במתני' כן, ורש"י פי' מעשה תמר ויהודה, ורמב"ם ז"ל נמי [חולק על] רש"י, ולא ידעתי מי הכריחו לפרש דהיא תמר דאמנון ולא דיהודה, בשלמא ר"ע ז"ל מפרש לפי גירסתו. - וז"ל הרמב"ם ז"ל פי"ב מהל' תפלה [הלכה י"ב], מעשה ראובן וברכת כהנים ומעשה העגל נקראין ולא מתרגמין, ובמעשה אמנון במקום שנאמר אמנון בן דוד לא נקרא ולא מתרגם, ע"כ. ופשט לישנא משמע כדברי המשנה שבמקום דכתיב אמנון סתם נקרא ומתרגם, דאי [לא מתרגם] ה"ל לכוללו בההוא קמייתא, והרי"ף והרא"ש גרסי במתני', ברכת כהנים ומעשה דוד ואמנון נקראין ולא מתרגמין, ובברייתא גרסי ברישא מעשה אמנון ותמר נקרא ומתרגם, ובסיפא גרסינן

מעשה דוד ואמנון לא נקראין ולא מתרגמין, ומחקינן הא דכתיב אמנון ותמר וכו', וכן איתא [בגמרות] שלנו. ותמוה בעיני מתני' במאי מיירי, וצ"ע אצלי.

וראיתי בסדר המשנה ישן מדוייק ומנוקד, ושם גרסי במתני' ברכת כהנים ומעשה דוד ואמנון לא נקראי' ולא מתרגמי', וכן הוא לפנינו בפנים, אבל בגמרא ירושלמית שם איתא כזה הלשון, ברכת כהנים נקראות ולא מתרגמות, ר' בא בר כהן בעא קומי ר' יוסי מאי טעמא, א"ל כה תברכו, לברכה ניתנה, לא ניתנה לקריאה, ע"כ.

ומיהו נ"ל שטעות הוא, וצ"ל ברכות כהנים לא נקראות, [ולשון] מתני' שם מוכחת כן, וגירסא לברכה ולא לקריאה, משמע לקריאה ממש אפי' בלא תרגום לא ניתנה לשום דבר אלא לכהנים לברך את ישראל, וגם מצאתי במסכת סופרים, ברכת כהנים מעשה דוד ואמנון לא נקרין ולא מתרגמין.

★★

וכותב שם:

קושיא זו שאלתי לחכמי ורנקבורט [פרנקפורט דמיין] ולא הוי בידייהו, עד שבא הנה ק"ק ווירמיישא היא עיר גדולה לאלקים בחכמה ותופשי תורה אבירי הרועים, האלוף כמוהר"ר אהרן שמואל בן מוהר"ר משה שלום איש קרעמניץ, ותירץ דג' חילוקים יש בדבר. בפסוק קמא דכתיב ושמה תמר ויאהבה אמנון בן דוד, לא נקרא ולא מתרגם, בפסוקים אחרים דכתיב אמנון סתמא ולא נזכר בהו דוד כלל, נקרא ומתרגם, ועל זה קאמר תלמודא, מהו דתימא ליחוש ליקרי' דדוד דרובא דעלמא ידעי דאמנון בן דוד הוא, קמ"ל, ובפסוק שנזכר אמנון ותמר ודוד, אבל לא כתיב שהוא בן דוד, דהיינו קרא, וישלח דוד את תמר הביתה לאמר לכי נא בית אמנון אחיך וגו', זה נקרא ולא מתרגם, לפי שאם הי' מתרגם הוצרך לתרגם שהוא בן דוד, כיון דשמותיהן נזכרות במקרא, מה שאין כן במקראות שלא נזכר שם דוד כלל.

וזהו שדקדק התרצן בלישני' ואמר הא דכתיב אמנון סתמא, דהל"ל הא דלא כתיב אמנון בן דוד, כמו שנקט הא דכתיב אמנון בן דוד, אלא דאי נקט הא דלא כתיב אמנון בן דוד, הוי נשמע אפי' היכא דנזכר דוד אלא שלא נזכר בן דוד, נקרא ומתרגם, וליתא, דבהיא איירי מתני', ומש"ה נקט במשנה, מעשה דוד ואמנון, לומר דמיירי במקרא שנזכרו שניהם, ובברייתא נקט ברישא, מעשה אמנון ותמר נקרא ומתרגם, לומר דמיירי במקום שנזכר אמנון ותמר ולא נזכר דוד כלל, ובסיפא נקט מעשה דוד ואמנון לא נקרא ולא מתרגם, לישנא הוא... (מכאן ואילך חסר, וחבל).

★★

בגמ': בל"ת עק"ן נשפ"ה סימן.

כתב הגאון האדר"ת זצ"ל בספרו מגלת סמנים (ע' נה):

הוא סימן על מה שפתח שם בברייתא, יש נקרין ומתרגמין ויש נקרין ולא מתרגמין ויש לא נקרין ולא מתרגמין, מעשה בראשית, מעשה לוט ובנותיו, מעשה תמר ויהודה: מעשה עגל הראשון, (מעשה) קללות וברכות, אזהרות ועונשין: מעשה אמנון ותמר, מעשה אבשלום, מעשה פילגש בגבעה, הודע את ירושלים - נקראים ומתרגמים. ואלו נקרין ולא מתרגמין רעבדן סימן, מעשה ראובן, מעשה עגל השני, ברכת כהנים, דוד ואמנון.

זהו ביאור הפשוט של הסימן. - מכאן אנו רואים כמה גדול כוחם של הסימנים, שמן הסימן אנו יודעים אמיתת הגירסאות, ובא וראה כמה צדקו דברי מרן הגר"א ז"ל שמחק מתחלת הברייתא "ויש לא נקרין ולא מתרגמין", שבאמת אינם גם לפי גירסא זו רק הך דדוד ואמנון כפי שהוא בגירסתינו, והרי הסימן הולך ומטפח על פני הגירסא הזאת, שצ"ל כמו מתני' נקראים ול"מ, וכמו שהוא הסימן רעבד"ן.

והנה בהסימן "בלת עקן נשפה" מרמז העין על עגל הראשון, ובמלת רעבדן על עגל השני, וא"כ עדיין אין הסימן מובהק. וצ"ל דכיון שנכלל עם הסימן של הראשונים שרובם כן מן הסתם לעגל הראשון קאמר, וממילא דהסימן רעבדן על השני קאי.

וק"ק על סידור המאמרים, שאינם כפי סידור הזמנים, דפילגש בגבעה מוקדמת למעשה אמנון תמר ואבשלום.

והנה ביאור מלות הסימנים פשוט הוא, "בלת" הוא לשון בליתא דפרסא, בחולין ח' ב', "עקן" ל' צרות רבות ר"ל, עי' סנהדרין י"א א', "נשפה" הוא לשון דילוג ממקומו.

רעבדן אין לו ביאור, ונ"ל שצריך לחלקו לב' תיבות "רעב דן", ר"ל שדן רעב, או דֵן בצירי [כלו' זה רעב]. וי"ל שיותר טוב להפסיקו בב' תיבות, דהשנים האחרונים אחד

הוא מעשה אמנון במקום שנמצא שם שם דוד, והוא בנביאים, והראשונים הם ג' ענינים ונמצאים בתורה.

דף כ"ה ע"ב

בגמ': מעשה עגל הראשון נקרא ומתרגם וכו' **דניחא להו דהויא להו כפרה.**

בטורי אבן הקשה דא"כ ה"נ נימא דמעשה ראובן נקרא ומתרגם דניחא ליה דהויא ליה כפרה, ותירץ דראובן שב בתשובה ותו לא צריך כפרה. עוד תירץ עפ"י מה דאיתא בשבת (נה:) דכל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, וע"כ חיישינן לכבודו שלא יבואו לבזותו במה שלא עשה.

הדובב מישרים (ח"א סי' מ"ד) תירץ עפ"י המבואר בסוטה (לב:) דרק בחטא של ע"ז אמרינן לא חסה התורה עליו ולכסוף וליזיל כי היכי דנכפר עליה.

★★

הדובב מישרים (שם) תמה מכאן על המג"א (סי' ס') שכתב דמשו"ה לא תקנו לזכור מעשה עגל אע"ג דכתיב זכור אשר הקצפת וכו', משום דלא רצו לתקן להזכיר גנותן של ישראל, והרי בסוגין מבואר דלא חיישינן לזה דניחא להו דהויא להו כפרה.

★★

בגמ': אמר לו עד שאתה בודק וכו' **בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול.**

הנה בפסחים (ג' ע"ב) איתא: בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול, רש"י פירש פסול כהונה חלל, ובתוס' שם מביאין מרבינו חננאל דבר ע"ז, וכ"כ בתוס' הרשב"א במהר"ם חלוואה ובתוס' רבנו פרץ ע"ש, ובתוספות הרא"ש מביא הר"ח בזה, ומקשה בזה"ל: וקשה לי לפירושו, מאי פריך והא תנן אין בודקין מן המזבח ולמעלה, דלמא לאחר שנבדק עבד ע"ז, לכך נראה כפירש"י פסול חללות עכ"ל.

ובתוספות רבנו פרץ הנ"ל מקשה על רש"י בזה"ל: וקשה דאמאי צריך למימר שמץ, הוה ליה לומר פסול עכ"ל ע"ש. ואפשר דמטעם קושי' זו חולקין גם התוס', התוס' הרשב"א והמהר"ם חלוואה הנ"ל על רש"י.

והעירני הגאון ר' נתן אינפלד שליט"א, דמהגמ' במגילה כאן יש ראי' מפורשת לרש"י דשמץ פסול הוא פסול יוחסין, דז"ל הגמרא שם: מעשה באדם אחד שהיה קורא למעלה מרבי אליעזר הודע את ירושלים את תועבותיה אמר לו עד שאתה בודק בתועבות ירושלים צא ובדוק "בתועבות אמך" בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול עכ"ל הגמרא. והוא ממש כלשון הגמרא בפסחים, ופשטות הגמרא שמצאו פסול אצל אמו, וכמו שכתוב "בדוק בתועבות אמך", ובירושלמי כתוב מפורש שהיה ממזר ע"ש. הנה גמרא מפורשת כרש"י וצ"ע.

★★

בגמ': כל ליצנותא אסירא בר מליצנותא דע"ז דשריא וכו'.

פסק השו"ע (חו"מ סי' ח' סעיף א') דכל דיין המתמנה בשביל כסף או זהב אסור לעמוד לפניו ולא עוד אלא שמצוה להקל ולזלזל בו. וכתב התומים דהא דמצוה לזלזל בו, הוא משום דהתורה קראהו אלהי כסף ואלהי זהב (סנהדרין ז:), והרי הוא כעבודה זרה דראוי לנהוג בו בזיון וכל ליצנותא אסרי וכו'. [וכיו"ב כתב בסמ"ע סק"ה].

החת"ם (שו"ת חלק ו' סי' נט) הביא סמך לדברי התומים מהא דמייתי כאן בסמוך הא דצורבא מרבנן דסני שמועניה שרי לבזוייה.

המנחת אלעזר (בספרו דברי תורה ח"ג אות נ"ב) תמה על התומים, דהא לא מבואר בגמרא רק דליצנותא דע"ז מותרת, אבל מנין לן שיהא מצוה לזה, וכתב דמכיון דילפינן מקראי שהנביאים עשו כן בנביאות, ע"כ דיש מצוה בכך, דלא יתכן שאמר הנביא מפי ה' ליצנות אם הוא רק רשות.

★★

בגמ': האי מאן דשפיר שומעניה שרי לשבוחיה.

המהרש"א תמה מהא דאמרינן בפרק גט פשוט אל יספר אדם בשבחו של חברו שמתוך כך בא לידי גנותו, ותירץ דדוקא לשבחו יותר מדאי אסור. החתם סופר (בשו"ת חלק ו' סי' נט) תמה על המהרש"א דבהדיא מבואר בסוגיא בפרק גט פשוט דאפילו לשבחו קצת אסור.

וע״כ כתב החת״ס, דלכאורה צריך לשים לב דאיך קאמר בגט פשוט דלא יספר בשבחו של חבירו, והא מצוה גדולה לספר בשבח הצדיקים, ואמאי ניחוש שיבא עי״ז לידי גנותו והא מצוה בעידנא דעסיק בה מגינא ומצלי, ודוחק לומר דהחשש על השומעים שיבאו לגנותו, ועוד דגם השומעים במצוה קעסקי.

וע״כ כתב החת״ס, דדווקא בהא דב״ב במוקמינן לה בשבח במילי בעלמא, כגון בשבח יופי הכתיבה בהא חיישינן שיבא לידי גנותו, אבל בודאי במשבח את הצדיק בצדקתו וחכמתו לא חיישינן שיבא לידי גנותו, והן הנה דברי הש״ס כאן האי מאן דשפיר שומעני׳ שרי לשבוחי ולא חיישינן שיבא לידי גנותו.

פרק רביעי

במשנה: בני העיר וכו׳

כתב רבנו צדוק מלובלין ענין נפלא על הא דקבעו חז״ל פרק בני העיר במסכת מגילה וז״ל בספרו צדקת הצדיק (אות קעו) כשבונים או מסיידים בהכ״נ או בהמ״ד חדש באיזה מקום, נעשה מקודם שם מחיית עמלק באותו מקום, דתיכף אחר מחיית עמלק בא קדושת המקום כמו שאז״ל (סנהדרין כ:) ג׳ מצות נצטוו בכניסתן כו׳ מחיית עמלק ואח״כ בנין בהמ״ק, לכן קבעו רז״ל פ׳ בני העיר מקדושת בהכ״נ ובהמ״ד במס׳ מגילה כי תיכף לכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק.

ואז״ל (מגילה יז סע״ב) והיכן מתרוממת קרנם בירושלים, היינו דהרמת קרן ישראל היא מצומצמת במקודם מקודש לבד בא״י, ולא בהתפשטות הגורם בטול, ובתי כנסיות ובתי מדרשות הם קדושת א״י, כמשז״ל במגילה (כט.) דעתידים שיקבעו בא״י והג׳ מצות הם תכופות יחד, וגם בבנין בתי כנסיות ובתי מדרשות חדש שהוא נקרא מקדש מעט כשאז״ל (שם), נתנשא ג״כ נפש א׳ נשיאות מעט ע״ד המנאת המלך.

רק בכניסה לארץ הי׳ זה קודם מחיית עמלק, ולעתיד לבא יהיה הסדר כמ״ש בפסחים (ה.) לג׳ ראשון וחשיב שמו של משיח בסוף, והוא נגד ראשון דפסח דבניסן עתידין ליגאל.

ולולב וסוכה הם יחד כי לעולם תכופים יחד. כריתת זרע עמלק שהוא נגד לולב, כמ״ש בויקרא רבה (פרשה ל׳) דמורה על ניצוח, ובנין בהמ״ק דנקרא ג״כ סוכת שלם. ולעולם מחיית עמלק קודמת, ולכך קדושת המקום לא פסקה, דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לע״ל, אע״פ שהן שוממין, משא״כ מלכות ב״ד פסקה לפי שעה לפי שהיתה אז קודמת למחיית עמלק, משא״כ לעתיד שמו של משיח אין לו הפסק לפי שבא אח״כ.

וכן בהתנשאות מעט דמקדש מעט שבגולה, כשהמחיית עמלק היינו שורש רע, וגם קדושת המקום קודמים להתנשאות קדושת הנפש, אז אין לו הפסק. עכ״ד.

דף כ״ו ע״א

במשנה: אבל אם מכרו תורה לא יקחו ספרים.

וברש״י: שמעלין בקודש ולא מורידין, תוספתא, מעלין בקודש, דכתיב ויקם משה את המשכן, בצלאל עשה ומשה שהי׳ גדול ממנו הקימו, ולא מורידין, דכתיב את מחתות החטאים האלה בנפשותם ועשו אותם רקוע פחים ציפוי למזבח כי הקריבום לפני ה׳ ויקדשו, כיון שהוקדשו הוקדשו, עכ״ל.

הקשה הגאון בעל שב יעקב זצ״ל (בקובץ כרם שלמה שנה י״ח קו׳ ו׳ ע׳ יג):

ויש לתמוה לכאורה על פי׳ רש״י, וכי כעורה זה ששנו בש״ס ערוכה במנחות דף צ״ט, והביא התוספתא, כי במנחות דף הנ״ל איתא שמעלין בקודש ולא מורידין, ומנין שאין מורידין שנאמר ויקם משה את המשכן וגו׳ ויקם את עמודיו וגו׳, ופי׳ רש״י התם, מדרישא וסיפא דקרא בלשון הקמה כו׳, ש״מ דאין מורידין כו׳, ומנ״ל דמעלין, אמר ר׳ אחא בר יעקב דאמר קרא את מחתות החטאים האלה כו׳ ועשו אותם רקועי פחים ציפוי למזבח, מתחילה תשמיש מזבח ועשיו גופו של מזבח, ע״כ. ועוד יש לדקדק אהא דפי׳ רש״י אסיפא דמתני׳ הטעם שמעלין בקודש כו׳, והביא התוספתא, ולא פי׳ האי טעמא לעיל ארישא דרחובה של עיר לוקחין בדמי׳ בית הכנסת כו׳, וכן כולם, משום דמעלין בקודש, ולהביא התוספתא. ועוד צריכין ליישב מאי דמקשין העולם, כיון דילפינן מקרא דמעלין

בקודש, מכ״ש דאין מורידין, ולמה לי עוד למילף מקרא דאין מורידין.

★★

והאריך הגאון בעל שב יעקב בפלפול בדברי הט״ז (או״ח סי׳ קנ״ג ס״ק א׳) בענין האם קדושה כיוצא בהן שרי, ובגמ׳ להלן (כ״ז ע״א) הוא איבעי׳ ע״ש בגמ׳ דנראה דהחילוק בזה הוא אי קנו בדיעבד משהו כיו״ב או לכתחילה ע״ש.

ולפי״ז כתב ליישב את התמיהות הנ״ל, התמיה הראשונה על רש״י שהניח תלמוד ערוכה דידן במנחות והביא התוספתא, והיינו משום דמסוגיא זו מוכח דסיפא דמתני׳ דווקא, דאפי׳ בשאר קדושות בדיעבד דווקא להוריד אסור, אבל כיוצא בזה שפיר דמי, והנה המחתות האלה שלא היו יכולין להשתמש בהן כמו שהן, או משום שנתקלקלו בתוך השריפה, או משום שהיו מחתות החטאים דהוי כמו זבח רשעים, ועל כן היו צריכין לעשות מנחושתן דבר אחר, והוי דיעבד, ובמנחות יליף מהא דמעלין דמתחילה הי׳ תשמיש כו׳, ואח״כ מזבח גופא, א״כ הוי מוכח מיני׳ דאפי׳ דיעבד צריכין לעלוי׳ דווקא, וממתני׳ דהכא דע״כ סיפא דווקא, מוכח בדיעבד להוריד דווקא אסור, אבל כיוצא בו מותר, לכך הביא רש״י דסוגיא יליף כמו בתוספתא, דמקרא דמחתות לא מצינו להוכיח רק דאין מורידין, היינו מטעמי׳ דקרא ויקדשו כי הקריבום, כיון דהוקדשו הוקדשו, והוא דעשאום ציפוי לאו משום דצריכין לעלוי׳ דווקא, אלא משום דלא צריכין כלי נחושת יותר, רק דיליף מדסיים ויקדשו כיון דהוקדשו הוקדשו, אין למילף מיני׳ רק משום דאין מורידין.

ומיושב נמי הכא מה שמקשין העולם, כיון דילפינן דמעלין, למה לי דאין מורידין, והיינו משום דמעלין יליף מהא דבצלאל עשה את המשכן ומשה הקימו דאיירי לכתחילה, וודאי יש להעלות, ומהא דמחתות החטאים דאיירי דיעבד יליף רק דאין מורידין ואין צריכין להעלות דווקא, רק בסוגיא נשאר הקושיא, כיון דיליף מהא דמחתות דאיירי דיעבד ואפ״ה מעלין דווקא, מכ״ש דאין מורידין, ולמה לי למילף מקרא דמשכן דאין מורידין.

וי״ל במה שיש לדקדק עוד שם בסוגיא דמנחות דקאמר שמעלין בקודש ואין מורידין, ומנ״ל דאין מורידין כו׳, ובתר הכי קאמר ומנ״ל דאין מעלין, אמאי לא מייתי תחילה מנ״ל דמעלין כמו דקאמר תחילה שמעלין ובתר הכי ואין מורידין, והיינו דסוגיא דמנחות נמי השיג סברא זו כמו התוספתא, דמהא דמחתות לא מצינו למילף מיני׳ רק דאין מורידין, כיון דלא מצינו למילף רק מהא דסיים קרא טעמא כי הקריבום ויקדשו סגי, אז ילפינן מיני׳ דאין מורידין, א״כ השתא צ״ל הא דסיים קרא כי הקריבום ויקדשו, היינו לומר דמשום הכי הי׳ מעלין, דמעיקרא הי׳ רק תשמיש כו׳, דאי סיים קרא האי טעמא לומר דאין מורידין, להא לא צריך קרא, דהא כבר מוכח מקרא דמשכן דאין מורידין.

★★

בענין הנ״ל דמעלין בקודש ולא מורידין, דנו האחרונים מה הדין כשאי אפשר להשאירו בקדושה הראשונה האם עדיף לנוריד הקדושה או עדיף לגנוז את החפץ של קודש, וידוע פסקו של הט״ז (או״ח סי׳ קנד) דארון הקודש שנשבר מותר להורידו מקדושתו לקדושה קלה, כיון דלא חזי לקדושתו הקודמת, עדיף הורדה מגניזה ע״ש.

ובספר קהלות יעקב להגאון מליסא זצ״ל על הל׳ בית הכנסת (סי׳ קנ״ג ס״ק ד׳) כתב די״ל דלכן הביאה הגמ׳ ב׳ פסוקים מהקמת המשכן, ומהא דמחתות החטאים וכו׳ (וכנ״ל מהשב יעקב) דגם כה״ג דא״א להשתמש בקדושה הקודמת, יש להקפיד על מעלים בקודש ולא מורידים ויש לגנוז החפץ ע״כ.

★★

יש לדון מה דין הורדה בקדושה לזמן האם שרי.

הט״ז (סימן קנד ס״ק ז׳) מביא שנחלקו בכך המהרש״ל והב״ח. המהרש״ל סובר שמותר, ודעת הב״ח לאסור.

הקובץ שיעורים (ב״ב דף כ) מצדד כהמהרש״ל, אמנם מקשה מתוס׳ שם שמשמע שאסור.

ויש לכאורה להביא ראיה ג״כ מהרמב״ם כהמהרש״ל, דעיין ברמב״ם (פ״ז מהל׳ ס״ת הלט״ו) דכתב שאם מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד (עיין ב״ב יג) הרי הס״ת כחומש מן החומשים. והעירו האחרונים - איך מותר לעשות כן, הרי מעלין בקודש ולא מורידין. אמנם לפי דעת המהרש״ל אפשר להוסיף ולומר, דכיון שאם יחתוך את הדבק, תחזור

קדושת ס״ת, ממילא דהוי הורדה לזמן (כי יש אפשרות לחתוך), ולכן אין איסור בכך.

★★

בגמ׳: ארשב״י אר״י לא שנו אלא ביהכנ״ס של כפרים אבל ביהכנ״ס של כרכים כיון דמעלמא אתי לה לא מצי מזבני לה.

בשו״ת משאת בנימין (סי׳ ל״ג) נשאל אם מותר לסתור ביהכנ״ס של כרכים כדי לבנות ביהכנ״ס אחר במקומו, וכתב דהא דאמרינן הכא דדוקא ביהכנ״ס של כפרים שרי, אבל של כרכים אסור, היינו דוקא לענין כשרוצים למכור הביהכנ״ס ולהעלות את הדמים לקדושה אחרת, ולפיכך בכרכים יש לחשוש שמא יש אחד בכל העולם שאינו רוצה שימכרוה, כדי שיהא מזומן לעוברי אורח באותו כרך ביהכנ״ס להתפלל בו. אבל לסתרו כדי לבנות אחר יותר טוב במקומו, פשיטא דכו״ע ניחא להו בזה.

והביא ראי׳ לזה מהא בפ״ק דבבא בתרא ממה שסתר הורדוס את ביהמ״ק ובנה אחר במקומו, והרי ביהמ״ק עדיפא מביהכנ״ס של כרכים, וא״כ ל״ל נחוש שמא יש אחד בכל העולם דלא ניחא לי׳ בסתירתו, והאיך נתן לו בבא בן בוטא עצה לסתור הביהמ״ק ולבנותו, ומוכח דלגבי לסתרו ולבנות מחדש שרי גם בשל כרכים.

ואין לומר כדאמר הכא דשאני רב אשי דאדעתא דידי׳ קאתו ואי בעי מזבין לה, ה״נ נימא דכו״ע אדעתא דהורדוס קא סמכי, דשאני ביהמ״ק דנבנה עפ״י הדיבור וע״י הנביאים, הא ודאי שאינם תולים בדעת בשר ודם, ועוד שאני רב אשי שהי׳ צדיק גמור ומימות רבי ועד רב אשי לא מצינו כמותו, אבל הורדוס שהי׳ עבד ורשע, פשיטא דלא שייך למימר דבטלי כו״ע דעתייהו לגבי דעתי׳, ואין לומר גם דתלו אדעתי׳ דבבא בן בוטא, דרק אצל רב אשי שהי׳ גדול בתורה ומימות רבי לא מצינו כמותו שייך לומר דבטל דעתייהו אגבי׳, משא״כ בבבא בן בוטא.

★★

בגמ׳: אבל בית הכנסת של כרכין כיון דמעלמא אתי לי׳ וכו׳.

מה פירוש הטעם - שמעלמא אתו. בשו״ת מהרי בי רב (סי׳ ה) מביא ב׳ הסברים: א. שנחשב שרבים שהקדישו את בית הכנסת על דעת כל העולם. ב. שמכיון שכל העולם משתמש בו. ונ״מ אם יחיד הקדיש בהכנ״ס של כרכים: להסבר א׳ - יכולים למכור, כי רק יחיד הקדיש. ולהסבר ב׳ - לא יכולים למכור, כי עדיין רבים משתמשים בו.

בתשובות פני יהושע (סי׳ ז) מחדש, כי ז׳ טובי העיר מבוררים, שעשו תנאי בתחילת בנין בית הכנסת, מועיל למכור אף בשל כרכים.

ועיין מרדכי (״ב סי׳ תפ) - המחדש - שז׳ טובי העיר דינם כגדולי הדור והפקרם הפקר.

★★

בגמ׳: ורצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת בחלקו של בנימין ובה מזבח בנוי וכו׳.

הנה בפסוק (דברים יב, יד) כתיב: כי אם במקום אשר יבחר ה׳ באחד שבטיך וגו׳, וברש״י: בחלקו של בנימין ע״כ. ולכאורה כוונת רש״י לרצועה הנ״ל. אכן ביהמ״ק עצמו הי׳ בנוי לפי חז״ל כאן בחלקו של יהודה ולא בחלקו של בנימין, וי״ל.

ובבעל הטורים (שם) רמז בפסוק הנ״ל לחלקו של יהודה, דתיבת שבטיך בגי׳: שבט יהודה ע״כ. וזה יותר א״ש, דהרי הפסוק קאי על ביהמ״ק עצמו שהי׳ בחלקם של יהודה ודו״ק. אך ברוקח רמז שם לחלקו של בנימין, דהר״ת של התיבות באחד שבטיך התחלתם בא״ת ב״ש בגי׳ בחלק בנימין ע״כ. וכ״כ בספר ענף עץ אבות (עמ׳ 396) מהרה״ח ר׳ בנימין אלטר ז״ל מדנפשיה ע״ש. (ועי׳ בראב״מ מש״כ (שם) דדברי רש״י דקאי על בנימין הם למ״ד ירושלים נתחלקה לשבטים, אבל למ״ד לא נתחלקה קאי על שילה ע״ש. וקדמו בפי׳ ר׳ חיים פלטיאל ז״ל (שם) ע״ש באריכות. אך ראה בדברי דוד לט״ז שם שהביא דברי הרא״מ והתקשה בו ע״ש).

★★

בגמ׳: לפיכך זכה בנימין ונעשה אשפיזכן לשכינה.

והנה בסוטה ל״ז אי׳ שמפני שירד לים תחלה נעשה אושפיזכן לגבורה, ובמהרש״א זבחים נ״ג כתב דסוגיות חלוקות הן. עוד העיר שם, דנראה מהגמ׳ כאן, שידע כבר שכל המקדש יהיה בחלקו חוץ מאותו אמה, והאיך קאמר שזכה ע״י הצער שיהא אושפיזכן לשכינה, יעויי״ש.

ונראה, דהנה שם בסוטה פירש״י שזכה שבית קדשי קדשים הי׳ בחלקו, וכאן פירש״י שזכה שהארון היה בחלקו, וי״ל שהקד״ק היה בחלקו מפני שירד לים תחלה, וזה ידע בנבואה, אבל לא ידע שהארון יהיה בחלקו.

ויתבאר עפ״ד הגר״מ סולובייצ״יק הלוי ז״ל דהארון לא היה מכלל כלי המקדש והיה דין בפני עצמו, ורק דמקומו דהארון היתה בקד״ק, וא״כ י״ל דאע״ג דידע שהמקדש וכליו יהיו בחלקו [כמבואר כאן שידע על המזבח], מ״מ אין מזה ראיה על הארון, שהיה יכול להיות במקום אחר, ורק בזכות הצער נקבע שאף מקומו של הארון יהיה בקד״ק. וא״כ לא פליגי הסוגיות, דהתם איירי על עצם קד״ק, וכאן איירי על הארון כפרש״י, ואף לא קשיא מה שהקשה המהרש״א

(קובץ קול התורה, קובץ מ״ז ע׳ יא)

★★

בגמ׳: לא שנו אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אבל מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר וכו׳.

וברש״י לא שנו דאין מורידין דמים מקדושתן ובית הכנסת בחשיבותו [בקדושתו] עומד אף ביד לוקח דומיא דספרים לוקח בהן ס״ת וכו׳. אלא שלא מכרו הטובים ברשות העם, אבל אם מכרו וכו׳ פקעה קדושה מן החפץ ומן הדמים מותר לעשות מהן כל רצונם וכו׳.

כתב הגר״ע אייגר זצ״ל בגליון הש״ס וזה לשונו, מבואר דס״ל לרש״י דבלאו מעמד אנשי העיר אין מורידין דמים מקדושתן וגם בביהכ״נ בחשיבותו, ובמעמד אנשי העיר בהכ״נ והדמים יוצאים לחולין, ותמוה לי מזה דברי רש״י לקמן (כז ע״ב) ד״ה ורבנן וכו׳ דכיון דשקול דמי ומעלה להו הקדושה מעולה, כל דבעי לוקח עביד חוץ מד׳ דברים וכו׳, וממה נפשך אם במכרו במעמד אנשי העיר לא צריך להעלות הדמים בקדושה, ואעפי״כ הלוקח מה דבעי עביד, דהא ביהכ״נ יוצא לחולין והמעות מותר אפי׳ למישתי ביה שכרא, ובלא מעמד אנשי העיר אף אם מעלין הדמים בקדושה, מ״מ הביהכ״נ בקדושתה קאי, וצע״ג, עכ״ד.

★★

והגר״מ פיינשטיין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״א סי׳ נא) תירץ קושייתו באריכות, וקיצור דבריו הוא, דהנה הרמב״ן הקשה דכיון דביהכ״נ יש בו קדושה, הרי הוא קדושת הגוף, וא״כ איך נפדה, ועיין שם מה שתי׳ והוא דחוק, ועיין בר״ן מה שהקשה עליו ותירץ וגם הוא דחוק.

ולכן צריך לומר דודאי הטילו בו חכמים קדושה, אבל גם בקדושת הגוף מצינו דכאשר הדבר נעשה אינו ראוי להקדושה פקעה הקדושה, כמו בהמה שהוקדשה קדושת הגוף אין לה פדיון, אבל כאשר הוממה ואינה ראויה עוד לגופה נפקע ממנה קדושת הגוף, אך עדיין נשאר בה קדושת דמים שהיתה בכלל קדושת הגוף ולכן צריכין ויכולין לפדותה, אך אם אינו ראוי גם לקדושת דמים, כגון קדשים שמתו, נפקע גם קדושת הדמים ומותר מן התורה בהנאה כמפורש ברש״י במעילה (ג) ד״ה לא נהנין, ובעוד מקומות עיי״ש.

עוד דבר ראינו בבהמת קדשים, שגם כאשר הוממה ונפקעה מקדושת הגוף וחלה עליה קדושת דמים, אין זה כמו שאר קדושת דמים אלא נשאר קצת עליה עדיין מקדושת הגוף ויש דברים שלא מועיל ע״ז פדיון וכמו איסור גיזה ועבודה, והטעם, דכיון דקדושת דמים נמשך מקדושת הגוף נשאר ע״ז קצת מקדושת הגוף, אף שאינה ראויה להקרבה ונפקע ממנה קדושת הגוף.

והנה ממש כעין מה שיש בקדשים מדאורייתא, תקנו חכמים בקדושת בית הכנסת, רק החומרות שיש בקדשים מדרבנן לא תיקנו חכמים, דקדושת ביהכ״נ הוי רק מדרבנן, וע״כ כמו בקדשים אם אינה ראויה ואין בו צורך להקרבה נפקע ממנה קדושת הגוף, ה״ה בקדושת ביהכ״נ שכאשר בני העיר החליטו שלא להשתמש בה נפקע ממנה קדושת הגוף, אך היות ויתכן שאח״כ ישתמשו בזה בחזרה, אז רק אם מוכרים אותה ששוב לא ישתמשו בה כי זה יהי׳ של הלוקח, נפקע ממנה קדושת הגוף.

והנה כמו שבקדשים אם אין בו צורך כלל, כמו קדשים שמתו נפקע ממנה גם קדושת הדמים ומוצאין לגמרי לחולין וכנ״ל, משא״כ אם רק הוממה, ועדיין יש בה צורך לדמים, יש עליה קדושת דמים, ולא רק קדושת דמים, אלא אף קצת מקדושת הגוף, ה״ה לגבי בית הכנסת, דאם אין צריכים לדמים של הבית הכנסת שימכרו, ואין צריכין לא

לביהכ״נ זה ולא לאחר במקומו, א״כ נפקעה ממנה כל הקדושה ואף לא קדושת דמים ושפיר מותר הלוקח לעשות בה אף ד׳ דברים, ומזה מדבר רש״י כאן בסוגייתינו, [ואף שבקדשים יש עדיין איסור מדרבנן, בביהכ״נ שכל קדושתו מדרבנן לא החמירו חכמים לאסור מדרבנן]. אבל אם צריכים להדמים לבנות ביהכ״נ אחר וכדומה, אז נשאר על הביהכ״נ קדושת דמים ואף קצת מקדושת הגוף, ושפיר אסור להלוקח לעשות בה ד׳ דברים, ומזה מדבר רש״י לקמן, עיי״ש מה שתירץ בזה עוד, עיי״ש.

דף כ״ו ע״ב

בגמ׳: תשמישי מצוה נזרקין וכו׳ **שופר ציצית** וכו׳.

בגמ׳ (מנחות מ״ג ע״א) מבואר דאין אדם רשאי למכור טלית מצויצת לעכו״ם ויש ב׳ טעמים לדבר ע״ש. וכתב באור הישר (שם):

מזה מוכח דהא דאמרינן במגילה כ״ו ע״ב דתשמישי מצוה כמו ציצית נזרקין, ה״ה דמותר למוסרן בידים לעכו״ם, דהא הכא לולא הני טעמי דאמרינן בש״ס, היה מותר נמי למוכרן לעכו״ם אף עם הטלית ביחד, וזהו מאי דדייק הרמב״ם בהאי דינא בפ״ג ה״ט מהל׳ ציצית לא מפני שיש בגופה קדושה כו׳ ע״ש.

★★

בגמ׳: תשמישי קדושה נגנזין.

בהגהות אשר״י מביא בשם האור זרוע דהאוכל נבלות וטרפות והמוכרם לישראל אין מתעסקין בקבורתו אפילו הכלבים אוכלין את בשרו ולוקקין את דמו אסור להציל ע״ש.

בספר אגרא דפרקא (אות של״ח) כתב וז״ל: נ״ל סוד ה׳ ליראיו ע״פ האמור בזהר עה״פ ״ואנשי קודש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו״ בגין דישראל קדוש נצטוה להם ובשר בשדה טרפה ע״כ כשאוכל ח״ו נבלות וטרפות פוגם בקדושתו ואזדא לו קדושתו, והנה מדות ישראל תשמיש קדושה נינהו ע״כ למת מצוה חייבין בגניזה כי תשמישי קדושה נגנזין משא״כ כשאזדא לה ח״ו הקדושה באכילת הטרפות נזרקין ח״ו, השי״ת יציל את עמו ישראל למען ירבו ימיהם וימי בניהם עכ״ל.

★★

בגמ׳: ואלו הן תשמישי קדושה - דלוסקמי, ספרים וכו׳

כתב בספר שארית יעקב להרה״צ רי״מ מורגנשטרן שליט״א:

צ״ב על מה סמכו העולם שמניחין קופסאות של צדקה וכדו׳ על מדפי הספרים של קודש, דלכאו׳ כיון דע״פ הלכה נחשב המדף תשמיש קדושה אסור להשתמש בו לשום צורך אפילו של מצוה (ואין לתרץ דהספרים של היום שנדפסים בדרך דפוס ולא בכתיבה אין להם קדושת ספרים, דכבר האריכו רוב הפוסקים בהל׳ ס״ת דגם לדפוס יש קדושת ספרים). ואולי י״ל דכיון דיש לכל ספר כריכה, הכריכה נקראת תשמיש דקדושה ממילא המדף חשיב תשמיש דתשמיש, ולכן שרי להשתמש בו.

אבל יש לפקפק בזה דלפי המבואר במ״ב סי׳ קנ״ג דהבימה שקורין עליה בס״ת יש לה דין תשמיש של קדושה, ואף שבדרך כלל קורין על המפה שעליה, מ״מ כיון שלפעמים נתגלה השולחן ומניחין הס״ת עליו יש שם של תשמיש קדושה, הכי נמי יש להסתפק דכיון דלפעמים נקרע הכריכה מהספרים מרוב שימוש ונעשים המדפים תשמיש קדושה, יהיה להם תמיד דין תשמיש קדושה.

וכן יש להסתפק בשולחנות של בתי הכנסת ובתי מדרש שמניחים עליהם סידורים ושאר ספרים ובפרט העמוד של הש״ץ (ועל השולחנות אולי י״ל בדוחק דמיוחדים ג״כ לשימושים אחרים של המתפללים ובפרט בימד״ר שנותנים שם תיקון ולעקאך ועושים סעודות מצוה וכדו׳, אבל העמוד של הש״ץ הלא מיוחד הוא רק לסידור תפילה) דיש להם דין תשמיש של קדושה ויהא אסור לעשות שם תשמיש אחר כגון להניח שם מעות ולסמוך ידיו עליו ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר רבא - מריש הוה אמינא האי פריסא תשמיש דתשמיש היא וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה מריש וכו׳) כתבו דכוונת הגמ׳ על הפרוכת שמניחים על ארון הקודש, ובשו״ע (סי׳ קנ״ד): וילון

שתולין לפני ההיכל יש בהם קדושה וצריך לגנזן. וכתב המשנ״ב (ס״ק י״א) דהוא הפרוכת, והיינו למנהג התלמוד שהיו לפעמים מניחין ס״ת עליה, ולכך הוא תשמיש קדושה, אבל בזמנינו דלא נוהגין כך הוא נחשב לתשמיש דתשמיש.

וזה משכ״כ הרמ״א (שם ס״ו):

ופרוכת שאנחנו תולין לפני הארון אין לו קדושת ארון רק קדושת ביהכנ״ס. והיינו כדברי התוס׳ הנ״ל כאן, וכך כתב בביאור הגר״א (שם) דכיון שאין מניחין ס״ת עליה אין לו קדושת ארון. וכך מובא בירושלמי מגילה (פ״ג ה״א) כל כלי ביהכנ״ס כביהכנ״ס כגון כילה דעל ארונא כארונא. וכפי שפירש בקרבן העדה דהיינו פרוכת ע״ש.

★★

כתב הפרישה (סימן קנ״ד אות ה׳) דפריסת הפרוכת אינו רק לנוי, אלא הוא ע״ש שנאמר ״והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קדש הקדשים״, וגם על דרך כיסוי כלי הקדש שנאמר ״ופרשו עליו בגד תכלת מלמעלה״, וכתב בשו״ת זרע אמת (ח״א או״ח סימן כ״ו) דאפילו אם ארון הקודש מפואר, חייבין לפרוס על הארון את הפרוכת, ולא טוב לשנות מנהג זה שהוא מיוסד בטעם והוא פשוט בכל ישראל.

★★

כתב מרן הגאון רבי משה פיינשטיין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ד סימן מ״ו אות כ״ב) לדון בענין פתיחת פרוכת שמלה אחת כתובה בשני חצאיה בשבת, וכתב שבלא חיבור כלל מסתבר שאין לאסור, אבל מ״מ יש קצת לחשוש לשיטת הלבוש שמחמיר בזה, ולכתחילה טוב שיורחקו מע״ש שני החצאים זה מזה, אמנם לכתחילה אין לעשות פרוכת כזו ואף בלא אותיות כי הוא כעין שינוי ממנהג ישראל, שמעולם היו עושין פרוכת אחת על כל רוחב הבנין, שלכן גם בפרוכת שעושין לפני הארון היו עושין פרוכת אחת.

★★

שאלה מענינת הופנתה לגאון רבי צבי פסח פראנק זצ״ל בזמן המלחמה שבהתאם לחוק ההאפלה היה אסור להדליק אור מבלי להאפיל ולכסות את החלונות באופן שלא יראה האור מבחוץ, ומובא בתשובותיו בספרו הר צבי (ח״א או״ח סימן פ״ב) בפרוכות שבלו האם מותרים לעשותם וילונות להחלונות כדי לכסות על המאור שבביהכנ״ס, ועי״ז יכולים לכבד את ביהמ״ד באורים וללמוד אחר ערבית, וכתב כיון שהפרוכות אין בהם קדושת ארון רק קדושת ביהכנ״ס, הרי בזה שהוא תולה אותם בחלון ביהכנ״ס אין מורידין מקדושתן כלל. ומציין לדברי המג״א (סקנ״ד ס״ק י״ד) שדן בדברי הגמ׳ במגילה כ״ו דמותר להניח תיבה של השליח ציבור תוך החלון לסתום אותו שלא תכנס הטומאה בביהכנ״ס, ואע״ג דהוא תשמיש של חול, וצ״ל כיון שאין משתמש בו כלום מותר דמה לי שמונח כאן או כאן, וא״כ יוצא מבואר דאפשר לסתום חלון בתיבה שהוא תשמיש קדושה, מכש״כ בנידון שלנו שהוא לצורך לימוד תורה, אולם מתנה שהפרוכות לא יהיו מחוברין לחלונות שקשה להסירן, אלא שיהיו תלויים על קרסי החלונות ונוח להסירן דאז אין מתבטלין לחלון.

★★

כתב המג״א (סימן קנ״ד סק״ג) דנוהגים לפרוס את הפרוכת לצורך חופת חתנים מטעם דלב בי״ד מתנה עליהם שיוכלו להשתמש בפרוכת לצורך זה, וכ״כ האליה רבה (שם) ס״ק י״ג. וכך מובא בשדי חמד מערכת ביהכנ״ס אות ל״ט וז״ל - ונהגו בעיה״ק ירושלים שהפרוכת שתולין לפני היכל הקודש בביהכ״נ, לוקחין גדולי העיר ופורסין אותם בכתלי הסוכה, וכן פורסין אותה ע״ג כסא אליהו הנביא והסנדק יושב עליו, ומביא שכ״כ בספר בני בנימין ח״א סימן ל״ח, והסכים עמו הרב הגדול בעל ישא ברכה זצ״ל (בסימן ל״ט) ומנהג עוקר הלכה ומכש״כ אם יש טעם ליישב המנהג.

אולם הב״ח בתשובותיו (סימן י״ז) כתב לאסור זאת, דאף דיש בו רק קדושת ביהכנ״ס, מ״מ הוא הורדה מקדושה לעשות ממנו חופה, דתשמיש הדיוט הוא.

(מידי״נ הגאון ר׳ אליקים דבורקס שליט״א)

★★

בגמ׳: ההוא בי כנישתא דיהודאי רומאי וכו׳ **אמרו לי׳ לרבא, אמר להו, דלו תיבותא אותבוה דהוה לי׳ כלי עץ העשוי לנחת וכלי עץ העשוי לנחת אינו מקבל טומאה.**

בקובץ וילקט יוסף (שנה י״ב קו׳ י״ב סי׳ קח) נדפסה תשובת הגה״ק ר׳ חיים מאנטיני׳ זצ״ל:

ע״ד שאלתו אם מותר לשנות מקום הבימה בכדי להרויח איזו מקומות למכור? הנה זה כמה ראיתי בשו״ת בית יצחק שדעתו להחמיר. וכמדומה לי שגם בשו״ת הריא״ז ענזיל מסטריא ג״כ נוטה להחמיר. אולם אין הספרים ת״י כעת, לכן לא אכתוב רק מה שנראה לי. ואף שהגדולים ההמה המה מדברים לשנות מקום ארון הקודש, מ״מ לדעתי הדברים שוין, דגם הבימה מקור מקומו טהור וקודש. וקרש שזכה ליתן בצפון אסור לשנותו לדרום, בשגם שיש קצת העדר כבוד אשר משום מעט כסף אשר ציבור לא מיעני ידחו ממקומו הבימה. זה מצד הסברא. אבל אביא איזו ראיות לזה. והוא דבגמ׳ כאן אמר רבא דהוה כלי עץ העשוי לנחת, אמרו לי׳ רבנן, כיון דזמנין דמטלטל כדמונח ס״ת עליו ה״ל מיטלטל מלא וריקן א״ל א״כ א״א. הנה מזה משמע לכאורה דמותר לצורך לשנות המקום.

אולם זה אינו, דרק לצורך עראי, ולצורך מצוה דרבים תפלה בציבור דמה״ט שחרר ר״א עבדו. אבל לקבוע לו מקום אכתי באיסורו עומד. וראי׳ לזה, דהתוס׳ ב״ב (כ׳ א׳ ד״ה היא גופי׳) הוכיחו מזה, דכלי עץ העשוי לנחת לא בעי ביטול. דבודאי לא ביטלו התיבותא שם עכ״ל התוס׳ שם. והשתא מדוע לא נאמר דבאמת יבטלו שם להעמיד התיבה, אלא ודאי דאסור לשנות המקום.

אמנם לכאורה יש לדחות, דהא התוס׳ אמרו בלשונם שהי׳ ס״ת מונח שם, א״כ לכאורה משמע דהקפידא משום דהי׳ שם ס״ת. אבל הא ליתא, דא״כ למה הצריכו רבנן שם לומר דלפעמים מטלטלי׳ בעת דמונח ס״ת עליו, הא גם השתא מטלטל משם. אלא ודאי דכעת לא הי׳ שם ס״ת, רק לקבוע לו מקום אחר אסור.

והנה ראיתי למהר״ם מלובלין שם דכתב, דאם הי׳ מבטלין אותו היו משמע דעשו ממנו כותל, והוא דוחק גדול, מה בכך אם יסברו שעשו כותל כיון שאנו יודעי׳ האמת. וגם אין הבנה, מדוע יסברו שעשו ממנו כותל. אבל האמת דלשנות מקומו אסור רק דיעשו ארון אחר א״כ הוה הורדה מקדושה דוק בשם וכל מעיין יביא אשר כן האמת. עכ״ד יצא לנו הדין, אשר אסור לקבוע ולשנות מקום הארון והתיבה וה״ה הבימה דמאי שנא, בשגם שיש העדר כבוד כנ״ל.

★★

בשו״ת בית שלמה להגה״ק מסקאלא זצ״ל (או״ח סי׳ כ״ט) נשאל בענין שבעיר א׳ היה בית המדרש של יחיד שנדר ביתו לבית המדרש, וקבע ארון הקודש בצד דרום שלא היה יכול לקבעו באופן אחר וקבע אותו בטעות לדרום, וככה התפללו בו לצד דרום. ואחר כך נמלכו הבעלי בתים של הבית המדרש לסתרו ולבנותו מחדש, וקבעו המזרח כדינא, וקבעו שם ארון הקודש על פי הוראת הרב המו״צ דשם. ועתה קצת מפקפקין עליו, לאשר זכה רוח זה להיות שם ארון הקודש, וא״כ יש בזה משום הורדה מקדושה.

וכותב הבית שלמה: ורו״מ הביא ראיה להמו״צ מש״ס (מגילה כו, ב) דקאמר רבא דלו תיבותא אותבוה, וא״כ שינו אז ארון הקדש ממקום למקום, אלא על כרחך דבמקום מצוה לא איכפת לן בהורדה מקדושה עכ״ד. ושאל חוות דעתי, זאת תשובתי.

הא ודאי שהורדה מקדושה אסור אף במקום מצוה. וראיה לזה וכו׳, ומה שהביא ראיה ממגילה הנ״ל, לכאורה אדרבה יש להביא משם ראיה איפכא, דהא התוס׳ (ב״ב ריש כ. סוף ד״ה הוא) כתבו דעל כרחך לא ביטלו הארון שהיה ספר תורה מונח שם ואסור לשנותה לדבר אחר דמעלין בקודש ולא מורידין כו׳ ע״ש, ומוכח להיפך מדברי רו״מ. אלא שלכאורה דברי התוס׳ אינם מובנים, דהא הורדה מקדושה אף לפי שעה אסור, כדמוכח בש״ס (מגילה כז, א) וכן כתב הב״ח (א״ח סי׳ קנד), וא״כ מה הועילו בהא דלא מבטלי ליה. אלא על כרחך דכוונתם דגם בעת ששמו שם הארון היה הספר תורה מונח בו, רק אעפ״כ אם היה מבטלו הוי הורדה, דהוי כאלו נעשה ממנו כותל כמו שכתב בחידושי מהר״מ מלובלין שם, והיינו דבכהאי גונא שנעשה ממנו מחיצה, אין לו קדושת ארון הקודש, כמו שכתב בהגהת רמ״א (ריש סי׳ קנד), וזה כוונת המג״א (שם סקי״ד).

וכיון שכן תקשי, דאכתי הוי הורדה מקדושה לפי שעה למקום שהיה שם ארון הקודש ומקום מצוה לא מהני כנ״ל, אלא על כרחך דזה לא איכפת לן. וע״ש שהאריך עוד הרבה בזה.

★★

ובשו״ת אמרי יושר להגר״מ אריק זצ״ל (ח״א סי׳ עט) דן ג״כ בענין כיו״ב, ומביא מדברי הבית שלמה הנ״ל וכותב:

והנה בתשו׳ בית שלמה הנ״ל הביא ראי׳ דמותר לשנות ארון הקודש מרוח לרוח, מהא דמגילה כ״ו דדלו תיבותא

ואותבי׳ שמה, ולהנ״ל יתכן שגם מתחלה הי׳ ארון הקודש עומד באותו הרוח, ועתה לקחוהו ואותבוהו אצל הפתח, אבל ברוח אחר אין ראי׳ דרשאי, ואף דאיתא באו״ח סי׳ ק״ן דיש לקבוע הפתח כנגד ארון הקודש, א״כ ע״כ הפתח הי׳ ברוח אחר, זה אינו, דשם היה פתוח לאידרונא ולא היו הולכין ובאין לביה״כ דרך הפתח ההוא, והא דעושין הפתח כנגד ארון הקודש היינו בפתח שבאין דרך פתח לביהכ״נ כדי שישתחוו כנגד הארון, ועכ״פ ברוח א׳ שרי בלי פקפוק ע״כ.

★★

גם בשו״ת מחזה אברהם (או״ח סי׳ כ״ג) דן בענין זה, והביא דברי הבית שלמה הנ״ל וכותב:

והנה בתשו׳ בית שלמה שם הביא ראי׳ ממגילה כ״ו דאמר רבא דלא תיבותא אותבוה ע״ש, ובתוס׳ ב״ב דף כ׳. כתבו דע״כ לא ביטלו הארון שהי׳ הס״ת מונח שם ואסור לשנותה לדבר אחר, דמעלין בקודש ולא מורידים, וכוונתם דע״כ הס״ת הי׳ מונח שם, ואם הי׳ מבטלו הוי הורדה, דהוי כאלו נעשה ממנו כותל וכמו שביאר שם מהר״ם מלובלין ע״ש, ואכתי קשה לפמ״ש הב״ח הובא בט״ז סי׳ קנג ובמג״א שם סקי״ד דאפילו הורדה לפי שעה מיקרי הורדה, וא״כ האיך לקחו הארון ממקומו דאכתי הוי הורדה לפי שעה למקומו הראשון ע״ש בדבריו.

ויש לעיין בזה, דלאו כל הורדה לפי שעה מיקרי הורדה, וממקומו הוא מוכרע, מהמג״א סקי״ד הנ״ל שכתב בהיא דמגילה כיון שאינו משתמש בו כלום דמה לו שמונח כאן או כאן, לא הוי הורדה, ובביטלו לעולם הוי הורדה כמ״ש התוס׳ ועיין במחצית השקל שם, ה״נ לענין זה, מה שלוקחים את הארון ממקומו לפי שעה לא מיקרי הורדה, וכמו לענין לעשות מהארון מחיצה יש חילוק בין לפי שעה לבין לעולם, ה״נ לענין מקום הראשון שמונח שם, לא מיקרי הורדה אם נוטלין אותן לפי שעה, וכן הדרך לפעמים כשצריכין לסוד את הביהכ״נ ומזיזין את הארון ממקומו לפי שעה, ולית מאן דחש לומר דזה מיקרי הורדה, וז״ב ואין צריך ראי׳ כלל.

★★

בגמ׳: ספר תורה שבלה גונזין אותו אצל תלמיד חכם וכו׳ **ובכלי חרס** וכו׳.

בקובץ אוצר החיים (כרך ד׳ ע׳ נ׳) האריך הרבה בענין זה בעקבות:

מקרה לא טהורה אסון נורא שקרה לנו (בעיר גראסווארדיין), וכל בית ישראל יבכו את השריפה, בעוה״ר באור (חשך) ליום ד׳ י״ג לחדש כסלו דהאי שעתא (תרפ״ח), כי בא צר ואויב היכל ה׳ פנימה, וידו פרש על מחמדי קדש וקרעו בזרוע כמה וכמה ספרי הקדושה ס״ת לגזרים ולקרעים שאינם מתאחים לעולם, גם השליכו בשווקים וברחובות ובמבואות המטונפות ר״ל, וכמו כן בנהרות, ומי בארות, באופן אשר נפסלו לגמרי ואין להשתמש בהן כלל וכלל, ואם יניחם כן בפרט החתיכות קטנות יש לחוש לכמה וכמה בזיונות וקלקולים.

ומעורר שם כמה ספיקות:

(א) **הנה** הרי״ף והרא״ש הביאו המאמר הזה כלשונו, וכן נפסק להלכה בטושו״ע או״ח (סי׳ קנ״ד סעיף ה׳) אולם אם בדין ס״ת שנפסל הדין כן, אינו מבואר להדי׳, ולפום רהיטא הי׳ אפשר לחלק ביניהן? אבל הרמב״ם הל׳ ס״ת (פ״י ה״ג) כתב: ״ס״ת שבלה או שנפסל נותני׳ אותו בכלי הרש וקוברי׳ אותו אצל ת״ח וזה היא גניזתו״. וכן פסק בשו״ע יו״ד (סי׳ רפ״ב סעיף י׳) בלשון זה. ולפי״ז מוכח דדינם שוה. [ועיין בדעת קדושים (סק״ז) דאף רקב ועפרורית שלו בעי׳ גניזה, וכן בשו״ת דברי חיים בהשמטות לח״ב כתב דעפר שריפת הקודש יגנזו בכלי חרס על הבית עולמין סמוך לקבר איש כשר ויר״א].

★★

(ב) **בשו״ת** כנסת יחזקאל סי׳ ל״ז כתב, דכלי חרס לאו דווקא דה״ה כלי עץ, ויש שחולקים עליו (עיי׳ גליון מהרש״א ליו״ד שם) דזהו רק בשאר כתבי קדש הנדפסים, לא כן בס״ת.

ובהגהות ח״ס לאו״ח שם: ״ואם א״א בכלי חרס סגי בכלי עץ. אבל מ״ש בכנסת יחזקאל דכלי עץ עדיף מכלי חרס דמדייתי לא נר״ל.

★★

(ג) **ובתשו׳** הרשב״ש סי׳ ס״ב כתב: דאם יש לחוש - אם יקברם אצל ת״ח - שיוציאם ויבאו לידי בזיון, יוכל ליתנם אף בשאר מקום צנוע. ואפשר לקוברם בעומק כמו״ש הח״ס בשם כנסת יחזקאל וכ״כ בספר אניה דיונה (פרק נ״ב ס״ז.) ״דאין חיוב בדבר לקבר׳ דווקא עמו. ומצאתי בספר האשכול (סו״פ י״ג מהלכות ס״ת) ״אי ליכא שונה הלכות

גונזה בי קברי"". [עיי' פרמ"ג שם במשב"ז סק"ה. דלאו דוקא בקבר ת"ח.].

★★

ומסיים (שם) שאלתו: אולם בספר בני יונה (על הלכות סת"ם) כתב על ס"ת שבלה שאין חיוב בגניזה המבואר בשו"ע, אלא אם ירצה יגנוז במקום צנוע, ומסיים "וכן נוהגין." [ועיי' במקדש מעט סי' רפ"ב סקמ"ג.]. ונאמר לי כי בשו"ת תשובה מאהבה ח"ב (בהג"ה לאו"ח) כתב דיש בהרבה קהלות ישנות אה"ק המיוחד בחדרים הסמוכים לביה"כ, ושם מקום גניזתן, והביא זכר לדבר מרש"י סוטה דף כ' דכתבי קדש שאינם ראוים עוד נגנזי' בצדי ההיכל. ובב"ב דף כ' ס"ת שבלה ממעט בחלון אם גנוזה שם. (עיי"ש בח"ג).

★★

ועל זה הביא תשובותיהם של כמה מגדולי אותו הדור ונביא מעט מדבריהם:

הרב הגאון מו' ארי' ליב ברודא נ"י מלבוב השיב: "אנחנו בשעתו קברנו את הספרים הקדושים שנקרעו ונפסלו ע"י עושי הרשעה בעוה"ר, על ביה"ק בכלי חרס אצל הקרבנות הרבים שהקרבנו אז על ידם לדאבוננו, ובקבוץ כל העדה נעשתה הלוי' והקבורה ובהספדים...".

הרב הגאון מו' ישעי' פירסט נ"י מוויען השיב: "דכירנא בעת פור התפוררה ותגעש ותרגז ארצינו בימים ההם בזמן המלחמה, נשלחה הנה ממדינת גאליציען ר"ל מהקהלות דשם ס"ת קרועים ופסולים, והורו רבינו גדולי פולין אחת דתם לגונזם בכלי חרס, ובכל אתר ואתר אשר קרה כאלה הורו המורים איש כגזירתו לעורר העם לתשובה", וכן הודיע: "כי במדינת אשכנז המנהג לקבור כאלה אצל ת"ח בקבר ממש".

הרב הגאון מו' יהודא ליב צירלזאהן נ"י מקעשענעוו השיב: "אנחנו כבר נסינו במסה בשנת תרס"ג, עשינו אז על בית עלמין כעין מרתף מיוחד של אבנים מחופה וטוחות בצימענט (- מלט), אשר בתוכו הטמינו בכלי חרס גדולים את קרעי ס"ת (כלי חרס האלה נעשו ביחוד למטרה זו עם כסוים מלמעלה.) מובן אפוא, כי גם כעת אחרי שגם לידינו באו הרבה קרעים מס"ת שנתחללו בהערים שסבלו הפעם מהפרעות ר"ל, נטמן אותם באופן הנ"ל ובמרתף הנ"ל, באופן כזה נ(מ)צא לכל הדעות.

וע"ש עוד תשובות חשובות מגדולי הדור בענין זה.

דף כ"ז ע"א

בגמ': ביהכנ"ס מותר לעשותו בית המדרש וכו'.

הנה מבואר כאן דקדושת ביהכנ"ס קלה מקדושת ביהמד"ר, ולכן ביהכנ"ס מותר לעשותו בית מדרש, ואילו בית מדרש אסור לעשותו בית כנסת כמבואר בשו"ע או"ח (סי' קנ"ג ס"א), והיינו כנ"ל דקדושת ביהכנ"ס קלה מקדושת ביהמד"ר וזה ברור.

ולפי"ז יש לעיין במה שתמה במהר"ץ חיות בסנהדרין (פ"ב ע"א) דאיתא שם עה"פ (במדבר כה, ז): ויקח רומח בידו וגו': מכאן דאין נכנסין בכלי זין לבית המדרש ע"כ. ופירש"י דמדכתיב: ויקם - ויקח, מכלל דעד השתא לא בידו הוה ע"כ. והקשה שם בהגהות מהר"צ חיות דבשו"ע או"ח (סי' קנ"א ס"ו) אי' דאין נכנסים לביהכנ"ס בסכין ארוך כדי שלא יארך המקצר על המאריך ע"ש, ומדוע לא הובא שם המקור מהגמ' דסנהדרין הנ"ל דמבואר דאפי' לביהמד"ר דקדושתו קלה אסור להכנס, כ"ש לביהכנ"ס דקדושתו חמורה ע"כ דבריו.

ודבריו צע"ג דהתבאר לעיל היטב, דקדושת ביהכנ"ס קלה מקדושת ביהמד"ר, וא"כ אדרבה, רק על ביהמד"ר דקדושתו חמורה מבואר בגמ' סנהדרין הנ"ל דאסור, ואין זה מקור לביהכנ"ס בשו"ע סי' קנ"ב הנ"ל, וצע"ג דברי המהר"צ חיות.

★★

בגמ': ואת כל בית גדול וכו' **מקום שמגדלין בו תורה** וכו'.

בשו"ע (או"ח סי' ת"ל) מבואר דשבת לפני פסח קורין לה שבת הגדול וכו' ע"ש ובאחרונים טעמים רבים לענין זה.

וכתב בנפש חיה להגר"ר מרגליות ז"ל (שם): ויתכן עוד משום שלפני כל חג צריכים לדרוש בעניני החג עמש"כ

להלן סי' תכ"ח, נקרא יום הדרשה הגדול שמגדלין בו תורה עיין מגילה כ"ז ע"א.

★★

בפרשת ואתחנן כתיב (דברים ד, ז): כי מי גוי גדול וגו'.

וכתב בשפתי צדיק (פר' ואתחנן אות יח) לדקדק, לשם מה הזכיר כאן שם "גדול" ע"ש מש"כ. וי"ל בזה עפ"י מה ששמעתי מא"א בעל "אור משה" זצ"ל שביאר בגמ' מגילה (כ"ז.) דפליגי ב' מ"ד עה"פ: ואת כל בית גדול שרף באש, אי ר"ל מקום שמגדלין בו תורה או ר"ל מקום שמגדלין בו תפילה ע"ש. וביאר בזה, דהנה באמת בנ"י נקראים המעט מכל העמים כדכתיב להדיא להלן בפרשה (ז, ז): כי אתם המעט מכל העמים וגו', וא"כ אין בנ"י בבחינת "גוי גדול" כפשוטו, ר"ל גדול בכמות, כי בכמות הם המעט וכנ"ל, ומש"כ כאן גדול קאי על ב' דברים המפורשים כאן - כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו - וזה ר"ל תפילה. ולהלן (פסוק ח): ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים וגו', וזה ר"ל ענין תורה. ועל ב' ענינים אלו נקראו כאן בנ"י בבחינת גדול, וא"ש דזה ב' המ"ד בגמ' מגילה הנ"ל אי גדול ר"ל תורה או תפילה עכ"ד א"א זצ"ל ודפח"ח. ולפי"ז מיושבת כמובן קושית השפ"צ הנ"ל דשפיר כתיב כאן "גוי גדול" ודו"ק היטב.

★★

ובשמחת שבע ברכות אמרתי בס"ד, בהא דאי' בירושלמי בכורים (פרק ג הלכה ג) דחכם, חתן, נשיא, והעולה לגדולה, כל אלו מכפרים לאדם חטאיו ע"ש. והנה דקדקו המפרשים בחתן האם מוחלים בכל אופן שהוא, וי"ל דהוא מצורף עם העולה לגדולה, ועולה לגדולה ר"ל שנהיה בחינת גדול, וזה ר"ל שמקבל ע"ע עול תורה או עול תפילה וכדו' דזה נקרא גדול אצל בנ"י, וכשהאדם החתן הוא בבחינת עולה לתורה, ור"ל שמקבל ע"ע עול תורה ותפילה אז מוחלים לחתן על עוונותיו ודו"ק היטב בזה.

★★

בגמ': ר' יוחנן וריב"ל, חד אמר מקום שמגדלין בו תורה וחד אמר מקום שמגדלין בו תפילה וכו'.

ולהלן בגמ' דריב"ל ס"ל תורה, וא"כ ר"י ס"ל תפילה, הגאון האדר"ת זצ"ל (בדבריו שנדפסו בקובץ מקבצאל קובץ כ"ט ע' עו) דן בענין שירה ות"ת מה עדיף (שירה היינו כמו תהלים וכדו' ועפ"י דברי חז"ל דדוד המלך ביקש שאמירת תהלים יהי' כלימוד נגעים ואהלות וכו'). וכתב:

הנה לפנינו תלמוד ערוך בסנהדרין (צ"ח ב'), אמר רב לא אברי עלמא אלא לדוד [ופרש"י בזכות דוד שהיה עתיד לומר כמה שירות ותשבחות], ושמואל אמר לא אברי עלמא אלא למשה [בשביל משה שהיה עתיד לקבל את התורה]. הרי לרב עדיפי שירות ותשבחות של דוד יותר מעיקר התורה, והוא דבר תמוה מאוד באמת, אבל עכ"פ הרי רב אומר כן.

ועי' ברכות (ז' ב') מאי רות א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות. ומ"ט לא נקראה יוכבד אמו של משה רבינו ע"ה בשם כזה, מפני קבלת התוה"ק חיינו ונפשינו ע"י מרע"ה, ומשמע דקאי בשיטת רב. אך בסנהדרין שם אמר שלא כרב ושמואל רק לא אברי עלמא אלא למשיח. אמנם המהרש"א בחידושי אגדות בבא בתרא (י"ד ב') כתב דהכוונה על ספר רות ולא על האשה רות - וד"נ.

★★

ולהלן (אות ח') מביא: אחר כתבי זאת מצאתי בס"ד בספר דברי אמת להגאון ר' יצחק בכר דוד הספרדי זצ"ל, (בדרוש רביעי), שהביא הך דסנהדרין צ"ח ב' שזכרנו למעלה בס"ד, וכתב שנחלקו ישעיה וחזקיה, בפלוגתת רב ושמואל שבחלק שם, והיינו שנחלקו אם בית המדרש עדיף או בית הכנסת, וכמבואר במגילה כ"ז א' שנחלקו ר' יהושע בן לוי ור' יוחנן בזה, ובברכות ו' א' אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה, במקום רנה [זה בית הכנסת ששם אומרים זמירות בנעימות קול להקב"ה] שם תהא תפלה, א"כ ה"ט שר' יוחנן סובר דבית הכנסת עדיף מבית המדרש. והביא שם דברי הרמב"ן סוף פרשת בא (פרק ג'), ודברי פרקי דרבי אליעזר, שכל העולם לא נברא אלא לשבח לכבודו יתברך שמו, ועל כן סבירא להו לרב ור' יוחנן דגדול מתורה.

★★

כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל ציין כאן לדברי הירושלמי (פ"א דברכות ה"ב) דר' יוחנן אומר: הלוואי שיתפלל אדם כל היום כולו. למה שאין תפילה מפסדת. ואמר ר"י: אפילו לתפילה אנו מפסיקים וכו' ע"כ. ומבואר דס"ל

דתפילה עדיפא מתורה, ולשיטתו שפירש כאן בית שמגדלין בו תפלה.

★★

בגמ׳: איבעי׳ להו מהו למכור ס״ת ישן ליקח בו חדש וכו׳.

כתב החת״ס (יו״ד סי׳ רנ״ד, הובא בקצרה בפתחי תשובה יו״ד סי׳ ע״ר) דגם אסור למכור ס״ת שקנה כדי לכתוב ס״ת, דאע״ג דעי״ז יכול לקיים מצות כתיבת ס״ת בהידור יותר מ״מ אין זה עילוי בס״ת עצמה. והביא ראיה לזה מהא דמסיק דמהא ליכא למישמע מינה משום דקשיא דיוקא אהדדי, ואמאי לא תירץ דהא דמדויק במשנה דמותר למכור ס״ת כדי לקנות ס״ת היינו בגווני שיקיים בזה מצות כתיבת ס״ת בהידור.

ומה״ט כתב שם החת״ס דאסור למכור ס״ת כדי לקנות ס״ת מדוייק טפי ומהודרת יותר, כיון שאין הקדושה עצמה מעולה יותר. [ועי׳ מש״כ לקמן בסמוך מהקרבן נתנאל, ודו״ק].

★★

מיהו הברכי יוסף (יו״ד סי׳ ע״ר) הביא מהבית דוד (סי׳ קל״ט) דאם יש עדיפות דכשרות בחדש, מותר למכור ולהפקיד דמיו עד שיקנה חדש, וע״ע בתשוב׳ בית שלמה (יו״ד ח״ב סי׳ קע״ג).

ועי׳ בראש יוסף שר״ל דהא מבע״ל למימר דמותר למכור ישן כדי לקנות חדש הוא משום דיש בזה עילוי קטן. [מיהו לפ״ז קשה מאי בעי למיפשט ממטפחות ספרים דליכא בהו עלוי כלל, והראש יוסף בעצמו העיר כן בהמשך בתו״ד].

★★

כתב הר״ן בתחילת הפרק דמדאיבעיא לן דוקא בס״ת דליכא לעלויי בה, מכלל לן דבהנך אחריני דאיכא לעילוי אסור למכרן וליקח כיוצא בהן, [ועי׳ בשו״ע סי׳ קנ״ג סע׳ ד׳ ב׳ דעות בזה].

ועי׳ בקרבן נתנאל [לעיל אות צ׳] שתמה דלפ״ז איך קאמר לעיל דמותר למכור ולהחליף ביהכ״נ, והא ע״י החלפה אין כאן עילוי, וכתב דצ״ל דהך חלופה דלעיל היינו שעשה חילוף במטלטלין וחל קדושה עליהן, ובאמת חייב לקנות בהם תיבה או ספרים. עוד כתב דאפש״ל דהחליפה בביהכ״נ יותר גדול, והוי נמי מעלין בקודש.

(פירות תאנה)

★★

בגמ׳: דא״ר יוחנן משום ר״מ אין מוכרין ס״ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה וכו׳. **ולהלן: אפילו אין לו מה יאכל ומכר ס״ת או בתו אינו רואה סימן ברכה לעולם.**

בירושלמי (פ״ג דביכורים ה״ו) מבואר דמותר למכור ס״ת ללמוד תורה ולישא אשה. וכ״ש עבור קיום ופרנסת האדם ע״ש. אך בגמ׳ שלנו לא נזכר ענין הפרנסה. וי״ל.

★★

הטור ביו״ד (סי׳ ער) כותב, שאסור למכור ספר תורה פרטי ״אפילו אין לו מה יאכל, ומיהו אם צריך למוכרה כדי ללמוד תורה או לישא אשה, ואין לו דבר אחר למכור, שפיר דמי״, והשו״ע (שם) חוזר על דברי הטור ללא חידוש כלשהו. מאידך, ביור״ד סי׳ רפ״ב: ״יחיד שמכר ס״ת שלו, מותר להשתמש בדמיו, דדמי למכרוהו ז׳ טובי העיר״.

לכאורה יש סתירה בין שני המקורות הללו. אולם באחרונים מבארים בזה, שביורה דעה (סי׳ ע״ר) הדין הוא על לכתחילה שלא ימכור, ובסימן רפ״ב מדובר בדיעבד. כלומר אם בכל זאת מכר, אף למטרה שלכתחילה אסור היה לו למכור, הרי אין מונעים ממנו שישתמש בכסף למטרה הנראית לו.

וכ״כ בשו״ת משפטי שמואל להגר״ש קלעי זצ״ל (סי׳ טז):

״עצה טובה שראוי להמנע ולסבב פרנסתו באופנים אחרים כדי שלא למוכרו לכתחלה, אלא דוקא שילמוד בדמיו או שישא אשה, אבל אם מכרו, מאן לימא לן דאסור להשתמש בדמיו״.

★★

ר׳ אברהם אבן טוואה, ממשפחת הרשב״ץ, שפעל באלג״יר במחצית הראשונה של המאה הט״ז, נשאל בשו״ת חוט

המשולש (ח״ג סי׳ ל״א) ע״י חכם בשם משה הכהן בקרי, ממשפחת דיינים בבגאיה שבאלג׳יריה, אשר ירד מנכסיו כנראה אחרי חורבן בגאיה, לאחר שעיר זו נכבשה ונבוזה ע״י הצרפתים בשנת ש״א לפ״ק, והישוב היהודי סבל בה קשות. הוא מספר, כי יש לו בת בוגרת קרובה לעשרים שנה ובן גדול ראוי לנישואין ״ואין לאל ידי להשיאם כי הכסף אזל מכלי, לא נשאר לי לפני אדוני בלתי אם גויתי, ויש לי ספר תורה ולא ידעתי אם אוכל למוכרו, כדי להשיאם או לא, וכאן יש אוסרים ויש מתירים״.

הגר״א אבן טוואה הנ״ל מבאר בתשובתו מסביר את חומרת המעשה של מכירת ס״ת, וקובע כי כל זמן שיש לו חפץ אחר למכור, אסור לו למכור ס״ת.

אך בסיכום הוא מעיד על המנהג הנפוץ באלג׳יר:

״**האידנא** נהגו להקל בס״ת של יחיד למוכרו ולעשות בדמיו מה שירצה״.

★★

בשו״ת שמש צדקה (או״ח סי׳ י״ד) נשאל: אלמנה ושני יתומיה ירשו ספר תורה שהיה מונח בביהכ״נ של הספרדים, ומכרו הספר לגביר מק״ק איטאליאני באותה העיר. כדי למלא החסר לביהכ״נ הספרדי, נתן להם הגביר ספר אחר תמורתו. אולם אנשי ביהכ״נ הספרדי מעכבים, באומרם שהספר ההוא הוקדש לביהכ״נ שלהם והם מוחזקים בו, ומוסיפים שאין מוכרים ס״ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה. ובמקרה זה אין כוונת המכירה לאחת ממטרות אלה. אך האלמנה והיתומים טוענים ״שכבר פשט המנהג בכל קהילות ישראל ואין מוחה, ובאמת אמרו מנהג מבטל הלכה. וכל המשים ס״ת בביהכ״נ, אדעתא דמנהג משים״.

והגאון בעל שמש צדקה מביא דברי המג״א (סי׳ קנ״ג ס״ק כ״ב) הכותב: ״על מה סומכין העולם שמוכרין ס״ת אפילו ניתנו לביהכ״נ לקרות בו ומשתמש בדמיהן, וצריך לומר דכיוון דמנהגא כן, הוי ליה כאילו התנו בתחלה שלא תחול קדושת רבים עליהם״.

ומ״מ מסקנתו שם היא שקהל הספרדים רשאי לעכב על הוצאת הס״ת מביהכנ״ס ע״ש.

★★

בקובץ העתיק פרי עץ חיים (כרך ו׳ סי׳ י״ג) נזכר שאלה באדם ״שהשעה דחוקה לו והוצרך למעות ולא היה בידו כי אם ס״ת אחת, והלך לשמעון אוהבו ושאל ממנו שילוה לו ארבע מאות פלוריניס לשלם לו אחר תשלום ששה חודשים, ונתן לו במשכון הספר תורה״ אך לא יכול היה לעמוד בהתחייבותו והמלוה דחק אותו. בצרתו הציע הלווה ״טול הס״ת בחובך״. המלוה היה שבע רצון מהעיסקה. אחר שהלוה השיגה ידו להחזיר החוב, דרש את הספר חזרה, והמלוה מסרב באומרו שהלה נתן לו הספר לצמיתות תמורת החוב. הלוה טוען שעשה זאת בגלל שהמלוה היה לוחץ עליו לשלם החוב, ״אבל מעולם לא היה בדעתו להקנותן, כיון שמן הדין אסור למכור ס״ת אפילו אין לו מה יאכל״.

החכם ר׳ דוד בן רפאל מילדולה מאמשטרדם, שאליו פנו כדי להכריע בסכסוך, ענה (בשנת תקכ״ט) שהוא מבין לנפשו של האדם הדחוק אשר אמר מה שאמר כדי להפטר מהלחץ של המלוה. ור׳ דוד מתעלם מן הצד האיסור של ״מוצא שפתיך תשמור״. הוא מתייחס לכוונה ולא לאמירה. אין הוא חוזר על האיסור של מכירת ס״ת ״אפילו אין לו מה יאכל״, שהרי הוא יודע שבמציאות מוכרים ס״ת כשאדם נמצא במצוקה כספית. לדבריו, כיון שמלכתחלה לא היה בדעתו של הלווה להקנותם לו, אלא רק למשכנו, הרי יש להשאיר את ספר התורה במצב של משכון. ע״כ.

★★

בתוס׳ (ב״ב ח׳ ע״ב) כתבו דמילתא דפשיטא הוא דמוכרים ס״ת גם עבור פדיון שבוים ע״ש. אכן הפוסקים נוקטים שלדעת הרמב״ם והטור והשו״ע אין הדין כך. ומותר למכור ביהכנ״ס לצורך פדיון שבוים ולא ס״ת (עי׳ במג״א סי׳ קנ״ג ס״ק ט׳ וב״י יו״ד סי׳ רנ״ב וע״ר).

בשו״ת בנימין זאב (סי׳ רלא) כותב בענין זה: ״ואי קשיא לך כיון דמצות פדיון שבויים גדול, מאי האי דאמרינן במגלה פ׳ בני העיר אמר רבי יוחנן משום ר׳ מאיר אין מוכרין ס״ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה, והתם לא קאמר ולפדיון שבויים, יש לומר דמילתא דפשיטא היא דמצות פדיון שבויים עדיף טפי, ומה שלא הזכירו התם, משום דמרגלא בפומייהו דכולי עלמא דהמקיים נפש אחת מישראל כאלו קיים עולם מלא, דילפינן לה מקול דמי אחיך צועקים אלי דם אחיך לא

נאמר אלא דמי אחיך, כדאיתא בסנהדרין פרק א׳, ואם לא יפדהו הרי הוא בסכנת חרב וערום ורעב״ ע״כ.

ובשו״ת חקרי לב (סי׳ קיד) מעיר עליו: ״ולא ידעתי איך לא זכר שכל מה שכתב בזה הם דברי התוספות? נראה לי, שהרב בנימין זאב כן ידע תוספות אלה, ואף כי אינו מזכירם בשמם, הרי אינו מתעלם מהם. והראייה, שבראשית תשובתו הוא חוזר על המלים של התוספות ״דמילתא דפשיטא היא״, אלא שהוא לא הסתפק בקביעה הסתמית שזה פשיטא. גם דבר שהוא ברור, מחייב הסבר. הוא מדגיש חשיבותה של מצות הצלת נפשות, ומשום כך עולה מצות פדיון שבויים על נשיאת אשה ולמוד תורה.

★★

בגמ׳: בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהן צדקה נותנין וכו׳

וברש״י: כדי שלא יחשדום ע״כ.

כתב הגאון ר׳ מנחם פרוסטיץ זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה ט״ו קו׳ ג׳ ע׳ כא):

אשר בא, להקשות על המג״א סי׳ רמ״ד שכתב דברבים ליכא חשדא. והקשה מעלתו דאמרי׳ מגילה כ״ז דבני העיר שפסקו עליהם צדקה בעיר אחרת נותנים, ופי׳ רש״י משום חשדא, והלא ברבים ליכא חשדא. י״ל, דבר של רבים, כתב המג״א ברבים ליכא חשדא, אבל דבר שרבים עושים, אבל כל אחד עושה לעצמו, כההוא דמגילה שפוסקים צדקה על בני העיר אבל כל אחד פוסק [לעצמו] ואין אחד פוסק בשביל כולם, רק אם יחיד נגרר אחר בני העיר, כעין מ״ש המג״א לענין עשה דרבים סי׳ תמ״ו ס״ק ב׳. ויעיי׳ פסחים פ״ב ע״א רש״י ד״ה משום חשד. התם נמי מיירי ברבים כה״ג.

דף כ״ז ע״ב

בגמ׳: בשלמא משתין ישהה כדי הילוך ד״א משום נצוצות.

וברש״י: שלא יטנפו בגדיו בניצוצות וכו׳.

וצ״ע דא״כ צריך להמתין ד׳ אמות לפני שלובש בגדיו, דאם כבר לבש כבר נטנפו בגדיו, ולא מהני להמתין להתפלל, ועוד צ״ע מאי איכפת לן שבגדיו מטונפים, הלא כשצואה על בגדו שרי להתפלל לכו״ע [כדאיתא במשנ״ב סי׳ ע״ו].

וע׳ בר״ן שפירש באופן אחר, דחיישינן שגופו עדיין מטונף מניצוצות, וע״כ צריך להמתין כדי שיבלעו בכסותו ע״ש. [וכן נקט המשנ״ב בפירוש השו״ע]. ואכתי צ״ע דאיכא ראשונים דסברי דאף צואה על בשרו ומכוסה בבגדו מותר לקרות (ע׳ שו״ע סי׳ ע״ו ס״ד), וא״כ מאי איכפ״ל אם יש ניצוצות על גופו, הלא זה מכוסה וצ״ע.

ואולי י״ל דאף דמצד איסור הזכרת דבר שבקדושה כנגד מ״ר ליכא, מ״מ מפני כבוד התפילה בעינן שאף גופו [ולרש״י אף בגדיו] יהיו נקיים לגמרי, ויל״ע.

(קובץ קול התורה קובץ מ״ז ע׳ יא)

★★

ובגמ׳: שכל ד״א תפילתו סדורה בפיו ורחוש מרחשן שפוותיה.

זה כביר ימים [עוד בילדותי אמרתי לפני כ״ק מר אבא מארן זצוקלה״ה ונענע לי בראשו הטהור], כשמזדמן להתעטש, שקורין ׳ניסען׳ במוצאי שבת קודש, הוא בודאי סימן טוב. על פי מאמרם ז״ל (ברכות כד ע״ב), כל המתעטש בתפילתו סימן טוב לו, כשם שעושין לו נחת רוח מלמטה כך עושים לו נחת רוח מלמעלה. וכשמתעטש במוצש״ק, נקרא ׳בתפילתו׳, כי במוצש״ק מאיר דוד המלך ע״ה, שהוא עצם התפלה של כל ישראל, כמו שאמר על עצמו, ואני תפילה. וביחוד סימן טוב הוא במוצש״ק הזה, בראש חודש מרחשוון, שידוע לנו מספר הקדוש אמרי אמת (לובלין), בשם רבינו הקדוש מפרשיסחא זצוקלה״ה, טעם לקריאת שם החודש הזה ׳מרחשון׳, שהוא כענין אומרם ז״ל (מגילה כז ע״ב), ד׳ אמות של הלכה רחושי מרחשון שפוותיה. לכן, החודש הזה שאחר החודש תשרי, שכל ישראל צועקים בו בתפלות ובקשות - נקרא מרחשוון, שעדיין מרחשוון שפתותינו בתפלה.

(תורת אמת להרה״ק מלובלין זצ״ל פר׳ נח)

★★

בגמ׳: במה הארכת ימים.

כתב בספר חסידים (סימן רו): אם ראית ת״ח שהאריך ימים דע לך שהוסיף דקדוקים על חבירו דברים שאינם כתובים בתורה, שהרי בפירוש אמרו במסכת מגילה במה הארכת ימים וכו׳ ואין שם דבר אחד מן התורה, אלא דקדוקים של סברא שאינן של תורה.

ובהגהות מקור חסד (שם): הגם כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קדושין ל״ט ב) דמי הקדימני ואשלם (ויק״ר פכ״ז כ), הנה זהו במצוה חיובית, אבל על מה שהוסיף בהידור מצוה, שכרו אתו גם בעוה״ז, ע׳ ב״ק (ט׳ ע״ב) עד שליש משלו ואינו נפרע לו בחייו, מכאן ואילך משל הקב״ה, שאוכל פירותיהן בעוה״ז, ולכן אמרו עשר בשביל שתתעשר שבת (קי״ט א׳) לאשר היה יכול לפטור עצמו מהחיוב בהכניסו דרך גגין, ואם הוא מביא עצמו לידי חיוב מקבל שכר גם בעוה״ז. ראה מהרש״א (סוטה י״ד) על אמרם שנתאוה משה לכנוס לארץ ולקיים המצות התלויות בה לקבל אגרא, ובזה יאיר לנו אמרם בברכות (כ״ח א׳) ר׳ זירא כד הוי חליש מגירסיה הוה יתיב אפתחיה דר׳ נתן בר טובי׳ אמר כי חלפו רבנן איקום מקמייהו ואקבל אגרא, שלכאורה הוי כעושה על מנת לקבל פרס, אמנם הן אינו מחויב בהשתדלות כדי להתחייב בקימה ע׳ ויק״ר פ״ט ומס׳ דרך ארץ פ׳ השלום, וההשתדלות הזו יכול לעשות בכדי לקבל אגרא דר״ז לשיטתו בב״ק שם, וכן אמרם בע״ז (ט׳ רע״ב) ניזל אפיתחא דבי זונות ונכפיה ליצרן ונקבל אגרא, ובדרושי אגדה הארכתי.

★★

דרש הגה״צ ר׳ יחזקאל לוינשטין זצ״ל (ספר אור יחזקאל ח״ג ע׳ פא-ב):

כיון דמעשי הקב״ה בשלימות כן תביעת הקב״ה מאתנו שמעשינו יהיו נעשים בשלימות ללא חסרון וגירוע, ואינו דומה מעשה מושלם למעשה חסר רק בחסרון השלימות, אלא דמעשה בשלימות מציאות ועולם אחר הוא, כמו כן המתמיד במעשיו בקביעות מיקרי דיש שלימות במעשיו אך העושה מעשיו לפרקים ואינו מתמיד בהם הרי חסרון הוא במעשיו. ומלבד זאת העושה לפרקים, הרי ראיה לנו שאינו עושה מחמת דבר ד׳ וציוויו, שאל״כ היאך יתכן שלעתים אינו עושה, והרי דבר ד׳ הוא תמידי, והיינו דאיתא בחז״ל בגמ׳ (מגילה כז:) שאלו תלמידיו במה הארכת ימים וכו׳ וענו חז״ל כאו״א מעשה אחר ועיי״ש, והביאור בזה דאותו המעשה עשה כל אחד ואחד בשלימות ובהתמדה ללא חסרון והפסקה כלל, ועבור זה זכו לאריכות ימים, הרי לן גודל מעשה הנעשה בשלימות.

★★

בגמ׳: שאלו תלמידיו את רבי זכאי וכו׳ **ולא כיניתי שם לחבירי** וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה ולא כיניתי וכו׳): ״אפילו כינוי דלא הוי גנאי, והא דאמרינן דהמכנה שם לחבירו אין לו חלק לעולם הבא, היינו בכינוי של פגם משפחה״, ע״ש. ובתוספות הרא״ש למגילה (שם) כתב ״ולא כניתי שם לחברי, ותימא מאי רבותיה והלא כל העולם אסור לכנות שם לחבריהם, דבמציעא בפרק הזהב אמרינן אין לו חלק לעולם הבא. ויש לומר דאפילו בשם כינוי שאינו גנאי לא כניתי, אי נמי יש לומר דלא רצה לומר אפילו בן פלוני דבר אלי כמו שקוראים העולם אלא קוראו בשמו״, ע״ש. וע״ע תוספות תענית (כ׳ ב׳ ד״ה בהכינתו) ודו״ק. והגאון יעב״ץ ז״ל בהגהותיו למגילה שם כתב כעין תירוץ הרא״ש ז״ל עיין שם, וע״ע במסילת ישרים (פרק י״א).

וכותב הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א (בספרו ברית יעקב סי׳ י״ט ס״ק ד): ולענ״ד חילוק התוספות והרא״ש מבואר בתלמוד גופו, שהכא אמרו המכנה שם רע לחבירו, ואילו במגילה התם אמרו לא כניתי שם לחבירי, ולא הזכירו שם רע ודו״ק.

★★

ולכאורה מדברי רש״י ז״ל דבבא מציעא (נ״ח ע״ב) משמע שאם אכן דשו בשמיה וכבר אין לו בושה בכנוי זה שמכנים אותו בו, וגם הקוראו בכנוי זה אינו מתכוין להכלימו, אזי בכהאי גוונא שרי. ולפי זה יש ליישב קושיית התוספות והרא״ש ז״ל דזהירותו של רבי זכאי היתה שאף בכהאי גוונא שהשני דשו בשמיה והוא עצמו לא להכלימו נתכוין, עם כל זה נמנע מלקרוא לו בכנוי, ודו״ק.

★★

ויש לעיין לסברת התוספות והרא״ש ז״ל דמה שאמרו דהמכנה שם רע לחבירו יורד לגיהנם ואינו עולה היינו דוקא בשם גנאי של פגם משפחה, וממידת חסידות להימנע מלקראו אף בכנוי שאינו שם רע, מהו לקוראו ג׳ינג׳י וכיו״ב שנהגו העולם לכנות אם אכן יש להימנע מזה.

וראיתי לגאון מבוסקא ז״ל בספרו הנחמד אוצר יד החיים (אות תרכ״ד) שכתב ״נשאלתי שדרך העולם שאם יש כמה בני אדם שיש להם שם אחד נותנים סימן באחד שהוא אדום או שחור או סימן אחר אם לא הוי בכלל המכנה שם לחבירו, והראיתי לירושלמי ברכות (פ״ט ה״א) רבי אבא סמוקא, הרי דשפיר דמי״, ע״ש. ואיני מבין ראייתו שיש לומר ששם שמו של רבי אבא היה אבא סמוקא ולא משום כינוי נגעו בו, ומה דמות יערוך לשאלתו אם לאדם ששמו ידוע מותר לכנותו אדום או שחור, ולדבר זה אין ראיה כלל מהירושלמי שם. וע״ע במדרש תנחומא הקדום בראשית (סימן ז׳) רבי אבא האדמוני ועיין שם (בהערה מ״א) ובמצויין שם, ודו״ק.

★★

ויש לציין עוד שהי׳ מבעלי התוס׳ רבינו יצחק הלבן, אולם י״מ הלַבָּן, שהי׳ אומנתו - כובס.

וז״ל השפתי צדיק ז״ל בצוואתו (צוואה ו׳): בווארשא הי׳ אחד שקראו לו ״דער שווארצער ראובן״ [- ראובן השחור], ראיתי שהי׳ לזקיני מו״ר ז״ל [- החי׳ הרי״ם] צער גדול איך הורגלו לקרותו בכינוי גנאי שעי״ז אובד חלקו לעוה״ב, ראו כמה אדם צריך שמירה.

ומוסיף שם עוד: כשאני שואל למה תקראו אותו ״בלינדער יוסל״ [- יוסף העיור], משיבין: הכל קוראין לו כן, וכי זה תירוץ, הגיהנם גדול ומתרחב בכל עת יותר עכ״ל. ויל״ע בהך דב״מ (נ״ח.) המובא לעיל כיון דדשו בה רבים שרי.

★★

בגמ׳: רב הונא הוה אסר ריתא וכו׳.

כתב בספר פני מנחם (פסח - תשנ״ה):

רב הונא היה זהיר ביותר בקידוש היום, אי׳ בגמ׳ (מגילה כז:) שהיה חגור בחבל ואמר לו רב מאי האי, אמר ליה לא הוה לי לקידושא ומשכנתיה להמיינאי וכו׳, אמר ליה יהא רעוא דתיטום בשיראי, ואכן נתעשר הרבה, ואי׳ שם בגמ׳ שבנותיו וכלותיו כיסוהו בשיראי והיה מעוטף במשי, עד דאיטום בשיראי, שמע רב ואיקפד אמר מאי טעמא לא אמרת לי כי ברכתיך ״וכן למר״. ויש להבין למה היה רב צריך לזאת שיעטפוהו במשי, אלא הכוונה היא שלרב הונא היו בנים טובים, חתנים טובים, רבה בר רב הונא, רבא בר רב הונא, וזה הכוונה דאיטום בשיראי, ואכן כשאין הבנים כראוי אי׳ (סנהדרין צג.) לבוש בגדים צואים.

ואכן רב הונא אמר (שבת כג:) הזהיר בקידוש היום זוכה וממלא גרביי יין, ופעם אחת מצאנו שארע לו מקרה, כדאי׳ בגמ׳ (ברכות ה:) רב הונא תקיפו ליה ארבעה מאה דני דחמרא וכו׳ אמרו ליה לעיין מר במיליה, אמר להו ומי חשידנא בעינייכו, אמרו ליה מי חשיד קב״ה דעביד דינא בלא דינא וכו׳, הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה, אמר להו וכו׳ הא קא גניב ליה כוליה, אמרו ליה היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב טעמא טעים, אמר להו קבילנא עלי דיהיבנא ליה וכו׳.

★★

ומש״כ אדמו״ר זצ״ל וכנ״ל מהגמ׳ סנהדרין (צ״ב ע״א) היינו, דאיתא שם, אהא דא״ל המלאך ליהושע בה״ג הסר מעליך בגדים הצואים, היינו שבניו לא התנהגו כשורה, ולכן להיפוך, כשרב בירך לרב הונא שיתעטף בבגדי משי, היינו שיזכה לבנים טובים, ואכן הוא זכה לשני בנים גדולים רבה בר רב הונא ורבא בר רב הונא ע״כ.

★★

בגמ׳: רב הונא אסר ריתא כו׳ א״ל יהא רעוא דתיטום בשיראי כו׳ שמע רב ואיקפד כו׳ מ״ט לא אמרת לי כי ברכתיך וכן למר.

בתענית (כ׳ ע״ב) איתא שהיו מוציאין רב הונא בעגלה של זהב, והיינו שברכתו של רב התקיים לבסוף כמשמעותו ורב הונא התעשר.

ואילו רב מצינו שהי׳ עני כדאיתא בחולין (פ״ד ע״א), ולכן הקפיד רב על שלא אמר רב הונא וכן למר.

וקפידתו של רב היתה, משום שכל ברכה של גדול הדור עושה רושם למעלה ונעשה עת רצון, ולכן ראוי להמתברך לברך את המברך, ומה שלא הקפיד רב מיד, משום ענוותנותו דרב שלא החזיק עצמו במעלה זו שדבריו עושים

רושם ועת רצון בשמים, אולם אחרי שראה שאכן נתקיימה ברכתו בדיוק, העיר לרב הונא שהי' אז צריך לומר "וכן למר".

(חזון איש או"ח אחרי סי' קנ"ו מגליונות הגמרא)

★★

הגאון האדר"ת זצ"ל בספרו עובר אורח (סי' קמט) הוסיף להקשות בהנ"ל, דמה אמר רב לר"ה טענה: מ"ט לא אמרת לי' וכן למר. וכי רב הי' חושק להתעשר ולהתכסות בשיראים כהך דרב הונא. (ואני הוספתי לו שבאמת מה הגיע לר' הונא מזה שהרי לא היו שלו עיין שם).

אבל הכוונה על פי דברי המדרש [בראשית רבה פרשה ס"ו] והירושלמי [בברכות] המובא בתוספות בחולין [מט, א ד"ה ואברכה] שכותי בירך לרבי ישמעאל, ואמר ליה מילתך אמורה ואברכה מברכיך, א"כ אתי שפיר דרב ברוב עניוות צדקו לא רצה שיאמרו עליו שברכתו גרמה לו לר' הונא שנתקיימה, על כן אמר לו מאי טעמא לא אמרת לי וכן למר, שאז לא היה זה מפני צדקתו, אלא שכן היתה המידה משום ואברכה מברכיך, וזהו שהקפיד, ונכון הוא.

אבל גמגמתי קצת מהא דשבת [קח, א] דלייט רב לשמואל, משמע שהיה יודע בעצמו שברכתו ברכה. ואולי שבכל זאת לא רצה שידעו אחרים דבר זה, ועיין תשובות הגאונים [שערי תשובה סימן קע"ח] מעשרה מילי דחסידותא שהיה נוהג רב.

★★

ראה בשו"ת תורת מרדכי (סי' נ"ט אות ג') שכתב, כי רב הונא לטעמיה אזיל, שמצינו בפרק ערבי פסחים (קז, א) שהקפיד על רב בעבור שקידש על שכר, לכן לא היה יכול להתברך מברכתו. וש"י.

★★

בגמ': שאלו תלמידיו את ר"א בן שמוע וכו' **ולא פסעתי על ראשי עם קדוש.**

כתב הגאון רבי יעקב חיים סופר שליט"א בספרו ברית יעקב (סי' כ"ט ס"ק א'):

סנהדרין (ז' ב') "דרש בר קפרא, מנין להא דאמור רבנן הוו מתונים בדין דכתיב לא תעלה במעלות וסמיך ליה אלה המשפטים. אמר רבי אלעזר מניין לדיין שלא יפסע על ראשי עם קודש, שנאמר לא תעלה במעלות וסמיך ליה ואלה המשפטים". ופרש"י "על ראשי עם קודש, שכשהיה המתורגמן דורש היו הצבור יושבין לארץ והמפסיע ביניהן לילך ולישב במקומו נראה כמפסיע על ראשן. וסמיך ליה אלה המשפטים, כלומר אף לדיינים אני מזהיר".

והשתא לפי זה קשיא לי אהא דאמרו במגילה (כ"ז סע"ב) "שאלו תלמידיו את רבי אלעזר בן שמוע במה הארכת ימים אמר להם מימי לא עשיתי קפנדריא לבית הכנסת, ולא פסעתי על ראשי עם קודש" וכו' ע"ש. ולפום מאי דאמרינן לעיל, מאי חסידותי' הלוא מקרא ילפינן דאסור לעשות כן.

★★

ולהלן שם (ס"ק ג') כותב: והגר"י פיק־ברלין ז"ל במסורת הש"ס שבגליון התלמוד סנהדרין (שם) רמז לעיין בתוס' יבמות (ק"ה ב' ד"ה מי) שעל דברי הגמרא ביבמות שם "מי שצריך לו עם קדוש יפסע על ראשי עם קדוש" כתבו וזו לשונם "והא דאמרו בפ"ק דסנהדרין (ז' ב') אזהרה לדיין שלא יפסע על ראשי עם קודש, היינו היכא שלא יצא לצורך עם קדוש, אי נמי אפילו יצא לצורך יש לו לקצר דרכו כל מה שיכול, וכדאמרינן בקדושין (ל"ב ב') אזהרה לזקן שלא יטריח מויראת" וכו'. ועיין מה שכתב רבינו המאירי ז"ל (שם) והבאנו דבריו לקמן, ודו"ק.

והשתא לפי דברות קודשם ז"ל יש לומר דהיינו חסידותיה דרבי אלעזר בן שמוע, דאפילו אם יצא לצורך, נמי נזהר שלא לפסוע על ראשי עם קודש, וכן אתי שפיר נמי לפי תירוץ שני דהתוס', עיין ודוק.

★★

ולהלן (ס"ק ד') כותב עוד:

ואם היתה רשות נתונה, אמינא בס"ד דבגמ' בסנהדרין הנ"ל רבי אלעזר בדווקא מיירי בדיין, ומהלכות דיינים קאתינן עלה, ולאו מהלכות הנהגת חכם, וקאמר לן רבי אלעזר דהדיין לא יפסיע על ראשי עם קודש, כלומר שלא ינהוג עמם שלא בכובד ראש, ויאמר הואיל ואני דיין ואלוהים קראוני, והם אנשים נחותי דרגא וכיו"ב (והיינו נמי לא תעלה במעלות, נחותי דרגא) אזי הותרה הרצועה גבי דידי להתייחס אליהם כרצוני, והותר גבי דידי לפסוע על ראשם, ודו"ק.

ועל פי דברינו הכא נתיישבו כל ההידורים ונתפשטו כל הקמטים, דהא דלא מייתי לה תלמודא לדברי ר״א בשלהי הוריות, דלאו שמא מתיא התם, דהתם מהלכות הנהגת תלמידי חכמים קא עסקי, ולאו בהלכות דיינים בהתייחסותן לבעלי הדינים קא מיירי, ולפיכך לא הובאו שם דברי רבי אלעזר, והיינו טעמא דנקט רבי אלעזר דיין, שאכן רק בדיין עסקינן שלא יהיו בעלי הדין מזלזלים בעיניו.

ולפי זה אתי שפיר נמי קושיית תוס׳ דיבמות, דהא דאמרו דדיין לא יפסע על ראשי עם קודם היינו כנ״ל, ולא שייך להא דיבמות. ומשום הכי רבינו המאירי ז״ל (שם) נמי נקט רק בתי כנסיות ובתי מדרשות, ולא נקט בתי דינים, ואתי שפיר נמי הערתנו מהא דרבי אלעזר בן שמוע, דחסידותיה שאף שרק דיין מוזהר שלא יפסע על ראשי עם קודש וכמשנ״ל, מ״מ אף הוא נזהר, ודו״ק.

★★

בגמ׳: ולא נשאתי כפי בלא ברכה.

וברש״י: לדוכן לברכת כהנים לפי שהכהנים צריכים לברך ברוך אתה ה׳ כו׳ אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, ושאל חכ״א להגר״א וורטהיימא ז״ל: מה האריך רש״י כל כך לפרש לנו מהו ברכת כהנים שזה דבר פשוט שהכל יודעים אותו בשמעם הכהנים מברכים בשעה שנושאים את כפיהם.

וכתב הגאון הנ״ל בשו״ת שאלת שלמה (סי׳ פט):

נ״ל ליישב, כי יש להתבונן בלשון רש״י שכ׳ לפי שהכהנים כו׳ מה רצה בזה, וגם יש להבין מה רבותיה שלא נשא כפיו בלא ברכה כעין קושית התוס׳ במגלה כ״ח ד״ה כי קאמינא, אבל י״ל שהמנהג הי׳ אז שכהן א׳ היה מברך ומוציא בברכתו את שאר כל הכהנים שנושאים עמו את כפיהם וכ״ה בתוספתא, עשרה שמתעטפין בציצית א׳ מברך לכולם וכו׳. וכן הוא המנהג במדינת איטליא כמובא בספר ראשית בכורים להגאון ר׳ בצלאל מוילנא ז״ל. ויש מי שתירצו בזה מ״ש ר׳ יוסי יודע אני שאיני כהן ואם אמרו לי חברי עלה הייתי עולה, וקשה איך בירך ברכה לבטלה, אבל להנ״ל ר״ל הייתי עולה ולא הי׳ מברך, רק שמע את הברכה מאחד הכהנים, ועי׳ מבי״ט ח״א סי׳ ק״פ ובמקום אחר הארכתי.

אבל ר״א בן שמוע הודיע לתלמידיו שהוא לא נשא כפיו בלא ברכה שיברך הוא והוא יוציא בברכתו את שאר הכהנים. ופי׳ רש״י הטעם שדקדק כן רק בברכה זו ולא גם בשאר ברכות, לפי שהברכה זו היא אק״ב של אהרן, והוי ברכה כוללת על כל בחירת הכהנים שהקב״ה בחר באהרן ובניו, אלא שנתקנה בשעת עשיית מצוה זו (כעין שכתב הט״ז ביור״ד בברכת השחיטה), ולכן הי׳ הוא מהדר שהוא יברך אותה.

★★

בגמ׳: שאלו תלמידיו את ר׳ פרידא במה הארכת ימים.

דבר פלא לכאורה דלא מצינו בכל התלמוד וספרות חז״ל שמועה מפיו של רבי פרידא שהעמיד תלמידים במסירות נפש וחי ארבע מאות שנה והביא את כל אנשי דורו לעוה״ב, רק מצאנוהו נזכר בג׳ מקומות ׳בעי רבי פרידא מרבי אמי׳ (מנחות נב ע״ב-נג ע״א) ׳אמרו ליה רבנן לרבי פרידא׳ (מנחות שם, וע״ש במו״מ מה שעונה להם וכו׳) ׳שאלו תלמידיו את רבי פרידא במה הארכת ימים׳ (מגילה כז ע״ב), אך לא מצינו שמועה מפיו (אמנם י״ל קצת מהגמ׳ במגילה שם שעונה להם שמימיו לא בירך לפני כהן, לומדים הלכה מזה [עי׳ בתוס׳ מגילה שם וגיטין נט ע״ב, ובשו״ת הרשב״א ח״א סי׳ קיט, ובשו״ת הריב״ש סי׳ צד וסי׳ רד, ובבית יוסף או״ח סי׳ קלה]. וגם ממעשה זה כאן למדו המפרשים כמה צריך לעמול בשביל שיבינו התלמידים [עי׳ ספר חסידים סי׳ תתקמו, ארחות צדיקים שער הענוה, וע״ע שו״ת חת״ס קובץ תשובות סי׳ סה, וע״ע להלן)]. [וע״ע בירושלמי (פאה פ״ו ה״ג, ובבא בתרא פ״ט ה״ה) דאיתא שם מעשה עם ׳רבי פרידא׳, ויש גורסים שם ׳רבי פרידא׳, אך ג״כ לא נזכרה שמועה משמו].

גירסא ייחודית יש בבית הבחירה כאן שלא כתב ׳רבי פרידא׳, אלא ׳רבי עקיבא׳, וכתב המהדיר שהיא ט״ס וצ״ל ׳רבי פרידא׳, וכ״ה בכל הראשונים ובחידושי המאירי [ועוד שסותר דברי חז״ל דרבי עקיבא חי 120 שנה].

(יוסף אומץ על ערובין נ״ב)

★★

הגה״ח ר׳ חיים שאול קויפמאן ז״ל מגייטסהעד הגיד ליישב הסתירה באיזה זכות האריך ר׳ פרידא ימים אם בשביל שלא קדמו אדם בביהמד״ר, או שלמד עם תלמידו 400 פעם כדאי׳ בעירובין, דהרבותא היא שמי שכל רגע הי׳ כל כך חשוב בעיניו עד שלא קדמו אדם בביהמ״ד, ועם כל

זה ויתר מזמנו לאחרים ללמדם בינה, זהו הזכות שלמענה האריך ימים. וש"י.

דף כ"ח ע"א

בגמ': שאלו תלמידיו את רבי נחוניה בן הקנה וכו' **מימי לא נתכבדתי בקלון חברי.**

כתב בספר אור הישר על חולין (ל"ז ע"ב) במה שהקשו בתוס' (שם) מה רבותיה דיחזקאל והלא כל אדם נמי אסור וכו' ע"ש וכתב:

כה"ג יש לדקדק במגילה דכ"ח ע"א דר' נחוניא בן הקנה קאמר שהאריך ימים כ"כ מפני שלא נתכבד בקלון חבירו, והרמב"ם בפ"ו ה"ג מה' דעות ופ"ג הי"ד מה' תשובה כתב דמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעוה"ב, ומקורו הנכון שלא הזכירו שם המפרשים הוא בירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, ועכ"פ מאי רבותיה דר' נחוניא בן הקנה בזה, וע' במגילה דף כ"ז ע"ב תוד"ה ולא כניתי ודף כ"ח ע"א תוד"ה כי.

★★

בגמ': שאל ר"ע את רבי נחוניה הגדול וכו' **אם נאמר כבש למה נאמר אחד, אמר להו** וכו' **אחד - מיוחד שבעדרו.**

והנה ברש"י במגילה כאן כתב: אם נאמר כבש - את הכבש אחד תעשה בבוקר ע"כ. היינו, שרש"י נקט הפסוק בפר' פנחס (במדבר כח, ד), וכן מסומן גם בתורה אור במגילה שם על הפסוק בפר' פנחס ולא על הפסוק בפר' תצוה (שמות כט, לט) שנאמר: את הכבש האחד, וצ"ב מדוע באמת לא שאל ר"ע את שאלתו על הפסוק המוקדם יותר בפר' תצוה.

ופלא הדבר, שרבינו בחיי (בפר' פנחס) מביא להדיא דמש"כ בפר' תצוה "את הכבש האחד" בא ללמד - האחד המיוחד שבעדר ע"כ. הנה מבואר דס"ל דהלימוד בגמ' מגילה הנ"ל הוא מהפסוק המוקדם שבפר' תצוה.

ובשו"ת שאילת יעקב (פראגר - סי' י) כתב דיותר היה מסתבר לומר דקושית ר"ע במגילה היא מהפסוק בפר' תצוה, כיון ששם כתיב "האחד" בה' הידיעה וזה מרמז על המיוחד שבעדר עכ"ד. וזה אינו הכרח, שכן מצינו בכ"ד בחז"ל שדרשו מתיבת אחד לשון מיוחד (גם בלא תוספת הה'), ראה בסנהדרין (צ"ג:) עה"פ: ויען אחד מהנערים - מיוחד שבנערים. ועוד שם בסנהדרין (צ"ט.) עה"פ כימי מלך אחד - איזהו מלך מיוחד הוי אומר זה משיח ע"כ. וראה עוד דוגמאות בבית האוצר להגר"י ענגיל ז"ל (מערכת א-ח כלל מ"ט) ע"ש היטב. וא"כ בזה לבד אין משום הכרח והכרע בענין זה. אך לעצם הדבר קשה מדוע לא שאל ר"ע שאלתו מהפסוק הראשון בתורה בפר' תצוה.

★★

והנה לפירש"י שכתב (בבמדבר כח, ד) דהפסוק שבפר' תצוה קאי רק על ימי המילואים, ולדורות ילפינן מקראי דפר' פנחס ע"ש היטב, א"כ ג"כ אפשר ליישב קושיא הנ"ל, דשפיר פריך ר"ע מקראי דלדורות ולא מקראי דימי המילואים. וראה בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' קל"ט) שהשיב כן להגאון ר"י פיק ז"ל ששאלו מדוע נקט רש"י הפסוק דפר' פנחס ולא הפסוק בפר' תצוה והשיב לו כהנ"ל, וע"ש עוד תירוץ בדרך פלפול. וראה בשו"ת סופר המלך (ח"ב סי' קל"ו ס"ק א) מש"כ בדברי הנוב"י הנ"ל.

והנה בסוגי' דזבחים (י"א:) דרשינן מקראי דכתיב: את הכבש אחד וגו' דרשה ע"ש (אחד בבוקר ולא שתים בבוקר ע"ש). והגר"י פיק זצ"ל כתב בגליון הגמ' שם דדרשת הגמ' היא מהפסוק שבפר' תצוה, והרש"ש הקשה עליו ולכאורה ענין זה תלוי בין דעת רש"י הנ"ל שכתב דהפסוק שבפר' ואתה תצוה הוא רק לימי המילואים, והרמב"ן ושאר הראשונים חולקים על רש"י וס"ל דהפסוק שבפר' תצוה הוא ג"כ לדורות ע"ש. וי"ל לפי"ז דלרש"י י"ל דדרשת הגמ' בזבחים היא מהפסוק בפר' פנחס, ואילו להרמב"ן ושאר הראשונים י"ל דדרשת הגמ' בזבחים היא מהפסוק בפר' תצוה ע"ש.

ולפי"ז י"ל, דאי הדרשא בזבחים היא מהפסוק בפר' תצוה (וכדעת הרמב"ן) א"כ שפיר על זה לא הקשה ר"ע בגמ' כאן, דהרי כבר יש מזה דרשה, ולכן דרש כאן מהפסוק בפר' פנחס. (וי"ל בזה מה שהקשו המפרשים מנא ידע ר"נ שר"ע צורבא מדרבנן עפ"י קושיתו, אך להנ"ל א"ש, דמזה שהקשה על הפסוק דבפר' פנחס, וכיוון לכל הנ"ל, מוכח שהוא צורבא דרבנן ודו"ק היטב).

אך לדעת רש"י דהגמ' בזבחים דרשה מהפסוק בפר' פנחס, א"כ הפסוק בפר' תצוה מיותר, ורש"י במגילה פי' דדברי הגמ' במגילה הם על הפסוק בפר' פנחס וצ"ע.

★★

וכתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה ט"ז קו' א' ע' נה): מאמר הגמ' כאן תמוה וצ"ב.

ואפ"ל בהקדם דברי הריטב"א במס' שבועות דף ט"ו ע"א דדרשו מן הכתוב ואעמידה שני תודות גדולות, גדולה שבתודה (דהיינו מלחם חמץ שבתודה), דליכא למימר גדולות במינן (דהיינו ממין גדול של בקר), דמי איכא חשיבותא קמי שמיא והתנן אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. והקשה הריטב"א, ואיכא למידק וכי ליכא חשיבותא, הא דרשינן הכבש המיוחד שבעדרו, וכתיב נמי מבחר נדריכם תביאו וכו', ותירץ הריטב"א (בשם הרמב"ן) דבאמת במקום צוואה אמר קרא הכי דמצוה לעשות מן המובחר שיהא הקרבן חשוב בעיניו, וכדאמרינן התנאה לפניו במצוות וכו', אבל אין הכתוב משתבח ומתפאר בקרבן של פטם יותר משאר שוורים כדי שיכתוב בהם גדולות, שהרי שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט וכו'. (כעין סברת הרמב"ן ז"ל בפ' תצא על מצות שילוח קן צפור, שכתב בא"ד, שאין התועלת במצות להקב"ה בעצמו יתעלה, אבל התועלת באדם עצמו למנוע נזק או אמונה רעה או מדה מגונה, עיי"ש בפ' תצא כ"ב ו', בדבריו הק' באריכות).

והנה בנדרים (ס"ב ע"א) אמרינן שרי ליה לצורבא מרבנן למימר צורבא מרבנן אנא (באתרא דלא ידעי ליה), ועיין בתענית (דף ד' ע"א) שפירש"י שצורבא מדרבנן קרוי בחור חריף אבל תלמיד חכם זקן לא קרי צורבא, - ונראה בדיוק לשון הגמ' בנדרים דמה שהתירו להתלמיד חכם לומר, הוא רק ההכרח, ולא יגמור על עצמו את ההלל, ולכן נקטו בדוקא הלשון "למימר צורבא מרבנן אנא", ולא יותר מזה.

ועפי"ז יתבאר עובדא דר' עקיבא לנכון. דר' עקיבא נהג צניעות יתירה בעצמו ולא רצה לאודועי נפשיה, ולכן משתעי בלישנא דחכמתא כדי שיבין ר' נחוניא דצורבא מרבנן הוא, ונקט דוקא פסוק זה של הכבש האחד, כי ידע את הדרשה דהיינו המיוחד שבעדרו, ורצה לרמז בזה, כי אע"פ שלמראית העין הוא מדבר בשבח עצמו לגלות כי צורבא מרבנן הוא, מ"מ הוא בבחינה זו שכתב בריטב"א, שאע"פ שרצונו יתב"ש הוא שיהדר האדם במצוות, מ"מ כלפי שמיא גליא דאחר כוונת הלב הן הן הדברים ובאמת אין הכתוב משתבח ומתפאר בשור של פטם, והכי נמי אע"פ שמחמת ההכרח הוא מעורר שיכבדוהו כצורבא מדרבנן, מ"מ בעצם אינו מתפאר בזה. ואמנם הרגיש ר' נחוניא בכוונתו, ואמר צורבא מדרבנן הוא - נקט דייקא תואר זה שאינו תואר לפי ערך גדלות ר' עקיבא, אלא שרצה להרגיש שתפס את המכוון שר' עקיבא בא בזה לאודועי נפשיה דצורבא מרבנן הוא, שלענין זה נקטו חז"ל דייקא תואר זה כנ"ל.

★★

בגמ' יומא (ל"ד ע"ב) איתא: ונסכו רביעית ההין, ילמד של שחרית משל ערבית, רבי אומר ערבית משל שחרית וכו'. והקשה הגאון ר"ב רנשבורג זצ"ל בהגהותיו לגמ' (שם) קושי' עצומה, דמאי פליגי רבי וחכמים, הרי למעשה בפסוק (במדבר כח, ה) מפורש דבעי נסכים גם בשחרית וגם בין הערביים, ומה א"כ המחלוקת ביניהם.

והנה בתשו' חתם סופר (או"ח סי' ט) הביא קושית הגר"ב רנשבורג ז"ל הנ"ל בשם ספר יד דוד שהביא קושי' זו ("קושי' גדולה ועצומה") בשם כמה ספרים מגאוני ספרד שנתקשו בזה, וכותב החת"ס ע"ז: ולא ראיתי בזה תירוץ הגון עד שמצאתי מה שכתב החכם מו"ה וואלף היידענהיים בפי' המחזור בהפטרת יום א' דר"ה, והנה אמת נכון הדבר וכו' ע"כ.

והנה דברי החת"ס סתומים ולא ברור בדבריו מה התי' על הקו' הנ"ל, שהרי החכם ר' וואלף היידענהיים לא מזכיר לא מיני' ולא מקצתי' מקושי' זו וכמובן.

והגרי"נ שטרן ז"ל בספר מכתב סופר (ח"א עמ' ט"ז בבאר רחובות) מבאר שכוונת החת"ס, דשם דייק החכם ר' וואלף היידענהיים ז"ל על מה שכתוב: שם אחת חנה ולא כתוב שם האחת חנה וגו'. והוכיח מזה החכם ר' וואלף היידענהיים, שזה הדגשה לתיבת חנה לרמז שהיא היתה החשובה בעיניו ע"ש מש"כ. ובזה א"ש דברי הגמ' מגילה (כ"ח.) שמדייקת מתיבת את הכבש אחד, ולא כתיב האחד, שבא להראות ענין החשיבות ע"ש בדבריו.

ולפי"ז א"ש כאן דזה ודאי דהפסוק (במדבר כח, ח) מראה לנו שצריך נסכים בשתי התמידים. אך מש"כ בפסוק ד': את הכבש אחד תעשה בבוקר וגו', מראה לכאורה דהבוקר קדים טפי, וזה יסוד המחלוקת עכ"ד הגרי"נ שטרן בביאור דברי החת"ס שם.

★★

בגמ': מימי לא נסתכלתי בדמות אדם רשע דאמר ר"י אסור לאדם וכו'.

הנה בש"ך חו"מ (סי' י"ז ס"ק י"ג) שכתב בשם ספר חסידים, דאסור להסתכל בפני בע"ד כשטוענים, דאסור להסתכל בפני רשע ע"כ. ועי' גם בשפת אמת על אבות (פ"א מ"ח) שכתב לבאר המשנה שם דאי': וכשיהיו בע"ד עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים וכו' עפ"י ספר חסידים הנ"ל ודו"ק.

ובאור החיים הק' (דברים א, טז) עה"פ שמוע בין אחיכם וגו' כתב: עוד ירצה, שלא יהי' השופט מצהיל פניו ונושא עיניו בא' מהם (מהבע"ד) ומשפיל עיניו מאחד מהם וכו'. ושמעתי מפי חכם גדול, חסיד וגדול בישראל, חביב עלי כרוחי, ה"ה הרב ר' משה בירדוגו זלה"ה שהיה מדקדק בשעת הדין שיהיו עיניו למטה וכו', ע"ש מש"כ עוד בזה.

★★

(ובאומר השכחה להגר"י פיק ז"ל על מגילה כאן במה דאיתא וכנ"ל דאסור להסתכל בפני רשע. תמה שלא מובא בפוסקים דין זה, ורק במג"א (או"ח סי' רכ"ה) ע"ש ולא ציין להש"ך הנ"ל בשם ספר חסידים וצ"ע). ובשו"ת מהריא"ז מהגאון ר' ענזיל מסטריא ז"ל (סי' נ"ד) כותב וז"ל: ושמעתי שהגאון החסיד מ' שמעלקא הלוי זלה"ה האבד"ק ניקלשבורג בהיותו רב בק' שינאווי כשהיה יושב בדין היה מועטף בטליתו על פניו לבלתי ראות פני בעלי דינין וכו' ע"ש עוד בזה. וראה גם בספר שמן הטוב (ח"ב אות ה) ובהערה לספר אהל יצחק - ווארקא אות ר"ד - עמ' 88) ע"ש באריכות.

ולפי"ז י"ל דזה הפי' במש"כ (דברים טז, יט): לא תכיר פנים במשפט. היינו שלא תביט על פניהם של הבע"ד כדי שלא תכירם, וגם בגלל כל הנ"ל שאסור להביט בבע"ד בעת הדין ודו"ק היטב.

ובספר אמרי שמאי פר' שופטים (עמ' קמ"ו) כתב פי' יקר עפ"י מש"כ בזוה"ק (ח"ב ד' ע ע"ב) דאפשר להסתכל בפניו של אדם ולהכיר את מעשיו ע"ש. ולפי"ז י"ל דהפי' כאן שלא לדון את האדם עפ"י הכרת הפנים אלא רק ע"י דרישת וחקירת מעשיו בדיוק עכ"ד ודפח"ח.

וי"ל להוסיף לפי הנ"ל, דלכן אסור לשופט להביט בפניהם של הבע"ד קודם הדין וכמו שהתבאר לעיל מהמשנה אבות והספר חסידים, כיון שע"י שיביט בהם יכיר מעשיהם ושוב לא יוכל לדון ביושר וכראוי עפ"י מה שיובא לפניו וכדין תורה, והרי תורה לאו בשמים היא וא"א לפסוק עפ"י הכרת הפנים, ואי יביט בהם ע"כ יהי' לו צורת הפנים שלהם לפניו ויהיה כבר משוחד בזה בדינו ודו"ק היטב.

★★

בקובץ כרם שלמה (שנה י"ח קו' ו' ע' עט אות ג') כתב חכ"א:

העיר על מש"כ התפארת שלמה בפר' בא עה"פ אל תוסף ראות פני, כי אסור להסתכל בפני אדם רשע. ותמה ממש"כ המג"א בסי' רכ"ה סק"כ וז"ל, והא דאמרינן אסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע וכו', נראה דדוקא להסתכל בו ביותר ולהתבונן בצלמו ודמותו אסור, אבל ראי' בעלמא מותר עכ"ל, והרי כאן לשון הפסוק הוא אל תוסף ראות פני, עכ"ד. הנה כמו כן יש להעיר גם על מש"כ האגרא דכלה פר' וישלח עה"פ כי על כן ראיתי וגו', ובפר' וישב עה"פ ויבא אליהם יוסף בבוקר וירא אותם, עיי"ש.

אמנם יש להביא סייעתא לדבריהם, מדברי המהרש"א ז"ל במס' מגילה דף כ"ח ע"א, דאיתא התם דא"ר יוחנן אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע וכו', ר"א אמר עיניו כהות שנאמר ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות משום דאסתכל בעשו רשע, וכתב המהרש"א וז"ל, ותכהין עיניו מראות משום דאסתכל וכו', דלפי פשוטו הוא מיותר דודאי כיון שכהו עיניו מן הראי' כהו, ועל כן דרשו מ' מראות כמו בשביל, כמו חכלילי עינים מיין כמו בשביל, עכ"ל. למדנו דמקור הדבר דאם מסתכל בפני אדם רשע עיניו כהות, הוא מתיבת "מראות", הרי מבואר מדבריו דגם ראי' בעלמא אסור.

ובאמת מצינו בסמ"ע חו"מ (סי' קנ"ד ס"ק י"ד) שכתב בהדיא להיפוך מדברי המג"א הנ"ל, שכתב דשאני לשון הסתכלות מלשון ראי', דלשון הסתכלות שייך לומר אהסתכלות בעלמא בלי כוונת ראות, והובא דבריו בנתיבות

שם סקי"א. ועיין בחכמת שלמה באו"ח סי' קכ"ח סעיף כ"ג שהביא ראי' לדבריו, ועיין בשדי חמד מערכת ה"א אות צ"ה, ופאת השדה סי' כ"ה. ולפ"ז תו לא קשה מידי על התפא"ש והאגרא דכלה הנ"ל, דאזלי בשיטת הסמ"ע והמהרש"א דגם ראי' בעלמא אסורה. אולם אכתי חל עלינו חובת הביאור על דברי הערבי נחל פר' בא דרוש ב', שביאר ג"כ הפסוק הנ"ל כדברי התפא"ש, ואי אפשר ליישב כשיטת הסמ"ע, דהרי הוא עצמו כתב כדברי המג"א בתחילת הדרוש.

ונראה ליישב כל זה לפי שיטת המג"א, דהנה באמת יש לתמוה טובא על דעת המג"א, דהרי שם במקור הדין במס' מגילה דף כ"ח ע"א איתא, א"ר יוחנן אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע שנאמר לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם "אראך", עכ"ל הגמ'. א"כ מפורש יוצא מזה דאפילו ראי' בעלמא אסורה. שוב מצאתי קושיא זו בספר דברי צבי (להג"ר חיים הירש אבד"ק אבארניק ז"ל) בסי' רכ"ה במג"א סק"כ, והשאיר בקושיא. ויש להוסיף על תמיהתו, מהא דאמרו במס' בבא בתרא דף נ"ז ע"ב, ועוצם עיניו "מראות" ברע א"ר חייא בר אבא זה שאין "מסתכל" וכו', ע"כ. (ולפמש"כ בפאה"ש הנ"ל בשם ספר נוה שלום, דבעריות החמירו א"ש, אבל שאר האחרונים שהביא שם לא ס"ל הכי).

ובהכרח צריכין ליישב דבריו, דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, דנהי דבלשון חכמים הוה ראי' לשון ראי' בהעברה בעלמא, מ"מ לשון תורה הוה ראי' לשון התבוננות ועיון. ולכן שפיר מוכיח ר"י דאסור להסתכל בפני אדם רשע מהא דכתיב אם אביט אליך ואם אראך, ולק"מ מהגמ' בב"ב הנ"ל, וגם מיושב מש"כ התפא"ש והערב"נ והאגד"כ והמהרש"א, דכולהו בלשון תורה משתעי. (ובזה מיושב גם הראי' שהביא בפאת השדה שם, מדברי הזוה"ק בפר' בשלח, דמשמע דלא כהמג"א, ולהנ"ל א"ש). והכל על מקומו יבא בשלום.

ועוד נראה ליישב דברי התפא"ש לפי שיטת המג"א, עפ"י מש"כ התפא"ש בעצמו בפ' שמות עה"פ ויאמר משה אל ד' וגו' וזלה"ק, בפ' ותפתח ותראהו וגו' והנה נער בוכה וגו' ותאמר מילדי העברים זה. במה הכירה וידעה כי הוא מילדי העברים, אולם לפי דברי הזוה"ק בפ' של נעלך מעל רגלך וגו', כי בשעה שנגעה בו יד בת פרעה נמשך עליו משכא דחויא, כי משרע"ה נולד כולו טוב כמ"ש ותרא אותו כי טוב הוא, לכן מגודל קדושתו וטהרת הגוף שלו, לא היה יכול לסבול כלל נגיעת דבר זר, לכן כשפתחה וראתה אותו, מכח ההסתכלות שלה ג"כ היה בוכה, וזה מדויק בכתוב ותפתח ותראהו וגו' והנה נער בוכה, לזאת הבינה כי הוא מילדי העברים, כי לגודל קדושתו לא הי' יכול לסבול שום דבר רע וכו', עכלה"ק.

ומעתה נראה דאף המג"א לא אמר שיטתו אלא באיניש דעלמא, דליכא איסור בראי' בעלמא, לא כן בנביא וצדיק כמשה רבינו ע"ה אשר בכל ביתו ב"ה נאמן הוא לגודל קדושתו, גם ראי' בעלמא פוגם כהסתכלות, וסר תלונת הדברי צבי מעל המג"א, דשם דיבר אלישע הנביא. ובזה מיושב גם דברי האגרא דכלה, דמשתעי ביעקב אבינו וביוסף הצדיק, וכן דברי המהרש"א דמשתעי ביצחק אבינו, דצדיקים ונביאים כמותם אף ראי' בעלמא פוגם כהסתכלות. (ועפי"ז יש ליישב קושיות היד מלאכי כלל קע"ט, עיי"ש).

★★

כתב ידי"נ הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (בקובץ אור תורה - כסלו תשס"ו ע' קצא):

במס' מגילה (דף כ"ח ע"א) איתא: דאמר ר' יוחנן אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע שנאמר וכו'. ולכאורה תיבת "בצלם" מיותרת, והיה סגי לכתוב "אסור להסתכל בדמות אדם רשע". ונראה שבא לרמוז שגם על "תמונה" של אדם רשע אסור להסתכל, ולכן הוסיף תיבת "בצלם" [מלשון "צילום"] לרמוז זאת.

★★

בגמ': ולא ישנתי בבית המדרש לא לינת קבע ולא שינת עראי.

הרמב"ם (פ"ד דת"ת הלכה ט') כתב: אין ישנים בבית המדרש וכו', ובכס"מ הביא דמקורו בגמ' כאן.

גם בשו"ע יו"ד (סי' רמ"ו סעיף ט"ז) איתא כדברי הרמב"ם, וכתב הש"ך שם (ס"ק ט"ו) דהב"י ציין למקור הדברים בגמ' במגילה כאן, וכן כתב בהגהות הגר"א ביו"ד (שם ס"ק מ"ד) דהגמ' כאן הוא מקור לשו"ע הנ"ל ע"ש.

ולכאורה יש לעיין, דבתוספתא (סופ"ב דמגילה) מפורש דבבתי כנסיות אין ישנים ע"ש. אכן בגמ' להלן (בסוף העמוד) איתא לגבי בתי כנסיות כמה דינים והושמט דין שינה, גם ברמב"ם (פי"א דתפילה ה"ו) הובא בלשון הגמ' והתוספתא הנ"ל והושמט שינה, ונראה לכאורה דבבתי כנסיות שרי לישון.

גם י"ל דאי בבתי כנסיות הי' אסור לישון א"כ כ"ש בבתי מדרש דחמירי טפי. וא"כ מאי רבותא דר' זירא כאן בגמ' שלא ישן בבית המדרש, וי"ל בכל זה.

★★

בגמ': ולא ששתי בתקלת חברי וכו'.

ראה בספר בית יצחק (ליקוטים מתורתו של רבי יצחק מווארקא זצ"ל): שאל הגאון ר' ברוך צבי מפיעטרקוב את רבנו הקדוש, מה הרבותא שאמר ר' זירא שהאריך ימים מפני שלא שש בתקלת חביריו, היתכן לשוש בתקלה של חבירו, ומה גם לר' זירא שהיה אמורא אלקי.

ותירץ רבינו שהכונה ולא ששתי, היינו כל הששון והשמחה שלו מביתו ומעניניו נשבתו ונתבטלו בעת שקרה תקלה לחברו, כי כל כך היה מרגיש בצערו של חברו והשתתף בתקלתו עד שלא היה יכול לשוש מעניני עצמו.

אבל אין הכונה ח"ו שלא שש ממה שקרה תקלה לחברו, אלא שלא שש בשמחותיו שלו, על ידי מה שקרה לחבירו תקלה כי צרת חבירו השביתה כל שמחת לבו.

(דגן שמים)

★★

[ועיין כנ"ל בספר ארך אפים פרק א בהגהות אות כב.

אבל שמעתי מהחסיד ר' משה מתתי' שו"ב ז"ל בספר מפה ק"ק ווענגראבר שסיפר לו הרב הגאון ר' ברוך צבי ז"ל אבד"ק פיעטרקוב ומלפנים בפק"ק ווענגראבר שפעם אחת נתוועד עם הה"ק ר' יצחק מווארקא ז"ל ושאל להה"ק ז"ל פירוש הגמרא (הנ"ל), ונזדעזע הה"ק ז"ל ואמר לו, פירוש הגמרא הכי הוא, ולא ששתי אף בכל שמחה גדולה שהיה לי, כגון בעת הנישואין של בני יקירי וחביבי, או כשמצאתי פתאום עושר רב מאד, וכיו"ב. בעת שהיה שום תקלה ואיזה צער לחבירי, כי הייתי משתתף בצער חבירי עד שלא הרגשתי אף בכל שמחה גדולה שהיה לי]

והוסיף על כך א"מ ז"ל בספר "הבן יקיר לי אפרים" די"ל במעשה דאליעזר עבד אברהם ורבקה, דאולי היה שם תקנה לא ליתן מים מהבאר לאחרים. וכשאליעזר עבד אברהם בא לבאר וביקש שרבקה תתן לו מים בשבילו ובשביל הגמלים, רבקה היתה יכולה לומר שאסור לי ליתן.

אבל רבקה חשבה שאם אליעזר וגמלים צמאים וחיים בצער, אז היא ג"כ בצער, וגם אני צמאה, ולהפיג צמאונה מותר לקחת מבאר. ולפיכך רבקה נתנה לו מהבאר לשתות.

ולפיכך רק רבקה היה יכולה לקחת מהבאר, ולאליעזר ועבדיו היה אסור לקחת בעצמם.

וזה הראה שלרבקה נגע צער של אחר כאילו הוא באמת צער שלה עכ"ד.

דף כ"ח ע"ב

בגמ': בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין וכו'.

המג"א (סי' קנ"א ס"ק י"ב) למד מלשון השו"ע וממה שהשמיט הר"מ דין זה, דלא אמרינן מסתמא על תנאי עשויות רק בבבל אבל במדינת אחרות שבחו"ל צריך להתנות כן בהדיא, והשיג על המשאת בנימין שנקט דין זה גם בכל חו"ל. [ועי' באלי' רבה אות י"ז, והשער הציון ס"ק י"ט כתב דמסתימת הפוסקים שהביאו דיני תנאי משמע כמש"כ המג"א אולם באור זרוע איתא בהדיא כשיטת המשאת בנימין].

ועי' בחת"ס (או"ח סי' ל') שכתב דגם בבבל לא אמרינן כן רק באותם שהיו בזמניהם, אבל לא באותם שיבנו אח"כ, דאל"כ אכתי הו"ל להרמב"ם להביא דין זה, וכתב דהטעם מראה משום דאחר החרבן בית ראשון היו מצפים לחזור לאחר שבעים שנה וע"כ סתמן בנאוה על תנאי, אבל אחר חרבן בית שני שנתפזרנו בכל הארצות ואין קץ נפתר גם באותם שבבבל אסור. [וכוונתו לכאורה דבימי האמוראים השתמשו בבתי כנסיות שנבנו לאחר חרבן בית ראשון, ועי' בליקוטי הערות על שו"ת חת"ס שהביא לתמוה ע"ז דא"כ מה הקשו התוס' מהאמוראים שלא נכנסו מפני זילחא דמיטרא והא אפש"ל דאיירי בביהכ"נ שנבנה לאחר חרבן בית שני].

(פירות תאנה)

★★

בגמ׳: בתי כנסיות שבבבל, על תנאי הן עשויין ואעפ״כ אין נוהגין בהן קלות ראש.

ומהו התנאי פירש רש״י על מנת שישתמשו בהם, ומשמע שהתנאי מועיל להתיר תשמיש של חול בעודה קיימת, ברם תוס׳ והרא״ש קבעו שאין התנאי מועיל אלא בחורבנה אבל בעודה קיימת לא יועיל שום תנאי להתיר תשמיש של חול, ועוד חילקו התוס׳ דדוקא לבתי כנסיות שבבבל יועיל התנאי לאחר חורבנן שהרי בבא גואל במהרה בימינו תפקע קדושתן, אבל לאותן שבארץ ישראל לא מהני תנאי אפילו לאחר חורבנן, דהרי קדושתן לעולם קיימת.

ובשו״ע (או״ח סי׳ קנ״א סי״א) פסק כדברי התוספות והרא״ש וז״ל: אם בשעת בנין בית הכנסת התנו עליו להשתמש בו מותר להשתמש בו בחורבנו אבל בישובו לא מהני תנאי וכו׳, וממשיך השו״ע בד״א בבתי כנסיות שבחוצה לארץ אבל בבתי כנסיות שבארץ ישראל לא מהני שום תנאי, עכ״ל.

והמג״א (שם סקי״ד) עורר על דבריו מהא דפסק השו״ע (סי׳ קנ״ד ס״ח): הארון וכל מה שעושין לס״ת מועיל בו תנאי להשתמש בו שאר תשמיש אפי׳ דחול, ואם כן כ״ש דיועיל תנאי בבית הכנסת גם בבנינו ולא רק בחורבנו דומיא דארון, דהלא קדושת ארון גדולה מקדושת בתי כנסיות, דהא איתא בשו״ע (סי׳ קנ״ג ס״ב) בני העיר שמכרו בית הכנסת יכולים ליקח בדמיו תיבה דהיינו היכל שמכניסין בו ספר תורה, והוא מטעם דמעלין בקודש ואין מורידין, וכדכתב רש״י במגילה (כו.) ולא זו בלבד שקדושת ארון חמורה אלא הוי בגדר דיני תשמישי קדושה, וביהכנ״ס הוא רק בגדר דיני תשמישי מצוה, וכמדייק בלשון המג״א (שם) דאפילו לארון ותשמישי קדושה מועיל תנאי, דמשתמע דבית הכנסת לא הוי תשמישי קדושה אלא תשמישי מצוה בעיקר יסודו, כמו שיטת הרמב״ן (הובא בר״ן ורשב״א דף כו:).

★★

וכתב חכ״א בקובץ נזר התורה (שנה ב׳ קו׳ ב׳ ע׳ קא-ב):

איברא, דלאמיתו של דבר לא קשה כ״כ קושיית המג״א, דהרי מקור דינו של השו״ע דמהני תנאי בארון הקודש איתא בירושלמי מגילה (פ״ג ה״א כג.) וז״ל: ר׳ ירמיה אזל לגלוונא (פי׳ שם מקום) חמתון יהבין מכושא בגו ארונא (פי׳ ראה שהם מצניעין המכוש בתוך הארון שמונח בו ספר תורה), אתא שאל לר׳ אימי, א״ל אני אומר לכך התנו עליו מתחילה, דהיינו להשתמש בו גם תשמישי הדיוט, ובהמשך איתא, ר׳ יונה עבד ליה מגדול ואתנו עליה דספרין ארעיא דמאנין, ופירש בקרבן העדה ר׳ יונה עשה ליה ארון להניח בו ספרים והיה חלוק באמצעיתו והתנה שיהא החלק העליון לספרים, אמנם החלק התחתון יועד לבגדים.

לפום ריהטא נראה דהירושלמי איירי בכה״ג שלא חל חלות שם ארון הקודש על כל הארון, אלא מעיקרא התנו עליו שיחול שם ארון קודש רק על החלק העליון ובו יניחו את הספר תורה, אמנם החלק התחתון חול הוא וע״כ השתמשו בו לתשמיש חול, וא״כ יש לחלק אליבא דהירושלמי בין ארון הקודש לבית הכנסת שמלכתחילה כל כולו מיועד ומיוחד לקדושת בית הכנסת, ובכ״ז רוצים להתנות תנאי כדי להתיר תשמיש חול בגוף החפצא דביהכנ״ס, וזה לא מהני, אמנם בארון הקדש במקרה של הירושלמי שמתחילה לא יעד ויחד חלק התחתון לתשמיש של קדושה, ממילא שרי ביה תשמיש של חול השתא כדמעיקרא, וא״כ לא קשיא.

אולם בדברי השו״ע עדיין לא אתי שפיר, כיון שמגדיר ארון קודש מה שעושים לספר תורה, וברור שכוונתו דאיירי בכה״ג דחל שם ארון אכולה, ומשו״ה תירץ המג״א דלא מהני תנאי להתיר קלות ראש כגון אכילה ושתיה וכן בימות החמה מפני החמה וכדו׳, ומשמע מדבריו שבעצם התנאי מועיל להתיר השתמשות של חול בביהכנ״ס, אלא דקלות ראש אסור ובזה לא מהני תנאי.

★★

ברם מפשטיה דלישנא דשו״ע לא משמע כן, דהוא מחלק בין חורבנו לישובו, דרק בחורבנו מהני תנאי ובישובו לא מהני התנאי, וכבר הקשה כן בביאור הלכה (סי׳ קנא ד״ה אבל בישובו) דהא מוכח ברא״ש דאפילו לקרוא לאדם משם גם לא מהני תנאי בישובו, ומאי גריעא זה משאר תשמיש דעלמא, אלא ודאי דבכל תשמיש אסור בישובן, ואפי׳ התנה כמי שלא התנה דמי. ע״כ.

★★

בגמ': דשמעתא בעא צילותא כיומא דאסתנא.

הנה לקמן איתא, דאי אצטריך ליה לאיניש למקרי גברא וגו' לימא פסוקא ע"ש, ולפ"ז צ"ע דה"נ כן דלא גרע משם, דהרי עסקו בתורה, ולמה להו למימר כולי האי דשמעתא בעי צילותא [ועיין בשער הציון ריש סי' קנ"א מש"כ בזה].

וי"ל בזה, דהנה יעויין ברמב"ם (פי"א מהל' תפלה ה"ט) שכתב וז"ל: מי שצריך ליכנס לביהכ"נ לקרות לתינוק או חברו יכנס ויקרא מעט, או יאמר שמועה ואח"כ יקרא חברו וגו' עכ"ל, הרי מבואר, דבעינן שבתחילה יאמר הפסוק ורק אח"כ יקרא לחברו, דיש להקדים המצוה לעשיית חפציו [וע"ש בלח"מ]. ולפ"ז א"ש דכאן לא שייך אותו היתר, שאם נכנס לביהכ"נ משום גשם או חמה הרי לעולם איכא ממילא הקדמת עשיית חפציו להדבר מצוה, שהרי ברגע שנכנס לביהכ"נ כבר ניצל מפני הגשם או חמה, ובכה"ג ליתא להיתר הנ"ל, ולהכי אמרו דההיתר הוא דוקא משום דתורה בעי צילותא.

(קובץ קול התורה. קובץ מ"ז ע' יב)

★★

בגמ': ודאשתמש בתגא חלף - תני ר"ל זה המשמש במי ששונה הלכות וכו'.

וכן נפסק בשו"ע יו"ד (סי' רמ"ג ס"ו) ע"ש. כתב בשו"ת מהר"י ברונא (סי' עה) דהא דאסור להשתמש במי ששונה הלכות דוקא בעושה לבנות ביתו ומבטלו מתלמוד תורה. אמנם בברכי יוסף (ביו"ד שם) נראה דנקט טעם האיסור משום כבוד התורה, דהוא כתב דאף אם יודע שאותו שונה הלכות מוחל על כבודו מ"מ אסור לבקשו להשתמש בו, משום שאינו בעלים למחול תורתו, [ודוקא תלמיד חכם שמחל על כבודו כבודו מחול, דתורתו דיליה, שזהו הטעם דמחול, כמבואר בקדושין דף ל"ב ע"ב וברש"י ד"ה ובתורתו יהגה ע"ש], וחזינן דס"ל טעם האיסור משום כבוד תורתו ולא משום שמבטלו מתורה, דא"כ בלא"ה אין שייך שימחול על ביטול תורה.

★★

וכתב בקו' אמרות משה (בסוף ספר אגרות ורשימות קהלות יעקב סי' לט):

והנה המהרש"א בחי' אגדות בקדושין (ל"א ע"ב) והמקנה (שם) נתקשו בעובדא דר' יעקב בר אבא ע"ש למה אסור לקבל שירות מאביו בן תורה, הא קיי"ל באביו ורבו שמחלו על כבודם דכבודם מחול, וא"כ אפי' בר תורה הוא לא יהא אלא כרבו דמהני מחילה.

ולכאורה לפי דברי הברכי יוסף הנ"ל דדווקא תלמיד חכם יכול למחול על כבודו ולא מי ששונה הלכות ניחא, וכנראה שהמהרש"א והמקנה לא ס"ל כן, (ואולי פירשו לשון הגמ' בר תורה שהכוונה תלמיד חכם).

ותיריץ המהרש"א דהא דרב שמחל על כבודו מחול, היינו לגבי דברים שהתלמיד עושה לרבו, אבל שהרב יעשה כבוד לתלמיד כי הכא, לא. והמקנה כתב דאע"ג דרב שמחל על כבודו, כבודו מחול, מ"מ הידור בעי למיעבד [וכוונתו דמניעת קבלת שירות ממנו הוי כעין דרגת הידור].

ולכאורה יש להעיר על דברי המהרש"א והמקנה מהא דמצינו בקדושין דף נ"ט ע"א דרבין חסידא אזיל לקדושי לי' אתתא לבריה, וכתבו התוס' ד"ה לקדושי, ומיירי דארצויי ארצי קמיה ושתיק, דלשוי' שליח אמר לעיל דלא חציף אינש דמשוי אביו שליח וכו', וצ"ע מאי מהני ארצויי ארצי והלא באביו בר תורה מבואר בגמ' קדושין ל"א ב' הנ"ל דאסור לקבל ממנו, ורבין חסידא ודאי הוה גברא רבה, ואיך הסכים הבן לקבל ממנו ולעשותו שליח וע"ש עוד בזה.

★★

בגמ': כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב שנאמר הליכות עולם לו - אל תקרי הליכות אלא הלכות.

כתב הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל (בקובץ ישורון (כרך טו ע' שפא והלאה):

דברי חכמינו ז"ל צריכים לימוד ועיון מדוקדק בכל תיבה ותיבה מדבריהם הקדושים, ויש לנו להתבונן היטב במימרא זו, מה שאמר כל השונה הלכות - ולא כל הלומד תורה בכל יום. וגם למה אמר הלכות לשון רבים. ומה מעליותא בדבר זה ששונה הלכות בכל יום ויום - תדיר. ומה יפה כחו של השונה הלכות בכל יום עד כי ניתנה הבטחה שהוא בן העולם הבא. וכן יש לנו להבין ולהשכיל ביאור הילפותא מקרא דהליכות עולם לו במה איירי הפסוק. ואיך הוא נלמד לזה השונה הלכות בכל יום.

אמנם צריך האדם לידע, כי בלומדו את תורת ה׳ ובעמלו ויגיעו בדברי אלקים חיים, אינו עוסק בחכמה בלבד, כי תורת ה׳ - תורת חיים היא, ואם לא ידע וירגיש שהתורה היא חייו, והיא זו המוליכתו ונותנת לו דרך בטוחה בחייו, הרי סימן הוא לו כי לא זכה להתקרב אל הקודש, ואין הדברים אמורים על הלומד תורה ואינו מקיים ח״ו, שעליו אמרו ז״ל (ירושלמי שבת א׳ ב׳) נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו ולא בא לאויר העולם. אלא גם הלומד תורה ומקיים המצוות כתיקונם, צריך עם זה להרגיש ולחוש כי דיני התורה והלכותיה, אינם הלכות וחיובים גרידא, לקיים ציווי השי״ת, אלא הם הלכות המוליכות אותו. ולא די בזה שהוא לומד את התורה, אלא העיקר הוא שהתורה היא תלמדנו. וזהו ביאור הכתוב (תהלים קי״ט, קה קו) נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי - נשבעתי ואקימה לשמור משפטי צדקך. כי אחר הידיעה וההרגשה בחוש, כי התורה היא נר לרגליו ואור לנתיבות חייו, ובלא תורה ומצוות הרי הוא מתהלך בחושך, רק אז הוא מתחבר ומתקשר עם התורה, להשבע על קיום מצוותיה של תורה. ומתוך כך, כל הנהגותיו והליכותיו הם לאורה של תורה ולא באור של השקפות זרות. ורק באופן זה תורתו - תורת חיים היא, ועל זה הוא שאמרו ז״ל (ע״ז יט, א) מתחילה נקראת תורת ה׳, ולאחר שעמל בה נקראת תורתו. כי זו היא המטרה הנרצית, להתחבר אל התורה, שתעשה לקניינו וחלק מעצמותו ומהות חייו.

★★

והרי אמרו ז״ל (מכות דף כ״ג ב׳) רצה הקב״ה לזכות את ישראל - לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנאמר ה׳ חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. וכבר פירשו בשם הגר״א, לזכות את ישראל - היינו לזכך את ישראל. ועל דרך מה שאמרו ז״ל (מדרש רבה פרשת אמור) על הפסוק אמרת ה׳ צרופה - לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את ישראל. ועיין ברמב״ן בפי׳ לתורה (דברים כ״ב, ו׳) מה שהאריך בענין זה. וכך הוא בענין לימוד התורה כמו שאמרו ז״ל (קידושין דף ל׳ ב׳) בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין. וביאר במסילת ישרים (פרק ה׳) כי אם הוא עוסק בתורה, בראותו דרכיה צוויה ואזהרותיה, הנה סוף סוף מאליו יתחדש בו התעוררות שיביאהו על הדרך הטוב. וזה ביאור אמרם ז״ל (נדרים כ״ב ב׳) אלמלא חטאו ישראל, לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, מפני שערכה של ארץ ישראל הוא. והיינו כי כפי מה שנתרחקו ישראל, והסתר פניו ית׳ גדול, הרי זקוקים הם ליותר זיכוך וצירוף עד הגיעם לבית ה׳, ומחסדי השי״ת הוא, כי כפי מה שנתרחקו כך הונחו בעדם יותר מסילות ודרכים לצרף את עצמם, עד שיוכלו בכל דרכיהם להתקרב אל הדרך המוליכה אליו ית׳, להתדבק באור פני מלך חיים. וכל זה הוא בכלל אמרם ז״ל רצה הקב״ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות.

★★

וכאשר יתבונן האדם בתורה, יראה לעיניים בכל פרט ממצוות התורה - עד כמה התורה מזככת ומצרפת את הבריות בכל מדה יקרה ונכונה. ונזכיר פרט אחד להתבונן בו, הנה בשלהי מסכת עוקצין אמרו, לא מצא הקב״ה כלי מחזיק ברכה לישראל - אלא השלום, שנאמר ה׳ עוז לעמו יתן ה׳ יברך את עמו בשלום, הרי שעל ידי שנתן הקב״ה את התורה לישראל, על ידי כך נתברכו בשלום, כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. ועל ידי ההתבוננות רואים איך שהתורה מרחקת את הפירוד והמחלוקת ומקרבת את השלום. (והארכנו בזה בקו׳ הדרן עלך - הדרן לסיום ששה סדרי משנה) ולדוגמא, מצות נר חנוכה, שהיא מצוה מדרבנן בלבד, ומ״מ אנו מוצאים בה חומרא יותר משופר וסוכה ולולב וציצית ותפילין, דהרי מבואר בירושלמי (פ״ק דפאה) בכולן אם יש לך אתה חייב, ואם אין לך אין אתה חייב בהן, ואינו מחוייב להיות מחזר על הפתחים בשביל קיום המצוה, ואילו בנר חנוכה חייב אפי׳ עני המתפרנס מן הצדקה, ומחזר על הפתחים בשביל קיום מצוה זו (רמב״ם פ״ב מהל׳ חנוכה הי״ב). וכן אמרו בגמ׳ (שבת דף כג, ב) דנר חנוכה קודם לקידוש היום, אע״פ דקידוש היום יש סוברים דהוא מן התורה גם על היין. והלא מצות קידוש היום באה להורות על קדושת ישראל, דאף דהשבת קביעא וקיימא, אך רצה הקב״ה שישראל יקדשו את השבת. ואעפ״כ נר חנוכה קודם משום פרסומי ניסא, וללמדינו הוא בא, עד כמה אסור לו לאדם להיות כפוי טובה, ושיהא האדם זוכר את חבירו שהטיב עמו.

והנה אף שכל כך גדולה וחביבה מצות נר חנוכה, אך מ״מ אמרו בגמ׳ (שבת כג ב) נר שבת ונר חנוכה - נר שבת קודם, משום שלום ביתו. והרי בנר שבת אין שום מצוה בעצמותו, שהרי אפשר לאכול גם בחושך, אלא שחששו חז״ל לשלום ביתו - שלא יהיה ח״ו בבית שום קפידא, ומשום כך חייבוהו בנר שבת. והרי דבר זה מלמדינו ומאלפינו בינה ודעת,

כמה גדול הוא השלום, שדוחה את נר חנוכה שהיא מצוה חביבה יותר מקידוש היום ומחוייב לחזר על הפתחים לקיימה, ומ"מ שלום ביתו עדיף, וכן מצאנו (סוכה נ"ג ב') שאמר הקב"ה ימחה שמי על המים, כדי לעשות שלום בית איש לאשתו. וענין השלום בבית אינו ענין פרטי, שהרי אמרו ז"ל (אבות דרבי נתן פכ"ח ג) כל המשים שלום בתוך ביתו, כאילו משים שלום על כל ישראל. והדבר מובן גם בפשוטו, שע"י התנהגותו בביתו, הרי הוא מסתגל להחשיב גם את זולתו, ולהיות בשלום עם כל אדם. הוי אומר, כי מתוך התבוננות בדבריה והלכותיה של תורה - הנה ההלכות נעשים לו להליכות חיים. וזהו שאמרו ז"ל כל השונה הלכות, להורותינו, כי רק באופן זה שלומד את התורה כהלכות - שהתורה תלמדנו הליכות עולם, והליכות חייו הם ע"פ התורה, הרי הוא מצרף ומזכך את עצמו באמריה של תורה, ומובטח לו שהוא בן העולם הבא.

דף כ"ט ע"א

בגמ': **כנתינה כך נטילתה** וכו' **למאן דמתני לית לי' שיעורא** וכו'.

בספר פאר ישראל (ע' רצז) מובא מכתב שכתב כ"ק אדמו"ר בעל הבית ישראל מגור זצ"ל אחרי פטירת אביו כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל:

ואי' בגמ' למאן דמתני לית לי' שיעורא. וזה נתקיים בו, וגם הרישא נטילתה כנתינתה שנפטר ביום נתינת התורה, ולדעתי הרמז למאן דמתני לית ליה שיעורא כדאי' אצל השבטים אחי יוסף שאמרו שא נא כו' אלוקי אביך אם אביך מת אלוקיו קיים, הכונה שהאלקות שהכניס יעק"א בלבותם זהו קיים, כדאיתא שאמרו לו שמע ישראל והוא ענה להם, וזהו נשאר לדורי דורות קבלת עול מלכות שמים, וראשי העדה מכניסים יר"ש בלב שומעיהם, וזהו למאן דמתני לאחרים לית שעורא שלא נפסק זאת.

★★

בגמ': **ובבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא** וכו'.

וברש"י: ובנאה יכניה וסיעתו מאבנים ועפר שהביאו עמהן בגלותן לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו ע"כ.

הנה בשעתו, אחרי שחרור הכותל המערבי מיד הרשעים הערבים בשנת תשכ"ז, התעוררה שאלה אם שרי לקחת אבן קטנה מהכותל המערבי למזכרת וכדו'. וראה בשו"ת דבר יהושע (ח"ד סי' ס"ז) ובקובץ הר המלך (כרך ה' ע' קנד-ה) בזה, ולכאורה כאן נראה שיכניה הביא מאבני המקדש, ונראה דשרי.

ואם כי ברש"י ר"ה (כ"ד ע"א) נראה שהי' זה מאבני העיר ירושלים ולא מביהמ"ק וא"כ אין ראי', ובלשון רש"י כאן י"ל ג"כ כדבריו בר"ה, אך בערוך (ערך שף) מביא שיכניה הביא מאבני המקדש ע"ש וא"כ יש ראי' לספק הנ"ל ודו"ק.

וידוע שביהמד"ר הגדול בפראג שנקרא כיום "אלטניי" שמו המקורי הי' "על־תנאי", והיינו שבנו אותו גולי ירושלים שבאו לפראג מאבני המקדש. ועשו אז תנאי, שאם תבנה ירושלים מחדש, יחריבו את ביהמ"ד ויקחו את אבניו חזרה לירושלים ע"כ.

★★

ויש עוד להעיר עפ"י מש"כ הרמ"א או"ח (סוף סי' קנ"ב) דג"כ לסתור שום דבר מביהכנ"ס אסור מהא דכתיב לא תעשון וגו' ע"ש מהמרדכי. וע"ע בזה בפרמ"ג (סי' קנ"ד) ובשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' ל"ז) ע"ש היטב, א"כ פשיטא דהכותל המערבי לא גרע מסתם ביהכנ"ס וכמובן.

וסיפר לי ידידי רבי בצלאל דים שליט"א ששמע מכ"ק אדמו"ר משומרי אמונים שליט"א בעת שעשה חנוכת הבית בביהמד"ר בירושלים, וסיפר שבקיר ביהמד"ר הטמין אבן קטנה מהכותל המערבי, שנמצאה מוטלת ברצפה ליד הכותל, וסיפר ששאל מהרה"צ ר"ד יונגרייז זצ"ל מה לעשות באבן זו, ואמר לגונזה. והגה"צ ר' משה ארי' פריינד זצ"ל השיב לו שיטמנה בבנין מעל ארון הקודש ועשה כן עכת"ד. והוא דבר חידוש.

★★

הגאון רבי ישראל וועלץ זצ"ל כותב במכתב אל הגאון מטשעבין זצ"ל (קובץ דרך כוכב מיעקב קובץ ד' ע' כא):

בתשו' חת"ס חיו"ד סי' רס"ד כתב מש"כ רש"י במגילה כ"ט ע"א ד"ה דשף ויתיב ובנאוהו יכני' וסייעתו

מאבנים ועפר שהביאו עמהן בגלותן לקיים מ"ש כי רצו עבדיך את אבני' ואת עפרה יחוננו, וקשה מי התיר להוריד מקדושת ביהמ"ק לבהכ"נ, אלא ע"כ כיון שבאו בה פריצים נתחללה עכל"ק.

וראיתי מי שהקשה לפי מ"ש השלטי הגבורים בע"ז נ"ב דלא קיי"ל כלל כהך דרשא ובאו בה פריצים דנעשה חול, א"כ הדרא קושית הח"ס ז"ל מי התיר להוריד, ויש לומר דס"ל לרש"י כהט"ז דהיכא שאינו ראוי עוד לקדושה חמורה ויבא לידי גניזה, טפי עדיף להורידו לקדושה קלה מלגונזו ולא להשתמש בו.

★★

בגמ': ואהי להם למקדש מעט, אמר ר"י אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל, ור"א אמר זה בית רבינו שבבבל.

כ"ק אדמו"ר מוהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל אמר:

יש לומר, שר"י ור"א לא פליגי, היינו, שגם לדעת ר"א נקראים כל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל "מקדש מעט", וגם לדעת ר"י עיקר ושלימות הענין ד"מקדש מעט" הוא ב"בית רבינו":

התואר "רבינו" - הוא ע"ש שמלמד תורה לתלמידים, ו"בית רבינו" (הבית שבו מלמד רבינו תורה לתלמידיו) - הוא בית מדרש, ובמילא ה"ה גם בית כנסת (הבית שבו מתכנסים הרב והתלמידים לתפלה), כיון שהלימוד והתפלה צ"ל בבית אחד, כהמשך הסוגיא (ברכות ח' ע"א) "הואי גריסנא בבי כנישתא".

ומעלה יתירה ב(בית הכנסת ובית המדרש שב)"בית רבינו" לגבי שאר בתי כנסיות ובתי מדרשות - כדרשת חז"ל (ברכות שם) "מאי דכתיב אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות כו' מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה", "דבזמן שביהמ"ק קיים הי' שם לשכת הגזית שמשם יוצאת הלכה פסוקה ע"פ סנהדרין ועמהם ודאי השכינה שרוי', ועכשיו שחרב ביהמ"ק אותן ד' אמות של הלכה.. מקום קבוע שממנו יוצאת הוראה לאנשי העיר" (ולכן גם התפלה היא במקום זה דוקא) - שזהו ענינו של "בית רבינו".

ומצד העילוי המיוחד ד(בית הכנסת ובית המדרש שב)"בית רבינו" לגבי שאר בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל, ה"ה "מקדש מעט" העיקרי שנותן הקב"ה לישראל בזמן הגלות תמורת המקדש הגדול שבירושלים.

★★

ויש להביא ראי' לחילוקי הדרגות ב"מקדש מעט" - ממ"ש בהתחלת הסוגיא (ע"ד השראת השכינה בישראל בזמן הגלות) "בכל מקום שגלו שכינה עמהן, גלו למצרים שכינה עמהן.. גלו לבבל שכינה עמהן.. בבבל היכא אמר אביי בבי כנישתא דהוצל ובבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא, ולא תימא הכא והכא, אלא זמנין הכא וזמנין הכא":

החידוש ב"שכינה עמהן" (גם בגלות) הוא - "גילוי השכינה.. במקומות מיוחדות כמו במשכן ומקדש", ומקום זה הוא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, שנקראים "מקדש מעט", כהמשך הסוגיא.

ועפ"ז י"ל, שבהמשך דברי הגמרא "בבבל היכא.. בבי כנישתא דהוצל ובבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא" (בתי־כנסת מיוחדים בבבל), מדובר אודות גילוי שכינה באופן נעלה יותר מגילוי השכינה שבשאר בתי כנסיות ובתי מדרשות ("במקום שניכר שהיא שורה שם"), ויתירה מזה, שישנו מקום מיוחד (אחד, יחיד ומיוחד) שהוא תמורת המקדש שבירושלים ("המקום אשר יבחר ה'") שבו עיקר השראת וגילוי השכינה, שלכן, "לא תימא הכא והכא (גגם בבי כנישתא דהוצל וגם בבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא) אלא זמנין הכא וזמנין הכא", במקום אחד דוקא.

וענין זה מודגש בשמו של המקום, "בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא" - שהפירוש ד"שף ויתיב" הוא "שנסע מקדש וישב שם", היינו, שגילוי השכינה שהי' במקדש בירושלים (ולא במקום אחר), נסע וישב במקום מיוחד בבבל, תמורת המקדש בירושלים.

ומזה מובן גם בנוגע ל"מקדש מעט" שבהמשך הסוגיא - שנוסף על כללות הענין ד"מקדש מעט" שבכל "בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל", ישנו ה"מקדש מעט" העיקרי תמורת המקדש הגדול שבירושלים, "בית רבינו שבבבל", "שנסע מקדש וישב שם".

★★

ועוד ועיקר - שהמעלה המיוחדת ב"מקדש מעט" ד"בית רבינו" נמשכת גם (וביתר שאת וביתר עוז) "כשהן עתידין להגאל", שאז (כהמשך הסוגיא) "עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל".

השראת השכינה בכל מקום שגלו ישראל ע"י ה"מקדש מעט" ש"בארצות אשר באו שם" (מעין ודוגמת השראת השכינה במקדש שבירושלים) אינה אלא בזמן הגלות, אבל לאחרי ש"עתידין להגאל", "תחזור גילוי שכינה לירושלים ולא תשאר שם במקום שגלו ישראל כבר", היינו, שלא תהי' השראת השכינה במקום בחוץ לארץ שעליו עמד ה"מקדש מעט", כיון שה"מקדש מעט" יעקר ממקום זה ויקבע בארץ ישראל, במקדש הגדול שבירושלים.

ולכן "אמרו במדרש לעתיד לבוא יהי' ביהמ"ק גדול כירושלים שבעוה"ז".. לפי שבירושלים הבנוי' לעתיד יהי' חוברה לה למקדש יחדיו כל המקומות של בתי כנסיות שהיו בעוה"ז, [כמוש"כ במהרש"א כאן].

וכמרומז גם בפסוק "והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי גו' יקרא לכל העמים" - ש"בית תפלתי" שקאי על בית המקדש דלעתיד "בעוה"ז בגלות הוא יקרא לכל העמים דהיינו בתי כנסיות שבכל ארץ העמים שיקבעו לעתיד בא"י מחובר לבית המקדש".

ועפ"ז ניתוסף עוד יותר בגודל המעלה ד"מקדש מעט" - דכיון ש"בירושלים הבנוי' לעתיד יהי' חוברה לה למקדש יחדיו כל מקומות של בתי כנסיות שהיו בעוה"ז", "נמצא עתה בגלות.. בית הכנסת הרי הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד".

★★

ויש לומר, שחיבור הבתי כנסיות שבכל ארץ העמים ("מקדש מעט") לבית המקדש דלעתיד יהי' בהתאם ולפי־ערך חילוקי הדרגות שביניהם - שבתי כנסיות המיוחדים שיש בהם מעלה יתירה לגבי שאר בתי כנסיות (כמו "בי כנישתא דהוצל ובי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא", "בית רבינו שבבבל") יהיו קודמים בהחיבור לבית המקדש, שיהיו מחוברים ממש לבית המקדש (נוגעים ודבוקים בו ללא הפסק ביניהם), ועל ידם ובאמצעותם יהיו מחוברים לבית המקדש כל שאר בתי כנסיות שבארץ העמים.

(ש"ק פר' נח תשמ"ז ועוד)

★★

בגמ': עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י וכו'.

כתב המג"א (סי' קנ"א ס"ק ט"ו) דאין לומר דדוקא הבנין יקבע בא"י אבל הקרקע תשאר בחו"ל דהא יליף ק"ו מתבור וכרמל והתם הקרקע נקבע בא"י.

וע"ש בנתיב חיים שר"ל דרק הקרקע של הבתי כנסיות יקבע בא"י ולא הבנין ולא יהיה עליו קדושת ביהכ"נ רק קדושת א"י וכדיליף מתבור וכרמל ודיו לבא מן הדין להיות כנדון. וע"ע בשו"ת חת"ס (סי' ל).

והמור וקציעה כתב דלעולם אפש"ל דרק הבנין יקבע בא"י, ושפיר דומה לתבור וכרמל שלא נעקר הקרקע מתחתיהם עד התהום, אלא רק החלק שמעל קרקע כל העולם.

★★

הוסיף בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

ולפי"ד המור וקציעה אולי יש ליישב קושיית כ"ק אדמו"ר שליט"א מגור שהקשה דהא עפר ארץ העמים מטמא א"כ כיצד עתידין בתי כנסיות שבחו"ל להיקבע בא"י, ולהנ"ל י"ל דמ"ש שגזרו על גוש עפר הוא רק בנוטל עפר הקרקע אך תלוש ולבסוף חברו דדינו כתלוש אין בו דין טומאת ארץ העמים, כי בעת החיבור לקרקע פקע הטומאה, ויש להאריך בזה.

★★

בספר קהלת משה להגה"ק מקוזניץ זצ"ל (בסופו דף קי"ח בגמ' מגילה כ"ט) כתב:

לכאורה לאיזה דבר נצרכים בשם הלא ביהמ"ק הוא מועט המחזיק את המרובה ולא יחסר המקום עבורם ולמה צריכים הבתי כנסיות ובתי מדרשות.

וכנראה עפ"י פשוט ובדרך צחות, דהנה האנשים אשר הם עוסקים בתורה והולכים תמיד להתפלל בבהכ"נ ערב ובוקר בגלות המר הזה מורגלים הם בקדושה מעט - זה בהכנ"ס ובהמ"ד, ממילא יכולת בידם לקבל קדושה בביהמ"ק, וגם תורה חדשה מאיתי תצא עבור אותן האנשים אשר הורגלו בקדושתם הם יזכו לתורה החדשה, אבל אותן האנשים אשר לא היו עוסקין בתורה ולא הלכו להתפלל בבהכ"נ, לא יהי' ביכולתם לבוא לביהמ"ק מפני שלא הורגלו בקדושה מעט זה

בהכ״נ ובהמ״ד, לכן צריכים מקודם לילך איזה זמן לבהכ״נ ולבהמ״ד כדי שיורגלו בהקדושה ואח״כ יהי׳ להם יכולת לילך לביהמ״ק.

ומפני זה צריכים הבכ״נ ובהמ״ד לקבוע בארץ עבורם, מפני שלא רצו לילך בהגלות לבהמ״ד ובהכ״נ, צריכים אז לילך מקודם שם לבהכ״נ ולבהמ״ד.

ומסיים שם: ואמרתי דבר זה לפני אדמו״ר הה״ג מו״ה אי״ה זצלה״ה ממעזבוז ואמר לי וכו׳ ואמר כי הוא עפ״י האמת, עכ״ד.

★★

בגמ׳: וא״ר חלבו אמר ר״ה, הנכנס לביהכנ״ס להתפלל מותר - [מצוה] לעשותו קפנדריא.

הנה בספר מקור חיים להגאון בעל חוות יאיר זצ״ל (או״ח סי׳ ק״נ) כתב דהמנהג באשכנז הוא שאין עושין פתח הבתי כנסיות במערב אלא בצד דרום וצפון, דכן הי׳ במקדש וכנאמר (יחזקאל מו, ט): ״הבא דרך שער צפון וכו׳ והבא דרך שער נגד״ וכו׳.

והנה בפסוק שם ביחזקאל מסיים לא ישוב דרך השער אשר בא בו כי נכחו יצאו, ועיין בפרש״י שם משום דמצוה עליהם שיתראו בתוך העזרה יפה, ובמסכת מגילה כאן דרשינן מזה, דהנכנס לביהכ״נ מצוה לעשותו קפנדריא (עיין בהגהות הב״ח שם דכן הוא גירסת הרא״ש, ועיין טור וב״י סימן קנ״א), ועל כן כתב במקור חיים הנ״ל דיש לעשות בביהכ״נ שני פתחים דייקא אחד בצד צפון ואחד בצד דרום, או אחד בצד מזרח ואחד בצד מערב לקיים נכחו יצא.

ובספר מטעמים החדש (אות ביהכ״נ) כתב, דאכסדרה נקרא פאלי״ש שהוא לשון מפולש, דהמנהג היתה דעשו פתח משני צדדין והיתה מפולשת ע״כ.

★★

והנה בספר מנהג ישראל תורה (או״ח שם) הביא מהחתם סופר בשו״ת (או״ח סי׳ כ״ז) הכותב עפ״י הפסוק ביחזקאל הנ״ל, לעשות הפתח בצד דרום או צפון, אך לא לגבי פתחי ביהכנ״ס עצמו דע״ז כותב החת״ס דאין לזוז מפסק השו״ע לפתוח פתח מול הארון קודש, אלא דבפתח האכסדרה שלפני פתח ביהכ״נ שהזכיר הב״ח (או״ח סי׳ צ׳) והיינו פתח החיצון, שם ראוי לקבוע הפתח לצד צפון ודרום מכח פסוק הנ״ל, ועוד דלא יהי׳ מכוון פתח ביהכ״נ כנגד פתח האכסדרה דיכולים אז לראות משום לחוץ ומבלבל התפלה, ויותר טוב שיהי׳ לצד דרום דיפנה אז למזרח בדרך ימין, וכתב שם בתחילת התשובה, דכן נהגו בכל תפוצות ישראל לקבוע פתח החיצונה שהוא פתח האכסדרה לצד דרום או צפון עי״ש.

(ואולי י״ל ששני המנהגים דהיינו המנהג שהביא במקור חיים, והמנהג שמביא החת״ס שעושין הפתח לצד צפון ודרום, עולין בקנה אחד דהכוונה בפתח החיצון שבאכסדרה, אלא שהמקור חיים לא נחית לחלק בין פתח האכסדרה ופתח ביהכ״נ גופא ע״כ כתב דמנהג זה סותר עם פסק השו״ע לקבוע הפתח מול הארון הקודש, אבל החת״ס מחלק בזה ונמצא דאין המנהג סתירה עם פסק השו״ע ודו״ק).

ולפי הנ״ל מסיים (שם): והנה לפי האמור יש ענין בב׳ פתחים בביהכ״נ גופא, אבל באכסדרה הפאלי״ש לא ידעתי מה מצוה איכא לעשות שני פתחים, וגם להחת״ס שמביא הפסוק דיחזקאל (אשר משם נדרש דמצוה לעשות קפנדריא) לפתחי האכסדרה כנ״ל, מ״מ ודאי המצוה לעשות קפנדריא הוא בביהכ״נ גופא כדי שיתראו בתוך העזרה יפה כמש״כ ברש״י, או כמש״כ בר״ן (הובא בפרישה סימן קנ״א ובמחה״ש שם) דבזה מראה שענין ביהכ״נ חביב עליו, אבל לא באכסדרה, וצל״ע.

★★

בגמ׳: בית הקברות אין נוהגין בהן קלות ראש וכו׳.

בשו״ת תשורת שי (ח״ב סי׳ קטו) נשאל:

אחד שקנה שדה מגוי ונמצא בו בית קברות של יהודים, וכבר חרש וזרעו בו הגוי י״ב שנים, וכעת אין שם מי שיודע המקום של בית הקברות ושם נטוע גם כרם, ואיכא הפסד מרובה.

והשיב (שם): הנה אף שהשדה גדול הרבה, מ״מ ליכא למימר כיון שלא נודע מקום בית הקברות בטל ברוב, דמחובר לקרקע אינו בטל ברוב כמו שפרש״י בגיטין דף נ״ד ע״ב, וכן הוא בפ״ט דתרומות מ״ה ובפ״א דערלה מ״ו עיי״ש בתוי״ט ובתו״ח שהביאו פירש״י, ודבר זה הוא בתוספתא כמובא בתוי״ט בתרומות שם, ולרש״י הטעם דמחובר חשובא, ולרמב״ם הטעם לפי שהוא מופרש ואינו מעורב, וא״כ ה״נ

כיון דבית הקברות אסור בהנאה, אף דקרקע עולם אינו אסור, מ"מ העפר שעל גביו הוא תלוש ולבסוף חיברו ואסור, ועוד דשכונת קברות גם הקרקע אסור, כיון שהוקצה לצורכי רבים כמ"ש בשו"ת רמ"ע מפאנו (סי' נו), וגם אסור לזרוע עליו והפירות שגדלו על ביה"ק אסורים בהנאה כדאיתא כ"ז ביו"ד סי' שס"ד ושס"ח ובאחרונים שם, ואיסור דאורייתא הוא כמ"ש הב"ח שם וביד אלי' סימן צ"ד, וא"כ כל המקום שיש בו הספק אסור בהנאה.

וע"ש שהאריך הרבה בזה בכמה סברות להיתר, וכותב: נמצא דליכא משום איסור הנאה, דגוף הקרקע של הקבר ועפר שע"ג אינו אסור בהנאה אלא דאיסור ביה"ק משום הך ברייתא במגלה דף כ"ט דתניא ביה"ק אין נוהגין בהן קלות ראש אין מרעין בהן בהמה ואין מוליכין בהן אמת המים ואין מלקטין בהן עשבים מפני כבוד המתים, וכתבו שם התוס' אבל אילנות שנוטעין בהן מותרין, ואין בהן משום כבודן של מתים אחרי שאינן על הקברים עצמן, ומשמע מזה דלא כשו"ת רמ"ע דכתב אפילו המקום שאין עליו עדיין מתים אסור משום דאקצייה לביה"ק והוי כבהכ"נ, ומה שהביא ראיה משדה בוכין דתנן פח"י דאהלות מ"ד לא נזרעת ולא נטעת, אינה ראיה, דשא"ה דהוי כמצר שהחזיקו בה רבים דנתייאשו הבעלים ממנה דאסור לקלקלה וע"כ צריך לומר איזה חילוק לפי דברי התוס' או כמ"ש הרמב"ם בפ"ח מטומאת מת ה"ד.

לכן צל"ע דאפשר לא שייך טעמא מפני כבוד המתים, אלא כשניכרין הקברים דהוי בזיון למתים משא"כ כשאינן ניכרים ולא ידעינן מקומן.

ולהלן כתב עוד סברא להתיר, די"ל דפקע איסור הנאה כשבא ביד עכו"ם כדאמרינן בע"ז דף ס"ב דבאו בה פרוצים וחללוה עיי"ש, ונ"ד קיל מתכריכים דהן אסורין בהנאה, וכאן הוא רק משום דאקצייה, דומה לקדושת בהכ"נ דאין נוהגין בהן קלות ראש, וה"נ הרי כבר היה ביד גוי וחרש וזרע בו ע"ש באריכות.

★★

בגמ': ואין מלקטין בהן עשבים ואם ליקט אופן במקומן וכו'.

הבחור מנחם סג"ל מאנדל הי"ד מבאכניא כתב להגאון הצפנת פענח זצ"ל (קובץ כרם שלמה שנה ז' קו' ה' ע' נד):

אציין מה דקשה לי בש"ס מגילה כ"ט ומס' שמחות פי"ד, בית הקברות וכו' אין מלקטין שם עשבים ואם לקטן שורפן במקומם יעו"ש, ועיין בר"ן מגילה שכתב, ואם לקטן שורפן במקומם מפני שאסור בהנאה עכ"ל, ועכצ"ל דמיירי בקבר של בנין, דאי בקרקע עולם הא מותר בהנאה, עיין סנהדרין מ"ז ע"ב בקברי דרב עיי"ש, וא"כ צע"ג הא קיימ"ל דכל אס"ה צריך קבורה חוץ מאותן שהתורה כתבה בהן שריפה, ועיי' תוס' תמורה ל"ג ע"ב, וא"כ למה צריך שריפה, וצ"ע.

★★

ולהלן שם (ע' ס) כתב הנ"ל במכתב נוסף אל הגאון הצ"פ זצ"ל:

זה זמן כביר הקשיתי לכבודו בהך דמגילה דף כ"ט גבי עשבים של בית הקברות וכו' דשורפין במקומם, הרי צריך קבורה. וכ' כ"ג לתרץ עפ"י מה דאמרינן שבת פ"ב עשבים לחין כו' וא"כ ליכא חשש של תקלה דסוף תמורה, וכן גבי שער נזיר טמא, עכ"ד. ואם אמנם כי דפח"ח, מ"מ אני תמה ממה דמבואר בבעל הלכות גדולות הל' הספד וז"ל, בית הקברות לא ילקט משם עשבים ועצים, ואם לקטן אסור בהנאה ואם בשביל הנאת עצמו מלקטן שורפן במקומם עכ"ד, וכן הוא בריטב"א מגילה כ"ט, הרי דאפי' גבי עצים דהוי גבייהו עפר, ועיין בתוס' מגילה כ"ט ובראב"ש גבי אילנות, והטוש"ע יו"ד הל' קבורה לא כתבו כלום מענין אילנות, ועיין שם בב"ח. ע"כ.

דף כ"ט ע"ב

בגמ': זאת עולת חודש בחודשו, אמרה תורה, חדש והבא קרבן מתרומה חדשה.

ברש"י (שמות ל, טו) כותב: לפי שרמז להם כאן ג' תרומות וכו' ונתנו כל אחד מחצית השקל והן לקנות מהן קרבנות ציבור של כל שנה ושנה וכו' ע"כ.

ולכאורה צ"ב דהרי מבואר כאן בגמ' דתמידין ומוספין הבאים מר"ח ניסן נקנים משקלים חדשים ומה הלשון "של כל שנה ושנה" ברש"י, הרי כאן איירי בשקלים של המנין של חודש אייר.

וכתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה ג' קו' ח' ע' מב) ליישב בזה עפ"י דברי המזרחי שכתב (שמות שם)

להקשות על דברי רש״י (מלבד קושיות הרמב״ן עליו ע״ש), שהלא במדבר לא היו מקריבין קרבנות ציבור ומביא ראי׳ מהספרי עיי״ש, וכתב עוד ואף לדברי ר״ע ור״ש ב״י שאמרו שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היו מקריבים כבשים שנים ליום עולה תמיד ושאר כל הקרבנות וכו׳, שבטו של לוי שלא עבד עבודה זרה הם הקריבו שנאמר וכו׳ ישראל שעבדו ע״ז לא הקריבו וכו׳ עיי״ש, וא״כ לפי״ז המחצית השקל של המנין של חודש אייר לא הי׳ עבור התמידין ומוספין של כל יום, רק על סתם קרבנות אם יצטרכו להם, והיינו כגון קרבנות קיץ המזבח.

ולפי״ז מיושבת הקושי׳ הנ״ל מהגמ׳ כאן, שהמחצית השקל לא היו עבור התמידין ומוספין (שזה הי׳ מתרומה חדשה או משבטו של לוי כמ״ש המזרחי) אלא עבור סתם קרבנות כנ״ל. ואולי י״ל שהוא לפי שיטת ״ר׳ עקיבא״ במס׳ שקלים (פ״ד ה״ד) שמותר התרומה לקיץ המזבח ודו״ק.

★★

בגמ׳: וכיון דבניסן בעי אקרובי מתרומה חדשה, קדמינן וקרינן באחד באדר כי היכי דליתי שקלים למקדש.

משמע דגם בזמן ביהמ״ק היו קורין פרשת שקלים להודיע שיבואו שקליהם, וכן מבואר ברש״י במשנה. ועי׳ במקראי קדש להגרצ״פ פרנק ז״ל שתמה מכאן על המשנה ברורה (סי׳ תרפ״ה ס״ק א׳) שכתב בשם הלבוש דפרשת שקלים הוא לזכר מצות מחצית השקל ובבחינת ונשלמה פרים שפתינו.

★★

בטעם הקריאה נשנו כמה טעמים, ברש״י (כ״ט ע״א) כותב ״קורין בפרשת שקלים, להודיע שיביאו שקליהן באדר כדי שיקריבו בא׳ בניסן״, אבל בספר החינוך (מצוה ק״ה) כתב בזה ״ועכשיו בעונותינו שאין לו מקדש נהגו כל ישראל לזכור הדבר לקרות בביה״כ בכל שנה ושנה זו של כי תשא״ וכ״כ גם המשנה ברורה בסי׳ תרפ״ה.

ובמועדים וזמנים (ח״ב סי׳ צ״ה) נסתפק האם יכול מי שהוא למטה מגיל עשרים להוציא הקהל בפרשת שקלים, לשיטת הרע״ב והחינוך הסוברים שעד גיל עשרים פטורים ממצות מחצית השקל, האם משום שאין עליו חיוב וכפרת מחצית השקל אינו חייב גם בקריאה מצד הדין ורק מטעם חינוך, ובספר שיטות בהלכה על המועדים ח״א סי׳ כ״ב (להרה״ג ר׳ העשיל רייזמן מת״א) תולה שאלה זו בשני הטעמים למצות הקריאה, דלפי הטעם שהיא זכר לנתינה, צריך הקורא להיות בן עשרים לחינוך והרע״ב, ובן י״ג לרמב״ם והרמב״ן, שבגיל זה היה חייב לתת מחצית השקל בזמן ביהמ״ק, אבל לפי הטעם שהוא רק להודיע שיביאו השקלים, גם קטן היה יכול להודיע אף בזמן ביהמ״ק להזכיר לקהל שיביאו השקלים, אף שהוא בעצמו פטור מכך.

וע״ש שמביא שבהגהות הגרעק״א בסי׳ רפ״ב כותב להדיא שלפי הטעם שחיוב הקריאה הוא לזכר מצות הנתינה, הקטן אינו קורא בד׳ פרשיות, וכן מביא מהגינת ורדים (ח״א כלל א׳ סי׳ ל״ז) בשם ריב״ש שקטן לא יקרא בפרשת שקלים, אבל בשו״ע או״ח סי׳ רפ״ב ס״ד פוסק הרמ״א ״וקטן יכול לקרות בפרשת המוספין, או בד׳ פרשיות שמוסיפין באדר וכן נוהגים״, ונראה דס״ל שטעם הקריאה הוא כדי להודיע שיביאו שקליהן באחד בניסן.

★★

כתב הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

ובטעם קריאת פרשת החודש גם נאמרו ב׳ טעמים, דמשנ״ב הביא טעם, ומקורו מהלבוש, משום קידוה״ח דר״ח ניסן, אולם ברש״י כתב הטעם משום פרשת פסח הכתובה בהחודש הזה לכם וע״ע באבודרהם, ובערוך השלחן העתיק טעם זה, והנה יל״ע מי תיקן קריאת הד׳ פרשיות, דברמב״ם כתב שמשה רבינו תיקן לקרוא כל יום מענינו, ולפי״ז אפ״ל דאחר שהוקבע פורים שוב הוי מדין תקנת משה רבינו לקרוא מענין הזמן, אך מ״מ נראה דהוא תקנת חכמים כלשון המ״ב, משום דאין זה ממש ביום הפורים וכן שקלים או הפרשת ק״פ.

★★

בגמ׳: בט״ו בו שולחנות יושבין במדינה ובכ״ה יושבים במקדש.

בקובץ שומר ציון הנאמן (ע׳ טז) נדפסה תשובת רבינו יצחק ב״ר יהודה שכתב לרש״י וז״ל:

וששאל בעשרים וחמשה יושבין במקדש, למה זזין ממקומן למקדש, כדי לעשות פומבי לדבר עכ״ל.

וביאר בזה הגאון בעל ערוך לנר זצ"ל (שם): משנה זו דשקלים (פרק א') המבוארת בזה, הובאה במגילה (דף כ"ט), ושם פירש רש"י דישבו במקדש בחמשה ועשרים, שזה סימן שכבר קרב זמן לתרום את הלשכה ע"ש, ומבואר הוא, שרצה בזה להשיב על מה ששאל מרבו, למה זזו ממקומם למקדש, רק שלא הספיק לו בזה, דעוד יש לשאול למה הוצרכו לסימן זה, ולכן השיב לו רבו לעשות פומבי לדבר.

אכן לענ"ד גם זה עדיין לא יספיק, דעוד לא ידענו טעם למה ביום חמשה ועשרים דוקא, דבשלמא מה שישבו שולחנות במדינה ביום ט"ו לזה יש טעם מספיק, לא בלבד לפי מה דמוקמינן שם כרשב"ג דשואלין ב' שבתות קודם, דא"כ זה העת המוגבל לדרוש בענין תרומה חדשה שצריך לה בר"ח ניסן, אלא אפילו לרבנן עכ"פ ט"ו יום קודם מקרי פרוס הזמן, וכמו שתורמין את הלשכה ומעשרין מעשר בהמה בפרוס הזמן, אבל ליום כ"ה אין טעם למה עשו סימן ופומבי ביום זה דוקא.

והי' נלענ"ד לומר ע"פ מה דאמרינן בשבועות (דף י"א) תמידין שלא הוצרכו לצבור נפדין תמימים, ופירש רש"י שם שנשארו בכל ר"ח ניסן ד' טלאים בלשכת הטלאים שלא היו ראויין עוד להקרבה, דאין פוחתין מששה טלאים בלשכה, והם נקנים מתרומה ישנה, וכשהגיע ר"ח לא היו עוד כשרים להקריב דאין מקריבין רק מתרומה חדשה ע"ש, ולפי המבואר בפסחים (דף ל"ו) ילפינן בקור תמיד מבקור פסח שהי' בעשירי ונקרב בי"ד, וא"כ צריך בקור ביום החמישי לפני הקרבתו, וכיון שלא ידעו עדיין אם יהי' אדר מלא או חסר, ע"כ הוצרכו לבקר התמידים שיקריבו ר"ח ניסן בששה ועשרים לאדר והוצרכו לקנותם אז מתרומה חדשה, ולכן ישבו בחמשה ועשרים במקדש להורות שזה יום האחרון של הבאה שלמחר יצרכו לתרומה חדשה.

★★

שוב ראיתי בטורי אבן במגילה שכתב ג"כ, דתמיד של ר"ח ניסן הוצרכו לקנות ארבעה ימים קודם משום בקור, ושאין לומר דבקור מהני קודם להקדישו, דא"כ איך אמרינן תמידין שלא הוצרכו לצבור, והיינו שנתותרו מחמת שנקנו מתרומה ישנה, ולמה לא בקרו אותם קודם הקדש ומר"ח ניסן ואילך יוכלו לקנותם מתרומה חדשה, אלא ע"כ דבקור בלא הקדש לא מהני, רק שלפי מה שכתב רש"י במנחות (דף ע"ט) בשם רבו, דהאי תמידין שלא הוצרכו לצבור, היינו שאבדו והפריש אחרים תחתיהם, אין מזה ראי' דבקור בלא הקדש לא מהני ע"ש.

ולענ"ד לא בלבד שאין מזה ראי', אלא אדרבא יש ראי' להיפך, מדשביק אופן הנתותרו שהי' בודאי בכל שנה ופי' שנאבדו, מזה נראה דס"ל שלא הוצרכו להקדישם קודם בקור וא"כ לא הוצרכו לקנות תמידין של ר"ח ניסן ביום כ"ו של אדר, ולכן אם רבו של רש"י שהזכיר במנחות פירושו הוא רבינו יצחק בר"י בעל התשובה הזאת, יש ליתן טעם בזה למה לא תירץ לרש"י שאלתו כמו שכתבנו, דלשיטתו לא שייך זה כיון שלא הוצרכו לתרומה חדשה עד ר"ח ניסן.

ועוד יש ליתן טעם לזה למה לא תירץ כן, דבערכין (דף י"ג) הביא רש"י שיטה ששמע דבקור הי' ביום ד' שקודם הקרבה, והקשה על שיטה זו, דא"כ לא הי' דומיא דתמיד, אלא ודאי שהי' ביום ה' שקודם הקרבה ע"ש, ולכן לפי השיטה לא שייך מה שכתבנו, כיון דלשיטה זו לא בקרו עד יום כ"ז אדר, וא"כ אין טעם למה ישבו ביום כ"ה במקדש, ולכן י"ל ששיטה ששמע היא שיטת רבו ריבר"י המשיב, ולכן לא השיב כן, אבל באמת על פי ב' שיטות רש"י יחדיו שבקרו ביום ה' שקודם הקרבה ושצריך לקיחה קודם בקור אתי שפיר למה ישבו בכ"ה דוקא במקדש, ויש מזה ראי' לשיטות אלה.

★★

בגמ': לבני מערבא דמסקי לאורייתא בתלת שנין.

להלן בגמ' (ל"א ע"ב) איתא דעזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתו"כ קודם עצרת ושבמשנה תורה קודם ר"ה וכו' ע"ש.

והנה לכאורה לפי בני מערבא שקורין התורה בג' שנים כמבואר כאן. וכתב ברבינו חננאל כאן שהיו מחלקים כל פרשה לג' חלקים, א"כ איך הסתדר אצלם ענין זה של קריאת פר' בחוקותי קודם שבועות ופר' כי תבוא קודם ר"ה, ועמד בזה היעב"ץ בהגהותיו כאן.

ובפרי צדיק פר' כי תבוא (אות י"ג) כתב די"ל דבני מערבא קראו את הקריאות של בחוקותי וכי תבוא כמו קריאת פרשת המועדים וכדו' ע"ש.

★★

בהג"ה לספר שערי ירושלים מהגאון ר' יהוסף שווארץ זצ"ל (ע' י"ג) בהג"ה כותב:

רבים מחכמי אשכנז קבעו כי בימי רבותינו חכמי התלמוד ז"ל, היו בני ארץ ישראל גומרים את קריאת התורה רק פעם אחת במשך שלש שנים, ובאמת אין זה נכון כפי שחכמי האשכנזים קבעו וחדשו, יען כי בשם "מערבא" אשר הזכירו חז"ל כי היו נוהגים כן לא התכוונו אל בני ארץ ישראל, כי אם אל יושבי אחת המחוזות הרחוקות אשר בצד מערבית לארץ בבל, אך בני ארץ ישראל לא נהגו כך מאז ועד עתה.

ולהוכיח כי צדקתי בדברי אעיד לי מאמר חז"ל (מסכת מגילה לא ע"ב): "תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר, עזרא תקן להם לישראל שיהיו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושבמשנה תורה קודם ראש השנה", כי עזרא הסופר תקן לבני ארץ ישראל לגמור את התורה מדי שנה בשנה, וזה היה שנים רבות לפני חכמי התלמוד, ועל דבר "בני מערב" אשר חז"ל לא התכוונו בשם הזה על בני ארץ ישראל, יעידו דברי חז"ל במסכת סופרים (פרק י משנה ז): "רבותינו שבמערב", ושם לא יתכן לומר כי כוונתם על בני ארץ ישראל, כי הדברים ההם של "רבותינו שבמערב" סותרים את דברי חכמי המשנה הנזכרת שם, וכן את דברי בעלי התלמוד (במגלה כג ע"ב) אשר גם הם חכמי ארץ ישראל, ע"ש.

אכן למבואר לעיל מדברי הפרי צדיק א"כ אין הדברים הנ"ל ברורים עדיין וצ"ע.

★★

והנה בקידושין (ל'.) ובנדרים (ל"ח.) במערבא פסקי ליה להאי קרא [שמות י"ט ט'] לתלתא פסוקי וכו'.

ברמב"ם הל' תפלה (פי"ג ה"א) כ' ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים, ואינו מנהג פשוט.

ובמקנה בקדושין (שם) ביאר הטעם דבמערבא פסקי וכו' לתלתא פסוקי, דהם לשיטתם דמבואר כאן דהוי מסקי לאורייתא לתלת שנין, דהיינו דהוי מחלקין ופסקי לכל סדרא לתלת שבתא, לכך היו מוכרחין לחלק פסוק דהנה אנכי בא אליך בעב הענן [שמות י"ט, ט'] לתלתא פסוקי.

★★

בספר דברי תורה להגה"ק ממונקאטש זצ"ל (ח"א אות מ"ו) כתב שכל הפרשיות יש להם שייכות להזמן של הפרשה אשר קורין אותה ע"ש, ולפי מנהג בני מערבא הנ"ל נשתנה א"כ כל הסדר כמובן.

בספר חילוף מנהגים בין בני א"י לבני בבל (סי' מ"ז-מ"ח) כתב: בני בבל עושין שמחת תורה בכל שנה ושנה וכו' ובני א"י אין עושין שמחת תורה אלא לשלש שנים ומחצה וכו' ע"כ. (וצ"ע דא"כ הי' עוד חצי שנה יותר, ובגמרא מגילה משמע לג' שנים).

★★

כתב הגר"צ מושקוביץ ז"ל בקובץ אוצרות ירושלים (חלק ל"ה סי' תצח):

יש לתמוה למה כעת המנהג בכל העולם כמו בחו"ל ומסיימין התורה בכל שנה ושנה. איזה זמן התחילו לשנות. ואיזה בי"ד הסכימו לשנות מנהג זה שנהגו בו בזמן התנאים והאמוראים.

★★

בגמ': **ר"ח טבת שחל להיות בחול וכו' מסתברא דתדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם.**

הגאון רבי יהודה אסאד זצ"ל בשו"ת (או"ח סוף סי' ר"ג) הקשה וז"ל:

קשי' לי בשמעתין מ"ש דמקדים לר"ח נגד חנוכה משום מעלת תדיר, ותיפוק לי' דמקודש נמי הוא באיסור עשיי' מלאכה לנשים כמ"ש בפרקי דר"א פרק מ"ה כברייתא במגילה דף כ"ב ריש ע"ב ושאין בו ביטול מלאכה לעם כגון ר"ח קורין ארבעה וכמ"ש רש"י ותוס' שם, משא"כ חנוכה, ועוד תיפוק לי' בלא מעלת תדיר נמי חנוכה דרבנן, ור"ח מפורש בתורה ויש בו מוסף כמ"ש ובראשי חדשיכם תקריבו וכו', וכדמחלק הש"ס בשבת דף כ"ד ע"א מה"ט להזכיר ר"ח בברכת המזון את"ל בחנוכה דרבנן לא צריך ר"ח וכו', ועוד איתא בריש הפסיקתא רבתי נמצאת אומר שר"ח שקולים כמועדות והשבתות שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובר"ח וכו', והשלים הנביא והיה מידי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא וכו' עש"ה, והובא ברוקח סי' רכ"ו הנ"ל, והני טעמי עדיפי ממעלת תדיר, ועי' בפסחים דף ע"ז דר"ח נקרא מועד

ובתוס׳ שם, ותקנת מרע״ה הוא לקרות בתורה כל א׳ וא׳ בזמנו כדמסיים המשנה בשלהי מכלתין מוידבר משה את מועדי ד׳ מצוותן שיקראו וכו׳.

★★

והשיב על קושי׳ זו בשו״ת משיב דברים (או״ח סי׳ יז):

ולפענ״ד דניהו דר״ח מקודש, מ״מ אין הפרשה מקודש, ואם לומר דקדושת מועד אהני גם לקריאה, א״כ לחנוכה ג״כ תהני, כמ״ש בגמ׳ בפ׳ כל התדיר אטו קדושת שבת ומוספין אהני לתמידין לא אהני, וכן אמרו שם דקדושת יו״ט מהני לברכת המזון. ומ״ש דחנוכה דרבנן ור״ח מפורש בתורה, כבר עמד השאג״א (סי׳ פ״ב) והוכיח דרשות מותר להקדים לחובה וכן דרבנן לדאורייתא, ע״כ ברכת היין דרבנן התדיר קודם לברכת היום אף שהוא דאוריי׳ שלא קידש עדיין עיי״ש, משו״ה לולי שהי׳ ר״ח תדיר לא הי׳ לו קדימה על חנוכה והי׳ יכול להקדים איזהו שירצה עכ״פ, רק מפני תדיר הוי קודם כנ״ל נכון.

פסק הרמ״א סוסי׳ תרפ״ד שאם התחיל לקרוא של חנוכה יפסיק ויקרא של ר״ח תחילה. ובקרבן נתנאל תמה עליו דכל מה שקוראים בשל ר״ח תחילה הוא מדין תדיר קודם, וא״כ אם כבר התחיל באינו תדיר אמאי צריך להפסיק. וע׳ בשפת אמת שתירץ דהכא שאני דמטעמא דתדיר תיקנו מעיקרא שהקריאה תהיה בשל ר״ח תחילה, ומי שמתחיל בשל חנוכה קורא שלא כדין, ולפיכך צריך להפסיק.

ונראה להוכיח כדבריו, דבשו״ע שם נפסק דאם קרא ד׳ בשל ר״ח שוב א״צ לקרוא של חנוכה כלל [אם לא שהוציא ס״ת ב׳ משום פגם ס״ת], ובב״ח כתב דהיינו כוונת הגמ׳ דאין משגיחין בשל חנוכה כל עיקר, דעיקר הקריאה של ר״ח היא, והשתא אי נימא דטעם הקדמת קריאת ר״ח אינו אלא משום דין תדיר קודם, א״כ היו צריכים לקרוא שניהם, דשניהם הם עיקר קריאת היום, אלא ע״כ צ״ל דהכי תיקנו מעיקרא שעיקר הקריאה בשל ר״ח היא, וכן י״ל דכמו״כ תיקנו דר״ח קודם.

(קובץ קול התורה קובץ מ״ז ע׳ יב)

דף ל׳ ע״א

בגמ׳: אמר אביי, קרו שיתא מואתה תצוה עד ועשית וחד תני וקרי מכי תשא עד ועשית.

בשו״ע (סי׳ קל״ז ס״ו) נפסק, דאם קרא השני מה שקרא הראשון ולא הוסיף על מה שקרא הראשון אינו עולה מן המנין חוץ מפרי החג משום דלא אפשר, [עי׳ תוס׳ לעיל כב. ד״ה שאני].

ותמה שם המג״א (ס״ק י״ג) דא״כ איך עולה השביעי למנין במה שחוזר מאתה תצוה עד ועשית, והא אין מוסיף בזה על מה שקרא מי שלפניו. ואין לומר דשאני הכא דלא אפשר וכפרי החג, דזה אינו דהא אפשר להוסיף אחד שלא יהיה המפטיר מנין הקרואים, וגם אפשר לקרוא עמו ג׳ פסוקים יותר, ותירץ דבעינן שיקרא פרשת שקלים לבדה ולא יותר [וע״כ א״א להוסיף ג׳ פסוקים].

עוד העיר המג״א דמ״מ קשה, דיקרא הששי עם ג׳ פסוקים אחר תחילת כי תשא והשביעי יחזור ויקרא מכי תשא ויוסיף על הששי, ותירץ דא״כ יאמרו שהסדרה מסיים על נפשותיכם, ורק כשאין האחרון מוסיף כלום דזה אסור בעלמא מוכח דהוא משום פרשת שקלים. [וסיים דאפשר דמשו״ה אין צריך להוסיף עוד עולה למנין הקרואים ודו״ק, וע״ש בפמ״ג ובלבושי שרד].

★★

בגמ׳: ר״ח אדר שחל להיות בערב מקדימין וכו׳.

וברש״י: וקורין בכי תשא לשבת שעבר וכו׳ ע״כ.

והקשה בשו״ת גנזי יוסף-שוורץ (סי׳ א׳ ס״ק ע׳ ב׳): וקשה הא לעיל (דף כ״ט ע״ב) איתא בפירוש מאי פרשת שקלים רב אמר צו את בנ״י, ושמואל אמר כי תשא, וא״כ אמאי נקט כאן רשיז״ל אליבי׳ דרב מה שס״ל לשמואל לעיל.

★★

בגמ׳: פורים שחל להיות בע״ש, רב אמר מקדימין וכו׳ **ושמואל אמר מאחרין** וכו׳ **כיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר עשיה וזכירה בהדי הדדי קא אתיין.**

הנה בירושלמי (פ״א דמגילה ה״ד) איתא, דבפורים שחל להיות בשבת דוחים הסעודה לאחר השבת, וכתב המהרלב״ח (סי׳ לב) להוכיח דהבבלי פליג על הירושלמי הנ״ל וס״ל דאין דוחין, דלדברי שמואל שטוען שלא קודמת עשיה לזכירה, אלא חשיב בהדי הדדי, בגלל מוקפין דעבדי בחמיסר, א״כ משמע דעושים בשבת סעודת פורים, דאי לאו הכי, הרי

עשיה היינו הסעודה, ואם הסעודה נדחית א״כ הקריאה קודמת ולא אתי כי הדדי.

וכתב בשו״ת תשב״ץ (ח״ג סי׳ רחצ) ליישב קושית הרלב״ח הנ״ל (שרצה להוכיח מכוח זה דהבבלי והירושלמי פליגי). חדא, דעיקר תקנת אנשי כנסת הגדולה קריאה בשבת הוא ורבנן בתראי הוא דגזור שמא יעבירנה ד׳ אמות, וכיון דמעיקרא הכי אתקון זכירה ועשייה בעיקר תקנה כי הדדי נינהו, ומשום גזרה דרבה לא זזו פרשיות ממקומם, ועוד אכתי איכא איסור הספד ותענית באותו יום, דאפשר דמשום שבת גופיה לא מיתסר בהספד, דלא אשכחן דשבת איקרי יום שמחה אלא עונג באכילה, ויש אבלות בשבת בצנעה ומשום פורים מיתסר, ויש כן בתענית למאן דציים כוליה שתא כמר בריה דרבינא בפ׳ אלו דברים בפסח (ס״ח ע״ב) משום איסור וכדאמר׳ התם מר בריה דרבינא כוליה שתא יתיב בתעניתא לבר מיום דעצרתא ופורייא ומעלי יומא דכפורי, ומשמע דכל שתא ציים בר מהני יומי ואפי׳ בשבת דאי לאו הכי הוה אמרינן בפירוש ובר משבתא וכדאמר רבא התם (שם) הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם, וא״כ כיון דעיקר תקנה דסעודת פורים אינה אלא שלא להתענות ורבוי סעודה מדרבנן בלחוד הוא, זכירה ועשייה דעיקר תקנה כי הדדי נינהו.

ועוד דאע״ג דקריאה וסעודה ליתנהו בשבת, הזכרה בתפלה בשבת הויא לכי הדדי נינהו, שהרי בהזכרת תפלה מוכחא מילתא דעשיה היום היא והוו זכירה ועשיה כי הדדי, ולא עוד אא״כ תימא דמשום שבת נמי מיתסר בהספד ותענית - כיון דמשום פורים נמי מיתסר זכירה ועשייה כי הדדי אתיין.

★★

ועוד דעיקר קושיא ליתא, דתלמודא נסיב האי לישנא לכשתמצא לומר דסעודת פורים נעשית בשבת את״ל נעשית לאחר השבת הא אתי טפי שפיר דקדמה נמי זכירה לעשייה, ורב לא סגי ליה בהכי דבעי דמקדים זכירה מקמי שום עשייה ואפי׳ בעיירות.

ועוד לא קשיא מידי אי סבירא לן אליבא דשמואל דסעודה נעשית בשבת, דהא לא קיימא לן כוותיה, וכיון דתלמודא כי נסיב האי לישנא לתרוצו לדשמואל דלא קיימא לן כוותיה נסביה, אפי׳ תימא דהאי לישנא פליגא אגמרא דבני מערבא לא מוכח דסבירא ליה לתלמודא דידן הכי.

ועוד דמאי דאמרי׳ זכירה ועשייה כי הדדי נינהו לא עשיית מצות היום קאמר, אלא זכירה ביום פורים קאמר, שהרי אותו יום בשאר שנים הוא יום עשייה, וגם היום אע״פ שהוא שבת שואלין ודורשין בענינו של יום ומזכירין בתפלה על הנסים, והא דלא קרינן מגלה ולא עבדינן סעודתא, אריא דאיסורא הוא דרביע עלייהו ויום פורים הוא, ושפיר הויין זכירה ועשייה כי הדדי, ויום שלפניו לקריאה ויום שלאחריו לסעודה אינן אלא לתשלומין דידה, דעיקר עשייה ביה הוייא.

★★

בגמ׳: חל להיות בשבת עצמה אר״ה לדברי הכל אין מקדימין ור״נ אמר עדיין היא מחלוקת.

בשו״ת גנת ורדים (סי׳ י׳) יצא לחדש דכשכותב בספר תורה שם משמות הקדושים, בעי למיכתב כסדרן, ובשו״ת דברי חיים (יו״ד סי׳ נ״ז) הקשה עליו מהא דאיתא ביומא (ל״ח ע״ב) בבן קמצר שהי׳ כותב את השם בבת אחת, והרי לא כתב כסדרן, ומוכח דגם בכתיבת שם השם לא בעי כסדרן. אבל במנחת חינוך (מצוה תל״ז) הביא ראי׳ מסוגיא ההיא גופה להיפוך כמו הגנת ורדים, דבכל כותב שם הוי״ה הרי אחרי שכותב אותיות י׳ ה׳ שזהו כבר שם, כשכותב אות ו׳ הוא כמו מוחק את השם, שאין לו עכשיו משמעות שם השם, אלא כיון דא״א בענין אחר, ככה עבדינן, וזהו המעליותא דבן קמצר שהי׳ כותב את השם בבת אחת, נמצא שלא הי׳ רגע א׳ של מחיקת השם.

והק׳ המנ״ח והא אפשר לתקן דלא בכל כתיבה יהי׳ רגע אחת של מחיקה, והיינו שיכתבו קודם את הוי״ו של שם השם, ואח״כ הי׳ והה״א לפניו, ואח״כ הה׳ שלאחריו, ואדרבה מוכח מזה כהגינת ורדים דאסור לכתוב שלא כסדרן, ולכן א״א לתקון בכה״ג.

ומוכח דפליגי בזה הדברי חיים והמנחת חינוך בהך דבעי כתיבת השם כסדרו, אם כתבו בבת אחת, דלהדברי חיים לא הוה כסדרן, ולהמנחת חינוך הוה כסדרן, והקפידא הוא רק שלא יכתבו שלא כסדרן.

וכתב הגאון מטשעבין בספרו דובר מישרים (ח״א סי׳ י״ח) דספק זו אי בבת אחת הוי כסדרן או לא, י״ל דתלוי בפלוגתא כאן בסוגיין בחל להיות בשבת עצמה, דס״ל לר״נ עדיין הוא מחלוקת, ופירש״י דהא לא קדמה עשיה, והיינו

דס״ל דבעינן דוקא שיקדם העשייה, ובבת אחת לא הוה כסדרן. משא״כ ר״ה דס״ל לדברי הכל אין מקדימין, היינו משום דס״ל דבבת אחת גם הוה כסדרן, והקפידא הוא רק שלא תהי׳ העשי׳ אחרי הזכירה דייקא ע״ש. וכ״כ בכלי חמדה פרשת ראה (אות ד׳).

דף ל׳ ע״ב

בגמ׳: ר׳ ירמי׳ אמר, לסדר הפטרות הוא חוזר.

ור״ל דעד הנה היו מפטירין בהפטרות המיוחדות לארבע פרשיות, ובשבת חמישית דהוא שבת שאחר פרשת החודש שוב חוזרין לכסדרן לסדר ההפטרות הקבוע. וכתבו הראשונים ז״ל דקיי״ל כר׳ ירמיה.

והנה יש כמה מנהגים לגבי ההפטרה בשבת הגדול:

א) ישנם מקומות שאין משנין ההפטרה כל עיקר ומפטירין כסדר ההפטרה הראויה לאותה פרשה שחל בה שבה״ג, דהיינו ״עולותיכם״ (ירמי׳ ז) כשחל שבה״ג בפרשת צו וכן הוא ברוב השנים, ובשנה מעוברת כשחל שה״ג בפרשת מצורע מפטירין בוארבעה אנשים (מלכים ז), וכשיצא שבה״ג בפרשת אחרי אזי מפטירין הפטרת אחרי.

ב) יש נוהגין להפטיר לעולם בשה״ג וערבה לה׳ מנחת יהודה (מלאכי ג).

ג) יש נוהגין שאין מפטירין וערבה אלא כשחל ערב פסח בשבת דאז שבה״ג הוא בערב פסח, אבל בשאר השנים כשחל ערב פסח באמצע השבוע מפטירין בשבה״ג בסדר הראוי.

ד) יש נוהגין להיפך שבכל שבת הגדול מפטירין וערבה, מלבד כשחל שבה״ג בער״פ, שאז אין מפטירין וערבה.

ה) ויש נוהגין שאע״פ שבשאר השנים מפטירין וערבה, אבל בשנת העיבור כשחל שבה״ג בפרשת מצורע מפטירין עכשיו הפטרת מצורע.

★★

וכתב חכ״א בקובץ עדות (ע׳ קמו) דמהגמ׳ כאן יש ראי׳ למנהג הראשון הנ״ל, דלפי דברי הגמ׳ יוצא לנו, דהמנהג הקדום דמיד אחר שבתות דארבע פרשיות חוזרין לסדר ההפטרות לכסדרן, וכגון דחל ר״ח ניסן בשבת דהוא שבת רביעית ואז ח׳ בניסן הוא שבה״ג והוא שבת חמישית ואמרינן להדיא דחוזרין לכסדרן בסדר ההפטרות, ואע״ג דלא לעולם הוי חמישית שבה״ג, דכשחל באמצע השבוע הוי חמישית כעין שבת הפסקה ושישית שבה״ג, מ״מ בגמרא סתמא קאמר דבחמישית חוזרין לכסדרן, ואי היה מנהגם הקדום לשנות ההפטרה בשבה״ג, לא הוי למימר סתמא חמישית חוזרין לכסדרן, ואע״ג דאין זה מוכרח כל כך, מ״מ יש לנו לסמוך מכאן למנהג זה שאין משנין את ההפטרה כלל לשבה״ג אלא מפטירין כסדרן.

★★

בגמ׳: אמר אביי כוותי׳ דר׳ אמי מסתברא וכו׳.

רבינו החיד״א זצ״ל בברכי יוסף (או״ח סי׳ תרפ״ה) כותב:

ויש להעיר בהך סוגיא, דאביי אמר מסתברא כוותיה דרבי אמי דאמר לסדר פרשיות הוא חוזר (מגילה ל:) ולבסוף אביי עצמו אמר: דקרו תשא ואחר כך קוראים שקלים פעם אחרת, וזה כמאן דאמר לסדר הפטרות הוא חוזר. ותו אמאי לא מותיב מהברייתא דחל להיות לפניה ולאחריה עכ״ל.

וכתב בשו״ת משפטי עוזיאל (ח״א או״ח סי׳ ט״ו):

ולי נראה לתרץ דאף למאן דאמר לסדר פרשיות הוא חוזר, כלומר שבכל ד׳ פרשיות אלה מפסיקין בקריאת פרשת השבוע אלא קוראין פרשה מד׳ פרשיות אלה לשם חובת קריאת התורה מן התורה, מכל מקום אין זה אלא כשלש פרשיות אחרות או אפילו בפרשת שקלים כשאינה פרשת השבוע, אבל אם היא פרשת השבוע, ודאי שאין מפסיקין, אלא כדי לעשות היכרא לקריאת פרשת שקלים חוזרים וקוראים מתחלת הפרשה עד ועשית, וכן כשחל להיות לפניה או לאחריה אין מפסיקין פרשת כי תשא אלא כופלין אותה, וזה פשוט וברור.

★★

בגמ׳: ובתעניות למה לי הפסקה ליקרי מצפרא בענינא דיומא ובמנחה בתעניתא, מסייע ליה לר״ה דאמר ר״ה מצפרא כינופיא.

הקשה הר״ן לדידן דלית לן כנופיא, וקורין בס״ת תרי זימני בפרשת ויחל, אמאי לא קרינן בצפרא מענינא דיומא,

ותירץ דכיון דקמאי תקון הפסקה בתענית ולא היו קורין בענינו של יום אנן נמי לא קרינא, עיי״ש.

הגאון ר׳ מאיר אריק זצ״ל בשו״ת אמרי יושר (ח״ב סי׳ קכ״ד אות ב) למד מדברי הר״ן אלו, דהוא הדין כשחל תענית ציבור בשני ובחמישי ואין די מתענים כדי לקרוא ויחל, אין קורין בפרשת השבוע, דגם אז בימי חז״ל גם אלו שלא התענו התאספו ולא קראו מענינו של יום, אז גם היום אין קורין, ושייך מה שכתב הר״ן דכיון דתקנו קמאי הפסקא בתענית ולא היו קורין מענינו של יום אנן נמי לא קרינן, עיי״ש.

ותלמידו המובהק הגאון ר׳ יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל בשו״ת דבר יהושע (ח״ה או״ח סי׳ יט) כתב, דלדעתו הי׳ נראה דודאי יש חיוב לקרות בפרשת השבוע, ואין ראי׳ מדברי הר״ן לכך, משום דהר״ן מדבר מזה שאנו קורין גם בשחרית ויחל במקום פרשת השבוע, ובזה שפיר תירץ הר״ן דהיות וקמאי תקון הפסקה גם אנחנו ממשיכים בתקנה זו גם בשחרית, ואין להקשות הא משה רבינו והנביאים תקנו שיקראו בתורה בשני וחמישי, דהא לא תקנו שקראו דוקא פרשת השבוע, אלא תיקנו שיקראו בתורה שלא ילכו ג׳ ימים בלא תורה, וגם בקריאת פרשת ויחל יוצאים ידי חובת תקנה זו, וא״כ שפיר קורין פרשת ויחל.

אבל כאשר אין בציבור די מתענים ואין קורין ויחל, למה לא נקרא פרשת השבוע כדי לקיים תקנת משה רבינו והנביאים, ואיך נאמר להם שלא יקראו כלל ועי״ז ילכו ג׳ ימים בלא תורה. ובפרט לדעת הב״ח (סי׳ תרפה) דתקנת משה רבינו לקרות בתורה הוי דאורייתא.

אבל כתב הגרי״מ זצ״ל, לא אהיה כתלמיד החולק על רבו, וע״כ לדינא מסכים עם דברי רבו שלא יקראו בתורה כלל, עיי״ש.

★★

כדעת רש״י דלא היו קורין כלל בשחרית דתענית ציבור משמע גם מלשון הרמב״ם (פ״א מה׳ תענית הי״ד) דלא הביא מקריאה כלל בשחרית רק דבערב קורין בברכות וקללות יעו״ש וכ״ה במאירי לתענית די״ב שלא היו קורין רק במנחה, ובלח״מ שם תמה מאד למה אנו קוראין ויחל בשחרית ולא בפר׳ השבוע כיון דעכשיו בטל הכינופיא ע״ש.

★★

וכתב בשו״ת קנין תורה (או״ח ח״א סי׳ קי״ט ס״ק ג׳):

ולע״ד להסביר קצת סברת הר״ן דאנו מתדמין לבימי הש״ס דאז היו מפסיקין ולא קורין פר׳ השבוע וע״כ גם אנו מפסיקין, והא דאנו קורין ויחל, אף דאז לא קרו גם ויחל, ה״ט דס״ל דאז אם הי׳ להם פנאי היו קורין ויחל דזה מענין התענית כמו שהוא באמת שיטת האשכול (בסדר פרשיות סי׳ כ״א) בהא דמתרץ מצפרא כינופיא, היינו דקרו ויחל שהוא מענין התענית, וע״כ גם אליבא דרש״י דאז לא קרו כלל, אבל עכשיו דאין כינופיא, שפיר קורין ויחל ולא פר׳ השבוע, שמזה הפסיקו אז בימי הש״ס משא״כ מה שלא קרו ויחל, הי׳ מחמת הטירדא ולא ניכר הפסקה.

★★

ומדברי הר״ן אלו י״ל סמך לדברי החת״ס (חיו״ד סי׳ ק״נ וקפ״ב) בהא דתולין כתם פחות מכגריס ועוד במאכולת, ואין נמצא בזמנינו דם מאכולת בשיעור גדול כזה, וכתב משום תחילת גזירת כתם הי׳ משום חומרא דטהרות ולא פלוג רבנן וטימאו אותה גם לבעלה, ועכשיו דבטלו הטהרות הגזירה דלבעלה לא בטלה, וכיון שכל עצמה לא נאסרה לבעלה אלא מתקנת חכמים הראשונים אין לטמא אותה אלא בשיעור כתם דזמניהם שהי׳ מאכולת גדולה מצוי׳ עכ״ד.

וזה קצת כדברי הר״ן, כיון דהקריאות דתענית הם תקנת חכמים הראשונים, לכן מה שלא מצינו בהם אף שהי׳ להם טעם מיוחד שוב גם אנו אין משנין, ואמנם כל זה רק לפרשת השבוע שהי׳ ניכר מה שהפסיקו ע״כ גם אנו אין משנין, משא״כ מה שלא קראו ויחל זה רק בשלילה ומטעם ואצלינו אין טעם לכן קורין, אולם הר״ן בעצמו בפ״ב דתענית תמה ג״כ למה קורין עכשו ויחל ע״ש.

★★

בגמ׳: מפלגיה דיומא לפניא ריבעא דיומא - קרינן בספרא ומפטרי.

בשו״ת מנחת יצחק (ח״ו סי׳ נ״ג) נשאל:

עשרה בטבת שנפלה בשנה זו ביום עש״ק, והיתה השעה דחופה, והתפללו בני ישיבת טעלז דכאן תומ״י מנחה גדולה, נפל הספק בינינו אם מותר לקרא בתורה לפני הזמן באופן שתפילה בעצמה תהיה בזמנה (היינו חצי שעה אחר חצות היום), והספק היה אם קריאת התורה בתענית ציבור היא חלק מן התפילה או ענין פרטי עכ״ל.

והשיב שם:

הנה כפי דמוכח מדברי הש״ס (תענית דף י״ב וי״ג ומגילה דף ל׳ ע״ב), עיקר של הקריאה וההפטרה בתענית ציבור קבעו אחר חצות עי״ש, וכן נפסק להלכה ברמב״ם (פ״א מהל׳ תענית הל׳ י״ז) ובש״ע (או״ח סי׳ תקע״ו סעיף ט״ז) עיי״ש. ועי׳ ברש״י שם (מגילה ד״ה משום) שכתב, מחצות ואילך שהצל נוטה כדאמרינן במס׳ יומא (דף כ״ח ע״ב) צלותא דאברהם מכי משחרי כותלי עכ״ל, ומוכח דהיינו בחצות דווקא, ולא בשש שעות ומחצה כמו במנחה (סי׳ רל״ג), וכן ברמב״ם ובש״ע שם דייקו חצות.

ואף לא ראיתי מאחד מהפוסקים שם, שיגיהו לומר דהכוונה על חצי שעה אחר חצות כמו בתפילת מנחה, וכאשר פליגו בזה לענין אפיית מצה בערב פסח (סי׳ תנ״ח), עי׳ שם במג״א וב״ח וט״ז וחו״י וא״ר שם. ומשמע לכאורה דלא החמירו בזה משום אין בקיאין, כמו בהקרבת קרבן ותפילת מנחה, דאיתא בש״ס (יומא) ובשו״ע (סי׳ רל״ג), וע״ע בטור (סי׳ תקע״ה) ובב״י שם באריכות מזה, ובדבר שינוי המנהגים כעת ממה שמבואר בש״ס.

ועוד מוכח כן להדיא, ממה שדייקו שם בש״ס ופוסקים, ומחצי היום ולערב, רביע היום קורין בתורה וכו׳, ורביע היום האחרון מתפללין, ואם היה הכוונה על ששה שעות ומחצה, לא הוי רביע ורביע בדיוק. ובזה נראה לענ״ד, דבשעת הדחק אפשר לקרוא בתורה ולהפטיר באותה חצי שעה שאחרי חצות, ותפילת מנחה יתפללו בששה ומחצה כנלענ״ד, עכ״ד.

★★

במשנה: בחנוכה בנשיאים

בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ קפ״ח) הקשה השואל ע״ד הטור (או״ח סי׳ תרפ״ד) שכתב הטעם שקורין פרשת נשיאים בחנוכה, על פי הפסיקתא שנגמרה מלאכת המשכן בכ״ה בכסליו, לכן קוראים פרשת נשיאים דמיירי בגמר מלאכת המשכן, וקשה ל״ל פירש על פי מה שהביא הרמב״ן (בפ׳ בהעלתך) ממדרש שנצטער אהרן על שלא הביא קרבן למזבח, ובישר לו הקב״ה בפ׳ בהעלתך נרות חנוכה וא״ל שלך יהי׳ קיים לעולם, וא״כ מן הראוי לקרות פ׳ נשיאים ופ׳ בהעלתך בחנוכה, שעי״ז נתבשרו בנס זה של חנוכה.

וכתב בחת״ס דעדיפא מיני׳ הו״ל להקשות, דהטור הביא יש מקומות דנוהגים לקרות אחרי פ׳ נשיאים גם פ׳ בהעלתך, ונדחק הטור בטעם הדבר, ולפי המדרש הנ״ל הרי מבואר הטעם ל׳ קוראין פ׳ בהעלתך דהא קאי לרמז נרות דחנוכה, ואדרבה בכל המקומות היה מן הראוי לקרות פ׳ בהעלתך. אמנם באמת לק״מ, דמשנתינו דדייק לומר בחנוכה בנשיאים, משמע דנשיאים דוקא, ולא פרשת בהעלתך, וע״כ דלא ס״ל טעם מדרש הנ״ל, דלפי המדרש הנ״ל עיקר הקריאה הוא מחמת פרשת בהעלתך, לכן הוצרך הטור לפרש משום הך דפסיקתא שנגמרה מלאכת המשכן בכ״ה בכסליו, ועיי״ש עוד מה שהביא מרבו הג״ר נתן אדלר זצ״ל.

דף ל״א ע״א

במשנה: בתעניות - ברכות וקללות.

כתב הר״ן מיהו אין אנו נוהגין כן אלא קורין ויחל משה. והגר״א (בסי׳ תרס״ו) כתב דהמשנה איירי רק בז׳ אחרונות של עצירת גשמים, אבל בשאר תעניות קורין ויחל, והביא כן ממסכת סופרים, וכן מבואר ברמב״ם (פי״ג דתפילה הי״ח).

מיהו התוס׳ לקמן (לא:) סד״ה ראש חדש נקטו דהמשנה חולקת על המסכת סופרים, אלא דמנהגינו עפ״י מסכת סופרים. וכתב בחדושי מהרי״ח [במשניות] דהתוס׳ לא רצה לפרש כהר״מ והגר״א, דא״כ היה להתנא של המשנה להביא גם הקריאה של שאר התעניות.

★★

והנה רש״י כאן כותב:

בפר׳ בחקותי, להודיע שעל עסקי החטא באה פורענות לעולם ויחזרו בתשובה ״וינצלו מצרה שהם מתענים עליה״, ע״כ. ומשמע שמפרש ״בתעניות״ על כל צרה שלא תבוא, ולא מיירי בתעניות הכתובים, וכמ״ש במסכת סופרים (פי״ז ה״ז) בתעניות של ט׳ באב, ושבעה אחרונות של עצירת גשמים,

ברכות וקללות, אבל בתעניות אחרות ויחל משה, ע"כ. וכ"כ בספר הרוקח סי' רי"א, שקוראים בפר' ויחל, ואע"ג דתנן במגילה: בתעניות ברכות וקללות, אמרינן במסכת סופרים דהיינו בשבעה אחרונות של עצירת גשמים, אבל בתעניות אחרות ויחל משה. וכן יש בירושלמי ישן.

ובאור זרוע (ח"ב סימן תט"ז) כתב: ירושלמי שלהי תענית (פ"ב הט"ו - ואצלינו הוא בהי"ד), "במה קורין, ר' יוסי אומר ברכות וקללות שבמשנה תורה. ועכשיו אין אנו קורין אלא ויחל משה וכו'", עכ"ל הירושלמי.

וכתב ע"ז בתורתן של ראשונים על הירושלמי (פ"ג דמגילה), והנה אצלינו בירושלמי ליתא תיבות שבמשנה תורה ואילך. וכפי שאכן מובא אצלינו בירושלמי: ר' יוסי אומר קורין ברכות וקללות, ותו לא. וכן בפ"ד הל"א (דף י"ט ע"א) גם מובא רק "ברכות וקללות" ותו לא.

וכתב עוד שם (בתורתן של ראשונים), ואכן באו"ז ח"ב סימן תס"ו מובא הירושלמי כגרסתנו. אמנם בהל' שמחות למהר"ם בר ברוך סימן ה' כתב: "אבל לזה לא שמעתי למה אנו קורין ויחל בתעניות דלא כתלמוד שלנו, ועל מה אנו סומכין" ע"כ.

★★

ובספר האשכול (ח"ב הל' תענית דין ב' - עמ' 4): אמר רב האי כך מנהגנו ביום התענית, ראשון קורא ד' פסוקי: ויחל, למה, זכור וינחם. שני: פסל, והיה, ואיש. שלישי: ויפסול, וירד, ויעבור, נוצר, וימהר, ויאמר אם, ויאמר הנה. וט"ב שחרית כי תוליד, למנחה ויחל. ואמר רב שר שלום, הא דתנן בתענית ברכות וקללות, לא ידענו מתי היו קורין אותן. ושמענו מזקנים שקורין אותם בז' תעניות אחרונות דעצירת גשמים וכו', עי"ש באריכות.

וכ"כ שם בהל' סדר הפרשיות (דין כ"א - עמ' 63): האידנא נהגו במקומנו בכל תענית שגזרו על הצבור בבקר ובערב ויחל, ואין מפטירין בבקר אלא בערב "דרשו ה' בהמצאו" כשאר כל תעניות, ובכל ת"צ שקורין בבקר ובערב ויחל כרב הונא דאמר מצפרא כנופיא, דלכל מפסיקין לר"ח חנוכה ופורים וגם לתעניות מסייע לר"ה דאמר מצפרא מתאספין. לכך צריך להפסיק הפרשה ולקרוא פרשת תענית, משמע דהלכה כרב הונא וכו', ובסו"ד פסק: הלכך כיון דפשט מנהגא דידן לקרות בבקר ובערב ויחל זהו העיקר.

ובנחל אשכול שם (אות יד) כתב: מגילה דף ל', לתעניות מפסיקין סדר פרשיות ואין קורין בשני וחמישי פרשת שבוע, ופריך ל"ל הפסקה, ליקרי בשחרית פרשת השבוע ולמנחה פרשת תענית, ומפרק, מסייע לרב הונא דאמר מצפרא כנופיא, פרש"י, שמתאספין לעיין במילי דמתא ואין זמן לקה"ת בשחרית. אבל האשכול פירש להיפך, מצפרא כנופיא, מתחילת התענית, א"כ ודאי צריך לקרות בתורה פרשת תענית, כיון שמתאספין בשבילו.

ובר"ן סופ"ב דתענית כתב ג"כ: דבפרק קמא (דף י"ב ע"ב) אמרינן, דפלגא בתרא דיומא, בריבעא קמא דידיה קרינן ומפטירין, אלמא אין קורין בשל תענית אלא במנחה. "ואע"פ שלא נהגו כן אלא קורין בתענית בבקר ובערב", וכו'. וכ"פ בר"ן על המשנה שם בסו"פ בני העיר.

וכן כתבו בתוס' (מגילה ל"א ע"ב ד"ה ראש חודש וכו') וכן אנו נוהגין ע"פ מסכת סופרים (פי"ז הל"ז) שאנו קורין ויחל בתעניות, ובמתניתין אמרינן שקורין ברכות וקללות, ע"כ, וכ"ה בפסקי תוס' שם.

★★

הרא"ש כתב (פ"ד דתענית סי' י"א) על המשנה ר"ח אב שחל להיות בשבת מפטירין חדשיכם ומועדיכם: והאידנא לא נהגינן הכי וכו', וכן נמי בתענית אנו קורין ויחל ובמתניתין אמרינן שקורין ברכות וקללות, אלא שאנו עושין ע"פ מסכת סופרים, דגרסינן התם, אבל בתעניות אחרות קורין ויחל משה ומפטירין דרשו ה', וי"א שאין להפטיר, והעם נהגו להפטיר.

וכ"כ הראבי"ה ח"ב סי' תקצ"ה, עמודים ש"ל-של"א. וכן פי' המאירי במגילה שם ובחבור התשובה עמוד תק"פ בשם הגאונים, וכ"כ בספר האגודה סוף מגילה. וכן במחזור ויטרי עמוד רל"ג-רל"ד. ועי' במ"מ פ"א מהל' תענית הי"ז שכתב: ומנהגינו לקרות בבקר ובערב בפר' ויחל, ומפטירין בדרשו, ואין אנו נוהגין כסדר שאמרו חכמים, וכו', ומדברי קצת גאונים נראה שגם הם נהגו כמנהגינו, ואיני יודע טעם

לשינוי מנהג חכמים, ע״כ. וע״ע בהרא״ש ובהריטב״א סוף תענית. ועמ״ש בכסא רחמים על מס׳ סופרים שם, ע״כ.

★★

ובמה שהקשה הר״ן וכנ״ל על מנהגינו לקרות ויחל בשחרית ומנחה ומדוע לא קורים בשחרית בפרשת השבוע.

הנה במחזור ויטרי (סוף עמוד רל״ג) כתב בד׳ צומות, דהשתא דלית לן כנופיא מצפרא הוה לן למקרי בצפרא בענינא דיומא ולא ויחל. מ״ר יב״ן. ומכאן סמך הרב ר׳ בכור שור שלא לקרות בשחרית אלא בפרשה דיומא, ע״ש. ועי׳ גם בטור ס״ס תקס״ו שהביא מחלוקת בזה. וע״ע בזה בב״י סי׳ תקע״ה. ופסק בשערי אפרים שער ח׳ סי׳ ק״ו שבדיעבד אם התחיל בטעות הקריאה של שני וחמישי, אפשר לסמוך על כל ולגמור הקריאה בפרשת השבוע.

★★

במשנה: אין מפסיקין בקללות אלא אחד קורא את כולן.

ובגמ׳ נאמרו כמה טעמים בזה, וריש לקיש קאמר דהטעם הוא משום דאין אומרים ברכה על הפורענות.

ובהגהות חות יאיר של הרי״ף הביא שהקשו ע״ז, הא בזמן המשנה לא הי׳ כל אחד ואחד מברך, אלא רק הפותח והחותם כדאמרי׳ לעיל בריש פרק ג׳, וא״כ איך שייך לומר שהטעם של המשנה שאין מפסיקין בקללות זה בגלל שלא יברכו על הפורענות של התוכחה.

ועיין בט״ז (או״ח סי׳ תכח ס״ק ה) שהקשה קושיא זו, ותירץ שמה שאמרי׳ שהפותח והחותם מברך, אין הכוונה שאסור לשאר הקוראים לברך, אלא הכוונה שאין חיוב להם לברך, אבל ודאי אם רוצה יכול לברך, ובפרט אם אחד מהקוראים בא באמצע ולא שמע את ברכת הפותח ודאי שעליו לברך, וע״כ שפיר קאמרה המשנה אין מפסיקין בקללות כדי שלא יבאו לברך ע״ז, ע״ש.

ובשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ב סי׳ לה) כתב ליישב, דהיות ומה שאינו מברך האמצעי זה מחמת שיצא בברכת הראשון, א״כ נחשב הדבר כמו שברך באמצע, ואם הוא הי׳ מתחיל לקרות רק בפורענות של הקללות נחשב כמו שהוא בירך מעצמו על הפורענות, וע״כ שפיר גם בזמן המשנה שלא הי׳ כל אחד ואחד מברך לעצמו ממש אמרי׳ אין מפסיקין בקללות, והטעם הוא כדי שלא יאמרו ברכה על הפורענות, עיי״ש.

בשו״ת חת״ס (או״ח סי׳ ס״ו) כתב ״יש לי צער הרבה״ בקושיא זו, וכתב ליישב דכל הז׳ עולים גם מקדם אמרו כאו״א ברכו את ד׳ מבורך, ורק הברכה לפני׳ ולאחרי׳ הוציאו הראשון והאחרון את האמצעיים, ומדייק כן מלשון המס׳ סופרים (פי״ב ה״ב) אינו בדין שיהיו בני מתקללים ואני מתברך, והינו ברכו את ד׳ וכו׳. ועיי״ש עוד מה שכתב בזה.

★★

בגמ׳: מעניינו של פסח - מאי היא אמר ר״פ מאפ״ו סימן.

וברש״י: משכו וקחו לכם, אם כסף תלוה, פסל לך, וידבר שבבהעלתך.

וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו מגלת סמנים (ע׳ נו): הנה אח״כ מסיק אמר אביי והאידנא נהוג עלמא למיקרי משך תורא, קדש בכספא, פסל במדברא, שלח בוכרא.

והוא דבר חידוש שרב פפא שהי׳ מתלמידי אביי אמר מאפ״ו, ואביי שקודם לו אמר והאידנא נהוג עלמא, ואם ר״פ אמר דבריו על הברייתא, לבד מה שתקשה מה לנו ליתן סימן במה שהיו נוהגים מאז, עוד תקשה לנו דלהברייתא לא היו שני ימים טובים בראש החג, וא״כ הל״ל עוד קריאה לימות החג שהם חוה״מ, ומ״ט נקט מאפ״ו שהם רק ד׳.

ואולי דאה״נ שהיה כופל באחד מימי חוה״מ קריאה אחת, אך לא נתפרש לנו איזה הקריאה שנכפלה, ורק דכיון שכולם נקבעו רק להזכיר בהם מעניני החג, א״כ כל הקריאות שוות לכל הימים, ורק שכן הוקבעו אבל אינם לעיכובא.

ולפ״ז י״ל דנ״מ לדידן כשהחליפו הפרשיות וקראו היום מה שהוקבע למחר דאינו מעכב, ויוכלו לעשות כמו שירצו, או שיקראו למחר אותה הפרשה הוקבע לה, או שיקראו הפרשה שהוקבעה להיום, וכמדומני שכ״כ האחרונים (או״ח סי׳ ת״ד בערך לחם והובא בפר״ח שם), וכן הורתי זה רבות בשנים בס״ד לציבור אחד שטעו לקרות ביום א׳ דחוה״מ אם כסף תלוה, שיקראו למחר פ׳ קדש, והזהרתי שאותו הציבור עצמו יקבצו למחר לשמוע אותה הפרשה שחיסרו.

ובכ"ז כמדומני שהיא רשות, דהא כל הפרשיות כבר שמעום בשעתן, רק לחובת היום יקראו פרשה המדברת מענין היום ודי.

★★

בגמ': בראש השנה וכו' **ומפטירין בחנה.**

וברש"י: "מפטירין בחנה לפי שפקידתה היתה בראש השנה".

וכן פירש הר"ן [דף י' ע"ב מדפי הרי"ף] "בראש השנה ביום א' וה' פקד את שרה ומפטירין בחנה - לפי ששתיהן נפקדו בראש השנה כדאיתא פ"ק דר"ה [דף י"א.]".

[והגמ' בר"ה י"א ע"א אומרת כך: "בר"ה נפקדה שרה רחל וחנה". ופירש"י "נפקדה שרה - בא זכרונם לטובה ונגזר עליהן הריון", והגמ' בהמשך לומדת זאת מהפסוקים יעוי"ש].

כותב בספר נגינות לדוד (ע' פג):

חשבתי שאולי אפשר להסביר בכך את הפסוק [שמואל א' א' כ"ד] "ותעלהו עמה כאשר גמלתו בפרים שלשה", ומדוע דוקא שלשה פרים [ואמנם הרד"ק מפרש שרק פר אחד הקריבה והשאר הביאה לאכילה, יעוי"ש], ואולי שהיות וידעה שבר"ה נפקדה לכן הביאה פרים כמספר הפרים הקרבים בר"ה, דקרבן דראש השנה הוא פר אחד לעולה כמבואר בפרשת פנחס [במדבר כ"ט ב'], ומצד ר"ח מקריבים שני פרים כמבואר שם [פרק כ"ח פס' י"א], ולכן כשעלתה למשכן ה' בשילה הביאה שלשה פרים להזכיר ולהודות על שנפקדה בראש השנה.

★★

בגמ': ובמנחה קורין בעריות.

הנה בכל תענית נפסק בשו"ע שמי שאינו מתענה אינו יכול לעלות לתורה, דקריאתה נקבעת משום התענית, וביוה"כ שחרית כתב הגר"ע איגר זצ"ל [שו"ת קמא סי' כ"ד] שמותר לעלות, דמשום יו"ט נקבעה ולא משום התענית, אולם ביוהכ"פ מנחה נסתפק הגרע"א, שהרי בשאר יו"ט ליכא קריאה, וא"כ הקריאה היא מדין תענית, או דילמא קדושת יוה"כ כשבת היא, ומחמת היום היא ואפשר לעלות. אולם בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנ"ז) כתב דגם בט"ב אפשר לעלות, דביום ת"צ ניתקנה קריה"ת, ורק בתענית בה"ב וכדו' א"א לעלות. ובשם מנחת אלעזר ראיתי שכתב ע"פ רש"י ותוס' הכא שכתבו דטעם הקריאה במנחה הוא מענינא דיוה"כ, הרי דנתקנה מחמת היום, ואפשר לעלות.

ובמפתחות לשו"ת הגרע"א (שם) כתב, דביוה"כ שחל בשבת פשיטא שמותר לעלות, ומבואר דלאו בתר הקריאה אזלי' אלא בתר היום, ולכאורה לפ"ז בן א"י יכול לעלות בחו"ל ביו"ט שני לתורה, כשבא"י ג"כ קורים, וצ"ב. עוד ראיתי להעיר ממה שהביא במ"ב (סי' תרצ"ב) בתענית שחל בב' וה', אם יכול לעלות מי שאינו מתענה, שנחלקו בזה הפוסקים.

(קובץ קול התורה קובץ מ"ז ע' יב-יג)

★★

הג"ר יעקב שור בהגהותיו עתים לבינה על ספר העתים ביאר דלכך קורין במנחה בעריות לפי דברי המשנה בסוף תענית שביו"כ היו יוצאים לחול בכרמים, לכן יש להזהירם שלא יפגעו בערוה. וש"י.

★★

בגמ': ביוהכ"פ כו' רם ונשא וכו' **, א"ר יוחנן במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו** וכו'.

במשך חכמה (ר"פ אחרי) מבאר קישור שני המימרות, דביוהכ"פ אנו מוצאין דבר זה גדולתו של הקב"ה וענותנותו שם, דהכהן גדול נכנס לפני ולפנים, למקום המקודש ביותר, למקום השכינה, ושם הוא מקטיר קטורת שכביכול משפיע הוא למעלה, הרי אין לך ענוה גדולה מזו, שמשפיל עצמו כאילו הוא נצרך לבריותיו ע"ש.

★★

ביערות דבש (ח"א דרוש ט"ז) ביאר דברי ר' יוחנן דמלך רם ונשא אין הבדל אם כפרי משבח אותו או חייל, שניהם שווים לפניו מחמת גודל רוממותו, וזהו מ"ש במקום שאתה מוצא גדולתו - שם אתה מוצא וראוי ויאה ענותנותו, שהרי כולם חשובין כאין לפניו, ואין הבדל לפניו בין שרפי מעלה לאנשי מטה הקרוצים מחומר.

וכעי"ז איתא בשם הגר"א ז"ל לפרש "המשפילי לראות בשמים וארץ" שגם שמי השמים שפלים הם לפניו, מול רוממות גדולתו.

★★

כיוצ"ב ביאר בערבי נחל (פ' בלק דרוש ד') משל למלך אדיר ומרומם שהלך בדרך, ובא לקראתו אדם פחות וסכל ועמד לפני המלך להללו לשבחו ולפארו, הרי מובן הדבר שמיד יגשו אליו עבדי המלך להדפו ולגרשו מלפני המלך, כי איך יעיז הוא פניו לגשת לעמוד מול רוממות הוד מלכותו לפארו ולברכו.

אולם מלך מלכי המלכים ברוב ענוותנו רוצה בפאר עמו שהם קרוצי חומר מגושי עפר, והקב"ה רוצה בתהילתם.

וזהו מה שאמר ר' יוחנן כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שמגדלין ומפארים אותו ורוממים את כבוד מלכותו, שם אתה מוצא ענותנותו, שזהו גופא ענותנותו להשפיל את עצמו להתרצות בפאר עמו ע"ש.

★★

בגמ': למחר קורין וזאת הברכה ומפטירין ויעמד שלמה.

הנה הרמב"ם בסדר התפילה שלו כתב: וזאת הברכה - ויהי אחרי מות שלמה ע"כ.

וכתב חכ"א בקובץ ישורון (כרך ג' ע' שנא): צ"ע שבפי"ג מתפלה הי"ב כתב הרמב"ם שבשמחת תורה מפטירין ויעמוד שלמה, וכהש"ס במגילה ל"א., ואח"כ כתב שיש מי שמפטירין ויהי אחרי מות משה, וכאן סתם כמנהג הב'.

והנה התוס' שם במגילה הביאו, שרב האי גאון תקן לומר ויהי אחרי מות משה, ותמהו אמאי שינה מסדר הש"ס, אבל עי' בר"ן דמשמע שהי' נוסח בהגמ' כן. ולכאורה הי' אפשר לומר לפמ"ש הר"ן שם שקורין וזאת הברכה לפי שהוא סוף כל המועדות, חותמין בברכת משה רבינו שבירך את ישראל, וכן ההפטרה כתב שם שהיא מעין זה שהוא תפלה שהתפלל שלמה על כל ישראל (ועי' גם באשכול ובספר המנהיג).

ולפ"ז י"ל, שתלוי בשינוי המנהגים, אי משלימין התורה בשנה אחת או בג' שנים, שבמקומות שמשלימין בכל שנה וקריאת וזאת הברכה בשמחת תורה היא הסיום, מפטירין ויהי אחרי וכו' שהוא מעין הקריאה, ורק בהמקומות שאין משלימין התורה בשמחת תורה אין טעם להפטיר הפטרה שהיא מעין הקריאה גרידא ולא מענין החג, ומפטירין ויעמוד שלמה.

[ואף שהש"ס מיירי בחו"ל שיש שני ימים טובים, אפשר שגם בחו"ל היו מקומות שלא השלימו בכל שנה, ולדעת הרמב"ם פ"ה מקידוה"ח גם בא"י יש מקומות הנוהגות שני יו"ט].

ומעתה י"ל שבהלכות תפלה הביא הרמב"ם דין הש"ס תחלה ואח"כ המנהג האחר, וכאן בסדר ההפטרות שהוא ע"פ המנהג הביא רק ויהי אחרי וכו', הואיל והיא לפי מנהגנו שמשלימין התורה בכל שנה וכמש"נ.

★★

ידוע מה שאמר הרה"ק מהר"י טיטלבוים מסאטמאר זצ"ל, דהנה בחו"ל קורים בשמיני עצרת פרשת "עשר תעשר" ובא"י שהיא אז שמחת תורה קורין פרשת "וזאת הברכה", ואמר הרה"ק הנ"ל בדרך צחות, דכאשר אנשי חו"ל מקיימים בדנפשם עשר תעשר - ומעשרים ממונם לצדקה הרי זה מביא לאנשי א"י את "זאת הברכה" עכד"ק.

★★

ויש להוסיף דכיון דתיבת "ונתנו" הוא הלוך וחזור כדאי' בסה"ק, א"כ ג"כ לבני חו"ל חוזרת הברכה דהרי איתא בחז"ל שלעת"ל כל העולם יהיה א"י, א"כ גם כיום יש בחו"ל ענין קדושת א"י במקצת. ושפיר הברכה שבא"י כיום חוזרת לבני חו"ל שמקיימים עשר תעשר ודו"ק.

דף ל"א ע"ב

בגמ': אין מפסיקים בקללות וכו' ר"ל אמר לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות.

והקשה הט"ז (סי' קל"ט) תימא, דהא אמרינן לעיל הפותח מברך לפניו והחותם מברך לאחרי', א"כ איך קאמר ר"ל דמש"ה אין מפסיקין בקללות דא"א ברכה על הפורענות, הא בזמן המשנה אין מברך אלא הפותח והחותם. ותירץ כיון דשני סומך על הראשון הוה כמברך הוא על הקללות, ואם אחד יקרא הכל לא תבא הברכה רק אמה שמתחיל ע"ש.

וכתב חכ״א בקובץ שומר ציון הנאמן (ע׳ תה): ותירוץ זה דחוק, המברך בעצמו אם מתחיל פסוק שלפניו לא הוי מברך על הפורענות, והקורא באמצע שהוא סומך על ברכה שברך הראשון הוי מברך על הפורענות? גם מקשים המפרשים, איך קתני בברייתא כשמתחיל מתחיל בפסוק שלפניהן, הלא בימי הברייתא אינו מברך רק הפותח ובתעניות שנים הראשונים קורין הברכות וא״כ איך קאמר כשמתחיל יתחיל בפסוק שלפניו, הא אינו מתחיל לקרות בקללות מעולם דאיכא י״א פסוקים בברכות.

ונ״ל דבמשנה קתני ובשאר כל ימות החג בקרבנות החג בחנוכה בנשיאים והיינו כל ימי חנוכה, ה״נ בתעניות צ״ל כל ימי תעניות, היינו שני וחמישי ושני קאמר אין מפסיקין בקללות כאשר מפסיקין בחג בפרשיות דקרבנות החג ובחנוכה בנשיאים דקורין בכל יום ט׳ פסוקים אחרים במעמדות במעשה בראשית, אבל בקללות אין מפסיקין לקרות חצי פרשה בשני וחצי האחרת בחמישי ושני, ושפיר קאמר ריש לקיש לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות כי אם על הברכות.

★★

בספר גור ארי׳ יהודה (או״ח סי׳ ע״ג) כותב דעפ״י המסכת סופרים (פרק י״ב) מבואר דג״כ בזמן המשנה שלא קראו לכל פרשה ופרשה והיה מברך רק הראשון והאחרון, אך כאן בקללות בירכו כן וא״ש דברי הגמ׳ ודו״ק וראה גם בשו״ת האלף לך שלמה (סי׳ ס״ג) שהביא כן ע״ש.

והג״ר זליג ראובן בנגיס זצ״ל במאמרו בספר הזכרון - מנחת ירושלים בלוי (עמ׳ קע״ג) הביא חידוש מהפנ״י (במגילה כ״ג) דאפי׳ בזמן המשנה שלא נהגו כל הקרואים לברך תחילה וסוף, אך הם אומרים ברכו את ה׳ המבורך ע״ש, וא״כ א״ש דשייך הטעם שלא לברך על הפורענות גם בזמן המשנה (וכן כתב ליישב הקושי׳ הנ״ל בשו״ת חת״ס (או״ח סי׳ ס״ז) ע״ש והו״ד בשו״ת קרן לדוד (או״ח סי׳ כ״ט) ע״ש היטב). וע״ש עוד מש״כ הגרז״ר בנגיס בענין זה ודפח״ח.

★★

דבר נחמד ונפלא כתב כ״ק אדמו״ר בעל ה״שפת אמת״ זצ״ל מגור במכתבו (נדפס באוצר מכתבים ומאמרים מכתב נו) להרה״ח ר׳ מאיר לאנדשטיין ז״ל (שהי׳ מבני ביתו של בעל החידושי הרי״ם זצ״ל), וזה לשונו ״שמעתי ממקהילות הבאים לכאן שיש לך צער גדול ויסורין גדולים מחלייך, ואיתא במדרש (פ׳ ראה) שאין מפסיקין בקללות, לכן עצתי שתקבל היסורין באהבה ותתן שבח והודיה להשי״ת על זאת, וממילא אין כדאי להשי״ת שאתה תהיה בצער וד״ל״. עכ״ל.

★★

כתב הגר״מ פיינשטיין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (קדשים סוף סי׳ טו) שהא שאין מברכין על קבורת מת ועל קריעה על מת, ועל מיתת בי״ד, לדעתו פשוט הוא משום דאין מברכין על הפורענות, וכמו דאמר ר״ל שאין מפסיקין בקללות מטעם זה, וכל שכן שאין לברך על מצוה דפורענות. עיי״ש.

★★

ואלו דברי קדשו של השפת אמת (פר׳ ראה תרל״ח): מדת השתוות, שמשבחין מאוד מדה זו, והיינו לקבל כל המאורעות בשוה, כי אם אין אדם משתנה בפגעו בו מדת הדין, אין לה קיום להקללה וחולפת ועוברת ממנו, אך ח״ו אם האדם מתפעל יותר מדאי, בזה נוסף קיום וחיזוק להרע. וז״ש ״אין מפסיקין בקללות״ שלא יפסק מדבקות ובטחון שיש לו בהקב״ה אף שיעבור עליו מה שיעבור עכ״ל. ובשנת תרל״א מבאר: אין מפסיקין להקללות, שלא להפסיקם לעשותם יש בפנ״ע, שהרי לא באו רק בשביל ליישרו ולזככו.

★★

בגמ׳: אמר אביי, לא שנו אלא בקללות שבתו״כ, אבל קללות שבמשנה תורה וכו׳.

הנה בהבנת החילוק בין הקללות שבפר׳ בחוקתי לפר׳ כי תבוא יש כמה פירושים, ברש״י כתב: הללו (דויקרא) מפי הגבורה אמורות ונעשה שליח לומר כך אמר לי הקב״ה שהרי אמורים בלשון ונתתי, והפקדתי, ושלחתי, מה שהיכולת בידו לעשות, במשנה תורה כתיב יככה השם, ידבק ה׳ בך, משה אמרם מאליו, אם תעברו על מצוותיו, הוא יפקוד עליכם עכ״ל.

ובאהל יעקב למגיד מדובנא זצ״ל (בר״פ דברים) כתב וז״ל: הנה שאלתי את פי מורי ורבי הוא רבינו הקדוש, הגאון החסיד מו״ה אלי׳ מוילנא זצוק״ל, מה ההבדל בין התורה הקדושה ובין המשנה תורה. ואמר לי, כי הארבעה

ספרים הראשונים, היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה, לא כן ספר דברים היו ישראל שומעים את דברי הספר הזה כאשר שמעו דברי הנביאים אשר אחרי משה, אשר הקב"ה אמר אל הנביא היום, וליום מחר הלך הנביא והשמיע החזון אל ישראל, וא"כ בעת אשר דבר הנביא אל העם כבר היה נעתק ממנו הדבור האלקי. כן היה ספר דברים נשמע אל ישראל מפי משה רבינו ע"ה בעצמו עכ"ל. ובהגהות יריעות האהל שם הביא שכן איתא בתפארת ישראל למהר"ל (פרק מ"ג) ע"כ.

ובספר ונצדק קודש (עמ' ש"כ) כותב שחיפש כן במהר"ל ולא מצא ע"ש אך הנה במהר"ל מפורשים הדברים כהנ"ל ע"ש (גם בספר נר למאה עה"ת (עמ' ר"ח) הביא דברי האהל יעקב וציין לתפארת ישראל הנ"ל ע"ש), אך ראה זה פלא בגור ארי' למהר"ל (דברים כ"ח, כ"ג) מביא כרעיון הנ"ל ודוחה אותו ע"ש וצ"ע, וע"ע בהגהות היעב"ץ על סנהדרין (צ"ט.) שכתב כהנ"ל בשם הגר"א ודוחה הדברים.

אך לכאורה ברש"י נראה כפי' הנ"ל ודו"ק. וע"ע באור החיים הק' (דברים א, א) מש"כ לחלק בין הד' חומשים למשנה תורה וזה כעין הנ"ל. וראה בכלי חמדה (פר' דברים עמ' 7) מש"כ בשם הגאון החלקת יואב זצ"ל שהקשה על האור החיים הק' מגמ' (ב"ב ט"ו.).

★★

ובמשנה ברורה או"ח (סי' תכ"ח ס"ק י"ח) כתב דבתו"כ הדברות נאמרו מפי הגבורה כי שכינה מדברת מתוך גרונו ובמשנה תורה ע"י ציווי מהשי"ת ע"כ. וזה נראה ג"כ כהנ"ל.

אך ראה ברמב"ן (ויקרא כ"ו, ט"ז) מש"כ לבאר זה, דהחילוק הוא דהלשון במ"ת הוא של משה ולא לשונו המדויקת של הקב"ה ע"ש, וכן הוא במאירי במגילה (ל"א:) ע"ש.

וע"ע במילואים שבסו"ס תורה שלמה כרך כ"ט (עמ' של"ג והלאה) אריכות גדולה בבירור וביאור שיטות הראשונים בביאור דברי הגמ' דמגילה הנ"ל בחילוק שבין כל התורה למשנה תורה ע"ש, וראה עוד במלבי"ם בפי' על הספרי (ריש ספר דברים) מש"כ בזה.

★★

ובעצם דברי הגמ' דמגילה הנ"ל דקללות של משנה תורה - משה מפי עצמו אמרן, ועפ"י רש"י היינו שלא נעשה שליח לומר כך אמר לי הקב"ה וכנ"ל, ובתו"כ כתבו: משה מפי עצמו כתבם וברוח הקודש. וע"ש במהרש"א מש"כ בזה, וראה בספר הואיל משה עה"ת שכתב עה"פ (דברים כח, כג) והיו שמיך אשר על ראשך נחושת וז"ל: קללות הללו משה מפי עצמו אמרן, חלילה שישנה משה דברי השם, אלא ה"פ דהוי כאילו משה מפי עצמו אמרן וכו' עכ"ד. וראה מש"כ הגאון בעל ברוך טעם בספרו ברוך טעם ח"ב בקו' עמק ההלכה (עמ' ס"ב) להעיר על דבריו: ועיין תוס' מגילה דף ל"א ע"ב ד"ה משה מעצמו וכו' ע"כ.

וברבינו חננאל בגליון הגמ' כאן אי': מפי עצמו - להיכתב ע"כ, וצ"ב כוונתו.

★★

בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ד גליון ד עמ' ח) הביא הג"ר ישועה זיין זצ"ל מהכס"מ בשם הירושלמי דהחילוק להלכה בין קללות שבפר' בחוקותי לקללות שבמשנה תורה, שקללות שבפר' בחוקותי יש לקרוא בגמגום, אבל של משנה תורה א"צ לגמגם ע"כ, וצ"ב הכוונה "בגמגום".

★★

בגמ': אין מפסיקין בקללות כו' ל"ש אלא בקללות שבתו"כ אבל בקללות שבמשנה תורה פוסק מ"ט כו' ומשה מפי עצמו אמרן.

רבינו צדוק הכהן (פרי צדיק פר' תבא אות י"ד) תמה דהא כל הטעם דאין מפסיקין בקללות הוא כדאמר לעיל מוסר ד' בני אל תמאס, וא"כ תיקשי ל' המשנה תורה מותר להפסיק, וכי בתוכחתו של מרע"ה מותר למאוס ח"ו.

וביאר דד' הספרים הראשונים שנאמרו מפני הגבורה נאמרו בלשון כללי לכל ישראל יחד, שאצל הקב"ה כולם נסקרין בסקירה אחת, לכן לא שייך להפסיק בהן, שכולם נאמרו לכל כלל ישראל. משא"כ אצל מרע"ה, כמו שמצינו בהי"א ארורין שנאמר ארור אחר לכל שבט, ויש פרשה המפסיק ביניהן, ה"נ בקללות שבמשנה תורה, שמשה מפי עצמו אמרן,

יש לו לכל יחיד פסוק מיוחד לברר אותו, וא״כ מהאי טעמא מותר להפסיק בו, שלזה נאמר פסוק זה ולזה נאמר פסוק זה.

★★

וע״ש עוד שהקשה דלריש לקיש דאמר דהטעם דאין מפסיקין בקללות, משום שאין אומרים ברכה על הפורעניות, תיקשי למה במשנה תורה מפסיקין.

ותירץ על פי מה דאיתא בזוה״ק שבקללות שבמשנה תורה רמוזים וצפונים בכולם ברכת ד׳, ע״ש כמה דוגמאות לזה, ולכן מוזכר בהם שם הוי״ה שהוא מדת הרחמים.

ומבאר שמ״ש הכא קללות שבמשנה תורה בלשון יחיד אמורות, הוא הטעם למה מותר להפסיק למ״ד שאין מפסיקין משום מוסר ד׳ בני אל תמאס, לזה תירץ דנאמרו לכל יחיד ויחיד ולא רק לכלל וכנ״ל, לכן שייך להפסיק ביניהם.

ומ״ש מפי עצמו אמרן, בא ליתן טעם למ״ד משום שאין אומרים ברכה על הפורענות, לזה אמר הטעם משום שמרע״ה הוא בעצמו אמר משנה תורה, שיש בו בחינת תורה שבעל פה, וצפון וסתום בהקללות עצמן ברכות, ושפיר מברך עליהם.

★★

בגמ׳: עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתו״כ קודם עצרת ושבמשנה תורה קודם ר״ה וכו׳. **כדי שתכלה השנה וקללותי׳** וכו׳.

ומבואר בגמ׳ דהיינו טעמא דכיון דבעצרת נידונים על פירות האילן חשיב עצרת ר״ה ע״כ. ובפשטות הרעיון בזה עפ״י דאי׳ בסה״ק עה״פ (דברים כ, י״ט): כי האדם עץ השדה וגו׳ שיש באדם בחינת עץ, ולכן שפיר עצרת נחשב לגבי האדם כר״ה ודו״ק.

וראה בספר דברי בינה להרה״ק מביאלא זצ״ל (פר׳ בחוקותי) הכותב דהלשון תכלה שנה וכו׳ הוא מלשון תכלית ומלשון כלי ע״ש וכן הובא בשמו בספר זכרון משלי (עמ׳ ע״ג בהג״ה) ע״ש. וי״ל כעין מש״כ בפני מנחם פר׳ בהר - בחוקותי (עמ׳ קס״ד) בשם האמרי אמת זצ״ל: שהרי באמת הכל ברכות, לנקות האדם, לכן קורין קודם שבועות מכל שנה מחדש. וכו׳ ע״כ. וכן להלן (עמ׳ קע״ט) וז״ל: הענין שהתוכחה היא לנקות האדם מהזוהמא. והתקנה שהתורה מבטלת הקללות והתוכחות להמתיק הדינים בשורשם עכל״ק. והיינו לשון תכלית ולשון כלי, וכנ״ל שזה תכלית קריאת הקללות לעשות מהאדם כלי מוכשר לקבל טהרה ודו״ק.

★★

בארץ צבי להרה״ק מקוז״יגלוב זצ״ל (פר׳ נשא) כתב לבאר דבב׳ הקריאות דפר׳ בחוקותי ודפרשת כי תבא יש ג״כ ענין של תכלה שנה וקללותיה בעצם קריאתם, ויש ג״כ בחינה של תחל שנה וברכותי׳, בפר׳ נשא שהיא מיד אחרי שבועות יש בחינה של תחל שנה וברכותי׳ כיון שיש בה ברכת כהנים, וגם בפר׳ כי תבוא יש בחינה זו כי אחרי ר״ה קורים פר׳ וזאת הברכה שהיא ברכות ואי׳ בזוה״ק (ח״ב קמ״ב ע״א) דגזר הדין הוא בשמיני עצרת, וא״כ קודם לזה כבר יש תחל שנה וברכותי׳ עכ״ד ודפח״ח.

ובספר ימי רצון (עמ׳ מ״ה) מביא מהג״ר שלמה ברעוודה שליט״א שהקשה, דלכאורה יש להבין האם בקריאת קללות שבמשנה תורה יוגרם שתכלה שנה וקללותיה, א״כ למה צריכים חיזוק והתעוררות וסליחות בימי חודש אלול, ותקיעת שופר ואמירת מלכיות וכו׳ ועשי״ת וכו׳, הלא בלאו הכי תכלה שנה וקללותיה ממילא תחל שנה וברכותיה, מכיון שקראנו קללות שבמשנה תורה לפני ר״ה והענין צריך ביאור.

וביאר די״ל דכוונת עזרא שתיקן שיהיו קורין קללות שבמשנה תורה קודם ר״ה, כדי שתכלה שנה וקללותיה, כיוון בזה לעורר כאו״א להתבונן במצבו הפרטי, טרדותיו וצרותיו הדומות במדה גדולה לצרות הכתובות בתורה. ויעלה על דעתו, אכן נתקיימו בי כמה וכמה מהעונשים המנויין כאן בתוכחה, והרי התורה מזהירה שעונשים אלה יגיעו אלינו ח״ו בגלל מעשינו הלא טובים, וא״כ מסתבר מאד, שהצרות האלו, הפוקדות אותי והמונעות ממני מלקיים תורה כראוי, אינם מקרה אלא עונשי שמים בעוה״ר, והרי עלי לפשפש במעשי, ולהתוודות על חטאי, ולהתחרט עליהם בכל לבי, ולחזור בתשובה שלימה לפניו ית״ש בהחלטה גמורה שלעולם לא אשוב למעשי הבלתי רצויים. וכל זה יגרום שתכלה שנה וקללותיה, כי החוטא החליט לעזוב את דרכיו ומעלליו הבלתי רצויים. וכשמעו בר״ה קול שופר יוסיף תשובה על תשובתו, ותחל שנה וברכותיה ברחמיו העצומים ית״ש. עכ״ד ודפח״ח.

והו"ד גם בקובץ מבקשי תורה (קובץ ט"ז - י"ז עמ' ת"ג) ע"ש.

★★

בגמ': בנין נערים סתירה.

אמר הגאון רבי נתן לוברט זצ"ל, ע"ד צחות אפשר לפרש עפ"ד הגמ' יומא (ע"ח ע"ב) רביתיה דינוקא וכו' גדל פורתא תבורי מאני כי הא דרבה זבין להו מאני גזיזי דפחרא לבניה ומתברי להו. שגידול הנערים ע"י שנותנים להם לשבור כלים, וזה"פ בנין נערים סתירה.

דף ל"ב ע"א

בגמ': ת"ר פותח ורואה בגלל ומברך וכו' **דברי ר"מ, ר"י אומר פותח ורואה ומברך וקורא** וכו' - **הלכה פותח ורואה ומברך וקורא** וכו'.

היוצא לנו דהלכתא כר"י, וע"כ אין צריך לגלול הס"ת קודם שמברך משום חששא דר"מ, אך בתוס' (שם בד"ה גוללו) כתבו בא"ד ולכתחילה הוא גוללו וסותמו קודם שיברך כדי שלא יאמרו ההמון שהברכות כתובות בו, אבל בדיעבד אין לחוש שהרי לא שכיחי ע"ה כ"כ עתה, עיי"ש.

ובהגהות הב"ח כתב שם (אות ב) אע"ג דהל' כר"י שאינו מחויב לגוללו קודם הברכה היינו דלא עביד איסור להניח את הספר פתוח ולברך, אבל אם סותמו ומברך עדיף טפי, הלכך לכתחילה וכו', ע"כ, ולפי"ז אנן דפסקינן כר"י וכן פסק המחבר (קלט ס"ד), אפ"ה טוב לסגור הספר בשעה שמברך.

והנה בראש (סי' יא) הביא טעם אחר לדברי ר"י בשם הירושלמי דכתיב ובפתחו עמדו כל העם וכתיב בתריה ויברך עזרא את ה'.

★★

וכתב חכ"א בקובץ ביכורים - משכן משה (תשנ"ח ע' תרכט):

ואפשר דהנפק"מ בין שני הטעמים, דלגמ' דידן שכתבו דר"י לא חושש לסברת ר"מ, אפשר להיות פתוח ואפשר לסגור, ואילו לטעם דהירושלמי חייב להיות פתוח דכך משמע מהפסוק.

★★

ולהלן (שם) כותב עוד:

והנה אף להסוברים דצריך שיהיה הס"ת פתוח בשעת הברכה משום טעמא דירושלמי או משום טירחא דציבורא, צריך שיהפוך פניו אל הצד משום חששא דר"מ וכ"כ המחבר בשו"ע (שם), וכתב הרמ"א שיהפוך פניו לצד שמאל שהיא ימינו של הקב"ה, וכ"כ בכף החיים בשם שכנה"ג (שהביא זאת בשם הרמ"א) וכתב וז"ל: ואני נוהג שלא להסתכל בכתב אלא להסתכל חוץ, עכ"ל.

והב"ח כתב שם: כתב הכל בו ומביאו ב"י פותח וכו' וכן דעת הר"מ ז"ל וי"א שיש להפוך פניו שלא יראה כאילו ברכות כתובות בתורה וכו', והסברא הראשונה היא ע"פ דברי התוס' שאף לר"י לכתחילה גוללו וכו', והסברא השניה ע"פ פשטא דסוגיא דלר"י דוקא מברך כשהוא פתוח וכיון דהלכה כר"י א"כ הבא לגלול ולברך עובר על דברי ר"י ועביד כר"מ, ולכן צריך לברך ברכה ראשונה בס"ת פתוח וכו', והסברא השלישית שיש לו להפך פניו איני יודע לה עיקר, ואפשר שטעמן כיון דאיכא ספק בדברי ר"י אי ס"ל גולל ומברך לכתחילה וכו' או מברך דוקא כשהוא פתוח ע"כ שיצא מידי ספק יהפוך פניו וכו', ולפענ"ד נראה הגון שיהא פתוח בשעת הברכה "ולא יהפוך פניו כלל" דכך הוא דעת הפוסקים וכו' וכך אני נוהג, עכ"ל הב"ח.

והט"ז (סק"ד) הביא דבריו וכתב: אלא דהפיכת פנים כאן אינו נכון, דמראה עצמו כאילו אינו מברך על מה שיקרא רק על מידי אחרינא דהא מראה עצמו כאילו מסלק פניו ממנה, עכ"ל, וע"כ לפי שיטתו צריך להשאיר הס"ת פתוח ולא להפוך פניו ולברך.

ובליקוטי מהרי"ח כתב דדעת האריז"ל כהתוס' במס' מגילה דפותח ורואה וגולל ומברך, וכן נוהגין.

ועיין בכף החיים שכתב וז"ל: אמנם בשער הכוונות (דף מט:) כתב וז"ל: צריך ליזהר וכו' ואח"כ תכסה הכתיבה ע"י מפה של הס"ת ואז תברך ברכת התורה שלפניה ואח"כ תפתח ותקרא וכו', עכ"ל, וכ' רק לכסות ולא הזכיר לגלול, וע"ש עוד בזה.

★★

בגמ': שלא יאמרו ברכות כתובות בתורה.

לכאורה צ"ב מאי איכפת לן אם יאמרו שהברכות כתובות בתורה, ואיזה איסור ישנו בזה.

והביא בכתבי קהלת יעקב החדשים (סי' קע"ו) משמו של הגר"מ פיינשטיין ז"ל דאם היו הברכות כתובות בספר תורה, היה לזה דין ספר שאינו מוגה שאסור להשהותו משום אל תשכן באהלך עולה (כתובות כ"א ע"ב), וזהו אפילו אם לא נפסל בכך.

הגאון השואל שם רו"ל דאם הם כתובות שם הרי הם נפסלים מחמת היתר שבספר תורה.

והקהלת יעקב כתב דהטעות יכול להיות שיחשבו שחייב שיהי' כתוב ברכה זו בתורה, ושהוא חלק מפרשיות התורה, וא"כ נמצא שהם עוברים על בל תוסיף, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ה מהל' ממרים ה"ט שהאומר שבשר עוף בחלב אסור מן התורה הרי הוא עובר על בל תוסיף, ולאו דוקא בדבר הלכה כן הוא, אלא כל פרשה שלדעתו הוא חלק של התורה, ה"ז עובר בבל תוסיף.

★★

בגמ': עשרה שקראו בתורה - הגדול שבהם גולל ס"ת וכו'.

וברש"י: ולפי שאין קורין בתורה פחות מעשרה נקט י' שקראו בתורה ע"כ.

וכתב בשו"ת באר שרים להגר"א יפה-שלזינגר שליט"א (חלק ד' סי' עה): צ"ב וכי בא רש"י לאשמיענו כאן דקריאת התורה היא רק בעשרה.

וי"ל בזה בהקדם מה שכתב בברכת שמואל עמ"ס יבמות (סי' כ"א אות א') בשם רבו הגר"ח הלוי מבריסק לחקור בענין קריאת תורה או בקריאת המגילה או חזרת הש"ץ האם בכל אחד מדינים אלו חל חיוב רק על עשרה ביחד, וכל זמן דליכא עשרה ליכא חיוב כלל, או דהחיוב חל גם על היחיד, אלא דדין הוא דאינה נאמרת אלא בעשרה. ונפ"מ גבי רובו ככולו.

וי"ל עפ"י דברי רש"י במגילה הנ"ל כאן וכנ"ל, וי"ל שרש"י דייק לשון הגמרא, "עשרה" שקראו בתורה, וכי עשרה קוראים, הלא קורא רק אחד, ולא עשרה קוראים, וע"ז בא רש"י כמשיב, דלפי שאין קוראין בתורה בפחות מעשרה נקט הכי. כלומר, דבאמת החיוב הוא על כל אחד ואחד, אלא כיון דאינו נאמר ואינו נקרא בפחות מעשרה, נקט עשרה שקראו ודו"ק.

ועיין בספר ציונים לתורה להגר"י ענגל (כלל ט') שחקר האם החיוב הוא קריאת התורה, כלומר חיובו ביסודו הוא קריאה, או החיוב הוא שמיעה, והביא משו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תתס"ז) שהחיוב הוא הקריאה ולא חיוב שמיעה, והש"ץ הקורא מוציא את הרבים בחיוב הקריאה שיש לכל אחד. ובמקו"א הבאתי מהרב החיד"א בספרו שו"ת חיים שאל (ח"ב סי' ל"ח אות ע"ג) שנראה שדעתו שיש חיוב רק של שמיעה ולא חיוב קריאה, ובני"ד באם נימא דהחיוב הוא שמיעה כדעת החיד"א וכמבואר בש"ס ב"ק (פ"ב ע"א) שעיקר התקנה הייתה שהלכו ג' ימים בלא תורה עמדו נביאים ותקנו להם וכו', ולכאורה סגי בחיוב שמיעה כדי לצאת ידי חובת לימוד שהוא בידיעת התורה, ואז יש מקום לומר שהחיוב הוא על כל אחד ואחד, אלא דאינה נקראת ונאמרת הקריאה הזו אלא רק בעשרה, אך ביסודה ועיקר חיובה הוא בשמיעה, וממילא הוא חיוב על כל אחד, ונפ"מ לרובו ככולו כנ"ל.

★★

ועיין בציונים לתורה (בסוף כלל ט') שהביא מדברי רש"י במגילה הנ"ל, בשם הרב המנוח חנוך הענדיל לאנדא דהחיוב הוא הקריאה. ולפמ"ש לעיל דרש"י בא למימר דהחיוב הוא על כל אחד ואחד כנ"ל, א"כ י"ל דהחיוב הוא שמיעה ולא הקריאה כנלענ"ד נכון. ועיין בב"ב (מ"ג ע"א) לשון הש"ס, שאני ס"ת דלשמיעה קאי ופי' רשב"ם, ואין יכול לסלק עצמו שלא יהא נוגע בעדות שהרי נהנה בו ויוצא בשמיעתו וכו'. הרי כמו שכתבנו לכאורה, דהחיוב הוא "בשמיעה" ולא חיוב קריאה על כל אחד ביסודו.

★★

בגמ': כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה וכו'.

כתב ביוסף אומץ בדיני הנהגת האדם בשעת לימודו (ע' 269) ולכן נהגתי בעצמי כשאמרתי לתלמידי עשרים וארבעה אמרתי בניגון כמו רות וכיוצא ואף שהייתי בזה לשחוק לכל תלמידיי, אכן בגמרא ופוסקים אין אני יודע ניגון, ואפשר דאופן אמירתינו הדרך פלפול מקרי זמרה ע"כ, ובטעמי

המנהגים (אות תשי"ג בקו"א) הביא מספר מצרף לחכמה פ"ח שכתב שראה משניות בכ"י עם הנגינות, ובאמת הובא כן בשל"ה הק' מספר וז"ל: הדרך הח' שיהי' הלמוד בשיר בין במקרא בין במשנה, ולזה תמצא ספרי המשנה הקדומים כתובים עם הניקוד והטעמים.

★★

ציין כאן הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

ומשמי' דהגאון מטשעבין זצ"ל אומרים ששאל, וכי עונש גדול כ"כ מגיע למי שקורא בלי נעימה שיאמר עליו הכתוב וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים בל יחיו וגו', - הוא מותיב והוא מפרק, דפשוטו של מקרא הוא בלשון תמיהה, וכי אני נתתי להם חוקים לא טובים, אבל מי שקורא בלי נעימה הרי עליו הכתוב אמור בניחותא ודפח"ח.

★★

כתב בספר שלמי דוד (כאן) ענין נחמד ואלו דבריו:

נראה דבאמת רבי משרשיא לפרש דבריו של ר' יוחנן קאתא, והא דקאמר ר' משרשיא שני תלמידי חכמים היושבים בעיר אחת, הן הן הדברים דקאמר ר' יוחנן כל השונה, דר' יוחנן הכי קאמר, שהתלמידי חכמים היושבים ועוסקים בתורה, צריכים להיות נוחים זה לזה בהלכה, דליקח דוגמא לעצמם את השרים והשרות מזמרי זמר בכלי זמר זה מזה שונים, זה בא בתקוע שופר וזה בנבל וכינור, האחד ישמיע קול בתוף ומחול והשני במינים ועוגב, זה בא במצלתיים וזה בחצוצרות, וכן המזמרים בפה קולם משונה זה מזה, האחד קולו עב והשני קולו דק, וכל הקולות כאחד הם הרמוניא אחת, וצריכים להתחשב זה עם זה, אשר כל אחד על מקומו יבא בשלום בזמנו וכפי שיעורו, כי עת לכל אחד ואחד, כי יש זמן אשר בעל קול העב צריך להגביה קולו ובעל קול הדק צריך שינמיך קולו, ולפעמים להיפך, ולפעמים צריכים להשמיע קול הנבל ולפעמים את קול הכנור, וזמנו של זה לא כזמנו של זה, וכדי להנעים את הקול צריכים המזמרים להבחין, מתי יאריכו בשופר ויקצרו בחצוצרות, ומתי יקצרו בשופר ויאריכו בחצוצרות, ואינם רשאים לעבור הזמן המוגבל להם על פי חכמת המוזיקא, אבל אם האחד את גבול רעהו ישיג, ולא ישגיח שלא להקדים או לאחר בשירו וזמרו, אז תתבטל ההרמוניא ולא ינעם קולם באזני שומעיהם, ולא ישיגו תכליתם לשמח בני אדם בשירם וזמרם.

וזו היא הדרך אשר ילכו בה תלמידי חכמים בעבודתם בקודש, דהם צריכים ליתן זה לזה להקדיש ליוצרם בנחת רוח כל אחד במחיצה שלו, ואל יהרסו לעלות במחיצתו של חבירו, כי משה מחיצה לעצמו ואהרן מחיצה לעצמו, ואיזהו חכם המכיר את מקומו הראוי לו, ולא ידחוק עצמו למקומו של חבירו. והרמוניה כזו היא שלום אמיתי אשר כולם על מקומם יבואו בשלום.

אמנם תלמידי חכמים המתגרים זה בזה, ואחד נכנס בגבולו של חבירו, וכבודו אינו חביב עליו כשלו, עליהם נתכוון ר' יוחנן באמרו כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה, שאין נוטלים לדוגמה את הנעימות של שירה וזמרה, עליהם הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים.

ואביי בשמעו את דברי ר' יוחנן והבינם כפשטן שפיר הקשה, ומשני הש"ס אלא כדר' משרשיא, רצה לומר דפירוש דברי ר' יוחנן הם כדר' משרשיא, שגם ר' יוחנן כיוון בדבריו לומר שני תלמידי חכמים היושבים ואין נוחין זה לזה בהלכה, האחד נכנס בגבול חבירו לקנטרו ולקפחו עליהם הכתוב אומר וכו', ודו"ק.

★★

בגמ': כל האוחז ס"ת ערום וכו'.

פירש"י וכל המפרשים שאם הס"ת ערום בלי מטפחת והוא אוחז בו בידיו, נקבר ערום וכו'.

פירוש מחודש בדברי ר' פרנך מדייק הגר"ח מבריסק זצ"ל מדברי הרמב"ם (פ"י מהל' תפלין הל"ו) שכתב: ולא יאחז ספר תורה כשהוא ערום עכ"ל מדנקט "כשהוא" משמע דקאי על האדם האוחזו, שאם הוא ערום ואוחז בס"ת נקבר ערום כו'.

(ספר אסופות הגר"ח)

★★

הוסיף בהנ"ל הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א:

ובשפ"א פירש כי התורה יש בה עומק לפנים מעומק, ואוחז ס"ת ערום היינו שחושב שהתורה היא רק כפשוטה וכבר עמד על כל כוונת התורה יעוש"ד.

★★

בגמ': **וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל.**

וברש"י: "מלמד שהיה מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמן להודיע חוקי האלקים ותורותיו וקבלו וקיימו שכר המצות עליהם ועל בניהם בזה ובבא".

ולכאורה צ"ב מש"כ רש"י "בזה ובבא", ואמר בזה הרה"ג ר' דוד אולבסקי שליט"א, שיש כאן רמז לדברי הילקוט בתחילת פרשת ויקהל: בעלי אגדה אומרים מתחילת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה ויקהל אלא זאת בלבד, אמר הקב"ה עשה לך קהילות גדולות ודרוש לפניהם ברבים הלכות שבת, כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהילות בכל שבת ושבת וכו', ומכאן אמרו משה תקן להן לישראל שיהיו דורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח.

וא"כ י"ל דזה הרמז ברש"י כאן "בזה ובבא" ור"ל "כדי שילמדו ממך דורות הבאים" ודו"ק היטב.

★★

בגמ': **משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג.**

הב"י או"ח (ריש סי' תכ"ט) הקשה, דמצינו בדברי חז"ל שמשה תקן להם לישראל שיהיו דורשין הלכות חג בחג הלכות פסח בפסח, משמע דוקא באותו יום דורשין בעניניו של יום, ובמס' פסחים ו' מצינו שואלין ודורשין שלשים יום לפני הפסח בהלכות פסח, והביא תירוץ ע"ז בשם הר"ן ע"ש.

וכתב בספר ישמח לב (ע' שמב): ואני מצאתי תירוץ לקושיא זו בדברי הפייטן יוצר להפסקה ראשונה וז"ל: דעת למד חבר (צריך לנקדו בב' סגול ולקרא חבר, והוא משה רבינו שאחד משמותיו הוא חבר, כדאיתא במדרש רבה ויקרא פ' א' חבר שחיבר ישראל לאביהם שבשמים, ונמצא גם בתוך עשרה שמות שנקרא בהן משה בפייט "אשר בגלל אבות" שאומרים אחר הפטרה בשמחת תורה, וכן מצאתי בסידור ישן נקוד כן, ודלא כמו שנמצא בדפוסים חדשים חבר, מיהו גם לנוסח זה קאי על משה רבינו שהקהיל מקהלות בכל שבת ומועד, ותיקן לישראל לעשות כן לדורות, ונמצא כן בילקוט מובא בילקוט אליעזר פר' ויקהל אות ד', ומכאן אמרו משה תקן להם לישראל שיהיו דורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג ואינו הך דמייתי ב"י בסי' תכ"ט מגמרא פ' בני העיר, עכ"פ מעולה הוא לקרא חבר כמו באותו דפוס ישן, וגם לקוראים חבר קאי על משה) את העם ואזן לקרות בכל פעם לשאול ולדרוש בענין טעם (עד כאן מה שתקן משה) הוסיפו לקח שבת תחכמנים והתקינו להקדים שלשים להיות שואלים בהלכות זמנים.

הרי הגיד לנו הפייטן, שבתחלה תקן משה להיות דורשין בענינו של יום, ואח"כ הוסיפו חכמים שיהיו דורשין שלשים יום מקודם, ואע"ג דילפינן ממה שמשה עמד בפסח והזהיר על פסח שני שדורשין שלשים יום קודם, מ"מ מש"ר לא תיקן לדורות ואפי' לשעתו לקבוע כן, ורק חכמי הדור תקנו כן, וא"כ אין כאן קושיא וסתירה, וכן מצינו בקריאת התורה שמשה תיקן לישראל לקרות בתורה, ונביאים שביניהם הוסיפו באותו דור כדאיתא במ"א ריש ה' קריאת התורה סי' קל"ה.

★★

ויש להוסיף על הנ"ל, דהרמב"ם (בפי"ג דתפילה ה"ח) מביא דמשה תיקן שיהיו שואלים ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד. והיינו כדברי הגמ' כאן, ואת התקנה של ל' יום קודם בפסחים (ו' ע"ב) לא הביא הרמב"ם כלל.

והב"ח והפר"ח (סי' תכט) כבר כתבו, דב' התקנות הם אותה תקנה, וחז"ל הרחיבו את הענין שלא רק ביו"ט עצמו צריך לעסוק בעניני המועד אלא ל' יום קודם ג"כ (לפחות בפסח שמרובים הלכותיו ע"ש במשנ"ב) וזה כדברי הישמח לב הנ"ל ולפי"ז יש ליישב דברי הרמב"ם הנ"ל ודו"ק

★★

בשפת אמת על מגילה (ה' ע"א) כתב חידוש נפלא:

ודאי נראה דתקנת מרע"ה לדרוש בענינו של יום הי' גם על שבת, שהרי גם שבת כתוב בכלל המועדים ואח"כ כתיב וידבר משה כו' וקאי גם על שבת ולמה לא יהי' חיוב בשבת, ובפרט לשיטת התוס' שבת עדיף מיו"ט כיון דביו"ט דורשין ל' יום מקודם ובשבת לא, א"כ פשיטא דבשבת נמי דורשין בענינו של יום עכ"ד והוא חידוש גדול.

ומצאתי כעי"ז בספר משיב נפש להרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין בדרושים לבר מצוה (ד' ל' טור א') וז"ל:

נסתפקתי למאי דקיי"ל בפסחים [דף ו ע"א] דשואלים ודורשים בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום וקיי"ל בסוף מס' מגילה משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלים ודורשים בעניינו של יום הלכות פסח בפסח עצרת בעצרת חג בחג, ורש"י פירש בחומש ויקהל משה את בני ישראל שהי' מקהיל קהילות ודורש להם הלכות שבת בשבת הרי דצריך לדרוש הלכות שבת בשבת ג"כ.

וא"כ יש להסתפק, בשבתות שבאות בל' יום שקודם הפסח אם ידרוש בהלכות שבת או בהלכות פסח, ונראה לפשוט דבפסחים [דף ו ע"א] יליף להא דשואלים ודורשים בהל' פסח קודם לפסח ל' יום מהא דמשה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני בשעה ששאלו הטמאים מה יעשו, והרי אותו ערב פסח שבת הי' וכמ"ש בשבת עשר עטרות נטל אותו היום, ואפ"ה הי' דורש בהל' פסח, מוכרח דאף דבשבת נצרך לדרוש בענינא דיומא ג"כ אפ"ה הלכות פסח עדיף.

אך לכאורה קשה הא במנחות קיי"ל ר"פ כל התדיר דכל התדיר מחבירו קודם לחבירו וא"כ הכא הרי הלכות שבת תדיר נגד הל' פסח, ולמה דרש משה בהלכות פסח, ונראה לפמ"ש הנודע ביהודא [מהדו"ק חא"ח סי' כ"א] דמקרא מגילה וקידוש הלבנה מקרא מגילה קודם, אף דקידוש לבנה תדיר מ"מ מקרא מגילה חמיר טפי דקידוש לבנה דרבנן ומקרא מגילה דברי קבלה, וא"כ הרי כתבו התוס' ע"ז [דף ה ע"א] שזה שהיו דורשים ל' יום קודם הי' מחמת הקרבן וא"כ הוה מ"ע שיש בו כרת וחמיר טובא כדאמר בפ"ק דיבמות ולכך יש להקדימו אף שהלכות שבת תדיר, ואתי שפיר.

★★

בשו"ת האלף לך שלמה להגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל (סי' שפד) כותב:

נסתפקתי בשני בני אדם שבאים לשאול בפורים, אחד לשאול על הל' פורים ואחד לשאול על הל' פסח, למי נזקקין תחלה, אם נימא להשואל בהל' פורים או להשואל בהל' פסח, ואין לומר דפורים הוי חובת היום וחובת שעתא קדים, זה אינו, כיון דהחיוב לשאול בהל' פסח קודם לפסח ל' יום והיום מתחיל זמנו, א"כ הוי נמי חובת היום, וא"כ י"ל דנזקקין לשואל בהל' פסח תחלה, כיון דזה הוי מה"ת כדילפינן מקרא, ופורים דרבנן, ודומה למה דאמרינן בעלמא בתדיר ומקודש, כן ה"נ מה שהוי מן התורה הוי מקודש ועדיף.

או פורים עדיף דנחשב יותר חובת היום מדין פסח, דאף שמתחיל חובו עכשיו מ"מ הוי רק צורך פסח, או נימא דיכול להשיב לאיזה שירצה וצ"ע בזה ודו"ק.

★★

כתב בשפת אמת (שבועות - תרל"ד):

וידבר משה את מועדי ה' כו'. משה תיקן לישראל להיות שואלין ודורשין בענינו של יום כו'. פי' מו"ז ז"ל שנתן זה הכח והארת היו"ט לכל איש ישראל שיוכל לדרוש ולחקור בענינו של יום כו'. וי"ל וידבר מלשון הנהגה, שהנהיג הארת המועדות אל בנ"י. לכן צריך כל איש ישראל להתבונן בכל מועד להיות מוכן לקבל פני ה' כמ"ש יראה כל זכורך. ואף שעיקר המצוה אין לנו. מ"מ ההכנה בלב להעמיד עצמו לפני השי"ת הוא העיקר. ובפרט ביום הזה שעמדנו לפני השי"ת בהר סיני ומצוה לזכור יום זה לעולם וכו' עכד"ק.

★★

עוד כתב (פסח - תרמ"ו):

וכתיב וידבר משה כו' מועדי ה' אל בנ"י. דרשו חז"ל תיקן להיות שואלין ודורשין בענינו של פסח בפסח כו'. פי' שראה מרע"ה שביהמ"ק עתיד ליחרב. ותיקן להם שבכח הדיבור והקריאה בפרשיות אלו נזכה לאלה ההארות שהי' לנו אז. וכ' יראה יראה ודרשו חז"ל שבא לראות ולהיראות. א"כ אם כי נעוורו עינינו לראות. אבל השי"ת עיניו פקוחות להציץ עלינו מן החרכים לרחם עלינו. לכן ביו"ט צריכין לבקש לאבינו שבשמים לשים עלינו עינא פקיחא. ואיתא במדרשות כה' אלקינו בכל קראינו אליו אלו מועדות שנקראו מקראי קודש. וכ"כ ובימי אקרא בימים טובים שנתת לנו כדאיתא במד' תהלים. כי המועדות שלנו הם דכ' אשר תקראו אתם. ונק' בימי, לכן באלה הימים הקב"ה קרוב אלינו ביותר. עכד"ק.

★★