

# חבל נחלתו

מאמרים ותשובות  
בדיני תורה

חלק עשרים וששה

מאת

יעקב

בן לאבי-מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

לימוד התורה בכרך זה מוקדש  
לרפואת מורי הרה"ג מרדכי שטרנברג שליט"א

חבל נחלתו

פרטי המחבר:

מספר פלפון: 054-6672712

דוא"ל: emuna54@017.net.il

\* \* \*

**לעילוי נשמות**

**אחינו ואחיותינו הקדושים**

**שנהרגו בשואה**

**ושמם ומקומם לא נודע**

**הרנינו גוים עמו**

**כי דם עבדיו יקום**

**ונקם ישיב לצריו**

**וכפר אדמתו עמו**

## תוכן העניינים

5	.....	הקדמה
13	.....	הסכמות וברכות
		<b>אורח חיים</b>
17	.....	חובת התפילה בבית הכנסת
19	.....	סימן א
32	.....	כוונת ברכת המינים בימינו
37	.....	סימן ב
40	.....	תפילת הבינונו מתי נאמרת וע"י נשים
46	.....	סימן ג
49	.....	מי קורא לכהנים לעלות לדוכן
51	.....	סימן ד
56	.....	כנגד כתפותיהם
59	.....	סימן ה
61	.....	כניסת חתן לבית הכנסת ואי אמירת תחנון
64	.....	סימן ו
67	.....	חזרה לאחר דילוג בקריאת התורה
69	.....	סימן ז
76	.....	הבנה וכוונה שונה מפשט הקריאה
78	.....	סימן ח
81	.....	ברכות על תירס בימינו
85	.....	סימן ט
87	.....	ברכת שהחיינו על פרס שקיבל
91	.....	סימן י
93	.....	ברכת שככה לו בעולמו
97	.....	סימן יא
102	.....	ברית מילה בשבת שמגיעים אליה בנסיעה בשבת
108	.....	סימן יב
115	.....	ברכת האילנות בשבת
120	.....	סימן יג
127	.....	השכרת חנות למחלל שבת
132	.....	סימן יד
136	.....	בדיקה ביתית לקורונה בשבת
143	.....	סימן טו
147	.....	מייבש שיער בשבת
	.....	סימן טז
	.....	עליה לתורה בשבת פעמיים באותו מניין
	.....	סימן יז
	.....	חמר מדינה בשבת
	.....	סימן יח
	.....	קיפול טלית בשבת
	.....	סימן יט
	.....	שבולת שועל ומשקה שבולת שועל בפסח
	.....	סימן כ
	.....	בדיקת חמץ בתוך הפסח
	.....	סימן כא
	.....	מצות 'כורך' בליל הסדר
	.....	סימן כב
	.....	שביעי של פסח לדורות
	.....	סימן כג
	.....	תערובת חמץ לאחר הפסח
	.....	סימן כד
	.....	אונן בספירת העומר
	.....	סימן כה
	.....	ספירת העומר וקו התאריך
	.....	סימן כו
	.....	שאלות לגבי יום טוב לאחר השבת
	.....	סימן כז
		<b>יורה דעה</b>
136	.....	כבד ששפכו עליו מים חמים מאד
138	.....	סימן כח
143	.....	טבילת כלים ע"י חתן וכלה
147	.....	סימן כט
	.....	מוך דחוק
	.....	סימן ל
	.....	רווח למישהו אחר – האם נחשב רבית
	.....	סימן לא

## חבל נחלתו

155	..... חציצה שנמצאה אחר טבילה ותשיש	סימן לב
158	..... מתנה או צדקה	סימן לג
162	..... ייעד מזון לסעודה בשבת	סימן לד
163	..... מצות כתיבת ספר תורה	סימן לה
173	..... כניסה עם המילה שלום כתובה על בגדיו לשירותים	סימן לו
175	..... חיבור מזוזה למזוזת הפתח במגנט	סימן לז
180	..... מזוזה בסוכה האם צריך לחזור ולקובעה	סימן לח
184	..... האם לשם שילוח הקן צריך להחזיק באם ולשלחה	סימן לט
187	..... הפקר בכלאים פרטני על ידי ב"ד או תקנה צבורית	סימן מ
192	..... דיני הפרשת חלה בתקופות השונות	סימן מא
202	..... פירות של נכרי בשביעית	סימן מב
213	..... שכירת גנן נכרי בשביעית	סימן מג
218	..... בצירה בבצרת בשביעית	סימן מד
220	..... חינוך בית קברות	סימן מה
<b>אבן העזר</b>		
223	..... גר שנתגייר והוליד בנים בגיותו	סימן מו
230	..... דיני יחוד לשמרטפית	סימן מז
231	..... פנים חדשות בשבת	סימן מח
<b>חושן משפט</b>		
235	..... כניסה לרשות חבירו ליטול את שלו	סימן מט
237	..... גדרי לא יגוש ולא תהיה לו כנושה	סימן נ
241	..... התחייבות מזיק וניזק בנזקי הניזק	סימן נא
243	..... כינור שכור שנפל ונשבר	סימן נב
245	..... שכיר שנתקל ושבר כלי שאול	סימן נג
246	..... מתה מחמת מלאכה מגורם שלישי	סימן נד
250	..... גניבת ושכפול מפתחות	סימן נה
251	..... גידול בהמה דקה בימינו בארץ ישראל	סימן נו
<b>קודשים</b>		
264	..... השומרים בבית המקדש	סימן נז
271	..... הדרן לסדר קודשים	סימן נח
<b>שונות</b>		
275	..... דרכיה דרכי נועם	סימן נט
284	..... מעבר מעדה לעדה בישראל	סימן ס
290	..... כריתת ברית עם נכרים	סימן סא
299	..... ילדים ואנשים מיוחדים	סימן סב

## הקדמה – תשובה וגאולה

### הדור ותיקונו

את הכרך הקודם סיימתי במאמר הלכתי-כללי המסביר את ההלכות המונעות אותנו מקיום מצוות ציבור ויחיד מן התורה. והראיתי שם עד כמה המרחק גדול מאד מציווי וקיום מדאורייתא מפני שיש הלכות יסודיות המעכבות. ואותם המדברים על קיום מצוות כמו תרומות ומעשרות או שביעית ויובל מן התורה טועים (ומטעים). בפתחה זו אנסה להסביר גם את המרחק הרוחני שאנו (=עם ישראל) נמצאים בו ולכן עד שלא נגיע כל העם לאמונה שלמה וקיום מצוות מלא – לא נתקרב למצוות הציבור מדאורייתא.

### ארבע מדרגות התשובה

כתב הרב קוק זצ"ל (הוספות לאורות התשובה, הוספה ח):  
"ארבעת הפרקים, שהחינוך של הדור שנתרחק מקדושתה של תורה, צריך שיתקרב על ידם אל מקור הקודש, הם:  
כבוד הדת\*,  
חיבת הדת,  
הכרת הדת,  
וקיום הדת".

המדרגות הללו הן סדר חינוכי של אדם המרוחק מן האמונה וקיום המצוות, אין הכרח שהן תבואנה בזו אחר זו, ובהחלט יש כאלה הקופצים מדרגות, ומתחילים בהכרת האמונה מתוך שאינם מרוחקים ויש בהם כבוד טבעי ואולי אף חיבה ממורשת אבות, אבל יש הכרח לעבור את המצבים התודעתיים האלה. אדם צריך לקלוט בתוכו, ללמוד ולעבד, ורק אחר כך הוא יאמין ויקיים מצוות מעצמו מתוך הבנה והכרה פנימית שזו הדרך היחידה המתאימה ונכונה לו.

ועוד קשר בין המדרגות הללו, מבחינה נפשית כל אחת היא התשתית של חברתה. יש מי שמקיים את מצוות תורת ישראל, אבל חסרות לו אחת או יותר מן המדרגות הקודמות. אדם כזה הוא מועד לנפילה רוחנית, מפני שכאשר יגיע לקושי בקיום לא תהיה לו המשענת הרוחנית של הכבוד והחיבה להמשיך ולקיים. הוא שואל את עצמו: למה זה אנכי מקיים ואינו הולך לדרוש את ה' ונופל בגלל קשייו והמצוות מרופות בידו...

\*. הדת במינוח כאן של הרב זצ"ל אינה רק המנהג המעשי אלא היא במובן כל תורת ישראל אמונתה ומצוותיה.

## חבל נחלתו

התשובה השלמה תהיה כאשר כל האמונה וכל קיום המצוות יבואו מתוכנו בכל עם ישראל, כשהאמונה בנויה ומלאה בתוכנו ולא נעשית מתוך כפיה פנימית או חיצונית. לימוד התורה וקיומה כשהיו נחלת כל העם, כששם יהיה מרכז החיים של העם, וכל השאר ענפים היוצאים מתוך לב האומה האמיתי, אז תגיע האומה למדרגת חיים לאומיים עפ"י התורה.

המשמעות של הדברים לעיל שלפני שכל עם ישראל ייגש לקיים מצוות כגון שביעית ויובל מן התורה, צריך שכל עם ישראל יחזרו בתשובה, וחזרה בתשובה היא החלטה של כל עם ישראל שתורת ה' היא הבסיס היחיד לקיומנו בעולם.

עפ"י התורה יהיו כל מערכות הפנים בישראל: השלטון, החינוך, המשפט ומערכת המשטרה והענישה, הצבא, התקשורת, התרבות, הסעד לחלשים, המשטר בכל אגפיו, והיחס למיעוטים החיים בישראל. ועפ"י התורה יהיו יחסי החוץ של ישראל.

כל אלה אינם בגדר תוספת, מתוך מחשבה שאף מצבנו עתה סביר, אלא עיקר התורה הוא קיומה בכל מקום בלבנות עם ישראל, התחומים שנמנו הם המרכיבים העיקריים של חיינו הלאומיים וכולם צריכים להיות עפ"י הדרכת דיני התורה ורק עפ"י דיני תורה. וכל אלה צריכים לבוא בכל העם מתוך הכרה פנימית ומתוך התקשרות פנימית של יראה ואהבה לרבש"ע וקבלת עול תורה. לא מתוך כפיה חיצונית או אפילו פנימית והעדפות של קשר לאומה, אלא מתוך אמונה פנימית עזה ובטחון אמיתי שזו דרך החיים הנכונה והמתאימה לישראל בעולם.

רק כשכל עם ישראל יחליט בכנסת על השינויים הללו – נגיע לכך.

## דרך ההגעה

הדוחף העיקרי לתשובה הלאומית של ישראל הוא רבש"ע, והוא דוחף בדרכים שונות ומשונות מודעות ושאינן מודעות. כדברי הרב זצ"ל באגרת שע"ח:

"ואם יבא אדם לחדש דברים עליונים בעסקי התשובה בזמן הזה, ואל דברת קץ המגולה ואור הישועה הזרוחה לא יביט, לא יוכל לכוין שום דבר לאמתתה של תורת אמת. כי כל זמן מאיר בתכונתו, ועצת ד' אשר יעץ, להחל אור גאולה, מעולפת במטמוני מסתרים, כמו שאנו רואים בעינינו, ומוקפת בהמון נגעים של עניי הדעת סובלי חלאים רוחנים, – ודאי לא יועילו כל חשבונות, העולים בלב אדם שמחשבותיו הבל, נגד עצת ד' העליונה אשר דבר טוב על ישראל, לכונן אור גאולה ודרך חיים לשאר עמו, העתידיים להיות כולם שבי פשע, וכל חולשת נפש, פחדנות, רפיון-רוח ומוגת-לבב, כליל יחלוף, ורוח מעודד, ממלא חיי ישע וענג ד' בגודל לבב ורוחב דעה והגיון עז, יקח את מקומו בכל הלבבות הנגשים אל ד' בהר הקודש, להצמיח פדות, בהכשרת החיים, לאומץ אלהי המבשר צבא רב של יצירת נפשות מוכנות לעבודת גאולה וישועת אמת, ההולכות מחיל אל חיל בגבורות ישע ימין עליון".

## חבל נחלתו

אנו, כל עם ישראל, נגיע לכך בהתפתחות אמונית וחינוכית של כולנו מגדולי הגדולים ועד הקטנים. לא במלחמות אלים וכפיה, אלא בחינוך תורני אמוני, בהתחברות כל העם לנשמתו והתקרבותו המלאה לא-לוקיו.

### תנועת התשובה

כנבואת יחזקאל (לז, ה-ו):

"כה אמר אדני ה' לעצמות האלה הנה אני מביא בכם רוח וחייתם. ונתתי עליכם גדים והעלתי עליכם בשר וקרמתי עליכם עור ונתתי בכם רוח וחייתם וידעתם כי אני ה'".

הרוח באה באופנים שונים מרבש"ע, ותהליכים עולמיים רוחניים ומעשיים נארגים בתוך תהליך התשובה הכללי בעולם כולו ובישראל לב העולם. אנו יודעים מעט מאד מן התהליך הכולל את כל מעשה שמים וארץ. ואנו עושים את שלנו שבים לארץ ישראל מקימים את המדינה מנסים ללמוד וללמד את עצמנו ואת אחרים, ולהנחיל את התורה לישראל כדי להביאם למקומם.

מתאר הרב זצ"ל (אורות, ישראל ותחיתו סי' יג):

"מאור הנס העליון מתגלה איך סעיפי הטבע כלם, הבלתי-מובנים מצד עצמם, הם ענפיו והתפשטות אורו, וכל הטבע כלו המתגלה בכל תפקידיו, בעולם ובאדם, בנפש היחיד ובנפש העמים, בדאגות החיים היומיים ובהתגדרות הלאמים והממלכות, בעליותיהם וירידותיהם, בנכלי הפוליטיקה, בשגונות המשתגעים, בערמת הערומים ובישרת לבב הישרים, בחכמת החכמים, בבינת הנבונים, בגבורת הגבורים וברוח החלש של החלשים, בכל, רק יד האורה העליונה אור חכמת כל עולמים, רוח ד' נשמת חיי העולם היא מופיעה. והיד נטויה, והזרוע מושלת, "למשפטיך עמדו היום, כי הכל עבדיך" (תהלים קיט, צא). וצפית הישועה חודרת היא אז ממעל לשחקים ועד עמקי תחתיות ארץ, עולה היא ממעמקים, וערבות היא רוכבת, ומכרת בסקירה אחת את כל הנפלאות ואת כל המפעלות, את כל האמת ואת כל השקר, את כל הצדק ואת כל הרשע, והנה הכל התיצב ומתיצב הכן לפקדת אור דבר אלהים חיים, והארת העולם באור ישראל, היא נשמת ההיסתוריה האנושית בגלוי, ונשמת כל היקום בחביון עזו, 'עד לא עשה ארץ וחוצות, וראש עפרות תבל. בהכינו שמים שם אני, בחקו חוג על פני תהום. באמצו שחקים ממעל, בעזוז עינות תהום (משלי ח, כו-כח)".

כל המציאות וכל העובר עליה מופעל על ידי אותה דחיפת תשובה בין שהיא מובנת לנו ובין שאינה מובנת לנו.

התקרבות והתעלות של היחידים ושל כל הציבור, תנועות תשובה פועלות ויפעלו בתוכנו ודרכי תשובה מודעות ושאינן מודעות פועלות ותפעלנה על כולנו להביאנו למקומנו.

## חבל נחלתו

### הנפילות בדרך

כל חטא וכל כשלון של העם או חלקיו מדרך ה', חוץ מעצם הנפילה מלמדים שהבנין הפנימי לא נשלם וממילא לא ניתן להתקדם למדרגה הבאה. וכיון שכל התפתחות בגאולת עם ישראל צריכה לבוא מתוכנו מתוך אמונתנו הברורה שזו הדרך, כל חטא וכשלון מסמן לנו שיש צדדים בנו כיחידים או בחלקים מן העם שהאמונה הברורה וכל הנמשך ממנה, עד התקרבות לה', קיום מצוות ושאיפה להתעלות עפ"י התורה, לא קלוטים בתוכנו במלואו, וממילא באה הנפילה. חלק גדול מהנפילות אינן ידועות לנופלים, הם מקימים תנועות רוחניות-חברתיות ותולים בהן את כל ייבם, ואחרי שנות דור הם או בניהם מסיקים: 'לא זו הדרך'. טעינו ומשכנו אחרינו כסומים את כל העם והטינו אותו מדרך ה'. אולם גם בתנועות אלו יש צעד קטן לגאולת ישראל.

### נקיטת ביסורים

בתוך האמונה המובילה את גאולתנו ישנם אף היסורים. חלקם מחוסר ההתאמה שלנו לגודל אותו אנו נושאים על גבנו את כל משא הגאולה. וחלקם ממלחמה רוחנית עם חלקים בעם שאינם יודעים את דרכם וחושבים שדרכם היא הנכונה. וחלקם יסורים המזככים אותנו ואיננו יודעים את תפקידם.

נאמר בברכות (ה ע"א):

"תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר: שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולן לא נתנן אלא על – ידי יסורין. אלו הן: תורה וארץ ישראל והעולם הבא". והגמ' מביאה ראיות לכך.

שלשה דברים עליונים שהם יסוד קיומנו בעולם והם באים דוקא על ידי צירוף וטיהור אלוקי, המופיע בכל סדרי היסורים בעולם, בגוף ובנפש, ביחיד ובמשפחתו ובציבורו ובכל עם ישראל ובין ישראל לעמים והם המכניסים אותנו למתנות הטובות. המוכנות לכל העיכובים הידיעה שהעולם אינו מישור ויש בו סיבוכים וסיבוכי סיבוכים, אף היא מכשירה לגאולה שלמה.

### הכניסה לא"י וחטא המרגלים

פרשת שלח נפתחת בשליחת המרגלים לא"י. רש"י כתב שישראל בקשו זאת ממש רבינו והקב"ה לא מנע אותם משילוח המרגלים. לאחר מעשה, המהלך הזה של שילוח המרגלים היה הגורם הישיר לכך שכל דור יוצאי מצרים לא נכנס לא"י. עם ישראל היה במדבר ארבעים שנה ואף משה רבינו מת ולא נכנס לארץ. כל ההיסטוריה של עם ישראל השתנתה מן היעוד המקורי – אבל לא לארבעים שנה, אלא חוסר האמונה שהיה במדבר גרם ששלמות האומה מתעכבת אלפי שנים ומהלכים היסטוריים מתעכבים עד ביאת המשיח.

מדוע הקב"ה לא מנע מישראל את שילוח המרגלים, הרי הוא ידע מה תהיה אחרית המעשה?



## חבל נחלתו

אלא התשובה טמונה במה שכתבנו לעיל. אם הכניסה לארץ תיעשה מתוך חוסר אמונה אין לה קיום, הכניסה לארץ חייבת לבוא מתוך אמונה שלמה בה' ובהבטחתו את הארץ לנו שנוכל להתגבר על כל הקשיים. אם אין בנו אמונה זאת מה תועיל הכניסה, ואם ישראל רוצים לבדוק את הבטחת ה' כנראה שעדיין האמונה אינה שלמה, ומכאן הפתח לנפילות הבאות.

### ונתתי בכם רוח וחייטם וידעתם כי אני ה'

לכאורה, רבש"ע יכול להפיח בנו רוח תשובה והתעלות, כשם שעם ישראל עמד על הר סיני והגיע בנבואה למדרגת קבלת התורה אף שיצאו ממצרים פחות מחמשים יום לפני כן.

אלא ש'זריקת' רוח אינה טבעית לאדם, זהו נס ופלא אלוקי והוא לא יתמיד, וצריך שכל ההתעלות מלימוד התורה הפשוט והיסודי עד מדרגות עליונות של רוח הקדש ונבואה יחיו בתוכנו בתוך כל העם. ולכן עם ישראל חטא בעגל, כי להיות רק במעלה נסית של מקבלי התורה, ללא שיחיישב הדבר בנפש האדם, בתודעתו השכלית, ברגשותיו ובמידותיו אין לכך עמידה וקיום קבוע.

### המאמין עפ"י האות

מבאר הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ח ה"א):

"משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו, לא להביא ראיה על הנבואה, היה צריך להשקיע את המצריים קרע את הים והצלילן בתוכו, צרכנו למזון הוריד לנו את המן, צמאו בקע להן את האבן, כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ, וכן שאר כל האותות, ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעיינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך, וכן הוא אומר פנים בפנים דבר ה' עמכם, ונאמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת, ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם, מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה".

הנסים אינם מתמידים, גם הנסים שבנפש האדם. הטבע מתמיד. מה שנרכש והפך לחלק מחיינו מהכרתנו נשאר עמנו. אותות ומופתים מסייעים לחיים מסייעים לאמונה אבל אינם הסדר המשתלב בחיינו. הסדר האמיתי של אמונה וחיים הוא המוטבע בטבע האדם ובטבע האומה אלא שצריכים לכך הרבה חינוך ולימוד, תקופות שלמות ודורות רבים. מעת שנכנסו לא"י עם יהושע בן נון עד תקופת המלכות עברו יותר מארבע

## חבל נחלתו

מאות שנה, של חינוך וגידול קליטה וספיגת ההדרכה האלוקית בתוכנו לחיים של עם, המאורגן כממלכה אחת מסביב לבית המקדש.

### קימעה קימעה

מסופר בירושלמי (ברכות פ"א ה"א):

"דלמא רבי חייא רבא ורבי שמעון בן חלפתא הוו מהלכין בהדא בקעת ארבל בקריצתה (=בבוקר מוקדם) וראו איילת השחר שבקע אורה. אמר רבי חייא רבה לר' שמעון בן חלפתא, בי רבי כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קימאה קימאה כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת. מאי טעמא [מיכה ז ח] כי אשב בחושך ה' אור לי. כך בתחילה [אסתר ב כא] ומרדכי יושב בשער המלך ואחר כך [שם ו יא] ויקח המן את הלבוש ואת הסוס ואחר כך [שם יב] וישב מרדכי אל שער המלך ואחר כך [שם ח טו] ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות ואח"כ [שם טז] ליהודים היתה אורה ושמחה".

הגאולה מסודרת.

יש סדר אלוקי לגאולתם של ישראל היא באה קימעה קימעה, מדרגה אחר מדרגה, ולא בעירבוביא, ולא בדילוג על מדרגות.

ובמקום אחר דרשו חז"ל (שיר השירים רבה פרשה ב, ג): "דומה דודי לצבי, מה צבי זה נראה וחוזר ונכסה נראה וחוזר ונכסה", הזמן שבין התגלות להתגלות משמש להתבססות המדרגה הקודמת ולפעולות הכשרה פנימית שאינה גלויה וברורה ואינה משליכה על החיים המעשיים החיצוניים, אלא בונה מבפנים עד התגלותה במדרגה גבוהה יותר מבחוי.

### כי א-לקים יושיע ציון

המדרגות והסדר מובעים בדברי מורי הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל במאמר אמונת עתנו (לנתיבות ישראל, ח"א):

"נודעת אמרתו של אדוני אבי מורי ורבי הרב זכר צדיק לברכה על שני הפסוקים האחרונים של פרק סט שבתהלים, שבהם מתפרשת כל השתלשלות מדרגותיה ומעלותיה בקדש של האתחלתא-דגאולה, של ישוב ארצנו וקבוץ גליותינו: "אלהים יושיע ציון", - תחלת הישועה המתגלית בדרך טבעית של התעוררות ההנהגה האלהית בשם ציון; "יבנה ערי יהודה" - השלב הממשי הראשון של המשך התגלות זו הוא בגן ערים חדשות, לעמת ירושלים אשר תושב לקדמותה, בעקר בחלק הארץ הנקרא בשם יהודה; "וישבו שם וירשוה", - מובנו השלם של בגן זה, שמתוכו מופיע כל המעשה הגדול של הישיבה והירשה, כי הם - בלשון נסתת וסתמי - כל מיני יהודים, באין הבחנת ערכיהם ופרוטה, וירשו "שם" בכל מרחבי הארץ וקצוותיה, ולעמת ביאת הכבוש הראשונה ומצוותיה שבתורה, שבה קדמה הירשה וכבושה לפני הישיבה וחלוק נחלותיה, באו עתה מן ההתישבות אל הירשה; "זרע עבדיו ונחלוה" - קביעות הנחלה

## חבל נחלתו

שֶׁל הָאָרֶץ וְהִתְקַיְמוּתָהּ הַמְחֻלָּטָה, שְׂאִין לָהּ הַפֶּסֶק, וְשָׁגַם יְרוּשָׁלַיִם נִקְרָאת נְחֻלָּה, מִתְבַּרְרֵת מִתּוֹךְ כֶּף לָהֶם שֶׁהֵם זָרַע עֲבָדָיו נוֹצְרֵי פְקוּדָיו; "אֶהְיֶי שְׂמוֹ יִשְׁכְּנוּ בָּהּ" – הַמַּעֲלָה הָעֲלִיוֹנָה, הַמִּיֻחָדֶת לָהֶם לְבָנֵי "אַבְרָהָם אֶהְיֶי", הַקּוֹרְאִים בְּשֵׁמוֹ וְהַדּוֹגְלִים בּוֹ, בְּמַהֲלָךְ אֲמוּנָתוֹ וְדַרְכָּיו, הִיא מְגַלָּה אֶת הוֹפְעֵת הַשְּׂכִינָה בְּאָרֶץ וְחֻזְרָתָה לְצִיּוֹן, בְּמַרְעָה הָאֲמוּנָה וּבְטַחֲוֹנָה בְּד' וְעֲשׂוֹת טוֹב".

ובמדרש תהלים (שוחר טוב; בובר, מזמור ע) נוספה מדרגה נוספת – חזרת מלכות בית

דוד:

"ולמה היה דוד דומה, למלך שהיה לו צאן וכעס עליה, סר את הצאן, ומתיר את הדיר, [והוציא את הרועה, אחר זמן כנס את הצאן, ובנה את הדיר], ולרועה לא הזכיר, אמר הרועה הרי הצאן מכונסות, והדיר בנויה, ואני איני נזכר, כך אמר דוד למעלה מן הפרשה, כי אלהים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה (תהלים סט, לו), הרי הדיר בנויה, וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה (תהלים סט, לז), הרי הצאן מכונסות, אמר הרועה ואני איני נזכר, לכך למנצח לדוד להזכיר (תהלים ע, א)".

כי אף לגאולה יש סדר טבעי של התעלות ככל שאנו עולים במעלות ההתקרבות לה'.

### מחשבי קצין

נאמר בסנהדרין (צז ע"ב):

"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים: כיון שהגיע את הקץ ולא בא – שוב אינו בא. אלא חכה לו, שנאמר אם יתמהמה חכה לו. שמא תאמר אנו מחכין והוא אינו מחכה – תלמוד לומר ולכן יחכה ה' לחננכם ולכן ירום לרחמכם. וכי מאחר שאנו מחכים והוא מחכה, מי מעכב? – מדת הדין מעכבת, וכי מאחר שמדת הדין מעכבת, אנו למה מחכין? – לקבל שכר, שנאמר אשרי כל חוכי לו".

הפגם במחשבי קיצין הוא בהכנסת תהליך גאולתן של ישראל בלוח זמנים. הזמנים הם רק סימן ולא סיבה עצמית. ולכן כל מדידה חיצונית איננה בודקת את המציאות הפנימית אלא רק נותנת שיעור ומידה חיצונית שאינו יודעת מהתהליך הפנימי מאומה. משל למה הדבר דומה לתינוק שעובר מזחילה להליכה על ארבע עד להליכה, כל זמן שלא רכש את המיומנות הקודמת עדיין לא הגיע הזמן למדרגה הבאה, וביניהן שלבי ביניים ונפילות. לא שייך לקצוב יום ושעה לכניסתו למדרגה הגבוהה יותר, זה יגיע לפי הקצב שלו ולפי יכולתו.

הוא הדין גם בגאולת ישראל אין לקצובה בזמנים, כיון שאיננו יודעים כלל את ההתפתחות הפנימית בנפשות. מידת הדין מעכבת כי היא בונה בנין מבוסס מבפנים ואנו שעובדים על שדה גאולת ישראל ותשובתו מחכים ומצפים.

## חבל נחלתו

### גבורת הגבורות

מבאר הרב זצ"ל באגרות הראיה (כרך ג איג' תשנג):

"לא חלישות-כח הוא זה מה שישועתם של ישראל היא קמעא-קמעא כי אם גבורת-גבורות, כביריות עליונה המקפת כל וממלאה את הכל. והמחשבה באיתניותה, לפי עומק גדולת תלמודה, לפי הדור הכרעת בינתה, ולפי גדולת טהרת אדירות רצונה, המשוגב בשגוב אלהי, היא היא המרוממת את הטבע וכל תוצאותיו, את השמים וארץ וכל אשר בהם. כל חללה של רשות העליונה, שגוילי רקיע וקני חורשתא ודיו ימי אינם מספיקים לכתוב אותה כולה מוכרחת היא להגלות בתור גלילים אחדים לאותה מכונת-הקדש הנאדרה כתבנית המרכבה, "היא החיה אשר תחת אלהי ישראל", אשר חזה אותה הנביא גם בגולה על נהר כבר. ובתוך החומר העב הזה – אור מלא עדון-קדש רווי טללי לשד חיי אורות חבויים ממרומי עליוני קדש קדשים שורה, ומכל שרעף קטן, היוצא מפציצות נגוהות הללו, מתמלאה כל נשמה חיי-עולמים. תשובה, תפילה, תורה, צדקה ומעשים טובים, בטחון בד' עדי-עד, ונהרה עליונה מאור צור ישראל, וממשלת-עולמים על כל תוכני עלילות, "מושל באדם צדיק מושל יראת אלהים", מעוטר באור גבורה של מעלה, ש"מלאכי-צבאות ידדון ידדון" מחיל חיל גבורתה, זאת גבורת-העוז ששירת-ישראל מתעטרת בה, 'שמים וארץ ירננו לשמו, יערות ימחאו כף להנעימו'".

גאולתם של ישראל היא ישועת כל העולם וכל העולמים, והיא פועלת ומרוממת דוחפת ומניעה את כל העולם עד שתצא לפועל במלואה.

אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו מהרה לאורו.

מודה אני לרבש"ע שזיכני להשלים כרך זה. ומודה לאשתי שמסירה ממני את עול הטיפול בבית, לכל הרבנים שעברו על התשובות, לכל השואלים, רבנים ותלמידים.

ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל לומדי תורתך לשמה.

שומריה ת"ו

תמוז תשפ"ב

יעקב הלוי אפשטיין

## ברכת ראש ישיבת מרכז הרב הרב הגאון אברהם אלקנה שפירא זצ"ל (הברכה הזאת ניתנה לספרי הששי)

**הרב אברהם שפירא**

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

ב' שבט תשס"ז

### מכתב ברכה

מרבה ישיבה מרבה חכמה, ודברי תורה פרים ורבים. כבוד ידידי הרה"ג רבי יעקב אפשטיין שליט"א, מבוגרי ישיבתנו הק' "מרכז הרב", וכיום מגולי גוש קטיף, הראני גליונות מהחלק הששי של ספריו הנקובים בשם "חבל נחלתו", והם חיבורים העוסקים בשאלות ותשובות בד' חלקי השולחן ערוך, בשאלות המצויות בזמננו. וכבר איתמחי גברא במאמריו ובספריו הקודמים, שמקיף הנושאים הנדונים בהרחבה ומברר השיטות השונות בטוב טעם. והנה הרב המחבר ידוע לי שלן בעומקה של הלכה כבר שנים רבות, ודן באריכות בסוגיות רבות, דבר דבור על אופניו בשפה ברורה ונעימה, וביראה הקודמת לחכמה.

ואם כי לא עברתי בעיון על דבריו ומסקנותיו להלכה, מ"מ ראוי לברכו שיזכה לברך על המוגמר ולהוציא לאור עולם את חיבורו החשוב, להגדיל תורה ולהאדירה. ובעז"ה יזכה להוסיף כהנה וכהנה בבירורי הלכות וסוגיות כיד ד' הטובה עליו, וגליונות אלו שנכתבו בחבל נחלתנו שבחבל עזה – קודם הגירוש שאירע בעוה"ר, וחלקם נכתב בימי אף וחימה, בזמן גזירת הגירוש – יוסיפו כוח ואומץ לחיזוקה של ארץ ישראל. ויקויים בו בהרב המחבר "הרוצה להחכים ידרים" במקום המיועד לקימום מכון התורה והארץ. ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה בכפליים לתושיה.

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

## ברכת הרב הגאון יעקב אריאל רב העיר רמת-גן (לשעבר)

ב"ה

לכבוד הרה"ג יעקב אפשטיין שליט"א

מח"ס חבל נחלתו

שלו' רב לאוהבי תורתך

כי שם ה' אקרא הבו גודל לא-להינו. מכאן המקור לברכת התורה, כי התורה כולה היא שמותיו של הקב"ה. ודוק בלשון 'כולה' הרעיון הוא שהתורה היא תורת חיים ולית אתר פנוי מינה. אין נושא שאין לתורה מה לומר עליו ובכך הוא נושא את שם ה'. ככל שהתורה מתיישמת בכל תחומי החיים כך שם ה' מתגדל ומתקדש יותר ויותר בכל אתר ואתר ובכל עידן ועידן. לכן הבו גודל לא-להינו.

כך כו של 'חבל נחלתו' שהוא כנגד שם הוויה ראוי לברכה מיוחדת. כקודמיו גם כך זה כולל נושאים מגוונים מכול חלקי התורה. גיוון זה בא ללמדנו שליכא מידי דלא רמיזא באורייתא. ואשריך שמדי שנה בשנה אתה מוציא כך נוסף של חבל נחלתו ובו דיונים מעשיים בהלכה בכל תחומי החיים. בכך אתה מבטא הלכה למעשה את הרעיון שהתורה כולה היא שמותיו של הקב"ה. ככל שמתרבים יישומי שמו ית' כך הוא מתגדל כביכול – הבו גודל לא-להינו.

בברכת התורה והארץ

הרב יעקב אריאל, ר"ג

וברשותך אעיר כמה הערות, כדרכה של תורה. \*

\* ההערות וההוספות פוזרו במקומן.

**ברכת הרב הגאון דוב ליאור**  
**רב העיר קרית ארבע – חברון (לשעבר)**  
**(הברכה ניתנה לכרך טז)**

הרב דוב ליאור  
רב העיר  
קרית ארבע – חברון ת"ו

ר"ח שבט תשע"ה

**כתב הסכמה**

הובא לפני החיבור חבל נחלתו להרב יעקב אפשטיין ועברתי על חלק ממנו, ראיתי שהרב בהמחבר ממשיך להפיץ מעיינותיו חוצה גם בחיבור הזה. ראיתי את גודל ידו לברור נושאים הלכתיים ואקטואליים לאור תורת ישראל בבירור מקיף ומעמיק לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וישר כחו של הרב מחבר שמזכה את הרבים ומאיר עיני חכמים בירור נושאים חשובים לאור תורתנו הקדושה. ישר כחו של הרב המחבר והשם יזכהו בבריאות גופא ונהורא מעליא, שיפוצו מעיינותיו חוצה לזכות את עיני המעיינים בהם בהם וחפץ השם בידו יצלח. החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

**ברכת הרב הגאון הרב אביגדר נבנצל  
רב העיר העתיקה – ירושלים**

בס"ד

ברכה רבה לכבוד הגאון ר' יעקב אפשטיין

שסך ספריו מגיעים למספר ספרי התנ"ך

(כי ספר במדבר בגמ' נחלק לשלשה)

כמנין השם הקדוש,

ואלה מוסיף על הראשונים.

יחלקם ביעקב ופיצם בישראל

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל



## חובת התפילה בבית כנסת

### שאלה

בעקבות הקורונה והתפילות מחוץ לבתי כנסיות, אם בקרן רחוב ואם בחצרות ובגנים הורגלו אנשים לארגן מניינים פרטיים למנחה וערבית, אף שקבוע זמן לתפילות בבית כנסת, ואין סיבה אמיתית להתפלל מחוצה לו. האם ראוי לעודד זאת, או ראוי למחות במנייני רחוב.

### תשובה

א. מצד הקורונה אין סיבה שלא להתפלל בבית כנסת, אמנם עדיין עם מסיכות, אבל לא נראה לי שזו הסיבה העיקרית שמונעת מלהתפלל בבית כנסת. הסיבה העיקרית היא נוחיות ועצלות ואי שקילת מעלת התפילה בבית כנסת.

נאמר בברכות (ח ע"א): "אמר ריש לקיש: כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל – נקרא **שכן רע**, שנאמר: כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל; ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו, שנאמר: הנני נתשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם".

וכ"פ הרי"ף (ברכות ד ע"א) והרא"ש (ברכות פ"א סי' ז).

ב. פסק הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ח ה"א): "תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם

לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור, ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת שאין תפלתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת, וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בו עם הציבור נקרא שכן רע".

עולה מן הרמב"ם שיש שתי מעלות לתפילה בבית כנסת: עם הציבור ובמקום תפילה הקבוע לכל הציבור – בית כנסת (ומשמע אף ביחידות). ולכן נקרא שכן רע אם אינו מתפלל עם הציבור בבית כנסת.

באר בחי' בן ידיד (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ח ה"א): "ובעניותי נ"ל לפרש דברי רבינו כפשטן וה"ק תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפי' יש בהם חוטאים דהן אל כביר לא ימאס. לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור להתפלל עמהם ולא יתפלל יחידי באין לו אונס כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור דדוקא ביש לו אונס יתפלל ביחיד ולעולם אפי' שמתפלל עם הציבור יזהר להשכים ולהעריב פירוש כל תפלותיו של בקר וערב לביהכ"נ, ולא תפלה עם הציבור בבית שאין תפלתו של אדם נשמעת בכל עת כשמתפלל עם צבור אלא כשהיא עם צבור בבית הכנסת".

ג. פסק הטור (או"ח סי' צ): "ואמר ר"ל כל מי שיש לו ב"ה בעירו ואינו נכנס לתוכה להתפלל נקרא שכן רע ולא עוד אלא שגורם לו ולבניו גלות".

באר הפרישה (או"ח סי' צ ס"ק טו): "נקרא שכן רע. בגמרא (ח א) יליף לה מדכתיב (ירמיה יב יד) כה אמר יי' על כל שכני הרעים

## חבל נחלתו

עד כאן. בארו כי מי שאינו הולך לבית הכנסת נקרא שכן רע, ויש לפרש שהוא שכן רע אל בני אדם, וזה כי בית הכנסת בו מתאספים בני אדם להתפלל, והנה שמו מעיד כי הוא המקום מוכן שיתאספו ביחד בני העיר להתפלל ליוצרים והתפלה מיוחדת שתהיה באסיפה בצבור, ואם אינו נכנס לשם הרי אינו מבקש החבור והאסיפה הזאת להתאסף לתפלה, וזה נקרא שכן רע כי כן ענין שכן רע שהוא פורש מן שכנו שהוא עמו. ומכל שכן שנקרא גם כן שכן רע אל השם יתברך כי יש לו ללכת אל בית הכנסת ויהיה מצוי בביתו יתברך, כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת וראוי לאדם שיהיה נמצא בבית שמצוי השם יתברך שם ואם אינו בא שם נקרא שכן רע שאין לו חבור עם מי שהוא שוכן אצלו, שאם לא היה שכן רע היה בא לשם. ואמר שהוא גורם גלות לו ולבניו זהו לפי כי בית הכנסת מיוחד לאסיפה וקיבוץ, וכאשר אינו רוצה בקיבוץ ואסיפה ראוי שיהיה לו הגלות כי אין הגלות רק הפירוד והפיזור ודבר זה מבואר. ועוד כי אלו היה שכן טוב ולא היה שכן רע דרך השכינים שעומדים ביחד ואינם מתפרדים ולא היה לו גלות, עכשיו שהוא שכן רע אין הקבוץ ראוי אליו אלא הגלות והפירוד לו ולזרעו, כי כאשר השורש נעקר מקום חבורו גם הענפים נעקרים ממקומו ולכך הוא גורם גלות לו ולזרעו".

נראה מדברי המהר"ל שיש כאן שתי שכנויות רעות: ראשית כלפי חברו – אולם דוקא בתפילה במניין בקרן רחוב

ופירש רש"י (על הרי"ף) ואין יכול להיות שכן רע ליי' יתברך אלא שאינו בא להשרות את שכנתו בבית הכנסת עכ"ל ונראה לפע"ד דרצונו לומר שנעשה שכן רע לבריות הדירים עמו בעיר כיון שהוא גורם שאין השכינה שורה עליהן ועל דרך שנאמר (תהלים קלט כא) משנאיך יי' אשנא ובתקוממך אתקוטט שפירש רש"י בפרשת בהעלותך (במדבר י לה) שכל השונאים לישראל הם שונאים להשי"ת וזהו שכתוב (ויפוצו) [וינוסו] משנאיך ע"ש גם יש לומר כפשוטו דכמו ששכן רע אינו נהנה בשכונת חברו כן הוא מראה עצמו שאינו נהנה שישגור השכינה אתו".

ד. וכ"פ השולחן ערוך (או"ח סי' צ ס"א): "מי שיש לו בהכ"נ בעירו ואינו נכנס בו להתפלל נקרא שכן רע וגורם גלות לו ולבניו". לגבי ג"מ הלכתיות עיין: צ"ח (ברכות ח ע"א), פרי מגדים (א"א או"ח סי' צ ס"ק כג), מחזיק ברכה (או"ח סי' צ ס"ק ד) מאמר מרדכי (כרמי, או"ח סי' צ ס"ק טו), ערוך השולחן (או"ח חיים סי' צ ס"טו), משנה ברורה או"ח סי' צ ס"ק לז-לט), עץ יוסף (על עין יעקב, ברכות ח ע"א סעיף ט).

ה. באר המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב העבודה פרק ה):

"ובפ"ק דברכות (ח' ע"א) אמר ר' לוי כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לשם להתפלל נקרא שכן רע שנאמר כה אמר ה' על שכני הרעים הנוגעים בנחלה ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנאמר הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם

## חבל נחלתו

אין זו שכנות רעה שהרי הוא מתפלל עם חברו. וישנה שכנות רעה כלפי הקב"ה שהיא ודאי אף במניין מחוץ לבית כנסת. ובשכנות זו שהיא בבית כנסת ועם כל הציבור ראוי מאד להשקיע ולהתחבר. ואע"פ שעברנו את הקורונה בשנתיים האחרונות והיא גרמה לפתרונות של שעת הדחק ראוי לנו לחזור לבריאותנו הרוחנית – ולהתפלל במניין בבית כנסת, ולהפסיק להקים מניינים חוץ לבית הכנסת בגלל נוחיות ועצלות, ולהצטרף לתפילת הציבור בבית כנסת.

### הערת הרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (לשעבר)

יש להוסיף נקודה חשובה. ביהכ"נ הוא 'מקדש מעט'. זו לא מליצה גרידא, אלא מונח הלכתי. לדעת הרמב"ם במניין המצות בפתיחת ספר היד ל"ת סה קדושת ביכנ"ס היא מה"ת. וכן דעת היראים (קד). וגם הסבורים שהיא מדרבנן (ר' ר"ן מגילה ריש פרק בנה"ע) רבנן לא המציאו קדושה יש מאין, מקום המוקדש לעבודת ה' יש בו קדושה מעין זו שבמקדש, אלא שתוקפה אינו מפורש בתורה. עבודת ה' במקדש לא הצטמצמה רק בהקרבת קורבנות אלא גם בתפילה. חנה, לדוגמא. במזבחות שבנו האבות אין כמעט קרבנות אלא בעיקר קריאה בשם ה' ותפילה. וביום חנוכת המקדש נושא שלמה המלך ע"ה תפילת ארוכה שתוכנה – בית המקדש כמרכז תפילות עולמי. כל אדם בכל אתר ואתר יתפלל אל ה' דרך המקום הזה. ישעיהו מנבא 'כי יבתי בית תפילה ייקרא לכל העמים'. כך גם בכל קהילה מקומית ביהכנ"ס הוא בית מקדש בזעיר אנפין. כל התפילות צריכות להתרכז בו ורק בו. תפילות במקומות אחרים מחוץ לביהכ"ס דומות להקרבה בבמות מחוץ למקדש, העבירה העיקרית החוזרת ונשנית פעמים רבות בספר מלכים היא 'עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות'. ביהכנ"ס המקומי הוא מעין 'הכותל המערבי' של הקהילה, אליו באים לשפוך שיח לפני ה'. ובהכנ"ס מכוון לירושלים, ממנו עוברות התפילות במרוכז לביהמ"ק ומשם עולות השמימה ומתקבלות ברצון לפני אדון כול.

## סימן ב

### כוונת ברכת המינים בימינו

שאלה	תשובה
למי צריכים להתכוין בימינו כאשר אומרים בתפילת עמידה בחול את ברכת המינים?	א. מסופר בברכות (כח ע"ב) על תיקון ברכת המינים: "גמרא. הני שמונה עשרה כנגד מי? אמר רבי

## חבל נחלתו

ואתחנן). ויש נוסחאות שכתוב בהם: והיו מצירים לישראל כלומר שהיו מצערים אותם". בספר האשכול (אלבק, הלכות תפילה יא ע"ב) כתב: "וברכת המינין ביבנה תקנוה משום דאושא טעוותא דהני מיני, דמאצטלב חייבא (=יש"י הנוצרי) עד שחרב הבית שיבנה במהרה בימינו קל"ה שנה<sup>1</sup>. ובתר כן לאחר שחרב הבית, היה רבן גמליאל נשיא (בימיו) [ביבנה]. הוא הוא בר פלוגתא דרבי יהושע. והוא בריה דרבן שמעון בן גמליאל שנהרג בפני הבית. וכיון דאווש הני מיני באותן הימים ואתחברו בהדי מלכות חייבת, משום הכי חשש רבן גמליאל שהיה נשיא [ב]אותו העת עם בית דינו וכל סיעת החכמים שהיו שם ותקנו ברכה זו כנגד מפלתן דכתיב ושבר פושעים וחטאים יחדיו".

וכן בפסקי הרי"ד (ברכות כח ע"ב) כתב: "אמר ר' לוי ברכת [המינים] ביבנה תיקנוה. פי' לאחר זמן מרובה (=מסידור תפילת עמידה), קרוב לתרבותו של צדוקין (=מינין), שלימדו להפוך דברי אלהים חיים". היינו לאחר החורבן, גדל כוחם של המינים שהיו מסירים את ישראל מאביהם שבשמים, ואותם מינים התחברו עם מלכות אדום (=מלכות חייבת) שהחריבה את בית המקדש ורדפו את ישראל, ואף המלכות המדכאת נהפכה למינות (סוטה פ"ט מט"ז), וראו בכך סכנה להמשך קיום עם ישראל בשפלותו בגלותו, ועל כן תקנו בקשה מיוחדת.

ג. יש לשאול: הלא רבת צררוני מנעורי' יאמר נא עם ישראל (עפ"י תהלים קכט, א) ומה ראו על ככה לתקן בקשה לכילוי

הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני: כנגד שמונה עשרה אזכרות שאמר דוד בהבו לה' בני אלים...".

"הני תמני סרי, תשסרי הוויין! אמר רבי לוי: ברכת המינים ביבנה תקנוה. כנגד מי תקנוה? אמר רבי לוי: לרבי הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני – כנגד אל הכבוד הרעים, לרב יוסף – כנגד אחד שבקריאת שמע; לרבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי – כנגד חוליא קטנה שבשדרה. תנו רבנן: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שיוודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותקנה, לשנה אחרת שכחה. [כט ע"א] והשקיף בה שתיים ושלש שעות ולא העלוהו".

ב. כנגד מי נתקנה ברכת המינים?

כתב הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב ה"א):

"בימי ר"ג רבו המינים בישראל והיו מצירים לישראל ומסיתין אותן לשוב מאחרי השם, וכיון שראה שזו גדולה מכל צרכי בני אדם עמד הוא ובית דינו והתקין ברכה אחת שתהיה בה שאלה מלפני השם לאבד המינים וקבע אותה בתפלה כדי שתהיה ערוכה בפי הכל, נמצאו כל הברכות שבתפלה תשע עשרה ברכות".

באר רבינו מנוח: "אמר המפרש: שהרי בימיו יצא האיש הידוע ותלמידיו והיו צדוקים ובייתוסים כופרים בתורה ובדברי הקבלה האמתית שבידנו והיו משתדלים למשוך לב ההמון אליהם וזהו שכתב הרב 'והיו מסירים לישראל' מלשון כי יסיר את בנך מאחרי (ס"פ

1. ע"י בנחל אשכול (הלכות תפילה סי' ט) שדן על הזמנים שקובע האשכול.

הפנימיים של הטהר האלהי ונותן במקומו נגה חיצוני, שאין בו כלום מאותו החדור, הדיוק, הנצחון, הבטחה ואור האמת המנצחת כל עדי עד. יונק הוא ארס זה משפעת הלח של רוח האמונה והמוסר, מתפשט הוא על המון עמים רבים ונאות הוא מאד ללאמי התכל בחוג רחב. עומד הוא על בסיס של הכרה מתדלדלת באפי המוסר והטעם של האמונה והדבקות האלהית, המבטח בתי האמה הישראליית בכל חסן וטהר. לוחך הוא פלחך השור, מכה כשאיה שער (על-פי ישעיה כד, יב, בבא-קמא כא ע"א; זהר בלק קפו), חושק הוא לכלע את פנים החיים, שוקק למחות את שם ישראל מעל פני האדמה, לאבד את הזהר הפנימי של העולם ולקבע תכן חיצוני מגשם, מקיף בהכללה רפויה ומרפד בתוכיותו באויליות ורשעה של איליות. ושליטתו מגעת עד עת בוא דבר ד' להגלות וישועת ישראל מעמק נשמת חי העולמים להופיע, אז ינוסו הצללים ואור חדש על ציון יזרח.

נגד ארס כזה שהתפתח בימי רבן גמליאל דיבנה והפיל חללים בתוך עם ישראל, החליטו הסנהדרין לתקן בקשה בתפילת עמידה שתביע את רצון האומה לכילוי כל המתנגדים הללו, ותחנך את העם להתרחק ולהיבדל מהם.

ה. בלשון המקובלים ובמונחיהם כתב בס' באר מים חיים (בראשית פרשת ויגש): "והנה אור הג' ראשונות המוכחר והעליון שבכולם הוא אור הכתר שהוא הכולל לכל הג' ראשונות כנודע והוא שם הוי"ה אשר בניקוד הקמץ כידוע, ועל כן בברכת המינים שאנו מתפללין שכל עושי רשעה כרגע יאבדו והוא ביטול הקליפות והחיצונים מנוקד בכתבי האר"י ז"ל שם של הוי"ה שלו בניקוד קמץ כי הוא המכריח ומכניע ומשבר כל כוחות

אויבי ישראל באמצע תפילת עמידה של יום חול, בתפילה הנאמרת שלש פעמים ביום.

מדברי הרמב"ם והאשכול ניתן ללמוד שהחדירה של המינות לתוך עם ישראל היתה קשה מאד, בכך שנכנסו לתוך אמונת ישראל ושבשו אותה, כלומר לא רדיפת ישראל בלבד אלא קלקול אמונת ישראל. עיקר הבעיה היתה מכך שהמינים לא הפרישו עצמם מישראל ועל כן פגיעתם היתה כה קשה כדברי הכוזרי (מאמר ג סי' יט): "אחרי זה מבקשים על בעור הסיגים וכלוי הקוצים מקרב בני ישראל בברכת המינים".

ד. הסבר לארס הצפון במינות מבואר בספר אורות (ישראל ותחיתו, ד) לרא"ה קוק זצ"ל:

"יש מין ארס רוחני כזה, שבטבעו הוא לטשטש את התכן הישראלי המיוחד, שהוא אור הקדש היזר מעמק שבועולם. החיים הקדושים, השופעים בפנימי פנימיות ההבקה של אור אלהי אמת והולכים בדרך ישרה על כנסת-ישראל ופתוח נשמתה, אחוזים בלשד החיים של קדשת אמונתה הטהורה בטהר עליון, שרק העולם העתידי להתחדש ברום טהרת קדשו יוכל לספגו ולהאיר את עלילות החיים על ידו. רוח עליון זה קובע בכחו, בחיים המעשיים שבישראל מעבר מזה ובחיי האמונה ותכן שפעת הלב והסתעפות הרוח מעבר מזה, את תביעתה הפנימית של האמה, גבורת עמדתה וחשק נצחונה, מעוז בטחת תקנתה ואור עתידה".

"נגד-זה, אותו הארס מגיע בפגמו אל תוכיות דם החיים של טהר האמונה, פסגת עז הקדש, ומרפף את יסוד המעמד האחדותי האיתן של האמה, נוטל מן העולם את זיו החיים

## חבל נחלתו

החיצוניים".

ומרחיב בבני יששכר (מאמרי ראש חודש מאמר א – קידוש החודש):

"(ב) משנה [ר"ה כב ב] בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הבייתוסים התקינו שיהיו השלוחין יוצאין. י"ל על פי מה שכתב האריז"ל בברכת המינים [שעה"כ שם] דבראשונה לא תיקנו ברכת המינים רק אינך י"ח ברכות לתקן פרוץ מלכות שמים לחדש אורה בתוספת הט' הבאים בסוד התוספת והחידוש, ונקודת הכתר היא הנקודה השרשיית שבה לשם אינו מגיע פגם התחתונים כי אם ח"ו בעבירה גדולה מינות, וכשרבו המינים אזי הגיע הפגם גם בנקודה השרשיית, על כן הוצרכו לתקן בדיבור ברכת המינים כדי לתקן הפגם של כתרה שפגמו המינים, והנה כבר ידעת דבחינת כתר בכל מקום היא בחינת קוצו של יו"ד [ע"ח שער א' ענף ה'] ואינו אות והוא רק כעין סימן, (עיין מה שכתבתי במ"א במאמרי חנוכה בענין הנס דמנורה, וענין מה שלא נאמר ויאמר במאמר הראשון דבראשית שהוא נמי מאמר כמשארז"ל [ר"ה לב א]), ולפי"ז יש לפרש גם משנתינו בכוונה זו, בראשונה (עד שלא קלקלו המינים ולא היה הפגם מגיע לכתרה, אז) היו משיאין משואות (רק סימן בלא דיבור), משקלקלו הבייתוסים התקינו שיהיו השלוחין יוצאין (לומר בדיבור לישראל מקודש החדש, ובזה ניתקן הפגם, כעין דיבור הברכה בשמונה עשרה), נ"ל באפשר".

ו. ביאור לברכת המינים הביא בקובץ שיטות קמאי (ברכות כה ע"ב) מפירוש התפילות לרבינו יהודה ב"ר יקר:

"למשומדים אל תהי תקוה ע"ש ותהי לדל תקוה. וכתוב נמי מקוה ישראל. וכתוב נמי ויש תקוה לאחריתך. אבל לא למשומדים, לפי

שנדונים לדורי דורות. וכל המינים כרגע יאבדו, מינים ומשומדים דין אחד להם. ולקח לשון רגע ע"ש רגע ימותו. ואמר' בשמות רבה אמר ר' ברכיה כדי שלא יהיו המשומדים והמינים ותועי ישראל אומרים שאנו מהולים לא נרד לגיהנם, מה הקדוש ברוך הוא עושה משלח מלאכים ומכסה ערלתם והם יורדין לגיהנם. וכיון שגיהנם רואה הערלה מותח פיה ולהבת אותם. זהו אל תהי תקוה. ותעקר נמי על העולם הזה שלא יהא להם שום תקות טוב... וממלכת זדון מהרה תעקר, ע"ש עקרון תעקר. ותשבר, ע"ש ושברתי קשת ישראל. יהי רצון שלא תשבר קשתם כי אם קשת האומות. וכן ע"ש ושיני רשעים שברת. ולכך אמר שלשה קללות תעקר תשבר ותמגר למלכות זדון שהוא אדום והוא לי שלישי למלכות וקשה מכולם. ידוהי ודרעוהי דכסף, זה מלכות מדי, ובתרוהי תקום אחרי ארע מיניה מעוהי וירכתי דנחש, זו מלכות יון, ומלכות דיליה תליתאה זה שקוהי די פרזל זו מלכות אדום, והיא נקראת מלכות חייבת. והמתפלל קורא אותה **מלכות זדון** ע"ש בא זדון ויבא קלון הנדרש על עמלק, והוא מזרעו של עשו. ומצינו בשאר מקומות שקורא אותה מלכות הרשעה ומלכות רומי קשה ממנה, כדאמרינן בתנחומא כל מקום שנאמר צר חסר הוא מלכות הרשעה, צור מלא הוא רומי. ורומי היינו אדום וצור. וצור שהוא מלא מראה רשע יותר מן החסר. ואמ' בתנחומא שאמר ושקוהי די פרזל זו מלכות אדום, ואחר כך אמר מה הברזל קשה כך מלכות הרשעה קשה. מכלל שקורא למלכות אדום מלכות הרשעה. ובפרק ה' דשבועות. ועוד קורא לה מלכות חייבת. ובתנחומא אמר הוא העולה על מוקדה זו מלכות הרשעה שעולת עצמה שנאמר אם תגביה כנשר קנך. כאן קורא לאדום מלכות

ז. לברכה זו במיוחד התאנו רודפי ישראל והמומרים ועל כן הכניסו בה שינויים רבים.

כתב בכנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' קיח, ב): "שתים עשרה קללת הרשעים וכו'." נ"ב: נוסח הברכה: 'לכופרים אל תהי תקוה'. ובקצת סדורים שכתוב 'למלשינים', הוא מפני החקירה שעושין בעלי הדפוס [=צינזורא]. משפט צדק [ח"ב סי' ט']. ושם כתוב 'למשומדים'. ובקושטנדינא יע"א ראיתי לכני רומניא היו אומרים: 'ולמלשינים אל תהי תקוה'."

והוסיף בהערתו הבאה: "הר"ד אבודרהם ז"ל לא הביא בספרו ברכת המינים זולת בתחלת ספרו בשער השני הזכירה. ואפשר שבזמנו היו עושין חקירה בספרים, ולכן לא הזכירה כי אם בשער השני ברמז."

וכן כתב בקהלת יעקב (מענה לשון לשון תורה מערכת אות ז סימן שסא):

"זדים. כינוי למינים, כדאמרינן בפרק ב' דמגילה [ז' ע"ב] וכולל זדים עמהם, שנאמר [ישעיה א, חח] 'ושבר פושעים וחטאים יחדיו'. ופירש רש"י [מגילה שם ד"ה כלן] פושעים היינו זדים, כדאמרינן [יומא לו ע"ב] פושעים אלו המורדין, ע"כ. ולפי"ז אין טעם למתחכמים להגיה בברכת המינים לחתום שובר אויבים ומכניע מינים, דהא זדים נמי היינו מינים."

ועי' באשל אברהם (בוטשאטש, סי' קיח) שהאריך בלשון הברכה והשיבושים שנפלו בה. וכן עי' בפסקי תשובות (או"ח סי' קיח) שהאריך בכך, (ולא נדון בכך כאן).

ח. ביחס לתיקונה ולצורך דוקא לשמואל הקטן לכך, כתב בשו"ת חיים שאל (לרב חיד"א, ח"ב סי' יא): "ובזה תבין מה שאמרו בברכות סוף דף כ"ח אמר להם ר"ג

הרשעה. עוד יש כאן ארבעה בברכה זאת שעושין רעה לישראל. למשומדים א', ולכל המינים ב', וכל אויבי ג', ומלכות זדון ד', הם כנגד ארבע מלכויות וכנגד ארבע דברים שעשו אומות העולם, שפשטו ידיהם בכסא הכבוד מרום מראשון והחריבו ושרפו והגלו את ישראל, יאבד הקדוש ברוך הוא את זרעם וזכרם. ותמגר ע"ש כסא לארץ מגרת. ותכניע כל אויבינו ע"ש ושאון זדים תכניע. בא"י שובר אויבים ע"ש ושני רשעים שברת. ותכניע זדים, כמו שפירשנו."

"ולכן תקנו למשומדים בשמנה עשרה לקללם שחרית ערבית כדאמרינן בפסיקתא גבי עמלק עד בא השמש, כל המלכויות אינן עושות מלחמה אלא עד חצי היום, ומלכות חייבת עושה מלחמה שחרית וערבית וזהו מלכות זדון."

בסידור חסידי אשכנז מבאר את הברכה: "ומלכות זדון כדכתי' ושבר פושעים וחטאים יחדיו ועוזביהם יכלו. פושעים הם מלכות זדון, וחטאים הם המינים, ועוזביהם הם המשומדים. למשומדים אל תהא תקוה [ברכה זו ביבנה תקנוה לפי שרבו המשומדים ויסדו לקללם בכל יום] שלא תהא להם תקוה, שלא יהו חשובים, ולא ילשינו על ישראל, שאין דיבור של עני נשמע כדיבור של עשיר."

וכן יש ביאור לברכה זו בסידור רבינו שלמה ב"ר שמשון מגרמייזא.

מענין כי בטור (או"ח סי' קיח) מכנה אותה ברכה בלשון קללה וז"ל: "י"ב (=בברכות עמידה) קללת המלשינים וקבעוה אחרי המשפט שכיון שנעשה משפט כלו המלשינים וכולל הזדים עמהם כדכתיב (ישעיה א) ושבר פושעים וחטאים יחדו ועוזבי ה' יכלו..."

## חבל נחלתו

לכלול ולגנוז במטבע תפלה קבועה וסדורה בנוסח א'. התקונים של כל העולמות עליונים ותחתונים וסדרי פרקי המרכבה. ושכל פעם שמתפללין יוגרם תקונים חדשים בסדור העולמות והכחות והמשכת מוחין חדשים אחרים. שמעת שתקנה עד ביאת הגואל ב"ב לא היה ולא יהיה שום תפלה בפרטות דומה לחברתה שקודם לה ואחריה כלל. דלבושין דלביש בצפרא לא לביש ברמשא ודלביש ברמשא כו' כמ"ש בתקונים תכ"ב. וכן כל יום לחבירו שלפניו ואחוריו. ולכן ארז"ל (חגיגה ט' ע"ב וברכה במדבר פ"ט) מעוות לא יוכל לתקון זה שביטל ק"ש כו' או תפלה כו'. וכמ"ש באורך בפע"ח פ"ז משער התפלה ע"ש והוא בלתי אפשר אם לא ע"י הנבואה העליונה ורוח קדשו ית' אשר הופיע עליהם הופעה עצומה בעת תקון נוסח מטבע התפלה והברכות. שם הוא ית"ש בפיהם אלו התיבות ספורות וגנוזות בתוכם כל התקונים. לזאת מי הוא אשר עמד בסוד ה' על עומק כוונתו ית"ש. איזה דרך ישכון אורה של כל תיבה פרטית מהם".

מנפש החיים נבין כמה צריכה כל ברכה בתפילת עמידה להיות בכונה מדוקדקת ומדוייקת, ולכן שמואל הקטן שהיה בעל רוח"ק הוא היה היחיד בדורו לתיקונה. ועי' בהמשך ביחודו והתאמתו של שמואל הקטן לתיקון הברכה.

ט. שאל בספר המנוחה (הל' תפילה פ"ב ה"א):

"וא"ת ונתקין ברכה דליהדרו בתשובה כדאמרה ברוריא דביתהו דר' מאיר לר' מאיר על הנהו בריוני ואמרינן נמי גם ענוש לצדיק לא טוב, ואמר רב אפילו במינאי! וי"ל דכונת הברכה היא שיכרתו מן העולם בזמן שירצו להצטרף לישראל. ובשיר מזמור נמי אמרינן יבושו ויבהלו עדי עד והתקינו אחרי פסוק

לחכמים כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים עמד שמואל הקטן ותקנה. ולכאורה יפלא על גדולי ישראל ר"ג וחכמים מה חכמה זו לתקן דברות שתיים בלשון הקדש, ומה קאמר רבן גמליאל כלום יש אדם וכו', והלא התנוקות שיודעים לשון הקדש יכולים בנקל לתקן אותה. אמנם להיות כל אות ואות מהברכות סו"ד שתלו ביחוד וזיווג המדות לכן צריך חכם גדול ורוח הקדש שורה עליו לכיין הדברים לפי סודן לידע פגם המיני' והמשכת האורות לדחות יניקת הסט"א וכיוצא דברים העומדים ברומם של עולם והיינו דקאמר ר"ג כלום יש אדם וכו'".

והיחיד זאת בפתח עינים (ברכות כח ע"ב): "כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים וכו' פירוש משום דהברכות הללו הם תקון למדות העליונות וכל דבריהם גחלי אש וברקים רב להאיר על האר"ץ וברוח הקדש נאמרו וכגון דא לתקן ברכת המינים צריכא רבה באיזה סדר והיכן ולכיוון הדברים כפי סודן ולז"א כלום יש אדם שיודע וכו' כלומר **שידע מה פגם נעשה בעון המינים למעלה ולתקנו** ולדחות יניקת הקליפה מהקדושה שנתגברה בעון המינים וכהנה רבות רזין עילאין".

כתב בנפש החיים (שער ב פרק יג):

"כי באמת בעומק פנימיות כוונת התפלה. אין אתנו יודע עד מה. כי גם מה שנתגלה לנו קצת כוונות התפלה מרבתינו הראשונים ז"ל קדישי עליונין. ועד אחרון הרב הקדוש איש אלקים נורא האריז"ל. אשר הפליא הגדיל לעשות כוונות נפלאים. אינם בערך אף כטפה מן הים כלל נגד פנימיות עומק כוונת אנשי כנ"הג מתקני התפלה. שהיו ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים. וכל מבין יבין. דלא איתי אנש על יבשתא שיוכל לתקן תקון נפלא ונורא כזה.



היינו, אנו מבקשים, וה' יעשה הטוב בעיניו אם הם ראויים לעונש, ואנו מבקשים שישובו בתשובה אבל הם אינם שומעים לנו.

ובשו"ת שיח יצחק (סימן תז) תשובה נוספת (מס' שבילי דוד) שיש לחלק בין מצירים ליחיד למצירים לציבור. וכך כתב: "ועיין בשבילי דוד וכ"ל ודע די"ל האיך תיקנו ברכת המינים הרי בברכות (דף ב') איתא דלאו אורח ארעא למילטינהו, וי"ל כשמצירין לצבור שאני, דכ"פ הכניע הקדוש ברוך הוא אותן שלא כדרך הטבע בשביל הציבור והצילן כקריעת ים סוף וכדומה. וז"ל הרמב"ם הטהור (בפ"ב מה' תפלה הל"ב) בימי ר"ג רבו אפיקורסים והצרו לישראל תקנו ברכת המינים עכ"ל".

י. נשארה לנו השאלה בראש דברנו: על מי לכוין בדורנו?

יש ללמוד מדברי הראי"ה קוק שהובאו בסידורו עולת ראייה (ח"א, עמ' רעז-רעח, ומקורם בפירושו עין איה לברכות) על מי אסור לכוין ח"ו:

"אמר להם רבן גמליאל לחכמים כלום יש אדם שיוודע לתקן ברכת המינים. עמד שמואל הקטן ותקנה' (ברכות כ"ח). כל הברכות של התפלה, שהן מלאות חסד ואהבה, ראוי לתקן כל חכם הראוי למעלה רוממה כזאת, לערוך תפלות קבועות לגוי קדוש ועם חכם ונבון. אבל ברכה זו של התפלה, שבתוכה אצורים דברים של שנאה ומשטמה, והאדם באשר הוא אדם אי-אפשר כלל שלא תמצא בקרבן איזו שנאה טבעית לאויבי נפשו ורודפי עמו,

עוצו עצה ותופר וכו' כלומר אמת יבושו ויבהלו בזמן שיהיו מתעצים להרע לישראל ועל זה כתב הרב והיו מסיתים לשוב מאחרי י"י וכיון שראה וכו' התקין ברכה אחת שתהיה בה שאלה מלפני י"י לאבד המינים... וצ"ע כיון דברכה זו ברכת המינים מפניהם נתקנה למה מתחילים בה למשומדים, ויותר היה טוב לפתוח בה למינים. וי"ל דאגב ארחייהו אתי לאשמעינן שהמשומד<sup>2</sup>... סתמיה מין הוא, דפלוגתא היא במסכת הוריות. וא"נ כדי שימנעו ההמון מקבוצם וממעמדם ומשמוע דבריהם ולא ינטו אחרי דעתם הרעה להשתמד ולצאת מכלל הדת תקנו חכמים להזכירם ראשונה, והודיעו שאין לנפש המשומד תקוה והשארות רק יכלו באפס תקוה".

לדברי ספר המנוחה הבקשה היא מותנית – בזמן שירצו להצר לישראל. וחז"ל הדגישו דוקא את המשומדים.

ובפירוש התפילות לרבינו יהודה ב"ר יקר השיב: "והא דמייתי בברכות גם ענוש לצדיק לא טוב, היינו דוקא לעונשו בהכרח כי התם בכרבלתא דתרנגולא או בכשפים והשבועות. אבל יכולים להתפלל שלא ייטיב להם, ואם לא ישמע התפלה יחדל, שאין הכרח בתפלה. והנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר' מאיר [ברכות י' ע"א] דאמרה ליה דביתהו דמבעי רחמי דלהדרו בתשובה שהרי כבר בקשנו עליהם כשאמרנו וקבלנו עליהם בתשובה שלמה ואם כן יש לומר ואם לא ירצה לשוב אל תהי להם שום טובה כי אם עוני ויסורין לא בעולם הזה ולא בעולם הבא".

2. הנקודות במהדורת הוצאת מוסד הרב קוק, וברמב"ם פרנקל כתוב 'המשומד לעבירה'.

## חבל נחלתו

צריכה היא לבא דוקא ממי שכולו טהור וקדש לד', שתכונת השנאה הטבעית אין בלבבו כלל, ורק מפני שע"י תקלתם של הרשעים המכשילים מחוסרת ההתגלות של התכלית הכללית, יעתר אל ד' להדוך אותם. אבל אם ישאר בלבבו איזה רגש כל-דהו של שנאה מפני ההתנגדות הטבעית, אף שהיא קדש לד' בהתחלתה, מ"מ תגבר בלב להיות ג"כ לשנאה טבעית חוץ משורת הכונה האמתית. על כן עמד שמואל הקטן ותקנה, ורק הוא באמת ראוי לה, כי הוא אשר דרש תמיד: 'בנפול אויבך אל תשמח' וגו', והסיר מלבבו כל רגש שנאה גם לשונאי נפשו, והוא כשיתעורר לתקן ברכה למינים לא תמצא בה כי-אם רגשת לב טהור לתכלית הטוב האמתי הכללי".

בברכה זו המילים מאד מאד מדוייקות, ואין בה מילים שנועדו לשם שנאה, אלא כולה נובעת מאהבת ה' ומרצון לראות בתפארת עוזו בתוך העולם הזה, ולכן היא נתקנה דוקא ע"י האוהב הגדול – שמואל הקטן ולא מכל אדם שיש לו אויבים ומצירים.

וכך כתב בשו"ת מים חיים (משאש, א"ח א' ס' רמ):

"שוב אחר זמן הייתי לומד בספר אוצר ישראל אות מ' בענין המומרים, וראיתי כמה וכמה העיקר והצרו לישראל בימי הבינים, ואז נשאתי עיני למרום שיצילנו מהם בדורות הללו שהאמונה רופפת, ובלילה ראיתי בחלום חזיון לילה, והנה איש עומד לנגדי ושואל אותי לפרש לו הני תיבות "וצר מעמך"

ופירשתי לו כמש"ל, והוא לא קבל, מטעם שאי אפשר להטעות כל הספרים חדשים גם ישנים, שכולם מתאימות בהם שתי תיבות הללו ביחד, ואמר לי תעיין בטוב, וזכור תזכור את אשר למדת היום, ואז עלה בזכרוני ענין המומרים, ואמרתי לו, שעתה נראה לי ברור שכוונת הראשונים ז"ל בזה לבקש הצלה מהמומרים שהם מישראל ומצירים להם יותר מאויב חצוני, וזה שאמרו והסר ממנו דבר וכו' וחולאים רעים. וצר שהוא מעמך, דהיינו המומר, ותקנו אותה בלשון קצר ונסתר, מפחדם שלא ירגישו בהם, שהרי גזרו עליהם שלא יאמרו ברכת המינים, כמ"ש שם באוצר ישראל, ע"ש. ואז מתוך צחוק אמר השומע ישר, ואיקץ והנה חלום טוב ונכון לפני. ואברך את ה', ואכתבהו בעט ברזל למזכרת למשמרת".

נראה שניתן לכוין בברכת המינים על הופעת שם ה' בעולם במלואו כעין שני חלקי עלינו לשבח שבחלקו הראשון אנו מכוונים: שהם משתחווים להבל וריק ומתפללים אל אל-לא יושיע, ואנחנו כורעים ומשתחווים וכו'. ובחלק השני מבקשים על הופעת מלכותו בשלמות בתפארת עוזו.

וניתן לכוין על אנשים ומדינות המעוניינים לכלות את ישראל מן העולם כדוג' איראן וחבריהם.

ואם ידוע לו על מומרים הרודפים את עם ישראל ומסיתים לעבודה זרה יכוין גם עליהם.

## הערת הרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (לשעבר)

טוב עשית שריכזת את מקורותיה הקדומים של ברכת המינים. ברבות הימים הם נשכחו מאתנו, ומעטים בלבד יודעים על כך. אפילו המילה "מינים" עצמה הושמטה מברכת המינים, שעליהם הותקנה (!) מסידורים שהודפסו במקומות בהם שלטה הכנסייה הנוצרית. ואין לך ברכה שרבו בה השיבושים כברכה זו. גם בתלמוד מחקה הצנזורה כל קשר בין המינים לנוצרים, כגון בברכות יב א, בכתבי היד של רש"י נכתב "תלמידי ישו" אך בדפוסים הודפס: "עכו"ם" וכן בר"ה יז א ובמקומות רבים בתלמוד.

רבים קמו עלינו במשך הדורות, צדוקים ובייתוסים, כותים ועובדי ע"ז, אך רק כנגד הנצרות תוקנה ברכה מיוחדת. סכנתה גדולה משל כולם. היא התיימרה לטעון שהיא היהדות האמיתית ואליה התכוונו כביכול התורה והנביאים. החזיר, הפושט טלפיו ואומר טהור אני, הוא לא רק סמלה של רומא של טיטוס ואדרינוס אלא בעיקר של רומא הנוצרית. הצביעות חמורה יותר מהשקר. לכן גם בימינו, שאנו חשים מאוימים לכאורה מהאיסלם יותר מאשר מהנצרות, יש להעמיד דברים על מקומם. הסכנה מהאיסלם היא פיזית, כי הם רוצים להשליט את דתם על העולם בכוח ולכן לוחמים בנו. אך סכנת הנצרות חמורה יותר, היא רוחנית. היא משתמשת במתק שפתיים, בהתימרות להיות המשך היהדות כביכול, ובהיותה 'הומניסטית' כאילו יותר מאיתנו. אלו הטלפיים הצבועות שיש להיזהר מהם יותר.

## נספח – שמעון כיפא

### הקדמה

פרש רש"י (עבודה זרה י ע"א): "כתב ולשון – של רומיים מאומה אחרת באה להן אחרים תקנו להן כל ספריהם". לשון זו קצרה מאד. וכך לשון רש"י שנשתמרה בעין יעקב (דפוס ראשון, כתובה אף בלעזי רש"י, עבודה זרה י ע"א):

"כתב ולשון של רומי מאומה אחרת בא להם, אחרים תקנו להם כל ספרי טעותם, יוחנן פאולוס פיטרו', והם יהודים היו: לשון הוא גראמטיקא הוא הלטין שמדברים בו הגלחים, הם שנו ועמקו [צ"ל: ועקמו] הלשון ועשו להם הבל לחשבם בפני עצמם ולסלקם מעל ישראל ולא שכפרו כי לטובתן של ישראל נתכוונו, אלא מפני שראו ישראל בצער ובדוחק מתרמיתי ישו, עשו עצמם כאילו הם עמו בקדישות וצוו עליהם הכל כמפורש

שמעון כיפא היה מחכמי ישראל בזמן ולאחר אותו האיש (=יש"ו הנוצרי) שהתחזה לתלמידו והצליח להפריד ולהוציא את הנוצרים הראשונים מעם ישראל ולבדות להם להם מצוות. מכונה ע"י הנוצרים: פטרוס, ונחשב כאפיפיור הראשון שלהם. היחס של הראשונים אליו הוא דו-ערכי, מחד מעריכים אותו על מסירות הנפש הגדולה שלו, ומאידך לא החשיבוהו כחכם מחכמי ישראל.

א. שאין להן לא כתב ולא לשון!

נאמר בעבודה זרה י ע"א): "בזוי אתה מאד – שאין להן לא כתב ולא לשון!"

## חבל נחלתו

בסיפור תליית ישו ע"כ פירש"י.

כלומר שליחי הנצרות כתבו את כתבי הקודש של הנוצרים לרומאים. אבל בצורה מרוחקת ושוונה מישראל, כדי למנוע את התערבותם בעם ישראל. ובדו להם דת חדשה כדי לרחקם מעל עם ישראל. אותם הכותבים להם את דתם, לא כפרו ברבש"ע ולא בסגולת ישראל, ולא האמינו בתפלות שכתבו לגויים, אלא עשו זאת על מנת להרחיקם מעם ישראל.

וכך כתב בס' דברי תורה (לרב חיים אלעזר בן צבי הירש שפירא האדמו"ר ממונקטש, מהדו"ב עמ' קנג-קנד):

"לפי הנודע דרך מאותו איש ומאמינו היינו אח"כ עשו זו בשמו יום א' ליום שבתם וכפי המקובל ונודע תולדותם, כי מחכמי ישראל עשו כן בתחבולות נוראות להטות את לבב המינים המאמינים בו. (ועשו בחכמה כאלו הוא גילה להם אחרי מותו והריגתו) כי יעשו מעתה יום שביתה ביום א' ולא ביום ש"ק. יען כי הי' בהם בעוה"ר שהתחברו לכת שלו, וע"י ששמרו שבת היו מעורבים הפסולת בין ישראל וגרמו צרות רבות וע"י שהיו באים בש"ק לבית תפלת ישראל, היו מחלוקת והריגות בתוך ישראל פנימה וע"י שהטו את לבבם (עפ"י תחבולות חכמי ישראל כפי הנודע ומקובל) לומר בשם אותו האיש שר"י כי הוא צוה לשבות ביום א' ע"ז התפרדו כל פועלי און הכת שלו, וע"כ נשבת המלחמה פנימית מקהל ישראל".

חז"ל הוקירו את מעשהו של שמעון כיפא.

### ב. תענית ט' בטבת לזכרו

נפסק בשולחן ערוך (או"ח סימן תקפ):

#### סעיף א

"אלו הימים שאירעו בהם צרות לאבותינו וראוי להתענות בהם; ואף על פי שמקצתם בראש חדש, יש מי שאומר שיתענו בו (וטוב שלא להשלים בראש חדש)".

#### סעיף ב

"ובט' בו (=בטבת)<sup>3</sup> לא נודע איזו היא הצרה שאירע בו"...

בהערותיו לשו"ע כותב הרב ברוך פרענקיל (בעל ברוך טעם) "מצאתי בכ"י שבט"ת טבת נפטר שמעון הקלפוס שהושיע את ישראל בצרה גדולה בזמן הפריצים, נקבע יום מיתתו לתענית עולם בירושלים".

קלפוס הוא כנראה שם משפחתו של אותו שמעון. וחכמים קבעו יום תענית כללי לישראל ביום מותו, ומחמת שהיה מתחזה להיות ממנהיגי הנוצרים לא פרסמו.

כתב בספר תקנות ותפלות (לרב שלמה שיק):

"והרב הגאון דק"ק בערעגסאס יחי' כתב לי בענין זה וז"ל: בקונטרס אשר העתיק קדוש זקני ח"ס מעשה הנוצרי ושם נאמר בט' בטבת מת ר' שמעון הקלפוס דוד הנוצרי, כי אמו מרים היתה אחות ר"ש הנ"ל. ויען כי הוא הלך בשליחות החכמים שמסרו לו סוד שם המפורש, והלך לאנשי עי לפרוש אותן והפריצים בירושלים מקהל ישראל לגמרי, וקבע להם חוקים אשר להם, כנאמר שם

3. ישנן סיבות נוספות ושוונות לתענית בתאריך זה. עי' 'סיני' קו, תש"ן במאמר 'סיבות לתענית ט' בטבת' לרב ד"ר חיים סיימונס.

באריכות.

ויען שעשה מעשה גדול ע"כ קבעו חכז"ל תענית לדורות ביום מיתתו ט' טבת. והקונטרס הנ"ל העתיק זקני זצ"ל מספר נוצרי אחד בשמו יאהן יאקאב האלטרקא, וההוא חותם אלה דברי ר' יוחנן ב"ז בירושלים עכ"ל.

### ג. ייסד תפילות

בסוף הנספח אביא מאוצר המדרשים של איזנשטיין על שמעון כיפא. נאמר שם שכתב תפילות.

כתוב בסידור חסידי אשכנז:

"אהבה רבה אהבתנו. יש אומרים שמעון כיפה יסדה, ויש בה מאה תיבות כנגד מאה ברכות, ויסד בה ארבע לשוני לימוד, ואלו הן ותלמדינו, ללמוד, וללמד, ותלמוד כנגד ארבע למדין שבאלפא ביתא במילוי, ואילו הן אל"ף גימ"ל דלי"ת למ"ד. ויש שוטים שמוסיפין ותלמדינו אב, ומדלגין כן תחנונו, כדי להשלים בו מאה תיבות, וטעות הוא בידם. כך שמעתי מרבי יודא ב"ר יעקב זצ"ל ושוב מצאתי סמך בסודות של הר"ר אלעזר<sup>4</sup> ב"ר יב"ק".

וכן כתב במחזור ויטרי (סימן שכה):

"גרסי' בברכות פ' אין עומדין. אמ' רב יהודה אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות: יש שפוסקין מיכן שאין להאריך בתפילה לא קרובות ולא סליחות ואין להפסיק סדר תפילות בשביל פיוטין: ורבינו יעקב בר' מאיר פוסק. דבכל י"ח ברכות יכול אדם לחדש בין דברים שהן הודאה ותפילה. בין דברים שהן צרכיו. הואיל ומעין ברכה הוא מחדש. ולא הוי הפסק ברכה כלל. ומותר להאריך בהן כעין קרובות תפילות וסליחות

שמסרו לנו רבותי' אנשי השם. מימות שמעון כיפה שיסד סדר של יום הכיפורים. אתן תהלה. ור' אלעזר בירבי קליר שהיה תנא. ויסד קרובות למועדי השנה. ומצינו בכמה מקומות בפיוטין שחולק על תלמוד שלנו באופן של ראש השנה".

עוד כתוב בסידור חסידי אשכנז:

"נשמת כל חי מר' יודא ב"ר יעקב שר' שמעון כיפרי יסד אותו עד מי ידמה לך ומי ישוה כו'".

וכן בסידור עבודת ישראל (עמ' 206) כתב הרב יצחק בער: "ומצאתי בפירוש ישן סביב לסדור כ"י משנת קפ"ז (1427 למניינם) וז"ל: "שמעתי מר' יהודה בר יעקב שר' שמעון בן כיפא יסד נשמת".

אבל באיסור והיתר לרש"י (סימן לג)

כתב:

"לאחר מכאן השיר ששנינו בפסחים הוא נשמת ויש אומרים על אותו נבל שמעון פטר חמור שהוא טעות של רומי יסדו אותו תחילה ושאר תפילות כשהיה על סלע וחס ושלוש שלא תהא זאת בישראל וכל האומר דבר זה כשיבנה בית המקדש יביא חטאת שמנה".

עולה שסברו שלא שמעון כיפא הוא שחיבר נשמת.

### ד. יהודי שהמיר

את היחס הדו-ערכי ניתן ללמוד מספר חסידים (מרגליות, סימן קצא):

"יהודי שהמיר מכנין לו שם שנאמר (תהלים קל"ה י"ח) כמוהם יהיו עושיהם כמוהם יש לכנות לו כגון אם שמו אברהם יקרא אפרם. וכן כיוצא בזה. ואפילו לצדיק והם תועים אחריו כגון שמעון כיפה שאומרים פטר חמור"

## חבל נחלתו

(= ביחס לכנוי פטרוס).

וכן באר בס' עלי תמר (שבת פ"ט ה"א):  
"ועיין בבבלי ע"ז מ"ו ע"א ובספר הישר לר"ת  
התשובות הוצאת ר"פ רוזנטל סימן כ"ה ליבי  
ולבך יודעים כי כל המשומדים בין היהודים  
מכנים אותם לגנאי יהודה יהודח אברהם אברן  
(ובהערה אולי משום דמשתמע כמו עברן), אשר  
אשרה מנחם מלחם וכו' ומ"מ בגט כותבים  
את השם היהודי דאעפ"י שחטא ישראל הוא  
ע"כ. הנה הוסיף דלא רק ע"ז עצמה אלא אף  
המשומד משנים שמו בכינוי של גנאי. וכנראה  
דמקורו הוא מכאן. וכן שינוי שם הערים  
שיסדו רשעים או שנקרא שמם על שמות  
רשעים וכמו קוסטנטינופול קושטא וטיבריוס  
טבריה, ונתנו לשמות מובן אחר כמו במגילה  
ו. ועיין עוד בברכות פ"ט ה"ג ויהונתן בן  
גרשום בן מנשה נ"ן תלויה אם זכה בן משה  
ואם לא בן מנשה. כינו אותו לגנאי בשם בן  
מנשה ע"ש שנעשה כומר לע"ז עיין שם".  
"וז"ל ספר החסידים סי' קצ"א יהודי שהמיר  
והלך לעבוד ע"ז מכנין לו שם שנאמר כמוהם  
יהיו עושיהם כמוהם יש לכנות לו כגון אם  
שמו אברהם נקרא אפרם (מלשון אפרם), וכן  
כיוצא בזה ובספר חסידים הוצאת מקיצי  
נרדמים סי' קצ"ג כמו שמעון כיפה שאומרים  
פטר חמור וכו' (שהיה נקרא פיטרוס בל"י  
שעינו סלע כמו כיפה בעברית). וכן כינו חז"ל  
את ספרי המינים לגנאי עיין שבת קט"ז בד'  
ווינציה ובכ"מ בד"ס ר"מ קרי ליה און גיליון  
ורבי יוחנן קרי ליה עון גיליון ופירש"י ר"מ  
קרי לספרי המינין און גיליון לפי שהם קורין

אותו אינגילא ע"כ ועי' בד"ס שם. וגם בשפה  
הזרזונית היו כינויים ממין זה כדי לקיים דברי  
חז"ל ע"ז מ"ו כנה להם שם גנאי וע"ש נבלהו".

### ה. אגדות שמעון כיפא

הביא באוצר מדרשים (אייזנשטיין<sup>5</sup>, שמעון  
כיפא, [עמוד 557] אגדתא דשמעון כיפא, [בית  
המדרש ח"ה ס']<sup>6</sup>).

"ויהי אחרי הדברים האלה ויגדל מריבה בין  
הנוצרים ובין היהודים, כי כאשר ראה נוצרי  
את יהודי הרג אותו והצרה היתה הולכת  
ותוקפת עד שלשים שנה. ויתאספו הנוצרים  
לאלפים ולרבבות, וימנעו את ישראל מלעלות  
לרגל והיתה צרה גדולה בישראל כיום  
שנעשה בו העגל ולא היו יודעים מה לעשות.  
אך אמונתם מתחזקת והולכת ויצאו שנים  
עשר אנשים ויתהלכו בשנים עשר מלכיות  
ויתנבאו בתוך המחנה נביאותיהם, ויטעו  
ישראל אחריהם, והם היו אנשי שם ויחזקו  
את אמונת ישו כי אמרו שהם שלוחי  
ויתלקטו אחריהם עם רב מבני ישראל. ויראו  
החכמים את הדבר הרע הזה וירעו להם מאד  
ויאמרו איש אל רעהו אוי לנו כי חטאנו  
שבימינו נהיתה הרעה הזאת בישראל אשר  
לא שמעו אנחנו ואבותינו, ויצר להם מאד  
וישבו ויבכו וישאו עיניהם אל השמים ויאמרו  
אנא ה' אלהי השמים תן לנו עצה מה לעשות  
כי אנחנו לא נדע מה לעשות ועליך עינינו כי  
נשפך דם נקי בקרב עמך ישראל על אדות  
אותו האיש. עד מתי יהיה זה לנו למוקש  
שתחזק יד הנוצרים עלינו והורגים אותנו כמה

5. הגר"ח קנייבסקי זצ"ל הוציא חוברת בשם 'שיח השדה' ובה הגהות על ההקדמה של ד"ר  
אייזנשטיין אולם קיבל את האגדות כבעלות בסיס היסטורי מוצק.

6. באוצר המדרשים ישנם שלש נוסחאות של האגדות על שמעון כיפא הבאתי את הראשון מביניהם.

אינו רוצה לכלותם, אך הוא רוצה להניח אותם כדי שיהיה תלייתו וסקילתו לזכרון לדורי דורות. ורוב עניי הגדול שהיה סובל כל היסורים כדי לפדות אתכם מן הגיהנם. ועתה הוא מזהירכם ומצוה לכם שלא תעשו עוד רעה לשום יהודי ואם יאמר יהודי לנוצרי לך עמי פרסה ילך עמו שתי פרסאות, ואם יכנו יהודי על הלחי השמאל יטה לו גם הלחי הימין כדי שיאכלו שכרם בעוה"ז ובעולם הבא יהיו נדונים בגיהנם, ואם תעשו כך תזכו לשבת עמו במחיצתו, והנה הוא מצוה עליכם שלא תחוגו את חג המצות אך תחוגו את יום מיתתו, ובמקום חג השבועות תחוגו ארבעים יום משנסקל ועלה לרקיע אח"כ, ובמקום חג הסוכות תחוגו יום לידתו וביום השמיני ללידתו תחוגו היום אשר נמול בו. ויענו כלם ויאמרו כל אשר דברת נעשה אך אם תשארו אצלנו, ויאמרו אנכי יושב ביניכם אם תעשו לי כאשר צוה עלי לבלתי לאכול שום מאכל רק לחם צר ומים לחץ, ועליכם לבנות לי מגדל [עמוד 558] בתוך העיר ואשב בו עד יום מותי. ויאמרו כדברך כן נעשה, ויבנו לו מגדל ויהי לו המגדל לדירה ויתנו לו חק דבר יום ביומו עד יום מותו לחם ומים וישב בתוכו, ויעבוד את אלהי אבותינו אברהם יצחק ויעקב ויעש פיוטים לרוב מאד וישלחם בכל גבול ישראל למען יהיה לו לזכרון בכל דור ודור, וכל פיוטיו אשר עשה שלח לרבותיו. וישב שמעון בתוך המגדל שש שנים וימת ויצו לקבור אותו במגדל ויעשו כן. אחר כך בנו עליו בנין מפואר ועדיין מגדל זה ברומי וקורין אותו פיטר והוא שם של אבן, שישב שם על האבן עד יום מותו".

וכמה, ואנחנו נשארים מעט. ובעון מוקשי עמך בית ישראל נעשה זאת ואתה למען שמך תן לנו עצה מה לעשות להיות נבדלים מעדת הנוצרים. ויהי ככלותם לדבר ויקם זקן אחד מן הזקנים ושמו שמעון כיפא והיה משתמש בבת קול, ויאמר להם שמעוני אחי ועמי, אם טוב בעיניכם דברי אבדיל את האנשים האלה מעדת בני ישראל ולא יהיה להם חלק ונחלה בקרב ישראל, אך אם תקבלו עליכם את העון. ויענו כלם ויאמרו נקבל עלינו העון אך כאשר דברת עשה. וילך שמעון כיפא בתוך ההיכל ויכתוב את השם הגדול ויקרע בשרו וישם הכתב בתוכו ויצא מן המקדש ויוציא את הכתב וילמוד את השם, וילך אל עיר מטרופולין של הנוצרים ויצעק בקול גדול ויאמר כל מי שיאמין בישו יבא אלי כי אני שלוחו, ויאמרו לו תן לנו אות ומופת, ויאמרו להם מה אות אתם מבקשים ממני, ויאמרו האותות אשר עשה ישו בחייו עשה לנו גם אתה. ויאמר הביאו לי מצורע, ויביאו לו, וישם ידיו עליו והנה נרפא. ויאמר להם עוד הביאו לי מת אחד, ויביאו לפניו, וישם ידו עליו ויחי ויעמוד על רגליו. ויראו האנשים האלה ויפלו לפניו ארצה ויאמרו לו באמת אתה שלוחו של ישו כי הוא עשה לנו כך בחייו. ויאמר להם שמעון כיפא אני שלוחו של ישו והוא צוה עלי ללכת אליכם. השבעו לי אם תעשו ככל אשר אני מצוה אתכם, ויענו כלם ויאמרו כל אשר תצונו נעשה. ויאמר להם שמעון כיפא דעו כי ישו היה שונא לישראל ותורתם כמו שניבא ישעיה חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי, ועוד דעו לכם שאינו חפץ בישראל כמו שניבא הושע כי אתם לא עמי, ואף שיש בידו לעקור אותם מן העולם ברגע אחד מכל מקום

## חבל נחלתו

### סימן ג

## תפילת הבינונו מתי נאמרת ועל ידי נשים

### שאלה

אשה שאינה מצליחה להתפלל בגלל לחץ זמנים של טיפול בילדיה, האם מותרת להתפלל תפילת הבינונו?

### תשובה

א. דין תפילת הבינונו נזכר במסכת ברכות (פ"ד מ"ג, בבלי כח ע"ב-כט ע"א): "רבן גמליאל אומר: בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה. רבי יהושע אומר: מעין שמונה עשרה. רבי עקיבא אומר: אם שגורה תפלתו בפיו - מתפלל שמונה עשרה, ואם לאו - מעין שמונה עשרה".

פרש הרמב"ם (ברכות פ"ד מ"ג): "ביאור עין, ענין. וביאורו בנוסח זה<sup>1</sup>, הבינונו ה' אלקינו לדעת דרכיך, ומול את לבבינו ליראתיך, לסלוח היה לנו, להיות גאולים, רחמינו ממכאוב, ודשנינו ושכנינו בנאות ארצך, ונפוצים מארבע תקבץ, והתועים בדעתך ישפטו, ועל הרשעים תניף ידך, וישמחו צדיקים בבנין עירך, ובתיקון היכלך, ובהצמחת קרן לדוד עבדך, ועריכת נר לבן ישי משיחך, טרם נקרא ואתה תענה, טרם נדבר ואתה תשמע, כי אתה הוא העונה בכל עת צרה וצוקה פודה ומציל מכל צוקה, ברוך אתה ה' שומע תפלה. ושלוש ראשונות ושלוש

אחרונות אין מוסיפין בהן ואין פוחתין מהן. ופסק ההלכה שאין מתפללין הבינונו שהיא היא מעין שמונה עשרה אלא בשעת הדחק. וביאור שגרה, סדורה, כלומר שלא קצרה לשונו. והלכה כר' עקיבה".

משמע שראוי שיתפלל מעין שמונה עשרה אם קשה לו להתפלל תפילת עמידה במלואה.

ב. פסק הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב):

### הלכה ב

"בכל תפלה שבכל יום מתפלל אדם תשע עשרה ברכות אלו על הסדר, במה דברים אמורים כשמצא דעתו מכוונת ולשונו תמחר לקרות אבל אם היה טרוד ודחוק או שקצרה לשונו מהתפלל יתפלל שלש ראשונות וברכה אחת מעין כל האמצעיות ושלוש אחרונות ויצא ידי חובתו".

### הלכה ג

"וזוהי הברכה שתקנו מעין כל האמצעיות: הבינונו ה' אלהינו לדעת את דרכיך ומול את לבבנו ליראתך לסלוח היה לנו להיות גאולים רחמינו ממכאוב ודשנינו ושכנינו בנאות ארצך ונפוצים מארבע תקבץ והתועים בדעתך ישפטו ועל הרשעים תניף ידך וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך ובצמיחת

1. זה הנוסח בסידור אשכנז:

הבינונו יהוה אלהינו לדעת דרכיך, ומול את לבבנו ליראתך, ותסלח לנו להיות גאולים, ורחמינו ממכאוב, ודשנינו בנאות ארצך, ונפוצותינו מארבע תקבץ, והתועים על דעתך ישפטו, ועל הרשעים תניף ידך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך, ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך. טרם נקרא אתה תענה. ברוך אתה יהוה, שומע תפלה:



### סעיף ב

"הפועלים שעושין מלאכה אצל בע"ה, אם אינו נותן להם שכר חוץ מסעודתן, מתפללין י"ח, אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאים כפיהם; ואם נותן להם שכר, מתפללין הבינו. והאידנא, אין דרך להקפיד בכך, ומסתמא אדעתא דהכי משכירין אותם שיתפללו י"ח".  
עולה מדברי הרמב"ם והשו"ע שבמקום דוחק או לחץ זמנים (כגון פועלים בשכר) מתפללים הבינו ואין צריכים לחזור ולהתפלל.

ד. בפועל כמעט ולא הורגלנו בתפילת הבינו וצריך בירור מדוע.

מסופר בברכות (ג ע"א): "תניא, אמר רבי יוסי: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל. בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח (והמתין לי) עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי: שלום עליך, רבי! ואמרתי לו: שלום עליך, רבי ומורי! ואמר לי: בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו? אמרתי לו: להתפלל. ואמר לי: היה לך להתפלל בדרך! ואמרתי לו: מתירא הייתי שמא יפסיקו בי עובדי דרכים. ואמר לי: היה לך להתפלל תפלה קצרה. באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים: למדתי שאין נכנסין לחורבה, ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך – מתפלל תפלה קצרה".

פרש רש"י (ברכות ג ע"א): "תפלה קצרה – [הבינו], ולקמן מפרש לה בפרק תפלת השחר (דף כ"ט א)".

באר תוספות (ברכות ג ע"א): "היה לך להתפלל תפלה קצרה – לכאורה משמע שאין זה הבינו. דהא קא בעי לקמן (ד' ל.) מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה. א"כ לפי הקו"ש שפי' בכאן דהיינו הבינו קשה. אלא

ק"ל לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך טרם נקרא אתה תענה כדבר שנאמר והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע כי אתה הוא עונה בכל עת פודה ומציל מכל צוקה ברוך אתה יי' שומע תפלה".

### הלכה ד

"במה דברים אמורים בימות החמה, אבל בימות הגשמים אינו מתפלל הבינו מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים, וכן במצאי שבתות וימים טובים אינו מתפלל הבינו מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת".

### הלכה ה

"ובשבתות ובימים טובים מתפלל שבע ברכות בכל תפלה ותפלה מארבע תפלות של אותו היום, שלש ראשונות ושלש אחרונות וברכה אמצעית מעין אותו היום..."

נראה לענ"ד, לדרוש סמוכין ברמב"ם, שבדומה למעין המאורע של שבתות וימים טובים שהוא ברכה אחת, כך מעין שמונה עשרה של ימות החול, הוא 'תמצית' הבקשות של ברכות אמצעיות, וריכוזהו לברכה אחת.

ג. בשולחן ערוך (או"ח סי' קי) פסק:

### סעיף א

"בשעת הדחק, כגון שהוא בדרך; או שהיה עומד במקום שהוא טרוד וירא שיפסיקוהו; או שלא יוכל להתפלל בכוונה תפלה ארוכה, מתפלל אחר ג' ראשונות: הבינו, ואומר אחריה ג' אחרונות, וצריך לאמרם מעומד; וכשיגיע לביתו, אין צריך לחזור ולהתפלל. ואינו מתפלל הבינו בימות הגשמים, ולא במו"ש וי"ט".

## חבל נחלתו

צמצמו את תפילת הבינו רק לדרך אלא לכל טירדא.

וכ"פ הסמ"ק (הל' תפילה סי' יא) כרמב"ם ושו"ע:

"לייט אביי אמאן דמצלי הבינו פירוש כשיש לו שהות להתפלל תפילתו, אבל בשעת הדחק כשאדם טרוד ודחוק הקילו עליו שיהא קורא ג' ראשונות והבינו שהיא מעין אמצעים ומסיים ג' אחרונות ויוצא בהן ידי חובתו. בד"א בימות החמה אבל בימות הגשמים אין מתפללין הבינו כלל מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים. וכן אין מתפללין הבינו לא במוצאי שבת ולא במוצאי יום טוב מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת". וכ"כ הסמ"ג (עשין סימן י"ט) וכן רבינו ירוחם (נ"ג ח"ד).

עולה שמצד הנפסק להלכה ראוי לומר הבינו בשעת הדחק בין בעיר ובין בדרך. ו. בבאור הלכה (סי' קי ס"א) הסביר מדוע

בימינו ממעטים להתפלל הבינו:

"או שלא יוכל וכו' – ר"ל מפני רוב טרדותיו או שהוא חולה. וכהיום אין נוהגין להתפלל הבינו מחמת הטרדה ונ"ל הטעם לזה דלכאורה קשה על הדין דשו"ע מלעיל סימן ק"א ס"א דאיתא שם דאם אינו יכול לכיין את לבו בכולם יכוין את לבו עכ"פ באבות ומשמע דעי"ז ממילא מותר להתפלל כל התפילה כיון שהוא אנוס שאינו יכול לכיין אך די"ל דכאן דמיירי דשבעה ברכות יכול לכיין לכך התירו לו להתפלל הבינו ולא יותר כדי שיכלול כל השמ"ע בקצרה ובכונה אבל שם מיירי דלא יכול לכיין אפילו אלו הז' ברכות לכך לא התירו לו לקצר ע"כ ניחא דלא נהגו היום בהבינו שאנו חוששין שאפילו הז' לא יכוין וכענין דכתב הרמ"א שם בס"א בהג"ה א"נ מפני שאם באנו לקצר

ע"כ היינו תפלה אחרינא כדמפרש לקמן צרכי עמך מרובים וכו'. וגם על זה קשה דלקמן אמרינן שאין לומר תפלת של צרכי עמך אלא במקום סכנה. ורבי יוסי לא הוה במקום סכנה פי' במקום לסטים. מדהשיב לו שמא יפסיקו בי עוברי דרכים ולא השיב שמא יהרגוני לסטים. ונראה לי כפ"ה תפלה קצרה דהכא היינו הבינו. ואף על גב דלייט עלה אביי אמאן דמתפלל הבינו. היינו דוקא בעיר אבל בשדה מותר. והא דאמר' לקמן מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה. הכי קאמר בין תפלה קצרה דאמר בפ' תפלת השחר (דף כט:) כגון צרכי עמך וכו'. אבל ודאי תפלה קצרה דהכא צ"ל הבינו".

וכתוס' כתבו רבינו יונה (על הר"ף ברכות ג, א) והרשב"א (ברכות ג ע"א) והרא"ש (ברכות פ"א סי' ג). ועוד ראשונים.

ה. בברכות (כט ע"א) לאחר שהובא נוסח הבינו נאמר: "לייט עלה אביי אמאן דמצלי הבינו". רש"י (ברכות כט ע"א) פרש: "לייט עלה אביי – לפי שמדלג הברכות וכוללן בברכה אחת" ושיטתו שונה מרוב הפוסקים מהי סיבת לטותא דאביי.

אולם תוספות (ברכות כט ע"א) כתב: "לייט עלה אביי אמאן דמצלי הבינו – והכי קי"ל ויש ספרים דמסיק ה"מ במתא אבל בדרך שרי כדמשמע במכילתין גבי רבי יוסי וכו' ". היינו כדי להשלים בין הסוגיות של אליהו שאמר לר' יוסי שהיה עליו להתפלל הבינו לדברי אביי, מסביר תוס' שאביי לייט על מי שמתפלל בעיר הבינו אבל בדרך מותר. וכן בפסקי רי"ד ורא"ה ובשטמ"ק כתבו כתוס'.

ותירוצם דחוק שכן גם בעיר יש ואדם טרוד, ואינו יכול להתכוין כל תפילת עמידה. ואמנם הרמב"ם והשו"ע לא

גרמא; וקטנים שהגיעו לחינוך, חייבים לחנכם".  
 באר המשנה ברורה (סי' קי ס"ק ז):  
 "שהיא מ"ע וכו' – כ"ז לדעת הרמב"ם שרק  
 זמני התפלה הם מדברי סופרים אבל עיקר  
 מצות תפלה היא מן התורה שנאמר ולעבדו  
 בכל לבבכם איזו עבודה שהיא בלב הוי אומר  
 זו תפלה אלא שאין לה נוסח ידוע מן התורה  
 ויכול להתפלל בכל נוסח שירצה ובכל עת  
 שירצה ומשהתפלל פ"א ביום או בלילה יצא  
 י"ח מן התורה וכתב המ"א שע"פ סברא זו  
 נהגו רוב הנשים שאין מתפללין י"ח בתמידות  
 שחר וערב לפי שאמרות מיד בבוקר סמוך  
 לנטילה איזה בקשה ומן התורה יוצאות בזה  
 ואפשר שאף חכמים לא חייבו יותר אבל דעת  
 הרמב"ן שעיקר מצות תפלה היא מד"ס שהם  
 אנשי כה"ג שתיקנו י"ח ברכות על הסדר  
 להתפלל אותן שחרית ומנחה חובה וערבית  
 רשות ואף על פי שהוא מ"ע מד"ס שהזמן  
 גרמא והנשים פטורות מכל מ"ע שהזמן גרמא  
 אפילו מד"ס כגון קידוש הלבנה אעפ"כ חייבו  
 אותן בתפילת שחרית ומנחה כמו אנשים  
 הואיל ותפלה היא בקשת רחמים. וכן עיקר  
 כי כן דעת רוב הפוסקים וכן הכריע בספר  
 שאגת ארי' ע"כ יש להזהיר לנשים שיתפללו  
 י"ח ונכון ג"כ שיקבלו עליהן עול מלכות שמים  
 דהיינו שיאמרו עכ"פ שמע ישראל כדאיתא  
 בסימן ע' ויאמרו ג"כ ברכת אמת ויציב כדי  
 לסמוך גאולה לתפלה כמו שכתב המ"א בסימן  
 ע' וכ"ז לענין שחרית ומנחה אבל תפלת  
 ערבית שהוא רשות אף על פי שעכשיו כבר  
 קבלוהו עליהם כל ישראל לחובה מ"מ הנשים  
 לא קבלו עליהם ורובן אין מתפללין ערבית.  
 ותפלת מוספין בצל"ח כתב דפטורות אבל

כהיום מחמת טרדה לא נתפלל לעולם תפילה  
 שלמה מפני רוב הטרדה בעו"ה".  
 היינו בימינו גם שבע ברכות  
 (כשמתפללים הבינו) אין מכוונים, ועוד שאם  
 נקצר מפני הטירדא יצא שאף פעם לא  
 נתפלל תפילה מלאה.  
 ובדומה כתב בערוך השולחן (או"ח סי'  
 קי ס"ו): "אם התפלל תפלת הבינו שלא  
 בשעת הדחק י"א דיצא [ע"ת] וי"א דלא יצא  
 [א"ר] ונ"ל עיקר כדעה ראשונה שהרי כבר  
 נתבאר דהא דלייט אביי אמאן דמצלי הבינו  
 זהו שלא בשעת הדחק ואי ס"ד דלא יצא לא  
 שייך קללה בזה וה"ל לומר דלא יצא אלא  
 ודאי דיצא אלא שלא עשה כהוגן ולפיכך  
 קללו. אמנם בזמנינו לא שמענו מעולם מי  
 שיתפלל הבינו והטעם פשוט דבשלמא  
 בימיהם שהיו מכוונים הרבה בתפלה תקנו  
 הבינו לפעמים כשלא יוכל לכוין אבל האידנא  
 בלא"ה אין אנו מכוונים כל כך כמ"ש כמה  
 פעמים אי"כ למה לנו הבינו. [ומהנכון היה  
 להרגיל לאנשי חיל שנחוצים לעבודתם  
 להתפלל הבינו]."  
 וא"כ אף אם אין נוהגים בהבינו מטעם  
 של חוסר כוונה, ראוי שחיילים ידעו  
 ויתרגלו להתפלל הבינו. (ועי' בפסקי  
 תשובות עוד כמה טעמים להפסקת תפילת  
 הבינו).  
 ז. נעבור עתה לצד השני של השאלה  
 האם נשים שטרודות מאד ראוי שיתפללו  
 הבינו. נעיין בחובת הנשים בתפילה.  
 פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קו ס"ב):  
 "נשים ועבדים, שאע"פ שפטורים מק"ש  
 חייבים בתפלה, מפני שהיא מ"ע שלא הזמן

## חבל נחלתו

צרה עתה בגלותינו דמסמכין אקרא בצר לך ומצאוך ושבת עד ה' אלקיך, מ"מ<sup>3</sup> (חייבים) [חייבות] להאריך כמו האנשים, ע"כ קצרו בשיר שלהם שרשות אחרים עליהן, ודי להם בתפילת אשרי וי"ח ברכות שחשב לה (השעת) [כשעת] הדחק שרשות בעליהם עליהם ושמירת הבנים, ואולי אפילו בתפילה קצרה שתקנו להולכי דרכים ופועלים שיתפללו הבינו יספיק ג"כ לנשים, אכן לכל היותר אינם חייבים להתפלל רק אשרי וי"ח ברכות, כי הברכות של יוצר ומעריב [שייכים] לק"ש שהם דברי תורה, גם בשחרית ברכת לעסוק בדברי תורה ואיזהו מקומן ומשנת ר' ישמעאל, מה להם בזה, אכן ברכות כגון של הודאה נטילת ידים ואשר יצר וכל אותן הברכות עד וידבר חייב' הן כמו האנשים, ותו לא..."

עולה מדבריו שראוי לנשים שעליהן לקצר מפני 'שרשות בעליהן עליהן ושמירת הבנים' לומר הבינו בברכות ראשונות ואחרונות ולצאת ידי חובה בכך.

### מסקנה

נשים שדחוקות בזמן או חסרות יכולת להתרכז בתפילה זמן רב, ויכולות להתפלל תפילת הבינו במקום תפילת עמידה – מן הראוי שתתפללנה הבינו.

בספר מגן גבורים פסק דחייבות עי"ש". לפי דברי המשנ"ב נראה שכיון שנשים חייבות בתפילת עמידה ולעתים הן טרודות (ואולי אף יותר מבעליהן) מן הראוי שתתפללנה בשעת הדחק תפילת הבינו.

ח. וראיתי בס' חסד לאלפים (לרב פאפו בעל פלא יועץ, סי' קי): "גם הנשים אם יתפללו זאת שחרית מנחה ערבית רצון יהיה להם וצריך לאומרה בעמידה אם אפשר". ובספר לקט הקמח החדש (לרב יעקב צבי כץ, על א"ח סי' קי) הביא זאת בשם חסד לאלפים שראוי שלכ"א יהיה נוסח הבינו על ידו או בכיסו, וכן נשים יתפללו אותו.

וכ"כ גם בס' עמק הלכה (לרב זאב וולף אב"ד העיר זיטל, סי' לד) והביאו אף בס' הליכות ביתה לרב דוד אורבך (עמ' 105).

ומצאתי בספר משיבת נפש<sup>2</sup> (שמות טו, ט) מן הראשונים ששאל עה"פ: "ותקח מרים וכו' שירו לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים וכו' (שם)".

"יש [לשים] על לב למה לא שרו שירת 'זיושע' כמו האנשים. ויש לחלק לכמה פנים... והטעם השני בא להעירינו אף כי נשים רשות בעלים עליהם ופטורים מכל מצות עשה שהזמן גרמא מ"מ חייבות במצות ולקדש השבת כמו שאומרים נשים חייבות בקידוש היום שאף הן היו באותו הנס בירידת המן, ובנס חנוכה ובשמיעת המגילה ובתפלה בעת

2. מחבר ספר משיבת נפש (מתוך ביוגרפיה פרוייקט השו"ת):

רבי יוחנן ב"ר אהרן לוריא נולד למשפחת רבנים ידועה סביב שנת ר' (1440) באלזס שבגבול צרפת – גרמניה. למד בישיבות גרמניה, ואח"כ היה רב ופוסק ודרשן בכמה קהילות באלזס, ונחשב אחד מגדולי הרבנים בדורו. נפטר סביב שנת רע"ד (1514). ספרו 'משיבת נפש' הוא פירוש שכתב על פסוקים מהתורה ועל פירושים של רש"י, ונמצאות בו גם דרשות שדרש ותמצית של ויכוחיו עם נוצרים.

3. נלענ"ד שצריך לגרוס 'אין חייבות', כן עולה מדבריו.

## מי קורא לכהנים לעלות לדוכן

### שאלה

מי קורא לכהנים העולים לדוכן בקול:  
'כהנים'?

### תשובה

א. נאמר בסוטה (לח ע"א): "אמר אביי, נקטינן: לשנים קורא כהנים, ולאחד אינו קורא כהן, שנא': אמור להם, לשנים. ואמר רב חסדא, נקטינן: כהן קורא כהנים, ואין ישראל קורא כהנים, שנאמר: אמור להם, אמירה [ע"ב] משלהם תהא. והילכתא כוותיה דאביי, ולית הילכתא כוותיה דרב חסדא".

**כתוב בספר 'וזהויר'** (מיוחס למר חפץ אלוף – פר' נשא): **"שליח צבור** צריך לקרות כהנים ודוקא לשנים אבל לאחד לא, שכן אמר אביי לשנים לשלשה קורין כהנים שנאמר אמור להם לשנים. ואמר ר' חסדא כהן קורא כהנים שנאמר אמור להם האמירה שלהם תהא. והלכה כאביי ואין הלכה כר' חסדא". ועולה ששליח הציבור העובר לפני התיבה הוא הקורא כהנים. וכ"כ הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ד ה"ח) ששליח הציבור הוא הקורא כהנים והוא המקריא לכהנים.

ואילו הרא"ש (מגילה פ"ג סי' כא) הביא: "אמר ר' זירא (שם) אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הצבור. רבינו תם<sup>1</sup>

היה אומר דשליח צבור אין לו להפסיק תפלתו ולקרות כהנים דאפי' ליהא שמייה רבא אין להפסיק ואפי' המלך שואל בשלמו או נחש כרוך על עקבו לא יפסיק והא דקאמר אין הקורא רשאי לקרות כהנים לאו בשליח צבור איירי **אלא חזן הכנסת הוא הקורא**. ודקדק מדקאמרי' אין הכהנים רשאים להתחיל בברכה עד שיכלה הדבור מפי הקורא ובתר הכי קאמר אין שליח צבור רשאי להתחיל בברכה אלמא קורא לאו ש"צ הוא. והכי תניא בסיפרי אמור להם מכאן שהחזן אמר להם ואמרו בירושלמי דפרק אין עומדין ובלבד שיהא החזן ישראל. וכן כתוב בפירוש רבינו חננאל לשנים קורא החזן כהנים אבל ש"צ המפסיק עבירה היא בידו אבל מה ששליח צבור אומר התיבות של ברכת כהנים לא חשיב הפסק. והכי איתא במדרש טעמי חסירות ויתירות: אמור להם מלמד ששליח צבור אומר להם על כל דבור ודבור ואמרינן נמי בפרק אין עומדין (דף לד א) העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטירוף הא לאו מפני הטירוף לא חשיב הפסק משום דברכת כהנים צורך תפלה הוא. וכן נמי מה שש"ץ מקרא צורך תפלה הוא... המחלוקת מובאת אף במחזור ויטרי (סימן קל), בראב"ן (סוטה) שכתב שהש"ץ הוא הקורא, וכן הראב"ה (סי' אלף קנה).

1. יש להעיר: כיון שנהגו לשאת כפים כל יום, איך השתבשו ולא ידעו מה עשו דורות ראשונים? ונלענ"ד שבערך מתקופת גלות אשכנז התחילו נוהגים שרק ביום שיש בו מוסף עולים הכהנים לדוכן במוסף עי' שו"ע (או"ח סי' קכד סמ"ד). הראשון שמצאתי שכתב על כך היה המהרי"ל (מנהגים, הל' י"ט סי' ה), וממילא נפלו ספיקות.

## חבל נחלתו

ב. באר הטור (או"ח סי' קכח): "וכתב ר"ת שאין לש"ץ להפסיק לקרות כהנים דהוי הפסק בתוך התפלה אלא חזן הכנסת פירוש הממונה על כל צרכי בה"כ קורא. וכתב הר"פ בשם ר"ת שאין ש"צ אומר או"א ברכנו בברכה וכו' אלא מיד כשיסיים מודים קורא החזן כהנים ור"י כתב דוקא להם שלא היו רגילין לומר או"א אבל עכשיו שש"צ רגיל לאומרו בכל פעם בציבור גם כשהכהנים נושאין כפיהם נכון לומר, וכן היה נוהג הר"מ מרוטנבורג כשהיה הוא ש"ץ היה אומר או"א בלחש עד כהנים ואומר כהנים בקול רם כדי לקרות אותם ואומר עם קדושיך בלחש".

עולה שר"י ומהר"ם נהגו ששליח הציבור אומר בלחש או"א ברכנו... וכשמגיע לכהנים היה מגביה את קולו ובכך יוצא י"ח הקריאה לכהנים.

ג. באר הב"י (או"ח סי' קכח): "וכתב ר"ת שאין לשליח ציבור להפסיק לקרות כהנים דהוי הפסק וכו'. כן כתבו התוספות (ברכות לד. ד"ה לא יענה) והמרדכי (סי' קט) והרא"ש (סי' יז) בפרק אין עומדין ובפרק הקורא את המגילה עומד (מרדכי סי' תתיז רא"ש סי' כא) וכתב הרא"ש (מגילה שם) שכן כתוב בפירוש ר"ח לשנים קורא החזן כהנים אבל שליח ציבור המפסיק עבירה היא בידו אבל מה ששליח ציבור אומר התיבות של ברכת כהנים לא חשיב הפסק, והכי איתא במדרש (טעמי חסרות ויתרות, בתי מדרשות ח"ב עמ' רעג) אמור להם מלמד ששליח ציבור אומר להם על כל דיבור ודיבור ואמרינן נמי בפרק אין עומדין (שם) העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטירוף הא לאו מפני הטירוף לא חשיב הפסק מפני שברכת כהנים צורך תפילה היא וכן נמי מה ששליח ציבור מקרא צורך תפילה הוא ע"כ".

"והרמב"ם (פי"ד ה"ח) כתב ששליח ציבור קורא אותם ואומר להם כהנים וכן נהגו העולם וגם התוספות כתבו סוף פרק אין עומדין (שם) וזה לשונם יש שרוצים להתיר לשליח ציבור עצמו לקרות כהנים אפילו לפירוש ר"ת דמה שפירש דהויא הפסקה היינו דוקא בימיהם מיד כשיימו ברכת הודאה לא היו אומרים אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו בברכה כדמשמע בסוטה (לט): אבל עכשיו שהורגלו לומר אלהינו בלשון ברכה ותפילה אין זו הפסקה".

"וכתב הר"ר פרץ בשם ר"ת שאין שליח ציבור אומר אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו בברכה וכו'. כן כתבו הגהות מיימוניות בפ"ד מהלכות תפילה (דפוס קושטא)".

"ומ"ש בשם ר"י דעכשיו ששליח ציבור רגיל לאמרו בכל פעם בציבור גם כשהכהנים נושאים כפיהם נכון לאמרו. גם זה שם".

הב"י לאחר שהביא את הדעות השונות נראה שנטה לדעת הרמב"ם ושלא כר"ת.

ד. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קכח ס"י): "עומדים בדוכן פניהם כלפי ההיכל ואחוריהם כלפי העם, ואצבעותיהם כפופים לתוך כפיהם, עד שש"צ מסיים מודים ואז אם הם שנים קורא להם (הש"צ): כהנים".

ורמ"א הגיה: "ולא יאמר אלהינו ואלהי וכו'; וי"א שאומרים אותו בלחש עד מלת כהנים, ואז יאמרו בקול רם (טור בשם ר"י ור"מ מרוטנבורג) וחוזר ואומר: עם קדושיך כאמור, בלחש, (וכן נוהגין במדינות אלו)".

מביאור הגר"א עולה בהסברת השו"ע שהקורא הוא שליח הציבור ולא כדרכם של ר"י ומהר"ם. וכ"מ משולחן ערוך הרב (או"ח סי' קכח ס"ה). וכ"כ בערוך השולחן (או"ח סי' קכח ס"ח) ובאר במפורש שאין לש"ץ לומר או"א אלא רק לומר 'כהנים'. וכ"פ המשנה ברורה (או"ח סי' קכח ס"י):

הש"ץ יכול לקוראם, דחשיב הפסקה לתפילה אם קוראם, אלא אחד מבני הקהל קוראם". "ומסיקים התוס' שם בדעת ר"ת דמה דפי' דהוה הפסקה היינו דוקא בימיהם דמיד כשסיימו ברכת הודאה לא היו אומרים או"א ברכנו וכו', והיו אומרים כהנים מיד בהא ס"ל לר"ת דהוה הפסק, ואין הש"ץ יכול לקוראם, אבל עכשיו שהורגלנו לומר או"א ברכנו בברכה וכו', בלשון ברכה ותפילה, אין זה הפסק, דלא גרע מעניית אמנו, דלא חשיבא הפסק כדפרישית. והיינו דכיון דהורגלנו לאומרן במקום שאין מברכים, דהרי אין מברכים בכל זמן, וכן במקום שאין כהנים, הרי שברכה זו הוה חלק מהתפילה. א"כ במקום שמזמין הכהנים, כיון דמזמין אותם בהאי ברכה ותפילה לאו הפסק הוה וש"ץ הוא הקורא ומזמין. והאי חילוקא נקט נמי המהר"ם רוטנברג ותפס להלכה דבזמננו הש"ץ הוא המזמין".

"ובהגהות מימוניות הביא דברי ר"ת כפשטם, דאין הש"ץ אומרם. והביא בשם מורו דכדי שלא לשנות את המנהג היה אומר בלחש או"א וכו', והיינו נמי דס"ל לחילוק התוס', דכיון דאומר או"א הוה דרך תפילה. והקשה לו הגה"מ דהרי לא נתקן או"א ברכנו וכו', אלא בשעה שראוי לנשיאת כפים, ואין שם נ"כ. והודה לו מורו לדבריו, והפסיק ממנהגו, וס"ל דלעולם הוה הפסק".

"אבל הב"ח נקט להלכה כדעת התוס' דר"ת וכקודם חזרה של מורו של הגה"מ, דכיון דאומר או"א ברכנו לא הוה הפסק דדרך תפילה הוה והוקבע לתפילה".

"ולמעשה נהגו כמו שכתב והכריע הגר"א

"(לד) הש"ץ כהנים – ולא חשיב הפסק בתפילה כמו דלא חשיב הפסק מה שהש"ץ מקרא להם מלה במלה והטעם דנ"כ צורך תפלה הוא".

"(לה) ולא יאמר או"א – הטעם שלא נתקן אלא בזמן שאין הכהנים מברכין בעצמם אבל כיון שהכהנים מברכין בעצמן למה יאמר הש"ץ".

וכן בילקוט יוסף (תפילה ב סימן קכח – הלכות נשיאת כפים סעיף לה) פסק כפסיקת השו"ע:

"כשיש בבית הכנסת ב' כהנים הנושאים כפיהם, קודם שיתחילו לברך אשר קדשנו וכו', אומר להם השליח צבור: כהנים, שאין הכהנים חייבים לברך אלא אם כן אמרו להם לברך, שכן נאמר: כה תברכו את בני ישראל אמור להם, ותירגמו, כד תימרון להון, והיינו דהחייב הוא רק כאשר אומרים להם לברך. ואמירה זו היא קריאת כהנים שאנו אומרים קודם שהכהנים נושאים כפיהם. וכיון שכל האחרונים גדולי הפוסקים, מסכימים לדעה אחת שהש"ץ הוא הקורא 'כהנים' כך ראוי לומר".

ה. אולם בהערות הגר"ש אלישיב (סוטה לח ע"א) העלה להלכה שאחד מן הקהל קורא כהנים וז"ל:

"שנא'. אמור להם לשנים וכו'. ופירש"י מקרא דלהם נפק"ל ששליח ציבור מזהיר אותו לברך, מבואר מדברי רש"י דהש"ץ הוא המזמין לברך. ולמעשה נקטו כן רוב הראשונים. וה"נ מבואר בשו"ע [קכ"ח ס"י] שכתב ואז אם הם ב' קורא להם הש"ץ כהנים".

"אבל התוס' בברכות [ל"ד. ד"ה לא יענה] כתבו בשם ר"ת דלקראו כהנים לדוכן אין

## חבל נחלתו

**מסקנה** במע"ר [ומבין שיטי הגהותיו לשו"ע נמי משמע כן עיין שם<sup>2</sup>] כדעת ר"ת לגמרי, דאפילו בזמננו דשייך לומר או"א וכו', אין הש"ץ אומרו אלא אחר הוא המזמין".

כיון ששתי השיטות יסודן בהררי קודש, ראוי לנהוג כמנהג המתפללים באותו מקום, ולפי סדרי בית כנסת זה (אם הוא מעורב מכמה עדות), ולא להיכנס למחלוקת בענין.

## סימן ה

### כנגד כתפותיהם

גדול שאינו מגביה את ידיו למעלה מן הציץ"...

פרש ר' עובדיה מברטנורא (תמיד פ"ז מ"ב): "כנגד כתפותיהם – לפי שצריכים נשיאת כפים, דכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וכתיב (דברים יח) הוא ובניו כל הימים, מה הוא בנשיאות כפים, אף בניו בנשיאות כפים כל הימים".

"ובמקדש – שמברכים את העם בשם המפורש ושכינה למעלה מקשרי אצבעותיהם, מגביהים ידיהם למעלה מראשיהם".

"שאינו מגביה ידיו למעלה מן הציץ – מפני שהשם כתוב בו".

"ר' יהודה אומר כו' – ואין הלכה כר' יהודה".

ב. כתב בסידור רש"י (סימן תקטו): "ואין

הכהנים רשאים לישא את כפיהם אלא כנגד כתפיהן".

## שאלה

איך צריכים כהנים לשאת את כפיהם האם שידיהם תהיינה בגובה הכתפים או בגובה הראש?

## תשובה

א. נאמר בתמיד (פ"ז מ"ב): "הכהנים נושאים את כפיהם ידיהם כנגד כתפותיהם ובמקדש על גבי ראשיהן חוץ מכהן גדול שאין מגביה את ידיו למעלה מן הציץ, רבי יהודה אומר אף כהן גדול מגביה את ידיו למעלה מן הציץ שנאמר (ויקרא ט') וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם".

וכן בסוטה (פ"ז מ"א):

"במדינה כהנים נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן ובמקדש על גבי ראשיהן חוץ מכהן

2. במעשה רב כתוב במפורש בשם הגר"א (הלכות יום טוב אות קסח): "לא יאמר הש"ץ או"א רק תיכף כשמסיים הש"ץ ולך נאה להודות ועונין הצבור אמן קורא החזן העוסק בצרכי צבור כהנים לא הש"ץ... והש"ץ מקרא לכהנים יברכך כו'". וא"כ למעשה נהג שלא כשר"ע.

בבאור הגר"א (או"ח סי' קכח ס"י) באר: "הש"ץ. רמב"ם דלא כתוס' דברכות ל"ד א' ד"ה לא כו' שפי' דחזן העוסק בצרכי ציבור הוא הקורא כמ"ש בספרי הנ"ל שחזן כו' ועוד ממ"ש בסוטה ל"ט ב' מפי הקורא והדר קא' שיתחיל ש"ץ כו' ש"מ דקורא לאו ש"ץ". וסוף דברי הגר"א הם בשיטת תוס' שנדחתה.



והבין הראב"ד שמותר לכהנים במדינה מעל ראשיהם, אבל לא פחות מגובה כתפיהם ולא למטה מהם.

אמנם בספר אור זרוע (ח"ב – הלכות נשיאת כפים סי' תיא) כתב מפורש:

"ותני' אידך כה תברכו בנשיאת כפים וצריכין לשאת ידיהם כנגד כתפותי' ואינם רשאים להגביה יותר כדתנן בפ' אלו נאמרין במדינה נושאים כנגד כתפותיהם ובמקדש ע"ג ראשיהן חוץ מכהן גדול שאינו מגביה ידיו למעלה מן הציץ וצריכין להרחיב אצבעותיהן כמו שנוהגין הכהנים ועיקרו של דבר מפורש בהגדה על מקרא דמשגיח מן החלונות מציץ מן החרכים".

וכן הסביר זאת בהערות הגר"ש אלישיב (סוטה לח ע"א):

"נושאים את ידיהם כנגד כתפיהם. יש שיטה בראשונים [הראב"ד בתמיד פ"ז] דהדין המבואר כאן דבמדינה כנגד כתפיהן היינו בדרך אפשרית, אבל ודאי יכולים הם לישא כפיהן מעל ראשיהן, רק שאינו מעכב. אבל האור זרוע ח"ב סי' תי"א כתב דכיון דקבע תנא דמתניתין דבמדינה נושאים כנגד כתפיהן כל המשנה ידו על התחתונה, ובודאי אם ישא מעל ראשו מיחזי כיוהרא, ואסור".

שאר הראשונים מצטטים את המשניות שכהנים נושאים כפיהם בכל מקום פרט למקדש כנגד כתפיהן.

ג. פסק הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ד ה"א): "כיצד היא נשיאת כפים בגבולין בעת שיגיע שליח צבור לעבודה כשיאמר רצה כל הכהנים העומדים בבית הכנסת נעקרין ממקומן והולכין ועולין לדוכן ועומדים שם פניהם להיכל ואחוריהם כלפי העם ואצבעותיהם כפופות לתוך כפיהם עד

משמע שאינם יכולים למטה יותר ולא יותר למעלה, אלא כנגד כנגד כתפיהן ורק במקדש חייבים על גבי ראשיהם.

וכן באר בספר יראים (סימן רסט [דפוס ישן – טו]): "וטעמא במקדש שריא על ידי

הכהנים ונאה הדבר שתהא שריית שכינה למעלה מראשיהם ובמדינה אין שכינה שורה ע"י הכהנים הלכך כנגד כתפיהם שאחרי שצריך נשיאת כפים כבענין הזה נקרא נשיאות דבר המקובל ונאה דאלו למעלה מכתפיו נראה כשוטה בעמידה וכתוב זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות [שבת קל"ג ב']".

במיוחס לראב"ד (תמיד לג ע"ב) חלק על כך וכתב: "ובמקדש על ראשיהם. מפני

שהשכינה שורה על ידיהם של כהנים כשמזכירין את השם ככתבו ועיקר שכינה במקדש, לפיכך לא יתכן לישא ידיהן כנגד כתפיהן דלאו אורח ארעא שיהא ראשיהם של כהנים למעלה ממקום שכינה ששורה על ידיהם. ועוד דאיכא למיחש דילמא אתי לאסתכולי על הידים וזה לא יתכן לפיכך היו מגביהין למעלה מראשיהם (דשפיר דמי) חוץ מכה"ג שאינו מגביה, אבל במדינה כנגד כתפיהן היו עושים וכ"ש אם יגביהו למעלה מראשיהם דשפיר דמי חוץ מכה"ג שאינו מגביה ידיו למעלה מן הציץ אבל כהן הדיוט שהיה מגביה ע"ג ראשו דהיינו למעלה מהתפילין לא חיישי דזהו תימה לומר שמגביה למעלה מראשו ולעולם למטה מתפילין של ראש ואם יש לפרש כך י"ל שהיה צריך לעשות תפלה של ראש גבוה כדי שיהיו הידים למטה גם יש לתמוה האיך אדם נושא תפילין של יד הלא הראש הוא למעלה ושמא י"ל דכיון דאיכא תפילין של ראש שהן למעלה מנכרא מילתא".

## חבל נחלתו

"ומגביהין ידיהן כנגד כתפותיהן. פשוט שאין המכוון שתהיינה הידים מודבקות לכתפים, כמו שחשב הסכל לכלוכית שר". איברא כל כמה דמדלו להו טפי מעלי, דהא במקדש היו מגביהין אותן למעלה מראשיהן, הא ודאי לאו דווקא הוא, אלא משום דבגבולין ליכא קפידא להגביהן כל כך, כדאיתא בטעמא דמילתא, להכי אקילו בה רבנן, לא הטריחום בהגבהה יתרה וכבדה, וקמ"ל דבגבולין סגי להו בהגבהה בעלמא כל דהו, והיינו כנגד כתפותיהן לכל הפחות, דלמטה משעור זה תו לא חשיבא הגבהה לגמרי. אבל להגביהן יותר כמו שנהגו כהנים שלנו בפני גדולי הדור מעולם, דהיינו שמחזיקין אותן תחת העינים, ודאי עדיף טפי. וגם אינו יוצא ממשמעות כנגד כתפותיהם בכך, כי גם זה נקרא כנגד שתוך הידים פונה נגד הכתפות, אדרבה הכי משמע הלשון דאל"ה לפני כתפותיהם מיבעי ליה למימר. וא"א אף על גב ולא ידע מאי דאמרי רבנן לגמרי (מגמר נמי בעי אגמורי) מגרה מדון לגעור ככהנים הבלתי נוטשים תורת אמם. ארר וקלל להם ככה"כ להכריעם באורחותיו, להדמות עצמו מדקדק במצות יותר מכל העולם, ופשוט טלפיו עם היותו קל כאחד הצביי"ם כו".

עולה מדבריו שסובר שניתן לכהנים להרים את הידים אף למעלה מכתפיהם וכך ראוי לעשות.

ה. כתב בכף החיים (סי' קכח ס"ק עז):

"מגביהין ידיהם כנגד כתפותיהם דהכי איתא בסוטה ל"ח ע"א במדינה כהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהם ובמקדש על גבי ראשיהן ע"כ. מיהו בשער הכוונות דרוש ה' דחזרת העמידה דף מ' ע"א כתב וז"ל: צריך הכהן לישא כפיו כנגד ראשו ממש למעלה כנוצר במשנה וצריך לזוהר בזה להגביהם ממש כנגד

שישלים שליח ציבור ההודאה ומחזירין פניהם כלפי העם ופושטין אצבעותיהן ומגביהין ידיהם כנגד כתפיהם ומתחילין יברכך"...

באר הקרית ספר (הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ד):

"ומגביהים ידיהם כנגד כתפיהם דבהכי הוי נשיאות ידים דכל הזרוע מקרי יד דכתיב וקשרתם לאות על ידך דהיינו זרוע ולמטה מן הכתפים לא מקרי נשיאות ידים דהיינו מקום היד ממש אלא צריך להגביהם כנגד כתפותיהם".

וכך פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קכח ס"ב): "מגביהים ידיהם כנגד כתפותיהם"...

ובאר הלבוש (או"ח סי' קכח ס"ב):

"ומגביהין ידיהם כנגד כתפיהן, כדכתיב [ויקרא ט, כב] וישא אהרן את ידיו, שנשא אתם למעלה, ואמרו חכמים שאין צריך יותר למעלה מכנגד כתפיהם שזהו נקרא נשיאות למעלה, ר"ל למעלה ממקום יציאתו מן הגוף דהיינו הכתף, שעל כרחק אין פירושו למעלה מראשו דאם כן היה מגביהן למעלה מן הציץ, וזה ודאי אי אפשר, שהרי שם המפורש היה חקוק בציץ והאיך יגביה ידיו למעלה משם המפורש". וקצת משמע מדבריו שנוטה לפירוש הראב"ד.

הבאר שבע (סוטה לו ע"ב) באר: "נושאים את ידיהם כנגד כתפיהם. דבהכי הוי נשיאת ידים, דכל הזרוע נקרא יד דכתיב (דברים ו, ב) וקשרתם לאות על ידך דהיינו זרוע (עי' מנחות לו, ב), ולמטה מן הכתפים לא מקרי נשיאת ידים דהיינו מקום היד ממש, הלכך צריך להגביהה כנגד כתפיהם". ודבריו העתקה מדברי הקרית ספר.

ד. המור וקציעה (סימן קכח) אגב דבריו כנגד השבתאות מדבר אף על נשיאות כפים:

ודבריו חולקים בפירוש על כל הפוסקים מן המשנה עד האחרונים שלכל היותר סברו שמותר להגביה עד לראש אבל לא כתבו שזו חובה, והרי לשון המשנה מפורשת 'במדינה כהנים נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן'.

ו. בילקוט יוסף (תפילה ב סימן קכח – הלכות נשיאת כפים סעיף ג) פסק:

"כשהכהנים נושאים את כפיהם, יגביהו את ידיהם כנגד כתפיהם, ויש אומרים שלא יגביהו ידיהם יותר מכנגד הכתפים. ויש אומרים שאם רצו להגביה ידיהם עד כנגד ראשם, הרשות בידם. ולדעת רבינו האר"י והמקובלים צריכים להגביה ידיהם עד כנגד הראש. והנוהגים כן יש להם על מה שיסמוכו".

והסביר בהערות לאחר שהביא את הסוגיא בסוטה בהבאת דברי אביו הגר"ע יוסף בספריו:

"והנה בספר אור לציון חלק ב' (עמ' עט אות ב) כתב, שהכהנים בשעה שנושאים כפיהם יגביהו ידיהם בגובה ראשיהם, ויהיו ידיהם מעל כתפיהם. אך בשו"ת יביע אומר ח"ט (סי' קח אות סה) העיר על זה, כי במשנה (סוטה לח א) איתא, במדינה הכהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהם. וכן פסק הרמב"ם (פ"ד מהל' תפלה ה"א). וכ"פ הטוש"ע (סי' קכח סעיף יב). אך בשער הכוונות כתב שישאו ידיהם למעלה כנגד ראשם, וס"ל בכוונת המשנה שלא הטריחום להגביה ידיהם יותר מכנגד כתפיהם, אבל אם יגביהו ידיהם למעלה מראשיהם שפיר דמי, וכמו שפירש הראב"ד (תמיד פ"ז). וכן כתב בשמן ששון ח"ג (דף נג ע"ב). ע"ש. אבל הרדב"ז בספר מצודת דוד, כתב, שכנגד כתפיהם, דוקא, ונתן טעם ע"פ הסוד. וכן פסק בחסד לאלפים (סי' קכח סעיף ט). ולכן לכתחלה יגביהו ידיהם כנגד כתפיהם,

ראשו עכ"ל וכן כתב בפרי עץ חיים שער יו"ד פרק ד' ועיין בספר נהר שלום הנדפס מחדש דף כ"ג ע"ג בשאלות חכמי המערב אות ק' שכתב וז"ל: כי לפי זה צריכים הכהנים בברכתן להגביה כפות ידיהם למעלה ראש כדי להשלים פרצוף לאה בחו"ב הנעשים מהם וכמו שכתב בשער התפילות וזה היפך הפוסקים כסברת חכמים דמסכת סוטה פרק ז' שאין נושאים כפיהם אלא כנגד כתפותיהם ולא למעלה ראש עכ"ל. והרב תורת חכם דף קנ"ג ע"ב כתב לתרץ דזהו כמו שהתקין רבן יוחנן בן זכאי בלולב אחר החורבן שיהא ניטל במדינה שבעה זכר למקדש יעו"ש ולע"ד נראה לתרץ דמה שאמרו במשנה מגביהין ידיהן כנגד כתפותיהן היינו הזרועות של הידים אבל כף היד והאצבעות יהיו כנגד הראש מעט וכדברי האר"י ז"ל ועיין שמן ששון חלק ג' על שער הכוונות דרוש הנזכר אות ז' שכתב תירוץ אחר יעו"ש. איך שיהיה שלפי דברי הרב ז"ל וסודם של דברים צריך שיהיו כפי הידים והאצבעות כלפי הראש ממש וגם כתב שם בשער הכוונות ובשער ההקדמות דף מ"ט ריש ע"ד ובעץ חיים שער ל"ז פרק ה' שהאצבעות צריכות להיות זקופות למעלה וכן הוא בזוהר הקדוש פרשת נשא דף קמ"ה ע"א ברעיא מהימנא יעו"ש וכן כתב בשמן ששון שם ובדף קמ"ו ע"ב כתב שם בזוהר הקדוש וז"ל תאנא כהנא דפריס ידוי בעי דלא יתחברון אצבעאן דא בדא בגין דיתברכון כתרין קדישין כל חד וחד בלחודוי וכו' יעו"ש וכתוב שם בשער הכוונות ובשער ההקדמות דשתי הידים צריכות להיות משני צדדי הראש זה מימין וזה משמאל כיעו"ש דהיינו פני יד ימין כנגד צד ימין של ראש ור"ל כנגד פאת הראש של ימין ואחורי היד כלפי חוץ מצד ימין".

## חבל נחלתו

נושאים כפיהם אלא כנגד כתפיהם, הוא ט"ס, שבמשנה איתא "נושאים ידיהם כנגד כתפיהם", ולא דוקא הוא, שכל שכן אם יגביהו למעלה מזה כנגד ראשם ממש דשפיר דמי, דזיל בתר טעמא, שהטעם שבמקדש היו נושאים ידיהם על גבי ראשם, הוא משום השכינה השורה על ידיהם, ולכן נושאים ידיהם ע"ג ראשם שלא להסתכל על הידים, וא"כ אפילו במדינה שפיר דמי. וכן ראיתי להגאון רבי אליעזר נחום על מס' תמיד פרק ז' שכתב וז"ל: "ובמקדש ע"ג ראשיהם, משום שבמקדש לאו אורח ארעא שיהיה ראשם של הכהנים למעלה ממקום שכינה השורה על הידים. ועוד דאיכא למיחש שיבאו להסתכל על הידים שהשכינה שורה עליהם, וזה לא יתכן, לפיכך היו נושאים ידיהם על גבי ראשיהם שלא להסתכל על הידים, חוץ מכהן גדול שאינו מגביה ידיו למעלה מן הציץ. אבל במדינה היו נושאים כנגד כתפיהם וכל שכן אם יגביהו למעלה מראשם דשפיר דמי. ע"כ. והנה גם במלאכת שלמה (תמיד פ"ז) כתב כלשון החזון נחום הנ"ל, שבמדינה הכהנים נושאים כפיהם כנגד כתפיהם וכ"ש אם יגביהו אותם למעלה מראשיהם דשפיר דמי. ע"ש. ובאמת שכבר כתב כן הראב"ד בפירושו לתמיד (פ"ז) וז"ל: "ובמקדש על ראשיהן מפני שהשכינה שורה על ידיהם, כשמזכירים את ה' ככתבו, ולא אורח ארעא שיהיה ראשם למעלה ממקום שכינה וכו', אבל במדינה היו מגביהם ידיהם כנגד כתפיהם, וכל שכן שאם יגביהו ידיהם למעלה מראשיהם דשפיר דמי. ע"ש. וכ"כ הגאון יעב"ץ בס' מור וקציעה (סי' קכח, דף נב ע"ג), ומגביהם ידיהם כנגד כתפיהם, איברא דכל כמה דמידלו להו טפי מעלי, דהא במקדש היו מגביהם ידיהם למעלה מראשיהם, אלא דבגבולין לא

ואם הגביהו כנגד ראשם יש להם על מה שיסמוכו. [עכ"ד מיבי"א]."

"ועיין בכן איש חי (פר' תצוה אות יד) שכתב: הכהנים יגביהו ידיהם למעלה מכתפיהם שיהיו ידיהם כנגד ראשם ממש. ע"כ. וכתב על זה בהליכות עולם חלק א' (עמ' רז): הנה משנה שלימה שנינו בסוטה (לח א): "במדינה כהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהם, ובמקדש על גבי ראשיהם". וכ"פ הרמב"ם (בפי"ד ה"ג מהל' תפלה): "שמגביהם ידיהם כנגד כתפיהם, ומתחילים יברכך". ושם (ה"ט): "שבמקדש מגביהם ידיהם למעלה ע"ג ראשיהם". והטור ומרן הש"ע (סי' קכח סעיף יב) כתבו: "מגביהם ידיהם כנגד כתפיהם". אלא שבשער הכוונות (דרוש ה' דחזרת העמידה דף מ ע"א) כתב, צריך הכהן לישא כפיו כנגד ראשו ממש למעלה כנזכר במשנה שצריך להזהר בזה להגביהם ממש כנגד ראשו. וכ"כ בפרי עץ חיים (שער י פ"ד). ובספר נגיד ומצוה (דף יג ע"א). וכן בספר נהר שלום (דכ"ג ע"ג) כתב שצריכים הכהנים בברכתם להגביה כפות ידיהם למעלה ראש".

"וזה היפך הפוסקים כסברת חכמים בסוטה (לח א), שאין הכהנים נושאים כפיהם אלא כנגד כתפיהם ולא למעלה ראש. ע"כ. ותימה שהרי אין שום מחלוקת בזה, שהיא סתם משנה שהכהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהם, ואין חולק ע"ז. והרב כף החיים (סי' קכח אות עז) כתב לתרץ בשם התורת חכם (דף קנ"ג ע"ב), שזהו כמו שהתקין ריב"ז אחר החורבן שיהא הלולב ניטל שבעה זכר למקדש. ע"כ. וגם זה תמוה, שאם שם הוצרכנו לתקנת ריב"ז, איך נעשה אנחנו מדעתינו תקנה כזאת היפך רבותינו שבמשנה. והיא לא תצלת. וראיתי בספר שמן ששון ח"ג (דף נג ע"ב) שכתב שהלשון שכתב הנהר שלום "שאין

ז. וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' ו) עסק בשאלה זו. ופתח:

"והנה תמה אקרא איך אפשר לומר על הלכה ופרטיה שנפסקו מפורש בטור והובאו ביתה יוסף ובשלחנו הטהור, והרמ"א סמך ידו ע"ז ולא השיג כלום. וכן פסק הלבוש והמג"א חיזקה במסמרים גם אחרי שראה את הזוהר שכתוב לא כן, וכן בשו"ע הגרש"ז ז"ל. שנקראים עדנה בכל זאת כדבר שלא נזכר בפוסקים שדעת המקובלים מכריע? ולמעשה מציינו להם מקור גם במדרשי רז"ל ועוד ראשונים, וכדיבואר".

"עוד זאת כפי שנביא להלן גם דעת המקובלים אינה אחידה בזה, ואיכא דסברי שהנפסק בשו"ע הוא גם ע"פ הקבלה".

"באופן שלא היה נשאר מקום לדון בשאלות כתר"ר על צידוד היתר לשינוי אופן נשיאת הכפים מכפי שכתוב בשו"ע, אילולא שמציינו גם למרי – דהלכה שנחלקו בזה, ובעיקר בשתי החלוקות הראשונות, וכדיבואר בע"ה".

ומביא את המקורות שהבאנו ומביא מיפה ללב החולק על דברי המקובלים שדוקא כנגד ראשו.

ומסכם עיונו בשאלה זו:

"באופן שיוצא לנו שגם ע"פ הנסתר נחלקו מארי דרזין בדרך של נשיאות הכפים אם כנגד הכתפיים בדייקא, או כנגד ראשיהם בדייקא".

ויש להעיר שלפי המקובלים שזוקף ידיו כלפי מעלה אף את אצבעותיו זוקף כלפי מעלה.

ח. שאלתי היאך נהגו כהנים תלמידי חכמים גדולים, והשיבו לי שמורי ראש הישיבה הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל היה מגביה בגובה הכתפיים ומעט יותר. (וכנראה נהג כן עפ"י הגרא"ה קוק זצ"ל מרא

הטריחום בהגבהה יתרה, וקמ"ל דסגי להו בהגבהה בעלמא כל דהו, וזהו לכל הפחות כנגד כתפיהם. אבל להגביהן יותר, כמו שנהגו כהנים שלנו בפני גדולי הדור מעולם, ודאי דעדיף טפי. וגם אינו יוצא ממשמעות כנגד כתפיהם בכך וכו'. ע"ש. וראיתי בשו"ת אור לציון ח"ב (עמ' עט) שנדחק לתרץ דברי השער הכוונות שלא יסתרו מה ששנינו במשנתנו הנ"ל. אולם ירד להציל ולא הציל במחכ"ת, כאשר יראה הרואה. גם מ"ש לתרץ בכף החיים (אות עז) אינו מחוור. והיותר מחוור מ"ש הרב שמן ששון שהסתמך על הרב חזון נחום. וכן כתב הראב"ד. וכן הרב בן איש חי בספרו עוד יוסף חי (אות ג) הסתמך ג"כ על הרב שמן ששון".

"איברא שבס' יראים (סי' טו) ס"ל שכהנים נושאים כפיהם כנגד כתפיהם בדוקא, שהוא דבר המקובל ונראה, שאילו כהן הנושא ידיו במדינה שאין שם השראת שכינה ומגביה ידיו למעלה מכתפיו נראה כשוטה בעמידתו. והמלאכת שלמה שם בסו"ד הביא גם דברי היראים הנ"ל. והרדב"ז בספר מצודת דוד (מציה עח) ס"ל נמי שכנגד כתפיהם דוקא, ונתן טעם ע"פ הסוד. ע"ש. וכ"פ בחסד לאלפים (סעיף ט). ע"ש. ועכ"פ נראה שהמקובלים פירשו המשנה כדברי הראב"ד וסיעתו, והנוהגים כמותם בודאי שיש להם על מה שיסמוכו. [ג' הקטעים האחרונים הם מדברי מרן אאמו"ר]."

והביא דברי אביו הגר"ע יוסף שמן הראוי לשאת כפים כנגד כתפיהם ומי שנוהג עפ"י המקובלים לשאת כפיו כנגד ראשו יכול לסמוך על שיטת הראב"ד והרב יעב"ץ. אבל לכתחילה אין לצאת כנגד כל הראשונים והאחרונים שכתבו דוקא כנגד כתפיהם.

## חבל נחלתו

והרב הראשי לישראל ונעניתי שהיה נוהג כנגד כתפיו וכן נוהגים בניו.

### מסקנה

נראה לי שכהן שאינו נוהג בכל דרכיו והלכותיו עפ"י המקובלים, צריך לנהוג לפי מרבית הפוסקים ופסיקת השו"ע והרמ"א ולשאת כפיו כנגד כתפיו.

דא"י. ונראה לי מפני שתנועה זו יותר קלה מאשר לדיוק בגובה הכתפיים).

וכן בהלכות שסידר מורי הרצי"ה קוק על סידור עולת ראיה כתב: "מגביהים ידיהם כנגד כתפותיהם ומגביהים יד ימנית קצת למעלה מהשמאלית"...  
שאלתי כיצד נהג למעשה הגרא"א שפירא זצ"ל שהיה ראש ישיבת מרכז הרב

## סימן ו

### כניסת חתן לבית כנסת ואי אמירת תחנון

לפני ה' [טור] ולכן אומרים אח"כ ואנחנו לא נדע מה נעשה כלומר: התפללנו בכל אופן היכולת ויותר מזה לא נדע מה נעשה ורק עליך עינינו [כ"מ בטור ע"ש].

ב. ויש להוסיף כי לגבי תחנון בשני וחמישי הביא האורחות חיים (ח"א דין מה שמוסיפין בשני ובחמישי אחר י"ח אות א):  
"נהגו בכל מקומות ישראל להרבות בתפלה ובתחנונים בכ"ו וה' לפי שב"ד של מעלה וב"ד של מטה שוין והם ימי רחמים לפי מרבין בהן בתפלה ובתחנונים כדי שיכופו תחנונים את העליונים. וי"א לפי שמרע"ה עלה בב' וירד בה' כשקבל התורה. ורמז מן הכתוב דרשו ה' בהמצאו פי' ב"ה מצאו. וכולל בברכת שמע קולנו כשיגיע אל תשיבנו רחמיך וכו'. ואחר י"ח אומר והוא רחום. ותקנוהו לומר בכל יום בקול רם ומעומד כדי שתהא תפלתו נשמעת. וכן התפללו אותו המתקנים בתחלה. וכתבו הגאונים ז"ל כי כן קבלנו עלינו ועל בנינו עד עולם וכל העובר על התקנות נקרא פורץ גדר. והא לך תקנת והוא רחום למה היה נתקן. עובדא הוה בחד ספינתא דיהודאי וכו' דאתא מן גלותא דירושלם לאתרא דהוה

### שאלה

ראש ישיבה הורה לתלמידו – חתן בשבעת ימי משתה – שלא יתפלל בתוך בית כנסת בשחרית ומנחה, כדי שהציבור יאמר תחנון אחר חזרת הש"ץ. האם ראוי לנהוג כך?

### תשובה

א. פסק הטור (או"ח סי' קלא):  
"ולאחר שיסיים ש"ץ חזרת תפלה נופלים על פניהם ומתחנונין וז"ל הרמב"ם ז"ל לאחר שישלים התפלה יפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הציבור ויתחנון (=הש"ץ) והוא נופל, וישב, ויגביה ראשו הוא ושאר העם ומתחנון מעט בקול רם מיושב".

באר בערוך השולחן (או"ח סי' קלא ס"א):  
"ולאחר שיסיים ש"ץ חזרת התפלה נופלים על פניהם ומתחנונים. וענין נפילת אפים הוא כדי שיסדר התפלה בג' סדרים תחלה תפלה דמיושב והיינו עד שמ"ע, ואח"כ תפלה דמעומד, ואח"כ נפילת אפים כמו שעשה משה רבינו דכתיב [דברים ט, ט] ואשב בהר וכתיב [דברים י, י] ואנכי עמדתי בהר וגו' ואתנפל

החתן. כלומר משום דרשות הוא אין נופלים בבית החתן שאילו היתה חובה גם בבית החתן היו נופלים...".

באר ערוך השולחן (או"ח סי' קלא ס"ב):  
 "כתב הטור בשם רב נטרונאי גאון נפילת אפים רשות היא ולא חובה ע"ש, ולכן בנקל מבטלין אותה מפני כמה דברים כמו שיתבאר. ונ"ל דעכשיו שכל ישראל נהגו בזה שוינהו עלייהו כחובה אם מעט ואם הרבה. וגם מצינו בגמרא דעם כי היא רשות מ"מ עניינה גדול מאד ומן השמים ממהרים לענות על נפילת אפים דאמרינן בס"פ הזהב [בבא מציעא נ"ט]: בענין תנורו של עכנאי שר"א היה לו קפידא על ר"ג הנשיא ואשתו של ר"א היתה אחותו של ר"ג ולא הניחתו בכל יום ליפול על אפיו ופעם אחת לא השגיחה ונפל על פניו ומיד נענש ר"ג ע"ש הרי מפורש דאין זה חובה דאלו היתה חובה לא היה ציית לה וגם מפורש דכחה גדול דתיכף ומיד נתקבלה תפלתו".

ד. הביא בדרכי משה (הקצר או"ח סי' קלא):

"ומ"ש שלא ליפול בבית הכנסת ששם החתן... וכתב עוד מהר"א (טירנא מנהג שבת הגהות אות מז) דאם החתן ביום ו' בבית הכנסת אין אומרים תחינה. ובריינו"ס נוהגים שאף ביום ה' יוצא החתן מבית הכנסת קודם רצה כדי להתפלל תחינה... (לא ניכנס לשאלת הימים בחתן מתי הוא יוצא לבית הכנסת, מפני שבזמינו נהוג שיוצא כל הימים).

פסק הרמ"א (או"ח סי' קלא ס"ד): "מה שאין כן בחתן, שאין אומרים תחנון כל היום, כשמתפללין אצל החתן (הגהות מיימוני פ"ה מה"ת) ולא מקרי חתן אלא **ביום שנכנס לחופה**".

תמן הגמונא אמר לון מנן עם אתון א"ל מעמא דיהודאי א"ל אי מעמא דיהודאי אתון בעינא למנסי יתכון כמה דמינסו חנניה מישאל ועזריה בגו אתון נורא יקידתא. א"ל הב לן זמן ל' יומין יהב להון זמן. יתבו בתעניתא וכל מה דהוון חזו בחלמא הוון משתעו באפי קהלא. כד בעי למשלם ל' יומין הוון תמן חד סבא דדחיל חטאין ולא הוון חכים כולי האי, וא"ל חמאי בחלמא דאקריון לי פסוקא חד דהוון כתיב תרתי ותלת לא ולא ידענא מאי היא. א"ל חד סבא חכימא האי קרא ודאי הוון דאקרו לך מן שמיא: כי תעבור במים אתך אני וכו' (ישעיהו מג, ב) את ודאי תיעול בנורא ותשתזיב דהא ודאי מן את רחיק. עבדו בטעם הגמונא נורא רבא לחדא בפרשת אורחין, ועאל ההוון סבא דחלם ההוון חלמא לגו נורא ואתפליג אשתא לג' אורחי ועאלו בגוה ג' צדיקי לקבלה אנפיה דההוון סבא. והנהו תלתא סבי שבחו ואמרו והוון רחום. קדמאה עד אנא מלך. תניינא עד אין כמוך. תליתאה מתמן עד סופא. ותקנוהו חכמים לאומרו בכ' וה' שהוא יומא דדינא. ויש בפסוק א' י"ג תיבות כנגד י"ג מדות וכנגד אותיות שמות האבות שהם י"ג". (וכן בקצרה בספר המנהיג דיני תפילה עמוד קב, ספר אבודרהם דיני קריאת התורה, כלבו סי' יח).

ולכן כתבו שצריך לומר והוון רחום בכוונה. אולם לא מצאתי שחילקו בין תחנון בשני וחמישי לבין שאר תחנון בשאר הימים לגבי ביטולם, ואף הוון מתבטל מאותן סיבות של שאר הימים.

ג. כתב הבית יוסף (או"ח סי' קלא, ד [א]):  
 "ועומד החזן ואומר אבינו מלכנו חננו ועננו וכו' ורב נטרונאי כתב נפילת אפים בציבור רשות ונופלים בבית האבל ואין נופלים בבית

## חבל נחלתו

קודם תחנון ויאמרו הציבור תחנון, ויש שכתבו שגם הט"ז והמשנ"ב לא כתבו דבריהם אלא במקום שיוכל החתן להתפלל בביתו במנין (שלחן העזר ח"ב עמ' קי"ט ועוד), ויש שכתבו שדווקא לענין חתן כתבו הט"ז והמשנ"ב דבריהם (ס' תפילה כהלכתה פט"ו הערה מ"א בשם הגר"ז אויערבאך זצ"ל), כי מצינו מנהגים קדמונים שהחתן לא יצא להתפלל בביהכ"נ (כמ"ש בפרישה אבה"ע ריש סי' ס"ד. ובס' הנ"ל בשם הנ"ל מביא עוד דמצינו גם שיטות בראשונים דחתן פטור מתפילה כל שבעה, ואף כי אין ההלכה כן כנראה צירפו זאת לסיני להתיר לחתן להתפלל ביחידות) כל שבעת ימי המשתה (פרט לשבת), וכיון שלדברי הרמ"א אין חתן פוטר מתחנון אלא ביום חופתו ולא כל שבעה, לכן הכריעו שלא יבוא לביהכ"נ, וסבירא להו שלא יועיל אם יצא קודם תחנון כיון שהתפלל עמהם (וכמ"ש בהדיא בסיודר יעב"ץ, אך אנו לא פסקינן כן), וגם אפשר שס"ל שאינו דרך כבוד להוציאו מביהכ"נ, וכל ענין אי אמירת תחנון כדי לכבדו ולשמוח בשמחתו".

"ומכל מקום למעשה לא נהגינן כהט"ז והמשנ"ב, אלא הולך החתן להתפלל בבית הכנסת (כה"ח סקפ"ז, שו"ת קנין תורה ח"ב סוס"י מ"ד דמעולם לא ראיתי שנהגין כן, שו"ת להורות נתן ח"ח סי' צ"ו, תשובות והנהגות ח"ג סי' נ"ה, ובאורחות רבנו ח"ג עמ' ר"י דבהדיא אמר החזו"א זצ"ל שאין לחוש לדברי הט"ז והמשנ"ב, וילך חתן ויתפלל בביהכ"נ ללא פקפוק), וכ"ש שאר בעלי שמחה (בעלי ברית), והתפילה עמהם מעולה וראויה להתקבל, וכן אין מורין להם שיצאו קודם תחנון, ואדרבה עפ"י הסוד ביום שמן הדין ועפ"י הלכה פטורים הציבור מלומר תחנון אין מדת הדין שולטת, וא"כ למה לא יזכה את הציבור בזה, ומצוה גדולה עושה כשהולך לביהכ"נ להתפלל ומזכה את

אמנם המנהג הוא שכל שבעת ימי המשתה, החתן וכל מניין שמתפלל בו אין אומרים תחנון.

וכ"כ מור וקציעה (סי' קלא):

"יום חופה אין נופלין ע"פ בבה"כ שיש בו חתן. וכתבו האחרונים שאין אומרים תחנון כל היום כשמתפללין אצל החתן. ולא ידעתי למה יום החופה דווקא ותו לא, הרי כל שבעת ימי המשתה חשובין רגל. ואם דוחין אבלות וראית נגעים אין דין שיידחו נפילת אפים. וכך נ"ל הגון למעשה בנושא הבתולה".

ובטעם הדבר כתב בשיירי כנסת הגדולה (הג' ב"י אר"ח סי' קלא): "כי הטעם בחתן מפני שהוא שרוי בשמחה, וכיון שהוא מלך אזלינן בתריה כל הקהלה".

ה. חידוש הט"ז (אר"ח סי' קלא ס"ק ז):

"ותימה לי דהא כל ז' ימי משתה מקרי מועד גבי חתן כמ"ש בשם ריב"א רס"י קל"ב, ולמה יאמרו תחנון בשאר ימי המשתה כשיש שם חתן, דהא בר"ח שא"נ (=שאינו נופלים) הוא משום דקרוי מועד כמ"ש ב"י בשם ש"ל עצמו, וכאן כל ז' ימי משתה קרוי מועד, ע"כ נ"ל דכל ז' ימי משתה לא יבוא החתן לביהכ"כ מטעם זה שלא ימנעו לומר תחנון".

ופסק כמותו המשנה ברורה (ס"ק כו) שעל חתן לא להיכנס לבית כנסת – כדי שהקהל יאמרו תחנון.

ו. אבל בפסקי תשובות (אורח חיים סימן קלא אות כג) הביא בתחילה דברי המשנה ברורה: "ולכן טוב ליזהר שלא יכנס החתן לביהכ"נ כל ז' ימי המשתה שנמנעים לומר תחנון בעבורו. והוא מהט"ז (סק"י)".

"ורבים ראו כן תמהו מדוע נפטור את החתן מתפילה בציבור (עייני תורת חיים סי' זה סק"ז ואורח נאמן סי' זה סק"ג ובכל הפוסקים המובאים בהערות דלהלן), ועוד יצא נא החתן



## חבל נחלתו

את דעת הט"ז.

### מסקנה

נהגו שחתן מתפלל בבית הכנסת בכל התפילות, וכל הקהל אינם אומרים תחנון עם החתן.

הרבים (שלחן הטהור סעי' ט"ז. ועיין מש"כ לעיל אות י"ח לענין מוהל שיש לו כמעט כל יום שמחת ברי"מ).

ואף הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א בהגהותיו 'צחק ירנן' העיר על המשנ"ב שלא נהגו כן. וערוה"ש השמיט ולא הזכיר

## סימן ז

# חזרה לאחר דילוג בקריאת התורה

### שאלה

המקרה הנוכחי ארע בשבת ולכן עשו כראוי שהפסיקו את הקורא מלקרוא וחזרו מראש הקריאה לאותו עולה, וטוב שלא המתינו כיון שחובת הקריאה עליהם להשלים כל הפרשה.

ואעפ"כ נשאלת השאלה: האם לא מן הראוי היה שייגמור את הפסוק שעומד בו ורק אחר כך יחזור לראש הקריאה?

ב. נאמר בתענית (כז ע"ב וכן בקצרה במגילה כב ע"א): "ורב דאמר דולג, מאי טעמא לא אמר פוסק? – קסבר: כל פסוקא דלא פסקיה משה – אנן לא פסקינן ליה. ושמואל אמר: פוסק, ומי פסקינן? והאמר רבי חנינא קרא: צער גדול היה לי אצל רבי חנינא הגדול ולא התיר לי לפסוק אלא לתינוקות של בית רבן. הואיל ולהתלמד עשויין. – ושמואל: התם טעמא מאי – משום דלא אפשר, הכא נמי – לא אפשר."

פרש רש"י (תענית כז ע"ב):

"רב אמר דולג – הראשון קורא שלשה פסוקים, והשני מתחיל בפסוק שסיים בו הראשון, והשנים עמו – הרי שלשה, ומשום אין משיירין בפרשה פחות משלשה פסוקים ליכא, משום דלא אפשר."

"פוסק – מפסיק הפסוק לשנים, ראשון קורא

בקריאה בשבת בעל הקורא דילג על הפסוק הראשון של אותה 'עליה' והתחיל לקרוא בפסוק השני. השומעים הפסיקותו והוא חזר לתחילת הקריאה של אותו עולה.

הקורא שטעה הפסיק באמצע פסוק ועבר לראש הפסוק הקודם, בדיעבד ודאי שהקריאה עלתה ויצאו בה י"ח. האם לא מן הראוי היה שייגמור את הפסוק שעומד בו ויחזור לראש הקריאה?

### תשובה

א. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קלז ס"ג): "אם דלג פסוק אחד ולא קראו, אם הוא במנחה בשבת או בב' וה' וקרא יו"ד פסוקים בלא פסוק המדולג, אינו חוזר; ואם לאו, חוזר. אבל בשבת, אפילו דילג פסוק אחד חוזר וקורא, ואפילו אחר שהחזיר את התורה ואמר קדיש חוזר וקורא הוא ושנים עמו; ואפילו הפטיר והתפלל מוסף, חוזר וקורא. פרשת המועדים (דינס) כמו מנחה בשבת ושני וחמישי, לפי שכבר קראו הפרשיות בשבתות שלחן."

## חבל נחלתו

שני פסוקים וחצי, ולוי משלים חצי אותו הפסוק שקרא הכהן עם שנים הנוטרים".  
"רבי חנינא קרא – שהיה בעל מקרא, ויודעה בגירסא ובקי בטעמיה".  
"צער גדול – הרבה טרחתי וחזרתי עליו שיתיר לי לפסוק הפסוק לשנים לצורך תינוקות שלומדים לפני, שאינן יכולין לקרוא פסוק כולו".

"הכי נמי לא אפשר – גבי ספר תורה, ובדילוג אי אפשר, משום הנכנסין והיוצאין, אם שני דולג ומתחיל בפסוק שסיים בו הראשון, בני אדם הנכנסין שלא שמעו קריאת הראשון סבורין לומר שלא קרא הראשון אלא שני פסוקים ונפיק מיניה חורבא וכשהראשון קורא שלשה פסוקים ואינו משייר אלא שנים איכא גזרת יוצאין דסברי האי שני דסגיא ליה בשני פסוקים".

כיון שהלכה כרב ולא כשמואל משמע שבקריאת התורה אין לחלק פסוק ואין להפסיק באמצע פסוק.

ג. לגבי הפסקה בנביאים וכתובים כתב המאורות (מגילה כא ע"א): "ואם תאמר נפסוק אחד מן המקראות לשנים (=בקריאה של ראש חודש), קיימא לן בפרק בתרא דתענית [כ"ג ע"ב] כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה אלא לתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשוין. ודוקא בתורה, אבל בנביאים ובכתובים לא קפדינן בהכי, שהרי אנו פוסקינן אנא י"י הושיעה נא ואנא י"י הצליחה נא לשנים ואף על פי ששניהם מקרא אחד. וראיתי טעם לזה, מפני שגם כן נפסק מתחלה כדאיתא בפרק ערבי פסחים [פסחים קי"ט ע"א] שאחיו של דוד אמרו הושיעה נא ודוד אמר הצליחה נא".

וכך כתב בספר הפרדס (נביו, שער

המעשה): "גרסינן בפרק לולב הגזול אמר רבא הלכתא גבראתא איכא למיגמר ממנהגא דהלילא. הוא אומר הללויה, [והן אומרים הללויה], מכאן שמצוה לענות הללויה. הוא אומר הללו עבדי י"י והם אומרים הללויה, מכאן [שאם] (שגדול יקראו) [מקרא] אותו (ועונין אחריו הללויה). הוא אומר הודו לי"י [והן אומרים הודו לה'], מכאן שמצוה לענות ראשי פרקים. הוא אומר אנא י"י הושיעה נא והם אומרים אחריו אנא י"י הושיעה נא, מכאן [שאם קטן] (קורין) [מקרא] אותו (ועונין אחריו מה שהוא אומר. הוא אומר י"י הצליחה נא והם אומרים, [מכאן שאם בא לכפול כופל. הוא אומר ברוך הבא] והם אומרים בשם י"י, מכאן לשומע כעונה. וא"ת והרי אמרו חכמים במסכת ברכות בפרק קמא, כל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן ליה, ואנו פוסקינן אנא י"י הושיעה נא ואנא י"י הצליחה נא, שהכל הוא פסוק אחד. יש לומר דהני מילי בפסוק של תורה אבל בשל נביאים וכתובים לא אמרו. אי נמי יש לומר דדוד עצמו פסקיה, כדאמרינן בפסחים בפרק ערבי פסחים אנא י"י הושיעה נא אמרו אחיו, אנא י"י הצליחה נא אמר דוד".

ד. ועי' בתשו' חתם סופר (או"ח סי' י) שבתפילות כאשר אין אפשרות אחרת פוסקים אף פסוק של תורה באמצעו.

וכן הביא בילקוט יוסף (קצוש"ע אורח חיים סימן קלא – מהלכות נפילת אפים סעיף יז): "גם היחיד שאומר י"ג מדות בטעמי המקרא, רשאי לסיים במלת 'ונקה'. ואין לחוש בזה משום מה שאמרו: 'כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה', שסוף סוף עיקר ותכלית כוונתו אינה לשם קריאה ממש, אלא לבקש רחמים, ולכן אינו צריך לסיים כל

## חבל נחלתו

הפסוק".

לקרוא מתחילת העליה שדילג עליה. אולם כאן מיד חזר לפסוק שלפניו וחזר שוב וקרא פסוק זה בשלמות, הקורא והעולה החשיבו את הקריאה בפסוק זה כקריאה שאין לה שום ערך ופסקו באמצע פסוק, וכיון מיד חזרו עליו בשלמותו אין בכך פגם.

ועי' מג"א (סי' נא ס"ק ט) ובהקדמתו לסי' רפב, שו"ת שאילת יעב"ץ (סי' פא), ובשו"ת אג"מ (או"ח ח"ב סי' נו) וע"ע ברשימות שעורים (רי"ד סולובייצ'ק, ברכות יב ע"ב) ובעלי תמר (מגילה פ"ד ה"ב).  
ה. במקרה שלפנינו נראה שלכתחילה היה ראוי לקרוא עד סוף הפסוק, ואז

## סימן ח

### הבנה וכוונה שונה מפשט הקריאה

#### שאלה

לחלוטין – יש מקום לטענתי שהתכוונות רק למלכו של עולם ב"המלך" וביטוי הדבר על ידי המנגינה – עלולה להיות קריאת מגילה אחרת ממה שכתובה.  
החלטתי לבדוק פסק זה.

#### תשובה

א. נראה שצריך לברר מהו גדר קריאת התורה וקריאת מגילה. האם הקורא צריך להבין את שהוא קורא, או שאפילו אינו מבין יוצא י"ח. לפי הצד האחרון אין הסברא נותנת, שמי שמתכוין שלא כפשטה של תורה ומגילה, גרע ממי שלא התכוין כלל. מפני שאם גדר הקריאה הוא קריאה מדוייקת בלבד, כוונה אינה מוסיפה ואינה מחסרת מיציאה י"ח.  
ב. כתב הטור (או"ח סי' קמב): "כתב בעל המנהיג אם טעה הקורא או החזן המקרא אותו, טוב שלא להגיה עליו על שגגותיו ברבים שלא להלבין פניו, דאף על פי שטעה בה יצא ידי קריאה דאיתא במדרש שאם קרא לאהרן הרן יצא. והרמב"ם ז"ל כתב קרא וטעה אפי' בדקדוק אות אחת מחזירין אותו עד שיקראנה בדקדוק".

קבלתי בדוא"ל את הפסיקה הנ"ל:  
האם מי שקורא 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך' ומתכווין לה' – לא יצא י"ח? כיון שזה לא פשט המגילה בשל העובדה שזו הפקעה מפשוטו של מקרא. זו לא בעיה של כוונה. זו בעיה של פירוש המילים ולמעשה קריאה של מילה אחרת (על אף שמדובר במנגינה בלבד). על כן, אם אכן זה כך – לא יוצאים ידי חובה כי קראו מגילה אחרת. לא את זו שכתובה. לא מדובר כאן על כוונה. בוודאי שאין חובה להתכוון לפירוש כלשהו. הטענה שאני מעלה היא שמדובר במילה שונה לחלוטין. ההקבלה היא למקומות שבהם כתוב בתורה עצמה "אלוהים", והקורא מתכוון לקב"ה בעוד שמדובר במילה הנמחקת, כגון: אשר ירשיעון אלוהים, וכדו'. מדובר אפוא במשמעות הקמאית של המילה. אם טוענים שגם בקריאה בתורה, המתכוון במילה "אלוהים" לקב"ה גם כשהיא נמחקת – מה שאמרת על המגילה לא רלוונטי. אולם אם מסכימים שכיוון שלא מדובר בפירוש, ולא מדובר בכוונה, אלא מדובר במילה שונה

## חבל נחלתו

ד. הבית יוסף (או"ח סי' קמב, א) הביא דברי המנהיג ובאר: "כתב בעל המנהיג (עמ' קס) אם טעה הקורא או החזן המקרא אותו טוב שלא להגיה על שגגתו כרבים וכו' דאע"פ שטעה בה יצא ידי קריאה דאיתא במדרש (שה"ש רבה ב ד) שאם קרא לאהרן הרן יצא. התוספות כתבו בריש פרק אין מעמידין (ע"ז כב: ד"ה רגלא) פירוש אף על פי שלא קרא האל"ף: כתב מהר"י ן' חביב ז"ל זה שכתב שאם טעה הקורא אין מחזירין אותו קשה למה שכתב למעלה בשם הרא"ש שאין הציבור יוצאין בקריאת הבלתי יודע ויש לומר כי זה בדיעבד ודברי הרא"ש לכתחלה עוד יש לומר כי זה שכתב בעל המנהיג הוא בטעות שאין בו שינוי ענין ודברי הרא"ש בטעמים שהם פירוש הפסוק ממש". היינו לכתחילה ודאי צריך לקרוא כראוי, בדיעבד יוצאים י"ח אף אם טעה בקריאה. והוסיף טעם שלא נמצא במהר"י אבוהב לחלק בין טעות בקריאה המשנה את התוכן לטעות בקריאה שאינה משנה את התוכן. וכן שיבוש בקריאת השמות משה ואהרן אינו מעכב בדיעבד. ועי' בדרישה (סי' קמב ס"ק א) שנתן טעמים נוספים אולם לענ"ד פחות מסתברים.

והוסיף בטעם הרמב"ם: "והרמב"ם כתב בפ"ב מהלכות תפלה (ה"ו) קרא וטעה וכו'. וכתבו הגהות מיימון (אות ד) שנראה להביא ראיה מדגרסינן בירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) מנין לתרגום דכתיב (נחמיה ח ח) ויקראו בספר (תורת משה) [בתורת

היינו שתי דעות: דעת ס' המנהיג שאפילו קרא שלא כהלכה אין מתקנים אותו, ודעת הרמב"ם שמחזירים את הקורא על כל טעות באותיות, היינו בדרך הקריאה או בניקוד, אבל לא על מנגינות. אף הרמב"ם לא נקט שלא יצא בקריאה בטעות.

ג. באר מהר"י אבוהב (או"ח סי' קמ): "וכן<sup>1</sup> (מוסב על דברי הטור: דאיתא במדרש שאם קרא לאהרן הרן – יצא). כתוב בא"ח (ח"א הל' קריאת ס"ת סי' יח), שהביא ראיה מהירושלמי, מנין לחזן הכנסת שאומר על משה משה ועל אהרן אהרן<sup>2</sup>, שאין משיבין אותו, שנאמר "ודגלו עלי אהבה" – ודילוגו. פי' חזן הכנסת – ש"ץ, וי"א מלמדי תינוקות. והראשון נראה, כי מלמד תינוקות שלא קרא בדקדוק מעבירים אותו (ר' מס' ב"ב דף כא, א, וטושי"ע י"ד סי' רמה סע' יח). ומנהג ספרד וברוב מקומות אחר קריאת התורה בשבת, [לומר] "והוא רחום יכפר", לכפר על שגגת הטעויות במקרא כו' (מביאו הבי"ט סוף הסי' ד"ה כתוב בא"ח, והוסיף: והיום אין זכר למנהג זה. ור' שו"ת דברי חכמים ח' אה"ע סי' טו)". "זה נראה שסותר, מה שכתב למעלה (סי' קמא) בשם הרא"ש (מגילה פר' ג סי' א), שמי שאינו בקי בטעמי הקריאה, שאין הציבור יוצאים בקריאתו, שבכאן אומר שאין להגיה אותו. ואולי (בב"י הנ"ל כתב שני תירושים, ולא כמסתפק. הראשון שבהם כמהר"א). מ"ש הרא"ש שאין הציבור יוצאים הוא לכתחלה, וזה בדיעבד".

1. בסוגריים דברי המהדיר על מהר"י אבוהב.
2. באר במשרת משה (עטייה, הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ב ה"ו): "שאמר על משה משה ועל אהרן אהרן ששינה בנקודות שאין משיבין אותו וכו'".

הב"ח (או"ח סי' קמב ס"ק א) באר שזו מחלוקת בין המדרשים ולכן חלקו הרמב"ם והרא"ש על המנהיג ונראה לו שהטור נקט כרמב"ם וכרא"ש. אולם סיכום שנהגו כמנהיג וכתרומת הדשן.

ה. השולחן ערוך (או"ח סי' קמב ס"א) פסק:

"קרא וטעה, אפילו בדקדוק אות אחת, מחזירין אותו".

ורמ"א הגיה: "וכן דין החזן הקורא; ודוקא בשינוי שמשנתה ע"י זה הענין, אבל אם טעה בנגינת הטעם או בניקוד, אין מחזירין אותו, אבל גוערין בו (ב"י ופסקי מהרא"י סימן קפ"א)". באר המשנה ברורה (סי' קמב ס"א):

"(א) אפילו בדקדוק אות אחת – כגון שחיסר או הוסיף איזה אות וכדומה כמו שיבואר לקמיה".

"(ב) מחזירין אותו – שיקראנה בדקדוק והיינו בין כשהוא עומד עדיין בפסוק זה ובין שכבר גמר הפרשה ואפילו בירך לאחריה נמי העולה אחריו חוזר לאותו פסוק וקורא ממנו ולהלן עד סוף הפרשה ועוד שלשה פסוקים מפרשה שאחריה".

זה ביאורו לדברי השו"ע.

וכך באר את פסיקת הרמ"א:

"(ד) אבל אם טעה וכו' – וה"ה אם חיסר או הוסיף איזה אות במקום שאין הענין משתנה עי"ז כגון שקרא לאהרן הרן בפתח בלא אל"ף או למצרים מצריים וכדומה ונקט נגינה וניקוד משום דע"פ רוב אין הענין משתנה על ידם ובניקוד נמי אם אירע שהענין נשתנה עי"ז כגון יעשה בפת"ח קרא יעשה בציר"י או להיפוך או בחלב בחט"ף קרא בחלב בציר"י או יושב ישב וכל כיוצא בזה שהענין משתנה בודאי מחזירין אותו גם בניקוד ובספר שלחן עצי שטים הוסיף עוד דה"ה בנגינת הטעמים

האלהים] וגו' ויקראו בספר זה מקרא מפורש זה תרגום ושום שכל הם הטעמים ויבינו זה המסורת וא"ר יונה אף על גב דאיתמר אין התרגום מעכב טעה מחזירין אותו וכ"ש לדקדוק דילפינן נמי מהאי קרא. וה"ר מנוח (ספר המנוחה שם) הביא ראייה מדאמרין בפרק חלק (סנהדרין צט.) כל האומר כל התורה מן השמים חוץ מדקדוק אחד הרי זה בכלל דבר יי' בזה (במדבר טו לא) וכיון שדקדוק אחד יש לו שורש גדול צריך שלא יניח הנד ולא יניד הנח ולא ירפה החזק ולא יחזיק הרפה ע"כ. ולי נראה להביא ראייה מדגרסינן בירושלמי דמגילה (פ"ב ה"ב) אין מדקדקים בטעויותיה ומפרש כגון בין יהודים ליהודיים משמע דדוקא במגילה הקילו אבל בס"ת מדקדקים. ואח"כ מצאתי בהדיא דגרסינן בירושלמי דפרק הקורא את המגילה עומד (ה"ה) טעה בין תיבה לתיבה מחזירין אותו אפילו טעה בין אם לואם: כתב הכל בו (סי' כ יא): קרא וטעה אפילו באות אחת מחזירין אותו עד שיקרא בדקדוק והני מילי הקורא שבירך אבל על החזן אין לחוש אם לא קרא בדקדוק ע"כ. ואין טעם בדבריו דקריאה בציבור כתקנה לא תליא בברכה שהרי בימי חכמי התלמוד שהיה הראשון מברך ראשונה והאחרון ברכה אחרונה היעלה על הדעת שלא היו מקפידים בקריאת האמצעיים. ומיהו אפשר לקיים דבריו בטעות שאין המשמעות משתנה ואפילו בטעות כזה מחזירין לקורא וכן נראה מדברי ארחות חיים (הל' קרה"ת אות יח): כתוב בכתבי מה"ר ישראל (תרה"ד ח"ב) סימן קפ"א ראיתי כמה פעמים לפני רבותי ושאר גדולים שטעו הקוראים בדקדוקי טעמים וגם בפתח וקמץ סגול וצרי אף על פי שגערו בו קצת מכל מקום לא החזיר מהן".

## חבל נחלתו

אותו וזהו שכתב רבינו הרמ"א ודווקא בשינוי שמשנתה ע"י זה העניין אבל אם טעה בנגינת הטעם או בניקוד אין מחזירין אותו אבל גוערין בו עכ"ל ונ"ל דה"פ דאין כוונתו על שינוי התיבה דבשינוי תיבה אף במקום שלא נשתנה העניין כמו כשב כשב מחזירין אותו וכוונתו על נקודות כשמשנתה העניין כמו חלב חלב דמחזירין אותו אבל במקום שלא נשתנה העניין אין מחזירין אותו [עמג"א וב"י וב"ח ודו"ק] ודע דבכל זה אין חילוק בין שהקורא עצמו קורא ובין כשהש"ץ קורא שהרי עומד במקום הקורא וכן פסק רבינו הרמ"א דלא כיש מי שמחלק בכך [עב"י].

ועי' משרת משה (עטייה, הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ב ה"ה)<sup>3</sup>.

עד כאן עסקנו בקריאת התורה, ונראה שבדיעבד יוצאים י"ח בכל דרכי הקריאה לכר"ע. ולכן אף מי שהתכוין במשמעות שאינה נכונה אם לא חזר יוצא ידי חובה. כגון שקרא "זובח לאלהים" (שמות כב, יט) והתכוין לשמים ולא לאלילים כיון שקרא בדיוק אינו חוזר. וכן "אשר ירשיעון אלהים" והתכוין לשמים יוצא י"ח. כי כוונתו אינה מעניינת אותנו ורק אופן קריאתו ודיוקו בכתוב הוא החשוב.

ז. לגבי מגילה פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרצ"ח): "הלועז ששמע את המגילה הכתובה בלשון הקודש ובכתבי הקודש, אף

כשהענין משתנה עי"ז כגון שקרא משרת במקום מפסיק מחזירין אותו (ודלא כמו שאומרים ההמון שאם קרא את השם אין מחזירין בטעה בנגינה):

ו. בערוך השולחן (או"ח סי' קמב) לאחר שהביא ראייה לשיטת הרמב"ם והקשה על המנהיג כתב בסעיף ג:

"ונלענ"ד דשניהם (=שי' הרמב"ם והמנהיג) אמת דוודאי אם הטעות בעצם התיבה כמו כשב כשב אם ואם וכיוצא בהם אף שאין הענין משתנה מ"מ מחזירין אותו אבל אם טעה בטעמים אין מחזירין אותו וזהו כוונת המנהיג ומביא ראייה מאהרן הרן כלומר מדאמרינן במדרש באלו שקורין בפני עצמם אפילו בשינויי תיבות חביב לפני הקדוש ברוך הוא כ"ש בקורא בתורה בטעה בטעמים וכוונת הרמב"ם הוא על שינויי תיבות וראייה לזה מדברי התה"ד [סי' קפ"א] שכתב ראיתי כמה פעמים לפני רבותי ושאר גדולים שטעו הקוראים בדקדוקי טעמים וגם בפתח וקמץ סגול וצירי ואף על פי שגערו בהם קצת מ"מ לא החזירום עכ"ל הרי מפורש כמ"ש".

והוסיף בסעיף ד:

"ודע דשינוי בנקודות אינו אלא במקום שלא נשתנה העניין כמו שמים בקמץ שמים בפתח או ארץ בקמץ או ארץ בשני סגולין וכיוצא בהם אבל במקום שהעניין נשתנה כמו חלב בקמץ וחלב בצירי וכיוצא בזה וודאי מחזירין

3. כתב באילת השחר (דברים יד, כב): "עשר תעשר. בתענית (ט' א') איתא עשר תעשר – עשר בשביל שתתעשר, ומשמע דאע"פ שמעשר כתוב בשי"ן (שמאלית) ועושר בשי"ן (ימנית) אין נ"מ, ולענין קריאת שמע אמרינן בברכות (ט"ו ב') שצריך להפריד בין הכנף לפתיל, דאל"כ הוא קורא אותם כאות אחת, ואף על פי דפתיל כתוב בפ"א מודגשת משא"כ הכנף, משמע שאינו מעכב, והעירו לעי' במאירי ברכות ט"ו ב' (ולענין ברכת כהנים עי' משנה ברורה סימן קכ"ח ס"ק ק"כ שלא ישא כפיו מי שקורא לשבולת סבולת, ויל"ע אם צריך להחזיר את הקורא קריאת התורה על מעין טעות כזאת).

התם שהוא עונה אמן בסוף כל ברכה וברכה ואף על פי שאין יודע מה אומר אין הדבר תלוי בקריאה אלא בעניית אמן **אבל קריאת התורה הדבר תלוי בקריאה** ולפיכך אין הש"ץ מוציא אם אינו יודע לקרות הילכך לנ"ד אם היה (או) סומא או חושש בעיניו או שאינו יודע לקרות פטור מחיוב זה ואם הוא יודע נפטר ע"י שמיעה".

וא"כ אף הרדב"ז סובר שקה"ת צריך שידע לקרוא אבל אין צריך שיבין את קריאתו, ואפילו אינו מבין את תוכן הקריאה יוצא בה י"ח, ולכן אף אם התכוין למשמעות שונה, כיון שקרא במדויק לפי אותיותיה וטעמיה יצא י"ח.

ונראה שאף באמת ליעקב (מבוא ללימוד המקרא) מסכים עם דברי הרדב"ז, וז"ל: "ד. והנה ביארתי במקום אחר מה שארז"ל [סנהדרין דף פ"ט ע"א] דאין ב' נביאים מתנבאין בסגנון א' הוא משום דהנביא היה מקבל צורת הנבואה והדברים היה מוציא הנביא מלבו, וכיון דדעותיהן אינן שוות בע"כ שכל א' יביע נבואתו בלשון משונה מחבירו, משא"כ בתורת משה שמשו מסר הדברים ממש כמו שנאמרו לו כדאמרינן בפ"ק דבבא בתרא [דף ט"ו ע"א] הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב".

"ויצא לנו נפקותא גדולה בין תורה לנביאים וכתובים, דבתורה התיבות כמות שהן תורה הן, שהרי אומר ממש דברי ד' ושפיר מקיים המצוה על ידי המקרא בלבד אפילו אם אינו יודע מאי קאמר, משא"כ בנביאים שהלשון הוא הבעת מחשבת הנביא, א"כ ע"כ כשהלה מבין מה שהוא אומר אזי הוא מקיים מצות תלמוד תורה, ודו"ק. והיינו ביאור דברי רש"י הנ"ל, דלפיכך קרי ליה לחומש מקרא משום דבקריאתה בלבד הוא מקיים מצות ת"ת,

על פי שאינו יודע מה הם אומרים, יצא ידי חובתו".

ופסק המשנה ברורה (סי' תרצ): "כח) ובכתבי הקודש – צ"ל בכתב הקודש וכך הגירסא ברמב"ם ור"ל בכתב אשורית". "כז) יצא י"ח – דהא האחשתרנים בני הרמכים גם אנן לא ידעינן מהו אלא לא בעינן אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא ואפילו לכתחלה נמי ומשו"ה יוצאין ג"כ הנשים ועמי הארץ. כתב הפמ"ג כל ירא שמים נכון שיהיה לו מגילה כשרה בידו ולקרוא מלה במלה בלחישתה שא"א לשמוע מן הש"ץ הכל ובפרט שהנערים מבלבלים".

היינו יוצאים ידי חובת קריאת מגילה ללא שום הבנה כלל, ואדם מישראל שאינו יודע עברית ושמע את המגילה יצא ידי חובה, ואם כן מדוע אם כיון כוונה מוטעית בפירוש מילה לא יצא ידי חובה, הרי הבנתו וכוונתו אינה מועילה ואינה מורידה.

ח. מי שאינו יודע כלל לקרוא – עליו כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ג סימן תכה [תתסז]): "ולענין מי שאינו יודע לקרות קם ליה בדרכה מיניה שהרי הוא עובר על ולמדתם אותם שהוא חייב מן התורה ללמוד תורה ואינו לומד ועד שהוא הולך לשמוע ילך ללמוד. ועוד מה יועיל שמיעת התורה אם הוא אינו מבין מה שהוא שומע דדוקא במקרא מגלה התירו אף על פי שאינו מבין מידי דהוה אחשתרנים בני הרמכים אבל בעלמא לא ואלו העולים לקרות בתורה ואינם יודעים הוי ברכה לבטלה שצריך (שיודע) [שידע] לקרות עם חזון מלה במלה אף על גב דאינו יודע דקדוק הקריאה אבל אם אינו יודע כלל הוי ברכה לבטלה ואסור להעלותו. ואף על גב דש"ץ מוציא את שאינו יודע בתפלה שאני

## חבל נחלתו

ע"כ. והיינו שבתורה די בקריאה, אף על פי שאינו מבין, משא"כ משנה צריך להתעסק בה בהבנה ועומק העיון, וכמ"ש הט"ז א"ח (סי' מז סק"א) שעסק התורה היינו בעיון ופלפול על ידי עמל ויגיעה ומשא ומתן בהלכות התורה. ע"ש. וע"ע בתענית (י:) הא למגרס הא לעיוני". וכ"כ בתשובות והנהגות (כרך א סימן שנה): "אמנם עליו להתרגל לקרוא ק"ש בלשון הקודש דוקא, שהריפורמים הם שמשנים להתפלל בלע"ז כחיקוי לעכו"ם, ובקריאת התורה ישמע ויוצא אף שאינו מבין וכמבואר בש"ע הגרש"ז הלכות ת"ת דתורה שבכתב יוצאין אף שאינו מבין משא"כ בתושבע"פ וכמוש"כ במג"א סימן נ' סק"ב, ועיין במשנ"ב שם סק"ב שחילק בין תורה לתפלה ולא פירש להדיא דבמקרא יוצאין אף על פי שאינו מבין".

### מסקנה

אם אדם קרא עפ"י הניקוד הראוי בתורה ובמגילה אף אם כוונתו לפי הבנתו שגויה – יצא הוא ושומעיו בקריאה ידי חובה.

משא"כ בנו"כ דבהו רק על ידי הלמוד הוא מקיים מצות תלמוד תורה".

"ואפשר לבאר בזה הא דדנינן בגמרא ברכות [דף י"ג ע"א] אי כל התורה כולה בלה"ק נאמרה או בכל לשון, דפירש"י שניתנה לקרות בתורה, דהקשו התוס' דהיא רק תקנת עזרא. אבל לפמש"כ כוונת רש"י היא דניתנה לקרות לקיים מצות תלמוד תורה רק על ידי קריאה אף על גב דאינו יודע הפירוש, והיינו דאם נאמר שניתנה תורה בשבעים לשון הרי כולם הם תורה שבע"פ אף על פי שאינו יודע הפירוש ומקיים המצוה ע"י קריאה בלבד, משא"כ אם ניתנה בלה"ק א"כ אם קורא בלשון אחרת אינו מקיים המצוה בקריאה בעלמא אא"כ ידע פירוש הדברים, ודו"ק".

ונראה שדבריו בפסקה האחרונה הם בלימוד תורה אבל לא לגבי קריאת התורה וק"ו לגבי קריאת מגילה.

ח. כ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"א, או"ח סי' כו, ט): "ולפ"ז יש לפרש מ"ש בברכות (ה) ואתנה לך את לוחות האבן אלו עשרת הדברות, והתורה זה מקרא, והמצוה זו משנה. ופירש רש"י, תורה זה מקרא, שמצוה לקרוא בתורה, מצוה זו משנה, שיתעסקו במשנה.

## סימן ט

### ברכות על תירס בימינו

דגן, ההיכרות עמו היא כחמש מאות שנה, ועל כן לפני שנתייחס לברכותיו, נביא את פסיקת ההלכה למינים דומים.

ב. פסק הטור (או"ח סי' רח):

"האוכל אורז בעין תחלה מברך עליו בפה"א. עשה ממנו תבשיל או שטחנו ועשה ממנו פת מברך עליו תחלה במ"מ כיון דזיין לאחריי

### שאלה

אלו ברכות צריך לברך בימינו על מאכלים מתירס לפניו ולאחריי?

### תשובה

א. תירס הוא צמח ממשפחת הדגניים (בחלוקה הבוטנית) שאינו כלול בחמשת מיני



מזונות אף על פי שאינו משבעת המינים כיון שהוא נקרא מזון כי הוא משביע וסועד הלב ולאחריו בורא נפשות רבות דלא נתקנה ברכה מעין שלש כי אם על שבעת המינים והא דתניא לעיל הביאו לפניו פת אורז מברך עליו כמעשה קדרה אברכה ראשונה קאי שמברכין עליו בורא מיני מזונות. ולכן על אורז מבושל או אפוי מברכים מזונות לפניו.

לגבי דוחן, הבית יוסף (או"ח סי' רח, ח) הביא: "והרא"ש (סי' ח) כתב דמשמע ליה להרי"ף שאין דין האורז והדוחן שוה מדנקט במילתיה דרבנן הכוסס את האורז ולא נקט דוחן, ונראה לי דלאו ראייה היא דלא נקט אורז אלא לאפוקי מרבי יוחנן בן נורי להשמיענו דאין לו דין חטים וכן משמע ההיא דלעיל הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן מברך עליו תחלה וסוף כמעשה קדרה והכי מסתבר דדוחן מיון זיין וסעיד ליבא כמו אורז הילכך מברכין עליו בורא מיני מזונות. אבל העושה פת או תבשיל ממיני קטניות ליתיה בכלל מזון ומברך עליו שהכל עד כאן. ולסברא זו נוטה דעת ה"ר יונה וכתב דמכל מקום נראה לו שיש הפרש בין האורז ובין הדוחן שעל האורז מברך בורא מיני מזונות אפילו כשהוא שלם אבל הדוחן אינו מברך עליו כשהוא שלם מפני שאין דרכו אלא על ידי כתישה וטחינה אבל האורז דרכו לאכלו אפילו שלם והכי משמע בגמרא ונראה שמפני זו המעלה שיש באורז מבדוחן הזכירו בגמרא האורז יותר והקשו ואורז לא מברכין עליה ע"כ."

בהמשך הביא שהטור נטה לדעת הגאון ורבינו יונה והרא"ש שעל פת דוחן מברך במ"מ. והביא שנחלקו ראשוני צרפת

בורא נפשות ולא מעין ג'. ואם עירב ממנו בתבשיל אחר והתבשיל האחר הוא הרוב מברך עליו כברכת התבשיל שאינו חשוב לגרר התבשיל אחריו כיון שאינו מה' המינין. "ועל פת דוחן כתב רב אלפס שהכל וכן כללו הרמב"ם ז"ל עם שאר קטניות שברכתם שהכל. ובה"ג כתב בפה"א וא"א הרא"ש ז"ל כתב נ"ל שדין דוחן כדין אורז דאיהו נמי מיון זיין וסועד הלב כמו אורז הלכך תחילה במ"מ ולבסוף בנ"ר אבל העושה פת או תבשיל משאר מיני קטניות ליתיה בכלל מזון ומברך עליו שהכל ע"כ. וכ"כ גאון כיון דאורז לאו מין דגן הוא ומברכין עליו בורא מיני מזונות כיון דזיין ה"ה נמי בדוחן, או בשאר דברים שאנו רואים דזייני כמו מין הנקרא פניג"ו מברכין עליהן במ"מ."

הטור מחלק את המינים שמבשלים את זרעיהם או אופים אותם (ואינם מחמשת מיני דגן) לשלש מחלקות:

אורז ברכתו על תבשיל או פת – בורא מיני מזונות וברכה לאחריו בנ"ר (=בורא נפשות רבות).

מיני קטניות ברכתם על תבשיל או פת – שהכל נהיה בדברו, וברכה לאחריו בנ"ר. בדוחן לאחריו לכו"ע בנ"ר, אולם לפניו נחלקו הראשונים. הרי"ף והרמב"ם סברו שמברך כקטנית שהכל נהיה בדברו והרא"ש והגאון כתבו שמברך בורא מיני מזונות.

את הסיבה לברכה על אורז הביא הב"י (סי' רח, ז) מלשון הרא"ש: "הילכך על אורז אם אפאו ועשה ממנו פת או שבשלו ועשאו עין דייסא מברך עליו תחלה בורא מיני

## חבל נחלתו

ואשכנז בהגדרת מין אורז ודוחן<sup>1</sup>.

והוסיף הב"י: "כתב ה"ר יונה (כו. ד"ה והפת) ועל הפת שעושיין מקטניות כגון פת פולין וכיוצא בו נראה שאין מברכין עליו אלא שהכל שאין דרך לעשות פת כל כך מקטניות כמו מאורז ודוחן ולא דיינינן להו מזון והאריך לתת טעם למה יברך עליו שהכל ולא יברך בורא פרי האדמה: ועל מה שכתב רבינו בשם הרא"ש דעל תבשיל דשאר מיני קטניות מברך שהכל תמהני אמאי לא יברך בורא פרי האדמה ואפשר דבשנתבשלו הקטניות עד שנתמעכו מיירי דכיון דאין זה דרך אכילתן אין מברכין עליהם בורא פרי האדמה".

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רח ס"ח): "על פת דוחן ופליז"ו או של שאר מיני קטניות מברך שהכל ואחריו בורא נפשות". ופסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם.

ג. כתב בבאור הלכה (סי' רח סעיף ח ד"ה על פת): "על פת דוחן – הנה באמת בדוחן יש הרבה ראשונים שסוברין דברכתו במ"מ כמו אורז הלא המה דעת הגאון שהובא בתר"י וגם הוא מסכים שמה כן, וכן הוא ג"כ דעת הרא"ש והראב"ד [הובא ברשב"א] והאשכול והאור זרוע בשם רבינו יהודה שירליאון ושיבולי הלקט בשם רש"י והרא"ה בחידושיו על הרי"ף והריא"ז והגהמי"י בשם מורו והרוקח והאבודרהם כל אלו סוברין דאורז ודוחן דין אחד לשניהן בכל דבר וסתימת המחבר הוא רק דעת הרי"ף והרמב"ם ורבינו יהודה [והובא באשכול] וצ"ע על המחבר שסתם כן לדינא נגד הרא"ש וכל הני ראשונים העומדים בשיטתו, ואולי שלא היו לנגד עיניו מאחר

שלא הביאם בב"י ולפ"ז אף דלא נפיק מזה חורבא דבברכת שהכל יוצא על כל דבר בדיעבד עכ"פ מי שרוצה לברך במ"מ אין מוחין בידו כנלענ"ד".

"ודע עוד דיש כמה ראשונים שסוברין דלאו דוקא אורז ודוחן דה"ה שאר מינים שאנו יודעין דזיין וסועד הלב דינם כמו אורז ודוחן ומברך בורא מ"מ ובכלל זה הוא פליז"ו המבואר בשו"ע עיין בתר"י שהביא כן בשם גאון והסכים גם הוא לזה וכן כתב הרא"ש בתוספותיו על ברכות [והב"י שנסתפק בדעת הרא"ש בזה לא היה לפני אור עיניו תוספי הרא"ש] והשו"ע שסתם בפליז"ו שהכל משום דלא עדיף מדוחן לשיטתו ועיין במה שכתבנו במ"ב בשם ת' ח"ס דחשש לענין טירקש"י וויי"ץ דשמא הוא בכלל אורז ולדעת אלו הראשונים בלא"ה יש לחוש דזיין טובא. ומ"מ מי שמברך שהכל על דוחן וכל אלו בודאי יש לו על מה לסמוך".

דעת המשנ"ב שמינים המזינים כלומר שהם עיקר המזון של בני אדם יש לברך לפניהם בורא מיני מזונות. וכך כתב במשנ"ב (ס"ק לג):

"על פת דוחן וכו' – דאף דהם פרי אדמה וע"י שנעשה פת אישתני למעליותא מ"מ כיון דע"ז יצא מתורת פרי אין יכול לומר פרי האדמה והמוציא אין מברכין אלא בה' מינים ולכן מברכין שהכל. ואפשר לומר עוד טעם מפני שאין דרך אכילתו בכך שאין דרך לעשות פת מזה ע"כ יברך שהכל. והנה לפי טעם זה במדינות שדרך לעשות פת מטערקע"שי וויי"ץ לכאורה ברכתן בפה"א כיון

1. נלענ"ד מפני שלא הכירו מיני צמחים אלו, והדין היה תאורטי בעיקרו.

## חבל נחלתו

והחיטה וכמעט כפול מהם. לפני כעשר שנים עמד יבול התירס על מיליארד ו-16 מיליון טון, בעוד שיבול החיטה העולמי היה אז כ-682 מיליון טון, ויבול האורז העולמי היה אז 678 מיליון טון.

משמעות המספרים הללו שהתירס בימינו הוא הדגן הנאכל ביותר וממילא הוא היותר 'זיין' היינו מזין ומכלכל את בני האדם.

ה. המסקנה המתבקשת היא שאם התירס בא בתבשיל וגרגריו מעוכים או אפו מקמחו מיני מאפה, לפניו יברכו מזונות ולאחריו בורא נפשות רבות.

ויש להוסיף, בימינו התרבו ביותר חולי דגנת (כרסת=צליאק) שגופם אינו מעכל כראוי קמח שיש בו גלוטן, חולים אלו צורכים מזון ללא גלוטן, אחד ממקורות המזון האלה הוא התירס שהוא ממשפחת הדגניים (הבוטנייה) אך ללא גלוטן. והם ראוי שיברכו על מיני מאפה המכילים רוב קמח תירס – בורא מיני מזונות, ולאחריו בורא נפשות.

שדרכן בכך [פמ"ג] אבל בתשובת ח"ס<sup>2</sup> סימן נו"ן מסיק דבכל מקום אין מברכין בפה"א מטעם דלא נטעי אדעתא דהכי אלא לעופות ופטום אווזות וע"ד הדוחק בני אדם עושין מהן פת ואין זה עיקר פריין ואין לברך עליהן בפה"א ע"ש אך מסתפק שם דאולי הוא בכלל אורז שברכתו על הפת ועל התבשיל הוא במ"מ וע"כ הנכון לכתחלה שלא יאכלם אלא תוך הסעודה".

הטערה"שי ווי"ץ הוא התירס ועליו נרחיב עתה את הדיבור.

ד. עפ"י הכתוב במרשתת (ויקיפדיה) על התירס, נראה כך:

מקורו של התירס במרכז אמריקה. עם גילוי יבשת אמריקה במאה ה-15, (שנת מזר"ה – גירוש ספרד – ה' אלפים רנ"ב) הופץ השימוש בתירס לכל העולם.

טורקיה היתה תחנה להפצת תירס באירופה, ולכן ביידיש נקרא התירס "חיטה טורקית" (טערקע"שי ווי"ץ).

עוד כתוב שם שהדגן שהכי נאכל בעולם בימינו הוא התירס, יותר מן האורז

## סימן י

# ברכת שהחיינו על פרס שקיבל

## תשובה

א. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רכב ס"א):  
"על שמועות שהם טובות לו לבדו, מברך: שהחיינו; ואם הן טובות לו ולאחרים, מברך:

## שאלה

מי שקיבל פרס כספי על מעשה שעשה, או זכה בפייס, האם מברך שהחיינו? אם יש לו שותפים שיהנו מהפרס או הזכיה האם מברך הטוב והמטיב?

2. כפי שיוסבר בהמשך, המציאות נשתנתה, ובימינו רוב התירס בעולם הוא למאכל אדם.

## חבל נחלתו

הטוב והמטיב".

באר בערוך השולחן (או"ח סי' רכב ס"א):  
"תנן בריש הרואה על בשורות טובות הוא  
אומר ברוך הטוב והמטיב ומפרש בגמ' [נ"ט]:  
דכשהטובה לו לבדו מברך שהחיינו, ולו  
ולאחרים הטוב והמטיב הטוב לדידיה ומטיב  
לאחריו. ודווקא כשמע הבשורה מפי איש  
נאמן [מג"א סק"א ומ"ש באשה עשירה צ"ע  
וד"ק] ואינו מבורר מה נקרא שמועה טובה  
והנראה שצריך להיות טובה חשובה ששמח  
בזה הרבה הן שמחה של ממון והן מין שמחה  
אחרת ובממון תלוי לפי עשירותו ועניותו דמה  
שלעני הוא דבר גדול הוה לעשיר דבר קטן  
והכל לפי העניין וברכות אלו הם בשם  
ומלכות".

ואם כן על זכיה ששמח בה באמת,  
ראוי שיברך הן שהחיינו והן הטוב  
והמטיב.

ובמשנה ברורה (סי' רכב סוף ס"ק א) כתב:  
"וכמדומה שכהיום ממעטין בברכות אלו  
[פמ"ג] גם בספר מור וקציעה מפקפק בזה".  
ועי' במור וקציעה (סי' רכג) שמאריך בסוגי  
ברכות ועל מה ראוי שיברך.

ב. סיכם בפסקי תשובות (או"ח סי' רכב  
אות א):

"על שמועות שהן טובות לו לבדו מברך  
שהחיינו, ואם הם טובות לו ולאחרים מברך  
הטוב והמטיב. ויכול לברך ברכות אלו כל זמן  
שהשמחה בלבדו שעדיין לא התרגל לשמועה  
הטובה ששמע. ומסתבר שאין חלות ברכה  
אלא אם כן השמועה ששמע שמועה טובה  
וחשובה ששמח בה הרבה (ערוה"ש סעי' א',  
וע"ע שלחן הטהור סעי' א'), הן שמחה של ממון  
הן שמחה אחרת כל אחד לפי השגתו ולפי  
מצבו. וכבר כתב במשנ"ב (סק"א) בשם הפמ"ג  
שכהיום ממעטין בברכות אלו, ומ"מ הסומך

לברך ברכות אלו כשהשמחה גואה בלבו יש  
לו על מי לסמוך ושפיר עבד, ואפילו אם  
אינו מברך מ"מ יהא זהיר מיד כשבא לו  
בשורה טובה להודות להשי"ת ויאמר הודו לה'  
כי טוב כי לעולם חסדו, ויבקש שכן יעזרהו  
השי"ת על העתיד".

ג. באשר לרווח ממוני כתב בפסקי  
תשובות (או"ח סי' רכג אות ב): "ובכלל דין  
זה (של שהחיינו והטוב והמטיב) נלמד גם לכל  
מיני הרווחת ממון שהגיעה לאדם מעסקה  
גדולה שעשה או זכיה בגורל ומציאה כשהוא  
בסכום נכבד מאד (העשיר לפי עשרו והעני לפי  
עוניו) שגורם לשמחה גדולה בלבו מן הדין  
יוכל לברך שהחיינו בשם ומלכות".

ונראה שה"ה אם זכה בפרס ממוני יכול  
לברך עליו.

וכן בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סימן  
מה) כתב שמי שזכה בהגרלה בממון מברך  
שהחיינו.

ד. אולם מצאתי בר' צדוק הכהן  
מלובלין (פרי צדיק שמות לסעודת פדיון הבן)  
שכתב: "ובזה יש להבין מאי דמיבעיא להו  
(פסחים קכ"א ב) בברכת שהחיינו אי כהן מברך  
דקמטי הנאה לידיה וכבר שאלנו (במאמר  
הקודם) מאי מספקא להו והלא לא מצינו  
שיברך אדם שהחיינו על ריוח כסף כיון  
שטובת הכסף רק לקנות בהם דבר הנאה ורק  
כשקונה כלים חדשים שנהנה בהן מברך. ולפי  
האמור יש לומר דכיון שהוא מתנות שמים  
(=חמישה סלעים של פדיון הבן) ובאות בכח  
התורה שזיכתה לו הוה סלקא דעתך שיברך  
שהחיינו על הכסף בעצמו שזה עצמו הנאה  
ושמחה. אף שבשאר ריוח כסף אינו מברך  
דשם הכסף בעצמותו אינו כלום רק התכלית  
שיקנה בכספו דאוהב כסף בעצמותו נפש  
רעה היא עכברא דשכיב אדינרי. מה שאין כן

## חבל נחלתו

מן הפרס הכספי יכול לברך אולי את שתי הברכות. כששומע שזכה בפרס ההנאה היא לו בלבד, שהרי לאחרים עדיין אין הנאה מזה שהוא שמע שיקבל ורק הוא שמח בלבד, ולכן יברך עם השמועה שהחיינו<sup>1</sup>.

ולעתים השמחה שלו עם השמועה אינה על הפרס הכספי דוקא, אלא על עצם ההכרה של הציבור או נציגיו כי דבריו חשובים וראויים לפרס. ולכן כששמע או כל זמן ששמח מברך שהחיינו. ואחר כך כשמקבל את הממון ומשפחתו צפויה ליהנות ממנו – יברך הטוב והמטיב כדין שמחה על ברכה חומרית ששותפים בה רבים.

כסף זה שבא מידו של הקדוש ברוך הוא ובכח התורה..."

עולה מדבריו שאם זכה בהגרלה בממון או עשה עיסקה שהרויח בה ממון, ואפילו אם מת אביו והוריש לו ממון – אינו מברך שהחיינו והטוב והמטיב, ורק במתנת כסף שקיבל מברכת ה' מברך.

ולפי דבריו יש להרהר מה הדין בפרס כספי על ספר תורני (שכן אם קיבל ספרים וכד' ודאי יכול לברך) ואולי פרס כספי על חיבור תורני מברכים עליו שהחיינו, שכן ניתן לו על לשעבר – שהצליח לכתוב דבר נאה, וניתן לו כסיוע לעתיד – שימשיך לכתוב עוד ספרים.

ה. ונראה לי שאם כל משפחתו תיהנה

## סימן יא

### ברכת שככה לו בעולמו

ברוך עושה מעשה בראשית".  
אלה ברכות השבח על תופעות טבע ורק על אלו שנמנו.  
על גשמים ישנן ברכות הודאה כאמור בשולחן ערוך (או"ח סי' רכ"א ס"ב):  
"ומה מברך, אם אין לו שדה אומר: מודים אנחנו לך ה' אלהינו על כל טפה וטפה שהורדת לנו ואלו פינו מלא שירה כים וכו' עד הן הם יודו ויברכו את שמך מלכנו, וחותרם: בא"י אל רוב ההודאות; ואם יש לו שדה בשותפות עם אחר, מברך הטוב והמטיב; ואם אין לו שותף בשדה, מברך שהחיינו".

## שאלה

אחרי סופת השלג נשאלתי: האם מי שנסע במיוחד ומתפעל מן השלג שכיסה את הארץ יכול לברך עליו עושה מעשה בראשית או ברכה אחרת?

## תשובה

א. נאמר בברכות (פ"ט מ"ב):  
"על הזיקין ועל הזועות ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר

1. ולשותפים אין הנאה גשמית עתה בשמועה ולכן לא שייך לברך הטוב והמטיב על הנאה רוחנית כאמור בשו"ת אורח משפט (או"ח סי' מז): "ל"ש (=לא שייך) הטוה"מ (=הטוב והמטיב) כ"א (=כי אם) בטובות גופניות".

## חבל נחלתו

ובספר הפרדס (שער שמיני) הוסיף: "הרואה בריות טובות ומתוקנות אומר בא"י אמ"ה שככה לו בעולמו. ומסתברא לי לפי עניות דעתי דהא דאמרינן הרואה בריות טובות שחייב לברך עליהם, מיירי אפילו בבריות נאות של גוים, וא"ת הא קיימא לן דאסור לאדם לומר כמה נאה גוי זה דכתיב לא תחנם שר"ל לא תתן להם חן, כל שכן וכל שכן שאינו מברך על יופיו. כדומה לזה מקשה בע"ז פ"ק גבי רבן שמעון בן גמליאל שברך כשראה גויה אחת יפה, ופריק רבנן אודיי קא מודו, כלומר רבן שמעון בן גמליאל לא אמר כמה נאה גויה זו אלא כדי שיברך לשם יתברך וית' על יופיה. ועוד דלא גרעי בגופייהו מבהמות שאמרו בירושלמי והביאו השר של קוצי ז"ל שהרואה חמור יפה שמברך עליו ברוך שככה לו בעולמו, כך נראה בעיני".

וכ"פ: סידור רב סעדיה גאון, ראבי"ה (סי' קמ"ו), סמ"ק (הל' ברכות סימן קנ"א), המאורות, צידה לדרך (מאמר ראשון כלל ג' פכ"ח), ספר מצוות זמניות (הל' ברכות שער ט'), נמוקי יוסף (ברכות), אבודרהם (הל' ברכות שער שמיני).

ג. פסק הרמב"ם (הל' ברכות פ"י ה"ג): "הרואה בריות נאות ומתוקנות ביותר ואילנות טובות מברך שככה לו בעולמו".

וכן באר הטור או"ח (סי' רכה): "ראה בריות טובות או בהמה ואילנות טובות אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שככה לו בעולמו גם בזה כתב הראב"ד דוקא בפעם ראשונה מברך עליהם ולא על אחרים אלא אם כן ראה נאים מהם".

וכ"פ בשולחן ערוך (או"ח סי' רכה ס"ו): "הרואה אילנות טובות ובריות נאות, אפילו עכו"ם או בהמה, אומר: בא"י אמ"ה שככה לו בעולמו; ואינו מברך עליהם אלא פעם

כל הברכות הללו לא מתייחסות לשלג. כמו"כ אינו יכול לברך ברכת שהחיינו משום שהיא על שמחה פרטית מתוך הודאה, ולא אירוע כולל לכלל האדם שהוא מתפעל ממנו.

ב. נאמר בברכות (נח ע"ב):

"ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו".

הסביר בפירוש התפילות לרבינו יהודה ב"ר יקר: "הרואה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו. ע"ש אשרי העם שככה לו וע"ש פעל ה' למענהו". אולם לא נאמר על תופעות טבע.

באר המאירי (ברכות נח ע"ב):

"הרואה אילנות טובות ובריות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו ונראה לי דוקא במקום שאין האילנות או הבריות מצויות שיש שם קצת חדוש".

וכך כתב הסמ"ג (עשין סימן כז): "וכן ישנו בירושלמי [שם] הרואה בריות טובות ומתוקנות ביותר ואילנות טובות אומר בירושלמי [שם] אפי' סוס נאה וחמור נאה מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שככה לו בעולמו".

וכך הביא רבינו ירוחם (ני"ג ח"ב): "וכתב הראב"ד על אותם שאמרנו שמברך עליהם דיין האמת זהו בפעם ראשונה שראהו שהוא חדוש לו ודוקא ממי שמצטער עליו דומיא דרואה אילנות טובות שהוא נהנה מהן כלומר ישראל אבל כשרואה גוי אינו מברך אדרבא שמחה היא לו וכן על בריות טובות ואילנות טובות אינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואהו אלא אם כן ראה יותר נאי' מהם. זיקין וזוועות ברקי' ורעמי' ורוחו' חזקו' אומ' שני ברכו' ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם וברוך עושה בראשית".

## סימן יא — ברכת שככה לו בעולמו

דאכפול לאשמועין ננס וחבריו. אברא לאו מילתא, כיון דכבר נכרתו הענקים ונאבדו מן העולם מאז, זה זמן רב לא נודעו, בהו לא קמיירי אלא במאי דשכיח האינדא. ואי איתא דמשתכח ענק חד בדרא, מילתא דלא שכיחא היא ודאי, מיהו כי אתרמי מבעי לן למידע מאי דיניה.

"ונראה לי פשוט שאם הוא מיושר הקומה ונאה הגוף ונערך באבריו (לאפוקי אריך וקטין) **מברכין עליו שככה לו בעולמו**. שאפילו על אדם בינוני בקומה ככל המון העם, אם הוא נאה ויפה ביותר כך מברכין עליו. כרשב"ג דברך על ההיא גויה נאה [ע"ז כ, א]. ואמרין בהדיא [בכורות מה, ב] שהקב"ה משתבח בבעלי קומה. והכתוב [שמואל א' ט, ב] משבח לשאול משכמו ולמעלה גבוה מכל העם. ושמואל היה סבור למשחו לאליאב למלך מפני גובה קומתו [שמואל א' טז, ז]. ואין השכינה שורה אלא על בעל קומה [שבת צב, א] [ובכאן צ"ע מ"ש חנה [ברכות לא, ב] לא ארוך ולא גוץ דע"כ צ"ל לא ארוך לגמרי דאל"ה לא הו"ל מובלע בין אנשים, א"ה קשיא איך שרתה שכינה עליו]. וגמ' דהמפלת [נדה כד, ב] משתבח ברבי דהוה ארוך בדורו. וכן באחרונים שבאו אחריו. (והא דאמרי אינשי כל ארוך שוטה היינו אריך קטין ואריכא שמיטא סניא שאין ארכו מתיחש לאיבריו). ונראה ג"כ דלא דווקא על ענק כעוג או אפילו כגלית מברכין, אלא אף על הארוך בדורו כענין אותן שחשבו בפרק המפלת [כד, ב], ראוי לברך ברכה זו. ובקטנותי ראיתי באמשרד **שליח ציון חכם יצחקי**, כמדומה שהיה ארוך בדורו גבוה מכל העם משכמו ומעלה. ובשנת תקכ"ו נראה במקום הלז ערל קרוב למדת ענק כפי

ראשונה ולא יותר, לא עליהם ולא על אחרים, אא"כ היו נאים מהם".

והעיר המשנה ברורה (או"ח סי' רכה ס"ק לב): "הרואה וכו' ובריות נאות – בין זכרים בין נקבות. ועכשיו לא נהגו כלל לברך ברכה זו [ח"א ע"ש טעמו] ומ"מ נכון לברך בלא שם ומלכות".

וטעם החיי אדם שמברכים רק בפעם ראשונה, וכיון שאנו רואים מספר פעמים כבר אין לנו לברך.

וכן ראיתי בקיצוש"ע עם הערות הגר"מ אליהו שכתב שברכת שככה לו בעולמו יברך בלא שם ומלכות.

סקרתי את כל מה שמצאתי ולא ראיתי מי שסובר שמברך על שלג, ברכה כלשהיא.

ד. היחידי שמצאתי שיכול לברך 'שככה לו בעולמו' אף על בריאות שאינן בנ"א או בע"ח הוא ר' עובדיה מברטנורא אשר על המשנה באבות (פ"ג מ"ז): "רבי שמעון אומר המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". כתב בפירוש נוסף: "ויש אומרים, דאשמעינן רבותא דאע"ג דעל ידי כן הוא מברך ברוך שככה לו בעולמו, אעפ"כ מעלין עליו כאילו מתחייב בנפשו, מפני שהפסיק ממשנתו". וכאן המדובר על ניר נאה, וחידוש הוא, ולא מצאתי לו חבר. ועי' אלשיך (שמואל ב יד כד – כה).

ה. כתב המור וקציעה (סימן רכה): "צ"ע אם יש לברך על הענק ומה היא ברכתו, ומהו גדרו של ענק. ברם בקושטא **איכא לתמוהי משתיקת רז"ל ממנו לגמרי**, אף על גב

## חבל נחלתו

בריות נאות אבל לא ברך בשם ומלכות, אלא יותר מדבר על הרגשת הלב ושמחתו. ולא ברכה בשם ומלכות בפועל.

ז. כאמור לא מצאתי מי שהעלה שאלה כזו, וטעמא נראה משום שאין הדבר מיוחד ורק למי שגר בארצות חמות ולא זכה לראות שלג, הוא נוסע לראות שלג, אבל בצפת ובירושלים אין זה מראה נדיר. וכש"כ בארצות צפוניות שרואים בכל חורף וחורף.

ונראה לענ"ד שמי שזכה לירידת שלג בשדהו והשלג לברכה, הוא יכול לברך ברכות הודאה כברכות הגשם והדבר למד מדברי הנביא ישעיהו (נה, י): "כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה ונתן זרע לזרע ולחם לאכל".

והצעתי לשואל לומר מזמורים קמז, קמח בתהלים (הנאמרים בפסוקי דזמרה) בהם נאמר:

"הנתן שלג כצמר כפור כאפר יפזר" (תהלים קמז, טז), ו"הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהמות. אש וברד שלג וקיטור רוח סערה עשה דברו" (תהלים קמח, ז-ח).

ובמזמורים אלה יבטא את הרגשתו ושבחו למקום ברוך הוא.

שפרסמו בגאזעט, ואנכי לא ראיתיו".  
אולם סו"ס ענק – הוא אדם שמברכים עליו ברכת שככה לו בעולמו.

ו. בערך לחם (או"ח סי' רכה ס"י) מביא שניתן לברך על עליה מרובה של מי הנילוס, וכך כתב: "[בסוף] [הרואה וכו']]. ועל ראית המים באכליג' ר"ל כשעולה נילוס כל צרכו כתב רדב"ז בתשובה (סימן אלף ל"ה [ח"א סימן שיט]) שמברך שהחיינו כל שלא ראה תוספת המים בנילוס במקומם שאם ראה אותם בזמן רביים אז מברך עליהם אבל על תוספתם מעט מעט קמא קמא קא בטיל".  
אולם אף בזה זו ברכת הודאה ולא ברכת הראיה.

מצאתי בשו"ת נשמת חיים (ברלין, סי' לג) שכתב:

"נתכבדתי להתענג בנועם זיו אור תורת ספרו הנחמד בכורי שלמה, וברכתי ברוך שחלק מחכמתו ליראיו וברוך שככה לו בעולמו יהי ה' עמו, למלאות כל מאווייתו, ויגדל כבוד שמו, לעיני זקני עמו, ויפוצו מעינותיו חוצה בכלהו תלמידי תרביצא, ככל אשר עם לבבו לטובה, וכאשר אברכנו באהבה".

ואמנם כותב שברך ברכת 'שככה לו בעולמו' על ספר חדש, אולם נראה שמדובר בפרפרזה, היינו כעין הברכה על

סימן יב

## ברית מילה בשבת שמגיעים אליה בנסיעה

### במכונית

מגיעים עם רכב למקום הברית ולסעודה, האם לדחות את הברית לימות החול או לקיימה בשבת?

שאלה

ברית מילה שזמנה בשבת, תתקיים בדירת הורי התינוק, חלק מן האורחים



**תשובה**

א. באר בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קלה, א):

"האם מותר לדחות המילה מחשש שיבאו אורחים ע"י חילול ש"ק, וכן אם יש חשש שבאלום שעושים הברית יצוה הבעל ברית לחלל שבת, ושלישית אם יביאו הילד ע"י חילול שב"ק – הנה לענין הבאת תינוק הדבר מפורש בב"י סי' של"א דאסור לעבור אפי' על איסור דרבנן והעתיקו זה כל הפוסקים להלכה והדבר (מפורש) מוכרע בשבת ק"ל ע"ב – וע"ש בתוס' ק"ל ע"א ד"ה ר"א – ומה דנו"נ הפוסקים בזה היא רק בצדדי היתר ע"י גוי עיין מג"א סי' של"א ס"ק ה' – ועיין סי' שכ"ה ס"י ולענין פחות פחות מד' אמות עיין ט"ז או"ח סי' שמ"ע ויו"ד סי' רס"ו, ולענין זה עוקר וזה מניח ע"ע באבן העוזר סי' שמ"ט ובשאר אחרונים בזה, וכ"ז לא שייך בנדון דידן שישראלים מחללים שבת בהבאת התינוק בעיקרי מלאכות דאורייתא ודרבנן ואין שום היתר בזה, ואסור למוהל לסייע עוברי עבירה".

"אם הדבר קרוב לודאי שיתרבה חלול שבת ע"י קיום הברית בש"ק כבר ידוע למע"כ שכתבתי בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' ר"ה בהגהותי הקצרות לשו"ע דמעיך הדין אם יודעים בודאי שעי"ז באים לחלול שבת מוטב לדחות המילה למחר דהרי אפי' באיזמל לצורך מילה אין מחללין ודוחין המילה מכ"ש חילול שבת של הבאת התינוק וצילומים וכיו"ב, וכעת ראיתי גם להגאון מהרש"ג ח"ב סו"ס קכ"ד שכתב כדברינו, וראיתי בס' הברית (הנדמ"ח) יו"ד סי' רס"ו שהביא דבריו וכו' בשם תשובת אגרת משה יו"ד סי' קנ"ו שאסור לבטל מילה בשבת עבור זה, את דברי אגרת משה לא ראיתי אבל על משמתי אעמודה, מה שת"ח א' השיג עלי דשאני איזמל דאיכא

חלול שבת בגוף מצות מילה שלא התירו במכשירין משא"כ חלולי שבת אלה שלא שייכים לעצם המצוה של הבאת תינוק ואיזמל וכו' לא ניתן לדחות המצוה עבור זה לבבי לא כן ידמה, וכדמות ראי' מש"כ תוס' וראשונים ביצה ו' ע"א ושבת קל"ט ע"ב בשם ר"ת לאסר קבורת מת ביום טוב שני בזה"ז מטעם דילמא יצו לנו הגוים לכתוב ולעשות מלאכה בשבילם כיון שראים שמחללים יום טוב בקבורת מת, הרי אף דבעצם קבורה ביום טוב ליכא חשש חלול אנו מדחים המצוה מחשש חלול אחר שלא בשעת המצוה, אף דגם בקבורה בו ביום איכא עשה דקבר תקברנו ביום ההוא ולא דלא תלין עיין יו"ד סי' שנ"ז ושס"ב".

"אף דלהלכה לא קי"ל כר"ת בזה כמש"כ הראשונים בביצה שם ובב"י או"ח סי' תקכ"ו, היינו דאין דוחין המצוה מחשש דילמא יצמח מזה חלול שבת, הא אלו ידענו בודאי שהמצוה גוררת חלול מיותר מוטב לבטל המצוה בשב"ק וא"ת שלא לבא לחלל שבת ודאי בקום ועשה, ואף שידענה דאין לדמות כ"כ קבורת מת ביום טוב אף דאיכא ג"כ עשה ול"ת כנ"ל למילה ביום השמיני דאולי חביבה מילה דנכרתו עליה י"ג בריתות ועוד כמה חילוקים מכ"מ אין נראה לחלק בזה, וכבר ידוע כי בעו"ה לפעמים איכא חלול שבת המוני בהסעת קהל שלם הלוך וחזור לסעודת הברית בשבת המלווה בלא"ה בעקירת כמה לאוין שבתורה וכל מי שיודה על האמת יראה דבכה"ג וכיו"ב העדיפו ז"ל לבטל בשב"ק וא"ת עד למחר מלגרום חלולי שבת עד אין סוף בקום ועשה".

והורה שוב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' רי):

"אשיב בקיצור פשוט מאד שראשית דבר על

## חבל נחלתו

המוהל לחקור אם עריכת הברית יביא לידי חילול שבת בלי ספק, וגם אחרי דרישה וחקירה זאת עליו להציע ולבקש במפגיע ולהסביר לו שע"פ הלכה כדי לקיים מצוה בזמנה עליו לותר על אורחים מבחוץ שבדאי יחללו שבת, וגם עליו לסדר מקום הברית והסעודה באופן כזה שלא תגרום המצוה לו חילול שבת שלא הותרה ע"פ התורה ושו"ע, ורק אחרי שיתברר שזה נמנע באמת וברור שיבא לידי חילול שבת שייך מה שכתבתי בתשובה שם, ולשוא תולין עצמם בדברינו לנוחיות שלהם, והדברים פשוטים כ"כ עד שאריכות בזה בזבז הזמן".

ב. ודבריו לא נראו לענ"ד.

נלענ"ד שאם האב והמוהל אינם מחללים שבת עבור המילה ח"ו, זה שהאורחים יבואו מרצונם ויחללו שבת אינו צריך למנוע את האב מלערוך את המילה בזמנה. מילה בזמנה היא מצוה חשובה מאד כפי שיובא בתשובות שאביא להלן, ומה חטא התינוק הזה שלא יקיימו בו מצוה כמאמרה? וכי הוא אשם בחילול שבת של אורחיו? וכי האב אשם בכך? הם אינם בגדר מסייעים ולא מכשילים לד"ע, ואין סיבה שהמצוה לא תתקיים בעתה ובזמנה. ומה שהאורחים מחללים שבת זהו חשבון שלהם, וכמו שבכל שבת איננו חוששים לכך שהם מחללים שבת, ה"ה אם החליטו לבוא לברית מילה בשבת אגב חילול שבת שלהם.

ג. כך השיב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' קנו):

"בדבר שמזדמן למע"כ ברית מילה אצל עוברי דת שמחללים שבת בפניו ומיחה בידם ואין שומעין לו ששואל מע"כ אולי לא ילך כשיזדמן לו עוד פעם ברית אצל אנשים

עוברי דת כדי שלא יראה החלול שבת. לע"ד אף שודאי יש איסור על האדם לילך למקום שעוברין על איסורי תורה וראיה ממה שאיתא ביומא דף ע' שיש מצוה לראות בעשיית מצוה משום ברוב עם הדרת מלך והקמ"ל הוא רק שליכא בראיה משום אין מעבירין על המצות מאחר שאין עסוק בה עיין שם ברש"י. א"כ שמעינן ממילא דלראות בעבירה יש איסור דהא ברוב עם הוא ח"ו בזיון למלך. מ"מ **מסתבר שאין לבטל בשביל זה מצות מילה בזמנה שחיובה היא על כל ישראל** וכ"ש על המוהל כשליכא מוהל אחר שעליו הוא החיוב ביחוד וב"ד כופין אותו כדאיתא ביו"ד סי' רס"א, ומחוייב לילך לשם למול אף שיראה בעשייתם עבירה דחלול שבת. אבל תיכף אחר מעשה המילה אין להשאר שם".

ד. וכן כתב בשו"ת מאמר מרדכי (לגר"מ

אליהו, כרך ד הלכות שבת סי' צח):

"שאלה:

"אם חל ברית מילה ביום שבת, ויש חשש שיבואו אורחים ויחללו את השבת, האם אפשר לדחותה ליום ראשון, וכן האם מותר לדחותה משבת מטעמי נוחות?"

"תשובה:

"מצות המילה היא כל כך גדולה וחשובה והיא דוחה את השבת (שו"ע או"ח סי' של"א סעי' א', וי"ד סי' רס"ו סעי' ב'). ואפילו תקיעת שופר שנועדה לזכרון עם ישראל, ולולב שמביא ברכה לעם ישראל אינם דוחים את השבת (עיין שו"ע או"ח סי' תקפ"ח סעי' ה', וסי' תרנ"ח סעי' ב'). ואילו ברית המילה (דהיינו הברית עצמה, ולא שאר חילולי השבת) – דוחה את השבת".

"ובמשנה (נדרים ל"א ע"ב) מובא: בוא וראה כמה גדולה מצות המילה שנכרתו עליה י"ג בריתות (י"ג פעמים כתוב בתורה 'ברית'). ולא

## חבל נחלתו

בקידוש החודש – לא דוחים (ועיין בתוס' סוכה מ"ג ע"ב ד"ה לא איקלע שלולב ושופר אינם מתבטלים כיון שנעשים ביום השני, אך מילה עיקר מצותה בו ביום).

"ולכן אין לדחות כל ברית מילה מהיום השמיני משיקולי נוחות, והמוהלים צריכים להזהר שלא להחמיץ את המצוה כלל ולהשתדל למול בכל מקום שיש צורך בכך (עי' יו"ד רמ"א בסי' רס"א סעי' א'). ואם יש ברית ביום שבת במקום מרוחק צריך המוהל ללכת ולשבות שם".

"החושש שמא יחללו אורחיו את השבת – יודיעם בערב שבת שאסור לחלל שבת כדי להשתתף בברית, אמנם אם בא בשבת למקום הברית ורואה שנעשה חילול שבת – יש לגעור בהם, וכן בענין הצילום יש לעמוד בכל תוקף על כך שלא יצלמו בשבת אך אין בשום פנים ואופן לדחות בשל כך את הברית מילה".

"ועצה טובה אפשר להציע שיעשה הברית אחר התפילה בנין מייד, וסעודה לאורחים במוצאי שבת, וכמו ברית מילה שחלה ביום התענית, שעורכים את הברית ביום ואת הסעודה בלילה".

### מסקנה

אין לדחות את הברית, והאורחים יחליטו כרצונם.

זו בלבד אלא ר"י בן קרחה אומר: גדולה מילה שכל זכויות שעשה משה רבנו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה, שנאמר (שמות ד', כ"ד): 'ויפגשהו ה' ויבקש המיתו'. וכמ"ש שם, שמה רבנו לא נתרשל, חלילה, כי אמר: אמול ואצא מיד – סכנה לילד; אמול ואשהה – הקדוש ברוך הוא שלחני לגאול את ישראל, ובכל יום נהרגים ומתים מבני ישראל במצרים. ואם על משה רבנו שהיתה לו סיבה בריאותית מחד והצלת ישראל מאידך, נגזרה עליו מיתה, קל וחומר שאנחנו צריכים להקפיד על מצות ברית מילה בעיתה ובזמנה ואין לדחות מצוה זו".

"ושם בגמרא איתא: 'רבי יוסי אומר: גדולה מילה שדוחה את השבת חמורה'. והתוס' במסכת מגילה (ד' ע"א ד"ה 'ועבירה ארבע אמות') שאלו: מדוע לא אסרו למול בשבת כפי שלא קוראין מגילה בשבת מחשש שמא יטלטלו, הרי במילה יש לחשוש שמא יטלטלו את הכלים או את התינוק! והשיבו שהמילה חמורה היא ונכרתו עליה י"ג בריתות ולכן חכמים לא רצו לבטל את המצוה בזמנה ולדחותה מפני גזירות אחרות. ועוד אמרו שאין אדם מל אלא אם כן הוא בקי, ובבקי לא חיישינן שיטלטל".

"והר"ן תירץ שבמגילה, שופר ולולב יש ספיקא דיומא ולכן דוחים, אבל במילה שהיא ביום השבת שהוא קביעא וקיימא ואינו תלוי

## סימן יג

### ברכת האילנות בשבת

"ברכה זו בחדש ניסן בלבד לא לפניו ולא לאחוריו. (עיין כה"ח רכ"ז ס"ק א). יש מדקדקים לברך בראש חדש משום זריזות, ויש מברכים

א. בקיצור שו"ע עם דרכי הלכה לגר"מ אליהו כתבו בהערה בשמו, וכן הורו בשיעורים:

## חבל נחלתו

מועד לכל חי, ואף הוא מציין מנהגים ולא פוסק לאיסור, ובקושטא אף רבניה ברכו בשבת ברכת האילנות ולא חששו לשום איסור.

וכן פסק רבינו ירוחם (תואו"ח נ"ג ח"ב): "הרואה אילנות בנין שלהם כגון בימי ניסן מברך בא"י אמ"ה שלא חסר מעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות מהן בני אדם כך פשוט בברכות". ולא הזכיר כלל יציאה מחוץ לעיר, אלא ברכת הראיה בלבד.

ג. לגבי הברכה בשבת כתב בספר מועד לכל חי שהוא משום חשש תלישה. ובכף החיים (או"ח סי' רכו ס"ק ד) הוסיף אף איסור בורר בניצוצות הקדושה וכתב: "ויום טוב אין לברך ברכת האילנות שמא יטלטל האילנות או יקח בידו הפרחים להריח בהם או שמא יתלוש. מועד לכל חי שם אות ח'. ונראה לדברי המקובלים שכתבו שעל ידי ברכה זו מברר ניצוצי הקדושה מן הצומח יש עוד איסור נוסף דבורר, ועל כן אסור לברך ברכה זו בשבת ויום טוב וכן עמא דבר".

ולא זכיתי להבין, הלא פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שלו ס"י): "הדס מחובר, מותר להריח בו; אבל אתרוג ותפוח וכל דבר הראוי לאכילה, אסור להריח בו במחובר שמא יקוץ אותו לאכלו".

וכאן אלו פרחים בלבד, ומה חשש תלישה יש כאן?!

ואף המשנה ברורה (ס"ק מח) העיר: "מותר להריח בו – דלא שייך למגזר שמא יקוץ כיון שאינו רוצה רק להריח וזה יכול הוא לעשות אף במחובר ויש מחמירין בזה

בראשון של חול המועד משום רבוי עם, ושכלם לבושים לבוש נאה. במחזורים יש נוסח מיוחד לכך. וטוב לברך במקום שיש בו שני אילנות אפילו שניהם מאותו מין (כה"ח שם אות ב). ולא יברך ברכה זו בשבת<sup>1</sup>. טוב לצאת מחוץ לעיר כדי לברך ברכה זו. מנהגנו שאין נשים מברכות זו, אלא ישמעו את הברכה מבעליהן ויכוננו לצאת ידי חובה". ברצוני להעיר על שני המשפטים שהדגשתי: ברכה בשבת ומנהג שאין נשים מברכות ברכה זו.

ב. כתב במועד לכל חי (סי' א אות ח) שהוא המקור לכך שאין מברכים בשבת: "בקושטא יע"א, נוהגין לברך ברכת האילנות אפילו בשבת ויום טוב, אכן פה עירנו אזמיר יע"א לא ראיתי ולא שמעתי מימי עולם דמברכין בשבת ויום טוב ברכת האילנות. וכנראה דהא בהא תליא, דכיון דהן נוהגין שלא לצאת החוצה (=מן העיר), לכן אפילו בשבת מברכין, אכן אנו דנהגין לצאת, אם כן בשבת דאיתיה באזהרה דאל יצא איש ממקומו, לא מברכין. אלא דאם נאמר דהוא משום חשש שמא יטלטל את האילנות או יקח בידו הפרחים להריח בהם ושמא יתלוש, לזה אפילו בקושטא יש להם לחוש שלא לברך בשבת ויום טוב (ועיי' בספר פתח הדביר ח"ב דף ק"ג ע"א וב").

הלשון בגמרא הוא (ברכות מג ע"ב): "האי מאן דנפיק ביומי ניסן". אין בו שם איזכור לא של שבת ולא של יום טוב לא גברים ולא נשים. ולכן כל המסקנות של הגאון רבי חיים פלאג'י הן עפ"י הבנתו ועפ"י תורת הנסתר כמבואר סעיף לפני כן בספר

1. ההדגשות שלי.

## חבל נחלתו

לא נראה לי שראוי לאומרו, כיון שיביא לביטול הברכה.

ה. לגבי ברכת נשים על האילנות כתב בספר ברכת ה' לגר"מ לוי זצ"ל (כרך ד' עמ' שי סעיף לד): "נשים רשאות לברך ברכת האילנות". והאריך בכך באותו כרך בפ"א (סעיף ה הערה 28). והוסיף: "וכ"פ בשו"ת הר צבי סימן רכו ובספר חזון עובדיה הגדה של פסח עמוד ז'".

ואם כן מדוע להדריך את הציבור שנשים לא תברכנה?! ובשם הגר"מ אליהו לא הובא לכך אף מקור ולכן קשה לברר מה דעתו.

### מסקנה

מותר לברך ברכת האילנות בשבת וכן נשים מותרות בה, והמחמירים לנהוג עפ"י המקובלים ינהגו כן לעצמן ולא יפסקו כן לאחרים.

וכתב בא"ר דהעיקר כפסק השו"ע ולענין לטלטלו בידו דינו כמו לעיל לענין קנים הרכים בס"א".

ומותר אף להניע את העצים עליהם הפרחים כדי להריח בהם, עפ"י דברי הרמ"א בס"א (סי' שלו).  
וא"כ מהיכן חידש איסור תלישה כשהשו"ע פסק שמותר.

ד. לגבי איסור בורר, רוב הציבור המקיים ברכת האילנות אינו מבין בברירת ניצוצות, ומדוע לפסוק לו לפי המקובלים?! בדברים של איסור וסכנה יותר מובן להדר אחר דעת המקובלים, אבל בברכת הראיה מדוע לפסוק לציבור הרחב עפ"י הקבלה? בפרט שהציבור דוקא בשבת ויום טוב פנוי מעיסוקיו ויכול לברך ובימות החול טרוד לגמרי והברכה נשכחת ממנו. לכן גם טעם זה לדעתי עדיף לדורשו לפני המבינים, אבל לכלל הציבור

## סימן יד

# השכרת חנות למחלל שבת

### א. האם שכירות קניא

מהסוגיא בע"ז (טו ע"א) עולה ששכירות לא קניא לשוכר אלא הדבר שנשכר נשאר שייך לבעליו, ולכן ישראל ששכר בהמת כהן יכול להאכילה כרשיני תרומה.

וכ"פ הרמב"ם (הל' תרומות פ"ט ה"ז): "ישראל ששכר בהמה מכהן מאכילה תרומה וכהן ששכר בהמת ישראל אף על פי שהוא חייב במזונותיה לא יאכילנה תרומה מפני שאינה קניין כספו".

### שאלה

לאדם מישראל חנות. האם מותר להשכירה לישראל מחלל שבת, אשר מעוניין להפעילה בשבתות תוך שהוא ועובדיו מחללים את השבת?

### פתיחה

האחרונים דנו כאן מצד שתי עבירות: מצד שהחנות שלו, ומצד שמכשיל עיוור בדבר.

## חבל נחלתו

ובאר רדב"ז (הל' תרומות פ"ט ה"ז): "וטעמא כיון שהבהמה קניינו של כהן אוכלת אף על פי שמזונותיה על ישראל הרי הוא כמוכר תרומה לכהן שהדמים שלו ושכירות ששכר מן הכהן אינו קונה את גוף הבהמה והכי איתא פרק לפני אידיהן דשכירות לא קניא". הרמ"א (שו"ע י"ד סי' קנא ס"י) כתב: "והאידינא נהגו להשכיר אף לדירה, כיון שאין נוהגים להכניס עבודת כוכבים בבתיהם (טור)". משמע שאע"פ ששכירות לא קניא אינו עובר בהכנסת ע"ז לביתו מחמת שאינם עו"ע"ז.

הש"ך (י"ד סי' קנא ס"ק יז) התקשה בדברי הרמ"א ותריץ: "קשה דהא חזינן דמכניסים עבודת כוכבים בבתיהן אפילו בקבע, ודוחק לומר דכיון דבזמן הזה לאו עובדי עבודת כוכבים הן לא מיקרי אליל שלהם עבודת כוכבים ואפשר בזמן הרב לא היו נוהגים להכניס עבודת כוכבי בבתיהם בקבע כמו שכתבו הרא"ש וטור בזמניהם, אבל לפעד"נ דסמכינן אאידיך שנויא שכתב הרא"ש וז"ל **ועוד נהי דלדידן שכירות לא קניא כיון שיד האומות תקיפא ובדיניהם שכירות אלימא כמכר** ואף אם נפל ביתו של משכיר אינו יכול להוציאו הוי כמכר עכ"ל"...

היינו לדידן שכירות לא קניא לשוכר, ולכן ישראל עובר על הכנסת עבודה זרה לביתו, אולם כיון שבדיני נכרים שכירות היא כמקח – אין הוא עובר עליו, ומותר להשכיר ביתו לגוי עו"ע"ז.

פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רמו ס"ג): "אסור להשכיר או להשאיל בהמתו לאינו יהודי כדי שיעשה בה מלאכה בשבת, שאדם מצווה על שביתת בהמתו". ורמ"א הגיה: "אבל יכול להשכיר או להשאיל, ולהתנות שיחזירנה לו קודם השבת"...

באר המגן אברהם (סי' רמו ס"ק ח): "שאדם מצווה כו'. וזה אסור מדאורייתא דקי"ל דשכירות לא קניא כ"א לענין אונאה (תוס' בע"א דף ט"ו) ואף דבח"מ סי' ר"ס ס"ד כתב דמקרי חצירו של השוכר לענין קנייה וצ"ל כמ"ש הריב"ש דדוקא לענין הנאה של השכירות מקרי חצירו וזהו ג"כ הנאה הוא אבל הגוף של המשכיר וע"ש סי' ש"ג ובש"ך ועיין בב"מ דס"ז ואין כאן מקומו, ואם ישראל שכר מעכו"ם בהמ' מצווה על שביתתה דשכירו קניא לחומרא עכ"ל הג"א וצ"ע דהא אמרי' בגמ' ישראל ששכר פרה מכהן מאכילה כרשיני תרומה משום דלא קני לה משמע דאפי' לקולא אמרינן שכירות לא קניא ובתוס' דע"א דף ט"ו כתבו דמיירי שמזונותיה על הכהן ומ"מ נ"ל דאם שכרה מהעכו"ם וחזר והשכירה לעכו"ם שרי ממ"נ". ועיי' ביאור המג"א במחצית השקל.

וכך באר הפרי מגדים (או"ח א"א סי' רמו ס"ק ח): "שאדם. עיין מ"א. הגהות אשר"י עבודה זרה דף כ"א א' גבי בית, יע"ש. ואם הישראל שאלה וחייב בכל אונסין והשכיר לעכו"ם, ליכא ממה נפשך, כבסעיף ד'. ובעבודה זרה ט"ו [ע"א] משמע ברש"י [ד"ה גזרה וד"ה שאלה] שאלה באונסין אפילו הכי גזירה ועבר על שביתת בהמתו, יע"ש. ומה שכתב [מ"א] דתוספות פירשו במזונותיה על הכהן, אבל רש"י [שם ד"ה יאכילנה] והר"ע ברטנורה פרק י"א משנה ט' דתרומות [ד"ה מאכילה] פירשו דמזונותיה על ישראל שרי, וכן משמע מסתימת לשון הר"מ ז"ל פרק ט' דתרומות הלכה ז'. והוי יודע, **דשכירות לקולא לא קניא אף במידי דרבנן**, שהרי הר"ב אומר כן ביו"ד [סימן] קנ"א [סעיף י] ובש"ך אות י"ז דעבודה זרה לבית ישראל מדרבנן הוא לתירוץ הראשון, ואף לתירוץ השני לא יחלוק

שכה"ג כתבו הב"ח ומג"א סי' קס"ט סק"ו לענין לפ"ע, ובתשו' מהר"י אסאד סי' קס"ד הקשה מש"ס דע"ז (דף כ"ב) דפריך גבי לא ישכיר אדם מרחצו לכותי וכו' ותיפוק לי' משום לפ"ע והרי התם משכירו לו בחול קודם שיגיע השבת ואפ"ה אסור אבל נראה דגבי לפ"ע ממש בכל גווני אסור **אבל בדליכא לפ"ע אלא משום מסייע לעוברי עבירה י"ל דבכה"ג ליכא משום מסייע** וע' כה"ג במג"א סי' רס"ו סק"ח דלשי' הרמב"ם והה"מ ליכא בכה"ג משום מאכיל בידים לקטן וע"ש בא"א ומחה"ש מ"ש בזה ועוד נראה דבכל גווני דאיכא משום מסייע היינו דוקא אם בגוף הדבר שנותן לחבירו יעשה בו האיסור אבל הכא הרי לא יעשה האיסור אלא באויר שבתוך הבית והרי גם למ"ד דאדם מצווה על שביתת כלים במוגמר וגפרית דלא קעביד הכלי שום מעשה אלא מונח על הארץ והן בתוכו שרי ומכ"ש בזה [ועמש"ל סי' צ"ג]. וסיים: "ועכ"פ נראה לי דבנד"ד מותר להשכיר".

ועי' בשו"ת חלקת יעקב (אה"ע סי' עה איות ג) שהביא תשובה זו. וכן נסמך בשו"ת יביע אומר (ח"ב, א"ח סי' טו) להתיר קניית בניין שיש בו שוכרי דירות ומשרדים מחללי שבת.

וכן השיב בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א – א"ח סי' לט):

"ידידינו ... יש לו חנות להשכיר ושאלני אם מותר לו להשכירו ליהודי המחלל שבת. והנה לכאורה ליתא משום ולפני עור, שגם כעת הוא עומד בחנותו בשבת, וגם בעד הדלקת הגאז [הגז] השוכר משלם ולא בעל הבית ושכירות קניא ובדידיה קא מחלל, אך נראה שרצונו לשכור חנות של ה' פייכטוואנגער מפני שחושב ששם ימכור יותר מבחנותו

על זה, יע"ש ברא"ש [פ"א סימן כב], ואפילו הכי ישראל ששכר מעכו"ם לא יכניס עכו"ם לתוכו עבודה זרה, (אבל) [ד] לחומרא קניא, ושם כתב הש"ך כתירוץ השני [ברא"ש שם] בדיניהם שכירות קניא, היינו להתיר איסור דרבנן, לא איסור תורה כי הכא, נ"ל. ועיין מה שאכתוב מזה אי"ה באות ט' י' י"א עוד מזה". עולה מדברי המג"א ששכירות לא קניא לשוכר להפקיע את האיסור מבעל הנכס או החפץ. ולגבי דידן עולה שברשות המשכיר מחללים שבת. אמנם אין על כך איסור מפורש שהרי הוא אינו עושה מאומה בחילול שבת, ואין זה כע"ז שהמשכיר מישראל עובר בהכנסת ע"ז לביתו.

כמו"כ נראה שבשכירות חודשית או שנתית אין השוכר מוסיף על ימי השבת ועל כן אינו נהנה ממונית משכירות הנכס ומפתיחתו בשבת.

## ב. מסייע לדבר עבירה

כתוב בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' קפד): "מכתבו הגיעני וע"ד שאלתו אם מותר להשכיר ביתו ליהודי ספר שמגלח ביום ש"ק בפרהסיא אם עובר משום מסייע לדבר עבירה דגם בדלא קאי בתרי עברי דנהרא איסורא מיהו איכא והביא מדברי הש"ך ודג"מ יו"ד סי' קנ"א ועוד מכמ"ק".

"הנה עד שהוא שואל להשכיר לספר הרי בכל השכרת בית ליהודים מחללי ש"ק בבישול ואפי"י ורחיצת הרצפה וכדומה יהי איסור בזה, ופוק חזי מה עמא דבר. וכבר האריך בתשו' כתב סופר יו"ד סי' פ"ג בענין זה והעלה דליכא איסור אא"כ בשעת סיועו עושה האיסור מיד, אבל באינו עושה האיסור מיד שרי. וכ"ה בשו"ת בנין ציון סי' ט"ו. ובאמת

## חבל נחלתו

אולם בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' נד) מסיק שמשום מסייע לדבר עבירה יש להימנע מלהשכיר חנות למחלל שבת ואפילו לא ימצא שוכר אחר.

ואלו דבריו: "והנה אי שייך לפני עור ל"ת מכשול מיהת מדרבנן היכא דאינו בתרי עברי דנהרא היא מחלוקת בין הפוסקי', וכבר הובאו בזה שני דיעות בשו"ע יור"ד סי' קנ"א ס"א בהגהת רמ"א י"א הא דאסר למכור להם דברים השייכים לעבודתה היינו דוקא אם אין להם אחרים כיו"ב, או שלא יוכלו לקנות במק"א, אבל אם יכולים לקנות במק"א מותר למכור להם כל דבר, ויש מחמירין, ונהגו להקל כסברא הראשונה וסיים רמ"א שם וכל בעל נפש יחיש לעצמו, והיא שיטת הר"ן פ"ק דע"ז דהא דבעינן בתרי עברי דנהרא היינו לענין איסור דאורייתא, אבל מ"מ איכא אד"ר (=איסור דרבנן) שהרי מחוייב להפרישו מאיסורא ואיך יסייע ידי ע"ע, וכ"ה דעת התוס' בשבת דף ג' ע"א סד"ה בבא, ודעת הרא"ש שם, ורוב ראשוני' שם, והש"ך סק"ו שם כ' דלא פליגו דכו"ע מודים דבנכרי ומומר שרי כשיטת המקילין, והתוס' וראשוני' ברפ"ק דשבת מיירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור עיין שם, ונראה פשוט דמומר דנקט הש"ך מיירי במומר לע"ז שכבר יצא מן הכלל אבל בפושעי ישראל אף שדינו כמומר לכה"ת כולה מ"מ כיון דישראל גמור הוא מאן לימא לן שאם הי' בידנו ובכחנו להפרישו שלא הי' מוטל עליו, וכבר השיג בזה על הש"ך בתשו' חות יאיר סי' קפ"ה עיין שם, וזהו דלא כדג"מ שם דכ' בפשיטות דלדעת הש"ך בישראל הרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אפי' אינו מומר גמור אין ישראל אחר מצוה להפרישו עיין שם, והוא תמוה מאוד

הקדום וא"כ הוא עובר אולפני עור שבשביל חנותו יחלל שבת יותר פעמים ממה שחילל בחנותו הקודם, והנני מבקש מהד"ג שיכתב לי דעתו בזה. רפאל נטע ראבינאוויטק".

"תשובה מה שהחליט כל כך בפשיטות דשכירות קניא זה אינו מוחלט. ויעויין במגן אברהם (או"ח) סי' רמ"ו ס"ק ח' דאף דהמג"א הקשה על הג"א והניח בצ"ע, מסוף דבריו נראה דעכ"ז למעשה לא חולק על הג"א גלל כן לא התיר רק בממ"נ יע"ש. אכן באמת לפ"ז יהי' תמוה מאוד איך יהי' מותר להשכיר דירה (אף בלא חנות) למחלל שבת אף רק בצנעה בהבערת אש ולפ"ז יהי' המשכיר עובר על לפני עור, וחלילה שיהי' נכשלים כמה אלפים מישראל באיסור לפני עור ולא שמענו ולא ראינו שהזהיר שום רב על זה ושארית ישראל לא יעשו עולה כזו, ע"כ נ"ל והנח להם לישראל בני נביאים דנ"ל שהגאס הזה שייך לכלל העיר או לשותפים (גאס – געזעלשאפט) ואם המפתח סגור הגאס [הגז] בלי תנועה ולא שייך עוד להמשכיר רק להבעלים ע"כ אם פותח השוכר המפתח באותו רגע בא תיכף ומיד מיד הבעלים ליד השוכר ואין להמשכיר בו תפיסת יד כלל כנלע"ד באופן שהטיב אשר דבר שמצד זה אין איסור".

"אכן באמת גם אני אינני מוצא היתר נגד איסור לפני עור וכו'. ובאמת תמהתי שלא נחית ידידי נ"י להא דאף דלא קאי בתרי עברא דנהרא אם אינו מוצא דירה אחרת מסוגלת כזו למסחרו ואף דימצא אצל יהודי אחר זה אינו מועיל ע"פ סברא האמיתית של בעל מל"מ פ"ד ממו"ל ה"ב ואף הכא א"א לשוכר בלא משכיר".

וא"כ חושש לסיוע לד"ע, אבל מסיק גם הוא שמותר להשכיר.



דליכא איסור מסייע א"כ בשעת סיועו עושה האיסור [והביא שכ"כ הכתב סופר והבנין ציון] אבל באינו עושה האיסור מיד שרי, והמהרש"ג ח"ב סי' ק"ב לא התיר אלא בהפסד מרובה ושעת הדחק להשכיר חנות למחלל שבת שמסתמא גם בשבת יהי' החנות פתוחה כמעשהו בחול".

וכן בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב-ג, סימן ק) באר:

"ג. באיסור לפני עור".

"א) במה שתמה על מש"כ במנח"ש סי' ל"ה אות ב, להתיר להשכיר בית לעבריין, והא יש הרבה עבירות אשר בלא בית לא היו נעשין, ביאור הדברים דמשכיר בית לעבריין הרי בכל מקום שנמצא הוא חוטא ועובר עה"ת, ולכן אף דאפשר שירבה בעבירות כשיהיה לו בית מ"מ הבית עצמו הרי אינו חפצא דאיסורא כמו יין לנזיר, וכיון שאין המשכיר מסייע בעצם עשיית העבירה וגם איכא קצת למיתלי שאינו מרבה, לכן אין להמנע מלהשכיר בית למחלל שבת בסביבה חילונית של מחללי שבתות".

"ב) ומה שכ"ת הק' מהגמ' בע"ז (ט"ו ע"ב) דכתב הר"ן דבעינן דאיכא למיתלא בשעת המקח דלהיתרא בעי לה, נראה דשאני התם שהחמור הוא ממש חפצא שעוברים בו על שביתת בהמתו או מחמר, ולכן בכגון דא חמור יותר, וכמו כן למכור כלי סעודה אם זה רק חובת גברא אפשר דשפיר שרי בצירוף הטעם של איכא למיתלי כההיא דפרה חורשת בשביעית".

"ג) ומה שכת"ר תמה דליתסר מיהת משום מסייע, ג"כ נראה דכיון שאינו מסייע ממש בעשיית העבירה וגם אפשר דאינו גורם לו כלל אפי' להרבות בעבירה, בכגון דא מסתבר דלא אסור, ובפרט במי שפרנסתו בכך".

דהא מבואר בכמה דוכתי' דצריך למחות בעוברי עבירה אפי' בכח גדול וביד חזקה וכל שאפשר לו למחות ואינו מוחה וכו' כש"כ דמצווין להפרישו וכבר הביאו ראי' לשיטת המחמירין מש"ס נדרים דף ס"ב ע"ב רב אשי הו"ל האי אבא זבני' לבי נורא, א"ל רבינא לרב אשי והאיכא משום לפני עור ל"ת מכשול, א"ל רוב עצים להסקה נינהו משמע דלולי זאת הי' אסור אף על גב דבודאי הי' אפשר להם למצוא עצים גם ממק"א והיא ראי' גדולה לשיטת המחמירין, וכבר כ' רמ"א **דכל בעל נפש יחמיר בזה**, וכל זה להתלמד במק"א היכא דמציא לבעל עבירה איסורא דלא הוי בתרי עברי דנהרא והיא באקראי בעלמא אבל במאי דקמן להשכיר חנות לפושעי ישראל המחלל שבת בפרהסי' והוא בבית דירתו דבר זה איכא למפשט ממשנה מפורשת במסכת אבות פ"א דתנן התם הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע, ואי משום הפסד המגיעו עי"ז, כבר אמרו בשלהי מסכת סוכה ששכיני רשעים לא נשתכרו עיין שם ועיין בבאה"ט בשו"ע או"ח סי' ש"ז סק"ד בשם ס' חסידים דאל ידור האדם בעיר שיום השוק בשבת כי א"א שלא יכשל עיין שם, ק"ו שלא ישכיר חנות שבביתו למי שיחלל בו שב"ק, ע"כ יראה מעכ"ת להזהר מזה, ואז קרנו בכבוד ירום, ויזכה לנחלה בלי מצרים"...

אחרוני דורנו במדינת ישראל נטו להקל.

בקובץ תשובות הרב אלישיב (ח"ב סי' יט) כתב:

"ובנוגע להשוכרים היהודים מחללי שבת שבכל שבת כשיבואו להשתמש במעלית יצוו להגוי להפעילו ויעברו על אמירה לעכו"ם, הנה במהרש"ם ח"ב סי' קפ"ב התיר להשכיר ביתו ליהודי ספר ששמגלח ביום שב"ק בפרהסיא,

## חבל נחלתו

"קצ) בעמוד רעג אות ב, בדין השכרת דירה למחלל שבת, באופן שיש דירות כאלה אצל גויים, והמחלל שבת יוכל לשכור דירה מהם, שאז אין איסור משום לפני עור לא תתן מכשול. אם יש עכ"פ איסור מסייע ידי עוברי עבירה. ונראה לכאורה כי איסור מסייע ידי עוברי עבירה הוא כשהאיסור נעשה בגוף הדבר שמזמין לו, אבל כאן שאין האיסור נעשה כי אם בחלל ובאוויר הבית שהוא שוכר, ולא בגוף הדירה, אפשר דליכא משום מסייע ידי עוברי עבירה. ועוד אפשר להסתמך על מ"ש בשו"ת בנין ציון ח"א (סי' טו) דלא שייך איסור מסייע ידי עוברי עבירה אלא כשמסייעו בשעת מעשה העבירה, שאדרכה עליו להפרישו, ולא לסייעו, אבל אם מסייעו קודם מעשה העבירה מותר. ע"ש. וכ"כ בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סי' פג) לחלק בזה. ע"ש. וכ"כ הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חיו"ד סי' לא ולב), דהיכא דלא קאי בתרי עברי דנהרא, דליכא משום לפני עור, יש חילוק בין אם הוא מסייע בשעת העבירה, שאז עכ"פ יש איסור מדרבנן, אבל אם הוא מסייע לפני מעשה העבירה שפיר דמי, ושחילוק זה אמת וברור לדעת התוס' והרא"ש (שבת ג. וע"ז ו ב). וכן מצאתי בשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' קפד) שנשאל, אם מותר להשכיר חנות ליהודי בעל מספרה, שהוא מחלל שבת, ומגלח בשבת בפרהסיא, אם יש בזה איסור משום מסייע ידי עוברי עבירה, והשיב, עד שהוא שואל אם מותר להשכיר חנות לספר, ישאל בכל השכרת בית דירה ליהודי המחלל שבת בכישול ואפיה וכיו"ב בתוך הדירה, אם אין בזה משום מסייע ידי עוברי עבירה. ובאמת שכבר האריך בזה בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סי' פג) והעלה, דלא שייך איסור מסייע ידי עוברי עבירה, אלא אם כן בשעת סיועו נעשה מעשה האיסור וכו'.

וכן בשו"ת באר משה (שטרן, ח"ה סי' צה) סיכום: "נשאלתי אם שרי להשכיר דירה למחלל שבת".

"השבת: שרי, והמחמיר תע"ב".

ושוב חזר בשו"ת באר משה (שטרן, ח"ה סי' צז):

"כב) אם להשכיר חניות וכיוצ"ב למחלל שבת בזה נמצא אריכות באחרונים, המהרש"ם (ח"ב סי' קפ"ד) והפרי השדה מתירין, ותשו' ערוגת הבושם (חאו"ח סי' נ"ד) אוסר, ואין בידי להכריע אבל המחמיר תע"ב מן שמיא, עיין ברמ"א סי' קנ"א שכ' בכה"ג דבעל נפש יחמיר".

אמנם בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' לט) השיב לשאלה: "אם מותר להשכיר חנות למחלל שבת שיחלל בה את השבת בפרהסיא". והאריך להביא מדברי האחרונים.

והסיק: "מכל האמור נראה ברור להלכה שאסור לו להשכיר חנותו למחלל שבת שיפתח את החנות בשבת. וישמר ויזהר מזה פן תחגור עליו השבת את השק ומידו תבקש, וד"ל, ולשומע תבוא ברכת טוב".

בשו"ת אור לציון (ח"ב – הערות פרק מג – הלכות שונות בהלכות שבת הערה ב) כתב: "אסור להשכיר דירה למחלל שבת, שכיון שיעשה בה חילולי שבת, הרי הוא עובר משום לפני עור לא תתן מכשול. ואמנם נראה שבמקום שמצויים הרבה נכרים, ויכול אותו מחלל שבת לשכור מהם, יש להתיר להשכיר למחלל שבת... וכל זה במקום שמצויים נכרים, אבל במקום שאין מצויים נכרים, וכגון בזמנינו בא"י, אין להתיר להשכיר דירה למחלל שבת...".

והשיב על דבריו בשו"ת יביע אומר (ח"ט – או"ח סי' קח, הערות לשו"ת אור לציון):

לעשות בו החתונה והסעודה, רק שיעשו שם גם מעשה עבירה של הריקודים, אין להחשיב שהשכירות היא על זה ולאסור, שא"כ היה לנו לאסור למכור קדרות וקערות לעוברי עבירה, מפני שמבשלים בהם בשבת ומאכלות אסורות, אלא בע"כ שכיון שעיקר הדבר אינו בשביל האיסורים, לא אסרו בזה משום מסייע ידי עוברי עבירה, כשאין איסור משום לפני עור וכו'. ע"ש. וא"כ גם כאן שמשכיר הדירה גם בשביל ימי החול, אין בהשכרה זו משום מסייע ידי עוברי עבירה.

והנה כבר הארכתי בזה בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח סי' טו), בתשובה לידידנו הרה"ג ר' יהודה צדקה זצ"ל, שנשאל בזה בהיותו בעיר לונדון, בשליחות ישיבת פורת יוסף, והשכתי לו להתיר. וע"ש. ומ"מ נראה שאם משכיר לו החנות בסביבה יהודית, והשוכר פותח חנותו בשבת, ויש בזה משום מכשול לרבים, שומר נפשו ירחק מזה, ואין להקל בדבר. וכמ"ש ג"כ בשו"ת ציץ אליעזר חלק יג (סי' טו). וע"ע בשו"ת רכי עזריאל הילדסהיימר (חאו"ח סי' טו). ובשו"ת קנין תורה ח"א (סי' סד). ע"ש. וע' בשו"ת ישכיל עבדי חלק ח (חיר"ד סי' טו). וי"ל ע"ד. ואכמ"ל.

וע"ע בתשובות והנהגות (כרך א סימן תשצח) שנטה להחמיר מחשש חילול השם.

#### מסקנה

ראוי להימנע ככל האפשר מהשכרת חנות ודירה למחלל שבת, אולם אם אין דרך אחרת הדבר מותר והנמנע תע"ב.

ע"ש. וכ"כ גם בשו"ת בנין ציון ח"א (סי' טו). ע"ש. והא דפריך בגמרא (ע"ז כב א), גבי לא ישכיר שדהו לכותי מפני שנקראת על שמו וכו', ותיפוק ליה משום לפני עור לא תתן מכשול, והרי הוא משכיר לו שדהו בחול, קודם שיגיע השבת וכו', שאני איסור לפני עור ממש דבכל גווני יש לאסור, משא"כ כשאין איסור לפני עור, כגון דלא קאי בתרי עברי דנהרא, שיכול להשיג בית אחר, גם איסור מסייע ידי עוברי עבירה ליכא, כל שהסיוע אינו בשעת מעשה האיסור. ועוד נראה דלא שייך מסייע ידי עוברי עבירה, אלא באופן שבגוף הדבר שמושיט לחבירו יעשה בו האיסור, משא"כ כאן שלא יעשה האיסור בגוף הדירה אלא באויר דירתו וכו'. וכן המנהג להקל, פוק חזי מאי עמא דבר. עכת"ד. הרי שכתב שני הטעמים דלעיל דבהכי ליכא משום מסייע ידי עוברי עבירה. גם הגאון מהר"ש גרינפלד בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סי' קב) כתב להקל אם יש הפסד לבעל הדירה אם לא ישכירנה לזה. ע"ש. גם בשו"ת פרי השדה ח"ג (סי' צז) כתב שאין בזה משום מסייע ידי עוברי עבירה, כיון שאינו עושה האיסור בדבר זה ממש שניתן לו, כגון המאכילו פרוסה בלא נט"י, אבל לדור בבית ולחלל שבת, שני ענינים שונים הם. ע"ש. וע' בשו"ת אגרות משה פיינשטיין (חיר"ד סי' עב) בענין השכרת אולם לחתונה שידוע שבשעת הסעודה רוקדים שם גברים ונשים בערבוביא, אם אין בזה משום מסייע ידי עוברי עבירה, והשיב, דמסתבר, שבדבר שעיקרו הוא למעשה היתר, כגון השכרת האולם, שהוא

## בדיקה ביתית לקורונה בשבת

### שאלה

בית כנסת מסויים מחייב את כל המתפללים לעשות בדיקה ביתית לקורונה לפני שמתפללים בתוכו. האם בשבת מותר לעשות בדיקות אלו?

### תשובה

א. אם בית כנסת מחייב שכל הנכנס להתפלל בו יעשה בדיקה ביתית ויצא שלילי, אסור להיכנס אליו כל עוד שלא עשה את הבדיקה מחשש שידיבק את האחרים.

ב. לגבי הבדיקה בשבת, ישנן שתי בעיות: צובע ומוליד.

ג. צובע נראה לי שפחות שייך משום שזו צביעה שאינה מתקיימת לגמרי.

ובניגוד לצבע שאינו מתקיים כאמור ברמב"ם (פ"ט מהלכות שבת ה"א): "...אבל צבע שאינו מתקיים כלל כגון שהעביר סרק או ששר על גבי ברזל או נחשת וצבעו פטור, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום, וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור". הרמב"ם פסק שפטור אבל אסור בצבע שאינו מתקיים ואסור מדרבנן, והעתיקו המשנ"ב (סימן שכ"ט נט).

אולם כאן הצביעה בתוך ערכת הבדיקה אינה מתקיימת ונעשית לשעה ונזרקה, ולכן היא עצמה מותרת. כאמור בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קיד): "ובדבר אם מותר לאשה להתקשט בליפסטיק, הנה אסורה משני טעמים מאיסור ממחק ומאיסור צביעה ואם הוא לח שליכא ממחק יש עכ"פ איסור צביעה. וכן אסור לאשה לצבוע את פניה מדין

צביעה אבל לזרוק את הפאודער [האבקה] לכן על הפנים שלא מתקיים כלל אין בזה איסור צביעה".

ונראה שה"ה בערכת הבדיקה שלאחר הטפטוף מן המבחנה הפס בתוכה נצבע, ואח"כ מופיעים הקוים. ומיד אח"כ משליך לפח ואין לו צורך בקיומו, ואף הצביעה לא מתקיימת.

ד. נראה שיש כאן איסור מוליד מפני שעל ידי הנוזל במבחנה משתנה צבע המדיד בפס המדידה. גם הצבע של כל הפס וגם הסימנים המראים אם הוא מאומת או לא. וזהו איסור מדרבנן.

עצם מדידה מותרת בשבת. כאמור בשבת (פכ"ד מ"ה, קנו ע"א): "ומודדין את המטלית ואת המקוה".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא (שבת פכ"ד מ"ה):

"ומודדין את המטלית – כגון אם היתה טמאה ונגעה בטהרות, מודדין אותה אם יש בה ג' אצבעות על ג' אצבעות לידע אם נטמאו הטהרות אם לא, דמטלית פחותה מג' על ג' אינה לא מיטמאה ולא מטמאה".

"ואת המקוה – לידע אם יש בה אמה על אמה ברום שלש אמות. שאלו מדידות של מצוה הן לפיכך מותר למדוד אותן בשבת". וכ"פ השו"ע (או"ח סי' שו ס"ז).

אף במקרה דילן, אם זו היתה מדידה פשוטה כיון שאך היא מאפשרת לו להתפלל בציבור – מותר לעשותה בשבת. ה. אלא שהמדידה כאן נעשית על ידי איסור מוליד. הוא מערב שני חומרים שקופים שבאינטרקציה ביניהם יוצרים

המוליד בבדיקה ביתית דומה ל'סטיקלייט' שעל ידי שבירת המחיצה בין שני החומרים הנמצאים בו גורמים לאור חזק, או לשקיות חימום שגם כן שוברים מחיצה בין שני חומרים ואז השקית פולטת חום. בשני המקרים יוצרים או מולידים פעולה משני חומרים שכל אחד בפני עצמו אינו יוצר את התוצאה וזהו איסור מוליד, עי' שו"ת באהלה של תורה (ח"ה סי' כו).

כיון שיש איסור להיכנס לבית כנסת ללא בדיקה, ובבדיקה יש איסור מדרבנן, נראה שחייב תפילה בציבור וקה"ת בציבור הוא אך מדרבנן, ועל כן יתפלל בביתו ולא יעשה בדיקה. אמנם אם זאת פרשת זכור כיון שצריך לשמוע בציבור, יבדוק בערכה הביתית ואם יצא שלילי, ילך לבית כנסת לכל התפילות ולשמיעת פרשת זכור.

ו. אם ישנה אפשרות שאת עירוב התמיסה שבמבחנה עם החומר שבערכת הבדיקה יעשה נכרי נראה שהדבר מותר. עצם הבדיקה במטוש בתוך הנחיריים אינה אסורה, כמו"כ הכנסת המטוש למבחנה נראה שמותרת, כיון שאף בה עדיין לא נעשה מאומה ורק קינוח המטוש על דופני המבחנה צריכה להעשות בעדינות וללא סחיטה או על ידי נכרי. וכ"פ השולחן ערוך (או"ח סי' שז ס"ה): "דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לא"י לעשותו בשבת; והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה; כיצד: אומר ישראל לא"י בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת

צבע ופסי צבע כהים המסמנים האם הנבדק חיובי לקורונה או שלילי.

נאמר בביצה (כג ע"א) לגבי הנחת מוגמר על גבי דברים חמים:

"על גבי חרס – מותר. ורבה אמר: על גבי חרס נמי אסור, משום דקא מוליד ריחא. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: סחופי כסא אשיראי ביומא טבא – אסור. מאי טעמא – משום דקמוליד ריחא. – ומאי שנא ממוללו ומריח בו, וקוטמו ומריח בו? – התם – ריחא מיהא איתא, ואוסופי הוא דקא מוסיף ריחא. הכא – אולודי הוא דקמוליד ריחא."

כלומר יצירת ריח בדבר שאין בו ריח מעצמו אלא על ידי דברים אחרים היא הולדה.

פרש רש"י (ביצה כג ע"א):

"על גבי חרס – שהסיקו."

"מותר – דכבוי ליכא, והבערה נמי על ידי שינוי היא כלאחר יד, וליכא איסורא דאורייתא."

"דקמוליד ריחא – שנכנס בחרס, שלא היה בו ריח, ואסור מדרבנן, שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה."

"סחופי כסא אשיראי – לכפות כוס מבושם על השיראים של מלבוש, להכניס בהן ריח הבושם שבכוס."

"אסור – דקא מוליד ריח בשיראים."

"מאי שנא ממוללו ומריח בו – דתניא (במשילין) [בהמביא] גבי עצי בשמים: מוללו בין אצבעותיו כדי להוציא ריחו, או קוטמו שיהא מקום הקטימה לח ונותן ריח, ובתלושין קמירי."

היינו, המוליד הוא מעין תולדה מדרבנן למלאכת מכה בפטיש ולכן הוא אסור מדרבנן.

## חבל נחלתו

**מצוה;** או להביא מים דרך חצר שלא עירבו, לרחוץ בו המצטער; ויש אוסרין". במקרה הנוכחי אין זו מלאכה אלא רק איסור דרבנן, וכיון שמדובר בצרכי מצוה – תפילה בציבור, ניתן שנכרי יעשה זאת, ואז יוכל ללכת להתפלל בציבור.

**מסקנה** בדיקה ביתית של קורונה אסורה בשבת משום מוליד<sup>1</sup>, ולכן אם נצרך לעשותה לצורך תפילה בציבור אין לעשותה בשבת. אולם אם זה לצורך מצוה מן התורה – שמיעת פרשת זכור, או שהבדיקה נעשית על ידי נכרי מותר לעשותה בשבת.

## הערת הרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (לשעבר)

מסקנתכם לאסור משום מוליד. אני הקטן מצטרף בזאת לגר"א נבנצל שהעיר על כך שמכיון שזורקים את הכלי, מיד אחרי הבדיקה, זהו דבר שאינו בר קיימא. מלאכה שאינו בת קיימא אינה מלאכת מחשבת. מצינו זאת בהרבה מלאכות בקושר, תופר בונה, כותב, דש, בורר ועוד. לדוגמא, תוס' כתובת ו, א ד"ה האי מסכרייתא כתבו שמכיון שהיין הולך לאיבוד אין בסחיטתו מלאכה. ובש"ת ציץ אליעזר חלק ז סימן יב בעניין המסננת בכיור ולפענ"ד אין מקום לזהירות ולחומרא זאת. דנראה פשוט דכל דשני המינים הנבררים זה מזה הולכים שניהם לאיבוד לא שייך בכל כגון דא איסור ברירה...והכי ראיתי נמי בחזון איש מועד סי' נ"ג ד"ה ולענין ברזא, שמבאר נמי דכל שהולכין לאיבוד נראה דלא בורר הוא כלל כדין סחיטה שהולך לאיבוד עיין שם.

## סימן טז

## מייבש שיער בשבת

שאלה	תשובה
האם מותר להשתמש במייבש שיער ידני (פאן) המופעל באמצעות שעון שבת בשבת, וביטלו בו מתגים שיכול ללחוץ עליהם בשבת, באופן שהוא פועל אוטומאטית ונפסק אוטומאטית?	א. כיון שאיני מבין בכלים כאלה בררתי עם נשים שמכירות יותר את הנושא. הכלי נראה כעין מקדחה שאוחזים אותה ביד, ובו מאורר הזורק אויר מחומם בחוטי להט פנימיים. יש מכשירים הפועלים עם

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: גם הנולד אינו מתקיים שהרי מיד זורקים אותו. תשובת המחבר לרבנותו המשיגים על תשובתו: לא מצאתי שאיסור מוליד הוא רק בדבר המתקיים, ואף ריח בשיראים אינו מתקיים. ויש מקום רב לומר שהפעולה אסורה ולא דוקא היותה לקיום.

בשבת וכו' אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפרק כ"ב (ה"ג) אבל אינו משתטף כל גופו בצונן ומתחמם כנגד המדורה **מפני שמפשיר מים שעליו** ונמצא כרוחץ [כל] גופו בחמין וכתב הרב המגיד שכתב כן מפני שאין ההפשרה אסורה בעצמה אלא מפני רחיצת הגוף וכן העלה רבינו משה ב"ר נחמן (מ: ד"ה ובלבד שלא) עכ"ל. ולפי זה אף על פי שיחמם ידיו בעוד המים עליהם אין בכך כלום, ולדברי הרב רבינו אשר יש לומר דאף על גב דלהפשיר מים לצורך שתיה מותר שאני הכא שדומה כרוחץ במים חמין ויבא להחם חמין לרוחץ גופו, אי נמי דלא מיתסר אלא במתחמם כנגד האור במקום שהיד סולדת וכן העמידוהו בירושלמי פרק כירה (ה"ד)."

וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' שכו ס"ה): "יא שצריך ליזהר שלא לחמם ידיו אצל האש אחר נטילה, אם לא ינגבם תחלה יפה".

מייבש שיער מפיץ אויר חם (יש בו גוף חימום בפנים) ולכן הוא מייבש את המים בשיער או אם ניתנו בשיער חומרים מעצבים הוא מייבש את אותם חומרים הדבוקים בשיער ומעצבים אותו, ולכן זה אסור<sup>1</sup>.

ג. אולם גם אם השיער יבש לחלוטין ופעולת המייבש היא החלקה של השיער או יצירת צורה כלשהיא נראה שיש בה איסור משום שנראה כבונה.

נאמר בשבת (פ"י מ"ו):

"וכן הגודלת וכן הכוחלת וכן הפוקסת רבי אליעזר מחייב וחכמים אוסרין משום שבות".

חיבור חוט לשקע והדלקת הכלי, ויש הפועלים על סוללות נטענות. יש שמעצבים איתו כשהשיער רטוב, ויש שמעצבים איתו כשהשיער יבש. נעסוק בתחילה בשיער רטוב ואח"כ בשיער יבש. ב. אם המדובר בשיער רטוב כתוצאה מרחצה או מהנחת תמרוקים על השיער ועל ידי המייבש מייבשים את הרטיבות בשיער ומעצבים אותו, הדבר נראה כבישול כאמור בטור (או"ח סי' שכו): "לא ישתטף אדם בצונן ויתחמם מיד אח"כ כנגד האש מפני שהמים שעליו מתחממין לכן צריך ליזהר שלא לחמם ידיו אצל האש אחר הנטילה אם לא שינגבם תחלה יפה".

והסביר מהר"י אבוהב (או"ח סי' שכו): "לא ישתטף אדם וכו'. לפי שכשהמים מתחממין הם מתבשלין, או שנראה כרוחץ בחמין שהוחמו, אבל כשמשותף בצונן אחר שנתחמם אין בזה חשש".

והבית יוסף (או"ח סי' שכו, ד) כתב:

"לא ישתטף אדם בצונן ויתחמם מיד אחר כך כנגד האש וכו'. שם (מ:) תנו רבנן מתחמם אדם כנגד המדורה ויוצא ומשתטף בצונן ובלבד שלא ישתטף בצונן ויתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים שעליו". והוסיף:

[ה] ומ"ש לכך צריך [ליזהר] שלא יחמם ידיו אצל האש אחר הנטילה וכו'. כן כתבו שם הרא"ש (סי' ט) והמרדכי (סי' שה) וכן נראה מדברי התוספות (מ: ד"ה מפני) וכן משמע מפירוש רש"י שם גבי הא דתנו רבנן מיחם אדם אלונטית ומניחה על גבי בני מעים

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע דאין כאן רחיצה. תשובת המחבר: השיער נרחץ לפני שבת והוא רטוב והמכשיר מייבשו, ואף נותן לו צורה.

## חבל נחלתו

ופרש הרמב"ם (שבת פ"י מ"ו):

"וגודלת, הקולעת אשר קולעת שער הראש... ר' אליעזר סובר שכל אלו תולדות, גודלת תולדת בונה, כוחלת תולדת כותב. וחכמים אומרים שענין קליעת השער אינו ענין הבנין".  
וכך פסק הרמב"ם (הל' שבת פכ"ב הכ"ו):  
"אין גודלין את שער הראש ואין פוקסין אותו מפני שנראה כבונה",

ופסק השולחן ערוך (או"ח סי' שג סכ"ו):  
"אסור לקלוע האשה שערה בשבת, ולא להתיר קליעתה, אבל יכולה לחלוק שערה".  
ונראה שהחלקת שיער או סלסול ע"י מייבש שיער אף ללא שום רטיבות נראית כבניה, שהרי אותה אשה המחליקה שערותיה נותנת להן צורה שונה מטבען (אצלה) ולכן יש להימנע מכך בשבת, וממילא הכלי הוא מוקצה לדבר האסור, ואסור בטלטול אלא לצורך גופו או מקומו.

וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' פ) שאין לסלסל בשער של ילדים בשבת, מפני חשש בונה.

וכך פסק בשמירת שבת כהלכתה (פרק יד סעיף נח):

"אסור לקלוע שערות לצמה בין בשער הראש ובין בפאה נכרית (ואף אסור לעשות זאת בשער של בובה), וכן אסור להתיר את הקלוע מכבר, אבל מותר לקבץ את השערות המפוזרות ולתקנן ביד, וכן לקשרן בסרט או בקשת".  
"אין לסלסל את השערות בשום אופן, וגם אין להשתמש לצורך זה בגלילים המיוחדים לכך".

והביא שם מקורו מקצות השולחן.

ד. ישנו איסור נוסף של סירוק שיער בשבת (איני יודע אם בהחלקת נעשה שימוש במסרק).

פסק בשמירת שבת כהלכתה (פרק יד סעיף ט):

"אסור לסרוק את השערות, הן במסרק הן במברשת סמיכה או במברשת קשה (סי' שג סע' כז וע"ש במ"ב ס"ק פו ובשעה"צ ס"ק עב ו – עד, ע"ש דאית ביה איסור תורה, וע"ע שו"ת חלקת יואב או"ח סי' ו, אג"ט מלאכת גוזז סע' י ובהערה יד, דעת תורה סי' שג סע' כז, שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' קנח ד"ה אמנם מכל). והמסרק והמברשת הם אסורים בטלטול משום מוקצה (משום כלי שמלאכתו לאיסור, עיין להלן פ"כ סע' טז). אבל מותר לסרוק ואף להברישי את השער במברשת ששערותיה רכות, וכן במסרק שיש בין שיניו רווח גדול, שאין חשש שבשימוש בהם ייתלש שער, וכדי שלא יהא נראה כעובדין דחול, טוב לייחד מברשת ומסרק מיוחדים לשבת ויו"ט (סי' שג במ"ב ס"ק פו ו – פז, וע"ש בשעה"צ ס"ק עח; ויל"ע אם מותר לייחד מסרק מיוחד לשבת שדלל בו מבע"י את שיניו, שלא יהא כל חשש של תלישת שערות).

### מסקנה

אין להשתמש במייבש שיער בשבת אפילו אם הכינו אותו לשימוש בשבת ללא שום חילול שבת. וכן אין להשתמש במסרק שיכול לתלוש שערות בשבת.



## עליה לתורה בשבת פעמיים באותו מניין

### שאלה

בקריאת התורה בשבת בבוקר עלה לוי לתורה בעליה של לוי כיון שלא היה לוי אחר. לאחר מכן עלה אותו לוי למפטיר כיון שיש לו יארצייט (=יום זכרון) בשבוע הבא.

מה ראוי לעשות במקרה כזה?

(האם היה עדיף שלוי יצא החוצה, והכהן יעלה פעמיים ואח"כ יעלה לוי זה למפטיר? או שיעלה רק כלוי, ולא יעלה כלל למפטיר?)

### תשובה

א. שאלות מעין אלו עלו במקרה וכהן או לוי היו חתני תורה, או כמו במקרה שלפנינו בעלי יארצייט. או שרב עלה בעלייתו הקבועה (שלישי בדרך כלל) ואח"כ היה קורא מפטיר והפטרה כבשבת 'חזון'. בכל המקרים העולים עולים פעם אחת לתורה כאחד משבעת הקרואים ופעם שניה למפטיר.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קמד ס"ד): "אין קורין לאדם אחד בשני ספרי תורה, משום פגמו (פירוש שנראה כפוגם ומטיל דופי בראשון) של ראשון, אבל שלשה גברי בשלשה ספרים, כגון: ר"ח טבת שחל להיות בשבת, ליכא משום פגם".

באר המשנה ברורה (סי' קמד ס"ק יז): "בשני ס"ת – בין בענין אחד ובין בשני ענינים כגון בשבת ר"ח או ביום טוב דדינא הוא שקורין למפטיר בספר אחר הנגלל מכבר ומוכן לאותו מקום כדי שלא יצטרכו לגלול בצבור את הספר ראשון וכנ"ל בס"ג. אין לקרות למי שעלה באחרונה שיעלה הוא ג"כ

למפטיר בספר השני אפילו אין שם אחר שיודע להפטיר דנראה כמטיל דופי בס"ת ראשונה מפני שהיא חסרה או שאר פסול אלא יגללו הס"ת ראשונה עד שיגיעו לשם. ואם ירצו לקרות למפטיר מהקרואים שקודם האחרון המ"א מתיר דאין שייך פגם אלא כשקורא בשניהם זה אחר זה דיאמרו למה לא קרא בראשון אלא שחסר הפרשה בו אבל כשהפסיק בינתים באיש אחר הו"ל עתה כקורא מחדש, והב"ח אוסר וכן מצדד הא"ר לדינא מטעם דאכתי יאמרו דנודע עתה פסולו של הספר ראשון ולכך קרא באחרת ואך בשמחת תורה מצדד הא"ר דיש להקל בזה כהמ"א דמותר לקרות לחתן בראשית מי שעלה כבר בס"ת ראשונה מחמת דיש לו עוד סניפים להתיר שם".

אולם כל זה דוקא בשני ספרי תורה, אבל בספר תורה אחד בהפסק בין עליה ראשונה לעליה שניה בעולה אחר מותר, כפי שיבואר להלן.

ב. באר המגן אברהם (סי' קמד ס"ק ט): "ג' גברי. משמע דהראשון אסור לקרות בס"ת השלישית ותימה דאנו רואין נוהגין דאף מי שקרא בתורה עולה למפטיר בס"ת שניה ונ"ל דלאו מנהג הגון הוא ויש למחות בידן עכ"ל הב"ח, ולא ראיתי שום הוכחה לדבריו, די"ל דאה"נ אם אין שם אחר היודע להפטיר דרשאי הראשון לקרות למפטיר (ועסי' רפ"ב ס"ה) אלא דהגמ' איירי כשיש שם יודעים ומשמיענו מנין הקרואין כדחשיב התם טובא במגילה דף כ"ט ועו"ק דלדבריו הל"ל מאי דמקשה לעיל מיניה למה נקט הטור ג' גברי דאתא לאשמועינן דהראשון אסור לקרות

## חבל נחלתו

בס"ת השלישי ע"ש בב"ח ולכן נ"ל דשרי דליכא פגמא אלא כשקורא בשניהם זה אח"ז דאמרי למה לא קרא בראשון אלא שחסר הפרשה בו אבל כשהפסיק בנתיים ה"ל כקורא מחדש אך עכ"פ השביעי לא יקרא למפטיר בס"ת אחרת אלא יגללו הס"ת עד שיגיעו לשם כנ"ל.

וכך כתב הפרי מגדים (או"ח א"א סי' קמד ס"ק ט):

"שלשה גברי. עיין מ"א. דכל שיש הפסק שרי, עיין סימן קל"ה [סעיף י] כהן בהפסק ישראל, ושביעי למפטיר בשניה ליכא הפסק אף דאומרים קדיש..."

"העולה מדבריהם שמותר להעלות בהפסק של עליית מישהו אחר, בין שתי העליות של אותו עולה שעלה פעמיים"<sup>1</sup>.

ג. באליה רבה (סי' קמד ס"ק ז) הקל להעלות למפטיר מי שכבר עלה לפני כן. וז"ל:

לאדם אחד בשני ס"ת וכו'. אבל ס"ת אחד כגון שעלה לרביעי ואחד כבדו לששי או אחרון, כתב הפרישה [סק"ה] נ"ל דמותר. גם מדכתב הריב"ש [סי' שכא] בב"י סי' רפ"ב לענין מפטיר אם יכול לעלות מי שקרא בתורה, וצידד לאיסור מטעם שכבר שלמו החיובים והוי ככרכה לבטלה, משמע דקודם לכן מותר, ואפילו שלא בשעת הדחק עכ"ל. אבל הב"ח [ס"ב] כתב בפשיטות דאפילו למפטיר מותר. וכ"כ במהרי"ל [אות ה] שהוא עלה למפטיר אף שעלה ללוי וצ"ע. שוב עיינתי בדברי ריב"ש דמודה דעולה גם

למפטיר אף שכבר עלו, ולא מסתפק אלא באחרון שעולה למפטיר אי צריך לחזור ולקרותו לברך, משום דליכא טעמא דחשש הנכנסים בזמן מועט כזה עי"ש. וזה מן התימא על הפרישה. מיהו לדינא אין להקל אפילו בשבעה קרואין עצמן לקרות שני פעמים אלא בשעת הדחק. וטעמא כתבתי בסי' רפ"ב ס"ק (יו"ד) [יא] בשם אור זרוע [ה' שבת ס"ס מג] ודרכי משה [סק"ה] משום ברוב עם הדרת מלך<sup>2</sup>... ומ"מ יש בזה סניף לטעמים שכתבתי בסי' תרס"ט [א"ר ס"ק יא] שיש להקל בשמחת תורה שמי שעלה בס"ת ראשונה עולה נמי לחתן בראשית בס"ת שנייה עי"ש. שוב נדפס ספר מג"א וראיתי [בסק"ט] שמקיל בזה גם בשאר ימות השנה. ולענ"ד אין להקל כל כך מטעמים שפירשתי.

והעיר במאמר מרדכי (סי' קמד ס"ק ו): "אין קורין לאדם א' בב' ס"ת וכו' עיין להרב מ"א שהשיג על הרב בב"ח ז"ל ומסיק דכל שמפסיקים ביניהם ליכ' פגמא ע"כ. והנה מדברי מחזו" רומאניא שהביא הרב שיירי לעיל ריש סימן קל"ה נראה ברור כדברי הר" מ"א דכל שאינו קורא בב' הס"ת בזה אחר זה ליכא פגמא י"עושי בדין כהן חתן..."

ד. השיב הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח אות ע"ב):

"מעש' בלוי שנעש' חתן תורה ולא יש לוי אחר בבהכ"נ ונסתפקו אם צריך לצאת והכהן יקרא שני פעמים. ונרא' דאינו צריך לצאת דמנכרא מילתא טובא שהוא חתן תורה ובעל שמחה ואין כאן שמץ חשדא שהוא פגום. וכן

1. עי' ספרי חט"ו סי' ד.

2. לענ"ד הסיבה שלא יעלו פעמיים משבעה קרואים היא לא מטעם הדרת מלך, ולכאורה כיון שאותו ציבור נמצא בבית הכנסת אין הבדל אם ראובן קורא פעמיים או כל העולים שונים זה מזה. אלא הטעם הוא שכל הקהל רוצה לעלות לתורה ומדוע זה יעלה פעמיים.

וכך כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' קמד סעיף ב):

"וכיון שהטעם הוא משום ברוב עם הדרת מלך, לכן כתבו הפוסקים דכשיש צורך מקילים בזה, וכגון בשבת חזון שנוהגים בכמה מקומות שהרב עולה גם לעלייתו הקבועה (שלישי או שישי) וגם למפטיר, וכן כהן או לוי שעלו בתחילה, ויש להם יא"ר ציי"ט יכולים לעלות שוב למפטיר, וכן כל אדם שקנה עליית מפטיר, ובטעות כיבדו אותו בעליה, יכול לעלות שוב למפטיר".

"ומצינו לגדולי ישראל שמתעמם הכמוסים עמם היו מהדרין גם לעלות לעליית שלישי או שישי וגם לעליית מפטיר ואפילו בב' ספרי תורה כגון בד' פרשיות וכדו', וסמכו על המג"א (סק"ט) שמקיל בזה, וכן בשמחת תורה נהגו להקל לעלות גם לעליה רגילה ואותו עולה מכבדים אותו גם לחתן תורה או חתן בראשית".

"אך כל האמור להקל בזה (בין בס"ת אחד ובין בב' ס"ת) אינו אלא אם היה אחר שעלה והפסיק בין שני עליותיו, אבל עליית אדם אחד לשני עליות זה אחר זה אסור בכל ענין, אפילו שקדיש מפסיק (שביעי או אחרון ומפטיר), ומכל שכן בב' ספרי תורה".

ו. כך השיב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה, או"ח סי' כה) לשאלה:

"באשר לספיקו, במעשה שהיה בביהכ"ס שלו. שאין בה רק כהן א' ואין שם לוי, ותמיד עולה הכהן לכהן ולוי, ובשבת הזה של חנוכה, יש להכהן הנ"ל יארצי"ט, וצריך לעלות למפטיר בדוקא, בפ' חנוכה, אם יכול לעלות לכהן ולוי כתמיד, וגם לעלות פעם שנית למפטיר, כמ"ש הזכור לאברהם באות ס' בחתן תורה שהיה לוי, ולא נמצא לוי אחר בבהכ"ס,

כתב מרן בבית יוסף בסי' קל"ה בכלל הטעמים שכתב לדחות דברי מהר"י קולון שרש ט'. והסכים עמו הרב פר"ח ודידן עדיפא..."

ומעשה זה דומה ממש לשאלתנו והחליט שאינו צריך לצאת וממילא עולה ללוי ואח"כ לחתן תורה שהוא מן הקרואים ליום טוב ואף אינו מפטיר, וק"ו לגבי מפטיר שעולה פעם שניה אף שכבר עלה.

אף בשערי אפרים (פ"ט הל' ד' וה') כתב שכהן ולוי וכן רב העיר שכבר קרא (שלישי) יכולים לעלות למפטיר פעם שניה.

ה. כתב בערוך השולחן (או"ח סי' קמד ס"ז):

"כתב רבינו הב"י בסעיף ד' אין קורין לאדם אחד בשני ס"ת משום פגמו של ראשון [שלא יאמרו שהראשונה פסולה לפיכך קרא באחרת] אבל שלשה גברי בשלשה ספרים כגון ר"ח טבת שחל להיות בשבת ליכא משום פגם עכ"ל וזהו ביומא שם ומזה למדנו שאיש אחד יכול לעלות לתורה שני פעמים ואין זה ברכה לבטלה דכיון שהברכה היא בשביל כבודה של תורה לכן בכל פעם שעולה מברך כמו כהן הקורא שני פעמים כשאין לוי כמ"ש בסי' קל"ה, ורק בשני ס"ת אין לאדם אחד לעלות ואפילו בשני עניינים כדי שלא יאמרו שהראשונה היתה פגומה, אבל בס"ת אחת יכול לעלות שני פעמים וה"ה שיכול לעלות בראשונה ובשלישית דכיון שהפסיק בשנייה ליכא פגם וזה שאומר ג' גברי אורחא דמילתא קאמר [מג"א סק"ג] ויש מי שמגמגם בזה [א"ר סק"ד] ובכלל אין לעשות כן שאחד יעלה שני פעמים אלא בשעת הדחק [שם] וכתבו דהמהרי"ל עלה ללוי וגם למפטיר ואולי היה מוכרח לזה מאיזה טעם".

## חבל נחלתו

דוקא כשהעולה לחתן תורה קורא פרשת וזאת הברכה בספר תורה מיוחד, כמו שנהגו בקצת מקומות של בני ספרד, אז הדין כן שאינו רשאי לקרות פעמיים, שיש בזה פגם לספר תורה הראשון כשחוזר וקורא בספר תורה אחר באותו בית כנסת, אבל אם החתן תורה חוזר וקורא פרשת וזאת הברכה באותו ספר תורה עצמו, וכמו שאנו נוהגים, אין בזה שום חשש פקפוק להעלותו בראש הקרואים בתור כהן או לוי, ולחזור ולקרותו לחתן תורה, שהוא המשלים, וכן עשה מעשה רב הגאון רבי שלמה גאליקי בקהל עדתו, שלא היה שם אלא כהן אחד שזכה בעליית חתן תורה, והורה גבר חכם בעוז שיעלה לתורה בתור כהן, ויחזור ויעלה לקרות בתור חתן תורה. ויפה דן יפה הורה ע"כ. וסמוכות לזה ממה שכתב בשו"ת בארות אברהם (חלק אורח חיים סימן ו') בשם וילקט יוסף, שהגאון רבי נתן אדלר זצ"ל, רבו של החתם סופר, היה נוהג בכל שבת לעלות לספר תורה לכהן, וגם למפטיר ע"ש. גם הגאון מהר"ש הלוי בשו"ת לב שלמה (סימן ד') כתב, שכהן שזכה בעליית מפטיר, והעלו אותו לכהן, רשאי לכתחלה לעלות גם למפטיר, ואין בזה שום פקפוק כלל, מאחר שכבר קנה ההפטר. וכן מוכח מתשובת הריב"ש (סימן קי"ב). וכן מעשים בכל יום פה אזמיר, ואין פוצה פה ומצפצף, ורק בשני ספרי תורה אין לעלות משום פגמו של ראשון ע"כ. והוא הדין בנידון שלנו. אולם כל זה לענין שיוכל לעלות לחתן תורה, שהקריאה בספר תורה אחד, אבל לחתן בראשית, שהקריאה השניה שלו בספר תורה אחר, אין להתיר, משום פגמו של ספר תורה ראשון והרי זה כמבואר.

"סיכום: לשלשת התשובות: ...ואם אין אלא כהן אחד, וזכה בעליית חתן תורה, רשאי

שכ' שיכול לעלות ב"פ וה"ה בחתן שנשא אשה והוא כהן או לוי, ע"ש, גם אם יכול הכהן למחול על כבודו לצאת לחוץ ויעלה ישראל במקומו, ואח"כ יכנס, או א"צ לצאת שלא להפסיד שמיעת קריאת התורה".

והסיק כמחמירים שאפילו בהפסק איש אחר לא יעלו אותו כהן שתי פעמים אולם התיר שהכהן יצא וייכנס אחר ברכת התורה של הראשון ויעלה למפטיר.

ז. וכך הסיק בשו"ת יחווה דעת (ח"ג סי' ג):

"שאלה ג: בית כנסת שאין שם בשמחת תורה אלא כהן אחד, וזכה הכהן בעליית חתן תורה, או חתן בראשית, האם רשאי לעלות פעמיים לספר תורה, קריאת הכהן, ואחר כך חתן תורה או חתן בראשית?"

תשובה: מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל חלק ב' (סימן ל"ח אות ע"ב) נשאל, אודות מעשה בלוי שזכה בעליית חתן תורה, ואין שם לוי אחר בבית הכנסת, האם צריך הלוי לצאת החוצה, כשהכהן יקרא במקום לוי, והשיב, נראה שאינו צריך לצאת החוצה, שניכר וידוע הדבר מאוד שהוא חתן תורה ובעל השמחה, ואין כאן שום מקום לחשד שמפני שהוא פגום אינו עולה לקריאת הלוי. וכן כתב מרן בבית יוסף (או"ח סימן קל"ה). והסכים עמו הפרי חדש שם. וכן נראה מדברי שו"ת כנסת הגדולה שם. ומכל מקום כשיעלה הלוי לחתן תורה יאמר השליח צבור ואף על פי שהוא לוי יעמוד לקרוא בתורה ע"כ. ולכאורה משמע מדבריו שאין הלוי קורא פעמיים, והוא הדין כאן שאין הכהן קורא פעמיים, אלא יקרא אחר במקום כהן, והוא יעלה לקריאת חתן תורה או חתן בראשית בלבד. אולם הגאון רבי דניאל טירני בספר עקרי הד"ט (סימן ל"ד אות י') כתב לפרש דברי מרן החיד"א, שזהו

## חבל נחלתו

יחידים ולא עליית אדם אחד פעמיים או שלש לפי הבנתי הוא לא מטעם 'ברוב עם הדרת מלך' אלא משום שזכות כל הציבור לעלות לתורה, ולכן פרט למצבים מיוחדים של רב שעולה אף למפטיר אין זה ראוי שאחד יעלה פעמיים וחבירו לא יעלה כלל.

המסקנה המתבקשת היא שלפחות כהן שרוצה לעלות למפטיר – יצא החוצה כדי שיעלו ישראל ראשון ואז הכהן יוכל לעלות למפטיר (אמנם לוי גם אם יצא רק יגרום לעליית כהן פעם שניה). אולם לא מצאתי שהעירו כן. ואולי ניחא לאינשי שאפילו עלו יוכלו לעלות שוב למפטיר בגלל יארציית וצ"ב.

לעלות לכהן, ואחר כך לעלות לתורה בתור חתן תורה, והוא הדין ללוי, אבל אם זכו בקריאת חתן בראשית, לא יעלו לספר תורה בתור כהן או לוי, אלא יקרא אחר במקום כהן, או כהן במקום לוי, שאין אדם אחד רשאי לקרות בשני ספרים, משום פגמו של ראשון".

### מסקנה

לוי שיש לו יארציית ורוצה לקרוא למפטיר ואין לוי נוסף בבית הכנסת רשאי לעלות ללוי ואינו צריך לצאת ואחר כך יקרא למפטיר והפטרה.

### הערה

הערתו בפנים שטעם העדפת עליית

## סימן יח

### חמר מדינה בימינו

מדינה הוא. אבדיל וטעים מדי".

ובהמשך (פסחים קז ע"א):

"בעא מיניה רב הונא מרב חסדא: מהו לקדושי אשיכרא? – אמר: השתא ומה פירזומא ותאיני, ואסני, דבעאי מיניה מרב, ורב מרבי חייא, ורבי חייא מרבי – ולא פשט ליה, שיכרא מיבעיא? סבור מינה: קדושי הוא דלא מקדשין עילויה, אבל אבדולי – מבדלין. אמר להו רב חסדא: הכי אמר רב כשם שאין מקדשין עליו – כך אין מבדילין עליו".

ופרש רשב"ם (פסחים קז ע"א):

"חמר מדינה. אין יין אחר בעיר הזאת כי אם שכר הלכך מבדילין בו וכן הלכה. אבל מים לא איקרו חמר מדינה ואין מבדילין על המים אפילו היכא דליכא שכר ויין".

### שאלה

מה נחשב כ'חמר מדינה' בימינו ובאלו מצבים מותר לברך עליו?

### תשובה

א. נפתח בבירור לאלו מצוות מועיל חמר מדינה ואח"כ אלו משקים יכולים לשמש כחמר מדינה.

בפסחים (קז ע"א) מובא לגבי הבדלה:

"אמרי ליה מר ינוקא ומר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: זימנא חדא איקלע אמימר לאתרין, ולא הוה לן חמרא. אייתינא ליה שיכרא – ולא אבדיל, ובת טוות. למחר טרחנא ואייתינא ליה חמרא, ואבדיל, וטעים מידי. לשנה תו איקלע לאתרין, לא הוה לן חמרא, אייתינא שיכרא. אמר: אי הכי – חמר

## חבל נחלתו

כתב בפסקי תוספות (פסחים פ"י – ערבי פסחים אות רסח): "ברכת המזון מברך על חמר מדינה ואפי' הבדלה ולא על הפת ור"ת פירש אין מקדשין על הפת ועל השכר צ"ע".

באר הרא"ש (פסחים פ"י סי' יז):

"...ונראה שדעת ר"י נוטה שמקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה וכ"כ רבינו אב"ן דמקדשין על השכר אם הוא חמר מדינה, ויראה לי אף על פי שיכול לקדש על השכר אם הוא חמר מדינה, טוב הוא יותר לקדש על הפת כיון שהסעודה באה לכבוד שבת, אבל בבקר יראה שיברך על השכר קודם ברכת המוציא. דאל"כ בטלה קידוש של היום דרבינו ליה מקרא כמו קידוש הלילה ולמה נבטלנו כיון דאפשר לקיימו על השכר. ויקנה"ז יעשה על השכר וזה טוב יותר ממה שיעשה הבדלה שלא כהלכתא מכח טפלה. ורב עמרם שכתב שיעשה יקנה"ז על הפת דילמא ס"ל דאין מקדשין על השכר כלל ורוב הגאונים הסכימו שמקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה. ת"ר אין מקדשין אלא על היין ואין מברכין אלא על היין אטו אשיכרא ואמיא לא מברכין שהכל אלא אמר אביי ה"ק אין אומר הבא כוס של ברכה אלא על היין אבל אשיכרא לא והני מילי דלא קבע עילויה אבל קבע עילויה לית לן בה. רבינו שמואל ב"ר מאיר לא גריס דלא קבע עילויה וכו' דסבירא ליה כיון דברכת המזון טעונה כוס מה תלוי בקביעת סעודה מיהו היכא דהוה חמר מדינה נראה דמברכין עליו דהא הבדלה דלכולי עלמא טעונה כוס מבדילין עליו וכ"ש בהמ"ז דאיכא למ"ד בפרק אלו דברים (דף נב א) דאינה טעונה כוס".

עולה מן הרא"ש שמקדשים על שיכר כשהוא חמר מדינה אולם יותר טוב לקדש על יין, ובלילה בקידוש אם אין יין עדיף

לקדש על הפת, ולקידוש הבוקר מותר בשיכר, וכן מבדילים עליו ואף ראוי לכוס של ברכה.

ב. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רעב ס"ט) לגבי קידוש של הערב: "במקום שאין יין מצוי, י"א שמקדשים על שכר ושאר משקין, חוץ מן המים. וי"א שאין מקדשין. ולהרא"ש, בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבקר יותר טוב לקדש על השכר, שיברך עליו שהכל קודם ברכת המוציא, שאם יברך על הפת תחלה אין כאן שום שינוי, ודברי טעם הם".

ורמ"א הגיה: "וכן המנהג פשוט כדברי הרא"ש". היינו בלילה סדר הקדימויות הוא: יין, פת, חמר מדינה.

ג. לגבי חובת הקידוש ביום כתב בערוך השולחן (או"ח סי' רפט ס"ג): "וטעמו של קידוש זה הוא מפני כבוד היום והסעודה". כלומר הוא לא בא לצורך עצמו אלא מצד כבוד היום.

ופסק השולחן ערוך (או"ח סי' רפט ס"ב): "במקום שאין יין מצוי הוי שכר ושאר משקין, חוץ מן המים, חמר מדינה ומקדשין עליו. ואם אין לו שכר ושאר משקין, אוכל בלא קידוש".

באר בערוך השולחן (או"ח סי' רפט ס"ה): "קידוש זה אין מקדשין על הפת ואף על גב דבלילה מקדשין על הפת בשם יש היכר שהוא קידוש מפני ברכת הקידוש אבל ביום שאין בו רק הברכה שיברך המוציא א"כ לא ניכר הקידוש כלל, ולכן במקום שאין יין מצוי יעשה קידוש על יי"ש או שכר או שארי משקין אף דבלילה לא התרנו זה לכל הדיעות שיש סוברים דווקא על הפת כשאין יין כמ"ש בסי' ער"ב, אבל בשחרית הכל מודים מהטעם שנתבאר. ואפילו לא הוה חמר מדינה דאיזה הפסד יש בזה דהא אין כאן רק הברכה שלה

עולה שסדר הקדימויות הוא: יין ואח"כ חמר מדינה.

ה. מה נקרא חמר מדינה בימינו.

בימינו יין אינו חמר מדינה, לע"ד. אין שותים אותו בסעודות חשובות כגון סעודת בר מצוה או בחתונה<sup>2</sup>. וקדימותו היא בגלל חשיבותו שהוא יין.

לגבי שאר משקין כתב בבאור הלכה (סי' רעב ס"ט): "שמקדשין על שכר – עיין במ"ב והוא מהמ"א בשם הפוסקים ודעת הרמב"ם דאם רוב שתיית המדינה הוא שכר מקרי חמר מדינה, ומשמע דאפילו יש ג"כ יין בעיר [ועיין בא"ר] אך הוא (=הרמב"ם) סובר דלא מהני חמר מדינה אלא בהבדלה אבל בקידוש אין רשאי לקדש על שום משקין חוץ מן היין".

וכן במשנה ברורה (סי' רצו ס"ק י) כתב: "ובח"א כתב דבשעת הדחק יש להבדיל על משקה קווא"ס<sup>3</sup> ולא ידעתי טעמו, ואולי מיירי בשנעשה משקה חשוב כעין משקה שכר וגם זה דוקא אם עיקר שתיית ההמון הוא מהמשקה הזה דאל"ה לא הוי חמר מדינה". בימינו בסעודות חשובות מגישים בירה (לבנה ושחורה), קוקה קולה ומיצי פירות הנעשים מתרכיזים עם סודה או עם מים<sup>4</sup>.

ועכ"פ יהיה היכר לקידוש וכ"כ רבינו הב"י בספרו הגדול ע"ש [ועמג"א סק"ג]. ולפ"ז נלע"ד דאם אין שום משקה יכול לקדש גם על חלב כדי שיהיה היכר ואם אין שום משקה אוכל בלא קידוש, כלומר שיכרך המוציא על הפת ויכוין לשם קידוש, והיינו שמקודם זה לא יאכל מאומה דמה יעשה כיון שאין לו, ואם גם פת אין לו יאכל שארי דברים דמה לו לעשות [שם סק"ד].

ולדברי ערוה"ש חלב אינו חמר מדינה<sup>1</sup> אלא שעדיפה ברכה על משקה לפני הסעודה. ולכן סדר הקדימות הוא: יין, חמר מדינה, משקה שאינו מים.

ד. לגבי הבדלה פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רצו ס"ב): "אין מבדילין על הפת, אבל על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה וה"ה לשאר משקין, חוץ מן המים".

ובאר המשנה ברורה (סי' רצו ס"ק ח): "על השכר מבדילין – אם אין לו יין ואם יש לו יין הוא קודם לכל המשקין [או"ז] וחז"ל הפליגו ג"כ בגודל המצוה ואמרו המבדיל על היין או שומע מאחרים שמבדילין הקדוש ברוך הוא קוראהו קדוש ועושהו סגולה שנאמר והייתם לי סגלה מכל העמים ואומר ואבדיל אתכם מן העמים [טור]".

1. כך נראה לי מדבריו, ולא כמו אחרונים שרצו לומר בדבריו שהוא חמר מדינה.
2. רמז לדבר: נאמר בפסחים (קט ע"א): "תנו רבנן: חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם - ביין. רבי יהודה אומר: אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם - ביין, ונשים במאי? תני רב יוסף: בבבל - בבגדי צבעונין, בארץ ישראל - בבגדי פשתן מוגהצין". ואמר לי הרה"ג אברהם דב אוירבך אב"ד טבריה זצ"ל: 'בדורנו: אנשים לא יודעים לשמוח ביין אלא משמחים אותם בבגדים כמו נשים'...
3. משקה מוגז מיוצר מתסיסה של חיטה ושעורה בעל אחוזי אלכוהול מועטים מאוד (עד 1.2% ולרוב משמעותית פחות), צבעו חום עד שחור וטעמו מתוק עם חמיצות. (עפ"י המרשתת).
4. ונראה שמיצי פירות שנחסטו, לא יכולים להיות 'חמר מדינה' מפני שאין הם מוגשים ברוב סעודות חשובות.

## חבל נחלתו

ישתה לא יתחשב לאינו רוצה להתכבד ולכבד לכן אף לדידהו אין להחשיב זה למשקה דחמר מדינה ואין לקדש ולהבדיל עליהן".

דברי האג"מ מתאימים לדורו, לגבי מיצים על בסיס מים וסודה. אמנם לגבי קוקה קולה דומני שאין שותים רק לצמאון אלא מפני חשיבות הסעודה וק"ו בירות למיניהן.

וכך הסיק בשו"ת יביע אומר (ח"ג, או"ח סי' יט אות יא): "כלל העולה שאין לעשות קידוש ליל שבת, או הבדלה במוצאי שבת, לא על קפה או תה, ולא על מיץ הדורים וכיו"ב. שאינם נחשבים לחמר מדינה. (וה"ה לגזוז או קוואס או מי - סודה). וכל המקדש והמבדיל על משקאות אלה וכיו"ב, הרי הוא נושא שם שמים לבטלה. כאשר הוכחנו במישור מפי סופרים וספרים".

ביבי"א למד מפי ספרים וסופרים, אולם לא הביא בתשובתו מה הם הגדרים לחמר מדינה. אם כמשנ"ב משום שרוב שתיית המדינה כן, או כאג"מ משום שהם משקים ששותים לשם אירוע ולא לצמאון בלבד. ולכאורה חמר מדינה צריך להיקבע לפי מנהג הדור ולא עפ"י מה שנהגו במקום ובזמן אחר.

ז. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' טז) כתב: "א) הנה לפענ"ד אפשר שפיר בשעת הדחק להבדיל על קפה שחור, ואפילו גם על קפה עם חלב, בהיות זה כיום כחמר מדינה. דבמ' פסחים ד' ק"ז ע"א הותנה רק תנאי של חמר מדינה, והרשב"ם כתב רק לאפוקי מים שלא יכול בשום פנים לקבל דין של חמר מדינה, ואין כל תנאי לגבי הבדלה שצריך שיהא גם משקה כזה שמרוי ומשכר. וכך נפסק בפשטות בשו"ע [או"ח] סי' רצ"ו סעי' ב' דמבדילין עם כל המשקים אם הוא רק חמר

וזו לכאורה רוב שתיית המדינה פרט לתה וקפה, ולכאורה לפי דעת המשנ"ב כיון שהם רוב שתיית המדינה - הם חמר מדינה.

ו. כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' עה):

"בדבר המשקאות של מיני סאדע [סודה] אם יש להם דין חמר מדינה לקדש בשחר ולהבדיל עליהן, הנכון לע"ד דהן כמים בעלמא דאף ששותין אותם גם בסעודות החשובות ומכבדין בהם אבל הוא רק כשתיית מים לצמאון ולהתקרר בימים החמים ובשעה החם להם, והכבוד בהם הוא ג"כ רק כשצריכין לזה וגם במים צוננין מכבדין כשצריכין להם. וחשיבות משקה הוא שאין השתיה מחמת שצריכים להם לצמאם אלא שותים אותם אף בלא צורך לגופם אלא בשביל כבוד הסעודה וכבוד האורחים, דאין שום אדם שותה יין וי"ש ושכר לצמא דע"ז שותין מים שיותר עדיפי אלא רק לכבוד בעלמא שותין אותן ואלו המינים נקראים בשם משקה וחמר מדינה".

"ואף המתירין לקדש ולהבדיל על טיי [תה] מתוק עיין בעה"ש סימן ערב סעי' י"ד נראה שבטיי דרך העולם שמכבדין ושותים זה אף שאין צריכים כלל לשתות אלא מפני הכבוד, ולכן מחשיבים זה למשקה אף שלכאורה הם מים ממש. והמתירין גם על חלב אולי הוא מחמת שחלב שותין שלא לצורך צמאון וכשמכבדין לאורח בכוס חלב לא יוכל לומר שאינו רוצה לשתות משום דאינו צמא, דחלב שותין גם שלא לצמאון ויתחשב שאינו רוצה להתכבד ולכבד, לכן מחשיבין זה למשקה שמכבדין בו חמר מדינה, אבל המיני סאדע אין שותים אותם אלא לצמאון וכשיכבדו אותו במשקה סאדע והוא אינו צמא ולא



מדינה, ויוצא מכלל זה רק מים, וזה לא מסתבר כלל לומר דקפה שחור או עם חלב או חלב לבד, נחשבים ג"כ כמים בלבד".

והמשיך בשו"ת ציץ אליעזר:

"והכי ראיתי להגאון האדר"ת ז"ל בקונטרסו עובר אורח הנדפס בסו"ס ארחות חיים שם דמסתמך ובא על סיוס דברי המהרש"ם בזה בלשון וצ"ע למעשה, וכותב וז"ל: ואולם שמעתי בשם גאוני רבים מדור שלפנינו ז"ל שהורו להבדיל על כוס טייא [תה] מתוקה או קאפפע [קפה] מתוקה, ואחד מגאוני הדור זצ"ל קיים כל ימיו כוס של ברכה בכוס של קאפפע, ונראה מדעתם דחמר מדינה נקרא כל שהוא עשוי לכיבוד לאורחים וכיו"ב וכמו שהוא גם טייא וקאפפע משא"כ חלב עכ"ל. הרי שאע"פ שמצד אחד מסתייג לגמרי הגאון האדר"ת ז"ל מהנטייה של הגאון המהרש"ם ז"ל להתיר להבדיל על חלב, [וכך סובר גם בשו"ת נטע שורק חאו"ח סי' ו' דאסור להבדיל על חלב ע"ש]. הרי מאידך גיסא הצטרף בדעתו הגדולה אל אותה ההוראה שמעיד את אשר הורו גאוני רבים בדור שלפניו להתיר להבדיל על כוס קפה מתוק, וגם לרבות על כוס טייא מתוק. ועל כן אין שום ספק בדבר שאפשר בלב בטוח להסתמך על ההוראה הזאת מבלי כל חשש לשמא יש בזה משום ברכה לבטלה ח"ו".

"(ד) אחד הוא הבעל הלכות קטנות בח"א סי' ט' שמנמק הטעם שלא לקדש על קפה מפני דאין לקדש אלא על חמר מדינה דמרוי ומשכר דומיא דיין עייש. ובלבד דאין כל הכרח מדבריו שיסבור לנימוק זה גם בנוגע להבדלה. (ובספר שו"ת שם משמעון חאו"ח סי' י"ד העתיק בזה בשם הלק"ט שלא כדח). הנה כאמור אין זה במשמעות כלל מפשטות דברי

הגמ' והשו"ע דאיתא שרק מים מוצא מכלל חמר מדינה, והב"י בטור או"ח סי' רע"ב כותב בהדיא דמשמע בגמ' דשכר שמבדילין עליו לאו דוקא של תמרים אלא הוא הדין משקה של שאר הפירות ע"ש, ומשקה של שאר הפירות הרי ג"כ אין משכרים [ומדברי ב"י אלה ראוי מפורשת שאפשר להבדיל גם על מיץ ההדרים ומי תפוחים ואגסים אם הם משקה מדינה. וכפי שהובא ביביע אומר שם בשם ספר שו"ת שאילת משה שהעלה כן להלכה כיעו"ש] והחיי אדם כלל ח' סעי' י"ג מתיר בהדיא להבדיל אפי' על קוואס. והמ"ב בסי' רצ"ו סק"י שמפקפק בזה על הח"א הוא רק מכח זה, דלא חשיבי וכמו מים הוא, ובכל זאת מצטרף ג"כ למעשה להתיר להבדיל על זה בשנעשה משקה חשוב ועיקר שתייה [שתיית] ההמון הוא מהמשקה הזה כיעו"ש, וקפה שחור, וכן עם חלב או חלב לבד, ידוע לכל דמשקה חשוב הוא, וגם שתיית ההמון הוא מזה".

"ועל כן גם אפילו אילו דעת ההלק"ט היא דגם בכוס של הבדלה צריך גם לתנאי של מרוי ומשכר נלפענ"ד דבטלה דעתו נגד הרכים שכנגדו [וזוהו חוץ מה שיש גם לומר דגם קפה וחלב יש בהם ג"כ במדת מה מן הסגולה של מרוי ומשכר]..."

לפי דעת הציץ אליעזר אין צורך במשקה הנשתה בגלל חשיבות האירוע, ולא משקה 'מרוי ומשכר' אלא משקה הנשתה ע"י רוב הציבור (וכמו שכתב המשנ"ב) וע"כ מכשיר קפה ותה כחמר מדינה. ולפי דבריו קוקה-קולה ובירות למיניהן ואולי אף מיצים תוססים וכד' יחשבו כחמר מדינה.

## חבל נחלתו

ביום אפילו היה יין על שולחנם [וע"ע סי' רפ"ט אות י"א בענין שתיית 'מלוא לוגמיו'], וכן במוצ"ש ישנם אשר מנהג אבותיהם בידיהם להבדיל על שיכר, ובמוצאי פסח מצאנו לגדולי ישראל שנהגו כן [עיין מעשה רב להגר"א זי"ע ואוצר החיים מנהגי הד"ח מצאנו זי"ע ועוד], או שהיין ביוקר (ערוה"ש סעי' י"ד), רשאי לקדש עליו בצפרא דשבתא ולהבדיל עליו במוצאי שבת, ויש מחמירים כשאפשר להשיג יין (מור וקציעה הכא, מנחת שבת סי' צ"ו סק"ט, נימוקי או"ח סק"ג, קצוה"ש סי' צ"ז הערה ח', כה"ח סק"גה בשם מטה יהודה, ותורף דבריהם, כיון שהיין מצוי היום בכל המדינות, ואין שתיית הי"ש נפוץ יותר משתיית היין [לאלו החרדים הנהגים ברוח ישראל סבא], אזי אין מקום להתיר לקדש ולהבדיל על הי"ש, כשיין ברשותו, ואפילו היין ביוקר, ועיין בנימוקי או"ח [שם] שגם הדברי חיים זי"ע שהיה בביתו מקדש על הי"ש בשבת ביום, כשהיה פעם במדינת אונגארין ששם היין מצוי, קידש על היין [אך יש עוד מסורות בענין עובדא זו, ואכמ"ל], ובשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' כ"ו כותב ללמד זכות על המקדשין בשבת ביום על הי"ש גם בזמננו, כשחביב ונוח עליהם יותר].

"ובליל שבת אין לקדש על שום חמר מדינה בכל ענין, וכשארן באפשרותו להשיג יין בשום אופן, יקדש על הפת".

לענ"ד אין לקדש ולהבדיל על ליקרים ומשקאות חריפים יותר, לא מגישים אותם בדר"כ בחתונות ושמחות אחרות, ושתיית 'לחיים' לא מחשיבה אותם כמשקה מדינה, ואם כל מיני אדמו"רים נהגו כן, בדרונו לא ראיתי זאת.

ה. כך סיכם בפסקי תשובות (או"ח סי' רעב, ט)5:

**"גדר 'חמר מדינה', וקידוש והבדלה על יי"ש וליקר תה וקפה ושאר משקין"**

"סעי' ט', שו"ע: במקום שאין יין מצוי, יש אומרים שמקדשין על שיכר ושאר משקין חוץ מן המים וכו'. עיין היטב בהמשך דברי השו"ע והרמ"א ומשנ"ב וביה"ל הכא ובסי' רצ"ו (סעיף ב') ובסימן קפ"ב (סעיף ב'). והרבה דיו נשפך וקולמוסין נשתברו בהבנת סוגיא זו דהגדרת 'חמר מדינה', ועוד נוסף קושי להגדירו לפי מציאות הזמן והמקום, ושורש הדבר כי יש לדון איזה משקה בא בחילוף ליין ואיזה בא בחילוף למים, ונסכם בקצרה נושא מורחב זה להלכה למעשה באופן השוה לכל נפש בעזה"י".

"א. יין – ראש וראשון לכל המשקין (ומיץ ענבים בכלל יין), כיון שתכונתו שהוא סועד וגם משמח, ותמיד הוא בגדר משקה מכובד שמתכבדים בו, לכן מקדשין ומבדילין עליו, אפילו אין רגילין כלל בשתייתו (ערוה"ש סוסעי"י י"ד), ואפילו אין נוהגין לקבוע סעודה עליו, לעולם אין מאבד מערכו וחשיבותו".

"ב. משקה המשכר (יי"ש וקוניאק, ושאר משקאות חריפים לסוגיהן, וליקרים לסוגיהן, ובירה לבנה לסוגיה). כיון שמתכבדים בו בסעודות חשובות, ומכבדים בו אורחים, וגם הוא 'משמח', כיון שהוא משכר, ועומד במקום יין, לכן הגם שיש ברשותו יין (שו"ת מנח"י ח"י סי' כ"ב), אם חביב עליו משקה זה יותר מהיין (כמבואר במשנ"ב סק"ל. ובשו"ת מהרש"ם ח"א סי' קע"ה שכן נהגו מרנן מלובלין ומראפשיץ ותלמידיהם אחריהם לקדש על הי"ש בשב"ק

5. אעיר על דבריו במקום שנלענ"ד להעיר.

ששמע שרב אחד מבדיל על חלב ואמר שהוא קל שבקלים. ובזמננו יש אכן לדון, כי אינו מצוי שיכבדו אנשים חשובים בכוס חלב, וכן אינו משקה שרוב שתייתו ממנו). יש אומרים כיון שאינם 'משקה המשכר' אינו בכלל 'חמר מדינה' (ש'ת הלכות קטנות ח"א סי' ט', ש'ת לבושי מרדכי ח"ב סי' ל"א, ש'ת הרד"ל חאו"ח סי' ט', שתנאי הכרחי לחמר מדינה שיהיה משקה המשכר). ויש אומרים כיון שמכבדים בהם אורחים ואנשים מכובדים וסעודות חשובות, שפיר דמי לאתקריא 'חמר מדינה', אפילו אינם משקה המשכר (קונטרס עובר אורח להגאון האדר"ת זצ"ל סי' רצ"ו [המובא בסו"ס אורחות חיים ספינקא]). ויש אומרים שגם אם נכריע שאין צריך משקה המשכר, מכל מקום אין די בזה שהוא משקה מכובד, אלא צריך שגם יהיה משקה שרגילים לשתותו וגם קובעים עליו הסעודה (מנחת שבת סי' צ"ו סק"ט וקצוה"ש סי' צ"ז הערה ח' [עפ"י השו"ע הרב סעי' י' [עפ"י הב"ח ומג"א סי' קפ"ב], ולדבריו [בקונט"א סק"א] כשקובעים רוב סעודות על המשקה, אפילו יש יין בעיר, שפיר דמי לקדש על המשקה, ואפילו שאר הראשונים מודים לרמב"ם בזה, עיין שם, וטיי וקפה אף שרגילים לשתותו הרבה בכל יום, אין הוא משקה שקובעים עליו הסעודה, עיין שם. אך עדיין צ"ע לפי מציאות זמננו שרבים קובעים הסעודה על כוס קפה).

"ולהלכה למעשה, כידוע נחלקו המנהגים, יש הנוהגים להקל ולקדש עליהם בשבת ביום ולהבדיל עליהם כשחביב עליהם משקה זה יותר מן היין (כמובא בקונטרס עובר אורח שם [שכן ראה לגדולים וצדיקים המבדילים על כוס קפה וטיי]), ש'ת דברי ישראל ח"א סי' פ', ש'ת צי"א ח"ח סי' ט"ז שכן המנהג להקל, ש'ת להורות נתן ח"ב סי' ל"ו, וע"ע בתשובות והנהגות ח"א סי' ר"ס. ובס' דברי חנה [ח"ב עמ' ל'] בשם

ג. תה (בשש"כ פ"ס סעי' ו' כל אחד לפי רגילותו, אם רגיל בסוכר וחלב, בלא זה לא יהיה לו חשיבותו של חמר מדינה, ועיין גם בשו"ת מחזה אליהו ח"א סוס"י ל"ד, ועוד שם שצריך שלא יהיה רותח, כי לא יוכל לשתות מלוא לוגמיו בבת אחת, ועכ"פ צריך שישתה שיעור זמן כדי אכילת פרס [4 דקות], ובשו"ת מגדנות אליהו ח"א סי' קכ"א מביא מס' אור אלחנן שהג"ר חיים עוזר מוילנא זצ"ל נהג להבדיל על כוס תה רותח ושתהו בכף כהרגלו, שהרי כך בדרך זו הרי הוא חמר מדינה, ולא כשהוא פושר [ועיי"ש שאולי עכ"פ שתה מלוא לוגמיו תוך כדי אכילת פרס], ומציין לפוסקים [דלהלן סי' רפ"ט אות י"א] לענין י"ש שא"צ שיעור מלוא לוגמיו, שכך דרך שתייתו). וקפה ובירה שחורה (באורחות רבינו ח"א עמ' קכ"א מביא שהחזו"א זצ"ל בשנותיו הראשונות בארץ ישראל החזיק הבירה כחמר מדינה, אבל אח"כ שינה דעתו והכריע שבירה אינו חמר מדינה, עיין שם. ואכן עם השנים הולך ומתמעט שתיית בירה שחורה באירועים וסעודות, כי שאר משקאות קלים תופסים מקומו, ומסתבר שאכן אי אפשר להחשיב בירה שחורה לחמר מדינה, לא מצד משקה המשכר ולא מצד משקה חשוב ולא מצד משקה שרוב שתייתו ממנו, אמנם בשו"ת אבני ישפה ח"א סי' ס' מביא בשם הגר"ש אלישיב שליט"א שבירה שחורה נחשב לחמר מדינה). ומיצים טבעיים מסחיטת פירות (אורחות רבינו [שם] בשם החזו"א זצ"ל, שש"כ פ"ס סעי' ה'. ובענין כוס חלב, בערוה"ש סעי' י"ד מחשיבו בדיעבד לחמר מדינה, ובשו"ת דברי ישראל ח"ג עמ' קס"ח מביא עדות איש מפי איש שדין בבית דינו של בעל הישמח משה היה מבדיל על כוס חלב, ובגליוני הש"ס מהר"י הורוויץ זצ"ל על השו"ע הכא דחז"ל החשיבוהו למשקה המשכר. ומאיך בשו"ת ברכות שמים סי' ק"ל מביא עדות מהמנחת אלעזר זצ"ל מדזיקוב

## חבל נחלתו

הדברי יחזקאל משינאווא זי"ע שהורה לנשים כששותות הקפה בשב"ק בשחרית שתמלאנה הכוס על גדותיו ותהיה כוונתן לשם קידוש. ויש האוסרים בהחלט (מנח"ש וקצוה"ש שם, שו"ת אור לציון ח"ב פ"כ אות י"ט, שו"ת יחוד ח"ב סי' ל"ט ושו"ת יבי"א ח"ג סי' י"ט שהעיקר כדברי הלכות קטנות שהכרחי לחמר מדינה שיהיה משקה המשכר). ולמי שאין מסורת ברורה בידו, בודאי ראוי לו שלא להקל, אלא בשעת בדחק, כשאין בידו להשיג יין או לכל הפחות שאר משקה המשכר, או כשקשה עליו שתיית יין ומיץ ענבים וי"ש מחמת חולי (שו"ת אג"מ ח"ב סי' ע"ה, שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' ל"ב). ובליל שבת לדברי הכל אין להקל בכל ענין, אלא יקדש על הפת, וכנ"ל.

ד. שאר משקאות קלים לסוגיהן. אם כי בימינו הם עיקר השתייה, וגם מכבדים בהם סעודות חשובות ואנשים מכובדים, מכל מקום כיון שעיקרם עומדים במקום מים, להפיג הצמאון ולרוויה ולא לצורך כבוד, לכן אין להחשיבם לחמר מדינה, ואסור לקדש ולהבדיל עליהם (שו"ת שלמת חיים סי' קצ"ח, שו"ת אג"מ שם, שו"ת מגדנות אליהו ח"א סי' קכ"א, שש"כ פ"ס סעי' ז'. וכ"ה עפ"י הט"ז והאר"ר המובאים במשנ"ב סי' רצ"ו סק"י לענין משקה קווא"ס ובארש"ט. ובברכת הבית שער מ"ז אות ב' שאף בדיעבד לא יצא). ויש מקילין בשעת הדחק לקידוש שבת ביום והבדלה, כשאין בידו אפשרות להשיג בשום אופן משקה אחר מאותם המנויים לעיל (עיין משנ"ב [שם] בשם חיי אדם, שערים המצויינים בהלכה סי' צ"ו סעי' ג', שו"ת להורות נתן ח"ב סי' ל"ו).

לענ"ד, לפי דברי המשנ"ב רוב שתייתנו הם מיצים רגילים ומוגזים ולכן הם

ראויים לשמש כחמר מדינה, אולם בגלל דעת המחמירים יש להימנע מכך אלא בשעת הדחק (כגון: חיילים על משמרתם וכד'). ה. מים גרידא (אפילו מים מינרליים) ומי סודה. לדברי הכל אין אפשרות לקדש ולהבדיל, אפילו לא בשעת הדחק גדול (ערוה"ש סי' רצ"ו סעי' י"ג).

"ובזמננו שהיין ומיץ ענבים מצוי בכל המקומות ואינו ביוקר, ובקל אפשר להשיג יינות טובים וערבים לשתייה, הנוהג להקפיד תמיד לקדש ולהבדיל רק על היין, ודאי עושה מצוה מן המובחר (וכלשון המשנ"ב הכא סק"ט בשם ט"ז ומג"א וש"א. ובגודל מעלת חשיבות הבדלה על היין עיין בטור סי' רצ"ו שהקב"ה קוראו קדוש ועושהו סגולה, והוא זולת הענין לשירי מקידושא דליל שבת לאבדלתא, וכ"ה בשל"ה מס' שבת [נר מצוה אות נ"ה] ראוי לאדם לטרוח ולחזר אחר יין להבדיל עליו וכו' עיין שם).

### סיכום

בפוסקים שלשה קריטריונים לחמר מדינה:

(א) משקה ש'מרוי ומשכר' – ולא נהגו כמותו.

(ב) משקה הבא בגלל חשיבות אירוע ולא להרוות צמאון.

(ג) רוב שתיית הציבור ממשקה זה. לכתחילה יש להחמיר כדעה האמצעית ובדיעבד יש להקל כדעה השלישית. ולפי"ז, יין (ומיץ ענבים) ראש למשקים ועדיף על הכל.

בירה לסוגיה נחשבת לחמר מדינה לכר"ע.

## חבל נחלתו

ליקרים ומשקאות חריפים יותר (קוניאק, ויסקי, וודקה, ערק וכד') אינם חמר מדינה בימינו. ליקרים ומשקאות חריפים יותר (קוניאק, ויסקי, וודקה, ערק וכד') אינם חמר מדינה בימינו. ליקרים ומשקאות חריפים יותר (קוניאק, ויסקי, וודקה, ערק וכד') אינם חמר מדינה בימינו.

מיום וסודה אין מקדשים ואין מבדילים עליהם. מיום וסודה אין מקדשים ואין מבדילים עליהם. מיום וסודה אין מקדשים ואין מבדילים עליהם.

## הערת הרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (לשעבר)

משקאות חריפים נחשבים כמשקאות מכובדים בחברות רבות בעולם ובחצרות חסידים עד עצם היום הזה. מתכבדים בהם בהתוועדויות, בשמחות ובאירועים חגיגיים ב"תיקון" (ביום השנה) וכדו'. לכן הם חמר מדינה. הבעיה היא בשיעור, בדרך כלל א"א לשתות מהם רביעית. אך אם מקדשים על רביעית ומחלקים את המשקה בין המסובין אפשר לצאת בהם יד"ח

סימן יט

## קיפול טלית בשבת

ולא נאסרו אלא משום דהוי כמתקן מנא. וכדרך שאסרו טבילת כלים במ"ג פ"ג דתרומות ובמשנה ב' פ"ב דביצה. ולפי שהקיפול שמקפלין הוא מפני שמתרככין מכיבוסם ומתקמטים כשאינם מקופלין כמ"ש רש"י לכך סמכו הרמב"ם בפכ"ב וכן הטור בסי' ש"ב אצל דינין האסורים משום כיבוס ומשום סחיטה ואולי נמי שסוברים שאסרו חכמים מטעם גזירה שמא יבוא לידי כיבוס אם נתיר דברים הבאים להעשות ע"י כיבוס. וכן משמע קצת".

אולם במלאכת שלמה (שבת פט"ו מ"ג) כתב: "מקפלין את הכלים וכו'. כתבו תוס' ז"ל (שבת קיג ע"א) מכאן למדנו דאסור לקפל טליתות של בית הכנסת לפי שהם צורך מחר ע"כ, ונראה שמכאן עד סוף המסכת רובו ככולו הווי איסורי דרבנן והתחיל בקפול דדמי לקשירה דעסיק בה".

שאלה

האם יש איסור בקיפול הטלית של שבת בשבת, וצריך לקפלה רק במוצאי שבת?  
צורך הקיפול הוא כדי לשמור על הטלית ועל הסדר, ולא שיניחו אותה בצד עד מוצאי שבת.

תשובה

א. נאמר במשנה בשבת (פט"ו מ"ג): "מקפלין את הכלים אפילו ארבעה וחמשה פעמים".

באר תוספות יום טוב (שבת פט"ו מ"ג): "מקפלין את הכלים – משום דתנא לעיל קושרת אשה מפתח חלוקה וכו' שהם מתיקוני בגדי האדם נקט לה נמי להך שהם תיקוני הבגדים. ואף על גב דלא הויין משום קשירה.

## חבל נחלתו

וכתב בהשגת הראב"ד: "ואסור להדיח קערות ואלפסין וכיוצא בהן מפני שהוא כמתקן. א"א כל זה אינו אסור אלא מפני שהוא טורח לחול".

והעיר המגיד משנה (הל' שבת פכ"ג ה"ז): "ובהשגות א"א כל זה אינו אסור אלא מפני שהוא טורח לחול ע"כ. ואף רבינו ז"ל כך הוא סבור שתקון זה אינו אסור אלא מפני שהוא לצורך חול".

היינו במקרה השני אף הרמב"ם סובר שאין לשטוף ולנקות כלים לצורך מוצאי שבת, ומשתמש בשני הטעמים במקרים שונים.

ג. באר הבית יוסף (או"ח סי' שב, א):

מקפלין כלים בשבת לצורך שבת וכו'. משנה וגמרא פרק אלו קשרים (קיג.) וכתבו התוספות (ד"ה מקפלים) מכאן למדנו דאסור לקפל טליתות של בית הכנסת לפי שהם צורך מחר. וכתבו עוד (ד"ה אבל) דמסתפק ר"י אי קרי יש לו להחליף כשאין לו יפה כזה. והמרדכי (סי' שפח)<sup>1</sup> כתב דלא מיתסר לקפל אלא בסדר קיפולו הראשון אבל שלא בסדר קיפולו נראה דמותר. וכתוב בכלבו (סי' לא, לג ע"א) ועכשיו שנהגו לקפל כל הכלים אפשר דקיפול דידן לא דמי לקיפול שלהם שהיו קפדין מאד לפשט קמטיו ולהניחו תחת המכבש ולא כן אנחנו עושים עכ"ל".

היינו, תוס' (והראב"ה במרדכי) סברו שהאיסור הוא להכין לצורך מחר ועל כן אסרו לקפל טליתות לצורך התעטפות למחר או לשבת הבאה. אולם מהמרדכי

עולה מן הדברים כי שני טעמים לאיסור קיפול: מתקן מנא וטירחא לצורך מחר או לצורך חול.

תיקון המנא לא כל כך מובן לפי דרכנו שאדם פושט בגדיו ומניחם מקופלים עד השימוש הבא. מתבהרים הדברים עפ"י דברי הלבושי שרד (או"ח סי' שב ס"ג): "ללבשם. דאם אין מקפלן מתרכיין מכיבוסם ומתקמטין". היינו הקיפול עליו דנים הוא שמירת הקפלים לאחר שהבגד יצא ממכבש הכובס. אבל סתם קיפול כלשונו, כדי לצמצמו ולהניחו במקומו, בכך לא דברו, ואין בו תיקון מנא, ואולי אף אין בו הכנה לחול.

ב. פסק הרמב"ם (הל' שבת פכ"ב הכ"ב): "...וכן אין מקפלים הבגדים בשבת כדרך שעושין בחול בבגדים כשיכבסו אותן, ואם לא היה לו כלי אחר להחליפו מותר לקפלו ולפשטו ולהתכסות בו כדי שיתנאה בו בשבת, והוא שיהיה בגד חדש לבן שהרי הוא מתמעך ומתלכלך מיד, וכשיקפל לא יקפל אלא איש אחד אבל לקפל בשנים אסור".

עוד כתב הרמב"ם (הל' שבת פכ"ג ה"ז): "...וכן כל הכלים חופפין אותן בכל דבר, ואסור להדיח קערות ואלפסין וכיוצא בהן מפני שהוא כמתקן אא"כ הדיחן לאכול בהן סעודה אחרת באותה שבת, אבל כלי שתיה כגון כוסות וקיתונות מותר להדיחן בכל עת שאין קבע לשתייה, ואין מציעין את המטות בשבת כדי לישן עליהן למוצאי שבת אבל מציעין מלילי שבת לשבת".

1. ז"ל המרדכי (שבת פרק ואלו קשרים רמז שפח): "אבל יש לו להחליף לא כתב ראב"ה ש"מ דטליתות שהם לבנים שאין צריך (\*בחלופין) [\*בקיפול] בו ביום אחר צאתו מבית הכנסת לא שנא חדשים ול"ש ישנים אסור לקפלן אפילו באדם אחד וה"מ בסדר קיפולו הראשון אבל שלא בסדר קיפולו נראה דמותר אפי' בב' בני אדם"...

ס"ק ו': "ללבשם בו ביום. ולכן אסור לקפל הטלית אף על פי שמצות ציצית כל היום ויכול להתעטף בו מ"מ כיון שאין בדעתו להתעטף בו הוי כמי שיש לו להחליף [ש"ל]. אין מציעין המטות משבת למ"ש [משנה ורמב"ם פכ"ג], ועססי' תרס"ז וסי' שכ"ג ס"ו ונ"ל דמטה העומדת בחדר שדר שם ואיכא בזיון ודבר מגונה שיעמוד כך מותר להציעו דלצורך שבת הוא ערסי' רפ"ט ובס' באר שבע משמע דאף זה אסור, ול"נ כמ"ש. ומציעין המטות מלילי שבת לשבת ומ"מ טוב יותר להציעו מע"ש [אגודה]."

נראה מדברי המג"א שהחזיק בטעם של הכנה לצורך מחר, ולא מטעם תיקון מנא, ואעפ"כ אם בהנחת הבגד או המיטה שאינה מסודרת יש דבר מגונה – הוא מתיר לסדרו ולקפלו. וכן נראה לגבי טלית שמורידים אותה ומקמטים אותה ומצמקים אותה כדי שתתפוס כמה שפחות מקום.

ו. כתב בדעת תורה (או"ח סי' שב ס"ג): "...ונ"ל דאם יש לו כיס שמניח בו הטלית ואם לא יקפלו לא יוכל להכניסו לתוך כיסו, הוי לצורך יותר ויש להקל באופן דמבואר בשו"ע, אבל י"ל כיון דאפשר [להכניסו בכיס ע"י קיפול] שלא כסדר קיפולו הראשון יש לעשות כן, [ולא לקפלו כסדר קיפולו הראשון]."

"ודוקא באדם (אחד). עי' ברכ"י בשם א"ח מהירושלמי דלקפל על הספסל גם באדם א' דמי לשני בנ"א, וכ"ה בכלבו בשם ירושלמי." "ואם חסר א' מאלו התנאים אסור. עי' ב"י בשם כלבו דס"ל דקיפול דידן שרי לגמרי, [יעו"ש ב"י וז"ל: וכתוב בכלבו ועכשיו שנהגו לקפל כל הכלים אפשר דקיפול דידן לא דמי

הביא שקיפול שאינו בקפליו הקודמים – מותר. ומהכלבו הביא שהמונח 'קיפול' הוא במשמעות שונה, יש קיפול שהוא שמירה על מראה הבגד קפליו והדרו, ויש קיפול שהוא רק הנחה מסודרת ואין בה תיקון מנא ולא הכנה למחר.

ונלענ"ד להביא ראייה לכלבו מתמיד (פ"א מ"א): "ופרחי כהונה איש כסתו בארץ לא היו ישנים בבגדי קדש אלא פושטין ומקפלין ומניחים אותן תחת ראשיהן ומתכסין בכסות עצמן." ובמפרשים שהיו מניחים ליד ראשיהם. אולם סו"ס הישנים בבית המוקד בליל שבת, מי התיר להם לקפל? הא קמו, שאין זה קיפול הנאסר אלא רק הנחת הבגדים בדרך מסודרת.

ד. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שב ס"ג): "מקפלים כלים בשבת לצורך שבת ללבשם בו ביום. ודוקא באדם (אחד), ובחדשים שעדיין לא נתכסו, ולבנים, ואין לו להחליף; ואם חסר אחד מאלו התנאים, אסור. ויש מי שאומר דלקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון מותר בכל ענין, ונראין דבריו."

עולה מדברי השו"ע שהתיר לקפלו שלא בקיפולו הראשונים.

וכן הלבוש חזר על פסיקת השו"ע. וכ"פ בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' שב ס"ט).

וכתב בבאור הגר"א (על השו"ע): "ויש מי. דכל הני חילוקים ע"כ משום תיקון וכמ"ש רש"י משא"כ בכה"ג". כלומר האיסור הוא משום תיקון הכלי וקיפול בלא שמירה על הקיפולים כפי שיצא מהכובס אינו תיקון ולכן מותר. ולפי"ז מותר לקפל טלית בשבת שלא על פי הקיפולים שהיו בה בעת קנייתה.

ה. העיר המגן אברהם (ערוך או"ח סי' שב

## חבל נחלתו

לקיפול שלהם שהיו קפדין לפשט קמטיו ולהניחו תחת המכבש ולא כן אנחנו עושים עכ"ל].

"שלא כסדר קיפולו הראשון וכו'. עי' ח"א כלל מ"ד סכ"ד דאם אינו רוצה ללבוש עוד בו ביום, בכל ענין אסור אף שלא כסדר קיפולו הראשון, אבל מלשון המרדכי הנ"ל נראה דבכה"ג שרי, וכ"ה בא"ר ס"ק ט".

"והנה ד"ז דשלא כסדר קיפולו הראשון היינו אם לאחר השבת מתפלל בו גם בחול ומקפלו כסדרו, אבל בטלית של שבת לבד אם אינו חוזר ומקפלו כראוי לאחר כל שבת הרי זהו סידרו כפי שמקפלו בכל שבת ואסור. **ואפשר דאם בכל שבת מקפלו בענין אחר** ג"כ שרי". נראה מדברי המהרש"ם שלקפל שלא כדרך קיפולו מתיר בכל המצבים ואף מי שמקפל על הספסל, וכן למי שלא משתמש באותה שבת בטלית ומכין אותה לחול, ואף מי שמסדר אותה לשבת הבאה.

ז. כך סיכם בערוך השולחן (או"ח סי' ש:).

סעיף י

"כתב הרמב"ם בפכ"ב דין כ"ב אסור לתקן בית יד של בגדים ולשברן שברים שברים כדרך שמתקנין בחול הבגדים כשמכבסין אותם וכן אין מקפלין הבגדים בשבת כדרך שעושין בחול בבגדים כשיכבסו אותן ואם לא היה לו כלי אחר להחליפו מותר לקפלו ולפשטו ולהתכסות בו כדי שיתנאה בו בשבת והוא שיהיה בגד חדש לבן שהרי הוא מתמעך ומתלכלך מיד וכשיקפל לא יקפל אלא איש אחד אבל לקפל בשנים אסור עכ"ל ומבואר **דכל הדברים הוא מטעם תקוני כלים** ואין זה קיפול פשוט אלא קיפול כמעשה אומנות כמ"ש על בית יד שברים שברים כלומר קמטים קמטים אבל בקיפול פשוט אין קפידא

בכל גווני והדין הראשון הוא בביצה [כ"ג]. והשני הוא משנה בשבת [ק"ג]. ועוד שנינו שם ומציעין את המטות מלילי שבת לשבת אבל לא משבת למוצאי שבת ודין זה כתבו הרמב"ם בפכ"ג דין ז' וגם שם ביאר הטעם מפני שהוא כמתקן והראב"ד כתב דהאיסור הוא **מפני שמטריח לחול** ע"ש".

סעיף יא

"ויש נ"מ לדינא בין הטעמים דלהרמב"ם דלית ליה טעם טירחא מותר לקפול בגד בקיפול פשוט שאין בו תקון כלי אף לחול ולהראב"ד אסור מטעם טירחא משבת לחול. ויראה לי דלהראב"ד גם הך דמקפלים הכלים אסור לצורך חול אפילו אם אין בה טעמא דמתקן שהרי זהו דעת רבותינו בעלי התוס' שם שכתבו מכאן למדנו שאסור לקפול טליתות של בהכ"נ לפי שהם צורך מחר עכ"ל ובטלית כפי הנראה לא שייך בקיפולו תקון כלי אלא האיסור הוא משום טירחא **[אך להשליך בגד בלי קיפול כלל אינו מדרך בני אדם והכוונה ג"כ לאיזה קיפול מדוייק אבל קיפול שאינו מדוייק גם לשיטתו מותר]** וזהו כוונת המרדכי שבסעי' הבא".

סעיף יב

"ובמרדכי שם כתב וז"ל כתב ראבי"ה ש"מ דטליתות שהם לבנים שא"צ לו בו ביום אחר צאתו מבהכ"נ אסור לקפלן בין חדשים בין ישנים ואפילו באדם אחד וה"מ בסדר קיפולו הראשון אבל שלא בסדר קיפולו מותר אפילו בשני בני אדם עכ"ל ורבינו הב"י הביא זה בסעי' ג' וכתב דהכי מסתברא ע"ש וזהו וודאי דגם להתוס' והראב"ד דהטעם משום טירחא שלא לצורך ג"כ יש נ"מ בין סדר קיפולו ללא סדר קיפולו והמרדכי ס"ל ג"כ ולכן מחלק בזה ובטור מבואר הטעם משום תקון שכתב וחדשים ולבנים אין התקון כל כך ע"ש וגם



## חבל נחלתו

"ונראין דבריו – וכן סתמו האחרונים לדינא. ומ"מ מי שרוצה להחמיר על עצמו שלא לקפל כלל ודאי עדיף [מחה"ש]."

ט. כתב המגן אברהם (סימן ש הקדמה): "מהרי"ל היה לו טלית של שבת והיה קופלו בכל מוצאי שבת כדי להתעסק במצוה מיד עכ"ל."

וכן הביא באליה רבה (סימן רצט, ובאליה זוטא (סי' רצט ס"ק יב):

"מהרי"ל [מנהגים ה' שבת אות מ] היה לו טלית של שבת והיה קופלו בכל מוצאי שבת כדי להתעסק במצוה מיד [מג"א סי' ש]."

וכמוכן מתוך פסיקת ערוה"ש ומשנ"ב – דרך המהרי"ל היא כדרך המחמירים על עצמם שלא לקפל בשום דרך את הטלית לפני מוצאי שבת.

### מסקנה

אין צורך להשאיר את הטלית דחוסה ומקומטת בקרן זווית עד מוצאי שבת, ומותר לכו"ע לקפלה שלא עפ"י קפליה בהם הגיעה מבית החרושת. ומי שרוצה להחמיר על עצמו ולהניחה בצורה מכובדת עד מוצאי שבת ורק אז לקפלה – רשאי.

מרש"י מבואר כן ע"ש ובזמנינו יש הרבה שמקפלין טליתותיהם בשבת וי"ל דס"ל דבקיפול שלנו ליכא שום תיקון וטעמא דטירחא לא ס"ל כדעת רש"י והרמב"ם והטור והש"ע וכ"כ בכלבו וז"ל ועכשיו שנהגו לקפל כל הכלים אפשר דקיפול דידן לא דמי לקיפול שלהם שהיו קפידין מאד לפשט קמטיו ולא כן אנחנו עושים עכ"ל [הטור וש"ע דין דבית יד כתבו בה' יום טוב בסי' תקי"ט ודין דמציעין את המטות לא הביאו כלל וצ"ע]."

ערוה"ש מבחין בין השיטות ומבאר שאף קיפול טליתות לפי הקפלים מותר לחלק גדול מפוסקים הסוברים שהוא משום תיקון מנא, וקיפול שלנו אינו כקיפול שלהם. ואף לשיטה של טירחא אם הקיפול אינו כקיפול הראשון הדבר מותר. ח. פסק המשנה ברורה (ס"ק יח ו-יט) על דברי השו"ע: "ויש מי שאומר דלקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון מותר בכל ענין. וז"ל המשנ"ב:

"מותר בכל ענין – שאין לקיפול זה שום קיום ואין כאן מתקן כלל ולפיכך מותר אפילו אין בו אחד מאלו הד' פרטים ואפילו אין דעתו ללכשו בו ביום".

## סימן כ

### שבולת שועל ומשקה שבולת שועל בפסח

חמשת מיני דגן אסורים כשהם חמץ בפסח. חמץ נוצר מהרטבת הדגן במים הגורם לתהליכי התנפחות של הגרעינים או הקמח.

ב. לפי מה שבררת: שבולת שועל מלחחים במעט מאד מים כדי לקלף את

### שאלה

האם משקה שבולת שועל כשר לפסח?

### תשובה

א. שבולת שועל היא מחמשת מיני דגן.

## חבל נחלתו

ו. ניתן לאפות מצות שבולת שועל כשרות לפסח מן הקמת, אם מיד לאחר יצירת העיסה הוא יאפה ולא יגיע לידי חימוץ ככל דיני אפיית מצות (וחייב בהפרשת חלה).

ז. אם יקלו את הגרעינים או את הגריסים, הם לא יחמיצו כיון שהקליה עצרה את כל התהליך שמביא להחמצה, ולכאורה יהא מותר לבשלם בפסח, אולם מחשש שמא הגרעינים לא נקלו יפה אסור לעשות כן עי' או"ח סי' תסג ס"ג.

ח. בישול של שבבי קוואקר או גריסי שבולת שועל מביא להחמצתם ואסור להכנה ואכילה בפסח.

ט. משקה שבולת שועל נעשה מהשריית הגרעינים או השבבים במים, טחינתם וריסוקם. ואח"כ מיצוי התערובת וסחיטתה וסינונה. בתהליך זה בפשטות הגרעינים או השבבים אינם מאבדים את יכולתם להחמיץ. להיפך, המגע עם מים גורם להחמצתם אע"פ שחימוץ במשקה אינו ניכר כמו חימוץ בבצק. ולכן אין להכין ואף לא לצרוך בפסח משקה שבולת שועל.

הקליפה של המוץ מן הגרעין, ואח"כ מלחחים אותה שוב במעט מאד מים כדי להקל על טחינתה.

לאחר מכן טוחנים את הגרעינים לקמח או שחותכים את הגרעינים לחתיכות.

הקוואקר המוכר לנו הוא שבולת שועל וכיון שהחברה שמכרה שבולת שועל באמריקה נקראה כך, קראו אחרי כן לשבולת שועל – קוואקר.

ג. השבבים השטוחים שנמכרים בתור קוואקר, הן חתיכות שבולת שועל שנמעכו באמצעות גלילים כבדים, וכך נוצרים שבבי ה'קוואקר' השטוחים המוכרים.

ד. בגלל אחוז הגלוטן הנמוך משמש קמח שבולת השועל להכנת מאכלים לחולי דגנת (כרסת = צליאק). [בשבולת שועל יש חלבון נוסף – אבנין שכ-15% מחולי הצליאק רגישים לו].

ה. מבחינה הלכתית לא היתה שום פעולה שגרמה לחימוץ, לפני שהגרעינים (בכל צורותיהם המסחריות: קמח, גריסים, שבבים) הגיעו לצרכן. כמו"כ לא נעשתה שום פעולה למניעת החמצה בעתיד, ועל כן קמח שבולת שועל יכול להחמיץ.

## סימן כא

### בדיקת חמץ בתוך הפסח

כאשר נכנס לחדרים בהם הוא מתארח צריך לבדוק חמץ?

#### תשובה

א. אפילו אם השהיה מתוכננת עוד מלפני הפסח, נראה שהמקום לא יהיה

#### שאלה

אדם מתארח בחול המועד פסח ואף ישן במקום שלא נבדק מחמץ (כגון ששכר 'צימר' מנכרי לחול המועד, או שנאנס ושכר חדר במלון בגלל תוכנית טיסה שהשתבשה). האם

”רבי יהודה אומר בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית ובשעת הביעור, וחכמים אומרים לא בדק אור ארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר לא בדק בארבעה עשר יבדוק בתוך המועד לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד ומה שמשייר יניחנו בציונעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו.”

רש”י (פסחים י ע”ב) פרש: ”בתוך המועד – בשעה ששית, שהוא מועד הביעור. לאחר המועד – משש שעות ולמעלה, עד שתחשך.” ועולה שבתוך המועד אין חובת בדיקה אפילו בבית שהיה ברשותו קודם הפסח.

תוספות (פסחים י ע”ב) חלק עליו בפירוש המשנה: ”ואם לא בדק בתוך המועד – פי’ הקונטרס בשעה ששית וקשה דלרבי יהודה קרי ליה שעת הביעור ולמה שינה לשונו, אלא **בתוך המועד היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח**, ולאחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו. ורש”י לא רצה לפרש כן מפני שפירש במשנה בדוקים שלא יעבור בכל יראה.”

המדובר בבית שלו עוד לפני הפסח שחל עליו חיוב לבדוק לפני פסח ומשום מה לא בדקו, אולם מן הסתם, ביטל את החמץ. ואומרת הגמרא (פסחים ו ע”ב): ”וכי משכחת ליה (=לחמץ בפסח) לבטליה! – דילמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולא ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל. דאמר רבי אלעזר: שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה.” וא”כ הביטול גורם שאין חמץ ברשותו.

לפי רש”י שפרש טעם הבדיקה כדי שלא יעבור בכל יראה, הרי הסברנו לעיל שאינו עובר בחמץ שאינו שלו, ולכן כיון

בדוק ולא ניתן לודאות זאת כיון שהמקום של נכרים, והם אינם נאמנים על בדיקת חמץ, וק”ו אם השהיה במקום אינה מתוכננת, ולכן הדיונים בשו”ע (או”ח סי’ תלז) אינם שייכים בשאלה הנוכחית.

ב. בטעם חיוב בדיקת חמץ פרש ר’ עובדיה מברטנורא (פסחים פ”א מ”א):  
”בודקין את החמץ – אית דמפרשי טעמא דבדיקה כדי שלא יעבור על כל יראה וכל ימצא אם יהיה חמץ בביתו בפסח. ואף על גב דבבטול בעלמא סגי, חיישינן שמא ימצא גלוסקא יפיפיה וימלך על ביטולו ויחשוב עליה לאכלה ויעבור עליו על כל יראה וכל ימצא, הלכך בודקים את החמץ כדי לבערו מן העולם. ואית דאמרי טעמא דבדיקה גזירה **שמה ימצא חמץ בביתו בפסח ויאכלנו**, כיון שאין רגיל להיות בדל ממנו כל שאר ימות השנה.”

לפי הטעם הראשון (שלא יעבור בכל יראה ובל ימצא), נראה שבבית שכור או מושאל אינו עובר בכל יראה ובל ימצא – כיון שהחמץ אינו שלו, ולא יכל לבטלו לפני הפסח. החמץ אם ימצא בחדר שהושכר לו – הופקר (כיון שנשכח שם) בחדר שהאורח מישראל שוהה על ידי בעל הבית. וכמובן שאסור לו לזכות בו, שא”כ יעבור עליו בב”י וב”י, אלא עליו לשורפו.

לפי הטעם השני שחובת בדיקה היא משום שמא יבוא ויאכלנו החשש קיים כיון שהחדר שנכנס אליו לא נבדק, ולכן לכאורה יש מקום להטיל עליו חובת בדיקה אף בתוך החג.

ג. במשנה ובתלמוד בפסחים דנים על חיוב בדיקה בתוך הפסח.

נאמר בפסחים (פ”א מ”א):

## חבל נחלתו

שהפקיר את החמץ וביטל אותו אינו צריך לבדוק בתוך הפסח ולא אחריו ולא יעבור על בל יראה ובל ימצא, ומובנת דעתו. תוס' חלק, וכתב שטעם הבדיקה שמא יבוא ויאכלנו, ולכן מסביר שהבדיקה השנייה היא בתוך הפסח (ולהלכה בברכה) והשלישית אחר הפסח (ללא ברכה) מחשש שמא יתערב חמץ שעבר עליו הפסח בתוך אכילתו.

ד. כתב הבית יוסף (או"ח סי' תלה, א): "לא בדק בליל ארבעה עשר יבדוק ביום ארבעה עשר וכו'. משנה בפרק קמא דפסחים (י:) וחכמים אומרים לא בדק אור לארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר, לא בדק בארבעה עשר יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד. ופירשו התוספות (ד"ה ואם) בתוך המועד היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח ולאחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו וכן פירשו הר"ף (ד: והרמב"ם (ח"מ פ"ג ה"ה) ואף על גב דאחר הפסח לא מיתסר אלא מדרבנן כי היכי דקנסוהו לאסרו ואפילו בהנאה עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה להצריכו אף בדיקה. וזה שלא כדברי רש"י שפירש דיבדוק בתוך המועד היינו בשעה ששית ויבדוק לאחר המועד היינו לאחר הביעור עד שתחשך ומשמע דמשתחשך ואילך לא יבדוק. וכתב הר"ן (ד"ה ובודקין) שטעמו **דכל היכא דענוש כרת מודו רבנן דאפילו מחזור עליו לשרפו חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה, וכתבו הר"ן והרב המגיד שאין דברי רש"י נכונים**".

הר"ן מבאר ברש"י שהטעם שלא לבדוק בתוך הפסח, לפי חכמים, הוא מחשש שיבוא לאכול את החמץ וכיון שחמץ בפסח בכרת, עדיף שלא לבדוק ולא ייכנס

לחשש מציאה ואכילה. ולכן לפי רש"י אין בודקים חמץ בפסח. תמוה שהרי הגמרא בפסחים (י ע"ב) כתבה טעם זה דוקא לשיטת ר' יהודה וז"ל: "והכא בהא קמיפלגי, מר סבר: מקמי איסורא – אין, בתר איסורא – לא, גזירה דילמא אתי למיכל מיניה. ורבנן סברי: לא גזרינן", ולכאורה מפורש בגמרא שחכמים אין חוששים לכך, וצ"ע.

ה. לדעת חכמים, לפי שיטת רוב הראשונים שהלכה כמותם, בודקים אף בתוך חול המועד, ואף אחר המועד מחשש שיתערב לו חמץ שעבר עליו הפסח באכילתו. ואף מקום שבשכירות חייב בבדיקה כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תלז).

חיוב הבדיקה מתאים לשיטת תוס' שהטילו עליו בדיקת חמץ שמא ימצא בפסח חמץ ויבוא לאוכלו, וכיון שהוא כולו מחזור אחריו למוצאו ולשרפו לא חששו שמא יאכלנו בפסח.

אולם עולה השאלה האם הבדיקה בתוך הפסח באה להחליף את הבדיקה בערב פסח, ומי שלא היה חייב לפני הפסח, אינו מתחייב שוב בפסח כלומר תשלומין, או שזהו חיוב עצמי שכל אדם ששוהה במקום שאינו בודק צריך לבדוק.

ו. כתב הפרי מגדים (או"ח משב"ז סי' תלו ס"ק ז): "מעשה באחד דר בבית אינו ישראל (=נכרי) בליל י"ד, ודעתו למחר ידור בבית אינו ישראל אחר, ששכר כבר. הנה בבית שני וודאי חייב לבדוק בלילה אף לא לקח המפתח, דבפסח החמץ בביתו, ובישראל מחבירו מבעיא לן [פסחים ד, א] על מי מוטל. ובית שדר בלילה יראה דחייב לבערו, דביוצא תוך שלשים אין צריך מה שאין כן זה שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה והרואה כו', וכהאי גוונא בנר חנוכה [סימן תרעא סעיף ח]. ויברך

אחר הרגל כדי שייבער מה שימצא מחמץ שעבר עליו הפסח מפני שהוא אסור בהנייה". והקשה, הרב בן שמעון הרי למזיד אין תשלומין כמבואר בהל' תפילה (פ"ג ה"ח) שאין תפילת תשלומין למבטל במזיד. ומכאן שאין בדיקת החמץ תשלומין לבדיקה הראשונה אלא היא עומדת בפני עצמה.

והסיק לפי דברי הפמ"ג שיש חובה עצמית לבדיקה כדי שלא יהא ברשותו חמץ בפסח, שמא יבוא לאוכלו, חובה זו היא אף לרש"י, מפני שכל מחלוקת רבי יהודה וחכמים היא שמא יעבור בב"י וב"י. אבל משנכנס הפסח ישנו חיוב לבדוק שמא יבוא לאוכלו.

ח. לענ"ד, אין מדבריו ראיה שישנה חובה כזו מתקנת בדיקת חמץ, שכן הפמ"ג דיבר במציאות אחרת כפי שהסברנו, וחובת מחיצה מחמץ של נכרי אינה מוכיחה על חיוב בדיקה מדרבנן, אלא זו חובה אחרת שהטילו חכמים שיבדל מהחמץ כדי שלא יבוא לאוכלו, והראיה שאין עליה ברכה, ולבדיקת חמץ חכמים תקנו ברכה. ואף לרש"י היא לא כלולה במשנה שחכמים בארו שיש אף על הבדיקה בתוך החג חובת ברכה כמבואר בסימן תלה. ולפי הסבר הר"ן ברש"י אף לחכמים קיים החשש של אכילה אף שמחזר אחרי החמץ לשורפו, וא"כ כיצד הוא מחדש שלפי רש"י יבדוק מחמץ בתוך הפסח. ומה שכתב שעל מזיד אין תשלומין תימה גדולה: מה הדמיון בין תפילה לבדיקת חמץ, כיון שלא בדק בראשון חייבו אותו חכמים לבדוק, אבל מי שלא היה חייב לבדוק לפני פסח מניין שמתעורר עליו חיוב בפסח?!

לבדוק בבית שני ואח"כ ילך לכאן על סמך ברכה, מאחר שדר כליל י"ד כאן ועדיין חמץ שלו חל עליו כאן בדיקה, אבל לא יברך כאן. או יעמיד שליח. נראה לי".

מקרה זה קרוב מעט למקרה בשאלתנו שכן הפמ"ג מבין שבבית השני, בו ידור בפסח, חייב לבדוק כליל כיון שיש חשש חמץ בביתו ושם ידור בפסח מתחילת הפסח. אולם יש לחלק, כיון בשאלה שלפנינו נכנס לדור שם בחול המועד, כמו"כ שאלנו האם חייב בבדיקה בנאנס ונכנס לדור בבית של נכרי בפסח עצמו. וא"כ בשאלה שהשיב עליה הפמ"ג, התחיל לגור שם מתחילת הפסח ועל כן חובת הבדיקה האמיתית היא בבית הזה ובמקום בו שוהה כליל י"ד חובת הבדיקה היא רק למראית עין. אבל בשאלתנו חובת הבדיקה היתה על המקום בו היה בתחילת הפסח ואותו בדק כראוי ועל כן עולה השאלה על הבית החדש.

ז. בספר 'נתיבי האור' לרב מסעוד בן שמעון (עמ' יח-יט) כתב כי חובת בדיקה בתוך הפסח, היא חובה עצמית שלא יבוא לאוכלו, ואינה תשלומין לבדיקת הלילה, והתבסס על הפמ"ג שעיקר חובת בדיקה כליל י"ד הוא בדירה שידור בה בפסח. וכיון שחובתו לבדיקה היא חובה עצמית שלא יהיה בבית חמץ בפסח, ועל כן אפילו חמצו של נכרי שבא לביתו בפסח חייב לעשות לו מחיצה כדי שלא ישכח ויאכלנו. וכך הסביר הרב בן שמעון ברמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ה): "מי ששכח או הזיד ולא בדק כליל ארבעה עשר בודק בארבעה עשר בשחרית, לא בדק בשחרית בודק בשעת הביעור, לא בדק בשעת הביעור בודק בתוך החג, עבר הרגל ולא בדק בודק

## חבל נחלתו

ולא מתקנת חכמים, ולכן אין מברכים עליה ואין צורך בנר וכד', וכמובן שאין אחריה ביטול חמץ שלא מועיל בתוך החג. וכן לפי רש"י ודאי שאין עליה ברכה.

### מסקנה

מי שנכנס לחדר לא בדוק בתוך חול המועד פסח, בין שתכנן ובין שנכנס אליו באונס, מתקנת בדיקת חמץ של חכמים אינו חייב בבדיקה. אולם לשם זהירות ראוי לו לבדוק שמא ימצא חמץ ובהיסח הדעת יבוא לאוכלו הוא או מי ממשפחתו – אולם יבדוק בכוונה ברורה שאם ימצא חמץ ישרפנו, ולא יזכה בו.

לכן נלענ"ד שהבנת המשנה והסוגיא והפוסקים היא שבדיקת חמץ של תוך הפסח היא סיום החיוב בלבד לבדיקה הראשונה שלא בדק<sup>1</sup>. ומי שנכנס לבית שלא בדוק בתוך החג, והבית כלל לא היה ברשותו אור ל"ד אין עליו חובת בדיקה מתק"ח. ואין תקנת חכמים לבדיקה בתוך הפסח אם לא היה חייב בכך באור ל"ד וכפי שבאר הפמ"ג.

ניתן להבין ולסבור שיש חובת בדיקת חמץ בתוך הפסח כדי שלא יבוא לאוכלו, כחובה מחודשת שלא היתה קיימת בליל י"ד, אבל זוהי בדיקה שאינה כלולה בתקנת חכמים, אלא היא סייג וגדר עצמי

## סימן כב

### מצות 'כורך' בליל הסדר

דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא – ואפילו למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו – הני מילי דאורייתא בדאורייתא, או דרבנן בדרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן – אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא. מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו – הלל היא. דתניא: אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומררים יאכלהו. אמר רבי יוחנן: חולקין עליו חביריו על הלל. דתניא: יכול יהא

### שאלה

מדוע אנו עושים מצות 'כורך' בליל הסדר?

### תשובה

א. נאמר בפסחים (קטו ע"א): "אמר רבינא: אמר לי רב מרשיא בריה דרב נתן, הכי אמר הלל משמיה דגמרא: לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן: מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: לענ"ד אין הן תשלומין אלא המשך הזמן, כמו שלא קרא ק"ש כותיקין שקורא אח"כ.  
**תשובת המחבר:** הרב צודק, וזו גם היתה כוונתי: השלמת החיוב הקודם, ולא חיוב מחודש מחשש חמץ. כדוגמת בניית סוכה בה פסק פסק הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ו הט"ו): "מי שלא עשה סוכה בין בשוגג בין במזיד עושה סוכה בחולו של מועד, אפילו בסוף יום שביעי עושה סוכה שמצותה כל שבעה"... אבל אין חיוב לבדוק למי שלא היה עליו חיוב לפני פסח.

## סימן כב – מצות 'כורך' בליל הסדר

כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן – תלמוד לומר על מצות ומררים יאכלו – אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. מתקיף לה רב אשי: אי הכי, מאי אפילו? אלא אמר רב אשי: האי תנא הכי קתני: יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן, כדרך שהלל אוכלן – תלמוד לומר על מצות ומררים יאכלו – אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן – מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל".

היינו אמורא ששמו הלל (ר"ן) אמר שבזה"ז שמצה מן התורה ומרור מדרבנן אין לאכול מצה ומרור יחדיו אפילו למ"ד שאין מצוות מבטלות זו את זו, משום שהמרור הוא דרבנן מבטל את המצה שהיא דאורייתא. והגמ' מזכירה שהלל הזקן הוא סבר שמצוות אינן מבטלות זו את זו, ולכן היה אוכל פסח מצה ומרור בכריכה. ר' יוחנן אמר שחכמים חולקים על הלל הזקן וסוברים שמצוות מבטלות זו את זו. הגמ' משיגה שמהברייתא שהביא ר' יוחנן אליבא דרב אשי לא מוכח שמחלוקתם של חכמים על הלל הזקן היא מוחלטת, אלא חכמים אומרים שניתן לצאת בכל אחת ממצוות הלילה בפני עצמה וניתן לצאת י"ח בכריכה כהלל. לפי"ז לגבי המחלוקת העקרונית של כריכה במצה, שלש דעות: א. כהלל הזקן שיוצאים בכריכה בלבד. ב. כברייתא

שיוצאים בין בזה ובין בזה. ג. כחכמים אליבא דר' יוחנן שאין יוצאים כלל בכריכה<sup>1</sup>.

מסכמת הגמרא את המצב לדורנו אחרי המחלוקת העקרונית ואחרי הערתו של האמורא הלל. כיון שלא נפסקה כמי הלכה, מברכים על אכילת מצה ואוכלים מצה ומקיימים מצוה מן התורה. מברכים על אכילת מרור אוכלים ומקיימים מצוה מדרבנן, ואח"כ כורכים מצה ומרור ואוכלים זכר למקדש כהלל הזקן.

רש"י והרשב"ם כתבו שאמירתו של הלל האמורא היא דוקא לגבי מצה ומרור בזמן הזה – מפני שטעם המרור מבטל את טעם המצה. ולפי"ז הלל האמורא אינו פוסק במחלוקת הלל הזקן ובני מחלוקתו אלא סובר שבזה"ז, אפילו הלכה כהלל שמצוות אינן מבטלות זו את זו, בכ"ז בזה"ז חייבים לאכול קודם מצה ואח"כ מרור.

כרשב"ם מבאר רבינו יהונתן מלוניל (על הר"ף, פסחים):

"והלכתא תנאי הו, הלל סבר לא נפיק ידי חובתיה אלא בכריכת פסח מצה ומרור, ותנא אידך סבר דנפיק בכריכה ואפילו בזמן שביית המקדש קיים, מדכתיב יאכלוהו ולא כתיב יאכלו, וחכמים דפליגי על תרוייהון כקבלת ר' יוחנן, סבירא להו דלא נפיק כלל ידי חובה אלא אם כן יאכלם בזה אחר זה ולא בבת אחת כלל, דמצות מבטלות זו את זו. ואי הוה איפסיקא הלכתא כהלל, הוינן עבדין כוותיה לגמרי בכריכה לבדה. ולא הוה צריך לו לאכול

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א – רב העיר העתיקה ירושלים: לענ"ד ר' יוחנן מסכים לרב אשי.

## חבל נחלתו

נמי בזה אחר זה, דאתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, משום דכתיב בערב תאכלו מצות והכתוב קבעו חובה ומשום הכי לא איצטריך לן למעבד בזה אחר זה דפשיטא לן דאליבא דהלל מצה נמי בזמן הזה דרבנן היא, דכי היכי דלא דרשינן יאכלוהו ולא כתיב יאכלו, הכי נמי לא דרשינן בערב תאכלו מצות לזמן הזה, דהא סבר ליה דשלשתן מצוה אחת הן לגמרי, דזה בלא זה אינו מועיל כלום, ומוקים להאי בערב תאכלו מצות לטמא ושהיה בדרך רחוקה, דאע"ג דבפסח לא אכיל במצה ומרור אכיל. ואפילו הוה סבירא ליה דמצה בזמן הזה דאורייתא, דמוקים ליה להאי בערב תאכלו מצות בזמן הזה, פשיטא ליה נמי דמרור נמי בזמן הזה דאורייתא הוה, דמצה ומרור לדעת הלל מצוה אחת היא, [וכיון] שמרבה מצה מרבה נמי מרור, דאי לא תימא הכי, הא דמוקים בערב תאכלו מצות לזמן הזה, לוקים לבזמן שבית המקדש קיים, דאי אכלן בזה אחר זה יצא, אלא ש"מ דהאי בערב לטמא ושהיה בדרך רחוקה מוקים ליה, ואם כן מצה ומרור דרבנן הן, ומצותן כאחת מדרבנן, דעבדינן זכר למקדש, ולא איצטרכינן לאכלו פעם אחרת בזה אחר זה. ואי איפסיקא הלכה כרבנן דאפילו הוינן עבדינן בזה אחר זה, (ד)הא ליכא למעבד זכר למקדש כלל, דהא במקדש נמי מאן דבעי למיכל שלא בכריכה הוה עביד, ולא הוינן צריכינן למכרך כלל. וכל שכן אי איפסיקא הלכתא כחכמים דסבירא להו דאפילו במקדש אין אדם יוצא ידי חובתו בכריכה כלל אלא בזה אחר זה,

כל שכן דהוינן אכלין מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו] [עצמו] ונפקין ידי חובתן, ורבנן בתראי סבירא להו דמצה דאורייתא ומרור דרבנן. אבל השתא דמספקא לן אי עבדינן זכר למקדש כהלל, צריכינן למיכלינהו בכריכה, ושמא הלכה כרבנן דסבירא להו דמצות מבטלות זו את זו אפילו שתייהם מן התורה, כל שכן אם האחת דרבנן דאתי דרבנן ומבטיל דאורייתא, הילכך צריך נמי שיאכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו".

לפי שיטתו יש שלש שיטות לגבי כורך: שיטת הלל שדוקא על ידי כריכה ובלעדיה לא יוצאים י"ח. שיטת התנא בברייתא שיוצא בשתי הדרכים: בנפרד ובכריכה, ושיטת חכמים שאינו יוצא י"ח בכריכה. לדבריו הכורך שלנו אינו 'זכר', אלא כיון שיש כאן שלש שיטות, ולא הוכרעה הלכה כמי מהן אנו נוהגים את כל האפשרויות כדי לצאת ידי חובת כל השיטות.

ב. תוספות (פסחים קטו ע"א ד"ה אלא אמר רב אשי) חולקים על פירוש רשב"ם, ולדעתם אין דעה שלישית בחכמים, אלא חכמים אינם חולקים על הלל שאין לכרוך כלל, אלא סוברים שמוותר לכרוך אבל אין זו חובה. ומוסיף תוס': "אלא מברך אמצה ואכיל ומברך אמרור כו' - אם היה כורך שניהם יחד תחלה הוה אתי מרור דרבנן ומבטל למצה ואם היה אוכל מצה בלא מרור תחלה כשהיה כורכן אחר כך אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן...". היינו הפתרון



## סימן כב — מצות 'כורך' בליל הסדר

וכדבריהם באר המאירי (פסחים קטו ע"א ד"ה ולענין פסק).

ג. למעשה הגמרא 'הכתיבה' לנו איך לנהוג (השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן), ולכאורה לא יהיה נ"מ למעשה בין השיטות השונות בהבנת המחלוקת. הרא"ש (פסחים פ"י סי' כז) פסק והביא כדרכו את דברי הר"ף (פסחים כה ע"א), אולם הוסיף על דברי הר"ף:

"אמר רבינא אמר [לי] רב משרשיא בריה דרב נחמן אמר רב הלל משמיה דגמ' לא לכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וליכול משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ואתי מרור דרבנן ומבטל ליה למצה דאורייתא. ואפילו למ"ד מצות אין מבטלות זו את זו. הני מילי דאורייתא ודאורייתא או דרבנן ודרבנן אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטל דאורייתא. תניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן בבת אחת שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. א"ר יוחנן חלוקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול לא יצא אדם ידי חובתו אא"כ כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בעצמו וזה בעצמו. והשתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן ואנן בעינן למעבד זכר למקדש ובעינן דליכול כל חד וחד בפני עצמו כי היכא דלא ניתי מרור דרבנן וליבטל מצה דאורייתא מברך אמצה לחודיה ואכיל ומברך אמרור לחודיה ואכיל והדר אכיל מצה ומרור בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל וכריכה זו יש לעשות בחרוסת דהלל לא היה מטבל בחרוסת כי אם

כל זמן שאין בית מקדש הוא לנהוג כהלל האמורא<sup>2</sup> ולאכול קודם מצה ואח"כ מרור ואחר כך בכריכה.

אף בחדושי הר"ן (פסחים קטו ע"א) סבר כתוס' ובאר:

"והשתא דלא אתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, כלו' דאי אתמר הלכתא כרבנן הוה אכיל כל חד וחד לחודיה ובהכי סגי, ואי אתמר הלכתא כהלל ודאי ה"ל למיכל מצה לחודה כי היכי דלא תבטיל במרור דרבנן, מיהו בתר הכי הוה כריך מצה ומרור דליכא למימר דמצה דרשות מבטל למרור דרבנן, דלאו רשות גרידא היא דמיבעי לן למעבד זכר למקדש", היינו אם היתה הלכה כחכמים די היה במצה ואח"כ מרור כ"א לחוד. אם היתה הלכה כהלל הזקן, בימינו היינו צריכים לנהוג כהלל האמורא ולאכול קודם מצה ואחר מצה ומרור בכריכה ואף אחד אינו רשות.

ממשיך הר"ן: "אבל השתא לא יכלינן למעבד הכי דלמא ק"ל כרבנן וכיון שכבר אכל מצה לחודה כי כריך לה בהדי מרור בתר הכי ה"ל רשות גמור, וכי היכי דמצות דרבנן מבטלה לדאורייתא ה"נ רשות גמור מבטל ליה לדרבנן. הילכך משום ספקא דתרוייהו אכיל ברישא מצה לחודה והדר אכיל מרור לחודיה והדר כריך להו לתרוייהו זכר למקדש כהלל". כלומר מצד הספק אם הלכה כרבנן או כהלל הזקן איננו יכולים לאכול מצה ואח"כ כורך אלא קודם לאכול מצה ואח"כ מרור בפנ"ע ואח"כ את שניהם בכריכה. וכ"כ גם בתוס' ד"ה אלא מברך. (והם נשענים על גירסאות שונות).

2. ברש"י רשב"ם ותוס' לא כותבים בפירוש שיש כאן הלל האמורא, אולם כך עולה מן הסוגיא.

## חבל נחלתו

**בטיבול זה.** ואי איתא הלכתא כהלל הוה מברך אמצה ברישא ואכיל לה והדר מברך אמרור ואכיל ליה בהדי מצה והויא מרור דרבנן וכריכה דרבנן ולא מבטלי אהדדי. אבל משום דמספקא לן אי הלכתא כהלל בעי למיכל מרור בלחודיה משום דכריכה שהיא רשות מבטלת מרור שהוא דרבנן כי היכי דמרור שהוא דרבנן מבטל מצה שהיא דאורייתא דכל הפחות מחבירו מבטלו.

היינו, בגלל הספק אנו אוכלים שני זיתי מצה ושני זיתי מרור, פעם ראשונה כל אחד בפנ"ע ופעם שניה בכריכה, ומוסיף הרא"ש שאף את הטיבול בחרוסת יש לעשות פעמיים: פעם אחת במרור ופעם שניה בכורך, שהרי זאת היתה דרכו של הלל הזקן לצאת י"ח.

וכך פסק הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ח):

"בזמן הזה שאין שם קרבן אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל, ולא ישהה אותו בחרוסת שמא יבטל טעמו, וזו מצוה מדברי סופרים, וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש".

[הראב"ד השיג על טבילת המצה בחרוסת והמגיד משנה (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ח) מראה כי זאת מחלוקת ראשונים האם כשהמצה נאכלת לבדה האם מטבל בחרוסת.]

עכ"פ ב'נורף' לפי הרמב"ם ודאי מטבל בחרוסת.

ד. כתב הטור (או"ח סי' תעה):

"ואח"כ נוטל מצה שלישיית ובוצע ממנה וכורכה עם המרור ואוכל ביחד זכר למקדש

כהלל שהיה כורך פסח מצה ומרור ואוכל. וכתב אבי העזרי שאין לטובלו בחרוסת דב' טיבולין מצינו בזמן הזה דרגילין למיעבד כהלל ג' לא מצינו. ור' שמעיה בשם רש"י כתב שצריך לטובלו בחרוסת וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל וטובלו בחרוסת שכן היה הלל עושה אוכל פסח מצה ומרור וטובל בחרוסת. כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל מספקא לי בכריכה אי בעי היסיבה כיון דמרור לא בעי היסיבה ובעל המנהיג כתב דבעי היסיבה בעבור המצה שבאה זכר לחירות. וכתב עוד הרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא יסיח עד שיעשה כריכה כהלל כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה כהלל, דהא משום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן לחומרא כתרוייהו, ה"נ לענין ברכה צריכין למיעבד שיעלה לשניהם ובשיחת חולין צריך ליהרר אבל טול ברוך לא הוי הפסק".

הטור מתייחס לשלש הלכות בדין זה שאותו הגמרא קבעה לנהוג בתחילה כשיטת חכמים ואח"כ כשיטת הלל הזקן (וחידשה סימן בהגדה – 'נורף'): א) טיבול בחרוסת. ב) הסבה. ג) היסח הדעת מן הברכות הראשונות על המצה והמרור.

באר הבית יוסף (או"ח סי' תעה, א):

"וכן כתב אדוני אבי ז"ל וטובלו בחרוסת וכו'. שם וכן דעת הרמב"ם (פ"ח ה"ח) שמתבלו בחרוסת וכן נהגו. וכתב האגור (סי' תתד) בשם מהר"י מולין (מהרי"ל סדר ההגדה עמ' קיג סי' לו, שו"ת נח) הכריכה שעושין זכר למקדש כהלל יש לטבל החזרת בחרוסת ולאכול עם החרוסת. אבל באכילת מרור יטבול החזרת בחרוסת וינענע החזרת מן החרוסת שלא יבטל טעמו (מהרי"ל סדר הגדה עמ' קיא סי' לג) עכ"ל".

"כתב אחי ה"ר יחיאל מספקא לי בכריכה אי בעי הסיבה וכו'. ולי נראה דפשיטא דבעי

והכריכה היא רק זכר למקדש ולא קיום מצות מצה מספק. ונראה שלמדו שאף להלל בזמן שאין פסח אין חובת כריכה ורק עושים כן כדי להזכיר את מצות פסח מצה ומרור.

ה. הב"ח (או"ח סי' תעה ס"ק ו) הסביר מדוע צריך לטבול את הכורך בחרוסת וז"ל:

"וכתב אבי העזרי (סי' תקנה עמ' 166) שאין לטבול בחרוסת וכו'. כונת דבריו דבערבי פסחים (קטו ב) קאמרינן אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני אמרוה רבנן קמיה דרב פפא הא בעלמא איתמר דאי סלקא דעתך הכא איתמר למה לי נטילת ידים תרי זימני הא משא ליה ידא חדא זימנא אמר להו רב פפא אדרבה הכא איתמר דאי סלקא דעתך בעלמא איתמר למה לי תרי טיבולי וכו' ודרשה זו דרב חסדא בזמן הזה הוה דרגילי למיעבד כהלל ואעפ"כ לא מצינו שהזכיר בדבריו כי אם שני טיבולים אבל שלשה לא מצינו. ומכל מקום אין דבריו מכריחין כל עיקר ונראית דעת האומרים שטובלין בחרוסת וכ"כ בהגהות מיימוניות (פ"ח אות ז) בשם מהר"מ (תשב"ץ סי' צט) ורבינו תם דמאחר שאנו עושין זכר למקדש כהלל והלל היה מטבל בחרוסת שהרי זה היה אכילת מרור שלו א"כ יש לנו לעשות כאשר עשה הוא, וכן כתב מהר"ל מפראג (גבורות ה' פר' ס"ג), וכן נהג מהר"ש לוריא ז"ל (שו"ת סי' פח), גם ב"י כתב שכן נהגו. ודלא כמ"ש במנהגים דמהר"א טירנא ז"ל (עמ' נב)."

עוד כתב הב"ח (או"ח סי' תעה ס"ק ז) לגבי הסבה:

"כתב אחי ה"ר יחיאל וכו' ובעל המנהיג כתב דבעי הסיבה. כן עיקר דכיון שבזמן שביט

הסיבה שהלל כשהיה כורך בהסיבה היה אוכל שהרי מצה דכריכה היתה עולה לו לאכילת מצה דמצוה וקיי"ל דמצה צריכה הסיבה ואף על גב דמרור אינו צריך הסיבה אם רצה לאכול בהסיבה אין בכך כלום וכן נראה מדברי הרמב"ם (פ"ז ה"ח) שכתב אימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות ושאר אכילתו ושתייתו אם הסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך עכ"ל ומדלא כתב אבל מרור אינו אוכלו בהסיבה משמע שאם רצה לאכול בהסיבה אין בכך כלום אף על גב דאיכא למידחי דאכילתו ושתייתו משמע אכילה ושתייה שאינה של מצוה ולאפוקי אכילת מרור כתב כן י"ל דהיינו כי היכי דלא נימא דאכיל מרור בהסיבה הוי משובח אבל אין הכי נמי שאם רצה לאכול בהסיבה אין בכך כלום וכיון דמצה צריכה הסיבה והיא מעכבת בה צריך לאכול מצה ומרור דכריכה בהסיבה"

"וכתב עוד הרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא ישיח עד שיעשה כריכה כהלל וכו'. כ"כ האגור (סי' תתיא) בשם בעל המאור."

הב"י מבאר שהעשיה בכריכה כהלל אינה 'זכר' אלא קיום המצוה מספק בשתי דרכים עפ"י שתי השיטות והספקות שלהן כפי שנתפרט לעיל, ולכן אנו כבי' חוזרים פעמיים על קיום המצוה פעם כחכמים ופעם כהלל הזקן. ולכן צריך להחמיר הן בטיבול והן בהסבה והן בהיסח הדעת.

לעומתו הרמ"א בדרכי משה (הקצר, או"ח סי' תעה ס"ק ג) הגיה: "ובמנהגים שלנו (מהר"א טירנא עמ' נב) שיעשה הכריכה בלא טיבול ונוהגים לומר זכר למקדש וכו' וכן ראיתי כתוב על שם מהר"ל (עי' סדר ההגדה סי' לו)". נראה שהאמירה 'זכר למקדש' מלמדת שהרמ"א סובר שבעצם כבר יצא ידי חובה

## חבל נחלתו

כתרווייהו אף בזמן הזה כאילו היה בית המקדש קיים ובעי ליה למיהדר ולמיכרך מצה ומרור ואכיל א"כ ממילא בעינן למיעבד נמי לענין ברכה כאילו היה בית המקדש קיים שלא יסיח עד שיעשה כריכה כהלל כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה דאע"ג דאין לו לחזור ולברך כדאמר להדיא ואכיל בלא ברכה מ"מ כי היכי דליעביד זכר למקדש ממש נכון להזהר בכך ומקיים מצוה מן המובחר".

הב"ח, בכל שלש הנקודות עליהן מתעכב הטור, מדגיש שיש כאן יציאת י"ח בדרך של הלל הזקן, ואע"פ שאין מברכים עליה מפני שכבר ברך ויצא י"ח, בכ"ז אין כאן רק זכר אלא אופן אחר ליציאה י"ח<sup>3</sup>. ונראה למעשה שנהגו כב"ח ולא כרמ"א.

המקדש קיים היה צריך הסיבה משום פסח שהוא זכר לחירות כמ"ש (במדבר ט יא) על מצות ומרורים יאכלוהו אלמא דאכילת הפסח הוא העיקר ממילא בזמן הזה נמי בעינן למיעבד זכר לאכילת הפסח ועוד כתב ב"י לחזק סברא זו דלא אמרינן אלא דמרור אין צריך הסיבה אבל אי בעי למיעבד הסיבה עביד וליכא איסורא".

"ומה שכתב וכתב עוד הרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא יסיח וכו'. כלומר דעיכובא ודאי ליכא דאינה רק זכר למקדש ואף להלל גופיה אין צריך לאכול מצה ומרור ביחד בזמן הזה דליכא פסח דשפיר יוצא ידי חובתו במה שמברך אמצה לחודיה ואכיל ומברך אמרור לחודיה ואכיל אלא דמכל מקום כיון דאמרינן דמשום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר בזמן שבית המקדש היה קיים עבדינן לחומרא

## סימן כג

### שביעי של פסח לדורות

סכתה (שמות יב לז), וכתביב ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש (במדבר לג ג), וכתביב ומצרים מקברים וגו' (במדבר לג ד), ומרעמסס נסעו לסכות, ומסכות לאתם, [ומאתם] לפני פי החירות, הרי ג' ימים, ברביעי ויגד למלך מצרים כי ברח העם (שמות יד ה), בחמישי ובששי וירדפו מצרים וגו' (שמות יד ט), אור שביעי ירדו לים, שנאמר ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה

#### שאלה

מה עניינו של שביעי של פסח.

#### קריעת ים סוף

כתוב בסדר עולם רבה (ליינר, פרק ה): "בי"ד יום בו שחטו ישראל את פסחיהן במצרים, ויום חמישי היה, ובו בלילה לקו הבכורות, ממחרת הפסח, ערב שבת היה, נסעו מרעמסס, שנאמר ויסעו בני ישראל מרעמסס

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: לענ"ד אין הב"ח חולק על הרמ"א, ולכו"ע הכורך רק זכר למקדש, ולהכי אומרים זכר למקדש וכו' כמו שנדפס בכל ההגדות, ודלא כמ"כ המשנ"ב שלא לאומרו, דאם אינו אומר ו' כעובר על בל תוסיף, שתחילה אכל כל א' בפ"ע ועתה כורכו יחד.

ההדלקה שמונה ימים בהיכל, משום שהמנהיגים והשרי צבאות היו הכהנים הגדולים החשמונאים, והיתה חוששת ההשגחה שמא יאמרו 'כוחם ועוצם ידם', ובתחבולות מלחמה נצחו, הראתה להם ההשגחה אות ומופת בהיכל, אשר אינו ידוע רק לכוהנים, למען ידעו כי יד אלקים עשה זאת והם מושגחים דרך נס למעלה מן הטבע. וכן בנס פורים לא עשו יום טוב ביום שנתלה המן או ביום שהרגו בשונאיהם, כי זה אין שמחה לפני עמו ישראל. רק היום טוב הוא 'בימים אשר נחו מאויביהם' (ע"פ אסתר ט כב), וכמו שהיו צריכים למנוחה, והיו נחשים על דרכם ונהרגו הנחשים, היתכן לשמוח יום שנצחו הנחשים! כי רק השמחה על המנוחה! לכן 'ויכתוב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים וכו' לקיים עליהם להיות עושים וכו' בימים אשר נחו בהם' (שם שם כ), שלכן לא היה חושש ל'קנאה את מעוררת עלינו בין האומות' [שאנו שמחים במפלתם - רש"י]. שאין השמחה רק על המנוחה, לא על יום ההרג בשונאיהם. ועיין ירושלמי: 'אמר רבי חנינא: י"ג זמן מלחמה הוא! והוא מוכיח על עצמו שאין בו נייחא' וכו'. ועיין ברא"ש ריש מגילה. ולכן כיון ש'החלו לעשות', אם היו מפסיקים מלעשות, היו סבורים שעשו השמחה על ההרג בשונאיהם. ובתוך אלו השנים כבר נצמחו איבים חדשים ושונאים מקרוב, ולבני ישראל חושבים מחשבות להשמידם ולכלותם מעל פני האדמה, לכן היו עושים כל ימיהם, להראות אשר שמחים על ההצלה מן הרוצה להשמידם, לא על הנקימה, וזה 'אשר החלו לעשות וכו'.' והנה המצרים נטבעו בים סוף ביום שביעי של פסח (רש"י שמות יד, ה), ואם היה אומר השם יתברך שיעשו בשביעי מקרא קודש, היה מדמה אדם שהשם צוה לעשות

(שמות יד כ), לשחרית עלו ישראל מן הים ונסקעו מצריים, ובאותה שעה אמרו ישראל שירה, שנאמר אז ישיר וגו' (שמות טו א), ויום חמישי בשבת היה, והוא היה יום טוב אחרון של פסח"...

ומכאן כידוע שבשביעי של פסח היתה קריעת ים סוף.

וכך באר ר"א אבן עזרא (שמות יב, טז): "וביום הראשון הוא יום יציאת מצרים. והיום השביעי הוא יום טביעת פרעה כאשר אפרש". לעומת זאת כתב המשך חכמה על זכרון יום קריעת ים סוף לדורות:

"וביום הראשון מקרא קודש, וביום השביעי מקרא קודש). הנה בפסח מצרים, לא היה חימוצו נוהג אלא יום אחד, כן כתבו דיוס טוב לא נהוג (תוספות יום טוב וצל"ח שלהי מסכת פסחים, מהר"ט לקידושין לז, ב). ולדעתי הא דאמר להם עתה דבר של דורות, הוא להורות שלימות מצוותיו יתברך, כי כל העמים בדתותיהן הנימוסיות יעשו יום הנצחון יום מפלת אויבים לחוג חג הנצחון. לא כן בישראל, המה לא ישמחו על מפלת אויביהם, ולא יחוגו בשמחה על זה, וכמו שאמר (משלי כב, יז) 'בנפול אויבך אל תשמח (ובהכשלו אל יגל לבך) פן יראה ה' ורע בעיניו, והשיב מעליו אפו'. הרי דאדם המעלה אינו שמח בנפול אויבו, משום שהשמחה רע בעיני ה' - הלא הרע בעיני ה' צריך לשנאתו! ולכן לא נזכר בפסח 'חג המצות, כי בו עשה במצרים שפטים', רק כי הוציא ה' את בני ישראל ממצרים'. אבל על מפלת האויבים אין חג ויום טוב לישראל. ולכן על נס חנוכה, אין היום מורה רק על הדלקת שמן זית, וחינוך בית ה' וטהרתו, והשגחת אלקים על עמו בית ישראל בזמן שלא היה נביא וחזזה בישראל. ולכן נעשה ההדלקה על ענין בלתי מפורסם,

## חבל נחלתו

יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם: ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים ושמרתם את היום הזה לדורתכם חקת עולם: בראשן בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב: שבעת ימים שאר לא ימצא בכתביכם כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ: כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבתיכם תאכלו מצות".

הפסוקים האלו כתובים בציווי הראשון על פסח מצרים ומיד לאחריו, אעפ"י שעדיין ישראל לא יצאו ממצרים ובפסח מצרים נהג איסור חימוץ רק ביום הראשון (פסחים פ"ט מ"ה). ומיד אחרי הציווי למשה רבינו מגיע הציווי של משה לזקני ישראל. הציווי לפסח דורות הוא עוד לפני היציאה ממצרים.

2. הפעם השניה בה נזכר שבועי של פסח הוא בפרש 'קדש לי' (שמות יג, ה – ז) בסוף פרשת בא: "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והחוי והיבוסים אשר נשבע לאבתך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה: שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה': מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך".

3. הפעם השלישית היא בפרשת המועדות באמור (ויקרא כג, ה – ח): "בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח לה': ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו: ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו: והקרבתם אשה לה' שבעת ימים ביום השביעי מקרא קדש כל מלאכת עבדה לא תעשו".

חג לשמוח במפלתם של רשעים. ובאמת הלא מצינו שלא אמרו לפניו שירה, שנאמר 'ולא קרב זה אל זה', שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתם של רשעים. ולכן אמר בארץ מצרים שיעשו חג בשביעי ולהורות שאין החג מסיבת מפלת מצרים בים, שצוה להם טרם שנטבעו בים ודו"ק. וכן מפרש בילקוט רמז תרנ"ד, שלכן לא כתב שמחה בפסח, ואין אומרים הלל כל שבעה משום 'בנפול אויבך אל תשמח'. ולמה אמר (תהלים עא, כב – כה): 'גם אני אודך בכלי (נבל, אמתך אלקי אזמרה לך בכנור קדוש ישראל) תרננה שפתי כי אזמרה לך ונפשי אשר פדית' – זה בהתגלות שפתי ירננו על פדיון נפשי. 'גם לשוני' – שהוא טמון בפי – 'כל היום (תהגה צדקתך) כי בושו כי חפרו מבקשי רעתי', על זה אהגה במטמנים, כי מבקשי רעתי בושו וחפרו".

הקושי בקישור שבין קריעת ים סוף לשביעי של פסח הוא שהתורה כלל לא מזכירה אותו, ולא נזכר בשום מקום ששבועי ש"פ הוא לזכר קריעת ים סוף. וכפי שהסביר המשך חכמה אין לעשות יום טוב על מפלת האויבים אלא רק על גאולתנו ופדות נפשנו וזה לא נזכר כלל ביחס לשביעי של פסח.

### המקורות בתורה לשביעי של פסח

מקורות רבים בתורה לשביעי של פסח:

1. נאמר בשמות (יב, טו – טז) בפרשת

בא:

"שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מכותיכם כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מירא מיום הראשון עד יום השבעי: וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא

בברכה), ומאי שנא בפסח דלא אמרינן [ע"ב] כל יומא? דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן".

פרש רש"י (ערכין י ע"ב): "ימי החג חלוקין בקרבנותיהם – דפרי החג מתמעטין והולכין". וכן בפירוש אחד מגדולי הראשונים (ערכין י ע"ב): "דחג חלוקין בקרבנותיהן. דפרי החג היו מתמעטין בכל יום. דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. דכל מה שמקריב הראשון מקריב השני, שנאמר כאלה תעשו ליום שבעת ימים". הביא בקובץ שיטות קמאי (ערכין י ע"ב)

מדברי הרי"ף גיאת (הלכ' הלל):

"וכן היחיד לאחר תפלתו מברך לגמור, וקורא כדרכו עד סוף הסדר ומברך לאחריו במקום שנהגו. ובראשי חדשים ובשאר ימי הפסח מברכין וקורין לקרא את ההלל, וקורין ומדלגין כשמגיעין לחלמיש למעינו מים קופצין ואומרים י"י זכרנו יברך עד הללויה וחוזרין ומדלגין ואומרים כוס ישועות אשא עד סוף ההלל ומברכין לאחריו במקום שנהגו. והני מילי בצבור אבל יחיד לא, וכדאמרן לקמן. רב איקלע לבבל שמעינהו דקא קרו הלל בראש חדש איקפד כיון דחזינהו דהוו קמדלגי ואזלי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם. תנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר, פירוש בשאר ימי הפסח עוסק דכולי עלמא קורין ומדלגין אבל בראשי חדשים מנהג הוא לקרות ולדלג".

וכ"כ הטור (או"ח סי' תצ):

"...בחמישי שהוא שביעי של פסח והוא י"ט סדר התפלה כבשני ימים הראשונים אלא שרב עמרם כתב שבתפלת מוסף מוסיף על הפסוקים של והקרבתם וביום השביעי מקרא קודש וגו' ואין נוהגין כן".

"ומקדשין בליל ז' על היין ואין אומרים זמן וקורין ה' בפרשת בשלח מריש סדרא עד

4. הפעם הרביעית בפרשת פנחס (במדבר כח, טז – כה) בפירוט קרבנות המוספין: "ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח לה': ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל: ביום הראשון מקרא קדש כל מלאכת עבדה לא תעשו: והקרבתם אשה עלה לה' פרים בני בקר שנים ואיל אחד ושבעה כבשים בני שנה תמימים יהיו לכם: ומנחתם סלת בלולה בשמן שלשה עשרנים לפר ושני עשרנים לאיל תעשו: עשרון עשרון תעשה לכבש האחד לשבעת הכבשים: ושעיר חטאת אחד לכפר עליכם: מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד תעשו את אלה: כאלה תעשו ליום שבעת ימים לחם אשה ריח ניחח לה' על עולת התמיד יעשה ונסכו: וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו".

5. הפעם החמישית בפרשת ראה (דברים טז, ה – ח):

"לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך: כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים: ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו ופנית בבקר והלכת לאהליך: ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך לא תעשה מלאכה".

המיוחד ביום הזה, שביעי של פסח, לפי התורה, לכאורה שאין בו שום יחודיות. התורה לא מזכירה מה הטעם שהוא יום טוב, קרבנותיו אף הם כשאר כל הימים, וצריך לעיין, מה עניינו של יום.

#### הלל שלם ביום שביעי של פסח

נאמר בערכין (י ע"א):

"מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא (=הלל שלם

## חבל נחלתו

רופאך ומפטיר קורא והקרבתם כמו בח"ה ומפטיר בשמואל מוידבר דוד עד סוף השירה..."

**באר הבית יוסף** (או"ח סי' תצ, ז): "כל הימים של חול המועד ושני ימים אחרונים של י"ט קורין ההלל ואין גומרין אותו. כך מפורש בערכין פרק ב' (י.) והתם יהבינן טעמא מאי שנא בחג דאמרין כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרין כל יומא. ושבלי הלקט (סי' קעד סט:) כתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה **שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים** וכתב (משלי כד יז) בנפול אויבך אל תשמח. ודין קריאת ההלל נתבאר בסימן תפ"ח ובהלכות ראש חודש (סי' תכב). וכתב הרב המגיד בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ז) דעת רבינו להשוות חולו של פסח לראש חודש וזה נראה כדעת כל המפרשים חוץ מהרמב"ן ז"ל שחילק ביניהם ואמר דבחולו של פסח אפילו יחיד מחוייב לקרותו בדילוג שעיקר תקנה כך היתה לאמרו בחולו של פסח בדילוג ולברך עליו עכ"ל ודברים אלו כתב הר"ן בפרק במה מדליקין (שבת יא: ד"ה ובשאר)."

וכן כתב **הפרישה** (או"ח סי' תצ ס"ק ב): "ואין גומרין אותו. לפי שנטבעו המצריים וכתב בנפול אויבך אל תשמח זהו טעם אימים אחרונים וכתבו שבלי לקט בשם המדרש והביאו ב"י. והא דלא גומרים בחול המועד כמו בחג (דחג) כתבו מנהגים (מנהגי מהר"א קלויזנר) כדי שלא יהא עדיפא ימי חול המועד מימי יום טוב אחרונים אבל בפרק ב' (דעירובין) [דערכין] (י ב) כתב הטעם דוקא בחג דכל יום אשתני בקרבנותיו והוי כיו"ט בפני עצמו לכך גומרים משא"כ בימי פסח אפילו ביום טוב אחרון לא אשתני בקרבן טעם זה כתב רבינו בסי' תרמ"ד עיין שם."

והוסיף **בדרישה** (או"ח סי' תצ ס"ק א): "ומקדשין בליל שביעי. ואומרים בתפילה ובקידוש זמן חירותנו כמו ביום טוב ראשון. רמ"א (בהגה סע' ז). אבל מורי ורבי כתב שמצא כתוב במהרי"ל שלו בשם מהר"ש שביום שביעי של פסח יאמר בתפילה ובקידוש יום שמחתנו **לפי שהכל שמחים שהמצריים נטבעו בים**" (ולא כמשך חכמה לעיל).

**פסק השולחן ערוך** (או"ח סי' תצ ס"ד): "כל הימים של חולו של מועד ושני ימים אחרונים של יום טוב, קורים ההלל בדילוג כמו בראש חודש."

**הלבוש** (או"ח סי' תצ ס"ד) הביא את שני הטעמים:

"כל הימים של חול המועד וב' ימים האחרונים של יום טוב אין גומרין את ההלל, אלא קורין אותו בדילוג כמו בראש חודש, דכיון שאין פסח חלוק בקרבנותיו מיום ראשון ואילך כמו סוכות, אין קדושתו דשאר הימים כמו קדושת סוכות בשאר ימים, שכל יום יש בו קדושה בפני עצמו כיון שיש לו קרבן בפני עצמו, משא"כ בפסח, לפיכך אין גומרין בו את הלל כל שבעה לומר שאין קדושתו כקדושת יום ראשון. ויש עוד טעם במדרש [ילקוט שמעוני אמור רמז תרנד] מה שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא, לפי שנטבעו המצרים בשביעי של פסח, וכתב [משלי כד, יז] בנפול אויבך אל תשמח וגו', אמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה, וכיון שביום שביעי שהוא יום טוב לא יגמרו ההלל, לכך אין גומרין אותו כל ימי חול המועד, שלא יאמרו ימי חול של מועד עדיפי מיום השביעי שהוא יום טוב מקרא קודש ויבואו לזלזל בו."

וסיכם **בערוך השולחן** (או"ח סי' תצ ס"ב):



שבעה חג, והא דכתיב כאן ביום השביעי חג לה', אינו אלא לענין קרבנות חגיגה דבזה שוין פסח וסוכות שאין חיוב להביא אלא בראשון, והשלמה יש בכל המועד. השלמת הבאת קרבן חגיגה של הרגל נעשית עד שש"פ, אבל לא משמע שבשל כך נצטוינו שיהיה יו"ט שהרי בשבועות ההשלמה מסתיימת ללא יו"ט.

### אין אומרים זמן בשביעי של פסח

נאמר בסוכה (מז ע"א):

"אמר רבי יוחנן: אומרים זמן בשמיני של חג, ואין אומרים זמן בשביעי של פסח. ואמר רבי לוי בר חמא ואיתימא רבי חמא בר חנינא: תדע, שהרי חלוק בשלושה דברים: בסוכה, ולולב, וניסוך המים. ולרבי יהודה, דאמר: בלוג היה מנסך כל שמונה – הרי חלוק בשני דברים. – אי הכי שביעי של פסח נמי, הרי חלוק באכילת מצה! דאמר מר: לילה ראשונה – חובה, מכאן ואילך – רשות. – הכי השתא? – התם – מלילה חלוק, מיום – אינו חלוק. הכא – אפילו מיום נמי חלוק. רבינא אמר: זה חלוק משלפניו, וזה חלוק משלפני פניו. (אמר רב פפא) [מסורת הש"ס: רב פפא אמר] הכא כתיב פר, התם כתיב פרים. כתב הריטב"א: "אמר רבי יוחנן אומרים זמן בשמיני של חג ואין אומרים זמן בשביעי של פסח תדע שהרי חלוק כו' רב פפא אמר הכא כתיב פר והכא כתיבי פרים. פי' שביום שמיני לא היה אלא פר אחד ובשאר ימים כתיב פרים והיו מתמעטין והולכים ויום שביעי היו שבעה ואלו היה שמיני מכלל החג היה ראוי שיהיו בו ששה פרים ומכיון שלא היה אלא פר אחד למדנו שהוא רגל בפני עצמו".

"...וזה שאין אומרים בימים אחרונים וביום השביעי מקרא קדש וגו' כמו בכל המועדים משום דפסוק זה נאמר בתורה אחרי והקרבנות ותמיד אומרים זה קודם והקרבנות ואחר והקרבנות אין מקום לזה כמובן ובחול המועד וימים אחרונים של פסח אין גומרין את ההלל מפני שבשביעי של פסח נטבעו המצריים ואמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני וכיון שבז' אין גומרין אותו אין אומרים בחול המועד לגמור דלא יהא עדיף מיו"ט עצמו [ט"ז סק"ג] וזהו טעם ע"פ דרש ועיקר הטעם לפי שאין הימים חלוקין בקרבנותיהן משא"כ בחג הסוכות וזה הטעם איתא בגמ'".

### תשלומי קרבנות החג עד היום השביעי

יש צד נוסף בשביעי של פסח.

נאמר בשמות (יג, ו): "שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה'".

כתב בפסיקתא זוטרתא:

"וביום השביעי חג לה'. מיכן אמרו מי שלא חגג יום טוב הראשון חוגג כל הרגל ויום טוב האחרון של חג".

פרש הרמב"ן:

"וטעם וביום השביעי חג לה' – שיביאו חגיגתם ביום השביעי, ולא יאחרו עוד, שאין לו תשלומין אחר כך. אבל הראשון יש לו תשלומין כל שבעה לענין החג (חגיגה ט א). ושניהם שוים לענין מקרא קדש, כמו שאמרו למעלה (יב טז) וביום הראשון מקרא קדש וגו' וביום השביעי מקרא קדש וגו'".

הוסיף עליו בהעמק דבר:

"וביום השביעי חג לה'. כבר כתבנו לעיל י"ב י"ד בהר"ד (בהרחב דבר) דלא נקרא פסח חג בכה"ת אלא יום ראשון ולא בשביעי, ולא כמו חג הסוכות דבכל פרשיות המועדים כתיב בכל

## חבל נחלתו

בשמות רבה (יט ח), כי שבעת ימי הפסח הם כנגד שבעת ימי בראשית. ובוה יאמר, שביום הראשון, שהוא כנגד יום ראשון של מעשה בראשית שבו נברא כל כללות העולם אלא שהיו הפרטים בו בכח ויצאו יום יום אחרי כן, יהיה מקרא קדש. וביום השביעי שהוא יום קריעת ים סוף **שבו הוכללו כל הנסים כנגד יום שבת של בריאת העולם שבו הוכלל קיום כל הבריאה**, כמפורש אצלנו על פסוק ויכל אלהים ביום השביעי באר היטב, על כן גם הוא מקרא קודש. כל מלאכה לא יעשה. כאשר ביום ראשון של בריאה שהיתה הבריאה בדקות – כאשר ביארנו במקומו – בדבר רוחני. וכן ביום שבת לא היה רק רוח נפשי להשפיע כח נפשי בעולם לקיומו, כמפורש אצלנו על פסוק שבת וינפש שאלמלא כן היה העולם אבד, על כן גם בשני אלה כל מלאכה לא יעשה בהם. רק אשר יאכל לכל נפש, כאשר היה אז ענין נפשי כמפורש במקומו".

מתבאר מדברי המדרש לפי הסברו של מהר"ם אלשיך שיש צד נעלה בשש"פ שהוא כולל את כל נסי יציאת מצרים ונותן להם את מלוא עומקם כשבת בראשית, והוא הנותן להם את נשמתם הפנימית, וכיון שהוא עמוק ופנימי, התורה סתמה וקבעה שהוא יום טוב ולא פרטה את תוכנו.

וכך כתב זאת בלשונו ר' צדוק הכהן מלובלין (דובר צדק עמ' קס):

"וידוע דאז היה העיבור, ובשביעי של פסח בקריעת ים סוף הלידה. היינו שנתברר דבר זה לפועל ממש. כי בעת עיבור. הוא גם כן הרגשה רק לא גמורה עדיין ואחר כך נשכח ולכן רדף אחריהם ואז היה לידת וגמר יציאת לפועל בירור דשורש הנעלם דישאל. ולכן

וכן הסביר המאירי: "שביעי של פסח אינו רגל בפני עצמו [ואין אומרים בו זמן אבל שמיני של חג רגל בפני עצמו] ואומרים בו זמן".

וכך באר האבודרהם (סדר תפילת [חג] הסוכות):

"ואומר זמן בשמיני של חג הסוכות, מה שאין כן בשביעי של פסח, מפני ששמיני רגל בפני עצמו, לענין פז"ר קש"ב (ראש השנה ד' ע"ב)". עולה שאף ברכת שהחיינו אין בו, אלא הוא השלמה של חג הפסח ואין ברכה בפני עצמו.

### הצד המיוחד בשביעי של פסח

כל הנקודות שהעלינו מלמדות שיש בשביעי של פסח צד נסתר פנימי שהתורה סתמה אותו.

כמובן ניתן להזכיר את קריעת ים סוף אבל התורה לא הדגישה אותו.

נאמר בשמות רבה (פרשה יט סימן ז):

"וזהוהו לישאל כשם שכראתי את העולם ואמרתי להם לישאל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית שנאמר (שמות כ) זכור את יום השבת, כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר (שמות יג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, למה כי בחוזק יד הוציאך ה' ממצרים, ולא יראה לך שאור שבעת ימים, כנגד ז' ימים שבין הגאולה לקריעת ים סוף כשם שבתחלה הם ז' ימי בראשית וכשם שהשבת מתקיימת אחד לז' ימים כך יהיו אלה שבעת ימים מתקיימים בכל שנה ושנה שנא' (שמות י"ג) ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה".

באר המהר"ם אלשיך (שמות יב, טז): "והנה בסוף פרשה זו אמרו רבותינו ז"ל

## חבל נחלתו

האלהית של יציאת מצרים, צריך שימשך שבעת ימים. מובן, שכל יום יש לו ענין בפני עצמו, ומסירת רושם בפני עצמו. אבל היחוד של כל יום בפ"ע הוא רק פרט אחד מהכלל הכולל, של הרושם המבוקש בכל שבעת הימים, ומשום כך צריך להיות היום השביעי, החותם של הימים, הכולל בקרבנו, יחד עם רשימתו הפרטית, בתור יום אחד מתוך כל הימים, גם את רושם הכללות וכח המאחד, שהוא מאחד בכחו וביסוד רשומו את כל הרשמים הפרטיים של כל שבעת הימים כולם. הרושם הכללי זהו החגיגות בהכרתה הקדושה האלהית, הבאה מתוך האכילה של המצות אשר לשבעת הימים, שבעת ימים תאכל מצות, והשלמת הדברים בגמר פרי ציור רשימתם העליונה באה בחתימת הימים, וביום השביעי חג לד'".

היום השביעי הוא חותם של הימים, מחד הוא יום פרטי ומאידך כולל בתוכו את כל רישומי הימים שלפניו – 'וביום השביעי חג לה'".

איתא בזוהר (בשלח נ"ב ב) על קריעת ים סוף בעתיקא תליא וידוע דהוא הנקרא אין כדאיתא שם (ס"ד ב) דרצה לומר שורש הנעלם שלמעלה מהשגת השכל".

וכ"כ ר' צדוק הכהן מלובלין בפרי צדיק (במדבר לחג השבועות): "ורק על שביעי של פסח נאמר עצרת לה' אלהיך שאז הוא בחינת הקליטה בשורש בשלוש הראשונות וזהו רק לה' אלהיך היינו בהעלם למעלה מהשגת אדם כידוע מזוה"ק דבעתיקא תליא. ועל זה היה להם הבהקת האור לפי שעה כאומרם ז"ל (מכילתא בשלח השירה ג' וזוהר ח"ב ס"ד ב) ראתה שפחה על הים וכ'".

מתבאר, עד כמה שהדבר מובן לנו, ששורשו של שביעי של פסח עליון מאד, ודוקא בגלל סתימותו לא נתיחדה לו מצוה מיוחדת וכאילו הוא רק השלמתו של חג המצות.

וכך כתב הרא"ה קוק בסידור עולת ראיה (ח"א עמ' לח, בפירוש פרשת קדש ל'): "שבעת ימים תאכל מצות, וביום השביעי חג לד'. הרושם של הקדושה, אשר להופעה

## סימן כד

### תערובת חמץ לאחר הפסח

#### תשובה

א. בכרך טו סימן טז בארתי שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מקנס חכמים, אפילו אם ביטלו שכן ישנו חשש שמא יטמין ויערים ויאמר שמצא לאחר הפסח. חמץ שעמד על המדף לא נמכר לנכרי עם החמץ ע"י הרבנות, שכן נשאר

#### שאלה

חטיף המכיל כששית ממנו שבולת שועל נשאר בטעות על המדפים למכירה במכולת. מה דינו? האם אנשים שקנו ואכלו בפסח, יכולים לתבוע שיושב כספם או פיצוי כספי על כך שעברו על חמץ בפסח?

## חבל נחלתו

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תמב ס"א):  
"תערובת חמץ עוברים עליו משום בל יראה  
(שמות יג, ז) ובל ימצא (שמות יב, יט) כגון  
המוריים וכותח הבבלי ושכר המדי וכל כיוצא  
באלו מדברים הנאכלים..."

ופרט הלבוש (או"ח סי' תמב ס"א): "על  
חמץ דגן גמור ענוש כרת, דכתיב [שמות יב,  
טו] כי כל אוכל חמץ ונכרתה, אבל תערובת  
חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי והמוריים  
וכיוצא בדברים אלו מדברים הנאכלין, אף על  
גב דכרת אין בהם, מ"מ לאו יש בהם, שרבתה  
התורה לומר [שם כ] כל מחמצת לא תאכלו  
לרבות דברים הללו שהם נקראים מחמצת,  
כלומר שנתחמצו מדבר אחר ואינם כעיקר  
חמץ, הילכך אין בהם אלא לאו באכילתו.  
ופירוש כותח הבבלי, שמפרין בו פירורי לחם  
להחמיצו. ושכר המדי, שנותנין בו שעורים  
ומים להחמיצו. וכן חומץ האדומי, נותנים בו  
שעורים ומים שיחמיץ. והמוריים יש בה ג"כ  
תערובת חמץ. וכל אלו עושין לאכילה, וכיון  
שעומדים לאכילה ולא בדילי אינשי מיניה  
כולי שתא חייב ג"כ לבערן כמו חמץ גמור,  
כדי שלא יבא לאכול מהם בפסח. ואם לא  
ביערם והשהם אחר הפסח, אסורים בהנאה  
כמו חמץ גמור."

באר בערוך השולחן (או"ח סי' תמב ס"ב):  
"ולענין בל יראה בתערובת כתב הרמב"ם  
בפ"ד דין ח' תערובת חמץ עוברין עליה משום  
בל יראה ובל ימצא וכו' עכ"ל ופי' המגיד  
משנה דמסתמא כוונתו כשיש בו כזית בכדי  
אכילת פרס וסמך על מ"ש בפ"א והביא  
שרבינו משה הכהן פי' דבריו דכוונתו גם  
באין בו כזית בכדי אכילת פרס והסכימו לזה  
רבינו הב"י בספרו כסף משנה וכל הפוסקים  
וכתבו מילתא בטעמא. דבשלמא באכילה  
כשאין כזית בכדי אכילת פרס אינו אוכל כפי

עומד על המדף של מוצרים הכשרים  
לפסח. ולכן המכירה ודאי לא מועילה לו.  
ב. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תמז  
ס"א):

"בין חמץ שנתערב קודם פסח ועבר עליו  
הפסח, בין שנתערב בפסח ועבר עליו כל  
הפסח, בין שעבר הפסח על החמץ ונתערב  
לאחר הפסח, בטל בסי'. (ובפחות מששים סגי  
ליה בהשלכת הנאת האיסור לים המלח) (הגהות  
מיימוני פ"א)".

וכך כתב הלבוש (או"ח סי' תמז ס"א):  
"חמץ שנתערב קודם הפסח והוא דבר שאין  
עוברים על תערובתו משום בל יראה ובל  
ימצא, מותר לאוכלו אחר הפסח אפילו בעין,  
ואפילו לכתחלה יכול לערבו ולהשהותו, ואם  
הוא דבר שעוברים על תערובתו לא שנא  
נתערב קודם הפסח ושהה אותה עד לאחר  
הפסח, לא שנא נתערב בתוך הפסח ועבר  
עליו הפסח, כל שכן חמץ בעין שעבר עליו  
הפסח אסור בהנאה."

היינו, כדי להתיר חמץ שעבר עליו  
הפסח צריך שלא יעבור עליו ב'בל יראה'.  
באר המשנה ברורה (סי' תמז ס"ק קא):

"בין חמץ וכו' – הכלל בזה דחמץ שעבר עליו  
בבל יראה מן התורה ושהה אותו אף אחר  
הפסח אסור באכילה ובהנאה ואפילו אם לא  
שהה אותו בעין רק על ידי תערובות כגון  
שנתערב בפסח או אפילו קודם פסח בשיעור  
מועט, שאין מתבטל ועדיין יש חיוב לבערו  
מן התורה אסור אותו התערובות לאחר הפסח  
באכילה ובהנאה. אבל אם נתערב בשיעור  
שהוא מתבטל מדאורייתא אף דמדרבנן אסור  
להשהותו אם עבר ושהה מותר בדיעבד אף  
באכילה..."

ג. מהי תערובת שעובר עליה בבל  
יראה?

ד. במקרה הנוכחי, טענת בעל המכולת היתה שהיו 'מדפי חמץ' שהמוצרים עליהם נמכרו לנכרי ע"י הרבנות המקומית, ומדפי מזון כשר לפסח שלא נמכרו. את החטיפים סידר על המדף 'סדרן' מטעם החברה המשווקת את המוצרים והסדרן טעה והניח על המדף של פסח במקום על מדפי החמץ. (הוא לא הסתלק מאחריותו, אלא הסביר את מקור הטעות).

את החטיפים שנותרו לאחר הפסח על המדפים הוא החזיר לחברה והיא גרסה אותם והשליכה לאשפה (כך עכ"פ נטען בפני). בצורה זאת הוא לא שילם על המוצרים. האם פעל כראוי או שהיה צריך לשורפם או לכלותם ולשלם לחברה עבור החטיפים?

יש לעיין: מחד, החטיפים נגרסו ואי אפשר ליהנות מהם. מאידך, בעל המכולת לא הפסיד מהקנס שהחטיפים יאסרו בהנאה מאומה. והרי הוא היה בעל החטיפים בפסח ועבר בבל יראה, ואותו קנסו. והוא היסב את הקנס על החברה המשווקת, והוא לא יוצא מופסד מזה כלל?

ונראה שבדיעבד, כיון שהטעות לא היתה רק של בעל המכולת, אלא של הסדרן מטעם החברה המשווקת נראה שהקנס שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה התקיים, אעפ"י שמי שהיה החמץ ברשותו לא נפסד מכך.

שיעור אכילה שניתנה למשה מסיני, אבל לענין כל יראה כיון שיש שם כזית חמץ הרי הוא עובר בבל יראה, וכן הוא דעת רש"י רפ"ג שיש בתערובת כל יראה אבל ר"ת כתב שם בתוס' דליכא כל יראה דהא אי לאו קרא דכל מחמצת לא הוה ידענו גם איסור אכילה וא"כ מנ"ל כל יראה ע"ש. וי"ל לרש"י והרמב"ם דבשלמא באכילה צריך קרא משום דאוכלו בתערובות, אבל לענין כל יראה כיון שיש בזה כזית חמץ למה לא יעבור בבל יראה? וכיוצא בזה מצינו לענין טומאה בשני חציי זיתים נבלה שתחבן בקיסם דבמגע טהור לפי שאין הנגיעה בבת אחת ובמשא או בהיסט טמא לפי שמסיטן כאחת [חולין קכ"ד]. וה"נ כשהכזית חמץ מפוזר בין התערובת באכילה פטור לפי שאינו אוכלו כאחת, אבל בכל יראה חייב דמשהה אצלו כזית חמץ דומיא דמשא בטומאה שהרי ה"נ רואה כל הכזית כאחת כמו שנושא כל הכזית כאחת".

במקרה הנוכחי אם אנו מחשיבים כל שקית (50 גרם<sup>1</sup> בשקית) בפני עצמה יוצא שבכל שקית כ-8 גרם בלבד וזה פחות מכזית, או שדנים על כלל השקיות והכזית חמץ מצטרף ביניהן. ונראה שלגבי 'בל יראה' אם יש כזית חמץ ברשותו אף בכמה שקיות עובר בבל יראה.

נראה על כן שאם שהו כארבע שקיות על המדף בעל המכולת עבר ב'בל יראה' ולכן צריך לשרוף את החטיפים שנשארו ברשותו.

1. יש לעיין אם מרכיב החמץ נותן את המשקל אולי אף בשקית אחת יש יותר מכזית בכא"פ. כמו"כ לא ברור לי מדוע נלך אחר המשקל ולא אחרי הנפח שכזית וביצה נמדדים על ידו.

## חבל נחלתו

והוא יחזיר לו הדמים. ואם משאכלו נודע, מה שאכל אכל והוא יחזיר לו הדמים. ואם מכרו הלוקח לעובד כוכבים או השליכו לכלבים, ישלם לו דמי טריפה. ואם היה דבר שאינו אסור באכילה אלא **מדברי סופרים**, או אם היו הפירות קיימים מחזיר הפירות ונוטל דמיו, ואם אכלם מה שאכל אכל **ואין המוכר מחזיר לו כלום**. וכל אסורי הנאה, אפילו מדברי סופרים, מחזיר הדמים ואין בו דין מכירה כלל".

ולכאורה אם היינו הולכים אחר איסור אכילה מדרבנן היה המוכר פטור תשלום כמו כל מכשיל את חברו באכילת איסור מדרבנן.

ו. אולם במקרה הנוכחי חמץ בפסח אף אם אסור לאכילה מדרבנן – אסור אף בהנאה מדרבנן. ובאסורי הנאה אף מדרבנן מחזיר המוכר את הדמים לקונה. ולכן המקדש בחמץ נוקשה בפסח אין חוששים לקידושו. וכך באר בערוך השולחן (אה"ע סי' כח סעי' פח – פט):

"יש מרבתינו שסוברים שאין שום חילוק בין איסורי הנאה דאורייתא ובין איסורי הנאה דרבנן דבכולהו אין הקדושין תופסין דנהי דרק מדרבנן אסורים בהנאה מ"מ סוף סוף אין זה ממון שהרי אינו שוה כלום [רש"י פסחים ז' ור"ן ספ"ב דקדושין] וכן משמע בירושלמי [פ"ק ה"א] ולכן המקדש אשה בערב פסח בשעה ששית בחמץ דאז אסור בהנאה מדרבנן ואפילו חמץ נוקשה דאין איסורו בהנאה אף בפסח עצמו רק מדרבנן והוי תרי דרבנן מ"מ אינה מקודשת וכן משמע דעת הרמב"ם רפ"ה [הה"מ] אמנם יש מרבתינו דס"ל דכל איסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה אם קידש בהם אשה מקודשת ולכן בחמץ דרבנן ושעות דרבנן

ה. אם אנשים קנו חטיפים בפסח, האם יש להם תביעה כלפיו שהכשיל אותם באיסור אכילת חמץ?

פסק הטור (יו"ד סי' קיט): "המוכר דברים האסורין ונודע, אם עד שלא אכלוהו נודע יחזירו לו מה שקנו ממנו והוא יחזיר להן הדמים. ואם משאכלוהו נודע מה שאכלו אכלו והוא יחזיר להם הדמים. ואם מכרו הלוקחים לנכרי או השליכו לכלבים ישלמו לו דמי טריפה".

ואם כן לכאורה יש לקונים את החמץ בפסח תביעת ממון כלפי המכולת, והמכולת צריכה להחזיר להם את שווי החטיפים שקנו בפסח.

אולם נראה שלכל היותר נכשלו באיסור דרבנן, שכן פסק הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ו):

"אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ אבל עירוב חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת שנאמר (שמות י"ב) כל מחמצת לא תאכלו, במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים הוא שלוקה מן התורה, אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים אף על פי שאסור לו לאכול אם אכל אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות".

וכיון שבכל שקית חמישים גרם וכמות החמץ פחותה מכזית, נראה שיש איסור דרבנן של חצי שיעור ולוקה עליה מכת מרדות אם אכל במזיד, אבל אין באכילת החטיפי איסור תורה.

כך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קיט ס"ג): "המוכר לחבירו דבר שאסור באכילה, אם עד שלא אכלו נודע, יחזיר לו מה שקנה ממנו

להקדושין ושנאמר שחשש לדיעה יחידאה דס"ל דחמץ בערב פסח עד הלילה אין איסורו בהנאה רק מדרבנן דא"כ גם בחמץ דאורייתא נימא כן ועוד דהיא דיעה דחוויה מכל הפוסקים [ב"ש סקנ"ג ע"ש ודוחק] ועוד קשה במה שפסק בדברבנן שאין לו עיקר בדאורייתא מקודשת ולא חשש להדיעות שאינם קדושין והיה לו לפסוק בזה דהוי קדושי ספק [הגר"א].

ולכונ"ע בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא בתוך הפסח אין חוששים לקידושיו, (אף לבעה"מ פסחים ג ע"א מדפי הרי"ף). נמצא שכיון שאכלו אסורי הנאה מחויבים להחזיר להם את שווי חטיפי החמץ שקנו ואולי אף אכלו בפסח.

#### מסקנות

- א. החטיפים הם חמץ שעבר עליו הפסח ואסורים בהנאה וטעונים ביעור מן העולם אף אחר הפסח.
- ב. אם החזירם לחברה והיא ביערה אותם יצא י"ח ביעור החמץ לאחר הפסח, אף שבעל המכולת לא הפסיד מכך.
- ג. אם קנו או אכלו מהם בפסח חייבים להחזיר לקונה את כספו.

כמ"ש ה"ז מקודשת דזהו כמו שאין לו עיקר מן התורה אבל בשעות דאורייתא וחמץ דרבנן או שעות דרבנן וחמץ דאורייתא זה מקרי יש לו עיקר מן התורה ואינה מקודשת [תוס' פסחים שם ורא"ש קדושין שם] ויש מרבתינו דס"ל דבחמץ דאורייתא ושעות דרבנן יש לחוש להקדושין דשמא טעו בהשעה וסברו שהיא שעה ששית ולא היה באמת רק חמישית שעדיין מותר בהנאה גם מדרבנן [רמב"ן] אבל בשעות דאורייתא וחמץ דרבנן אין לחוש להקדושין ואין לחוש שיטעו דאפילו יטעו לא יטעו בין איסור דאורייתא להיתר גמור ועוד דבין קודם חצות לאחר חצות הטעות אינו מצוי כל כך [מ"ש הב"ש סקנ"ב בחולין בעזרה הוא לר"ש ולא קי"ל כן].

"ורבינו הב"י כתב בסעי' כ"א המקדש באיסורי הנאה דרבנן לגמרי שאין לו עיקר בדאורייתא מקודשת ואם בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן או בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא ספק מקודשת ואם באיסורו דאורייתא לגמרי כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא אינה מקודשת עכ"ל ודבריו תמוהים דבחמץ דרבנן ושעות דאורייתא ליכא מאן דס"ל שיש לחוש להקדושין [חמ"ח וב"ש והגר"א] ועוד דזהו מפורש בגמ' פסחים שם דאין לחוש

## חבל נחלתו

### סימן כה

## אונן בספירת העומר

### שאלה

מי שהוא אונן בספירת העומר, האם ומתי סופר, והאם סופר בברכה?

### תשובה

א. אביא מעט דברי רקע להבנת איסורי אונן ואחר כך אעסוק בשאלת ספירת העומר.

כתבו באנציקלופדיה תלמודית (כרך ב, אנינות):

#### בענין אנינות לפני הקבורה:

"אף על פי שמן התורה אין אנינות אלא לענין מעשר ובכורים וקדשים בלבד, מדבריהם אסרו על האונן לפני הקבורה כמה דברים (עי' טור י"ד סי' שצח ועי' ש"ש בט"ז ס"ק ב. ועי' תוס' ברכות טז ב ד"ה אנינות)."

"מי שמתו מוטל לפניו... ואינו מברך ואינו מזמן ואין מברכים עליו ואין מזמנים עליו, ופטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל המצוות האמורות בתורה (ברכות שם; רמב"ם שם; טוש"ע שם). ודוקא ממצוות עשה הוא פטור, אבל בלאוין, בין של תורה ובין של דבריהם הוא חייב (ש"ת חכ"צ סי' א; ברכ"י שמא ה. ועי' הל' אונן להר"ז מרגליות בסוף שו"ע י"ד ובשד"ח מערכת אנינות כמה פרטי דינים בנוגע למצוות באנינות)."

"...איסורים אלה אינם אלא על הקרובים החייבים באבלות, שמוטל עליהם להתעסק בקבורתו (ברכות יח א: כיון שמוטל עליו לקבורו וכו'; טוש"ע שם). ונחלקו בטעמו של דבר: יש אומרים שהוא מפני כבודו של מת או מפני שאין לו מי שישא משאו, ר"ל: להתעסק בקבורתו (ירוש' ברכות פ"ג ה"א, עי"ש שבשני

טעמים אלו נסתפקו. ובמס' שמחות פ"י: מפני כבוד המת), ולכן אפילו אם רוצה האונן להחמיר על עצמו אינו רשאי (ירושלמי שם ושמחות שם, ועי' תוס' ברכות יז ב; טוש"ע שם). ויש אומרים הטעם לפי שעוסק במצוה פטור מן המצוה, והרי הוא טרוד במחשבת קבורת מתו, שהיא טרדה של מצוה (רש"י ברכות יז ב), ולכן אם רצה להחמיר על עצמו רשאי (תוס' שם לד' רש"י)."

ב. לפנינו מחלוקת עקרונית: האם דיני אנינות הם בגלל כבוד המת ואסור לקיים מצוות ולברך בכל מצב או אסור בגלל שמתעסק בקבורתו, ועוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן אם אינו עוסק במצוה חייב במצוות וברכות. לדעה של עוסק במצוה פטור מן המצוה – רשאי להחמיר על עצמו ולברך ולקיים מצוות, לדעה האומרת מפני כבודו של מת פטור אונן מכל המצוות והברכות – אסור.

הדעה השלטת בין הפוסקים כירושלמי (ברכות פ"ג ה"א) שחכמים גזרו בגלל כבוד המת שאונן לא יקיים כל מצוות עשה או ברכה, וממילא אינו מוציא אחרים. בשולחן ערוך סתירה.

באו"ח (סי' עא ס"א) פסק: "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, אפילו אינו מוטל עליו לקבורו, פטור מק"ש ומתפלה. ואפילו אם רוצה להחמיר על עצמו ולקרוא, אינו רשאי. ואם יש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי קבורה, ורצה להחמיר על עצמו ולקרוא, אין מוחין בידו (עיין בי"ד סי' שמ"א)". והתיר אם אינו עוסק במצוה להחמיר ולעשות מצוות ולברך.



מיתתו וזהו דעת המחבר עצמו מעיקר הדין ומה שכתב אח"כ אין מוחין ר"ל דמ"מ אין אנו יכולין למחות במי שנוהג היפך זה דיש לו על מי לסמוך היכא שיש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי קבורה". וא"כ אף הוא באר שאין הדעה שרשאי להחמיר על עצמו דעה דחוויה, אלא יש לו על מי לסמוך.

ג. יש להעיר שמלבד הראב"ה שסבר שיכול להחמיר על עצמו, ור"ת שהובא בתוס' (מו"ק כג ע"ב ואין מברכין עליו) וברא"ש, שאחותו נפטרה בעיר אחרת ולא נהג אנינות כיון שבעלה (גיסו) היה מחוייב לקבורה. וכן סברו רש"י בברכות (רא"ש מו"ק פ"ג ס' נד), והרמב"ם (הו"ד באחרונים) שרשאי להחמיר על עצמו בקיום מצוות בעת אנינותו, אם אינו עוסק לקוברו. ותוס' (מו"ק שם) כתב: "ותימה לרבי יצחק דהשתא נהגו לברך ולזמן". וכן דעת ר"י שרק כשעסוק בצרכי קבורתו אסור לברך ולזמן. ואף הר"ן (מו"ק כג ע"ב) באר: "ואינו מברך פי' ברכת המוציא שפטור הוא מן המצוה לפי שהוא טרוד במצוה". ואף רבינו יהונתן מלוניל על הר"ף (מו"ק יד ע"ב) כתב משום עוסק במצוה.

ובפסקי תשובות (הערות סימן עא הערה 7) הביא כן אף בשם שו"ת יב"א (ח"ו יו"ד סי' לג) שמ"מ בזה אם רוצה להחמיר על עצמו ולקיים המצוות רשאי.

וכך סיכם באהל יצחק<sup>1</sup> (הל' אבל פ"ד ה"ו): "מי שמתו מוטל לפניו וכו' לא יאכל בשר וכו' ואינו מברך וכו'. כתב בספר משאת בנימין דג' דעות יש בזה לדעת רבינו ורש"י

אולם בשולחן ערוך (יו"ד סי' שמא ס"א) פסק: "...ופטור מכל מצות האמורות בתורה, ואפילו אם אינו צריך לעסוק בצרכי המת, כגון שיש לו אחרים שעוסקים בשבילו. וי"א שאפילו אם ירצה להחמיר על עצמו לברך או לענות אמן אחר המברכין, אינו רשאי". ואסר מכל וכל.

כתב בבאור הגר"א (או"ח סי' עא ס"א): "ואפילו אם כו'. ירושלמי שם תני אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו מפני כבודו של מת או מפני שאין לו מי שישא משאו, מה נפיק מביניהון היה לו מי שישא משאו, אין תימה מפני כבודו של מת אסור, וא"ת מפני שאין לו מי שישא משאו הרי יש לו מי שישא משאו והתני פטור מנטילת לולב תפתר בחול. והתני פטור מתקיעת שופר אית לך מימר בחול לא ב"ט אר"ח מכיון שהוא זקוק לו להביא לו ארון ותכריכין כי דתנינן תמן מחשיכין על התחום לפקח כו' כמי שהוא נושא משאו דמי ובט"ד סי' שמ"א פ' כטעם מפני כבודו אבל הג"מ ומרדכי כ' בשם ראב"ה כיון דלא איפשטא וספיקא דרבנן היא אין מוחין בידו וכ"כ ב"י כאן וז"ש ואם יש כו'".

וא"כ לאחר שבאר את הסתירה בשו"ע, הביא שיש דעת ראשונים שרשאי לקיים מצוות.

וכן המשנה ברורה (או"ח סי' עא ס"ק ה) כתב: "להחמיר – פי' ומיירי בשאין לו מי שיעסוק בצרכי המת א"נ דמיירי בכל גווני שאסרוהו מפני כבודו של מת שלא יאמרו מת זה קל הוא בעינו של אונן ואין חרד על

1. רבי חיים יצחק הכהן חסיד משאלוניקי – נולד תק"ז (1747) – נפטר תקפ"ז (1827) (עפ"י פרויקט השו"ת).

## חבל נחלתו

אם ירצה להחמיר באיזה מצוה הרשות בידו ולדעת התוס' והרא"ש ור"י פטור ואסור להחמיר על עצמו וכן פסק מרן בב"י ויש מי שמחלק אם עדיין מוטל עליו לעסוק בצורכו לאם כבר השלים צורכו או שיש לו מי שיתעסק עיין שם שהביא דבריו הלכות קטנות בדף קכ"ד ע"ג.

ד. כאמור, איסור אונן במצוות עשה ובברכות הוא מדרבנן מפני כבוד המת, ולכן בשבת וביו"ט מותר בכל המצוות ובכל התפילות (חוץ מדברים שבצינעא), אע"פ שהמת עדיין לא הובא לקבורה.

בדברים אלו התיישב לי הנפסק בשולחן ערוך (י"ד סי' תב סי"ב): "מי שמת לו מת ולא נודע לו, אינו חובה שיאמרו לו; ואפילו באביו ואמו; ועל זה נאמר: מוציא דבה הוא כסיל (משלי י, יח) ומותר להזמין לסעודת אירוסין ונישואין וכל שמחה, כיון שאינו יודע. מיהו אם שואל עליו, אין לו לשקר ולומר: חי הוא, שנאמר: מדבר שקר תרחק (שמות כג, ז).

ורמ"א הגיה: "ומכל מקום בבנים זכרים, נהגו להודיע, כדי שיאמרו קדיש; אבל בבנות, אין מנהג כלל להודיעם (מהרי"ו סי' י"ג).  
ולכאורה, לפי השיטה של כבוד המת שאסור בכל, אם מצוות שקיים באנינותו לא יצא בהן י"ח וצריך לקיימן שוב, כיצד לא נודיע לאונן שמתו מוטל ועדיין לא הובא לקבורה?!

אמנם נלענ"ד שהתירוץ הוא מדברי רבי שמעון (עירובין פ"י מט"ו) "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבות". היינו, האיסור להתפלל ולברך ולקיים מצוות מדברי חכמים, והם בטלו בכוחם כל מצוות שעשה וההיתר שלא להודיע ולתת לאונן להמשיך בחייו בלא להודיע לו אף הוא מדברי חכמים. וחז"ל שקלו בפלס את מצוותיו וברכותיו של אונן, וקבעו שאם האונן אינו יודע, אין צריך להודיעו, ולכן אין בכך קושיה.<sup>2</sup>  
ה. לכ"ע, אף אם אדם הפסיק לספור יממה שלמה ממשיך לספור בלא ברכה, משום שהלכה כרוב הראשונים הסוברים שמצוות הספירה בכל יום היא מצוה בפנ"ע. השאלה היא: האם ממשיך ומברך על ספירת העומר בשאר הימים, וכמו"כ מה יעשה בעת שהוא אונן האם יספור בברכה או ללא ברכה או כלל לא יספור. בלקט יושר (ח"א, א"ח עמוד צז ענין ג; שהוא מפסקי תרוה"ד) פסק: "ואונן שאינו סופר (ביום) יום שלם אינו סופר עוד. אבל אם לא סופר בלילה, סופר ביום בלא ברכה כמו שפ"י לעיל".

ומשמע שכיון שאינו סופר באנינותו, אינו סופר שוב באותה שנה.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' כז) נשאל על כך והשיב בתוך דבריו: "והנה עלה בדעתי שלא אמרו אונן פטור מכל

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: כל עוד אינו יודע אינו אונן ואין מתחייב בכך.

תשובת המחבר: אבל אונן שעבד בביהמ"ק פסל – רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ב ה"ז. וכן האוכל מעשר שני באנינות אינו יכול להתודות וידוי מעשר – רמב"ם הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"א ה"ו. ובפשטות אינו תלוי בידיעתו אלא במצב האובייקטיבי שהוא אונן. וכאן רק מפני שאנינותו מדרבנן, הותר שלא לומר לו.

המצות אלא **במצות הנוהגות בכל יום** שאם אתה מחייב האונן בהם נמצא ברוב פעמים יתבזה המת ולא יהיה מתעסק עמו, אבל המצות הנוהגות בזמנים ידועים ואין להן תשלומין דחביבה מצוה בשעתה בזה אין אנינות דוחה אותה, ואף שגם תפלה וק"ש אף שנוהגים למחר מ"מ מצוה זו כבר עברה ועבר זמנו בטל קרבנו מ"מ לא מקרי חביבה מצוה בשעתה..."

"ואומר אני דלא גרע הפסד המצוה של כל ימי העומר מהפסד ממון, ועוד דעד כאן לא ידחו מפני אנינות אלא מצוה הנוהגת בשעת אנינות שאז נראה שביטול המצוה הוא מפני כבוד המת אבל שיבטל מצוה כמה ימים אחר קבורת המת זה. לא נדחה מפני כבוד המת, ולכן מי שהכין צרכי חופה אם יבטל המצוה עבור אנינות שוב גם אחר קבורה יודחה החופה עד שיכין מחדש ומי יודע המשך הדבר ויבטל מצוה פריה ורביה אחר הקבורה לכן לא תדחה כלל. זה הנלע"ד."

"וא"כ לפי זה היה מותר לזה לספור ספירת העומר כדי שלא יבטל כל ימי העומר, אלא שמפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה לברך אבל עכ"פ כיון שבזה גופיה אם רשות ביד האונן לקיים המצוה נחלקו הפוסקים ולכן בו בלילה יספור בלא ברכה ושוב ממילא בימים שאחריו יספור בברכה, ואין לומר איך יספור אח"כ בברכה ואכתי מספק ברכה לבטלה לא נפיק שהרי אם הדין שהיה פטור בשעת אנינות לגמרי ואפילו רשות אינו בידו והיינו לדעת הפוסקים שאונן אינו רשאי לקיים המצות וא"כ מה שספר בו בלילה לא עלה

לו כלל וכאילו לא ספר וכמו שכתב המג"א בסי' תרצ"ו ס"ק ט"ז לענין מקרא מגילה שאף ששמעה בציבור כשהיה אונן יקראנה שנית וא"כ מכלל שלא יצא אפילו בדיעבד. מ"מ נלע"ד כיון שאף על אותו לילה לא בריר לן אם הוא פטור וגם בזה אם הוא פטור אם רשאי להחמיר נחלקו הפוסקים א"כ בודאי לא הפסיד הברכה בשאר הימים, וכמו שכתב הב"י בסי' תפ"ט בשם תה"ד שאם ספק לו אם דילג יום אחד יברך בשאר הימים, אלמא משום ספיקא דיום א' לא הפסיד בשאר הימים<sup>3</sup>."

ודעתו היא שיספור באנינות ללא ברכה ואח"כ יחזור לספור בברכה.

כתב על דברי הנו"ב המחזיק ברכה (או"ח סי' תפט ס"ק ו): "אונן שמקום הקבורות רחוק באופן שיהיה כל לילה ויום אונן יספור בלילה עומר בלי ברכה ושאר ימים יספור בברכה הגאון מהר"ר יחזקאל נר"ו בשו"ת נודע ביהודה א"ח סי' ז"ך ומדברי קצת אחרונים משמע איפכא והרב מהר"ם מזרחי בספר פרי הארץ הבאתיו בברכי יוסף כתב בהדיא דאונן לילה ויום יספור בשאר ימים בלא ברכה והמעין יראה כי אין דברי הרב נודע ביהודה מוכרחים."

"ומ"מ נראה דאם האונן ספר בלילה מעצמו ומדעתו והיה מי שישתדל בעדו לצרכי קבורת המת או שאר ימים מצי לברך ולספור ודוק היטב."

וכך כתב בבאור הלכה (או"ח סי' תפט ס"ח): "ובעיקר הדין מאי דפסיקא ליה דאונן פטור מספירה הרב נוב"י מה"ק ח' או"ח סי'

3. בדעת תורה (או"ח סי' עא ס"א) כתב: "עוד כתב בסה"ח שם (ספר החיים לאחי המהר"ל מפראג) דאם אירע לאונן קידוש לבנה והזמן עובר, ויש מתעסקים אחרים, יוכל לקדש הלבנה."

## חבל נחלתו

כ"ז מסתפק בזה ע"פ מש"כ מהרש"ל בת' סימן ע' דלא מכל הדברים אונן פטור ומגבב שם איזה סברות דאיכא למימר דגם מספירה לא פטור ובעיקר משום דבזה לא מיטרד ולא מתבטל בשביל רגע זו מלעסוק במתו ומצרף גם דעת איזה פוסקים דאונן פטור אבל רשאי לקיים וע"פ כל זה דעתו דיספור בשעה שמתו מוטל לפניו בלא ברכה ושוב יכול לספור בכל הימים בברכה מאחר דבלא זה יש פוסקים דלא בעינן כלל תמימות עי"ש והעתיקו הגאון רעק"א בהגהותיו".

ו. כך סיכם באהל יצחק (הל' אבל פ"ד ה"ו) את דעות גדולי שאלוניקי: "ומי שהיה אונן בלילה ולא ספר העומר יספור ביום בברכה, בית דוד סי' רצ"ו והרב בארות המים סי' כ' ובא"ח סי' י"ט אבל הרב דבר משה בא"ח סי' ל"ב והרב צרור הכסף בא"ח סי' ד' פסקו דיספור ביום בלא ברכה יעו"ש".

על אותה שאלה השיב בשו"ת כתב סופר (יורה דעה סי' קפא) לאחר שראה את תשובת הנו"ב. והביא דברי הנו"ב שאין לבטל באנינות מצוה שתנהג אף אחר זמן האנינות, ולכן יש לספור, וערער על הוראת הנו"ב מצד דיני ספירת העומר והסיק:

"ונ"ל דלפי סברת הנו"ב דנוכל להתיר לאונן לספור, מהאי טעמא דהנה יש חילוקי דיעות בראשונים אם אונן אסור במצות או רק פטור הוא אבל אם רוצה להחמיר אין שום אסור ובשו"ע א"ח סי' ע"א מביא ב' דיעות ולא הכריע, וביו"ד סי' שמ"א מביא רק דיעה זו שאינה רשאי להחמיר, אלא דמה לו להכניס עצמו בספק לכתחלה לכן סתם ביו"ד דלא יחמיר ועיין בפמ"ג במשבצות שכתב גם במצוה דאורייתא אין לו להחמיר, דהא לכ"ע פטור מה"ת הוא, מה לו להחמיר ולהכניס

עצמו בספק איסור דרבנן עיין שם. ואומר כ"ז אם הספק אם אסור לו להחמיר לעשות המצוה או שהוא פטור, ומותר להחמיר אמרינן מה לו להכניס עצמו לספק, אבל בנדון שלנו דיש ספק אם הוא מחויב במצוה זו מצד עיקר הדין כדי שלא יתבטל גם אחר הקבורה מן הספירה או לא היינו דהוי ככל המצות ופטור ומותר, או אסור, וכיון דמשום ספק שמא אסור או פטור הוי לי' ספק בדרבנן ומותר (דאם גם אסור להחמיר רק מדרבנן הוא אסור משום כבוד המת) אלא מה לו להכניס לכתחלה בספיקא דרבנן, אבל הכא בנידון דידן כיון שיש ספק שמא מחויב במצוה זו לא שייך לומר מה לו להכניס עצמו בספק איסור דרבנן, לא מבעיא לשיט' רמב"ם ודכוותי' וכן משמע נוטה דעת הרמ"א א"ח סי' תפ"ט דמצות ס"ע בזמן הזה דאורייתא, וכיון שיש ספק אם מחויב במצוה זו והאיסור מצד ספק אנינות הוי רק מדרבנן א"כ מחויב הוא לספור משום ספקא דאורייתא. ואפילו לשיטת הסוכרים דמצוה ספירה בזמן הזה מדרבנן הוא, מ"מ לא שייך לומר מה לך להכניס עצמך בספק איסור דרבנן כיון שיש ספק שמא מחויב לעשותה הגם דגם חיוב זה ספק דרבנן הוא ולהקל, מ"מ כיון שאם קיים מצוה זו והוא מחויב בה עשה מצוה, בוודאי שרינן לי' להכניס עצמו בספק איסור דרבנן כיון שאפשר מחויב הוא ויעשה מצוה ואפילו העיקר להלכת' דיוכל לספור בשאר הלילות בברכה ממילא ליכא מצוה כלל בליל אנינות לפי סברת הנו"ב מ"מ כיון דעכ"פ לדעת דאינו יוכל עוד לברך בשאר הלילות יש מצוה בספירה זו וגם כדי שלא יבוטל מהברכות בשאר הלילות שוב לא אמרינן מה לך להכניס בספק איסור דרבנן, כיון שרוצה להרוויח לצאת י"ח בלילה זו ולברך בשאר לילות כיון

צבור (דקפ"ב ע"ד). ומועד לכל חי (סי' ה אות ו). וכן העלה בשער הזקנים (דקע"ט ע"ד). ע"ש. וכ"כ הזל"א ובית עובד, הובאו בכה"ח (ס"ק פו). וע"ע בשו"ת בגדי יום טוב (חיר"ד סי' כ). ובשו"ת משה האיש (חיר"ד סי' מב – מג). ע"ש. וכללא דספק ברכות להקל קאי אאיסודן. ומינה נמי לקטן שהגדיל הואיל ופטור היה באותה שעה לא יספור עוד בברכה". וכמוהו הורה בנו (ילקוט יוסף ביקור חולים ואבלות דיני אונן במועדי זמני השנה סעיף עו). וכבר כתבתי בספרי בחלק ו סי' יב שלענ"ד קטן ממשיך ומברך עי"ש (מטעמים אחרים מדיני אונן). ואף כאן דעתי שיש לשמוע ברכה וספירה מאחר, ויוצא ממ"נ. וביום לאחר קבורה יכול לספור ללא ברכה, וממשיך לספור בברכה לאחר ההפסקה של האנינות.

ז. כן הורה בתשובות והנהגות (כרך ב סימן תריא):

"נשאלתי מאחד שבימי הספירה נפטרה אמו, ולא ידע אם עליו לספור בברכה אי לאו, וביקש מאחר שיוציאו אם יכול אח"כ לספור בברכה, ולע"ד יכול להמשיך לספור בברכה, שעיקר דין הבה"ג שאם חיסר לילה אינו סופר הלאה בברכה חומרא גדולה היא וכמבואר בתוס' מנחות סו. (ד"ה זכר למקדש), ולכן מפורש במחבר (תפ"ט סעיף ח') שאם מסופק אם דילג יום אחד סופר בשאר ימים בברכה, שאפילו בחסר ודאי הרי רוב ראשונים מתירים, ואין לנו להוסיף כשיש עוד ספיקות, (ואף דאם היה בזה ספק מעיקר הדין הא קי"ל דספק ברכות להקל אף בס"ס). ועוד דהכא להרבה פוסקים כיון שמסר לחברה קדישא שוב חייב האונן במצוות, ועוד דיש אומרים כלל דכל היכא שאם עכשיו לא יספור יפסיד אח"כ על זמן שודאי יתחייב כמו בספירת

דאנן מחמירים שאם לא ספר בלילה אחת שוב לא יברך והוא רוצה לעשות המצוה בכל לילות בברכה כנלפע"ד נכון והכל לפי סברת הנו"ב".

הכתב סופר ממשיך לדון בהיתרו ומסיק: "ועיין פר"ח טעמא דאיכא ס"ס שמא ברך ושמא הלכה דמברך בלאו"ה בשארי לילות והכל כיון דרוב הפוסקים ס"ל דמברך, רק דנהגו להחמיר כדעת הבה"ג, כל שיש עוד צד וסברא סמכי' על רוב הדיעות לברך בשארי לילות וכ"כ המג"א, א"כ בהאי יש לסמוך על סברת הנו"ב"י אולי במצוה כזו לא פטרו וחייבא הוא כנלפע"ד".

ז. בשו"ת יביע אומר (ח"ג, או"ח סי' כח) פסק להחמיר:

"והנה גם בדיון אונן לילה ויום, אפי' עבר וספר העומר, אינו סופר עוד בברכה, אם לא היה לו מי שיתעסק בצרכי המת. וכמ"ש כן להדיא מהר"א גאטיניו בס' אגורה באהלך (די"ט ע"ד). ואף שהנוב"י קמא (סי' כז) לא כתב כן. מ"מ המחבר (סי' תפט סק"ו) כ' עליו שאין דבריו מוכרחים. והביא ד' הפרי הארץ הנ"ל (בכת"י) שפסק שסופר בלי ברכה. וכן דעתו שם. וכן העלה הרב נהר שלום (סי' תפט סק"ה), שאין לספור עוד בברכה, דמה לי שכח למנות יום א' ומה לי שנפטר מלמנות, אידי ואידי לא מקיים תמימות. ע"ש. ואם כי ראיתי להגאון מהר"אז מרגליות בחידושים וביאורים מהל' אונן (אות לא) שפסק כהנוב"י ודלא כהמחבר"ר. וכ' שאף לכתחלה המורה כהנוב"י למנות בו ביום בלי ברכה ואח"כ בברכה לא הפסיד. ע"כ. וכיו"ב כ' בשו"ת כתב סופר (חיר"ד סי' קפא). ע"ש. וע"ע בס' גשר החיים (עמוד קכט). ובשו"ת פרי השדה ח"ב (סי' לז). ודודאי השדה (סי' לב). ע"ש. מ"מ הרבה אחרונים הביאו ד' המחבר"ר להלכה. ע' שלמי

## חבל נחלתו

ובשאר הלילות אחר כך יספור בברכה, ואם רואה ביום כי האנינות תמשך עד הלילה, יספור אפילו באנינותו בלא ברכה, כדי שיספור שאר הלילות בברכה".

וע"ע בדעת תורה (או"ח סי' תלא ס"א).

וכן בפסקי תשובות (או"ח סי' תפט כג): "ויש המביאים מעשה רב מהשרף ממוגלניצא זי"ע כשהיה אונן ר"ל וביקש מאדם אחר שיוציאונו בברכה ובספירה, ויעיל אף אם לא כיון, דספירה מדרבנן, ובדרבנן א"צ כוונה, ואף שלא ספר בעצמו, מועיל לענין שיוכל לספור שאר ימים בברכה".

### מסקנה

נלענ"ד שאם יכול לצאת בלילה בברכת אחר ובספירתו ובכוונתו להוציא את שניהם עדיף, ואם לא יספור בלילה בלא ברכה וביום שלאחריו יספור ביום אחר הקבורה, ובשאר לילות יספור בברכה בכל הלילות.

העומר – חייבו גם באונן (נו"ב), וכן יש אומרים שאונן פטור אבל לא אסור כשיש אחרים שיתעסקו במצוה (כמובא בבאה"ט ומ"ב, סימן ע"א ע"ש) ובספר העומר הלא למעשה קיים המצוה ושם ספירה עלה".

"ומעתה לא מיבעיא אם קברו ביום וספר אחר כך באותו יום ודאי דיצא בכך, אלא אפילו הוציאו אותו בספירה בלילה ויש ספק אולי פטור, לא גרע מכל ספק ספירה שממשיך וכמ"ש, וכאן יש ספק שהיה אז חייב כמו מסרו לכתפים או שראוי לברך, אף שלא נהגו כן, מ"מ לענין ספירת העומר ראוי לצרף כל הנך טעמים ויוכל להמשיך לספור בברכה מכאן והלאה ויש להאריך עוד בזה, אבל לע"ד הדברים נכונים ודלא כחכ"א שהורה להמשיך לספור בלי ברכה".

וכן פסק בקיצור שולחן ערוך (סי' קצו סי"ח):

"אונן כליל ספירת העומר לא יספור בלילה, אלא ביום לאחר הקבורה יספור בלא ברכה,

חבל נחלתו

סימן כו

## ספירת העומר וקו התאריך



בקצה הימני קו התאריך הבינ"ל (התמונה מתוך אטלס מלפני כ-60 שנה)

### הקדמה

מתחיל היום העולמי, כשמצדו המזרחי מתחיל היום ומצדו המערבי מסתיים היום.

בעולם נקבע קו אורך 0 מעלות – בגריניץ' בלונדון. ו-180 מעלות מזרחה הוא קו החלפת התאריך וממנו ומזרחה מתחיל היממה, ו-180 מעלות מערבה מגריניץ' הוא סוף היממה העולמית.

בעם ישראל כבר מזמן הגאונים עסקו בשאלת קו התאריך הישראלי. לכולם ברור שנקודת המרכז הישראלית היא ירושלים ובית המקדש (ולא גריניץ'), היכן מתחילה היממה הישראלית (=קו התאריך) נחלקו הראשונים והאחרונים, ולא נברר במאמר זה את המחלוקת. נסמוך במאמר על

כדור הארץ כשמו הוא בצורת כדור. והוא מסתובב על צירו (הדמיוני) כל עשרים וארבע שעות (יש מתארים זאת שהשמש סובבת אותו כל עשרים וארבע שעות – ולגבי שאלה דידן אין זה משנה).

השמש מאירה על כדור הארץ כל הזמן, ואילו כדור הארץ המסתובב ממערב למזרח יוצר זריחה ואח"כ יום וצהרים בהם השמש מעל ראשנו ואח"כ שקיעה ולילה. כיון שסיבוב כדור הארץ בלתי פוסק, לכל מקום זריחה שלו ושקיעה שלו.

כדי שמנין הימים יהיה אחיד בכל העולם – צריך לקבוע קו אורך שבו

## חבל נחלתו

סופרים כבר שני ימים קדימה ולו לכאורה יחסר יום.

לדוגמא: אוסטרליה נמצאת ממזרח לקו התאריך התורני<sup>2</sup> והיום בה מתחיל לפני ארץ ישראל, ובאמריקה היום מתחיל לאחר ארץ ישראל. במידה ואדם נוסע מאוסטרליה לאמריקה וספר ספירת העומר באוסטרליה ואח"כ טס לאמריקה יצא שבתפילת ערבית הבאה יספור אותו יום אותו ספר באוסטרליה. ולהיפך אם ספר באמריקה ולפני ספירת היום הבא טס לאוסטרליה יצא שנחסר לו יום מפני שבאוסטרליה כבר סופרים עוד יומיים מספירתו הקודמת.

והשאלה היא האם יכול להמשיך ולספור בברכה.

### תשובה

א. רבו בימינו העוסקים בשאלה זו, שהתחדשה בעיקר עקב המצאת המטוסים והמעבר ממקום למקום במהירות יחסית.

הפסיקה של הרה"ר הגר"א הרצוג זצ"ל שכנס את רבני דורו ופסקו כדברי הגר"מ טוקצינסקי ש-180 מעלות מזרחה מירושלים מתחילה היממה הישראלית, וממערב לקו זה קו התאריך הישראלי מסתיימת היממה וכיון שמקומה של ירושלים לפי קוי האורך הבין לאומיים כ-35 מעלות מזרחה לגריניץ' קו התאריך הישראלי הוא במאתים וחמש עשרה מעלות אורך ממזרח לגריניץ', או לפי המינוח המקובל 145 מעלות ממערב לגריניץ'<sup>1</sup>.

### שאלה

העובר את קו התאריך עפ"י התורה ממזרח למערב נוסף לו יום, העובר את קו התאריך ממערב למזרח נחסר לו יום. ולגבי ספירת העומר יכול להיווצר מצב שבו בשני ערבים יצטרך לספור את אותו יום כיון שהגיע ממזרח למערב. ולהיפך אם עבר ממערב למזרח במקומו החדש

1. שאלת מקום קו התאריך הישראלי עלתה להכרעה בעת מלחמת העולם השנייה. ז"ל ספר 'היומם' (סי' א) של הרב טוקצינסקי:

"שאלת הגולים ביפן: בגלות בני הישיבות ורמיה"ם מליטא ופולין ונדדו עד קובה אשר ביפן, נתעורר להם השאלה מכיון שנסעו ממערב למזרח ועברו מסין ליפאן, הרי לפיה"נ מהכוזרי והרז"ה שתחילת היום מתחיל בסין, 90 מעלה מזרח ירושלים – עברו את קו התאריך, המשנה את ספירת היום, ונכנסו לעברו השני של הקו, ויש הפרש בין שני עברי הקו כ"ד שעות וצריכים לשנות את יומם, ולשבות למחרת השבת, או דלמא שהקו התאריכי הישראלי הנהו לא בסין אלא הלאה למזרח יפן היינו בטבור הים, ועדיין לא עברו את קו התאריך, וצריכים לשבות שבתם כפי חשבונם הם, בהקיפי הימים שספרו ומנו מיום צאתם מארצם, (וישבתו השבת של סין)".

שאלתם הפכה קריטית כשהגיע יום כיפור וקשה מאד לצום יומיים. ואז רוב חכמי ישראל שלחו להם שיעשו ביפן כהמשך לספירתם בישיבותיהם ויעשו יום רביעי ליום כיפור והחזו"א שלח שיעשו יום חמישי ליום כיפור.

2. קו התאריך עפ"י דין תורה (לפי הכרעת הרב טוקצינסקי שדעתו נתקבלה ע"י רוב רבני ישראל) הוא 180 מעלות ממזרח לירושלים שנמצאת בקו אורך 35 מעלות ועוד מעט. היינו קו אורך המסומן 145 מעלות (ממערב לגריניץ') הוא בערך קו התאריך התורני, ולפי"ז אוסטרליה נמצאת ממזרח לירושלים, ואמריקה (פרט לאלסקה שהקו התורני מחלקה) ממערב לירושלים.



למנות את הימים שלו, כמה שעברו לדידו מתחילת ספירות העומר שלו.

לפי דרך זו לא משנה כלל מקום המצאותו של הסופר, הוא סופר לאחר צאת הכוכבים במקום המצאותו יום אחר יום – ואפילו שבועות יפול ביום חמישים ואחת, או ביום ארבעים ותשע של ספירתו הוא לפי מצותו עושה.

כאמור זו תשובת הרה"ג מ"מ שניאורסון זצ"ל, אולם תשובתו לענ"ד קשה שכן יש מצב שחג השבועות אצלו יחול ביום חמישים ואחד לספירתו, או ביום הארבעים ותשעה לספירתו – ולא מצינו שכ"א יחוג שבועות לפי ספירתו. וכן אין לספור בשבועות ספירת העומר – כיון שזה כתרתי דסתרתי ואתי לזלולי ביה (כדברי בעל המאור [פסחים כח ע"א]: "ואם באנו לספור ב' ספירות מספק נמצאת ספירה שניה מושכת עד יום טוב ראשון של עצרת ואתי לזלולי ביום טוב דאורייתא הילכך אין לנו אלא מה שנהגו").<sup>3</sup>

יתר על כן, כתבתי בחלק א סי' לג שקיימת שיטת תנאים המחייבת ספירת העומר אף בבית דין:

"בתוכ [אמור פרק י"ב]: "וספרתם לכם כל אחד ואחד" אבל בספרי ראה [קפ"ה]: "תספר לך בבי"ד, ומנין לכל או"א, ת"ל: 'וספרתם לכם' לכאור"א" וכן במנחות [ס"ה ע"ב]: "ת"ר וספרתם לכם שתהא ספירה לכאור"א" ושם [ס"ו ע"א]: "ריב"ב אומר אינו צריך הרי הוא אומר תספור לך ספירה תלויה בבי"ד יצתה שבת בראשית שספירתה בכל אדם" למדנו

בחלק א' סימן לג מספרי עסקתי בשאלה זו, ואחזור ואשנה אותה. (קראתי שבעבר, רב החובל באוניות שעברו את קו התאריך הבין לאומי – היה מודיע כיון שעברנו ממזרח למערב: הרי היום לא יום שלישי אלא יום שני וכן להיפך).

ב. תשובה אחת מקורית, אבל קשה, היא לאדמו"ר האחרון של חב"ד. בקובץ יגדיל תורה לרמ"מ שניאורסון (עמ' 159) כתוב:

"כשאחד עובר את המקום (קו התאריך) בתוך ימי הספירה – הרי מאחר שמצות ספירת העומר מוטלת על כל יחיד לחוד עליו למנות את הספירה שלו, לפי חשבון הימים שלו, שאינו תלוי בספירה המנויה ע"י אחרים בצד זה של קו התאריך שאליו הגיע. לדוגמא פסח שחל בשבת ואחד נוסע ממזרח למערב [נלענ"ד טעות והכוונה ממערב למזרח] ביום השני בשבוע לאחר ספירת היום השני לעומר עבר את הקו ושם היום השלישי בשבוע, הרי כשמגיע הלילה הבא עליו למנות את הספירה הבאה לאחר ספירתו השניה היינו – את הספירה השלישית למרות שכל הנמצאים מאז תחלת ימי הספירה במקום שאליו הגיע – מונים אז (ביום הרביעי בשבוע) כבר את הספירה הרביעית. הוא הדבר כשמישהו עבר את הקו ממערב למזרח [נלענ"ד טעות והכוונה ממזרח למערב] עליו למנות את הספירה השלישית, למרות שבמקום ההוא עדיין נמנית הספירה השניה".

"שכן, כאמור, אין ספירת העומר מצוה על כלל ישראל, כי אם מצוה על כל יחיד במיוחד

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: ועוד י"ל דספירת העמר מספק אינה ספירה כלל, דספירה פירוש לברר הספק ולא עושים כראוי, ולא יצא מספק.

## חבל נחלתו

המשך ספירתו הקודמת, הוא סופר גם אותה כדי לצאת י"ח ואין כאן שתי ספירות מספק, אלא יש כאן ספירה עיקרית אחת ודאית ועוד ספירה נוספת ליתר הידור. בפרט לפי הרז"ה הסובר כנראה שאפשר לספור שתי ספירות מספק כפי שהוכיח הדבר אברהם.

"מיהו גם לפי תנאי זה עליו להפסיק את ספירתו בערב שבועות יחד עם כלל ישראל, ואל לו לספור בליל שבועות. שלא מצינו חג שבועות פרטי. וכן יש לחוש דאתי לזלזולי בה. ובמפורש נאמר בתורה במתן תורה 'ויחן שם ישראל נגד ההר – כאיש אחד בלב אחד'. וכן עצרת רגל היא שנאמר 'כאיש אחד חברים הכתוב עשאן כולן חברים' (עיי' חגיגה כ"ו א') ולכן מסתבר שגם הספירה אע"פ שהיא לכל אחד ואחד אין פירושה פרישה מן הציבור אלא אדרבה אין בכלל אלא מה שבפרט, והציבוריות עצמה מחייבת שכל יחידיה יהיו שלמים לעצמם כדי שהציבור כולו יהיה בתכלית השלמות".

זאת שיטת הגרמ"מ שניאורסון ואלו דחיותיה.

ד. השיטה היותר מקובלת היא תשובתו של הרב בצלאל שטרן שהיה ראב"ד מלבורן באוסטרליה.

בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' צו) דן במי שטס מאוסטרליה לארה"ב לאחר שספר באוסטרליה וכתב: "בעצם יש לדון בזה על אפשרות של ג' דרכים – א) שיספור באותו לילה י"ג לעומר כפי חשבון מקום המצאו, אבל הרי הוא ספר כבר י"ג אמש קודם יציאתו מאוסטרליה. – ב) ימשיך ספירתו. אמש ספר י"ג וכעת יספור י"ד. אבל הרי במקום המצאו אין זה אלא יום כ"ח בניסן שהוא י"ג לעומר ואיך יספור בו י"ד. – ג) יספור בו שני ימים ויאמר, היום שלושה עשר

שיש שיטת תנאים שחובת ספירה אף בבי"ד וכ"נ שסוברים הראשונים: הלכות גדולות [הל' מנחות] היראים [סי' רס"א] ושבה"ל [סי' רל"ד] שהביאו שיטה זו. יתירה מזאת, כתב בחזקוני [ויקרא כ"ה ח'] "וספרת לך שבע שבתות שנים לפי שאין כאן אלא ספירה אחת והיא בבי"ד אי"צ לברך, אבל עומר דכתיב ביה שתי ספירות אחת בפרשת אמור ואחת בפרשת ראה אחת לב"ד ואחת לציבור צריך לברך" אבל ברא"ש [סוף פסחים] פסק: ספירה לכל אחד וא' ולא לבי"ד וכ"כ בעיטור. "פוסקי ההלכה הרי"ף והרמב"ם לא הזכירו מזה מאומה. אולם קביעת עצרת היא ליום החמישים מהחל חרמש בקמה, וקביעה זו היא של בי"ד, וע"כ אף לרמב"ם לכו' חובת ספירה (אף אם לא בפה). על בי"ד. [עי' רמב"ם תמידין ומוספין פ"ז, וסה"מ עשין מ"ה, מ"ו]."

ג. כן הסיק בשו"ת 'באהלה של תורה' (ח"ב סי' עב עמ' 262) מתוך התמודדות עם שיטת הגרמ"מ שניאורסון:

"ולמסקנה נלענ"ד כמש"כ שאע"פ שהספירה היא לכל אחד ואחד, לא יתכן שאדם יספור ספירה המנוגדת לכלל ישראל וימנה מ"ט לעומר כשעם ישראל חוגג את חג השבועות, ולכן עליו להתאים את ספירתו הפרטית עם כל הציבור כולו, ואין כאן חסרון של יום כי הוא לא החסיר אף יום, אלא התאים את ספירתו לספירת הכלל ואין כאן שום חסרון. ואף את"ל שיש כאן חסרון של יום מכיון שזהו התמימות שלו הוא יכול לספור בברכה עם הציבור כולו. וכדאי שיספור מיד בבואו לאוסטרליה את הספירה לפי מנהג המקום אע"פ שבאותו יום בעודו באמריקה ספר ספירה אחרת".

"וכדי לצאת מספק יש מקום אולי להציע לו שיתנה שאם הספירה שהוא מחויב בה היא

יום שהם וכו' ושוב אח"כ יאמר היום ארבעה עשר יום שהם וכו'. אבל הרי דעת האבני נזר והערוגת הבושם שאין לספור שני ימים מספק, דכיון שאינו יודע באיזה יום הוא עומד אין זו חשיבא ספירה וכתבתי מזה במקום אחר.

**והסיק שם למעשה:**

"העולה להלכה: א) חצה את קו התאריך הבין לאומי באמצע ימי הספירה מאוסטרליא לאמריקה על דעת להשאר שם, יספור בלילה הראשון אחר חצותו את הקו אותו היום שספר במקומו בלילה שלפני חצותו את הקו, אבל בלא ברכה. ושוב בלילות הבאים ימשיך לספור בברכה. ב) דוקא כשבמקומו הי' יום ט' וספר יו"ד לא יצא אפי' דיעבד, אבל אם בשעה שספר הי' במקומו יו"ד אף שבא אח"כ למקום ששם הי' בעת ספירתו יו"ד רק יום ט' שפיר יצא ויכול להמשיך ולספור הלאה בברכה כל הימים כחשבון מקומו של עכשיו. וכדבריו הביא בס' מעדני שלמה (עמ' קמג) בשם הגרש"ז אוירבך. וכ"נ מדברי שו"ת משנה הלכות (ח"י סי' קכא).

**בסימן הבא דן בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' צז) במקרה ההפוך:** "קודם נסיעתו מאמריקה ספר שם אור ליום כ"ח ניסן, היום שלשה עשר יום שהם וכו' לעומר, וכאשר חצה את קו התאריך באמצע היום הוקדם התאריך יום שלם והי' שם חצות היום של יום כ"ט ניסן שהוא יום י"ד לעומר. איך יספור כאשר יהי' לילה שהוא במקום המצאו אור ליום ל' ניסן והוא יום ט"ו לעומר, והוא הרי ספר אתמול ליל שעבר יום י"ג נמצא חסר לו ספירת יום י"ד לעומר".

**וכך הסיק:**

"העולה להלכה: א) עד כמה שאפשר ראוי להמנע מלעבור את קו התאריך באמצע ימי הספירה בכיוון מערב העולם. ב) העובר את קו התאריך הבין לאומי באמצע ימי הספירה בטיסה בכיוון מערב העולם (מאמריקה לאוסטרליא) בין על דעת להשתקע ובין על דעת לחזור, יספור מיד אחרי חצותו את הקו, ועכ"פ קודם צאת היום את הספירה שסופרין בעבר הקו שהגיע לשם. וכגון שספר באמריקה י"ג לספירה שוב עבר את קו התאריך באמצע היום יספור מיד י"ד לעומר וכאשר יהי' לילה אח"כ יספור ט"ו לעומר וכך ימשיך שוב כאשר יגיע לילה לספור ט"ז וכך ימשיך לספור עד תשלום ימי הספירה והכל בלי ברכה. ג) לא נראה להצריך לספור אחר שעבר את הקו שתי ספירות בכל לילה (דהיינו בלילה הראשונה יספור י"ד וט"ו וכן עד ערב החג שאז יספור מ"ח ומ"ט ושוב בליל החג לא יספור כלל וע"ש בפנים".

ועי' בשו"ת אבני ישפה (ח"ו סי' מה ענף ז').

שיטתו של הג"ר בצלאל שטרן היא לפעול עפ"י הספיקות במחלוקות ולפעול עד כמה שיותר שיוכל לברך ולספור. ה. לאחר הבאת עיקרי דעות הפוסקים אכתוב את דעתי.

הבאתי במאמרי (בכרך הראשון) כמה נקודות חשובות לגבי הדרך המוצעת לנהוג בשאלה זו.

1. ישנה מחלוקת ראשונים האם ספירת העומר בימינו היא מן התורה (רמב"ם) או מדרבנן (תוס', רא"ש, טור). המשמעות היא

4. ונלענ"ד שנפלה שם טעות בתוך דבריו.

## חבל נחלתו

מתוך בסיסים הלכתיים אלו נלענ"ד, כי זמן מחובר למקום בעולם הזה, ולכן גם בספירת העומר הוא צריך לספור לפי המקום בו הוא נמצא. הספירה אינה אישית לו בלבד אלא לבני המקום, כל אחד ואחד לפי מקומו. היינו כל עם ישראל סופר ספירת העומר יחד עם הספירה בירושלים שהיא מרכז העולם, וכל יום ויום משתנה לפי מקומו בעולם וזריחת החמה במקומו.

המשמעות היא שאם יחסר לו יום אחד לספירה ידלג עליו ויספור כמקום בו הוא נמצא אע"פ שיחסר יום. וכדי לצאת מהספקות ראוי שישמע את הברכה ואת הספירה מבן המקום ויצא בכך ידי חובה. ואם נוסף לו יום כגון שכבר ספר באוסטרליה ויגיע לאמריקה בזמן שיספרו שם את אותו יום – שכבר ספר יכול לספור שוב ללא ברכה, ואחר כך ימשיך לספור בברכה. ואם 'הפסיד' יום כגון שספר באמריקה י"ג לעומר ובלילה הגיע לאוסטרליה ושם כבר סופרים ט"ו לעומר ידלג לט"ו וישמע ברכה וספירה מאחרים וכך יצא מספק ידי חובה (פרט לשיטת בה"ג).

שלגבי הספירה עצמה מספק ודאי ראוי לספור. השאלה היא לגבי הברכה כיון שספק ברכות להקל האם ראוי שלא לברך. 2. בדיון 'תמימות':

שיטת רס"ג ורב יהודאי גאון שתמימות לעיכובא ביום ראשון בלבד – היינו שלא יחסר את היום הראשון.

שיטת בה"ג שתמימות לעיכובא בכל יום ואם יחסר יום אחד אינו יכול לספור. שיטת רה"ג (לאחר החורבן לכה"פ) ושיטת תוס' שתמימות אינו מעכב את ספירת הימים והוא כעין הידור בלבד.

לשיטה הראשונה והאחרונה כל יום בספירת העומר הוא מצוה בפני עצמה בברכה, וחסרון של יום (פרט ליום הראשון לשיטה הראשונה) אינו מעכב בדיעבד. וממילא לשיטה זו אף אם ביום המעבר של קו התאריך ממערב למזרח או ממזרח למערב נוצרה בעיה של ספירה בברכה, הרי בשאר ימים ניתן להמשיך ולספור בברכה.

3. בחלק כא סימן יד הבאתי כי לענ"ד אחד יכול להוציא אחרים בברכה ובספירה וראוי להשתמש בדרך זו במקרי ספק.

## סימן כז

### שאלות לגבי יום טוב שאחר השבת

נרות שלו וכל ההכנות הן רק בצאת השבת ועל כן חשוב לפני יום טוב כזה, להזכיר לציבור את הלכותיו. אביא להלן כמה שאלות שנשאלתי בשבועות תשפ"ב ובשבת נשא שקדמה לו.

#### הקדמה

יום טוב לאחר שבת, מבלבל הרבה אנשים הרגילים ליום טוב בערב שבת, מחד מותר להכין בו אוכל נפש ומאידך אסור בשבת להכין עבורו. כמו"כ הדלקת

## לחמניות שספק אם הפרישו מהן חלה

### שאלה

בתו של פלוני אפתה לחמניות ושבה לאולפנא לפני שבת, ולא הספיקו לשואלה האם הפרישה חלה כראוי. האם הוא יכול לאכול מן הלחמניות ביום טוב?

### תשובה

בשבת ודאי אסור לאכול מן הלחמניות כיון שהן ספק טבל לחלה. השאלה היא האם ביום טוב מותר.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקו ס"ג): "הלש עיסה ביום טוב, יכול להפריש ממנה חלה; ולהוליכה לכהן, (שרי אפילו הפרישה מאתמול). אבל עיסה שנלושה בעי"ט, אסור להפריש ממנה חלה ביום טוב".

ורמ"א הגיה: "אלא אוכל ומשייר קצת, ולמחר מפריש מן המשויר חלה. ומותר לאפות הפת על ידי שיאכל ממנו ויפריש אחר כך חלה (ב"י). ואם רוצה יוכל ללוש עוד עיסה אחת ביום טוב ויצרפם יחד, ויפריש מאותה עיסה גם על מה שלש מעי"ט. (הגהות מיימוני פ"ג ומרדכי פרק אלו עוברין וב"י בשם תוספות פרק קמא דביצה)".

במקרה הנוכחי הדרך היחידה להתיר באכילה את הלחמניות של ערב שבת היא הכנת עיסה על מנת לאוכלה ביום טוב, והפרשה על העיסה ועל הלחמניות המסופקות.

באר המשנה ברורה (סי' תקו בין הסעיפים של המשנ"ב בירור שלי בדבריו):

"(יז) יכול להפריש וכו' – אף על גב דאין מגביהין תרומות וכו' ביום טוב משום דנראה כמתקן או כמקדיש, בלש ביום טוב לא גזרו ואפילו באין לפניו כהן או במקום שהחלה נשרפת דכיון דמותר ללוש לכתחלה ביום טוב

משום דפת חמה עדיף טפי, התירו לו ג"כ לתקן עיסתו ולהוציאה מידי טבל".

הפרשת חלה הותרה לצורך אוכל נפש, ובימינו פרט לפסח שהחלה תחמיץ עד מוצאי יום טוב (עי' לגבי פסח ס"ק כג במשנ"ב) – הדבר מותר. (לא נדון בידינו הולכה לכהן, כיון שאכילת החלה אסורה בימינו).

כתב המשנ"ב לגבי איסור הפרשה תרו"מ וחלה ביום טוב:

"(כ) אסור להפריש וכו' – דאין מגביהין תרומות ומעשרות בשבת ויום טוב היכי דטבילי מאתמול וכו"ל בס"ק י"ז וכן בהיה אפוי מאתמול דאסור להפריש היום. ואפילו בחלת חוץ לארץ הדין כן ואפילו לא הפריש מחמת שכחה נמי אסור לו להפרישה ואם עבר והפריש אם במזיד אסור לו ולאחרים עד מוצ"ש ואם בשוגג מותר מיד וכדלעיל סימן של"ט במ"ב בס"ק כ"ה".

בחור"ל מותר לשייר חלה ולקובעה אחר שבת ויום טוב, אבל בא"י אסור לעשות כן. ולכן לא נעסוק בכך.

הדרך היחידה לאכול את הלחמניות ביום טוב הוא ע"י הפרשה עליהן ביום טוב, ואכילת המאפה מן העיסה החדשה והלחמניות.

כתב המשנ"ב:

"(כה) ואם רוצה יוכל וכו' – ומיירי שצריך לה או שרוצה לאכול פת חמה ולהכי לא איכפת לן אם אגבה מתוקן גם עיסה הראשונה ואפילו בחלת א"י יכול לעשות עצה זו".

אולם הגביל זאת:

"(כו) עוד עיסה – ודוקא ביש בה שיעור חלה אבל באין בה כשיעור אלא דמצרפה עם הראשונה שיש בה אסור דדמי כמאן דמפריש חלה מעיסה שנלושה מערב יום טוב [מחה"ש

## חבל נחלתו

ופמ"ג ויד אפרים] ויש מקילין דאפילו אין בה כשיעור וע"י צירוף סל ובמקום הדחק יש להקל".

היינו בעיסה החדשה שעושה צריך להיות שיעור חלה (1660 גרם קמח) ואז בהפרשת חלה מן החלה החדשה פוטר אף את הלחמניות המסופקות.

ודרך ההפרשה כאמור במשנ"ב:

"(כו) ויצרפם יחד – לפי מה שפסק המחבר ביו"ד ס"ס שכ"ה ב' עיסות שיש בהם בכל אחת שיעור חלה א"צ לא צירוף כלי ולא נגיעה אלא מניח שתיהן לפניו ומפריש מזה ע"ז והכא נמי כן אם היה בכל אחת כשיעור". זאת הדרך הפשוטה: ללוש שיעור החייב בחלה מאותו מין ואח"כ להפריש כשהלחמניות והשיעור החייב בחלה לפניו. אלא שבדרך כלל מי שלא התארגן על כך לפני יום טוב אין לו אמצעים לאפות בצק בשיעור חלה ביום טוב (תנור וכלי אפיה), וא"כ אינו יכול ללוש ולהפריש לצורך מוצאי יום טוב, וממילא אסור לו ללוש.

הוצע שיכין מעט בצק ויאפה על פלטה של שבת, ויצרף בסל אחד את הלחמניות המסופקות ואת מעט הבצק ויפריש ממנו כזית חלה ואת מה שאפה יאכל ביום טוב. המשנ"ב בס"ק כט שהובא לעיל כתב שבשעת הדחק יעשה זאת.

אמנם בשער הציון ס"ק מג התיר בגלל שזו חלת חו"ל. ונראה שבא"י רק אם אין לו חלות אחרות יעשה בהערמה כזו, אבל אם יכול ללוות משכניו לחם ליום טוב, עדיף שלא יאפה חתיכת בצק קטנה שבאה בעצם להתיר את הלחם שנאפה קודם יום טוב, ולגביו אין להפריש ביום טוב חלה. ובשמירת שבת כהלכתה (פרק יא סעיף

כח) פסק: "אי אפשר להכין עיסה כשיעור המחייב הפרשת חלה – יכין עיסה קטנה יותר, ויקפיד לעשות אותה דוקא ממין עיסת המאפה שהכין בערב יום טוב, ויאפנה ויתן מאפה זה בסל אחד עם המאפה ששכח להפריש ממנו, או יניח את שניהם במפה ויכסה אותם במפה עצמה ויפריש חלה מן המאפה החדש, וגם כאן יקפיד לאפות על דעת לאכול מן המאפה החדש בו ביום".

(והוסיף בהערה לסעיף טז: "חלה שהפרישה ביום טוב, מותר לטלטלה בעודה בידו, ולהניחה במקום מוצנע, אבל אחרי שהניחה מידו, אסורה היא בטלטול משום איסור מוקצה").

ולכן נלענ"ד שאם אין לו פת אחרת פרט לפת המסופקת, יכין מעט בצק וממנו יפריש חלה, בצירוף סל, אף על הלחמניות המסופקות ויניח את החלה בשקית וישרוף במוצאי חג, ואת הנאפה ביום טוב יאכל ביום טוב. אולם אם יש לו אפשרות ללוות משכניו, היא עדיפה על כל

ההערמה הזאת, ובמוצאי חג יברר האם הלחמניות המוכנות מערב שבת הופרשה מהן חלה או שצריך להפריש מהן חלה.<sup>1</sup>

## שינוי מתגי שעון שבת – בשבת ליום טוב וביום טוב

### שאלה

לאחר צאה"כ האם צריך להדליק את השעון בגרמא – היינו שהפלטה תידלק רק כרבע שעה אחר צאת החג כלומר הזזת המתגים תיעשה שהשעון יידלק לא עם הזזת המתגים, אלא זמן מה אחר הזזתם או שמותר להזיז את המתג בשעון שנמצא בצאת החג, ומיד יידלק השעון ואיתו הפלטה המחוברת לו. השאלה היא עקרונית ולא מעשית, כיון שיהא מספיק זמן לאוכל להתחמם.

שעון שבת כוון מערב שבת להדליק 'פלטה של שבת', אולם כיון שבערב שבת בעלי הבית התארחו, לא כווננו שהפלטה תדלק בליל שבת. עתה ביום טוב הם אוכלים בביתם וצריכים לחמם את האוכל שיאכלו בערב יום טוב. מתי מותר להם לשנות את המתגים של שעון שבת, כדי שידלק ביום טוב?

### תשובה

נלענ"ד שמותר להדליק מיד את המתג ולהדליק את הפלטה.<sup>2</sup> והסיבה היא שהרי הוא עושה זאת לצורך אוכל נפש ומה בין זה לבין הדלקת הגז היוצא מן הכיריים על ידי הבאת אש ממקום אחר, ולחמם על ידו את הסיר. אף כאן הוא פותח את השער – המפסק, ועל ידי כך הפלטה נדלקת. ולכאורה אין בהזזת המתג יותר מהבאת גפרור לגז. וכיון שהוא ממש לצרכי אוכל נפש נראה שמותר.

להזיז את המתגים בשבת נראה לי שאסור, מפני שאין בהם צורך לשבת כלל, והרי זו הכנה משבת לחול. כל פעולה שנעשית לצורך יום טוב ואין בה שום צורך לשבת נראה לי שאסורה. ואף אם היא פעולה קטנה מאד כמו הזזת מתגים, סו"ס היא לא נעשית לצורך שבת, ויש בכך זלזול בקדושת השבת. כנלענ"ד.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: יש עוד עצה (של המהרי"ל דיסקין) לתת לקטן או לקטנה בגיל מופלא סמוך לאיש היודעים ענין וכשרים לאכול מזה ויפרישו חלה.

תשובת המחבר: עצת המהרי"ל דיסקין מובאת בהערות הגרי"ש אלישיב (ביצה לד ע"ב), וכן בס' דף על הדף (פסחים פח ע"א). ולמופלא סמוך לאיש התיר המהרי"ל דיסקין להפריש מהלחמניות שנאפו מערב שבת, מדין חינוך. ועי"ש בהערות הגרי"ש"א שהקשה על דבריו, ועי' בס' דף על הדף שאף המהרי"ל דיסקין לא נהג כן כל השנים.

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: לענ"ד הוא מבעיר אש שלא מאש אחרת ואסור ביו"ט.

תשובת המחבר: לענ"ד הוא מביא את האש לגחלת והדבר מותר ביו"ט, ועי' בספרי חי"ב סי' יח.

## חבל נחלתו

חשש שידליק אותם בידיים. ולכן עדיף לעשות בדרך גרמא כדי לא לבלבל אדם שאינו מבחין בהגדרות ההלכתיות.

ועם זאת מהיות טוב ראוי יותר להדליק על ידי גרמא, כיון שאדם רגיל אינו מבחין בין הדלקת פלטה חשמלית להדלקת אור או להפעלות חשמליות נוספות, וישנו

## החלפת בלון גז לצורך בישול ביום טוב

מלחבר מיכל – גז חדש למערכת.

אולם, (שם) בהערה ס כתב: "שמעתי מהגרש"ז אויערבך זצ"ל, דיש בזה משום עובדין דחול, כיון שצריכים לכך גבורה ואומנות. ושוב אמר לי הגרש"ז זצ"ל, **דנראה דשפיר שרי לעשות כן כיון דהוה ממש לצורך או"נ** וגם רגילין תדיר לפרק ולהחזיר, ואין זה דומה לעושה פחם או פתילה דאסור, עכ"ל. ועיין סי' שב סע' ד, לגבי מכבש של אומן, דכיון שתחוב בחזקה, התרתו דומה לסתירה, וא"כ י"ל דהה"נ הכא". ונלענ"ד שאף כאן חיבור צינור לבלון אין בו מעשה אומן, והחיבור בחוזק הוא כדי שלא יברח גז ואין בכך חיבור בחזקה, ומכבש של אומן הוא לצורך גיהוץ ולא לצורך אוכל נפש.

שאלה

אדם תכנן להכין אוכל על כירת גז ביום טוב והתברר לו שבלון הגז ריק, האם מותר לו להביא בלון מלא ולחברו ביום טוב?

תשובה

נראה לי שהדבר מותר. מה ההבדל בין זה לבין מי שהכין עצים להסקת תנורו לבישול והוא מבשל עליהם ביום טוב. הרי את העצים הוא מניח ביום טוב. וכן כאן הוא מחבר את בלון הגז ביום טוב.

וכך כתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק יג סעיף יא): "מיכל – גז שנתרוקן, מותר לסגור את ברזו, וכן גם מותר לפתוח את ברזו של המיכל המלא, אבל טוב להימנע

סימן כח

## כבד ששפכו עליו מים חמים מאד

תשובה

שאלה

א. פסק הטור (יו"ד סי' עג): "הכבד יש בו ריבוי דם לפיכך אין לו תקנה לבשלו על ידי מליחה ואין לבשלו אלא אם כן קרעו שתי וערב והניח חתוכו למטה וצלהו ואח"כ יכול לבשלו, ור"ת התיר לבשלו ע"י קריעה ומליחה ואין נוהגין כן, ומיהו בדיעבד

אשה הפשירה כבד כדי לצלותו לשבת. מתוך חפזון להפשירו ערתה עליו מים חמים מאד. הכבד הלבין (במקומות מסוימים כאילו הוא חלוט). האם ניתן לצלותו עדיין או שהוא נאסר? האם צריך לתקנו בפעולות מסוימות?



[פ"י מי"א] הכבד אוסרת ואינה נאסרת כלומר פליטתה אוסרת אחרים והיא בעצמה אינה נאסרת גם מפליטת דם אחר לפי שהיא תמיד טרודה לפלוט ואינה בולעת וזהו שיטת ר"ת בתוס' ורא"ש שם"...

עולה שהמחלוקת שבין הרי"ף והרמב"ם לר"ת היא: האם מליחה מועילה לבישול אבל לאחר צליה לכו"ע מותר גם לבשלו.

וכל מה שנעשה עם הכבד שלפנינו אינו בעייתי כלל, כיון שחליטה מעיקר הדין מתירה לאכלו מבושל וללא צליה, ועתה שחלקו חלוט בכל זאת כוונתה לצלות ולא לבשל וע"כ הדם שבו ודאי אינו אוסרו. וגם הגאונים שאסרו חליטה לכתחילה לא אסרו אלא כשלא צלאו אבל אם צלאו הוא ודאי מותר.

ג. ועדיין צריך לדון על הכלי שהרי הדם בכבד אינו אוסר את הכבד אבל אוסר בשר וכלים שנתבשלו עמו.

אמנם במקרה זה שהמים נשפכו על הכבד וממנו לכלי נראה שאין לאסור את הכלי שכן הדם נצמת ואינו יוצא כתוצאה מחליטה, וכאן אף החליטה אינה שלמה, ולכן הכלי לא נאסר.

ד. כמו"כ אין חשש שהאשה תבשל את הכבד, מכיון שהוא נחלט, שכן כוונתה בשפיכת המים לא היתה לבישול, אלא לצלותו. וכאמור בבן איש חי (שנה שניה פרשת קדושים סעיף יד):

"לכתחילה אין להשהות הבשר שלשה ימים בלא מליחה, דחיישינן שמא יבשלנו, ואם השהה אותו בשוגג, צריך לצלותו תיכף דחיישינן דילמא משתלי ומבשל ליה, וכנז' בשמש צדקה סי' ט"ל, אך הכבד והכחל מותר להשהותן משום דבלא"ה אסורים בבישול ובודאי יצלנו, ואף על גב דכבר מותר לבשלו

שרי. ואם חלטו בחומץ או ברותחין מדינא דגמרא היה מותר לבשלו אח"כ אפילו עם בשר אחר."

וכ"פ השולחן ערוך (י"ד סי' עג ס"ב):

"אם חלטו בחומץ או ברותחין ונקב והוציא מזרקי הדם שבתוכו, מן הדין מותר לבשלו, אלא שהגאונים אסרו לעשות כן, ובדיעבד מותר."

ב. באר בערוך השולחן (י"ד סי' עג ס"ג): "וכיון שהוא כוליה דם לכן רבתה המחלוקת בין רבותינו הראשונים איך להכשירו לאכילה ויש שסוברים שאין לו היתר במליחה כלל דמפני ריבוי דם שבו לא יוציא המלח דמו ממנו ואין לו היתר רק ע"י צלייה עד האש וישהנו כחצי צלייתו ואח"כ מותר לבשלו כמו שנוהגין עתה בכל תפוצות ישראל וזהו דעת הרי"ף והרמב"ם בפ"ו ממאכלות אסורות וכ"כ בה"ג. ואף על גב דבחליטה ברותחין או בחומץ ודאי שרי דמצמית הדם כמבואר בגמ' [ק"א א] מ"מ כתב הרי"ף דשדרו ממתכתא דאנן לא בקיאינן בחליטה ע"ש ויתבאר בסעיף ט"ו בס"ד."

והוסיף לבאר בסעיף ד:

"ויש שסוברים דע"י מליחה אין שום ספק שמותר לבשלו דמליחה הוה כצלייה דמליח הוה כרותח דצלי ופולט ע"י מליחה כמו שפולט ע"י צלייה ואדרבא הש"ס מסתפק שם דאולי גם מליחה א"צ וזה אין ספק ג"כ דלעצמו של כבד א"צ כלום שהרי הוא כולו דם והתורה התירתו ומותר לבשל הכבד בלא שום דבר והספק הוא על שארי בשר שמתבשל עם הכבד שלא נמלח אם פליטת דם הכבד אוסר בשר אחר, דאולי כיון שהוא כולו דם והתורה התירתו אינה אוסרת, או אפשר דאחר שפירש הדם לחוץ אוסרת מדרבנן. וזהו ששנו חכמים במשנה דתרומות

## חבל נחלתו

הכשרת כבוד היא על ידי צליה אף לחומרת הגאונים אינו בכלל הגזירה, ואף הגאונים התירו על ידי צליה אלא שחששו מן ההרגל לבשל ולא לצלות – חשש שלא קיים בכבוד.

### מסקנה

מותר לצלות את הכבד לאחר שהפשיר כראוי ככל צליית כבד.

אחר צליה, מ"מ כיון שגם הבשר מותר בדיעבד לבשלו אחר צליה, לא חיישינן להא דכ' פתחי תשובה בשם חמודי דניאל סי' ל"ד."

ה. כמו"כ אף מחשש לחומרת הגאונים שלא לבשל בשר ששהה ג' ימים ללא מליחה אף אם מלחוהו (ורק הותר לצלותו). חלק גדול מן הפוסקים סוברים שקפוא ניתן לשהות לפני מליחה ואין זה כלול בג' ימים ללא מליחה. כמו"כ כיון שדרך

## סימן כט

# טבילת כלים על ידי חתן וכלה

### שאלה

חתן וכלה אחר שנישאו נגשים למקוה כדי לטבול כלי אוכל חדשים מתוצרת חוץ. האם מותר שאחד מהם יברך והשני יטביל בפועל או שצריך שהמברך יטביל בעצמו.

### תשובה

א. טבילת כלים שנקנו מנכרי ועשאים נכרי הוא חיוב, יש אומרים שהיא מן התורה וי"א רק מדרבנן.

כתב הבית יוסף (יו"ד סי' קט):

"יד] כתוב בתרומת הדשן סימן רנ"ז שאין לשלוח קטן להטביל כלים דכיון דטבילת כלים דאורייתא לא מהימנינן לקטנים עליהו ומכל מקום להטבילם קטן בפני ישראל כתב דשרי"..."

"טו] ובתשובות להרמב"ן סימן קנ"א כתוב דלהטביל כלים על ידי גוי דמותר ובתשובות הרשב"א (ח"ג סימן רנה) כתוב כלשון הזה: מה

שכתבת שהטבלת כלים מדרבנן לא כולם מודים בו ומדברי הרמב"ם יראה שהוא סבור שהוא מדאורייתא ופשטא דשמעתא דשיליה ע"ז הכי משמע טפ"י.

וכ"כ הפרי חדש (יו"ד סי' קט), וכן הצ"ח (ביצה י ע"ב).

ב. ברכת טבילת כלים היא ברכת המצוות שבדרך כלל אחד מוציא את חברו אע"פ שהלה מקיים את המצוה, עפ"י ר"ה (כט ע"א) וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרצב ס"ג).

לגבי שחיטה נחלקו הפוסקים האם יכול לברך מי שאינו שוחט לברך לחבירו ששוחט. הטור (יו"ד סי' א) פסק: "והשומע ואינו מדבר אם הוא מומחה שוחט אפילו לכתחלה אם אחר מברך". ולא הזכיר שום הסתיגויות לכך שאחר יברך, כמו בכל המצוות.

אולם יש שהסתייגו מכך עפ"י דברי האו"ז (הל' שחיטה סי' שסז והובאו בהגהות

אשרי ראש חולין<sup>1</sup>.

בשולחן ערוך (יר"ד סי' א ס"ז) פסק: "השומע ואינו מדבר, אם הוא מומחה, שוחט אפי' לכתחלה, אם אחר מברך". ונחלקו האחרונים בפירוש דברי השו"ע, האם האחר מברך רק כאשר הוא שוחט בעצמו ורק אז מוציא בברכתו את חבירו שגם הוא שוחט, או שיכול לברך עבור חבירו השוחט גם כשאינו שוחט.

הב"ח (יר"ד סי' א, בקונטרס אחרון) כתב: "אם אחר מברך. מהרו"ך (דרישה אות ז) הבין דאותו אחר עומד על גביו ומברך ברכת השחיטה ואינו שוחט והאריך בדברים שלא הוה ליה לרב כמוהו לכתבן כי הדבר פשוט דהכי קאמר **אם אחר ג"כ שוחט ומברך** כמ"ש בחיבורי ע"ש".

ומפרש הב"ח בשו"ע שאותו שמברך לאילם שוחט בעצמו, אבל אינו יכול להוציא בברכה בלבד ללא שהוא שוחט בעצמו.

טעם ההגבלה בברכת מצוה זו, הוא מפני שהאחרונים הבינו שברכת המצוות שיכול לברך עבור אחרים אע"פ שכבר יצא הוא דוקא במצוה שיש עליה ערבות, אבל על מצוה שהיא קיומית בלבד, ואין חובה מן התורה לקיים את המצוה, אין ערבות, ולכן אם יצא אינו מוציא במצוה וה"ה בברכת המצוות שלה. ורק אם גם המברך מקיים את המצוה ומברך יכול מי שאינו למברך לצאת בברכתו.

וכ"פ הש"ך (יר"ד סי' א ס"ק לב): "אם אחר מברך. ודוקא שהאחר שוחט ג"כ הא לא"ה א"י

לברך הג"א ומביאו ב"י וד"מ וכן משמע בשחיטת מהרי"ו וכ"פ הב"ח ושאר אחרונים וכן משמע הל' אם אחר מברך ולא קאמר ואחר מברך משמע שהאחר בלא"ה וע"ל סי' י"ט דבעי' שאותו אחר יכוין להוציא".

וכן הכרתי (יר"ד סי' א ס"ק לד) כתב: "מברך אחר. היינו שאחר שוחט לעצמו גם כן, ומוציא בהמה זו גם כן בברכה. אבל שיברך הוא מה שאחר שוחט, לא (הגה"א פ"א סי' ג, ב"י ז' ע"ב ד"ה ודע, ד"מ ס"ק י"ח, ב"ח סי"ב ד"ה וחרש, ש"ך ס"ק ל"ב, פ"ח ס"ק ל"ג. דלא כט"ז ס"ק י"ז), דהוי כברכת הנהנין ולא דמי לברכת המצות (ב"ח, פ"ח שם)".

בבאור הגר"א (שו"ע יר"ד סי' א ס"ז) משמע קצת שחולק על האו"ז, אמנם באו"ח (סי' תקפט ס"ב) כתב במפורש שאחר יברך וישמע מן התוקע שאינו יכול לברך.

כשיטת האו"ז והב"ח סבר הפרי חדש (יר"ד סי' א ס"ז ס"ק לג): "אם אחר מברך מדלא קאמר ואחר מברך משמע דמיירי שהאחר מברך בלאו הכי, דהיינו ששוחט גם כן הא לאו הכי אינו יכול לברך לפטור חבירו משום דאין כאן חיוב לברך כשאר מצות ודמיא לברכת הנהנין שאינו מוציא חבירו משום דלא לתהני ולא לברוך הכי נמי לא לשחוט ולא לברוך וכן כתבו האחרונים ז"ל. ובספר ט"ז [ס"ק יז] האריך לחלק בין תרומה לשחיטה ואין בדבריו טעם, דתרומה ושחיטה כי הדדי נינהו וכדברי הב"י [ד"ה ודע] וזה ברור. ועיין לקמן סימן י"ט [סעיף ג] דבעינן שאותו אחר שמברך שיכוין להוציא השוחט ע"ש". וכן כתב החכמת אדם (כלל א ס"ד).

1. עי' בספרי ח"א סי' סג.

## חבל נחלתו

ובהערה הביא מקורותיו מברכת השחיטה ומבדיקת חמץ שאם בעה"ב אינו בודק אינו יכול לברך.

וצ"ע, לשיטתו, היאך מברך גדול על הטבלת קטן.

ד. ולענ"ד צ"ע אם שחיטה וטבילת כלים שוים בהלכותיהן וממילא אף הברכה שונה במהותה.

פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קכ סט"ו): "אם הטביל כלים על ידי עובד כוכבים, עלתה להם טבילה. (אבל אינו נאמן על הטבילה) (ד"ע)".

ובאר הט"ז (יו"ד סי' קכ ס"ק יז) שמקורו מתשובת הרשב"א כיון שאי"צ כוונה בטבילת כלים<sup>3</sup>, ומותר לעשות כן לכתחילה. ותמה הט"ז:

"אבל תמיה לי היאך יברך על מה שיטביל העובד כוכבים והישראל אינו עושה כלום ע"כ אין ראוי לעשות כן לכתחלה ומשום הכי כתב הש"ע כאן לשון דיעבד, אבל אם הישראל מטביל ג"כ איזה כלי באותה שעה אלא שהעובד כוכבים מסייע לו להטביל שאר כלים נמצא דקאי הברכה על מה שהישראל עושה שפיר דמי ומזה מיירי תשובה לרמב"ן שזכרתי. כן נלע"ד".

הט"ז הסתפק איך ברכת ישראל מועילה להטבלת הכלים ע"י הגוי. ופשוט לו שההטבלה עם ברכה.

והפרי חדש (יו"ד סי' קכ ס"ק מ) כתב: "עלתה להם טבילה. ואף לכתחילה שרי ויברך ישראל הברכה ויטבילנו, ודלא כהט"ז [ס"ק יז]. וכן נראה מתשובת הרשב"א [חלק א] סימן תקי"א ע"ש... אלא דטבילת כלים דהכא שניא

אמנם הט"ז (יו"ד סי' א ס"ק יז) כתב שאחר יכול לברך עבורו אף שאותו המברך אינו שוחט.

וכך הביא בכנסת הגדולה (הג"ט יו"ד סי' א אות מו): "וראיתי לרי"ו בנתיב ט"ו ח"א באות ה', כתב ג' חלוקים בחרש... השני, שומע ונשתתק שאינו מדבר עתה והיה מומחה בעוד שהיה מדבר, שוחט לכתחילה אפילו אין עומדים עומדים ע"ג. הג"ו... עד כאן לשונו. ואין ספק דמ"ש בחלוקה דשומע ואינו מדבר ששוחט לכתחילה אפילו שאין אחרים עומדים ע"ג, היינו שאין אחרים עומדים ע"ג מתחלה ועד סוף, אלא שבירך והלך לו, או שהאחר שבירך לו אפילו שעומד שם לא הוי מומחה והוי כעין אחרים עומדים ע"ג, אבל מכל מקום צריך שאחר יברך לו כדי שישחוט לכתחלה, וכמ"ש הדרישה. וכן מצאתי להרב בעל דמ"א<sup>2</sup> בדף י' ע"ג".

וכאן המדובר באילם ומשמע שאין המברך שוחט בעצמו. וא"כ רבינו ירוחם מסכים עם שיטת הדרישה והט"ז.

ג. האחרונים השוו בין מצות הטבלת כלים למצות שחיטה ולכן השוו בין ברכת הטבלת כלים לברכת השחיטה, ועפ"י כתבו רובם שמי שאינו מטביל אינו יכול לברך עבור מי שמטביל בפועל. וקצת תמוה שהסיקו דבר שאף ראשון לא העיר עליו.

ועי' בס' טבילת כלים (לרב צבי כהן ז"ל עמ' קעט-קפ) שכתב בסעיף טו: "אבל אם רק אחד מטביל, לא יברך השני בעבורו, אלא אם המטביל הוא קטן שאינו יודע לברך בעצמו".

2. דמ"א – דמשק אליעזר (אשכנזי) עפ"י שם הגדולים מע' ספרים.
3. ולכן אפילו כלים שנפלו לים או לנהר (הראוי לטבילה) אי"צ טבילה בשנית.

ט' שהרחיב הדיבור בזה והעלה ג"כ דהעיקר כדעת הט"ז דאין לישראל לברך על מעשה הגוי וממילא דאין לטבול לכתחלה ע"י עכו"ם כיון שאינו יכול לברך על מעשה גוי עיין שם באורך".

אבל סייעתא לדברי הפר"ח, שיש לבעל הכלי לברך אף שהגוי מטבילו, כתב בשו"ת התעוררות תשובה (שו"ע י"ד סי' קכ): "טו"ז סק"ז תמ"י לי האיך יברך על מה שיטביל העכו"ם והישראל אינו עושה כלום. ונ"ל כיון דאין הטבילה בעצמה חיובית רק שאסור להשתמש בו בלי טבילה וא"כ הטבילה רק התחלת המצוה ונגמרה בשעת תשמיש הראשון וממילא יכול לברך עלי' או סמוך מיד לטבילה או קודם תשמיש ראשון ודמי כמו שפסק הרמ"א או"ח סי' קנ"ו שאם לא בירך על נטילת ידיים קודם הנגוב יכול לברך עד שיאכל המוציא כאשר בארנו שם הטעם ג"כ שנטילה מצוה הוא משום שאסור לאכול פת בלי נטילה א"כ גמר מצות נטילה הוא בהתחלת אכילת המוציא, ואי' ברמב"ם שכל מצוה שיש לה המשך זמן אם לא בירך עובר לעשייתן מברך אח"כ כל זמן המשכת המצוה, ובפרט ברכה שהיא בעל נקל יותר לברך ועיין בטו"ז או"ח הל' ציצית סי' ח' טעם דמברכינן על טלית קטן 'על' מצות ציצית".

עולה כי מסקנת חלק מן האחרונים היא: שמברך על הטבלת כלים של גוי, וכש"כ כלים של חבירו אע"פ שהמברך אינו מטביל כלים. והטעם שאין מצוה לטבול כלים, אלא מצוה שהכלים יהיו טבולים. ולכן הברכה אינה על עשיית המצוה אלא על תוצאת הטבילה.

ה. בדומה כתב בפסקי תשובות (סימן רסג הערה 12): "וכן לענין הדלקת נרות שבת ע"י נכרי בצווי האשה דלכמה מן הפוסקים

היא וכמו שהביא הב"י בסוף סימן זה [ריש עמוד עא] בשם תרומת הדשן סימן רנ"ז, דמאן לימא לן דהך טבילה דאינה מטומאה לטהרה ואינה אלא גזירת הכתוב מנלן דבעי כוונה, ולפיכך טבילת גוי מהניא אפילו לכתחילה. וכן אם נפלו כלים מאליהם במים קודם טבילה וכן אם הטבילם ישראל אחר שלא מדעת הבעלים בכל הני עלתה להם טבילה. וכך כתב הש"ך [ס"ק כח] ודלא כהב"ח".

והפר"ח הלא כתב לגבי שחיטה שלא מועילה ברכת אחר כשאינו שוחט בעצמו ואילו בטבילת כלים סבר שישראל מברך וכותי מטביל. הא קמן שבשחיטה סבר שהברכה על העשיה או על תוצאותיה, ואילו בהטבלת כלים זו גזירת הכתוב ועליה הברכה.

אמנם הבית מאיר (יו"ד סי' קכ) העיר על הפר"ח: "ויברך ישראל הברכה. נ"ב לענ"ד העיקר כהט"ז דהא קי"ל אין שליחות לכותי ואין זה אלא כאילו נפל למים מעצמו כדכתב לקמן. וא"כ איך יברך ועל מה יברך. וכן מדויק קצת לשון הגמרא מנחות מ"ב דמקשה והרי מילה וכו' דכשירה בכותי ובישראל צריך לברך. משמע אבל אם כותי מל לא ס"ד דהישראל מברך. והרשב"א אפשר דאיירי בטובל מספק דבל"ז אינו מברך".

ולענ"ד שגה בהבנת הט"ז שכן אף הט"ז כתב שיברך, אלא שלא היה לו ברור איך יברך ללא כל מעשה בצדו.

בדרכי תשובה (סי' קכ ס"ק קו) הביא את דעות הט"ז והפר"ח והבית מאיר והבין כבית מאיר שללא מעשה אינו יכול לברך. והסיק: "ועי' בס' מקור מים חיים סוף סי' זה מ"ש בביאור דברי הט"ז בזה ובמ"ש בזה לדינא ועי' בשו"ת חקרי לב ח"ב מיו"ד סי'

## חבל נחלתו

התוקע כבר יצא י"ח, לא יברך עבור נשים. ועי' בהערות בס' ברכת ה' (חלק ה ס"ה עמ' כו).

ו. לגבי טבילת כלים ע"י איש ואשתו, נלענ"ד שניתן לומר שהם לענין הטבילה כגוף אחד, כיון שהם שניהם ניגשים להטביל את הכלים והכלים של שניהם יכולים שאחד יברך והשני יטביל וכד'.

ומצינו לענין נר שבת כתב בקיצור פסקי הרא"ש (שבת פ"ב סי' יח):

"הדלקת נר בשבת חובה לכך אין מדליקין בדבר שריחו רע שמא מתוך כך יניחנו ויצא. ולא בדבר שריחו טוב כעין צרי שמא יסתפק ממנו אלא מדליקין בשמן שומשמין ואגוזים ובשל צנונות ובשל דגים ובשל פקועות. ומברכין עליו **בין איש ובין אשה** שמדליקין ואפילו היה נר דולק והולך צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה לשם שבת ומצוה לרחוק פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת וכל שכן גופו".

היינו במצוות משותפות ביניהם זה או זה מברך.

וכן בנר חנוכה שהמצוה היא נר איש וביתו, האשה בביתה מברכת ומדליקה עבור שניהם.

### מסקנה

מלכתחילה במצוות רשותיות (קיומיות) ראוי שהעושה יברך, כדי שלא להכניס עצמו למחלוקת. ולכן אף בטבילת כלים ראוי לנהוג כן. אולם אם המטביל את הכלים אינו יכול לברך (כגון אילם), או שאחר בך לו אין הברכה לבטלה ויוצא בברכתו כששומע את הברכה. ואיש ואשתו בטבילת כלים משותפים יכולים שאחד יברך והשני יטביל, אולם מלכתחילה ראוי שגם המברך יטביל.

מהני שתוכל האשה אף לברך, כדלקמיה אות י"ט, כ"ש כשעומד על גביו". והטעם משום שהחובה העיקרית שיהיה אור בבית ולא חובת ההדלקה ע"י האשה.

ומצאתי ברשימות שעורים (רי"ד סולובייצ'ק, ברכות יד ע"א) שדן בכל המצוות: "תוס' ד"ה ימים. בא"ד. וז"ל ויש שרוצין לומר דיחיד האומר הלל בימים שאין גומרין שאין לו לברך ומיהו השר מקוצי היה אומר דכיון שרצה לחייב עצמו מברך ואין זה ברכה לבטלה מידי דהוה אלולב ואתפילין דהני נשי מברכות אף על גב שאינן חייבות עכ"ל. ונראה דנחלקו אם מברכים ברכת המצוות על החיוב או על הקיום, דהיש רוצין לומר סברי דאין מברכים אלא על חיוב, ולכן ס"ל דבר"ח רק ציבור מברכים, דהמנהג מחיל חיוב קריאה על הציבור, ואף על פי שליחיד שקורא נמי חל קיום, אין היחיד מברך. מאידך השר מקוצי סובר דהברכה חלה על הקיום וכמו שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג אף על פי שאינן חייבות ה"נ יחיד מברך על הלל בר"ח, דאע"פ שמחמת המנהג חל חיוב רק על הציבור מ"מ יחיד הקורא הלל מקיים קיום שירה ושפיר מברך".

ובעקבות דבריו ק"ו בטבילת כלים 'הברכה חלה על הקיום' ולכן יכול לצאת אף בברכת אחר.

ומצאנו בתקיעה בר"ה לנשים. פסק האגודה (ראש השנה פרק ד – יום טוב סימן יח):

"ותוקעין לנשים ומברכין להן ואפי' מי שיצא כבר, לשון רבינו אבי"ה, אכן יש גאונים שכתבו [שטוב] לתקוע לילודות ולכל נשים טרם יצא התוקע, לאפוקי נפשיה מפלוגתא". אמנם בשו"ע סי' תקפט ס"ו פסק שלא לברך עבור נשים, ורמ"א פסק שאם

## חבל נחלתו

### סימן ל

## מוך דחוק

### שאלה

איש הביא בדיקת אשתו של היום השני משבעה נקיים ביום החמישי לשבעת הנקיים. הבדיקה היתה לא טובה, וצריכה להתחיל למנות נקיים מחדש. לטענת המביא חוץ מן הבדיקה הלא טובה כל הבדיקות (בוקר וערב) לאחר הבדיקה האוסרת היו טובות ונקיות.

האם ניתן להתחיל את מנין הימים יום למחרת שמצאה בדיקה נקיה (כגון שהבדיקה הפגומה היתה בבוקר והשניה אחר הצהריים באותו יום ולמנות מהערב הבא שבעה נקיים) או שצריכה להפסיק מחדש עם מוך דחוק?

### תשובה

א. נדה מן התורה טמאה שבעה ימים מתחילת יציאת וסתה ובליל היום השמיני טובלת וטהורה לבעלה. בימינו נדה יושבת שבעה נקיים כזבה גדולה, אולם טבילתה כנדה בלילה. אנו נוהגים שמיום ראייתה הראשונה של נדתה אסורה להפסיק בטהרה ארבעה ימים (לפוחתים), או חמישה (לרוב הדעות) ויש מחמירים בששה ימים. הנ"מ בשאלתנו לגבי דורנו היא: אם הפסיקה לראות לפני היום האחרון (4-6), ובדקה שחרית ומצאה טהורה, האם בסוף ימי הטומאה יכולה לספור נקיים בלי הפסק טהרה בבין השמשות.

לגבי מציאות של יום ראשון בטומאה ובדקה אחרי מציאת הטומאה ומצאה שהיא טהורה שייכת אף בדורנו אולם מאד לא שכיחה. אולם במקרה שנשאלנו זאת השאלה: כיון שבדיקת שחרית של

היום השני סתרה את ספירתה, וכיון שיכולה להתחיל מיד בספירת נקיים, האם יכולה להסתמך על בדיקה אחר הצהריים באותו יום, או על הבדיקות בימים הבאים או שצריכה הפסק טהרה בבין השמשות וא"כ באיזה יום.

ב. נאמר בנדה (סח ע"א) במשנה: "נדה שבדקה עצמה יום שביעי שחרית ומצאה טהורה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר ימים בדקה ומצאה טמאה – הרי היא בחזקת טהורה. בדקה עצמה ביום שביעי שחרית ומצאה טמאה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר זמן בדקה ומצאה טהורה – הרי זו בחזקת טמאה, ומטמאה מעת לעת ומפקידה לפקידה. ואם יש לה וסת – דיה שעתה. ור' יהודה אומר: כל שלא הפרישה בטהרה מן המנחה ולמעלה – הרי זו בחזקת טמאה. וחכמים אומרים: אפילו בשנים לנדתה בדקה ומצאה טהורה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר זמן בדקה ומצאה טמאה – הרי זו בחזקת טהורה".

המדובר במשנה מתי צריך להיות ההפסק של נדה (דאורייתא) שמוציא אותה מטומאתה.

ג. פרש ר' עובדיה מברטנורא (נדה פ"י מ"ב) את המשנה:

"ושלש מחלוקות בדבר, לתנא קמא בדיקת שחרית השביעי הוא דמטהרתה, אבל שני לנדתה, לא. ולר' יהודה אפילו בדיקת שחרית דשביעי לא מטהרה עד שתפרוש בין השמשות. ולרבנן אפילו בשני, דכיון דפסק פסק, ודוקא בשני הוא דמטהרי רבנן, אבל בראשון מצאה טהור ושוב לא בדקה, וטבלה

## חבל נחלתו

**הראשון**, הוא סבר שטהורה לאחר שבעה נקיים, לעומת זאת חכמים אחרים סברו שצריך ביום הראשון הפסק טהרה בבין השמשות.

ה. הטור (י"ד סי' קצו) כתב: "שבעת ימים שהזבה סופרת מתחלת ממחרת יום שפוסקת בו וכך משפטה אם תראה שני ימים או שלשה ופסקה לראות בודקת ביום שפסקה כדי שתפסוק בטהרה וכתב הרשב"א בדקה עצמה שחרית ומצאה טהורה אף על פי שלא בדקה בין השמשות הרי זו בחזקת טהורה ראתה יום אחד בלבד ופסקה ובדקה עצמה ומצאה טהורה הרי זו בחזקת טהורה ויש שמחמירין בזה מספק הואיל ומעיינה פתוח ומלשון א"א הרא"ש ז"ל יראה שצריכה שתפסוק בטהרה בין השמשות שכתב וזה לשונו ואחר שיפסוק הדם תבדוק עצמה יפה יפה ובדיקה זו תהיה בין השמשות ביום שתפסוק בו מלראות ותלבוש חלוק הבדוק לה שאין בו כתם ומיום המחרת תתחיל לספור שבעה נקיים".

באר הבית יוסף (י"ד סי' קצו א [ב]): "ומ"ש רבינו ומלשון אדוני אבי ז"ל יראה שצריכה שתפסוק בטהרה בין השמשות שכתב (קיצור פסקי הרא"ש לנדה) ז"ל ואחר שיפסוק הדם תבדוק עצמה יפה יפה ובדיקה זו תהיה בין השמשות וכו'. נראה מדברי רבינו שהרא"ש סובר **דבאיזה יום שתפסוק צריכה לבדוק בין השמשות וכרבי יהודה דמתניתין** דאמר כל שלא הפרישה בטהרה מן המנחה ולמעלה הרי זו בחזקת טמאה דהא לא חילק הרא"ש בין יום ראשון לשאר הימים וא"כ הוא קשה למה פסק כיחידאה. לכן נראה לי **דהרא"ש לא כתב כן לפסק הלכה אלא לרווחא דמילתא** דאפילו מאן דסבר דבהפסיקה ביום הראשון נמי סגי בבדיקת

בליל שמיני ועשתה טהרות, ואחר כך מצאה טמא, לא מטהרי רבנן, לפי שביום ראשון הוחזקה מעין פתוח. ומשום הכי קתני ואפילו בשניה לנדתה דוקא, אבל ראשון לא. והלכה כחכמים". (וכ"פ רש"י על אתר).

לפי ת"ק רק בדיקת שחרית של יום השביעי של נדה (דאורייתא) מחזיקה אותה כטהורה, אבל בדיקות קודמות אינן מוציאות אותה מחזקת טומאה. לפי רבי יהודה רק בדיקה בבין השמשות מטהרתה בכל הימים, ולפי חכמים אפילו בדיקת שחרית של היום השני לנקיים וטבילה אור לשמיני מוציאה אותה מטומאתה. הלכה כחכמים, ולגבי יום ראשון לא פורט במה יכולה להיטהר.

ד. כתב בתורת הבית הקצר לרשב"א (בית הנשים שער החמישי): "האשה שראתה ב' או ג' ימים והרגישה שפסקו דמים שלה אם לא בדקה עצמה אף על פי שהרגישה שפסקו דמים הרי זו בחזקת טמאה עד שתפריש בטהרה. בדקה עצמה שחרית ומצאה טהור אעפ"י שלא בדקה עצמה בין השמשות הרי זו בחזקת טהרה. ראתה יום א' בלבד ופסקה בו ביום ובדקה עצמה ומצאה טהור הרי זו בחזקת טהרה, ויש מחמירין בזו מספק הואיל ומעינה פתוח. לעולם יהא אדם מלמד בתוך ביתו שתהא האשה בודקת עצמה יום הפסק טהרתה כמוך דחוק ויהא שם כל בין השמשות שזו הבדיקה מוציאה מידי כל ספק".

היינו אם הפסיקה בשחרית מהיום השני והלאה יכולה לספור נקיים (בדורנו לאחר היום הרביעי או החמישי כמב' לעיל) לגבי היום הראשון בו פרסה נדה האם בדיקת יום תועיל, הרשב"א הביא מחלוקת בינו לאחרים לגבי פוסקת שחרית ביום



ביתו שתהא האשה בודקת עצמה יום הפסק טהרה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות שזו בדיקה מוציאה מידי כל ספק עכ"ל מדלא כתב הרשב"א שצריכה לבדוק בין השמשות משמע דס"ל דאף לכתחלה לא אצרכוה לבדוק בין השמשות, וזה שכתב לעולם יהא אדם מלמד וכו' אינו אלא עצה טובה אבל חכמים לא הטילו עליה חיוב זה שצריכה לבדוק בין השמשות אלא אף לכתחלה יכולה לבדוק שחרית לכך קאמר רבינו ומלשון א"א הרא"ש יראה שצריכה שתפסוק בטהרה בין השמשות וכו' פירוש שחכמים הצריכוה לכתחלה לבדוק בין השמשות והיא נקראת עוברת על דברי חכמים אם לא בדקה בין השמשות אבל ודאי מודה הרא"ש דבדיקת שחרית הוא בדיקה דיעבד".

ו. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קצו ס"א: "שבעה ימים שהזבה סופרת מתחילין ממחרת יום שפסקה בו. וכך משפטה, אם תראה ב' ימים או ג' ופסקה מלראות, בודקת ביום שפסקה כדי שתפסוק בטהרה; ובדיקה זו תהיה סמוך לבין השמשות. (וכן נהגין לכתחלה; ובדיעבד, אפילו לא בדקה עצמה רק שחרית ומצאה עצמה טהורה, סגי בכך). (טור בשם הרשב"א וב"י אף לפי דברי הרא"ש). ולעולם ילמד אדם (להחמיר לכתחלה) בתוך ביתו שתהא בודקת ביום הפסק טהרתה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות, שזו בדיקה מוציאה מידי ספק (רשב"א בתה"ק)..."

וכך פסק השו"ע בסעיף ב: "ראתה יום אחד בלבד ופסקה בו ביום, צריכה לבדוק עצמה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות".

ורמ"א הגיה: "ובדיעבד אם בדקה עצמה סמוך לבין השמשות ומצאה עצמה טהורה,

שחרית מודה דבאיזה יום שתפסוק עדיף טפי לבדוק בין השמשות דמרחקה נפשה מידי נדנוד ספק וכל שכן לסוברים דבהפסיקה ביום הראשון צריכה בדיקה בין השמשות דלכתחלה אית לן לאורויי דכשהפסיקה בשאר ימים נמי תבדוק בין השמשות כי היכי דלא ליחלף להו יום ראשון בשאר ימים". והב"י מחזק את דבריו שהרא"ש לא כתב זאת להלכה שאין לחלוק עליה, אלא דוקא כמנהג ראוי.

מוסיף הב"י: "ורבינו ירוחם (נכ"ו ח"ב דף רכא ע"ה) כתב סתם כדברי הרשב"א נראה שסובר שאין חולק בדבר וגם זה סעד לדברי דאם איתא דהוה ס"ד דפליג הרא"ש במילתא לא הוה שתיק מיניה".

ולגבי הפסק טהרה מביא הב"י: "ולי מה יקרו דברי הרשב"א שכתב בתורת הבית הקצר (ב"ז ש"ה נד.) וז"ל לעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא האשה בודקת יום הפסק טהרתה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות שזו הכדיקה מוציאה מידי כל ספק עכ"ל".

אף הב"ח (יו"ד סי' קצו ס"ק ב) הסכים לדעת הב"י. וז"ל: "ומ"ש ומלשון אדוני אבי הרא"ש יראה שצריכה שתפסוק בטהרה וכו'. לכאורה משמע דרצונו לומר דאפילו בדיעבד לא מהניא בדיקה של שחרית להרא"ש והא ודאי ליתא דאם כן הוא פוסק כיחידאה כרבי יהודה בפרק התינוקת וכן כתב ב"י. אלא כך פירושו דלפי דהרשב"א לא כתב דצריכה בדיקה בין השמשות שהרי בתחלת שער החמישי בקצר (כג ב) כתב וזה לשונו האשה שראתה ב' או ג' ימים והרגישה שפסקו דמים שלה אם לא בדקה עצמה וכו' הרי זו בחזקת טמאה בדקה עצמה שחרית וכו' עד הואיל ומעיינה פתוח לעולם יהא אדם מלמד בתוך

## חבל נחלתו

בטהרה בו ביום, דצריך מוך דחוק שם כל בין השמשות.

וכן החוות דעת (סי' קצו ס"ק ב) חלק עליו והצריך מוך דחוק ביום הראשון כל בין השמשות.

ח. כתב בערוך השולחן (יו"ד סי' קצו סעיף יח): "זה שכתב בסעי' ב' בראתה יום אחד צריכה בדיקה כל בין השמשות זה כתב מעיקר הדין לפי דעת הרמב"ם שביום ראשון אוסר לגמרי אבל בכה"ג מודה ורבינו הרמ"א כתב גם על זה וז"ל ובדיעבד אם בדקה עצמה סמוך לבין השמשות ומצאה עצמה טהורה אף ע"פ שלא היה המוך אצלה כל בין השמשות סגי אבל בדיקת שחרית לא מהני הואיל ולא ראתה רק יום אחד עכ"ל וטעמו משום דלהרשב"א והרא"ש והטור מדינא סגי בבדיקה סמוך לבין השמשות אין לחוש בדיעבד לדעת הרמב"ם אבל בדיקת שחרית שאינו אלא לדעת הרשב"א גם בדיעבד לא מהני". וציידד בדעת הרמ"א להלכה.

וכן סיכם בסעיף כ: "ונראה לענ"ד דכיון שנתברר דמעיקר הדין יכול להיות בדיקת הפסק טהרה בשחרית ואפי' לדעת הרמב"ם רק ביום ראשון אינו מועיל ואפילו לדעת רש"י ותוס' אינו מועיל בשחרית רק ביום שראתה כמו שבארנו ואם כן הני נשי דידן דאינן מתחילות למנות ז' נקיים עד יום הששי לראייתה מחשש פליטת שכבת זרע כמו שיתבאר בס' זה, ורוב נשים ידוע שאינן רואות רק ב' או ג' ימים יש לסמוך בפשיטות שתעשה הפסק טהרה גם בשחרית לכל הפוסקים. ורק אם ראתה בתוך ימי ספירתה דאז מתחלת למנות מיד ז' נקיים יש ליזהר שתפסוק סמוך לחשיכה ובכל זה נ"ל דאין

אף על פי שלא היתה המוך אצלה כל בין השמשות, סגי (טור בשם הרשב"א וה"ה בשם רמב"ן וב"י להרמב"ם וכ"מ בש"ס). אבל בדיקת שחרית לא מהני, הואיל ולא ראתה רק יום אחד (רשב"א ורמב"ן בשם י"א וכ"ד רמב"ם פ"ו מהא"ב ובפי' משנה סוף פ"ד וברטנורה שם).

היינו, בכל הימים מן היום השני והלאה – לכתחילה ראוי שיעשה הפסק טהרה ע"י מוך דחוק כל בין השמשות. ואז היום הבא הוא ראשון לז' נקיים. בדיעבד, מן היום השני והלאה, אפילו בדיקת שחרית מספיקה להחשיב את היום הבא כראשון לספירת נקיים. ובדין זה מסכימים השו"ע והרמ"א.

לגבי הפסק ביום הראשון לראייתה השו"ע מצריך מוך דחוק מדינא כדי שתוכל לספור את היום הבא. הרמ"א מיקל אף בבדיקה סמוך לבין השמשות, אולם בדיקת שחרית אינה מועילה.

ז. בסדרי טהרה (סי' קצו ס"ק ט) הקשה על הרמ"א ולא מצא לו מקור ברור. וסיים: "לכן נראה לענ"ד שאין להקל בלא מוך דחוק מונח שם כל בין השמשות, אם הפרישה בטהרה ביום הראשון, אפילו בדיעבד, וכדעת הרמב"ם והרמב"ן והרא"ה, והכי משמע פשטיה דסוגיא. ונפקא מינה לדין היכא דחזרה וראתה בתוך ימי ספירתה, דכיון שלא ראתה רק יום א' לא מהני בדיקת שחרית, כמו שכתב הש"ך ס"ק ו', אם מפסקת בטהרה בו ביום צריך שיהא מוך דחוק כל בין השמשות, ואפילו בדיעבד מעכב אם לא היה מונח שם מוך דחוק, דאינה מונה ממחרת. אי נמי, נפקא מינה בכלה שרוצה להפריש בטהרה ולא ראתה רק יום א', ורוצה להפריש

## חבל נחלתו

ביום השני של שבעה נקיים לאחר שמצאה שהיא טמאה ושואלת היה ניתן להורות לה לעשות הפסק ומוך דחוק ביום שני, לפני ובין השמשות ואחר כך תוכל לספור שבעה נקיים – מן היום השלישי לז' נקיים שראתה בהם מראה פוסל. אולם אשה זו באה לשאול רק ביום החמישי. ולכן אין לסמוך על בדיקה באותו יום שמצאה טמאה, גם כי היא עצמה אינה זוכרת אם ומתי עשתה את הבדיקה השניה באותו יום, וכן כיון שלמרבית הפוסקים ביום ראשון צריכה הפסק טהרה ומוך דחוק כל בין השמשות. אולם על הבדיקות ביום השלישי בין בדיקת שחרית ובין בדיקה שניה שעשתה באותו יום וטוענת שהיו נקיות נראה שניתן לסמוך. ואע"פ שלכתחילה ראוי שתפסוק בטהרה סמוך לבין השמשות, כיון שהלכה כחכמים וכן פסקו הראשונים מיום שני והלאה אף בדיקת שחרית עולה לה כהפסק טהרה. ולכן אשה זו שבאה לשאול בחמישי על בדיקתה בשני, יכולה להתחיל מיום הרביעי והלאה שבעה נקיים.

חילוק בין ראייה ממש למציאת כתם דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון [שוב ראיתי שכ"כ הש"ך סק"ו בשם המעי"ט וכן עיקר]. מתבאר שערוה"ש מיקל לפי שיטת הרמ"א שאף הפסק טהרה ללא מוך דחוק מועיל ביום הראשון לספירה מהיום הבא. ה. בשו"ת מאמר מרדכי (כרך א י"ד סי' ח) נכתב שיעור של הגר"מ אליהו על הסוגיא הנ"ל, וכך הוא סיכם למעשה: "בהא אחתינן ובהא אסקינן, מאחר שמרן בשו"ע פסק לאסור ביום הראשון אפי' בדיעבד בלי מוך דחוק כל בין השמשות, ורמ"א מסכים עמו בעקרון שיש לעשות ביום הראשון מוך דחוק כנ"ל, אלא שבדיעבד הוא מיקל אם בדקה סמוך לביה"ש, ועל רמ"א יש רבים החולקים וסוברים שגם לדידה רק בשעת הדחק, ויש חולקים עליו ופוסקים כמרן, לפיכך לנוהגים כמרן הב"י אין להקל אפי' בשעת הדחק, ולפוסקים כדעת הרמ"א יש להחמיר ואין להקל אלא בדיעבד ובשעת הדחק, ובשאר הימים שפוסקת בטהרה לכתחילה נהגו במוך דחוק כל בין השמשות, ובדיעבד מהני בלי מוך דחוק". ט. לגבי שאלה דידן, אילו היתה באה

## סימן לא

### רווח למישהו אחר – האם נחשב רבית?

#### תשובה

א. פסק הטור (יו"ד סי' קס): "ומיהו לא אסרה תורה אלא רבית הבא מיד ליה למלוה, לפיכך יכול אדם לומר לחבירו הילך זוז והלוה י' דינרין לפלוני. ודוקא

#### שאלה

הורים שאמרו לבנם החתן שאם הורי הכלה יתנו לזוג מתנה בסכום נמוך, הם יתנו לזוג הלוואה בסכום גבוה, האם יש בכך איסור רבית?

## חבל נחלתו

שיתן לך ד' דינרין ואלוה לך מעות". לא צויין ברבינו ירוחם ובב"י שיהא למלוה הנאה כלשהיא כתוצאה מקבלת הלווה כסף במתנה מאדם אחר, אלא יש כאן תנאי של המלוה בלבד.

לגבי שאלה דנן, לכאורה, יש לאסור מפסיקת הב"י, אע"פ שלא מצא סיבה אמיתית לאיסור.

ב. בערך לחם (מהריק"ש, י"ד סי' קס סט"ו) התקשה בפסיקת השו"ע וכתב: "ואלוה לך מעות. זה צריך עיון, ונראה דגרסינן ואלוה לו מעות". ולפי הבנתו בשו"ע (=אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרין ואלוה לך מעות) אינו מוצא סיבה לאסור, ולכן גורס: 'אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרין ואלוה לו מעות' – נמצא שהלווה נחסר ד' דינרין כדי לקבל את ההלוואה.

בחדושי ר' מאיר שמחה (בבא מציעא עה ע"ב, שו"ע הלכות רבית, סי' ק"ס) העיר: "והנה השו"ע סט"ו הביא יש אומרים שאסור לומר לו אמור לפלוני שיתן לך ד' דנרין ואלוה לך מעות. וכתב הבית יוסף דהוי כתן מנה לפלוני ואקדש לו דמקודשת מדין שניהם (=ערב ועבד). והמכוון בזה דאף דשם באחד שנותן מנה לאשה בשביל שתתקדש לפלוני דמקודשת מדין עבד כנעני, ולכן בתן מנה לפלוני דהוי כאילו נתן מנה לאשה עצמה, וא"כ מקודשת לפלוני מדין עבד כנעני דאעפ"י שאחר נותן לה מקודשת, אבל הכא אם אחד נותן לראובן דינר עבור שילוה לשמעון מנה דשרי כיון שלא בא מידי לווה, אך בכ"ז כיון דהוי כאילו באו המעות לידו של מלוה, א"כ שוב אמרינן דהא אסור להלוה לפייס איש אחר לתת למלוה בשביל שילווה כמו"ש הרמ"א (סעיף י"ב) עיין שם". "ובאמת לא נהירא דגם שם אין רק איסור

שאומר כך מעצמו בלא דעת הלוה וגם לא יחזור ויקחנו מהלוה וגם לא יאמר הלוה למלוה אני לא אתן לך אבל פלוני יתן לך בשבילי. אבל אם יש בו צד אחד מאלו אסור ואם המלוה אומר ללוה אני מלוה לך על מנת שתתן זו לפלוני פשיטא שהוא אסור אף על פי שאינו חייב לו כיון שבשליחותו נתנו לו. וכן מותר לאדם שיאמר לחברו הילך זו ואמור לפלוני שילוה לי מעות ואפילו לבן המלוה יכול לומר כן והוא שיהא גדול ואינו סומך על שלחן אביו אבל אם הוא סומך על שלחן אביו אסור דכאילו נתנו ליד המלוה דמי".

עולה מן הדברים שאם הלווה ייתן יותר ממה שהגיע לידו מן המלוה או בהחזר ההלוואה או בדרך עקיפה אחרת אסור.

כתב הבית יוסף (י"ד סי' קס, טו): "כתב רבינו ירוחם בח"א (שם) אם אמר לחבירו אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרים ואלוה לך מעות נראה שאסור. ואפשר שטעמו מדאמרינן בריש קידושין (ז.) [תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב]. הילך מנה והתקדשי לפלוני [מקודשת מדין עבד כנעני תן מנה לפלוני ואקדש אני לך] מקודשת מדין שניהם. וכיון דדמי קצת לתן מנה לפלוני ואקדש אני לך ובכהאי גוונא אסרינן הכא לומר תן מנה לפלוני ואלוך א"כ הוא הדין דבהאי גוונא אסור".

חדושו של רבינו ירוחם אינו מבורר. שכן הלווה אינו מחזיר יותר מעות משהלוו לו וכן המלוה אינו מקבל מאומה מנתינת המעות על ידי אחר ללווה. ובכ"ז כיון שדומה לקידושין מדין ערב, אסור.

הב"י לא ראה סיבה ישירה לאסור זאת. ולכן פסק בשולחן ערוך (י"ד סי' קס סט"ו): "יש אומרים שאסור לומר לו: אמור לפלוני

ד' דינרים וכו' ואתא לאורויי דאע"פ שלא יאמר לו הלוה תן לו ד' דינרים כדי שילוני אלא פייסו שיתן לו ד' דינרין ובעבור זה הלוהו אפ"ה אסור דנראה כאילו היה שלוחו ודוק".

היינו הב"ח הסביר שזו טעות סופר, וצ"ל שהמלוה אומר ללווה: 'אמור לפלוני שיתן לי במתנה ארבעה זוזים ואלוה לך'. והאיסור משום שהפיוס של הלווה מראה שהוא כשלוחו, והמלוה מקבל יותר ממה שהלוה.

לגבי שאלה דגן נראה שהדבר מותר שכן הלווה מקבל מתנה נוספת וממון המלוה אינו מתרבה.

ד. בביאור הארוך מש"ך (לטור סי' קס) כתב: "כתב רבינו ירוחם בח"א (מישרים נתיב ח, כו ב) אם אמר לחבירו אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרין ואלוה לך מעות נראה שאסור עכ"ל (ה"ד בב"י עמ' שסה) ופסק כך בשלחן ערוך (סעיף טו)".

"והב"ח כתב (אות ו עמ' שסד ד"ה כתב הר" ירוחם) וז"ל ושאריו ליה מאריה דלפע"ד הדבר ברור שאין בזה שום איסור דאין איסור רבית אלא כשהלוה מתחסר והמלוה מתרבה כו' עד אלא טעות סופר הוא וכן צ"ל שיתן לי ד' דינרין, ואתא לאורויי דאף על פי שלא אמר לו הלוה תן לו ד' דינרין כדי שילוני אלא פייסו שיתן לו ד' דינרין ובעבור זה הלווה אפילו הכי אסור דנראה כאילו היה שלוחו ודוק עכ"ל. ומי ימלא לבו להגיה. ועוד קשה לפירושו מאי נראה דכתב רבינו ירוחם דאסור הא פשיטא הוא וזיל קרי בי רב הוא ומתניתין היא (ב"מ עה ב וכפירוש הטור עמ' שסג) לא יאמר אדם לחבירו הודיעני אם בא פלוני ממקום למקום ומשום רבית דברים הוא דאסור".

דמיחזי כרבית שנראה שהוא כשלוחו] ומה שציין הגר"א לתוספות קדושין פירוש דבריהם שלוחו ששולח המעות ע"י האיש למלוה או כמו שאמר תן לפלוני ואני אשלם לך דאסור בודאי, ודוק]. אבל הכא לא מיחזי כלל כרבית, יהי איך שיהיה [עיי' ש"ך ס"ק כ'] ברור לי מטעמא שכתבתי לעיל דכאן דהלוה נהנה עבור זה יותר מהמלוה שרי ואין זה רבית שאסרה תורה, ודוק".

ומשמע מדבריו להתיר זאת, מפני שהלווה נהנה ומקבל יותר ממה שצריך להחזיר למלוה, ואין המלוה נהנה מן מעות שניתנו במתנה ללווה. ולפי דבריו במקרה דילן ודאי שזה שהזוג מקבל מתנה מהורי הכלה והלוואה מהורי החתן אין כאן אף סרח רבית להורי החתן.

ג. כתב הב"ח (יו"ד סי' קס, ו):

"כתב הר"ר ירוחם בחלק א' אם אמר לחבירו אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרים ואלוה לך מעות נראה שאסור. ובית יוסף נדחק לפרש טעם איסור זה ופסק כך בשלחן ערוך דאסור. ושוא ליה מאריה דלפע"ד הדבר ברור שאין בזה שום איסור דאין איסור רבית אלא כשהלוה מתחסר והמלוה מתרבה דאיכא נשך ותרבית ואז אפילו על ידי אחר אסור כדכתב סמ"ק והוכיח כך מתוספות דפרק קמא דקידושין (דף ו' ע"ב) בד"ה דארוח לה זימנא דפירש רבינו תם דאיירי שהיתה חייבת מעות לאדם אחר והגיע זמנו לפרוע, ובא זה ונותן למלוה פרוטה לארווחי לה זימנא וקידשה באותה הנאה דהוי ליה הערמת רבית ועיי"ש דמוכח להדיא כשהלוה מתחסר ואין המלוה מתרבה או כשהמלוה מתרבה ואין הלוה מתחסר אין שם אפילו הערמת רבית כל שכן הכא דהלוה מתרבה ואין כאן נדנדוד איסור רבית. אלא טעות סופר הוא וכצ"ל שיתן לי

## חבל נחלתו

"אבל הנראה לי ברור דאין לשבש הספרים בחינם. וטעמא דמילתא כיון שהמלוה רוצה בהנאת השליח וחפץ שאותו פלוני יתן לו ד' דינרין אם כן השליח אסור לומר לו שיתן לו הד' דינרין דהרי הוא מהנה למלוה בשליחותו. וזה ברור לכל יודעי דת ודין".

וכן כתב הש"ך (יו"ד סי' קס ס"ק כ) גם בביאורו לשו"ע: "אלא טעמא דמלתא כיון שהמלוה רוצה בהנאת השליח וחפץ שאותו פלוני יתן לו ד' דינרין א"כ השליח אסור לומר לו שיתן לו הד' דינרין דהרי הוא מהנה למלוה בשליחותו וק"ל".

לאחר שדחה את תיקונו של הב"ח (בארוך ובקצר), באר שהאיסור משום הנאה הבאה למלוה כתוצאה מעצם השליחות שהלווה עושה עבורו בנוסף לעצם ההלוואה. ודבריו דחוקים, שכן אין כאן הנאה ישירה למלוה. אלא נהנה מהשליחות בלבד. ועוד, לפי הש"ך, מדוע כתב רבנו ירוחם שהאיסור דוקא כשיתן לשליח ארבעה זוזים וכן הלוואה מהמשלח. הרי גם אם אומר לו: אמור לראובן שיתן לשמעון ארבעה זוזים, ואתן לך הלוואה יש בכך רבית לדברי הש"ך, מפני שהלווה מהנה בשליחותו את המלוה. והרי אין בכך שום קשר לעיסקה בין המלוה ללווה. ולכן דבריו קשים להכיל בדברי רבינו ירוחם.

ה. פסק הלבוש (יו"ד סי' קס סט"ו):

"וכן מטעם זה יש אומרים ג"כ שאסור לומר לחבירו תן ד' דינרים לפלוני ואני אלוה לו מנה, או שיאמר כן ללוה עצמו אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרים ואני אלוה לך מנה אסור, שכיון שהוא אינו רוצה להלוות לו עד שחבירו יתן לו ג"כ הד' דינרין אם כן יש לו הנאה

במה שהלוה יקבל אותם הד' דינרים במתנה מזה, וע"י שיקבל אותה ההנאה הוא משעבד עצמו להלוות לזה המנה, הוי ליה אותה ההנאה ריבית מן הלוה למלוה בעד ההלוואה, כמו גבי אני אלוך מנה על מנת שתתן זוז להקדש או לפלוני כו', שאע"פ שאינו חייב לו כלום אלא ההנאה שיש לו במה שזה יקבל הזוז על ידו הוא הריבית הכי נמי הכא".

ודבריו תמוהים, וכי איזו הנאה יש למלוה בכך שהלווה מקבל ד' דינרים ובין אם הלווה הוא השליח לומר או אחר מה מקבל המלוה מזה?! ועי' דברי המל"מ להלן.

הוסיף הלבוש בסעיף טז: "ומינה שמעינן שאם אין המלוה אומר כלום, אלא אחר מתחיל ואומר אני אתן לפלוני ד' דינרים על מנת שאתה תלוה לו מאה מנה, שזה ודאי הוא מותר, אף על גב שנהנה המלוה במה שזה נותן ללוה הד' זוז אין זה ריבית, דהוי כמו האומר לפלוני הילך זוז והלוה עשר דינרין לפלוני דאמרינן לעיל שהוא מותר. וכל שכן שמותר לאדם שיאמר לחבירו הילך זוז ואמור לפלוני שילויני מעות, שאין זה ריבית כלל אלא שכר אמירתו הוא נוטל, ואפילו לבן המלוה מותר לומר כן, והוא שיהא גדול ואינו סומך על שולחן אביו, אבל אם הוא סומך על שולחן אביו אסור דכאילו נותנו ליד המלוה דמי, ויש אומרים שאסור למלוה ליקח זה הזוז מזה המקבל שלא יבא להערים".

משמע מדברי הלבוש שהסיבה לאיסור היא ציוויו של המלוה ובכך הוא קשר את הלוואתו לתנאי שהציב, ועל ידי התקיימות התנאי הוא נהנה בתוספת ללווה להלוואה שהתחייב עליה. לעומת

נותנת לאחר פרוטה שיאמר לו כן נמצא נהנית באותו שליחות ושייך בו ממון דאין אדם מטריח באמירה בחנם והיא מקפדת על האמירה לכן נ"ל דבזה מקודשת אף על פי שאין אדם חשוב. ולענין הלכה למעשה נראה על כל פנים דנהי שאינה מקודשת לקולא כגון אם יקדש אותה אחר שלא תהא צריכה גט ממנו ולא נסמוך על דעתנו בזה מ"מ לחומרא ודאי אמרינן כן שלא תנשא לאחר בלא גט מזה והשתא גם לענין איסור רבית הוה ממש כן דאם אומר מלוה ללוה לך מעות על מנת שתקבל ממני מתנה אז אם הוא אדם חשוב ולא מקבל מתנות מעצמו בלי פיוס יש איסור רבית ואי לאו אדם חשוב הוא אין איסור אבל אם אומר לו אמור לפלוני שיתן לך מתנה ואלוה לך ממילא ניחא ליה ההיא אמירה ואילולי זאת היה נותן פרוטה לאחר שיאמר אמירה זאת והוי רבית גמור כן נראה לע"ד ברור דדברי ה"ר ירוחם נכונים וברורים".

עולה מדברי ה"ט"ז שכל הנאה עקיפה שמקבל המלוה על ידי הלואה שנתן אסורה עפ"י רבינו ירוחם.

ודבריו נראים שלא מוסכמים כלל על הפוסקים.

כתב הריטב"א (בבא מציעא סג ע"ב והביאו דבריו רבים מן האחרונים): "ושמעין מהכא דכל שהמלוה מרויח בסבתו של לווה במעותיו אף על פי שאינו מחסרו (=ללווה) כלום, כיון שעל ידו הוא בא לו אסור, דהכא אין המוכר מחסר כלום אלא שהלוקח מרויח אותו, הילכך האומר לחברו הריני מלוה לך מנה ודבר עלי לשלטון והמלוה הזה משתכר בדיבור זה אסור ורבית קצוצה הוא אם הוא דבר שנוטלין עליו שכר, אבל אם הוא דבר שאפילו לאדם אחר

זאת אם היוזמה להלוואה יצאה מאדם אחר אין בכך אביזרייהו דרבית. וכאמור דבריו אינם מובנים.

ו. אף ה"ט"ז (יר"ד סי' קס"ה) השתתף בוויכוח להסברת רבינו ירוחם וז"ל:

"אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרים. כ"כ ב"י בשם ה"ר ירוחם ונתן בו טעם חלוש דהיינו דכיון שיש איסור בתן מנה לפלוני ואלוה ה"נ אסור בזה וא"צ להשיב על זה כי הוא נסתר ממילא. ומו"ח ז"ל כתב על דין זה שהוא טעות סופר, כי אין כאן איסור כיון שהלוה אינו מתחסר וצ"ל שיתן לי ארבע דינרים כו' וזהו פשיטא שאסור".

"והנראה לע"ד דאין כאן טעות סופר ודבריו נכונים ונציע לפניך דברי התלמוד בפרק קמא דקדושין (דף ז') אשה שאמרה לאחד הילך מנה ואקדש אני לך דמקודשת דהיינו באדם חשוב דבהיא הנאה דקא מקבל ממנה גמרה ומקנה נפשה ופירש"י בהיא הנאה שתוצה זאת לתת פרוטה לאדם שיפייסנו לזה לקבל הימנה מתנה עכ"ל וכ"פ באבן העזר סי' כ"ז ונראה בעיני דע"כ לא בעינן התם שיהיה אדם חשוב אלא דוקא כשהוא מקבל המתנה דאי לאו דאדם חשוב הוא אף על פי שהיא נהנה במה שמקבל ממנה דהא ניחא לה בכך מ"מ אין ההנאה שווה כלום במעות שנוכל לומר ע"י אותן מעות היא מקניא נפשה דדוקא בכסף מתקדשת ולא בהנאה שאינה שווה כסף על כן הוצרך רש"י לומר באדם חשוב שהיא נהנית במה שאינה צריכה לתת פרוטה לשום אדם להשתדל על זה ולפי זה אם אמרה אמור לפלוני שיתן לך מתנה ואני אתקדש לך דאפילו אם הוא אינו אדם חשוב הרי זו מקודשת כיון שבשליחותה הוא אמר והיא ניחא לה בכך אי לאו שהוא יאמר כן היתה

## חבל נחלתו

אומר אמור לפלוני שיתן לי אבל מרן הבין דברי ר"י כפשטן וכתב דטעמא הוא דכיון דקי"ל בקידושין דתן מנה לפלוני מקודשת מדין ערב וכן נמי הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני ואף על פי שאין המקדש נותן כלום ואמרינן נמי שאף בהצטרף ב' החלוקות שהיא אינה לוקחת והמקדש אינו נותן כגון שאמרה תן מנה לפלוני ואקדש אני לו מקודשת מדין שניהם ה"נ גבי רבית הוי דכוותיה כיון דקי"ל דתן מנה לפלוני ואלוך אסור ואף על פי שאין המלוה לוקח כלום וכן נמי אם הלוח אומר תן מנה לפלוני כדי שילויני אסור וכמ"ש ר"י שאפילו פיוס אסור דחשוב כשלוחו א"כ בהצטרף הב' החלוקות ג"כ אסור וכגון שאומר המלוה ללוה אמור לראובן שיתן לשמעון מנה ואלוך דחשבינן לקבלת שמעון כאילו קבלם המלוה ונתנית ראובן כאילו נתנם הלוח כיון שהיה בשליחותו דכיון דכל חדא וחדא באנפי נפשה אסור ה"ה בהצטרפם נמי אסור וכדילפינן מקידושין דמקודשת מדין שניהם וא"כ כי אמר אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרין ואלוה לך אסור דחשבינן לקבלת הלוח כאילו קבלם המלוה ונתנית אותו פלוני כאילו נתנם הלוח. והנה החכם בעל הלבוש כתב שאסור לומר לחבירו **תן ד' דינרים לפלוני ואני אלוה לו מנה** או שיאמר כן ללוה עצמו אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרים ואני אלוה לך מנה ע"כ והאריך בטעם הדינים האלו ובמחילה מכבוד תורתו הדין הראשון ליתא לפי שאין כאן נשך כלל ובשלמא בחלוקה הב' כיון שהלוה אמר שיתן לו חשיב כאילו הוא נתן וקבלתו חשיב כקבלת המלוה אבל בחלוקה הראשונה אף דחשיב קבלת הלוח כקבלת המלוה מ"מ הלוח לא נתן כלום וכנראה שלא הבין דברי מרן על מתכונתם".

עושה כן ואינו קוצץ שעושה כן מפני הלואה זו מותר, **שאיין המלוה מודר הנאה מן הלוח**, וזה ברור".

וכך טען על דבריו **בחדושי ר' מאיר שמחה** (בבא מציעא עה ע"ב, שו"ע הלכות רבית, סי' ק"ס):

"ט"ז ס"ק ח', כתב דאם מלוה אחד לחבירו ע"מ שיקבל ממנו מתנה (=הלוח מן המלוה) אם הוא אדם חשוב, דאסור משום רבית. **וזה זר מאוד**, דבאמת גבי קדושין הוי כקבלה מאתו פרוטה שהיתה צריכה להשתדל ע"ז בפרוטה לאחד, אבל מ"מ **הוי הנאת המקבל**, עדיפא טפי, ובמתנה אמרינן דזכין לאדם שלא בפניו, ואף אם הוא אדם חשוב, ואיך שייך לזה אדם חשוב לגבי רבית כיון דהנאת הנותן גריעא מהנאת המקבל והלוח נהנה טפי מן הרבית, **לכן נראה ברור דליכא בהא רבית**, ואף דכתב הריטב"א בש"מ גבי והא בעי למיתב זוזי לספסירא דאף דאינו חסר הלוח כיון שנהנה מאתו המלוה הוי רבית קצוצה, היינו תמן כגון ע"מ שתדבר עמי לשלטון דהלוח אינו נהנה מזה, אבל הכא שרי כמוש"נ. ותמן נראה דהוי כחסר כיון שבלא ההלואה היה יכול לטול ממנו פרוטה עבור הדיבור להשלטון ולכן לא משכח הגמרא לעיל תרבית בלא נשך, ודוק".

ז. המשנה למלך (הל' מלוה ולוה פ"ה הי"ד) **באר בשאלה שלפנינו כך**: "כתב רבינו ירוחם אם אמר לחבירו אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרים ואלוה לך מעות נראה שאסור ע"כ. וכתב הרב בעל ב"ח שט"ס הוא וצ"ל שיתן לי ואף על פי שכתב ר"י שאפילו פיוס אסור ואפילו שאינו מדעת המלוה הכא שאני שאין הלוח אומר תן לפלוני כדי שילויני וגם כשנותן אותו פלוני למלוה אינו אומר כדי שתלוה לפלוני ואפ"ה אסור כיון שהמלוה



הרי זו מקודשת, וכתב הרב המגיד אף דבנתנה היא ואמר הוא בעיני דוקא אדם חשוב שאני התם דחסרה ממון אבל הכא דלא חסרה ממון והיא נהנית שמתקיימת מצותה בממון של אחרים מקודשת. וא"כ הכא נמי אף שאינו אדם חשוב מ"מ המלוה נהנה כשמקבל הלוה הממון ע"פ צויו ורצונו ואינו חסר כלום והוי הנאה גמורה ואסור משום רבית, וזה ברור".

"גם מה דפשיטא ליה להט"ז דאם אומר מלוה ללוה אלוה לך מעות על מנת שתקבל ממני מתנה דאם הוא אדם חשוב יש איסור רבית ואי לאו אדם חשוב הוא ליכא איסור, ולפענ"ד אשתמיטו ליה דברי הר"ן בפ"ק דקדושין (ג), א מדפ"ר ד"ה תן) שהקשה אהא דבעיני בהילך מנה ואקדש לך דוקא אדם חשוב מההיא דפרק הזהב (מז, א) דפליגי רב ולוי גבי חליפין במה קונין דלוי אמר בכליו של מקנה בההיא הנאה דמקבל מתנה מיניה גמר ומקני ליה ורב סובר דדוקא בכליו של קונה ולא של מקנה, וא"כ קשיא ללוי וקשיא לרב ללוי קשיא דהכא בעיני דוקא אדם חשוב ולוי אמר בכולהו אינשי קונין בשל מקנה, ולרב קשיא דבאדם חשוב ליהני אף בשל מקנה, ותירץ הר"ן דללוי לא קשיא דבאמת בכולי עלמא שייך לומר בההיא הנאה דמקבל מיניה מתנה אלא גבי אשה בעיני דוקא שוה פרוטה וההיא הנאה לא שוה פרוטה אלא באדם חשוב דוקא אבל בקנין חליפין קונין אף בכלי שאינו שוה פרוטה ואשה לא מקניא בחליפין, ולרב לא קשיא דכי אמרינן דבאדם חשוב כי מקבל מתנה מקרייא הנאה אלא במתנה גמורה אבל כשמקבל על מנת להחזיר אין הנותן מתחשב בשביל כך וסתם חליפי סודר על מנת להחזיר הם ולכך לא מהני בכליו של מקנה, עכ"ד. והנה פלוגתת רב ולוי הוא

עולה מדברי המל"מ שבאמירת המלוה: תן ארבעה זוזים לפלוני ואני אלוה לו מנה – אינו סובר שיש כאן רבית, וקבלת הלווה אינה נחשבת כרווח של המלוה. במקרה השני שהלווה הוא המפייס בשליחות המלוה, והוא המקבל לאחר הוראת המלוה עדיין חושש לרבית.

ח. בשירורי ברכה (יו"ד סי' קס ס"ק יא) מביא מדברי זקנו: "אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרין וכו'. נראה דמיירי בקרוב, שמחוייב לסייעו, ואמר לו אמור לפלוני קרובך שיתן לך ד' דינרין לסיוע, ואני אלוה לך מעות, ולכן אסור. שעל ידי הלוואתו נפטר מד' דינרין שנתן הקרוב האחר. אבל ברחוק, שאין עליו שום חיוב, מותר. ודלא כהרב ב". כדמשמע לשון הגמרא פ"ק דקדושין (ז א) דלא מטי הנאה לידיה. מר זקני הרב החסיד מהר"א אזולאי בעל חס"ל זלה"ה, בהגהותיו כ"י (על הלווה כאן את יא), משם ספר זכרון משה. ועמ"ש מהריק"ש בהגהותיו, והאחרונים".

נראה שהרב חיד"א מצטרף למבקרים את הבנת הב"י ברבינו ירוחם וסובר שאין בכך רבית. ורק בקרוב יכולה להיות מכך הנאה כיון שמצווה לסייע לו.

ט. כתב בשער דעה (ליפניק, שולחן ערוך יו"ד סי' קס סט"ו ס"ק ד):

"יש אומרים שאסור לומר לו אמור לפלוני שיתן לך ד' דינרים ואלוה לך מעות. הב"ח חולק על זה, והט"ז (סק"ח) והש"ך (סק"כ) ובעל משנה למלך סוף פ"ה מהלכ' מלוה חתרו למצוא טעם לדין זה. ולפענ"ד הטעם פשוט ע"פ מה שכתב הרמב"ם בפ"ה מהלכ' אישות (הכ"א) והובא בשו"ע אה"ע סי' כ"ט ס"ג אמרה לו תן דינר לפלוני ואתקדש אני לו ונתן לו וקדשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך

## חבל נחלתו

י. כאמור המדובר בשאלתנו באב שאומר לבנו שהצד השני יתן מתנה מועטת ואני אתן הלוואה גדולה, אם היו מתנים זאת בתנאים שבין הצדדים שאבי הכלה ייתן כך ואבי החתן ילוה כך, לא היתה בכך שום בעיה, הם יכולים להתנות ביניהם כמקובל בין שניהם. כמו"כ אם כל אחד מצדדים היה עושה מעצמו שלא לפי דרישת הצד השני גם כן לא היתה בעיה של רבית.

כאן זה נעשה אחר ה'תנאים' אבל לכר"ע, אין כאן שום רווח למלוה, והוא רוצה להבטיח הדדיות מסוימת בין הצדדים, ואינו מרויח מהלוואתו מאומה להיפך הוא מפסיד שהרי יכל לסחור בממון ולהרויח.

ולכן נראה שאף אותם האוסרים (ב"י בשם י"א, לבוש, ט"ז, ש"ד, הרב ברוך לייפניק) ומסכימים לחששו של רבינו ירוחם בהסברים דחוקים, יסכימו כאן שאין בכך כל רבית, שהרי המלוה אינו מרויח כלום, ובסה"כ טורח לרווחת בנו. עוד נראה שהריטב"א שהבאנו אינו מסכים לרבינו ירוחם. ובנוסף, הרבה אחרונים (ערך לחם, ב"ח, מל"מ, הרב חיד"א בשם זקנו, הרמ"ש מדוינסק) תמהים על רבינו ירוחם ומתקשים בדבריו, וסוברים שחל שיבוש בדבריו שהגיעו אלינו, ולכן נראה לי שהדבר מותר.

### מסקנה

נראה שמותר להתנות הלוואה גדולה לזוג, בתנאי שהצד השני יתן מתנה קטנה.

פלוגתא דתנאי ר"י ות"ק כדאיתא בפרק הזהב שם, והנה עד כאן לא פליגי אלא במתנה על מנת להחזיר דלאו הנאה היא ולכן לא מהני אף באדם חשוב, אבל במתנה גמורה מהיכי תיתי לחדש פלוגתא בין תנאי ואמוראי ואמרינן דכו"ע מודי דאף בלא אדם חשוב הוי הנאה מיהת אלא דבאשה אינה מקודשת דההיא הנאה לא שויא פרוטה, וא"כ לענין רבית כיון דאף פחות משהו פרוטה אסור גביה כמבואר בריש סי' קס"א א"כ אף באומר הנני מלוה לך על מנת שתקבל ממני מתנה הויא הנאה ואסור אף בלא אדם חשוב.

"ובזה נתיישבו ג"כ דברי הרא"ש בפרק הרואה והטור והמחבר בא"ח בסי' רכ"ג (ס"ה) שכתבו דמי שקבל מתנה כלים מחבירו מברך הטוב והמטיב שהיא טובה לו ולנותן שאם המקבל עני הרי טובה לנותן שזכהו השי"ת ליתן צדקה ואם המקבל עשיר שמח הנותן שמקבל ממנו והוי טובה גם לנותן, ותמה המגן אברהם (סק"ח) דהא באה"ע סי' כ"ז (סכ"ט) בעינן דוקא אדם חשוב אז יש לנותן הנאה מה שמקבל ממנו אבל בלאו הכי יש הרבה עשירים פושטין ידן לקבל מתנות ומה הטבה יש לנותן בזה, והניח בצ"ע. ולפי דברי הר"ן לק"מ דדוקא באשה דבעינן הנאה שוה פרוטה בעינן אדם חשוב דוקא, אבל לענין ברכה אף שאינו אדם חשוב הוי הנאה לנותן ואף שאינו שוה פרוטה הוי הנאה ובעי ברוכי, וזה ברור." אף דברי השער דעה חולקים על דברי הריטב"א שהובא לעיל, כאילו כל הנאה שנהנה המלוה היא בגדר רבית והדגיש: 'שאינן המלוה מודר הנאה מן הלוה'. ולכן קשה להבין מה צד ההנאה בכך ואיזו רבית יש בכך. ועי"ע בדברי הדרכ"ת (יר"ד סי' קס סט"ו).

## חציצה שנמצאה לאחר טבילה ותשמיש

### שאלה

אשה הלכה בשבת עם כיסוי ראש שנושרים ממנו 'נצנצים'. ביום רביעי לאחר השבת טבלה לנידתה ושמשה עם בעלה. יומיים אחר כך מצאה נצנצים בשערה או על גופה, כשעל פי דבריה לא התעסקה עם מטפחת ראש זאת לאחר השבת הקודמת.

האם מציאת הנצנצים מחייבת טבילה בשנית, האם שמשו בעבירה?

### תשובה

א. נאמר בעירובין (ד ע"ב):

"כי אתאי הלכתא - לרובו ולמיעוטו, ולמקפיד ולשאין מקפיד, וכדרכי יצחק. דאמר רבי יצחק: דבר תורה, רובו ומקפיד עליו - חוצץ, ושאינו מקפיד עליו - אינו חוצץ. וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד. - וליגזור נמי על מיעוטו שאינו מקפיד משום מיעוטו המקפיד, אי נמי משום רובו שאינו מקפיד! היא גופה גזירה, ואנן ניקום וניגזור גזירה לגזירה?"

הנצנצים שנמצאו הם ודאי מיעוט (בין בגופה בין בשערה), ונראה שהאשה אינה מקפידה על המצאות כמה מהם על שערה או על גופה, (לשון הרמב"ם להקפדה מופיע בסעיף הבא: "אם אינו מקפיד עליו ולא שם אותו על לב") והראיה לכך שהרי לא מצאה אותם אלא אחר שבוע מעת שלבשה את כיסוי הראש שנפלו ממנו הנצנצים. ובשבוע שלם מן הסתם רחצה גופה וסרקה שערה ואעפ"כ לא מצאה אותם, והם לא הפריעו

לה במאומה, ולכן נראה לומר שאינה מקפדת עליהם.

והם מעכבים את הטבילה מלכתחילה, אבל לאחר שטבלה ולא מצאה אותם בבדיקתה לפני הטבילה נראה שטבילתה ודאי עלתה לה.

ב. פסק הרמב"ם (הל' מקוואות פ"א הי"ב): "אחד האדם או הכלים לא יהיה דבר חוצץ בינם ובין המים, ואם היה דבר חוצץ בינם ובין המים כגון שהיה בצק או טיט מודבק על בשר האדם או על גוף הכלי ה"ז טמא כשהיה ולא עלתה להן טבילה, דבר תורה אם היה דבר החוצץ חופה את רוב האדם או רוב הכלי לא עלתה להן טבילה והוא שיקפיד עליו ורוצה להעבירו, אבל אם אינו מקפיד עליו ולא שם אותו על לב בין עבר בין לא עבר אינו חוצץ ואף על פי שחופה את רובו, וכן אם היה חופה מיעוטו אינו חוצץ אף על פי שהוא מקפיד עליו, מדברי סופרים שכל דבר החוצץ אם היה מקפיד עליו לא עלתה לו טבילה אף על פי שהוא על מיעוטו גזירה משום רובו, וכל דבר החוצץ אם היה חופה את רובו לא עלתה לו טבילה אף על פי שאינו מקפיד עליו גזירה משום רובו המקפיד עליו, נמצאת אומר שאם היה על בשר האדם או על גוף הכלי דבר מדברים החוצצין כגון בצק וזפת וכיוצא בהן אפילו טיפה כחרדל והוא מקפיד עליו לא עלתה לו טבילה, ואם אינו מקפיד עליו עלתה לו טבילה, אא"כ היה חופה רוב הכלי או רוב האדם כמו שביארנו". וכך פסק השולחן ערוך (י"ד סי' קצח ס"א): "צריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת; לפיכך צריך שלא יהיה עליה שום דבר

## חבל נחלתו

החוצץ. ואפילו כל שהוא אם דרך בני אדם לפעמים להקפיד עליו חוצץ אפילו אם אינה מקפדת עליו עתה, או אפילו אינה מקפדת עליו לעולם כיון שדרך רוב בני אדם להקפיד עליו חוצץ; ואם הוא חופה רוב הגוף, אפילו אין דרך בני אדם להקפיד בכך, חוצץ".

ורמ"א הגיה: "ולכתחלה לא תטבול אפילו בדברים שאינם חוצצין, גזרה אטו דברים החוצצים (הגהות ש"ד)".

נראה כי לפי הרמ"א, במידה והיתה מוצאת את הנצנצים לאחר שטבלה היתה מחויבת בטבילה בשנית.

ג. פסק השולחן ערוך (יר"ד סי' קצח ס"ב): "דוקא בצק שתחת הצפורן חוצץ, אבל הצפורן עצמה אינה חוצצת. ואפילו אם היתה גדולה ועומדת ליחתך ופורחת ועוברת מכנגד הבר, אינה חוצצת".

ורמ"א הגיה: "מיהו כל זה דוקא שאין צואה או בצק תחתיו בשעה שטבלה. ומאחר דכבר נהגו ליטול הצפרנים, אפילו אם צפורן אחת נשאר בידה וטבלה, צריכה טבילה אחרת. (הגהות ש"ד) וכן נוהגין".

וכתב הט"ז (יר"ד סי' קצח ס"ב כא): "ומאחר דכבר נהגו ליטול וכו'. בהגה' שערי דורא כתב בלשון זה: ואם שכחה ולא נטלה צפרניה קודם טבילה אינה חוצצת ובלבד שלא יהא בתוכם טיט ומ"מ טוב להחמיר ותטבול פעם ב' משום דא"א שלא תהא בתוכם טיט עכ"ל ורש"ל העתיק מתשובת מהר"מ בזה דעלתה לה טבילה כל שבודקת תחת צפרניה קודם טבילה ואין שם טיט וצואה ומו"ח ז"ל (=הב"ח) כתב שנראה לו אפילו אם ברי לה שלא היה שם צואה תטבול פעם שנית שהרי איכא למאן דס"ל דאם הצפורן עומד ליקצץ הוא חוצץ כו' ולא דמי לשערו' הראש דרוב הנשים אין דרכן ליקצץ משא"כ בצפרנים דכולם

קוצצים והוה חציצה אם לא תקצץ עכ"ל. ודבריו תמוהים דהא כל הפוסקים כתבו כאן דאינו אלא מנהג בעלמא ליטול הצפרנים ואינו מן הדין ונ"ל דכל מה שמצינו שצריכה לטבול שנית בשכחה ליטול צפורן היינו כל זמן שלא שמשה עם בעלה קודם שנזכר לדבר אבל אם אחר ששמשה נזכרת אין להחמיר עליה ולהצריכה טבילה שנית כיון שאין זה אלא חומרא בעלמא ואפילו אם אין ידוע לה שלא היה שם טיט וצואה דמשמע מהגה' ש"ד ותשובת מהר"ם דלעיל שצריכה מדינא טבילה שנית היינו כל זמן שלא שמשה עם בעלה אבל לא אח"כ דהא אפילו אם היה שם צואה מדאוריית' אינו חוצץ דרובו ומקפיד בעינין אלא דגזירה דרבנן היא במיעוט המקפיד כדאיתא ריש הסימן אם כן הוה כאן ספיקא דרבנן וכ"ש למ"ש בסעיף י"ח בשם סמ"ג ור"ת דדוקא טיט הנדבק בעינין אף על פי שלא פסקו בש"ע להלכה מ"מ כאן שכבר שמשה ואפשר שהיא נתעברה אם באת להחמיר עליה בטבילה שנית אתה מוציא לעז על אותו הולד וכמו שמצינו בפ"ק דגיטין בלשון זה ואם באת להחמיר עליה אתה מוציא לעז על בניה כן נראה לע"ד ברור ושוב הוגד לי שגדול אחד השיב בתשובה כמו שכתבתי".

עולה מדברי הט"ז שאף אם היה מיעוט המקפיד כיון שהוא מדרבנן וכבר שמשה עם בעלה – אין צריכה טבילה בשנית.

ד. וכך כתב הש"ך (יר"ד סי' קצח ס"ב כה) על אותו סעיף:

"צריכה טבילה אחרת. באמת חומרא זו לא נמצאת בשום פוסק ואדרבה מהמשנה והרבה פוסקים וט"ו נראה מכואר דכל שהצפורן נקי בודאי אינו חוצץ אלא ההגהת ש"ד כתב דטוב להחמיר ותטבול שנית משום דא"א שלא יהא בתוכם טיט, וע"כ כתב הרב דנוהגין להחמיר.

אך ששכחה אם סרקה עצמה קודם טבילה או לא. והורה שם להקל, מטעם כיון דידעה שחפפה עצמה, ודרך הנשים לפספס בשערן בשעת החפיפה דמהני כמו סריקה וכמו שכתבו הרמב"ן [הלכות נדה פרק ט הלכה ב] והרשב"א [תורת הבית הקצר בית ז שער ז ל, ב], ועוד כתב שם טעמים להקל עיין שם. ולענ"ד נראה אם לא שמשה עדיין עם בעלה, אלא שנזכרת מיד אחר צאתה מבית הטבילה, ולא עבר עליה לילה אחת, יש להחמיר שתטבול שנית, **אבל בעבר עליה לילה אחת שהיתה עם בעלה יחד, יש לסמוך על המחבר הנ"ל להקל מטעמים שכתב שם**, ודוגמא לזה כתב הש"ך לעיל סימן קצ"ח ס"ק כ"ה ובט"ז שם ס"ק כ"א.

וכך הביא בדרכי תשובה (סי' קצח ס"ק סו): "[אינה חוצצת. עיי' בשו"ת מנחת שי סי' נ"ה ע"ד אשה שחתכה צפרני בעת הטבילה ובלי ראות חתכה בצפורן המחובר לבשר והרגישה שכואב לה והניחה מקום זה וחתכה למעלה במקום הראוי וטבלה והעלה שא"צ טבילה אחרת בכה"ג בצפורן במקום המחובר לבשר גם אם פירשה מיעטה לא מיירי הש"ע עיין שם ועיי' בשו"ת הרי בשמים מה"ת סי' ק"ל ע"ד אשה א' שבכואה מבית הטבילה ראתה באצבע אגודל שלה שנחתך מהצפורן לתוך העור ונפרד מקצת מהעור בעומק עד סמוך לבשר והעור הנפרד הי' תלוי ועומד והסירתו בידים ונסתפק השואל אם צריכה טבילה שנית אם י"ל עפ"ימש"כ הט"ז בזה סק"ב דטעמא דצפורן המדולדלת שפירשה רובה אינה חוצצת משום דאין חציצה במה שנדבק עדיין כי לא הי' עדיין מגולה שם אלא משום חלק הנפרש להכי אם רובו נפרץ ויכול המים לבא דרך שם אינה חוצצת וכיון דבנ"ד הי' רחב המקום שנפרש העור והמים

וכתב מהר"מ מלובלין בתשו' סי' ע"א דכיון שאין זה מדינא אלא מחומרא נ"ל שלא החמירו אלא כשנמצא ששכחה צפורן א' מיד אחר הטבילה קודם שלנה עם בעלה אבל אם לא מצאה כ"א עד למחר אין ראוי להחמיר שלא תוציא לעז על בעילתה, ואפי' אם לא נזקקה לבעלה אותו לילה הדבר מכווער וא"צ טבילה אחרת אם לא נמצא שום לכלוך תחתיו עכ"ל. מיהו בראב"ן סימן שכ"ו דף ס' ע"ד מצאתי וז"ל צריכה לחתוך צפרני ידיה ורגליה דכיון דעתידה ליטלן חייצי השתא עכ"ל וזהו כעין מ"ש הרב ומאחר דכבר נהגו ליטול הצפרנים כו' צריכה טבילה אחרת כו' משמע דטעמא לאו משום דא"א שלא נשאר טיט תחת הציפורן אלא משום דהצפורן עצמו חוצצת וכ"כ הב"ח סי"ט דנ"ל דאפילו ברי לה שלא היה שום טיט כלל יש להחמיר שתטבול פעם שנית שהרי איכא למ"ד אם הצפורן עומדת ליקצץ חוצץ עכ"ל וא"כ צ"ע בפסק זה שפסק מהר"מ מלובלין, **ע"כ נראה דהיכא דאפשר לה לחזור ולטבול אפילו לא מצאה עד למחר יש לה לחזור ולטבול וכמדומה לי שכן נוהגים להורות אבל היכא דלא אפשר אין להחמיר כיון שעבר הלילה וע"ל סימן קצ"ז ס"ק א"י.**

במקרה דידן עברו כבר כמה לילות והיתה עם בעלה, ולכן אפילו שכחה ליטול צפורן אחת אינה חייבת בטבילה בשנית וה"ה לנצנצים. וכן הורה בחכמת אדם (שער בית הנשים כלל קיט סי"ד).

ה. בדומה לשאלה שלפנינו כתב בסדרי טהרה (שיורי טהרה סימן קצט ס"ק ו):  
 "כתב בשו"ת שבות יעקב חלק שני סימן ע"ח, אשה אחת שבאתה מבית הטבילה, והזכירה את עצמה שבבית הטבילה שאלה ובקשה מאשה אחרת לשאול לה מסרק ושאלה לה,

## חבל נחלתו

עליה לטבול בשנית, מפני שלבו של בעלה נוקפו שח"ו שימש עם הנידה, וכן אם התעברה מן התשמיש אחר הטבילה, יש בכך הוצאת שם רע על בניה שנולדו מביאה אסורה. וכיון שמדאורייתא ודאי הטבילה עלתה לה, אסור לחייבה בטבילה נוספת.

### מסקנה

האשה מותרת לבעלה ואינה צריכה שום טבילה נוספת.

יכול לבא לשם א"צ טבילה שנית או אפשר דדמי להך דסעי' כ"ב דאבר ובשר המדולדלים חוצצים והעלה דהיכא דבאה לשאול אחר הטבילה באותה לילה יש להחמיר שתטבול שנית משום חציצת מקום החיבור של העור הנפרש ואם עברה הלילה ובפרט בשימשה בעלה א"צ טבילה שנית עיין שם]."

אם האשה היתה שואלת מיד אחרי שעלתה מן הטבילה, יש לה לטבול פעם נוספת לאחר שהסירה את החציצות הללו. אולם אם היתה עם בעלה אסור להחמיר

## סימן לג

### מתנה או צדקה

לבסוף התברר שהמשפחה העניה לא תוכל – מסיבות אחרות ולא מסיבה ממונית – להשתתף בשבת זו (או שכל השבת במלון התבטלה).  
מה דין הממון האם הוא צריך להינתן לצדקה אחרת<sup>1</sup>, או שהוא מתנה מהעשיר לעני ולכן אין העשיר צריך לעשות מאומה?

### שאלה

חבורת משפחות החליטה על שהיה משותפת בשבת במלון. אחת המשפחות אין ידה משגת לשבת כזו. אחד מעשירי החבורה החליט לתת מכספו את עלות השבת במלון למשפחת העני כדי שאף הוא ישתתף עם בני החבורה בשבת במלון.

1. נשאלתי: וכי איך אפשר שתשלום כזה יהא צדקה, וכי כל אחד צריך לשהות עם משפחתו בבית מלון בשבת?

השבת: פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"א): "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר פתוח תפתח את ידך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך". והסיף בהלכה ג: "לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו, אם אין לו כסות מכסים אותו, אם אין לו כלי בית קונין לו, אם אין לו אשה משיאין אותו, ואם היתה אשה משיאין אותה לאיש, אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו, ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו".  
ונראה לי שאם כל בני חבורתו יכולים לממן לעצמם שהות במלון בשבת, והוא בגלל עוניו אינו מסוגל לכך – הנתינה לו לצורך שהות בשבת במלון היא ודאי צדקה.

**תשובה**

א. במידה והממון הגיע ליד העני, אנו פטורים מלברר את השאלה. העני קיבל זאת לצורך מסויים וכיון שלא נצרך לאותו צורך, יחזיר את הממון לעשיר. ובין אם הממון היה מתנה, ובין אם היה צדקה – רשאי העני לעשות בצדקה כרצונו. ורצונו כיון שלא השתתף בשבת המשותפת להחזיר לעשיר.

השאלה נשאלת מה דין הרצון או ההתחייבות של העשיר בטרם באה ליד העני.

ב. נראה שהעשיר צריך לשבת עם עצמו ולברר לעצמו (אולי עם בני ביתו אם התייעץ עימם) מה חשב או אמר לעצמו בלבו או בפיו.

אם התכוין למתנה או אמר בפירוש שזו מתנה, פסק השולחן ערוך (יר"ד סי' רנח ס"ב):

"אמר ליתן לחבירו מתנה אם הוא עני, הוי כנודר לצדקה ואסור לחזור בו".

ובאר בברכי יוסף (יר"ד סי' רנח ס"ק י – קונטרס אחרון, דין יב): "אמר ליתן לחבירו מתנה אם הוא עני וכו'. מסתמות דברי מרן מוכח דאפילו אמר לתת מתנה מרובה לעני נעשה נדר. ובספרי הקטן שער יוסף סימן ט', דקדקתי בזה עמ"ש הרב כנה"ג בח"מ סימן ר"ד. ושם הארכתי להוכיח דבעני לא שנא מרובה לא שנא מועטת. ושם נתקשתי בדברי מורינו הרב זרע אברהם י"ד סימן ל"ב דף קל"ה, שכתב האומר לעני לתת מתנה מועטת וחזר בו הרי הוא מחוסרי אמנה וכו'. ע"ש. דבעני הוא נדר, ואין חילוק בין מרובה למועטת. ע"ש".

ואעפ"כ נראה לי שאין כן הדין אצלנו, שכיון שלא התמלאו כל התנאים לנתינת

המתנה הוא פטור מליתנה. ואינו נחשב כמחוסר אמנה כיון שלא נתן (עי' שו"ע חו"מ סי' רמא ס"א) שכיון שהוא תלה מתנתו בהשתתפות חברו באותה שבת, והמקבל המיועד לא השתתף עמהם, אין הוא חייב לו מאומה.

ג. אם אמר בפיו שייתן את הכסף להשתתפות כצדקה הרי זה נדר צדקה, ואע"פ שהעני הזה לא זקוק לצדקה, הרי חובה עליו לתת את הממון שקצב לעניים אחרים או לגבאי צדקה.

ד. אם רק חשב שהוא יפריש ממעות צדקה לצורך עני זה – באנו למחלוקת ראשונים.

כתב הבית יוסף (יר"ד סי' רנח, יג): "כתב הרא"ש בתשובה כלל י"ג (סי' א) אדם שקנה קרקע על דעת שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום הוי דברים שבלב ואמר שמואל בפ"ג דשבועות (כו): גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו, אף על גב דכתיב (דברי הימים ב כט לא) כל נדיב לב עולות, הא אמרינן חולין מקדשים לא ילפינן, והאידינא כל הקדש שלנו חולין הוא שאין עתה הקדש לבדק הבית ואינו אלא צדקה הילכך צריך להוציא בשפתיו ע"כ. וכתב רבינו תשובה זו בטור חושן משפט סימן רי"ב [בדק הבית] וכן פירש הרב אלפס והתוספות והרא"ש בפרק שור שנגח (שם) והרמב"ם בפרק שמיני ממתנות עניים (ה"א) [עד כאן]."

"אבל המרדכי כתב בפ"ק דב"ב (סי' תצא) דמדאמרינן בפ"ג דשבועות (שם) גמר בלבו מנין תלמוד לומר (שמות לה כב) כל נדיב לב וריש פרק האיש מקדש (קידושין מא:): פריך סתמא דתלמודא אקדשים ותרומה מה להנך שכן ישנן במחשבה [הלכך מכאן] פסק בתשובת הגאון שהגומר בלבו ליתן צדקה

## חבל נחלתו

**חייב כאילו הוציא בפיו** ואף על גב דבפ"ג דשבועות קאמר דתרומה וקדשים שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין פירש רש"י בתשובה דצדקה כנדרים ונדבות דמיא **הילכך גמר בלבו ליתן צדקה חייב כאילו הוציא בפיו** עכ"ל.

"ומהרי"ק בשורש קס"א (ענף ה - ז) כתב שהרא"ש בתשובה הנזכר תופס כר"י (ע"ז לד. סד"ה מתעניין) ושרבינו תם (שם) חולק וסובר שאין צריך להוציא בשפתיו וכן דעת רבינו פרץ בהגהת סמ"ק (סי' צו אות לט) וגם הרא"ש עצמו בפ"ק דתעניות (סי' יג) כתב דגבי צדקה מועיל גמר בלבו ולפיכך הסכים מהרי"ק ז"ל לפסוק דגבי צדקה מועיל גמר בלבו.

היינו, מחלוקת ראשונים אם אדם החליט על צדקה בלבו ולא הוציא מפיו, האם חייב לקיים דבריו כנדר או פטור כיון שלא הוציא בפיו.

ה. פסק הרמ"א (יו"ד סי' רנח סי"ג): "הגה: אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה, חייב לקיים מחשבתו ואין צריך אמירה, אלא דאם אמר מחייבין אותו לקיים. (מרדכי פ"ק דקידושין ובפ"ק דב"ב ובהגהות ובמהרי"ק שורש קפ"ה [קס"א] ומהר"ר פרץ ובהגהות סמ"ק ורא"ש פ"ק דתעניות). וי"א דאם לא הוציא בפיו, אינו כלום. (הרא"ש כלל י"ג). והעיקר כסברא הראשונה, ועיין בחושן המשפט סימן רי"ב".

והובאה מחלוקת זו בשולחן ערוך (חו"מ סי' ריב ס"ח) והביא פסיקה זו אף הפרישה (יו"ד סי' רנח, ג).

ו. בטעם המחלוקת כתב הלבוש (יו"ד סי' רנח ס"ד): "כיון דצדקה כנדרים ונדבות דמיא, הלכך אם גמר בלבו ליתן צדקה אף על פי שלא הוציא בפיו חייב, דגבי נדרים ונדבות כתיב [דה"ב ב, לא] כל נדיב לב עולות, אפילו

אין כאן אלא נדיב ולא הוציא בפיו, הרי זו עולה, והוא הדין לשאר נדבות. וכי תימא אם כן למאי נפקא מינה דאמרינן אמירה לגבוה כמסירה להדיוט הא אפילו על מחשבה חייב, נפקא מינה דבאמירה כפינן ליה לקיים, ובמחשבה חייב אבל לא שייך כפייה. ויש אומרים דאם לא הוציא בפיו אינו כלום דלא ילפינן צדקה מקדשים, משום דהוי ליה תרומה וקדשים שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין".

עולה לפי הלבוש שהיא מחלוקת בדרישת הכתוב האם יש להקיש צדקה לקדשים ובמחשבה בלבד מתחייב, או שתרומה וקדשים הם שני כתובים ואינם מלמדין. וכ"נ מבאור הגר"א (יו"ד סי' רנח ס"ק לו) בפירוש המחלוקת.

ז. לגבי הנפקא שהמוחלט במחשבה אין בי"ד כופים לקיים, ישנן שתי אפשרויות להסביר: או שהנדר במחשבה הוא כדיבור אלא שב"ד לא יודעים מה היא מחשבתו ולכן אין כופים עליה ואם ידעו יכפו, או שמחשבה פחות מדיבור, ורק מוטל עליו החוב לקיים, אבל אין בי"ד כופים עליה. הלבוש באר שבמחשבה לא שייכת כפיה חיצונית מפני שאיננו יודעים מחשבתו. והוסיף בבית הלל (יו"ד סי' רנח ס"ק ד): "אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה חייב לקיים מחשבתו. ופירושו, אם אינו רוצה לקיימו אזי כופין אותו הבית דין אם הוא מודה שהיה במחשבתו".

וכן בשו"ת ושב הכהן (סי' ט) מעלה את שתי האפשרויות. ומצדד לכאן ולכאן ודייק בלשון הרמ"א בחו"מ (ריב ס"ח) ונשאר בספק (ועי' חי' רבי עקיבא איגר (יו"ד סי' רנח ס"ג).

וכך כתב באמרי ברוך (יו"ד סי' רנח סי"ג):



"כופין אותו לקיים. נ"ב, מלשון המרדכי פרק קמא דקידושין דין תצ"ה נראה שהטעם דעל מחשבה ליכא כפיות בית דין דהא אין הבית דין יודעים מחשבתו עד שיאמר. לפי זה י"ל דהיכא שמודה בעצמו שגמר בלבו יכולין לכופו, ואפשר שגם רמ"א נתכוין במה שכתב עד שיאמר כלומר שיאמר שגמר בלבו ואז כופין, אבל לכאורה יש סברא לומר דאף דנלמד מכל נדיב לב [שמות לה, כב] שהחייב לקיים מה שגמר בלבו ליתן צדקה אף שהוא בעצמו מודה שגמר בלבו, מכל מקום אין הבית דין מחויבים לכופו, דהא אזהרת בית דין לכופי יליף במסכת ראש השנה דף ו' [ע"א] מפסוק מוצא שפתיך [תשמור] ועשית [דברים כג, כד] אזהרה כו', הרי שבאזהרה זו נאמר על הנדר שהיה במוצא שפתיו, וכמו שאמרו חז"ל [שם] בפ"ך זו צדקה, עוד שם לענין כל תאחר חד דאמר ולא אפריש כו', יעו"ש".

עכ"פ ברור משתי הדעות שמוטל עליו החיוב לקיים את מחשבתו אף אם אין כופים עליה. ועי' בבית הלל (שם ס"ק ה) שבאר מה דעת הב"י שבהלכות תענית סבר שבמחשבה בלבד מתחייב. ודן לגבי נדר ושבועה האם חלים במחשבה.

ח. סיכם את ההלכה בערוך השולחן (יו"ד סי' רנח סל"ט):  
 "וכתב רבינו הרמ"א אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה חייב לקיים מחשבתו וא"צ אמירה אלא דאם אמר כופין אותו לקיים [ובלא אמירה לא נודע לנו] וי"א דאם לא הוציא בפיו אינו כלום והעיקר כסברא הראשונה עכ"ל. וטעם דיעה ראשונה נ"ל דהנה בקרבנות כתיב כל נדיב לב עולות [דה"י ב' "

כט, לא] ובנדבת מלאכת המשכן כתיב כל נדיב לב [שמות לה, כב] ומזה דרשו בשבועות [כ"ו ב] שמתחייב בגמר בלבו בלבד ואמרינן שם דלא ילפינן מזה בעלמא משום דהוה שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדן ע"ש ולכן סוברת דיעה שנייה דצדקה לא ילפינן מינייהו. ודיעה ראשונה סוברת דתרומת מלאכת המשכן היינו צדקה וממילא דגם בצדקה הדין כן. אך גם לדיעה ראשונה לא מקרי גמר בלבו במחשבה בעלמא אא"כ גמר בלבו ממש בהחלט כך וכך אתן לצדקה, ומ"מ כיון דהוי ספיקא דדינא לא מפקינן ממונא מספיקא אלא שהנודר יש לו לחוש לזה ואם חוזר בו ישאל לחכם וכבר בארנו בח"מ סי' רי"ב סעי' י' דאף לרבינו הרמ"א אינו אלא בצדקה ולא בשארי דבר מצות כמו תענית וכיוצא בו דבזה כ"ע מודים דצריך דווקא להוציא בשפתיו ע"ש. ולפמ"ש הטעם פשוט [וגם ל"א ירא שמים יקיים ודובר אמת בלבבו]."

#### מסקנה

- כפי שפרטנו את האפשרויות השונות – זאת חובת העשיר.
- אם כבר הגיע הממון ליד העני – יחזיר לעשיר.
- אם עדיין לא עבר ליד העני:
  - אם התכוין למתנה – יכול להשתמש בכסף כרצונו.
  - אם התכוין לצדקה והוציא בפיו – צריך לתת לצדקה אחרת או לגבאי צדקה.
  - אם לא הוציא בשפתיו שהמעות צדקה אלא רק התכוין לכך – צריך לתת לצדקה אחרת או לגבאי צדקה<sup>2</sup>.

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: נלע"ד כשגמר בדעתו להתחייב.

## ייעד מזון לסעודה בשבת

### שאלה

יפה כדאי לשומרה לסעודה זו. ואמנם הסעודה מצוה אבל לא נראה לי שהיתה כוונה אך ורק לסעודת מלוה מלכה. ואם היה נצרך לפיצות לסעודות שבת היה מפשר אותן ואוכל בשבת.

ג. ראייה ברורה ניתן להביא מביצה (טז ע"א):

"תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה – מניח את השניה ואוכל את הראשונה".

ולא מצאנו ששאלו ראשונים ואחרונים הרי קיבל על עצמו וה"ז כנדר.

מפני שאין זה כנדר אלא רק יחוד לשם מצוה ואם תזדמן לו אחרת טובה הימנה יאכל את הראשונה ולא יאכלנה בשבת.

ד. ומצאתי בגליוני הש"ס (ביצה טז ע"א) שהקשה: "שם מצא אחרת נאה הימנה מניח את השני' ואוכל את הראשונה, נ"ב יל"ע לכאורה למ"ד הזמנה מילתא היא מדוע אין הראשונה אסורה משום מוקצה מחמת מצוה, וע' פי' הראב"ד עדינות פרק ד' משנה יו"ד ד"ה כלכלת שבת דכ' שכל המוכן לשבת אין אדם נמלך עליו למוכרו ולא לעשותו לדבר אחר כו' ע"ש, ואולם י"ל דרק הדרך כן משום חיוב וכבוד שבת אבל אינו איסור. ועוד דבמוצא אחרת נאה הימנה הא לא עדיף מקדשים דנפדין בשביל מציאת אחרת נאה הימנה כמבואר בשבועות י"א ב' וכאן נמי מה שמכין השני' הנאה מן הראשונה תחת הראשונה זהו כפדיון לראשונה שהיא נפדית ומתחללת בשני' וגם סתמא בהכינו ראשונה מיד דעתו שאם יזדמן לו נאה הימנה יאכל

אדם קנה פיצות ואמר לאשתו שהן לסעודת מלוה מלכה. לאחר מכן אשתו הציעה לשומן לסעודה בליל פורים. האם מותר לשנות את ייעודן של הפיצות לסעודה אחרת, או שצריך לקיים מוצא פיו?

### תשובה

א. קבלה על עצמו דבר מצוה יש בה צד של נדר (=שבועה). וזאת היתה ההו"א של השואל.

כך כתב המהר"ל בחדושי אגדות (נדדים ח ע"א): "האומר אשנה פרק זה וכו'. פירוש, כי האומר לעשות דבר מצוה אמירתו בלבד נעשה נדר, שלא צריך לנדר רק דברי הרשות אבל דבר שהוא מצוה אמירתו בלבד הוא קבלה ונדר, דמאי טעמא צריך נדר כדי לקבל עליו דבר שאין צריך לעשות, ודבר מצוה אין צריך קבלה בנדר כי דבר מצוה בלא זה ראוי שיהיה נעשה, רק שלא קבל המקבל, וצריך קבלה, וכמו כאשר נתן הש"י התורה קבלו עליהם בנעשה ונשמע, לכך דבר שהוא מצוה צריך קבלה, וכאשר קבל האדם אז נעשה נדר גמור וצריך לקיים. ודבר זה מבואר".

אולם כאן הקבלה לא היתה על דבר המצוה אלא על המזון שהכין לאותה סעודה ואין זה הקדש שחל על דבר מסויים.

ב. כמו"כ בנדדים הולכים אחר דעת הנודר. ואדם זה לא התכוין דוקא לסעודה זו, אלא חשב ואמר שכיון שיש לו מנה

## חבל נחלתו

את זו והיא אומדנא ברורה דהוי כתנאי דמהני בהקצאה וז"פ".  
וא"כ אף כאן כיון שאינו משאיר את סעודת מלוה מלכה ריקנית אלא יאכל בה, ורק את הפיתות שחשב לאכול בסעודה זו ייעד לסעודה אחרת – הדבר מותר<sup>1</sup>.

### סימן לה

## מצות כתיבת ספר תורה

### שאלה

ולא יתבזה – אבל הוא לא יהא בשימוש. אם יניחוהו בבית הכנסת בו הם מתפללים – ברוב בתי הכנסת יש די ספרי תורה. ואם כן אף אם יקראו בו כמה פעמים בשנה – נראה שלא לשם כך ניתנה המצוה, וההוצאה על כך גדולה מאד, ועולה שאלה אם לא עדיף שהכסף המיועד ינתן לצדקה וללימוד תורה.

ננסה לבדוק: האם זו מצוה מן התורה המוטלת על כל אחד לכתוב ספר תורה או מצוה מדרבנן. כמו כן אף לסוברים שהוא מן התורה האם הציווי עומד בתוקפו אף בימינו. והאם אפשר לקיימו בשותפות.

### א. האם מצוה מן התורה על כל אחד לכתוב ספר תורה

בתוך סוגיית הש"ס נאמר בסנהדרין (כא ע"ב): "אמר (רבא) [מסורת הש"ס: רבה]: אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה – מצוה לכתוב משלו, שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה".

האם כל אדם חייב בימינו במצות כתיבת ספר תורה או שניתן לקיימה בדרכים אחרות?

### הקדמה

היום (שנת תשפ"ב) לכתוב ספר תורה ע"י סופר מומחה עולה כ-250 אלף שקל. זהו סכום כסף גדול שלרוב האנשים אין 'כסף פנוי' לצורך זה. אם הוא עדיין מפרנס את ילדיו רוב כספו נצרך לפרנסתם, ואף אם הם כבר נישאו והקימו משפחה, בדרך כלל הם צריכים לסייע לילדיהם וכן צריכים לחסוך ולשמור את כספם לעת זקנה בה אינם עובדים – ממילא להוציא סכום כה גדול אינו בכח רוב ישראל בימינו.

שאלה נוספת היא מה יעשו עם ספר תורה שיכתבו? בימינו אף אחד אינו לומד מתוך ספר תורה (חוץ מלימוד נערים בקה"ת לבר מצוה). אם ישמרו אותו בביתם הם חייבים לשומרו בארון נעול כדי שלא יגנב

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: כאן לא מצא אחרת נאה הימנה – וחייב למלוה מלכה. תשובת המחבר: בכ"ז איני חושב שהיה בכך מעין נדר, וכיון שיוצאים למלוה מלכה גם בדברים אחרים, לא חל נדר דוקא על הפיתות.

## חבל נחלתו

וכך כתב הגר"י פערלא (פרשה ס, עמ' ריג): "ואמנם בעיקר הדבר לענ"ד לא מצינו מקור מבואר בשום דוכתא דאיכא בזה מצות עשה דאורייתא לכל איש ואיש מישראל שיכתוב לו ס"ת". ומוכיח (שם) בהרבה דוגמאות שלשון מצוה בתלמוד אינו דוקא מצוה מן התורה ומבאר: "וא"כ הכא נמי אפשר דאין זה אלא מדרבנן בעלמא וקרא דמייתי אסמכתא בעלמא הוא". ואף במה שכתב הרמב"ם שאין כותבים את התורה פרשיות כתב שם שאין לכך מקור מן התורה. ודחה דברי השא"ג"א (סי' לד) שאין לכתוב חומשין, בעוד שהרמב"ם עצמו כתב מותר לכתוב חומשין ללימוד תורה ורק אסור לקרוא בהם בציבור. והביא מן האחרונים שכמו בתפילין ומזוזה שכותבים פרשיות מפני שזו מצותן, אולי כן אף בשירת האזינו. וסיים: "ולזה היה נראה לומר דלא קאמר רבא אלא מצוה מדבריהם בעלמא שאמרו כן כדי להגדיל תורה ולהרבות ספרים, כדי שיהיו שכיחים ומצויים ללומדיהם, אלא דאסמכוה אקרא. כן היה אפשר לומר בדעת הגאונים וסיעתם שלא מנו מצוה זו".

בספר החינוך (מצוה תריג) סבר כאמור שיש מצוה מן התורה לכתוב ספר תורה. והוסיף: "ודע בני, שאף על פי שעיקר החיוב דאורייתא אינו רק בספר התורה, אין

הלשון: 'מצוה לכתוב' אינו מוכיח על כך שזו מצוה חיובית מן התורה<sup>1</sup>, כמו"כ הפסוק המובא אינו ציווי, אלא לשון סיפורית ולא כציווי על תפילין: "וקשרתם..." או על מזוזה: "וכתבתם".

בין מוני המצוות ישנה מחלוקת האם למנות כמצוה שכל אחד מישראל יכתוב ספר תורה לעצמו.

הרמב"ם כתב בספר המצוות (מצות עשה יח): "המצוה הי"ח היא שצונו שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה לעצמו. ואם כתבו בידו הוא משוכח מאד והוא יותר טוב כמו שאמרו (מנחו' ל א) כתבו בידו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני, ואם אי אפשר לו לכתבו צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבהו לו. והוא אמרו יתעלה (וילך יט) כתבו לכם את השירה הזאת. כי אין מותר לכתוב את התורה פרשיות פרשיות (גטין ס א) כי אמנם רצה באמרו את השירה כל התורה הכוללת זאת השירה..." וכ"כ בהל" תפילין ומזוזה וספר תורה (פ"ז ה"א). וכן כתבו: הסמ"ג (עשין כד), החינוך (מצוה תריג), סמ"ק (מצוה קנה), פסקי רי"ד (סנהדרין כא ע"ב), מאירי (סנהדרין כא ע"ב), ריא"ז (סנהדרין כא ע"ב)<sup>2</sup>.

אמנם בספר יראים השמיט מצוה זו<sup>3</sup>. וכן הגאונים לא מנו מצוה זו כלל (רס"ג, בה"ג) ואף הרי"ף לא הזכיר זאת.

1. יעויין בס' 'מכלול המאמרים והפתגמים' ערך 'מצוה' שכלולים בלשון זו של חכמים מצוה מן התורה, מצוה מדרבנן, מעשה טוב וכד'.
2. באנ"ת ע' כתיבת ס"ת הוסיפו כאן: זוהר הרקיע עשה מג ושם כתוב: "ותלמוד שעשועים להדר ולהנעים" – וכתב הרשב"ץ שהמפרש הסביר זאת על מצות כתיבת ס"ת, "ויפה פירש". אולם לא ברור כלל שלכך התכוין הר"ש אבן גבירול באזהרותיו.
3. באנ"ת ערך כתיבת ס"ת הוסיפו כאן רבינו יונה על סנהדרין, ולענ"ד נראה מסוף דבריו שחובה על כל אחד לכתוב לו ס"ת.

ספק שגם בשאר הספרים שנתחברו על פירוש התורה יש לכל אחד לעשות מהם כפי היכולת מן הטעמים שאמרנו, ואף על פי שהניחו לו אבותיו מהן רבים. וזהו דרך כל אנשי מעלה יראי אלהים אשר היו לפנינו לקבוע מדרש בכיתם לסופרים לכתוב ספרים רבים ככרכת השם אשר נתן להם".  
הוא הרחיב את המצוה אף לגבי כתיבת ספרים נוספים לעצמו, אולם עמד על כך שעיקר המצוה היא לכתוב לו ספר תורה. וסיים: "ועובר על זה ולא כתב ספר תורה אם אפשר לו בשום ענין",<sup>4</sup> ביטל עשה זה. וענשו גדול, כי היא סיבה ללמוד מצוות התורה כמו שאמרנו. וכל המקיים אותה יהיה ברוך ויחכם הוא ובניו כמו שכתוב כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל".  
בסיום הוסיף שני דברים: אם אפשר לו וכן שהכתיבה היא סיבה ללימוד תורה, וממילא כשאי אפשר לו אינו חייב במצוה. כמו"כ דוקא כשכתיבת ס"ת היא גורמת ללימוד תורה, אבל אם אינה גורמת מה התועלת בה.

#### ב. מטרת כתיבת ספר תורה

כתב בהלכות קטנות לרא"ש (מנחות, הלכות ספר תורה סימן א): "ואומר אני דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ס"ת וגם אין למוכרו אלא ללמוד תורה ולישא אשה. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ז מהלכות ס"ת) דמצות עשה היא לכל איש ישראל לכתוב ס"ת לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. כלומר כתבו לכם ס"ת שיש בה שירה. לפי שאין כותבין התורה פרשיות פרשיות וזהו בדורות

הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו. אבל האידנא שכותבין ס"ת ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושים להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפהם. וע"י הגמרא והפי' ידע פי' המצות והדינים על בוריים, לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם וגם לא למכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה".

לפי דברי הרא"ש בימינו שאין לומדים מספרי תורה אלא הם משמשים רק לקה"ת, מצות כתיבת התורה לכתוב לעצמו: "חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושי' להגות בהן הוא ובניו". וכמובן שאין חשיבות לכתיבה בידיו דוקא אלא ללימוד בהם.

הרא"ש אינו חולק שיש מצוה לכתוב את התורה, אבל אין מצוה על כל אחד לכתוב ספר תורה שלא ישמש אלא לקה"ת בבית כנסת. והמצוה היא כתיבה לשם למידה, ולכן בימינו המצוה היא לקנות ספרים וללמוד בהם כגון ש"ס ומפרשיו. אבל כתיבה שאינה מביאה ללימוד אין בה צורך.

וכן כתב אף רבינו ירוחם (נ"ב ח"ב): "מצוה מן התורה להיות לכל א' מישראל ס"ת ואם לוקחה בדמים הרי הוא כחוטף מצוה מן השוק, ואם כתבה הוא בעצמו הרי הוא כאלו קבלה מהר סיני, ואם הגיה בה אפילו אות אחת הרי כאלו כתבה, כך אמרו ז"ל. וכן כתב הרמב"ם שהיא מצות עשה לכתוב לו ספר

4. וכן הרא"ש מובא להלן הזכיר: אשר ידו משגת.

## חבל נחלתו

האידינא זהו עיקר קיום מצות עשה שהרי הוא נוהג בו כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים". היינו, המצוה ממשיכה לכתוב ספר תורה, אלא שהרא"ש הרחיב את דיני ספר תורה אף על ספרים שאדם כתב (או קנה) לשם לימודו שלא מוכרם אלא לשם לימוד תורה או לישא אשה.

אולם הפרישה (י"ד סי' ער ס"ק ח) חלק: "נראה דהכי קאמר שהמצות עשה נאמר דוקא באלו ולא בס"ת דדוקא בימיהם שהיו לומדים תורה שבעל פה שלא מן הכתב כי אם על פה היו צריכין ללמוד מספר תורה המתוייגת כהלכתה ומדוייקת בחסירות ויתירות ופסקי טעמים כי הם כולם רמזים הם לזכור על ידם תורה שבעל פה כדאמרו (מנחות כט ב) על רבי עקיבא שהיה דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים הלכות ולכן היה מצוה על כל איש מישראל שיהיה לו ס"ת אבל בזמנינו שנתמעטו הלכות ואמרו (גיטין ס א) עת לעשות לה' הפרו תורתך (תהלים קיט קכו) וכתבו התלמוד בספר וגם בימיהם היה איסור בדבר שלא לכתוב ה' חומשי תורה כי אם בדרך שנכתבה ס"ת בגלילה וא"כ כל ספריהם היו דומים לספר תורה משא"כ בזמנינו שנעשה לנו בהיתר לכתוב ספרים דפין דפין כל אחד בפני עצמו א"כ למה לנו לזלזל בכבוד ס"ת לחנם ללמוד מתוכו שלא לצורך כיון שאין אנו לומדים כלום מחסירות ויתירות ותגין ופיסוק טעמים כבימיהם וק"ל".

וחולק על הב"י, שאין מצוה בימינו לכתוב ספר תורה כדי ללמוד ממנו מפני שאיננו יודעים ולומדים בספרי תורה מאומה.

וחזר וחלק בדרישה (י"ד סי' ער ס"ק ד): "פירוש גם זה בכלל העשה והמוקדם אבל מצוות עשה דס"ת גם כן במקומה עומדת ב".

תורה דכתיב ועתה כתבו לכם וגומר כלומר כתבו ספר תורה שיש בו השירה הזאת ואין כותבין התורה פרשיות שיוכל לכתוב שירה לבדה. ואין למכרה זולתי ללמוד תורה ולישא אשה כמו שכתבתי בחלק ראשון ובכמה דוכתי. וזה היה בדורות הראשונים שהיו כותבין ספר תורה ללמוד אבל בזמן הזה שכותבין ס"ת ומניחין אותן בבית הכנסת לקרות בהן בצבור, מצוות עשה על כל מי שיש לו לכתוב חמשה חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושים ללמוד בהם הוא ובניו דכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, ועל זה היה מצוה לכתוב הס"ת וללמוד בה וע"י הגמרות והפירושים ידע פירוש המצות והדינין א"כ חייב אדם לכתבם ושלא למוכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה וכן כתבו הגאונים".

וכ"כ הטור (י"ד סי' ער) שמצוה לכתוב על מנת ללמוד והביא את לשון אביו הרא"ש בהל' ס"ת.

הבית יוסף (י"ד סי' ער, ב) העיר: "ויש לתמוה היאך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ספר תורה ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן שהרי לא תלה טעם החילוק בין הדורות הראשונים לדורות הללו אלא שבדורות הללו אין לומדין בהן אלא מניחין אותן בבית הכנסת לקרות בהם ברבים וא"כ הוה ליה למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וילמדו בהם כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים לא לפטרם ממצות כתיבת ס"ת. לכך נ"ל שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור מכירתן שגם זה בכלל מצות כתיבת ס"ת ושזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבית הכנסת לקרות ברבים, אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו פשיטא דגם

ואם עיקר המצוה הוא מפני הלימוד הרי יש לו במה ללמוד אלא וודאי שזהו מצוה בפ"ע [שאג"א סי' ל"ו] וי"א דאינו כן וכוונתם לפטור האידנא מכתבת ס"ת דעיקר המצוה הוא מפני הלימוד ועתה אין לומדין מס"ת אלא מחומשים ומשניות וגמ' [דרישה וש"ך סק"ה].

#### סעיף ט

"ולשון הרא"ש והטור משמע להדיא כן דאם כפי' הראשון ה"ל לומר דהאידנא יש גם מצוה במשנה וגמ' ועוד שהרי מפורש כתבו דעיקר המצוה הוא כדי ללמוד בה ועוד שסיימו בדבריהם ולכן הם הם הספרים שאדם מצוה לכותבם דמבואר להדיא דרק הם מצוה ולא ס"ת וכדברי הרא"ש והטור כתב רבינו ירוחם בשם הגאונים ע"ש. אמנם ממה שאמרו בגמ' דלא מהני מה שהניחו לו אבותיו הוי קושיא גדולה על דבריהם אך באמת כשנדקדק בזה אין כאן קושיא כלל דוודאי מקרא מלא הוא דתכלית הכתיבה הוא כדי ללמד כדכתיב ולמדה וגו' אלא שהתורה גזרה שהוא בעצמו צריך לכתוב מה שצריך ללמוד ולכן האידנא ג"כ צריך לקנות בעצמו משניות וגמ'".

#### ג. הפסיקה לימינו

השו"ע (יו"ד סי' ע"א) פסק כרמב"ם: "מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה. ואפילו הניחו לו אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו. ואינו רשאי למכרו, אפילו יש לו הרבה ספרי תורה..."

והוסיף בערוך השולחן (יו"ד סי' רע"א): "יש מהגדולים שנסתפקו אם שנים יוצאין ידי חובתן כשכותבין ס"ת בשותפות ולענ"ד נראה ברור שאין יוצאין חדא דכל מצות עשה שצותה התורה היא על כל אחד מישראל לבדו וכל מצוה שהתורה הרשה בשותפות כמו לישב שנים בסוכה אחת יש על זה דרשא

ולענ"ד שזהו דוחק גדול לפרש כן דעת הרא"ש ורבינו שסתמו דבריהם וכתבו דזהו לא נאמר אלא לדורות ראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בה אבל האידנא וכו' דלפירוש ב"י הכי הוה ליה למימר בדורות הראשונים לא היו מחוייבים לכתוב אלא ס"ת אבל בדורות הללו מחוייבים ג"כ בקניית וכתבת שאר ספרים, ועוד מדסיים וכתב והן הן הספרים שאדם מצווה לכתבן וכו' משמע אלו הן ולא ס"ת, ועוד זיל בתר טעמא דהא הש"י צוה עלינו לכתוב ס"ת כדי ללמוד מתוכה נמצא דבדורות הללו שאין לומדין מתוכה ליכא בהן מצות עשה על כל אדם מישראל. ומה שהקשה ב"י דהרא"ש הוה ליה למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וילמדו בהם לא לפוטרו ממצות כתיבת ס"ת נלע"ד ליישב כמו שכתבתי בפרישה".

נחלקו ה"ב והפרישה מה דעת הרא"ש, האם לדעת הרא"ש כתיבת ספרים 'מחליפה' את מצות כתיבת ספר תורה, ולמעשה בדורנו אין חיוב בכתיבת ס"ת. או עיקר המצוה נשארה בכתיבת ספרי תורה ודין הספרים האחרים שכתב כדין ספר תורה. ובימינו שספרים אחרים אין כותבים ביד אלא קונים אין משמעות להרחבה של דין ספרי תורה על ספרים נוספים שכתב.

וכך באר בערוך השולחן (יו"ד סי' ע"א):

#### סעיף ח

"יש שפירשו ככוונתם דאין כוונתם לפטור בזמננו מכתבת ס"ת אלא כוונתם דעתה יש גם מצוה באלו דהיאך נבטל מצות עשה של ועתה כתבו לכם את השירה הזאת [ב"י וב"ח וט"ז סק"ד ומעיו"ט] וראיה ברורה לזה שאין כתיבת ס"ת מפני הלימוד שהרי אמרינן בגמ' דאע"פ שהניחו לו אבותיו מצוה לכתוב משלו

## חבל נחלתו

בסוכה [כ"ז א] ע"ש ועוד דבלולב כתיב לכם וצריך כל אחד לבדו להיות לו לולב ואתרוג כמ"ש ר"פ לולב הגזול וה"נ דכתיב כתבו לכם וצריך לכל אחד לבדו ועוד ראייה מהך דסנהדרין שהבאנו שמקשה על רבה ממשנה דמלך כותב לו ס"ת לשמו ומבריייתא ע"ש ואם נאמר דהדייט יוצא בשל שותפות לימא דזהו ההפרש בין מלך להדייט דמלך אינו יוצא בשל שותפות והדייט יוצא ועוד ראייה מאחד מהגדולים הקודמים שכתב דהכותב ס"ת ומוסרה לכה"נ שתהיה של הקדש בהכ"נ לא יצא ידי חובה [ת"ח בסנהדרין שם] ואי ס"ד דיוצא בשותפות למה לא יצא י"ח הא גם לו יש חלק [וכ"כ הגרע"א] ועוד ראייה דהא אפילו בשל אבותיו לא יצא שעתה הוא כולה שלו כ"ש בשותפות והנה לדעת הרמב"ם שהיא מצוה בפ"ע וודאי שכן הוא אך לפי דעת הרא"ש והטור שהמצוה הוא רק מפני הלימוד אולי י"ל שיצאו שנים בס"ת אחת ומ"מ העיקר נ"ל דלא יצא בשותפות וזה שדרך העולם שחבורה אחת כותבים ס"ת הוא מצוה וזכות בעלמא אבל לא שבזה יצאו י"ח המצוה [ולהרא"ש שהמצוה הוא מפני הלימוד נראה ודאי דנשים פטורות].

**אולם מצאתי שכתב בעלי תמר (ביכורים**

פ"ג ה"ו):

"תניא המוכר ס"ת של אביו אינו רואה סימן ברכה וכו'. ובסנהדרין כ"א אומר רבה אעפ"י שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. בפ"ת סימן ע"ר הביא בשם שו"ת בית אפרים יו"ד סימן ס"ב, ובשם ספר הפרדס דוד, שנסתפקו אם יוצאים במצות כתיבת ס"ת בשותפות דכמו בארבעה מינים אין יוצאין בשותפות ביום ראשון משום דכתיב ולקחתם לכם משלכם ובעינן שיהא כולו משלו

כמ"ש בב"ב קל"ז ובאו"ח תרנ"ח ואף הכא כתיב ועתה כתבו לכם ובעינן שיהא הס"ת כולו משלו. ותמה מאד על מנהג העולם שכותב הציבור ס"ת בשותפות. ושוב כתב בפרדס דוד להוכיח קצת כמנהג העולם דיוצאין בשותפות עיין שם ואין הספר לפני. והנה מנהג ישראל בהסכמת גדולי ישראל מדור דור בוודאי תורה שלימה היא אף כשהיא לעצמה, ברם מנהג ישראל זה יסודו בהררי קודש מספרי תורות שכתב משה רבינו לכל שבט ושבט בשותפות ובשליחותן, הרי דיוצאים בכתיבת ס"ת בשותפות כמ"ש במדרש דברים פרשת וילך ובשו"ט ריש מזמור צ ובפסיקתא דר"כ פיסקא ל"ב וז"ל המדרש, רבנן אמרי כיון דידע משה שהיה לו למות באותו היום מה עשה אמר רבי ינאי כתב י"ג תורות י"ב לי"ב שבטים ואחת הניח בארון שאם יבקש לזייף דבר שיהיו מוציאים אותה שבארון וכו'. ופשוט שהכוונה היא שכתב לכל שבט ס"ת בשליחותם כמו כל ס"ת שכותב הסופר בשליחותו של הבעלים ובהם הם יוצאים במצוות כתיבת ס"ת. ודברי המדרשים הנ"ל היו שגורים בפי רבותינו ז"ל שכן הביאו הרמב"ם בהקדמת ספרו יד החזקה ובהקדמה לפירוש המשנה, וכן מובא באו"ז הלכות מוצ"ש אות פ"ט ובמרדכי בפרק ערבי פסחים עיין בהערות לרש"ב למדרש שו"ט. וז"ל רבותינו בעלי התוס' בפרשת וילך, מדרש, באותו יום של שבעה באדר קודם פטירת משה רבינו ע"ה כתב י"ג ספרי תורה לשנים עשר שבטים וקרא לכל שבט ושבט והוכיחן והזהירן על התורה ועל המצוות אנשים בפ"ע ונשים בפ"ע ואמר להם הזהרו כולכם בס"ת הזה שאני נותן לכם לשמור ולעשות וס"ת אחד הניחו לצד ארון הברית וכו'. וכדאי לשים אל הלב בדרשת ז באדר



אמצעים שלא היה לכם היכולת לכתוב לעצמם לכד התורה מבראשית עד לעיני כל ישראל ואיך יקיימו המצוה א"ו שיוצאים יד"ח גם בשותפות והרי התורה אומרת למדה את בני"ו זהו רק כשנאמר שיוצאים בשותפות. ומלת לכם מתפרשת כל אחת לפי ענינה בהכרח הגיוני והבקי יודע כמה דוגמאות לזה בתנ"ך. ועיין בטור סימן ע"ר שכהיום שנכתבה התורה שבע"פ מקיימים גם מצוות כתיבת ס"ת בכתיבת משנה ותלמוד שכן המטרה הוא למדה את בני"ו וכו' עיין שם. ועוד ראייה מנדרים פ"ה ה"ה חד ב"נ קידש בס"ת וכו' בספר תורה של רבים קידש וכו' עיין שם, ואינו במשמע שהרבים כתבו ס"ת לקריאת התורה בציבור מבלי לקיים בה מצוות כתיבת ס"ת. ועוד הרי אמרינן לעיל דבר של אותו העיר ס"ת, ופירש רש"י והנימוק"י שכתבו בני עיר ס"ת לקרות בה כנ"ל, ואינו במשמע שכתבו ציבור ס"ת לקריאה בתורה בציבור ולא לקיים בה מצוות כתיבת ס"ת." "והנה בשאג"א סימן ל"ו כתב יכולני לפטור ממצוות כתיבת ס"ת בזה"ז משום דאפילו בימי אמוראים לא היו בקיאים בחסרות ויתרות ורק הסופרים הראשונים היו בקיאים וכמ"ש בקידושין ל והרי ס"ת שחסר או יתר אפילו אות אחת פסולה וא"כ אין בידינו לקיים מצוה זו בזה"ז. אבל דברי רבינו צ"ע דמלבד דמקובל הוא בכל תפוצות ישראל דמצוות כתיבת ס"ת נוהגת גם בזה"ז וישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם כמ"ש בפסחים, הרי אמרינן בסנהדרין כ"א אמר רבה אעפ"י שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת איתיביה אביי וכו' הרי שבזמן רבה ואביי היתה מצוות כתיבת תורה בתוקפו, ולא עוד אם רב אשי ואף רבנן סבוראי לא

ולהפנות תשומת לב הקהל שביום ז באדר כתב משה רבינו י"ג ס"ת וכו'. ואחרי שהמדרשים היו מפורסמים לרבותינו הראשונים כנ"ל משום כן נהגו בישראל לכתוב הקהל ס"ת בשותפות בהסכמתם של רבותינו ובהשתתפותם מדור דור, והרי י"ב ספרי התורה שנכתבו ע"י משה רבינו בז' באדר נכתבו לי"ב שבטים לכל שבט ושבט בשותפות כל השבט. אמנם מצוה הוא שיהא כל אחד ואחד כותב לו ס"ת למי שאפשר לו אבל לאלו שאין ביכולתם לכתוב ספר תורה לבד יוצא יד"ח בכתיבת ס"ת במשותף וכמ"ש. וכן נראה מנדרים מ"ח ואסורים בדבר של אותה העיר ואיזה דבר של אותה העיר וכו' והספרים ופירש רש"י ספרי תורה ששניהם נתנו בהם מעות עם אנשי אותה העיר. וכן פירש הנמוק"י בשטמ"ק ספרים לקריאת התורה. הרי שהעיר כתבו או קנו ס"ת לקריאה ובוודאי גם קיימו בזה מצוות כתיבת ס"ת. וכן במשנה רפ"ג דמגילה בני העיר שמכרו ספרים לוקחים תורה וכו' ומשמע דקיימו בקניית ס"ת לקריאה גם מצוות כתיבת ס"ת. וכן הוא בירושלמי ה"א ארסקינס אוקיד אורייתא דצנבראי וכו' בגין דנפשהון עגימה אינון זבנין לו אחורי ומשמע דבזה יצאו ידי חובת כתיבת ס"ת. ומה שהקשה בפר"ד שהרי שותפים שקנו לולב אינם יוצאים ביום טוב הראשון דבעינן שיהיה כולו שלו דכתיב ולקחתם לכם כמ"ש בסימן תרנ"ח, י"ל דשאני כתיבת ס"ת דעצם לשון המקרא מוכיח דיוצאים ידי מצוות כתיבת ס"ת בשותפות, שכן הוא לשון המקרא ועתה כתבו לכם השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. וא"כ משמע דמלת לכם כאן כולל בין כתיבה של יחיד לחוד ובין כתיבה בציבור בשותפות, דהרי בכל הדורות היו הרבה עניים או מחוסרי

## חבל נחלתו

העירו ע"ז משמע שמצוה זו היתה נוהגת אף בזמנם. ובמנ"ח מצוה תרי"ג כותב ליישב הערת השג"א דיש שני סוגי חסרות ויתרות, (א) דע"י החסר והיתר נשתנה הפירוש או שיכול להשתנות אף הקריאה ובכגון זה בוודאי הס"ת פסול ואין לו דין ס"ת כי היא תיבה אחרת ובוודאי כה"ג לא קיים מצוה זו. (ב) חסירות ויתרות דאינו משתנה הפירוש עי"ז כגון אהרון ובמס"ק יש מסורה דנכתב מלא וא"ו וכן ראיתי בס"ת ישנים וכו'. וכן פצוע דכה דיש קצת מסורת דנכתב באל"ף בסוף וכן ראיתי בס"ת ישנים והיום כותבים בה"א בסוף, בחסירות ויתרות כאלו שאין משתנה פירוש המלה עי"ז ככה"ג אין קפידא בחו"י. והנה אלו מסוג א וודאי שלא נשתכח כלל וח"ש בוודאי שלא נשתכח וכו' ובפרט שנוגע למצ"ע של כתיבת ס"ת וח"ש שיתבטל מצ"ע ע"י שכחה, אך חס"י מסוג ב שלא נשתנה פירוש המלה כלל בין חסר ובין יתר אינו מזיק כלל וזה שכחו כך נלע"ד בירורן של דברים וכו' עיין שם. ומ"ש בחסירות ויתרות כאלו שאין משתנה פירוש המלה עי"ז ככה"ג אין קפידא כלל אכתי לא הונח לן שלדבר גדול כזה צריך להיות מקור אצל רבותינו ז"ל והרי י"ג ס"ת שכתב משה רבינו היו מדויקים בכתיבת החסרות והיתרות ועל פיהם כתבו הסופרים הראשונים ויתכן גם התנאים הראשונים וא"כ צריכים לדעת היסודות שעליהם סמכו רבותינו האמוראים שגם ס"ת שלנו כשרים כס"ת של הסופרים הראשונים שנכתבו עפ"י ס"ת של משה רבינו".

"אולם ראה זה מצאתי בהלכות ס"ת לרבינו תם שהו"ל מכת"י הרה"ג רש"א ורטהימר בספר גנזי ירושלים חוברת א, וז"ל בעמוד ט"ו, מעתה תן עינך בדקדוק סופרים ובגופן של אותיות לפי מה שאין אנו בקיאים בכל

הדקדוק כדאמר רב יוסף בשלהי פ"ק דקידושין אינהו בקיאים בחסרות ויתרות ואנן לא בקיאים, ועת לעשות לה' הפרו תורתך, הלכך דידן נמי כשירים. אבל באשר הורשנו נתבונן בהנהו חסרות ויתרות דבקיאים בהו וכו'. הנה מסר לנו רבינו תם טעם גדול שבוודאי היתה קבלה בידו מרבותיו רבותינו ז"ל. וכנראה שהכלל הזה עת לעשות לה' הפרו תורתך היתה קבלה ביד רבותינו האמוראים דור אחד דור עד משה רבינו כמו שנראה מהגמרא גיטין ס, רבה ור"י דאמרי תרוויהו האי ספר אפסרתא אסור למקרי ביה בשבת מ"ט דלא ניתן ליכתב ופירש רש"י דלא ניתן לכתב פחות מספר אחד שלם לעצמו וכל ספריהם היו בגלילה כס"ת שלנו. ומסיק ולא היא שרי לטלטולי ושרי למיקרי ביה דר"י ור"ל מעייני בספרא דאגדתא בשבת והא לא ניתן לכתב אלא כיון דלא אפשר עת לעשות לה' וכו', ה"נ כיון דלא אפשר עת לעשות לה' וכו'. הנה שהיה להם קבלה דאם מפאת הגזירות ופיזור ישראל בארבע כנפות הארץ אי אפשר להם ללמוד תורה שבע"פ בע"פ רק מתוך הכתב ומעצם תורה שבע"פ לא נגרע דבר חו"ש אז הותרה הכתיבה מפי משה רבינו. וכן בנוגע להפטרה אף שאין כותבים אלא ספר שלם אבל אם רבתה העניות בישראל ולא היה אפשרות לכל ביהכ"ס לכתוב ספרי נביאים שלימים להפטורות מותר לקרות בספרא דאפסרתא שהרי מעצם ההפטרה לא נגרע דבר, ובהכ"ג כשאי אפשר, קיים קבלה מפי רבותינו עת לעשות לה' הפרו תורתך. וכן כאן בנוגע לחסרות ויתרות שאין משנין לא הקריאה ולא הפירוש אם מפאת הגזירות ופיזור ישראל בגלויות רבות מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר לא היתה האפשרות לשמור על חסרות ויתרות הרי

הוא להציל התורה שההפרה המדומה היא קיומה וסתירת רבותינו היא בנינה כפי התורה המקובלת.

"הנה הצעתי לפניך היסוד של רבינו תם שעליו מושתת מצוות כתיבת ס"ת אף בימינו. ושוב מצאתי היסוד השני שקיום כתיבת ס"ת הוא אף בימינו בהקדמת רבינו מאיר הלוי בספרו היקר מסורת סייג לתורה ואלו הם דברי רבינו בקיצור, בקידושין ל א"ל אבי ונייתי ס"ת ונמני א"ל אינהו בקיאי בחסירות ויתירות ואנן לא בקיאיין וכ"ש שנתקיים בנו בעוונותינו ואבדה חכמת חכמי ובינת נבנוי תסתר וכו'. ויהי כראותי אני מאיר הלוי ב"ר טודורוס הלוי הספרדי את המקרה אשר קרה את כל הספרים ואת המסרות בחסרות ויתירות כי הזמן פרץ גדרים וסתם מקורם חשתי להחליץ ולדרוש ולחקור אחרי הספרים המוגהים והמדוקדקים ואחר המסרות המדוקדקות ולעמוד על מחלוקתם ולנטוש ספרים חדשים מקרוב באו וללכת אחר הישנים הנאמנים ולנטות בהם אחר הרוב כדרך שניצטוינו מן התורה בכל דבר המחלוקת ללכת אחרי הרוב שנאמר אחרי רבים להטות (ואכן מפורש כן בתענית פ"ד ה"ב ובמסכת סופרים דאף בחילופי נוסחאות בס"ת הולכין אחר הרוב כמ"ש שם ג ספרים מצאו בעזרה וכו') אולי אוכל לגדור גדרה של תורה בחסרות ויתירות למען יוכל אדם לכתוב ס"ת כהלכתו עפ"י הרוב. ואחרי הכרעת רבינו הרמ"ה בכתיבת ס"ת עפ"י רוב הספרים הלכו רבינו המאירי בספרו קרית ספר ב"ה וכל הסופרים האחרונים. וזהו מה שכתוב בספר קסת הסופר ח"ב בשער הספר, ח"ב בו יבואר המלאות והחסרות עפ"י הספר היקר מסורת סיג לתורה לרבינו הרמ"ה זלה"ה אשר צירף וזקק דברי רבותינו בעלי המסורה ובהוספות

מסורה בידינו הלכה מקובלת מדור דור כיון דלא אפשר עת לעשות לה' הפרו תורתך. ואמרו בתמורה י"ד נמוק הגיוני לזה מוטב שתיעקר תורה ואל תשתכח תורה מישראל, כלומר מוטב שתיעקר תורה אחת שאינה אלא למצוה להסיר החשש שתשתכח חו"ש כל תורה שבע"פ מישראל חו"ש. וגירסא אחרת בשטמ"ק שם מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה ואל תשתכח תורה מישראל, כלומר כי לימוד תורה שבע"פ שנעשה אי אפשר מפאת הגלויות והגזירות והצרות לעומת שכחת תורה שבע"פ חו"ש הרי הוא כעקירת אות אחת ומי נדחה מפני מי, ולפיכך באה הקבלה עת לעשות לה' הפרו תורתך. ואכן אחרי שהקבלה כן היא הרי אין כאן אפילו עקירת אות אחת חו"ש. וכן הוא הלכה בכל כיוב"ז כגון ספרי אפסרתא וחסרות ויתירות שאינן משנים הקריאה והפירוש וכנ"ל. היוצא מזה שכל מה שהתירו חז"ל על יסוד עת לעשות לה' הר"ז מצוה מדברי קבלה, שכן אמר דוד עת לעשות לה' הפרו תורתך ופירש ר"נ בירושלמי סוף ברכות, סרסחו ודרשהו, הפרו תורתך שאם חלילה תבא תקופה של הפרת תורה מסיבות הנ"ל עליך מוטל חובה לסתום הפירצה, וכמו ענינים הנ"ל, ואז אינו הפרה אלא אדרבא עשייה גדולה לה' ותורתו, ועת גדולה היא לא תשכח כי היא עת לעשות לה'. ובמדרש תהילים קי"ט הוצאת רש"ב עת לעשות לה' וגו' אל תאמר לכשאפנה אשנה וכו' סרס המקרא ודרשהו הפרו תורתך עת לעשות לה', אמר הקדוש ברוך הוא אם ראית הדור שהניחו את התורה ורפו ידיהם ממנה ומיד נשתכחה התורה אותה עשה אותה לכך נאמר עת לעשות לה' וגו'. (העתקתי המדרש עפ"י תוכנו כי הלשון נראה משובש ומסורס) ולפי דרכנו למדנו שהוא צו של הקדוש ברוך

## חבל נחלתו

לציבור אך לא יתן את הספר לציבור במתנה חלוטה, כדי שימשיך בקיום המצוה של כתיבת ספר תורה.

למי שבקי בכתיבת סת"ם וכותב בעצמו לכאורה הדרך סלולה לקיים את המצוה, אם ביכולתו הכלכלית וזמנו בידו לקיים את המצוה.

אמנם למי שמושיב סופר לכתוב עבורו, צריך לשקול כנגד מצוות אחרות שיכול לקיים בכספו.

כתוב במסכת כלה (פרק א הלכה כא): "מה יעשה אדם ויהיו בניו עשירים, יעשה חפצי שמים וחפצי אשתו. ואלו הן חפצי שמים, יפזר מעותיו לעניים, שנאמר פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד. אמרו עליו על ר' טרפון שהיה עשיר גדול, ולא היה נותן מתנות לאביונים, פעם אחת מצאו עקיבא, אמר לו רבי רצונך שאקח לך עיר אחת או שתיים, אמר לו הן, מיד עמד ר' טרפון ונתן לו ארבעת אלפים דינרי זהב, נטלן ר' עקיבא וחילקן לעניים, לימים מצאו ר' טרפון, אמר לו, עקיבא, היכן העיירות שלקחת לי, תפסו בידו והוליכו לבית המדרש, והביא ספר תהלים והניחו לפניו, והיו קורין והולכין עד שהגיעו לפסוק זה, פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד, עמד ר' טרפון ונשקו על ראשו, אמר לו רבי אלופי, רבי בחכמה, ואלופי בדרך ארץ" (וכן בכלה רבתי פ"ב ובויק"ר פל"ד סי' טז).

וכן בבבא בתרא (יא ע"א): "ת"ר: מעשה במונבז המלך שבזבז אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשני בצורת, וחברו עליו אחיו ובית אביו ואמרו לו: אבותיך גנזו והוסיפו על של אבותם, ואתה מבזבזם! אמר להם: אבותי גנזו למטה, ואני גנזתי למעלה, שנאמר: אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף; אבותי גנזו

ותיקונים מאת הספרים היקרים אשר באו אחריו ה"ה אור תורה מנחת שי תיקון סופרים ומנחת כליל וכו'. הנה לפי דברי רבינו הרמ"ה ז"ל יש לנו יסוד שני שקיום מצוות כתיבת ס"ת נוהג אף בזה"ז, כי הספרים שלנו נכתבו עפ"י רוב ספרים וגם בחילופי חסרות ויתירות הלכה היא שהולכים אחה"ר דכתיב אחרי רבים להטות וכנ"ל. ואם עוד קול שאגת ארי צולל באזני, אריה שאג מי לא יירא, הנה שקטה רוחי בראותי בהסכמת הגאון ר"ד פרנקל זצ"ל בעל קרבן העדה על הספר שאגת אריה הוצאה ראשונה פפד"א תקט"ז ואלו הם דבריו כפי שנקלט בזכרוני, הרב המאוה"ג הזה לבו כלב ארי ואינו נרתע מפני כל אבל אינו אומר קבלו דעתי וכו'. וא"כ בהרמנותיה דרבינו אנו כותבים דברינו לקיים מנהג ישראל ויתכן שהקה"ע התכוון בדבריו אלו בנוגע לדעתו בענין מצוות כתיבת ס"ת בזה"ז. וראיתי בהלכות ס"ת לר"י הנשיא אלברגילוני ירושלים תש"ל עמוד ל שכתב דר"מ היה בקי בחסרות ויתירות ועוד יותר שגם הסופר רב חננאל בימי רב היה בקי בחו"י וזה חידוש דמגמרא קידושין משמע דרק הסופרים הראשונים היו בקיאים בחו"י עיין שם".

נראה על כן שישנה מצוה בכתיבה אף בשותפות וכן כתב שמקיימים אף בשותפות – האור שמח (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ז ה"א). וכן מערער בעלי תמר מעט את עצם חיוב הכתיבה בימינו בכך שאיננו בקיאים במלאות וחסרות, אף שבערוה"ש (שם סי"ג) סובר שחייבים בכך.

### בשולי הדברים

נראה שנפסק שקיימת מצוה אף בימינו לכתוב ספר תורה לעצמו שתשאר שלו עד פטירתו מן העולם, ויכול להשאילה

## חבל נחלתו

הבא, שנאמר: והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך".

בימינו מצוה גדולה מאד לסייע ולהשיב את ישראל לאביהם שבשמים, ולפעול עם אל בגאולת ישראל.

כמו"כ לא שמעתי שגדולי ישראל רצו והשתוקקו בכל לבם לקיים מצוה זו בימינו, על ידי המצוה הפרטית. ועל כן המצוה גדולה מאד, ועם זאת יש צרכי עמך בית ישראל שדחופים ממנה.

במקום שהיד שולטת בו, ואני גזתי במקום שאין היד שולטת בו, שנאמר: צדק ומשפט מכון כסאך; אבותי גנזו דבר שאין עושה פירות, ואני גזתי דבר שעושה פירות, שנאמר: אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו; אבותי גנזו [אוצרות] ממון ואני גזתי אוצרות נפשות, שנאמר: פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם; אבותי גנזו לאחריים, ואני גזתי לעצמי, שנאמר: ולך תהיה צדקה; אבותי גנזו לעולם הזה, ואני גזתי לעולם

## סימן לו

# כניסה עם המילה שלום כתובה על בגדיו לשירותים

### שאלה

שלום, שלא לגמור כתיבתו (מהרי"ל בשם התשב"ץ).  
אולם בשו"ת הרא"ש (כלל ג סימן טו) חלק וכתב:

"ומה שאמר רבי מצליח דשלמה האמור בשיר השירים אינו נמחק לפי שהוא קדש, כדאמרין בפרק שבועת העדות (דף לה): כל שלמה האמור בשיר השירים קדש לא כיון יפה. דמאי קדושתו דמפרשינן ליה למי שהשלום שלו ואין זה שם שבשביל זה יהא אסור למוחקו. **דשלום עצמו הוא שם ויש בו קדושה**, כדאמרין בפרק קמא דשבת (דף י) דבבתים הפנימיים של בית המרחץ אין בהם שאלת שלום. וקאמר התם מסייע ליה לרב המנונא, דאמר רב המנונא משמיה דעולא אסור לאדם ליתן שלום לחבירו בבית המרחץ שנאמר ויקרא לו ה' שלום. **ולא מצינו מי שאוסר למחוק שלום**, ובכל אגרות כתובים שלום וזורקין ונמחקין, ואעפ"י ששלום הוא שם כדקאמר התם. אלא מעתה הימנותא נמי

חולצה שרשום עליה 'עשי לך שלום בתוכך'. האם מותר להכנס עימה לשירותים?

### תשובה

א. כתב בחדושי הר"ן (מיוחס לו, שבת י ע"ב): "אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ. וכתב רבינו יחיאל ז"ל דמהכא שמעינן דאסור לכתוב באגרת שלומים שלום דשם קדש הוא ומצוי אדם לזורקן באשפות ובמקומות המטונפים וכן אנו נוהגים שלא לכתוב שלום שלם".

עולה מדברי רבינו יחיאל שיש איסור לכתוב שלום במכתב מפני שהוא שם שמים והוא מגיע לאחר קריאתו לאשפה ולמקומות מטונפים. וממילא אין להיכנס אם מילה זו כתובה על בגד לשירותים. וכך פסק הרמ"א על שולחן ערוך (י"ד סי' רעו סי"ג) כתב: "ויש נזהרין אפילו במלת

## חבל נחלתו

מלא היינו בזמן שאלת שלום דבאותה שעה מתכוין לתת שלום לחבירו מאת בעל השלום כמו שאמר בועז לקוצרים ה' עמכם שזו כוונת הנותן שלום לחבירו. אבל אם בא לכתוב בכתב שיש שלום בעולם או בין פלוני לפלוני וכיוצא בזה שזה שהוא ספור דברים ואינו בשעת שאלת שלום אין צריך להזהר וכותב אותו שלום וליכא קפידא בהכי שהרי אינו מכין לשם ולא חייל עליה קדושה".

עולה מדברי הרדב"ז שחשובה כוונת הכתיבה, אם זו שאילת שלום היא קריאה בשם ה' ולכן יש לכתוב בקיצור לשון (שלו), אולם אם זה רק סיפור דברים אפשר לכתוב בשלמותו ואין חשש בבזיון הכתוב.

וכן התיר בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' ט) לכתוב 'שלום ישראל' למי שזה שמו, מפני שאין כוונה לשם שמים.

ולפי"ז אין איסור להיכנס לשירותים עם האמרה 'עשי לך שלום בתוכך' כתובה על בגדו.

ג. בשו"ת יביע אומר (ח"ד – יו"ד סי' כב) הביא את מחלוקת הראשונים שהבאנו, והוסיף: "ואפשר שהטעם שאין חוששים לכך מפני שאינם רגילים לכתוב באשורית, וכבר ידוע שי"א שאין איסור מחיקת ה' מה"ת אלא באשורית. וכמ"ש בשו"ת זרע אמת ח"ב (סי' קכ) ובס' שרשי הים ח"א (די"א ע"א) בשם הרשב"ץ. וכן דעת עוד הרבה מהאחרונים. וכמ"ש"כ בתשו' אחרת. ואף על גב דלדינא נקטינן להחמיר. מ"מ בשלום מיהא חזי לאצטרופי עם סברת הרא"ש והריטב"א שכ' להתיר בזה". וא"כ מלכתחילה ראוי שלא להיכנס עם כתיבה כזו לשירותים אפילו בכתב שאינו אשורי. אולם בדיעבד נראה שמותר להיכנס אם הכתב אינו אשורי.

אסור למימר בבית המרחץ משום דכתיב האל הנאמן, וכ"ת ה"נ והאמר רב חמא בר גוריא אמר רב שרי ליה לאיניש למימר לחבריה הימנותא בבית המרחץ. התם שם גופיה לא איקרי נאמן דכתיב האל הנאמן ומתרגמינן אלהא מהימנא, הכא שם גופיה איקרי שלום דכתיב ויקרא לו ה' שלום. והקשה ר"י ה' שלום שם גופיה נמי לא איקרי שלום אלא שנקרא כך על שם שעושה השלום ומתרגמינן דעביד שלמא, ותירץ מדלא כתיב ה' שלמן משמע דשם גופיה איקרי שלום. הרי מוכיח דאף על פי שהשם עצמו נקרא שלום כיון שאינו שם העצם אלא על ידי הפעולה נקרא כך הוה ליה כמו הגדול הגבור והנורא האדיר האמיץ והחזק חנון ורחום ארך אפים ורב חסד שנמחקין. וכל שכן שלמה שאינו קדוש אלא בשביל שהשלום שלו שהוא נמחק".

נראה כי לפי הרא"ש יש למילה שלום מדרגת ביניים, יש בה קדושה ואסור לאומרה בבית המרחץ, אולם הוא נמחק ומותר לזרוק לאשפה מכתבים שהוא כתוב בהם. ולפי דבריו מותר להיכנס עם המילה שלום כתובה לשירותים. והביא מחלוקת זו בברכי יוסף (יו"ד סי' רעו ס"ק מא).

ב. השיב בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' רכ): "שאלת ממני על מה שנהגו שלא לכתוב שלום מלא בכתבים אם יש לזה סמך". "תשובה: יפה הם עושים לפי שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא שנא' ונק' לו ה' שלום כדאיתא במס' שבת וכיון שהכתבים אין נזהרין בהם לשומרם אלא משליכין אותם ולפיכך כותבין אותו חסר כדי שלא יהיה שם. וא"ת א"כ גם מלת אמת לא יכתבו שכן הקדוש ברוך הוא נקרא אמת. ולפיכך אני אומר שמה שיש ליזהר שלא לכתוב שלום

## חבל נחלתו

ד. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' מ) סמך על חילוקו של הרדב"ז והוסיף שאם המילה שלום נמצאת בתוך משפט ודאי יש להקל מפני שברור שהיא כתובה לצורך ברכה ולא כקריאה בשם שמים, ורק אם היא כתובה לבדה יש להחמיר בכתיבתה שלא לכתוב בשלמות.

וסיים: "שלכן לדינא אם כותבין שלום לבד מאחר דהתוס' סברי שהוא אינו נמחק וראוי להחמיר כדבריהם שהרי הרא"ש כותב שיש להחמיר להסוברין שהוא משמות שאין נמחקין, ואף שהעיקר לדינא הוא כהרא"ש וגם רבי בתוס' היה פשיטא ליה שנמחק וכן סובר הגר"א ביו"ד שם ס"ק כ"ט, מ"מ מהראוי להחמיר כתוס', אבל כשכותבין: שלום לך, שלום לכם, או שלום וברכה, שלום וכל הטוב וכדומה אין בעצם צורך להזהר, אבל מ"מ

הרבה נזהרין גם כשכותבין באופן זה, ואני בעצמי איני כותב לעולם תיבת שלום לבד אלא עם עוד ברכות, לכן איני מקפיד כל כך, ואף שאני זהיר ברוב הפעמים אירע שלפעמים אני גומר, אבל אלו שכותבין לפעמים תיבת שלום לבד טוב שגם כשכותבין עם עוד תיבות לא יגמורו".

ועולה מדבריו שמותר להיכנס לשירותים עם האמרה 'עשי לך שלום בתוכך' כתובה על בגדו.

### מסקנה

מותר להיכנס לשירותים עם האמרה 'עשי לך שלום בתוכך' כתובה על בגדו, כשהיא כתובה בכתב אשורי וק"ו בכתב שאינו אשורי, והמחמיר שלא להיכנס או ללבוש עליו בגד נוסף תבוא עליו ברכה.

## סימן לז

# חיבור מזוזה למזוזת הפתח במגנט

### שאלה

מייצרים בימינו מזוזות ומשקוף של הבית כשהמזוזה הכתובה מתחברת אליהם במגנט, האם חיבור זה מספיק או שהמזוזה צריכה להיות ממש חלק ממזוזת הפתח על ידי חציבה או חיבור בברגים או מסמרים?  
המדובר במזוזה שיש בה מגנט חזק, שלא תוסר מן המקום אלא באחיזה חזקה ובהפרדה בין הדבקים.

### תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ה ה"ו):  
"ואחר שגוללה מניחה בשפופרת של קנה או של עץ או של כל דבר ומחבר אותה אל מזוזת הפתח **במסמר** או חופר במזוזת הפתח ומכניס בה המזוזה".  
וכך פסק הטור (יו"ד סי' רפט):  
"וכיצד קובעה יסמר אותה במסמרים במזוזת הפתח או יחפור בה חפירה ויקבענה בה

## חבל נחלתו

להיפך כשר, אלא אורחא דמילתא, דבבית שהוא מקום משומר ונקי, יותר טוב שיהא נראה הפרשה מבחון, ובשערי חצרות ועיר שאין המקום משומר ונקי כ"כ, יותר טוב שיהא סגור."

לכאורה פרט לב"ח שהיקל, מסתימת הפוסקים שהובאו נראה שחייבים על ידי מסמרים או בתוך קיר מזוזת הפתח.

ב. בשו"ת דרכי נועם (חי"ד סי' טז) דן: "על מה שאמרו בגמרא על המזוזה שתלאה במקל פסולה. אם הפיסול הוא לפי שתלאה במקל אבל אם תלאה במזוזת הפתח עצמו לא פסל, או דלמא כל שהיא תלויה ולא קבעה ממש בגוף מזוזת הפתח פסולה היותר מתנדנדת לכאן ולכאן ואינה קבועה גם להבין האי תלייה במקל כיצד היא והמקל היכן היא נתונה הכל צריך ביאור."

לאחר מו"מ מסיק למעשה: "כלל העולה למאי דאתינא לענין דינא נראה דלא פסלי אלא כשהיה תלויה במקל כדכתיבנא לעיל, אבל אם היא תלויה במזוזת הפתח אעפ"י שהיא בולטת כשירה. ולדעת ר"ת דבולטת יש בה סכנה איפשר להיות' תלויה ג"כ וכשירה כגון תלויה לרחבה ובלבד שיהיה חופר במזוזת הפתח לרחבו כדי שתכנס בה המזוזה מושכבת והיא שקועה ותולה אותה שם אעפ"י שאינה קבועה במסמרים כשירה את זה נ"ל לענין דינא בדיעבד מכל מקום למצוה צריך שתהיה קבועה ממש כדכתב הרמ"בם ז"ל בסדר קביעתה."

בדעת קדושים (יו"ד סי' רפט ס"ק טז) מטיל ספק בחיבור מתנדנד: "ואולי אף כשקל להוציאו ביד שלא בכלי, כל שבכח [מעט] ה"ל חיבור ואולי גבול בכך כסגנון מחיצות דצ"ל ראוי לעמוד ברוח שאינה מצוי, ואם דצה ושלפה [וחוזר ודצה] י"ל כמו דלגבי

ובלבד שלא יעמיק לחפור טפח בעומק המזוזה שאם העמיק לה טפח פסולה. תלאה במקל במקומה ולא קבעה פסולה". מדברי שניהם משמע שיש לחבר את המזוזה למזוזת הפתח או במסמרים או בחפירה במזוזה.

אמנם הב"ח (יו"ד סי' רפט, ז) דן בדברי הראשונים והסיק:

"והשתא לפ"ז מבואר דאין צריך לקובעו במסמרים בין לפירוש רש"י בין לפירוש רבינו תם אלא צריך לומר דלמצוה מן המובחר כי היכי דלא ליתי לידי זלזול על ידי נפילה בחשש רחוק יסמר במסמרים דהשתא ליכא חששא דנפילה כל עיקר אפילו בחשש רחוק ודו"ק. שוב מצאתי בירושלמי פרק בתרא דמגילה (ה"ב) רבי בא בשם רב יהודה ואפילו לא סמרו והא תני והוא שסמרו אמר רבי יוסי והוא שייחדו לכן עכ"ל נראה דכך פירושו דוקא כשהוא מיוחד מזוזה זו לפתח זו צריך שיסמרו אבל אם אינו מיוחד אלא לפי שעה אין צריך שיסמרו וז"ש לשם של בית מליון היו עושין כן בפולמסיות פירוש כשהיו הולכין עם החיילות היו קובעין מזוזה לפי שעה ולא סמרו."

וכך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רפט ס"ד): "כיצד קובעה, ימסרנה במסמרים במזוזת הפתח, או יחפור בה חפירה ויקבענה בה. ולא יעמיק לחפור טפח בעומק, שאם עשה כן פסולה."

הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו העמק דבר (דברים ו, ט) תלה את דרך קביעת המזוזה בלימוד מן הפסוקים עצמם:

"וכתבתם על מזוזת ביתך. על משמעו לקבוע במסמר על המזוזה מבחון."

"ובשעריך. משמע לחקוק בשער ולתחוב הפרשה בחקיקת מזוזת השער, ומובן דה"ה



שבת קיל ואינו כמחובר, כן חמיר לגבי מזוזה [דאינו קביעות]. ואולי מ"מ כשאינו יכול לשלוף שלא בכלי חיבור הוא להחמיר ולהקל". אמנם אף לפי דבריו אם החיבור הוא שאינו ניתן להתפרק בנקל הוא ראוי לקבוע בו את המזוזה, וכן לגבי חיבור במגנט החיבור אינו מתפרק אלא בהפרדה בכח.

ג. בשו"ת הרי בשמים [חלק ה (מהדורא חמישאה) סימן נו] נשאל על מזוזה בתוך מבחנה שיש לה תושבת המחוברת למזוזת הפתח, והמבחנה זזה בתוך התושבת וניתנת אף לשליפה החוצה – האם נחשבת כקבועה במזוזת הפתח. והביא השואל מדעת קדושים (בסי' רפט) ש'אם נוח בנקל להוציאה הו"ל כתלאה". וכך הוא מסיק:

"ועל כן בנ"ד שהשפופרת שהמזוזה נתונה בתוכה היא מיושבת ומהודקת היטב ע"י הטבעות שתחובה בהן לפענ"ד גם לד' הר"ן ז"ל כשר לקביעות מזוזה כיון דהטט שמחוברין לה הטבעות היא קבועה במסמר והוא כגוף כותל מזוזת הבית, ובש"ך סי' רפ"ט פוסק שם כד' הב"ח דקביעות במסמרים הוא רק למצוה מן המובחר והוא שלא תבא המזוזה לידי נפילה כנ"ל, אבל בכנ"ד דליכא חשש נפילה יוצאין גם ידי מצוה מן המובחר. – דכל ענין דבעינן קבועה במסמרים הוא משום דבמקום שתוכל לנפול בנקל הו"ל כתלוי' באויר והו"ל כי הא דא' בעירובין ת. לשמואל דא' תורתו כסתום הנ"מ לחי מעליא, אבל האי כיון דנשיב ב' זיקא ושדי לי' לאו כלום הוא ואי נעיץ ב' סיכתא וחברי' חברי' וקא' בט"ז א"ח סי' שי"ג סק"ה כי דמי שלוקח הקווארטיר מהחלון בשבת חייב חטאת דהו"ל סותר מהמחובר הרי דגם בתלוי בצירים

מחובר חשיב לי'. – ומ"ש בס' דע"ק שמביא כ"ת דאם נוח בנקל להוצאה הו"ל כתלאה י"ל דכונתו רק באופן דיש חשש נפילה וג"ז לא כ' לדבר ברור רק בדרך איפשר ושקיל וטרי בזה בס"ק ט"ז שם ומצדד לומר דאף כשניקל להוציאה ביד שלא בכלי כל שבכח מעט הו"ל חיבור. (ועתוס' מנחות לו. סד"ה משעת הנחה מ"ש ממתני' דפ"י דמקואות בקשר שעולה ויורד ל"ה קשר של קיימא).

וא"כ כל חיבור שהוא של קיימא הוא חיבור לענין מזוזה. בין אם הוא חיבור בקשירה ובהדבקה וכן באמצעי חיבור אחרים.

וכן כתב בערוך השולחן (יר"ד סי' רפט סעיף טו): "כיצד קובע המזוזה לאחר שהניחה בשפופרת כמ"ש בסעי' ג' ימסמרנה במסמרים במזוזת הפתח או יחפור בה חפירה ויקבענה בה ולא יעמיק לחפור טפח בעומק שאם עשה כן פסולה דכתיב ובשעריך מקום סגירת השער וכשעמוקה טפח לאו בשעריך מקרי [ב"ח] כן כתבו הרמב"ם והטור והש"ע וכתבו עוד תלאה במקל במקומה ולא קבעה פסולה ע"ש ומבואר מדבריהם דזהו לעיכובא שהמזוזה תתחבר למזוזת הכותל ע"י מסמרים דווקא ומסתברא אם יכרוך המזוזה בנייר וידבקנה בדבק אל מזוזת הכותל דשפיר דמי דמה לי מסמר ומה לי דבק כיון שנתחברה חיבור גמור מיהו בלא דיבוק כגון שיעשה בליטה ממזוזת הבית ויניח או יעמוד שם המזוזה אינו כלום כיון שלא נתחברה חיבור גמור למזוזת הכותל".

ד. בשו"ת חלקת יעקב (יר"ד סי' קסד) דן "בנידון לקבוע מזוזה על ידי דבק אחורי הדלת".

"בדבר השאלה שנשאלתי כמה פעמים במזוזות הבית שהם של ברזל או אבן, שאי"א

## חבל נחלתו

לקבוע בהם מזוזה ע"י מסמרות כמבואר בשו"ע, אם מותר לדבק ע"י דבק – וכמה פעמים שיש אפשרות לקבען ע"י מסמרות אחורי פתח מן צד של המזוזה, הי עדיף, אי לקבען בדבק על המזוזה או ע"י מסמרות על הצד.

"א) בשו"ע ופוסקים יו"ד סי' רפ"ח (צ"ל רפ"ט), כיצד יקבענה או במסמרים או יחפור ויקבענה בה, ולא נזכר כלל אי מותר לדבקה בדבק – והסברא נותנת דגם ע"י דבק מותר, דמה לי אם מחברה ע"י מסמר או ע"י דבק, והרי מצינו לענין תנור במס' כלים פ"ה מ"ח, מובא בתוספות חולין נ"ה א' ד"ה שיעורין, חתכו חוליות וכו' טהור, מירחו בטיט מקבל טומאה משיסקנו לאפות בו, הרי דדיבוק הטיט, מהני לעשותו שלם. וכן לענין טלאי על ס"ת המבואר בסי' ר"פ, דמהני לענין קרע בס"ת לעשותו שלם, ולדעת הט"ז בס"ק ד' שם אף כשנכתב חצי אות על הדף וחצי על הטלאי מקרי מוקף גויל, דחיבור הדבק מחברו להיות חיבור שלם, ואף להש"ך וב"ח בשם דלענין מוקף גויל לא מהני הדבק, משום דשם נוגע דצריך להיות כגוף אחד, ונוגע להא דאין חבורי אדם חבור, בתוספתא דעוקצין פ"א באתרוג שנפרס ותחבו בכוש, עי' תוס' סוטה י"ח ואע"ז סימן ק"ל לענין דיבק שני ספרים וכתב עליהם גט, ובי"ש וט"ז שם ותוס' ר"ה כ"ח לענין דיבק שני שופרות, ועי' חת"ס או"ח סי' מ"ו וסי' ה' לענין דבק ותפירה בתפילין, אבל כ"ז לענין לעשותו שלם להיות כגוף אחד – אבל בני"ד שהמצוה לקבוע המזוזה, מה לי באיזה אופן, אי ע"י מסמר או דבק, ולא גרע מחפר חפירה וקבעה בהחפירה שאינה מחוברת כלל רק מונחת בקביעות בהחפירה דמהני, א"כ גם בדבק כן. וחפשתי ומצאתי בנמ"י ב"מ לדף ק"א ד"ה בגובתא דקניא,

מובא בתשובת שאילת דוד יו"ד סימן ט' להגאון מקארלין, שמבואר שם להדיא דהמזוזה יקבענה במסמרים או בסיד – הרי דאף בסיד מהני, דהיינו דבק. ועי' ירושלמי פ"ד דמגילה הל' י"ב, מובא בשאילת דוד בהג"ה בשם, ר' בא בשם ר"י ואפילו לא סמרו, והא תני והוא שסמר, אמר ר"י והוא שיחד לכן – וכפי מה שפירש השאילת דוד הירושלמי בשם, דעת הירושלמי דבייחדו להמזוזה כשרה אף בלא סמרו כלל.

"ועיינתי בערוך השלחן סי' רפ"ט ס"ק ט"ו שכתב ומסתברא דדבק נמי ש"ד, דמה לי מסמר ומה לי דבק – ולפלא שכתב כן מעצמו ולא בשם הנמ"י שהביא בעצמו בס"ק ט"ז, והוא מביא גם הירושלמי הנ"ל ופי' בדרך אחרת, עי"ש. היוצא לנו דבדבק שפיר דמי לקבוע המזוזה".

וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' צב) כתב: "ויעוין מש"כ בספרי שו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן ע"ב אות ג') לענין קביעות מזוזה במסמרים בבית של נכרי, דאם מדביק המזוזות בדבק המחזיק זמן מרובה על מזוזות הבית דמהני עיין שם".

ה. וכך הסיק גם בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סי' נח):

"ובאמת שבגמרא מנחות (דף לד סע"א), מוכח שעכ"פ חיבור ע"י טיט או סיד מועיל לגבי מזוזה, שאמרו שם, שאלמלא למדנו בגזרה שוה שצריך לכתוב המזוזה על ספר, (שנאמר כאן וכתבתם, ונאמר להלן וכתב לה ספר כריתות, ללמד שצריך לכותבה על ספר). הייתי אומר שיכתוב פרשת מזוזה על האבן ויקבענה בפתח המזוזה. ע"ש. ומכיון שכן יש לומר שגם בדיבקה בדבק בשער ברזל, שפיר דמי, ויאמר לדבק טוב הוא. שבכמה מקומות מוכח שהדבקה על ידי דבק נחשבת לחיבור גמור.

עכ"ל ובירושלמי שלהי מגילה ואפילו לא סמרו ופריך והא תני והוא שסמרו ועיין ש"ך סק"ז אבל בנייר דבק ודאי לא יועיל שהרי עינינו רואות שהדבק מתייבש והמזוזה נופלת ואנן סהדי בזה וצריך להזהיר על זה".

ו. ונלענ"ד, שצריך ללמוד מלשון הברכה. חכמים תקנו כאן לשון ברכה שאינה מופיעה ביחס למזוזה המילה 'קביעה' בפירוש של חיבור אינה בלשון תורה כלל, אלא זו לשון שחכמים טבעו בברכה זו אע"פ שאינה שגורה כך. כלשון המשנה בפסחים (פ"ה מ"ט): "כיצד תולין ומפשיטין אונקליות של ברזל היו קבועים בכתלים ובעמודים", וכן בבבא בתרא (פ"ד מ"א): "המוכר את הבית מכר את הדלת אבל לא את המפתח מכר את המכתשת הקבועה אבל לא את המטלטלת".

וא"כ לקבוע מזוזה הוא לחברה למזוזת הפתח. לא נאמר בלשון חכמים אם המדובר במסמרים או בחציבה בכותל. ולכן כל חיבור חזק שאינו נשלף ואינו מתנדנד וגורם לנפילה הוא ראוי לקבוע בו מזוזה.

#### מסקנה

מותר לקבוע מזוזה במגנט על מזוזת הפתח, ובלבד שהחיבור יהיה חזק ואינו ניתק ממקומו אלא בהפרדה בכח.

(ועיין בורה דעה סימן ר"פ בהגה ובאחרונים שם). וכן כתב הגרי"מ אפשטיין בספר ערוך השלחן יורה דעה (סימן רפ"ט סעיף טו), דמסתברא שאם יכרוך המזוזה בנייר וידבקנה בדבר אל מזוזת הפתח דשפיר דמי, כי מה לי אם קובעה במסמר או קובעה על ידי דבק, כיון שנתחברה חיבור גמור. ע"ש. וכן העלה בשו"ת חלקת יעקב חלק ב' (סימן ס). ע"ש. וכן הוכיח במישור בשו"ת מנחת יצחק חלק ז' (סימן ע"ב אות ג') מהגמרא במנחות (לד.) הנ"ל. וכן העלה בשו"ת דברי שלום (חי"ד סימן ע"ד). וכן עיקר להלכה ולמעשה". וכן פסק ילקוט יוסף קצוש"ע יורה דעה (סימן רפה – הלכות מזוזה סעיף פד).

אמנם בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' קמ) ערער שלעתים הדבק אינו טוב ונפרד אחר זמן, וז"ל:

"(יב) עוד יש לעורר מה שראיתי בקצת אנשים אפילו יראים אשר לא קובעים המזוזות במסמרים אלא מדבקים אותם על המזוזה בנייר דבק וזה לא הוה קביעות ולא יצא ידי המצוה ובש"ע מפורש שיסמר אותה במסמרים דוקא ואפילו אי נימא דאם ידבקנה בדבק גמור כשרה דמה לי דבק ומה לי מסמר ועיין רש"י ותוס' ב"מ ק"ב ד"ה בגובתא דמשמע דגם על המזוזה א"צ מסמרים וכ"כ הב"ח ועיין מהר"ם לובלין וכ"כ הנמק"י וז"ל שיקבענה שם במסמרים או בסיד וא"צ לחקוק בתוך המזוזה

### הערת הרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (לשעבר)

אולי ילה"ר לכך שמגנט נחשב חיבור מהל' שבת שהפוסקים אוסרים לחבר דבר ע"י מגנט (שש"כ כג, מו). מיהו ייתכן שבשבת הוא לא חייב אלא רק אסור וא"כ אין ראייה משם.

## מזוזה בסוכה האם צריך לחזור ולקובעה

### שאלה

בית עם מזוזה שמשתמשים בו כסוכה בסוכות. האם צריך לאחר סוכות לאחר הנחת הגג, להסיר את המזוזה ולחזור ולקובעה מחדש כדי שלא יהא בה בבית משום 'תעשה ולא מן העשוי'?

### תשובה

א. נאמר בתוספתא עירובין (פ"ה ה"ה): "סוכת החג ר' יהודה מחייב בעירוב ובמזוזה וחכמים פטריין". והבאה הברייתא ביומא (י"א ע"א) ובפוסקים רבים.

פסק הטור (י"ד סי' רפו) בהלכות מזוזה: "סוכת החג בחג והבית שבספינה והחנויות שבשווקים פטורים".

באר הבית יוסף (י"ד סי' רפו, יא): "סוכת החג בחג. בפרק קמא דיומא (י). פלוגתא דרבי יהודה ורבנן והלכה כרבנן דפטרי. וטעמא משום דרחמנא אמר ביתך שהיא דירת קבע לאפוקי סוכה שהיא דירת עראי".

הביא המשנה ברורה (סי' תרכו ס"ק כא): "כתב הפמ"ג בס"ס תרמ"ג מזוזה בסוכה פטור ומשמע חדר של כל השנה שדר בו תמיד ובסוכה מסיר הגג אפ"ה בסוכות פטורה דבשבעה ימים לאו קבע מקרי. ומי שיש לו שני חדרים זה לפנים מזה אם הולך מחדרו לסוכה פתח הסוכה צריך מזוזה משום חדרו ואם הולך מסוכה לחדרו בענין שהפתח הוא מחדר הסוכה י"ל שחייב הוא במזוזה בפתח בסוכה הפתוח לר"ה וכדומה דהוי כבית שער". היינו בסוכות בית שהסירו את גגו וסיככו אותו וממשיכים לדור בו פטור ממזוזה (לפי הפמ"ג) והמשנ"ב מסביר שלעתים

יתחייב מצד חדרים אחרים הסמוכים לסוכה.

אולם בערוך השולחן (י"ד סי' רפו סכ"ז) חלק וכתב שחדר מגורים המשמש כסוכה בסוכות אינו נפטר כלל ממזוזה. וז"ל: "ודע דהא דסוכה פטורה מן המזוזה זהו בסוכה שרק בסוכות יושבים בה ולא בכל השנה, אבל סוכות שלנו העשויים בחדר שדרים בה כל השנה ובסוכות נוטלים הגג ומסככי אותה נראה דגם בסוכות חייבת במזוזה שהרי עכ"פ היא דירה קבועה לכל השנה כולה..."

פשוט שלשיטת ערוה"ש אין סיבה להסרת המזוזה ולקביעתה מחדש, כיון שלדעתו הסוכה הזאת נשארה בחיובה כל ימי הסוכות, על אף שמסירים את הגג ומניחים סכך. ומה שכתוב שסוכת החג פטורה ממזוזה, היינו בסתם סוכה שסכך ודפנות נבנו לסוכת החג.

ב. השאלה מתעוררת אצל מי שסובר שאף חדר למגורים כל השנה שהסירו את גגו והניחו סכך, פטור ממזוזה, ולפי דעה זו המזוזה הקבועה עם כניסת החג, נעשית מיותרת בסוכות, ושוב חוזרים לחובת קביעתה אחר החג.

והשאלה היא: האם חזרתה להיות חובת הדר הוא ע"י 'תעשה ולא מן העשוי' או שאין בכך משום 'תעשה ולא מן העשוי' מפני שהבית לא נפסל למגורים ואף המזוזה לא נפסלה, וכיון שהיא נעשתה בתחילה בכשרות שוב אינה נפסלת משום תעשה ולא מן העשוי.

כתב בשערי תשובה (סימן תרכו ס"ק ז): "...ועל בשו"ת ארבעה טורי אבן סי' י"ד שהשיב

לה דלת עדיין להרמב"ם והש"ע, בכל הני והדומה להם תחלת עשיית המצוה היתה בפסול. אבל בנידון דידן שמתחלה נעשה המזוזה בהכשר בחדר שחייב במזוזה, אף שנפטר החדר אח"כ ממזוזה כגון שמסירין הקירוי וכדומה לזה מ"מ כשנתקן אח"כ וחוזר לחיוב המזוזה ראשונה כשירה ואין בזה משום תולמ"ה, כיון שמתחלה נעשה בהכשר והוי כמו נראה ונדחה וחוזר ונראה".

"וראיה לזה מהא דאיתא בש"ע א"ח סימן ט"ו סעיף ב' אינו יכול ליקח הכנף כמו שהוא עם הציצית ולתופרו בבגד אחר משום דעל כנפי בגדיהם בעינן והוא מש"ס דמנחות, אבל באותו בגד עצמו אם נקרע הכנף למעלה מג' אצבעות יוכל לחזור ולתופרו כמו שהוא עם ציצית. והכי איתא שם בהדיא בש"ס והובא בכל הפוסקים כמבואר שם בב"י באורך. א"כ קשה נימא כיון שנפסק הכנף ונעשה בעלת ג' נפסלו השלשה ציצית ראשונים וכשחוזר ומתקנים אח"כ נימא דהג' ציצית ראשונים נפסלו משום תולמ"ה ומכ"ש אותו ציצית שבכנף ד' שנקרע יהא פסול. וסתמא תנן נקרע חוץ לג' אצבעות יתפור, משמע כמו שהוא עם הציצית וכל הציצית כשרים. אלא ודאי מוכח כיון שמתחלה נעשו הציצית בכשרות תו לא מפסלי משום תולמ"ה. וכן מבואר שם חילוק זה במג"א בסימן הנ"ל ס"ק ג' וגם בב"י שם הביא זה החילוק. וא"כ גם בנידון דידן כיון שמתחלה נעשה המזוזה בכשרות תו לית ביה משום תולמ"ה. וכן מבואר באורך בתשובת מהר"מ מינץ בסימן

להגאון פר"ח ז"ל שדעתו בחדרים מקורים עם מזוזות ובסוכות פותחים הקירוי ומסככים בענפים והמזוזה קבוע בדלת ואחר הסוכות חוזרים ומקרין בקירוי והמזוזה כדקאי קאי וכתב הפר"ח בתשו' דיש בזה משום תולמ"ה וצריך ליקח המזוזה ולקבוע אותה מחדש ולברך עליו כו' והגאון מוהר"א ז"ל בעל המחבר השיב לו שאין בזה משום תולמ"ה שנעשה תחלה בהכשר וראי' מסי' ט"ו מדברי הלבוש והאחרונים בסי' זה אך באמת א"צ לזה דמוכח דסובר שבימי החג פטורה ולענ"ד פשוט שמעולם לא יצא מידי חיוב מזוזה אף חג מאחר שהוא דירת קבע כל השנה ע"ש... את הספר שו"ת ארבעה טורי אבן כתב רבי אלעזר רוקח מאמסטרדם שעלה לא"י וקבור בצפת. הפרי חדש שלח לו את תשובתו<sup>1</sup> המחייבת להסיר את המזוזה ולקובעה מחדש בברכה, ור"א רוקח חולק עליו מכל וכל.

ראשית הוא חולק עליו, וכותב כפי שכתב ערוה"ש שהביית-סוכה נשאר חייב במזוזה אף בסוכות. ומוסיף:

"ובר מן דין אף את"ל דסוכה הנ"ל פטורה ממזוזה בימי סוכות כמו שכתב מעכ"ת, מ"מ כשמקרה החדר אח"כ רשאי להניח שם המזוזה ואין בזה משום תולמ"ה דפסול תולמ"ה לא הוי אלא כשמתחלה נעשה בפסול, כמו הטיל ציצית על בעלת ג' ואח"כ הוסיף כנף ד' דמתחלה כשעשה הג' ציצית עדיין לא היתה טלית בת חיובא כלל, וכן כשקובע המזוזה במזוזה תלושה שעדיין לא קבעה בפתח, וכן כשעשה מזוזה לבית שער שאין

1. ר"א מאמסטרדם לא הכירו כלל. לא מצאתי את תשובת הפר"ח בספרו, וכן לא מצאתי שמזכיר אותה בחידושיו על השו"ע, וכן לא מצאתי את הדין שהעלה בתשובתו בחידושיו על השו"ע.

## חבל נחלתו

י"ג יע"ש".

ודעת שו"ת ארבעה טורי אבן ברורה: אין צורך בקביעת המזוזה מחדש כיון שנקבעה בכשרות, אף שלא היתה 'בתפקיד' אינה נפסלת בכך וכשמכשיר את החדר לחיוב מזוזה היא חוזרת לחיובה. ג. כמובא לעיל במשנ"ב – הפמ"ג סבר שאף סוכה בחדר שהסירו קירוי פטור ממזוזה.

העיר על דבריו בביכורי יעקב (תוספת ביכורים ס' תרכה ס"ק ד): "פטור ממזוזה כל ימי החג: מה שפשוט להפמ"ג בזה מצאתי חולקים. שבשו"ת ארבעה טורי אבן השיב להגאון פר"ח, שדעתו בחדרים מקורים עם מזוזה ובסוכות פותחין מקירוי ומסככים בענפים והמזוזה קבוע בדלת, ואחר הסוכות חוזרין ומקרין בקירוי והמזוזה כדקאי קאי, דיש בזה משום תעשה ולא מן העשוי וצריך ליקח המזוזה ולקבוע אותה מחדש ולברך עלי'. ובשו"ת ארבעה טורי אבן השיב לו, שאין בזה משום תולמ"ה כיון שנעשה בתחילה בהכשר. וראי' מסימן ט"ו ומדברי הלבוש והאחרונים בסימן זה. אך באמת א"צ לזה, דהוא סובר דסוכה זו בימי החג פטורה, ולי פשוט שמעולם לא יצאה מידי חיוב מזוזה אף בחג מאחר שהוא דירת קבע כל השנה, עכ"ד האט"א. הרי שדעת הפר"ח כהפמ"ג דסוכה בחג פטורה ממזוזה אף שכל השנה הוא חדר, ולדעת השו"ת אט"א חייבת".

"ולענ"ד הדין עם הפמ"ג. דמה בכך שכל השנה היא חדר הרי ע"כ בסוכות נתבטל מלהיות בית, דאל"כ פסול מדאורייתא דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה, כמש"כ רש"י בסוכה (דף יב. ד"ה חדא הא), ועכ"פ חדשות ודירת עראי היא. וכן משמע מלשון הברייתא יומא (דף י ע"א) סוכת החג

בחג ר"י מחייב וחכמים פוטרים. וממה דקאמר בחג ולא קאמר סתם סוכת החג, משמע דרצה לומר דדוקא בחג פטורה, הא אם משתמש בה קודם או אחר החג חייבת במזוזה, ואפילו הכי בחג פטורה, כנלענ"ד".

ובכך חולק הוא עם שו"ת א"ט אבן ועם ערוה"ש, ומסכים עם הפר"ח ועם הפמ"ג. ונראה שנחלקו האם השימוש בפועל קובע את חיוב המזוזה או הדין מהתורה. לארבעה טורי אבן השימוש בפועל הוא של חדר מגורים ומה לי עם הוא מקורה או מסוכך. ולפר"ח ופמ"ג וכן ביכורי יעקב, בסוכות התורה קבעה שהוא פטור ממזוזה אפילו הוא משמש כל השנה חדר מגורים.

מוסיף בביכורי יעקב:

"ומ"מ הדין עם השו"ת אט"א שאין צריך להסיר המזוזה לאחר החג שאין בזה תולמ"ה כיון שנעשה בהכשר, כדמוכח בסי' ט"ו. וכן מוכח לקמן סימן תרכ"ו, במה שמתיר הרמ"א (סעי' ג) לעשות הסוכה תחת הגגין העשויין לפתוח ולסגור כשמסכך בשעה שהגג פתוח. ואף על פי דכשסוגר נפסל הסכך, מ"מ כשחוזר ופותח כשר כיון שתחילתו בכשרות ליכא בזה משום תולמ"ה. אמנם בקובע מזוזה בסוכה בחג, לפ"ז צריך להסירה אחר החג ולחזור ולקבוע כיון דתחלתה נעשה בשעת פטור. אכן לפענ"ד גם בזה יש מקום ספק, די"ל דפסול דתולמ"ה לא שייך רק אם הדבר מצד עצמו לא הי' ראוי למצוה בשעה שנעשה בו, כגון בקובע ציצית קודם שהי' בת ד' כנפות, או בקובע מזוזה קודם שנפתח הפתח, או עשה הסכך קודם שהי' הסוכה גבוה י', דבכל הני בשעת עשיי' לא היה ראוי למצוה מצד עצמו. אבל אם הדבר ראוי למצוה רק דבאותו עת שעשה פטור הי' ממנה, י"ל שאין בזה משום תולמ"ה. דאל"כ לשיטת הרמב"ם

## סימן לח – מזוזה בסוכה האם צריך לחזור ולקובעה

יזדמן לו לקבוע מזוזה אחרת שיברך עליה ומכיון לפטור את זו כנלענ"ד.

בש"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קנג) פשיטא ליה כערוה"ש וממילא אינו חושש לתעשה ולא מן העשוי.

בפסקי תשובות (או"ח סי' תרכו) ג"כ פסק: "ולמעשה מנהג העולם שאין מסירים המזוזה אחרי החג כדי לקבעה שוב, כיון שבהכשר נעשית בתחילה".

מש"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' ג) מתשובה המתירה לעשות ציצית בלילה עולה שאינו מחשיב מזוזה שנותרה בסוכה כפסולה משום תעשה ולא מן העשוי.

לעומתו בש"ת אור לציון (ח"ד פרק כב – דיני סוכה תחת האילן אות ו) השיב: "טוב שלאחר שמחזיר את הגג, שיוציא את המזוזה ויחזור ויקבענה".

### מסקנה

נראה שמי שפינה את התקרה מעל בית ובו קבועה מזוזה וסיכך לסוכות ואח"כ החזיר את התקרה – אין צריך לקבוע את המזוזה מחדש.<sup>2</sup>

דגם כסות יום בלילה פטור מציצית, אם יעשה הציצית בלילה בטלית יהי פסולים משום תולמ"ה כיון שעשאן בתחלה בשעת פטור שלא היו ראויים למצוה, כמו בקבעם בכנפות ואח"כ חברם לטלית. אע"כ דליכא בזה משום תולמ"ה, כיון דהעשי' היא בהכשר ורק מצד העת פטור מהמצוה. וא"כ ה"ה ג"כ בעושה מזוזה בחג. ועיין במג"א סי' י"ט (סק"א), דמדמה ג"כ עשיית ציצית לקביעת מזוזה, ולדינא צ"ע. אבל בקובע מזוזה בשעת החיוב קודם החג, ודאי א"צ להסירה אחר החג כיון שנעשה בהכשר".

וכן בש"ת מהר"י מינץ (סי' יג) פשיטא ליה שציצית שהוטלה בכשרות אינה נפסלת אפילו הבגד נקרע.

ד. בשע"ת (שם) סיכם ופסק: "וצ"ל לפענ"ד במ"ש דכל הפוסקים השוו בנקרעה חוץ לג' אף שלא נשאר מחובר כלל שבאמת לא כן דעת הט"ז והא"ר הביא שכ"כ הצ"צ ומהר"א ששוין לפסול ע"ש אך דמ"מ יש לסמוך על מ"ש דגם בחג גופא לא נפטרה והרוצה לצאת ידי הפר"ח אחר החג יטול המזוזה ויחזור ויקבענה בלא ברכה ומכ"ש אם

2. הערת הרה"ג אביגדר בנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אבל במשך החג ואפי' בשמ"ע פטורה מן המזוזה לענ"ד, דאינה ראויה לבית דירה. ומה שכתבו דאין לפסול משום תולמ"ה בציצית בלילה, טפי הו"ל לאוכוחי מהא דעושים הסוכה קודם סוכות.

## האם לשם שילוח הקן צריך להחזיק באם ולשלחה?

### שאלה

ניגש אלי ילד ואמר לי שהם מצאו קן של יונים ושאל אותי איך יקיים מצות שילוח הקן. אמרתי לו שיחזיק ביונה הדוגרת וישלח אותה. אמר שאין לו אומץ לכך. וחשבתי לדון: האם לשם שילוח הקן צריך להחזיק באם ולשלחה, או שאם מפחידה והיא עפה ובורחת קיים מצות שילוח הקן?

### תשובה

א. נאמר בחולין (קמא ע"ב):

"עד כמה משלחה? אמר רב יהודה: כדי שתצא מתחת ידו".

"במה משלחה? רב הונא אמר: ברגליה, רב יהודה: אמר באגפיה; רב הונא אמר ברגליה דכתיב: משלחי רגל השור והחמור, רב יהודה אמר באגפיה דהא כנפיה נינהו".

פרש רש"י (חולין קמא ע"ב):

"עד כמה משלחה – אם נטלה".

"שתצא מתחת ידו – ואם יכול לחזור ולתופשה מותר".

"במה משלחה ברגל – יאחזנה ברגלה וישלחנה".

"בגפה – אוחזה בכנפה ומשלחה".

"משלחי רגל – אלמא שילוח ברגל הוא כך שמעתי, ונראה בעיני שאין שילוח זה דומה לשילוח רגל השור שהוא הולך ברגלים והכא אחיזה ברגלים. וכמדומה לי דהכי קאמר רב הונא אמר ברגל שאם תלש גפה ושלחה נפטר ממצות שילוח כיון שהלכה ב' פסיעות או ג'

ומותר לחזור לתופשה ורב יהודה אמר בגפה שתוכל לעוף כדרכה וראייה לדברי מדמייתי עובדא דההוא דתלשינהו לגפה ושלחה דחייביה רב יהודה למשלחיה דרב יהודה לטעמיה דאמר אין שילוח עוף ברגל".

הראשונים והאחרונים הבינו שרש"י פרש שני פירושים, וחולקים ביניהם בפירוש השאלה השניה במה משלחה. לפי הפירוש הראשון, השאלה השניה 'במה משלחה' היא שאלה בפני עצמה: כיצד נעשה שילוח הקן ברגלי העוף או בכנפיו. לפי הפירוש השני היא לפי ההיכר תמצוי שהוא פגע בכנפיה או ברגליה, מתי מקיים שילוח. הנ"מ בין הפירושים האם טריפה והקשה על הקן וסילוק האם בדרך גרמא מהווה קיום מצות שילוח הקן או לא. לפי הפירוש הראשון אין בכך קיום המצוה, לפי הפירוש השני יש בכך קיום המצוה.

וכך באר בהערות הגרי"ש אלישיב (חולין קמא ע"ב):

"רש"י ד"ה עד. אם נטלה. צ"ע אמאי נקט אם נטלה, ולא פירש כפשוטו, דאי בעי לקיים מצות שילוח עד כמה משלחה. ויש שכתבו דהנה להלן פליגי אי באגפיה או ברגליה, ופירש"י שנחלקו אם תלש גפה ושלחה אי נפטר ממצוות שילוח כיון שהלכה ב' או ג' פסיעות, או דצריך שתוכל לעוף כדרכה ע"ש. ולזה פירש"י אם נטלה, דלא נימא דהא דסגי לחד מ"ד אף שאינה יכולה לעופף היינו דוקא לגבי מצות שילוח, אבל אם כבר עבר על הלאו וצריך לקיים העשה כדי שיהיה תיקון



## סימן לט — האם לשם שילוח הקן צריך להחזיק באם ולשלחה?

באר הר"ן (על הר"ף, חולין מה ע"ב): "במה משלחה ברגליה. יאחזנה ברגליה וישלחנה". "באגפיה. יאחזנה באגפיה וישלחנה. ורש"י ז"ל פירש ברגליה שאם תלש כנפיה פטור מן השילוח כיון שהלכה ברגליה שתים ושלש פסיעות ומותר לחזור ולתפסה ורב יהודה אמר באגפיה דבעינן שתוכל לעוף כדרכה ועובדא דבסמוך מוכח כדפירש רש"י ז"ל אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפרק הנזכר וכיצד משלח האם אחוז בכנפיה ומפריחה וקיימא לן כרב יהודה דהא חזינא בסמוך דעבד עובדא כשמעתיה".

**הרמב"ם** (הל' שחיטה פי"ג ה"ה) **פסק:** "וכיצד משלח האם **אחוז בכנפיה ומפריחה**, שלחה וחזרה ושלחה וחזרה אפילו ארבע וחמש פעמים חייב לשלח שנאמר שלח תשלח".

באר המגיד משנה (לר"י כלץ, הל' שחיטה פי"ג ה"ה): "כיצד משלח וכו'. פלוגתא שם דרב יהודה ורב הונא דרב הונא אמר משלחה ברגליה ור"י אמר משלחה בכנפיה ופסק רבינו כר"י וכן פסק הרי"ף ז"ל ואיכא בין רב הונא לר"י דאילו לרב הונא כל שלחה ברגליה אף על פי שלא פריחה יצא ידי חובתו ואם הלכה שתי פסיעות או שלש ואח"כ לקחה פטור ולר"י אינו פטור עד שיאחזנה בכנפיה וישלחנה והלכה כר"י דהא עבד כשמעתיה ונגדיה להווא גברא". וכ"כ הכס"מ.

**המאירי** (חולין קמא ע"ב) **ג"כ כתב:** "כיצד הוא משלחה אחוז בכנפיה ומפריחה". וכן הארחות חיים (דין שלוח הקן סימן א) **באר:** "וכיצד משלחין האם. לוקחה בכנפיה

ללאו, לא סגי בהלכה ברגליה, קמ"ל דאיירי אף אם נטלה. אולם מהמשך דברי רש"י שכתב 'ואם יכול לחזור ולתפסה מותר', משמע דהא דבעי עד כמה משלחה, היינו כמה רחוק צריכה להיות משולחת כי היכי דלישתרי לחזור ולתפסה. וע"ז אמר כדי שתצא מתחת ידו".

"רש"י ד"ה במה. יאחזנה ברגלה וישלחנה. לפי הראשון ברש"י **פליגי היכי מתקיים דין שילוח**, דלר"ה צריך לאחזנה ברגליה, דבזה שהולכת מתקיים מצות שילוח, ולר"י בעי דוקא שיהא השילוח באגפיה. ולכאורה נ"מ ביניהם בתרנגול הודו<sup>1</sup> שאינו פורח באויר אלא מהלך ברגליו בלבד, אי איכא מצות שילוח".

"ובפי' השני פי' דפליגי בגוונא שתלש גפה דאינה יכולה לעופף אי סגי במה שהלכה ב' או ג' פסיעות או לא. והגר"א (סי' רצב ס"ק ט) כתב בשיטת הרמב"ם דפי' כפירוש הראשון דרש"י, ופסק הרמב"ם כרב יהודה ולפיכך כתב שצריך שיאחזנה בכנפיה. ולשיטתו ודאי דלא סגי שיהא מקיש על הקן והיא פורחת מעצמה. (וכ"כ בחת"ס)".

"ומלישנא דגמ' דלא נזכר הא דמקיש על הקן ומפריחה, משמע כשי' הרמב"ם דצריך דוקא לשלחה בידיו, דבפשוטו רק בזה חשיב שילוח, כיון דעביד מעשה בידים, ולא שפורחת מעצמה לאחר שהקיש על הקן, דהוא גרמא בעלמא".

**ב. הר"ף** (חולין מה ע"ב) **כתב:** "במה משלחה רב הונא אמר ברגליה רב יהודה אמר בכנפיה וקיימא לן כרב יהודה".

1. בתרנגול הודו שמקנן בעצמו ולא בגדל בלולים.

## חבל נחלתו

ומפריחה וכן נמי פסק הרי"ף ז"ל. שלחה וחזרה אפילו ארבעה או ה' פעמים חייב. ולא יטול את האם וישלח את הבנים שנאמר שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך. לקח הבנים והחזיר לכן ואח"כ חזרה האם עליהם פטור משלח. לקח האם ושלחה ואח"כ צד אותה מותר".

לפי ראשונים אלו כדי לקיים מצות שילוח צריך להחזיק באם בידיהם ולשלחה. לפי שיטתם מתפרשת הגמרא בחולין (קמא ע"ב): "לוי בר סימון אקני פירות שובכו לרב יהודה, אתא לקמיה דשמואל, א"ל: זיל טרוף אקן דליתגבהו – וקנינהו"... הוראתו של שמואל לא היתה לשם שילוח הקן אלא כדי שיוכל לקנות את פירות השובך.

וכך כתב החתם סופר (חולין קמא ע"ב, נמהדורא קמא): "במה משלחה רמב"ם מפרש כפי' א' דרש"י וכבר כתבתי לעיל דנפקא לי' מלשון תשלח משמע אתה תשלח בידיהם ולא סגי בהקשה על הקן שתפרח מכחו". ועי' אבן ישראל (הל' שחיטה פ"ג ה"ה).

ג. אמנם מדברי הרא"ש (חולין פ"ב סי' ה): "עד כמה משלחה? אמר רב יהודה עד כדי שתצא מתחת ידו. ובמה משלחה? אמר רב הונא ברגל כדי שתוכל לילך ברגל. ויכול לחתוך כנפיה שלא תוכל לפרוח וישלחנה ותלך ברגליה שתיים ושלוש פסיעות ואחר כך יקחנה. רב יהודה אמר באגפיה צריך לשלחה בענין שתוכל לפרוח בגפיה שלא ימרוט כנפיה". משמע שאם קצץ רגליה או כנפיה שואלים במה משלחה, ומשמע שאף אם טרף על הקן נחשב שקיים מצות שילוח. וכן נראה מן הטור (יו"ד סי' רצב).

כך כתב ביד דוד (חולין קמא ע"ב): "ולענ"ד דוודאי שילוח לא מיקרי שישלחה בידיהם, והרי

כתיב ושלחתה לנפשה [דברים כא, יד], והתם וודאי הפירוש שאינו מחזיק בה ועוזבה לעצמה, והכי נמי פירושא דשילוח הוא, שלא יחזיק בה, אלא עוזבה לנפשה לפרוח במקום שתצצה, והרי המצוה הזאת נקראת שילוח הקן, וא"כ לרבנן לא יצדק זה, שהרי אין כאן שילוח אם לא נטלה. אלא וודאי זה מה שאמרה תורה לא תקח היינו השילוח, ואף על גב דכתבתי לעיל דמצותו בכך ליטול ולשלחה, מדברי רש"י דכאן לא משמע כן, אלא המצוה הוא שלא יקחנה כלל אלא עוזבה לנפשה, ובזה לא יחלוקו ר"י ורבנן, וא"כ הא דקאמר הגמרא עד כמה משלחה, פירושו, עד כמה צריך להניחה לפרוח..."

ונראה שהחזו"א (סי' קעה, ב) ג"כ סבר שאין צריך לקיום המצוה לשלח ביד. וכך כתב: "נראה דמצות שלוח דאמר לעיל כדי שתצא מתחת ידו, היינו מרשותו שאם יחפוף לתופשה לא יוכל, וכל זמן שיכול לתפשה לא חשיב שילוח, ואין נפקותא בשילוח אם לוקחה ביד ע"מ לשלחה, או שמגרשה עד שתברח, ונראה דכל שמצא קן והאם רובצת לא מהני טירוף אקן שתהא מעופפת ואין כנפיה נוגעות בקן ויפטר משילוח, עד שתצא מתחת ידו כדין שילוח, דאל"כ לא יתכן מצות שילוח עד שתצא מתחת ידו, דכיון דגרשה או הסירה מעל קנה מיפטר משילוח".

ד. בשולחן ערוך (יו"ד סי' רצב ס"ד) פסק: "צריך לשלח האם עד שתצא מתחת ידו, ואח"כ יקח את הבנים. ואם רוצה לחתוך כנפיה קודם שישלחנה, כדי שלא תוכל לפרוח ויקחנה, אינו רשאי, אלא ישלחנה מיד עם כנפיה כדי שתוכל לפרוח, ולאחר שתצא מידו יקחנה, אם ירצה. ואם חתכן, ישנה עד שיגדלו כנפיה, וישלחנה".

## חבל נחלתו

לא 'קיים' המצווה אלא מאחר שסילק האם קנה האפרוחים בקנין חצר ועי"ז 'הפקיע' חיובו דנעשה מזומן, אבל להשיטות דזהו מצוה חיובית יקשה היאך הפקיע המצוה אחר 'שנתחייב' בה. אך לחולקים על הר"מ וסוברים דכל שמשלחה ע"י גרמא מקיים המצוה. [וכדמשתמע מרש"י בפירושו השני (קמא ב) א"ש דאיה"נ 'קיים' המצוה"...

"העולה למעשה – הורה הגרי"ש א דצריך לקיים שילוח הקן כשיטת הר"מ דווקא לאוחזה בכנפיה ולשלחה ואם א"א לא (נ"ל דצ"ל: לו) בענין זה שלא יקרב לזה כלל דנכנס לחשש צעב"ח שלא לצורך וכמש"כ החת"ס לגבי שבת. אבל מה שמפקיע מעצמו מצוות שילוח ע"י שמקשקש ומשלח האם ומבטל עי"ז המצווה 'החיובית', בזה לא החמירו רבנן".

### מסקנה

נראה שראוי לנהוג כגרי"ש אלישיב ואם אינו יכול לאחוז בכנפיה ולשלחה עדיף שלא יקיים את המצוה בגרמא.

ולא כתב מפורשות שיאחז וישלח. בביאור הגר"א (ס"ק ט) כתב: "אלא ישלחנה כו' ולאחר כו'. כפי השני שברש"י. ור"ף ורמב"ם פי' כפי' ראשון ומ"מ דין זה הוא לכ"ע וערמב"ם".

ומבין שהשו"ע אינו מצריך אחיזה בציפור ודי בשילוח בגרמא.

אולם בערוך השולחן (יו"ד סי' רצב ס"ח) פסק: "כלומר דעיקר המצוה היא לאחוז אותה בכנפיה ותיכף להפריחה".

וכן כתב ערוך השולחן בסעיף ט: "ואח"כ אומר כיצד משלח אוחז האם בכנפיה ומפריחה כלומר דזהו עיקר קיום המצוה של שילוח הקן".

ה. כתוב בהערות הגרי"ש אלישיב (מהדר"ק חולין קמא ע"ב):

"לוי בר סימון וכו'. הנה לשיטת הר"מ ז"ל דאינו מקיים המצוה אלא כשתופסה בכנפיה ומשלחה יקשה מעובדא דלוי בר סימון דטרופך אקן והרי בזה לא קיים המצווה ובשלמא לשיטות דאי"ז מצוה חיובית א"ש דאיה"נ כאן

## סימן מ

# הפקר בכלאים פרטני על ידי בית דין או תקנה צבורית

שדה שיש בה יותר מכ"ד ממין אחר, וכל שהבריות מעריכות שיש כאן יותר מכ"ד ממין אחר הן מותרות ליטול מן ההפקר?

### תשובה

א. פסק הטור (חו"מ סי' רעג, טז): "כל שדה שיש בו כלאים כגון שיש בו אחד מכ"ד ממין אחר כמפורש בכלאים הרי הוא הפקר וכל הקודם לזכות בזרעים שבה קנאם".

### שאלה

נאמר בשקלים (פ"א מ"ב):

"אמר רבי יהודה בראשונה היו עוקרין ומשליכין לפנייהם משרבו עוברי עברה היו עוקרין ומשליכין על הדרכים התקינו שיהו מפקירין כל השדה כולה".

האם הפקרת שדות בהן כלאי זרעים נעשתה בכל שדה ושדה על ידי בית דין שבאותו מקום, או שיש כאן תקנה להפקר

## חבל נחלתו

העיר על דבריו הבית יוסף (ח"מ סי' רעג אות יח):

"כל שדה שיש בו כלאים וכו' הרי הוא הפקר וכל הקודם לזכות בזרעים שבה קנאם. בריש שקלים תנן (פ"א מש' א - ב) באחד באדר משמיעין על הכלאים ובחמשה עשר בו היו מפקירים כל שדה שיש בו כלאים ובריש מועד קטן (ו) מפרש דלא היו מפקירין אלא אם כן מצאו בה אחד מכ"ד ממין אחר. ומכל מקום יש לתמוה על רבינו למה כתב הרי הוא הפקר דמשמע דממילא הוי הפקר, והתם משמע דבית דין מפקירין אותו שדה אבל ממילא לא הוי הפקר".

היינו, הב"י מקשה שלכאורה אין השדה הפקר ללא הפקר פרטני של בי"ד לאחר בדיקה שאמנם יש בה יותר מא' מכ"ד ממין אחר.

סיוע לב"י ניתן ללמוד מדברי הריטב"א (מועד קטן ו ע"א) שכתב "והתניא שמפקירין כל השדה מדין קנס שלא תקנו אותו כשהכריזו עליו<sup>2</sup> באדר כדתנן באחד באדר משמיעין על הכלאים". וכן ניתן לסייעו מדברי הרמב"ם (הל' כלאים פ"ב הל' טו-יז) שהיה הפקר ברור לכל שדה.

נראה שהטור הלך בעקבות אביו – הרא"ש, שכתב (בבא קמא פ"ז סי' טז): "ומלקטין עשבים מכל מקום חוץ משדה תלתן דמעלי ליה עשבים היכא דבעי ליה לזירין. וכגון דלית בהו שיעור כלאים דהיינו רובע הקב לבית סאה שהוא אחד מכ"ד. דאי היה ביה שיעור כלאים הוי הפקר כדאמרינן במועד

קטן (דף ו ב) התקינו שיהו מפקירים שדות שיש בהן כלאים". ולכאורה היה המלקט צריך לברר האם הופקר השדה שמלקט בו. אלא, משמע שאין צורך בכך. אלא זו היתה התקנה שאם יש שם כלאים יכול לקטוף כיון שהשדה הפקר.

ויש להעיר כי דברי הרא"ש מאד מסתברים. וכי מי יודע אם הופקר שדהו של פלוני, וכי כל עוברי דרכים נמצאים בבית הכנסת או בבית דין כאשר מכריזים על שדה פלונית של פלוני שהיא הפקר?! אלא היותר נראה שכל אחד שמעריך שבשדה כלאים של יותר מא' מכ"ד יכול ללקט ממנה, הן את המין המרובה והן את המין המועט.

ב. הדרישה (ח"מ סי' רעג, טז) הביא את הב"י (שה"ד לעיל) והשיג על דבריו:

"ודע שלא כלשון שהביא בית יוסף איתא שם במשנה אלא ז"ל באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים בט"ו בו קורין את המגילה כו' עד ויוצאין אף על הכלאים. ופירשו הרמב"ם ורבינו עובדיה (ברטנורה) מכריזין שימעטו הזרע האחר עד שלא ישאר מרובע הקב לסאה כדתנן בפרק ב' דכלאים כל סאה שיש בה רובע הקב ממין אחר ימעט כו' עד יוצאין שלוחי בית דין אף על הכלאים ואף על פי שכבר הכריזו עליהם באחד באדר לא היו סומכין על ההכרזה דשמא לא עקרום עדיין והיו הם יוצאין ועוקרים אותם עכ"ל. ואחר משנה זו יש משנה אחרת ז"ל אמר רבי יודא בראשונה היו עוקרים ומשליכים לפניה

1. לשון הרמב"ם (הל' כלאים פ"ב הט"ו): "באחד באדר משמיעין על הכלאים, וכל אדם יוצא לגינתו ולשדהו ומנקין אותו מן הכלאים, ובחמשה עשר בו יוצאים שלוחי בית דין ומסבבים לבדוק". משמע שהשמעה לא היתה על שדה מסוימת אלא מכריזים לכולם שילכו לבדוק שדותיהם וגינותיהם, ולא כמוש"כ הריטב"א.

**שדהו הפקר.**

היינו הב"י צרף שתי משניות ויצא לו שבי"ד (המקומי) צריך להפקיר, אבל הטור לא למד כב"י, וממילא סבר שהיא תקנה כוללת שכל שדה שיש בה יותר מכ"ד היא הפקר בעצמה. וממילא כל אחד יכול להיכנס לשדה וללקוט את הנחוץ לו.

ג. הב"ח (ח"מ סי' רעג אות טז) מבאר כב"י, אולם סובר שאין צורך לשליחות בית דין ולהפקרו, אלא כל אחד שבודק ומוצא יותר מא' מכ"ד יכול ליטול מכח הפקר בית דין, וז"ל:

"[אלמא] דסבירא להו לתוספות דבדאיכא שיעורא דכלאים דהיינו אחד מכ"ד ממין אחר **מותר לכל אדם ללקט** אפילו נטע זה התלתן לזירים **שהרי כל השדה הוא הפקר**. אם כן בעל כרחך דסבירא להו לתוס' כדסבירא ליה לרבינו שמתחלה התקינו כך שאחר שישמיעו על הכלאים ושלוחי בית דין יוצאין ומוצאין דאיכא שיעורא דכלאים הרי כל השדה הפקר לכל אדם וכל מי שמוצא כלאים בשדה הוא נעשה שליח בית דין דשלוחי מצוה נינהו וכך הוא באשיר"י סוף מרובה (סי' טז).

"אלא דמכל מקום קשה דמשמע ודאי דאין עושין הפקר אלא אם כן הזהירו והשמיעו תחלה באחד באדר ואחר כך יוצאין שלוחי בית דין מט"ו ואילך לבדוק בשדות ומפקירין כל השדה וכן כתב הרמב"ם סוף פרק שני דכלאים (ה"ז) ורבינו לא כתב שום זמן. ויש לומר דזמן שהוזכר במשנה אינו אלא בארץ ישראל אבל בחוץ לארץ אין התבואה גדילה באדר הילכך אין תלוי דין הפקר במה ששמיעין תחלה באחד באדר אבל פשיטא שאין לשדה דין הפקר אלא אם כן הזהירו תחלה עליו בבתי כנסיות דאין עונשין אלא אם כן מזהירין ולפי שהוא דבר פשוט לא

(פירוש כשיצאו בט"ו באדר על הכלאים במקום שמצאו היו עוקרים כו') משרבו עוברי עבירה היו עוקרין ומשליכין על הדרכים התקינו שיהיו מפקירין כל השדה כולה ע"כ. ופירשו בפירוש המשניות היו עוקרין ומשליכין. לפני בעלי השדות כדי שיתביישו והיו בעלי השדות שמחים [שמנכשים להם שדותיהם ועוד] שהיו נותנים אותן לפני בהמתן התקינו שיהיו משליכין אותן בדרכים ועדיין היו בעלי השדות שמחים שהיו מנכשים להם. התקינו שיהיו מפקירין כל השדה כולה. דהפקר בית דין הפקר, ע"כ.

"ויהיה תיבת 'התקינו' כאילו כתב 'והתקינו' וכן הוא מפורש שם בביריתא ויליף לה מקראי דהפקר בית דין הפקר. והנה הבית יוסף הרכיב סיפא דמשנה שניה על רישא דמשנה ראשונה כדי לקצר כדרכו וסבר הבית יוסף דגם מ"ש התקינו שיהו מפקירין כל השדה כולה ר"ל שבכל ט"ו באדר היו שולחין ויוצאין ובמקום שימצאו כלאים בשדה הפקירו אותו. אבל רבינו סבירא ליה דאחר שראו שנתרבו עוברי עבירה ולא היו משגיחין בעקירת הכלאים לחוד והוצרכו לתקן שיהיה כל השדה הפקר ומשם והלאה לא היו שלוחי בית דין יוצאים בט"ו על הכלאים לעקרו והיתה תקנה קבועה ועומדת בשעה שהכריזו בראש חודש על הכלאים אז הכריזו גם כן שכל מי שיעבור ולא יעקור כלאים שבשדה שיהיה שדהו הפקר. וסבירא ליה גם כן שדוקא בשעה שהיו ישראל יחד בעריהן והיו משמיעין על השקלים היו מכריזין ומזהירין גם על הכלאים, אבל בזמן הגלות כמו שאין מכריזין על השקלים כך אין מכריזין על הכלאים אלא תקנה קבועה ועומדת מזמן הבית שכל איש ואיש צריך לזהר שלא ימצא בשדהו כלאים אחד מכ"ד ושכאם ימצא יהיה

## חבל נחלתו

היה צריך לפרש".

לפי הב"ח חייבים אזהרה בבית דין על שדה מסוימת, ואח"כ כל שליח בית דין או כל אדם שמוצא כלאים באותה שדה נעשה כשליח בית דין להפקיר וליטול. ולכאורה בימינו שאין אזהרה בבתי כנסיות למעט כלאים בשדות – אין שדות הכלאים הפקר.

ד. בשולחן ערוך (ח"מ סי' רעג סי"ח) פסק: "שדה שיש בו כלאים אם יש בו אחד מכ"ד ממין אחר מפקירין בית דין כל השדה". והעיר הסמ"ע (ח"מ סי' רעג ס"ק כז): "מפקירין ב"ד כל השדה. המחבר לטעמו אזיל שכתב בכ"י [סעיף ט"ז] שאינו הפקר עד שהב"ד יכריזו עליו שהוא הפקר, אבל מדברי הטור [שם] משמע שמעצמו הוא הפקר, ועיין דרישה [שם], שם כתבתי טעם לדברי הטור שס"ל שמשעה שנתרבו עוברי עבירה שלא היו נזהרים באיסור כלאים דשדה, עשו חז"ל תקנה זו שכל שדה שימצא בה אחד מכ"ד ממין אחר תהא כל השדה הפקר, ע"ש ראייה לזה".

בערוך השולחן (ח"מ סי' רעג סעיף כב) הביא את שתי השיטות: "שדה שיש בו כלאים ובא"י שיש שם איסור כלאים כמ"ש ביו"ד סימן רצ"ה אם יש בו אחד מכ"ד ממין אחר שהוא רובע הקב לסאה מפקירין ב"ד כל השדה כולה ויכריזו עליו שהוא הפקר וזהו מקנס חכמים כדי שיזהרו באיסור כלאים וי"א שא"צ הכרזה ומעצמו הוה הפקר [עי' סמ"ע]".

החזו"א (כלאים סי' ב, יא) כתב: "ומיהו בעיקר ההפקר נראה שלא אמרו חכמים שהזרע כלאים בשדהו או המקיימו הרי הוא הפקר [ותניא בתוס' רפ"ה כלאי זרעים

אסורים משום גזל וחייבין במעשר, ואם הן הפקר במחוכר נפטרו מן המעשר] אלא אחרי ששלוחי ב"ד היו מוצאין בשדה כלאים היו מפקירין ומשום קנסא שלא התקינו כשהכריזו עליו בא' באדר וכמש"כ הריטב"א, וכ"ה ל' הגמ' מ"ק ו' ב' ול' הר"מ פ"ב הט"ז, ואף לאחר שהזהירו באחד באדר עדיין לא הפקירו עד שהגיעו השלוחים בכח ב"ד והפקירו, ובזה"ז שלא זכינו לב"ד ושלוחיהן אין הכלאים הפקר, ורשאי כל אדם לעקור אבל לא ליטול לעצמו...".

החזו"א סבר כפי שהבין השו"ע ולדעתו הן האזהרה והן ההפקר הוא פרטני לשדה מסוימת ולא לכלל השדות. לדבריו ביחס לדורנו נתייחס בהמשך.

כחזו"א פסק בדרך אמונה (הל' כלאים פ"ב הט"ז סעיף עד): "שלוחי ב"ד שמצאו כלאים מפקירין את כל השדה דהיינו הפירות של כל השדה ולא הקרקע עד שיעקור את הכלאים, אבל אם עקר וזכה הבעלים מההפקר קודם שזכה בו אחר הרי הוא שלו, ואם לא עקר לא מהני זכייתו מההפקר דשוב הוי הפקר. ואם זכה בה אחר ועוסק בעקירתו זכה בה. ואם הזוכה מקיימן צ"ע אי הוי הפקר מעצמו או שהן שלו עד שיבואו שלוחי ב"ד ויפקירום... ואם מתברר לשלוחי ב"ד שבעה"ב לא ידע ולא פשע אין נזקקין לו ואין מפקירין השדה. וכ"ז בזמן שהיו שלוחי ב"ד יוצאין הן מפקירין השדה אבל אין השדה נעשה הפקר כ"ז שלא הפקירום שלוחי ב"ד ולכן בזה"ז שאין כח ביד ב"ד לעשות כן אינו הפקר ופירות של כלאי זרעים חייבין במתנות עניים ובתרומות ומעשרות וכן אילנות המורכבין פירותיהן חייבין בכל בזה"ז. וכל אדם הרואה כלאי זרעים רשאי לעקור אבל לא ליטול

מיידי דמותרים באכילה דרק בכלאי הכרם נאסרים, ואלא דאסור לקיים גם כלאי זרעים, וא"כ אחר ההפקר ודאי שא"צ למעט וכנ"ל. מתבאר מדברי האחרונים הללו, שמעת שגדולי השדה הופקרו אין בעל השדה צריך לעקור את הכלאים, שכיון שגידוליה הפקר אין הם שייכים לבעל השדה. וכן הביא בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קעט) משם חתנו הגאב"ד יאנוב הרב שלמה באבד שכיון שבי"ד הפקירו את הכלאים בשדהו ממילא בעל השדה אינו צריך לעקור, כיון שאינם שלו. המהרש"ם לא הסכים עמו, וכתב מתוך השוואות למקומות אחרים, שמן הסתם חז"ל כשתקנו תקנה החמירו אבל לא הקילו ולכן חל עליו חיוב עקירה, אבל אין לו ראייה ברורה לדבריו בכלאי זרעים. וכן בחשוקי חמד (כלאים פ"א מ"ה) השיג על המהרש"ם. (ועי' בחשוקי חמד [כלאים פ"א מ"ה] שניסה לחלק בין דעת החזו"א למהרש"ם). וכמהר"י אסאד כתב בשו"ת מלמד להועיל (ח"ב י"ד סימן צג) שהפקר מועיל שאינו עובר באיסור קיום כלאים, ואפילו הפקר יזום על ידי בעל שדה הכלאים מסיר ממנו את חיוב המיעוט! ובדברות משה (ב"ק סימן כ ענף ה) כתב: "אבל עכ"פ זה ודאי שלא שייך לאסור מקיים בשדה הפקר דמה"ת יהיה עליו החיוב שלא לקיים. ולכן אף עשה גדר סביב להכלאים ובאופן שאינו רוצה לקנות לכאורה אין שייך לחייבו ע"ז. וראיה גדולה לזה ממו"ק דף ו' שהקשה הגמ' ע"מ ששלוחי ב"ד ממעטין כשיש רובע זרע ממין אחר מהא דתניא התקינו שיהו מפקירין כל השדה כדפרש"י ולכאורה הא לא קשה כלום דעכ"פ אף שהוא הפקר נמי הוא כלאים ויש לב"ד למעט. אלא

לעצמו וכן רשאי לקוץ את האילן המורכב באינו מינו אבל לא ליקח לעצמו ואם אין האיסור ברור אין רשאי אף לקוץ". ה. יש להעיר, הפקר בית הדין בשדה כלאים הוא של הגידולים בלבד ולא של השדה עצמה. כלומר גם את העבריינים שזרעו בידיהם כלאים לא קנסו להפקיר את הקרקע עצמה. ולכן אדם שאינו בעל השדה שעשה פעולות קניין בשדה כדוגמת שדה הפקר כמפורט בשולחן ערוך (ח"מ סי' רעה סי"ג-ט"ז) לא קנה לא את הקרקע ולא את גידוליה, ורק אם עקר את הגידולים קנה אותם. ו. הביא בספר דף על הדף (שקלים ג ע"א):

"כתב הגאון מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (ח"א י"ד סי' שג), דמוכח ממשנתנו דכאשר מפקיר את הכלאים אינו עובר שוב על איסור מקיים, דאל"כ מה הועילו חכמים בתקנתן שהיו מפקירין את השדה לגבי איסור הכלאים, אלא ודאי דע"י ההפקר שוב לא נקרא שדך ואינו עובר על איסור מקיים כלאים". "וכן מוכח בתוספתא פ"ד דמכות (ה"ה) דקתני והמשייר חמץ בפסח והמקיים כלאים עובר בלא תעשה וכו', וכמו דבחמץ בפסח אם מפקיר אינו עובר בל"ת ה"ה בכלאים אם מפקיר אינו עובר על הל"ת של כלאים". וכן כתב בהערות הגר"ש אלישיב (מועד קטן ו ע"ב) במה מועיל ההפקר:

"גם משמע בגמרא דלאחר שהפקירו אין צריך למעט שהאיסור הוא רק על הבעלים וכשאין בעלים אין איסור, אא"כ כשהיו הבעלים אנוסים מחמת חולי או בבית האסורים, דבכה"ג מסתבר שלא קנסו להפקיר השדה וכ"ש כשהיה שדה של קטן, דבאלו עדיין נשאר התקנה דימעט, והנה הכא בכלאי זרעים

## חבל נחלתו

למעטו מאחד מכ"ד, משום אפרושי מאיסורא, אבל אסור לעקור את המין העיקרי והוא נשאר שייך לבעל השדה. וממילא לא כדאי לאף אחד מצד רווח אישי לעקור משדה כלאים.

לפי שיטת הטור והסמ"ע כל שדה שיש בה כלאים – מופקרת מצד התקנה הראשונה על אף שלא הכריזו על שדה פלונית שיש בה כלאים. (כאמור לעיל, הגידולים מופקרים והשדה של בעליה). וכל אדם יכול להיכנס ולתלוש כפי רצונו מן הכל, ומה שעקר הוא שלו. וכל הגידולים אם הגיעו לעונת המעשרות פטורים מתרו"מ כדין הפקר. וכיון שהשדה הפקר אין עוברים עליה בכלאים, לא בעל השדה ולא אדם אחר.

במקרי ספק כלאים וכן מי שרוצה לצאת ידי שמים מחשש בעלות על כלאי זרעים, יכול להפקיר את השדה ואף הוא מותר ליהנות ממנה לאחר שהפקירה.

צריך לומר דעל של הפקר ליכא איסור קיום כלל לכן גם הב"ד א"צ לעקור".

עולה מן הפוסקים הללו שאם השדה הופקר הן על ידי בית דין, או על ידי בעל השדה אין צריך למעט את המין שבו הכלאים, ויכול כל אחד ליטול ירק מן השדה, שכיון שכלאי זרעים מותרים בהנאה והגידולים הפקר, ממילא כל אחד רשאי ליהנות מן הירק.

### מסקנות למעשה

בדורנו אין בתי דין ולא משמיעים על הכלאים, וכן אין ב"ד מפקירים כלאי זרעים.

במידה ויש שדה ובה כלאי זרעים – לשיטת השו"ע – כפי שכתב החזו"א, אין השדה הפקר ואסור לאף אחד ליטול לעצמו את גידוליה. וכתב החזו"א (לעיל): "ורשאי כל אדם לעקרן אבל לא ליטול לעצמו". ומותר לעקור רק את המין שצריך

## סימן מא

### דיני הפרשת חלה בתקופות השונות

וכן פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה ה"א): "מצות עשה להפריש תרומה מן העיסה לכהן שנאמר ראשית ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה, וראשית זו אין לה שיעור מן התורה אפילו הפריש כשעורה פטר את העיסה, והעושה כל עיסתו חלה לא עשה כלום עד שישיר מקצתו".

באר בספר החינוך (פרשת שלח מצוה שפה): "ונוהגת בזכרים ונקבות, בארץ ישראל בלבד מדאורייתא, שנאמר באכלכם מלחם הארץ.

### הקדמה

מצות הפרשת חלה מעת חיובה עד ימינו קויימה בדרכים שונות, ננסה לעקוב בעזרת המשנה והראשונים אחר התקופות השונות.

### חלה מן התורה

נאמר במדבר (פר' שלח, טו, כ-כא): "ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה כתרומת גרן כן תרימו אתה: מראשית ערסתיכם תתנו לה' תרומה לדרתיכם".



## סימן מא – דיני הפרשת חלה בתקופות השונות

ודוקא בזמן שכל ישראל שם, כלומר רובם, שנאמר בבואכם, ובא הפירוש על זה [כתובות כ"ה ע"א] בביאת כולכם ולא בביאת מקצתכם".

בחלה התחייבו משנכנסו לארץ כאמור בכתובות (כה ע"א):  
"אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דרבנן, חלה דאורייתא, שהרי ז' שכיבשו וז' שחילקו נתחייבו בחלה ולא נתחייבו בתרומה".

### שיעור חלה

הובאו לעיל דברי הרמב"ם על החיוב מן התורה.

פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה ה"ב):  
"ומדברי סופרים שמפרישין אחד מארבעה ועשרים מן העיסה כדי שיהיה בה כדי מתנה לכהן שנאמר תתן לו תן לו דבר הראוי ליתנו מתנה, והנחתום העושה למכור בשוק מפריש אחד משמונה וארבעים, לפי שעיסתו מרובה יש בשיעור זה כדי מתנה".  
הרמב"ם כתב 'מדברי סופרים', ואין ידוע מה נהג בבית ראשון.

### חלה בחו"ל

פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה ה"ז):  
"מפרישין חלה בחו"ל מדברי סופרים כדי שלא תשתכח תורת חלה מישראל, ואין מביאין חלות חו"ל לארץ כשם שאין מביאין תרומה ובכורים משם ואם הביא מניחה עד ערב הפסח ותשרף כתרומה".

אף תקנה זו זמנה אינו ידוע, ואולי הגזירה היתה עם היציאה לגלות בית ראשון.

### שלש ארצות לחלה

בעלית עזרא לא נתקדשה כל ארץ ישראל, ונחלקה לשטח שקדשו עולי בבל ושאר השטח של עולי מצרים שלא נתקדש לענין מצוות התלויות בארץ (אבל הוא מארץ ישראל).

נאמר בשבת (יד ע"ב, וכן בירושלמי שבת פ"א ה"ד, פסחים פ"א ה"ו, כתובות פ"ח ה"א):  
"יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית".

הטומאה של ארץ העמים נגזרה אף בעולי מצרים (ובשתי גזרות בהפרש של כמה מאות שנים, עי' שבת טו ע"א).

פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה ה"ח) עפ"י המשנה בחלה (פ"ד מ"ח):

"שלשה דינין לחלה בשלש ארצות:

"כל הארץ שהחזיקו בה עולי בבל עד כזיב מפרישין בה חלה אחת כשיעור והיא נאכלת לכהנים",

"ושאר א"י שהחזיקו בה עולי מצרים<sup>1</sup> ולא עולי בבל שהיא מכזיב ועד אמנה מפרישין בה שתי חלות האחת נשרפת והאחת נאכלת, ומפני מה מפרישין בה שתי חלות מפני שהחלה הראשונה טמאה שהרי לא נתקדשה אותה הארץ בימי עזרא, וקדושה ראשונה בטלה משגלו, והואיל והיא א"י מפרישין בה חלה אחד מארבעים ושמונה ושורפין אותה,

1. יש נקודה שאינה ברורה והיא שהחלוקת בין עו"מ ועו"ב היתה עם עלית עזרא, ואילו טומאת ארץ העמים היתה בזמן יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן. וצ"ב מה נהג בעו"מ עד שגזרו עליה טומאת ארץ העמים.

## חבל נחלתו

כשיעור כלומר אחד מכ"ד כאשר נתבאר". היינו, בעו"ב הארץ טהורה והחלה טהורה וע"כ שיעורי החלה באדם פרטי א' מכ"ד ובנחתום א' ממ"ח, ואוכלים כהנים טהורים.

ממשיך הר"י קורקוס:

"אבל בשאר הארץ שלא נתקדשה קדושה שניה מפרישין שתיים לפי שהוא טמאה טומאת ארץ העמים<sup>2</sup> מפריש א' ושורפה כדי תרומה וחלה טמאה, והרואה שריפתה יודע שהארץ היא ארץ ישראל ואין הכל יודעין שאותו חלק מהארץ הוא טמא, ויאמר שחלה טהורה נשרפת שהרי לא נטמאת חלה זו בטומאה מפורסמת. ולכך מפריש אחרת ומאכילה לכהן ועכשו לא יטעה הרואה רק יאמר ודאי שהראשונה היתה טמאה וכדין שרפוא ולפי שלא היו יכולין להאכילה לכהן הוציאו השניה נמצא שהראשונה הנשרפת היא עיקר החיוב, ולכך יש לה שיעור ושיעורה אחד ממ"ח כדין חלה טמאה והשניה אינה אלא כדי שלא יאמרו טהורה נשרפת, ולכך אין לה שיעור".

ומפרישין חלה שנייה ונותנין אותה לכהן לאכלה, כדי שלא יאמרו תרומה טהורה נשרפת שהרי נשרפה הראשונה אף על פי שלא נטמאה טומאה ידועה לכל, וזו השנייה אין לה שיעור אלא כל שרוצה מפריש מפני שהיא מדבריהם".

"וכל הארץ מאמנה ולחוצין בין בסוריא בין בשאר הארצות מפרישין שתי חלות, אחת לשריפה כדי שלא יאמרו ראינו תרומה טמאה נאכלת, ואחת לאכילה כדי שלא תשתכח תורת חלה מישראל, והואיל וזו מדבריהם מוטב לרבות בנאכלת לפיכך של שריפה אין לה שיעור אלא כל שהוא, ושל אכילה אחד ממ"ח, ומותרת לזבים ולזבות ואין צריך לומר לשאר טמאים".

החלוקה היא לשלשה אזורים: כיבוש עולי בבל, כיבוש עולי מצרים, שאר העולם.

באר הר"י קורקוס (הל' ביכורים פ"ה ה"ח): "שלשה דינין לחלה וכו'... וביאור הענין כי במקום שהחזיקו עולי בבל נאכלת שם חלה בטהרה ולכך מפריש חלה אחת לבד והיא

2. באר בדרך אמונה (הל' ביכורים פ"ה ה"ח סעיף נה): "דעת רבנו (=הרמב"ם) שהארץ שכבשו עו"מ ולא עו"ב גזרו בה טומאת ארץ העמים ודעת הרבה ראשונים שאין בה טומאת ארץ העמים אלא מפני שהם סמוכים לארץ העמים א"א להזהר שם מטומאה". וכך כתב בצה"ל (הערה קט) כשמונה את הראשונים הסוברים שאין בעו"מ טומאת ארץ העמים: "תוס' חולין ק"ד א' ובכורות כ"ז ב' ד"ה וכי ואר"ז ה' חלה סי' רנ"א בשם הר"ש ובשם הריצב"א וכ"ד כו"פ בפ"י שאין שם טומאת ארץ העמים [אבל ברפ"טו כ' כרבנו וצ"ע] ומש"כ הרא"ש ה' חלה דמתחזיא כחלת הארץ טמאה כונתו לחלק למה בבבל ובמקומות הרחוקים התירו לאכלה אף על פי שהיא טמאה ושם אסרו ולזה כתב ששם שהוא קרוב יותר נראה כאוכל חלת הארץ טמאה אבל בתו' א"א לפרש כן וע"כ דדעת התו' דמקומות שכבשו עו"ב אין בהן טומאת ארץ העמים [אמנם הרא"ש בפ"ז דחולין סי' ד' העתיק כל' התו' וצ"ע"ק] וכ"כ ברמב"ן גיטין ז' ב' שאין בה טומאה וכ"ד הגר"א בביאורו לירו' שביעית פ"ו ה"א".

### חלת עו"מ למי נאכלת

הרמב"ם לא פרט למי נאכלת חלה שניה של עו"מ שאין לה שיעור. משמע מדבריו שנאכלת לכל כהן, כיון שהיא מדרבנן וטמאה מדרבנן בטומאת ארץ העמים התירוה לכל כהן. וכן כתב בהלכות קטנות לרא"ש (מנחות, הלכות חלה סימן יד):

"ולי נראה דחלה ב' דמתני' עלה קאמר בירושלמי דניתנת לכהן עם הארץ דהקלו בה שאינה אלא להיכירא בעלמא וגם הקילו בה להתירה לישראל ע"י ביטול ברוב".

כך הבין בדרך אמונה (ה"ח סעיף נט). אולם הוסיף: "וי"א דחלה זו אסורה לטמאים אפי' טמא שרץ ונבלה ומותרת לטבוי" של טמא שרץ ונבלה אבל לא של טמא מת כיון שאין לנו הזאה בחו"ל נשאר בטומאתו".

והביא (צה"ל קיג) שהסובר כן הוא הרמב"ן בהלכותיו לחלה. ולפי"ז מותרת רק למי שאין טומאה יוצאת מגופו ולטבוי" של שאר טומאות. וצ"ב.

### חלת חו"ל למי נאכלת

לגבי חלת חו"ל סיים הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה ה"ח): "ומותרת לזבים ולזבות ואין צריך לומר לשאר טמאים". היינו, כל סוגי כהנים טמאים מותרים לאכול תרומה בחו"ל כיון שהיא טמאה.

הראב"ד השיג: "ומותרת לזבים ולזבות. א"א נ"א אסורה לזבים ולזבות ואין צ"ל לשאר טמאים".

באר הר"י קורקוס (הל' ביכורים פ"ה ה"ח): "וכתב רבינו ומותרת לזבים ולזבות וכו' ונראה דקאי אחלת חוצה לארץ הנאכלת דסמיך ליה, ובהשגות א"א נ"א אסורה לזבין ולזבות ואין

היינו, בכיבוש עולי מצרים שתי חלות (טמאות) האחת בשיעור נשרפת והשניה שאין לה שיעור נאכלת. ולהלן נדון למי נאכלת.

### ממשיך הר"י קורקוס:

"ובח"ל ג"כ שתי חלות אחת לאכילה כדי שלא תשתכח חלת הארץ הנאכלת ולכך אוכלין אותה כדין חלת הארץ וזאת היא העיקר ולכך יש לה שיעור, והשניה היא לפי שהכל יודעין שארץ העמים טמאה ויאמרו ראינו חלה טמאה נאכלת ועתה שרואה שמפרישין שניה ושורפים אותה יאמר שהראשונה אינה חלה החייבת ולכך אכלו אותה, וכיון שזאת השניה אינה אלא שלא יאמרו תרומה טמאה נאכלת אין לה שיעור".

היינו בחו"ל שתי חלות, הניתנת לפי השיעור נאכלת (ולהלן נדון למי נאכלת) והשניה ללא שיעור ונשרפת.

### מוסיף הר"י קורקוס:

"ובירושלמי פירשו עוד ואמרו: של אור יש לה שיעור שהיא דבר תורה של כהן אין לה שיעור שהיא מדרבנן ויפריש לאור ולא לכהן ומשני שלא יאמרו וכו' ופריך תו ויפריש לכהן ולא לאור פי' בח"ל ומשני שלא יאמרו וכו' מתוך שהוא מפריש שתיהן כשהוא בא לכהן הוא נשאל וזו וזו מדבריהם הוא מוטב לרבות בנאכלת ולא לרבות בנשרפת ע"כ. פי' שהוא דבר תורה לאו דוקא אלא כלומר נראית כשל תורה הואיל והיתה קדושה מתחלתה אבל בח"ל אין שם ריח של תורה ופי' מתוך שהוא מפריש וכו' שיראה דבר תימה וע"י כך ישאל ויגידו לו".

ושתי החלות בעו"מ ובחו"ל נעשות על מנת שהציבור ישאלו ויסבירו להם מה בין החלות השונות.

## חבל נחלתו

שאינה נשרפת מותרת לכל הכהנים אפילו טמאים בכל טומאה.

### הלכות חלה בארץ ישראל בזמן הזה

פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה ה"ט):  
"בזמן הזה שאין שם עיסה טהורה מפני טומאת המת מפרישין חלה אחת בכל א"י אחד ממ"ח ושורפין אותה מפני שהיא טמאה ויש לה שם מן התורה, ומכזיב עד אמנה מפרישין שנייה לכהן לאכילה ואין לה שיעור כשהיה הדבר מקודם".

היינו, בעולי בבל מפרישים בשיעור אחד ממ"ח מן העיסה בין בעה"ב ובין נחתום – ושורפים אותה כיון שהיא טמאה.

בעולי מצרים ממשיכים את החלה שכשיעור להפריש ולשרוף, ונותנים חלה שניה לכהן ללא שיעור.

באר הרדב"ז (הל' ביכורים פ"ה ה"ט):  
"בזמן הזה שאין שם עיסה טהורה וכו'. הדבר ברור שאין טהרה מטומאת מת אלא ע"י הזאה ואין לנו בזמן הזה הזאה הילכך כולנו טמאי מתים ואפילו הכהנים שהם נזהרים ממגע המת ומאהל המת<sup>3</sup> אינם נזהרים ממגעות טומאת המת הילכך אין לחלה תקנה אלא שריפה וכיון דלשריפה אזלא מפריש אחד ממ"ח וסגי. אלא דאכתי קשיא לי כיון דעיקר חיוב חלה אפי' בא"י בזמן הזה מדרבנן ותו דאזלא לשריפה אמאי הצריכו להפריש אחד ממ"ח ליסגי בכל שהוא דהא מן התורה סגי בכל שהוא. וי"ל דאע"ג דאזלא לשריפה בעינן כדי נתינה דכתיב תתן לו אי נמי כדי שלא תשתכח תורת חלה דבשלמא כשהיא לאכילה

צריך לומר לשאר טמאים ע"כ ואמת הוא שבמשנה כך שנו **ואסורים** וכו' כאשר כתבתי אלא שרבינו שמשון פי' במשנה דאחלת האור דוקא קאי דאילו חלה הנאכלת כ"ע מודו שמוותרת אפילו לזבים ולזבות בלא טבילה כדאיתא בבכורות פרק עד כמה ואי ליכא כהן קטן שקיל לה בריש מסא ושדיא לה בתנורא והדר מפריש חלה אחריתי ע"כ. וכן פירשה גם הרא"ש ופי' מה שכתב רבינו ואצ"ל וכו' מפני שאמרו אין תרומת חוצה לארץ אסורה אלא למי שטומאה יוצאה עליו מגופו ולכך אמר כיון שחלה זו מותרת למי שטומאה יוצאה מגופו כ"ש שאר טומאות כאשר יתבאר בסמוך ועל דרך זה הולכים דברי ר"ש והרא"ש דדוקא בטומאה היוצאה מגופו יש להחמיר ולא בטמא שרץ ונבלה ופשוט הוא ומוכרת. ומעתה אם הנוסחא כדברי הר"א לא ידעתי מאי ואצ"ל לשאר טמאים דאדרבא שאר טמאים קילי טפי כיון שאין טומאה יוצאה מגופם כאשר ביאר רבינו בסמוך ובדאי נוסחא שלנו היא היותר נראית. ובעל כפתור ופרח כתב זה לשונו בה"ג כתב שחלת כהן אוכל אותה כהן אעפ"י שטומאה יוצאה עליו מגופו כלומר גדול ואפילו בעל קרי שלא טבל לקרות, ויש מתירין אותה לנדות ולזבות. וחלת האור אכיל ליה כהן קטן או גדול שטבל לקריו, אבל משום טומאת מת לא חיישינן כלל ע"כ. וכן פי' רבינו במשנה ואפשר דאותה נוסחא שכתוב בה ואסורה וכו' אחלת האור קאי נמצא דבעיקר הדין אין מחלוקת בין הנוסחאות".

מתבאר מדברי מהר"י קורקוס שחלת האור שאין לה שיעור בחו"ל נאכלת למי שאין טומאה יוצאת מגופו. וחלת חו"ל

3. כמבואר ברמב"ם (הל' אבל פ"ג) שמוזהרים אף בזמן הזה מלגעת במת ולהיכנס לאוהל המת.

בין בסוריא בין בשאר ארצות ורצה להפריש חלה אחת מפריש אחד ממ"ח ונאכלת לקטן שעדיין לא ראה קרי או לקטנה שעדיין לא ראתה נדה וא"צ להפריש שנייה".

"וכן אם היה שם כהן גדול שטבל משכבת זרעו או מזיבתו אף על פי שלא העריב שמשו ואף על פי שהוא טמא מת ה"ז מותר לאכול החלה הראשונה ואינו צריך להפריש שנייה בחו"ל".

**באר הר"י קורקוס** (הל' ביכורים פ"ה ה"י): "חלת חוצה לארץ וכו'. פרק עד כמה אמר שמואל אין תרומת חוצה לארץ אסורה אלא לכהן שטומאה יוצאה מגופו וה"מ באכילה אבל בנגיעה לית לן בה. אמר רבינא הילכך נדה קוצה לה חלה ואוכל לה כהן קטן ואי ליכא כהן קטן שקלא לה בריש מסא ושדיא לה בתנורא והדר מפריש חלה אחריתי ע"כ. ומכאן למד רבינו דאם יש שם כהן קטן וה"ה גדול שטבל לקרויו דאין צריך להפריש אלא חלה אחת ומשנה דג' ארצות לחלה בדליכא כהן קטן מיירי וכן פירשה רבינו בפירושו במשנה".

היינו, ניתן בחו"ל להפריש רק חלה אחת, א' ממ"ח ולהאכיל אותה למי שלא יצאה טומאה מגופו או גדול שטבל. והמשנה בחלה שמדברת על שתי חלות בחו"ל היא במקום שאין כהן שלא יצאה טומאה מגופו שיאכלנה.

עולה משיטת הרמב"ם שבזמן הזה: בעולי בבל מפרישים א' ממ"ח ושורפים. בעולי מצרים מפרישים שתי חלות א' ממ"ח נשרפת, ושאין לה שיעור ניתנת לכהנים לאוכלה ומשמע כל כהן. בחו"ל אם רוצים להפריש חלה אחת מפרישים א' ממ"ח ונותנים לאכילת כהן שאין טומאה יוצאת מגופו — או קטן או

לכהן אפי' שלא יפריש אלא דבר מועט לא תשתכח תורת חלה אבל אם יפריש כל שהוא וישרפנו אין הדבר ניכר אלא א"כ יפריש כשיעור ופחות שבשיעורין דהיינו אחד ממ"ח".

מבואר שבעו"ב כיון שאין אפשרות לאוכלה בגלל טומאת מת, חייבים לשורפה. אלא שהרדב"ז התקשה מדוע לתת אחד ממ"ח אם היא נשרפת ותרץ משום שיעור נתינה וכדי שלא תשתכח תורת חלה.

**מוסיף הרדב"ז לגבי עולי מצרים:** "ומכזיב ועד אמנה וכו'. שם במשנה של אור יש לה שיעור ושל כהן אין לה שיעור והטעם לפי שיש לה שם עיקר מן התורה דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו וגו' וצריך להפריש כשיעור ונשרפת לפי שהיא טמאה כיון שלא כבשוה עולי בכל נשאר שם כותים הילכך אפילו מקודם היתה נשרפת ומפריש אחת לכהן שלא יאמרו ראינו תרומה טהורה נשרפת שהרי לא נטמאת טומאה מפורסמת ועתה בזמן הזה הניחו הדבר כאשר היה בתחילה".

עולה מדבריו שבעולי מצרים נשארה חובת ההפרשה, השריפה והאכילה כמו בזמן שאכלו חלה בארץ ישראל בעו"ב.

### חלה בחו"ל בזמן שבארץ ישראל אינה נאכלת

**פסק הרמב"ם** (הל' ביכורים פ"ה הל' י-יא): "חלת חו"ל אף על פי שהיא טמאה הואיל ועיקר חיובה מדבריהם אינה אסורה באכילה אלא על כהן שטומאה יוצאה עליו מגופו והם בעלי קריין וזבים וזבות ונדות ויולדות ומצורעין אבל שאר הטמאים במגע שאר הטומאות אפילו טמאי מת מותרים לאכלה, לפיכך אם היה שם כהן קטן בחוצה לארץ

## חבל נחלתו

בריש מסא ושדיא לה בתנורא והדר מפרשת חלה אחריתי כי היכי דלא לישתכח תורת חלה ואכיל לה אפי' כהן גדול. נמצא דהיכא דאיכא כהן קטן שאוכל החלה אין להפריש חלה אחרת".

מדברי הרא"ש משמע שמדבר בחלת חו"ל (ולדידיה חו"ל הוא מחוץ לג' החלוקות של המשנה) בזמן הזה, ובמקום שיש כהן קטן אין מפרישים חלה נוספת. ובמקום שאין כהן קטן מפרישים שתי חלות, אחת נשרפת והשניה נאכלת לכל כהן.

ומוסיף הרא"ש:

"וההיא דבכורות איירי במקומות הרחוקים מא"י כגון מקום האמוראים (=בבל) ולא מתחזיא חלה דידהו כחלת א"י, ולא גזרו עליה איסור מחמת טומאה עצמה. ואמרו שהיא נאכלת לכהן קטן שלא יצא טומאה מגופו ולא יפריש אחרת כיון דזו נאכלת, ונראה דה"ה נמי דשריא לכהן גדול שטבל לקריו אף על פי שלא העריב שמשו דמסתבר שאין להחמיר בה יותר מבחלת כהן שמפרישין הסמוכין לא"י. וכ"כ בעל ה"ג ז"ל אמר רבינא הלכך נדה קוצה לה חלה ואכיל לה כהן קטן או מאן דטבל לקריו. ואי תקשי לך אמאי נקט כהן קטן כיון דשריא אפילו לגדול שטובל לקריו. ואי משום טורח טבילה. והלא בלאו הכי צריכין לטבול לאכול בתרומה. וי"ל לפי שאין שיעור לחלת חו"ל ולפי שדבר מועט הוא נותנה לכהן קטן. והכי משמע לישנא שקלי לה בריש מסא ושדיא לה לתנורא, אלמא דבר מועט הוא וכמו שהקילו בחלת בכל כשיש כהן קטן ולא הצריכו לשורפה ולהפריש אחרת לכהן כמו לאותם הסמוכים לא"י כך הקילו בשניה להתיירה לזבין ולזבות לנדות ולילודות. דלא מפליג התם בין כהן גדול המותר בחלה ב' בשום טומאה, ואף ע"ג

גדול שטבל. ואם מפרישים שתי חלות – הנשרפת כלשהו והנאכלת לכל כהן א' ממ"ח.

ויש להעיר שלמעשה בימינו איננו נוהגים כאף אחת מפסיקות הרמב"ם. בעו"ב, בעו"מ ובחו"ל אנו מפרישים כזית ושורפים.

### השיטות האחרות בחלת חו"ל

הרמב"ם חילק את העולם לשלשה חלקים וכפי שפרטנו.

ראשונים אחרים חלקו אותו לארבעה חלקים וסוברים שהחלוקה השלישית (המופיעה במשנת חלה) היא דוקא בארצות חו"ל הקרובות לארץ ישראל (גבולותיהן לא הוגדרו במדויק), אבל בארצות חו"ל הרחוקות מארץ ישראל נוהגים חלה בדרך שונה.

כתב בהלכות קטנות לרא"ש (מנחות, הלכות חלה סימן יד) לגבי החלק השלישי במשנה (חו"ל הקרוב לא"י):

"ובחלה שלישית דמתני' אף ע"פ שגם היא בחו"ל צריך לעולם להפריש ב' חלות ואותה של אור אינה נאכלת כלל. דומיא דחלה ב' דמכזיב ועד הנהר ועד אמנון לפי שהיו סמוכין אצל ארץ ישראל ומתחזיא חלה דידהו כחלת א"י טמאה, גזרו עליה שלא לאוכלה אפילו כהן טהור גמור בשביל שהיא טמאה". עולה שבחו"ל שבמשנה (חלה שלישית) נותנים תמיד שתי חלות אחת נשרפת ואחת נאכלת בדומה לעולי מצרים.

ומוסיף לגבי חו"ל הרחוק מא"י:

"וחלה דידן שאנו מפרישין עכשיו יש לה עוד דין אחר דגרסי' בבכורות בפרק עד כמה (שם) אמר רבינא הלכתא נדה קוצה לה חלה ואכיל לה כהן קטן ואי ליכא כהן קטן שקלא ליה

"ומדברי סופרים להפריש חלה בחוצה לארץ, כדי שלא תשתכח תורת חלה מישראל. ומפני שאין החיוב בה אלא שלא תשתכח מישראל, נהגו להקל בה בענין שאין מפרישין מעיסה גדולה אלא כזית, ומשליכין אותה באש ואינה נאכלת לשום כהן קטן או גדול. ושמעתי שיש מקומות שנהגו להפריש חלה גדולה כשיעור שנתנו לנו חכמים בה, ונותנין אותה לכהן קטן שאין טומאה יוצאת עליו מגופו או לכהנת קטנה שעדין לא ראתה, ואפילו לכהן גדול שטבל לקריו או לזיבתו נותנין אותה, ואף על פי שהוא טמא מת נהגו להאכילה לו באותן מקומות".

עולה מדברי החינוך שבחלה בחו"ל נהגו להפריש רק כזית לשריפה, או להפריש כשיעור לאכילת כהנים שאין טומאה יוצאת מגופם ואז לא להפריש כלל לשריפה. ובחו"ל לדעתו מפרישים רק חלה אחת.

דברי ספר החינוך (בספרד) מתאימים לדברי הרא"ש על מנהג אשכנז, שאם יש כהן קטן או שלא יצאה טומאה מגופו אין צורך להפריש חלה נוספת לשריפה. אם אין כהנים כאלו נהגו להפריש חלה לאש בלבד. והרא"ש מוסיף שראוי להפריש חלה שניה לאכילת כהנים כדי שייזכר דין אכילת חלה.

וכעין דברי החינוך כתב המאירי (חלה פ"ד).

ובפסקי חלה לרשב"א (שער ד) כתב: "ולפי מה שאמר במשנת חלה בכל חוצה לארץ היה בדין שיפרישו שתי חלות אחת לאור ואין לה שיעור ואחת לכהן ויש לה שיעור אחת מארבעים ושמונה כשיעורים של חלה טמאה וכן כתב ר' משה ז"ל (הל' בכורים פ"ה הל' ח') שבכלל מן הנהר ומן אמנום ולחון

דהחמירו בחלה שניה של סמוכים לא"י לאוסרה לזבין ולזכות שהרי החמירו גם בחלת האור יותר. ועוד שהרי הב' קבועה בסמוכים להפריש לעולם וברחוקים אין צריך להפרישה כשיש כהן קטן או גדול שטבל לקריו. לכך הקילו בה טפי ולא אסרוה אלא לזרים".

משמע שהעיקר בחו"ל הוא לשמר את אכילת החלה על ידי כהנים, ולכן אם אין כהן קטן מפרישים אחת לאש ואחת אוכלים כהנים אף טמאים שאינם יכולים לאכול חלה ראשונה (שאם היו יכולים היו פטורים מחלה שניה).

כאן מוסיף הרא"ש את מה שנהגו למעשה במקומו:

"ותמהתי על כי ראיתי ברוב מקומות באשכנז שאין מפרישין חלה שניה אף כששורפין הראשונה. ויש ליתן טעם לדבר משום דבימי אמוראים היו אוכלים תרומה טהורה בא"י כי היה להם אפר פרה כדאמר ר' (גדה דף ו א) חבריא מדכו בגלילא ולכך הצריכו להפריש גם בחו"ל חלת כהן שלא תשתכח תורת חלה. אבל האידנא שטבל אפר פרה ואין חלה נאכלת בארץ ישראל אף בחו"ל אין צריך להפריש חלת כהן. וכ"כ בה"ג. וחלה בא"י אין מפרישין אלא אחת ושורפין אותה. ומנהג טוב להפרישה כי הסברא נוטה להיפך כיון דאין חלה נאכלת בשום מקום כל שכן שתשתכח תורת חלה ולמחר יבנה בית המקדש וסבורים יהיו שאין דין שתאכל חלה".

היינו באשכנז נהגו רק להפריש מעט ולשרוף. המילים 'ומנהג טוב' וכו' מתייחסים לאשכנז ומלמד הרא"ש שראוי גם בחו"ל לנהוג חלה שניה ולהאכילה לכהנים בלבד.

וכך כתב בספר החינוך (פרשת שלח מצוה שפה):

## חבל נחלתו

כשהיה הדבר מקודם".

### סעיף ה

"חלת חוצה לארץ, אף על פי שהיא טמאה, הואיל ועיקר חיובה מדבריהם, אינה אסורה באכילה אלא על כהן שטומאה יוצאה עליו מגופו, והם בעלי קריים וזבים וזבות ונדות ויולדות. אבל שאר הטמאים במגע הטומאות, אפילו טמאי מת, מותרים לאכלה. לפיכך, בין בסוריא בין בחוצה לארץ, אם רצה להפריש חלה אחת, מפריש אחד ממ"ח ונאכלת לקטן שעדיין לא ראה קרי, או לקטנה שעדיין לא ראתה נדה, ואינו צריך להפריש שנייה. וכן אם היה שם כהן גדול שטבל משכבת זרעו או מזיבתו, אף על פי שלא העריב שמשו (וי"א שצריך הערב שמש) (הר"ן פ' אלו עוברין), הרי זה מותר לאכול חלה הראשונה, ואינו צריך להפריש שניה בחוצה לארץ".

לשון השו"ע היא העתקת הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה ה"ח-ה"י) חוץ מכמה מילים שהוסיף הרמ"א בשם הר"ן.

יש להעיר כי למעשה בימינו לפי הרמב"ם יש לשמור על אחד ממ"ח בכל מקום. בעו"ב החלה נשרפת. בעו"מ ממשיכים לשרוף אחד ממ"ח ולתת שניה לכהן. ובחו"ל מפריש אחד ממ"ח וניתנת לכהן שאין טומאה יוצאת מגופו או נותן כזית לשריפה ואחד ממ"ח לכל כהן. בימינו, בארץ ישראל היה עלינו בהרבה מקומות לברר האם אנו בעו"ב או בעו"מ ויש בכך הרבה ספיקות.

אולם הנהוג בכל העולם הן בא"י בכל מרחביה, והן בחו"ל לנהוג כפסיקת הרמ"א:

"וי"א כיון שאין חלה נאכלת בזמן הזה בארץ ישראל, גם בשאר מקומות אין צריכין להפריש רק חלה אחת, ולשרפה (טור בשם

כל חוצה לארץ בכלל ושמעתי שעדיין יש מקומות נוהגי' כן להפריש שתיים אחת לאור ואחת לכהן. אבל בכל הארץ הזאת (ספרד) וכן בצרפת אין נוהגי' אלא בחלת האור ובלא שיעור ורבינו שמשון ז"ל (פ"ד מ"ח) נתן [טעם לדבר] לפי שעכשיו אין תרומה נאכלת בא"י בטהרה לפי שעכשיו בטלה טהרה שאין פרה להזות על טומאת מת ולא גזרו מתחלה על חלת חוצה לארץ אלא משום חלת הארץ שהיתה נאכלת ושלא יאמרו ראינו תרומה טהורה נשרפת אבל עכשו שאפילו בארץ נשרפת אף בחוצה לארץ אין חייב להפריש לכהן וכתב שכן כתוב בהלכות גדולות ובלשון הזה וחלת הארץ אין מפרישין אלא חלה אחת ושורפין אותה ואף הרב ר' משה ז"ל כתב כן (פ"ה הל' ט").

### פסיקת השו"ע והרמ"א ולמעשה בימינו

פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שכב):

### סעיף ד

"ג' דינים לחלה בשלש ארצות: כל הארץ שהחזיקו בה עולי בבל עד כזיב, מפרישין בה חלה אחת, כשיעור, והיא נאכלת לכהנים; ושאר ארץ ישראל, שהחזיקו בה עולי מצרים ולא עולי בבל, שהוא מכזיב ועד אמנה, מפרישין בה שתי חלות, הראשונה אחד ממ"ח והיא נשרפת; והשניה אין לה שיעור, ונותנים אותה לכהן לאכלה. וכל הארץ מאמנה ולחוץ, בין בסוריא בין בשאר ארצות, מפרישין שתי חלות, הראשונה אין לה שיעור, והיא נשרפת; והשניה, א' ממ"ח, ונאכלת, ומותרת לטמאים אפילו לזבים וזבות. ובזמן הזה, שאין עיסה טהורה, מפני טומאת המת, מפרישין חלה אחת בכל ארץ ישראל, א' ממ"ח, ושורפין אותה, מפני שהיא טמאה. ומכזיב ועד אמנה, מפרישין שנייה לכהן לאכילה, ואין לה שיעור,



דהוא ואין מדקדקים להיות אחת ממ"ח כיון דלשריפה אזלא, ויש להם על מה שיסמוכו – גדולי רבני ארץ ישראל ורבני אשכנז (ברכ"י שכב, א) וכן כתב מהריק"ש בהגהותיו וכתב ג"ע בברכ"י שהגם שלפי סודם של דברים יש להפריש אחת ממ"ח גם עתה דלשריפה אזלא, וכמ"ש רבינו האריז"ל מכל מקום לא ראה ולא שמע ששום חסיד נהג כן.

ומנהג א"י היה להפריש כלשהו לחלה ולשורפה.

כתב פרופ' זהר עמר הי"ו (במאמר שנשלח

אלי):

"בתימן נהגו כדיון הרמב"ם (הלכות בכורים ה, ז) והשו"ע להפריש חלה בחו"ל ולתיתה לכהן אע"פ שהוא טמא מת, בתנאי שיטהר במקוה והוא יכול לאוכלו מיד ביום ואין צורך להמתין עד שיעריב שמשו או שנתנוה לכהן קטן שלא ראה קרי (הלכות בכורים ה, י-יא)."

"במקום שאין כהן טהור, נהגו להפריש שתי חלות; הראשונה בשיעור קטן נשרפת והשנייה נאכלת בשיעור על פי הדין שפסק הרמב"ם (אחד מארבעים ושמונה) (מהר"י להלכות בכורים ה, ח, הערה ט, עמ' רצג)."

י"א ושאר פוסקים). וכן המנהג פשוט בכל מדינות אלו, שאין מפרישין רק חלה אחת בלא שיעור, ושורפין אותה כמו שהיו עושין כשמפרישין שתי חלות, שחלת האור לא היה לה שיעור. ומ"מ נוהגין ליטול כזית (מהרי"ל). והאוכל חלה<sup>4</sup>, אפילו בחוצה לארץ, מברך תחלה על המין שרוצה לאכול, ואח"כ מברך: אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה (כל בו והוא מל' הרמב"ם סוף הלכות תרומה). וי"א כששורפין החלה עושין לה היסק בפני עצמה, דישראל אסור ליהנות ממנה (מהרי"ק וכן הוא בתוספות פ' כל שעה). ונוהגין להשליכה לתנור קודם שאופין הפת."

ולכן למעשה, נהגו בכל מקום להפריש כזית להפרשת חלה הן בבתים פרטיים והן במאפיות ולשורפו.

ובספר מנהגי א"י (גליס, עמ' רצה, סימן כט הלכות חלה ס"א) כתב:

"ובזמן הזה שאין עיסה טהורה מפני טומאת המת מפרישין חלה אחת בכל ארץ ישראל א' ממ"ח ושורפים אותה מפני שהיא טמאה (ש"ע שכב, ז). המנהג במצרים כמנהג ארץ ישראל ושאר מדינות להפריש חלה מן העיסה כל

## הערת הרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (לשעבר)

בחכמ"א פרק יד סעיף ד כתב שבערב פסח שהחלות מרובים נהגו בק"ק ווילנא, לתת חלה לכהן שטבל, על פי הגר"א. וכן שמעתי מכוהן מג'רבה כשהיה קטן נהגו בקהילתם בחו"ל לתת לו חלה.

4. עי' בספרי חלק י סימן מח.

## פירות של נכרי בשביעית

### שאלה

הרי-הרים. אמנם הכותב יראה שמנהג ארץ ישראל עד שהתעורר פולמוס 'היתר המכירה' היה בהכרעה ברורה שלא כשיטת החזון איש. והחזון איש והבאים אחריו השליטו את שיטת המבי"ט והמהרי"ט כנגד המנהג הקבוע בישראל, כדי לקעקע את היתר המכירה.

מה דין פירות של נכרי שגידל בארץ ישראל בשביעית, האם חלים עליהם דיני קדושת שביעית או שדינם ככל פירות נכרי בכל השנים?

### הקדמה

הדיון בדין פירות של נכרי שגדלו בא"י בשביעית נחלק לכמה שאלות: האם יש חיוב דיני שביעית על שדה שבידי נכרי, או שאין כלל דיני שביעית בשדה נכרי. שאלה שניה היא קדושת פירות שביעית בשדה נכרי, ושאלה שלישית הנובעת מהשאלה הקודמת האם חייבים להפריש מפירות נכרים בא"י בשביעית תרומות ומעשרות אם גמר המלאכה היה בידי ישראל.

השאלות לעיל הן הבסיס להיתר מכירת הקרקעות בשביעית – פשוט שאם יש חיובי שביעית בשדות נכרים ובפירותיהם, לא יהא שום רווח הלכתי במכירת הקרקעות לנכרים.

במאמר נביא את שתי שיטות עיקריות: שיטת החזו"א שהחזיק וחיזק את שיטת המבי"ט והמהרי"ט, ואת שיטת הב"י ושאר חכמי ישראל. המאמר לא יתעסק בראיות, אלא בטעמים ההלכתיים לכל שיטה ובעדויות על מנהג ישראל בדורות קודמים.

המאמר אינו בא להכריע הלכתית בין המצדדים לכאן או לכאן, הכותב אינו בר-הכח, ולכן לא ראוי שיכניס ראשו בין

### א. פסיקת השו"ע

כתב בספר כפתור ופרח (פרק מז):  
"אבל לפי דברי הרב (=הרמב"ם) ז"ל נראה שנשארו פירותיהם בשביעית בחיוב תרומות ומעשרות כשאר השנים אלא שיהיה במעשר עני, דלא גרע מעמון ומואב משום דסמיכי לארץ ישראל השביעית ההיא במעשר עני. ויהיה אם כן מי שבפירותיו חל שביעית כמו הישראל אין בו חיוב תרומות ומעשרות, אבל מי שלא חל עליו שביעית כמו הגוי פירותיו הם בחיוב תרומות ומעשרות. ואם כן עכשו בארץ ישראל שרוב פירותינו משל גוים הם, בדין הוא שיהיה נוהג בהם דין המתנות בשביעית, אלא שמעשר שני יהיה מעשר עני, לא שני, משום עניים, כטעם עמון ומואב. שאחר שפירות הגוים אין בהם דין שביעית הוה להו בשביעית כפירות עמון ומואב שמפרישין המתנות על הסדר. ובעלי כיסין כלומר בעלי קרקעות יזהרו מן השביעית".  
מדברי הכפ"פ עולה שהבין בשיטת הרמב"ם שאין קדושת פירות שביעית בפירות שגדלו בשדה נכרי, וע"כ חל עליהם חיוב תרו"מ כמו בשאר שנים. הכפ"פ לא מזכיר שזה מחמת ספק, אלא ברי לו שכך שיטת הרמב"ם.

לאחר דורות הרבה ולא מן הב"י חתם עליה. [כעת ראינו בגליון חזו"א מה' שביעית סי' כ' ס"ק ז' כתוב וז"ל אח"כ הגיע לידינו סי' ברכ"י וכתב דכת"י מרן היה מקוים ע"י מהר"מ גלנטי ואין בו ספק. ויפה כתב הברכ"י דאחר שנידה הב"י בראשית שנת של"ד נשתנה המנהג בצפת עפ"י המב"ט. ואמנם מה שכתב הברכ"י שהיה הדבר אחר פטירת מרן או בחליו שלא בהסכמתו תמוה מאד דודאי חכמי צפת שהסכימו עם מרן לא היו עושין דבר נגד מרן ונגד דעת עצמן, גם לשון מהרי"ט מבואר דהכריחו למרן ונענה להם. ואם עדות הזקנים היתה שלאחר פטירתו או בחליו עשו כן היה כותב כן בהדיא. אבל עיקר דברי הברכ"י אינם מובנין וכי זו לא שכיח שגאון יחזור מהוראתו, והלא קדוש מרן וכל החכמים כל מגמתם למען הדין והאמת ושפיר י"ל דאחר הכרזת נדוי לעשר כי הדבר ספק וראוי להחמיר, הרבה עליו המב"ט בראיות וקם מרן בשיטת מב"ט והתיר הנדוי ונתן להם רשות שלא לעשר ומרן משך ידו כי היה הדבר מרופה בידו ולא עשה מעשה לצוות שלא לעשר, ואין כאן שום קושיא, ויהי' אמת מש"כ החרדים דנהגו שלא לעשר. ואפשר דמקצת חכמים חזרו לדעת המב"ט, ונהי' רוב נגד מרן והוכרע ע"פ הרוב והוכרח מרן לבטל דעתו, ולכן לא ידעו אי גם ב"י חזר בו, בכל אופן נתבאר שנהגו בצפת כהמב"ט, ואף לדברי הברכ"י שהיה אחר פטירת מרן מ"מ הוא מנהג כהלכה, כי לעולם ההלכה כשופט אשר בימים ההם, והנידוי שהכריז ב"י נתבטל, כיון שב"ד שלאחריו חלקו על עיקר דינו וממילא אינו

הבית יוסף (יו"ד סי' שלא, יט) הביא להלכה את דברי הכפ"פ: "ומיהו אם גוי מכר לישראל פירות בשביעית וגמר מלאכתן ביד ישראל משמע דודאי נוהגים בהם תרומה ומעשרות וכן כתב ספר כפתור ופרח (פמ"ז עמ' תרנג) וכתב שבמקום מעשר שני יפריש מעשר עני כדין עמון ומואב ששנינו בפרק בתרא דמסכת ידים (מ"ג). דבריו בבית יוסף מתאימים עם פסיקתו בשו"ת אבקת רוכל. עפ"י דברי הב"י פסק הרמ"א (יו"ד סי' שלא סי"ט): "וי"א אם עובד כוכבים מכר פירות בשביעית לישראל, וגמר מלאכתו ביד ישראל, חייבים בתרומה ומעשר, ומפריש מעשר עני כדין עמון ומואב) (ב"י וכן כתב כפתור ופרח)". החזיקו בשיטת הב"י והרמ"א עוד אחרונים על הטור והשו"ע (מהריק"ש בערך לחם; לבוש; פרישה שלא, ז; דרישה שלא, א; ב"ח ס"ק ה'1).

#### ביאור השיטות

כתב החזו"א (שביעית סוף סי' כ): "ולא מצינו בראשונים ואחרונים מי שיאמר שאין ק"ש נוהג בשל נכרים, זולת מה שהזכירו שנחלקו בזה הב"י והמב"ט. ולפי דברי מהרי"ט, החרדים והשל"ה חזר הב"י והורה כמב"ט, ולפי הנדפס באבקת רוכל בשנת של"ד עדיין החזיק הב"י בשיטתו, ועדותן של הגאונים שחיו בחיי מרן והיו גדולי הדור בדור שלאחריו, ודאי קים להו טפי בדבר ועדותן מכרעת נגד דבר הנדפס

1. אמנם בשכה"ג (הגהות טור יו"ד סי' שלא ס"ק יט ו-כ) כתב כרבו המהרי"ט שיש בהם קדו"ש ונדחק בהיתר סחורה בהם.

## חבל נחלתו

נוהג לדורות, ואמנם העיקר כעדות מהרי"ט שמרן בעצמו חזר בן].

וכך כתב בדרך אמונה לגר"ח קנייבסקי זצ"ל בבאור ההלכה (הל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ט):

"גוי שקנה קרקע כו'. בענין פירות גוים כבר האריכו בו קדמאי ובתראי ואכתוב בקצרה. הנה בעל התרומה מצדד בה' א"י דבזה"ז מותר לחרוש ולזרוע בקרקע הגוי דבזה"ז הוא כסוריא דק"ל יש קנין וכן פטור מתרו"מ ובעין זה בה' א"י להטור שער קדושת הארץ אות ב', אבל בכ"פ פמ"ז כתב שלא הסכים עמו הר"ר אליעזר טהור קדוש וכ"פ רבנו בפ"א מתרומות ה"י דאין קנין לגוי ולא חילק דבזה"ז שאני. וכן הסכים מרן<sup>2</sup> בחזו"א סי' כ' שכל הראשונים חולקים ע"ז וגם הגר"א שכל ביו"ד סי' של"א סקכ"ח דדעת הרמ"א כסה"ת הוא עצמו לא ס"ל כן כמו שהוכיח מרן מביאורו לירו".

היינו בסיס שיטת החזו"א ודרך אמונה שאין קנין לנכרי בא"י כלל, על אף שיש ראשונים הסוברים כי בזה"ז יש קנין לנכרי בא"י. ואף שהגר"א צידד כן בביאורו לשו"ע הם החזיקו בדבריו בביאורו לירושלמי בהם נקט שאין קנין לנכרי בא"י אף בזה"ז.

ממשיך בבאור הלכה:

"אמנם נחלקו הב"י והמבי"ט אם גם בשביעית יש קנין או אין קנין, דדעת הב"י דמש"כ כאן רבנו מותרין באכילה היינו שאין בהן קדו"ש<sup>3</sup>, ודעת המבי"ט ובנו מהרי"ט שרק לענין ספיחין נאמר, וכבר הוכיחו מדברי רבנו בפ"א

מתרומות הנ"ל דגם לענין שביעית ק"ל אין קנין, שהרי כתב שרק בסוריא יש קנין להפקיע ממעשר ושביעית ע"ש. וכן בתשו' רבנו כ' בהדיא דרק לענין ספיחין התיר כאן וכ"פ הרמב"ן ר"פ בהר שאם אין קנין – נוהג בפירות גוי קדו"ש, וכ"כ החרדים והשל"ה ומהרי"ט דמרן הב"י חזר בו והודה לדעת המבי"ט".

כאמור הרב קנייבסקי זצ"ל מתמצת את דברי החזו"א (שביעית סי' כ אות ז) ועמדתו היא: קניין נכרי בא"י לא מעלה ולא מוריד והשדות חייבים בשביעית, וחלה על פירותיהם קדושת שביעית.

אמנם הרב זוין זצ"ל בספרו לאור ההלכה (השמיטה פרק ד – היתר המכירה) הסביר אף את שיטת הב"י:

"בשאלה הראשונה, – אם על ידי מכירה לנכרי נפקע איסור שביעית, – נחלקו גדולי הפוסקים, מראשוני האחרונים: בעל 'בית יוסף' מצד אחד והמבי"ט והמהרי"ט מצד שני. לא על מכירה לעכו"ם דנו, אלא על פירות שגדלו לכתחילה בקרקע של עכו"ם, אם יש עליהם קדושת שביעית, או לא. ומאליו מובן: להצד הראשון, אין שום תועלת במכירת הקרקע לנכרי, מה שאין כן להצד השני. בעצם, הדבר תלוי במחלוקת של תנאים ואמוראים: אין קנין או יש קנין לנכרי בארץ – ישראל להפקיע מידי מעשר (ראה ירושלמי דמאי, פ"ח ה"ה, בבלי גיטין, מז א, ובכורות, יא ב). הסוברים אין קנין, למדים מהפסוק: 'והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה', הקיש אחוזה לעבדים: מה עבדים אתם קונים מהם

2. סתם מרן אצל הגר"ח קנייבסקי הוא החזו"א.

3. וכן הבין בדבריו כפ"פ שהבאנו לעיל.

(שישראל קונה עבד כנעני לגופו) והם אינם קונים מכם (שגוי אינו קונה ישראל אלא למעשה ידיו ולא לגופו), אף אחוזה אתם קונים מהם והם אינם קונים מכם (ירושלמי, שם). ועוד, שנאמר: 'כי לי כל הארץ', לי קדושת הארץ (גיטין, שם), ואין קנינו קנין להפקיעה מקדושתה שלא תתחייב במעשר (אף בירושלמי הביאו ראיה מפסוק זה אבל באופן אחר: 'הארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ, לחולטנות', כלומר: לא תחול עליה מכירה לגוי, שהיא מכירה מוחלטת, מבלי חזרה ביובל). הסוברים יש קנין דורשים: "הארץ לא תמכר לצמיתות", הא אם נמכרה חלוטה היא' (ירושלמי, שם). ועוד, שנאמר: 'ראשית דגנך', ולא דגן נכרי (גיטין, שם).

רוב הפוסקים פסקו שאין קנין (רמב"ם, תרומות, פ"א ה"י; ראב"ד, שם, ה"ג; מאירי, גיטין שם; שר"ע, יורה דעה, שלא ג; ועוד).  
 "אלא שמהר"י קארו הוכיח מלשון הרמב"ם: 'עכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה, לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד אלא מפריש תרומות ומעשרות... (הלכות תרומות פ"א ה"י), שדוקא לאחר שחזר הישראל וקנה ממנו הקרקע מועיל מה שאין קנין לנכרי, אבל כל זמן שהקרקע עדיין ברשות הגוי לדברי הכל יש קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע מן המצוות. ולפיכך פסק שפירות של גוי לא חלה עליהם קדושת שביעית (ראה שו"ת 'אבקת רוכל', סימן כד, ו'כסף משנה', שמיטה, פ"ד הכ"ט, ובכורים, פ"ב

הט"ו).  
 "נחלקו עליו המב"ט (ח"א: סימנים יא, כא, ר"ז, שלו; ח"ג: סימן מה) והמהר"ט (ח"א, סימן מג) והוכיחו בכמה ראיות מסוגיות התלמוד ולשונות הרמב"ם, שאף כשהקרקע עודנה בידי הגוי אין קנינו קנין להפקיעה מקדושתה. מלבד זה הביאו ראיות על קדושת שביעית ביחוד שנוהגת בפירות שגדלו בקרקע של גוי. אחת מהנה: 'העיד ר' יהודה בן יעקב מבית גוברין ויעקב ברבי יצחק מבית גופנין על קיסרי שהחזיקו בה מעולם (שהיא מארץ ישראל) והתירוה (פטרוה מתרומות ומעשרות כחוץ לארץ) שלא במנין (של חכמים). אמר ר' חנן: אותה שנה שביעית היתה והלכו גויים לקרקסיות שלהם והניחו שוק מלא פירות ובאו ישראל ובזזום, בחזירתם אמרו בואו נלך אצל חכמים (לקבול על ישראל), שמא התירו להן חזירים' (תוספתא, אהלות, פי"ח). הרי שכשחשבוה לארץ ישראל נהגו איסור בפירות שביעית של גוי לאחר הביעור<sup>4</sup> (ה'בית יוסף' השיב על ראיה זו בקצרה: 'איכא לאוקמה בפירות ישראל ביד גוים'. וראה על תשובה זו: במהר"ט שם; ב'פאת השולחן', כג, ס"ק כט; ב'חזון איש', שביעית כ, ס"ק ז).  
 "ויכוח מיוחד סובב על לשון הרמב"ם (שמיטה, פ"ד הכ"ט): 'עכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית, פירותיה מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עברה, והעכו"ם אינן מצווים על השביעית כדי שנגזור עליהם'. יש שהבינו (=הב"י וסיעתו) הלשון: 'פירותיה מותרין' שאין עליהם קדושת שביעית<sup>5</sup>,

4. צל"ע וכי איך אפשר לומר שמדובר אחר הביעור, וכי פירות רק אחר הביעור מובאים לשווקים, והרי רוב הפירות הם לפני הביעור.
5. ולענ"ד כן עולה מדיוק בלשון הרמב"ם שלא הזכיר כלל קדושת שביעית בשל נכרים לא ב"ד החזקה, לא בפירוש המשנה ולא בתשובותיו. ואיך ניתן להניח שזו שיטתו.

## חבל נחלתו

שאסור, ושאל הרי אין איסור דלפ"ע כאשר על ההוא יש על מי לסמוך להתייר, והשיב אין עליהן על מה לסמוך. ולאחד השיב אין להם רשות לנהוג כן. ומעשה שא' סמך על המקילין ולא ביער יין של שביעית והורה לו מרן לשפוך את היין שנאסר ועי' בחזו"א שביעית סי' י"ד סקי"ג<sup>6</sup>.

הלומד את החזו"א רואה שראיותיו והסתמכויותיו על עדויות אחרונים אינן מוכרחות. ופאת השולחן היה גדול הדור בדורו בארץ ישראל, וקשה לראות שדוחים את דבריו בקנה.

כך כתב הרב זוין בהמשך המאמר: "ועוד לו לה'בית יוסף' טעם שני להתיר פירות של נכרים בשביעית, טעם שהבלעיו כאלו דרך אגב (בלשון הרידב"ז, סימן ד: 'אחורי הקולמוס ולא יזה סניף'): 'דקרא כתיב 'והיתה שבת הארץ לכם', לכם ולא לנכרים' (אבקת ריכל, שם). וטעם זה היה לראש פינה לבעל 'פאת השלחן'. לדעתו, הדבר מפורש בספרא, בהר: 'לכם, ולא לאחרים', לדעתו – שכן מפרשי הספרא כתבו, שהכוונה: 'לכם לאכלה', ולא לנכרים, כלומר: שאסור להאכיל פירות שביעית לעכו"ם, כמבואר בתוספתא (שביעית,

ומותרים אף אחר הביעור, אלא בשביל שלא נאמר שמכל מקום יהיו אסורים כספחים שגדלו מאליהם, הסביר הרמב"ם שכאן אין מקום לגזירה זו, ויש שהבינו (=המבי"ט וסיעתו): 'פירותיה מותרין' לפני הביעור, שאין עליהם גזירת ספחים, אבל קדושת שביעית יש עליהם (וראה 'כסף משנה' שם ומהרי"ט ח"א, מג).

בניגוד להצגת הדברים בדרך אמונה, כאילו אין תשובות להשגות המבי"ט והחזו"א, ישנן תשובות וראיות מדברי הרמב"ם עצמו והב"י שבפירות נכרים אין קדושת שביעית, וממילא בזמן שהשדות בידם מותר אף לישראל לעשות מלאכות האסורות בשביעית בשדה ישראל.

המשיך הרב קנייבסקי בבאור הלכה: "אמנם בפ"ש האריך כאן לקיים ד' הב"י שאין בפירות הגוי קדו"ש ופסק כן ועל פיו נהגו כן בירושלים וכבר השיב מרן בחזו"א על כל ראיותיו, והביא ראיות ברורות שנוהג קדו"ש בשל גוים ע"ש שהאריך וכן הי' מורה ובא כל ימיו. וגיסי הגר"ש ברזם זצ"ל שאל ממרן אם מותר לקנות פירות גוים בשביעית מישראל הסוחר בהן על סמך המקילין והשיב

6. עוד כתב הגר"ח קנייבסקי בבאור הלכה: "עוד נחלקו הב"י והמבי"ט אם קרקע של גוי הפקר בשביעית דהב"י מצדד שאינו הפקר שאינו מצווה להפקיר וד' המבי"ט ומהרי"ט דממילא הוא הפקר דאפקעתא דמלכא הוא כיון שאין קנין ועוד דעת הב"י דכיון שאינו הפקר חייב במעשרות ודעת המבי"ט ומהרי"ט דאפי' אם אינו הפקר רחמנא פטר פירות שביעית ממעשר ובמחלוקות אלו ג"כ מצדד מרן לדעת המבי"ט והביא ראיות ומ"מ כתב דבזה אין הדין מוכרע ויש לעשרן בלא ברכה כמ"ש כ"ב בד"א (=בדרך אמונה)".

לכאורה, מחלוקת זו היא הבסיסית, וממנה נולדות שאר המחלוקות. דעת הב"י שציווי השביעית הוא לאדם מישראל ולא על אדמת א"י. לעומת זאת לפי המבי"ט והמהרי"ט כל אדמת א"י היא הפקר בשביעית וממילא התוצאות ההלכתיות על איסור מלאכה וקדושת הפירות. לעומת זאת דעת הב"י שרק קרקע ברשות ישראל חייבת בשביעית, ולכן לאדמת נכרים דין אחר. אמנם אח"כ ראיתי שלא תלו את מחלוקתם המעשית בקדושת פ"ש במחלוקת זו. ועי' מבוא לשבת הארץ פי"א וקונטרס אחרון פ"א.

לנכרי בא"י, הן בזמן שהשדה תחת קניינו והן בזה"ז, הרי לב"י וסיעתו יש כמה טעמים לביסוס דעתם שאין קדושה בשל נכרי לפחות בזה"ז.

#### המנהג בארץ ישראל לפני ואחרי הבי"י

לפי הנפסק בב"י עפ"י הכו"פ ובשו"ע ע"י הרמ"א, היה מנהג קבוע בא"י שאין קדושה בפירות נכרים בשביעית. ומטעם זה הבי"י וסיעתו סברו שאם ישראל גמר את הפירות שקנה מנכרי הוא חייב בתרו"מ, וכך נהגו.

כתב ב'לאור ההלכה' (שם):

"מחלוקת זו של הר"י קארו עם המבי"ט ובנו עסקו בה כל גדולי הדור בשעתם. הרי אין זו מחלוקת על דבר עראי, מקרה לפי שעה. ישוב יהודים חקלאי לא היה אז בארץ וכל צרכי המזונות היתה מספקת החקלאות הערבית. בשנת השמיטה היתה השאלה נוגעת להלכה למעשה יום יום בכל משך השנה: קדושת שביעית נוהגת בפירות נכרים, או לא? וכתוצאה מזה: חייבים להפריש תרומות ומעשרות מפירות הנכרים בשביעית, או לא? המבי"ט מעיד על עצמו: 'משנת ה' רצ"ב, שנת השמיטה, עד שנה זו שנת ה' של"ד, שהם ששה שני שמיטות, כתבתי בכל שמיטה שפירות הגדלים בקרקע הגוי בארץ ישראל שאינם חייבים בתרומות ובמעשרות בשנת השמיטה אפילו מירחן ישראל, וגם שהגדל בקרקע הגוי בשנת השמיטה יש לו דין פירות שביעית... בכל שנת שמיטה הייתי מוסיף לקח בראיות ממה שנתחדש לי...' (ח"ג, סימן מה). אבל לא נתקבלה דעתו למעשה".

"הוא עצמו (=המבי"ט) כותב במקום אחר: 'לא נתפשט בארץ ישראל איסור פירות שביעית בקרקע של גוים' (ח"א, סימן יא). ושוב:

פ"ה). ה'פאת השלחן' מוכיח, שמדרבנן בלבד אסרו בתוספתא, שכן בספרא מפורש 'ולשכירך ולתושבך', מן העכו"ם. הא אין לנו לפרש 'לכם, ולא לנכרים' אלא על 'שבת הארץ' (שאם הארץ היא של נכרים, פטורה משביעית), ולא על 'לאכלה'".

"אף המלבי"ם ב'התורה והמצוה' מפרש כך את הספרא, וכתב: 'ובזה נמצא מקור לדברי הרמב"ם (בעכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית) אשר הרעיש עליהם בעל 'כפתור ופרח' ואחריו המבי"ט ומהרי"ט (וראה בחידושי שביעית שבספר 'שאלת דוד' להר"ד מקארלין, שאף הוא סובר כפירוש זה בספרא)".

עוד כתב ב'לאור ההלכה':

"וטעם שלישי להיתר חידוש אחד מהראשונים ב'ספר התרומה' (הלכות ארץ ישראל): בזמן הזה, ששביעית מדרבנן, לדברי הכל יש קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע מקדושתה. 'ומהטעם הזה נוכל לומר דשביעית מותר לחרוש ולזרוע בקרקע העכו"ם אפילו מדרבנן' (שם). סובר כמותו גדול האחרונים, הגר"א (יורה דעה, שלא, ס"ק כח). אף הוא מבסס הדבר על פי תלמוד ערוך: בגיטין (מז א) מבואר, שבסוריא, מכיון ש'כיבוש יחיד' היא וקדושתה מדרבנן, לדברי הכל יש קנין. האריך לתמוך ביסוד זה ובראייה זו ב'פאת השלחן' (סימן טז, ס"ק מ). אלא שבתשובת הרמב"ם (הוצאת פריימאן, סימן קלב) מבואר, שדוקא בסוריא יש קנין, אבל בארץ ישראל, אפילו שהתרומה נוהגת בה בזמן הזה מדרבנן, אין קנין (וראה 'בית רידב"ז', סימן ד, ו'חזון איש', סימן ב, שחולקים על השוואת ארץ ישראל בזמן הזה לסוריא. וראה 'מעדני ארץ' לרש"ז אורבך, סימן יב).

נראה שלעומת המבי"ט והחזו"א שהלכו בדרך מסוימת והתבססו על כך שאין קניין

## חבל נחלתו

קדושת שביעית".

על שיטת המהרי"ט הגיב בתקיפות מתוך הכרת המציאות בא"י הרב חיד"א, ואלו דבריו בברכי יוסף (י"ד סי' שלא ס"ק י):

"ויש אומרים אם עכו"ם מכר פירות שביעית לישראל וכו' חייבים וכו'. הרב ספר החרדים (סי' נו) כתב דפירות שגדלו בקרקע עכו"ם בשביעית ובאו ליד ישראל כגדלו בקרקע ישראל דמי, ופטורים מן המעשרות, וכך היה נוהג ומנהיג הרב גדול הדור מהר"ם מטראני, גם מורינו הרב גדול הדור כמהר"ר יוסף קארו בסוף ימיו כשחיבר ש"ע, כתב סתם שנת השמיטה אין בה לא תרומות ולא מעשרות, ולא חילק בין פירות עכו"ם לפירות ישראל, וכן עמא דבר. עכ"ל. גם מהרי"ט בראשון סימן מ"ג, כתב שהעידו חכמים מזקני הדורות שאף על פי שהרב מהר"י קארו היה חוכך להחמיר, והיה נוהג להפריש בלא ברכה, אח"כ הכריחו הרב אביו הרב המבי"ט והחכמים שעמו בפומבי שלא יעשרו כל עיקר, דחומרא דאתי לידי קולא היא, שיש בדבר הפסד שביעית, ולא היה מי שערער בדבר. עכ"ל".

היינו המבי"ט<sup>7</sup> ואחריו המהרי"ט הנהיגו בצפת, כשיטתם, ומעיד על כך ספר חרדים.

ממשיך הרב חיד"א:

"ועתה אמת אגיד כי הן כל יקר ראיתה עיני ואשמעה אחד קדוש אש"ל אלוני מור"ה שבתשובות מרן כ"י (אבקת רוכל סי' כב – כה) שם נקבצו דיו"ת וכמה תשובות בדבר זה, ובסוף דברי מרן בתשובתו הראשונה (שם ס"ס כד) כתב וז"ל: 'זכתבו לי מירושלם תוב"ב

ואפילו שהיינו מורים עתה להתנהג בדיני שביעית היה נראה עתה כמו תקנה חדשה מה שלא היו נוהגים עד עתה, והיתה תקנה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה מצד הגלות והשיעבוד שאנו צריכים לעולם לקנות מן הגוים' (ח"א, סימן שלו)".

"ואלה דברי הבית יוסף: 'אמר יוסף קארו, אחר שכתב הרב ר' משה מטראני אגרת זאת השנית רצה לעשות מעשה כדבריו בשמיטה שעברה ומיחו בידו, ובשמיטה זו שהיא שנת ה' של"ד הקשה את רוחו ואימץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה, וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים והאחרונים וראו שאין בהם ממש, והכריזו בבתי כנסיות בגזירת נידוי שכולם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות הגוי שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר שנים. נאום הצעיר יוסף קארו' (אבקת רוכל, כד)".

"ויפה כתב החיד"א, שמכאן תשובה למה שכתב ה'חרדים' שמרן חזר בו בסוף ימיו, שהרי בניסן שנת של"ה נפטר והתשובה הנזכרת היא משנת של"ד, ונמצא שעמד בדעתו 'עד זיבולא בתרייתא' (ברכי יוסף' שלא, י). אף הוא, החיד"א, מעיד שכך הוא מנהג ירושלמי מימי קדם כהוראת מרן ו'לא ראינו ולא שמענו שום חסיד שיהא נוהג ביעור אפילו על ידי הפקר'. וכך פסק הרדב"ז (בתשובותיו, ח"ו, שני אלפים רכא)".

"ביחוד האריך הרבה לקיים בכל תוקף פסק ה'בית יוסף' ב'פאת השלחן' (כג, ס"ק כט), וסיים: 'ברור כשמש דמותר לקנות תבואה ופירות מגוים בארץ ישראל ולאכלם בלא

7. יש לציין שהמבי"ט נפטר בשנת ה' ש"מ ולאחר שנת השמיטה ה' של"ד בה הוכרז חרם על הנוהגים ק"ש בפירות נכרי, המבי"ט לא זכה לשנת השמיטה הבאה אחריה – ה' שמ"א.



דלשון זה מורה דמרון גם בתחילה היה מסתפק והיה חוכך בדבר, והרי מרן ז"ל עד מהר דכלהו רבנן לדברי הרב המבי"ט קמיתא בטול ואחריינתא, וכרזא קרי בחיל מבי כנישתא לבי כנישתא משום אפרושי תרומות ומעשרות באדרע וחיל. וגם זכינו למען דעת מנהג עה"ק ירושלם מזמן הגאון מהרלנ"ח שהיה בזמן מרן, ויהי מאז ומקדם להפריש תרומות ומעשרות".

"ואולם פש גבן חקור דבר אנן מה נענה לשני כתובים המכחישים זה את זה, אסאדתיה דרב הוא הקדוש מהר"א אזכרי בספר החרדים, ועדות ביהוסף אבי התעודה מהרימ"ט, וכל קבל דנא זה כתב ידו של אבא אביהן של ישראל רבינו הגדול מרן זצ"ל העד העיד בנו ביד חזקה ועל ספר חוקה. והקרוב אלי דמכי סליק ר"ב לבי קברי, והיתה מנוחתו של מרן זצ"ל, הנהיג הרב המבי"ט להפך, שהאריך ימים כעשר שנים אחריו, ולדעת קצת שאחרי מרן כשש שנים מש"ה עלה אל האלהים, יתכן דבשנת של"ה עצמו איזה חדשים קודם שנפטר מרן והיה שוכב בדמשק ערש בחוליו אשר מת בו, ובו כפרק שרצו להפריש מהיין של פירות שביעית גברה יד הרב המבי"ט שלא בידיעת מרן ז"ל שהיה בדבקי מיתה, והנהיג שלא לעשר, והיינו דכתב הרב מהרימ"ט אח"כ הכריחו אבא מארי וחכמים שעמו בפומבי שלא יעשרו, כלומר שהכריחו הרב המבי"ט וחביריו אחר פטירת מרן או סמוך ממש לפטירתו לרבנן דהוו סברי כמרן שלא יעשרו, ומשם גמרו שלא לעשר בצפת ת"ו, והיינו דכתב הרב ספר החרדים וכן עמא דבר. אבל לא שמרן ז"ל נמצא במעמדם

כי כן מנהגם מימי קדם להפריש תרומות ומעשרות בשביעית מפירות שזרע העכו"ם בשדהו ונתמרחו ביד ישראל וכמו שכתבתי והנהגתי. גם אלה דברי יוסף קארו. עכ"ל. ושוב חזר הרב המבי"ט (שם סי' כה) להעמיד דבריו, הן לו הובא שם פסק דינו באורך, וחזר מרן וכתב וז"ל: "אמר יוסף קארו אחר שכתב הר"ם מטראני אגרת הזאת השנית, רצה לעשות מעשה כדבריו ביד רמה, וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים ואחרונים, וראו שאין בהם ממש, ובשמיטה שעברה מיחו בידו, ובשמיטה הזו שהיא שנת השל"ד, הקשה את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו, והכריזו בבתי כנסיות בגזרת נדוי שכלם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות עכו"ם שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר השנים. נאם יוסף קארו. הכרנו וידענו שנטפס מכתובת יד מורנו הרב ז"ל והיא היא כתב ידו ממש כל הנזכר אות באות. וחתמתי שמי משה גאלנטי. עד כאן לשון הכתוב בשו"ת מרן כ"י שראיתי והעתקתי ובה לידי מיד הקדש הרב הנז' אות באות".

"ומכאן תשובה למ"ש הרב ספר החרדים דמרון בסוף ימיו כשחיבר זה השלחן לא חילק וכו', דהרי מרן הכא בש"ע בדין זה כתב ששנת השמיטה שנת השי"ג, והתשובה הנזכרה היא שנת של"ד לפני מותו סמוך למיתתו, כי בניסן שנת של"ה נלקח ארון האלהים כנודע, והאיכא אסאדתיה דרב מהר"ם גאלנטי הזקן הרב המוסמך<sup>8</sup>, אשר יאמר כי הוא זה כתב יד הקדש מרן ז"ל. וגם תשובה מוצאת למ"ש מהרימ"ט שהרב המבי"ט וחביריו הכריחו שלא יעשרו ואעיקרא מרן היה חוכך להחמיר וכו',

8. בסמיכת מהר"י בירב שלא התקבלה בסופו של דבר.

## חבל נחלתו

**לא נשמע שום אדם בשום עיר מארץ ישראל שנהג בביעור שביעית.** ע"ש. אף אנו בעניותינו בדורנו לא ראינו ולא שמענו שום חסיד שיהא נוהג ביעור אפילו על ידי הפקר. ויודע אלהים מיום אשר עמדתי על דעתי צער כותש היה בי על רזא דנא, דסבורים היינו דח"ו ביטלו לדברי מרן הן בעודנו חי על בוריו והוא ידע ושתק או הורה, כדמוכח מדברי הגדולים הנז', ומכי חזיתנהו להנהו זהרורי ואנהירנהו לעיינין מתניתיה דרב יוסף מרן ז"ל בתשובה הרמתה, זאת היתה לי משיבת נפש אנחה שוברת ומיתבא דעתא, כי יש לנו אב זקן ואילן גדול לסמוך עליו.

"הגם הלום ראיתי אחרי רואי בתשובות רבינו הרדב"ז בכ"י סימן שני אלפים רכ"א, שכתב דעכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיה מותרים ואין דין שביעית נוהגת בהם בין להקל בין להחמיר, והקונה ענבים של שביעית ועושה יין חייב במעשר, שאין הדבר הפקר לפוטרו ממעשר, שהרי בדמים קנה הענבים וכיון שגמרן ישראל חייבים במעשר כשאר שנים ואין בהם לא מעשר שני ולא מעשר עני אלא חייב להפריש תרומה ומעשר ראשון. עד כאן תורף דברי הרדב"ז<sup>9</sup> בתשובה הנז'. והיא היתה מנוחה, דדעת הרב כדעת מרן ז"ל, וכל קהל עדתנו באלו אמרו לסמוך, אשר בית ישראל נכון עליהם, ובפרט בשעת הדחק, דלענין ביעור פירות שביעית הדבר קשה מאד ליזוהר, כידוע. ומעתה תנוח דעתנו לסמוך על שני המאורות הגדולים מרן והרדב"ז. ועוד בה שכתב מרן דהכי נהוג בעה"ק ציון קרית מועדנו מאז

וביטל דעתו או חזר והודה להם, כאשר חשב מורי הרב זלה"ה בספרו הבהיר נחפה בכסף י"ד סוף סימן ד', שכתב משם מהרימ"ט שנתוועדו כל חכמי צפת ומרן עמהם והסכים שלא לעשר. ע"ש. דכבר נתברר להפך. וממה שהוצרך הרב המוסמך להעיד על כתב מרן, ונכתב בספר דבריו של גדול הרב מהר"ם גאלנטי הזקן, יש מקום לצדד דאחר רבות בשנים רבני צפת עצמם היו מסופקים אם מרן חזר בו, וכאשר ניכר מדברי הרב ספר החרדים, ולזה הוצרך הרב המוסמך מהרמ"ג להעיד על כתב מרן בשנת השל"ד שהיתה השמיטה אחרונה לימי חייו, ללמדנו דעד זבולא בתרייתא הנה זה עומד מרן בסברתו אלא שגברה יד הרב המבי"ט אח"כ. ולכל הדברות ידענו נאמנה כי דעת מרן מתחילה ועד סוף כרבני ירושלם ת"ו לעשר."

בדברי הרב חיד"א מוסברים הרבה יותר הדברים איך התחילה השמועה שהב"י חזר בו. והכפיה של המבי"ט לא היתה לב"י אלא לחכמים אשר נשארו אחר סילוקו לבית עולמו. והב"י עד פטירתו החזיק בדעתו.

ממשיך הברכ"י:

"ומהר"ם בן חביב בתוספת יום הכפורים דף כ"ב ע"א (יומא פג. ד"ה ולעניין הלכה) כתב דחסידים ואנשי מעשה היו נוהגים בביעור פירות שביעית, כמ"ש מהר"י קורקוס פ"ז דשמיטה, והוא ז"ל זו הלכה העלה לחוש לשתי הסברות לעשרן ולהפקירן וכו'. ע"ש. וכבר בתשובת מרן הובאה בשו"ת מהרימ"ט ח"א סימן מ"ב (אבק"ר סי' כד), כתב **דמעולם**

9. הרדב"ז היה מבוגר מהב"י בתשע שנים, ונשאל ע"י הב"י כמבואר בשו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תרנז) ובשו"ת אבקת רוכל: (סי' עז, סי' פח, סי' קמ, סי' קפז, סי' רה, סי' ריג). ובכולם משיב ואינו שואל.

להחמיר (לענין תר"מ). ע"ש. והנה מרן בתשו' אבק"ר סיים בזה"ל: 'אמר יוסף קארו, אחר שכ' ה"ר משה מטראני (המבי"ט) אגרת זאת השנית, רצה לעשות מעשה כדבריו בשמיטה שעברה ומיחו בידו. ובשמיטה זו שהיא שנת השל"ד הקשה את רוחו ואימץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה, וקמו כל חכמי העיר (צפת), ועיינו בדבריו הראשונים והאחרונים וראו שאין בהם ממש, והכריזו בבתי כנסיות בגזירת נדוי, שכולם יפרישו תר"מ מפירות גוי שנתמרחו ביד ישראל בשביעית, כמו בשאר שנים'. ע"כ. וקיים כתב ידו של מרן ז"ל, תלמידו הרב המוסמך המהר"ם גלאנטי ז"ל. ע"ש. ובשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' קצב) בד"ה ולענין שנת השמטה, מבואר, **שחכמי צפת ת"ו נידו והחרימו לשומרי שביעית**. ע"ש. נמצא שלא רק על הפרשת תרומות ומעשרות גזרו בגזרת נדוי, אלא גם על שומרי שביעית (בפירות של גוים). ומרן החיד"א ז"ל בכרכי יוסף (סי' שלא סק"י) האריך לדחות דברי האומרים שמרן ז"ל חזר בו בסוף ימיו, וכתב, שלכן הוצרך מהר"ם גלאנטי להעיד על כתב ידו של מרן בשנת השל"ד, שהיתה השמטה האחרונה לימי חייו, ללמדנו דעד זיבולא בתרייתא הנה זה עומד מרן ז"ל בסברתו. ולכל הדברות ידענו נאמנה כי דעת מרן מתחלה ועד סוף כרבני ירושת"ו לעשר. ואחר שהביא דברי הרדב"ז הנ"ל, סיים החיד"א ז"ל, ומעתה תנוח דעתינו לסמוך על שני המאורות הגדולים מרן והרדב"ז, ועוד שכ' מרן בתשו' **שמעולם לא נשמע שום אדם בשום עיר מא"י שנהג דין ביעור בפירות שביעית של גוים**. נמצא דהכי נהוג בעה"ק ציון קרית מועדינו מאז ומקדם שנות דור ודור, מזמן מהרל"ח וקודם לו פשט המנהג כן. ויותר ע"כ מצינו להרמ"א בהגה והלבוש

ומקדם ושנות דור ודור מזמן מהרל"ח וקודם לו פשט המנהג כן. ויתר על כן הרי מצינו גדולי האחרונים רבואתא בתראי רבינו מור"ם בהגה"ה והרב הלבוש והרב פרישה והרב מהריק"ש ארבעה נהר"ת רוח אחד לארבעתן כסברת מרן ז"ל.

"שוב באו לידי תשובות גדול הדור מהר"ם בן חביב כ"י וראיתי להרב ז"ל עצמו בתשובותיו כ"י סימן ל"ה, שכתב אנו סומכין על סברת מרן לענין ביעור, וכן יש לסמוך על זה בענין סחורה בפירות שביעית. ועמ"ש עוד הרב הנזכר בזה בספרו תוס' יוה"כ. ע"ש". נראה תמוה מאד, שהחזו"א כותב שהב"י חזר בו והודה למבי"ט בעוד שחכמי דורו ובדורות הבאים אינם מציינים מאומה ומוחים בכל הקביעה הזאת (שיצאה מספר חרדים). והרב חיד"א הביא את תשובת הרדב"ז שכתב אף הוא כב"י.

וכן סיכם את ההלכה בס' ארץ חיים (סתהון, י"ד סי' שלא סי"ט) שאין פירות הנכרים קדושים בק"ש. והביא את דברי הרב חיד"א ואת מנהג א"י ליצא טבק ואתרוגים (שגודלו ע"י נכרים) בשביעית משום שאין בהם קדושת שביעית.

וכן פסק בערוך השולחן העתיד (הל' שמיטה סי' טז ס"ג) שאין קדושה בפירות נכרים בשביעית.

הרבה יותר חריף בדבריו כנגד שיטת החזו"א – הוא הגר"ע יוסף. כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סי' יט אות ה):

"ולפע"ד לענין הלכה אין לנו לזוז מדברי מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' כה) שהעלה שאין שביעית נוהגת בפירות של גוים. ע"ש. וכן פסק הרדב"ז ח"ה (סי' ב אלפים רכא) שאין דין שביעית נוהג בפירות של גוים בין להקל בין

## חבל נחלתו

דיני שביעית בפירות של גוים. ומכ"ש באתריה דמרון ז"ל שבדאי היא חומרא המביאה לידי קולא. וכמש"כ לעיל (בחיו"ד סי' יא אות ה). וכנראה שנעלם מעיני המחמירים דברי מהרשד"ם הנ"ל, וסברו שלא החרימו חכמי צפת אלא להנהיגים לפטרם מדיני תרו"מ. (שהיא קולא גמורה). אבל להחמיר לנהוג בהם דיני שביעית לא החרימו, שהרי המחמיר תע"ב. אולם בהגלות נגלות דברי מהרשד"ם הנ"ל שהחרימו לשומרי שביעית נראה דאיבעי לן למיחש טובא לדבריהם. ובפרט לדידן שקבלנו הוראות מרן ז"ל. "וע' בכ"מ (פ"א מה' תרומות סוף ה"א) שכתב, שחכם א' חשב להתחסד בעשותו היפך המנהג הפשוט לעשר פירות עכו"ם שמירחן עכו"ם (בשאר שנים), והולך ומפתה אחרים לנהוג כן. ונראה פשוט בעיני שראוי למנעם מזה משום לא תתגודדו. ועוד שמכיון שבכל אלו המקומות נהגו כד' הרמב"ם לפטור מתרו"מ, הרי הוא נוגע בכבוד הראשונים שנהגו כן. והרי אף הריב"א לא מלאו לבו לסמוך על סברתו נגד המנהג. ועוד שדבר זה הוא דבר שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בו. לכן יש לגזור עליהם שלא ינהגו כן, ואם יסרכו יכופו אותם, כההיא דשמואל דא"ל אכול משחא ואי לא כתיבנא עלך זקן ממרא. ושוב נתקבצו כל חכמי העיר וגזרו בגזירת נח"ש שעוד כל ימי עולם לא יעשר אדם פירות הלקוחים מעכו"ם, אלא כמו שנהגו עד עתה כדברי רבינו. עכ"ל בקיצור. וכל זה שייך גם בנ"ד. ולא מבעיא לדידן בני ספרד דאזלינן בתר שיפולי גלימיה דמרון ז"ל בכל דבר אשר יאמר כי הוא זה. אלא אף לבני אשכנז הואיל וגם הם נהגו בזה כד' מרן וכמו שפסק הפאת השלחן, **אם יבאו לשנות איכא משום לא תתגודדו**. וכיו"ב מצאתי להגאון מהר"ם גימפל בתשו', והיא לו

והפרישה ומהריק"ש רוח אחד לארבעתם כסברת מרן ז"ל. וכ"פ מהר"ם בן חביב בתשו' כ"י שאנו סומכים על סברת מרן בין לענין ביעור בין לענין סחורה בפירות שביעית. עכת"ד החיד"א ז"ל. וכ"כ בשו"ת שדה הארץ ח"ג (חיו"ד סי' כט) שהמנהג פעה"ק ירושלים ת"ו כסברת מרן, שלא לנהוג דיני שביעית בפירות של גוים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברי מרדכי גלאנטי (סי' ט). וכ' שע"ז סמכו הרבנים הראשונים קמאי וקמאי דקמאי להוציא אתרוגים מעה"ק צפת לחו"ל. ולית מאן דחש להא, מפני שסמכו על הוראת מרן הקדוש שפירות הגוי אין בהם קדושת שביעית. ועוד שאפי' הרב המבי"ט גופיה כתב (בסי' שלו), שאילו היינו מורים עתה להתנהג בדיני שביעית בפירות גוים, היה נראה כתקנה חדשה, מה שלא היו נוהגים בה עד עתה, והיתה תקנה שאין רוב צבור יכולים לעמוד בה, מצד הגלות ודוחק השעה שאנו צריכים לעולם לקנות מן הגוים, ואין מספר לדיני שביעית כמ"ש התוס' (סוכה לט) וכו'. נמצא שגם בימי המבי"ט לא היו נוהגים בפירות הגוים דין קדושת שביעית ולא היה אדם שקרא ערער. ע"ש. וע"ע בשו"ת שער המים (סי' ד). וכן פסק הפאת השלחן (סי' כג ס"ק כט) שבדאי ברור כשמש שמותר לקנות תבואה ופירות מגוים בא"י ולאכלם בלא קדושת שביעית. ושוב מצא שכ"פ גם הרדב"ז בתשו' וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת ציץ הקדש ח"א (סי' טו). וע"ע בס' מעדני ארץ (סי' ז אות יט). ע"ש.

"והנה חדשים מקרוב באו לנהוג להחמיר כד' המבי"ט ע"פ הוראת מופת הדור החזון איש ז"ל שהכריע כן. **ומסופקני אם לא יצא שחרם בהפסדם, כי מי לא יחוש לגזרת נידוי וחרם שהחרימו מרן וכל קדושים עמו להנהיגים**

## חבל נחלתו

וכן העלה הגרא"י קוק במבוא לס' שבת הארץ. ע"ש.

### סיכום

אף שהחזו"א ותלמידיו ניסו להראות כי שיטתם היא הנכונה וכל דברי שאר האחרונים דחויים, נלענ"ד שדוקא עליהם היה לנהוג כמנהג רוב חכמי ישראל שאין קדושה לפירות שביעית שגדלו בשדהו, ולא להשליט את דעתם, כאילו השאר טועים בדרכם, ורק הם קלעו לאמת<sup>11</sup>.

נדפסה בשו"ת בכורי שלמה ראזעכטא (חא"י ח ס' לו אות ב), שאחר שהביא מחלוקת מרן והמבי"ט, ושרוב חכמי א"י שבאותו הדור הסכימו למרן הב"י. ושכן מוכח מד' הרמב"ן בפ"י התורה. שוב שאל להגאון מהר"ש סלאנט ז"ל ע"ז, ופסק להקל, וכתב שאף שהשל"ה<sup>10</sup> החמיר כד' המבי"ט שביעית נוהגת בשל גוי, לית דחש להא. עכת"ד. וכן פסק הרב המחבר שם (ס' לז). ועש"ב. וכן פסק הגאון ר' יהושע מקוטנא בשו"ת ישועות מלכו (חי"ד ס' נה). וכן דעת הגאון ר' יצחק אלחנן, וגאונים רבים אשר אתו, שהסכימו להיתר המכירה. כנודע,

### סימן מג

## שכירת גנן נכרי בשמיטה

### שאלה

תיעשה ע"י נכרי והוא ימשיך בעבודתו באותו בניין.

מה צריך לעשות במקרה זה?

### תשובה

א. ועד הבית הם עבריינים לתאבון, ומכיון שרוצים שהבית יראה יפה, ישתלו אף בשמיטה.

שתילה ע"י ישראל חמורה, שכן איסור זורע (וכן שותל) הוא מלאכה אסורה בשביעית מן התורה.

בשתילת נכרי עבורם יש צד קל יותר מבחינה הלכתית, אולם אף נכרי העובד

גנן מישראל שכור על ידי בית משותף לעבודות גננות עוד מלפני השמיטה. עתה בשמיטה פנה אליו ועד הבית שהוא מעוניין בשתילת פרחי נוי בחצר המשותפת.

הגנן מישראל אינו מוכן לשתול בשביעית, כיון שאסור עפ"י הדין. במידה ויתפטר הם יקחו גנן אחר מישראל שישתול עבורם. והוא יפסיד את מקום עבודתו. הגנן העלה אפשרות להבאת גנן נכרי לצורך השתילה בלבד, ובכך השתילה

10. של"ה (שער האותיות אות הקו"ף - קדושת האכילה [א] ס' קלו-קלח).

11. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: אפילו לפי"ז עדיין אין זה פשוט להתיר מכירת א"י לגוי.

**תשובת המחבר:** ודאי שאין זה פשוט, ועל כך ישבו גדולי הדורות האחרונים, אבל דוקא בגלל זה צריכים לדון על השאלה לגופה של מכירת א"י לנכרי, ולא להיתלות בטענה שאין כלל בסיס למכירה, מתוך הסתמכות על דעות שנדחו על ידי גדולי ישראל וכפי שהראיתי במאמרי.

## חבל נחלתו

### ובעמוד ב:

"רבי סבר: ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה. ורבן שמעון בן גמליאל סבר: ניחא ליה לחבר דלעבד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד."

פרש רש"י (עירובין לב ע"ב):

"איסורא קלילא – שלא מן המוקף."

"איסורא רבה – לאכול טבלים."

עולה מהסוגיא כי לפי רבי תורם שלא מן המוקף כדי להציל עם הארץ מאכילת טבל. ובניסוחה של הגמרא חבר עושה איסור קל כדי להציל עם הארץ מאיסור חמור.

ד. בד"כ הלכה כרבי מחבירו (ואף מאביו). בשו"ת בנימין זאב סימן שג סבר שבמחלוקת זו הלכה כרשב"ג ולא כרבי. אולם בשו"ת עין יצחק (ח"ב, אבן העזר סי' מו אות לד) כתב שהלכה כרבי. וכ"כ בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' ד) שהלכה כרבי. וא"כ להלכה פסקו הפוסקים שניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה.

כך כתב בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סי' מד) כתוספת למכתבו כלימוד ולא בפסיקת תשובה לשאלה:

"בשולי המכתב בש"ס דעירובין ל"ב ע"ב פליגי רבי ורשב"ג רבי סבר ניחא לי לחבר דלעבד הוא איסורא קלילא ולא ליעבד ע"ה איסורא רבא ורשב"ג סבר ניחא לי לחבר דלעבד ע"ה איסורא רבא ואיהו אפי' איסורא קלילא לא ליעבד. ולא נודע טעם מחלוקתן. וגם כפי הנראה לא יסבור רשב"ג דאומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך א"כ לא יסבור דכהן שעלתה לו יבלת חותכו חבירו לו בשיניו וגם בעשה דהשלמה נדחה מפני עשה דפסח

מטעמם ובחצר שלהם הוא שלוחם ומצינו באסורי שבת ורבית ועבודה זרה שנוהרו מאד אף ממראית עין של שליח נכרי.

ב. השאלה היא האם מן הראוי להצילם מן האיסור היותר חמור – שתילה על ידי ישראל ולקשר אותם עם גנן נכרי, או שכיון שהם עבריינים אין ראוי לסייע להם להפחית את חומר עבירתם ולהביא גנן נכרי אלא לתת להם שילכו בדרכם, ולא להצילם מן העבירה.

שאלה היוצאת מתוך הספק הראשון היא: האם המקשר בינם לבין גנן נכרי הוא מציל אותם מעבירה של שתילה על ידי ישראל, או שהוא מסייע לעוברי עבירה בכך שמקשר אותם למי שישתול בחצרם.

ג. נאמר בעירובין (לב ע"א):

"האומר לחבירו צא ולקט לך תאנים מתאנתי – אוכל מהן עראי, ומעשרן ודאי. מלא לך כלכלה זה תאנים מתאנתי – אוכל מהן עראי, ומעשרן דמאי. כמה דברים אמורים (רש"י: דספק הן, ודמאי מיהא בעי לאפרושי) – בעם הארץ (רש"י: שהנותן עם הארץ הוא, ואינו חושש בלפני עור), אבל בחבר (רש"י: ודאי מעושרין הן ואין צריך לעשרן אפילו דמאי) – אוכל ואינו צריך לעשר, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר: כמה דברים אמורים – בעם הארץ, (רש"י: דסגי בדמאי – בזמן שהנותן עם הארץ, וחשוד לתרום שלא מן המוקף) אבל בחבר – אינו אוכל עד שיעשר, לפי שלא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף (רש"י: אבל – היה הנותן חבר לא יאכל קבע הלוקט, עד שיעשרם מעשרות ודאי, רבי בנו של רשב"ג הוה). אמר רבי: נראין דברי מדברי אבא, מוטב שיחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף, ולא יאכילו לעמי הארץ טבלים,"

שהוכיחו תוס' אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבריך. אולם לדעתי נראה דבר יקר דבאמת בחבר שנותן לע"ה הלא יוכל להגיד לו שאינו מעושר ולמה יתרום שלא מן המוקף אך דע"ה לא ישמע לו ויאכל שאינו מעושר ומענה אזיל רשב"ג לשי' דס"ל בב"ק ס"ט הלעיטהו לרשע וימות וס"ל ג"כ בירושלמי הובא בר"ש פ"ג דדמאי ה"ה אין אנו אחראין לרמאין. ומ"ה לא יעשה החבר אף איסורא קלילא. ורבי פליג על רשב"ג ולא ס"ל הלעיטהו לרשע וימות דאנו אחראין לרמאין משא"כ בעשה דפסח ס"ל באמת גם רשב"ג אומרים חטא וזה הערה יקרה. והרמב"ם ס"ל אנו אחראין לרמאין ומ"ה פוסק כרבי אף דבכ"מ הלכה כרשב"ג וע' בספרי חא"ח סי' נ"ט אות ה'. וע' בר"ש הנ"ל שהביא הירושלמי דרשב"ג ס"ל כר"י דאין אנו אחראין לרמאין. ואף דקאמר בירושלמי שם דרשב"ג לא יודה לר"י היינו לענין שאין חבר מוציא דבר שאין מתוקן מתח"י אבל אנו אחראין לרמאין אף רשב"ג סוכר".

הראשונים דנו על סייגים לכלל זה.

ה. תוספות (עירובין לב ע"ב ד"ה ולא) הקשו ממסקנת הגמ' בשבת (ד ע"א) שלא התירו לאדם לעשות איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור – כשחברו הדביק פת בתנור בשבת לא התירו לחברו לרדות את הפת מן התנור טרם תאפה, אע"פ שיאפה בשבת ורדיית הפת אסורה מדרבנן (וכן הלכה ע"י או"ח סי' רנד ס"ו ומשנ"ב). ומדוע כאן רבי התיר? ותרצו מפני שאצלנו החבר גורם לחברו ע"ה לעבור שהרי הוא נותן לו מתנה פירות טבל, ואילו שם החבר אינו גורם לעבירה.

אולם תוס' הקשו שאף במקום שאינו גורם לחברו לעבור התירו לעשות איסור

קל כדי להציל חברו מעבירה חמורה. ושאלו שבערב פסח מחוסרי כיפורים מביאים קרבנות אף אחר עולה של בין הערביים, כדי שיוכלו לאכול מקרבן פסח בערב אע"פ שהכהנים המקריבים עוברים בעשה של השלמה. עוד הקשו שכהן שעלתה לו יבלת בשבת, חברו חותכו לו בשיניו כדי שיעשה עבודתו, אע"פ שחיתוך בשיניים בשבת הוא איסור דרבנן (רמב"ם הל' שבת פ"ט ה"ח). ע"כ תוס' מביאים תירוצים אחר שאסרו רדיית הפת משום שפשע בהדבקות הפת סמוך לחשיכה, אבל במקום שלא פשע התירו לחברו לעשות איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור.

וכן תוספות בשבת (ד ע"א ד"ה וכי

אומרים) הביאו את שני התירוצים.

בתוס' שני תירוצים מתי התירו לאדם לעשות איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור. האחד כשהוא הגורם לחברו לעבור באיסור החמור, והשני כשהאמור לעבור איסור חמור לא פשע מותר להצילו אף ע"י איסור קל, ונראה שהחזיקו לעיקרי את התירוצים השני.

לפי התירוצים הראשון לא ניתן שהגגן הקבוע מישראל יביא גגן נכרי, שכן הוא לא גרם לאיסור העבודה בשביעית. לפי התירוצים השני, אם נחשיב את השתילה כפשיעה יהיה אסור ואם נחשיב זאת כשוגג יהיה מותר.

הרשב"א (עירובין לב ע"ב) הביא רק את התירוצים השני. וכן תרץ ר' מנדל קלויזנר (פסקים, שבת ד ע"א). אמנם בתוספות הרא"ש (עירובין לב ע"ב) הביא רק את התירוצים הראשון. ובחדושי הר"ן (שבת ד ע"א) הביא את שני תירוצי התוס'.

ו. המאירי בשבת (ד ע"א) כתב:

## חבל נחלתו

והתירוץ הנוסף נראה שמקביל לתירוץ השני בתוס'.

הבית יוסף (או"ח סי' שו, יד) כתב שתוס' דחו את תירוצם הראשון והחזיקו בתירוצם השני כתירוץ הנכון, שבכל מקום התירו לעשות איסור קל אא"כ מי שרוצים להצילו מאיסור חמור פשע בעצמו.

ובשם הרשב"א (ח"ז סי' רסז) הביא שאין אומרים לאדם עמוד וחטוא בשביל שיזכה חבירך ואפילו איסור זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חבירו מאיסורא רבה דעד כאן לא אמרינן בפרק בכל מערבין (עירובין לב:) ניחא ליה לחבר דליעביד איסורא זוטא כי היכי דלא ליעביד עם הארץ איסורא רבה אלא כשאותו איסור בא לעם הארץ על ידי חבר אבל בענין אחר לא כדמוכח פ"ק דשבת (ו)בבב"א דהדביק פת בתנור (ד.) ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בוריו". ונראה שהרשב"א הסתפק האם לסמוך על הכרעתו להלכה (בשאלה שעמדה לפניו) וכאמור בחידושו כתב להיפך מתשובתו והביא אך את התירוץ השני.

נראה כי להלכה התקבל תירוצו השני של תוס' וכן פסק השו"ע (סי' שו ס"ד אמנם במקרה התם). והמגן אברהם (סי' שו ס"ק כח) פסק: "מצוה לשום וכו'. ואף על גב דא"א לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך כמ"ש סי' רנ"ד ס"ו, שאני התם דפשע במה שהדביק פת [תוס'] משא"כ כאן" ונקט כתירוץ השני. וכן משמע בערוה"ש (סי' שו) שלהציל מאיסור במקום שלא פשע עושים איסורא קלילא.

ו. בשו"ת משאת בנימין (סי' ז) הוסיף שכאשר רבים פושעים, התירו לעשות איסור קל כדי להצילם מאיסור חמור:

"שגג והדביק פת והלך לו אין אחר מותר לרדות כדי להצילו מחטאת שאין אומרים לאדם עמוד וחטא בשביל שיזכה חבירך ושמא תאמר והרי במסכת עירובין התירו לחבר איסור קל שלא לעשות עם הארץ איסור חמור והוא שאמרו שם חבר שאמר לעם הארץ לקט לך כלכלה של תאנים מתאנתי וחבר אחד שומעו מותר לאכול מהן אם נתן לו עם הארץ מהם חזקה עליו שעושרן מפני שהוא יודע שעם הארץ אינו נמנע מלאכול ונוח לו לעשר במקומו שלא מן המוקף משיאכל עם הארץ טבלים תירצו חכמי הצרפתים שלא נאמר שם אלא מפני שאם יחטא עם הארץ נמצא חבר גורם לו אבל בזו שאינו גורם לו לא התירו. וחכמי הדורות מוסיפין בתירוץ זה שאף החבר אלו חטא עם הארץ נמצא הוא נותן מכשול ויש לו חלק בעבירה. וחכמי לונל תירצו שכל שחבר יודע בעם הארץ שחוטא בידיים נוח לו לעשות הוא איסור קל להיות זה ניצל מעבירה חמורה אבל איסור חמור הבא לעם הארץ מאליו כגון אפיה שאין ההדבקה איסור חמור אינו עובר עליו אפי' איסור קל. ויש מתרצין שזו שהתירו בעירובין דוקא בשלא התחיל עם הארץ באיסור אבל זה שהתחיל באיסור אין מתירין לו לעשות בשבילו אף איסור קל אבל לעצמו מיהא התירו כל איסור סופרים שלא יבא לידי איסור תורה".

התירוץ של חכמי הצרפתים הוא התירוץ הראשון בתוס' עירובין (עם הרחבת חכמי הדורות), אולם תירוצו בשם חכמי לונל מחדש, שתמיד מותר לחבר לעשות איסור קל כדי להציל עם הארץ מאיסור חמור ורק באיסור חמור הבא מאליו לא התירו להצילו מהאיסור כיון שבא מאליו.



את רבה ועשאה בת חורין והתם נמי פשעי בה ותירצו מצוה דרבים שאני. נתברר לן דגבי מצוה דרבים כופין אותו לעשות איסור קל אפילו הרבים פושעים, והיכא דלא פשע אפילו לאו רבים אלא יחיד כופין לעשות איסור קל כדי שיזכה אותו יחיד ק"ו הכא דאיכא כולהו טעמי מצוה דרבים וגם לא פשעי שיהא זה חייב לסכול צער מעט בלא חטא ובלא הפסד ממון כדי לזכות הרבים... ולפי דבריו כיון שועד הבית מחטיאים את כל אנשי הבית אפילו אם נגדיר את מעשיהם כפשיעה, יש לעשות איסור קל להצילם מעוון.

בס' דף על הדף (עירובין לב ע"ב) הביא: "הגר"ע יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר ח"ו י"ד סי' ג') התיר לשחוט עוף שמצד עיקר הדין לא הוה טריפה אלא נהגו להחמיר ולהטריף, מחשש שאם לא ישחטו יאכל הבעלים אותו כנבילה דהוה איסור ודאי".

ז. מוטל עלינו להכריע האם ועד הבית פושע או שוגג.

בדורנו פרט למקרים מועטים, רוב העבריינים אינם עושים זאת להכעיס ולמרוד ברבש"ע, אלא כיון שהם לא למדו להאמין בה' הם אינם מקבלים עול מלכות שמים ולא עול מצוות. והרי הם כתינוקות שנשבו שאינם יודעים מאומה. ואף אם הם שמעו על שמיטה ואיסוריה, אין הם חוטאים מתוך ידיעה אלא כל חטאם מחמת חוסר אמונה וקבלה על עצמם. וא"כ לדידם הם יחטאו כיון שגינה לדעתם צריכה להיות יפה והדורה אף בשנת השמיטה.

ח. לכן הצעתי לגגן, שידבר עם ועד הבית ויסביר להם ששבת השנה, וכשם שבשבת בשבוע אין עובדים כך בשבת

"וגדולה מזה אמרו שלפעמים חייב אדם לעשות איסור קל כדי שלא יעשה חבירו איסור גדול כדאמרינן בפרק בכל מערבין ניחא ליה לחבר למעבד איסורא קלילא כדי דלא לעביד עם הארץ איסורא רבא. וכן בפרק בתר' דעירובין כהן שעלתה לו יבלת חבירו חותכה בשיניו כדי שיעשה עבודה. פי' שעלתה לו בשבת. ואף על גב דשבות דקא מתקן גברא לעבודה וכן בפרק תמיד נשחט דקא עברי כהני בעשה דהשלמה כדי שיביא מחוסר כפורים את פסחו. וכן בפרק השולח חצי עבד וחצי בן חורין כופין את רבו לעשותו בן חורין ואף על גב דכל המשחרר את עבדו עובר בעשה. מכל הני שמעינן שכופין את האדם לעשות איסור קל ולהפסיד ממנו כדי שלא יבא חבירו לידי עון גדול ק"ו בנדון זה שלא יפסיד שום ממון ולא יעשה שום איסור ואדרבא שיעשה מצוה בשכר פסיעות ודוחקא דכלה איך לא יהיה כח ביד הקהל לכופו שישכול צער מועט כדי שיזכה חבירו וק"ו בן בנו של ק"ו בנדון זה שהיא מצוה דרבים שרבים נמנעים מלבא לב"ה אם לא יוסיפו עוד מקומות בב"ה כמו שכתב הריב"ש ז"ל בעצמו ובמצות דרבים כייפינן ליה לאדם אפילו במקום פשיעה מה שאין כן במצוה דיחיד כדאמרי בפ"ק דשבת גבי רדיית הפת הוא איסור וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו פי' רדיית הפת הוא איסור קל שאינה מלאכה אלא חכמה ואעפ"כ לא שרו ליה לרדות הפת כדי להציל חבירו שלא יבא לידי אפי' שהוא איסור סקילה. והקשו התוספות דבכמה דוכתיה אמרינן שיעשה אדם איסור קל וכו' ותירצו דשאני הכא שפשע שהדביק פת בתנור סמוך לחשיכה. והא דאמרי' בהשולח גבי חצי שפחה וחצי בת חורין שנהגו בה מנהג הפקר וכפו

## חבל נחלתו

בשנים יש צורך לשבות מחלק מן העבודות של טיפוח הגינה. אם ישמעו מה טוב, ואם לא ישמעו יביא להם גנן נכרי שישכר על ידם (ללא תיווך של הגנן מישראל שלא יסייעם לעבוד בשמיטה, וכמובן שלא יטול 'אחוזים' כי הוא נהנה בכך ממלאכה אסורה בשמיטה) והם ישכרו אותו לכל המלאכות של השתילה והגנן מישראל ימשיך את אחזקת הגינה בדרך המותרת בשמיטה.

### סימן מד

## בצירה בבצרת בשביעית

בשביעית ביטל מצות עשה, וכן אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו, אלא יפקיר הכל ויד הכל שוין בכ"מ שנאמר ואכלו אביוני עמך, ויש לו להביא לתוך ביתו מעט כדרך שמביאין מן ההפקר, חמש כדי שמן חמשה עשר כדי יין, ואם הביא יתר מזה מותר.

בימינו, פרט ליחידים, המטעים והכרמים אינם מופקרים ואין כמעט אף אחד שמביא לביתו חמישה עשר כדי יין, ורוב פירות המטעים והכרמים מגיעים לצרכנים דרך מערכות השיווק השונות.

ב. בכרמים ישנן שתי אפשרויות: אפשרות אחת שהכרם לא נמכר לנכרי והבציר הוא באמצעות אוצר בית דין והפירות והיין קדושים בקדושת שביעית. ואפשרות שניה שהכרם נמכר לנכרי, ואז הפירות אינם קדושים בקדושת שביעית. לפי האפשרות הראשונה בשביעית אין לבצור כדרך הבוצרים, וכאן הבצירה היא כדרך הבוצרים ובכמויות גדולות מאד. אולם נראה שהדבר מותר, כיון שהבציר נעשה ע"י אוצר בית דין.

נאמר במפורש בתוספתא שביעית (פ"ח ה"א): "...הגיע זמן תאנים שלוחי בית דין שוכרין פועלין עודרין אותן ועושין אותן דבילה וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן

### שאלה

האם מותר לעבוד כשכיר על בצרת (מכונת בציר) – בשביעית בימינו? מהות העבודה על הבצרת היא: לנהוג בבצרת בשורות הגפנים, ולבצור את ענבי הכרם לשם עשיית יין מן הענבים.

### תשובה

א. מלאכת בצירה היא מלאכה האסורה מן התורה בשביעית ויש לה גדרים שלה. פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ב – הכ"ד):

"כב] הפירות שיוציא האילן בשביעית לא יאספם כדרך שאוסף בכל שנה שנאמר ואת ענבי נזירך לא תבצור, ואם בצר לעבודת האילן או שבצר כדרך הבוצרים לוקה".

"כג] וכיצד עושה תאנים של שביעית אין קוצין אותן במוקצה אבל מייבשן בחרבה, ולא ידרוך ענבים בגת אבל דורך הוא בעריבה, ולא יעשה זיתים בבית הבד, אבל כותש הוא ומכניס לתוך בד קטן ביותר וטוחן בבית הבד ובקוטב ומכניס לבד קטנה, וכן בשאר הדברים כל שיכול לשנות משנה".

"כד] מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה, וכל הנועל כרמו או סג שדהו

## סימן מד – בצירה בבצרת בשביעית

מבי"ד. ואם המדובר בכרמים שונים ולכל אחד אוצר בית דין, יקבל בכל כרם מבית הדין המנהל אותו.

ג. אף אם הכרם נמכר לנכרי עפ"י היתר מכירה, לכתחילה אין לבצור על ידי ישראל כדרך בצירה בכל השנים. בצירה היא מלאכה שאיסורה בשביעית מן התורה, ועל כן לכתחילה אף עפ"י היתר מכירה תיעשה ע"י נכרי. אולם גם במקרה זה הבציר יכול להיעשות על ידי ישראל אם הוא שליח בית דין לבצור ולהביא לאוצר הבית דין היינו היקבים שנתמנו על ידי בית דין להכין את היין.

ויש אחרונים שהתירו בהיתר מכירה אף בצירה כדרך הבוצרים על ידי ישראל, מכיון שהכרם נמכר לנכרי (עי' קטיף שביעית פרק כד סעיף ה ובהערות עליו).

לכן למעשה נראה שיותר להיות נהג של בצרת. אולם עליו לקבל מינוי מבית דין להיות מפועליו ולקבל שכר מבית דין ולא מבעל הכרם ישירות.

לאוצר שבעיר, הגיע זמן ענבים שלוחי בית דין שוכרין פועלין בוצרין אותן ודורכין אותן בגת וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר". ואם כן הפועלים השכורים של בית דין היו בוצרים הרבה מעבר לצריכת משפחה לשנה ומכניסים את כל היבול לאוצר בית דין שבעיר, והפירות מתחלקים ע"י בית דין.

אף בימינו, במטעים וכרמים הקדושים בקדושת שביעית ושומרים על דיני שמיטה כדוגמת השמיטה בתורה, מוקם בית דין אשר לו נמסרים המטעים והכרמים<sup>1</sup>, תחזוקת המטעים והכרמים נעשית ע"י החקלאים כשלוחי בית דין. וכן קטיף הפירות נעשה על ידי שלוחי בית דין. כל ההוצאות של הגידול ניתנים למוציאים, היינו החקלאים ושכיריהם עפ"י תחשיב של אוצר בית דין.

אף במקרה דנן, אותו אדם מישראל שעובד על הבצרת יכול להתמנות לשליח בית דין לענין הבציר וליטול את שכרו

### הערת הרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (לשעבר)

רמזתם באמירת אגב שגם לסומכים על היתר המכירה מן הראוי שהבצירה שהיא מלאכה מה"ת תיעשה ע"י נוכרים (הדבר אפשרי רק בבציר של ענבי מאכל, ובקציר דגן. אך בכרמי יין אנו נזהרים מבצירה ע"י נוכרים). ויש להעיר, קצירה ובצירה אסורה מהתורה גם ע"י נוכרים. כי מהותן של מלאכות אלה שבעה"ב אוסף את יבולו כבעלים שהכול כביכול שלו. בשמיטה היבול הפקר, ולכן אסור לקצור כדרך הקוצרים, דהיינו בכמויות מסחריות. לכן יש לקצור ולבצור ואף לעבד בשינוי דהיינו לא בכלים גדולים שבהם ניכרת בעלות מסחרית, אלא בכלים קטנים שבהם ניכרת רק תצרוכת ביתית, כגון שהוא דורך יין בעריבה ולא בגת וכדו'. אי לכך, קצירה ע"י פועלים, אפילו נוכרים, אין לך בעלות גדולה מזו. ואדרבה קצירה ע"י פועלים, גם נוכרים, מעידה על כמות מסחרית גדולה. וכ"כ החזו"א בסי' יב, ו שאין

1. עי' בענין אוצר בית דין בספר: ח"ג סי' לז, ח"ט סי' מה, חלק יג סי' לו.

## חבל נחלתו

נפקותא בקצירה ע"י ישראל או נוכרי ואפילו ע"י קוף, אם היא נעשית בכמויות גדולות היא אסורה מן התורה. (ומכאן שגם מתקן גרמא לקצירה ובצירה לא יפתור את הבעיה). אין דרך אחרת אלא לסמוך על סברתו ההגיונית של הגרשז"א שביבול נוכרי אין קדושה וממילא אין דין הפקר ומותר לקצור כדרך הקוצרים (וכאמור לעיל, בכרמי יין בוצרים ע"י ישראל דווקא).

### סימן מה

## חינוך בית קברות

העיר ירושלם ואת מקהמ"ק כאמור בשבועות ט"ז:). קודם ההקפות אומרים איזה מזמורי תהלים כגון ד' מזמורים הראשונים אח"ז ויהי נועם יושב בסתר כו' ופרשת הקטורת והברייתא דקטרת (ה"ר פטום הקטורת כיצד כו') והפסוקים שאחר הקטורת עד קדמוניות ואנא בכח. ואח"כ מקיפים את המקום לא פחות ממנין עשרה אנשים. את שבע ההקפות מתחילים להקיף מקרן מזרחית דרומית, ומקיפים והולכים לימין היינו שהולכים כל המזרח ואח"כ צפון ומערב ודרום, עד שחוזרים שוב לקרן דרומית מזרחית. ובכל הקפה אומרים ויהי נועם יושב בסתר ואנא בכח. ואחרי ז' ההקפות אומרים שם העיר בתמניא אפי באשרי תמימי דרך (מזמור קיט בתהלים) וקרע שטן בתמניא אפי".

"ויש בזה מנהגים שונים בכמה קהלות מוסיפים גם תפלה מיוחדת שנדפסה בס' מענה לשון<sup>1</sup>. ומוסיפים לקרוא בחומש ג' הפסוקים בפ' קרח פי"ז י"א-י"ג. היינו מן 'ויאמר משה אל אהרן קח את המחטה עד והמגפה נעצרה'. ואח"ז אומרים בישעי' מ"ב (י"כ"א) מן 'שירו לה' עד ויגדיל תורה ויאדיר".

א. דין זה אינו ידוע וכש"כ בימינו שרק אנשי 'חברא קדישא' עסוקים בקבורת המת. ובכ"ז הנני מוצא חובה לפרסם את הדברים.

החייב לקדש או לחנך בית קברות אינו כתוב בש"ס ובשו"ע. הוא הונהג כנראה ע"י החסידות מר"י בעש"ט זיע"א והלאה, וכנראה אין לו מקור קודם. כמו"כ הפסיקה הספרדית כלל לא הכירה מנהג זה. והביאו בשדי חמד מערכת אבלות סימנים פב ו-פג.

ב. כתב בגשר החיים פרק כז סימן יא – קנין בית קברות חדש:

"כשקונים קרקע לבית קברות חדש או אף כשמוסיפים קרקע לבית קברות הישן, נוהגים לומר בעת קניית הקרקע שקונים אותה על מנת או בלשון בתנאי (לדעתי רצוי לא לומר 'בתנאי' אלא בלשון 'כדי') 'שיבולע המות לנצח' שלא תהא בהקניה מחשש 'שלא לתן פתחון פה'".

"בהרבה קהילות נוהגים לאחר הקניה ולאחר שציינו שטח המקום שהקציעו לביה"ק – שבני הח"ק מקיפים את המקום החדש שבע הקפות (דוגמה להקפות שהקיפו לקדש את

1. חפשי בספר מענה לשון בכמה הוצאות ולא מצאתי את התפילה.

ויאמר די לצרותינו וישלח עזרו מקודש בחיי ובבני ובמזוני רויחי. ה' ויגש תרכ"ז.

ד. כתב בשו"ת מהר"ם שיק (יר"ד סי' שז):

"ועל דבר הבית עלמין החדש במה מיחדין אותו ומקדשין אותו הנה לפי המבואר ר"פ שני דשבועות לענין קדושת העיר ירושלים כשקידשוהו היו מסבבין את העיר והיו אומרים שיר של פגעים שהוא המזמור של יושב בסתר והוא מסוגל להבריא מזיקין (א"כ ראוי לאומרו גם כאן ביחוד ב"ע) וגם פיטום הקטורת מסוגל לעצור המות ולהבריא מזיקין ופגעים רעים ולפי מאי דאיתא שם שהיו מקדשין בשיירי מנחה דהיינו דברים הנאכלים וכו' מצד זה ראוי ג"כ לומר בשעת ההקפה איזה מזמורי תהילים שהרי עליהם ביקש דוד המלך שיאמרום שע"ז אמרו חכ"ל שאמר דוד ואגורה באהליך עולמים שע"ז שיאמרו אותם יהיו שפתותיו דובכת בקבר וא"כ הם כמו שיירי מנחה שמקדשין בהן בהילוך סיבוב העזרה בפועל דמיון כעין שכל הרמב"ן בחומש בפ' לך ה"נ הוי אמירת תהילים שביקש עליהם דוד המלך שע"י יגור עולמים וה"נ בית הקברות הנקרא בית עלמין המנהג לומר שם בשעה שקובעין ומיחדין אותו לבית עלמין איזה מזמורי תהילים המיוחדים".

"ומ"ש מעלתו שיש בידו קבלה להקיף שבע פעמים ובכל פעם יאמר ויכוון בשם אחד של שם מ"ב אנא בכח וכו' וגם איזה מזמורים המיוחדים וכתב לי ההעתק ואני לא שמעתי ואם קבלה הוא נקבל ולאחר שיחדו ויקדשו את הביה"ק החדש יקחו עצמם בני החבורה לפנות העצמות כמו שכל מן הגאון וביום שלאחר הפינוי ראוי לקבוע תענית על הבני חבורה והמתעסקים ולבקש מחילה מאת כל

"ויש קהלות הנוהגים לומר בכל הקפה ג' המזמורים ק"ב ק"ג ק"ד ואחריהם הפסוקים הנז"ל בישעי' מ"ב, ואומרים זאת בארבע הקרנות היינו בקרן א' אומרים ק"ב, בקרן ב' ק"ג, בקרן ג' ק"ד, בקרן ד' שירו לה' כו' מישעי' מ"ב. ובכל גמר הקפה כשחוזרים לקרן דרומית מזרחית אומרים אנא בכח". (מדובר עכ"ז בשאג"א החדשות י"ז, עין יצחק יר"ד ל"ד, ערך שי יר"ד שמ"ב, דברי חיים מהד"ת יר"ד קל"ה, קדש הלולים חלק נופת צופים, ושד"ח אבלות פ"ג).

"פעה"ק ירושלם ת"ו ובשאר ערי אר"י העתיקות לא נוהגים בהקפות הללו, ולא רק הספרדים שבכלל אין יודעים מזה, אלא אפילו האשכנזים לא נוהגים בכך". ע"כ דברי גשר החיים.

כפי שהקדמתי לעיל, זה מנהג חדש, אולם כך נהגו גם בא"י במקום שאין מנהג שלא לקדש את בית הקברות.

ג. כתב בשו"ת דברי חיים (יר"ד ח"ב סי' קלה):

"אשר שאל בנידון הבית עלמין שבאים להוסיף עליו מה לעשות הנה לא שמעתי מרבותי דבר בזה ולפי דעתי שילכו החברה קדישא על הבית עלמין ויסבבו הבית עלמין ויאמרו הבקשה שאומרים בשעת סיבוב בית הקברות והיא כתובה בספר מענה לשון. והחברה קדישא יתענו מקודם או יפדו עצמם וגם בני העיר ירבו בצדקה באותו מעמד ויקיפו הבית עלמין ז' פעמים ויאמרו מקודם הד' מזמורים הראשונים שבתהילים ואחר כך ויהי נועם בכל ההקפה ואנא בכח ועתה הוא בדפוס מכתבי הקודש תלמידי הבעש"ט ז"ל [בסוף ספר נר ישראל מהמגיד מקאזניץ מועתק מן הבעש"ט] וה' הטוב ינחם אותנו

## חבל נחלתו

המתים עם כל העצמות שנקברו שם מחדש".  
ה. וכך סיכם בשו"ת מלמד להועיל (ח"ב

[יר"ד] סימן קלא):

"מה ששאלת אם יש איזה דינים לענין חינוך בית הקברות אעתיק לך מה שמצאתי בתשובות אחרונים".

"בשו"ת עין יצחק מהגאון דקאונא סי' ל"ד כ' ז"ל והמנהג הוא כשקוברין את המת הראשון בביה"ק החדש דמתענים כל אנשי העיר כל היום ההוא ומרבים בצדקות ובתחנונים וכיוצא בזה. ובשו"ת מו"ר מהר"ם שיק סי' שנ"ז כ' ז"ל ועל דבר הבית עלמין החדש במה מיחדין אותו ומקדשין אותו הנה לפי המבואר ר"פ שני דשבועות לענין קדושת העיר ירושלים היו מסבבין את העיר ואומריין שיר של פגעים (שהוא יושב בסתר)... א"כ ראוי לאומרו גם כן ביחוד בית עלמין... וגם פטום הקטרת מסוגל לעצור המות... והכי נמי המנהג לומר איזה מזמורי תהלים המיוחדים. ומה שכל מעלתו (הוא הרב השואל) שיש בידו קבלה להקיף שבע פעמים ובכל פעם יאמר ויכוון בשם אחד של שם מ"ב אנא בכח וכו' וגם איזה מזמורים המיוחדים... ואני לא שמעתי ואם קבלה היא נקבל. והנה אם ירצה ימתין עד שקוברין המת הראשון ואז יתענו י' בני אדם יראים (כי קשה בזמן הזה לגזור תענית על כל העיר) ויאמרו בשחרית אחר סיום י"ח סליחות של שני בתרא עם פזמון שלש עשרה מדות של רחמים. וכמו איזה שעות קודם הקבורה ילכו קהל גדול לביה"ק ויקיפו אותו שבע פעמים ויאמרו מזמור ט"ז מ"ט, ואם יש הרבה שעות עד סוף ההקפות יאמרו עוד מזמור צ' ואותיות קרע שטן מתמניא אפי ופיטום הקטרת ויסיימו בשיר של פגעים דהיינו מזמור צ"א, ואח"כ יחפרו הכהנים קבר טוב שידרוש הרב דברי כבושין..."

ו. הסביר בשו"ת שיח יצחק (סי' תעא):  
"והנה הד"ג בוודאי זכור יזכור דברי שו"ת מהר"ם שיק [חיו"ד סי' שנ"ז] ושם נאמר, ועל דבר בית עלמין החדש, במה מיחדין אותו ומקדשין אותו, הנה לפי המבואר בריש פ' שני דשבועות [ד' ט"ו ע"ב], לענין קדושת העיר ירושלים כשקידשוהו היו מסבבין את העיר, והיו אומרים המזמור של יושב בסתר שיר של פגעים שהוא מסוגל להבריא מזיקין, א"כ ראוי לאומרו ג"כ ביחוד בית עלמין, וגם פיטום הקטרת מסוגל לעצור המות ולהבריא מזיקין ופגעים רעים, ולפי מאי דאיתא שם שהיו מקדשין בשיירי מנחה, דהיינו דברים הנאכלים וכו', מצד זה ראוי ג"כ לומר בשעת ההקפה איזה מזמורי תהלים, שהרי עליהם ביקש דוד המלך עליו השלום שיאמרום, שע"ז אחכז"ל [יבמות צ"ו ע"ב] שאמר דוד אגורה באהלך עולמים, שע"ז שיאמרו אותם יהיה שפתותיו דובבות בקבר, וא"כ הם כמו שיירי מנחה שמקדשין בהן בהילוך סביב עזרה בפועל, דמיון כעין שכל הרמב"ן [בפ' לך], ה"נ הוא אמירת תהלים שביקש עליהם דוד המלך ע"ה שע"י יגור עולמים, וה"נ בית הקברות הנקרא בית עלמין, המנהג לומר שם בשעה שקובעין ומיחדין אותו לב"ע איזה מזמורי תהלים המיוחדים, וכותב עוד שם מנהג מקומות שמקיפין ז"פ וכו', עכ"ד".

"וישיש אחד הגיד לי שמנהג לקבור תרנגול שחוט בקבר, והוא ע"ד סגולה, ועל מנהג ח"ק אין לערער כאשר האריך החת"ס [ביו"ד סי' שכ"ז] בשו"ת שלו, ופשפשתי ומצאתי במעבר יבוק הגדול חלק שפת אמת [סוף פי"א], וכל"ק, ובשם ר"י החסיד כתבו שטוב לקבור תרנגול הנקרא גבר, לבל יעיר חמתו, עכ"ל"ק".  
ויעויין עוד במאמר 'קידוש בית קברות חדש וסדר חינוכו' של הרב בנימין

## חבל נחלתו

בירושלים והחליטו ליצור קשר עמו. הרב השיב להם: וכי אין אצלכם עשרה יהודים?! ומסר שהוא בא מיד. וכך היה, אחר כמה שעות הוא הגיע עם מונית מירושלים לשדה בוקר. (באותם ימים לפי מצב הכבישים זה ארך לכל צד כארבע או חמש שעות נסיעה.) הוא לקח עשרה גברים וקידש עימם את בית הקברות. אחר כך הסביר להם איך חופרים קבר ואיך קוברים. (הרב היה כהן ולא יכל לקבור בעצמו). לאחר הקבורה, לקח את המונית וחזר לירושלים. שאלו אותו: כמה צריכים לשלם לו על כל הוצאותיו. הרב השתמט, ואמר להם שהוא מקבל משכורת מהשיבה, ואינו צריך תשלום. והוסיף שמחה זיו ז"ל: וזה היה קידוש השם גדול לכל אנשי הקיבוץ.

שצ'רנסקי חבר הנהלת ח"ק גחש"א ת"א-יפו (בנתיבי חסד ואמת תשל"ה 71 – 76). ז. לנושא זה הגעתי בעקבות מעשה שסופר לי על מורי הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל ע"י שמחה זיו ז"ל איש קיבוץ אילת השחר שעבר לכמה שנים לקיבוץ שדה בוקר לשם חיזוקו בשנות הקמתו (היה מומחה ארצי לכרמים). וכך סיפר:

נפטר להם חבר בשדה בוקר, ורצו לקבורו במקום, אבל לא היה להם בית קברות ולא ידעו היאך קוברים. הם התקשרו לרבנות בבאר שבע, והרבנות השיבה שהקמת בית קברות ועשרה יהודים שיסעו לקיבוץ וקבורה תעלה להם כסף. הקיבוץ היה עני והתשובה לא מצאה חן בעיניהם, והם נתקו את הקשר עם הרבנות בב"ש. מישהו נזכר שיש 'רב קוק'

## סימן מו

### גר שנתגייר והוליד בנים בגיותו

נוטל פי שנים), דהא הוה ליה ראשית אונו; וריש לקיש אמר: יש לו בכור לנחלה, גר שנתגייר – כקטן שנולד דמי. וצריכא, דאי אשמעינן בההיא קמייתא, בההיא קאמר רבי יוחנן, משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו, אבל לענין נחלה דלאו בני נחלה נינהו – אימא מודי ליה לריש לקיש (רש"י: בנכריותן – לאו בני דין נחלה נינהו דבת כבן ובכור כפשוט אבל ירושה נהגא בהו כדאמרין בקדושין [דף יז:]; עובד כוכבים יורש אביו דבר תורה); ואי איתמר בהא, בהא קאמר ריש לקיש, אבל בההיא –

א. נאמר ביבמות (סב ע"א): "איתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה (רש"י: בני נח – בני פריה ורביה נינהו דכתיב ויאמר להם פרו ורבו [בראשית ט'<sup>1</sup>], וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, דהא הוה ליה; וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה, גר שנתגייר – כקטן שנולד דמי. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, רבי יוחנן אמר: אין לו בכור לנחלה (רש"י: בן בכור שיוולד לו משיתגייר אינו

1. נראה שלפני רש"י היתה גירסא אחרת בסוגיא.

## חבל נחלתו

לנחלה. על פניו מסתברת לנו שיטת ריש לקיש שכן מקובל לנו שגר כקטן שנולד אפילו לגבי דיני עריות (פרט לגזירה דרבנן שלא יאמרו שבאו מקדושה חמורה לקדושה קלה).

תוספות (יבמות סב ע"א) מסביר את שיטת ר' יוחנן (ד"ה רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה): "אף על גב דלענין כמה דברים אמרינן (לעיל כב.) גר שנתגייר כקטן שנולד דמי מכל מקום מסתברא ליה לר' יוחנן הכא כיון דבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה מפטר נמי כשנתגייר".

ובד"ה הבא: "בני פריה ורביה נינהו – וא"ת דכפ' ד' מיתות (סנהד' נט: ושם) משמע

אימא מודה ליה לר' יוחנן, צריכא. איתביה ר' יוחנן לר"ל: בעת ההיא שלח בראדך בלאדן בן בלאדן מלך בבל (רש"י: בלאדן בן בלאדן – אלמא בניס מיקרו) וגו'! א"ל: בהיותן עובדי כוכבים אית להו חייס (רש"י: חייס – מתייחסין אחרי אביהם), נתגיירו לית להו חייס (רש"י: מראשונים דקטן שנולד דמי). (וכן בדומה בבכורות מז ע"א).

עולה כי לפי רבי יוחנן העבר של הגוי לא נמחק ובנים שהיו לו בגיותו נחשבים אף לאחר שהתגייר הן לגבי חיובו בפריה ורביה והן לגבי בכור לנחלה<sup>2</sup>. ואילו לר"ל הרי הוא כקטן שנולד וע"כ לגבי פ"ו חייב במצוה והנולד ראשון ביהדותו הוא בכור

2. להטעים חיוב נכרי בפריה ורביה, נביא מדברי ערוך השולחן (אה"ע סי' א ס"ה): "כתב בשאלות דרב אחאי גאון פ' ברכה וז"ל דמחייבין דבית ישראל למינסב נשי ואולודי בני ומיעסק בפריה ורביה דכתיב קחו נשים והולידו בנים ובנות ולא מיבעיא ישראל אלא אפילו עובדי כוכבים מיפקדי אפריה ורביה דכתיב ואתם פרו ורבו עכ"ל ובפ' נח כתב ג"כ דמחייבין דבית ישראל למינסב נשי ואולודי בנין וקיומי פריה ורביה וכו' עכ"ל ולא כתב שם דעובדי כוכבים מיפקדי אפר"ר ואין מצות פו"ר בין מצות בני נח וכן אמרו חז"ל מפורש [סנה' נ"ט ב] וכ"כ כל הפוסקים ונ"ל דגם הגאון אין כוונתו לחיוב גמור דבכאן לא איירי בקיום המצוה שכבר כתבה בפ' נח ולכן כתב שם לקיומי פו"ר ובכאן כתב ומיעסק בפר"ר ועוד דאם כוונתו לקיום המצוה למה הביא קרא דירמיה ולא קראי תורה אלא כוונתו אמנהגו של עולם ועל רצון הקדוש ברוך הוא בישוב עולמו וכדמסיק שם דאף מי שקיים פו"ר ישא אשה בת בנים דזהו ודאי אינו מצות עשה של תורה אלא להרבות בישובו של עולם ובה ודאי דכל מין האנושי שיהו בזה ואף דאין המצוה מוטל על האיש הפרטי אבל על כלליות מין האנושי חייל להרבות בישובו של עולם כרצון הקדוש ברוך הוא שבירך את אדם ואת נח ובניו בברכת פו"ר ואח"כ הזהירם לומר ואתם פרו ורבו כלומר זה רצוני ועל ישראל נקבעה מצוה זו על כל אחד מיישראל לקיים מצוה זו כמו שנצטוו על כל המצות אבל עובדי כוכבים שלא נצטוו בכל המצוות כולם לא נצטוו גם בזה שיהא החיוב על כל אחד מהם אלא על כלל האומה היתה ברכת ד' שיפרו וירבו ורצונו יתברך שיתעסקו בשבת עולמו וכמ"ש בסעי' ד' לענין נשים ולכן הביא קרא דירמיה שהנביא לא הזהירם על מצות אלא משום שרפו ידיהם בהגלות אמר להם שלא ירפו מקיום העולם ושיקחו נשים ויולידו בנים ובנות וכמו כן ראוי לומר לכל מין האנושי [ומפרשי השאלות נדחקו בזה ע"ש] וכן אמרו חז"ל [יבמות סב ב] בני נח בני פריה ורביה נינהו ולא קאמר שנצטוו אלא כלומר ששייכים בפר"ר בקיום העולם שזהו רצון הקדוש ברוך הוא [וזהו כוונת רש"י שם] וזהו כמו שאסרה התורה לסרס כל בעל חי כמ"ש בס"י ה'".



אמר אין לו בכור לנחלה, ור"ל אמר יש לו בכור לנחלה, ר"י אומר אין לו בכור לנחלה דהא הוי ליה בני, ר"ל אמר יש לו בכור לנחלה דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואזדו לטעמייהו דאתמר היו לו בנים בגיותו ונתגייר, ר"י אמר קיים מצות פריה ורביה וכו', והלכתא כר"י, ואיתא בהלכות בפרק הבא על יבמתו. וכן בפירוש הר"י אלמדארי כותב מפורש שלא נתגיירו בניו עמו ואעפ"כ לר' יוחנן קיים בהם פ"ו.

ג. הרא"ש (יבמות פ"ו ס' ח) מביא גירסא שונה בתחילת הסוגיא, וז"ל: "[דף סב ע"א] איתמר היו לו בנים ונתגיירו ר' יוחנן אומר קיים פריה ורביה ר"ל אומר לא קיים פריה ורביה היו לו בנים ונתגייר ר' יוחנן אמר אין לו בכור לנחלה ר"ל אמר יש לו בכור לנחלה והלכה כר' יוחנן".

היינו, הרא"ש גורס 'ונתגיירו' ולא ונתגייר. וכן פסק הרמב"ם (הל' אישות פט"ו ה"ו): "היו לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם הרי זה קיים מצוה זו, היו לו בנים והוא עבד ונשתחרר הוא והם לא קיים מצות פריה ורביה עד שיוליד אחר שנשתחרר, שהעבד אין לו יחוס".

אמנם בהל' נחלות (פ"ב ה"ב) פסק הרמב"ם: "היו לו בנים כשהיה עכו"ם ונתגייר אין לו בכור לנחלה, אבל ישראל שהיה לו בן מן השפחה ומן העכו"ם הואיל ואינו קרוי בנו הבא לו אחריו מן הישראלית בכור לנחלה ונוטל פי שנים".

משמע כי לגבי בכור לנחלה סבר הרמב"ם שאין הוא צריך להתגייר עם אביו אלא בעצם לידתו בגיותו הוא קובע שהבא אחריו אף בגירות אביו אינו בכור לנחלה.

דבני נח לא מיפקדו אפריה ורביה וי"ל דהכא לאו בני חיוב אפריה ורביה קאמר אלא כלומר שבניהם נקראים על שמם כדאמרינן בסמוך". היינו, לפי ר' יוחנן, בנכרי כיון שזרעו מתייחס אחריו וכן בניהם נקראים על שמם – זה משפיע על הלכותיהם לאחר גירום.

ב. בבכורות (מז ע"א) מובאת המחלוקת בצורה הפוכה, מתחילה בבכור לנחלה ועוברת לחיוב פ"ו בגירותו:

"איתמר, היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, רבי יוחנן אומר: אין לו בכור לנחלה, ור"ש בן לקיש אומר: יש לו בכור לנחלה. רבי יוחנן אומר: אין לו בכור לנחלה – דהא הוה ליה ראשית אונו, ור"ש בן לקיש אומר: יש לו בכור לנחלה – גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר, היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, ור"ש בן לקיש אמר: לא קיים. ר' יוחנן אמר: קיים לא תוהו בראה לשבת יצרה, ור"ש בן לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה – גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. וצריכא, דאי איתמר בהא קמייתא – בהא קאמר רשב"ל, משום דבהיותו עובד כוכבים לאו בני נחלה נינהו, אבל בהא – אימא מודה ליה לרבי יוחנן דלא תוהו בראה לשבת יצרה, והא עבד ליה שבת; ואי איתמר בהא – בהא קאמר רבי יוחנן, אבל בהא – אימא מודה ליה לר"ש בן לקיש, צריכא".

בשתי הסוגיות הצריכותא נעשתה בין פריה ורביה שקיימת במקצת בגיותו לבין בכורה לנחלה שאין כלל בגיותו אמנם יש להם אף בגיותם ראשית אונו.

וכרש"י פסק הרמב"ן (הל' בכורות פ"ח דף נה ע"ב) :

"איתמר היו לו בנים בגיותו ונתגייר, רבי יוחנן

## חבל נחלתו

נראה שהמחלוקת בין הרמב"ם לרש"י מלמדת על תפיסת מצות פריה ורביה. לפי רש"י עצם זה שעסק בפ"ו (=שבת) בגיותו מספיקה לפוטרו בגירותו. לפי הרמב"ם זה נצרך אולם אינו מספיק וצריך שיהיו לו בנים בתוך ישראל כדי לקיים פ"ו.

המגיד משנה (הל' אישות פט"ו ה"ו) תמך בשיטת הרמב"ם: "היו לו בנים בגיותו וכו'". שם מחלוקת ר"י ור"ל וידוע שהלכה כר"י ופירש רבינו שהבנים נתגייירו ג"כ ונכון הוא שאל"כ היה מחוייב לישא כדי להיות לו בנים ישראלים ולא יאמר ר"י דבבנים עכו"ם די ל". ובמעשה רקח (הל' אישות פט"ו ה"ו) העיר: "ודע דרבינו בפ"ב דהל' נחלות דין י"ב כתב וז"ל היו לו בנים בגיותו ונתגייר אין לו בכור לנחלה ע"כ ולא ביאר שנתגיירו בניו עמו כי הכא ואילו בגמ' הושוו אלה השני דינים כאחד ואפשר דסמך אמ"ש כאן ויותר נראה לפרש כפשטן של דברים דהכא יש נפקותא דבעינן שיתגיירו ג"כ הבנים דוקא כדי שיקיים המצוה כנז"ל אך לענין נחלה לא צריכה להא דדי שנאמר כיון שכבר הוליד מ"מ הרי אין כאן ראשית אונו ומה לי אם נתגיירו הבנים או לא והוא פשוט. אך אכתי קשה דבפ' שני דהלכות אבל דין ג' פסק דאף שנתגיירו בניו עמו אין מתאבלין זה על זה לכך נראה דלענין פריה ורביה איכא שבת ולענין נחלה איכא נמי ראשית אונו עכ"פ משא"כ לענין אבילות דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי וכמ"ש הכ"מ שם".

ד. ר' אברהם מן ההר (יבמות סב ע"א) התייחס לשתי השיטות והכריע כרמב"ם, וכתב: "ונתגייר. פירש הר"ם בנשים פרק ט"ו שנתגייר הוא והם דוקא. ולענין נחלה בנחלות פרק ב' לא כתב אלא ונתגייר. ואית דמפרשי אפילו לא נתגיירו הם, דהואיל דשייך בהו

פריה ורביה כדלקמן מפטר בהו. ומדנתגייר דנחלה אפילו בשלא נתגיירו הם, דטעמא דראשית אונו שייך אפילו בשלא נתגיירו בניו, הכי נמי נתגייר דפריה ורביה. והעיקר דעת הר"ם דכיון דפריה ורביה אין בני נח מצוים עליה, הא דקאמר ר' יוחנן דהא הוה ליה דוקא כשנתגיירו, שהרי יש לו בנים ישראלים שפוטרין אותו מפריה ורביה. אבל אם לא נתגיירו, הואיל והוא נתגייר הוא מצווה לפרות. ואיך יפטר בגוים. אבל לענין בכור לנחלה בראשית און תליא מילתא, והנולד לו משנתגייר אינו ראשית אונו, וכן עיקר".

לפי ר"א מן ההר ראית רש"י מכך שבנחלה אמנם אי"צ שיתגייר זרעו מפני שבפועל מה שיוולד בגירותו לא יהיה ראשית אונו וה"ה לגבי פ"ו אי"צ שיתגייר. אולם הוא מכריע כרמב"ם שבנים גויים אינם פוטרים אותו מפריה ורביה כי אין בני נח מצוים בה, אבל לגבי נחלה כיון שהתורה תלתה זאת בראשית אונו זה היה לו בגיותו, ובגירותו אינו ראשית אונו.

ה. כתב בס' בני אהובה (לר"י אייבשיץ, הל' אישות פט"ו ה"ו):

"היו לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם הרי זה קיים מצוה זו. במסכת יבמות דף ס"ב ע"א כתבו התוס' בד"ה רבי יוחנן אמר וכו' דאע"פ דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי כיון דבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו באותו שעה מפטר נמי כשנתגייר, והקשה הרב בית הלל והביאו הבית שמואל סי' א' ס"ק י"ב א"כ מה טעם יש לענין בכור דאין הנולד אחריו ביהדותו בכור, ולא הבנתי קושייתו דכיון דזרע ראשון שהיה לו בגיותו זרע מעליא מיקרי עד שיוצא ידי פו"ר איך יעלה על הדעת דהשני יהיה בכור ואיך יהיה נקרא ראשית אונו עד

מחמת שרק עברו כנכרי הוא הקובע, ולא גיור הבנים.

אבל לפי הרא"ש ובנו הטור והרמב"ם לגבי קיום פ"ו צריך את גיור הבנים כדי להחשיבו שקיים פריה ורביה. ומהרי"ל נראה שגרס וסבר כרש"י ותוס'.

המשיך הקרבן נתנאל: "ובאיך פלוגתא דר"י ור"ל נראה לי דגורס (=הרא"ש) נמי 'ונתגיירו' דאלת"ה ה"ל לתלמודא לומר צריכא דאי אשמועינן בבכור לנחלה ה"א התם אמר ר"ל יש לו בכור לנחלה כיון דלא נתגיירו בניו עמו אבל הכא מודה ליה לר"י וכו'".

מוסיף הקרבן נתנאל שלגירסת הרא"ש אף לגבי בכור לנחלה צריך לומר שבכורו התגייר עמו. וראיתו שאל"ה היו בצריכותא לדעת ר"ל מבחינים בין אם התגיירו בניו עמו לבין אם לא התגיירו בניו עמו. ודבריו תמוהים שכן מה איכפת לי גיור הבנים לגבי ראשית אונו. הלא דנים על העבר האם הוא נחשב לגביו או לאו.

ז. השולחן ערוך (אה"ע סי' א ס"ז) פסק כלשון הרמב"ם: "היו לו בנים כשהיה עובד כוכבים, ונתגייר הוא והם, ה"ז קיים מצוה זו. אבל אם היו לו בנים כשהוא עבד, ונשתחרר הוא והם, לא קיים מצוה זו עד שיוליד אחר שנשתחרר". וכן בחו"מ (רעז ס"ט) הביא את לשון הרמב"ם.

העיר על דבריו הבית שמואל (אה"ע סי' א ס"ז ס"ק יב): "בנים בהיותו עכו"ם. אף על גב דקי"ל גר שנתגייר כקטן שנולד דמי מ"מ כיון דבנכרותו כבר קיים פ"ו דאז היה זרעו מיוחס אחריו לכן הוא פטור כ"כ תוס' ועיין בח"ה סי' רע"ז לענין בכורה קשה ג"כ קושיא זו ושם לא שייך תירוץ זה ב"ה (=בית הלל), ומשמע מתוס' אפילו לא נתגיירו בניו עמו

שהרמב"ם דבעי כאן לענין פו"ר שיהיו הבנים ג"כ גרים (מוזים) [מודה] לענין בכורה בפרק ב' מהלכות נחלות דאף דלא נתגיירו בניו אין הנולד ביהדותו בכור וטעמו הוא **דבשלמא כאן בעי לשבת ואין ישיבתם בגיותם קרוי ישיבה**, משא"כ לענין בכור דמ"מ זרע מיקרי והבא אחריהם לאו ראשית אונו מיקרי, ואף על פי דבגמרא עביד צריכה מהך דפו"ר להך דבכור ולפי דעת הרמב"ם הא דינו של זה לא כשל זה, אפשר דלזה אין צורך מימרא בפני עצמו דבזה לא נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש וכו"ע מוזים דבעי לגבי פו"ר גירות בנים דלא שייך לשבת בעודן בגיותן, רק עיקר מחלוקתם הוא אם שייך קריית זרע בבנים בגיותן וזה חד דינא אית ליה לקיום פריה ורביה וירושת בכור בכל אופן ושפיר עביד בגמ' צריכתא".

היינו הצריכותא נראית מעט צולעת לפי הרמב"ם, שכן בפו"ר לא די בהיו לו בנים בגיותו וצריכים בנים אף בגירותו, ואילו לגבי בכורת נחלה אין צורך בכך כדי לפוטרו. ומסביר שמחלוקת ר"י ור"ל היא האם ניתן לקרות זרעו על בניו בגיותו. ועל כך נעשתה הצריכותא, ובכך נקודת המחלוקת בין ר"י לר"ל.

ו. בן דורו של הר"י אייבשיץ – הקרבן נתנאל (יבמות פ"ו סי' ח אות מ) הסביר באופן שונה: "ונתגיירו. מזה הלשון משמע שנתגיירו הוא ובניו עמו וכן פי' הרמב"ם וטור. וה"ה כתב ונכון הוא שאל"כ היה מחויב לישא כדי שיהיו לו בנים ישראלים, ולא א"ר יוחנן דבבנים עובדי כוכבים די לו, ובשו"ת מהרי"ל חולק על זה ע"ש".

לפי רש"י ותוס' לעיל גיור הבנים אינו מוסיף מאומה, ואינו נצרך, ולא רק לר"ל שגר כקטן שנולד אלא אף לר' יוחנן

## חבל נחלתו

קיים פ"ו וכ"כ בתשו' מהרי"ל סי' (רכ"ג) [קצ"ו], אלא המחבר פוסק כרמב"ם והטור דס"ל דוקא שנתגיירו הבנים, אף על גב בח"ש פוסק כמהרי"ל וטעמו מבואר בתשו' דמדמה ח"ש לעכו"ם משום דס"ל אפילו לא נתגיירו הבנים ג"כ קיים פ"ו מ"מ המחבר בח"ש לא פוסק מטעם זה אלא מחמת שאר טעמים שכתב שם בתשובה".

וכך באר הט"ז (אה"ע סי' א ס"ז ס"ק ט): "ונתגייר הוא והם. כ"כ הרמב"ם פט"ו ה"א והטור ומהרי"ל סי' (רכ"ג) [קצ"ו] כתב דאפילו לא נתגיירו בניו עמו קיים פו"ר, וכן משמע קצת בגמרא דיבמות דף ס"ב דקאמר התם היו לו בנים בגיותו ונתגייר כו' עכ"ל. אבל נראה להוכיח משם דמיירי דוקא שנתגיירו בניו עמו דקאמר שם: ר' יוחנן אומר קיים פו"ר ריש לקיש אומר לא קיים ואזדו לטעמייהו דאתמר היו לו בנים בהיותו נכרי ונתגייר ר"א אין לו בכור לנחלה דהא הוי ליה ראשית אונן ור"ל אמר יש לו בכור לנחלה כו' וצריכא דאי אשמעינן בהא הו"א בהא קאמר ר"י משום דמעיקרא בני פו"ר נינהו אבל לענין נחלה דלאו בני נחלה נינהו אימא מודה לר"ל קמ"ל ופירשו רש"י ותוס' לאו בני נחלה נינהו נחלת בכורה דבת כבן ובכור כפשוט אבל ירושה נוהג בהו דנכרי יורש אביו דבר תורה כדאי' בקידושין והוא מילתא דתמיה טובא אם ס"ל ר"י דבבנים שהיה לו בגיותו קיים פו"ר דמקרי זרעו למה לא יקרא ליה ראשית אונן ואי משום דאינו בני נחלה לענין דין בכורה סד"א דלהכי אין להם דין בכורה משום דאינם נקראים ראשית אונן א"כ גם הנולד אחר הבת יהיה בכור

לנחלה דגם בכנות אין להם דין בכורה, אלא ודאי דמיירי בנתגיירו בניו עמו אבל בלא נתגיירו בניו עמו לא קיים פו"ר דמחויב להיות לו בנים ישראלים כמ"ש החלקת מחוקק שם א"כ גם ראשית אונן לא מקרי ביש בנים בגיותם וכיון שמצינו חילוק בין פו"ר לענין דין בכורה אחר שנתגיירו בניו עמו דלענין פו"ר יוצא בזה שנתגיירו עמו ולענין בכורה אעפ"כ אין להם דין בכורה ואדרבה גרועי טפי דאין יורשים אביהם לא מד"ת ולא מדברי סופרים כדאיתא בקידושין דף י"ח ע"ב דלא נקרא כלל ראשית אונן אפילו לאחר שנתגיירו בניו כמו קודם שנתגיירו קמ"ל דאין לו בכור לנחלה דנקראים ראשית אונן והכא דלא שייך לחלק בין נתגיירו בניו עמו או לא דוקא לענין פו"ר מחויב להעמיד בנים ישראלים איכא חילוק זה ולענין נחלה לא שייך זה".

ח. בביאור הגר"א ישנו הסבר שונה לגמרי בשיטת הרמב"ם.

נלמד את ביאור הגר"א עפ"י הסברו של הגר"ב רקובר ב'ברכת אליהו' (אה"ע סי' א ס"ז)<sup>3</sup>.

הוא מביא כהקדמה את הגמרא ביבמות וממשיך לצטטה: "וצריכא דאי אשמעינן בהיא קמייתא בהדיא קאמר ר' יוחנן משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו אבל לענין נחלה דלאו בני נחלה נינהו אימא מודי ליה לריש לקיש כו'. איתיביה ר' יוחנן לריש לקיש כו' א"ל בהיותן נכרי אית להו חייס נתגיירו לית להו חייס. ויש ראייה לדברי הרמב"ם – דמיירי שנתגיירו גם בניו – דאם לא כן מאי קאמר וצריכא כו' דלאו בני נחלה נינהו. וקשה הא נכרי יורש את אביו דבר

3. המודגש – ביאור הגר"א שאינו מודגש – ביאור ברכת אליהו לגר"א.

לא איבד את פ"ו שקיים בגיותו, ולפי ר"ל כיון שהבנים אף הם התגיירו הרי הם כקטן שנולד ולכן מצבו של הגר כמי שקיים פ"ו אבל מתו בניו ולכן לא קיים. וכן לגבי בכור לנחלה, בפירוש שיטת הרמב"ם – ר"י סובר שכיון שנתגיירו בניו עמו אין לו בכור לנחלה אבל אם לא נתגיירו בניו עמו יש לו בכור לנחלה, ואילו לר"ל אע"פ שנתגיירו בניו עמו כיון שאינם מתייחסים אחריו יש לו בכור לנחלה.

עולה שהרמב"ם – לפי שיטת הגר"א – מעביר את כל נקודות המחלוקת של ר"י ור"ל רק למצב שהבנים נתגיירו, ודוקא במצבו כגר ללא גיור הבנים שניהם מסכימים, שקיים פ"ו ושיש לו בכור לנחלה.

ממשיך בהסבר בברכת אליהו: "וזה דלא כדברי הב"י והאחרונים בשיטת הרמב"ם דאם לא נתגיירו בניו עמו לא קיים פריה ורביה. ולפי מ"ש בדעת הרמב"ם לענין נחלה סובר ר"י דרק אם נתגיירו בניו עמו אין לו בכור לנחלה, אבל אם לא נתגיירו בניו עמו גם ר"י מודה שיש לו בכור לנחלה".

היינו הב"י והאחרונים הבינו ברמב"ם הפוך מן הגר"א, כי לפי הגר"א אפילו נתגיירו הבנים קיים פ"ו, והם הבינו (וכך הסברנו לעיל בשיטת הרא"ש והטור והשו"ע) שרק אם נתגיירו קיים פ"ו. כמו"כ הם הבינו שאין לו כלל בכור לנחלה (לפי ר' יוחנן), ואילו הגר"א הסביר שאם לא התגיירו אף לר' יוחנן יש לו בגיותו בכור לנחלה.

ממשיך בביאור הגר"א (עם הסבר ברכת אליהו) בדחיית שיטת הרמב"ם: "ואין הסוגיא דבכורות מוכחת כדברי הרמב"ם

תורה. וע"ש ברש"י ד"ה בנכריותן ובתוס' ד"ה דלאו בני נחלה נינהו, שדחקו עצמם לפרש לענין נחלת בכורה, אבל לפירוש הרמב"ם – דמיירי שנתגיירו גם בניו – ניחא".

וראית הגר"א כדברי הט"ז לעיל, שהרי גויים הם בני נחלה כי גוי יורש את אביו. ומבאר את שיטת הרמב"ם:

"דהכי קאמר – וריש לקיש אמר לא קיים פו"ר גר שנתגייר כו' – ר"ל הבנים שנתגיירו אינם בניו שלו, אבל משום גירותו עצמו לא, כיון דבנכריותו קיים – דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה – מפטר נמי כשנתגייר, כמ"ש תוספות שם ד"ה ר"י ואף ריש לקיש מודה לסברה שמחמת גירות עצמו לא נפקע קיום פריה ורביה, אלא דפליג משום גירות הבנים דהוה כאילו מתו הבנים – דכקטן שנולד דמי. ועל זה קאמר: וצריכא דאי אשמעינן בההיא

קמייתא בההוא קאמר ר"י משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו. – ר"ל קודם שנתגיירו ואפילו אחר שנתגיירו הבנים ואפילו אחר שנתגייר הוא בני פריה ורביה נינהו, כמ"ש לעיל דכיון דבנכריותו קיים – דזרעו מיוחס אחריו – מפטר נמי כשנתגייר, משא"כ בנחלה – כשהאב נתגייר והבנים לא נתגיירו – דלאו בני נחלה נינהו, דנכרי אין יורש את הגר כמ"ש בקידושין יז, ב: נכרי את הגר וגר את הגר אינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים. וזש"ש "נתגיירו ל"ל חייס" לשון רבים דבלא נתגיירו בניו עמו קיים פריה ורביה".

הגר"א מסביר את מחלוקת ר"י ור"ל עפ"י הרמב"ם, ששניהם מסכימים שאם לא נתגיירו בניו בגיותו עם אביהם – קיים פריה ורביה מכח 'שבת' ומכח זה שלנכרים יש יחוס. מחלוקתם היא רק אם נתגיירו הבנים – ואז לפי ר' יוחנן, הגר

## חבל נחלתו

לכהן, ואמאי לימא ליה אתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעווי דינא בהדיה, ומשני: **שאני נכרי** דל"ל חייס (לגבי ישראל לית ליה שום יחס ואין זה בא מכחו דכקטן שנוולד דמי – רש"י). **ולא קאמר** שם בגמרא: **הניחא לריש לקיש** אבל לר"י מאי איכא למימר. ר"ל דיקשה לר"י דאית ליה דבנתגיירו מתייחסים הבנים אחריו לענין בכורה. ומדלא קאמר הכי **אלמא פשיט לגמרא דבכה"ג ודאי ל"ל חייס**. **והוא פשוט בלא שום הוכחה**, וכן דעת כל הפוסקים **דלא כרמב"ם**.

הגר"א דוחה את דעת הרמב"ם וסובר שאין משמעות לגיור הבנים, אלא הדרן **לשיטת רש"י** שאם נתגייר והיו לו בנים בגיותו קיים פ"ו. וכן אם היו לו בנים בגיותו אין לו בכור לנחלה. על אף הדיחוקים שהגר"א הראה בתחילת דבריו בשיטת רש"י.

עולה להלכה שהגר"א חולק על השו"ע וסובר כרש"י וסיעתו, כמו"כ הוא אינו מקבל את גירסת הרא"ש.

**דפריך בבכורות מז א על ר"י**: תנן מי שלא היו לו בנים ונשא אשה שכבר ילדה, ולדה בכור לנחלה ואינו בכור לכהן כו' אלא לאו מגר שהיו לו בנים ונתגייר וקתני בכור לנחלה. ואם איתא כדברי הרמב"ם שרק בנתגיירו סובר ר"י שאין לו בכור לנחלה מאי מקשה הגמרא מנ"ל דמתניתין מיירי שנתגיירו הבנים גם כן, וכן בחשן משפט סימן רעז סעיף ט – לענין בכורה – לא כתב דנתגיירו הבנים, וגמרא שם וביבמות עביד צריכותא על שתי הפלוגתות של ר"י וריש לקיש – לענין פריה ורביה ולענין בכורה – משמע ששתי הפלוגתות הן באופן שוה. ולדברי הרמב"ם בנחלה בלא נתגיירו מודה ר"י לר"ל ובפ"ד בלא נתגיירו מודה ר"ל לר"י. **וגם לא נזכר כלל בגמרא במחלוקת אלא** "ונתגייר", משמע שרק הוא נתגייר ולא בניו. **וגם אי אמרת דבלא נתגיירו לא פליג ר"י ומודה שיש לו בכור לנחלה**, א"כ למה בנתגיירו אין לו בכור לנחלה, לר"י **הא בודאי לגבי דידהו גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי**, וכמ"ש בבכורות שם עמוד ב : תנן נתגיירה מעוברת בכור

## סימן מז

### דיני יחוד לשמרטפית

ביאה פכ"ב ה"י. ולכן שמרטפית אסורה בשמירה על ילד יחיד מעל גיל תשע. יש אומרים שאם הנשמר פחות מגיל אחת עשרה מותר לשמרטפית לשמור עליו (תורת היחוד עמ' לב).

ב. לספרדים: אשה אחת אסורה להתייחד אפילו עם כמה אנשים היינו מעל גיל תשע שנים, ולאשכנזים אשה מותרת להתייחד עם שני אנשים כשרים

#### שאלה

באלו תנאים בת הגדולה משתים עשרה מותרת לעשות שמרטף על ילדי משפחה אחרת בלא לעבור על דיני יחוד?

#### תשובה

א. דיני יחוד חלים על ילד מגיל תשע ועל ילדה מגיל שלש (רמב"ם הל' איסורי

## חבל נחלתו

א"ה"ע ס' כב ס"ה). ולפי"ז אם יש שני בנים או יותר מעל גיל תשע, לאשכנזים מותרת בשמרטפות ולספרדים לכאורה עדיין אסורה. אולם יש תקנה בכך שאם השמרטפות על ילד נוסף הילד הנוסף נחשב כשומר, ולכן ניתן לבת גדולה לעשות שמרטפות על כמה ילדים מעל גיל תשע, ובלבד שלא יוצר מצב שהשמרטפות נשארה לבדה עם אחד הילדים מעל גיל תשע מפני שאחיו הלכו לישון וכד'. ד. שתי שמרטפות לילד מעל גיל תשע

עדיין אסור מדין יחוד שיש כאן שתי נשים עם איש אחד (א"ה"ע ס' כב ס"ה). אבל מותר אם יהא שם ילד נוסף הנחשב לשומר. ה. גיל השומר הוא מגיל שש עד תשע, ויש שהקלו עד גיל שלש עשרה בבן, ושתיים עשרה שנה בבת (גן נעול פ"א ס"ב). ו. יש שהתירו שמרטפות על קטן מעל גיל תשע בתנאי שהשכנים יכולים ונכנסים ללא התראה, וכבר נכנסו בפועל<sup>1</sup>, ויש להם מפתח ואינם צריכים לדפוק בדלת וכד'<sup>2</sup>.

## הערת הרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (לשעבר)

יש עוד פתרון שהשמרטפות תשב בחדר מואר ובו חלון שקוף (וילונות ותריסים מוסטים) הפונה לרחוב

## סימן מח

## פנים חדשות בשבת

**שאלה**  
סיכומו של ערוך השולחן, שכתב (א"ה"ע ס' סב):  
סעיף כד  
"מפשוטות דבריו (=של הרמב"ם) משמע דמה שצריכין לברך ז' ברכות בפנים חדשות הוא כדי שהאנשים החדשים שלא שמעו ברכות החופה ישמעו הברכות לצאת ידי חובתם אבל א"א לומר כן דאטו האנשים האלה חייבים הם בהברכות אלא דכך הוא עיקר העניין לדעת

מה מקור הדין ששבת היא פנים חדשות ולכן מברכים בה 'שבע ברכות' בסעודותיה?  
**תשובה**  
א. לא נלמד כאן את כל דין פנים חדשות בסעודות הנישואין ולכן נביא את

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: צ"ע.
2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: וכן אם ייתן מפתחות לשלשה אנשים וירשם להכנס. השלשה אנשים יכולים להיות אפילו ממשפחה אחת, ושכל א' מהם רשאי ליכנס, ואז יספיק מפתח אחד לשלשתם.

## חבל נחלתו

הרמב"ם ז"ל דהנה ברכות אלו הם לברך את הזוג שיצליחו ובדרך אגב נותנים ברכה לכבוד העם הנאספים ולהזכרת חורבן ירושלים כמ"ש והחויב הזה מוטל על כל איש מישראל כשבא ליהנות לבית חתונת הזוג לברכם בזמן שמחתם בשבעת ימי המשתה והאחד המברך והאחרים שומעים ועונים אמן הוה כאלו כל העומדים ברכו את החתן והכלה וכיון שברכום פעם אחת יצאו ידי חובתם ולכן כשיש פנים חדשות שלא שמעו עדיין הברכות הרי לא בירכו עדיין את הזוג ומחוייבים לברכם ולכן עומד המברך ומברכם והם שומעים ועונים אמן ויצאו ידי חובתם. וזה שכתב הרמב"ם מברכין בשבילם כלומר מברכין בשבילם כדי שיצאו י"ח לברך את החתן ואת הכלה ואפילו אם יש אחד שלא שמע מברכין בשבילו ומ"ש והוא שיהיו י' אין כוונתו שהפנים חדשות יהיו עשרה אלא כלומר שעשרה אנשים יהיו בעת הברכות דאין ברכות חתנים בפחות מעשרה וכמ"ש בפ"י מאישות וכן הסכימו גדולי האחרונים [ב"ח וחמ"ח סק"ט] דאפילו בשביל אחד מברכים".

### סעיף כה

"אבל רוב רבותינו פירשו הפנים חדשות באופן אחר דאפילו האנשים שהיו בשעת החופה ושמעו הברכות אם לא אכלו שם עד עתה סעודת נשואין נקראו פנים חדשות ומברכים בשבילם שבע ברכות אחר ברהמ"ז וכתב רבינו הב"י דכן פשוט המנהג. דלדיעה זו כוונה אחרת יש בפנים חדשות דכיון שימי שמחתם כל שבעת ימי המשתה מהראוי לברכם בכל יום ויום משבעת ימי המשתה ובאמת במס' סופרים פי"ט הל' י"א איתא שהיו נוהגים כל שבעת ימי המשתה בכל בוקר לומר שבע ברכות על הכוס בפנים חדשות אף בלא סעודה [עי' ב"י] אך אנחנו

בלא סעודה אין מברכים דכן משמע בגמ' להדיא, וכשיש פנים חדשות הוא כשמחה חדשה ונאה לומר הברכות ובאין פנים חדשות אין השמחה גדולה כל כך ועיקר השמחה היא בעת הסעודה. ולכן כשיש פנים חדשות על הסעודה שעדיין לא אכלו הוה שמחה יתירה ומברכין כל הברכות ולדעת המס' סופרים יש שמחה חדשה בכל יום כשיש פנים חדשות אבל אם אין שמחה חדשה כגון דליכא פנים חדשות או לפי הש"ס שאינם בסעודה, אין מקום להשבע ברכות דלא נתקנו אלא לשמחה חדשה דלכן צריכין לומר אותם תמיד בסעודה ראשונה אף שאמרום בעת הנשואים וליכא פנים חדשות שלא שמעו הברכות משום דבסעודה הוה שמחה חדשה נגד שמחת החופה דלא כמו להרמב"ם ז"ל".

### סעיף כו

"ולכן י"א שאינם נקראים פנים חדשות אא"כ הם בני אדם חשובים שמרבים בשבילם מאכל ומשתה ואפילו אם עכשיו אין מרבים בשבילם אלא שראויים לזה הוה פנים חדשות [ב"ח וב"ש] והטעם דכיון דבעינן שמחה חדשה אין נחשבת כחדשה אם אינם חשובים אבל כשהם אנשים חשובים נתוסף שמחה יתירה לכני החתונה וראוי לומר ז' ברכות וא"כ אף אם לא הרבו מאכל ומשתה בשבילם מה בכך ולא בריבוי המאכל תלוי אלא בכבוד האנשים החדשים שראוי להרבות בשבילן אבל לדעת הרמב"ם ז"ל אפילו אם הפנים חדשות הוא אינו חשוב מברכין בשבילן כמ"ש".

עפ"י דברי ערוה"ש ברור מדוע הרמב"ם לא הביא את המנהג ששבת תחשב לפנים חדשות שכן לדעתו הוא דוקא כאשר באים אנשים נוספים שהחזן מברך גם עבורם את הזוג, ומה ענין שבת לכך. והדיון הוא לשיטה המסבירה פנים חדשות



## סימן מח – פנים חדשות בשבת

מהסתמכות על המדרש. וכ"כ הר"ן (על הרי"ף, כתובות ג ע"א). וכ"פ הרא"ש (כתובות פ"א סי' יג), וכן הביא המרדכי (כתובות פרק בתולה נשאת רמז קלא).

והוסיף המאירי (כתובות ז ע"ב): "ועכשו נהגו לברך בשבת שבתוכה שבע ברכות בסדור על כוס אחד כיום החפה עצמו וממה שאמרו במדרש תלים מזמור שיר ליום השבת אמרו מלאכי השרת לפני הב"ה פנים חדשות באו לכאן בואו ונאמר שירה אלמא שבת עצמו פנים חדשות הוא ויש סומכין מכאן ליום טוב שחל בתוך השבעה שמברכין בה שבע ברכות ואין מכאן הכרח ולא עוד אלא שאף בשבת הוא סמך בעלמא והיאך אנו מגלגלין בו את היום טוב אלא שיש מפרשים הטעם מפני שאי אפשר שבשבת לא יהו שם פנים חדשות ואין זה כלום שאין דין פנים חדשות של בני אדם נאמר אלא בסעודה ומכל מקום אף המזיקים כן ביום טוב יום שני מיהא אינו עוד פנים חדשות שכבר בטל חדושן כיום ראשון אלא שאף בשני ראיתי שנוהגים כן וראוי להניח מקום לשלום לכבוד חתן..."

עולה מדברי המאירי שאין מקור ברור לראיית השבת כפנים חדשות, הן מצד הקרואים והן מצד ההסתמכות על המדרש, ולכן לא נראה לו להוסיף שאף יום טוב יחשב לפנים חדשות וק"ו שלא יום טוב שני של גלויות, אע"פ שמודה שכן נהגו.

ג. מן הראשונים עפ"י המדרש עולה ששבת עצמה היא הפנים החדשות. וכ"כ

כאורחים שמרבים סעודה בשבילם והם גורמים לריבוי שמחה.

ב. מתוך הסבר ערוה"ש נעבור לשבת ופנים חדשות.

כתב תוספות (כתובות ז ע"ב): "והוא שבאו פנים חדשות – אור"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר, ושבת דחשבינן פנים חדשות דאמרינן באגדה<sup>1</sup> מזמור שיר ליום השבת אמר הקדוש ברוך הוא פנים חדשות באו לכאן נאמר שירה התם נמי מרבין לכבוד השבת בשמחה ובסעודה".

עולה מדבריו שבנ"א שמרבים בשבילם את השמחה הם הנחשבים פנים חדשות (כשיטת רוב רבותינו), ושבת נחשבת ג"כ פנים חדשות מפני שמרבים בשבילה בשמחה ובסעודה.

והרמב"ן (כתובות ח ע"א) כתב: "ועכשו לא נהגו אלא בשעת סעודה לפי שאין מתכנסין לשמח אותו אלא באותה שעה, אבל בששי בשבת ובשבת עצמה לפי שהחתן יוצא מביהכ"נ ומפקין כלתא מחדרה ונכנסין לחופה הם מברכין קודם סעודה שזו היא שמחה גדולה שמשמחין אותו העם, ואף על פי שבירכו בששי חוזרין ומברכין בשבת וסומכין להם בכך שאי אפשר שלא יהא בשבת אחד שלא היה שם אתמול, ואחרים אמרו שסומכין על מה שמצאו במדרש כיון שבא שבת באו פנים חדשות, וכך אומרים בתוספות, ואינו נכון בטעם".

וכ"כ הרשב"א (כתובות ח ע"א) והרא"ה (כתובות ז ע"ב) אולם בלא ההסתייגות

1. חפשי מדרש זה ולא מצאתי.

## חבל נחלתו

במושג זקנים (בראשית ב, ב): "יתירה בשבת, ומכאן ראייה לאותן שמכרכין בשבת ז' ברכות שאומרי' שהשבת עצמו נקרא פנים חדשות". ויש לעיין בכך.

מצאתי בתיקוני זוהר (תקונא שתיתאה דף כא ע"א): "ועוד בכל עין דא צדיק דאיהו עין פרי עשה פרי למינו ודא יום השבת דתמן זוגא דשכינתא עם קודשא בריך הוא ותמן אית לה נייחא ועליה אתמר והיה כעין שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו דא עתו דצדיק דאיהו ליל שבת דצדיק מניה פרחין נשמתיין חדתין בישראל ערב שבת דאתקריאו פנים חדשות".

וכן מצאתי בפירוש צרור המור (דברים פרשת כי תצא)<sup>2</sup>: "ועליו נאמר והיה כעין שתול על וכו' אשר פריו יתן בעתו. שהיא ליל שבת שמשם פורחות נשמות חדשות בישראל שנקראו פנים חדשות".

נראה מן הדברים שהפנים החדשות הן הנשמה היתירה שיש לכל אחד מישראל בשבת, ויש לכך נ"מ להלכה כפי שיבואר. ד. פסק הטור (אה"ע סי' סב): "ושבת וי"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית אבל לא בסעודה שלישית". באר הבית יוסף (אה"ע סי' סב): "ושבת וי"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודות הלילה ושחרית אבל לא בסעודה שלישית. הטעם מפני שאינה עיקר כ"כ דהא איכא למ"ד דיוצא בה במיני תרגימה. וכתוב בארחות חיים שיש מי שאומר שאין אומרים ז' ברכות בי"ט אפילו ביום ראשון".

ובדרכי משה (הקצר אה"ע סי' סב ס"ק יב) חלק: "מצאתי במנהגים (ספר המנהגים לרי"א טירנא, מנהגי כל השנה אות יג) בהגהות סוף המנהגים במקום שכתוב המנהגים בקיצור כי הדרשה היא כפנים חדשות על כן נהגו לברך ז' ברכות בסעודה ג' של שבת כי נוהגים לדרוש".

והביא דברי הרמ"א אף בפרישה (ס"ק טז).

ובכנסת הגדולה (הגהות טור אה"ע סי' סב אות כה) כתב: "אבל לא בסעודה שלישית כו'. נ"ב: וכן כת' מהר"י וייל ז"ל בסימן קט"ו, וכ"כ הרמ"ע מפאנו בסימן מ' בשם ספר אגודה. אבל הוא ז"ל כתב דאף בסעודה ג' מברכין ז' ברכות".

ונראה כי לפי צרור המור ותקו"ז מברכים אף בסעודה שלישית כי סו"ס משתתפים בסעודה ישראל שהם הם הפנים החדשות ולכן ראוי לברך אף בסעודה שלישית. ואחר שכתבתי ראיתי שהביא בפתחי תשובה (אה"ע סי' סב ס"ק טז): "עייין בתשו' הרמ"ע מפאנו סי' מ' שכתב דסעודה ג' נמי מקרי פנים חדשות ע"פ הסוד בספר הזוהר ע"ש". ובש"כ.

ה. מחלוקת זו הובאה בשולחן ערוך (אה"ע סי' סב ס"ח):

"י"א שאינם נקראים פנים חדשות אלא א"כ הם בני אדם שמרבים בשבילם; וי"א דשבת וי"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית, אבל לא בסעודה שלישית, וכן פשט המנהג".

2. איני יודע, אם לפני בעל צרור המור היו תקו"ז כפי שלפנינו, אולם ברור שמביא ממש את לשון תקו"ז.

## חבל נחלתו

ורמ"א הגיה: "ועכשיו נהגו במדינות אלו דרגילים לבא פנים חדשות; וי"א מטעם לברך ז' ברכות בסעודה ג', ואפשר משום דרגילין לדרוש, והדרשה הוי כפנים חדשות".

### הערת הרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (לשעבר)

לדעת הרמ"א הדרשה היא הפנים החדשות בסעודה זו ויש להעיר שעל החתן להכין דרשה רצינית (אם בהלכה ואם באגדה) ולהודיע לציבור שאין להפריע לחתן בדרשה זו ע"מ שיוכלו לברך ז' ברכות.

## סימן מט

### כניסה לרשות חברו ליטול את שלו

כאמור בשולחן ערוך (או"ח סי' יד ס"ד):  
"מותר ליטול טלית חברו ולברך עליה, ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת".  
ורמ"א הגיה: "וה"ה בתפילין (נ"י פרק הספינה), אבל אסור ללמוד מספרים של חברו בלא דעתו, דחיישינן שמא יקרע אותם בלמודו (נ"י הלכות קטנות)".

ובאר הבית יוסף (או"ח סי' יד, ד):  
"וליטול טלית חברו בלא דעתו וכו'. זה לשון ספר מצות קטן (שם בהגהות אות ה) יש לברך על טלית חברו אפילו בלא מתנה רק שיתן לו חברו רשות ואפילו בלא רשות נמי דמסתמא ניחא ליה לאיניש דנעביד מצוה בממוניה מיהו טלית מקופל ומונח צריך ליטול רשות. והמרדכי (סי' תתקנ) כתב על זה ולי אני הדיוט נראה לי דאי מקפלו כבתחלה שרי או שמא כיון שהבעל מקפלו גלי דעתיה שמקפיד בדבר מלהשאילו עכ"ל. ובנמוקי יוסף (יב. ד"ה טלית) כתוב ובמקום שנהגו להניח טליתותיהן בבית הכנסת אם בא אדם להתעטף בה לפי שעה ולהחזירו במקומו מותר ולא חשיב שואל שלא מדעת גזלן הוי (ב"מ מא.) כיון דליכא הכא חשש כילוי קרנא

## שאלה

לאדם מישראל נפל הפלאפון במרפסת של שכן מישראל (שאינו מכיר אותו). השכן כרגע בחו"ל ולא ידוע מתי הוא יחזור, ואין אפשרות ליצור קשר איתו. האם מותר להכנס למרפסת של השכן מבחוץ ולקחת את הפלאפון?

## תשובה

א. השאלה היא: האם מותר להיכנס לחצר חברו ללא רשות מחבירו – כיון שלא ניתן לקבל ממנו רשות, וליטול את שלו. ברור שהפלאפון שנפל אינו הופך להיות של השכן.

נראה לי שמותר ומן הסיבות הללו:  
ב. אם השכן היה כאן הוא היה משיב את הפלאפון בעצמו. וא"כ בסך הכל מזכים אותו במצוה של השבת חפץ לבעליו.

יתר על כן כמו שניחא לאדם לקיים מצוה בממונו כאשר אינו ניזק בכך כן ניחא ליה לשתתקיים מצוה בחצרו בלא שהוא ניזק.

## חבל נחלתו

למחות בו שלא יכנס לדור בביתו אפי' בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר דהוה זה נהנה וזה לא חסר". אבל כאן ההנאה של הכניסה למרפסת חבירו היא חד פעמית להציל את שלו.

ונראה שבכה"ג כופים על מידת סדום. ולכן אפילו היה השכן לפנינו ואומר: איני רוצה שיכנס למרפסת ויטול את שלו ואף אני לא אביא לו – כופים אותו להנות את חבירו הנאה מועטת ולא להפסידו. ולכן אף כשאין השכן לפנינו מותר לבעל הפלאפון להיכנס וליטול את שלו.

וכן עולה מערוך השולחן (ח"מ סי' קנד ס"ח):

"אם באו שניהם כאחד לפתוח פתח כנגד פתח או חלון כנגד חלון ואין ביכולתם להשוות ביניהם וכל אחד אומר אני מוכרח לפתוח במקום זה ואתה תתרחק ותפתח להלאה רואין הב"ד אם אחד מהם אינו חסר במה שיתרחק ממקום זה והשני נהנה במה שיפתח במקום זה **כופין את זה שאינו חסר דכללא הוא דכשזה נהנה וזה לא חסר כופין על מידת סדום** ואם שניהם חסירים יעשו פשרה ביניהם ואם שניהם אינם חסירים אין ב"ד מחוייבים להזקק לזה ומי שיפתח קודם יתרחק חבירו ממנו [נ"ל]."

ולכן אף כאן כופין על מידת סדום וייכנס אף אם חבירו מוחה על כך, כיון שאינו חסר מידי, והלה נוטל את שלו.

ד. נאמר בבבא קמא (כו ע"ב): "בן בג בג אומר: אל תיכנס לחצר חברך ליטול את שלך שלא ברשות, **שמא תראה עליו כגנב**, אלא שבור את שיניו, ואמור לו שלי אני נוטל!". ואמנם מסקנת הסוגיא ששבור את שיניו **בדין**, כלומר על ידי הכרעת בית דין שמתירה לבעל החפץ ליטול את שלו.

ניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה מה שאין כן בספרים (שם כט:): דשמא יבא לקרות בהם הרבה עד שיקרע מרוב משמוש: ורבינו ירוחם (ני"ט ח"ג קסח ע"ד) כתב וזה לשונו ואותם שלוקחים ציצית שמוצאים בבית הכנסת בלא ידיעת בעליהם מותר דאמרינן (פסחים ד:): **ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בין בגופיה בין בממוניה** ובלבד שיחזירונו שם מקופל כמו שהיה שאם לא החזירו מקופל ודאי לא ניחא ליה למאריה והוי ליה שואל שלא מדעת והוי גזלן ועליה אמר הכתוב (תהלים י ג) ובוצע ברך נאף ה' עכ"ל וכן נראה שהוא דעת הרא"ש שכתב בפרק כל הבשר (סי' נו) ונהגו להתעטף בטליתו של חבירו אפילו בלא ידיעה וסמכו על זה דניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה ואם מצאה מקופלת יחזור ויקפלנה כבראשונה דאי לאו הכי לא ניחא ליה עכ"ל וכן עמא דבר".

וא"כ קרקע (מרפסת) אינה עומדת לשאלה ואין בה שואל שלא מדעת ואינה נגזלת וכל מה שיש בה הוא שימוש, והמדובר שאינו מלכלך ואינו מזיק וא"כ מדוע יאסר עליו להיכנס וליטול את שלו?!

על כניסה כזו אין נוטלים שכירות וכל שיש כאן הוא דריסת הרגל בחצר חבירו. ג. מסוגיית זה נהנה וזה לא חסר מתבאר שאינו משלם על הנאה שנהנה משל חבירו. ואמנם לכתחילה אין כופים אדם ליהנות את חבירו, אלא אומרים לרוצה ליהנות משל חבירו אל תהנה, ורק בדיעבד אינו משלם על הנאתו מחבירו. כאמור בתוספות (ב"ב יב ע"ב ד"ה כגון זה): "ועוד הא דכופין על מדת סדום בזה נהנה וזה לא חסר היינו בשכבר דר בחצר חבירו שאינו מעלה לו שכר אבל הא פשיטא שיכול

## חבל נחלתו

את בעייתו, והם יוציאו לו את הפלאפון מהמרפסת בלא שיהיה שום חשד. במידה והשכן לא השאיר מפתח לדירתו אצל אף אחד מן השכנים, ראוי שייקח שני שכנים מאותו בניין (ואם לא, שני אנשים נאמנים), יסביר להם את צרתו שהפלאפון שלו במרפסת של השכן שנמצא בחו"ל, ושהוא נכנס לחצר חבירו ליטול את הפלאפון, וייכנס לעיניהם כדי שלא יחשב כגנב, (והציעו לי שיצלם את כניסתו לרשות חבירו לשם ראייה נוספת).

וכך כתב המאירי (בבא קמא כז ע"ב): "מעתה מי שראה את שלו בביתו של חברו ומתירא שזה יחזיק בו, נכנס לשם לפני חברו כדי ליטול את שלו בחזקה, ואם הלה מונעו שובר את שניו ואומר לו שלי אני נוטל. ומ"מ אל יכנס שם דרך העלמה שמא יראה עליו כגנב אלא שאם עשה עשוי". ולכן אם נכנס ונטל אין לחייבו בשום תשלום, אולם לכתחילה לא יעשה כן. ה. נראה על כן שראוי שבעל הפלאפון יברר בין השכנים, אולי השכן שבחו"ל השאיר אצלם מפתח לדירתו, ויסביר להם

## סימן נ

### לגדרי לא יגוש ולא תהיה לו כנושה

נכלם בראותו למלוה ואין ידו משגת לפרוע לו".

עוד כתב הטור (חו"מ סימן צז, ח): "וכשהמלוה מכיר את הלוה שהוא בעל מדה הזאת מוטב שלא להלוותו ממה שילוהו ויצטרך לנוגשו אח"כ ויעבור בכל פעם משום לא תהיה לו כנושה". כלומר עדיף שלא לגמול חסד ולהלוות ממון לאדם שלא יוכל לפרוע את הלוואתו, ואח"כ ייכשל המלוה באיסור.

וכן פסק השולחן ערוך (חו"מ סי' צז ס"ב): "אסור לנגוש את הלוה לפרוע, כשיודע שאין לו, ואפילו להראות לו, אסור, מפני שהוא נכלם בראותו למלוה ואין ידו משגת לפרוע". ובאר הסמ"ע (שם ס"ק ג): "אסור לנגוש את הלוה כו'. כבר כתבתי [לעיל סק"א] דזה למדו ממה שכתוב בתורה לא תהיה לו כנושה".

#### שאלה

אדם לקח הלוואה מחבירו לעשר שנים. לאחר שעברו עשר שנים ללווה ישנה פרנסה, אולם צרות אחרות שניחתו עליו מונעות ממנו מלהחזיר את ההלוואה. האם מותר לפנות אליו בטלפון ולבקש להחזיר את החוב, בידיעה שאין לו כעת ממה להחזיר או שעוברים ב'לא יגוש' וב'לא תהיה לו כנושה'?

#### תשובה

א. לא יגוש (דברים טו, ג) נאמר במצות השמטת כספים שלא כציווי. אולם נאמר אף 'לא תהיה לו כנושה' (שמות כב, כד) ונלמד ממנו לכל הלוואה.

כתב הטור (חו"מ סימן צז, ה): "אסור לנגוש את הלוה כדי שיפרע כשיודע שאין לו, ואפילו להראות לו אסור מפני שהוא

## חבל נחלתו

ופרט בערוך השולחן (ח"מ סי' צז ס"ב):  
"כתוב בתורה [שמות כב, כד] לא תהיה לו  
כנושה מכאן שאסור לנגוש את הלוח לפרוע  
כשיודע שאין לו. ואפילו להתראות לפניו  
אסור, מפני שהוא מתבייש בראותו למלוח  
ואין ידו משגת לפרוע לו. ואם עובר לפניו  
כאלו דנו באש ובמים [ב"מ ע"ה ב] ולכן יזהר  
המלוח מאד מזה, ואם נתיישן הדבר והורגל  
בכך עד שאין לו צער וכושה מזה והמלוח  
אין כוונתו לצערו ולביישו אין איסור בזה  
[נ"ל]."

מלשון הטור והשו"ע משמע שעובר על  
לא תהיה לו כנושה בזה שפונה או עובר  
על פניו ואין ללווה במה לפרוע. ואפילו  
אין כוונתו לביישו – אעפ"כ עובר על  
הלאו. ובערוה"ש התיר לדבר עמו ולעבור  
על פניו אם כבר אין ללווה צער מזה.  
ונראה לומר שהמעבר על פניו האסור  
הוא דוקא כשהמלוח מכויין לכך, אבל מה  
יעשה אם נפגשו בבית הכנסת, או  
שהמלוח כהן והלווה בין המתפללים וכי  
הוא יצטרך לעיקוף בהליכתו לדוכן וביורדו  
כדי שלא להיראות לו?! ואולי אם הלווה  
קונה בחנות – יימנע המלוח להיכנס אליה  
עד שהלה יצא.

ב. כתב בספר החינוך (פרשת אם כסף  
מצוה סז – שלא נתבע חוב מעני שאין לו במה  
לפרוע):

"שנמנענו מלתבוע החוב מן הלווה בעת שנדע  
שאינו יכול לפרוע חובו לפי שאין לו, שנאמר  
[שמות כ"ב, כ"ד], לא תהיה לו כנושה. ודע  
כי זאת המניעה תכלול גם כן שלא להלוות  
ברבית לישראל".

"משרשי המצוה, לקנות לנו מדת החסד  
והחנינה והחמלה, וכשיהיו קבועות לנו אז  
נהיה ראויין לקבלת הטובה ויושלם חפץ השם

יתברך בנו שחפץ השם יתברך להטיב בעולם  
הזה ובעולם הבא.

מדיני המצוה, מה שאמרו זכרונם לברכה  
[בבא מציעא דף ע"ה ע"ב], מנין לנושה  
בחברו מנה ויודע שאין לו שאסור לעבור  
לפניו, שנאמר לא תהיה לו כנושה, ומה  
שאמרו גם כן במכילתא [כאן], לא תהיה לו  
כנושה שלא יראה לו בכל זמן, ודברים אחרים  
הנאמרים בענין הזה במציעא [שם] ובמקומות  
בתלמוד".

"ונוהגת בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן".  
"והעובר עליה ותבע הלואתו לחברו, ויודע  
שאין לו ותובעו כדי לצערו, עובר על לאו  
זה, והוא כעובר על מצות מלך".

עולה מספר החינוך שתביעה אסורה רק  
כשתובעו כדי לצערו, אבל אם אינו עושה  
על מנת לצערו אינו עובר ב'לא תהיה לו  
כנושה', ונראה שה"ה מעבר על פניו שאינו  
כדי לצערו מותר. אמנם לפי הטור נראה  
שהמלוח צריך לשמור את דרכיו ואסור לו  
לעבור על פני הלווה ולגרם לו צער.

ג. אלא שיש בכל העניין שאלה גדולה:  
מה קרוי שאין ללווה ממה לפרוע, הרגשת  
הלווה הפרטית, או דרישה וחקירה אצל  
שכניו?

בשולחן ערוך הרב (ח"מ, הלכות הלואה  
סעיף ה) באר את חובת הלווה להחזיר את  
הלואתו, ומדבריו מתבררת התשובה  
לשאלה:

"אסור ללווה ללווה ללווה ולחוציאה שלא  
לצורך עסק פרנסתו בענין שהוא מאבדה מן  
המלוח שלא ימצא ממה לגבות חובו, ואם  
עושה כן נקרא רשע אף על פי שהמלוח  
עשיר גדול והוא עני שנאמר לוח רשע ולא  
ישלם. וכשהמלוח מכיר את הלווה שהוא בעל  
מדה זו מוטב שלא להלוותו משילוהו ויצטרך

בפניה אליהם משום נגישה שכן יש להם, אלא שמעדיפים להוציא לצורך דברים אחרים ולא להחזרת חוב.

ד. בכסף הקדשים (ח"מ סי' צז ס"ב) הסתפק אם איסור ההתראות לפני הלווה הוא מדרבנן או מן התורה:

"אסור לנגוש את הלווה. אודות לא תהיה לו כנושה. הגם שהוא דררא דספק דאורייתא מכל מקום יש בזה קולא נכונה. כי בחיי כנושה היינו בעל חוב דוחק הרבה. כעין מה שאמר הכתוב והנושה בא לקחת את שני כו' או ע"ש הכתוב ואיש אשר אתה נושה וכדומה. ועצמיות האיסור הוא רק אמה דמפורש בסיפא דקרא שם שלא יבא אל ביתו לעבוט עבוטו. אך חז"ל הזהירו בזה גם מלתבו כשיודע שאין לו לשלם והוא רק כעין מ"ש במק"א גבי בל תשקצו שהיא כעין דרשה דטעמא דקרא במה שהפסוק השמיענו כנטי' לפרש מהות טעם דמצוה אפס קצתה. וכן הוא בזה. שכיון שהשמיענו השי"ת שנכון שלא להתאכזר על הלווה לכנוס לביתו לעבוט עבוטו ממילא נכון לעשות משמרת מדרבנן שלא לתובעו ביותר בזמן שהוא יודע ודאי שאין לחברו לשלם. והגם שבספק יש לו נכון לו ודאי לתובעו ודאי ולזרזו לקיים מצוות פרעון חוב ולתובעו גם בב"ד בחזקה. עם כל זה כל שלפי אומדנא שלו יודע שאין לו קבעו חז"ל שלא יתבענו ואמרו חז"ל שנכון גם כן שלא יתראה לפניו בדרך שיצטער חברו בזה לפי אומדנא שלו... וממה שלא מנה גם אחד איסור זה במנין תרי"ג לגבי ההתראות בפני הבעל חוב יש גם כן משמעות שאין בזה איסור מהתוה"ק. אך כל הנ"ל ליתא שהרי כ"ע מודו שלא זו היא ממנין תרי"ג והוא בפני עצמו חוץ נשך דכתיב שם בסיפא דקרא וחוק העבוט דכתיב שם אחר כך בפ' משפטים.

לנגשו אחר כך ויעבור בכל פעם משום לא תהיה לו כנושה".

"אבל אם הוציאה לצורך עסק פרנסתו ואחר כך מטה ידו ואין לו לפרוע אנוס הוא ואינו חייב להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע אף על פי שנקרא לזה רשע ולא ישלם".

"ומכל מקום כל ממון שיגיע לידו וכל המטלטלין היתרים על כדי סידור שמסדרין לבעל חוב חייב ליתן הכל להמלוה ולא ישאיר לעצמו רק כדי מזון לי יום וכסות י"ב חודש לו לבדו ולא לבניו ואשתו אף על פי שחייב במזונותיה ומלבושיה. וכן לעולם כל אימת שיגיע לידו איזה ממון או מטלטלין יתנם להמלוה ולא ישאיר לעצמו רק שיהיה לו מזון לי יום וכסות י"ב חודש מיום זה שהגיע הממון לידו. אלא אם כן ניתן לו הממון בתנאי על מנת שלא לפרוע ממנו לחוב. והמזון והכסות משערים בבינונים שבעיר אף על פי שהיה רגיל תחילה לאכול וללבוש כעשיר או כעני. ואפילו אם הוא תלמיד חכם ותורתו אומנתו חייב למכור ספריו, ואפילו ספר תורה ולפרוע להמלוה ואין צריך לומר בית דירה. אלא אם כן מוחל לו המלוה מרצונו מה שמוחל לו. אבל ספרים שקנה לבניו וכן בגדי חול שקנה להם או לאשתו ואפילו בגדי שבת של אשתו שלא קנה לה הוא לא יפרע מהם חובו".

עולה מדברי הגרש"ז מלאדי שאין עובר על 'לא תהיה לו כנושה' אלא אם כן יש ללווה פחות מכדי 'סידור' להלוואה אבל אם יש לו נכסים או מטלטלין שיכול למכור – משמע שהמלוה אינו עובר אם מבקש מן הלווה שיחזיר את הלוואתו. ואם כן לווים שמשתכרים (אולי לא כפי שהיו רוצים) ויש להם כדי פרנסת משפחתם, אין

## חבל נחלתו

לו. ועוד שרק אם מצד דין סידור אין לו כלום, אז עובר בלאו זה אבל אם יש ללווה להחזיר והוא אינו מתאמץ אינו עובר עליו.

ועי' בשו"ת באר משה (שטרן, ח"ח סימן כז אות ח) שהסביר והוכיח כדברי כסף הקדשים.

ה. הוסיף שם בשו"ת באר משה (אות ט):

"ופעם נשאלתי ממלוה אחד שיודע מפי עדים נאמנים שאין לו ללוה לשלם אולם יש לו לאביו או לחותנו והם עשירים ואם יהי' לו כנושה תקותו חזקה שישאל מאביו או מחותנו וישלם לו אם שרי לו לנוגשו, והשבתי לו שאסור כי אביו וחתנו אינם אלא כשאר זרים ואינם מחוייבים לשלם חוב בנו או חתנו וגם אם לבסוף ילך הלוה וילוה מאביו או מחותנו עכ"ז עבר על לא תהיה לו כנושה, כמו כן אם יש קופות גמילות חסד המלוים לאדם מעות אסור לו למלוה לדחקו ולנגשו שילך ללות מקופת גמ"ח וישלם לו חובו, דמאחר שאין לו וידוע שאין לו אסור לו לנגשו (ועי' בחו"מ סי' צ"ט ס"ד), אבל פעם נשאלתי ממלוה שידע שאין לו ללוה לשלם אבל ידע עסק להלוה שאם יקבל עסק זה יעלה בידו לשלם חובו והלוה השיב לו שהעסק הזה איננו לפי כבודו ושאלני המלוה אם שרי לו לנוגשו כי יודע שאם ידחקנו יקבל העסק וישלם לו והשבתי ששרי לדחקו בכה"ג דכבר אחז"ל פשוט נבילתא בשוקא ושקול אגרא ולא תימא כהנא אנא וגברא רבא אנא (פסחים ק"ג ע"א) ועיין היטב בשו"ע הרב חו"מ דיני הלואה סעי' ה' מתשו' הרא"ש".

ו. במקרה דילן, אם מתקשר בטלפון ופונה אליו שישב את ההלואה אינו עובר בלא תהיה לו כנושה, שכן הלווה עובד

ולאו דכניסה למשכן שבפ' תצא ואם כן ודאי כשיודע על פי אומד שלו שאין להלוה אסור מהתוה"ק לתובעו. אך מה שאין לעבור לפניו בדרך שמצטער הוא באולי מדרבנן. ואולי הוי זה ג"כ מהתוה"ק שכיון שבזה הוא עליו כנושה. ולפי כוונת הלב הם הם הדברים במילי דאורייתא".

**"ומכל מקום אין קפידא כי אם כשיודע ודאי שאין לו.** והוא מרומז בפסוק העני עמך לא תהי' לו כנושה. דהיינו שהוא עמך בגדר עני ודאי. ואתה יודע ומכיר בו שאין לו על זה הוא האזהרה שלא להיות לו כנושה. ולזה לא שייך בזה ספק דאורייתא לחומרא. שיחשוש אולי אין לו כיון שכל בתוה"ק מפורש שכשהוא עמך בגדר עני ודאי אז לבד הוא האיסור ותיבת עני לבד הי' די אלו הי' בזה מקום לחשוש לספק מדכתיב עמך מבואר שלא תחשוש כי אם אחר שידוע לך ודאי היותו עני. גם נראה ששייך בזה חזקה שיש לו שהרי הלוה אסור לו לאבד הממון באופן שעל ידי זה לא יהי' לו במה לפרוע וכמ"ש הרמב"ם ז"ל וכמ"ש בספה"ק מצוות השם בשמו (צ"ע שהרי איתא בש"ע ס"ד בשמו). ולזה יש להעמידו על חזקת כשרותו. וחזקת הממון שבא לידו שעדיין ישנו או שוויו בידו".

**"ואיסור זה לא שייך כי אם כשתובע גם שיודע שאין לו מאומה לא שום מקרקעי ולא שום מטלטלין בשום מקום והיינו כפי ההלכות דסדר בעל חוב. שכל שלפי סדר זה אין בידו לפרוע כלל אז אסור לתובעו מה שאין כן לעשות סדר בעל חוב יש לו לתובעו..."**

מלבד ההסתפקות אם איסור ההתראות מן התורה או מדרבנן, מוסיף כסף הקדשים שרק אם ודאי לו שאין ללווה במה לשלם עובר בלאו ואין שייך כאן ספק דאורייתא לחומרא מפני שחזקה שיש



## חבל נחלתו

ולכן הצעתי למלוה שיציע ללווה שיחזיר את ההלוואה בתשלומים, ובדרך זו יפרע את הלוואתו, וגם הלווה יוכל לתת את ממונו לשאר הצרכים והבעיות שהוא מטפל בהן.

ומרויח כדי פרנסתו, אלא שמעביר חלק מכספו לצרות אחרות שניחתו עליו, ואת זה אין המלוה חייב לממן, הוא גמל חסד והלוה ובמקום זאת הוא מקבל רעה תחת טובה. ולא יהא המלוה פחות משאר הצריכים לממון הלווה.

## סימן נא

### התחייבות מזיק וניזק בנזקי הניזק

ובית דין מומחין ונכסי בני ברית ושאר התנאים, חוץ ממה שאמר במיטב הארץ שאין זה חובה בחצי נזק כמו שיתבאר.<sup>1</sup> הסבר לדברי הרמב"ם נמצא בעקידת יצחק (שמות שער מו, פרשת משפטים): "ואחר זה סדר דיני השור ואמר (שם ל"ד א) שהתם משלם חצי נזק ויהיה הפסד הנזק שווה למזיק ולניזק כאילו שניהם פשעו בשוה בשמירת נכסיהם אמנם כשהוחזק נגחן ישלם נזק שלם".

התשלום של חצי נזק בלבד לפי דברי הרמב"ם ועקידת יצחק הוא בגלל חיוב הדדי במעשה, אשר ממנו נובע החיוב החלקי בתשלומים של המזיק וההפסד של הניזק. ונראה שהרמב"ם מסתמך על הירושלמי אותו מביא הרי"ף (להלן). וכן הרי"ף אברבנאל (פרשת משפטים) פרש כדברי בעל העקידה. וז"ל: "המצוה הב' היא בשור של איש שיגח את שור רעהו והמיתו ועשה הכתוב בזה חלוקה אם ה' שור תם או שור מועד. ואם היה תם רוצה לומר שלא נסה לעשות כן והוא בו ענין

## שאלה

האם ישנה אפשרות של מצב הלכתי שמזיק ברשלנות חייב ומשלם רק חלק מן הנזק, כאשר היתה התרשלות של הניזק, ואז המזיק משלם תשלום מופחת, או שבכל מקרה שהיתה פשיעה של הניזק – המזיק פטור מתשלומים?<sup>1</sup>

## תשובה

א. נאמר בבבא קמא (פ"א מ"ג): "שום כסף ושוה כסף בפני בית דין ועל פי עדים בני חורין בני ברית והנשים בכלל הנזק והניזק והמזיק בתשלומין". היינו ישנה מציאות ששני הצדדים חייבים בתשלומין. כתב בפירוש המשנה לרמב"ם (בבא קמא פ"א מ"ג):

"ואמרו והניזק והמזיק בתשלומין, רומז לדברים שחייבין בהן חצי נזק כמו שיתבאר שמשלם המזיק חצי מה שהזיק ויפסיד הניזק החצי, שגם זה החצי נזק לא יתקיים אלא במה שבו מתקיים הנזק שלם כלומר העדים

1. שאלת הרב חברון לוי הי"ו. השאלה היתה על פסיקה של בתי המשפט במדינה שכיון שהיתה התרשלות גם של הניזק לכן אין המזיק חייב במלוא התשלומים לניזק אלא רק בחלקם.

## חבל נחלתו

הביאו הרי"ף ז"ל לפסוק כמוהו אלא לפרושי מתניתין דאמרה ששניהם בכלל הניזק ובגמרא מפרש לא נצרכה אלא לפחת נבלה. ה"ר יהונתן ז"ל.<sup>1</sup>

היינו הירושלמי הוא למ"ד פלגא נזקא ממונא ואנו פוסקים להלכה כמ"ד פלגא נזקא קנסא, אמנם זה דוקא בשור המזיק. ופלגא נזקא קנסא היינו שהמזיק היה צריך להיפטר לגמרי, אולם באה התורה וחייבתו בתשלום חצי הנזק כקנס, ודוקא בשור תם בנזקי קרן, רק שם פלגא נזקא קנסא. אבל שאר תשלומי נזקים וחבלות הם ממון.<sup>2</sup>

נראה איפוא, שניתן ללמוד מכאן את העקרון היסודי שיש מצב שרשלנות משותפת של שני הצדדים, ויש מזיק וניזק גורמת לכך שהמזיק משלם תשלומים מופחתים על היזקו ואת יתרת התשלומים מפסיד הניזק ודוקא בשור המזיק פלגא נזקא קנסא. אבל בבני אדם המזיקים והניזוקים ישנו מצב של הפסד חלקי בגלל רשלנות שני הצדדים.

משונה שלא חשב הבעל שיעשה עם היות שלא נמשך לו מזה תועלת כיון שמשורו באה התקלה לממון חבירו לא ינקה אבל ישלם חצי נזק שימכרו את השור החי ויקח כל אחד מהם חצי כספו וגם יחצו את המת רוצה לומר כספו ביניהם ויהיה הנזק לשניהם למזיק ולניזוק כאלו שניהם פשעו בשוה בשמירת נכסיהם.<sup>3</sup>

ב. הרי"ף (בבא קמא ו ע"א) פסק: "והניזק והמזיק בתשלומין: ירושלמי מלמד שזה משלם חצי נזק וזה מפסיד חצי נזק: איתמר פלגא ניזקא רב פפא אמר פלגא ניזקא ממונא ורב הונא בריה דרב יהושע אמר פלגא ניזקא קנסא [דף ט"ו ע"ב], והלכתא פלגא ניזקא קנסא בר מחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה דממונא הוא".

בשיטה מקובצת (בבא קמא טו ע"א) הביא את ביאור רבנו יהונתן מלוניל לרי"ף: "כתב הרי"ף ז"ל ירושלמי מלמד שזה משלם חצי נזק וזה מפסיד חצי נזק. הירושלמי הזה סבירא ליה דפלגא נזקא ממונא ומן הדין הכל היה לו לשלם אלא שחס רחמנא עליה. ולא

2. ישנו תשלום ממון של חצי נזק צרורות, אולם לא נתעסק בו מפני שאינו קשור לענייננו.

## כינור שכור שנפל ונשבר

### שאלה

מורה לכינור לימד תלמיד בן שש שנים לנגן על כינור שכור. בשיעור השני, תוך כדי שיעור בהחזקת הכינור – הכינור נפל מידי התלמיד ונשבר.

האם השוכר (המורה או האב) צריך לשלם לחנות את תיקון הכינור?

### א. מדין תורה

(א) הכינור נפל מיד ילד שאינו חייב בנזקין, ולכן פטורים מלשלם את הכינור. וכ"פ הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ד ה"כ): "חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה, החובל בהן חייב והן שחבלו באחרים פטורין, אף על פי שנתפתח החרש ונשתפה השוטה והגדיל הקטן אינם חייבין לשלם, שבשעה שחבלו לא היו בני דעת". ואין זה שייך רק בחבלה אלא אף בנזקין.

(ב) לגבי נפילה (מיד גדול) מן הגמ' בבבא מציעא (פג ע"א) לגבי סבלים משמע שנפילה מידו היא חיוב ששומר חינום פטור אבל שומר שכר משלם. אולם מהמחנה אפרים (הלכות שומרים סימן ט) בשם הראב"ן משמע שנפל מידו הוא אונס, ושומר פטור עליה מתשלומים (עי' פתחי חושן חלק ו [נזיקין] – הערות פרק א – כללי אדם המזיק הערה כג), וצ"ב.

ואולי תלוי האם הנשיאה היא מטרת המעשה וממילא הנפילה גורמת שהפעולה לא בוצעה כבסבלים או שהנפילה של הכלי היא בדרך אגב.

(ג) מסירת הכינור ליד הילד אין בה משום שומר שמסר לשומר, כיון שהכינור

נשכר מיד המשכיר כדי שהילד ילמד על ידו נגינה.

כך פסק בספר המקח והממכר (לרב האי גאון שער מט): "וכמו כן היכא ששלח את הקטן שישלח לו חפץ פלוני והלך המוכר ושלח החפץ על יד אותו קטן ונפל מיד הקטן ונשבר הכלי ונפסד החפץ הרי אותו הפסד למוכר, שהיה על המוכר שלא ישלח אותו חפץ אלא על יד בן דעת". אולם אצלנו כל שכירות הכינור היא בשביל ללמד קטנים, וא"כ ודאי שאין במסירה ליד קטן איסור ולא פשיעה, אלא זאת כל מטרת השכירות.

(ד) כמו"כ נראה שלשוכר אין אחריות על הכינור כלפי המשכיר, אלא האחריות מוטלת על המשתמש בכלי שלא ישנה. והוא חייב כלפי המשכיר. ולכן השוכר עצמו פטור.

כנפסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' שט ס"ד): "השוכר את הפרה לחרוש בה, וחרש בבקעה ונשבר הקנקן, והוא הכלי שחורש בו, הרי השוכר פטור ודין בעל הפרה עם האומנין שחרשו. וכן אם לא שינה על דעת הבעלים, ונשבר הקנקן, דין בעל הפרה עם האומנים". היינו, שוכר כלי לשימוש בעלי מלאכה שלו, והכלי נשבר בידם, דין המשכיר עם בעלי המלאכה והשוכר אינו חייב בכלום. במקרה שלפנינו כיון ש'בעלי המלאכה' הם קטנים, אין המשכיר יכול לדון עימם ולכן המשכיר נפסד.

(ה) נראה שלשוכרים אין אחריות כלפי המשכיר כיון שהם השוכרים. שכיון שידוע למשכיר שהשוכר אינו שוכר לצורך עצמו

## חבל נחלתו

אלא לצורך לימוד ילדים, לא נוצרה לשוכר אחריות יותר גדולה על החפץ הנשכר.

כן עולה מבבא בתרא (פ"ה מ"ט):

"השולח את בנו אצל חנוני ופונדיון בידו ומדד לו באיסר שמן ונתן לו את האיסר שבר את הצלוחית ואבד את האיסר חנוני חייב רבי יהודה פוטר שעל מנת כן שלחו ומודים חכמים לרבי יהודה בזמן שהצלוחית ביד התינוק ומדד חנוני לתוכה חנוני פטור".

אם ברור לשני הצדדים שהקונה מתכוין שהמוכר ייתן שמן בצלוחית המוכר פטור, מפני שעשה כציווי הקונה. וכן פרש הרמב"ם: "אבל אם נתן לו בה שמן והיא בידו ושברה התינוק הרי הוא פטור מדמי צלוחית".

נמצא כי לפי דין תורה אין שום חיוב תשלומים לשלם למשכיר על הכינור שנפל ונשבר<sup>1</sup>.

כמובן שאם עשו חוזה ביניהם שכל

שיקרה לכינור הוא באחריות השוכר – השוכר חייב אע"פ שהשוכרים הם קטנים, מפני שהוא מתנה על דבר שבממון שחל אף אם מתנה על מה שכתוב בתורה.

### ב. מנהג מדינה

אולם מנהג המדינה נראה ששונה מדין תורה.

נראה כי לפי מנהג המדינה השוכר חפץ מקבל עליו חיובי שואל, ולכן הוא חייב אף באונסים, לפחות אותם שלא נגרמו מצד שלישי (כגון לסטים מזויין וכד'). נמצא שהשוכר חייב במלוא הנזק. היינו אומדים את שווי התיקון של הכינור, והשוכר (ההורים או המורה) ישלמו למשכיר את דמי התיקון.

ואף אם התיקון אינו משתלם, ולכן המשכיר דורש שישלמו לו כינור משומש כפי שהשכיר, השוכר אינו חייב אלא בדמי התיקון ולא יותר.

## הערת הרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (לשעבר)

השוויתם בין הכינור לצלוחית במשנה בב"ב דף פ"ז ב שלפיה אם האב שלח את הקטן לקנות החנווני פטור על שבירת הצלוחית ואיבוד השמן והאיסר, כי אלו אבידה מדעת. לענ"ד כינור שאני. המשכיר לא מסר את הכינור לקטן, אלא השכירו למורה. וגם אם הניח שהתלמיד הוא קטן (כינור לקטנים שונה בגודלו מכינור למבוגרים) אין לו שום קשר לקטן, אלא רק עם המורה, והמשכיר מטיל רק עליו את מלוא האחריות. והמורה שמסר את הכינור לידי הקטן ללא השגחה צמודה פשע.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לענ"ד השוכר על מנת ללמד קטן הוא חייב באחריות.

**תשובת המחבר:** נלענ"ד שהדבר ניתן להיאמר כשהשוכר את הכינור הוא המורה, והוא נמצא ליד הילד בשעת השיעור וצריך לשמור עליו משבירת התלמיד, מול המשכיר. אולם אם ההורים שכרו את הכינור, הרי ברור למשכיר שהם כלל אינם נמצאים בשיעור, וכיצד הם ישמרו על הילד שלא יפול הכינור מידו?! וצל"ע וצריך להביא ראיה לכך.

## שכיר שנתקל ושבר כלי שאול

### שאלה

אדם שאול כלים מגמ"ח כלים לשם שמחה משפחתית. אחד המלצרים (שכיר של בעל השמחה) נתקל ושבר כלים שאולים. האם על השואל לשלם את הכלים לגמ"ח? האם על המלצר לשלם לשואל או לגמ"ח משאיל הכלים?

### תשובה

א. נתחיל בסוף השאלה, מלצר שנתקל ושבר את כלי בעל הבית פטור מתשלומים.

כך פסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' שד ס"א): "המעביר חבית ממקום למקום בשכר, ונשברה, דין תורה הוא שישלם, שאין זה אונס גדול, והרי השבירה כגניבה ואבידה שהוא חייב בהן, אבל תקנו חכמים שיהיה חייב שבועה שלא פשע בה, שאם אתה אומר ישלם, אין לך אדם שיעביר חבית לחבירו. ולפיכך עשו בו שבירת החבית כמיתת הבהמה ושבירתה".

בדרך כלל, מלצר ששבר במקום השמחה מכיון שנתקל באדם או במטלטלין, יש עדים שהיו במקום השבירה וראו את השבירה ועל כן עדיו יעידו ששבר כשנתקל וייפטר. אם אין עדים והמעסיק אותו רוצה לתובעו על כך, כיון

שאין נשבעים בימינו, נראה שהמלצר ישלם שלישי משווי הכלים ששבר.

תלינו את תשלומיו בכך שהמעסיק רוצה לתובעו על כך, כיון שכדברי הרמב"ם (הל' שכירות פ"ג ה"ב, והשו"ע לעיל): "שאם אתה אומר ישלם אין לך אדם שיעביר חבית לחבירו". וכן אין לך אדם שיעבוד במלצרות, שאף כך שכרם מועט, ומבוסס בחלקו על 'טיפים' ואם יצטרכו לשלם כלים שנשברו כתוצאה מכך שנתקלו, לא ילכו לעבוד בעבודה כזו. ולכן מסתמא המלצר שנתקל ונשברו כלים פטור.

ב. השואל מן הגמ"ח נראה שחייב בכלים שנשברו ע"י המלצר.

זהו אונס רגיל שקורה בכל גמ"ח, ושואל חייב בתשלומי אונס. ועל כן אין סיבה לפטור את השואל. ובדר"כ נשברים כלים או נאבדים כלים (סכו"ם).

בגמ"חים גדולים בדר"כ מתנים או מבקשים תרומה להשלמת הכלים הנשברים, ונלענ"ד שאין זה הופך את השאלה לשכירות, אלא מתנים במפורש כתרומה, לפי מה שידבנו לבו.

כמו"כ אם כתבו במפורש חוזה לתשלום במקרי שבירה, אין זו שכירות אלא כתיבת דין שואל בתוך החוזה. ולכן השואל חייב בתשלומי הכלים שנשברו על ידי המלצר.

## מתה מחמת מלאכה מגורם שלישי

### שאלה

שואל ששאל בהמה או כלים והתחיל לעשות בהם צורך שאלתו, ובא גורם שלישי וקלקל את הכלי או הבהמה השואלים, האם זה נחשב כמתה מחמת מלאכה ופטור מתשלומים, או השואל חייב בתשלומים למשאל?

### תשובה

א. פטור שואל במתה מחמת מלאכה אינו נלמד מפסוק, אלא הוא נלמד מסברא כאמור בבבא מציעא (צו ע"ב): "אלא אמר רבא: לא מיבעיא כחש בשר מחמת מלאכה דפטור, אלא אפילו מתה מחמת מלאכה – נמי פטור. דאמר ליה: לאו לאוקמא בכילתא שאילתה".

באר הרמב"ן (בבא מציעא צו ע"ב): "הא דאמר' במתה מחמת מלאכה לאו לאוקומה בכילתא שאילתה. קשיא לי וכי מגרע גרע כיון דכי מתה מחמת עצמה חייב אף על גב דמלאך המות הוא דקטלה ומ"ל הכא ומ"ל התם, כי מתה מחמת מלאכה דשואל דמ"מ איהו גרם לה היכי מפטר, בשלמא למפטר בה שאר שומרין בהך טענה דלאו לאוקמה בכילתא שאילתה טענה מעלייתא היא לומר דלאו פשיעה דידהו היא, אלא שואל מי יכלת למימר בה טפי מאונס, וי"ל דשואל ודאי חייב באונסין אבל לא בפשיעה דמשאל, וכאן משאל פשע בה שהשאילה למלאכה והיא אינה יכולה לסבול אותה וכגון שמתה מחמת אובצנא דמלאכה".

היינו, לפי הרמב"ן פטור מתה מחמת מלאכה הוא בגלל פשיעת המשאל. ולפי"ז

אם אף אחד מהם לא פשע – השואל חייב מפני שחייב בכל אונס.

לפי"ז אם גורם חיצוני המית את הבהמה כגון שפגע בה ברק או נטלוגה גזלנים אפילו בשעת מלאכה השואל חייב.

ב. הביא הטור (חו"מ סי' שמ, ו):

"כתב הרמ"ה מי ששואל בהמה לילך דרך ידוע ובאו עליו לסטין באותו הדרך או חיות רעות ואנסוה ממנו חשיב שפיר מתה מחמת

מלאכה כיון שמחמת הדרך ששאלה לילך בה הולכה ונאנסה. כי היכי דפטרינן להווא

דשאל שונרא מחבריה ואכלה עכברים טובא ומתה אף על פי שלא הרגתה המלאכה גופה כיון שבמלאכה ששאלה לצרכה מתה בגרמתה.

וא"א הרא"ש ז"ל אומר דאין נראה דלא דמי לשונרא ששאלה להרוג עכברים דבאותה מלאכה עצמה נאנסה והוי כשואל בהמה

למהלך יום אחד ומחמת ההילוך מתה אבל אם נאנסה ממנו בדרך, אונס אחר הוא ואינו מחמת מלאכה שאף בלא מלאכה אפשר שתאנס ממנו הילוך חייב".

לכאורה, שיטת הרא"ש מובנת עפ"י מה שכתב הרמב"ן. שמתה מחמת מלאכה אינו דין בחיובי השואל והוא חייב בכל אונסין,

והפטור במתה מחמת מלאכה הוא מפני שהמשאל פשע. וכאן שלא פשע יתחייב.

אולם הנמקת הרא"ש אינה לפי הרמב"ן שכן אינו מזכיר את פשיעת המשאל, אלא מחלק בין אונס בשעת מלאכה ע"י המלאכה לבין אונס אחר וק"ו שלא

התחיל בשעת המלאכה.

ג. צריך להבין את שיטת הרמ"ה מדוע ייפטר השואל על אונס מעין זה.

בספק וכן ההוא דזבין ולא איצטריכו ליה זוזי"...

ודעת הרמ"ה (וכ"פ השר"ע כמובא להלן) שאינו רוצה להיכנס בספק זה, וממילא בטלה כל השאלה מפני שהיא בטעות.

ד. כתב בתרומת הדשן (סי' שכח):

"שאלה: חיל שונאים באים פתאום לפני העיר לשלול ולגזול מלקוח כל הבהמות שבעדרי העיר, ובני העיר מזרזים ומזיינים לצאת לקראת שונאים להציל העדרים, ושאל ראובן משמעון שריון ושאר כלי זיין לרכוב גם הוא עם בני העיר לקראת השונאים, ונפלו בני העיר ביד השונאים ופשטו ולקחו את כל כליהם מהם ופשטו ולקחו גם מראובן כל כלי זיין והשריון שהיה לו, חייב לשלם לשמעון מה ששאל ממנו או לא?"

"תשובה: יראה דאין ראובן חייב לשלם ואף על גב דשואל חייב באונסין, מ"מ כה"ג מיקרי מתה מחמת מלאכה. ואף על גב דלא נתקלקל ונשבר מחמת המלאכה, כיון דע"י אותה המלאכה ששאל בשבילה נפסד ונאבד חשיב כמתה מחמת מלאכה. וראייה מפ' השואל (ב"מ צז ע"א) ההוא גברא דשאל שונרא מחבריה חביר עלה עכברי וקטלוה, יתיב רב אשי וקאמר כה"ג מאי, אמר ליה רב מרדכי הכי אמר אבימי הני גברי דנשי קטליה לית דין ולית דיין. ומקשים שם התוספ' מאי קמבעיא ליה הא הוא ממש מתה מחמת מלאכה. ומתרצים דקמבעיא ליה אם שינה והוליכה במקום שרוב עכברים מצויין שם אי חשיב כה"ג פשיעותא ע"כ. הא קמן דאי לא משום פשיעה חשוב בפשיטות מתה מחמת מלאכה, ואף על גב דלאו מחמת מלאכה ששאל עליה, דהיינו שתצוד העכברים ותאכלם מתה בעניין

נראה לענ"ד כי מקור דעתו מדברי רבא: 'לאו לאוקמא בכילתא שאילתה', היינו: אם נבצר ממני לעשות את הדבר בשבילו שאלתי את הבהמה או הכלי – למה לי להיכנס לכל התחייבות זו?! וכיון שניטלה ממנו האפשרות לעשות בה מלאכתו שלא באשמתו הרי זו שאלה בטעות וכל ההשאלה בטלה ולכן פטור על האונס.

ולפי דברי הרמ"ה עולה שכל אונס שלא מחמת שניהם שבא עליה בשעת מלאכה ומונעה ממלאכה ששאל עליה – פטור השואל, מפני שלא שאלה על מנת שלא תעשה כלום והוא ישלם על אונסיה.

ואחר עיון מצאתי כן במחנה אפרים (הלכות שאלה ופקדון סימן ד) שכתב: "ולע"ד היה נראה לי טעם אחר בפיטור מתה מחמת מלאכה משום דסתם שואל כלי או בהמה למלאכה, הראויה למלאכה קא שאיל והלכך כשמתה מחמת מלאכה או נכחשה הבהמה מחמת מלאכה כחש דלא הדרא איגלאי מלתא דבהמה זו לא היתה ראויה למלאכה והוי שאלה בטעות דאי הוה ידע בה השואל שלא היתה ראויה למלאכה לא היה שואל אותה" ובש"כ.

וניתן לחזק את דעתו בדברי תוספות (כתובות מז ע"ב): "שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה – אין לתמוה בסברא זאת דבכמה מקומות בש"ס מצינו כן ואם תאמר אם כן כל אדם הלוקח פרה מחבירו ונטרפה או מתה אנו סהדי שלא על מנת כן לקחה וי"ל דהתם אנו סהדי שבאותו ספק היה רוצה ליכנס ואפי' אם אומר לו אם תטרף יש לך לקבל הפסד היה לוקחה אבל הכא לא כתב כלל כי אם ע"מ לכונסה ואין דעתו כלל להכניס עצמו

## חבל נחלתו

איכא דאמרי דהתם והמדקדק התם בתוס' מוכח ליה דאלישנא קמא קאי, ולא אאיכא דאמרי, ונ"ד דמי ממש ללישנא קמא דהתם". ונראה להסביר את תרוה"ד כשיטת הרא"ש. כיון שהאונס בא מחמת המלאכה לה נשאלו כלי המלחמה אף שהם נפלו שלל על ידי האויבים נחשב כמתה מחמת מלאכה, ואולי אף לגבי הרמ"ה יחשב כמתה מחמת מלאכה כיון שנפלו בידם בזמן מלאכתם, אמנם עשה, בכלי המלחמה ששאל, את מלאכתם.

וכן כתב הלבוש (ח"מ סי' שמ ס"ג) בביאור מחלוקת הרמ"ה והרא"ש:

"השואל בהמה מחבירו לרכוב עליה למקום ידוע, ובאו עליו לסטין באותה דרך או חיות רעות ואנסוה ממנו, חשיב שפיר מתה מחמת מלאכה, כיון שמחמת הדרך ששאלה לילך בה והוליכה שם נאנסה. ויש חולקין וסבירא להו שאין זה נקרא מחמת מלאכה ששאלה לה מתה, שהרי אף בלא הליכת הדרך אפשר שיבא לה אונס כזה, ואין נקרא מתה מחמת מלאכה אלא שבא לה האונס מחמת המלאכה עצמה, כגון המשאיל שונרא לחבירו לרדוף בה עכברים ואכלוה העכברים זהו נקרא מתה מחמת מלאכה וכל כיוצא בזה, וכן המשאיל כלי זיין לחבירו להלחם עם האויבים ויצא ונלחם וגברו עליו האויבים ולקחו ממנו הכלי זיין, זהו נקרא ג"כ מתה מחמת מלאכה דהא להכי שאלה ליה ופטור, וכן בהמה שנתייגעה במלאכתה ונתחממה ומתה אפילו אחר שנגמרה המלאכה, או שהוליכה כדרכה ונכשלה בדרך ונפלה ומתה, זה ג"כ מיקרי מתה מחמת מלאכה. ודוקא שהרגיש בה בעודה במלאכה שנתייגעה מחמת המלאכה ונתחממה, אבל אם לא הרגיש בה מיד, לא יוכל לישבע שמתה מחמת מלאכה, דדלמא

בלאו הכי נמי היתה מתחממת ומתה ומתוך שאינו יכול לישבע משלם".

ה. אולם שיטת תרוה"ד אינה מתאימה לשיטת הרמב"ן, כי מה פשע המשאיל בכך שהאויבים גברו עליו. ולכן נראה ששיטת תרוה"ד היא עפ"י הרא"ש ולא עפ"י הרמב"ן. ועי' ב"ח (ח"מ סי' שמ אות ו).

אמנם הש"ך כתב שתרוה"ד פסק כרמ"ה (ח"מ סי' שמ ס"ק ו) וחילק בין שאילת חתול לשאלת כלי מלחמה: "ואכלוה העכברי' כו'. וה"ה אם (שלה) [שאל] כלים להלחם עם השונאים ונפלו בני העיר ביד השונאים ולקחו הכלי זיין הוי מחמת מלאכה ופטור כן כתב בת"ה סי' שכ"ח ומביאו ד"מ ר"ס זה והביאו ג"כ בסמ"ע והבי' ראייה מהך דינא דחברו עליה עכברים וקטלוה ואינו נראה בעיני דהכא מיקרי שפיר מתה מחמת מלאכה שמחמת שתרצה לעשות מלאכתה בעצמה להרוג העכברים חברו עליה וקטלוה, וא"כ פשע המשאיל אבל בכלי המלחמה ודאי אין הכלים עצמם עושים המלאכה רק הבעל מלחמה וקרי מתה מחמת מלאכה הבעל מלחמה שלא נצח מלחמה ומחמת כן נלקחו מהם הכלי זיין **ולא פשע המשאיל** והלכך על הכלים ה"ל אונסים וחייב כן נ"ל, ונ"ל דהת"ה סובר כהמחבר בס"ג אבל להיש חולקין חייב ודוק וכן עיקר".

ו. פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' שמ ס"ג): "השואל בהמה מחבירו לילך דרך ידוע, ובאו עליו לסטים באותו הדרך, או חיות רעות, ואנסוה ממנו, חשיב שפיר מתה מחמת מלאכה".

ורמ"א הגיה:

"ויש חולקין בזה וסבירא להו דלא מיקרי מחמת מלאכה, דהרי אף בלא הליכת הדרך איפשר שיבא לה אונס כזה (טור בשם הרא"ש).



לפענ"ד דאם באו על עסקי נפשות דפטור, דלא גרע משאל ספר דמצוה קעביד. ואפילו שאל שלא לדעת ונאנס מידו פטור, דלא גרע מרודף שרדף אחר רודף ששבר כלים בין של הרודף בין של כל אדם דפטור כמבואר בסנהדרין דף (ע"ז) [ע"ד ע"א], כיון שיש בזה ג"כ הצלת אחרים, ודוקא נרדף שבא להציל עצמו חייב, אבל הכא שיש בו ג"כ הצלת אחרים פטור, דמשום שיש בו ג"כ הצלת עצמו לא גרע, ותרומת הדשן מיייר שבאו על עסקי ממון, ע"ש. וכן נ"ל ג"כ בלקח כלים של חבירו להציל מן הדליקה דפטור בנאנס מידו, דדליקה כסכנת נפשות דמיא דהא מחללין עליה שבת".

וסיבת הפטור בסנהדרין (עד ע"א):

"ורודף שהיה רודף אחר רודף להצילו, ושיבר את הכלים בין של רודף בין של נרדף, בין של כל אדם – פטור. ולא מן הדין, שאם אי אתה אומר כן – נמצא אין לך כל אדם שמציל את חבירו מיד הרודף".

ט. סיכום את הדין בערוך השולחן (ח"מ סי' שמ ס"ד):

"יש מי שאומר דהשואל בהמה מחבירו לילך דרך ידועה ובאו עליו ליסטים באותו הדרך או חיות רעות ואנסוה ממנו חשיב שפיר מתה מחמת מלאכה ואף על גב דאין זה שייך להמלאכה מ"מ כיון ששאל לילך בדרך זה והדרך מוחזקת בליסטים וחיות רעות זה גופא הוי כמחמת מלאכה [בד"ה] אבל אם נגנבה בזו הדרך בליסטים מזויין אף על פי שדרך זו מוחזקת בכך מ"מ כיון דגניבה הוי בעיר ג"כ אין זה כמתה מחמת מלאכה [נה"מ] ויש חולקין בכ"ז וס"ל דלא מקרי מחמת מלאכה דהרי אף בלא הליכת הדרך אפשר שיבא לה איזה אונס בכעין זה דמחמת מלאכה לא מקרי אלא כשהסיבה באה מצד עצם המלאכה

אבל המשאיל לחבירו שונרא לרדוף עכברים, ואכלוה העכברים, מיקרי מחמת מלאכה, דבא לה האונס מחמת המלאכה, וכל כיוצא בזה (טור). בהמה שנתייגעה במלאכתה ונתחממה ומתה אחר כך, או נכשלה בדרך ונפלה ומתה, מיקרי מחמת מלאכה. ודוקא שהרגיש בעודו במלאכה, אבל אם לא הרגיש מיד, לא יכול ליטע דמתה מחמת מלאכה, דדילמא בלאו הכי נמי היתה מתה (שם בשם ר"י והרא"ש)."

ועי' בביאור הסמ"ע (ח"מ סי' שמ ס"ק ח).  
ז. פסק הש"ך (ח"מ סי' שמ ס"ק ה): "ויש חולקין כו'. וכן נרא' לי עיקר וכמ"ש הרמב"ן ומביאו ב"י וז"ל והא דאמרינן מתה מחמת מלאכה דפטור קשיא לי מיגרע גרע כיון דכי מתה מחמ' מיתת עצמ' חייב אף על גב דמלאך המות הוא דקטל' ומה לי הכא ומ"ל התם כי מתה מחמת מלאכה דשואל דמ"מ איהו גרם לה היכא מיפטר וי"ל דשואל ודאי חייב באונסי' אבל לא בפשיעה דמשאיל וכאן משאיל פשע בה שהשאילו למלאכה והיא אינה יכולה לסבול אותה וכן כתב הרשב"א והריב"ש סי' תכ"ג א"כ כאן שלא פשע המשאיל חייב השואל ול"ד לשונרא דקטלוה עכברים דהשאיל' לצורך עכברים ודוק עיין בתשו' רשד"ם סי' תל"ה".

הש"ך פסק שלא כשו"ע אלא כרמ"א שפסק עפ"י שיטת הרא"ש, ולא מטעמיה דהרא"ש אלא מטעם הרמב"ן.  
וציין לדברי הש"ך בביאור הגר"א (אות יב).

ח. בנתיבות המשפט (באורים, ח"מ סי' שמ ס"ק ו) העיר:

"ואכלוה העכברים. עיין ש"ך ס"ק ו' שהשיג על תרומת הדשן [סי' שכ"ח] בדין אם שאל כליו להלחם עם השונאים ולקחו הכלי זיין, וסבירא ליה דחייב בכהאי גוונא. ונראה

## חבל נחלתו

ולכן הוי על הכלי זיין אונס ככל האונסים וחייב [ש"ך] מיהו אם המלחמה היתה בעסקי נפשות פטור ואפילו שאלם שלא מדעת בעה"ב דזהו כרודף שרדף אחר רודף כששבר כלים של אחר דפטור כמ"ש בסי' ש"פ וה"ה לוקח כלים להציל מן השרפה [נה"מ] ועמ"ש בסי' דע"ר.

ולכן המשאיל לחבירו שונרא לרדוף עכברים ואכלוה העכברים או שאכלה הרבה עכברים ונתחממה ומתה פטור השואל דזה ממש מחמת המלאכה וכן אם שאל כלי זיין להלחם ולקחו את הכלי זיין ממנו במלחמה הוי כמחמת מלאכה ופטור [סמ"ע] וי"א דהכלי זיין הא אינם נלחמים בעצמן והאדם הוא הנלחם

## סימן נה

# גניבת ושכפול מפתחות

## שאלה

תלמידים גנבו מפתח של שער בית ספר ושכפלו אותו, וחילקו ביניהם את המפתחות. מחנך אותה כיתה, הצליח להיודע מן הגניבה, ולמי מתלמידיו הגיעו המפתחות, ונטל את כל המפתחות מידי התלמידים.

א) האם הוא צריך להשיב לכל תלמיד את עלות שכפול המפתחות הגנובים?  
ב) האם מותר לו לחלק את המפתחות לאנשי צוות בית הספר?

## תשובה

א. ברור לכל התלמידים שהיתה זו גניבה בכוונה, וכל מעשי אותו תלמיד וכיתתו היו אסורים הן מצד ד"ת, והן מצד תקנות בית הספר. התלמידים חלקם בני מצוה, וחלקם יכנסו למצוות בקרוב ואפילו אינם חייבים בגניבה מן התורה, הם חייבים מצד תקנות ביה"ס.

הצד המיוחד הוא שלכאורה נגנב רק מפתח אחד והנהלת בית הספר מקבלת בהשבת הגניבה כעשרה מפתחות זהים. ב. לכאורה השאלה היא:

האם מי שגנב ועשה רווחים בשימוש בגנבתו, האם חייבים להחזיר לו מה שהשקיע בגניבה?  
התשובה היא שאמנם צריכים להשיב לגנב מה שהשקיע בגניבה כדי להשביחה. פסק הרמב"ם (הל' גניבה פ"א ה"א): "היתה הגניבה ביד הגנב והשביחה מאליה כגון כבשה שילדה וגזזה משלם אותה ואת גיזותיה ואת ולדותיה, ואם אחר יאוש ילדה וגזזה משלם כשעת הגניבה. הוציא עליה הוצאות והשביחה כגון שפטם אותה הרי השבח של גנב אפילו לפני יאוש, וכשמחזיר הגניבה עם הכפל נוטל השבח מן הבעלים או מחשבין לו מן הכפל".  
ואם כן לכאורה מגיע לגנב שכר שכפול המפתחות.

ג. אלא שבמקרה הנוכחי אין כאן השבחה של הגניבה עצמה – המפתח שנגנב לא הושבח, אלא שהגנב 'הרחיב' את רווחיו מן הגניבה. לו יצויר שאדם גנב תוכניות וייצר כלי – כאשר הוא נתפס ולוקחים מידי את הכלי, נראה שאין צריך לשלם לו את ההוצאות שלו לבניית הכלי, זו חלק מן הגניבה שלו, ומה שהוציא הוא כדי להשתמש בגנבתו, ולא

## חבל נחלתו

שלוחם של חבריו. ואחרי הגניבה כל אחד שכפל את המפתח הגנוב לעצמו, ובכך הפך גנב בעצמו. נמצא שכולם גנבו מפתחות, ועל כולם להשיב את הגניבה. ומה ששכפלו את המפתח הגנוב זה היה חלקם בגניבה, ולכן אין ביה"ס צריך להשיב להם מאומה (ואף הגנב לא צריך להשיב לחבריו אע"פ שהוא שכפל עבורם את המפתח, והם שלמו לו דמי שכפול).

ה. כיון שכולם בחזקת גנבים או חולקים עם הגנב בגנבתו, כולם חייבים בהשבת מפתחותיהם הגנובים, כדין כל גנב. והם כולם צריכים להשיב את הגניבה להנהלת בית ספר ממנה נגנב המפתח אותו שכפלו, והיא בעלת המפתחות. ונראה שהיא זכאית לעשות עם המפתחות כרצונה, לזרוק לים, או לשמור לזרובה או לחלק לחברי סגל אחרים שאין להם מפתחות, ואין היא צריכה לשלם על המפתח שנגנב ממנה, אע"פ שקבלה יותר מפתחות ממה שגנבו ממנה.

להשביחה בעצמה, ולכן אין חייבים להשיב לגנב את מה שהוציא כדי להגדיל את גנבתו. והגנב חייב להשיב הן את התוכניות והן את חפץ שבנה על פי התוכניות.

אם הוא מכר גנבתו לאחרים והרויח עליה כסף, הוא לא צריך להשיב את אותם רווחים למי שנגנב ממנו. הוא חייב להשיב את מה שגנב בלבד. אולם לקונים ישנה תביעה כלפי הגנב ולא כלפי מי שנגנב ממנו. כאמור בשולחן ערוך (ח"מ סי' שנו ס"ה): "בזמן שהלוקח עושה דין עם הגנב, והוא אומר: בכך וכך לקחתי ממך, והוא אומר: לא מכרתי לך אלא בפחות מזה, הלוקח נשבע בנקיטת חפץ, ונוטל מהגנב". ולכן אם הוא מכר את המפתחות, הקונים חייבים בהשבה למי שנגנב ממנו, והקונים תובעים את הגנב על מה ששלמו על הגניבה.

ד. אולם נראה שבמקרה הנוכחי אין כאן רווחי גנב מן הגניבה.

כל השכפולים של המפתח היו בשביל חבריו לכתה, התלמיד הגנב היה למפרע

## סימן נו

### גידול בהמה דקה בימינו בארץ ישראל

פרש הרמב"ם (ב"ק פ"ז מ"ז): "אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל מפני שפושטין לשדות".

ור' עובדיה מברטנורא (ב"ק פ"ז מ"ז) הוסיף: "אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל. משום ישוב ארץ ישראל, שמפסידין את הזרעים".

וכן פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' תט ס"א):

#### שאלה

האם מותר ואם כן באיזה אופן לגדל בהמה דקה בארץ ישראל?

#### א. איסור גידול בהמה דקה

נאמר בבבא קמא (פ"ז מ"ז): "אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל אבל מגדלין בסוריא ובמדברות שבארץ ישראל".

## חבל נחלתו

"אין מגדלים בהמה דקה בארץ ישראל, מפני שדרכם לרעות בשדות של אחרים והיזקם מצוי; אבל מגדלים בסוריא ובמדברות שבארץ ישראל. והאידינא, שאין מצוי שיהיו לישראל בארץ ישראל שדות, נראה דשרי".

**וסיכום הבאר היטב (ח"מ סי' תט ס"א):**  
"ישראל. וכת' הטור דגם בבבל היו אוסרין כשהיו שכיחין רוב ישראל והיה להן שדות וכרמים והוא הדין לשאר ארצות אם היו בהן כו' ע"ש וכת' עוד דאפילו בבית אסור ואפילו אם אין הבהמה שלו דאין אדם חוטא ולא לו מ"מ כיון שדרך בהמה דקה לצאת ולהזיק גזרו מחששא שתצא בלי ידיעת הרועה ותזיק. סמ"ע".

**כתב בפאת השלחן (פ"א סעיף כה):** "אין מגדלים בהמה דקה (וחיה דקה) בא"י מפני שדרכן לרעות בשדות של אחרים והיזקם מצוי. אבל מגדלים בסוריא ובמדברות של א"י. והאידינא שאין מצוי שיהיה לישראל בא"י שדות נראה דשרי (רמב"ם בפ"ד מה' נזקי ממון וטוש"ע ח"מ סי' ת"ט ס"א)".

**והוסיף בהערות (מז):** "והאידינא כו' דברי עצמו הן. הטור כ' זה לחלק דין חו"ל מבבל ששם ג"כ אסור לגדל בהמה דקה כמש"ש בגמ' עשינו עצמנו כא"י לענין בהמה דקה. וכ' מפני שבבבל היו רוב שדות ישראל. ובכו"פ [פ"י ע' קפ"ח] האריך דגם בזמן שאין הארץ בידינו אסור, שהרי א"י נאסרו אלו הדינים מצד עצמה, שהוזהרנו בהפסדה ונצטוינו בישובה כל הימים. ואע"פ שאין הארץ בידינו ולזה פירש"י אין מגדלין בהמה דקה בא"י משום ישוב א"י שמובירות השדות וכל שדות א"י דישאל הן ע"ש. אבל ברש"י שלפנינו כ' שתמן דישאל הן, מ' משום שהיו השדות של ישראל ומשמע כדברי הש"ע. אבל מדכ' משום ישוב א"י מ' ככל ישוב א"י

דלעולם. ומדיני גמ' החמירו בה, כמ"ש בטור שם. וז"ל דאפי' בבית אסור ואפי' שאינה שלו רק לגדל הוא דאסור אבל מותר להשהותה ל' יום קודם הרגל, וקודם למשתה בנו ל' יום. והטבח לוקח ושוחט, ולוקח ומשהה עד שישחוט מעט מעט. ובלבד שלא תצא ותרעה בעדר אלא לוקח ומשהה בביתו שלא תזיק ע"ש. וכ"ז השמיט בש"ע מטעמו שאין נוהג עכשיו".

כך הסביר בערוך השולחן (ח"מ סי' תט):

### סעיף א

"מפני שהבהמה דקה דרכה לרעות בשדות אחרות והזיקה מצוי תקנו חכמים שלא יגדלנה האדם במקום שדות וכרמים אלא ביערים ואפילו בבית אסור ואפילו שאינה שלו [טור] והחמירו בזה כדי להרחיק מההיזק שאסור לאדם שיזיק את חברו ואפילו כשמשלם אם הנזק מוכן ומצוי בכל עת וכתב הטור דעיקר תקנה זו לא נתקנה אלא על א"י אלא דאיתא בגמ' דבבל דינו כא"י לענין זה וכתב דאנן לא גרירן בתר בני בבל לענין זה ע"ש וכן משמע מהרמב"ם שכתב בפ"ה מנזקי ממון דבא"י אסור ובסוריא מותר ולא הזכיר דבחו"ל אסור ועוד כתב שם דבבבל אסור ולא הזכיר ח"ל ש"מ דאינו נוהג האידינא משום דלא שייך הטעם שביאר שם ומימינו לא שמענו זה".

### סעיף ב

"עוד כתב הטור דאע"פ שאין מגדלין יכול להשהותה קודם לרגל וקודם משתה בנו ל' יום והטבח לוקח ושוחט ולוקח ומשהה ל' יום עד יום השוק עד שישחוט מעט מעט ובלבד שלא תצא ותרעה בעדר אלא לוקח ושוהה בביתו כדי שלא תזיק ורועה שעושה תשובה אין מחייבין אותו למכור הכל ביחד אלא מעט

אחרים ולפיכך סתם רועה פסול, ומגדלי בהמה דקה בארץ ישראל פסולין אבל בחוצה לארץ כשרין..."

ועוד דברים נאמרו בקשר למגדלי ורועי בהמה דקה עיין: דמאי (פ"ב מ"ג), תוספתא בבא קמא (פ"ח ה"י - ה"טו), תוספתא בבא מציעא (פ"ב הל"ג), פסחים (נ ע"ב).

ומובא בירושלמי (סוטה פ"ט ה"י, וכן בתוספתא ב"ק שהוזכרה לעיל, וכן בב"ק פ ע"א): "תני כל הזוגות שעמדו משמת משה ועד שעמד יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים איפשר ליתן בהן דופי עד שעמד ר' יהודה בן בבא אי אפשר ליתן בהן דופי. אמרו על רבי יהודה בן בבא שהיו כל מעשיו לשום שמים אלא שגידל בהמה דקה וכך היה מעשה. פעם אחת חלה ונכנסו הרופאים אצלו לבקרו אמרו לו אין לך רפואה אלא חלב רותח. שהיה גונח. מה עשה לקח עז וקשרה לכרעי מיטתו והיה יונק ממנה חלב רותח. בשעה שהיה גונח. וכשביקשו חכמים להיכנס אצלו אמרו היאך אנו יכולין להיכנס והליסטים עמו בבית. ובשעת מיתתו אמר אין בידי עון אלא זה שעברתי על דברי חבירי. וכשמת דיקדקו חכמים על כל מעשיו ולא מצאו בידו אלא עון אותה העז בלבד. אמר ר' שמעון שזורי של בית אבא היו בעלי בתים בגליל ולמה חרבו שהיו דנין דיני ממונות באחד ומגדלין בהמה דקה וכך היה חורש אחד היה לנו סמוך לעיר והיתה השדה בינינו ובינה והיתה הצאן נכנסת ויוצאה והדרך עליה."

האמירה החריפה של חז"ל נגד מגדלי בהמה דקה, מעלה את השאלה אם כן איך ניתן לגדל בהמה דקה בימינו בארץ ישראל.

מעט עכ"ל ועוד תקנו בזמן שבהמ"ק היה קיים שלא לגדל תרנגולין בירושלים מפני שנוקרין באשפה מהשרצים ומפסידין את הקדשים שמטמאין אותם וכן כהנים בכל א"י מפני הטהרות והרמב"ם כתבם בפ"ז מבית הבחירה ע"ש."

חכמים הוסיפו ופסלו רועה בהמה דקה לעדות מחמת עבירת גזל שבידו.

נאמר בסנהדרין (כה ע"ב): "תנא: עוד הוסיפו עליהן הרועים, הגבאין, והמוכסין. רועים, מעיקרא סבור: אקראי בעלמא הוא, כיון דחזו דקא מכוני ושדו לכתחילה - גזרו בהו רבנן."

והרמב"ם (הל' עדות פ"י ה"ד) פסק: "ועוד יש שם רשעים שהן פסולין לעדות אף על פי שהן בני תשלומין ואינן בני מלקות, הואיל ולוקחים ממון שאינו שלהם בחמס פסולין שנאמר כי יקום עד חמס באיש, כגון הגנבים והחמסנים אף על פי שהחזיר פסול לעדות מעת שגנב או גזל, וכן עד זומם אף על פי שהוזם בעדות ממון ושלם הרי זה פסול מן התורה לכל עדות, ומאימתי הוא נפסל מעת שהעיד בבית דין, אף על פי שלא הוזם על אותה עדות אלא אחר כמה ימים, וכן המלוה ברבית אחד המלוה ואחד הלוח שניהם פסולין לעדות, אם רבית קצוצה עשו הרי הן פסולין מן התורה ואם אבק רבית עשו הרי הן פסולין מדבריהם, וכן כל העובר על גזל של דבריהם הרי הוא פסול מדבריהם, כיצד החמסנים והם הלוקחים קרקע או מטלטלין שלא ברצון הבעלים אף על פי שנותנין הדמים הרי אלו פסולין מדבריהם, וכן הרועים אחד רועי בהמה דקה ואחד רועי בהמה גסה של עצמן הרי הן פסולין שחזקתן פושטין ידיהן בגזל ומניחים בהמתן לרעות בשדות ופרדסים של

## חבל נחלתו

### ב. מחלוקות האחרונים לגבי זמננו

כתב בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' פה):  
"ומרישא דמתניתין שמעינן הכי דקתני אין  
מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל דהיינו דוקא  
בשלוח הרגל אבל במכניס לה מזונות במקום  
שמור לא גזרו דאי הכי תכבד העבודה  
ללשכת הטלאים ועוד הויא לה גזרה שאין  
רוב הצבור יכולין לעמוד בה"<sup>1</sup>.

דברי הרמ"ע הם בהחלט משנים את  
ההבנה של כל סוגיית גידול בהמה דקה  
ונתעכב עליהם בהמשך.

כתב בשו"ת הר צבי (ח"מ סי' קלו):  
"בשו"ע סימן תט פוסק: אין מגדלין בהמה  
דקה בארץ ישראל מפני שדרכם לרעות  
בשדות של אחרים (והוא ממשנה בבבא קמא  
דף עט ע"ב), וקא מסיים עלה השו"ע: והאינדא  
שאיין מצויו שיהיו לישראל בארץ ישראל  
שדות נראה דשרי, ע"כ. ועי' בבית יוסף סימן  
לד בבדק הבית והובא בסמ"ע שם ס"ק לג  
דהאינדא מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל

כשרים לעדות, עיין שם".

"ונשאלתי אם בזמננו אנו מותר לגדל בהמה  
דקה בארץ ישראל, שהרי טעם זה של השו"ע  
שאיין מצויו שיהיו לישראל בארץ ישראל  
שדות אינו קיים כהיום שבחסדי השי"ת גאלנו  
מעול הגוים ורוב ארץ ישראל היא ביד  
ישראל. ולכאורה יש לומר דחזר האיסור  
למקומו אחרי דעכשיו מצויו שדות בידי  
ישראל".

"והשבתי שלדעתי יש לדון בענין זה להיתירא  
ולומר דכיון שבמשך הזמן נתבטל האיסור  
והותר לישראל לגדל בהמה דקה בארץ  
ישראל שוב אינו חוזר הדבר לאיסורו, דהואיל  
ופעם אחת נתבטלה גזירת חכמים כבר נפקע  
האיסור לגמרי ונתבטלה התקנה לעולם וצריך  
מנין חדש לאיסורו, וכל זמן שלא נגזר מחדש  
הרי הוא כגזירה חדשה שאין עושין מעצמנו  
גזירות חדשות"...

הגרצ"פ פרנק חידש שכיון שהלכה זו  
לא נהגה במשך כל זמן הגלות שכמעט

1. כתב בהערות לשו"ת הרמ"ע מפאנו: "ובירושלמי בסוטה פ"ט נמנה לחטא ועון לר' יהודה בן בבא  
גדל עז עם היותה קשורה בכרעי המטה ועם היות הדבר לסבת חולי ע"ש, והתם משום דגברא  
רבא הוא דקדקו אחריו כל כך [רוב הגה"ה זאת מצאתי כתובה מידי אביר יעקב הגאון המקובל  
כמוהר"ר מנחם עזריא המחבר זצוק"ל ממש] (אי"ג)".

וכך כתב בעלי תמר (סוטה פ"ט ה"י): "והטעם שאיסור זה הוא חמור כ"כ מפני שהלכה זו היתה  
זקוקה לגדר חזק ואם דברי סופרים צריכה חיזוק כ"ש תקנת חכמים כזו אחרי שההמון זלזל בה  
כי הרי בהמה גסה מותרת וקודם לרגל ולמשתה בנו שלשים יום מותר לגדל כמ"ש בב"ק שם  
ולפיכך אף שחלב עז רותח היה לו יותר טוב מסתם חלב רותח, אעפ"כ מפני חומר המצווה של  
ישוב א"י היה נזיר אלקים קדוש ה' צריך להחמיר. שאף שהיתה זו עברה שהיתרה בצדה שהרי  
גונח היה, הרי טבע העם הפשוט הוא לתפוס את הצד המקולקל ולהתיר ולהעלים עין מן התנאי  
שלצד ההיתר ומתירים האיסור אעפ"י שאין היתר בצידו כמ"ש במ"ק פ"ב ה"ב עיין שם. ובספר  
חסידיים הוצאת מק"נ סימן תתתשע"ז, אעפ"י שלרפואה עשה נחשב לו עוון. והלא גדולה מזו  
עשו ר"י ור"י כשאחזם בולמוס כמ"ש ביומא פ"ג; והוא כמו"כ בשביל פקו"נ עשה, אלא בולמוס  
פעם אחת וניכר לכל שאחזו בולמוס ומעשה עז תדיר ואתי לידי חה"ש שיאמר מותר לרעות  
בהמה דקה בא"י וחוליו אינו ניכר, ומי ששומע קול העז בביתו חושב שהוא אינו חושש לדברי  
חכמים וזהו חה"ש כמ"ש ביומא פ"ז, וכו'. עיין שם".

לעצמם עיין שם וזה נגד דברי האוה"ח הק' וצ"ע].

"והנה מה שהקשה הדרגני עפ"י ההקדמה דארץ סיחון ועוג הי' מארץ ישראל, נלע"ד דלא הי' צריך לזה עפ"י דמבואר בסמ"ע (ח"מ סי' תט סק"ב) בשם הטור דלא תליא בארץ ישראל רק בישוב ישראל עיין שם, גם בביאור הגר"א שם. [ומפני זה נראה פשוט דהקאלאניען [=מתיישבים] שנתיישבו בעתות האחרונים ע"י ישראל דישנו לאיסור זה דאין מגדלין בהמה דקה בהם, ומה גם בארץ ישראל ולא ידעתי אם נזהרין בזה וראוי לעוררם על זה]. עכ"פ קושייתו יעלה שפיר אף אי אמרינן דארץ סיחון ועוג אינו בכלל ארץ ישראל, איך התעסקו בני גד ובני ראובן במקנה ובגדרות צאן הא אין מגדלין בהמה דקה במקום שהוא ישוב ישראל, ולדעת כמה פוסקים גם ברועה אסור. אולם על האבות הק' לא קשה בפשיטות, דדוקא בישוב ישראל אסור והם דרו במקום שרוב הישוב הי' מגוים, אבל על ארץ סיחון ועוג שפיר קשה משום דאחר דנתיישבו שמה הי' ישוב ישראל וצ"ע לכאורה".

"ולכאורה עלה בדעתי לומר עפ"י דאיתא בפסחים (ג, ב) דמגדלי בהמה דקה אינו רואין סימן ברכה לעולם, ופירש המהרש"א (בחיידושי אגדות) דמיירי בארץ ישראל ואיסורא נמי איכא כמבואר בפרק מרובה (ב"ק עט, ב) אלא דקאמר הכא מה הוא עונשן דעונש שלהן הוא דאינו רואה סימן ברכה עכ"ד, [וקצת משמע מדבריו דסובר דאיסור זה תלוי רק בא"י, וזה שלא כדברי הטור שהבאתי לעיל].

ולא היו שדות לישראל היא בטלה וכדי לחדשה צריך גזירת בית דין חדשה, וממילא כשם שרועי בהמה דקה כשרים לעדות גם מותר לגדל בהמה דקה בא"י בימינו.

עסק בשאלה זו גם בשו"ת משנה שכיר (ח"מ סי' יד) שהשיב לרב יונתן שטייף<sup>1</sup>: "אשר בדק לן במכתבו על בני גד ובני ראובן דנאמר עליהם (במדבר לב, א) ומקנה רב היה לבני גד ובני ראובן ובקשו את עבר הירדן, הא מבואר בביכורים (פ"א מ"י) דארץ סיחון ועוג הי' בכלל ארץ ישראל, וקיימא לן בב"ק (עט, ב) דאין מגדלין בהמה דקה בא"י, ע"כ קושייתו".

"הנה מ"ש דארץ סיחון ועוג הי' בכלל ארץ ישראל, יעיין בזה באור החיים הק' (שם פסוק ג), ובפירוש עץ יוסף במדרש תנחומא (פ' מטות סי' ז), ובר"ן נדרים (כב, א ד"ה האי שעתא) דכתב ועבר הירדן לא נתקדש להבאת העומר ולמקצת קדושות ועיי"ש, גם בהגהות מצפה איתן (ר"ה כג, ב) האריך בזה ודו"ק. [ואגב אעיר, האוה"ח הק' מפרש שם מה שנאמר הארץ אשר הכה ה' לפני עדת ישראל דהכוונה שלא לקחנה בדרך הטבע רק ה' הכה יושבי', עיין שם שהאריך לבאר שהי' כיבוש רבים כשאר כיבוש ארץ ישראל וע"כ הי' בה קדושת ארץ ישראל. מבואר מדבריו שאין בין כיבוש ארץ סיחון ועוג לכיבוש שאר ארצות שבא"י, ובאמת בירושלמי דביכורים (פ"א ה"ח) אמרו על מתני' דאין מביאין ביכורים מעבר הירדן תני אשר ה' אלקיך נותן לך ולא שנטל מעצמו עיין שם, הרי דיחסו כיבוש סיחון ועוג

2. היה דיין בבודפסט וניצל בשואה ע"י הרכבת של קסטנר לשווייץ, ואח"כ הגיע לארה"ב והיה מגדולי הרבנים שם.

## חבל נחלתו

ואגב אומר, שעם דברי המהרש"א הנ"ל דפירש דמה שאמרו דאינו רואה סימן ברכה כיונו בזה לגלות העונש דינו לאיסור זה ולא לומר דאין בזה איסורא רק דהעונש הוא דאינו רואה סימן ברכה, יתיישב מאד קושיית המפרשים (אר"ח סי' תקפה ס"ה) על מה דכתב המחבר דהנוטל שכר לתקוע בר"ה או כדי להתפלל בשבתות ויו"ט אינו רואה בו סימן ברכה, ורצו לדייק שם נושאי כליו של הש"ע דאין בו איסור רק מה דאינו רואה בו סימן ברכה, והקשו ע"ז. ולדברי המהרש"א לא קשה כלל דבאמת יש בו איסור רק דזה עונשו דאין רואה בו סימן ברכה ודו"ק".

"והנה במדרש תנחומא (פ' מטות סי' ז) אמרו אמר להם הקדוש ברוך הוא אתם חבבתם ממונכם מנפשכם חייכם אין בו ברכה שנאמר (משלי כ, כא) "נחלה מבוהלת בראשונה ואחריתה לא תבורך" עיין שם. הרי דבאמת נענשו ע"ז בעונש הראוי לאיסור דאין מגדלין בהמה דקה, א"כ י"ל דבאמת עברו על זה והגיע להם העונש הנקצב לזה, ואי דיוקשה לכאורה על משה רבינו דנכנס לזה להסכים על ידן, י"ל דהא קיימא לן ברועה שעשה

תשובה אין מחייבין אותו למכור מיד הכל אלא מוכר יד על יד, הרי דהיכא דכבר יש להן אינו מחוייב למכור בפעם אחת, א"כ אחר דכבר הי' להן מקנה הי' רשאי למשה להסכים אתם עד שימכרו או ישחטו אותן, ואפשר לדייק כן בפסוק ומקנה רב הי' כו' ר"ל אחר שכבר הי' להן, והם לא מכרו אותן כלל ועברו על איסור דמגדל בהמה דקה, וע"כ הגיע להן העונש דאין בו ברכה כמו שאמר להן הקדוש ברוך הוא כמבואר במדרש הנ"ל, כן הי' נראה לכאורה".

"אבל באמת קשה לומר דעשו איסור בזה ומה גם דהתורה תסכים על ידם, ועיין פנ"י סוף גיטין (צ, א ד"ה משנה) דלא כתבה התורה דאי עיין שם. אך נראה דהקושיא מעיקרא ליתא, דכבר מבואר בש"ס (ב"ק עט, ב) וטור (ח"מ סי' תט) דביערות מותר לגדל, ואדרבה עוד ראוי לעשות כן כמבואר בפרק כיוסי דם (חולין פד, ב) דמעשרת, עיין שם בתוס' (ד"ה הרוצה) ובפסחים (ג, ב תוס' ד"ה ומגדלי). י"ל דמקומות אלו של עבר הירדן דבקשו היו מיערות והרים לא מקום שדות דמותר לגדל שם בהמה דקה<sup>1</sup>, ויש לכוון זה בפסוק דכתיב (במדבר לב, א) "ויראו כו' והנה המקום מקום מקנה", היינו שהי' מקום שראוי לגדל בהמה

3. כך כתוב בביאור המהרי"ל דיסקין עה"ת (דברים ז, יג): "והנה ידוע דבא"י אסור לגדל בהמה דקה, כדאיתא מפורש במס' ב"ק (דף ע"ט ע"ב) במשנה אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין בסוריא ובמדברות של א"י, וע"ש בפירש"י ז"ל והנה בערי סיחון ועוג מפורש, ומקנה רב הי' לבני ראובן ולבני גד עצום מאוד ויראו וכו' מקום מקנה (במדבר ל"ב א) ושם ד', הארץ אשר ארץ מקנה היא, ולעבדיך מקנה, ונראה בוודאי ששם היו מותרין לגדל המקנה דאינה הארץ אשר נשבע ה' לאבותיך לתת להם, אבל כשיעברו עבר הירדן למערב ששם הוא הארץ אשר נשבע ה' לאבותיך לתת להם, ושם אסור לגדל בהמה דקה, והו"א שאינם בכלל ברכה ולהכי קאמר אף על האדמה אשר נשבע לאבותיך לתת לך מ"מ יהיו בכלל הברכה, והוא דבחורשין מותר לגדל, כדאיתא שם במס' (ב"ק דף פ"א) מעשרה תנאין שהתנה יהושע שיהיו מרעין בחורשין ע"ש, וא"כ בחורשין מותר ושם יצוה ה' את הברכה ודוק ועיין (ב"ק ע"ט) בתוד"ה אין מגדלין בהמה דקה ע"ש (ובהרמב"ם פ"ח מה' נזקי ממון יעו"ט), (שמעתי זאת בשם רבינו זצ"ל מהרה"ג מהרשי"ב נ"י)".



כתב: "והנה זה פשוט שאין הבדל בין אם הן רועות בחוץ לבין אם הן נמצאות תחת מנעול ובריה, כמבואר בבבא קמא ע"ט, בתוס' ד"ה אין מגדלין בהמה דקה, "אפילו בבית קאמר", וכן הוא להדיא בטור, וכתב על זה הבית יוסף, מה שאמר ואפילו בבית אסור, כן משמע שם בגמ' פ', דאפילו קשורה בכרעי המטה אסור, וכן כתב הסמ"ע ללא כל חולק. ועי' בשטמ"ק שם".

"ותמוהים לפי זה דברי הרב רבינו מנחם עזריה מפאנו ז"ל, מ"ש בשו"ע סי' פ"ה, "הא דקתני אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל היינו דוקא בשלוח הרגל, אבל במכניס לה מזונות במקום שמור לא גזרו, דאי הכי הויא לה גזירה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה".

ומעיר על ההבנה במעשה ריב"ב והעז והעיר:

"גם מ"ש הרמ"ע ז"ל דהוי לה גזירה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה, הא מפורש בסוגיא הנ"ל דרק בבהמה גסה לא גזרו בגלל הטעם הנ"ל דאין רוב ציבור יכולין לעמוד בה, אבל בבהמה דקה אפשר להביא מחוץ לארץ". וחזיתי בתקנות פתח תקוה [שכפי הנראה הכל נעשה בהסכמת הגריל"ד זצ"ל, ובכתב ההתקשרות נאמר: וכל הנהגות של החברה יהיו רק על פי פקודתי בכל דבר, וכל התקנות המוסכמים ממני - קבלנו עלינו לשמור ולעשות], ושם נאמר, "בדבר איסור גידול בהמה דקה - קבלנו בדרך תקנה לוותר איש לאחיו והרשות נתונה לכל אחד לגדל כבשים, ולא עזים דברירי הזיקא, ובפירוש נאמר אם יזיקו ישלמו כדין אך

דקה שהיו יערות ולא שדות, וע"כ ממילא לא עשו בזה שום איסור ואתי שפיר ולא קשה מידי. וגם י"ל דמעיקרא מחלו זה לזה ולא קפדו אהדדי וכתקנת יהושע בב"ק (פא, ב) יעיי"ש, ואולי מה"ט אין נזהרין בזה כעת שעוררתי לעיל ודו"ק".

"ואחרי מופלג מצאתי ראי' לזה שכתבתי לעיל דעבר הירדן הי' מקום מקנה ר"ל הרים ויערות ולא שדות, מש"ס יומא (לט, ב) דאיתא שם אמר רבי אליעזר בן דגלאי עזים היו לאבא בהרי מכוור, ובגליון שם מביא בשם תרגום ירושלמי ארץ יעזר מתרגמינן ארעא דמכוור עיין שם. הרי דהיו הרים, א"כ הרי שלך לפניך שכיונתי אל האמת בפירוש הכתוב מקום מקנה, וא"כ לא קשה מידי קושייתו. אך קשה לי מאד על תרגום דירושלמי הנ"ל, דאי נימא דהרי מכוור שבש"ס יומא הנ"ל הי' מארץ יעזר שהוא מעבר הירדן, א"כ איך היו העזים מתעטשות מריח הקטורת<sup>1</sup> שהי' בירושלים וצע"ג ודו"ק".

בעל 'אם הבנים שמחה' הבין ברוחב ידיעותיו שארץ סיחון ועוג היא ארץ הרים וגבעות ומדבריות ופחות ראויה לשדות וראויה לגדל בהמה דקה. ובקשתם של בני גד וראובן היתה כראוי. ובסוגריים העיר שבמושבות צריך שלא לגדל בהמה דקה. ומה נענה בימינו שכל א"י מלאה שדות?! בקובץ תשובות הרב אלישיב (ה"ד סי' קצט) סקר את העולה מן הטור והשו"ע והביא את תשובת הר צבי והסיק שלפי שיטת הטור שהאיסור על גידול בהמה דקה אינו קשור לא"י אלא לכל מושבותם, ממילא האיסור לא בטל לעולם. ואח"כ

4. עי' לקמן סי' נח.

## חבל נחלתו

כאן, דהא כיון שגם בשעת הגזרה הוציאו חורשין וכל מקומות דאינו ישוב ישראל, שוב י"ל דבזמן שאין ישראל על אדמתן הכל דומה לזה וכעין שכ' הראשונים פ"ק דביצה בגזירת מים מגולים ועוד נושאים אכ"מ".

"וראיתי שדבר זה מחלוקת אבות העולם דרבינו בעל השו"ע חו"מ סי' ת"ט כ' והאידינא שאין מצוי שיהיו לישראל בא"י שדות נראה דשרי - והוא דעת עצמו של הב"י בביאור הגר"א - איברא בכפתור ופרח פרק יו"ד כ' בפשיטות דנוהג גם בזמן הזה כשאין שדות ישראל דמטעם כבוד ישוב א"י גזרו וזה לא בטל וע"ש שהביא ראיות לשיטתו".

"ולפי דברי הכו"פ י"ל קושית התוס' שהקשו דמה קמ"ל רבא סנהדרין כ"ה ע"ב דאין מגדלין בא"י אבל מגדלין בחו"ל ונדחקו בזה, אבל להכו"פ א"ש מאד דרבא לדורו פסק דה"י זמן רב אחר החורבן ולא ה"י ישוב כלל בא"י ובפשיטא רוב שדות ישראל לא היו וקמ"ל רבא דהגזרה במקומה עומדת לא זו לענין עיקר האיסור דאין מגדלין אלא גם לפסול לעדות בשביל גזלן דרבנן אעפ"י דודאי לא יבא לאיסור גזלה, ואין האיסור בזה"ז אלא משום סרך איסור הקדום מכ"מ נשאר הכל כמקודם אפ"י לפסול לעדות וזה נכון בעזה"י".

"ועיין בפאת השולחן הלכות א"י דרמז ג"כ לדברי הכו"פ האלה - והנה עלינו לומר דאלו ראה רבינו הב"י דברי הכו"פ הראשון לא ה"י מקיל בזה בפשיטות, וגם סתימת כל הראשונים לא משמע דיש חלוק בין זמן לזמן דהעתיקו כולם הדין סתמא כהלכה הנוהגת בכל זמן - מכ"מ גם לפי דעת רבינו הב"י בזמן הזה שאנו חיים כיום שרובא דמנכר של א"י נתישב מישראלים ורוב השדות שייכים להם פשיטא דאיכא איסור של גדול בהמה דקה בכל הלכותיו, וצ"ע על מה סומכים להקל

ההיזק שהניזק והמזיק אינם יודעים מזה אז מחול לכל אחד מבני החברה".

דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל שאין לגדל בהמה דקה היום בא"י. ומה שהותר בפ"ת היה עפ"י התקנות שלימדום הגר"ל דיסקין ועפ"י תנאים ביניהם. ובימינו שאין מדובר במושבה אחת אלא בכל מדינת ישראל חזר האיסור למקומו.

בשו"ת שו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' רכז):  
"הנה במשנתינו דב"ק ע"ט ע"ב אין מגדלין בהמה דקה בא"י, ואפ"י בבית אסור להחזיקה כמבואר שם בראשונים וכדמוכח שם פ' ע"א מעובדא דחסיד, והנה האיסור בא"י נגזר מכח תרתי טעמא, איסור גזל שדרכן לרעות בשדות אחרים, ומשום ישוב א"י, ולרב שם דעשה בכלל בא"י בדבר זה משום דאיכא שם רוב ישוב ישראל ס"ל דאהני טעמא דגזל לחוד, וא"כ אסור בכ"מ דאיכא ישוב ישראל - אמנם להלכה הרבה ראשונים לא פסקו כרב דר' הונא חולק וה"ט דס"ל דהגזרה מעיקרא לא נגזרה רק בא"י, ובחו"ל אם יזיק בבהמותיו יתבע אותו לדין כמש"כ רש"י במשנתינו".

"ברם הא איכא לספוקי ארץ ישראל בלי ישוב ישראל מה דינו אם נשארה הגזרה אם לא, הנה לשון רש"י במשנתנו משום ישוב א"י שמבעיר את השדות וכל שדות א"י סתמן דישראל ע"כ מוכח הא אם ידענא דאינם של ישראל אין מקום לגזרה זו, איברא דיש לדחות דרש"י טעם עיקר הגזרה מפרש ועיקר הגזרה ודאי משום דאיכא שדות ישראל נגזרה, אבל כיון דכבר חל הגזרה גם בנשאר טעם ישוב א"י לחוד לא נתבטלה הגזרה, אמנם י"ל דגם ישוב א"י לא שייך כשכל השדות ביד גויים, אבל עדין י"ל דמנ"ל לומר דיש כאן בטול גזרה, ואעפ"י שמטעם דבר שנגזר במנין שאין אתה יכול לבטלו א"א לדון

בזמנינו אנו.

מבין השיטין משמע ששבט הלוי מתמודד עם חידושו של הגרצ"פ פרנק וסובר שהגזירה בעינה עומדת, ועל כן אינו יודע על מה מסתמכים לגדל בהמה דקה בא"י.

בשו"ת יביע אומר (ח"ג חו"מ סי' ז) האריך ונביא תמצית דבריו. בתחילה מסביר מדוע הב"י פסק שבימינו שאין שדות של ישראל מותר לגדל בהמה דקה כמוש"כ בשו"ע. והרי הגזירה לא בטלה. והסביר שכיון שטעמה של הגזירה ידוע ממילא אם בטל הטעם אין היא נוהגת. (והיינו בזמן שאמנם בטל הטעם אולם היא תחזור ותנהג, ומכאן הערה שלמחדשי התכלת גם סדין של פשתן יאסר ע"י בתשובת הגר"ע).

מכאן הוא ממשיך שראוי שהגזירה תחזור ליושנה. וכך כתב: "וק"ו לנ"ד שעיקר הדין והגזרה כבר נאמרו מפי חכמי התלמוד, אף על פי שנתבטלה הגזרה לתקופה מסויימת בזמן שלא היה ישוב ישראל בא"י השתא הכא שחזר היישוב לאיתנו על ארצנו ועל נחלת אבותינו, גם הגזרה חזרה לתוקפה".

ועובר לדון בחידושו של הגרצ"פ פרנק ואינו מקבל את חידושו וראיותיו ומאריך בביטול תקנות. ומסיק: "ולפ"ז ה"נ בנ"ד שא"צ מנין אחר, אלא הדר איסורא לאתריה ממילא. והמעין בתשו' הרדב"ז שם ימצא מקום להיימין ולהשמאיל בזה. מ"מ בלא זה נלע"ד שהעיקר לאסור".

השיב על דבריו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' כד):

"לדבריו בחחו"מ סי' ז' בענין גידול בהמה דקה בא"י בזה"ז שנתחדש בע"ה הישוב ורוב שדות של ישראל. לפלא שלא הביא כתר"ה בדבריו דעת הרמ"ע מפאנו בתשובותיו סי'

פ"ה דס"ל בכלל לפסוק להלכה דהא דאין מגדלין בהמה דקה בא"י היינו דוקא בשלוח הרגל, אבל במכניס לה מזונות במקום שמור לא גזרו דאי הכי תכבד העבודה ללשכת הטלאים, ועוד היא לה גזרה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה ע"ש".

"הן אמנם דכמה מהאחרונים כתבו להשיג על הרמ"ע מפאנו בזה, כמוזכר בארץ חיים (סתהון) ומובא מזה עוד ביתר הרחבה בספר עמודי אש (אייזנשטיין) בחידושו שיעל הירושלמי סוף פסחים כיעו"ש".

"אבל נדמה דכדאי הוא הרמ"ע מפאנו לסמוך עליו עכ"פ בשעת הדחק, ובכל שיש צורך ונחיצות לגידול הן לצורך הכלל והן לצורך הפרט, ומה גם כשנצרך לזה גם הנימוקים שכותב בזה בצדדא דהיתרא הגאון הגרצ"פ פרנק (שליט"א) [זצ"ל] בהר צבי שבטור חו"מ הוצאות אל המקורות אף על פי שיש מקום לדון בהם, דבהצטרפות כל הנימוקים יחד יש מקום של סמיכה להתיר, ובפרט כשגם שלא ירעו ע"י הכעלים כ"א ע"י אחרים שבכגון זה מתוסף לנו גם דעת הרשב"א, שמוזכר גם בב"י בטור ועוד, דס"ל להתיר בכה"ג, ולפלא באמת על כתר"ה מדוע שלא הזכיר בדבריו גם מדעת רשב"א זאת, ואולי הסתמך על מה שמציין בדבריו לדברי ספר דברי חזקיהו במה שאוסר, וסמך ממילא דהמעין בדברי הספר שם יראה גם מה שמתיר מיהת על ידי אחרים כיעו"ש".

"ובכלל נלפענ"ד דבישובים החדשים שכל עיקר הווסדם ויסוד בסיסם מראש הוא גם על דעת כן שיהא להם מקור לקיום ופרנסה מגידול בהמה דקה א"כ י"ל דבכה"ג מותר הגידול אליבא דכו"ע וגם כשרועים אותם ע"י עצמם, משום דאדעתא דהכי נחתו כל המתיישבים שם ואדעתא דהכי קבלו שטחי

## חבל נחלתו

האדמה והשדות שמסביב ומחלו מראש ז"ז על מה שיאכלו או ישחיתו בשטחי שדותיהם [או מה שהסכימו מראש על תשלום שישלמו עבור ההשחתה] במדה שלא תועיל השמירה שלא יאכלו או ישחיתו, וכן כשישנם ישובים סמוכים ז"ז ג"כ מוחלים מראש אחד לשני על כך, וכידוע לא מרחיקים לכת במרעיתם מסביבות הישוב או הישובים הסמוכים ולכן מועיל שפיר במה שאלו לאלו מחלי אהדדי, ומותר, והמדובר בתלמוד הוא כשכל אחד לבדד ישכון ובאין סידור והסכמה כללית לגידול הבהמה דקה. ויש להאריך".

ומוסיף לדון לגבי ריב"ב וגידול העז לשם רפואה. (והתשובה חוזרת במלואה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"כ סי' יג איני יודע מדוע).

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' כה אות ד) חזר לדון בשאלה גידול בהמה דקה:

ראשית, מביא ראייה שהתנאה בין בעלי השדות ומגדלי בהמה דקה מועילה (כפי שהגרי"ד קבע בפתח תקוה).

והוסיף (שם אות ה): "ובעייני מחדש כעת בזה הכריק ברק במחשבתי להביא ראייה מפורשת מגמ' דגזירת איסור גידול בהמה דקה בא"י לא היתה החלטית והשאירו מלכתחילה פתח פתוח שיהיו יכולים לגדלם עפ"י תנאים מיוחדים, והוא מדברי הגמ' בתענית ד' כ"ה ע"א בעובדת ר"ח בן דוסא שהביאו עזיו דובים בקרנייהו, דשואלת הגמ' שם: ור' חנינא בן דוסא מהיכן הוו ליה עזים והא עני הוי ועוד אמרו חכמים אין מגדלין בהמה דקה בא"י. ומשני: אמר רב פנחס מעשה ועבר אדם על פתח ביתו והניח שם תרנגולין וכו' ומכרן וקנה בדמיהן עזים וכו'.

ולכאורה תמוה דמה בכך שהיה משיב אבידה אבל מי התיר לו ע"ז האיסור של אין מגדלין בהמה דקה בא"י, ואי משום השבת אבדה היה

יכול לקנות בדמיהן דבר אחר, וגם במה יהיה עדיף בזה המוצא מבעל האבידה בעצמו, שהיה אסור לו לעשות כזאת לגדל בהמה דקה בא"י, ובע"כ צריכים לומר דעיקר ההיתר של ר"ח בן דוסא בזה היה מפני שהיה בטוח שבהיות שעביד בהו מצוה של השבת אבידה לא יזיקו ולא יפסידו שום שדות של אחרים, וכמו שבאמת איתא בגמ' שם דכשאמרו לו קא מפסדן ענה להם אי קא מפסדן ניכלינהו דובי, ומכיון שהיה בטוח בכך לכן גדלן דידע דכל בכה"ג לא גזרו רבנן, וא"כ הרי ראייה מפורשת מגמ' זאת לדברי הרמ"ע מפאנו דבמכנים לה מזונות במקום שמור לא גזרו".

ודן על דבריו לעיל מדברי גבורת ארי על תענית. והביא ראייה לדבריו מדברי יד דוד (זונציהיים) שהבטחת אי היזק של בהמה דקה מספיקה להתיר גידול. והוסיף: "ועפ"ז נוכל לפרש ולהעמיד בפשיטות גם דבר מה שנזכר במשנה דשבת ד' נ"ב ע"ב דעזים יוצאות צרורות וכו', וכן במגילה ד' ו' ע"א כמה דאמר ריש לקיש לדידי חזי לי זבת חלב ודבש דציפורי והויא ששה עשר מיל על ששה עשר מיל, ופירש"י העזים אוכלים תאנים וכו', ועוד. אף על פי שבשם אפשר להעמיד במדברות וביערות שבא"י... אבל יותר מרווח להעמיד בכנ"ל מכיון שכתוב סתמא דמשמע בפשטות שגידלו אותם בתוך הישוב. ובכזאת משמע גם מהעובדות המובאות בכתובות ד' ק"א ע"ב מעיזי דבני ברק וציפורי".

ודעתו להתיר בימינו גידול בהמה דקה מהסיבות שהזכיר.

אף בתשובות והנהגות (כרך ד סי' שכב) השיב בנושא כך:

"קבלתי מכתבו אודות חלב וגבינה מעזים בהכשר, וע"ז תמה הלוא אין מגדלין בהמה

בדברי תשובות והנהגות פתח נוסף שבימינו אין רעיה בחוץ ללא רשות לרשות מצד המדינה וע"כ כל הרועים בחוץ הם רועים ברשות ורק במה שהוקצה להם. וע"ע בשו"ת להורות נתן (חלק טז סימן פ).

### ג. גידול בהמה דקה בימינו במדינת ישראל

בהמה דקה היא חלק עיקרי מאד במצוות הן במקדש בקרבנות והן במתנות כהונה: זרוע לחיים וקבה, וראשית הגז בכבשים. הצורך בכמות גדולה מאד של קרבנות מלמדת שרוב הבהמות לא יובאו מחוץ לארץ ישראל.

לכן ברור לכל שחז"ל לא פסלו את עצם גידול בהמה דקה (כפי שנאסר בחזיר – בבא קמא פב ע"ב: "ארור האיש שיגדל חזירים"). אלא צורת גידול מסוימת נאסרה, בגלל דרך הגזלנות בה ומשום ישוב ארץ ישראל. גידול בהמה דקה היה בעיקרו לצרכים עצמיים – חלב, בשר, צמר כבשים ושער עזים ועורותיהם לאחר שנשחטו לעשיית כלים שונים ובגדים וכד'. רוב הציבור לא עסק בגידול בהמה דקה כמפעל כלכלי. ולכן גם השגת המזון לבהמות אלו היתה 'מן הצד' ללא השתדלות מרובה והשמירה עליהם היתה בהתאם.

מי שגידל בהמה דקה בכמויות גדולות של עדרים היה נותן בהמותיו לרועה או רועה אותם בעצמו. כשרועים או מגדלים היו יוצאים עם בהמותיהם לרעות. מקומות הרעיה היו שטחי הפקר, כגון

דקה בארץ ישראל, ובנתינת ההכשר הלא מחזקים ידי עוברי עבירה, ובש"ע חו"מ (ת"ט) מתיר לגדל בהמה דקה בזה"ז כיון שאינו מצוי לישראל שדות, ואם כן בזמנינו שמצוי טובא, לכו' הדרן לאיסורא ואסור לחזק ידי עוברי עבירה".

"ולע"ד נראה שהגזירה מעיקרא היתה כשרועים בשדות סתם כדרך בהמה דקה ופוגעים ומשחיתים בשדות של אחרים, אבל במדבר מפורש שמותר לגדל שם כיון שאין חשש גזל, ומזה יש ללמוד בזמנינו שרובא דרובא מגדלים את העיזים במושבים וקיבוצים שיש להם שדות מרעה שלהם, אין מקום לחשש ולא גזרו כה"ג כמו כשרובו עכו"ם או במדבר, שמעיקרא לא גזרו אלא בחשש מצוי דגזל, ולא כשאין דרך בהמה דקה לגזול כמו בזמנינו".

"ובשעתו החמירו חז"ל מאד באיסור גידול בהמה דקה, עד שאמרו העכו"ם ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין, שאין מחוייבין להציל אותם ממיתה, שהופקר אצלם איסור גזל, משא"כ בזמנינו מגדלין רק כשיש להם שדות מרעה משלהם ולא כשיש סיכון שירעו בשל אחרים, שגם אלו שאינם שומרי מצוות נמנעים מצד דינא דמלכותא..."

"ולע"ד יש בדברינו כדי להתיר לגדל היום, וכל שכן שאין לנו למנוע מלהכשיר את החלב והגבינה כקנס, שלא מגיע להם קנס כלל וכמ"ש".

"ובהיותי בשעתו בראש העין שהיה שם להתושבים כמעט בכל בית עזים לחלב, והיו העזים רועים ונכנסים לבתים וחצרות, הערתי להם שיש בזה איסור גידול בהמה דקה, שכה"ג באמת יש לחשוש שהגזירה במקומה וראוי לאסור".

## חבל נחלתו

ואמר רב אויא, ואיתימא רבה בר בר חנן: שהלך להביא כבשים מחברון, ותניא: אילים ממואב, כבשים מחברון! מינה, אידי דקלישא ארעא, עבדה רעיא ושמן קניינא".

פרש רש"י (סוטה לד ע"ב):

"דקלישא ארעא - עפר של טרשים דק וקלוש ומועט הוא ומתוך כך לא היו חורשים וזורעים אותה תבואה מאכל אדם".

"ועבדה רעיא - מצמחת ומעלה עשבים ואוכלים הצאן".

"ושמן קניינא - המקנה הצאן שכן דרך הצאן להשביח בארץ יבשה וטרשים יותר מארץ לחה".

וכן בתנאי יהושע בן נון (בבא קמא פ ע"ב-פא ע"א): "ת"ר, עשרה תנאין התנה יהושע: שיהו מרעין בחורשין". ובאר הרא"ש (ב"ק פ"ז סי' טז) עפ"י הברור בגמרא: "שמרעין בחורשין. ודוקא בהמה דקה ביער שאילנותיו גסין".

נלמד מכאן כי גזירת חכמים היתה דוקא על המגדלים בתוך הישוב כפרנסת עזר, ולא על אלה שגדלו עדרים במדבריות. אצל חלק גדול מהעם גידול ביתי של בהמה דקה הגיע לרעה בשדות זרים, ולכן הוצרכו לגזור איסור על גידול בהמה דקה, והתירו רק במדבריות ובחורשים ובהרים ולא בתוך ישובים אפילו על מנת לשלם את הנזק.

לחלק מן הישובים היו בסביבתם שטחים פנויים שהיו הפקר לרעיית בהמה דקה. כך מסופר בקהלת רבה (פרשה א): "חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב, מעשה בר' חנינא בן דוסא שראה בני עירו מעלין נדרים ונדבות לירושלים, אמר הכל מעלין לירושלים נדרים ונדבות ואני איני מעלה דבר, מה עשה יצא למדברה של עירו

חורשים ויערות ליד העיר, או מדבריות בהרים שלא ניתן לעבד אותם עיבוד חקלאי.

נאמר בשמות רבה (שנאן, פרשת שמות

פרשה ב, ג):

"דבר אחר: ומשה היה רעה (שמות ג). הדא הוא דכתיב: כל אמרת אלוה צרופה [מגן הוא לחסים בן] (משלי ל). אין הקדוש ברוך הוא נותן גדולה לאדם עד שבדקו בדבר קטן ואחר כך מעלהו לגדולה. והרי לך ב' גדולי הדור שבדקו ונמצאו נאמנים והביאן לגדולה. בדק לדוד בצאן ולא נהגם אלא במדבר כדי להרחיקן מן הגזל, שכן אליאב אומר: ועל מי נטשת מעט הצאן ההנה במדבר (שמואל א' יז), מלמד שהיה דוד מקיים דבר המשנה: אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל. אמר ליה הקדוש ברוך הוא: נמצאת נאמן בצאן, בוא ורעה צאני, שנאמר: מאחר עלות [הביאו לרעות ביעקב עמו] (תהלים עח). וכן במשה הוא אומר: וינהג את הצאן אחר המדבר (שמות ג) להוציאן מן הגזל, ולקחו הקדוש ברוך הוא לרעות את ישראל, שנאמר: נחית כצאן עמך [ביד משה ואהרן] (תהלים עז) - ומשה היה רעה".

משה ואחריו דוד אע"פ שהיו רועי צאן לקחו את צאנם לרעות במדבריות ובחורשים.

אף בארץ ישראל היו מגדלים בהמה דקה באזורים שאינם ראויים לעיבוד חקלאי כמבואר על נבל הכרמלי (שמואל א' כה, ב): "ואיש במעון ומעשהו בכרמל והאיש גדול מאד ולו צאן שלשת אלפים ואלף עזים ויהי בגזז את צאנו בכרמל".

וכן בסוטה (לד ע"ב) נאמר: "וחברון טרשים הוי? והא כתיב: ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא וגו',

ללא רשות, משמעותה פתיחת תיק במשטרה ותביעה על הסגת גבול וגזל. ולכן אין נכנסים לרעות ללא רשות. כל רעיה של בהמה דקה בשטח מסויים מקבלת אישור מן המופקד על כך במדינה. לדוגמא בדרום הארץ, לגבי שטחי אדמה של קיבוצים שגידלו עליהם חיטה ונקצרו בתחילת הקיץ, וישובו לעבדם רק לקראת החורף – ישנם הסכמים שמשפחות בדואיות מסוימות נכנסות לשטחים אלו ורעות בהם עד הגיע זמן הכנתם לזריעה לפני החורף.

ביהודה ושומרון בעלי עדרים רועים באזורים מסביב לישוב, בתוכניות רעיה לכל העדרים ברשות המדינה, כדי לתפוש שטחים השייכים למדינה, ולולא הרעיה הערבים ישתלטו עליהם.

יתרה מזאת, ראיתי במרשתת שאנשי קק"ל הממונים על היערות והחורשות במדינת ישראל מעוניינים ברעיית עדרי בהמה דקה במידה מסוימת, מפני שהרעיה מגדלת את הצמחיה בהרים, והיא מעין זמירה טבעית הגורמת לצמיחת היערות.

נמצא שבימינו אין לאיסור גידול בהמה דקה על מי לחול. מגדלי בהמה דקה בדירים מסודרים של גידול אינטנסיבי מותרים עפ"י הרמ"ע מפאנו. ומגדלי בהמה דקה הרועים את בהמותיהם רועים במדבריות ובהרים ומוגבלים ע"י המדינה במקומות ובשטחים מדויקים, ואם יחרגו יקבלו קנסות, ואם יזיקו לשדות אחרים יתבעו וישלמו. ממילא אין לאיסור על מי לחול.

וראה שם אבן אחת ושכבה וסיתתה ומירקה, ואמר הרי עלי להעלותה לירושלים...".

כמעט כל העדרים של בהמה דקה דרך גידולם היה ברעיה, ולא דיר קבוע לשם מביאים לבהמות את מזונם ומים להשקותם, ונוטלים מהם את ולדותיהם.

בימינו דרך הגידול בחלק מהבהמות הדקות שונה. יש בהמה דקה בגידול אינטנסיבי בדירים בתוך ישובים, הבהמות גדלות בדיר שבו מטפחים אותם באכילה ושתייה ותרופות, נוטלים את הולדות מאימותיהן וחולבים אותן. ומוכרים בהמות לבשר. לגבי חלק זה של גידול בהמה דקה שייכת מאד תשובתו של הרמ"ע מפאנו. בהמות אלו לא יוצאות למרעה אלא הן סגורות בתוך דיריהן. מרביתן כבשים. ונראה לענ"ד כתשובת הרמ"ע מפאנו שעליהן כלל לא גזרו איסור גידול. הן לא יצאו לרעות ולא היה שום צד גזל בגידולן. ואף בימינו לענ"ד אין סיבה לאסור את גידולן.

נשאר לדון במגדלי בהמה דקה הרועים את בהמותיהן.

ישנם מגדלי עדרים של בהמה דקה בעיקר ביהודה ושומרון ובחוות בודדים בכל הארץ שיוצאים לרעות והם יוצאים לרעות בתוך שטחים מוגדרים. רובם בחורשים ובהרים ומדבריות ולא בתוך ישובים ולא ליד שדותיהם.

בימינו אין שטח שהוא הפקר בתוך מדינת ישראל. כל אדמה במדינה רשומה על שם אדם פרטי או ישוב או אדמות מדינה. כל כניסה לשטח כלשהו לשימוש

## השומרים בבית המקדש

### שאלה

מי היו הכהנים השומרים בבית המקדש, האם הם ישנו בלילה במשמרתם?

### תשובה

א. כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ח הל' א-ג):

"שמירת המקדש מצות עשה, ואף על פי שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו, אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין".

"ושמירה זו מצותה כל הלילה, והשומרים הם הכהנים והלוים שנאמר ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות, כלומר אתם תהיו שומרים לו, והרי נאמר ושמרו את משמרת אהל מועד ונאמר והחונים קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו שומרי משמרת הקדש". "ואם בטלו שמירה עברו בלא תעשה שנאמר ושמרו את משמרת הקדש, ולשון שמירה אזהרה היא הא למדת ששמירתו מצות עשה, וביטול שמירתו מצות לא תעשה".

ב. כך נאמר בתמיד (פ"א מ"א, כה ע"ב): "בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש: בית אבטינס, בית הניצוץ, בית המוקד. בבית אבטינס ובבית הניצוץ היו עליות – הרובים שומרים שם, בית המוקד כיפה, ובית הגדול היה, מוקף רובדין של אבן – זקני בית אב ישנים שם, ומפתחות העזרה בידם. פרחי כהונה איש כסתו בארץ".

כתוב במשנה שהרובים היו שומרים במקדש ופרחי כהונה הם הישנים בבית המוקד על הארץ.

נשאל בתלמוד הבבלי (תמיד כו ע"ב):

"פרחי כהונה איש כסתו בארץ. אמאי התם קרי להו רובים, הכא קרי להו [כו ע"א] פרחי כהונה? אמרי: אין, התם דלא מטו למעבד עבודה – קרי להו רובים, הכא דמטו להו למעבד עבודה – קרי להו פרחי".

שני הסברים לאבחנה בין רובים לפרחי כהונה בהסברת הגמרא. הסבר אחד שתלוי מה באו לעשות, רובים באו לשמור, פרחי כהונה באו לעבוד. והסבר שני: רובים שלא הביאו שתי שערות ופרחי כהונה שבאו לעבוד עבודה והם חייבים להיות גדולים.

רבינו גרשום (תמיד כו ע"א) הביא את שני הפירושים: "התם דלא מטו מיעבד עבודה גמורה. שהקטנים היו השומרים שלא הביאו שתי שערות להכי קרי להו רובין. הכא דקרי להו פרחי כהונה בהני דכבר אייתו שתי שערות מיירי דחזו לעבודה".

היינו, קטנים הם הבאים לשמור במקדש והם מכונים רובין, וגדולים הם הבאים לעבוד וקורים להם פרחי כהונה. והוסיף:

"ואית דמפרשי: התם דתחילת ליליא הוא דלא חזו לעבודה כשמתחילין שם לשמור להכי קרי להו רובים. והכא דכבר סמוך הוא לזמן עבודה לתרום המזבח קרי להו פרחי". ולפירוש זה מה שמביחין בשמות הוא מה



רבנן ור' מאימתי כשר לעבודה".  
 הקשה על פירוש זה הבאר שבע (תמיד  
 כז ע"א): "התם דלא מטו למעבד עבודה כו'.  
 פירש המפרש (=המיוחס לרש"י), כגון פחותים  
 משלש עשרה. ולא דק, דהא רבי אמר בפרק  
 קמא דחולין (כד, ג) **דאין כהן כשר לעבודה  
 עד שיהא בן עשרים**, ויליף ליה מקרא, ואף  
 על גב דרבנן פליגי עליה ואמרו משיביא שתי  
 שערות כשר לעבודה, הא מסקינן התם לחד  
 לישנא והוא עיקר, דלא פליגי רבנן עליה אלא  
 בדיעבד אבל לכתחלה מודו רבנן לרבי,  
 כדתניא איש מזרעך לדורותם (ויקרא כא, יז)  
 מכאן א"ר אלעזר **קטן פסול לעבודה ואפילו  
 תם**, מאימתי כשר לעבודה משיביא שתי  
 שערות, אבל אחיו הכהנים אין מניחין אותו  
 לעבוד עד שיהא בן עשרים. לכן נראה לי  
 לפרש התם דלא מטו למעבד עבודה כגון  
 פחותים מעשרים".  
 היינו אם לפי הפירוש שהמבדיל בין  
 רובים לפרחי כהונה הוא הגיל. מחלק  
 בבאר שבע שמתחת לעשרים הם הרובים  
 השומרים ומעל עשרים הם פרחי כהונה.  
 ד. הכסף משנה (הל' בית הבחירה פ"ה ה"ה)  
 נקט כדרכו של המפרש והרא"ש וז"ל:  
 "ומ"ש והרובין מפרש בגמרא פ"ק דתמיד (דף  
 כ"ג) דהיינו נערים שלא הגיעו לעשות עבודה  
 כגון **פחותים מי"ג**".

תפקידם ומעשיהם: לשמור – רובין,  
 לעבוד במקדש – פרחי כהונה.  
 ג. בפירוש המיוחס לרש"י<sup>1</sup> (תמיד כז ע"א)  
**כתב כרבנו גרשום: "אמרי התם – גבי  
 שמירה דלא מטו למעבד עבודה שלא הגיעו  
 לעשות עבודה כגון פחותים מי"ג שנה קרי  
 להו רובים כלומר נערים. הכא דמטו למיעבד  
 עבודה שכל אותם שישנים שם בבית המוקד  
 ראויין לעבודה דבשביל כך הם ישנים שם  
 כדי שיהיו מזומנים למחר לעבודה ביום  
 עבודתם... קרי להם פרחי בחורים שלא הגיעו  
 עדיין לכלל זקנה"**.<sup>2</sup>  
 כלומר חילוק בין שאינם ראויים  
 לעבודה לבין ראויים לעבודה.  
 וכן בפירוש הרא"ש (תמיד כז ע"א): "דלא  
 מטו למעבד עבודה. **שלא הביאו ב' שערות**  
 אותן שהיו שומרים וניעורין כל הלילה שלא  
 היה להם טורח העבודה למחר. דמטו למעבד  
 העבודה. הם פרחי כהונה שהיו ישנים כדי  
 שיכלו לסבול טורח העבודה למחר".  
 ובמיוחס לראב"ד (תמיד כז ע"א):  
 "דלא מטו למעבד עבודה. פי' שעדיין קטנים  
 היו שומרים שלא הגיעו לעבודה עדיין **שלא  
 היה להם ב' שערות**".  
 "קרי להו רובים. כמו רביה".  
 "הכא. דקרי להו פרחי כהונה דהיינו דמיירי  
 דכבר הגיע לעבודה ובפ"ק דחולין פליגי בה

1. נתכנה רש"י אע"פ שכנראה אינו מפירוש רש"י ויש שכינו אותו: 'המפרש'.  
 2. בקובץ שיטות קמאי (תמיד כז ע"א) ציטט את 'שיטה לרבינו שמואל ב"ר יצחק' והביא את הפירוש  
 השני: "דמטו לעבודה, קרי פרחי שיש להם שערות. דלא מטו לעבודה, קרו רובים. רביא, ילד. יש  
 ספרים, דלא מטו לעבודה קרו רובים, כמו בתחילת הלילה כשמתחיל לשמור דלא זמן עבודה,  
 הוא בילדים, הכא קרי ליה פרחי, כבר הלכה קצת הלילה, והגיע סמוך ליום שהוא זמן עבודה,  
 וראויה עבודה בבחורים". ונראה שלפי שני הגירסאות ההבחנה בין גדולים לקטנים.

## חבל נחלתו

היינו הרובים הם פחות מ"ג שנים ופרחי כהונה הם יותר מ"ג שנים שראויים לעבודה.

הקשה על זה המשנה למלך (הל' בית הבחירה פ"ח ה"ה) ותרץ כבאר שבע:

"והרובין היו שומרים שם כו'. בגמרא אמרינן דמש"ה קרי להו רובין משום דלא מטו למעבד עבודה ופירש המפרש כגון פחותין מ"ג שנה וכ"כ מרן. ואני תמיה על זה דאיך יתכן דמצוה זו שהיא שמירת המקדש שהיא מצות עשה יניחו אותה לעשות לקטנים שאינן בני מצוה וכי תימא שהמצוה מתקיימת בשמירת הלויים הא ליתא דהא מקרא מלא הוא שהכהנים יהיו שומרים וכדאיתא בגמרא ריש מסכת תמיד. ומיהו לזה היה אפשר לומר דבבית המוקד השומרים לא היו קטנים דהא התם לא קתני רובין כי אם פרחי וכמו שעוד נעמוד על זה (יובא לקמן) וא"כ הרי מתקיימת מצות שמירה התם. ומיהו אין דעתי מתיישבת בזה דהא מקרא ילפינן דכהנים ישמרו בג' מקומות מדכתיב אהרן ובניו וא"כ מן הדין ראוי דהשומרים יהיו בני מצוה. והנראה אצלי דהא דקאמר הכא דלא מטו למעבד עבודה היינו שהם פחותים מעשרים שנה וכמ"ש רבינו בפ"ה מהלכות כלי המקדש דין ט"ו וכשיגדל הכהן ויעשה איש הרי הוא כשר לעבודה אבל אחיו הכהנים לא היו מניחין אותו לעבוד עד שיהיה בן עשרים שנה ע"כ, ולאילו הוא דקרי להו הכא רובין דהיינו שהן ראויין לעבודה אלא שהכהנים אין מניחין אותן לעבוד והיו עושין אותן שומרים. והסמ"ג עשין קס"ה כתב דהרובין היו נערים שלא הגיעו לחינוך עבודה ע"כ ודבריו סתומים מהו חינוך עבודה. שוב ראיתי להרב באר שבע שכתב כן ודחה דברי המפרש. וראיתי בפסקי תוס' מסכת תמיד סי' ו' שכתב שם פחות

מבן עשרים אין כשר לעבודה ולפי דעתי דבריהם הן על הרובין השנוי במשנתנו דאמרינן בגמרא דלא מטו למעבד עבודה ופי' הם דמיירי בפחות מכל ומש"ה הוצרכו לימר דפחות מבן עשרים אין כשר לעבודה".

ה. ממפרשי המשנה בתמיד (פ"א מ"א) משמע תשובה שליטת, והם זיהו את הרובים עם פרחי כהונה.

פרש הרמב"ם: "ונתבאר בתלמוד כי הרובין והם היורים הם אשר קראם פרחי כהונה".

וכן ר' עובדיה מברטנורא: "ופרחי כהונה – בחורים שמתחיל שער זקנם לפרות, והן היו השומרים" וכן בפירושו למידות (פ"א מ"ח).

לפי"ז המשנה צריכה ביאור חדש. שכן שתי השיטות הקודמות פרשו שהרובים היו השומרים ופרחי כהונה היו העובדים למחר, ואילו הרמב"ם ורע"ב פרשו שהם אותם כהנים בשינוי שם.

שאלה זו מביא בשושנים לדוד (תמיד פ"א מ"א):

"ד"ה והרובין וכו' שלא הגיעו וכו'. הכי איתא בש"ס התם קרי להו רובין הכא קרי להו פרחי כהונה אמרי אין התם דלא מטו למעבד עבודה קרי להו רובין הכא דמטו למעבד עבודה קרי להו פרחי כהונה ע"כ, ומזה קשה על הרמב"ם שכתב וז"ל ונתבאר בתלמוד שרובין הם הרובין ומורין בקשת הנקראים פרחי כהונה ע"כ, וכן הרגיש הב"ד ומכח זה כתב על פי' הרמב"ם שאינו מיושב ושהוא דלא כהגמרא עיין שם, ובאמת לשונו (=של הבית דוד) אינו מיושב ולא טוב הדבר במחילה מכבודו להוציא דבר כזה על תפארת גאון ישראל ואבי התעודה כי מימיו מימי המקדש אנו שותין ואף אם אשכח פרכא לפרושו ה"ל להקשות על פירושו דרך קושיא כדרך כל

העובדים באותו יום בית האב המסויים קורא אותם פרחי כהונה, כאשר מדבר על השומרים שהם כהנים משאר בתי האב של אותו משמר אשר הם השומרים באותו שבוע קורא אותם רובים, ובכל מקרה כהנים קטנים אינם יכולים לא לעבוד ולא לשמור.

ו. הרמב"ם כתב בהלכה (הל' בית הבחירה פ"ח הל' ה-ו) כפירושו במשנה: "והיכן היו שומרים, כהנים היו שומרים בבית אבטינס ובבית הניצוץ ובבית המוקד, בית אבטינס ובית הניצוץ היו עליות בנויות בצד שערי העזרה והרובין היו שומרים שם, בית המוקד כיפה ובית גדול היה מוקף רובדין של אבן וזקני בית אב של אותו היום היו ישנים שם ומפתחות העזרה בידם".

"לא היו הכהנים השומרים ישנים בבגדי כהונה אלא מקפלין אותן ומניחין אותן כנגד ראשיהן ולובשין בגדי עצמן וישנים על הארץ, כדרך כל שומרי חצירות המלכים שלא יישנו על המטות".

מדברי הרמב"ם האלו שהמשנה של בית המוקד מדברת בשומרים מוכיח האבני נזר ששמירה לגבי כהנים היא עבודה (אבל לגבי לויים שאינם בני עבודה ודאי אינה עבודה), וז"ל שו"ת אבני נזר (חיו"ד סי' תמט):

"הנה בהרמב"ם פ"ח מהלכות בית הבחירה הלכה ו' לא ה' הכהנים השומרים ישנים בבגדי קודש כו' יע"ש במל"מ דהשומרים ה' מקצתם שומרים ומקצתם ישנים וחוזר חלילה. ומבואר מזה דדוקא ישנים לא ה' בבגדי כהונה אבל שמירתן ה' בבגדי כהונה. והרי

חכמי לב, ואמנם מן יציב ל"ק מידי דהרמב"ם דייק דמתנני' נראה דבבית המוקד לא היו ישנים רק אנשי בית אב כדי שיהיו מוכנים לעבוד עבודתם בבקר ובשני מקומות אחרים היו שומרים שאר כהני המשמר, והש"ס ה"ק התם דלא מטו לעבודה כלומר שלא הגיעה אליהם העבודה שאינם מבית אב של אותו היום קרי להו רובים והכא דמטו לעבודה שהם מבית אב של יום שהגיעה להם העבודה קרי להו פרחי, ומיהו באמת היינו רובים היינו פרחי אלא דהכא במתנני' התנא כדי לקצר בלשונו כיון להודיע ולחלק בשינוי זה בין היכא שמדבר על אנשי בית אב ובין היכא שמדבר על שאר אנשי המשמר, ולכי תידוק פירושו ז"ל דייק נמי טפי מפ' המפרש, דהא ילדים פחותים מ"ג לאו בני שמירה נינהו ואין זה דרך כבוד למקדש הקריבהו נא לפחתך, ומה שהכריח המפרש דאותן שיכולים לעבוד אין רוצים ולא מניחים אותן לשמור הא נמי ל"ק להרמב"ם דהני לאו בני עבודה נינהו באותו יום, ובלא זה להרמב"ם השמירה אינה אלא בלילה כמ"ש בפירושו וכ"כ ג"כ בחבורו בפ"ח מהלכות בית הבחירה (ועיין בת"ט ז"ל לקמן בריש מדות), א"כ עבודה בליליא מי איכא, ישמרו בלילה ויעבדו ביום וכמו שעושין ג"כ אותם שבבית המוקד, אך הסמ"ג פירש גם הוא ז"ל כפירוש המפרש ז"ל עיין שם".

היינו בעל בית דוד<sup>3</sup> מקשה על הרמב"ם שלכאורה רובים ופרחי כהונה הם שתי קבוצות נפרדות. משיב רבי דוד פראדו (בעל שושנים לדוד) כאשר מדבר על

3. לא ידוע לי למי כוונתו, וכוונתו או לר"ד קוריאנאדי שכתב חידושים על המשנה, או לר' יוסף דוד בעל שו"ת בית דוד אב"ד סלוניקי.

## חבל נחלתו

העבודה נעשית בפנים. וא"כ בזמ"ז אזדא לה שמירת כהנים".

"יא) אך מדברי הרא"ש והמפרש [תמיד כז ע"א] **דסוברים שהשומרים הי' קטנים**. מוכח דלאו עבודה הוא דקטן לאו בר עבודה הוא בין בכהנים בין בלויים [ואם נאמר דלאו עבודה הוא אין מקום לתמיהת המל"מ [ביה"ב פ"ח ה"ה] דאף שהיא מצוה יכולה להתקיים בקטנים כמו אכילת קדשים ותרומה ויבום בחרש ושוטה. שוב ראיתי שזה שבוש דאין רא"י ממידו דאכילה והנאה דאפי' מתעסק חייב ומצוה עי' רש"י ר"ה [כח ע"א] ואין להאריך]. אולם מטעם אחר יש לתמוה דקטן לאו בר שימור הוא כמבואר בפוסקים [או"ח סי' ת"ס] בענין שימור של מצה בליל ראשון של פסח. מ"מ יש להוכיח מהם דס"ל לאו עבודה הוא. קיצור<sup>4</sup> הדברים דשמירת כהנים הוא במחלוקת שנוי' דלהרמב"ם ותוס' וכן משמע מהכתוב אזדא לי' שמירת כהנים לדידן דכולנו טמאי מתים. ולדעת הרא"ש והמפרש דלאו עבודה הוא איתא גם בטומאה".

ז. המל"מ ברר האם הכהנים השומרים היו מותרים לנמנם – בניגוד ללויים שאיש הר הבית היה רשאי לשרוף בגדיהם אם נרדמו על משמרתם. עפ"י שיטת הרמב"ם שרובים וכהנים הם אותם כהנים, אולם במלאכה שונה, מבאר המשנה למלך (הל' בית הבחירה פ"ח ה"ו): "...ומיהו לכל הפירושים נראה לי שגם הכהנים השומרים לא היו ישנים זכיון דעיקר מצות השמירה הוא שיהיו נעורים מה נשתנו הכהנים מן הלויים. אלא דקשה לי ההיא דתנן בריש

האבנט פסק הרמב"ם שהי' כלאים ומינה דייק הש"ס ביומא (ס"ט ע"א) דקשין הם ולדעתו אסור ללבושו שלא בשעת עבודה. אלא דלטעמי' דשמירה הוי עבודה וצריך בגדי כהונה. ואין לדחות כדברי הש"ס ביומא (ס"ח ע"ב) לענין הא הלוכי מהלכי. דהרמב"ם בתרא והי' לו לפרש. ובודאי דס"ל דבעינן בגדי כהונה".

"ט) וכן נ"ל מהתוס' מנחות מ"א. שהביאו תוספתא דכלאים בגדי כהונה ובגדי כ"ג אין בהם משום כלאים בגדי כהונה שיצא במדינה חייב במקדש בין לשרת בין שלא לשרת פטור. והעלה שם התוס' דחייב מדאורייתא. ואין לדמות מקדש למדינה דבמדינה ליכא שום היתר. והקשו ע"ז מפרק בא לו [יומא סט ע"א] דלא הי' מקפלין אותן ומניחין אותן תחת ראשיהם אלא כנגד ראשיהם משום כלאים [יע"ש מה שתי']. ומאי קשיא להו והא השינה ע"כ לא הי' בעזרה דאין ישיבה בעזרה כ"ש שכיבה [כביומא דף וי' ע"א] מביתו למה פירש יע"ש ברש"י ובתוס' [וכהר הבית אין שום עבודה לכהן וליכא שום היתר. ודומה למדינה דחייב. אלא ודאי ס"ל דשמירה עבודה ובעי בגדי כהונה. והרי דשמירה הי' בהר הבית וע"כ דמאי למקדש כיון דיש שם היתר".

"י) מעתה שזכינו מהכתוב ומהרמב"ם ומהתוס' **דשמירת כהנים עבודה ובעי בגדי כהונה**. הדבר ברור דאסור בטמאי מתים. ואף אם יעמוד חוץ להר הבית וישמור. ודומה לעומד בחוץ והפך בצינורא באברים בפנים דחייב כמ"ש הראב"ד פ"ד מהלכות ביאת המקדש הלכה ד'. וה"נ אף שכהן עומד בחוץ מ"מ

4. סיוע זה הוא תשובה לשואל: האם חייבים בשמירת מקדש גם בזה"ז.

**פרחי כהונה** וכתב בפירוש דהשומרים לא היו ישנים בבגדי קדש משמע דשלא בבגדי קדש היו ישנים. והדרא קושיין לדוכתא דמה נשתנו כהנים מלויים דלויים מוכח ממתניתין דלא היו ישנים וכדכתיבנא.

”וראיתי בפסקי תוספות דריש תמיד וז”ל כהנים ולויים נחלקו למשמרות **וזמן קבוע היה להם לישן** ואם מצאו ממונה שישן יותר חובטו במקל ושורף בגדיו אם לא שעומד תחלה ואומר שלום עליך גם במשמר אחד ישן משמר שני נעור ושומר ע”כ. והנה אין ספק שיש ט”ס בסוף דברי התוס’ הללו. והנראה אצלי דהתוס’ הוקשה אצלם מה שהקשינו דאיך היו השומרים ישנים ולזה תירצו בשני אופנים האופן הראשון הוא דלעולם דהיו ישנים אלא דזמן קבוע היה להם לישן ואיש הר הבית היה מחזר ואם מצאו שישן יותר מהזמן הקבוע היה חובטו במקל ומאי דתנן לא היו ישנים בבגדי קדש היינו בזמן הקבוע להם לישן, עוד כתבו דבכל משמר ומשמר לא היו כולם נעורים אלא היה א’ ישן ואחד נעור והיו חוזרים חלילה ולפי זה מאי דתנן דאיש הר הבית היה מכה למי שהיה ישן היינו למי שהיה זמנו להיות נעור ומאי דתנן לא היו ישנים בבגדי קודש הכוונה היא במי שהיה זמנו להיות ישן לא היה ישן בבגדי קדש”.

”ומה שסיימו התוספות וכתבו ומקומות יש שלא לישן בהם ולכאורה דברי התוס’ הללו אין להם מובן דבאיזה מקום מיירי דאי בעזרה הא אפי’ ישיבה אסורה וכל שכן שינה והנראה דהתוס’ הוקשה להם דכפי מה שכתבנו דבכל משמר ומשמר לא היו כולם נעורים אלא היה אחד ישן ואחד נעור א”כ איש הר הבית כשהיה מחזר איך היה יודע שזה שהוא ישן היה זמנו להיות נעור ואפשר

תמיד ופרחי כהונה איש כסתו בארץ לא היו ישנים בבגדי קדש **משמע דפרחי כהונה שהם השומרים היו ישנים** אלא שלא היו ישנים בבגדי קודש. הן אמת שמתוך דברי המפרש שכתב דהטעם שהיו הרובין שומרים הוא משום דאותם שיוכלים לעבוד אינם רוצים לשמור. ועוד הואיל ויכולין לעבוד אין אנו מניחין אותם לשמור כו’ נראה מתוך טעמים אלו **דגם בבית המוקד היו הרובין שומרין והפרחי כהונה לא היו שומרים אלא שיהיו שם כדי שיהיו מוכנים שם** וכן כתב הרב בעל באר שבע דלדברי המפרש גם בבית המוקד לא היו שומרים אלא הרובין והכריח כן ממ”ש המפרש עלה ההיא דאמרינן בגמרא התם דלא מטו למיעבד עבודה כו’ התם גבי שמירה דלא מטו וכו’ משמע דהכא גבי פרחי כהונה אין בהם שמירה כלל כו’ ואם כן כפי סברא זו לא קשה מידי, **דלעולם השומרים לא היו ישנים** ומאי דתנן ופרחי כהונה איש כסתו בארץ הני לא היו שומרים אלא שהיו ישנים שם כדי שיהיו מזומנים למחר לעבודה וכמו שכתב המפרש”.

”ומיהו אעיקרא דדינא סברא זו שיחסנו למפרש היא תמוה דפשטא דמתניתין דקתני והרובין שומרים שם משמע דדוקא התם היו הרובין שומרים אבל בבית המוקד לא היו הרובין שומרים וכן כתב בפ”י רבינו עובדיה דבבית המוקד **פרחי כהונה היו השומרים** וכן כתב הסמ”ג במצות עשה סי’ קס”ה וכן הוא דעת רבינו שכתב לא היו הכהנים השומרים ישנים בבגדי כהונה כו’ הנה דעת שפתיו ברור מללו דמאי דתנן לא היו ישנים בבגדי קדש קאי על השומרים ופשיטא שאינם רובים דהרובין דהיינו שלא הגיעו לעבוד עבודה בגדי כהונה מאי בעו גביהו? אלא ודאי דס”ל **דהשומרים דבית המוקד לא היו רובין כי אם**

## חבל נחלתו

ח. מחבר ביאור הר המוריה<sup>5</sup> (הל' בית הבחירה פ"ח ה"ה) הסביר שהמחלוקת בשינה היא לפי שיטות המפרשים מתי חובת שמירה בלילה או אף ביום:

"וזקני בית אב וכו' מדברי המפרש מבואר דהיה להם מטות בנויית בכתלים והיו עולים שמה ע"י הרובדין, והפרחי כהונה היו ישנים על הארץ איש כסתו בארץ והפרחי כהונה לא היו השומרים רק הרובים היו השומרים אבל השומרים לא היו רשאים לישן עיין שם בתמיד כ"ה ב' וכ"ז א'. וכן דעת הר"ש בריש מדות רק שכתב דהרובדין היא רצפה חלקה שהיו ישנים עליה יעו"ש, והא דחילק בין רובים לפרחי וכתב שם הטעם כי הפרחי כהונה לפי שהיו יכולים לעשות עבודה לכן לא היו שומרים יעו"ש י"ל דאזיל לשיטתיה דס"ל דהשמירה היתה בין ביום ובין בלילה וא"כ אם היו עוסקים בשמירה לא היו יכולים לעבוד לכן לא היו עוסקים בשמירה. אמנם רבינו פי' שם בריש תמיד כי הרובים הם פרחי כהונה והם היו השומרים בבית המוקד ורק בבית הניצוץ ובבית אבטינס לא היו שומרים רק הרובים אבל בבית המוקד היו השומרים פרחי כהונה ומש"כ רבינו שם וז"ל ונתבאר בגמרא שרובין הם הרובים ומורים בקשת הנקראים פרחי כהונה עכ"ל לאו ממש פרחי כהונה רק הם הרכים בשנים אבל מ"מ הרובים הם רכים יותר ולפי שס"ל שהשמירה לא היה רק בלילה ולכן היו יכולים לעבוד עבודה ביום ועוד דאין השמירה מעכבת את העבודה כי הרבה היו כדי לזה וכדי לזה. ונמצא שלרבינו היו יכולים השומרים לישן

דזמנו היה להיות ישן ואם כן איך היה מכה אותו. לזה כתבו דמקומות יש שלא לישן בהם כלומר דהיה להם בכל משמר ומשמר מקום קבוע שלא לישן אלא לישב שם לשמור וכשהיה זמן אחד מהם לשמור היה יושב שם ובמקום אחר היה הולך חבירו וישן וכשהיה מחזר איש הר הבית והיה מוצא בן לוי במקום שלא היו ישנים שם והוא היה ישן היה מכה אותו לפי שישן במשמרתו. שוב ראיתי להרב בעל באר שבע שהקשה קושיא זו שכתבנו וכתב ונראה בעיני דזמן קבוע היה להם לישן בלילה ואם מצאו הממונה שישן יותר חובטו במקל ושורף בגדיו אם לא שעמד תחילה ואמר שלום עליך ומשמר אחד היה ישן ומשמר שני היה נעור ושומר כדרך כל שומרי אוצרות המלכים וכן דייק לשון המשנה דמדות דקתני קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפין שישן לו על משמרו מדנקט על משמרתו משמע שאינו נלקה אלא על שישן על משמרתו אבל בלא משמרתו היה ישן בהיתר דאם לא כן על משמרתו למה לי. והשומרים היו מתחלפין על פי משמרות עד שיגמרו כ"ד משמרות וחוזרים חלילה כמו בשאר עבודות והשתא לא קשיא מידי עכ"ד. והנך רואה שדבריו הם לקוחים מפסקי התוס' אלא שהרב נראה דפירש לדברי התוס' באופן אחר ממה שכתבנו ודבריו צריכים תלמוד ועוד אנופף ידי בדינים אלו אם יגמור ה' בעדי".

עולה מדבריו כי בבית המוקד היו שומרים פרחי כהונה, והיה להם עת לישון ולכן היו פושטים את בגדי הכהונה.

5. רבי מאיר יונה בארנצקי – נולד בשנת תקע"ז (1817), נפטר בשנת תרנ"א (1891). המהדיר את העיטור (עפ"י בבליוגפיה פרויקט השו"ת).

## חבל נחלתו

שכתב רבינו דהפרחי כהונה הם הרובים. והם היו השומרים בבית הניצוץ ובבית אבטינס ולפי"ז מאי דפריך הש"ס שם בתמיד כ"ו ב' מ"ש התם קרי להו רובים הכא קרי להו פרחי ר"ל כיון דהכל אחד ומשני דמיירי הכא אפי' בהגיעו לעבודה (אמנם לפי המפרש וכן למש"כ מתחלה בכוונת דברי רבינו שהרובין לאו הם פרחי כהונה ממש כי בבית המוקד היו השומרים פרחי כהונה ובבית אבטינס ובבית הניצוץ היו הרובים השומרים ניחא יותר. שוב פקח ה' עיני וראיתי כי גם המל"מ העיר בזה בכמה דברים שכתבנו יעו"ש היטיב").

### מסקנות

- א. שלשה פירושים לחילוק בין רובים לפרחי כהונה: גיל, תפקיד במקדש, או שאין חילוק ביניהם.
- ב. יש אומרים שהכהנים השומרים בבית המוקד היו פרחי כהונה דוקא.
- ג. נחלקו האם כהנים ולויים יכלו לישון על משמרתם.

וכדמשמע מלשונו בהלכה ו' יעו"ש וכ"מ קצת ממשנה ח' פ"ק דמדות דאיתא שם וכן לוי ישן לו מבחוץ".

וממשיך הר המוריה בדברי המל"מ:

"אמנם המל"מ בהלכה כתב דצ"ל וישב לו מבחוץ יעו"ש וי"ל בגי' זו פליגי רבינו עם המפרש וק"ל. וממה שלא הזכיר רבינו פרחי כהונה כאן כלל לכאורה י"ל דס"ל דאיש כסתו בארץ קאי נמי על זקני בית אב וכן על הרובים דבית הניצוץ ובית אבטינס דכלם היו שוכבים לארץ וכסתו בארץ רק דבבית המוקד היה מוקף רובדים ולא כן בבית אבטינס ובבית הניצוץ. וקמ"ל דבכל אותן המקומות היו זקני בית אב ישנים וכן היו שם בכל המקומות פרחי כהונה וכולם היו שוכבין לארץ. א"נ י"ל דזקני בית אב היו ישנים בבית המוקד על הרובדים ולא על הארץ והם היו השומרים בבית המוקד אבל בבית הניצוץ ובבית אבטינס היו הרובים שומרים והם היו ישנים על הארץ ומה דאיתא במשנה לא היו ישנים בבגדי קדש קאי על אלו ועל אלו וזה

## סימן נח

### הדרן לסדר קודשים

שנאמר (איוב י"ב) מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח, אבל זקני תורה אינן כן אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן שנאמר (איוב י"ב) ביששים חכמה ואורך ימים תבונה". הסיוס של ר' יהושע הוא בהתאמה לדברי המשנה שבגלל ספיקות חייבת להביא שבעה גוזלות של תורים או בני יונה ואין די במילוי חובתה בלבד. נשאל שתי שאלות:

בסוף מסכת קינים (פ"ג מ"ו) המסכת האחרונה בסדר קודשים נאמר: "אמר ר' יהושע זה הוא שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה. כיצד קולו שבעה: שתי קרניו שתי חצוצרות, שתי שוקיו שני חלילין, עורו לתוף, מעיו לנבלים, בני מעיו לכינורות, ויש אומרים אף צמרו לתכלת. רבי שמעון בן עקשיא אומר: זקני עם הארץ כל זמן שמזקינין דעתן מיטרפת עליהן

## חבל נחלתו

א. מה בא ר' יהושע ללמדנו באמירה: שכשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת עושים ממנו שבעה דברים המפיקים קול? ב. מה החיבור של המימרא השניה מפי ר' שמעון בן עקשיא למימרא של ר' יהושע.

פרש הרמב"ם (קנינים פ"ג מ"ו): "ולפי שנאמר בשאלות הללו שהאשה הזו אלו לא אירע לה שום פסול ולא ספק מכל הספקות והיתה עשירה והביאה קרבן עשיר לא היתה חייבת אלא עוף אחד לחטאת והיא מצוה אחת, וכאשר אירע לה ספק הביאה שבעה כמו שבארנו בבבא האחרונה, אמר ר' יהושע על דרך התימה, דבר זה כעין אמרם בכבש כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה, **נמצא זה בקלוקולו נתרבו בו המצוות.** ואמר ר' שמעון בן עקשיא בדומה לכך, כי זה דומה לתלמידי חכמים שבזמן זקנתם ושיבתם וחולשת גופם תרבה חכמתם ויתחזק שכלם ויוסיפו שלמות כמו שאמר בישישים חכמה ואורך ימים תבונה".

אולם ריבוי המצוות הוא מחמת הספק, ולא מובן מה הדמיון לתלמידי חכמים שאצלם זה טבעי שנחלש הגוף ומתרבה החכמה.

וכן באר ר' עובדיה מברטנורא (קנינים פ"ג מ"ו): "אמר רבי יהושע זהו שאמרו כו' – כשם שהכבש חי אין יוצא ממנו אלא קול אחד, וכשהוא מת שהיה ראוי שיפסוק קולו יוצאים ממנו שבעה קולות כדמפרש ואזיל, הכא נמי כשנדרה תחילה קודם שהביאה כלום לא היתה צריכה אלא קן לנדרה וקן לחובתה, ולאחר שקבעה נדרה והביאה נדרה וחובתה, לפי שאינה יודעת מה קבעה ואין יודע הכהן מה הקריב, צריכה להביא ארבע פרידות לנדרה וארבע לחובתה כדאמרן".

וכן בהמשך פירש: "רבי שמעון בן עקשיא אומר – אף כל זה דומה להך מילתא, דכשם שכשהוא מת קולו שבעה, כך זקני תורה כל זמן שמזקינים ובאים לידי תשות כה, הן מוסיפין חכמה".

ואף עליו קשה מה ששאלנו לפירוש הרמב"ם.

לפי דברי הרמב"ם והרע"ב עיקר הדרשה היא על צד הגנאי שבדבר, שכן היה ראוי שתביא רק קן אחד ולבסוף מביאה ארבעה קנינים בגלל הספיקות. וכן דוקא מיתת הכבש מביאה לקולות, וזקנותם של עמי הארצות מביאה לכך שדעתם מיטרפת עליהן. ולכאורה הקשר של תלמידי חכמים אינו ברור. ולכאורה יותר נראה שהשוואה היא דוקא בצד המגונה, ומובן מדוע רבי שמעון בן עקשיא פותח בגנות זקני עמי הארצות ומסיים בשבח בזקני תלמידי חכמים, שמצטרפים לדרשה כדי לסיים בשבח, ולא מעצם הלימוד.

אמנם המהרש"א (קנינים פ"ג מ"ו) מבאר צדדים לזכות וז"ל: "כשהוא חי קולו א' וכשמת קולו ז' כו'. ענינו מצינו הקולות ז', כדאמרינן בברכות דשבת ז' ברכות ע"ש ז' קולות שנאמר בהבו לה' בני אילים כמפורש שם. גם בערכין אמרו כלי שיר מקדש בז' נימין כמפורש שם. ושאמר י"א אף צמרו לעשות תכלת היינו נמי לענין קול, כמ"ש המפרשים רמז על קול שולי המעיל שהיה תכלת והוא קול שמינית שיהיה לימות המשיח כמפורש שם בערכין, וסמך לזה בדומיא דהכא זקני תורה כל זמן שמזקינים ונוטין למות מוסיפין תבונה בז' חכמות בדיבור בהם כמ"ש ואורך ימים תבונה אבל בזקני ע"ה טעם זקנים יקח, דאפילו אותו דיבור וקול א' שלהם מתמעט בזקנותם, ופי' הפסוק לנאמנים



קול השיר, מיריחו היו שומעים קול השופר, ויש אומרים אף קול של כהן גדול בשעה שהוא מזכיר את השם ביום הכפורים, מיריחו היו מריחים ריח פטום הקטרת, אמר רבי אליעזר בן דגלאי עזים היו לבית אבא בהר מכוור והיו מתעטשות מריח פטום הקטורת".  
**בפירוש הראב"ד** (תמיד ל ע"ב) **מסביר** מהי מעלתה של יריחו:

"ומורי הרב החסיד ז"ל אמר דכל הנך דקתני שהיו נשמעין מיריחו מעשה נסים היו, ודוקא היה ביריחו נשמע ולא בשאר צדדים **מפני שיריחו היתה כמו ירושלים מפני שהיא היתה תחלת כבוש א"י וכמו דתרומת דגן צריך לתרום כן נתרמה א"י עצמה** ובשביל כך התרימה יהושע להיות קודש לפי' היא כמו ירושלים והיו נשמעין בה כל הנך דקתני כדי שירגישו בני אדם שביריחו יש כמו כן קצת קדושה כמו בירושלים ולפיכך באלה יותר משאר דברים מפני שכל אלו הדברים קול שער הגדול וצלצל וגביני כרוז הם תחלת עבודות המעמידים את הכהנים לעבודתם וליום לדונם וגם קטורת הוא תחילת עבודת פנים ודי בהנך והאי דקא מסיק במסכת יומא דכה"ג משוכח היינו לפי ראות בני אדם, אבל כח שום אדם לא היה לשמוע קולו ביריחו אלא שנס היה, והאי דלא קחשיב להו בכלל נסים הנעשים בבהמ"ק משום דמילי אבראי כמו קול ביריחו לא קא חשיב".

יריחו זכתה מעצמה כראשית של ארץ ישראל, אולם ירושלים נבחרה למקום המקדש וכך נוצר קשר רוחני ביניהן.  
**כאמור באבות דרבי נתן** (פרק לה): "אמר יהושע באותו שעה יודע אני שבית הבחירה עתידה לקבע בין תחומו של יהודה לבנימין אלך ואתקן דושנה של יריחו. ומי אכלה כל אותן השנים בני קני חותן משה שנאמר ובני

בעצמם שהיו סומכין לכיון דיבורם מסיר להם השפה שהקב"ה נוטל מהם בזקנותם שלא ידברו עוד דבריהם בטעם ובמכוון וק"ל".  
**ויש לבאר דבריו.**

**המהרש"א הזכיר בקיצור את הברייתא בתוספתא ערכין (פ"ב ה"ז) ומובאת בערכין (יג ע"ב):**

"רבי יהודה אומר שבע נימין בכנור בזמן הזה, שנאמר: שובע שמחות את פניך. לימות המשיח שמונה שנאמר: למנצח על השמינית על נימא שמינית. לעתיד לבוא בעשרה שנאמר: הודו ל"י בכנור בנבל עשור זמרו ל".

**פירוש הברייתא:** המציאות שלנו בנויה על שבעה צדדים כפי שמברר המהר"ל בכמה מקומות. לימות המשיח יופיע הצד השמיני האלוקי כפי שמבאר המהר"ל בענין ברית המילה ביום השמיני. וההתעלות הרוחנית עם ההופעה האלוקית, מתעמקת ומתרחבת עד למדרגה התשיעית והעשירית.

בית המקדש בו נעשים הקרבנות המפורטים בסדר קודשים מופיע בגלוי את שבעת הפנים של העוה"ז דרך הארת המנורה בשבעה נרותיה, אולם מצד השפעת קדש הקדשים והתורה, מקור השפעתו הוא מהמדרגות שמעל השבע ומעל הטבע, עד כדי המעלה העשירית לעתיד לבוא.

מקור נוסף לכך הוא האמור בתמיד (פ"ג מ"ח): "מיריחו היו שומעין קול שער הגדול שנפתח, מיריחו היו שומעין קול המגריפה, מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור, מיריחו היו שומעין קול גביני כרוז, מיריחו היו שומעין קול החליל, מיריחו היו שומעין קול הצלצל, מיריחו היו שומעין

## חבל נחלתו

מיריחו עלה חצי מעמד מפני שהיא ראשיתה של א"י ומעין תמורתה של ירושלים.

לאחר הדיון במעלת יריחו נחזור לאמור על הקולות שנשמעו בה.

מספר הקולות ששמעו ביריחו הוא **שמונה** (כשהשמיני בשם י"א כדוגמת י"א שצמרו לתכלת), ועוד שני ריחות: של הקטורת ביריחו, ובעבה"י ע"י עזים של בית אבא. סה"כ עשר השפעות מן המקדש.

שבעה קולות היו שומעים כל יום. קולו של כהן גדול המדרגה השמינית ביום הכיפורים בעשירי לתשרי, והשפעת בית המקדש מגיעה לריח הקטורת ביריחו שהוא הרבה יותר גשמי ומוחש, ואחריו אף לריח הקטורת המתפשט כשגם בעלי חיים מושפעים ממנו ואף מחוץ ליריחו. כי מדרגת המקדש בו אנו עסוקים בסדר קדשים, היא כימות המשיח בשמונה נימין, ויש בה אף את הלעתיד לבוא עד הדרגה העשירית העליונה.

לכך מביא סדר קדשים שעסקנו בלימודו.

בביאור הרז"ה למסכת קינים, כתב טעם סמיכות מימרא זו לכאן, לפי שסדר קדשים הוא כנגד חכמה – בפסוק 'והיה אמונת עתיך חוסן ישועה חכמה ודעת' (שבת ל"א ע"א).

נראה שר' יהושע בא לרמז שכנגד חילוקי העולם הזה וספקותיהם, באים בעלי חכמת הקודש ויודעים היאך לגאול

קני חתן משה עלו מעיר התמרים (שופטים א' ט"ז). אמרו כשיגלה הקדוש ברוך הוא את שכניתו עתיד לשלם שכר טוב ליתרו ולבניו. [ומנין] הם מתפרנסין בניו של יתרו מן היצירה שנאמר ומשפחות סופרים יושבי יעבץ (דה"י א' ב' נ"ה) ואומר המה היוצרים יושבי נטעים וגו' (שם שם ד').

וקשר נוסף אנו מוצאים לגבי מעמדות. נאמר בתלמוד בבלי (תענית כז ע"א): "ומה טעם תיקנו מעמדות – לפי שנאמר צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי והיאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות. על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים ושל לויים ושל ישראלים. הגיע זמן משמר לעלות – כהנים ולויים עולין לירושלים. תנו רבנן: עשרים וארבעה משמרות בארץ ישראל, ושתים עשרה ביריחו. שתיים עשרה ביריחו? נפישן להו טובא! – אלא: שתיים עשרה **מהן** ביריחו. הגיע זמן המשמר לעלות, חצי המשמר היה עולה מארץ ישראל לירושלים, וחצי המשמר היה עולה מיריחו כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבירושלים".

וכך נאמר בירושלמי (פסחים פ"ד ה"א): "אלא שהתקינו הנביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות על כל משמר ומשמר היה עומד בירושלם של כהנים ושל לויים ושל ישראלים. תני עשרים וארבעה אלף עמוד מירושלם וחצי עמוד מיריחו. אף יריחו היתה יכולה להוציא עמוד שלם אלא בשביל לחלוק כבוד לירושלם היתה מוציאה חצי עמוד".

## חבל נחלתו

ורבי שמעון בן עקשיא משלים את מדרגת החכמה – זקן זה קנה חכמה (עפ"י קידושין לב ע"ב: "רבי יוסי הגלילי אומר: אין זקן אלא מי שקנה חכמה") – כשדוקא עם ההתמעטות של צרכי הגוף מתעלה חכמת התורה ומתרחבת. עד מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

את העולם מספקותיו, ויודעים לפרוט את כל הספיקות ולהשלים את הנדר והחובה בריבוי הקרבנות. וזו חכמה נעלמה לברר ולהוציא הדברים לשלמותם. ובכך אף שלכאורה המציאות מקולקלת בספקותיה, באים חכמים ומוציאים כבי' שבעה קולות – מצוות, מהכבש המת.

## סימן נט

### דרכיה דרכי נועם

ולעתים בדרך השניה. הדרך הראשונה משותפת לכל בנועמה, לעומת זאת על הדרך השניה יכולות ליפול מחלוקות רבות, שהרי אין הדעת שווה בחילוקים המוסריים.

וכך כתב בחכמת שלמה (יבמות פז ע"ב): "גמ' ת"ל דרכיה דרכי נועם נ"ב מדברי התוס' יראה לפרש דדברי התורה יהיה הכל בנועם ומזג השווה לא שיהא הענין מעוקם שאחת תהא שרויה בשמחה והשניה בצער עיין בתוס' ריש פ"ק בד"ה ואחות אשה ואף פי' רש"י נוטה לזה שהרי פירש וזו שהיה להם כו' כלומר שזו תשתנה משאר נשים החולצות ודו"ק". זה ניתן לומר לגבי חליצה אבל בדינים אחרים?<sup>2</sup>!

א. המקרים בש"ס המביאים טעם זה

נאמר בסוכה (לב ע"א) לגבי לולב: "ואימא כופרא! – אמר אביי: דרכיה דרכי נעם

### פתיחה<sup>1</sup>

הפסוק "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז), מופיע בש"ס ראשונים ואחרונים כסיבה לדין מסוים. ויש לדון, האם הוא הטעם מן התורה לדין זה, ואנו רשאים לדמות מילתא למילתא ולהשתמש בעצמנו בטעם זה לשאלות הלכתיות. או שהוא רק טעם המצטרף וסיבה מדרבנן ואינו גורם את הדין למעשה.

שאלה נוספת היא מי המחליט ופוסק מה הם 'דרכי נועם'. לדוגמא בממזר איננו משתמשים בטעם זה כדי להקל עליו, אע"פ שהוא לא חטא אלא הוריו הם שפשעו. האם כל אחד יכול לומר מלבו טעם זה ולדון כך להלכה?

ניתן לחלק את הבאת הטעם 'דרכיה דרכי נועם' בש"ס בין נועם הנתפס בחושים, לבין נועם מוסרי של יושר. לעתים הוא מובא בש"ס בדרך הראשונה

1. עי' בחלק כג סי' נב.

2. חייל נשוי במילואים, השתחרר לחופשה מצה"ל ביום ששי בצהרים, התחיל לנסוע וחישב זמנו שלא יגיע לפני שבת וחזר ליחידתו. שאלו אותו חבריו הרי זה פיקוח נפש של אשתך... וכי ניתן להגיד שמפני דרכי נועם ייסע לביתו בשבת?!

## חבל נחלתו

וכל נתיבותיה שלום כתיב".

פרש רש"י (סוכה לב ע"א):

"ואימא כופרא – היינו נמי עץ כעין חרותא, אלא עדיין בן שנה או שתי שנים ולא נתעבה עצו, ואתה יכול לכפות ענפיו על ידי אגוד ולזקפן למעלה לאוגדן עם אביהן".  
"דרכיה דרכי נועם – ואלו עשוין כקוצים, ויוצאין בהן עוקצין הרבה, ומסרטין את הידים".

מדובר בדרכי נועם מוחשות.

נאמר בסוכה (לב ע"ב): "ואימא הירדוף! –

אמר אביי: דרכיה דרכי נעם וליכא. רבא אמר מהכא: האמת והשלום אהבו".

פרש רש"י (סוכה לב ע"ב) לגבי הדס:

"הירדוף – כמין קליעה עשוין עליו".

"דרכי נועם – והאי מברז בריז את הידים כקוצים, שראשי עליו עשוין חדין כמחט".

"האמת והשלום אהבו – וזה אינו לא אמת ולא שלום, שהוא עשוי לסם המות".

בשני המקרים הנועם הוא נועם מוחש בין אם דקירות בידים ובין אם רעל והוא שווה לכל אדם. וסגנון הגמרא 'ואימא' הוא העלאת אפשרות תאורטית ולא אפשרות אמיתית לזיהוי צמחים או לשלב בגידולם.

נאמר ביבמות (טו ע"א):

"הכי קאמר: הנך צרות דב"ה לב"ש היכי נעביד להו? ליחלצו, מימאסי אגבריהו! וכי תימא לימאסן, דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

היינו, הגמרא דנה באפשרות לתקן שיצאו ידי חובה הן לדעת ב"ש והן לדעת ב"ה. צרות ערוה לדעת בית הלל יוצאות

להינשא ללא יבום וללא חליצה כיון שצרותיהן הן ערוה לאחים ואינן יכולות להתייבם. לדעת ב"ש הצרות חייבות חליצה. וא"כ אם נחוש גם לדעת בית שמאי אותן צרות ערוה שנישאו – תצטרכנה לחלוץ – ודחתה הגמ' משום דרכיה דרכי נועם שימאסו על בעליהן. הנועם הוא הרגשת בעליהן כלפיהן, אין הוא בא אלא לדחיית האפשרות לצאת אף ידי הדעה שלא נפסקה להלכה, ולכן אין הוא מעמיד את ההלכה, אלא רק לצאת אף ידי דעה שנדחתה, דעת ב"ש.

באר הריטב"א (יבמות טו ע"א):

"דרכיה דרכי נועם כתיב. פי' ואף על גב דהא לאו מאיס(ור) כולי האי הוא למדחי איסורא, כדאי היא תקנתה כיון דקי"ל דהלכתא כבית הלל". וזהו טעם נוסף לכך שהלכה כב"ה ואי"צ לא יבום ולא חליצה.

וכן המאירי (יבמות טו ע"א): "כל שאיפשר להתיר את האשה בלא חליצה ראוי להתירה ואין לומר שתחלוץ לרוחא דמילתא דרך תקנה, אחר שאין שום צורך בכך והוא שאמרו בסוגיא זו הנך צרות דבית הלל היכי נעביד להו ליחלצן מימאסן אגבריהו וכי תימא לימאסן דרכיה דרכי נועם כו'".

עולה שהשתמשו בזה לא לקביעת הלכה אלא לדחות מעשה חסידות הפוגע בחלק מן המשתתפים בו. וכאן הנועם הוא נועם מוסרי שהבעל לא ימאס באשה הצריכה חליצה<sup>3</sup>.

עוד נאמר ביבמות (פו ע"ב):

"אמר ליה רב יהודה מדאסקרתא לרבא, לא נעשה מתים כחיים לענין יבום מקל וחומר:

3. יש בכך גם נועם כלפי האשה שאינה נפסלת לכהונה בחליצה.

מתים כחיים משום דרכיה דרכי נועם ומפרשי' הא דכתו' [דברים כ"ה] ובן אין לו בשעת מיתה אבל אם יש לו בן בשעת מיתה ומת מהני כחיים לפוטרה מן היבום, כמו כן נימ' לגבי תרומה מק"ו, ונפרש וזרע אין לה בשעת מיתה אבל כי יש לה זרע בשעת מיתה מן הזר אף על גב דמית אחרי כן לא תשוב לתרומת בית אביה. וי"ל שאני התם גבי יבום דגלי קרא דכתו' דרכיה דרכי נועם ומפיק לקר' מפשטיה, אבל גבי תרומה אין לנו מקור להוציא קרא מפשטיה דפשטיה משמע וזרע אין לה כל זמן שאין לה זרע תחזור".

"עוד נר' לראש"י דדוקא גבי יבום משמע שפיר קרא ובן אין לו בשעת מיתה דהא כתוב כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן אין לו, ואם יש לו בשעת מיתה אין זה בן אין לו כי מת, אבל גבי תרומה בדידה תלה הכתוב, וא"כ משמע בכל עת שלא יהא לה זרע תשוב לתרומת בית אביה דהא בכל עת שמת זרעה נשארה אלמנה וגרושה וזרע אין לה, ובהכי אמ' קרא דתיכול בתרומה דבי נשא כ"נ לראש"י".

תוס' ישנים שואל שנטיל את הקריטריון של מיתת הבן מיבום (לאחר התירוץ של רבא) לתרומה וכשם שמיתת הבן ביבום אינה משנה את מצבה, ה"ה בתרומה מיתת הבן לא תשנה את מצבה, ותהא עדיין אסורה בתרומה. ונתן שני תירוצים, הראשון שביבום יש לימוד מ'דרכיה דרכי' להוציא את הלימוד מפשטו. ותירוץ שני המחלק בין תרומה ליבום לפי לשון הכתוב, ללא קשר ללימוד מ'דרכיה דרכי'.

עולה שתוס' בתירוץ הראשון רואה את הטעם של 'דרכיה' כמוציא את הכתוב ממשמעותו מפני שהוא מדאורייתא. אולם

ומה במקום שעשה ולד מן הראשון כולד מן השני לפוסלה מן התרומה – לא עשה מתים כחיים, מקום שלא עשה ולד מן הראשון כולד מן השני לפוטרה מן היבום – אינו דין שלא נעשה מתים כחיים! ת"ל: דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

היינו השאלה היתה שמי שמת בעלה והיה לה בן ממנו והותרה לשוק ואח"כ מת הבן, תחלוץ מבעלה השני, כדי לבטל זיקת בעלה שמת ממנה שהתעוררה כבי' אחר מיתת הבן. ודחתה הגמ' שאין לחייבה חליצה משום דרכיה דרכי נועם.

פרש רש"י (יבמות פז ע"ב):

"ולא נעשה מתים כחיים – ותחזור לזיקה אם ימות בנה לאחר זמן".

"דרכיה דרכי נועם – וזו שהיה לה בן ולא נזקקה ליבם וניסת לשוק ומת בנה אם תאמר תחלוץ הרי היא מתגנה על בעלה הילכך על כרחך בן אין לו בשעת מיתה קאמר והרי יש ל".

וכן באר הריטב"א (יבמות פז ע"ב): "ת"ל דרכיה דרכי נועם וכו'. פי' ואם אין אתה עושה מתים כחיים אין כאן נועם ושולם דכשיש לה בנים תנשא וכשימות הבן תצא ותהא זקוקה ליבם, וכ"ת שתחלוץ אפילו כשיש לה בנים קודם שתנשא מפני חשש זה, הא בעוד שיש לה בנים אין חליצתה כלום ק"ו מן החולץ למעוברת, אבל כשנעשה מתים כחיים אז נתיבותיה של תורה שלום".

אף כאן אין דרכי נועם כלפי בעלה השני, והוא ניתן כדחיה ולא כלימוד הלכה מן התורה.

אולם בקובץ שיטות קמאי (יבמות פז ע"ב) הביא מתוספות ישנים מכת"י:

"ת"ל וזרע אין לה והא (אית) [אין] לה. הקשה הר"ם כי היכי דאמרינן גבי יבום פי' דנעשה

## חבל נחלתו

ושלום ה"נ לא שנא, וי"ל בשחיתה אשת אביו מעוברת שהיא צריכה להמתין עד שתלד לידע אם ולד של קיימא תלד ותתיבם לו, והכי איתא בירושלמי דגרסינן התם יחדיו פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו דלא כן מה אנן אמרין מת בלא בנים ואין לו אח תהא אשתו אסורה להנשא שמא יוליד אביו בן ותהא אשתו זקוקה ליבום, מעתה אפי' מתה אמו תהא אסורה להנשא, שמא ילך אביו וישא אשה אחרת ויוליד בן ותהא אשתו זקוקה ליבום ויאמר קרייה ובן ואב אין לו פי' מדכתיב ובן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבא עליה משמע הא אין לו אח שיבא עליה מותרת לאיש זר אף על פי שיש לו אב, דאל"כ יאמר קרייה ובן ואב אין לו יבמה יבא עליה הא יש לו אב אף על פי שאין לו יבם שיבא עליה לא תהיה החוצה לאיש זר שהרי כשם שיבם אוסר אותה כך האב אוסר אותה, ומשני אלא כן נן קיימין שמת והניח אמו מעוברת שלא תאמר אלו שמת והניח אשתו מעוברת שמא אינה צריכה להמתין ולידע אם בן של קיימא הוא או אינו בן קיימא לפום כן צריך מימר יחדו פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו פי' כי אצטריך יחדו למת והניח אמו אשת אביו מעוברת. ועוד יש לתרץ לעיקר קושיתנו דאצטריך קרא היכא דמת והניח אחים ואח"כ נולד לו אח".

אלא שבעיקר הדבר צריך לי עיון, כי לפי הטעם של דרכיה דרכי נועם היה לנו להתיר יבמה המחכה ליבום מאח בן יומו וצריכה להמתין שלש עשרה שנה עד שיגדיל. ומדוע לא נתיר אותה לשוק מי שצריכה להמתין עשר שנים או יותר. וכמובן זאת לא שמענו. מה שמלמד שדרכי נועם הוא טעם מצטרף אבל הדין

נראה שדוקא לימודו של תוס' מצמצם את האפשרות להשתמש בטעם זה בדיני תורה, אלא במקום בו התורה השתמשה בטעם זה.

### ב. דרכי הראשונים לשימוש בטעם זה

תוספות (יבמות יז ע"ב) שאלו: "אשת אחיו שלא היה בעולמו היכא כתיבא – וא"ת תיפוק ליה מדכתיב (משלי ג) דרכיה דרכי נועם ומהאי טעמא עבדינן מתים כחיים לענין יבום בפ' יש מותרות (לקמן פז): אף על גב דאצטריך למילי אחריני כדאמר בפרקין גבי מצוה בגדול לייבם א"כ אשת אחיו שלא היה בעולם דכתב רחמנא ל"ל ובפרק ב"ש (לקמן קיא): נמי דייקין מיני' דקטן זוקק ליבום מ"מ משמע דעיקריה לגופיה איצטריך, ואר"י דאצטריך להיכא דחמותה של יבמה מעוברת דהוי שפיר דרכי נועם ותמתין שמא תלד זכר ותהא זקוקה לו".

היינו לעיקר פטור יבום באשת אחיו שלא היה בעולמו אין צורך, שמצד דרכי נועם ניתן לפטור את היבמה, ולא לידת הבן תחייב אותה בחליצה. אלא במקום שחמותה כבר מעוברת נחייב את האשה שהותרה לשוק להמתין עד שיתברר אם הוא זכר ואז תהא זקוקה לו.

וכן הרשב"א (יבמות יז ע"ב) כתב: "אשת אחיו שלא היה בעולמו היכא כתיבא. איכא למידק ותיפ"ל משום דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום דבכי האי גוונא אמרינן בשלהי פ' יש מותרות דאמרינן התם ולא נעשה מתים כחיים מק"ו כלומר שאם היו לו בנים ומתו לאחר מיתתו תתיבם אשתו ומהדרינן דרכיה דרכי נועם כתיב כלומר כיון שהתרתה והלכה ונשאת לאחר אם אתה מוציאה לאחר מיתת הבן אין זה דרכי נועם

חן בעיניו אם יקדשנה ע"י שליח. וכל דרכי התורה דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

והוסיף רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, בבא מציעא טו ע"א): "ואם דבר שאוכלת ואינה עושה כגון עגלים וסייחים ימכרם מיד ויניח הדמים אצלו. שנאמר [דברים כ"ב] והשבותו לו ראה היאך תשיבנו לו, כלומר ראה שתעשה לו השבה. שאם יניחם ויוציא עליהם הוצאתם בחדש אחד יוציא דמי אחד מן העגלים נמצא שלא החזיר לו אותו העגל והוא נתחייב בכולם להשיבם. ואף על גב שגם הבעלים היו מוציאים הוצאות כאלו בהן דהא לאו בני מעבד מלאכה נינהו, אפילו הכי חייבתו התורה שיחזיר לו את כולו, והאי לא איפשר אלא במכירת אחד מהם דכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום ולא רצה להחמיר על המוצאה שיאכילנה משלו דדי לו מה שטרח בגופו".

ואף כאן זהו טעם מצטרף אשר מראה מה הן החובות של המוצא אך לא סיבה לפוטרו.

הביא הרמב"ן (קידושין לא ע"א): "ומכל מקום ר"ת ז"ל תוקע עצמו בדבר זה לומר כיון דרבי יוסי ורבי שמעון סברי נשים סומכות רשות ומשמע דהלכתא כותייהו אם רצו מברכות הן, ואי קשיא והא אמרינן בירושלמי כל העושה דבר שאינו מצווה בו נקרא הדיוט, התם שעושה דבר שאינו מצווה מן התורה כלל שהוא כמוסיף על התורה, אבל מי שעושה מצוות התורה כתקנו, אף על פי שלא נצטוה הוא בהם כגון נשים וגוים מקבלים עליהם שכר שכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, והכי מסתברא מדאמרינן (ר"ה ל"ג א') אין מעכבין את הנשים מלתקוע בי"ט ואף על פי שיש בתקיעה שלא לצורך

נמסר בעיקרו למשה בסיני והטעימוהו על ידי דרכיה דרכי נועם ובמקום שיכול להיאמר בלא לסתור דין אחר, אומרים אותו, אבל לעקור דין על ידי דרכי נועם זאת לא שמענו.

רואים ברבינו יהונתן מלוניל שהשתמש בדרכי נועם להטעים אבל לא לסתור דין ידוע.

כתב רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, שבת, משניות כד ע"א): "במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה וכו', לפי שאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת ומידי דמינטרא ביה הוי תכשיט ואורחיה הוא [ו]לא הוי משאוי דלא ניתנה תורה למלאכי השרת וכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, אבל מידי דלא מינטרא ביה הוי משאוי". נראה שהדין לא נובע מדרכי נועם אלא הוא טעם מצטרף.

וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, מ"ק ח ע"א): "ומנא לן דקבעין זימנא בתר זימנא, כלומר שאם לא בא לזמן הראשון שנתנו לו (שאם) [שאיין] אנו רשאים לנדוהו על זה. דכתיב [ירמיה מ"ז] קראו שם פרעה מלך מצרים שאון העביר המועד, כלומר אל ישמח פרעה מלך מצרים בעבור נבוכדנצר שנתן לו להלחם עמו ביום פלוני ולא בא, שאף על פי שהעביר המועד עוד יבא נמצא שדרך מלכות הוא להאריך זמנם, וכל שכן בישראל שכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". שוב זהו טעם מצטרף בלבד.

וכן 'השתמש' רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, קידושין טז ע"א) בטעם זה: "האיש מקדש בו ובשלוחו. מפרש בגמרא האיש כשרוצה לקדש אשה חייב הוא שיטרח הוא בעצמו אל עיר מושבה ויראנה קודם שיקדשנה כדי שלא ישנאנה. ושמה לא תמצא

## חבל נחלתו

איסור שבות, ש"מ צורך מצוה היא, לפיכך אם רצו לברך אין למחות בידן, ואם תאמר היכן צונו כדאקשינן (שבת כ"ג א') לענין נר חנוכה, כיון דרשות דמצוה הוא, והקב"ה צוה במצוה זו לאנשים חובה, לנשים רשות, צונו קרינא ביה, זהו דעת ר"ת ז"ל.

וכן הנימוקי יוסף (קידושין לא ע"א) השתמש בכך כטעם לעשיית מצוות שפטורות מהן על ידי נשים ואף לברך עליהן: "וכי תימא היאך מברכות וצונו והרי לא נצטוו. איכא למימר דכיון דאנשים נצטוו ואינהי נמי שייכי במצוה שהרי נוטלות עליה שכל שפיר מצו למימר וצונו. והא דאמרינן בירושלמי כל העושה דבר ואינו מצווה בו נקרא הדיוט, התם שעושה דבר שאינו מצווה מן התורה כלל, שהוא מוסיף על התורה. אבל מי שעושה מצוות התורה אף על פי שלא נצטווה הוא בהן, כגון נשים וגוים, מקבלים הם עליהם שכר. דכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". (וכ"כ הרמב"ן והר"ן). בשאלה זו, ועיין מאירי עמוד קפא).

קיום מצוות באשה אינו פוגע באף אחד, אלא תוספת טעם לומר שקיום המצוה על ידי נשים הוא דרכי נועם.

וכן בנימוקי יוסף (על הרי"ף, יבמות מ ע"א) לגבי בדיקת הבאת סימני גדלות כתב: "תנו רבנן. נבדקות על פי נשים. כלומר נשים יראות חטא דקים לן בהו דלא משקרי דא"א ע"י אנשים משום דרכיה דרכי נועם".

וכן בשלטי הגבורים (בבא מציעא ע"ב סי' א) הביא: "שאלה להרא"ש (ש"ת הרא"ש כלל קח סי' י) ראובן חפר גומא בחצירו שמי גשמים יקלחו לתוכה וכשרבו המים בוקעים ועוברים דרך חומות מרתף שמעון וגם מסריח בחצר שמעון מריח המים נראה לי שראובן

חייב לסלק היזקו אף לרבי יוסי דאמר על הניזק להרחיק את עצמו היכא דלא הוי גירי דיליה מודה הכא כיון דנפיש היזק דשמעון וגם תשמיש שמעון קבוע וא"א לו לסלק את עצמו דאין דירה בלא מרתף וחצר דלא קאמר רבי יוסי אלא בבור ואילן אף על פי שהבור קדם לאילן לא יקוץ שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו משום דסתם בור הוא מים מכונסין ובקל יכול הניזק לסלק את עצמו ולהרחיק את בורו מהאילן כ"ה אמות ובור לא הוי כולי האי תשמיש קבוע וגם לא נפיש היזקא כולי האי ולהכי קאמר רבי יוסי על הניזק להרחיק את עצמו והדבר ידוע דההיזק הזה גדול מכל הנך היזקות דמתני' דמודה בהו רבי יוסי וגם לא דמי לאילן שלימים רבים עתיד ההיזק לבא אחר אשר יגדלו השרשים אבל בנדון זה מיד כשהמים רבים מתאספין בגומא בוקעין ועוברים לחצר שמעון והוי גירי דיליה והמדקדק בפ' לא יחפור ששיערו חכמים כל דבר ודבר לפי מה שראוי להזיק והיכא שידוע קצב וסכום עד היכן ראוי להזיק כתבו השיעורין והיכן שאין ידוע כתבו בכדי שלא יזיק כדתנן ומרחיק מנטיעותיו של חברו ומנירו כדי שלא יזיק כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. ואם אינו רוצה לתקנו בעל העלייה כופהו ומן התקרה ולמעלה יתקנו בעל העלייה אם ירצה והתקרה בעצמו".

נראה שהרא"ש השתמש בטעם של דרכי נועם כטעם מוסיף אך לא כעיקרי.

וכן הרמב"ם (הל' מלכים פ"י הי"ב) הביא זאת כדרכי שלום עם העכו"ם, וז"ל: "...אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום,



מדאמרינן בע"ז חש בעיניו מותר לכוחלה בשבת ומפרש טעמא משום דשורייני דעינא בלבא תליא משמע הא אבר אחר לא והשתא יבוא הנדון מק"ו ומה שבת החמורה שאין אבר אחד דוחה אותה היא נדחית מפני פקוח נפש אבר אחד שנדחה מפני השבת אינו דין שתדחה מפני פקוח נפש ורצית לדעת אם יש לסמוך על טעם זה".

והרדב"ז השיב: "זו מדת חסידות אבל לדין יש תשובה מה לסכנת אבר דשבת שכן אונס דאתי משמיא ולפיכך אין סכנת אבר דוחה שבת אבל שיביא הוא האונס עליו מפני חבירו לא שמענו. ותו דילמא ע"י חתיכת אבר אעפ"י שאין הנשמה תלויה בו שמא יצא ממנו דם הרבה וימות ומאי חזית דדם חבירו סומק טפי דילמא דמא ידיה סומק טפי. ואני ראיתי אחד שמת ע"י שסרטו את אזנו שריטות דקות להוציא מהם דם ויצא כ"כ עד שמת והרי אין לך באדם אבר קל כאוזן וכ"ש אם יחתכו אותו. ותו דמה לשבת שכן הוא ואיבריו חייבין לשמור את השבת ואי לאו דאמר קרא וחי בהם ולא שימות בהם הוה אמינא אפילו על חולי שיש בו סכנה אין מחללין את השבת תאמר בחבירו שאינו מחוייב למסור עצמו על הצלתו אף על גב דחייב להצילו בממונו אבל לא בסכנת איבריו. ותו דאין עונשין מדין ק"ו ואין לך עונש גדול מזה שאתה אומר שיחתוך אחד מאיבריו מדין ק"ו והשתא ומה מלקות אין עונשין מדין ק"ו כ"ש חתיכת אבר. ותו דהתורה אמרה פצע תחת פצע כויה תחת כויה ואפ"ה חששו שמא ע"י הכוייה ימות והתורה אמרה עין תחת עין ולא נפש ועין תחת עין ולכך אמרו שמשלם ממון והדבר ברור שיותר רחוק הוא שימות מן הכויה יותר מעל ידי חתיכת אבר ואפ"ה חיישין לה כ"ש בנ"ד. תדע דסכנת אבר

הרי נאמר טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, ונאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

וע"ע במרדכי (גיטין פרק מי שאחזו רמז תכא), ספר אהל מועד (שער התפילה דרך רביעי), שו"ת רבינו גרשום מאור הגולה (סימן לא), שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס ברלין סימן קנד [רכט]), שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ספר סיני וליקוטים סי' תקעו), שו"ת מהר"ם חלאווה (סי' קכט), שו"ת מהר"י ווייל (סי' קצא), שו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' קט), תרומת הדשן (סי' רכג).

בכל התשובות הטעם של דרכי נועם בא כתוספת טעם להנהגה הישרה, אך לא כסיבת פסיקת ההלכה ורק הובא כטעם מצטרף.

### ג. הכרעה עפ"י טעם זה על ידי האחרונים

בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תרכד [אלף מט]) מטעים הרדב"ז שקנס שמשלם עד זומם שהעיד שקר על מישהו להוציא ממנו ממון – ניתן למי שהעידו עליו (שלא כחומש של תרומה שניתן למי שירצה) וז"ל: "וטעמא נמי איכא שהרי נצטער שהעידו עליו שקר לחייבו ממון ואי לאו דהוזמו הוה משלם ולכן זכתה לו תורה בתשלומין כי כל דרכיה דרכי נועם והאי טעמא לא שייך בחומש של תרומה וקל להבין... ומביא זאת כטעם ולא כסיבה ההלכתית המחייבת.

עוד בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תרכז [אלף נב]) נשאל: "שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שראית כתוב אם אמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חבירך. יש אומרים שחייב להניח לקצץ האבר הואיל ואינו מת והראיה

## חבל נחלתו

בחשוקי חמד (יבמות פז ע"ב) הביא: "הנה הכוכב מיעקב (בהגהות על הירושלמי יבמות פ"ב ה"א) כתב שנשאל בענין שו"ב שנפטר והניח בן קטן ונתמנה אחר תחתיו ואחר כך הגדיל בנו הקטן של השו"ב, והוא תובע את חזקתו, כי למד שחיטה ונעשה שו"ב מומחה, וטוען שמגיעה לו חזקת אבותיו, והשיב הכוכב יעקב אין בכוחו לדחות את השו"ב השני, וזאת על סמך דברי התוס' הנ"ל שאין זה מדרכי נעם, דאפילו לענין יבום דהוי מצות עשה מדאורייתא אמרינן דאין זה דרכי נועם, כל שכן בענין חזקות".

בס' דף על הדף (יבמות פז ע"ב) הביא: "בשו"ת חכם צבי (סי' מ"ו) למד מזה לגבי מראות כתמים אם הי' לה מראה לבן או ירוק שהיא טהורה, ואח"כ נתייבש ונעשה אדומה, לא נטמאת עכשיו, דאם נימא שעכשיו שהפך למראה טמאה נטמאת, אין כאן דרכי נועם, דמעיקרא אתה מתירה לשמש את ביתה, וזו הולכת ומשמשת ומתעברת, ואח"כ תמצא אודם בקצות הכתמים הטהורים, ואם תטמא אותה נמצא דשמשה נדה, והולידו בן הנדה, ואין זה דרכי נועם".

והוסיפו בס' דף על הדף: "ועיין בשאלת יעב"ץ (ה"א סו"ס י"ב) שפקפק הגיעב"ץ בפסקו זה של אביו החכם צבי, וכתב שהוא מסופק אם אביו עמד בשמועתו, ועיין מש"כ בזה הפוסקים יו"ד ריש סי' קפ"ח דאם נשתנתה למראה אדום אסור, אבל לכתחילה לא מחזקין ריעותא שמא תתייבש ותיהפך לאדום, ודלא כהב"ח שם הסובר דצריכים להמתין תמיד עד שתתייבש המראה פן תתייבש ותיהפך לאדום".

ונלענ"ד שאין טעם זה מופרך כאן, שכן הוא ניתן בכתמים שהם מדרבנן וממילא

חמירא דהא התירו לחלל עליה את השבת בכל מלאכות שהם מדבריהם אפילו ע"י ישראל. ותו דכתיב דרכיה דרכי נועם וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חבירו הלכך איני רואה טעם לדון זה אלא מדת חסידות ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה".

בס' דף על הדף (יבמות פז ע"ב) הביא: "הנודע ביהודה (תנינא א"ה סי' ע"ט) נשאל בחתן שהוסיפו לו שם בשעת חליו כשם אבי הכלה אם יש לחשוש לצוואת רבי יהודה שלא להשתדך כששם החתן שוה לשם אבי הכלה". "והשיב הנ"ב בתוך דבריו דמסתברא דלא היתה כוונת ר"י החסיד רק על שם שניתן מלידה ולא על שם המתחדש, דודאי לא חמיר צוואת החסיד מיבמה לשוק דמבואר בסוגין דגדרי איסור נלמדים עפ"י "דרכיה דרכי נועם", ומזה ילפינן דאין בנים המתים כחיים אפילו במקום שעדיין לא נישאת. ומעתה י"ל כן גם באותה צוואה של ר"י החסיד דהיום יקח אשה ולמחר יחלה הוא או חמיו וישתנה שם החולה כשם השני, אטו נאמר דחייב לגרש את אשתו או יחוש כל ימיו בסכנה, ואין זה דרכיה דרכי נועם ולא נתיב שלום, אלא ודאי דאין הקפידא רק על שם העצם מלידה ולא על שם המתחדש. [וע"ע בשדי חמד מערכת חתן וכלה ס"ז]."

משמע מהנ"ב שטעם 'דרכיה' קובע גדרי איסור ולא ניתן רק כדחיה בעלמא, וניתן לקבוע על ידיו איסור והיתר כגורם לפסיקת הלכה.

דאל"ה היה צריך להקריב הכל שלמים, וא"כ איך יאכלו הכהנים חזה ושוק בפנים אפילו אי היה מותר לעייל חולין בעזרה וכו', איך ס"ד להעלות כל חזה ושוק לירושלים דרכיה דרכי נועם כתיב עכ"ל".

כתב בדברי חמודות (הלכות קטנות הלכות ציצית סי' כ): "א"נ דכיון שאם היינו מחייבים אותו בציצית היו נפסקים בכל עת הציצית התחתונים בדריסת הרגלים והיה צריך בכל עת לתקנם איכא למימר דלא חייבה תורה בכך דכל דרכיה דרכי נועם וכל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג עכ"ל".

הסיק הב"ח (ח"מ סי' רעה, ה) בענין גר שמת, הזוכים בנכסיו יקברוהו ממה שזכו: "...ותו דאיכא הכא אינצויי ביתר שאת שאלו באין ומבזבזין נכסיו ואחרים יתחייבו לקברו והתורה אמרה (משלי ג יז) דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

"לכן נלפע"ד שורש הדין שיקברוהו תחלה ואחר כך יבזבזו איש לו ואם קדמו ובזבזו יקברוהו המבזבזים וכל אחד מהם יתן כפי החשבון שבזבזו איש לו".

#### מסקנה

טעם דרכיה דרכי נועם, פרט למקומות שהתורה נסמכה עליו, ופסקה הלכה על פיו, (לפי חלק מהראשונים), אינו עומד לעצמו להעמיד הלכה כאשר יש דעות או סברות או לימודים מתנגדים, ובדברים דרבנן הוא יותר עיקרי ונשענים עליו כדי להסיק הלכה.

חכמים שאסרו כתמים הם הקלו מטעם 'דרכיה' אבל איסור תורה לא שמענו מכאן.

וכן הביא בחשוקי חמד (יבמות פז ע"ב) על השולח תרנגולת חיה במשלוח מנות ונמצאת אחר שחיטתה טריפה, כי "בדרשות החת"ס (עמ' רד ע"ד, ונדפס בחידושים עמ"ס מגילה דף ז ע"א<sup>4</sup>) כתב: ומסברא אני אומר "דרכיה דרכי נעם" כתיב כיון דמצינו לקמן דשלח עגלא תילתא, ואי ס"ד אם ימצא טריפה לא יצא ידי חובתו, אם כן אם יאכל זה ממנו אחר פורים, וימצא טריפה לא יצא ידי חובתו למפרע, ואין זה דרכי נועם. כמו שאמרו חז"ל ביבמות דף פז ע"ב ודף יז ע"ב (תוד"ה אשה) באח שנולד אחר מיתת אחיו, אי ס"ד זוקק, נמצא זו נשואה לאיש, ואח"כ ילדה חמותה תאסור על בעלה, וכתיב "דרכיה דרכי נועם". והכי נמי דכוותיה עכ"ל".

בדברי החת"ס לכאורה חידוש גדול, וכי דרכי נועם יעזרו לרפא את טריפות התרנגולת? אלא משמע שר"ל שאע"פ שנתברר שהיא טריפה – ידי משלוח מנות יצא, שרשמא ליבא בעי, אבל כמובן שאין לאוכלה.

בהערות למהרי"ט אלגאזי בכורות (פרק ה, מא ע"ב, הערה 71) הביא: "יש להוסיף את קושית החת"ס בחולין קל, ב הנ"ל, אי אגואי קא מעייל חולין בעזרה, צ"ע איך אפשר לעייל לגואי כל חזה ושוק של כל ישראל זובחי הזבח בריחוק מקום, והלא משו"ה הותר לנו בשר תאוה משום כי ירחק ממך המקום,

4. לא מצאתי. שם ומצאתי בדרשות חתם סופר לפורים (תקצ"ה, עמ' 408).

## הערת הרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (לשעבר)

זכורני מאמר שכתב הגרא"י אונטרמן הרב הראשי לישראל לפני למעלה מ-50 שנה בבטאון קול תורה בנושא זה של דרכי נועם. הוא התייחס בין היתר למנהג המדינות להתיר הצלת גוי בשבת. לדעתו ההיתר מסתמך על 'דרכי נועם'. לענ"ד יש לדייק זאת גם מלשון הרמב"ם בהל' מלכים פ"י הל' יב שכתב:

אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתייהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, ונאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

הגמ' בגטין סא ב נימקה הלכה זו ב'דרכי שלום' בלבד. הרמב"ם הוסיף על דברי הגמ' את הנימוק של 'דרכי נועם' כי הבין שזו סיבת ההיתר. נלענ"ד שיש נפק"מ בין שני הנימוקים - במקום שאין רואים. שם אין חשש לפגיעה בדרכי שלום. אך משום דרכי נועם מותר. וה"ה בשבת. דרכי שלום לא ייפגעו אם מסבירים לגוי 'דין דמינטרי שבתא מחללינן עליהו, דיכדכו דלא מינטרי שבתא לא מחללינן' כמבואר בע"ז דף כו, א. ואכן זו ההלכה (רמב"ם הל' שבת ב, יב). אך במקרים חריגים בהם לא ניתן להסביר זאת לגוי (כגון בי"ח תורן) יש מקום לשקול את הדבר משום 'דרכי נועם'.

### סימן ס

## מעבר מעדה לעדה בישראל

### שאלה

סי' יא, שו"ת שרידי אש ח"א סי' ו עמוד יז אות ח, קובץ תשובות הרב אלישיב ח"א סי' יב, שו"ת יביע אומר ח"ו, אור"ח סי' י, תשובות והנהגות כרך א סי' סח, שו"ת יחיה דעת ח"ו סי' יט, ילקוט יוסף קצוש"ע אור"ח סי' קא ס"ז, ילקוט יוסף שבת א, הערות סי' רעא אות יח, מאמר: שינוי מנהג אבות ומנהג המקום בנוסח התפילה ובמבטאה לרב צבי אילני, כתב עת מנחת אהרן (תשמ"א).

נעסוק בשינוי מנהג עדתו בכל הלכותיו, בהלכות שחלקן הן הכרעות בד"ת כמו בישול אחר בישול<sup>1</sup> או חליטה<sup>2</sup>,

מי שהוא ספרדי ופוסק עפ"י השו"ע, ואשתו תימנייה (בלדי) האם הוא יכול לעבור ולהנהיג כל דרכיו והלכותיו עפ"י הרמב"ם כפסיקת התימנים-בלדים, וכן ספרדי לנהוג כאשכנזי ולהיפך?

### תשובה

א. לא נעסוק בתשובה זו בסדרי תפילה, עסקו בכך רבות (עיין: שו"ת מהרש"ם אור"ח סי' לה, צל"ח ברכות יא ע"ב, שו"ת שיבת ציון סי' ה, שו"ת מנחת אלעזר ח"א

1. רמב"ם הל' שבת פ"ט ה"ג.
2. רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ו ה"י.

את שבטו, אלא זוהי 'משפחתו המורחבת' והוא אינו יכול לשנות את שבטו. וכן כהן לא יכול להיות לוי ולא ישראל וכן להיפך (וכמובן ביחוס לא שייכים שינויים כיון שאינו קובע את יחוסו, ולכל היותר יכול לגרע ולהפוך את בניו מכהנים לחללים, או לפסולי חיתון אם יישא ממזרת וכד').

נראה שהוא הדין לאדם מישראל השייך לעדה מסוימת שקבלה עליה פסקים מסוימים, הוא אינו יכול להתיר את שייכותו לאותה עדה. כגון: אם משפחתו הגיעה מלוב בה היתה מסורת פסיקה מסוימת עפ"י השר"ע, הוא אינו יכול להפוך לליטאי ולנהוג כגר"א, על אף שלמד בא"י בישיבת תלמידי הגר"א וכד'. נראה שאף אם אביו לא שמר מצוות, כיון שמוצא הבן מעדה מסוימת, עליו להמשיך ולנהוג כמותה. ורק גר צדק יכול 'לבחור' אם רצונו לפסוק כספרדי או תימני או אשכנזי.

ג. הפרי חדש (או"ח סי' תצו ס"א) כינס אלו מנהגים ניתן לבטל<sup>3</sup>: "זהו שאמרנו הוא דוקא במנהג שנתפשט כך בעיר ממילא אבל אם נהגו כן על פי פוסק אחד מארי דהוא אתרא כגון מקומות שנהגו מעשיהם על פי פסקי הרי"ף ומקומות נהגו לעשות מעשיהם על פי חיבור הרמב"ם ז"ל,

וחלקן הכרעות בעניינים דרבנן כמו ברכה על מצוה או על הנאה וכד', וחלקן מנהגי עדתו.

השינוי אינו בהלכה מסוימת (עליה דנו הפוסקים רבות), ולא קבלת חומרא מסוימת של שיטה אחרת, אלא שינוי כל דיניו כמנהג עדה אחרת בישראל.

נראה לכאורה, שהוא אינו רשאי לשנות, וחלים עליו כל דיני עדתו להחמיר ולהקל. וכיון שאשתו נגררת אחריו, היא תישאל על מנהג אבותיה ותנהג כמותו וכן בניהם אחריהם. ורק אם הוא גר שאין לו מנהג בית אביו יכול לבחור דרך מסוימת. ב. בזמן שבית המקדש היה קיים וסנהדרין יושבת בלשכת הגזית, וישראל יושב לשבטיו – היו סנהדריות קטנות של עשרים ושלושה לכל שבט ושבט כאמור בסנהדרין (פ"א מ"ה): "אין עושין סנהדריות לשבטים אלא על פי בית דין של שבעים ואחד".

נראה, כי מלבד אחריות על המערכת השיפוטית של השבט, היתה כל סנהדרין קובעת תקנות לשבטה וכמו שמצינו בתקופת בית שני שבי"ד של כהנים היה גובה לבתולה ארבע מאות זוז (כתובות פ"א מ"ה).

כל אדם מישראל לא היה יכול להחליף

3. כך פתח הפרי חדש (או"ח סי' תצו ס"ב): "אמר המחבר קודם בואי לבאר דברי הרב ז"ל ראיתי להעתיק בכאן רוב פרטי דיני מנהגי איסור המובאים בספרי שו"ת האחרונים ז"ל ואף כי קדמני בעל ספר משא מלך יע"ש בדף כ"ה מכל מקום אין מדרש בלא חידוש וסוגיות דפרק מ"ש (=מקום שנהגו) ודפרק קמא דחולין כבר ביארתי היטב על פי שיטת כל המפרשים חדשים גם ישנים בסימן תס"ח סעיף ד'. ושם כתבתי העולה מכל שיטה ושיטה, וגם ביארתי המתחווה אצלי מכל הפירושים יע"ש בארוכה, ולא אכתוב בכאן אלא פרטי דינים מיוחדים בספרים ואחלקם לסעיפים כדי שהמעייין יוכל בנקל למצוא מבוקשו".

## חבל נחלתו

כבר כתב הרשב"א בתשובה סימן רנ"ג **שיעשו על פי רבם בין להקל בין להחמיר**. כמו שמצינו בר"פ ר"א דמילה דבמקומו של ר"א היו כורתין עצים לעשות פחמים לעשות כלי ברזל בשבת במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב לוי איקלע לבי יוסף רישבא קריבו ליה רישא דטווסא בחלבא לא אכל, כי אתא לקמיה דרבי אמי אמר ליה אמאי לא תשמתינהו אמר ליה אתריה דרבי יהודה בן בתירא הוה, אמינא דילמא דרש להו כרבי יוסי הגלילי דבשר עוף בחלב מותר. הרי שלא מיחו בידם חכמים לפי שהם עושין כדברי רבן...

"ומהריב"ל בח"א בדף צ"ח הביא תשו' הרשב"א שכתבתי וכת' עליה וז"ל ולכאורה היה נראה מתוך התשובה הזאת שיכולין בני העיר לתקן תקנה והסכמה לפסוק על פי פוסק אחד בין בדיני ממונות בין בדיני האסור והמותר ואחר העיון והחקירה השיבותי לקצת אנשים אשר שאלו את פי דדוקא בדיני ממונות יש יכולת בידם לתקן התקנה הזאת אבל בדיני האסור והמותר גיטין וקדושין לאו כל כמינייהו דבני העיר לתקן כזאת דבשל תורה הלך אחר המחמיר או בתר רובא לקולא אם הם גדולים בחכמה ובמנין דדוקא בימיהם שבכל עיר ועיר היה להם רב אחד שהיה מלמדם כדאמרינן בכל וכל פרוואה נהגו כרב, נהרדעא וכל פרוואה נהגו כשמואל, וכל עיר ועיר היו מחוייבים בכבוד מלמדם. אבל אנו בזמנים האלו כל הפוסקים והרבנים אשר מימיהם אנו שותים הם רבותינו ואנו מחוייבים בשל תורה ללכת אחר המחמיר ויש בידי כמה ראיות על זה עכ"ל. והנה אין ספק שהרב ז"ל רצה לחלוק עם הרשב"א בידיים נקיות שהרי מתבאר מתוך דבריו שאף

באיסור והיתר מצו למסמך אפסקי הרי"ף או הרמב"ם ז"ל בין לקולא בין לחומרא וכן מבואר עוד כן בדבריו בתשובה אחרת מהרשב"א הביאה מהריב"ל עצמו בס"ג סימן י' שנשאל על מה שנהגו להכשיר חתם סופר ועד כדברי הרי"ף, והשיב אף על פי שר"י אוסר ואנו כך דעתינו נוטה, מכל מקום כבר נהגו שם על פי הרי"ף ומקומו של הרב הוא **וכל מי שנוהג על פיו שם אפשר היה מותר**. וה"נ במקומו של ר"י היו אוכלין בשר עוף בחלב כו' הרי שדעת הרב ז"ל הפך דעת מהריב"ל דאף בזמנים אלו מצו ליקח פוסק אחד רב עליהם אף לענין גיטין וקדושין ומכל מקום לענין דינא מאחר שהרשב"א גופיה סיים בתשובה דחתם סופר ועד דמכל מקום טוב להזהירם שלא יהיו נוהגין כן מכאן ולהבא. ודברי הרב מהריב"ל נראים נכוחים בטעמם הכי נקטינן **שאינו רשאי לילך אחר פוסק א' להקל ומכל מקום אם יש להם רב אין להם לזוז מדבריו בין לקולא בין לחומרא** ואף שהוא (נגד) רוב הפוסקים ז"ל, ואף בזמן הזה איתיה להך דינא לקצת גדולי הדור ותו לא מידי. מ"ש לקמן בסימן כ"ג בענין שאין להורות חומרא במקום שיש חכם הקהל שייך בכאן לעשותו ס' אחר".

נראה שעדה או גלות מסוימת שנהגה בכל דיניה ללכת לפי פוסק מסויים או ספריו – אסורים מלשנות וזה מחייב אף את זרעם, מפני שלא קבלו מחמת מקום שזו עירו, אלא קבלו עליהם ועל זרעם לנהוג כן. וזרעם חייב לנהוג כאבותם לא רק מדין נדר אלא כדבר שנאסר במנין שצריך מנין אחר להתירו. (עי' ס' כל נדרי' פרק עו ס"ב).

הסכמת כל עדה לקבל את פסקי רבניה

בפסחים (ד ע"א) מסופר: "ההוא דאמר: דונו דיני. אמרי: שמע מינה מן קאתי, דכתיב דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל. ההוא דהוה קא אזיל ואמר; אכיף ימא אסיסני ביראתא, בדקו ואשכחוהו דמזבולן קאתי, דכתיב זבולן לחוף ימים ישכן".

רואים שהמהות השבטית אפילו לאחר חורבן בית שני עדיין השאירה חותמה בנפשיות של אותם אנשים מישראל. ואולי אף משיכה של פלוני לשיטת פסיקה מסוימת או לעדה מסוימת מעידה על שיוכו הרוחני לאותה שיטה.

ה. אוסיף קצת ממה שידוע לי מטלטולי משפחתי. אנו צאצאים של בעל המאור רבי זרחיה הלוי מברצלונה ששם משפחתו היה בנבנישתי. בעת חורבן גלות ספרד, חלק מהמשפחה ברח לתורכיה ועליו נמנים בעל כנסת הגדולה ואחיו בעל שדה יהושע. וחלק אחר ברח לאשכנז לכפר ששמו עפשטיין ועל שמו נקראה המשפחה. אני צאצא ישיר לר' אריה לייב אפשטיין בעל הפרדס (שהיה אב"ד קניגסברג כשלישים שנה, בתקופת הגר"א. ובתו של ר' אריה לייב היא אם משפחת קרליץ – החזו"א). ואם יקום מישהו ממשפחת אפשטיין וכד' ויטען שהוא רוצה לחזור למסורת אבותיו בספרד, מנלן שנחסמה ונאמר לו: 'אביך נהג לפי מסורות אשכנז ואף עליך לנהוג כך', הלא הוא יכול לטעון אף את אבי ואביו היה ראוי להחזיר למסורת הספרדית שלהם!?

וכך שמעתי מדברי הגרי"ש אלישיב שאמר למישהו לעבור מקשר מ"ם בתפילין של ראש לקשר דל"ת והוא ענה שכך נהג אביו, ואמר לו אז תחזיר גם את אביך לקשר זה.

אינה משום התאספות הרבנים אלא משום שהגדולים בדורות השונים הבינו שכך ייסדו הראשנים באותם מקומות עליהם ועל זרעם. כגון חכמי ספרד מבבל ועד צפון אפריקה קבלו עליהם את פסקי מרן רבי יוסף קארו, ואף שפה ושם חלקו עליו אבל באופן כללי הוא הפוסק העיקרי לבני ספרד. וכן תימן (בלדי) קבלו על עצמם ונהגו כפסקי הרמב"ם בכל קהילותיהם. וכן חכמי אשכנז המשיכו את הפסיקה שם, ואף שהגלויות באירופה נדדו מזרחה הם קבלו עליהם את מסורת אשכנז ופוסקה.

ולכן אדם זה רוצה כבי' 'לשנות את ההיסטוריה' וכיון שנולד בעדה מסוימת הוא אינו יכול לצאת ממנה ולנהוג כעדה אחרת.

ד. כך היה נראה לי בתחילה.

אולם קושיה גדולה על הבנה זו. הרי כל חיובו לקיים את מנהג עדתו הוא משום 'אל תטוש תורת אמך' אולם מי אומר שהוא אמנם 'שייך' לעדה זו?! כשם שבא סנחריב ובלבל את אומות העולם כן הגלויות השונות בבלו לגמרי את שבטי ישראל, ואין אדם יודע בודאות לאיזה שבט הוא שייך. ואף כהנים ולויים המחזיקים ביחוסם הוא מכח מסורת והרי הם ביחוסם מכח חזקה ולא מכח עדות יוחסין של לשכת הגזית.

ואם כן מדוע יתחייב דוקא לקיים את פסקי השו"ע ולא הרמ"א?! וכאן אין מדובר על פסיקה בדבר מסויים אלא כביכול את כל פסיקתו. ואם הוא מרגיש שלשם ולדרך זו הוא נמשך, מדוע נחסמהו ונודיע לו: אתה שייך לעדה אחרת. מניין לנו הבטחון לטעון כך?

## חבל נחלתו

ו. כתב בשו"ת וישב הים (לרב יעקב הלל, ח"ג סי' י אות ז):

"גם מה ששאלת לגבי האר"י ז"ל, דמאחר שאביו היה אשכנזי היאך שינה לנהוג בהרבה ממנהגי הספרדים. ורצית ליישב דכיון שהיה יתום ודר בין הספרדים לכן אין בדבר חשש. ומזה נמשכת לשאול האם מותר ליחיד או לרבים לשנות מנהגם ולנהוג כמנהג האר"י ז"ל."

"לזאת אשיב, שגם בזה יש גמגום בדברייך, שהרי כל מה שעשה האר"י ז"ל היה ברוח הקודש על ידי גילוי אליהו זכ"ל, ולא מפני שהיה יתום המתגורר בין קהלות הספרדים. ועוד דמעיקרא טעות היא לחשוב שהאר"י ז"ל שינה מנהגו מאשכנזי לספרדי. אלא ביאור הדבר כמ"ש לעיל, שהאר"י ז"ל בכח הרוח הקודש שבו גילה שער הי"ג שהוא "שער הכולל", והוא השער לה' צדיקים יבואו בו, שכל ענייניו הם מתוקנים על דרך הסוד, הן בסדר ואופן קיום המצוות והמנהגים לפרטיהם ולפרטי פרטיהם, והן בנוסחאות של התפלות, כולם מיוסדים על אדני פז לפי סודן של דברים. ו"שער כולל" זה כשמו כן הוא, שכולל בו חלק ממנהגי אשכנז וחלק ממנהגי ספרד, כגון מנהג תשליך ומנהג הכפרות שהם ממנהגי אשכנז דוקא, וכמו הודו לפני ברוך שאמר, וכן עיקר סדר ונוסח התפלה, שהוא על פי מנהג ספרד, וכמו שכתב הרח"ו ז"ל בשער הכוונות שם שלקח כבסיס לנוסח התפלה שערך על פי מנהג רבו ז"ל סידור הספרדים דפוס ווינציה דשנת רפ"ד, ועליו הוסיף ותיקן הנוסחאות שקיבל מפי רבו ז"ל. הרי שעיקרו ורובו של נוסח התפלה של האר"י ז"ל היה על פי מנהג הספרדים. והוא הדין שכל הדינים והמנהגים והנוסחאות שהזכיר הרח"ו ז"ל בשער הכוונות כולם לטובה

הם שייכים לשער הכולל. וכבר הבאנו לעיל שהתפלות והמנהגים דשער הכולל, שהוא נוסח ושיטת האר"י ז"ל, הוא שוה לכל ישראל, ולכל השבטי י"ה, ועולה ונכנס דרך כל הי"ב שערים. וממילא בייחס לשער הכולל אין בית מיחוש משום משנה ממנהג אבותיו, כי מנהגי שער הכולל הם שווים לטובה לכל נפש מעם ישראל, ואין כאן שינוי כלל, אלא מעבר וכניסה למסילה העולה בית אל ימצאנו בדרך המלך ובשער המלך מלכו של עולם."

"והרי מעתה שאין כאן שאלה היאך האר"י ז"ל שינה מנהג אבותיו, וכן הבעש"ט ותלמידיו היאך שינו לנהוג כרוב מנהגי האר"י ז"ל ונוסחאותיו וכנ"ל, כי הרי סוף סוף אין ידיעה וודאית לשום אדם בזמננו מהו שבטו והשער שלו. והגם שיש להניח שהוא כמנהג אבותיו, היינו בספק בלבד. ובכל זאת לכתחילה אין לשנות למנהג אחר. אבל לנהוג כפי השער הכולל הוא הפתרון הטוב ביותר, ואין בו שום חשש, שהרי הוא נוסח השוה לכל נפש מישראל, ואין זה נקרא שינוי, אלא תיקון, והוא למעליותא ולעילוייא, וככל הנ"ל, כיון שעל פי נוסחאות ומנהגים אלו נסדרו ונרמזו כל פרטי הכוונות שגילה אליהו זכ"ל להאר"י ז"ל."

"ונראה לדייק ולבאר דעתו של האר"י ז"ל, דס"ל דמי שלומד תורת הקבלה ורצונו לקיים מה שלומד למעשה, וגם להתפלל בכוונות שעל דרך הסוד, מוכרח שיקבל על עצמו מנהגי ונוסחי האר"י ז"ל, ולאדם כזה אין ברירה אחרת, ולגבי ידידה הוא חיוב, אפילו על מנת לשנות מנהג אבותיו. אבל אותם שאין להם יד בנסתרות, וידוע להם בבירור מסורת ומנהג אבותיהם, אשר הם שייכים לנוסח מסויים מקורי ממש, כמו נוסח אשכנז, או נוסח ספרד המקורי, ונוסח קאטאלוניה,



וגם הם העמידו ויסדו דבריהם על פי אזהרת האר"י ז"ל שכתב שאין לשנות ממנהג אבותיו, וכמ"ש המשנה ברורה בשם הפרי מגדים הנ"ל. ועיין פאת השלחן (הלכות ארץ ישראל סימן ג' סעיף י"ד). ובשו"ת חתם סופר (או"ח סימן ט"ו) כתב כנ"ל בדברינו, דדוקא הבאים בסוד ה' ורצו להתפלל בכוננות האר"י ז"ל הם רשאים לשנות ממה שנהגו אבותיהם, אבל למי שלא זכה לבוא בסוד ה', יחזיק כמנהג אבותיו דוקא בלא שינוי, עיש"ב".

"והרי לך על כל פנים, שגם יחיד או רבים החפצים ללכת בדרך המלך ולעלות בשער הכולל כפי מנהגי ונוסחי האר"י ז"ל, אין בדבר קפידא, ואדרבא למעליותא תחשב, כל שהדברים נקבעו על ידי גדולי המורים ובהסכמת הקהלות, ונעשים בלא שום מחלוקת ומתקבלים ברצון. וכבר אמרנו שכל זה נוגע דוקא לגבי סדרי ואופני פרטי המצוות, ומנהגים ונוסחאות, אבל לגבי שאר דינים ומנהגים שאינם קשורים לתפלות ולאופני קיום המצוות, ובדברים שלא גילה האר"י ז"ל דעתו בהם, צריכין עדיין לדון ולהורות מה יעשו ישראל בהם בכל פרטי האופנים וסוגי המנהגים והקהלות, ואין המקום לזה עתה בכאן".

נראה לי עפ"י דברי הרב יעקב הלל שאין אנו יודעים את שיוכנו העדתי, שיש לעיין האם מי שרוצה לשנות את 'שיוכו' העדתי בצורה מלאה כביכול, מפני שהוא מרגיש ונמשך לעדה מסוימת – להחליף

שהזכירם האר"י ז"ל בשער הכוונות, אין הכי נמי שטוב וישר להם לנהוג דוקא כפי מנהג אבותיהם בכל מכל כל בלא שינוי ותמורה כלל".

"וצריך אתה לדעת שרוב ככל קהלות הספרדים קבלו עליהם נוסחאות האר"י ז"ל, וגם רוב מנהגי האר"י ז"ל על פי הנהגת רבותיהם ופוסקי הדורות, ומי שיעיין בנוסחאות הסידורים הישנים מקהלות ארם צובה וספרד ואיטליאנו וכדומה יראה בהם שינויים גדולים מהנוסחאות הנהוגות כהיום שכולם על פי דעת האר"י ז"ל. וכבר כמעט ונשכחו כל הנוסחאות הקדומות של קהלות הספרדים, ורובם ככולם מתפללים ונוהגים בעיקר על פי נוסח ומנהגי האר"י ז"ל. וכמו שכתב מרן הרי"ח טוב זלה"ה בסוף ספר תיקון תפלה זו"ל: מי לא יחוש לדברי רבינו הגדול האר"י זיע"א אשר האיר עיני כל ישראל בקבלתו האמיתית שקיבל מפי אליהו זכור לטוב וכו', הנה עתה בזמן הזה נתפשטו מנהגי רבינו האר"י זיע"א בכל העולם, ורוב המנהגים אשר היו נוהגים בהם קודם, על פי הפשט, הנה עתה נשתנו גם אצל המון העם וכולם נהגו על פי קבלת רבינו האר"י זיע"א, עכ"ל. וכבר אמרנו שגם קהלות החסידים נהגו לבסס נוסחאות תפלותיהם על כוונות ונוסחאות האר"י ז"ל".

אולם ישנם מגדולי חו"ר (=חכמי ורבני) אשכנז שהתנגדו לשינוי נוסחאות אשכנז, וקהלות רבים הם שנשארו במנהגי אשכנז המקוריים,

## חבל נחלתו

ולשנות את שיוכו העדתי. כמובן, כל דבריינו מובחן ומוחשב והצעה לחכמי דורנו

### תשובת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א:

הצעתך תגרום לאנדרלמוסיה מוחלטת לא שמענו לעוד פוסק שאמר זאת, זו דעת יחיד.

### הודעת הכותב לאחר תשובת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

כל דברי הם בגדר עיון ביחס לרמת בטחוננו להתנהג עפ"י מנהג עדתנו. ולכן לא ראוי שאף אחד יסמוך עליהם למעשה.

## סימן סא

### כריתת ברית עם נכרים

#### שאלה

משמע מהלימוד מן הגבעונים שדוקא בא"י אסור לכרות עימם ברית, אבל בחו"ל מותר אפילו עו"ז, ולכן עם הגבעונים (לולא רימו את ישראל) או עם צר (חירם) מותר היה לכרות ברית.

ברמב"ם בהל' עבודה זרה (פ"י ה"א) שלפנינו כתוב: "אין כורתין ברית לשבעה עממין כדי שנעשה עמהן שלום ונניח אותם לעבוד עכו"ם שנאמר לא תכרות להם ברית אלא יחזרו מעבודתם או יהרגו"... לכאורה דבריו בהלכה הם כדבריו בספר המצוות (לאוין מח) שג"כ הזכיר שבעת עממין. אולם גירסא זו משובשת ועברה צנזורה, והגירסא גם בספר המצוות וגם בהל' עבודה זרה היא: 'לעכו"ם', ובהשפעת המינים שינו לשבעה עממין. והגירסא ברמב"ם בהוצאת הרב יצחק שילת הי"ו היא: "אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה"... וכן בגי' רמב"ם פרנקל.

מדינת ישראל עושה הסכמים עם הרבה מדינות, לחלק מהן היא קוראת 'ברית' (כגון: 'ברית ערים תאומות') האם פעולות אלו מותרות?

#### א. עם מי אסורה כריתת ברית ועם מי מותרת

הסמ"ג (לאוין סימן מז) הדגיש כי איסור כריתת הברית הוא דוקא לשבעה עממים וממילא רק בארץ ישראל: "שלא לכרות ברית לשבעה עממים שנא' (שמות כג, לב) לא תכרות להם ולא להיהם ברית, אבל בשאר אומות לא נאסרה כריתת ברית כמו שמצינו בגבעונים שאמרו להם (יהושע ט, ז) ואולי בקרבי אתה יושב ואיך אכרות לך ברית, וכתוב (מלכים א' ה, כו) ויכרתו שלמה וחירם ברית (יבמות כ"ג א' תד"ה ההוא)".

משלמה שכרת ברית עם חירם מלך צור. ועוד קשה מה שאמר רבינו דקשה לנשיאים מפני שכרתו ברית עמם דלענין כריתת ברית מה לי שיהיו משבעה אומות מה לי שיהיו מארץ רחוקה לדעת רבינו דהכל שוה ואסור לכרות להם ברית.

”ואולי י”ל לדעת רבינו דלא אסר הכתוב לכרות להם ברית לישראל אלא **כשבאים עליהם למלחמה** דכיון דכבר צרו ישראל עליהם אין להניח להם אלא אם קבלו שבע מצות כיון שכבר ערכו עמהם מלחמה, אבל **כל זמן שלא ערכו עמהם מלחמה** אלא שהם רוצים לישב בשלוה עם ישראל עושים עמהם כריתת ברית. ומטעם זה כרת שלמה ברית עם חירם מלך צור דלא ערך שלמה עליו מלחמה ועוד יש שם טעם משום דהיה נותן ברושים וארזים לבית אלהינו ומחמת זה כרת ברית עמו אבל ישראל שאמר ליושבי גבעון אולי בקרבי אתה יושב כו’ אמר להם כן מפני שכבר ערכו עליהם המלחמה ולכך אמרו אולי אתה יושב בקרבי וכבר באתי עליך למלחמה ואין לי לכרות עמך ברית וזהו שכתב רבינו שקשה הדבר לנשיאים מפני שכרתו ברית כלומר שהרי ערכו עליהם מלחמה ולא היה להם לכרות עמהם ברית.”

ביאור הרמב”ם לפי דעת הלח”מ, היא שרק כשנלחמים בהם אין לכרות להם ברית, ומוסיף טעם בחירם מפני שנתן ברושים וארזים לביהמ”ק, ואין זה משנה אם בא”י או מחוצה לה, שהרי הרמב”ם לא הבחין בכך.

וקשה על ביאורו של הלח”מ: סו”ס האיסור הוא לא בגלל המלחמה בהם אלא משום שהם עו”ז וכי בגלל שאנו איננו עושים חובתנו להילחם בהם ולהכריתם מא”י – מותר לנו לכרות עימם ברית, וכי

לפי דברי הרמב”ם עולה שאין לכרות ברית עם שום עו”ז ולהבטיחו על המשך העבודה זרה אפילו מחוץ לא”י. האחרונים הקשו על הרמב”ם ובארו את שיטתו.

באר הלח”מ משנה (הל’ מלכים פ”ו ה”א): “...ועל דברי רבינו קשה דקרא דלא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי וכן קרא דלא תכרות להם ולא להיהם ברית דכתיבי בפרשת ואלה המשפטים **בשבעה אומות כתיבי** וכן כתב סמ”ג בלאוין מ”ז וז”ל שלא לכרות ברית לשבעה עממים שנאמר לא תכרות להם ולא להיהם ברית **אבל בשאר אומות לא נאסרה כריתת ברית** כמו שמצינו בגבעונים שאמרו להם אולי בקרבי אתה יושב ואיך אכרות לך ברית, גם בסימן מ”ט כתב (=הסמ”ג) שלא להושיב אחד משבעת עממין עובדי ע”ז בארצנו שנאמר לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי למען אשר לא ילמד וכו’ הרי כתב בהדיא דאלו הלאוין אינם אלא בשבעה אומות, מיהו רבינו ז”ל אזיל לטעמיה שכתב בפ”י מהלכות ע”א אין כורתין ברית לעובדי ע”ז כדי שנעשה עמהם שלום ונניח אותם לעבדם שנאמר לא תכרות להם ברית אלא יחזרו מעבודתם או יהרגו וכו’ גם בסוף הפרק כתב אסור לנו להניח עובדי ע”ז בארצנו וכו’ שנאמר לא ישבו בארצך וכו’ והר”א ז”ל השיגו שם דקרא דלא ישבו וכו’ איירי בשבעה אומות. **משמע דרבינו אית ליה דקרא איירי אפי’ בשאר אומות וכן קרא דכריתת ברית משמע דאית ליה דהוי בכל האומות**, מדכתב סתם אין כורתין ברית לעובדי ע”ז ולא פירש דדוקא בשבעה אומות משמע דלית ליה כסמ”ג וא”כ קשה עליו הראיות שהביא סמ”ג לדבריו מקרא דאולי בקרבי וכו’ דאמרו ישראל ליושבי גבעון וכן

## חבל נחלתו

מותר למכור מצוותינו תמורת ארזים לבית המקדש?! ויש לשם לב שהלח"מ לא הבחין ברמב"ם בין א"י לחו"ל ובין שבעה עממים לשאר גויים.

וכך כתב בחי' בן ידיד (הל' עבודה זרה פ"י ה"א):

"אין כורתין ברית לעכו"ם וכו'. מדברים אלו משמע דס"ל דאזחרת לא תכרות להם ברית היא כוללת **לכל עובדי ע"ז מאיזה אומה שיהיה** ורבינו עצמו בספר המצות במצות לא תעשה מצוה מ"ח ביאר דמצוה זו היינו על ז' עממין וסתר דידיה אדידיה".

"הנראה לי הוא ע"פ מ"ש רבינו בהל' מלכים פ"ו דאפי' במלחמת הרשות שהוא עם שאר אומות צריך לקרא להם שלום תחילה והיינו שישלימו ויקבלו ז' מצות ואם לא יהרגו עי"ש. ועיקר קרא שנכתב גבי ז' עממין לאו היינו כשאנו באים עליהם למלחמה או הם עלינו שאנו מצווים להחרימם ולא לכרות להם ברית לעשות עמהם שלום והם בעבודתם דהא הכי הוא נמי באיזו מלחמה שאנו באים להלחם עם כל האומות כמ"ש רבינו בפ"א דהל' מלכים כאמור. אלא בליכא מלחמה בינינו כלל איירי, שהם מבקשים שנכרות להם ברית **וצוותה לנו תורה לא תכרות להם בז' אומות, דאפי' ליכא מלחמה בינינו לא תכרות.** וזהו השינוי שיש בין ז' אומות לשאר אומות **דבשאר אומות אינו כן** מידי דהוה בשלמה המלך ע"ה שכרת ברית עם חירם מלך צור ולכן אמרו ישראל לגבעונים אולי בקרבי אתה יושב פי' שאם אתה מז' אומות **אף שאתה לא באת להלחם וגם אנחנו לא באנו להלחם אסור לנו לכרות ברית** אבל אם אתה משאר אומות **כיון דליכא מלחמה מותר לכרות ברית.** וכי קאמר רבינו הכא שאין לכרות להם ברית היינו ביש מלחמה בינינו וביניהם. והשתא

ניחא דהלאו עצמו ודאי הוא בז' עממין כמ"ש רבינו בספר המצות והסמ"ג לאוין מ"ו ועיין בתוס' במס' ע"ז דף כ' ע"א וביבמות דף כ"ג ע"א והכא רבינו לא הזכיר הא דכבר בא סנחריב ובלבל את כל האומות וליכא צורך וסמך על מ"ש במנין המצות ונקט מאי דשייך עכשיו וסמכו אהאי קרא דהכי הלכתא בכל האומות בדאיכא מלחמה בינינו וביניהם ובעם הבא להלחם בנו איירי הכא רבינו כדמשמע לשון רבינו". ועי"ש בהמשך דבריו.

עולה מדברי הרב ידיד' טאריקה בעל חי' בן ידיד ורבה של רודוס שלשבע אומות אין כורתים ברית אף שלא במלחמה, ואילו בשאר אומות מותר לכרות ברית כשאין מלחמה בינינו ואסור לכרות ברית כשיש מלחמה בינינו. ומבין שבא"י ישנם רק שבע אומות וכלפיהם לא תלוי במלחמה אלא אין לכרות להם ברית בכל מקרה.

בספר החינוך (מצוה צג) כתב: "שלא נכרות ברית, כלומר שלא נכטיח באהבתינו אל העם הרע הכופרים **שהם שבעה עממים שבתורה** שהיו מחזיקים בארצנו טרם בואנו שם, והן החתי והאמורי וכו', שנאמר [שמות כ"ג] לא תכרות להם ולאליהם ברית, כלומר שלא נעשה עמהם שלום ונניח אותם לעבוד העבודה זרה..."

"ומן האזהרה בהם נשמע אזהרה שלא נכרות ברית לכל עובדי עבודה זרה, אבל יש חילוק בין שבעה עממים לשאר האומות עובדי עבודה זרה, כי שאר האומות אם אין נלחמים עמנו אין מצוה עלינו להורגם **אלא שלא ישבו בארצנו עד שיעזבו עבודה זרה,** ואלו שבעה עממים נצטוינו להרגם בכל מקום שנוכל להם אלא אם כן יניחו עבודה זרה. והענין לפי שהם היו עיקר העבודה זרה ויסודה הראשון,

## סימן סא — כריתת ברית עם נכרים

כמו שכתבתי. וכל מי שבא לידו אחד מהם ויכול להורגו בלא סכנה ולא הרגו עובר בלאו...".

עולה מדבריו שאיסור כריתת הברית עם עובדי ע"ז להשאירם באמונתם המקולקלת אסור בכל מקום. ולגבי חיוב הריגה: שבע אומות הן בא"י והן מחוצה לה חייבים להורגם (אא"כ עזבו ע"ז). אומות אחרות בא"י יהרגו או יעזבו ע"ז. ובחול"ל שאר עמים איננו חייבים להורגם, אבל אם לא עזבו עבודה זרה אין כורתים איתם ברית.

בדברי החינוך היסוד העיקרי הוא לא המלחמה איתם אלא העבודה זרה – עם עובדי עבודה זרה לא כורתים כלל ברית. ועם שאר אומות עו"ז מחוץ לא"י לא מחוייבים לצאת למלחמה. ודברי ח' בן ידיד קרובים לדבריו ורק ההדגשות שונות. כך כתב בס' יראים (סי' שיד): "לא תכרות להם ולאליהם ברית. את ה' אלהיך תירא ותעבוד ולא תכרות להם ולאליהם ברית, כי אם הברית אשר כרת עמך בחורב דכתיב בפרשת ואלה המשפטים על שבעה אומות לא תכרות להם ולאליהם ברית, פירש ברית אל תבטיחם להשבע להם שלא להשחיתם מקרא זה מדבר בשעה שאינם מסורין בידך דאי בשעה שמסורים בידך הוזהרו בלא תחיה כל נשמה ולא הוזקק הכתוב להזהיר על הברית אלא בשעה שאינם מסורים בידך היית אומר אחרי שאינם בידך להורגם, אבטיחם ואכנס

עמהם בברית שלא להכרית אותם ואת אליהם לכך נאמר לא תכרות להם ולאליהם ברית".

היראים מחלק בין מסורים בידיך לאינם מסורים בידיך. אם הם מסורים חייבים להורגם, אם אינם מסורים אעפ"כ אסור לכרות עימם ברית, ומשמע שמדבר בארץ ישראל, ומחוץ לא"י נראה שמותר לכרות עימם ברית.

נראה להסיק מכל השיטות שהובאו לעיל בענין איסור כריתת ברית.

לפי הסמ"ג האיסור הוא דוקא לשבעה עממין ובארץ ישראל. ולכך מסכימים כל הראשונים.

עם שאר עו"ז בארץ ישראל לפי הרמב"ם החינוך והיראים אסור לכרות ברית, ולפי הסמ"ג הלאו לא נאמר על שאר עו"ז, ונראה שיסכים לשיטת היראים שבזמן שמסורים בידינו בא"י אין להתיר שום ע"ז בא"י, ובזמן שאינם מסורים בידינו מותר להשאירם בא"י אולם אסורה כריתת ברית עימם. לפי הסמ"ג עם שאר עו"ז מותר לכרות ברית מחוץ לא"י. ונראה שלפי שאר הראשונים אסורה כל כריתת ברית עם עו"ז.

### ב. הברית עם חירם מלך צר

נעסוק בברית עם חירם<sup>1</sup> ונראה את הסברי הראשונים לה.

1. בפשוטות יושבי צור הם כנענים, ולכן אף חירם מלך צור היה כנעני. כמו"כ צור היא מנחלת שבט אשר כאמור בשופטים (א, לא – לב): "אשר לא הוריש את יושבי עכו ואת יושבי צידון ואת אחלב ואת אכזיב ואת חלבה ואת אפיק ואת רחב. וישב האשרי בקרב הכנעני יושבי הארץ כי לא הורישו". וכידוע צידון עוד צפונית לצור. וכן במפקד של יואב (שמואל ב' כד, ז): "ויבאו מבצר צר וכל ערי החוי והכנעני ויצאו אל נגב יהודה באר שבע". ופרש הרד"ק: "מבצר צור - מבצר

## חבל נחלתו

ב. מותר לכרות ברית עם גרים  
תושבים.  
ג. איסור כריתת ברית הוא דוקא עם  
שבע אומות כנען<sup>2</sup>.  
ובפסקי תוספות (יבמות פרק ב - כיצד  
אות ל) כתוב: "לא תכרות להם ברית דווקא  
בז' אומות ולא בשאר עובדי כוכבים. לא  
תחנם בכל עובדי כוכבים. ד"ה ההוא: דף כג".  
כלומר דוקא כתירוץ האחרון.  
שני התירוצים הראשונים הובאו בשם  
תוספות בכפ"פ (פי"א).  
כתירוץ האחרון של תוספות כתב  
בתוספות הרא"ש (יבמות כג ע"א): "וא"ת הא  
כתיב גבי שלמה וחירם מלך צור ויכרתו ברית  
שניהם היכי שרי והא כתיב לא תכרות להם  
ברית ובכל אומות מיירי כמו לא תחנם דגבי  
הדדי כתיבי, וי"ל דעניינא דקרא מוכח דאיירי  
דוקא בשבעה אומות כמו לא תחיה כל נשמה  
דכתיב שבעה גוים רבים ועצומים ממך ונתנם  
ה' לפניך החרם תחרים אותם לא תכרות להם  
ברית משמע שציוה הכתוב שלא לכרות להם  
ברית של שלום כדי שיוכלו להחרימם ולכבוש  
כל ארץ ישראל".  
וכן בתוספות ישנים מכת"י (יבמות כג  
ע"א) כתב כתוספות ביבמות שלפנינו:  
"וא"ת ולר' שמעון דסבר כי יסיר לרבות כל  
המסירים איך כרת שלמה ברית לחירם מלך  
צור. וי"ל דאין כריתות אסור אלא מע"ז אבל

נאמר במלכים (א' ה, כו): "וה' נתן חכמה  
לשלמה כאשר דבר לו ויהי שלם בין חירם  
ובין שלמה ויכרתו ברית שניהם".  
שאלו בתוספות (יבמות כג ע"א): "ואם  
תאמר והיכי כרת ברית שלמה עם חירם מלך  
צור דכתיב ויכרתו ברית שניהם (מ"א ה)  
והכתיב לא תכרות להם ברית ולא תחנם  
(דברים ז) ובכל האומות עובדי עבודת כוכבים  
איירי כמו ולא תחנם וי"ל דשמא לא אסר  
אלא כריתת ברית לשם עבודת כוכבים  
דכתיב באיך קרא לא תכרות להם  
ולאלהיהם ברית (שמות כג), או שמא חירם  
מלך צור גר תושב היה, ועוד נ"ל דלא מיתסר  
כריתת ברית אלא דוקא בשבעה אומות  
מדכתיב גבי גבעונים (יהושע ט) אולי בקרבי  
אתה יושב ואיך אכרות לך ברית, משמע  
דבשאר אומות שרי ואף על גב דלא תחנם  
איירי בכל אומות עובדי עבודת כוכבים,  
כריתת ברית שאני, דמוכח עניינא דאיירי  
דוקא בשבעה אומות כמו לא תחיה כל נשמה  
דדוקא ז' האומות היו מצווים להחרים דכתיב  
שבעה גוים רבים ועצומים וכ' החרם תחרים  
(דברים ז) וצוה הכתוב שלא לכרות להם  
ברית שלום שלא להכותם כדי לכבוש ארץ  
ישראל".  
בדבריו שלשה הסברים בהבנת גדר  
איסור כריתת ברית:  
א. כריתת ברית לשם עבודת כוכבים.

שהיה בצור גבוה ועל כן נקרא מבצר צור וכן הוא נזכר בספר יהושע שנחלת בני אשר ועל עיר  
מבצר צור". "וכל ערי החוי והכנעני - שהיו יושבים בהם חוי וכנעני עם ישראל שלא הורישום  
בני ישראל והיו למס".  
עפ"ז השאלה על הברית עם חירם מלמדת שיש בריתות שמותר לכרות. ולא מצאנו בחז"ל שבקרו  
את בריתו של שלמה.  
2. נראה מתוספות שבתירוץ הזה סובר שחירם לא היה משבעת עממין. וקצ"ע שלא אומר זאת  
בפירוש.

## סימן סא — כריתת ברית עם נכרים

עם חירם מלך צור. וי"ל דלא אסרה תורה אלא **כריתות ברית דע"ז**.

בתוספות הרא"ש (קידושין סח ע"ב) הוסיף **בריתות נוספות שאסורות**: "ומיהו לא תכרות להם ברית קשה דאי בכל אומות איירי הרי שלמה כרת ברית עם חירם מלך צור דכתיב ויכרתו ברית שניהם, וי"ל דדוקא **כריתות ברית לשם ע"ז** אסר הכתוב דכתיב לא תכרות להם ולאליהם ברית, או שמא חירם מלך צור גר תושב היה, והא דכתיב גבי גבעונים אולי בקרבי אתה יושב ואיך אכרות לך ברית אלמא אף ברית דלאו דע"ז אסור היינו משום שהיו מצווים שלא להחיותם, ועוד י"ל **דאפי' ברית שלא לשם ע"ז אסור כגון ברית של אהבה ושל ריעות לעזור זה לזה במלחמה ולהשתתף זה עם זה בכל דבר**, אבל **כריתת ברית של שלום** כגון ברית שעשה אברהם לאבימלך אם תשקור לי ולניני ולנכדי [מותר] וכן היה כריתת ברית של חירם מלך צור עם שלמה".

בתירוציו הראשונים הוא מקביל לתירוצי הראשונים לעיל. אולם בתירוציו האחרון הוא מבחין בין ברית של אהבה וריעות לבין ברית של שלום במובן של אי לוחמה. מותר לכרות ברית עם אומות עו"ע"ז מחוץ לא"י (מפני שבא"י אסור להותיר עו"ע"ז) שמהותה הוא אי לוחמה, אבל לא ברית של ריעות ואהבה.

### ד. מסקנות לגבי דורנו

נראה שלכו"ע אסור להותיר עו"ע"ז בא"י. כריתת ברית של ריעות ואהבה עם אומה אחרת בתוך ארץ ישראל, ודאי אסורה, אם משום מצות ישוב א"י, ואם

כריתות ברית של שלום שרי. א"נ חירם גר תושב היה. א"נ שאני כריתות ברית דמוכח דלא מיירי בשאר אומות אלא משבעה עממין. דכת' גבי [שם] ונתנם השם לפניך החרם תחרימם לא תחיה כל נשמה ובתר כן כתו' לא תכרות ברית וא"כ בז' אומות דוקא מיירי שאמ' הכתו' להחרימם כדי לכבוש ארץ ישראל ובהם אמ' רחמנא דוקא לא תכרות ברית".

היינו, נאסרה כריתת ברית שלום עם שבעה עממין כדי שישראל יוכל לכבוש את כל א"י. (ומבין שחירם לא היה מז' עממין ולא היה בא"י).

### ג. גדר ברית האסורה

לשם מה נועדה הברית אותה אסרה תורה ומה גדרי האיסור.

כתב בספר המצות לרמב"ם (לאוין מח): "המצוה המ"ח היא שהזהירנו מכרות ברית עם הכופרים ולהבטיחם על כפירתם". היינו לעשות הסכם על מנת להשאירם בעבודת האלילים שלהם.

וכן היראים (סי' שיד) באר: "פירש ברית אל תבטיחם להשבע להם שלא להשחיתם". היינו, בהיותם עובדי אלילים אסור לך להבטיח להם שלא תפגע בהם על היותם עובדי אלילים.

הנאסר לפי הרמב"ם והיראים הוא כריתת ברית על המשך עבודה זרה, אבל לא נאסרה הברית עם עו"ע"ז על מסחר משותף וכד'.

וכן בתוספות מהר"ם מרוטנבורג (יבמות כג ע"א) כתב: "וא"ת כיון דכי יסיר משמע לרבות כל המסירים, איך כרת שלמה ברית

## חבל נחלתו

כוכבים וכו'. אומר רבינו שמואל ז"ל דכ"ש אם נתחייב לו שבועה שאסור להשביעו דהא מדאורייתא אסור אבל ר"ת ז"ל התיר אם אין יכול להוציא מידו בלא שבועה והביא ראיה מדאמרין בע"ז [דף ו א] ונפרעין מהן מפני שהוא כמציל מידם אף על גב דאזיל ומודה. ומיהו כתבו עליו ז"ל דאינה ראייה דהתם ספק והכא ודאי אבל יש שכתבו דהא דאמרין שלא יגרום לאחרים שידרו בשמו ויקיימו בשמו אסמכתא בעלמא הוא דמדינא ליכא איסורא אלא בדידיה ומדרבנן נמי היכא דלא אפשר ליה לאפוקי מיניה בלאו הכי שרי והיינו דקאמר אסור לאדם שיעשה שותפות עם עובד ע"ז ולא ישביענו וליכא למימר דעצה טובה בעלמא היא דא"כ לא הוה ליה למימר אסור אלא ודאי משום דאי משתתף בהדיה ואיצטריך ליה לאשבועי משבע ליה קאמר דלכתחלה אסור לעשות שותפות עמו משום מדת חסידות. וכעין ראייה לזה מדאמרין במגילה [דף כח א] תיתי לי דלא עבדי שותפות בהדי עובדי כוכבים דמשמע דליכא איסורא ממש אלא מדת חסידות כההיא דאמר' (בשבת דף ק"ח א) תיתי לי דקיימית ג' סעודות בשבת".

הנ"י מסיק שדברי שמואל הם מידת חסידות, וכך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קנו ס"א):

"ויזהר מלהשתתף עם הכותים, שמא יתחייב לו שבועה ועובר משום לא ישמע על פיך (שמות כג, יג)".

ורמ"א הגיה: "ויש מקילין בעשיית שותפות עם הכותים בזמיה"ז, משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בע"א, ואף על גב דמזכירין הע"ז, מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים וד"א, ולא מצינו שיש בזה משום: ולפני עור לא תתן

הם עוע"ז מצד חיוב הכרתת עבודה זרה מא"י.

עם אומות מחו"ל מותר לכרות ברית של שלום אם הם עוע"ז ואסור ברית של ריעות ואהבה.

ממין הברית האחרונה היא המסופר על שלמה המלך במלכים (א' ט, כו-כז): "ואני עשה המלך שלמה בעציון גבר אשר את אלות על שפת ים סוף בארץ אדום: "וישלח חירם באני את עבדיו אנשי ידעי הים עם עבדי שלמה. ויבאו אופירה ויקחו משם זהב ארבע מאות ועשרים ככר ויבאו אל המלך שלמה".

ונראה ששותפות מסחרית והסכמי סחר המיטיבים עם שני הצדדים מותר לעשות עם עוע"ז מחוץ לארץ ישראל והרי הם כהסכמי שלום ולא הסכמים של ריעות ואהבה.

ונראה להביא ראיה משותפות של יחידים.

נאמר בסנהדרין (סג ע"ב): "ולא יגרום לאחרים שידרו בשמו ושיקיימו בשמו - מסייעא ליה לאבוה דשמואל, דאמר אבוה דשמואל: אסור לאדם שיעשה שותפות עם הנכרי, שמא יתחייב לו שבועה, ונשבע בעבודה זרה שלו, והתורה אמרה לא ישמע על פיך".

משמע שהאיסור אינו מחמת עצם היותם עוע"ז, אלא מחשש שבועה עימם. פסק הר"ף (סנהדרין טז ע"ב): "דאמר אבוה דשמואל אסור לישראל שיעשה שותפו' עם העובד כוכבי' שמא יתחייב לו שבועה ונשבע לו בעבודת כוכבי' שלו והתורה אמרה לא ישמע על פיך".

ובאר נימוקי יוסף (סנהדרין טז ע"ב): "אסור לאדם שיעשה שותפות עם העובדי



ראשית התרבות המערבית שהיא השלטת בעולם התרבותי בימינו, ספוגה עבודה זרה וערכיה ואפילו שהיא נקראת בכל מיני שמות, שכביכול יש בהם מוסר, הלז הפנימי של ערכי התרבות גדלו על שדה עבודה זרה, וממילא המתחבר עימם יונק את הקלקולים שהשאירה הע"ז בתרבות זו.

וסיבה נוספת היא כי יש לנו חיבור עם הקב"ה ע"י התורה וכל ערכיה – וזה הבסיס הרוחני של עמנו ושל כל אחד מעם ישראל.

עד כמה התרבות עוברת אף מבלי משים, מלמדת הגמ' בעבודה זרה (ח ע"א): "תניא, רבי ישמעאל אומר: ישראל שבחוצה לארץ עובדי עבודת כוכבים בטהרה הן, כיצד? עובד כוכבים שעשה משתה לבנו וזימן כל היהודים שבעירו, אף על פי שאוכלין משלהן ושותין משלהן ושמש שלהן עומד לפניהם, מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר: וקרא לך ואכלת מזבחך."

פרש רש"י (עבודה זרה ח ע"א):

"בטהרה – כלומר בלא כוונה ואין שמים על לב".

"וקרא לך – משמע שאתה קרוי לו מעלה אני על אכילתך כאילו הוא מזבחך".

וכך באר רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, ע"ז ב ע"ב): "עובדי ע"ז בטהרה הן, כלו' מכבדין לע"ז שהרי אוכלין ושותין עמהם ביום אידם או ביום שעושין משתה לבניהם שגם הוא נקרא יום איד במתני' דקתני וגוי העושה משתה לבנו אף על פי שאוכלין ושותין מדבר שהוא מותר ואין בו משום נבילות וטריפות ויין נסך וגם אינו ממון הגוי שיקבל דורון שלו אלא משל ישראל עצמו שתקן הכל וקנה אותו ממעותיו אפי' הכי אסיר משום אותו

מכשול (ויקרא יט, יד) דהרי אינם מוזהרין על השתוף (ר"ן ספ"ק דע"ז ור' ירוחם נ"ז ח"ה ותוס' ריש פ"ק דבכורות); ולשאת ולתת עמהם בלא שותפות, לכ"ע שרי בלא יום חגיהם (הגהות מיימוני פ"ק מהלכות ע"ז) (ועיין ב"ד מהלכות ע"א סי' קמ"ז).

וכל החשש הוא משבועת הגוי בע"ז שלו, אבל בימינו ששבועות לא מתקבלות בבתי משפט נראה שאין בכך איסור.

ומכאן יש להסיק שחברה שמעבירה ייצור שלה למקום בו יש עו"ז כגון בסין והודו אין בכך שום איסור. ואף הסכמים לעריכת ניסויי נשק משותפים וכד' הם אינם בכלל אהבה וריעות אלא תועלת הדדית לשני הצדדים.

#### ה. בימינו אין יד ישראל תקיפה ואינם מסורים בידינו

בימינו איננו יכולים לבער עבודה זרה מארץ ישראל ולא את עובדיה. אף איננו יכולים להעמיד כתנאי לכניסה לא"י שלא יעבדו ע"ז (רמב"ם הל' עבודה זרה פ"י ה"ו).

המצב בו רוב עם ישראל אינו מאמין בה' ולא שומר תורה ומצוות אינו מאפשר שום חוקי מדינה ביחס לעניינים אלו. ומכיון שכך עם ישראל בא"י קשור באמנות והסכמים בין-לאומיים שמונעים כל חקיקה של חוקים מסוג זה.

ועם זאת יש להבין שכל מעשי ראשי המדינה או חלקים ממנה בכריתת שותפויות ובריתות אינם לשם חיזוק ואימוץ של עבודה זרה, אלא לשם תועלת עבור המדינה.

עם כל צדדי ההיתר להסכמים יש להזהר מהשפעה נכרית-תרבותית. משתי סיבות יש להתרחק מההשפעה הנכרית.

## חבל נחלתו

שלטון-משנה בְּיִשְׂרָאֵל מְקַרְב פְּנִימִיּוֹת הַחַיִּים הוא נוֹבֵעַ, "מְקַרְב אַחִיר – מְמַבְחֵר שְׂבָאֲחִיר" (דברים יז, טו. ספרי שופטים קנז. רש"י יבמות קב., ד"ה עליך, ותוספות שם קא.; ד"ה ואנא). ולחיצוניות החיים מְזַדְמֵן שְׂצָרִיךְ הַשְּׁלֵמָה דְּוָקָא מְבַחוּץ, "יְפִיפוּתוֹ שֶׁל יָפֶת בְּאֵהֱלֵי שָׁם" (מגילה ט:), "חֵיל גּוֹיִם תֵּאכְלוּ וּבְכַבּוּדֵם תִּתְיַמְרוּ" (ישעיה סא, ו), ומשפּע פְּנִימִיּוֹת החיים כְּנֶסֶת-יִשְׂרָאֵל היא רַק מְשַׁפֵּעַת וְלֹא מְקַבְּלַת, ד' בְּדָד יִנְחֲנוּ וְאִין עֲמוּ אֵל נֶכֶר (דברים לב, יב).

ויסוד זה שפנימיות החיים: האמונה, והמוסר וממילא כל צביון החיים העמוק בישראל נובע מחיבורו עם הקב"ה, ולעיתים לבוא אף עמים ולאומים יבואו לינוק מאותו שפע חיים. כאמור בישיעיהו (ב, ב-ד ובשינויים קלים במיכה ד א-ג):

"והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה בארחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם. ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה".

קלון שעושוין לע"ז שהרי הכתוב אומר [שמות ל"ד] וקרא לך ואכלת מזבחו, כל' משעת קריאה מעלה עליו כאלו אכל מזבחו".

בספר אורות, פיסקה התוחמת קו, אלו השפעות ניתן לקבל מגויים אף שאינם עו"ז ואלו אין לקבל.

כתוב באורות ישראל (פרק ה סימן ב):

"צִדְקָה עֲשֵׂה הַקְּדוּשׁ-בְּרוּךְ-הוא עם עולמו, מה שלא נתן כל הכשרונות במקום אחד, לא באיש אחד ולא בעם אחד, לא בארץ אחת, לא בדור אחד ולא בעולם אחד, כי-אם מפזרים הם הכשרונות, והכרח השלמות, שהוא כח המושך היותר אידיאלי, הוא הגורם להמשך אחרי האחדות המרוממה, המכרחת לבוא בעולם, והיה ביום ההוא – יהיה ד' אחד ושמו אחד (זכריה יד, ט).

אוצר סגלת עולמים בישראל הוא גנוז. אֲבָל כְּדִי לֵאחַד בְּמוֹכָן כְּלָלִי גַם-כֵּן אֶת הָעוֹלָם עִמָּם מְכַרְחִים צְדָדִי כְּשֵׁרוֹנוֹת מִיְחָדִים לְהִיּוֹת חֲסָרִים בְּיִשְׂרָאֵל, כְּדִי שִׁישְׁלְמוּ עַל-יְדֵי הָעוֹלָם, וְכָל נְדִיבֵי עַמִּים (תהלים מז, י). וְכִזָּה יֵשׁ מְקוֹם לְקַבֵּלָה שִׁישְׁרָאֵל מְקַבֵּל מִהָעוֹלָם, וּמִמִּילָא פְּנוּיָהּ הִיא הַדְרָךְ כְּלָפֵי הַהֲשַׁפְּעָה, אֲלֵא שֶׁהַקְּבָלָה הִיא מְבַחוּץ וְהַהֲשַׁפְּעָה מְבַפְּנִים, כְּלוֹמֵר פְּנִימִיּוֹת הַחַיִּים שְׁלֵמָה הִיא בְּיִשְׂרָאֵל, בְּאִין צָרָךְ לְהַעֲזֹר מִשׁוּם כַּח זֶר בְּעוֹלָם, וְכָל

## חבל נחלתו

סימן סב

# ילדים ואנשים מיוחדים

## שאלה<sup>1</sup>

הגמרא ביבמות (צט ע"ב) כותבת:

"תנו רבנן: עשרה כהנים אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות, ואלו הן: טומטום ואנדרוגינוס".

והטעם כי "הם בריה", הטעם שאין חולקין להם, משום דבריה בפני עצמה נינהו, כלומר: בריות משונות הן, ויש בחלוקת תרומה להם לעין כל, משום זילות התרומה. וכי משום שהם 'מיוחדים', זה מיקרי זילותא כלפי ה'חפצא' של התרומה?

## תשובה

### אין לנו טענות לקב"ה

הבסיס לכל דיון הוא שאין לנו טענות כלפי הקב"ה, להיפך אנו בעלי חוב שלו. כולנו יצירי כפיו, נבראנו על ידי הקב"ה ואין לנו לבוא ולהתלונן שאנו רוצים להיות יותר מושלמים, יותר יפים, יותר חכמים, יותר ויותר. זה מה שהקב"ה הכין בחכמתו לכל יצור. באדם, וק"ו באדם מישראל, ההשגחה האלוקית היא פרטית עד לכל רגע מרגעיו, כל יסורים, כל אי הצלחה, כל מכה היא בהשגחה אלוקית מדויקת ומפורטת, מרגע יצירת העולם והלאה. ולכן הקב"ה שחנן אותנו בחיים, משגיח עלינו ונתן לכל אחד את מה שלפי חכמתו מגיע לנו. כדברי ישעיהו (מה, ט): "הוי רב את יצרו חרש את חרשי אדמה, היאמר חמר ליצרו מה תעשה ופעלך אין ידים לו". אנחנו יוצרים ולא יוצרים.

### לא דרכיכם דרכי ולא מחשבותיכם מחשבותי

נאמר בישעיהו (נה, ח-ט): "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה'. כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם". אנו חושבים שאנו מבינים מה תכלית האדם בעולם, וכל מה שלא 'מסתדר' לפי קטנות הבנתנו הוא תמוה ומוקשה לנו. למה ימיו כה קצרים, למה יש זקנה, מדוע אדם אינו הולך ביום הראשון לחייו כמו עגל שהולך אחר כמה שעות וכו' וכו' קושיות על קושיות. אנו תיירים שנתפסים לאטרקציות וחושבים שהבנו וקלטנו. אבל כל ידיעותינו המדעיות הכי עמוקות הן קליפות חיצוניות של ההתרחשות העמוקה הפנימית מנשמת

1. שאלה זו היא אמונית ולכן הוספתי אותה בסוף כרך זה.

## חבל נחלתו

העולם ונשמת האדם ומרכיביה עד לאדם בגוף ונפש. הקב"ה מנהיג את עולמו בחסד וברחמים ויודע כל יצור.

המדע רואה רק את העולם החומרי, הוא כלל אינו מבין ברוחני. ואין המדובר במחשבות אדם אלא ביצירה האלוקית שהיא יותר ממשית מכל החומריות הנבראת ממנה.

ולכן אף כלפי אנשים אחרים או מיוחדים איננו נותנים הוראות לקב"ה, ואיננו מבינים למה את פלוני יצר נכה, ואת אלמוני טומטום ואת פלמוני אנדרווגינוס.

### טעמי מצוות

כשם שמחשבותינו על תפקיד האדם ומטרת חייו הן מחשבות יצור נברא שאינו תופס ואינו יכול לשער את מחשבות הבורא, כך מחשבותינו על טעמי מצוותיה של תורה, הן מחשבות אדם עפ"י שכלו וחינוכו והבנתו. גרגר חול שאומר להר כך ראוי וכך לא ראוי. איננו מבינים מאומה בטעמי מצוותיה של תורה וכל הטעמים שאנו נותנים הם 'להטעים' לנו את מצוות התורה. וממילא הקושיות שלנו אינן קושיות, ומה שאנו חושבים, שמה שלא מובן לנו הוא חסר טעם היא שוב מחשבת יצור "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ז, כג).

טעמי מצוות באים לחבר אותנו שנעמיק בתכניה של מצוה, ונמליך את רבש"ע עלינו ונקבל עול מצוותיו באהבה. הנאמר בטעם המצוה אינו מתיימר להבינה ולומר 'זאת המצוה ועל כן פרטיה וחלקיה צריכים להיות כך וכך'. אלא הטעם הוא להניח את דעתנו, לסבר לאזנינו, אבל מתוך מחשבה שזה טעם לאוזן אנושית ואיננו יורדים לעומק סודן של מצוות.

### כהונה בישראל

בחירת משפחת הכהונה לעבודה, מטילה על הכהונה סייגים רבים: אסורה להם טומאת מת, אסור להם לשאת גרושה וחלוצה ולכהן גדול אסור אף אלמנה. הם לא נוחלים בארץ אלא כל תפקידם הוא העבודה בבית ה' ולימוד תורה לישראל. כאמור במלאכי (ב, ד - ז): "וידעתם כי שלחתי אליכם את המצוה הזאת להיות בריתי את לוי אמר ה' צבאות. בריתי היתה אתו החיים והשלום ואתנם לו מורא וייראני ומפני שמי נחת הוא. תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון. כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא".

הכהונה היא חיים מתוך יעוד כלל ישראלי להעלות את כל עם ישראל וללמדו תורה ולהשפיע לו ברכה, עבודת מתנה.

כתב בספר החינוך (פרשת תרומה מצוה צה) בתוך ביאור הטעם למצוות בניית בית הבחירה:

"ומעתה בהיות הנחת דעתינו על זה בענין מצוותיו ברוך הוא, תחייב אותנו לאמר כי בנין בית לשם יתברך, ועשותינו בה תפלות וקרבתות אליו, הכל להכין הלבבות לעבודתו יתעלה, לא מהיותו צריך לשבת בין אנשים ולבוא בצל קורותם, ואם ארזי לבנון

## סימן סב — ילדים ואנשים מיוחדים

יבנוהו או ברותים, כי השמים ושמי השמים לא יכללוהו, וברוחו יעמודו, אף כי הבית אשר בנו בני האדם צריך כבודו חלילה, הלא ידועים הדברים וברורים שהכל להכשר גופותינו, כי הגופות יוכשרו על ידי הפעולות, וברכות הפעולות הטובות רוב התמדתן מחשבות הלב מטהרות מתלבנות מזדקקות. **והשם חפץ בטובתן של בריות כמו שאמרנו**, ועל כן ציונו לקבוע מקום שיהיה טהור ונקי בתכלית הנקיות, לטהר שם מחשבות בני איש ולתקן לבכם אליו בו, והוא ברוך הוא בחר אותו המקום והכינו אל הטובה לבני אדם, אולי מהיותו אמצעות העולם בכיוון, והאמצעות נבחר מן הקצוות, או מן הטעם שיהיה ברוך הוא היודע. ומתוך הכשר המעשה וטהרת המחשבה שיהיה לנו שם יעלה שכלינו אל הדבקות עם השכל העליוני, ועל דרך הפשט על הצד הזה נפרש שריית השכינה במקום ההוא... ואף על פי שהאמת כי אמרו זכרונם לברכה [מגילה כ"ח ע"א] קדושתן עליהם אפילו כשהן שוממין, שמשמע בזה שאין כל סיבת שריית השכינה שם מצד העובדים, אפשר לומר כי אותו המקום בחרו האל לברך בני האדם אשר ברא ממנו, כמו שאמרנו, וכמו שהיה חפצו לשלוח לבני אדם נביא להורותם דרך ילכו בה ויזכו לקיום נפשותם, כמו כן חפץ בחסדיו הגדולים לקבוע להם מקום בארץ שיהיה נכון אל טובת הבריות וזכותם, וכל זה מחסדיו על בריותיו. ומכל מקום לעולם תתרבה שם הברכה והקדושה לפי הפעולות הטובות שיעשו שם בני – אדם, ואז עם הפעולות הטובות יפתחו מעיינות הטוב כנגדו, כי באמת אינו דומה קדושת המקום בחורבנו לקדושתו בישובו".

"והנחת הטעם הזה בענין הבית, תחייב אותנו גם כן לסמוך אל הטעם הזה בעצמו לפי הפשט ענין הקרבנות, ושבת עובד, וכלים יקרים ידועים. הלא אמרנו כי עיקרי הלכות תלוין אחר הפעולות"...

א"כ **אנו עסוקים בקדושת ישראל וברור שמתוך השבת העובד ילקחו המתאימים ביותר ברוחניותם ובגופם.**

וכן **כתב בספר החינוך** (פרשת אמור מצוה רסט) **במצות קידוש זרע אהרן:**  
"לקדש זרע אהרן, כלומר לקדשם ולהכניסם לקרבן, וזהו עיקר העשה, וכן להקדימם לכל דבר שבקדושה, ואם מיאנו בזה לא נשמע אליהם. וזה כולו לכבוד השם יתעלה אחר שהוא לקחם ובחרם לעבודתו, שנאמר [ויקרא כ"א, ח'] וקדשתו כי את לחם אלהיך וגו', ובא הפירוש, וקדשתו לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון".

"...משרשי המצוה, לפי שידוע כי מכבוד האדון לכבד משרתיו, ובכל עת כבדינו הכהנים נזכור ונקבע במחשבתנו כבודו ברוך הוא וגדלו, ובזכות המחשבה הזכה והמעולה והרצון הטוב תחול ברכתו ברוך הוא וטובו הגדול עלינו, והוא חפץ בברכה כאשר הודענו כמה פעמים".

עוד **באר בספר החינוך** (פרשת אמור מצוה רעה) **במצוה שלא יעבוד כהן בעל מום:**  
"משרשי המצוה, לפי שרוב פעולות בני אדם רצויות אל לב רואיהם לפי חשיבות עושיהן, כי בהיות האדם חשוב במראהו וטוב במעשיו ימצא חן ושכל טוב בכל אשר

## חבל נחלתו

יעשה בעיני כל רואיו, ואם יהיה בהפך מזה פחות בצורתו ומשונה באיבריו, ואם אינו ישר בדרכיו, לא יאותו פעולותיו כל כך אל לב רואיו, על כן באמת ראוי להיות השליח שהכפרה תלויה עליו איש חן, יפה תואר ויפה מראה ונאה בכל דרכיו, למען יתפשו מחשבות בני איש אחריו. ומלבד זה אפשר שיש בשלימות צורתו רמז לענינים שמתוך מחשבות האדם בהן תטהר נפשו ותתעלה, ולכן אין ראוי בשום צד שיהיה בו שינוי צורה מכל צורתיו, פן תתפזר נפש המחשב מצד השינוי ותנווד מן החפץ. "מדיני המצוה, מה שאמרו זכרונם לברכה [בכורות מ"ג ע"א] ששלשה מיני מומין הן, יש מומין שפוסלין הכהן מלעבוד, ואם הן בבהמה פוסלין אותה מליקרב, ויש מומין אחרים שפוסלין האדם בלבד מלעבוד ולא בהמה מליקרב, ויש מומין שאין פוסלין לא אדם ולא בהמה אלא משום מראית העין. וכל כהן שיש בו אחד משלשת מיני מומין אלו אינו עובד".

ההגבלות לעבודה במקדש אינן מכוונות כלפי אנשים מסוימים אלא הם כלפי כל שבט הכהונה, וכהנים בעלי מומים אינם עובדים במקדש מפני שעל ידי עבודת המקדש הם משפיעים על כל עם ישראל בצורה ישירה ובצורה נסתרת, ועל כן צריכים להיות שלמים בגופם ונפשם.

### חלוקה בגורן

חלוקת התרומה בגורן היא מעמד נשגב, הכהנים מקבלים את התרומה בקדושתה ואוכלים אותה בקדושה. הם מקבלים מתנה מרבנו של עולם ואנו רק המתווכים לכך. כך מתאר זאת הרב קוק (אורות התחיה סימן ה):

"כְּשֶׁאֵנוּ מְקַיְמִים עִתָּהּ מִצְוַת תְּרוּמָה וּמַעֲשֵׂר, גַּם בְּשַׁעַת שְׂאִין לָנוּ כָּל הַיְסוּדוֹת הַמְּמַשִּׁיִּים שְׂמִצּוֹת אֵלוּ בְּנוֹיּוֹת עֲלֵיהֶן, 'לֹא כֹהן בְּעִבּוֹדָתוֹ וְלֹא לִי בְּדוֹכְנוֹ', הִנֵּה חֲזִיוֹן מְתִיצֵב לְפָנֵינוּ וְהִנֵּנוּ מִתְמַלְאִים רוּחַ שִׁירָה וְרִמְמָה בְּתַעֲוִפֵּת נְשָׁרִים, לְעֵמֶת הָאוֹרָה שֶׁל הַיָּמִים הַמְּאֻשְׁרִים הַמְּחַכִּים לְאַמְתָּנוּ עַל אֲדַמְתָּנוּ הַבְּרוּכָה. הִנֵּה הַמְּקַדֵּשׁ עַל מְכוּנוֹ לְגָאוֹן וּלְכַבּוֹד לְכָל הַגּוֹיִים וְהַמְּמַלְכוֹת, וְהִנֵּה אֵנוּ נוֹשְׂאִים בְּרִנָּה אֱלֻמוֹת אֶרֶץ חֲמֻדָּתָנוּ, בְּאִים בְּרוּחַ מְלֵא חֶפֶז אֲמִתִּי וּבְטָחָה טְהוֹרָה אֶל הַגֶּרֶן וְהַיָּקֵב הַמְּלֵאִים בָּרַ וַיִּין וּלְבָנוּ שְׂמֵחַ עַל טוֹב אֶרֶץ חֲמֻדָּה, וְהִנֵּה לְפָנֵינוּ מוֹפְיָעִים כְּהַנִּים אֲנָשֵׁי קִדְשׁ מְשֻׁרְתֵי מְקַדֵּשׁ ד' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, לְכֶם מְלֵא אֲהַבָּה וְחֶסֶד, רוּחַ הַקִּדְשׁ שְׂפוּף עַל פְּנֵיהֶם, וְזוֹכְרִים אֵנוּ אֶת כָּל רוֹמְמוֹת רִגְשֵׁי הַקִּדְשׁ אֲשֶׁר מְלֵאנוּ בְּעֵת רְאִינוֹ אֶת פְּנֵיהֶם בְּעִלּוֹתָנוּ לְרַגֵּל, בְּרֵאוֹתָנוּ אוֹתָם בְּעִמְדָם לְשֵׁרֵת בְּקִדְשׁ בְּתוֹף מְקַדְשָׁנוּ גָאוֹן עֲזָנוּ וּמְחֻמַּד עֵינֵינוּ. כְּמָה נְהַדְרִים וְנַעֲמִים הֵם לָנוּ, וְעִתָּהּ הִנֵּה גְרַנְנוּ הַמְּלֵא בְּרֵפֶת ד' מְאֶרֶץ חֲמֻדָּה זֹאת אֲשֶׁר הִנְחַלְנוּ מֵאֲבוֹתֵינוּ, וְחֻלְקֵי הָאֲנָשִׁים הַלְלוּ, אֲנָשֵׁי הָרוּחַ, אֲתָנוּ הֵם. מְאֻשְׁרִים אֵנוּ לַתֵּן לָהֶם אֶת תְּרוּמָתָם בְּשִׂמְחָה, מוֹצְאִים אֲנַחְנוּ בְּקִרְבָּנוּ רִגְשׁ מְרוֹמֵם וְעוֹלִים יַחַד עִם הַתְּרוּמָה אֶל אוֹתוֹ הַגְּבִה הָרוֹחֵנִי שְׂשֵׁם אֲנָשֵׁי קִדְשׁ הַלְלוּ מְתַעֲלִים, וְנַפְשָׁנוּ רְוִיָּה מִמְּגֵד שְׂמִים. וְהִנֵּה הַלְוִיִּים, אֱלֹהֵי הַטּוֹבִים וְהַעֲגִיגִים אֲשֶׁר לָקְחוּ לְכַבְּנוּ בְּנַעַם זְמֻרְתָם בְּקִדְשׁ בְּהַתְּקַדֵּשׁ חַג, כְּאֲשֶׁר עָלִינוּ לְרֵאוֹת בְּהַדְרַת כְּבוֹד מְקַדֵּשׁ אֶל בִּירוּשָׁלַיִם לְרֵאוֹת אֶת פְּנֵי הָאֲדוֹן ד' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. פְּנֵיהֶם

## סימן סב — ילדים ואנשים מיוחדים

הצוהלים וְעֲדִינִים מְזַכְּרִים לָנוּ אֶת זְמַרְתָּם קִדְשׁ, וְאֲנַחְנוּ מִתְּעַדְנִים בְּנִחְלֵי עֲדָנִים רוּחָנִיִּים וְנוֹתְנִים לָהֶם בְּלֵב מְלֵא שְׂמֵחָה וְאֲשֶׁר אֶת חֶלְקָם אֶת הַמַּעֲשֶׂה. עוֹד נִתְרָאָה בְּהַר ד' בְּמוֹעֵד הַקָּרוֹב, וּמָה יִהְיֶה לְכַבְּנוּ לְרֵאוֹת אֱלֹהֵי כְהֲנֵי ד' וְלוֹיֵי בְעִבּוּדֵת קִדְשָׁם וּבְשִׁירַת עֲזָם. אֲשֶׁרֵי הָעָם שֶׁכָּכָה לוֹ אֲשֶׁרֵי הָעָם שֶׁד' אֱלֹהֵיוֹ."

האנשים המיוחדים (בעלי מומים בגוף ובנפש) אינם מקבלים את חלקם בגורן, כי המעמד הזה יפגע בהם יותר משירומם את הציבור הנותן. אבל גם הם חולקים ואוכלים בתרומה כאמור ביבמות (צט ע"ב): "ת"ר: עשרה אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות, ואלו הן: חרש, שוטה, וקטן, טומטום, ואנדרוגינוס, והעבד, והאשה, והערל, והטמא, ונושא אשה שאינה הוגנת לו; וכולן משגרין להם לבתיהם, חוץ מטמא ונושא אשה שאינה הוגנת לו."

כל האנשים המיוחדים לא הודרו ממדרגתם השבטית, ואעפ"כ ישנם מעמדים שראוי שלא יטלו בהם חלק. ואין זה משום דחייבתם אלא משום שחכמים הבינו שהחלוקה בגורן היא לא המקום הנכון להם לייצג את הכהונה בישראל.

### יחס ישר לבעלי צרכים מיוחדים

בעלי צרכים מיוחדים הם חלק מהחברה והציבור בעם ישראל. והם זכאים ליחס מכבד וסיוע בכל צרכיהם. הם צריכים את כל הסיוע שבעולם לפתח את יכולותיהם ולחנך אותם לשיא יכולתם הפיזית והשכלית. וח"ו שלא לדחוק אותם ולדחות אותם. הם ראויים למלוא ההערכה שהם מצליחים להוציא לפועל את יכולותיהם וכשרונותיהם במדרגתם. הנשמה טהורה, והנפש בהשתלבה בגוף יצאה חסרה.

יתר על כן צריך להכיר שאיננו יודעים כלל סדרי נשמות בעולם ומדוע פלוני הוא שלם ואחר חסר. יעו"י בעין אי"ה על שבת דף נט ע"ב בענין הצליעה.

אף איננו יודעים מדוע נשמה פלונית נולדה דוקא באותה משפחה. יש צדיקים גדולים שקבלו מתנה כזאת עם כל קשייה וסיבוכיה. יש ילדים מיוחדים שנולדו למשפחות אלו, כי דוקא אלו יוכלו לשאת את המשא הזה, זהו חשבון אלוקי במשא עול הדור. מי יכול לגדל ילד ואח"כ מבוגר עם צרכים מיוחדים.

אולי בדורנו, דור של גאולה, מסכמים משמיים וגומרים את כל סדרי הנשמות העייפות והחסרות, ואחר כך יגיעו נשמות חדשות שלמות.

### מצב העולם ולעתיד לבוא

במצבו של העולם עתה ישנה ירידה ועל כן יש כל כך הרבה בעלי צרכים מיוחדים. חז"ל אומרים בבראשית רבה (פרשה נג סימן ח): "[כא, ו] ותאמר שרה צחוק עשה לי אלהים, ר' ברכיה בר' יהודה ברבי סימון בשם רבי שמואל ברבי יצחק ראובן בשמחה שמעון מה איכפת ליה? כך שרה נפקדה אחרים מה איכפת להם, אלא בשעה שנפקדה אמנו שרה, הרבה עקרות נפקדו עמה, הרבה חרשים נתפקחו, הרבה סומים נפתחו, הרבה שוטים נשתפרו." אין לנו כדוגמת שרה אמנו אבל בע"ה נגיע לכך, ועימן יתרפאו כל המומים.

## חבל נחלתו

וכן במכילתא דרבי ישמעאל (יתרו – מסכתא דבחדש פרשה ט) בתיאור מעמד הר סיני: "ר' אליעזר אומר להודיע שבחן של ישראל, שכשעמדו כולן לפני הר סיני לקבל את התורה, מגיד שלא היה בהן סומין, שנאמר וכל העם רואים; מגיד שלא היה בהן אלמים, שנאמר (שמות יט, ח) ויענו כל העם יחדו; ומלמד שלא היה בהן חרשין, שנאמר (שמות כד, ז) כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע; ומנין שלא היה בהם חגרים, שנאמר (שמות יט, יז) ויתיצבו בתחתית ההר; ומלמד שלא היה בהם טפשים, שנאמר (דברים ד, לה) אתה הראת לדעת".

ההכנה לקבלת התורה ריפאה את כל מומי היחידים וקבלו את התורה כשהם שלמים. נאמר בבראשית רבה (פרשה צה סימן א, פרשת ויגש):

בא וראה כל מה שהכה הקדוש ברוך הוא בעולם הזה מרפא אותן לעתיד לבא, העורים מתרפאים שנאמר (ישעיהו לה) אז תפקחנה עיני עורים, והפסחים מתרפאים שנאמר (שם ישעיהו לה) אז ידלג כאיל פסח ותרון לשון אלם, וכשם שאדם הולך כך הוא בא, הולך עור ובא עור, חרש ובא חרש, אלם ובא אלם, כשם שהוא הולך לבוש כך הוא בא לבוש, ממי את למד משמואל שראה אותו שאול מהו אומר לאשה מה תארו ותאמר (שמואל א כח) איש זקן והוא עוטה מעיל, שכך היה לבוש, שנאמר (שמואל א' ב) ומעיל קטן תעשה לו אמו, ולמה כשם שהאדם הולך כך הוא בא שלא יאמרו כשהם חיים לא ריפאן משמתו ריפאן הקדוש ברוך הוא ואח"כ הביאן דומה שאינן אותן, אלא אלו אחרים הם, אמר הקדוש ברוך הוא אם כן יעמדו כמו שהלכו ואח"כ אני מרפא אותן למה (ישעיה מג) לפני לא נוצר אל, ואני מרפא אותן, ואף החיות מתרפאות, שנאמר (ישעיהו סה) זאב וטלה ירעו כאחד, הכל מתרפאים מי שהביא מכה על הכל אינו מתרפא אלא (ישעיהו סה) ונחש עפר לחמו, למה שהוא הוריד הבריות לעפר...

מתוך התעלות לימוד התורה והתעלות הדור והדורות, ייתקנו גם כל הפגמים הגופניים והנפשיים בעמנו. בב"א.