

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק עשרים ושלושה

מאת

יעקב

בן לאבי-מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

בהוצאת המחבר

מנחם-אב תש"פ

פרטי המחבר:

מספר פלפון: 054-6672712

דוא"ל: emuna54@017.net.il

שומריה ד.ג. הנגב 8533600

כל הכרכים במרשתת באתר ויקיטקסט, ובמאגרי ספרים תורניים ממוחשבים

לרפואת

החייל נתנאל אילן בן שיינה צפורה שליט"א

לרפואת

הרב גור אריה יהודה בן רחל שליט"א

נר זכרון לעילוי נשמות:

אבי מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

סבי וסבתי, מצד אמי, אהרן וברני שפייר שנספו בשואה
הי"ד

סבי וסבתי, מצד אבי, פרופ' יעקב נחום הלוי וצפורה
(נכדת הגרי"צ דינר) אפשטיין ז"ל

חמי, זאב וידנפלד ז"ל איש קיבוץ אילת השחר

אחי-אשתי, יעקב וידנפלד הי"ד אשר נפל בעמק הבכא
במלחמת יום הכיפורים

דודי ודודתי, בן-ציון ויסכה לנדאו ז"ל

הרב יצחק משה בן אריה הכהן אידלס ז"ל

ר' יעקב בן שמואל הלוי לוינגר ז"ל

מחכמי התכונה הגדולים בדורנו

לעילוי נשמות
אחינו ואחיותינו הקדושים

שנהרגו בשואה
ושמם ומקומם לא נודע

הרנינו גוים עמו

כי דם עבדיו יקום

ונקם ישיב לצריו

וכפר אדמתו עמו

חבל נחלתו

תוכן העניינים

7	הקדמה	
9	הסכמות וברכות	
אורח חיים			
13	ברכת הנותן לשכוי בינה	סימן א
19	צירוף למנין במרפסות ובמקום פתוח	סימן ב
29	ברך על קריאת התורה והראוהו מקום שאינו נכון	סימן ג
34	ואלקי אבותי בגר	סימן ד
39	הפסק בברכת המוציא	סימן ה
42	לחם פשתן	סימן ו
	האם פירות האילן מצטרפים להשלים כזית לברכת מעין	סימן ז	
46	שלש	
50	פרקדן	סימן ח
56	השלמת פרשות השבוע שלא נקראו	סימן ט
62	שימוש בכרטיסים ובשטרות מדומים בשבת	סימן י
64	רחיצת קטן בן שש או שבע בשבת	סימן יא
68	שימוש בקולן בשבת	סימן יב
	שאלות ותשובות קצרות בערב פסח תש"פ (מחמת	סימן יג	
75	הקורונה)	
77	שימוש בפסח בכלי שבלע חמץ לפני פסח	סימן יד
79	ניקוי מסנני מזגן ביום טוב	סימן טו
81	מי יכול לעבר שנה	סימן טז
89	'לכם' בנר חנוכה	סימן יז
95	כיוון החנוכה בבית הכנסת	סימן יח
101	חיוב עמוד בסוף המגילה	סימן יט
105	מגילה הכשרה לקריאה	סימן כ
112	נגיעה במגילה בידיו	סימן כא
120	בן עיר שהלך לכרך	סימן כב
יורה דעה			
125	קציצת ענפים מעצי פרי לצורך גילוף	סימן כג
130	העורכים לגד שולחן	סימן כד
137	שם אדם בשם אותו האיש	סימן כה
141	הקושי בעשיית מקוה באמבט או ג'קוזי ביתי	סימן כו
147	מתירי נדר שאינם יודעים מה היה הנדר	סימן כז
151	קללות גדרן ותוקפן	סימן כח

חבל נחלתו

160 אסור לשנותה	סימן כט
163	.. ביבוש קצירה תשברנה – איסור קבלת צדקה מגויים	סימן ל
169 שינוי מעות צדקה שנאספו למטרה מסוימת	סימן לא
172 זכות יציאה לחירות בעבד כנעני	סימן לב
173 כלאי זרעים	סימן לג
185 זכיה באילן שהוא הפקר	סימן לד
192 מיץ מלימון לא מעושר בתה	סימן לה
196 עישר ושכח חלק מהטבל בכליו	סימן לו
199 נר של מתים	סימן לז
201 התקרבות כהן לקבר מעבר למחיצה	סימן לח
אבן העזר		
204 קרבת מחותנים לעדות	סימן לט
205 ברכת חתנים כשהמברך אינו נוכח בחופה	סימן מ
חושן משפט		
208 המגיפה כמכת מדינה	סימן מא
218 תוכנה שנשלחה אליו במרשתת	סימן מב
218 כופין על מידת סדום	סימן מג
222 אחריות שותף בגניבה	סימן מד
229 נטלו את מעילו והשאירו לו מעיל	סימן מה
קודשים		
233 לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו	סימן מו
240 איסור כניסת גוי לבית המקדש	סימן מז
250 החל הסורג ופרצות שפרצו מלכי יון במקדש	סימן מח
263 טהרת כלי המקדש אחרי שבועות	סימן מט
עניינים כלליים		
274 קוים מנחים לניהול סיכונים לאומיים	סימן נ
281 ברוב עם הדרת מלך	סימן נא
287 דרכיה דרכי נועם	סימן נב
296 בשלו יכול לקדש את השם ולא בשל חבירו	סימן נג
298 סעודת מצוה	סימן נד
312 אמירת פיטום הקטורת לעצירת המגיפה	סימן נה
318 תבעל להגמון ומעשה יהודית ביון או באדום	סימן נו

חבל נחלתו

הקדמה

אנו עומדים ותמהים על עמנו, ועל תופעות הקורות בינינו של ירידות רוחניות וכל מיני סיבוכים רוחניים וגשמיים. והרי קיבוץ גלויות התרחש ומתרחש כנגד עינינו. ובכ"ז עמנו מרובה בנגעים מעירבוב הדעת של הגלות ומערבוב הדעת של תרבות העמים, וכל הבלבול שערוצי התקשורת השונים מכניסים לתוך עמנו.

כתב על כך מרן הרב זצ"ל (אורות התשובה, פט"ו סי' י):

"כששוכחים את מהות הנשמה העצמית, כשמסיחים דעה מלהסתכל בתוכיות החיים הפנימיים של עצמו, הכל נעשה מעורבב ומסופק. והתשובה הראשית, שהיא מאירה את המחשכים מיד, היא שישוב האדם אל עצמו, אל שורש נשמתו, ומיד ישוב אל, האלהים, אל נשמת כל הנשמות, וילך ויצעד הלאה מעלה מעלה בקדושה ובטהרה. ודבר זה נוהג בין באיש יחידי, בין בעם שלם, בין בכל האנושיות, בין בתקון כל ההויה כולה שקלקולה בא תמיד ממה שהיא שוכחת את עצמה. ואם תאמר שהיא חפצה לשוב אל ד' ואת עצמה היא אינה מכוונת לקבץ את נדחיה, הרי היא תשובה של רמיה, שתשא ע"י זה את שם ד' לשוא. על כן רק באמת הגדולה של התשובה אל עצמו ישוב האדם והעם, העולם וכל העולמים, ההויה כולה, אל קונה, לאור באור החיים. וזהו הרז של אורו של משיח, הופעת נשמת העולם, שבהאירו ישוב העולם לשורש ההויה, ואור ד' עליו יגלה. וממקור התשובה הגדולה הזאת ישאב האדם את חיי הקודש של התשובה באמתה".

התשובה היא בראש וראשונה אל עצמיותנו, אל מהותנו העצמית – בני בניהם של האבות הקדושים, וכולנו עמדנו בהר סיני וקבלנו את התורה.

הנגעים שאנו רואים כעת בעמנו מוכרחים לחלוף. כל הנגעים הם כפצע באדם הפרטי, שכוחו הגופני גובר על הפצע. תאי הגוף עושים מערכה נגדו ומרפאים את הפצע אלא שהדבר מביא לכאב ולהפרשת מוגלה, והחלפת תאים פגועים, וכל זה מצריך את הזמן עד שתגיע עת הריפוי המלא.

במידה דומה זה מה שנוהג בתנועות רוחניות, חברתיות ומוסריות מקולקלות. או שנושאייהן חוזרים בתשובה או שקם כח חברתי הפוך המנצח את התופעות והקלקולים, והם נבלעים במשך הזמן. יש נפגעים מהן שכל מהלך חייהם נשאר חולני ופגוע, ויש השפעות של הקלקול על סביבתו על משפחתו ועל העם. וצריכים חיי דור ולעתים חיי דורות כדי לתקן כל מיני תנועות רוחניות מקולקלות. אולם סוף סוף ובמיוחד במי שעמדו רגליו על הר סיני, התשובה אל ה' ואל טובו בוא תבוא, אלא שבינתיים עובר זמן רב עד אשר הדברים מיתקנים.

ותוך כדי הזמן החולף של המלחמות בכוחות המשחיתים והפגיעות ההדדיות בין המשתתפים במחלוקות הלאומיות בין כל מיני תנועות חסרות חיים המנסות לחיות את העם באידיאלים חלקיים שאין מחיים את בעליהם, וקל וחומר עם שלם – דורות

חבל נחלתו

שלמים גדלים חסרי כוחות רוחניים נוהים אחרי תרבויות זרות ואת עצמם שוכחים.

כתב הרב זצ"ל (אורות הקודש, ח"ג עמ' קמ):

"...באים מחנכים מלומדים, מסתכלים בחיצוניות, מסיחים דעה גם מן האני, ומוסיפים תבן על המדורה, משקים את הצמאים בחומץ, מפטמים את המוחות ואת הלבבות בכל מה שהוא חוץ מהם, והאני הולך ומשתכח, וכיון שאין אני, אין הוא, וקל וחומר שאין אתה. רוח אפינו משיח ד', זהו גבורתו הדר גדלו, איננו מבחוץ לנו, רוח אפינו הוא, את ד' אלהינו ודוד מלכנו נבקש, אל ה' ואל טובו נפחד, את האני שלנו נבקש, את עצמנו נבקש ונמצא, הסר כל אלהי נכר, הסר כל זר וממזר, וידעתם כי אני ה' אלהיכם, המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, אני ה'".

התשובה בוא תבוא, נשמתנו, הרוח הפנימי שבתוכנו דופק ומבקש את מקומו, את חיותו חיי נשמה להזרים רוח א-לקים חיים בתוך כל עמנו, השב לארצו ולמקומו האמיתי, בתוכו פנימה וכלפי כל העמים וכל ההויה.

כתב הרב זצ"ל (אורות התשובה פט"ו סי' יא):

"האומה שלנו תבנה ותתכונן, תשוב לאיתנה למכונות חייה כולם, ע"י מה שהאמוניות שלה, היראיות שלה, דהיינו התוכן האצילי המקודש האלהי שלה, יתפשט, יתגבר, ישתכלל ויתאמץ. כל בוני האומה יבואו לעומק האמת של נקודה זו, ואז בקול מלא גבורה ועז יכריזו על עצמם ועל עמם בקול גדול: לכו ונשובה אל ד'. והתשובה תשובת אמת תהיה, והתשובה מכוון גבורה תהיה, והתשובה תתן עז ותעצומות לכל הסעיפים המעשיים והרוחניים, לכל ההליכות כולן הדרושות לבנין האומה ושכלולה, ליקיצתה לתחיה, להתעודדות עמדתה. העינים תפקחנה, הנשמה תזד, אורה יבריק, מעופה יתגדל, ועם נברא יקום, עם גדול עצום ורב, אור אלהים עליו וגדולת לאום לו, כלביא יקום וכארי יתנשא".

ימי כתיבת כרך זה, הם ימים לא קלים לעמנו, מגיפת הקורונה שוררת בחיינו, וההתגוננות נגדה פוגעת בכל. מבטחון כלכלי ועד מרקם חברתי, הכל מושפע ונפגע וכלם צריכים לאזור כוחות לחזק עצמם ולחזק את משפחותיהם וכל סביבתם. בעת מלחמה, היחיד צריך להתאחד עם כלל העם ולא להתנהג כאילו אין סכנה, הוא צריך לעזור למאמץ הכללי ולא לפרוש מן הציבור.

אף חלק גדול מן השאלות הנידונות בספר עלו מתוך ההתמודדות עם המגיפה. תודות לשואלים, לרבנים שהעירו על התשובות, למסייעים בהוצאת הכרך, למשפחתי היקרה ולאשתי הנותנת ומסייעת לי לעסוק בתורה.

"ונהיה כולנו אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו לומדי תורתך לשמה".

יעקב אפשטיין

שומריה מנחם-אב תש"פ

חבל נחלתו

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)

לכב' הרב יעקב אפשטיין שליט"א
גם השתא שמחתני בכרך חדש של 'חבל נחלתו' לשנת
תש"פ.

גם חלק זה כקודמיו מלא וגדוש בבירורי הלכה יסודיים בכל
חלקי השו"ע ונוספו עליהם גם נושאים מזרעים קדשים
וטהרות, ואתה מתייחס גם לשאלות אקטואליות מימים אלו
ממש, כגון הקורונה.

ב"ה שתלמיד חכם שכמותך הוגה בתורה לעמקה ולרוחבה,
הופך בה והופך בה דכולה בה ולא משאיר פינה זווית שלא
ניתן להאירה באורה של תורה. אשרי העם שככה לו ואשריך
לנדבך שאתה מוסיף לבניינו של היכל התורה.
ה' ייתן לך כוח להמשיך הלאה לעלות מעלה מעלה להגדיל
תורה ולהאדיר.

וכדרכה של תורה זה בונה וזה סותר לכן הרשני להעיר כמה
הערות על ספרכם*.

בברכת התורה ולומדיה
הרב יעקב אריאל

* ההערות וההוספות של הרב פוזרו במקומן.

חבל נחלתו

ברכת הרב הגאון דוב ליאור
רב העיר קרית ארבע – חברון
(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 המחבר 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 וחפץ השם בידו יצלח.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

ברכת הרב הגאון הרב אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים

בס"ד

ברכת הדיוט לגאון ר' יעקב אפשטיין שליט"א
בסיימו ספרים כמנין שבטיא וכוכביא,
והספרים מלאים תורה ומרחיבין הדעת,
ועוסקין בכל חלקי התורה.
יזכה המחבר שליט"א ויוסיף עוד כהנה וכהנה.
ישוטטו רבים ותרבה הדעת עד מלאה הארץ דעה
בב"א.

כעתירת תלמידו מפי כתביו

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

חבל נחלתו

סימן א

ברכת הנותן לשכוי בינה

שאלה

מי שאין תרנגול במקום מגוריו, אבל יש צפורים אחרות המצפצפות לפני הזריחה, האם יכול לברך ברכת הנותן לשכוי בינה וכו'?

תשובה

א. נאמר בברכות (ס ע"ב): "כי שמע קול תרנגולא, לימא: ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה".

פרש רש"י: "לשכוי – תרנגול, דאיכא דוכתא דקרו לתרנגול שכוי כדאמרינן בראש השנה (דף כ"ו א)".

ותוספות (ברכות ס ע"ב) כתב: "כי שמע קול תרנגולא אומר ברוך שנתן לשכוי בינה להבחין – והוא הדין אפילו כי לא שמע דאין ברכה זו אלא **להבחנה על הנאת האורה** שתרגול מבחין והוא נהנה מן האור".

ונראה לפי רש"י ותוס' שהברכה היא על אור היום שאנו נהנים ממנו ואף התרנגול מבחין בין יום ללילה.

ב. אמנם רבינו יונה (ברכות מד ע"א) באר: "כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך שנתן לשכוי בינה. לשון שכוי נאמר בפסוק **על הלב** דכתיב או מי [ע"ב] נתן לשכוי בינה (איוב לח, לו) מפני שהבינה תלויה בלב ועל ידי הבינה אדם מכיר בין יום ובין לילה

ומפני שהתרנגול מכיר ג"כ התקינו לומר ברכה זו שכן בערביא קורין שכוי לתרנגול. ואומרים רבני צרפת ז"ל שאפילו אם אינו שמע התרנגול בבקר יכול לברך שמאחר שאין אנו מברכין אלא על הבינה שנתן לנו הבורא אין להקפיד בשמיעה".

ובשיטתו הלכו הרא"ש (פ"ט סי' כג), הטור (או"ח סי' מו) והשו"ע (או"ח סי' מו ס"א).

והסביר הב"ח (או"ח סי' מו ס"ק ב):

"...וכיון שהלב הוא המבין ולא אבר אחר א"כ בעל כרחך דעל הלב הוא אומר או מי נתן לשכוי בינה, ועל ידי הלב אדם מבחין בין יום ובין לילה ומפני שהתרנגול מבין וגם בערביא קורין לתרנגול שכוי התקינו ברכה זו לאומרה בשמיעת קול תרנגול, ומיהו אם לא שמע קול תרנגול נמי יכול לברך ברכה זו שאינה אלא **הודאה למקום שנתן לנו בינה והבנת הלב וברא לנו כל צרכינו** דאף אם ישן אדם בבית (אופל) [אפל] יבחין ביאת היום על ידי קול התרנגול כך הוא פירוש דברי הרא"ש...".

הסבר זה ששכוי באיוב הוא לב האדם, ושכוי שבברכה הוא התרנגול – נשמע מעט משונה לברך על בינת התרנגול ובכך להודות על בינת הלב של האדם, כי למה לא נודה על האדם ישירות¹. לעומת זאת לפי רש"י ותוס' הברכה על בינת התרנגול

1. וראיתי שכן שאל הפרישה (או"ח סי' מו ס"ק ג): "ומפני שהתרנגול מבין גם כן וגם בערביא כו'. כן צריך לומר ונותן טעם למה אין אומרים לב בהדיא שהוא לשון מבואר יותר וגם למה אומרים אותו בשמיעת קול התרנגול וק"ל".

חבל נחלתו

אשר מבין בין יום ללילה, ועל הנאתנו מאור היום.

ג. הסבר חשוב לשיטת רבינו יונה וסיעתו כתב הרב ירמיהו לעוו (דברי ירמיהו הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ז ה"ד): "הנה קבעו ברכה זאת בזמן הבחינה ובשם המבחין אבל ענין הברכה הזאת אשר על האור בעצמו נקבע ברכה מיוחדת "יוצר אור וכו'". ובברכה זאת על הבחינה ושום בינה בלב האדם להבדיל בין אור וחושך יום ולילה קבעו ברכה בפני עצמה אבל למה החשיבו כל כך בחינה זאת ולמה בחרו עת הזאת ולמה נאמר אשר נתן וכו' בינה "מענינה להבין דבר מתוך דבר" כמ"ש רז"ל. ע"ז נאמר: הנה הלילה זמן שינה ומנוחה בלי מעשה מהגוף והנפש. והשינה בפי רז"ל חלק שישים ממיתה ובברכה המחזיר וכו' ובירושלמי בפ' תפילת השחר ברוך וכו' מחיה מתים והן ההבדל בין האדם והבהמה, כי הבהמה תעשה הכל בלי הבחנה וידיעה ממעשיה עושה ואינה יודעת כי היא עושה והעשיה בלתי נקראת ונמשכת על שמה רק אם להטבע המכריח אותה או לאדם אשר יעשה בה עבודה קטנה או גדולה כמו בכל הנעשה ע"י כפיה לרז"ל נתיחסת להכופה ולא להעושה כנודע. רק האדם נקרא עושה ועובד ופועל על כי מבחירתו ורצונו יעשה ויודע ומשכיל במעשיו ולא כן הבהמה ואין הבחנה בין העשיה והבטלה רק לאדם בלבד וזה יתרונו על כל הנבראים אשר למטה ממנו וזה מגודל מעלתו ויעודו לפעול ולעשות ולאדם ההבדל בין יום ולילה חשיכה ואורה בין עת המעשה לעת הבטלה הוא המבחין בין דבר לדבר ובזה הוא מורם מכל בהמה וחית הארץ. וכמ"ש רז"ל אם אין דעה הבדלה מנין וכו' וגדול

הדעת לבחון בין דבר ודבר כי בכח הזה נבדיל בין אמת ושקר בין רע לטוב בין הנראה דומה ואינו דומה. ולכן תיקנו רז"ל ברכה זאת בעת כי יבדיל היום מהלילה מעת המנוחה והבטלה לעת המעשה להעיר האדם על מעלת הכרה הזאת וידע ויזכור על גודל יעודו ויעוד היום והעת אשר בו יבחן יתרונו על בהמה וחיה".

"וכן תיקנו רז"ל להבדיל אור וחושך קודש לחול בברכה מיוחדת ע"ז, וארז"ל למה קבעו הבדלה בברכת אתה חונן שאם אין דעה הבדלה מנין עיין שם. וארז"ל בבראשית רבה את האור כי טוב זה מעשה הצדיקים וכו' הכל על כונה זאת הנאמרת. אבל הנמשך אחרי תאות לבבו עובד ליצרו הוא בלתי מבחין בין יום ולילה יושב ובטל ארז"ל כישן דמי והעצל גרוע ושפל מבהמה העובדת עבודה רבה אף כי בלתי יודעת מעבודה ותכליתה ובלי בחירה ורצון "לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם" משלי ו'. אבל יש רעה מזאת אלה אשר במעשיהם עושים רעה ועל אלה נאמר "שינה לרשעים נאה להם ונאה לעולם" אלה בלתי יודעים להבחין בין יום ולילה ובחשיכה יתהלכון ביום ובלילה ואין נוגה להם "כסיל בחושך הולך" ולכן הברכה הראשונה אשר קבעו רז"ל היתה הנותן לשכוי וכו' להבחין בין יום ולילה ורק ההולך ע"פ דרכי התורה וחכמה הוא המבחין בין יום ולילה ואחרי אשר אמר הישראלי בקומו אלוקי נשמה וכו' נסמך לזה ברכה זאת. וכל אדם ישפט ויחשב בלבבו אם מעשיו מעידים עליו כי יודע להבחין בין יום ולילה וכאשר כתבתי בינה יתירה מתנת ה' לאדם הבחנה זאת אשר בשם בינה יקראו רז"ל לאמר אשר נתן וכו' בינה להבחין וכו'. וברא"ש שם

סימן א — ברכת הנותן לשכוי בינה

המעשה רקח (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ז ה"ד).

היינו הנ"מ בין השיטות (ואף הרמב"ם בשיטת רש"י) היא: האם צריך לשמוע קול תרנגול שעליו הברכה, או שמברכים על ההנאה של יום ולילה, וכורכים בה אף את התרנגול, ועל כן שמיעת התרנגול אינה הכרחית.

ה. יש להעיר כי לפי הנסיון גם צפורים אחרות מבחינות בין יום ללילה (מנסיון אישי). וא"כ לשיטת רש"י יש לדון האם תרנגול בדוקא כי עליו תוקנה הברכה, או אף בשמיעת צפורים אחרות. (כי לשיטת רבינו יונה וסיעתיה אף ללא שמיעת שום תרנגול מברך). התרנגול שנקבעה עליו ברכה היה זמין יותר לאדם כיון שבני אדם גדלו אותו לשם רביה, וכיון שקריאתו חזקה מאד כל סביבתו שומעת.

מצאתי בשפתי חכמים (בראשית ה, כב אות י) המדבר בנח בתיבתו שכתב: "אך מה שהקשה (=המזרחי) מאין ידע מספר הימים וכו', אפשר שהיה משער הימים על ידי שיעור הזמן, כמו שכתב בעל העקידה בפרשת בראשית, או על ידי כלי שיעור שקורין בלשון אשכנז (זינין זיגה), שהיה לו כיון שהחמה היתה זורחת בחלון התיבה, כי לא לחנם עשאו כי לא היה נח יושב בחושך למ"ד דצהר היינו חלון, או על ידי בעלי החיים כמו דאמרינן (ברכות ג' א) משמורה ראשונה חמור נוער וכו', או על ידי עורבים ותרנגולים כמו דאמרינן (ברכות ס' ב) הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה". ומשמע שאף אם שומע קריאת העורב יכול לברך.

דאף אם ישן אדם בבית אפל יבחין ביאות היום ע"י קול התרנגול עכ"ל. וזה כמ"ש כי לא על האור הברכה רק על היום עת המעשה ועל הבחינה בהבדל העת מעת נברך ולכן קבעו בשומע קול התרנגול אף בבית אפל. והתרנגול עושה אות ההבחנה בלי שיוודע להבחין ולנו לחלק ההבחנה ועלינו הברכה הזאת".

ד. כתב הפרי חדש (א"ח סי' מו ס"א): "כששומע קול התרנגול יברך הנותן לשכוי בינה. כתב הרא"ש [ברכות פ"ט סימן כג] הלב נקרא שכוי בלשון המקרא דכתיב [איוב לח, לו] מי נתן לשכוי בינה והלב הוא המבין וע"י הלב אדם מבחין בין יום ובין לילה, ומפני שהתרנגול מבין, וג"כ קורין לתרנגול שכוי, התקינו ברכה זו לאומרה בשמיעת קול התרנגול עד כאן. (ועם) [ואם] כי קצת מפרשים פירשו כן, מכל מקום הנכון דפירוש שכוי הוא תרנגול וכן פירש רש"י ז"ל [ברכות ס, ב ד"ה לשכוי], וכדאמרינן בפרק ראוהו בית דין [ראש השנה כו, א] אמר ר"ש בן לקיש כשהלכתי לתחום קן נשריית היו קורין לתרנגול שכוי, ואמרינן מאי קראה או מי נתן לשכוי בינה זה תרנגול. והכי איתא בירושלמי [ברכות] פרק הרואה [סוף הלכה א], וכן תרגם המתרגם [איוב שם]. ולפי שע"י שמיעת קולו אנו מבחינים בין יום ובין לילה אפילו למאן דקאי בבית אפל, לפיכך אנו מברכים להקב"ה שנותן לו. בינה להבחין, ולפי זה דוקא אי שמע קליה, ואי לא, לא. וכ"כ הרמב"ם בפרק ז' מהלכות תפילה [הלכה ט] וכמו שכתב המחבר לקמן [סעיף ח], ומיהו לא נהגו כן וכדלקמן". והביא דבריו

חבל נחלתו

ו. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' מו ס"ח):
"כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן, כגון שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או לא לבש או לא חגר, אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם".

אמנם רמ"א הגיה: "וי"א דאפילו לא נתחייב בהן מברך אותן, דאין הברכה דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם. וכן המנהג, ואין לשנות. (טור ותוס' והרא"ש פרק הרואה ור"ן פ"ק דפסחים וכל בו)".
עולה שיש מחלוקת בין השו"ע לרמ"א האם מברך ללא שמיעת תרנגול (רמ"א) או שאינו מברך (שו"ע).

באר המשנה ברורה (ס"ק כה) את דברי הרמ"א: "לא נתחייב – ואפילו במדבר שאינו שומע קול תרנגול מברך. סומא מברך ברכת פוקח עורים וכן חרש אף שאינו יכול לשמוע קול תרנגול יוכל לברך ברכת הנותן לשכוי בינה [דה"ח] ובחיי אדם כתב דחרש ימתין מלברך ברכה זו עד שיאור היום".

רוב האחרונים פסקו שלא כשו"ע, ולכן כתבו שאף אם לא שמע קול תרנגול מברך. כ"פ הלבוש (או"ח סי' מו ס"ח), וכך כתב אליה רבה (סימן מו ס"ק יב): "...ואף דהב"י כתב בשם הגהות מיימוניות [תפלה פ"ז אות ז] בשם תוס' [ברכות שם ד"ה כ] דאם הוא במדבר דליכא תרנגול לא לו ולא לאחרים או חרש אין מברך נותן לשכוי, וכן סומא אין מברך פוקח עורים כיון שהדבר חסר בגופו. מ"מ משאר פוסקים שהביא ב"י לא משמע כן... וא"כ לשיטת רוב הפוסקים כל שאלתנו בראש דברינו נדחית.

ז. אמנם למעשה, השאלה קיימת אף בימינו שכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי'

מז סי"ג): "המשכים קודם אור היום ללמוד, מברך ברכת התורה ואינו צריך לחזור ולברך כשילך לבית הכנסת. המשכים קודם אור היום, מברך כל סדר הברכות חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה ופרשת התמיד (ע"ל סי' א' סעיף ו') שימתין מלאומרה עד שיאור היום".

היינו דאין לומר ברכת השכוי בלילה אלא משיאור היום וכאמור לעיל (סי' מו ס"ח) תלה זאת בשמיעת קריאת התרנגול. אבל המגן אברהם (סי' מז ס"ק יג) העיר: "חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה. ובכתבים איתא שיוכל לומר הנותן לשכוי מיד אחר חצות לילה וכ"מ בזוהר ויקהל ע' שמ"ב, ונ"ל דוקא אם שמע קול תרנגול ע"ס מ"ו ס"ח ומ"מ טוב ליזהר לכתחלה". וכ"פ שולחן ערוך הרב (או"ח סי' מז ס"ט).

היינו בספרי הקבלה כתוב שיכול לברך ברכת השכוי מחצות הלילה, ומוסיף המג"א שרק לאחר שמע קול תרנגול מחצות ואילך. ולפי דבריו עולה שוב השאלה ומה אם שמע צפצוף צפרים אחרות.

ח. העיר הפרי חדש (או"ח סי' מז) על פסיקת השו"ע: "חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה וכו'. כ"כ הרא"ש בתשובה [כלל ד סימן א] והביאה הטור. ולכאורה לא מיחוורא הך פיסקא דהא בגמרא [ברכות ס, ב] לא קאמר אלא כי שמע קול תרנגולא, ומדלא ביארו אם הוא בינוני או המאוחר מכולם כמו שביארו בסוף פרק קמא דיומא [כא, א] גבי יוצא מביתו קודם קריאת הגבר, משמע ודאי דעל התרנגול ראשון ששומע שיברך ברכה זו. וכהאי גוונא כתב רש"י בפרק קמא דתעניות [יב, א] אהא דתניא עד מתי אוכל ושותה עד

סימן א — ברכת הנותן לשכוי בינה

עולה לשיטתם שהיו מברכים אחר חצות עם שמיעת קריאת תרנגול. ועי' מחצית השקל (סי' מז ס"ק יג) שהסביר: "דהא לדעת הרב ב"י שם אפילו האיר היום אינו מברך אם לא שמע קול תרנגול, וניהו דרמ"א חולק שם דמכל מקום מברך על טובת העולם, מכל מקום כשעדין לא האיר היום דאיכא מאן דאמר אפילו שמע קול תרנגול לא יברך, וא"כ כשלא שמע דאיכא תרתי לריעותא שלא שמע וגם לא האיר היום, אינו ראוי לברך".

ט. ולולא דמסתפינא היה נ"ל שלפי הזוהר צריך לברך בקומו גם ללא קריאת תרנגול, שהרי אף אם התרנגול קרא הרי אינו להבחנה בין יום ולילה וא"כ ההמתנה לקריאת התרנגול מכחישה את לשון הברכה: "...לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה, ובחצות הוא אמצע הלילה.

וכן הרב חיד"א במחזיק ברכה (או"ח סי' מז ס"ק ו) לא הזכיר שמיעת תרנגול אלא ברכה מחצות ואילך, כך כתב: "חוי' מברכת הנותן לשכוי וכ' בזהר מפורש דאחר חצות היו מברכין אותה ובספר הפרדס לרש"י כת"י כתב דכך היה מנהגו של רש"י זצ"ל לברך כל הברכות וגם ברכת הנותן לשכוי בקומו באשמורת וכ"כ האר"י זצ"ל וכן נהגו שלמים וכן רבים".

אמנם האחרונים הזכירו שישמע גם קול תרנגול, וצל"ע. עי' פרי מגדים (אשל אברהם סי' מז ס"ק יג).

י. וכך השיב בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' קכב):

"ששאלת איך יש לנהוג בברכת הנותן לשכוי בינה אם שומע קול התרנגול בעוד לילה".

"תשובה העיקר הוא לברך מיד כששומע

קריאת הגבר, וכתב הוא ז"ל אפילו פעם ראשונה קאמר מדאמר גבי יוצא יחידי בלילה בסדר יומא עד שישלש עד כאן. וכן מוכח מלשון שסידרם הש"ס [ברכות שם] שסידרה תכף לאחר שנעור, משמע **דכל ששמע אחר חצות לילה** שמחצות לילה ואילך המנהג לקום ממיטתו, וכדכתיב [תהלים קיט, סב] חצות לילה אקום להודות לך. וגם סתם התרנגולים קורין אחר חצות, וכן מוכח במתניתין דפרק קמא דתמיד [כו, א] ופרק קמא דיומא [כ, א] ובכמה דוכתי מהזוהר הקדוש [בראשית י, ב; שם ריח, ב; ויקרא סוף כג, א; זהר חדש פרשת אחרי מות] מוכח וברישי פרשת ויקהל [קצה, ב] אמרינן קרא גברא וברין ברכתא, **שהיה להם תרנגולים מוכנים לקום בחצות לילה**, ובפרט תרנגול שחור כדאיתא פרשת ויחי [ריח, ב], וכן בהרואה [ברכות ס, ב] מצינו גבי ר' עקיבא דהוה קאזיל באורחא והוה בהדיה תרנגולא, ופירש רש"י ז"ל להקיצו משנתו, ואהא ודאי אמרו כי שמע קל תרנגולא. וכן מוכח בהידייא מדברי הר"ן ז"ל פרק קמא דפסחים [ד, א ד"ה והאי] שכתב וז"ל ולפיכך נהגו לסדר הברכות של שחרית בבית הכנסת שאעפ"י ששמע התרנגול בחצי הלילה מברך עליו בשחר דכיון דלאחר מכאן מברך לא נתנו חכמים בהם שיעור תכיפה עד כאן. ולכן נראה לי דבודאי הרא"ש לא פליג אהא דכתיבנא, אלא מילתא פסיקתא נקט הרא"ש שבבקר ודאי יברך ברכה זו, ואין הכי נמי **שכל ששמע קול התרנגול מחצות לילה ואילך** ולא היו ידיו נקיות שיכול לברך ברכה זו כל שעה שירצה אפילו קודם אור היום, וזה פשוט בעיני, וכך אני נוהג".

חבל נחלתו

קול קריאתו. אף אם עדיין לילה גמורה וא"צ עוד לחזור ולברך כשיאיר היום כפשטא דתלמודא דכי קרא תרנגולא ליקום וליברין ולא מצריך לאמתוני עד דנהר צפרא. וכן קבעתי בחיבורי בס"ד. ועדיפא מנה איתא נמי בהדיא בזהר ויקהל (דקצב"ב) יע"ש דמייתי עובדא דברכו ברכתא כד קרא גברא בפלגות ליליא (כך משמע לשונו וק"ל). איברא מסוגיית התלמוד לא נראה כן. שהרי ששינונו בכל יום תורמין את המזבח מקרות הגבר. וביה"כ מחצות דמקדמין טובא משום חולשא דכ"ג ואמר רב מאי קרא הגבר קרא תרנגולא. וי"ל דתרומת הדשן היתה מקריאת תרנגול בינוני ומשיש"לש. שהוא קרוב לאור היום אבל התרנגול לעולם בחצות לילה הוא קורא פעם א' ועל קריאת הראשון מברכין. ולפ"ז ראוי לברך אף בחצות הלילה ממש אף כי מן אז והלאה. וא"ת א"כ היאך מברכין שהוא מבחין בין יום ולילה. י"ל שעל בינת התרנגול אנו מברכין שמבין בשינוי העתים ומבחין ג"כ בין יום ולילה לפי שחוזר וקורא כשיאיר השחר ועוד לשטת הזהר נחא. משום דהחצי האחרון של הלילה. שייך אל היום עפ"ד הקבל. שהחצי הראשון בלבד הוא נחשב ללילה זמן הדינין ומחצות ואילך הרחמים מתעוררין ואינו מכלל הלילה (כדמוכח בכמה דוכתי בזהר. וע' בפ' בא בפסוק כה אמר ה' כחצות) ודוק. מכל מקום לענין הברכ' הנז', **נלע"ד שלא לברך עד שישלש קריאתו תרנגול בינוני** כדאיתא בשילהי פ"ק דיומא לענין אחר. ואתלמודא דידן סמכין וכיש אומרים דהתם עבדינן. ונרא' שטעמן של י"א גם לפי פשוטו של דבר בדרך הסוד הוא וכטעם הזהר".

ובסוף דבריו נטה משיטת הזוהר וכתב לברך אחר קריאת תרנגול בינוני שלש פעמים.

אמנם מצאתי כי בערוך השולחן (או"ח סי' מז סכ"ד) כתב שא"צ לשמוע קול תרנגול. וז"ל: "וכתב עוד דהמשכים קודם אור היום מברך כל סדר הברכות חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה ופרשת התמיד שימתין מלאומרם עד שיאיר היום עכ"ל דאין התמיד קרב בלילה וכ"כ הטור ואם שמע קול תרנגול מברך לאחר חצות ברכת הנותן לשכוי וכו' וע"פ הקבלה גם בלא שמע קול תרנגול יכול לברך ברכה זו אחר חצות לילה בקומו ממטתו [עמג"א וש"ת סקי"ג] ויש נוהגים כן".

סיכום הדעות:

א] לשיטת רש"י וסיעתו וכ"פ השו"ע לא מברך אם אינו שומע תרנגול דוקא.
ב] לשיטת רבינו יונה וסיעתו אין צורך דוקא בקריאת תרנגול מברך ביום אף אם לא שמע.
ג] לשיטת המקובלים מחצות הלילה מברך אחר שמיעת תרנגול.
ד] לשיטת הר"י יעב"ץ יברך אחר שמיעת תרנגול בינוני שלש פעמים.
יא. כאשר נבוא חשבון נראה כי לכל השיטות הקפידא היא בתרנגול דוקא, לא מיבעיא לשיטת רש"י והר"י יעב"ץ אלא לשיטת רבינו יונה השבח על קריאת התרנגול בהבחנתו. ולשיטת המקובלים נראה שיש משהו מיוחד דוקא בשמיעת התרנגול, ולכן מי שקם מוקדם בעלות השחר או לפני כן יכול לברך (כשיטת הרמ"א והמקובלים), אולם לא יכול להסתמך על צפצוף צפורים.

צירוף למנין במרפסות ובמקום פתוח

שאלה

מה הם גדרי הצטרפות למנין בין דיירי בתים שיצאו למרפסות או במקום פתוח גגון רחבה או גן צבורי?

תפילת מרפסות

בדרך כלל ההתייחסות למקום היא במקום בעל מחיצות ובדרך כלל מקורה, וכשיש עשרה בתוכו יחיד מצטרף לדברים שבקדושה המצריכים מנין.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' נה סי"ג): "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם, והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום (שפה) פנימית של עובי הדלת ולחוץ, כלחוץ".

וכן עולה מביאור הגר"א (או"ח סי' נה סי"ג): "צריך כו'. מההיא דעירובין צ"ב ב' וההיא דפסחים פ"ה ב' ופ"י תוס' שם ושם ובר"ה כ"ז ב' ובסוטה ל"ח ב' דשם מיירי לענין לענות קדיש וקדושה כשיש עשרה בלעדו כמ"ש בסעיף כ' וההיא דספ"ג דר"ה שם בשופר ומגילה דאין צריך י". ועי' ברכת אליהו שבארו היטב. ועולה מדבריו שאחד מבחוץ מצטרף לעשרה במקום אחד, אבל אם יש פחות מעשרה במקום אחד אינו מצטרף לדברים שבקדושה.

כתב בשולחן ערוך הרב (שם, סעיף כב): "וכל זה לענין צירוף או להוציא י"ח אבל

אם היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש או קדושה יכול לענות עמהם כל השומע קולם אפילו הוא בבית אחר לגמרי ואפילו כמה בתים מפסיקים ביניהם מפני שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ויש אומרים שמכל מקום צריך שלא יהיה מפסיק טינוף או עבודה זרה שהיא חשובה כצואה לענין זה ויש לחוש לדבריהם".

"וכן לענין להוציא י"ח לא אמרו שצריך שיהיה במקום אחד אלא הש"ץ עם הציבור אבל כשהם במקום אחד יכול לצאת כל השומע קול הש"ץ אף ע"פ שאינו עמהם ועל דרך שנתבאר וכמו שיתבאר בסי' רע"ג ותר"צ".

המדובר שיש במקום עשרה ומצטרף אליהם, או שיש כבר עשרה ויוצא ידי חובה בשמיעה כשהוא בחוץ, ואז חוץ מטינוף או ע"ז אפילו מחיצה של ברזל אינה מפרידה בין ישראל לאביהם שבשמים.

וכ"כ ערוך השולחן (או"ח סי' נה סי"ז): "הא דאמרינן בפסחים [פ"ה:] דאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים ה"פ דמי שעובר ברחוב אצל בהכ"נ ושומע שהצבור אומרים קדיש או קדושה וברכו צריך לענות עמהם אם אין הפסק דבר מטונף ביניהם או עבודת כוכבים אמנם זהו הכל כשיש עשרה

חבל נחלתו

פניו משם מצטרף עמהם לעשרה וכ"ש דאם יש בלעדו עשרה נחשב תפלה בצבור עי"ז ואעפ"כ יותר טוב אם בנקל הוא לו לירד לבהכ"נ שירד דיש מהאחרונים שחולקין על עיקר הדין וסוברין דענייניו אינו דומה כלל לזימון".

בש"ת הרשב"א (ח"א סי' צו) נשאל: "על מה שסמכו בכל גלילותינו שיהא שליח צבור עומד בתיבה שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ושיש לה מחיצות גבוהות. ומוציא את הרבים בתפילה ועונין אחרי קדיש וכל דבר שבקדושה. ואי משום דרבי יהושע בן לוי (סוטה דף ל"ח ב) דאמר אין מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. לא נאמרו דברי רבי יהושע אלא בשיש עשרה במקום שליח צבור וכדעת הראב"ד ז"ל".

הרשב"א השיב שכיון שהבמה עליה עומד שליח הציבור היא חלק מבית הכנסת ותשמישיו אפילו שהיא בגודלה רשות בפני עצמה, בכל זאת אינה נחשבת לרשות אחרת ומוכיח זאת מבית כנסת באלכסנדריא שהיו מניפים בסודרים כדי שידעו הציבור מתי לענות אמון. ונותן תשובה נוספת (ומשמע שמסתפק בה): "עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין. ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות פ"ז דף נ' ע"ב) שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון".

תשובתו השניה היא הבסיס לדעה שבראייה אלו את אלו מצטרפים זל"ז אפילו בכמה חדרים. אמנם כאמור הרשב"א היה מסופק בה.

במקום אחד והיינו בחדר אחד אבל לצרף עשרה משני מקומות אין מצטרפין ובהכרח לומר כן דהא אכל בי עשרה שכינתא שריא וזה לא שייך אלא **שמקובצין במקום אחד** דאל"כ הא לעולם יש עשרה בעיר ומה לי שני מקומות או עשרה מקומות, אלא דצירוף העשרה צריכים כולם להיות בחדר אחד, וגם הש"ץ צריך להיות עמהם בחדר אחד ויש בזה פרטי דינים כפי שיתבאר בס"ד".

פסק בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' נה סט"ז): "במה דברים אמורים כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים אבל מי שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת אפילו הוא עומד אחורי בית הכנסת ומראה להם פנים דרך חלון שביניהם אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד' מצטרף עמהם לעשרה אבל מי שאינו מראה פנים להם אפילו עומד על גביהן מלמעלה על גג בית הכנסת אינו מצטרף עמהם בין שעומד על הגג ממש בין שעומד על עובי הכתלים של בית הכנסת שגם עובי הכתלים אינם נגדרים אחר תוכם להיות נידון כלפנים אף על פי שאינו מראה פניו להם".

היינו, אם מראה פניו לעומדים בפנים מצטרף עמהם לעשרה שבאותו מקום, ומשמע מדבריו שמשלים את המניין ממקומו. אולם כתב המשנ"ב (ס"ק נב): "מצטרף עמהם – דאף דיש הפסק מחיצה ביניהם כיון דמראה להם פניו דומה למה שמבואר לקמן בסימן קצ"ה לענין זימון, דאם מקצתן רואין אלו את אלו דמצטרפין. וא"כ לפ"ז פשוט העומדים בעזרת נשים ובמחיצה המפסקת יש חלון ומראה להם

סימן ב – צירוף למנין במרפסות ובמקום פתוח

אורח חיים סימן נה אות ו) סבר שבמרפסות וחצרות לא מצטרפים משום שכל אחד נמצא ברשות אחרת. ואחר כך הביא טעמו השני של הרשב"א הסומך על ראייה וכתב שלפי דבריו משמע שמצטרפים, ותמה: "ויש לתמוה על רבינו המחבר (=הב"י) ז"ל שלא הביא טעם זה דנפיק מינה דמצטרפין. ואולי סובר הרב ז"ל דאפילו לפי טעם זה צריך הוא לטעם הראשון דאינו תשמיש בפני עצמו, אלא שלפי שלטעם הראשון היה אפשר דאפילו דמחיצות היו גבוהות הרבה ואינן רואין זה את זה מצטרפין, בא הרב לומר שאפשר דהטעם דמהני להיותה ב"ה מפני שרואין זה את זה, הא אין רואין זה את זה אינם מצטרפין. ואיך שיהיה לענין מעשה נ"ל לחוש לטעם מהר"י אבוהב ז"ל, דלאותו טעם יוצא דבנדון שלפנינו אין מצטרפין".

הפרי חדש (או"ח סי' נה ס"ג) הסביר את הרשב"א לפי דרכו השניה, ועל כן מסיק שבבית אחד מצטרפים ללא ראייה ובשני בתים צריכים דוקא ראייה לחבר בין המצטרפים למניין. (בעוד שבזימון אפילו בבית אחד צריכים לראות זה את זה.)

המחזיק ברכה (או"ח סי' נה ס"ק [*ח]) הביא את שיירי כנה"ג והפר"ח, והקשה: "וק"ק על הרב פר"ח דלא זכר דברי הרב שיירי דסבר שהפך והו"ל להביאם ולחלוק עליהם, מכל מקום בכל זאת נראה דלדינא נקטינן כהרב שיירי... ועוד דאעיקרא דדינא דברי הרשב"א בתשו' סי' צ"ו דעלה סמכי הרב פר"ח והרב מטה יוסף בדרך אפשר אמרה ולא למילתא פסיקתא ומרן לא הביא

בשו"ת הרשב"ש (סי' לז) מובאת תשובת אביו הרשב"ץ (בעל שו"ת התשב"ץ) וכך נשאל:

"פעמים שהצבור באים לבית הכנסת יע"א ואינם משלימים לעשרה ובעזרת בית הכנסת יש קצת בני אדם, ואמר לכם מורה אחד דכיון שאותן שבבית הכנסת רואים את אלו שבעזרה משלימין לעשרה".

הרשב"ץ השיב שיש כאן טעות משום שהשוו זימון לצירוף למנין וז"ל: "ויש הפרש בין צירוף של תפלה ששאלתם לצירוף של ברכת המזון, שצירוף של תפלה ששאלתם עליו הוא שאתם רוצים להשלים מנין עשרה באותם שבחוץ, וצירוף ברכת המזון הנזכר במשנה הוא שבכל מקום יש כדי הצורך אלא שרוצים לפטור עצמם בברכת א' מן החבורות ובזה צירוף כל דהו סגי, משא"כ בצירוף של תפלה שאנו צריכים עשרה במקום א' וליכא".

ומסביר שאלה שבחוץ יוצאים י"ח בדבר שבקדושה רק אם יש עשרה בפנים או ששליח הציבור עומד בפתח הוא מצרף את העומדים בפנים לעומדים בחוץ.

ברור שהרשב"ץ חולק על התירוץ השני ברשב"א, ודעתו שראייה אינה מצרפת אלא ע"י שליח ציבור העומד בפתח. ועל כן אינו מסכים שאותם העומדים בעזרת נשים מצטרפים אא"כ יש עשרה בבבית הכנסת ואז מצטרפים אף ללא ראייה כעובר מאחרי בית הכנסת ושמע קדיש וקדושה. ואין לדמות בין זימון לצירוף להיות חלק ממנין עשרה.

בשיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף

חבל נחלתו

להם פניהם מלמעלה נראה דיש לסמוך בזה על הרב בית דוד דכפי מה שכתבתי לעיל מוכרח לחלק מדין חלון דסגי במראה פניו לדינים הנזכרים כחילוק מהריק"ש דמן האגף יכול ליכנס בלא טורח כנזכר והכא אם יש להם איזה סיבה קלה שהוא טורח קצת ומשתדלים להראות פניהם נראה דמצטרפין דהו"ל כמראה פניו מן החלון והנה עמנו מהריק"ש והרב בית דוד ומהרי"ט לפי מ"ש בשמו הרב בית דוד והפ"ח והרב מטה יוסף וכי האי גונא יש לדון דמצטרפין במראה פניו מן החלון ולפי האמור לעיל גם דעת מרן הכ"י.

והוסיף באות יא: "בלאזארטו (=מגיפה) שנוהגים בערים האל אם יש ב' כתות שם שאינם יכולים ליגע זה בזה ויש ששה בבית א' וד' בבית אחר והם חלוקים במספרם כמשפט שמעתי מרב אחד אהובינו נר"ו שנסתפק הן בעודנו שם אם הד' יכולים להיות לפני פתח הבית ויצטרפו לעשרה כיון שרואים זה את זה או אינם מצטרפים, ולי ההדיט נראה לפי מה שכתבנו דמצטרפים דהרי אלו אינם יכולים לבא בבית והשומר עמם בשדה לפני הפתח וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ כי המקום צר בחוץ וגם הוא מעבר לרבים ובכי האי גונא דאינם יכולים להיות ביחד מטעם המלך ושרי המדינות וכבר השתדלו אלו הד' לבא נגד הפתח **ומראים להם פניה' הו"ל כמראה פניו דרך חלון דמצטרף** והכא נמי דכוותא וכל שכן הוא כי לא אפשר בשום פנים להיות יחד ולא קרב זה אל זה **וכיון דאיכא כמה פוסקים נראה לסמוך עליהם** ולא יתבטלו מ' יום

דברי הרשב"א הללו וגם מהר"ש¹ בן הרשב"ץ בתשו' סי' ל"ז כתב בפירוש דבעזרה אפילו רואין זה את זה אינם מצטרפין וכתב דטעות הוא לדמותו לזמון הגם דנעלמה ממנו תשובת הרשב"א דרב גובריה אמרה לדמות לזמון מ"מ מאחר דהרשב"א דרך אפשר אמרה ולהרשב"ש פשיטא ליה איפכא ודעת מרן נראה הכי הגם דהרשב"ש הרחיק ללמוד מדיני זמון להכא ומרן כתב דטעם הרא"ש בדין הש"ץ תוך הפתח הוא שלמד מדין זמון והרשב"ש כתב דהרא"ש לא מדין זמון דן כן ע"ש, מ"מ בהא דרואים זה את זה נראה דגם למרן לא מהני בדין אגף ועזרה וכיוצא ולא חש להביא שארית תשו' הרשב"א משום דסבר דהרשב"א אטעמא קמא סמיך **והא דרואים בדרך אפשר אמרה** ואם היולדה והמחזיקה לא פסיקא ליה אן היכי נקום ונסמוך עלה?! וגם מהריק"ש משמע הכי הכי נקטינן וגם הרב אליה רבה הביא דברי הרב שיירי ומוכח דמסכי"ם הולך לדבריו והן עתה עולה על מזבח הדפוס שו"ת זרע אמת להרב המופלא מהרי"ך נר"ו וראיתי בס' י' שהסכים שלא כמו שצדד הרשב"א ודלא כהפ"ח ודעתו דעת עליון כהרב שיירי וה' אליא רבא וכמוש"כ אני הדל ולא פניתי להתבסס מתורתו אך לא זכר תשובת הרשב"ש והאחרונים".

משמע כי דעתו שראייה לא תצטרף למניין, עפ"י הרשב"ץ ושיירי כנה"ג.
אולם בהמשך שינה טעמו והיקל, וכתב באות י': "אם העומדים בואראנדאדו הנזכר וכן העומדים בעזרת נשים אינו בנקל להם לרדת לבהכ"נ או לת"ת ומשתדלים להראות

1. הרב חיד"א לא שם אל לבו, כי זו תשובת הרשב"ץ ולא תשובת בנו הרשב"ש.

סימן ב – צירוף למנין במרפסות ובמקום פתוח

הזכיר טעם זה שכתב הרשב"א בתשובה וכתב דס"ל למרן ז"ל דהרשב"א ז"ל לא סמך על טעם זה י"עושו, ומסיק דאיך שיהיה למעשה יש לחוש לדברי מהרי"א ז"ל שלא הזכיר טעם זה עכ"ד וזה מכוון לדברינו הילכך פשיטא דהכי נקטינן ואין לסמוך על דברי הרב פר"ח ז"ל ומה שהביא מסט"ו יש לדחוק דהיכ' דאיתמ' איתמ' היכא דלא איתמר לא איתמ' ולא מפני שמצינו היקש בענין א' נבוא ונקיש בכל העניינים וק"ל".

המחלוקת שהובאה קשורה **למתפללי מרפסות** במגיפה האחרונה, ואף שבאחרונים שהובאו לעיל דובר שחלק מהמנין במרפסת אחת וחלקו במרפסת שניה, אבל לא דובר על עשר מרפסות שבכל אחת אדם או שנים, וכך נוצר מנין עשרה, בכ"ז אחרוני דורנו הרחיבו את היריעה אף למפוזרים בעשר מרפסות ויותר, ונסמכו על דברי הרשב"א בדרכו השניה (אף שחלקו עליה רבים וגדולים) שראייה מחברת שתי רשויות להיות כאחת ונחשבים כולם כמנין אחד ומצטרפים לדברים שבקדושה.

ועי' בכף החיים (סי' נה ס"ק עז-עט) שלא הכריע אלא הביא את שתי הדעות של הרשב"א בתירוץ השני והמחזיקים מדבריו, ושל הרשב"ץ וההולכים בדרכו. וראיתי תשובה ארוכה של הראשל"צ הרה"ג יצחק יוסף שליט"א שרצה ליצור מחלוקת בין הספרדים המחמירים לאשכנזים המקילים בתפילה ממרפסות, ולא נראו לי דבריו לחלק בין אשכנזים לספרדים אלא זו מחלוקת ראשונים והן הפוסקים הספרדים והן האשכנזים חלוקים כמי לפסוק.

מלהתפלל בצבור ולא ישמעו קדיש וקדושה ומה גם כי אפי' בואראנדאדו ועזרת נשים כתבנו בעניותנו דכל שהוא טורח קצת לירד לבהכ"נ והם מראים להם פנים יש לסמוך לומר דמצטרפים וכמש"ל וכ"ש וק"ו בנדון זה".

משמע מדבריו שבשעת דחק קצת (=דהוא טורח קצת) אזלינן אחר הרשב"א בשיטתו השניה וחבל הפוסקים שהלכו אחריו.

אולם במאמר מרדכי (כרמי, או"ח סי' נה ס"ק י"ד): הסיק שלא כרשב"א בשיטתו השניה. וז"ל: "ופניתי אני את לבי לתור ולדעת למה לא הזכיר מרן ז"ל תשובת הרשב"א הנ"ל, ועיינתי באותה תשובה וראיתי שכתב כן על דין התיבה דסי"ט שכתב בתחילה דהיא בטיל' לגבי ב"הכ ואינה רשות בפ"ע והביא ראיות לדבריו. ואח"כ כתב ועוד אני אומר דאפשר דברואין זה את זה סגי דומיא דזימון י"עושו ומעתה זכינן לדון ולומר דמאחר שמרן ז"ל בב"י הביא תחלת דברי הרשב"א ז"ל בדין תיבה ולא הזכיר כלל טעם זה וגם בש"ע לא הזכירו **נראה מכותלי דבריו שלא רצה לסמוך על טעם זה** מאחר שהרשב"א ז"ל גופיה לא כתב כן אלא בדרך אפשר **ולא סמך על טעם זה** בלחוד וגם מהרי"א ז"ל לא הזכיר טעם זה לגבי תיבה ואעפ"י שיש לדחות ולומר דמיידי באינם רואין זה את זה וגם מרן ז"ל בש"ע סי"ט מיירי הכי וכמ"ש הרב פר"ח מ"מ נלפק"ד דמאחר שמרן ז"ל ראה תשובה זו ולא הזכיר טעם זה **משמע שאינו סומך עליו** דאל"כ לא הוה שתיק מיניה כנ"ל. אחר כתבי זה אחר כמה ימים ושנים מצאתי בשכנ"הג בהגהת ב"י אות ו' שתמה על מרן ז"ל למה לא

תפילה במקום שאין בו מחיצות

במגילה (כו ע"א) נאמר: "בני העיר שמכרו רחובה של עיר. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: זו דברי רבי מנחם בר יוסי סתומתאה, אבל חכמים אומרים: הרחוב אין בו משום קדושה. ורבי מנחם בר יוסי מאי טעמיה? – **הואיל והעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות.** – ורבנן: ההוא אקראי בעלמא".

פרש רש"י:

"זו דברי רבי מנחם כו' – בהדיא אמרינן בתוספתא דמגילה (פרק ב) דהוא אמרה". "הואיל והעם מתפללים בו בתעניות ובמעמדות – כדתנן במסכת תעניות (טו), א): עברו אלו ולא נענו – מוציאין את התיבה לרחובה של עיר – תוספתא, ובמעמדות תנן: מתכנסין בעריהן וקורין במעשה בראשית, ותניא בגמרא: אנשי מעמד נכנסין לבית הכנסת ויושבין ארבע תעניות בשבת, אפשר בית הכנסת היה להם קבוע ברחובה של עיר ומתכנסין שם המעמד כולו, כדרך ששינינו בביכורים (פרק ג משנה ב): כל העיירות שבמעמד מתכנסין לעיירות של מעמד, ולנין ברחובה של עיר ולא היו נכנסין לבתים ולנין שם, והיה הממונה אומר קומו ונעלה ציון אל ה' אלהינו, הא למדת: כינוס עיירות ברחוב היתה, ואקראי הוי, שמעמד הזה אינו חוזר חלילה עד חצי שנה, ובתלמידי רבינו יצחק הלוי מצאתי ובמעמדות לא גרסינן, ומפרש שלא היתה תפלתן ברחוב, עד כאן". "אקראי בעלמא – אינו תדיר".

כאמור לעיל, עיקר הבנין של הצטרפות על ידי ראייה נסמך על כך שהמתפללים נמצאים במקום ומצטרפים למקום על ידי ראייה, אולם למתפללים בשדה או בגינה אין 'מקום' מוגדר במחיצות אלא לכל אדם יש את מקומו והשאלה אם הם מצטרפים.

ישנם שני מקרים המעוגנים בהלכה של תפילה במקום פתוח. בתעניות ציבור כשמוציאים את התיבה לרחוב, ובהלויות בבית הקברות (ניתן להוסיף קידוש לבנה אולם שם יותר הסתמכות על מנהג). בשני המקרים הללו אומרים דברים שבקדושה במקום פתוח. ואולי ניתן ללמוד ממקרים אלו.

כתב הרמב"ם (הל' תעניות פ"ד ה"א): "בכל יום ויום משבע תעניות האחרונות של מטר מתפללין על סדר זה, מוציאין את התיבה לרחובה של עיר וכל העם מתקבצים ומתכסים בשקים, ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה ועל גבי ספר תורה כדי להגדיל את הבכיה ולהכניע לבם"...

ומוסיף בהלכה ג: "ואחר שגומר זה דברי כיבושין **עומדין בתפלה** ומעמידין שליח צבור הראוי להתפלל בתעניות אלו, ואם היה אותו שאומר דברי הכיבושין ראוי להתפלל מתפלל ואם לאו מורדין אחר". משמע בבירור שהיו מתפללים וקוראים בתורה וכו' בתעניות ציבור ברחובה של עיר.

הרמב"ם נקט לשון 'מתקבצים' המרחק המכסימלי לאותה התקבצות לא נאמר.

סימן ב – צירוף למנין במרפסות ובמקום פתוח

בתעניות א"כ אין דינה אלא כשאר המקומות שאם התפלל שם ימתין כדי הילוך ד"א ואח"כ יטיל מים וכדמסיק לא סוף דבר עד שיהלך וכו' וכן נמי מפרש לה בבבלי מכלתין דף כ"ז על הא דקאמר המתפלל מרחיק ד' אמות ומשתין א"ה קדישתניהו לכולהו שבילי דנהרדעא תני ישהא. ועל בברכות שם".

עולה שיחיד המתפלל – מקומו הוא **ארבע אמות מסביבו**. נראה לפי הבנת הדלה שקביעות תפילה של עשרה בשדה צריכה שתהיה בארבע אמות של אחד בשני, אבל אם כל אחד מרחיק מחבירו יותר מארבע אמות, אין כאן **מקום** של עשרה אלא של יחידים, ואפילו רואים זה את זה או שומעים זה את זה, שתי המעלות הללו לא גורמות שנוצר 'מקום' לעשרה כיון שמדובר במקום ללא מחיצות **סביב**.

בדברי אלו ידעתי, כי אני עפרא דארעא, חולק על דברי שו"ת משנה שכיר (או"ח סי' לד) שכתב:

"ושיעור המרחק לענין צירוף נראה לי ברור שהוא כמו הנאמר גבי זימון (סי' קצה ס"ג) שצריך שישמעו דברי המברך בביאור עיין שם. כמו כן הכא בנידון דעשרה העומדין בחוץ, דאם המרחק הוא בשיעור שמועה, ר"ל שישמעו זה את זה, מצטרפין, ואם לאו אין מצטרפין. וקמסתפקנא אולי בעומדים בפנים בבית, לא תלוי בשמיעה, דהבית מצרפן, ועיין בסוכה (נב, א) בתוס' (ד"ה וכיון) גבי בית הכנסת של אלכסנדריא

היינו, לפי בנם של קדושים² – רבי מנחם ברבי יוסי – יש ברחוב קדושה, ולכן כשמוכרים אותו צריך להשתמש בדמים לצורך דבר קדוש יותר. אולם לפי חכמים, כיון שהתפילה ברחוב היא רק באקראי אין קדושה ברחוב ולא צריך לעילוי דמים.

אולם בירושלמי (מגילה פ"ג ה"א) נאמר כך: "א"ר יוחנן דר' מנחם בי ר' יוסה היא דר' מנחם בי ר' יוסה אמר רחובה של עיר יש לה קדושה שכן מוציאין ספר תורה וקורין בו ברבים, **ברם כרבנן עשו אותו כהרחק ארבע אמות**, ר' ירמיה ר' שמואל בר חלף בשם רב אדא בר אחוה המתפלל לא ירוק **עד שיהלך ארבע אמות**, א"ר יוסה בי ר' בון וכן הרוקק אל יתפלל עד שיהלך ארבע אמות תני המתפלל לא יטיל מים עד שיהלך ארבע אמות וכן המטיל מים אל יתפלל עד שיהלך ארבע אמות א"ר יעקב בר אחא לא סוף דבר עד שיהלך ארבע אמות אלא אפי' שהא כדי הילוך ארבע אמות".

באר הפני משה:

"ברם כרבנן עשו אותו כהרחק ארבע אמות. כלומר אין בה קדושה אחרת אלא לענין הרחקת ארבע אמות שלא ירוק אחר שהתפלל לפניה וכדר' ירמיה לקמן. וגרסי' להא בפ"ג דברכות בהלכה".

וכן במראה הפנים:

"ברם כרבנן עשו אותו כהרחק ארבע אמות. כדפרישית וכלומר דהואיל והתפלה שמתפללין בה אינה אלא באקראי בעלמא

2. רש"י (נדרים פא ע"א): "ורדימוס בר' יוסי – היינו ר' מנחם בר' יוסי דמיתקרי בנן של קדושים" (פסחים קד ע"א).

חבל נחלתו

חדרים לגמרי עיין שם, ומקורו מדברי הרשב"א (בת' סי' צ"ו) עיין שם, ואף דלהל' יש חולקים ומחמירים וכמב' שם בשע"ת (אות מ"ז), מ"מ באין מחיצה מפסיק ביניהם אף שאינם בבית אחד אלא בשדה שפיר י"ל דמהני רואים זא"ז לכ"ע, אבל בלא רואים זה את זה ל"מ. וכמוכח מלשון הרשב"א שם, שכתב שכל שרואין אלו את אלו כאלו הן בבית א' דמי ומצטרפין ע"ש, משמע דרק ראי' מהני משום דאז הוי כאלו הן בבית אחד, אבל היכא דליכא לא ראי' ולא בית א' בודאי ל"מ, אולם צ"ע קצת לשון הרשב"א הנ"ל, דכתב דראיה הוי כאלו הן בבית אחד, דהרי לפי מה דהוכיח מבהמ"ז, עדיף מבית אחד, דבית אחד ל"מ שם, ואלו ראייה מהני אפילו בשני בתים, וכמ"ש הפר"ח עיין שם, ועדיפא מיני' ה' לומר, דהוי ק"ו, דאם בית אחד בלא ראייה דלא מהני בבהמ"ז מהני בתפילה וכמ"ש הפר"ח, מכ"ש ראייה דמהני בבהמ"ז בודאי מהני בתפילה.

"אולם לדעתי יש לזהר, דכמה פעמים המתפללים בשדה כגון במקומות שנסועים לשאיפת אויר, שכיח שיש שם ג"כ שביל להילוך בני אדם, וברצונם שלא לעכב את ההילוך, מתחלקים המתפללים, איזה אנשים מעבר אחד של השביל ואיזה מעבר השני של השביל, והשביל ביניהם, דאז י"ל דאינם מצטרפים, לפי מה דאיתא (באו"ח סי' קצ"ה סעי' א'), לענין זימון, בשם יש מי שאומר (והוא הר' יונה) שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים, אינם מצטרפים בשום ענין, והפמ"ג (בסי' נ"ה א"א ס"ק י"ב)

של מצרים, והסברא דגם שם בשמועה תלוי, אבל בעומדין בחוץ דבר פשוט דתלוי בשמיעה. ועוד תנאי יש להטיל בדבר, היינו שלא יהי' רשות אחר מפסיק ביניהם, עיין שם סי' קצ"ה (ס"א) וגם בדברי טו"ז (סק"ב) דגם שביל היחיד מפסיק בין הרשויות ועיין שם בטו"ז סק"ג, וכיון דדין צירוף דעשרה ברשויות תלוי כמבואר לעיל בסי' נ"ה (סעי' יד - ט), ממילא דגם הכא מפסיק שביל היחיד, וגם צריך להשגיח שלא יפסיק ביניהם צואה ודבר שאינו נקי כמבואר שם.

"א"כ לפי"ז יצא לנו דין צירוף בחוץ לעשרה בדבר שבקדושה, היינו אם הם ברשות אחת בלי הפסק רשות אחר ביניהם, וגם שלא יפסיק דבר שאינו נקי ביניהם, וגם שלא יהי' המרחק ביניהם שלא ישמעו זה את זה, כן נלפע"ד³."

וכן דברי חולקים על שו"ת מנחת יצחק

(ח"ב סי' מד):

"באנשים המתפללים בקיץ מנחה ומעריב בשדה, כמה יכולים להיות רחוקים זה מזה בשטח, שיכולים לצרפם למנין, אם הדבר תלוי ברואים זה את זה, או כדי שמיעת הש"ץ, ואפשר רק ד' אמות מאחד לחברם, כארז"ל עה"פ והי' מחניך קדוש, שמחנה של אדם הוא ד' אמות מכל צד עכ"ד."

"(א) לדעתי תלוי בשניהם, בשמיעת הש"ץ המבואר (באו"ח סי' קכ"ד), וברואים זא"ז, דהרי כבר כתב הפר"ח (באו"ח סי' נ"ה) דכל הדינים שם (מסעי' י"ג סעי' כ') מיירי רק באין רואים זא"ז, דאלו ברואים זא"ז בכל ענין מצטרפים, היינו אפילו אם המה בשני

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: וכן נלענ"ד.

סימן ב – צירוף למנין במרפסות ובמקום פתוח

שלשה. ואם אחד מרוחק משנים ד' אמות לא מקרי רבים עי' בפ' הרא"ש נזיר דף נ"ז ע"א ד"ה באומר ראיתי שנזרק⁴ וכו' ". ולענ"ד אף אם נאמר שיש כאן מחלוקת אחרונים, יש להחמיר ולא ליצור מניינים במקום פתוח בגן וכד' משום שהוא דבר שבקדושה ובספק צריך להחמיר בו, שלא לומר דברים שבקדושה במקום שיש ספק עשרה, מפני שעשרה ליצור דבר שבקדושה הוא מן התורה עי' שו"ת אג"מ (או"ח ח"ב סי' צח).

ומטעם זה בערב פסח הזה (תש"פ שהיינו תחת הרחקות מחמת 'הקורונה') סיימתי מסכת הוריות⁵ ועמדתי בצד אחד של הכביש עם כמה אנשים וכמה עמדו במרחקים של יותר מד' אמות זה מזה, אולם כביש חצץ בינותינו של כשמונה אמות, וסיימתי ויכלו להשתתף בסיום בשמיעה ואחר כך בטעימה, אבל קדיש דרבנן (בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא) הנאמר בסיום מסכת לא אמרנו.

כתב, דמי"ש שם רה"ר מפסקת ה"ה כאן לענין תפילה עיין שם, והרי הטו"ז (שם סי' קצ"ה ס"ק ב') כתב דנראה דלאו דוקא רה"ר ממש שהוא רחב י"ו אמה, אלא **אפילו שביל היחיד מפסיק ביניהם** כדתנן (ריש פאה) ומייתי לה בחזקת הבתים (ב"ב דף ל"ה) דזה מפסיק בין הרשיות לפאה ולשבת, וא"כ ה"ה"ד כאן דחד טעמא הוא עם רה"ר עיין שם, ומבואר שם בש"ס, **דשביל זוטא טובא דשקיל כרעא ומנח כרעא**, וא"כ כ"ז מפסיק גם לתפילה, ויש לזהר בזה".

ועי' בפסקי תשובות (או"ח סי' נה סעיף כב) שהביא פוסקים נוספים שדי בראיה ושמיעה.

ומצאתי שכיוונתי לדעתו של שו"ת דבר יהושע (אהרנברג, ח"ה סי' ג; אם כי לא מטעמו) שכתב: "נשאלתי בעשרה שהתפללו בדרך בבקעה כמה יכול להיות אחד רחוק מחבירו ויצטרפו, ונלענ"ד **דצריך שלא יהיו רחוקים אחד מחבירו ד' אמות דאז דוקא נקרא במקום אחד** וכה"ג מצינו לענין ספק טומאה ברשות הרבים דבעינן שיהיו

4. בנזיר (נז ע"א) במשנה: "שני נזירים, שאמר להן אחד ראיתי אחד מכם שנטמא ואיני יודע איזה מכם, מגלחין ומביאין קרבן טומאה וקרבן טהרה" ... ומתנין ביניהם. ובגמ' שם: "קתני: שני נזירים, שאמר להם ראיתי אחד מכם שנטמא ואיני יודע איזה מכם, ואמאי? כל ספק טומאה ברשות היחיד מהיכא ילפינן לה? מסוטה, מה סוטה בועל ונבעלת, אף כל ספק טומאה ברה"י כגון דאיכא בי תרי, אבל הכא שני נזירים והאי דקאי גביהון הא תלתא, הוה ליה ספק טומאה ברשות הרבים, וכל ספק טומאה ברשות הרבים – ספיקו טהור! אמר רבה בר רב הונא: באומר ראיתי טומאה שנזרקה ביניכם". פרש הרא"ש: "באומר ראיתי שנזרק טומאה ביניכם. **שהיה מרוחק מהם ד' אמות** דהשתא לא הוה אלא תרי דהו"ל **ספק טומאה ברשות היחיד**".

5. בסיום תמהתי, מה ענין מסכת הוריות לסדר נזיקין, הרי בתוכה היא קשורה למסכת כריתות של שגגות בהוראות ובמעשים וחיובי הקרבנות בכל מקרה ומחלוקתיהם ולימודיהם מן התורה. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: היא להשלמת דיני סנהדרין.**

הערת הרה"ג יעקב אריאל

אתם צודקים בכך שמנייני המרפסות והחצרות בנויים לכאורה על יסודות רעועים. ואכן יש הצדקה לכל חששותיכם, ואעפ"כ בשעה"ד הגדולה בה אנו נמצאים יש לסמוך על החיד"א במחזיק ברכה סי' נה שעשה מעשה בשעת מגפה כשהיה בבידוד וצירף למניין יחידים שהיו מפוזרים בכמה צריפים, שרק ראו אחד את השני. הוא מנמק זאת בגלל החשש שלא ייתכן למנוע מיהודים מלשמוע קדיש וקדושה משך מ' יום. משמע מדבריו שבשעת מגפה אפשר לצרף מתפללים מצריפים שונים למרות שלא היו במקום אחד וביניהם עברה דרך. אומנם הוא מספר על ששה אנשים שהיו אתו בצריף, משום שמעשה שהיה כך היה, אך הוא לא מנמק זאת משום ששישה אנשים מהווים רוב מניין. בשעת כתיבת דברים אלו אנו מציינים כבר חצי שנה מאז פרוץ המגפה בארץ, ויש חשש שהמגפה לא תיעצר לגמרי גם בעוד חצי שנה. יהי רצון שנתבדה. ומתפללים רבים מנועים מלהיכנס לבית הכנסת ומתפללים ברחובה של עיר, במרפסות ובגגות. אי אפשר לבטל תפילות במניין שנה שלמה. דווקא בתקופה קשה זו זקוקים אנו לתפילה בציבור כדי שזכות תפילתם של רבים תעלה מעלה עד כסא הכבוד לעורר את רחמי של ה' שיסיר את המגפה מעלינו.

יש לתפילה בציבור גם ערך מוסף, להוציא את האנשים מתחושת הבודדות. היחד, בפרט לתכלית קדושה, כגון תפילה בציבור, מחזק את הרוח ומשפיע גם על חוסנו של הגוף. ויעידו על כל מי שהשתתף במניינים בחג הפסח שהתפילה בדרך זו רוממה את רוחם ובזכותה קיימו את מצות 'ושמחת בחגך'.

אעמוד רק על נקודה אחת בדבריכם, שיש צורך שכל המתפללים יהיו במקום אחד המגודר במחיצות. לענ"ד אין הכרח לכך והראיה מרחובה של עיר, במגילה כו, ב, שאינה מקום מגודר ובכ"ז המקום צירף את כל המתפללים לציבור אחד. אתה מוכיח שלד' ר"מ בר"י רחובה של עיר היא מקום מקודש, בגלל שמתפללים בו בתעניות ומעמדות. אולם הא גופא קשיא איך התפללו שם בציבור בתפילות ומעמדות לפני שקידשו את המקום? ובכלל, כיצד קידשו אותו? עכצ"ל שהתפילות בתעניות ובמעמדות ברחובה של עיר הן שקידשו את הרחוב. לא המקום מקדש את הציבור אלא הציבור מקדש את המקום!

דומה לזה היא רחבת הכותל המערבי. אני עוד זוכר את המקום לפני מלחמת השחרור, הייתה זו סימטה צרה ששמשה מעבר לערבים שדרו במקום שעברו עם חמוריהם גם בעומדנו בתפילת עמידה. כידוע הם גם טענו לבעלות על הרחוב. מי קידש את המקום? ומי יכול היה לקדש אותו (ר' ב"מ ז' א)? ב"ה שזכינו כי הרחיב ה' לנו והמקום הורחב פי כמה וכמה וכל מניין אנשים המתכנס ברחבה, אפילו במפלס העליון, מצטרף לתפילה. מי קידש את המקום? כידוע, גם בימי קדם המקום שימש כרחוב. הכותל הוא חומה

חבל נחלתו

חיצונית להר הבית המורחב (להרחבה אין אפילו קדושת מחנה לוויה ר' רש"ש סנהדרין ב, א ואו"ש פ"ו מהל' ביהב"ח הל' ז). אין לרחבת הכותל שום קדושה מלבד היותה מקום תפילה, הסמוך ביותר למקום מקדשנו החרב שייבנה בבי"א, להמוני בית ישראל המתרפקים עליו בצקון לחשם.

תשובת המחבר:

חלקתי את דברי בתשובה לשני חלקים והרב לא הבחין שאף אני הבאתי תעניות ומעמדות. אולם לפענ"ד לא יכול להיות שהמרחק בין מתפלל למתפלל גדול מארבע אמות.

סימן ג

ברך על קריאת התורה והראוהו מקום שאינו

נכון

שאלה

כהן עלה לתורה ביום חמישי וקריאת התורה היתה של פרשת בא ומתחילה 'בא אל פרעה' (שמות י, א). הראו לכהן את המקום וברך, והתחילו לקרות 'בא אל פרעה' שלפני מכת דבר (שמות ט, א) או על 'בא אל פרעה' שלפני מכת צפרדע (שמות ז, כו) – שניהם בפרשת וארא.

לאחר העמידה על הטעות – ברך הכהן שוב, וקראו בתורה במקום הנכון.

כך פסק בקיצור שולחן ערוך (סי' כג סי"ח): "אם הראו להעולה המקום שיקרא, ובירך, ואחר – כך נזכרו שאין זה המקום, אלא שבמקום אחר צריכין לקרות, בין שכבר התחילו לקרות, בין שעדיין לא התחילו, אם המקום שצריכין לקרות היה גם – כן גלוי לפניו, אפילו הוא בעמוד אחר, ולאחר המקום שהראו לו, אין צריך לברך שנית משום דדעתו היה על המקום

שבירך, ועל כל מה שנגלה לפניו. אבל אם לא היה המקום גלוי לפניו, אלא שצריכין לגלול את הספר, או אפילו היה המקום נגלה לפניו, אלא שהוא קודם להמקום שהראו לו, צריך לברך שנית הברכה, אשר בחר בנו, אבל ברכו לא יאמר שנית, ויאמר תחלה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על הברכה הראשונה, שבירך לבטלה. אם עדיין לא אמר אלא ברוך אתה ה', יסיים למדני חקיך. ואם המקום שהוא צריך לקרות הוא למעלה ממקום שהראו לו, אבל הוא סמוך, באופן שיכולין לקרות לו גם ג' פסוקים ממקום שבירך ולהלן, שהכל הוא בפרשת היום יעשו כן, ולא יברך שנית". יש לעיין מדוע הברכה הראשונה אינה עולה לו אם צריך לגלול מעט את ספר התורה – הלא סו"ס זו תורה וזו תורה, והרי ברכתו אינה על פסוק מסויים אלא ברכת התורה?

חבל נחלתו

תשובה

א. השאלה לא נדונה ברמב"ם ובטור. היא הועלתה באבודרהם והביאו הבית יוסף.

כתב הבית יוסף (או"ח סי' קמ, ג): "כתב ה"ר דוד אבודרהם ז"ל בהלכות ברכות (עמ' שיז) שכתב ה"ר גרשום ב"ר שלמה על מעשה שאירע בראש חודש טבת שמוציאים שני ספרים וטעה שליח ציבור ופתח של חנוכה ובירך הקורא עליו והזכירוהו הציבור שטעה ובשל ראש חודש יש לו לקרות ראשונה והפסיק וגלל ס"ת עד שהגיע לפרשת החודש ויש מאנשי הדור שמוכיחין שצריך לחזור ולברך שנית על פרשת ראש חודש מדגרסין בירושלמי פרק כיצד מברכין (ה"א) הדין דנסיב פוגלא ומברך עליה והוא לא אתא לידיה צריך לברוכי עליה זמן תנינות רצה לומר כיון שהפסיק אחר ברכתו שנטלו מן הקרקע חוזר ומברך אף על פי שלא הפסיק אלא בשתיקה וג"כ בכאן כיון שהפסיק זמן גדול בשתיקה בעת שגלל ס"ת הוי ליה הפסקה כגון אם הפסיק בדיבור ועוד דגרסין תו בירושלמי (שם) רבי זירא בעי האי מאן דנסיב תורמוסא ונפל מידיה מהו לברוכי עליה זמן תנינות, פירוש היו תורמוסין לפניו ונטל אחת מהן ונפלה מידו ומיבעיא ליה אם צריך לברך פעם שניה על האחרים ומקשי ומה בינו לאמת המים ומתרץ אמרין תמן לכך כיון דעתו מתחלה ברם הכא לא לכך כיון דעתו מתחלה. והכא נמי כיון דלא נתכוין בברכתו על זאת הפרשה

צריך לחזור ולברך. ולפי דעתו (=של הרב גרשום ב"ר שלמה) טעו כי הטעם הראשון בטל שהרי הירושלמי ההוא אינו עיקר דהלכה כרבא (ברכות לט): מברך ואח"כ בוצע **דלא חשבינן שתיקה להפסקה** לא שנא מרובה לא שנא מועטת והטעם השני בטל ג"כ לדעת הראב"ד דפסק לקולא והביא ראייה לדבריו **דכל דמנח קמיה חיילא ברכה עליה**, הכי נמי הא ס"ת קמיה ודעתיה עליה **לכל הפרשיות הכתובות בו**. גם אם לא גלל אותו ס"ת עצמו שבירך עליו תחלה אלא פתח ס"ת אחר יש פנים להיתר כי אחר שהוציאו אותם שני ס"ת יחד לקרות אותם שתי פרשיות שהם ענין היום יש לומר דמנחי קמיה הוו ודעתיה עלווייהו, וכן יצאה הוראה בחבורה בעירנו עכ"ל: והפוסקים פסקו כההיא דהדין דנסיב תורמוסא לחומרא וכמו שיתבאר בסימן ר"ו (ד"ה וז"ל שבה"ל) בסייעתא דשמיא ולפי דבריהם בההוא עובדא דס"ת צריך לחזור ולברך כמו שהורו אנשי הדור ההוא ודלא כה"ר גרשום ב"ר שלמה".

ולפי דברי הב"י עולה שתמיד יש לחזור ולברך.

ב. בשולחן ערוך (או"ח סי' קמ ס"ג) פסק: "העולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות, וברך על התורה והתחיל לקרות; או לא התחיל, והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות וגלל הספר תורה למקום שצריך לקרות בו, י"א שאינו צריך לחזור ולברך, וי"א שצריך".
וא"כ אע"פ שהכרעתו בב"י ברורה,

סימן ג – ברכ על קריאת התורה והראוהו מקום שאינו נכון

ר"ח מדעתם אבל מדינא ה"ל לקרות של חנוכה תחלה כדי שלא יגרום ברכה לבטלה דהא איכא מ"ד בגמרא דמקדמינן לכתחילה של חנוכה".

היינו, דעת המב"ט אם הראוהו חובת היום במקום אחר אי"צ לברך ואם ברכ על חובה שאינה מהיום צריך לברך. ודעת הב"י שבתורה יש להסתפק אם כוונתו לפרשה שלפניו או לכל התורה כולה.

ודעת הפרי חדש (א"ח סי' קמ"ג) כמב"ט וכתיוקן יששכר.

ג. בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' רמח) הסיק: "אבל ברכת התורה ברכת המצוה היא ובכל הקריאה באיזה מקום שיהיה איכא מצוה אם כי שפיר מיקרי ברכת המצוה ואין צריך לחזור ולברך. ובנ"ד איכא נמי טעמא אחרינא דליכא הפסקה כלל דגם מה שקרא בטעות בכלל הברכה הוא ואין כאן אלא כמי שכפל פסוק אחד דפשיטא דאין צריך

בשו"ע לכאורה לא הכריע בבירור¹.

המגן אברהם (סי' קמ"ד) הביא את דברי הב"י והקשה עליו שהפסקה בשתיקה אינה מחייבת ברכה בשנית, והביא: "והמב"ט ח"ג סימן רצ"ד כתב דאם מה שהראוהו הוי חובת היום כגון שהראוהו למעלה א"צ לברך דאפי' לכתחלה יכול לקרות מה שקראו כבר כמ"ש סי' קל"ז ס"ו עמ"ש שם א"כ דעתו על הכל וכן אם הראוהו למטה דמי לסל מלא תפוחים ובירך על א' ואח"כ ראה אחרת יותר טובה ולקחה שא"צ לברך (עס"י ר"ו) אבל הראוהו בפ' שאינו חובת היום צריך לחזור ולברך עכ"ל וכ"כ תיקון יששכר² דף נ"ו, וגם דעת הרב"י משמע כן דהכא כתב ב' דיעות וגבי פרי בסימן ר"ו ס"ו כתב דצריך לברך משמע דאמרינן מסתמ' דדעתו אכל התורה דכולן שוין לטובה משא"כ בפירות. ונ"ל דבהוא עובדא דלעיל הצבור והש"ץ שגללו

1. עי' יד מלאכי (כללי הפוסקים כללי הש"ע ורמ"א אות יג) שמאריך להוכיח, כי במקום שהשו"ע פסק: י"א... וי"א... דעת השו"ע לפסוק כדעה השניה.

2. תיקון יששכר – לרבי יששכר בן מרדכי אבן סוסאן היה מחכמי ארץ ישראל בתקופת הב"י, ומנהיג קהילת המגרבנים בצפת. נולד בפאס שבמרוקו. בצעירותו עלה לצפת ולאחר מכן עלה לירושלים בה היה מתלמידיו של רבי לוי בן חביב. בשנת 1538 (ה' חצ"ר) שב לצפת בה ישב כמה עשרות שנים ועמד בראש הנהגת קהילת המערבים בה, וכן שימש כנראה גם כראש ישיבת הקהל הנ"ל. חיבורו "תיקון יששכר" עוסק בענייני הלוח העברי ובמנהגי הקהילות השונות בצפת. [כיון שראיתי שיש מבטאים של הש"ץ השניה ביששכר וטעות בידם, אלו דברי מנחת שי (בראשית ל, יח) בפעם הראשונה שמופיע יששכר:

"יששכר: כל אוריית' תרין שיל"נין כתי', חד קרי בקמץ ודגש, **וחד לא קרי**, הרמ"ה ז"ל. וכ"כ אבן עזרא בריש סדר ואלה שמות, ורד"ק בד"ה א' ט"ו, ובשרשים בשרש חצר, ובמכלול דף צ"ה, זה לשונו, ופעמים יהיו שתי אותיות הדומות סמוכות, ויקראו הראשונה **ולא השניה כלל**, כמו מחצצרים בחצצרות (ד"ה א' ט"ו), ומחייאל ילד את מתושאל, יראייה בן שלמיה (ירמיה ל"ז), וכן יששכר לקריאת בן אשר, ע"כ. וכתב עליו ר' אלייא המדקדק שאין להביא ראייה מן מחייאל ומן יראייה שכן דרך אותיות יהו"א לפעמי' לנוח, ולא נמצאו רק בשלמים מחצצרים ויששכר. [יששכר]."

ואמנם בפ' היכל הברכה (קומרנה) כתב לבטאות שתיהן, אבל דבריו אינם עומדים כנגד כל הראשונים שהביא המנחת שי.

חבל נחלתו

ד. לעומתם, הט"ז (ס"ק ז) סבר שצריך לחזור ולברך, וחידד: "כיון שבשעה שבירך ה' סבור שיקרא פ' זו ולא עלה על דעתו אחרת ע"כ צריך לברך אח"כ שנית".

וכן דייק הבאר היטב (ס"ק א): "וסיים הט"ז דאם הטעות במקום שאין צריך לגלול הספר תורה א"צ לברך דכיון שהספר תורה מגולה לפניו דעתיה על כל מה שמגולה וכן פסק הפר"ח ז"ל דכשאינו חובת היום צריך לחזור ולברך ואם הוא חובת היום אם הראו לו ממה שכבר קראו יקרא ממה שהראו לו כדי שלא יהא ברכה לבטלה ואם הוא למטה יתחיל לקרות ממקום שפסקו עד אותו פסוק שהראו לו ואותו בכלל".

ה. **כתב בערוך השולחן** (או"ח סי' קמ ס"ה):

"כתב רבינו הב"י בסעיף ג' העולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות ובירך על התורה והתחיל לקרות או לא התחיל לקרות והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות וגלל הס"ת למקום שצריך לקרות בו י"א שא"צ לחזור ולברך וי"א שצריך עכ"ל וקיצר בזה מאד והמצריכין לברך הטעם פשוט כיון שלא היתה כוונתו כלל על מקום זה הוי כמו שבירך על פרי זו ונפלה מידו לאיבוד והוכרח ליטול אחרת שלא היתה כוונתו כלל לאוכלה דצריך לברך ברכה אחרת כמו שיתבאר בס' ר"ז וה"נ כן הוא, ואותן שאין מצריכין לברך סוברים כיון דכל התורה מונחת לפניו חלה הברכה על כל התורה והוא דוחק [עב"י] ודעת רבינו הב"י כ"א השני שצריך לברך כמבואר

לברך: כללא דמלתא דבנ"ד כ"ע מודו דאין צריך לחזור ולברך". ודעתו ברורה שאין לחזור ולברך בהראוהו מקום מוטעה בקה"ת.

וכן הקשה במור וקציעה (סי' קמ) על הבית יוסף וז"ל:

"...ואי משום דהכא היה צריך לקרות בענין אחר, מה בכך, והלא לקריאה הוא צריך ודעתו עליה, שהרי עדיין לא קרא, וכי מה אכפת ליה לקורא, באיזה מקום הוא מקיים מצות קריאה, דנימא דאהא הוה דעתיה מעיקרא, ואהא לא, באמת דעה זרה היא מאד בעיני".

"ולענ"ד לא דמי לההיא דתורמוסא לגמרי, דהתם כשנפלה מידו נתייאש ממנו, חדא מי יימר דמשכחה, ואפילו אשכחה, סבר דממאיסא ולא חזיא לאכילה. משו"ה כי הדר משי ידיה ובעי למיכליה ודאי ה"ל נמלך ובעי ברוכי משום דהא אסח דעתיה מניה, מאי דלא שייך הכא דהא מנחא ס"ת ולא סגי דלא קרי ולא אסח דעתיה מנה כלל, מה לי הכא מה לי התם כולה חדא מילתא. לא שנא פרשה זו מאחרת, אין אחת נמאסת. אין זו אהובה וזו שנואה ח"ו. כסו"ף אחד לכולהנה. האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה מאבד הונה של תורה [ערובין סד, א]...."

והחזיק בדעתו שבספר אחד אינו חוזר ומברך בס' תרפד: "ולענין הברכה אם יש כאן שני ס"ת, אין כאן ספק שצריך לחזור ולברך. ואם אין לו אלא ס"ת אחד ואירע כן, לענ"ד אין ספק, שהברכה שבירך, עולה לו".

סימן ג – ברך על קריאת התורה והראוהו מקום שאינו נכון

דווקא שכל הפסוקים יתברכו כמ"ש בסעיף א' וא"כ ה"נ נהי נמי דכוונתו היתה על מקום זה גם כן מכל מקום הא על כל פנים דעל אלו הפסוקים שעד מקום זה לא היתה כוונתו כלל בברכתו ואם כן לא נתברכו אלו הפסוקים וצ"ע.

יש להוסיף שכאשר נהגו לפני תקנת הנכנסים והיוצאים, שרק העולה ראשון מברך בתחילת קריאתו, והעולה אחרון מברך ברכה אחרי קריאתו והברכה עולה לכולם, אולם אם קראו פסוקים אחרים צריך לחזור ולברך מפני שצריך שכל הפסוקים יתברכו. אף בימינו אף בטעות כלשהיא לכאורה צריך לחזור ולברך. אולם אין הלכה כן, אלא בטעות באותה עמודה או עמודה שהיתה לפניו בשעת ברכה אין חוזר ומברך.

ויש להדגיש, כי ההלכה שצריך לחזור ולברך היתה כ"כ ברורה שאף לא טענו ספק ברכות להקל אלא חייבו לברך.

ו. כך פסק המשנה ברורה:

"(ח) י"א שא"צ וכו' – טעמו דמסתמא דעתו על כל פרשיות התורה המונחת לפניו".

"(ט) וי"א שצריך – לברך כשקורא את הפרשה הראויה לקרות וטעמו דבודאי לא נתכוין בברכתו רק על הפרשה שהראו לו מקודם וע"כ צריך לברך מחדש על פרשה זו וכתבו האחרונים דנוהגין למעשה כהיש אומרים הזה. ואין נ"מ בין אם המקום שהראו לו מתחלה היה פרשה אחרת לגמרי או אפילו באותו סדר אלא שצריך לגלול ממקום ראשון למקום זה בכל זה צריך לחזור ולברך דבודאי לא היה דעתו בברכתו על מה שאינו מגולה לפניו [ח"א ושאר אחרונים והמקיל שלא לחזור ולברך באם

בספרו הגדול ולכן כתב שני הדיעות בלשון י"א ולהורות שהאחרון הוא העיקר [דרישה ס"ס ר"ן]."

והמשיך בסעיף ו': "וכך העלו להלכה גדולי אחרונים דאם הראו לו בעמוד זה או אפילו בעמוד אחר באותו עניין שיכול לקרות והיינו שהראו לו בכמה פסוקים אחר המקום שצריך לקרות א"צ לברך שהרי היתה דעתו בהברכה לקרות כאן ובאמת יקרא כאן אלא שיתחיל מקודם מעט [כ"מ בט"ז סק"ד ומג"א ססק"ד] והרי גם בפירות כן הוא אם היתה כוונתו על כמה פירות לאכלם ונטל אחת ובירך עליה ונאבדה לוקח אחרת בלא ברכה כמו שיתבאר בסי' ר"ו אמנם אם הראו לו למעלה ממקום קריאתו ששם כבר קראו או אפילו למטה ממקום קריאתו אלא הרבה רחוק ממקום קריאתו באופן שבודאי לא עלתה על דעתו לקרא עד שם צריך לברך ועי' בסעיף ט'."

ובאר בסעיף ז': "וי"א דגם אם הראוהו למעלה ממקום קריאתו כיון שהראו לו בסדרה זו א"צ לברך שהרי רשאי לקרות מה שקרא הקודם כמ"ש בסי' קל"ז ע"ש [מג"א שם] ודברים תמוהים הם דמה עניין זל"ז הא פשיטא שלא היתה דעתו על מקום זה כלל ולכן העיקר דבכה"ג צריך לברך וכן הסכימו הגדולים [א"ר סק"ה ודרישה בסי' ר"ו וכ"מ בט"ז סק"ד שכתב דווקא אם היה באפשר שיקראו לו פרשה זו ע"ש] [ומ"ש המג"א ססק"ה ע' ס"ס תרפ"ד דאינו כן ע"ש]."

והקשה בסעיף ט': "ודע דאני תמיה על עיקר דין זה שהסכימו כל הגדולים דכשהראו לו קצת למטה ממקום זה דא"צ לברך כמ"ש, והא הירושלמי מקפיד שצריך

חבל נחלתו

היה בעמוד זה או בעמוד השני דמסתמא דעתו על כל מה שפתוח לפניו גם אין חילוק בין אם המקום שהראו לו היה למעלה והמקום הראוי לקרות הוא למטה או שהראו לו למטה והמקום הראוי לקרות היה למעלה בכל ענין א"צ לחזור ולברך כיון שא"צ לגלול אלא שאם הראו לו למטה והמקום הראוי הוא למעלה והוא חוזר למקום הראוי טוב שיקרא עד המקום שהראו לו בתחלה ועוד איזה פסוקים להלן³.

היה המקום שהראו לו באותו סדר של שבוע זו אף שצריך לגלול ממקום למקום אין מוחין בידו דיש לו על מי לסמוך] ואם פרשה זו הראויה לו לקרות היה ג"כ מגולה לפניו בעת שהראו לו המקום הראשון בזה הסכים הט"ז וש"א דא"צ לחזור ולברך דדעתו היה על כל מה שמגולה לפניו ואפילו אם המקום שהראו לו מתחלה היה מסדר שבוע העבר כיון שגם מסדר של שבוע זו מגולה לפניו דעתו על כל מה שמגולה ואין לחלק בין אם הפרשה הראויה

סימן ד

ואלקי אבותי בגר

פרש הרמב"ם: "כל זה ברור. אלא שפסק ההלכה מביא הגר עצמו בכורים וקורא, וסמכוהו למה שאמר ה' לאברהם כי אב המון גוים נתתיך, אמרו, לשעבר הייתה אב לארם עכשיו אב לכל העולם כולו. ולפיכך אפשר לכל גר לומר אשר נשבע ה' לאבותינו, מפני שאברהם אב לכל באי העולם לפי שלימדום האמונה והדת".
וכ"פ הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ד ה"ג).
וכך כתב בשנות אליהו (הארוך, ביכורים פ"א מ"ד): "אלו מביאין ולא קורין הגר מביא ואינו קורא כו'. ירושלמי תני בשם ר' יהודה גר עצמו מביא וקורא מ"ט כי אב המון גוים נתתיך לשעבר הייתה אב לארם מכאן ואילך אתה אב לכל העולם רשב"ל אמר הלכה כר' יודא אתא עובדא קומי ר'

שאלה

יש מספר תפילות מדברי חכמים ובקשות שתקנו גדולי הדורות שמטבע אמירתן הוא 'ואלקי אבותי' – כיצד על גר לאומרן.

תשובה

א. במשנה בביכורים (פ"א מ"ד) נאמר: "אלו מביאין ולא קורין הגר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו ואם היתה אמו מישראל מביא וקורא וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר אלהי אבות ישראל וכשהוא בבית הכנסת אומר אלהי אבותיכם ואם היתה אמו מישראל אומר אלהי אבותינו".

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לענ"ד בשני וחמישי סתמא יכול לקרוא בכל מקום שהראוהו וא"צ לגלול.

רב, וכן נראה לר"י כההיא דירושלמי ורבינו תם אומר דמשבשתא היא דהיכי מצי קרי גר פרשת בכורים דהיינו ארמי אובד אבי וירד מצרימה וגו' דהיינו יעקב ומכח ההיא משנה דמסכת בכורים לא היה מניח רבינו תם לברך ברכת זימון לגר שאין יכול לומר שהנחלת לאבותינו ארץ טובה ורחבה, ועיין בתוספות פרק המוכר את הספינה בגמרא הקונה שני אילנות בתוך שדה של חבריו ע"כ.

כתב מהר"י אבוהב (או"ח סי' קיג): "כתוב באורחות חיים (הל' תפלה סי' יח, תוס' בב"ב דף פא עמ' א ד"ה למעוטי, ב"י סי' נג ד"ה כתוב במרדכי, והוא במרדכי למגילה סי' תשפו) שגר המתפלל לפי התלמוד הבבלי (בכורים פ"א מ"ד) אם יתפלל בינו לבין עצמו אומר אלהי ואלהי אבותי אלהי אברהם, ואם הוא מתפלל בבית הכנסת אומר אלהי אבותיכם. ולפי הירושלמי (בכורים פ"א סוף ה"ד) אינו שונה, לפי שהגרים נקראים ע"ש אברהם, ואנו סומכים ע"ז הירושלמי, וכן כתב הרמב"ם (הל' בכורים פ"ד הל' ג).

וכך כתב הבית יוסף (או"ח סי' נג, יט – כ): "כתוב במרדכי פרק קמא דמגילה (סי' תשפו) שבעיר ווירצבורק מנעו לגר מהיות שליח ציבור מפני שאינו יכול לומר אלהי אבותינו מדתנן פרק קמא דבכורים (מ"ד) גר כשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר אלהי אבות ישראל וכשהוא בבית הכנסת אומר אלהי אבותיכם, ורבינו יואל התיר דגרסינן בירושלמי בגמרא דהך מתניתין (פ"א ה"ד) תני בשם רבי יהודה גר עצמו מביא וקורא מה טעם כי אב המון ואילך אתה אב לכל הגוים, רבי יהושע בן לוי אמר הלכה כרבי יהודה אתא עובדא קמיה רבי יהודה ולא כמתניתין מעשה

אבוהו והורי כר"י והה"ד כשמתפללין יכול לומר אלהינו ואלהי אבותינו".

נראה לפי זה שגר מביא וקורא כישראל ובכל תפילותיו כישראל.

ב. אולם הרא"ש (ביכורים פ"א מ"ד): כתב: "ר"ת לא היה מניח את הגר לברך ברכת המזון לפי שאינו יכול לומר **שהנחלת לאבותינו** ותניא נמי בספרי אשר נשבע לאבותינו פרט לגרים ולעבדים משוחררים. ואמרינן נמי בפ' בתרא דמכות כיון דאיכא ביכורי הגר דבעי למימר לאבותינו ולא מצי למימר לא פסיקא ליה, ור"י ז"ל כתב דגר מצי שפיר למימר לאבותינו דלית הלכתא כהך מתני', דבירושלמי גרסי' תני בשם ר' יהודה גר מביא וקורא מה טעם כי אב המון גוים נתתיך לשעבר היית אב לאדם מכאן ואילך אב לכל גוים ר' יהושע ב"ל אמר הלכה כר' יהודה, אתיא עובדא קמיה דר' אבהו והורה כר' יהודה, לא שהיו בכורים בימיו אלא לענין מתפלל בינו לבין עצמו שאומר אלהי אבותינו..."

וכך מובא בהגהות מיימוניות (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ח ה"א אות כ): "יש מי שמנעו גר מלהיות שליח ציבור מדתנן במסכת בכורים הגר מביא ואינו יכול לומר אשר נשבע לאבותינו וכו' וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר **אלהי אבות ישראל** וכשהוא בב"ה אומר אלהי אבותיכם. ורבינו יואל הלוי התיר דגרסינן בירושלמי בסוף גמרא דהא מתניתין תניא ר' יהודה אומר גר עצמו מביא וקורא מה טעם כי אב המון גוים נתתיך לשעבר היית אב לאדם מכאן ואילך אתה אב לכל הגוים, ריב"ל אומר הלכה כר' יהודה אתא עובדא קמיה רבי אבהו והורה כר' יהודה והואיל והאמוראים פוסקים כר' יהודה ולא כמתניתין מעשה

חבל נחלתו

שיתפלל ויברך כל אזרח מיישראל בין שמתפלל יחידי בין שתהיה ש"ן. ועיקר הדבר שאברהם אבינו הוא שלימד כל העם והשכילם והודיעם דת האמת וייחודו של הקדוש ברוך הוא והכניס בנים רבים תחת כנפי השכינה ולמדם והורם וצוה בניו ובני ביתו אחריו לשמור דרך ה' כמו שכתוב בתורה כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' וגו', לפיכך כל מי שנתגייר עד סוף כל הדורות וכל המייחד שמו של הקדוש ברוך הוא כמו שהוא כתוב בתורה, מתלמיד של אאע"ה הוא ובניו ביתו כולם, והוא החזיר אותם למוטב כשם שהחזיר אנשי דורו בפיו ובלמודו **כך החזיר כל העתידים להתגייר בצוואתו שצוה את בניו ואת ביתו אחריו** וכו'. ויש לך לומר שהנחלת את אבותינו שלאברהם נתנה הארץ וכו' אבל שהוצאתנו ממצרים או שעשה נסים לאבותינו אם רצית לשנות ולומר שהוציא את ישראל ממצרים ושעשית נסים לישראל אמור, ואם לא שנית אין בכך הפסד כלום מאחר שנכנסת תחת כנפי השכינה אין כאן הפרש בינינו ובינך וכל הנסים שנעשו כאלו נעשו לנו ולך, וודאי יש לך לברך אשר בחר בנו ואשר נתן לנו וכו' וכ"ה בירושלמי ביכורים עייש"ה. ועפ"י דברי הרמב"ם אשכחנא פתרא ביישוב הקושיא שהא תינח אברהם שהוא אב המון גרי גויים אבל אין גם יצחק ויעקב הם אבות גרים, אולם בצוואתו שצוה, צוה שבניו וביתו אחריו ישמרו דרכו לגייר גרים, ואכן גם יצחק ויעקב גיירו גרים כמו אברהם כמ"ש בבר"ר ומפני כן הם ג"כ אבות הגרים, תדע שהרי אמרו בבר"ר פל"ט שאברהם גייר אנשים ושרה גיירה נשים כדכתיב והנפש אשר עשו בחן וזה היה

שהאמוראים פוסקים כרבי יהודה ודלא כמתניתין **הכי נקטינן**. וכל זה כתבו ג"כ הגהות מיימונית בפ"ח מהלכות תפלה (אות ט) והוא מדברי התוספות בפרק הספינה (ב"ב פא. ד"ה למעוטי) שכתבו שנחלקו ר"ת ור"י בדבר ודעת ר"י להתיר ופסק הר"ן בפרק הספינה (ב"ב פא:): כדברי ר"י וכתב שלזה הסכימו הרמב"ן (ב"ב פא. ד"ה והכתיב) והרשב"א ז"ל (ב"ב פא ד"ה הא) וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהלכות בכורים (ה"ג).

ופסק השולחן ערוך (או"ח סי' נג ס"ט): "יש מונעים גר מלהיות ש"צ, ונדחו דבריהם"...

באר המשנה ברורה (סי' נג ס"ק ט): "ונדחו דבריהם – שהוא יכול לומר ג"כ אלהי אבותינו דאברהם נקרא אב המון גוים כדכתיב כי אב המון וגו' מפני שלמד לכל העולם אמונת ד'".

ג. הביא בעלי תמר (ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד): "ריב"ל אמר הלכה כר"י וכו'. וכן פסקו הפוסקים, ומה"ט כתבו הראשונים שגר יכול להיות ש"ץ ולומר אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, עיין בתוס' וראשונים ב"ב פ"א ובמרדכי מגילה סימן תשפ"ו וב"י וש"ע או"ח סימן נ"ג ס"ט. ובשו"ת הרמב"ם הוצאת ליפסיה ח"א סימן קנ"ח השיב הרמב"ם תשובה למרנא ורבנא רבי עובדיה גר צדק מארץ ישראל, שאלת אם תתפלל בציבור אם יש לך לומר אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, ובברכת המזון ושהנחלת לאבותינו ושהוצאתנו מארץ מצרים ושעשה נסים לאבותינו וכל כיוב"ז. תשובה יש לך לומר הכל כתקן ואל תשנה דבר אלא כמו

מפני שצוה אברהם על ביתו לגייד גרים כמו שהוא עשה וכן גיירו שאר האמהות נשים ומפני כן הן אמהות הגרים כמו האבות אבות הגרים".

"ולא עוד אלא שנראה מדברי הרמב"ם כי הגר יכול לומר אשר עשה נסים לאבותינו והם בזמן מרדכי ואסתר ובימי מתתיהו ובניו שגם הם יכולים להקרא אבותיהם של הגרים בכח צוואת אברהם לבניו וביתו אחריו ורבותינו בכל דור ודור נקראו אבות העולם אביהן של ישראל. והנה נראה פשוט שגם להגרים יש להם זכות אבות של אברהם יצחק ויעקב כמו לישראל מאחר שהם אומרים אלהי אבותינו, והראיה שגם הגרים אומרים בתפלת מוסף של ר"ה ועקידת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור, וכן בסליחות ותפלת נעילה ביוה"כ זכור לנו ברית אבות כאשר אמרת וזכרתי את בריתי יעקב וגו'".

"והנני להעיר בקשר עם זה על מה שכתוב בעתון שערים מיום ב מנ"א תשי"ט בשם הסופר רש"י עגנון נ"י: לפני מ"ט שנים עשיתי את ימי הפסח בסג'רה ושמעתי שם בשם גר צדק זקן שאמר בקירוב כך, אתם שיש לכם זכות אבות כשאתם עוברים על דת תורה של הקדוש ברוך הוא אינו מדקדק עמכם כל כך, אבל אנחנו שאין לנו זכות אברהם יצחק ויעקב וכל זכותנו קיום המצוות ושמירת התורה הקדוש ברוך הוא דן אותנו על כל עבירה קלה כחמורה ע"כ. ברם אינו כן רק כל גר שנכנס תחת כנפי השכינה והוא גר צדק אין הפרש בינינו ובינו כלום, ועומד לו זכות אבות אברהם יצחק ויעקב כמו לכל ישראל וכמ"ש הרמב"ם, וכמ"ש במגילה י"ז וכולל גרי צדק עם הצדיקים. ואמנם כתוב במדרש במדבר

פ"ח אות ט יגיע כפיך כי תאכל, זה הגר שאין לו זכות אבות, וכדי שלא יאמר אוי לי שאין לי זכות אבות כל מע"ט שאסגל אין לי שכר אלא בעוה"ז, לכך הכתוב מבשר לגרים שבזכות עצמו יאכל בעוה"ז ובעוה"ב, הה"ד יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך עכ"ל, ברם הדברים אמורים כלפי אבותי הפרטיים ומשפחתו הפרטית, אבל זכות אבות ישראל ודאי עומדים לו כלכל ישראל. וכ"ה שם במדרש סוף אות ב, וזה יקרא בשם יעקב אלו גרי צדק. ושוב מצאתי באבודרהם סדר תפלות החול וז"ל ואלהי אבותי ברוב התפלות מזכירין זכות אבות עכ"ל, הנה שעצם אמירת אלהי אבותינו או אלהי אבותי ענינה הסתמכות על זכות אבות".

ד. ישנן תפילות ובקשות שתקנום בלשון יחיד כגון ביציאה מן הכרך כתוב (ברכות ס ע"א): "בקש לצאת, אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתוציאני מכרך זה לשלום". וכן בברכת המחזיר נשמות לפגרים מתים (ברכות ס ע"ב) נאמר: "מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות... וכן בירושלמי (ברכות פ"ד ה"א): "ומאיכן למדו ג' תפילות רבי שמואל בר נחמני אמר כנגד ג' פעמים שהיום משתנה על הבריות בשחר צריך לאדם לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שהוצאתני מאפילה לאורה במנחה צריך אדם לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי כשם שזכיתני לראות החמה במזרח כך זכיתני לראות במערב בערב צריך לומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי כשם שהייתי באפילה והוצאתני לאורה כך תוציאני מאפילה לאורה". וכן בתפילות בכניסתו

חבל נחלתו

דווקא". ולכן כאשר כתוב אלקי אבותי הכוונה לאבות האומה. וכן האבודרהם (ברכות השחר) מפרש בברכת המעביר שינה, שהנאמר ביהי רצון הוא סיומה של הברכה, ובאר: "יהי רצון מלפניך ה' אלהי על שם (משלי יח, כב) ויפק רצון מה'. ואלהי אבותי. ברוב התפלות מזכירין זכות אבות".

והחפץ חיים (מחנה ישראל ח"א פל"ט) כתב בתוך תפילה לפני יציאה למלחמה: "מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי אברהם יצחק ויעקב אלהי האלהים ואדוני האדונים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד...". ולכן הן ישראל הן גר המזכירים 'אלקי אבותי' מתכוונים לאבות האומה. [ורק בהרחמן בסוף ברכת המזון לא יזכיר אבי מורי ואמי מורתי].

וכן נראה מפירושו הרמב"ן עה"ת (שמות ג, ה):

"אנכי אלהי אביך – על דרך הפשט כמו "אלהי אבותיך", אבל יזכיר יחיד במקום רבים, אלהי כל אב מאבותיך, כי כלם יקראו לאיש אב. וכן אלהי דוד אביך (מ"ב כ ה), זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארוממנהו (להלן טו ב), אלהי אבותי. ור"א אמר כי אלהי אביך אברהם, כי הוא החל לקרא בשם ה', ואחר כך הזכירו בשם וצירף אליו שאר האבות. ודעת רבותינו אלהי עמרם אביך (שמו"ר ג א), כאלו אמר אנכי אלהיך, ורצה ליחד שמו על הצדיק שמת לא על החי, ואחר כך אלהי אברהם יצחק ויעקב, שהוא אלהי ישראל כלם. וטעם הזכירו "אלהי" עם כל אחד, ולא אמר "אלהי אברהם יצחק ויעקב", כי יזכיר שמו וזכרו יתברך

ויציאתו מבית המדרש (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ב): "בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שלא אקפיד כנגד חבירי... וביציאתו מהו אומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שנתת חלקי מיושבי בית המדרש...".

וכן בתפילה על חלומות קשים נאמר בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א): "ר' יונה בשם ר' תנחום בי ר' חייא זה שהוא רואה חלום קשה צריך לומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שיהו כל חלומתי שחלמתי בין בלילה הזה בין בשאר הלילות בין שחלמתי אני ובין שחלמו לי אחרים אם טובים הם יתקיימו עלי לששון ולשמחה לברכה ולחיים...". וכן בהרבה תפילות שתקנו אחרי הש"ס.

והשאלה היא האם כוונה בהן לאבות המתפלל שהם בדרך כלל מישראל, ולכן גר אינו אומרם, או לאבות האומה: אברהם, יצחק ויעקב.

ה. נראה שכל האזכורים 'אלקי אבותי' הם כולם מכוונים לאבות האומה, מפני שאין הקב"ה מייחד שמו אלא על אבות האומה. כך כתב המהר"ל בגור אריה (בראשית יב, ב): "זה שאומרים אלהי אברהם. פירוש כי הבטיחו הקדוש ברוך הוא שיהיה ממנו אומה גדולה, ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה הקדוש ברוך הוא מייחד שמו עליו, דאין הקדוש ברוך הוא מייחד שמו רק על אבות האומה, והיינו טעמא מפני שאין הקדוש ברוך הוא מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה, ואותם שהם אבות האומה הקדוש ברוך הוא מייחד שמו עליהם, ולפיכך על האבות

חבל נחלתו

ויתעלה".
שם השם על האבות בין ברבים – אבותינו, ובין ביחיד – אבותי, הכוונה לאבות האומה ולא לאבות הפרטיים של המתפלל. ועל כן גם גרים אומרים אותן בכל מקום בתפילות ובקשות שנזכר ככל ישראל.

מסקנה

סימן ה

הפסק בברכת המוציא

חלוקות כגון נטילה והמוציא אבל בין ברכה לעשיית המצוה קפדינן **אפילו בכל שהוא**".
וכן הביא הב"י (או"ח סי' קסז, ו-ז): "כתב הכל בו (סי' נד יז) דכל הני מילי דאמרינן דלא הוו הפסק דוקא בדיעבד כלומר אבל לכתחלה לא יפסיק אפילו בדברים אלו".
ב. נאמר בברכות (מ ע"א): "אמר רב: טול ברוך, טול ברוך – אינו צריך לברך, הבא מלח, הבא לפתן – צריך לברך; ורבי יוחנן אמר: אפילו הביאו מלח, הביאו לפתן – נמי אינו צריך לברך; גביל לתורי גביל לתורי – צריך לברך; ורב ששת אמר: אפילו גביל לתורי נמי אינו צריך לברך, דאמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר: ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת".

פרש רש"י:

"טול ברוך – הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו, ואמר לו: טול מפרוסת הברכה, אף על פי שסח בינתים – אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הויא הפסקה כדאמרינן במנחות (פרק ג' דף ל"ו א'): סח בין תפילין

שאלה¹

מי שברך 'המוציא' על הפת, ולפני שטעם, התחיל אחד הילדים הקטנים להשתולל, וגער בו האב ואמר לו: 'תתנהג כמו גדול', האם נחשב דיבור זה לצורך סעודה, כי לא נעים לאכול כך, כאשר יש השתוללות, ולכן זה נחשב צורך הסעודה. מה הדין אם אמר 'נו', או 'שה'?

תשובה

א. כתב הטור (או"ח סי' קסז) בשם אביו הרא"ש לגבי חיתוך הלחם בין ברכה לאכילה: "דחשיב הפסק מה שמתאחר לחתוך הלחם".
למדנו מדבריו שמעיקר הדין כל **שהייה** בין ברכה לאכילה היא הפסק ואסורה, אמנם לא כל הפסק מחייב ברכה בשנית על הנאתו.
וז"ל הפרישה (או"ח סי' קסז, ב): "דחשיב הפסק מה שמתאחר וכו'. ואף על פי שכתבתי לעיל (סי' קסו ס"ק ב) דעד כ"ב אמות מיקרי תקף היינו דוקא **במצות**

1. שאלת הרב חברון הלוי הי"ו.

חבל נחלתו

לכתחלה, אבל בדיעבד אם הפסיק בלא שיחה בטלה אין צריך לחזור ולברך. ברכת אברהם ח"ד סימן צ"ו.

"ב] ומיהו אם שינה מקומו מבית לבית, וכל שכן אם לא אכל ושתה כלל ושינה מקומו מבית לבית, צריך לחזור ולברך. ברכת אברהם ח"ד סימן קל"ג".

ג. פסק הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ח): "כל הברכות כולן לא יפסיק בין הברכה ובין הדבר שמברכין עליו בדברים אחרים. ואם הפסיק צריך לחזור ולברך שנייה, ואם הפסיק בדברים שהן מענין דברים שמברכין עליו אינו צריך לברך שנייה, כיצד, כגון שבירך על הפת וקודם שיאכל אמר הביאו מלח הביאו תבשיל, תנו לפלוני לאכול, תנו מאכל לבהמה וכיוצא באלו אינו צריך לברך שנית, וכן כל כיוצא בזה".

המחלוקת לעיל בסוגיא היתה על גדר הפסקים לצורך הסעודה, ונפסק להקל ככל הדעות שהובאו בש"ס.

וכן עולה מדברי הרא"ש (ברכות פ"ו סי' כב) וכן משיטה מקובצת (ברכות מ ע"א).

ועי' ירושלמי ברכות (פ"ו ה"א).

ד. אולם הבית יוסף (או"ח סי' קסז, ו -

ז) באר שיש מחלוקת בין רש"י לרמב"ם וז"ל: "נראה מדבריו (=רש"י) שאע"פ ששה

מצרכי סעודה **אם אינו דבר דשייך לפרוסת המוציא** הוא הפסק וגביל לתורי חשיב שייך

לפרוסת המוציא כיון שאסור לטעום עד שיאכיל לבהמתו וכך נראה מדברי רבינו

(=טור) וכן נראה מדברי המרדכי (שם) שכתב אבל אם סח דברים אחרים דלא שייכי

להמוציא צריך לחזור ולברך, וכן נראה שהוא דעת התוספות (ד"ה הבא) שכתבו

הביאו מלח וכו' ואנו אין אנו רגילין להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן משום דפת

לתפילין צריך לברך, וכן בכסוי הדם, אך שיחה **צורך ברכה**, ולא מפסקא".

"הביאו מלח - נמי אין צריך לברך, שאף זו צורך ברכה שתהא פרוסה של ברכה נאכלת בטעם".

"גביל לתורי - גביל את המורסן במים לצורך השוורים".

ובארו תוספות (ברכות מ ע"א): "הבא מלח כו' צריך לברך - **דהוי היסח הדעת**

והכי אמרי' בפ"ג דמנחות (דף לו.) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך וכן הלכה. **אם**

סח בין ברכת המוציא לאכילה ובין ברכת קידוש לשתייה צריך לחזור ולברך אי לאו

מילתא דשייכא לסעודה כמו טול ברוך וכן בשחיטה צריך לחזור ולברך אי לאו

ממילתא דשחיטה, כמו: העוד יותר בהמות ותרנגולים לשחוט או שיאמר אחוז היטב

שלא ישמט לך שלא תפסל השחיטה אין זו הפסקה"...

לפי תוספות טעם איסור ההפסק משום היסח הדעת.

הוסיף המשנה ברורה (סי' קסז ס"ו ס"ק ד): "אכל מיד - דלכתחלה אסור להפסיק

בשתיקה יותר מכדי דיבור כדלקמן בס"י ר"ו ס"ג ע"ש".

ונראה שיש שלושה מיני הפסקים. אם שהה ולא הסיח דעתו, כגון שנתעטש או

ניגב את חוטמו בין ברכה לבציעה אינו חוזר ומברך. אם הסיח דעתו לגמרי כגון

ששוחח בדברים אחרים חייב לחזור ולברך, ואם דיבר לצורך הברכה והמצוה

לא יחזור ויברך.

וכך הביא בשיירי כנסת הגדולה (הגהות טור אורח חיים סימן קסז):

"א] דף קי"ב ע"ב שטה כ"ה: ולא נהירא לי דחשיב הפסק וכו'. נ"ב: ואין להפסיק

פרוסת המוציא, כגון שבירך על הפת וקודם שיאכל אמר הביאו מלח או לפתן או תנו לפלוני לאכול וכיוצא בדברים אלו, הם צורך סעודה ואינו צריך לחזור ולברך, ואפילו אמר הביאו מאכל לבהמה לא חשיב הפסק דזה נמי חשיב צרכי סעודה, דאמר קרא [דברים יא, טו] ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת, שמע מינה שאסור לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו, ואם כן הביאו מאכל לבהמה צורך סעודה היא. מיהו גם באלו יזהר לכתחלה שלא לדבר קודם שיאכל פרוסת הבציעה שלא להפסיק".

ה. מה נחשב קשור לסעודה שאינו הפסק.

כתב במגן גיבורים (אלף המגן או"ח סי' קסז ס"ו ס"ק ט): "ולא ישיח. אם בירך ברכה אחרת בין ברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, רא"ם ח"א סי' ד' ". ועולה שאפילו ברכה שאינה צורך הסעודה כגון ראה ברק או שמע רעם וברך עליהם בין ברכה לאכילה, חוזר על ברכת הפת פעם נוספת. והמשנה ברורה (ס"ק לז) הביא דוגמא נוספת: "ואפילו הפסיק בדברים שאינו לצורך פרוסת המוציא רק מעניני צרכי סעודה ואפילו דיבר להביא הכלים שהן לצורך הסעודה לא הוי הפסק".

בפסקי תשובות (או"ח סי' קסז ס"ק ח) כתב: "ובכלל זה שיזהר לכתחילה כל שאינו לצורך הבציעה שלא לרמוז בעיניו ובאצבעותיו ולא לקרוץ בשפתיו, וכל שכן שלא להוציא מפיו כל מיני הברות שיש בהם משמעות של גערה או זירוז או הברת כעס או יגון ואנחה וכדו', שאפשר שהוא בכלל דיבור, וכן יזהר ויקפיד שלא לפזם ניגון בין הברכה לטעימה, אלא מיד אחר

שלנו חשוב ומשמע מדבריהם שהם סוברים דלדין הביאו מלח הביאו ליפתן הוי הפסק כיון דלאו צורך פרוסת המוציא הוא אף ע"פ שהוא מצרכי סעודה: **אבל הרמב"ם** כתב בפ"א מהלכות ברכות (ה"ח) ואם הפסיק בדברים מענין דברים שמברכין עליו אינו צריך לברך שנית כיצד כגון שבירך על הפת וקודם שיאכל אמר הביאו מלח וכו' תנו לפלוני לאכול תנו מאכל לבהמה וכיוצא באלו אינו צריך לברך. נראה מדבריו **שכל שהשיחה מענין אכילה לא הוי הפסק ואין צריך שתהא שיחה מענין פרוסת המוציא בדוקא**, דהא תנו לפלוני לאכול לא משמע מלישניה שאומר להאכילו מפרוסת המוציא וכיון דספק ברכות הוא נקטינן לקולא".

ובהמשך פסק ג"כ כרמב"ם. ועי' בב"ח שחיוה דעתו שניתן לדייק ברמב"ם להיפך. וא"כ כל הפסק שהוא לצורך הסעודה אפילו אינו לגבי אותה פרוסה שעומד לאוכלה עתה אינו הפסק ורשאי לאכול את הפת ללא ברכה מחדש.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קסז ס"ו): "יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה; ואם שח, צריך לחזור ולברך אא"כ היתה השיחה בדברים מענין דברים שמברכין עליו, כגון שבירך על הפת וקודם שאכל אמר הביאו מלח או ליפתן תנו לפלוני לאכול, תנו מאכל לבהמה וכיוצא באלו, א"צ לברך".

והדגיש יותר הלבוש (או"ח סי' קסז ס"ו): "ויאכל מיד, ויזהר שלא ישיח בין ברכה לאכילה, שאם שח בדברים בטלים הוי הפסק בין ברכה לאכילה וצריך לחזור ולברך: מיהו אם הפסיק ושח בדברים שהם מצרכי הסעודה אף על פי שאינם מצרכי

חבל נחלתו

שצעקות והשתוללות ילדים מונעים מתענוג הסעודה אין הם צורך פיזי אלא רק צורך נפשי שהמברך יכול להתגבר עליו.

אולם אם רק השתיקו בהברה: ששש... נראה שאין צריך לברך.

מסקנה

אם אמר לילד שיפסיק להשתולל או פייס אותו בדיבור שיתנהג כגדול, נראה שצריך לחזור ולברך אם הדיבור היה בין ברכה לאכילת הפת. ואם השתיקו בהברה בלבד כגון: ששש... או נו ולא הפסיק הפסקה מרובה אינו חוזר ומברך.

הברכה יטעום, ולכן גם יקפיד שלא יהיה המאכל חם ביותר שיצטרך להמתין או לנשף עליו לקררו.

והוסיף בס"ק ט: "אמנם אם ענה אמן יהא שמיה רבא וכו' או פסוק של קדושה וברכו וכו' בזה חוזר ומברך, כי הוא גם יותר מכדי דיבור".

ו. נחזור לשאלה דידן. נראה לומר שאמירה לקטן להתנהג כראוי אינה מצורכי הסעודה, אף לפי הרמב"ם ושאר הפוסקים, ולכן צריך לברך בשנית. ראשית משום שיש בה בכל הפסקה יותר מכדי דיבור. ועוד משום שהדיבור אינו לצורך הסעודה אלא לצורך הסרת מונע צדדי. ולכן נלענ"ד שצריך לברך בשנית. ואע"פ

הערת הרה"ג יעקב אריאל

הפסק בין ברכת המוציא לאכילת הלחם ע"מ להשתיק את הילדים. ייתכן לומר שלמרות שהשתקה זו אינה צורך אכילה בכ"ז גם רצון לאכול בשקט נפשי הוא צורך אכילה ולכן אינה מהווה הפסק שהרי גביל לתורי נחשב בגמ' (ברכות מ, א) כצורך אכילה ולד' הרמב"ם המצוה להקדים את האכלת בהמותיו לאכילתו אינה אלא מידת חסידות (סוף הל' עבדים), ובכ"ז אינה הפסק. וע"כ הצורך הנפשי להקדים את בהמותיו אינו הפסק וא"כ ייתכן שהשתקת הילדים ע"מ שהארוחה תתנהל בשקט ובסדר אינה הפסק.

סימן ו

לחם פשתן

א. חיוב הפרשת חלה

כתב הרמב"ן (הלכות חלה (לא ע"ב - לב ע"א): "שמעין השתא ממתניתין [לב ע"א] ומגמרא דאתמר עלה, דכל שעושה עיסה אפילו מן האורז עם החטים לעולם אינו נגרר אלא בשיש בה דגן כשיעור כרשב"ג, וכי יש בה כשיעור אף על גב דרובא אורז גורר, ואף על פי שאין בדגן אפילו כזית

שאלה

לחם פשתן האם חייב בחלה ומה מברכים על אכילתו בתחילה ובסוף?

הקדמה

לחם פשתן נעשה מקמח דגן ופשתן טחון, כ-40% פשתן וכ-55% קמח חיטה, בתוספת חומרים נוספים.

יותר, יש שיעור קמח דגן החייב בחלה בתערובת. ועל כן העיסה חייבת בחלה.

ב. ברכה ראשונה

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רח ס"ט): "עירב קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן ובשלו בקדירה, מברך בורא מיני מזונות ועל המחיה; ואם עשה ממנו פת, מברך המוציא וברכת המזון; ודוקא שיש באותו קמח מחמשת מינים כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרס, אבל אם אין בו זה השיעור מחמשת המינים, אינו מברך לבסוף ברכת המזון, אלא בתחלה מברך המוציא כיון שיש בו טעם דגן אף על פי שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, ולבסוף על המחיה; ואם בשלו בקדירה, מברך תחלה בורא מיני מזונות ואחריו בורא נפשות".

כזית דגן בכדי אכילת פרס הוא ששית או שמניית (תלוי בשאלה האם פרס הוא שלש ביצים או ארבע ביצים, וזית הוא כחצי ביצה) ולשאלה דידן אין לכך נ"מ, כי יש הרבה יותר מכזית בכדי אכילת קנס, אלא לפחות חצי מן העיסה היא דגן.

וא"כ אם היתה כאן עיסה המורכבת מדגן וקמח קטנית היתה ברכתו הראשונה המוציא ולאחריו ברכת המזון. אולם פשתן אינו נחשב כקטנית, ועל כן דינו של המאפה כאמור בשולחן ערוך (או"ח סי' קסח ס"ז): "פת הבאה בכיסנין, יש מפרשים: פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוקר ואגוזים ושקדים ותבלין, והם הנקראים רישקולא"ש ריאלחש"ו; וי"א

בכדי אכילת פרס, כיון דאיכא טעמא לא בטיל, ולא עוד אלא שגורר, ואילו שאר כל המינים עם החטים או אפילו אורז עם שאר ארבעת המינים אינו כן, אלא ודאי אם עשה עיסה ויש בה כשיעור מחמשת המינים (=שיעור לחיוב חלה) ועירב בה אחד מכל שאר המינים אזלינן בתר רובא, ואי רובא וטעמא דגן חייבת, ואי לית בה רוב דגן לאו לחם הוא ופטורה, וכן הלכתא".

לפי"ד ברור שלחם פשתן, שאלה יחסי הכמויות בו – חייב בחלה.

וכן הבית יוסף (יר"ד סי' שכד) הביא: "וכתב הרשב"א בפסקי חלה שלו (סוף שער א) משמע שלא אמרו אלא עושה עיסה מאורז וחטים לפי שהאורז נגרר אחר החטין, אבל שאר המינים אין נגררים אחר החטים, וכדאמר רב אילא בשם ריש לקיש ירושלמי בפרק קמא דחלה (ה"א). והביא זאת הט"ז (יר"ד סי' שכד ס"ק ט).

וכן פסק אף בילקוט יוסף (דינים לאשה ולבת סימן שכד – שיעור חיוב חלה ומינים המצטרפים סעיף ג):

"עיסה שהיא מעורבת מקמח חטה וקמח אורז, אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה אף על פי שרובה קמח אורז, כל שהיא בדרך אפיייה. ואפילו אם אין שיעור חלה בקמח החיטים. אבל אם עירב שאר מיני קטניות שנילושו עם קמח חטה, אף שטעם החטה ניכר, מכל מקום אם אין רוב קמח חטה, אין העיסה חייבת בחלה".

כאמור בעיסה שלפנינו רוב של קמח דגן, וכיון שאופים במפעל בכמויות גדולות, ואח"כ מחלקים לאריזות קטנות

חבל נחלתו

מזונות. והטעם פשוט **דירקות ופירות אינן נעשים לעולם פת** ומ"מ נלע"ד דדוקא בשמעורב בהם הרבה מהירקות וכדומה באופן שנשתנה העיסה וניכרת. משא"כ במעט שאינו ניכר לא יצאה בזה מתורת לחם". ועיי"ש שמחלק בין מצה מתובלת ששמים בה מעט תבלין למעורב הרבה פירות או ירקות.

נראה איפוא שמברך ברכה ראשונה מזונות ולא המוציא כי כמות הפשתן בתוך העיסה שינתה את טעמו ואין היא נחשבת כקמח דגן.

ג. ברכה אחרונה

לגבי ברכה אחרונה על תערובת קמח פשתן בקמח דגן כתב בערוך השולחן (או"ח סי' רח ס"ד): "והרמב"ם לא הזכיר ברכה לבסוף מעין ג' משום דזה לאו כללא הוא, דאע"ג דמזונות מברכין תמיד כשיש אף מעט מהקמח של ה' המינין, מ"מ ברכה אחרונה דעל המחיה אינו אלא כשיש כזית בכדי אכילת פרס מהקמח ובכה"ג מיירי הטור. ודבר זה ביאר רבינו הב"י בסעיף ט' שכתב עירב קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן ובשלו בקדרה מברך במ"מ ועל המחיה ואם עשה ממנו פת מברך המוציא וברהמ"ז ודווקא שיש באותו קמח חמשת המינים כדי שיאכל ממנו דגן כזית בכדי אכילת פרס אבל אם אין בו זה השיעור מחמשת המינים אינו מברך לבסוף ברהמ"ז אלא בתחלה מברך המוציא כיון שיש בו טעם דגן אף על פי שאין בו כזית בכדי אכילת פרס ולבסוף על המחיה ואם בשלו בקדרה מברך תחלה במ"מ ואחריו בורא נפשות עכ"ל וזה שכתב בפת באין כזית בכדי

שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, והוא שיהיה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה"...

ורמ"א הגיה: "וי"א שזה נקרא פת גמור, אלא אם כן יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקי"ך שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר, וכן נוהגים (רש"י וערוך וכן יש לפרש דעת רמב"ם)".

המקרה הנוכחי הוא 'בין' שני המקרים של פת הבאה בכסנין המובאים בשו"ע, היינו: אין בפת כיסים או מילוי של פשתן אלא הפשתן הטחון מעורב באופן אחיד בתוך התערובת, אולם אין מדובר שהוא נותן מעט טעם וכד' אלא הוא ממש חלק מהמאפה. כפי שמבאר המשנה ברורה (ס"ק לא) את הסתייגות הרמ"א: "שזה נקרא – היינו היכא דעירב בה בהלישה רק מעט דבש וחלב אינו בטל שם פת מחמת שנגרש הטעם".

אולם בלחם פשתן שיעורו הוא כארבעים אחוז מכלל התערובת והוא נותן טעם ומשנה את המאפה מלחם למשהו אחר. ולכן נראה שברכתו מזונות ואין זו פת.

כך כתב בחלת לחם (סימן ג ס"ק עט): "כנלענ"ד דדוקא בעירב עם קמח מיני קטניות הוא דמהני להתחייב, הא אם עירבו בירקות ופירות וכדומה, בכי הא אינו נעשה פת כלל ואע"ג דרובו דגן ויש בו טעם וכן הוא בשו"ע או"ח סי' ר"ח סעיף ט לענין המוציא וברכת המזון נקט ג"כ קמח מחמשת המינים עם קמח ממיני קטניות ועיי"ש במג"א ס"ק טו שכתב אם לא עירבו עם קמח רק עם שאר מינים דינו נתבאר בסעיף ב דלעולם מברך בורא מיני

וכיוצא בהן, והשלישי מהן הוא הנקרא זרעוני גינה, והן שאר זרעונין שאינן ראויין למאכל אדם, והפרי של אותו הזרע מאכל אדם, כגון זרע הבצלים והשומין וזרע החציר והקצח וזרע לפת וכיוצא בהן, וזרע פשתן הרי הוא בכלל זרעוני גינה, כשיזרעו כל מיני זרעונים אלו ויצמחו נקרא הצמח כולו כל זמן שלא ניכר הזרע דשא ונקרא ירק".

ומעניין שהרדב"ז (הל' כלאים פ"א ה"ח) **כתב:** "ומה שכתב בזרע פשתן שהוא בכלל זרעוני גנה הכי תנן פ"ב הפשתן בתבואה מצטרפת אחד מ"ד וכו' והודיענו דפשתן אינו בכלל הקטניות אבל הוא כזרעוני גנה ואף על גב דזורעין ממנו שדות כמו הקטניות ומשמע שירק הפשתן ראוי למאכל אדם כמו החרדל ומימינו לא ראינו מי שאכל ירק הפשתן ואפשר שכשמשקין אותו כגן הירק יהיה ראוי לאכילה".

אמנם זרע פשתן נאכל כאמור בפרקי דרבי אליעזר (היגר – "חורב" פרק כא): "והביא קין מותר מאכלו קליות זרע פשתן".

וכן במשנה (בבא בתרא פ"ו מ"א): "המוכר פירות לחברו ולא צמחו ואפילו זרע פשתן אינו חייב באחריותן... ופרש ר' עובדיה מברטנורא: "המוכר פירות – סתם ולא פירש לאכילה או לזריעה".

"אפילו זרע פשתן – דרובא קונים אותו לזריעה, מצי למימר אני לאכילה מכרתיו. דאין הולכין בממון אחר הרוב".

ולכן אף לגבי שאלה דידן, אם ערבו בתוך קמח אין דינו כקטנית אלא כפרי או ירק שיובש ונטחן והוכנס לעיסה בכמות גדולה, שדינה כפת הבאה בכסנין ולא כקטנית.

אכילת פרס דמברך לבסוף על המחיה ולכאורה היה לברך בורא נפשות כמו בבשלו בקדרה ויש שהקשה עליו כן [מג"א סקט"ו] אמנם טעמו הוא **דכשאיין כזית בכדי אכילת פרס נחתין חד דרגא ולא יותר** ולכן בפת דביש כזית בכדי אכילת פרס צריך ברהמ"ז, לכן כשאיין כזית בכדי אכילת פרס נחתין לעל המחיה ובתבשיל דכשיש כזית בכדי אכילת פרס צריך על המחיה ולכן כשאיין כזית בכדי אכילת פרס בורא נפשות [א"ר סקי"ג ובדרישה תירץ באופן אחר ודוחק ע"ש וזה שכתב המג"א דאורז גורר ע"ש יתבאר אח"כ בסעיף כ"ג ודו"ק"].

במקרה דנן, כפי שהבאנו לעיל, יש יותר ממחצית קמח והרבה יותר מכזית בכדי אכילת פרס, ולכן כשם שברכתו הראשונה מזוונות ה"ה ברכתו האחרונה היא על המחיה.

ד. פשתן אינו קטניות

כתב בפירוש המשנה לרמב"ם (כלאים פ"ב מ"ב): "והשמיענו שזרע הפשתן אינו מן הקטניות ואינו אלא כזרעוני גנה". וכן הביא משמו בהון עשיר ובתפארת ישראל למשנה זו. ואע"פ שהדיון שם הוא לגבי כלאים בכל אופן אם היה נחשב כקטנית זה היה דינו אף לדין כלאים.

וכ"כ הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ח): "הזרעונין נחלקין לשלשה חלקים, האחד מהם הוא הנקרא תבואה והיא חמשה מינין החטים והכוסמין והשעורין ושבולת שועל והשיפון, והשני מהן הוא הנקרא קטנית, והן כל זרעים הנאכל לאדם חוץ מן התבואה, כגון הפול והאפונים והעדשים והדוחן והאורז והשומשמן והפרגין והספיר

האם פירות האילן מצטרפים להשלים כזית לברכת מעין שלש

שאלה

מי שאכל פרי משבעת המינים פחות מכזית ואכל עוד פרי יותר מכזית שברכתו האחרונה בורא נפשות רבות איזו ברכה מברך כברכה אחרונה?

תשובה

א. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רח סי"ג):
"אם אכל פירות מז' המינים ואכל תפוחים, א"צ לברך על התפוחים בורא נפשות, שגם הם בכלל ברכת על העץ שגם הם פה"ע הם; אבל אם אכל תפוחים ושתה יין, צריך לברך בורא נפשות על התפוחים; וכ"ש אם אכל בשר או פרי האדמה ושתה יין, או אכל מז' המינים שצריך לברך על כל אחת ואחת; וה"ה אם אכל בשר ודגים ואכל מחמשת מינים, אין ברכת על המחיה פוטרת את הבשר ואת הדגים".

באר המשנה ברורה (ס"ק סב): "שגם הם וכו' – הא לא"ה אין ברכה מעין ג' פוטרת בנ"ר וכן להיפך [אחרונים]".

מתבאר מדבריו, שאם ברך במצב זה שאכל פירות מז' מינים ופירות האילן אינו מברך בשום מקרה בורא נפשות וברכה זו אינה פוטרת את פירות ז' המינים (כן נראה לבאר דבריו 'וכן להיפך').

ומכאן לגבי שאלתנו, אם אכל מז' המינים פחות מכשיעור – ודאי אינו יכול לברך בנ"ר על הפרי מז' המינים. וה"ה אם הוסיף לפרי מז' מינים פרי האדמה או

מדברים שמברכים עליהם תחילה שהכל – אינו יכול לברך על הפרי מז' המינים בנ"ר. והשאלה היא האם יכול לברך על כל מה שאכל מעין שלש. הפרי שאכל פחות מכשיעור, אינו חייב בברכה אחרונה, והשאלה האם פרי העץ יכול להצטרף כדי לפטור את כל האכילה בברכת מעין שלש או לאו.

ב. אמנם מן הטור (או"ח סי' רי) משמע שלא כמשנה ברורה, והביא שיטת ר"י שברכת בנ"ר פוטרת את פירות ז' מינים. וז"ל: "האוכל מז' המינים פחות מכזית שאינו יכול לברך עליו מעין ג' כתב הר"י שיש לו לברך בורא נפשות, וא"א הרא"ש ז"ל כתב: ולא נהירא דמסתבר שעל דבר הראוי לברך עליו ברכה מעין ג' בשביל חסרון השיעור לא שייך בו ברכה אחרת ע"כ. וכן יראה מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב האוכל פחות מכזית בין מפת בין משאר אוכלין והשותה פחות מרביעית בין מיין בין משאר משקים מברך תחלה ברכה הראויה לאותו המין ולאחריו אינו מברך כלל ואין מחלק בין בריה לשאר דברים ולא בין ז' המינים לשאר המינים".

ולפי דבריו עולה שיכול לברך בנ"ר על פירות שבעת המינים. ואף הרא"ש לא חלק עליו מצד שאינו ברכתו, אלא מצד שאין מברכים על פחות מכשיעור, ואם היה סובר שאין בנ"ר פוטר היה מקשה שאין טעם לברך בנ"ר מכיון שאינה פוטרת מעין שלש.

סימן ז – האם פירות האילן מצטרפים להשלים כזית לברכת מעין שלש

שכתבו התוספות בפרק כיצד מברכין בד"ה בציר ליה שעורא וכו', דבנ"ר כיון דלאו ברכה חשובה היא מברכין אותה על פחות מכזית, והרא"ש ז"ל מסופק בדבר.

"ולפיכך נראה לי שצדק החכם האומר דמברך בורא נפשות רבות, משום דאיכא כמה ספיקי: ספק אם הלכה כהר"י ז"ל דאפילו על שבעת המינין אפילו בפחות מכזית יברך בורא נפשות רבות, ואם תמצא לומר שאין הלכה כמותו, דהא ספק אם הלכה כמותו אם בורא נפשות רבות מברכין בפחות מכזית, ואת"ל דבהא נמי אין הלכה כמותו, שמא לא חלקו על הר"י ז"ל אלא דוקא באכל פחות מכזית, אבל כשאכל כזית בין הכל יברך בורא נפשות רבות. וכיון דאיכא ספיקי טובא דמסייעי לברך, הכי נקטינן. כל שכן שנראה פשוט דאין לספק, דאפילו לדברי הרא"ש ז"ל דאין לברך בנ"ר באוכל בפחות מחצי זית משבעת המינין, באוכל פחות מכזית מזה ופחות מכזית מזה, בנדון שלנו ודאי דמברך בנ"ר, דבנ"ר אכל מילי שייכא".

ד. ככנסת הגדולה פסק המגן אברהם

(סי' רי ס"ק א):

"האוכל. נ"ל דכל האוכלין מצטרפים לכזית אכל חצי זית מז' מינין וחצי זית אחר מברך אחריהם בנ"ר (כ"ה) ונ"ל דה"ה פת ודבר אחר, וכל המשקין מצטרפין לרביעית אבל האוכל והשותה אין מצטרפין".

ובארו במחצית השקל (ס"ק א): "האוכל

כו'. אכל חצי זית מז' מינים כו' בורא נפשות רבות. כיון דאין שיעור בז' מינים, ומצד הדין גם על ז' מינים הוה ליה לברך בורא נפשות רבות. אלא מצד חשיבותו קבעו לו ברכה מיוחדת, וכיון דאין בו כשיעור ואי אפשר לברך ברכה המיוחדת

ואמנם השולחן ערוך (או"ח סי' רי ס"א) פסק כרא"ש ולא כר"י: "האוכל פחות מכזית בין מפת בין משאר אוכלים, והשותה פחות מרביעית בין מיין בין משאר משקים, מברך תחלה ברכה הראויה לאותו המין, ולאחריו אינו מברך כלל... אולם משני הראשונים משמע שאם ברך על פירות ז' המינים – בנ"ר כברכה אחרונה יצא י"ח, ולא כמשנ"ב שהובא לעיל.

ג. עפ"י דברים אלו מובנים דברי כנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' רי אות א) שכתב:

"אמר המאסף: נחלקו שני חכמים על מי שאכל חצי זית משבעת המינין וחצי זית מדבר שברכתו האחרונה בורא נפשות, מה יברך לאחריו, יש מי שאומר שלא יברך כלום ויש מי שאומר שיברך אחריו בנ"ר. והאומר שיברך אחריו בורא נפשות רבות רצה לעמוד על דעתו, ושאל את פי את אשר אני אחזה לי. והשבתי לו, דיראה דחיליה דהאומר שלא יברך כלל מן הכא, שכתב רבינו בעל הטורים ז"ל בשם הרא"ש ז"ל, דהאוכל פחות מכזית משבעת המינין לא יברך כלל, והם דברי התוספות ורבינו יונה והרשב"א ז"ל והמרדכי בפרק כיצד מברכין. וליתא, דהיינו דוקא מפני שלא אכל כזית שלם, אבל מי שאכל חצי זית מזה וחצי זית מזה, שבין הכל אכל כזית, מי פטרו מברכה אחרונה?! כל שכן למה שכתבו התוספות בשם הר"י ז"ל דאפילו אכל חצי זית משבעת המינין לחודיה יברך בנ"ר, דהכא ודאי יברך בנ"ר, כיון שאכל בין הכל כזית. ועוד קשה על סברת החכם הזה, [דאפילו] דל מהכא חצי זית של שבעת המינין, [הרי] משום חצי זית של (ה)שאר המינין חייב לברך לדעת הר"י ז"ל

חבל נחלתו

לו, עכ"פ לא גרע משאר אוכלים שאינן מז' מינים, ומצטרף לחצי זית ממין אחר, והוי כאלו אכל כשיעור מפרי שאינו מז' מינים דמברך בורא נפשות רבות. גם יש דעות בפוסקים [כנה"ג שם] דאפילו אכל חצי שיעור מין ז' ולא אכל שום פרי אחר, אפילו הכי מברך על אותו חצי שיעור מז' מינים בורא נפשות רבות. וניהו דלא קימא לן הכי, מכל מקום כהאי גונא דאיכא שיעור בצירוף ודאי מברך בורא נפשות רבות לכולי עלמא".

וכן פסק המשנה ברורה (סי' רי סק"א): "האוכל – כל האוכלין מצטרפין לכזית לברך עליהן ברכה אחרונה הראויה להן אם משבעת המינים ברכה מעין ג' אם שלא מז' מינים לענין בנ"ד. אכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית אחר מברך אחריהן בורא נ"ד וה"ה כשאכל חצי זית פת וחצי זית מדבר שמברכין בנ"ד מברך בנ"ד וכל המשקין מצטרפין לרביעית האוכל והשותה [דהיינו שאכל פחות מכזית ושתה פחות מרביעית] אין מצטרף אפי' לענין בנ"ד".

וכ"פ הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת מסעי סעיף ה):

"כל האוכלין מצטרפין לכזית, אבל אכילה ושתיה אין מצטרפין. ומיהו פת השרויה במשקה מצטרף המשקה הבלוע בתוכה לשיעור כזית".

"והא דאמרינן כל האוכלין מצטרפין לכזית היינו דוקא לברך בנ"ד. אבל לברכה מעין שלש אם אכל חצי זית מחמשת המינים וחצי זית שאר פירות לא יברך מעין שלש אלא יברך בנ"ד ועיין טוב עין להגאון חיד"א ז"ל דף מ"ד. וה"ה אם אכל חצי זית מחמשת המינים וחצי זית מזונות או חצי

זית פת אין מצטרפין ויברך בנ"ד".
ה. מדברים אלו יש להעיר על פסיקתו של הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"י אר"ח סי' יט) ומתבסס בתשובתו הארוכה על כמה יסודות, ואשיב עליהם בקצרה לפענ"ד:

(א) אין מברכים על ספק ספיקא משום ספק ברכות להקל ולא לברך (סב"ל). נלענ"ד שודאי ספק ברכות להקל ולא לברך, אבל אם יש ספק ספיקא להחמיר מברך. בשכנה"ג כותב: "שבין הכל אכל כזית, מי פטרו מברכה אחרונה?!", כלומר לא מצד ספק אלא חיוב מלא, ועל כן מסיק: "וכיון דאיכא ספיקי טובא דמסייעי לברך, הכי נקטינן". היינו עצם הברכה אחרי שאכל יותר מכזית ודאי חייב, והספיקות הן לסיוע לחיוב, ומסתפק איזו ברכה לברך.

(ב) ברכת בנ"ד אינה פוטרת מעין שלש. כתב הגר"ע: "אבל לפי מאי דקי"ל שאין ברכת בנ"ד פוטרת מעין שלש, וכמ"ש הטור ומרן הש"ע (סי' רח ס"ד), שאם אכל דגן חי או שהיה עשוי קליות, או שהיה שלוק והגרעינים שלמים, נסתפקו בזה התוספות והרא"ש (בברכות לז א) אם יברך לאחרי ברכה מעין שלש, או בורא נפשות רבות, ולכן כתבו שנכון שלא לאכלו אלא בתוך הסעודה, וברכת המזון תפטרנו. עכ"ל. וכ"כ הט"ז (סי' רח סוף ס"ק יט)".

ולענ"ד, יש לחלק בין הספיקות, הספק איזו ברכה לברך הוא הספק אותו הביא הגר"ע, לבין חיוב ברכה על כל הכמות, ולכן דיוקו שבנ"ד אינו פוטר שאר ברכות אינו נכון לענ"ד.

הפסק של ברכה על קליות הוא קודם אכילה, ואילו הספק על ברכה אחרונה

סימן ז – האם פירות האילן מצטרפים להשלים כזית לברכת מעין שלש

אבל בדיעבד אם אכלם שלא בתוך הסעודה יברך עליהם ברכה אחרונה, והדעת נוטה דיברך עליהם בנ"ר דשייכא אכל מילי וכמו שכתבתי שם, ואם כן הכא נמי יברך בורא נפשות רבות".

"ובשו"ת גינת ורדים (ח"א כלל א סי' טו) הקשה על כנסת הגדולה הנ"ל. דאי נימא דברכת בורא נפשות רבות היא ברכה כוללת כמו ברכת שהכל, א"כ להוי דינו כמו ברכת שהכל דבספק יכול לברכו לכתחילה ומאי שנא ברכת בורא נפשות רבות, אלא ע"כ דאינו יוצא יד"ח בברכת בורא נפשות והוי ברכה לבטלה. ושוב כתב שם, שלפי דעתו, עכ"פ הר"ר יונה ז"ל ס"ל דבורא נפשות רבות הוי ממש כמו שהכל דבספק יכול לברכו ודלא כתוס', ולכן בדיעבד שכבר אכל יסמוך אדברי הר"ר יונה הנ"ל ויברך בנ"ר כהכנה"ג ולא מטעמי' דהתוס', ובמאמר מרדכי (סי' רח סקל"ז) השיג על הוראה זו וכתב דלא יברך כלל ע"ש".

"וראה עוד בשדי חמד מערכת ברכות (סי' א אות עא) שנשאל במאכל שנסתפקו על הברכה האחרונה שלו. אי מעין ג' או בורא נפשות. האם יש עצה לאכלו שלא בתוך הסעודה, והשד"ח האריך בזה והביא לדברי כנסת הגדולה הנ"ל ודעתו כדעת הגינת ורדים הנ"ל דברכת בורא נפשות רבות פוטרת בדיעבד ע"ש".

למדנו שהן כנה"ג הן גינת ורדים והן השדי חמד חלוקים על שיטתו של בעל יביע אומר¹.

הוא אחר האכילה, ומלשון מה שהביא משמע שלכתחילה יכלול קליות בתוך סעודה ועל כן לפי כנה"ג בדיעבד יכול לברך בנ"ר ולפטור גם דגן חי או קליות.

הביא בס' דף על הדף (ברכות לו ע"א): "תוס' ד"ה הכוסס וכו' כתבו בסו"ד: ונכון להחמיר שלא לאכול קליות או חיטים שלוקות אלא בתוך הסעודה שאז ביהמ"ז פוטרם וכו' ע"כ. (=היא ההלכה שהביא הגרע"י) הנה בכנסת הגדולה (או"ח סי' רי) נשאל: מי שהוא מסופק אם אכל דבר שברכתו האחרונה מעין ג' או אם אכל כזית מדבר שברכתו בורא נפשות רבות מה יברך. ומשיב בעל כנסת הגדולה בהקדם דברי הב"י (סי' רח) המביא את דברי התוס' הנ"ל וכותב וז"ל: שיש לזהר שלא לאכול חטין חיים או שלוקין בעיניהם אלא בתוך הסעודה, שאם אדם מסופק בברכה ראשונה יברך שהכל, דעל הכל שאמר שהכל יצא, אבל ברכה אחרונה אין לומר אלא כפי מה שנתקנה ע"כ".

"וכותב הכנסת הגדולה: ואם נפרש דסבירא ליה דאף אם בדיעבד אם אכלן שלא בתוך הסעודה לא יברך אחריהם, דאין לברך ברכה אחרונה אלא כפי מה שנתקנה. מינה יש להוכיח דמי שאכל דבר שמסופק בברכתו שלא יברך אחרי, וכל שכן אם אכל משבעת המינים ואינו יודע לברך מעין ג', שלא יברך אחרי בורא נפשות רבות". "ובסיוס דבריו הוא כותב: ומסתבר דלא כתבו התוספות דיש לזהר אלא לכתחלה,

1. ומש"כ הגר"ע יוסף בתוך תשובתו: (ב) והן עתה ראיתי לרבינו הגדול הגאון רעק"א בחידושי הש"ע (ר"ס רי) שהעיר באמת ע"ד המג"א (סי' רי סק"א) שהביא להלכה דברי הכנה"ג הנ"ל, שכל האוכלין מצטרפים, והקשה שהרי המג"א עצמו בסוף סי' רח כתב שברכת בנ"ר אינה פוטרת מעין שלש, והניח בצ"ע. לא מצאתי בדברי רעק"א, לא בסי' רי ולא בסי' רח מאומה מדבריו.

חבל נחלתו

מסקנה אכל חצי זית מפירות שבעת המינים אחריהם בורא נפשות רבות. וחצי זית מפירות העץ או האדמה מברך

סימן ח

פרקדן

שאלה

מדבר דגנו אפרקיד ואזיל פרשא תותי כרעיה כדנקיט רומחא בידיה".
והר"ן (פסחים קח ע"א) כתב כתוס' והביא ראיה ממתני מדבר וסיים: "מיהו אפשר שהשוכב על פניו ג"כ מקרי פרקדן".
אמנם מנסקל (שנסקל ערום) משמע דוקא על גבו, וכן פרש ר' עובדיה מברטנורא (סנהדרין פ"ו מ"ד): "הופכו על מתניו – שכשהוא מושכב פרקדן מגונה יותר".
והמחלוקת היא לגבי קריאת שמע ושינה.

באר הפרי חדש (או"ח סי' סג ס"א):
"דהיינו שפניו טוחות או מושלך על גבו. הרמב"ם [קריאת שמע ב, ב] מפרש בפרקדן הנך תרי גווני, וכן פירש הרשב"א [ברכות יג, ב ד"ה פרקדן], משום דבפרק ערבי פסחים [קח, א] אמרינן פרקדן לא שמיה היסבה, והתם לא שייך לפרש אלא פניו למעלה דאין דרך לאכול ופניו למטה, וההיא דאמרינן [ברכות שם] לייט אמאן דגני אפרקיד, משמע ליה דהיינו טעמא משום חימום, וזה לא שייך אלא פניו למטה".

ב. נאמר בברכות (יג ע"ב): "אמר רב יוסף: פרקדן (רש"י: פרקדן – שוכב על גבו ופניו למעלה) לא יקרא קריאת שמע. מקרא הוא דלא ליקרי, הא מיגנא – שפיר דמי?

ישנם מטפלים כיום המטפלים בשיטה המצרית שיבה רגועה של המטופל על גבי כורסא נוחה המוטה אחורה באופן שהמטופל נמצא במצב של כמעט שכיבה (ורגליו מורמות). ברצוני לשאול האם הדבר מותר או שיש בו איסור של שכיבה פרקדן, ובנוסף עד כמה מותר להטות אחורה את הכורסא. מכיוון שמדובר בטיפול שעניין הרוגע בו חשוב, מצוי מאד שהמטופל נרדם באמצע הטיפול, אולם ישנם כאלה שיכולים להעריך שלא ירדמו מראש, האם יש חילוק ביניהם?

כמו"כ עד כמה חמורה שכיבת פרקדן, ראיתי פוסקים שכתבו להעיר את הישן פרקדן.

תשובה

א. בביאור המונח 'פרקדן' נחלקו הראשונים. רבינו חננאל (פסחים קח ע"א) כתב: "פרקדן פירוש רובץ לאחוריו ויש אומרים על פניו".

לעומת זאת תוספות (פסחים קח ע"א) כתבו: "פרקדן – פניו למעלה ולא כמפרש פניו למטה דאין דרך לאכול בענין זה, וכן משמע בהמוכר את הספינה (ב"ב עד.) במתי

סימן ח – פרקדן

כמו"כ רש"י לא התייחס לשינה בבגדיו או למכוסה בשמיכה ויש לדון אם גם בהם הגנאי. (בקריאת שמע דינים מיוחדים לערום ע"י בשו"ע או"ח סי' עד וסי' פד.) והיה נראה לומר כי לפי רש"י אם ישן בבגדיו או מכוסה בשמיכה אין איסור שכיבת פרקדן שאברו מכוסה ולא יתגנה.

ג. בתוספות בנדה (יד ע"א) הביא פירוש רשב"ם: "לייט אמאן דגני אפרקיד – פי' בקונטרס שידי מונחות על מילתו ומתחמם, ורשב"ם פירש שבגדיו נופלין על אמתו ומתחמם. ומה שפי' עוד שפעמים [מתקשה ומתגלה] לא נראה דבבית סגור או אפל מאי א"ל, ועוד שמעתי כששוכב אפרקיד מתחמם השדרה ומחמת זה יתקשה האבר ויבא לידי קרי, גליון".

מתבאר מתוס' שהחשש אינו שיתגנה אלא שמא יבוא לקרי או מחמת בגדיו שמוטלים עליו או מחשש ששדרתו מתחממת, והחשש הוא חשש להגיע לאיסור ולא שיתגנה לפני אחרים. מלבד הנ"מ שמביא תוס' של בית סגור או אפל¹, ניתן לומר שלרשב"ם לטעם הראשון של חימום מבגדים יהא מותר לישון ללא בגדים אפרקיד, אמנם לטעם השני ששדרתו מתחממת אף זה אסור. וכרשב"ם כתב בפסקי ריא"ז בברכות.

והא רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד! (רש"י: לייט אמאן דגני אפרקיד – שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים, והוא דרך גנאי) אמרי: מיגנא (רש"י: מיגנא – לישון), כי מצלי – שפיר דמי. מקרא, אף על גב דמצלי – נמי אסור. (רש"י: כי מצלי שפיר דמי – כשהוא מוטה על צדו מעט – שפיר דמי, אבל מקרי קריאת שמע, אפילו מצלי נמי אסור – שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאווה) והא רבי יוחנן מצלי וקרי! שאני רבי יוחנן דבעל בשר הוה".

הגמרא מבחינה לפי רש"י בין שתי פעולות: שינה וקריאת שמע. שינה מותר כשהוא מוטה על צדו ואז לפי רש"י גם אם יתקשה אינו ניכר לרבים, קריאת שמע אסור כשהוא מוטה על צדו מפני שהוא קבלת עול מלכות שמים בדרך שררה וגאווה. וכ"פ הר"ד בברכות.

הסוגיא מופיעה אף בנדה (יד ע"א) ורש"י מפרש: "אפרקיד – פניו למעלה וגנות הוא שפעמים שיתקשה אבר תוך שינתו ויתגלה ועוד שידי מונחות לו על אברו ומתחמם". ניתן להסיק מרש"י שהגנאי הוא דוקא שכיבה על גבו בשינה, אבל עצם שכיבה על גבו אין בה שום גנאי. וכשם שאדם שלא בשעת שנתו אינו מוגבל בפעולותיו כן בשכיבה. בנדה, רש"י מוסיף טעם, שמא יניח ידיו על מילתו ויתחמם, והאיסור הוא משום גנותו ברבים ולא על עצם השכיבה.

1. במעדני יום טוב (ברכות פ"ב סי' ד אות ר) השיב לקוש' תוס' משום לא פלוג ולכן אסור בבית סגור או אפל.

חבל נחלתו

רבינו יהונתן מלוניל (על הר"ף ז ע"ב) באר: "לייט מאן דגני אפרקיד, שמא יתקשה איברו **מתוך שנתו** ונראה לרבים והוא דרך גנאי. ויש לפרש שמי ששוכב פרקדן הבגדים שמתכסה בהם נוגעין באברו ומביאין אותו לידי הרהור וקושי ומשום הכי לייט עליה, משום דאסורא יש בו. מיגנא כי מצלי פורתא שפיר, כשהוא מוטה על צדו מעט שפיר דמי, דליכא גנאי, וליכא צד איסורא³, שהרי אין הבגדים כל כך נוגעין בבשרו, שהירכים מגינים".

נראה שהר"י מלוניל שילב את פירוש רש"י משום גנאי, ואת פירוש רשב"ם משום קישוי והוז"ל. אמנם קשה מעט מה שכתב בסופו שהירכים מגינים, שהיינו כשהיו לובשים מעין מעיל או חלוק של ימינו, אולם אף בימיהם היו לובשים בגדים תחתונים הסמוכים לגוף מפני הזיעה – מכנסיים אצל כהנים או כתונת (עי' רש"י שבת קכ ע"א ד"ה חלוק, ר' עובדיה מברטנורא שבת פט"ז מ"ד ד"ה י"ח כלים, ועי' אר"ח סי' רלט ס"ב) שירכים מגינים מן המעיל, אבל לגבי הבגד הצמוד לבשרו לכאורה אין שום הבדל.

ו. המאירי (ברכות יג ע"ב) כתב: "פרקדן ר"ל ששוכב שלא מן הצד הן פניו למעלה הן פניו למטה לא יקרא את שמע מפני שנראה כמזלזל בה ואפי' הטה עצמו מעט אין ראוי לו לקרות אא"כ הוא מוכרח מצד

רש"י הדגיש שדוקא לישון אסור ואילו עצם השכיבה אינה אסורה, וברשב"ם לא בוררה נקודה זו.

ד. הרשב"א (ברכות יג ע"ב) כתב: "פרקדן פ"י בין שוכב ופניו למעלה בין שוכב ופניו למטה". ונראה לומר שאסור דוקא בקריאת שמע כיון שבכך עוסקים דבריו².

וכ"נ מדברי הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"ב ה"ב): "ואסור לקרות קריאת שמע והוא מוטל ופניו טוחות בקרקע או מושלך על גבו ופניו למעלה, אבל קורא הוא והוא שוכב על צדו, ואם היה בעל בשר הרבה ואינו יכול להתהפך על צדו או שהיה חולה נוטה מעט לצדו וקורא". ועי' בביאור הגר"א על השו"ע (אה"ע סי' כג ס"ק ז).

וכך באר החתם סופר (נדה יד ע"א): "פרקדן לא יקרא ק"ש. הרמב"ם החמיר לאסור בין על גבו בין על פניו. ויש להביא רא' דאל"כ אמאי נקט בברייתא שנים שהיו ישנים במטה זה מהפך פניו וכו' והלא ע"ז ק' קו' הש"ס והאיכא עוגב' ומ"ט לא קאמר שיהפכו פניהם למעלה או למטה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה אלא ע"כ תרווייהו בכלל פרקדן ניהו ואסירי".

ה. הר"ף (ברכות ז ע"ב) והרא"ש (ברכות פ"ב סי' ז) הביאו את הסוגיא כלשונה בלבד. וכן רבינו יונה עסק במקור המונח פרקדן ולא באיסור.

2. אמנם עי' דברי חמודות (ברכות פ"ב סי' ד אות יד) שפרש זאת על איסור שכיבה ושינה ולא על ק"ש וצ"ע.
3. הרב בלוי שהוציא לאור את ח"י רבינו יהונתן העיר: שלפי הרמב"ם ורבינו יהונתן ישנו איסור לשכב פרקדן משום חשש הוז"ל וע"כ ריב"ל לייט, בעוד שלרש"י הוא רק גנאי, ולא ברור למה ריב"ל לייט.

סימן ח – פרקדן

במלאכתם לא יבואו לידי הרהור". לשון השו"ע היא לשון הרמב"ם בהל' אסור"ב.

ח. באר בערוך השולחן (אה"ע סי' כג ס"ג): "ואסור לאדם להקשות עצמו לדעת או להביא א"ע לידי הרהור אלא אם יבא לו הרהור יסיע לבו מדברי הבאי לדברי תורה שהיא אילת אהבים ויעלת חן ומבטלת הרהורים רעים ולפיכך אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה אלא יטה מעט על צדו כדי שלא יבא לידי קישוי כי בישנו על ערפו מתחמם החוט השדרה שדרך שם הולך הזרע ומקורו מהמוח" ... ונקט את הפירוש דוקא על גבו ולא על פניו, ומחמת חשש קישוי והוז"ל.

ט. כאשר נבוא לסיכום הדעות נראה, שדעת הרשב"ם היא הדעה העיקרית ומחשש חימום, אולם רוב ככל הראשונים והפוסקים חששו דוקא לשינה כשהוא פרקדן ולא לעצם השכיבה וכן כתבו: רש"י והרמב"ם ורבינו יהונתן והמאירי והשו"ע וערוה"ש וכ"כ בחי' ערוך לנר (נדה יד ע"א). ועל כן בודאי הנזקקים לטיפול רפואי בין בהרדמה ובין שלא בהרדמה מותר לשכב פרקדן. וכן מי שקורא ספר או לומד בשכיבה על גבו אין שום איסור בכך, אם אין חשש הרדמות.

ואמנם בהנהגות ופסקים (הגרי"ח זוננפלד, הלכות שינת הלילה) פסק:

"א. אסור לישון כשהוא פרקדן בין על דבר רך ובין על דבר קשה כגון ספסל, ויש לדון אם רק לישון אסור או גם לשכב שלא ע"מ לישון אסור. ואם רואה אחר שישן פרקדן, צריך להעירו שלא יבוא לידי עבירה".

אמנם סיום דבריו לענ"ד היא חומרא בעלמא, ועד שחושש שמא יגיע לחימום

שהוא בעל בשר ביותר או לסבה אחרת לא סוף דבר שהקריאה אסורה לפרקדן אלא אף לישן פרקדן אסור מפני שמביא עצמו לידי הרהור, ומ"מ אם הטה עצמו מעט מותר".

ונקט שפרקדן הוא בין פניו למעלה ובין פניו למטה ואסור בשינה משום הרהור. וכן מהר"ם חלאווה (פסחים קח ע"א): כתב שפרקדן בין פניו למעלה ובין פניו למטה שמתחמם ובא לידי הרהור.

בתוס' הרא"ש (ברכות יג ע"ב) דחה את פירוש רש"י משום גנאי וכתב: "לייט מאן דגני אפרקיד. פרש"י שמא יישן ויתקשה ויראה קושיו ויתגנה, ובפ' כל היד משמע דהוי טעמא משום שבקל יבא לידי הרהור והוצאת קרי כשהעגבות מתחממין כדמשמע בפרק החולץ ביבמות (ע"ו א') כד מותבין נהמא חמימא אבי פוקרי פל' עגבות ובא לידי קרי".

ז. את דברי ריב"ל הביא הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (פכ"א הי"ט): "...לפיכך אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה עד שיטה מעט כדי שלא יבוא לידי קישוי". הרמב"ם למד את האיסור מחשש הרהור, ואסר זאת דוקא בשינה ולא בעצם שכיבה.

פסק השולחן ערוך (אה"ע סי' כג ס"ג): "אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור, אלא אם יבא לו הרהור יסיע לבו מדברי הבאי לדברי תורה שהיא אילת אהבים ויעלת חן (משלי ה, יט) לפיכך אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה, עד שיטה מעט שלא יבא לידי קישוי. ולא יסתכל בבהמה וחיה ועוף בשעה שמזדקקין זכר לנקבה. ומותר למרביעי בהמה להכניס מכחול בשפופרת, מפני שהם עסוקים

חבל נחלתו

יתגנה או שמא יתחמם כמבואר לעיל (עי' הערה 3 בדברי הרב בלוי). אמנם לענ"ד לייט בהקשר הזה הוא **געה** ולא קלה ולא איסור מפורש, והוא נאמר לחיזוק ההסתייגות מאמירה או מעשה.

יש מקומות בש"ס שליט הוא קלה (כגון רבא לבר הדיא – ברכות נו ע"א; נבואת ישעיהו המובאת במשנה בשבת פב ע"א כמבואר שם; בקללת רב – שבת קח ע"א ועוד) אבל כשנאמר בהלכות "לייט עלה" נראה לענ"ד שאין מדובר בקלה אלא בקפידא וגעה. אביא לכך מספר דוגמאות:

א. בברכות (טו ע"א): "אמר ליה רבינא לרבא: חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר: מי שאין לו מים לרחוץ ידיו – מקנח ידיו בעפר ובצרוור ובקסמית! אמר ליה: שפיר קאמר, מי כתיב, ארחץ במים? בנקיון כתיב – כל מידי דמנקי. דהא רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, והני מילי – לקריאת שמע, אבל לתפלה – מהדר".

רב חסדא לייט משום חשש שיעבור זמן ק"ש (רש"י, רא"ש) כמובן שמי שעוסק בהכנות למצוות אין לקללו, אלא לגעור בו שטעה במשקל החשיבות של ההכנה ועל כן יכול לתקן ולעשות כראוי⁵.

ב. בברכות (כב ע"א): "מאן דאמר בטלוח לנטילותא – כי הא דרב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא". כאמור אין מדובר באיסור ובקלה, ויהיו חסידים שיחזרו אחרי מים גם בעידן צלותא, אלא

תחשוש לצערו שמעירים אותו משנתו⁴, והרי זה ודאי (לעורר משנתו) וזה ספק (קישוי) ולכל היותר יכול להראות לו את ההלכה אחר שיתעורר ולעודד אותו להתרגל לשכב כראוי בהטיה ועל צידו.

י. כמו"כ כל דברי הפסקי תשובות (או"ח סי' רלט אות ח) הם חומרות על חומרות: "ואיסור גדול לשכב פרקדן דהיינו שמושלך על גבו ופניו למעלה או שפניו טוחות למטה. ונכון להרגיל הקטנים מגיל תשע לזיהר בכך, ומותר להעיר אדם שישן אפרקיד כדי שיטה על צידו ואין לחשוש לגזל שינה".

"והנה, מדברי הגמ' (ברכות י"ג ב) ורש"י והראשונים והפוסקים משמע שהאיסור הוא רק בשינה, אבל שכיבה ללא שינה ליכא איסור מדינא, אמנם גדולי הדורות ואנשי מעשה הקפידו גם על שכיבה גרידא ללא שינה, ובשוכב עצמו לישן אסור מדינא גם לפני שנרדם כי אין לסמוך על זה שלפני שירדם יסובב עצמו, שמא תחטפנו שינה".

ודברי חולקים אף על שו"ת עשה לך רב (ח"ח שאלות ותשובות בקיצור סימן ג) שצריך להעיר משנתו מי שהוא ישן פרקדן.

נספח – לייט איסור או געה

הכיוון להחמיר בשכיבת פרקדן נובעת מכך שריב"ל לייט את השוכב פרקדן שמא

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אתה מצילו מאיסור.
5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: יש לחכם לקלל כדי למנוע מלעשות כן.

סימן ח – פרקדן

דתני כרבי שמעון מילט לייט ליה? – אמר ליה: בהא – אפילו רבי שמעון מודה, דהא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. אמר רב יהודה: פותח אדם דלת כנגד מדורה בשבת. לייט עלה אביי. במאי עסקינן? אילימא ברוח מצויה – מאי טעמיה דמאן דאסר? אי ברוח שאינה מצויה – מאי טעמא דמאן דשרי? – לעולם ברוח מצויה, מר סבר: גזרינן, ומר סבר: לא גזרינן.

כתב המאירי: "ולי נראה שמן הדין מותר לפתוח, וכל שמצאנוהו בלשון קללה ר"ל **לייט עלה פלוני אינה במקום איסור פשוט**, שכל שיש בו איסור פשוט אין בו מקום לקללת חכם וקם ליה בדרכה מיניה. אלא אין קללה אלא **במקום שאין איסורו מבורר וההתר בו מצוי ומקללן אותו מצד פרצה ועוז מצח**. ושאלו לו מהיכן הוא מקלל אחר שלר' שמעון מותר לגמרי, ותירץ שאף לדעת ר' שמעון ראוי לקללו שמאחר שהוא אוסר בכל שאינו מתכוין כל שהוא פסיק רישיה, אף כל שהוא בקרוב לפסיק רישיה ושהדבר מצוי נקרא העושה פורץ גדר וראוי לקללה. ולא אמר בהא אפי' ר' שמעון מודה אלא שהוא **ראוי לקללה**".

נלענ"ד שה"ה בשאר מקרים של "לייט עלה" לשם הבעת בקורת חריפה השתמשו בלשון 'לייט' אבל משמעותה היא גערה ולא קביעת איסור מפורש. ועי' מהרש"א (חדושי הלכות) ויד דוד (מהדר"ב) שסיים:

בגערה שלא לעשות מן העיקר טפל ומין הטפל עיקר.

ג. **בברכות** (כט ע"א): "רבי יהושע אומר מעין שמנה עשרה. מאי מעין שמנה עשרה? רב אמר: מעין כל ברכה וברכה, ושמואל אמר: הביננו ה' אלהינו לדעת דרכיך... **לייט עלה** אביי אמאן דמצלי הביננו". לא מבואר מה הקפידא של אביי על המתפלל הביננו, הרי זו דעת שמואל. **פרש רש"י:** "לפי שמדלג הברכות וכוללן בברכה אחת". וכן בשיטה מקובצת: "וקיימא לן כאביי ולית הלכתא ככל הני שמעתתא דהביננו דלקמן. ודוקא במתא אבל בדרך מותר ויוצא ידי חובתו".

ברור⁶ שאביי לא קובע איסור, ואינו מקלל את המתפלל הביננו, אלא גוער בו שיכול להתאמץ ולהתפלל תפילה בכל ברכותיה ולא לצמצם כל כך. כדברי פסקי הרי"ד: "כיון שהוא שפוי בעיר יתפלל, אבל אם היה בדרך יתפלל הביננו". והלכה אף בעיר כראש יוסף (בעל הפרי מגדים): "משמע דאם התפלל א"צ לחזור ולהתפלל".

ד. **נאמר בשבת** (קכ ע"ב): "תנא: נר שאחורי הדלת – פותח ונועל כדרכו. ואם כבתה – כבתה. לייט עלה רב. אמר ליה רבינא לרב אחא בריה דרבא, ואמרי לה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מאי טעמא לייט עלה רב? אילימא משום דרב סבר לה כרבי יהודה, ותנא קתני לה כרבי שמעון – משום דרב סבר לה כרבי יהודה, כל

6. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לענ"ד אינו ברור.

חבל נחלתו

"ועוד תירץ (=המאירי) דבכל מקום דאמרינן לייט עלה, מצד הדין שרי אלא שראוי להחמיר, וה"נ מצד הדין שרי, ע"ש"7.

סימן ט

השלמת פרשות שבוע שלא נקראו בציבור

שאלה

השנה (תש"פ) יחול חג השבועות ביום ששי, בארץ ישראל יקראו בשבת-אסרו חג פרשת נשוא'1. בחו"ל יקראו בפר' ראה 'כל הבכור' ופרשת מועדות (הנקראת גם ביו"ט ש"ג של שביעי ש"פ ובשמיני עצרת). מה קוראים בשבת שלאחריה בחו"ל? אם מישהו עלה לארץ לאחר שבועות האם חייב להשלים את פרשת נשוא? אם קהילה שלמה באה לא"י ומתפללת יחדיו צריכה להשלים? מה הדין בימי מגיפת הקורונה שבתי כנסיות נסגרו? מה הם גודרי חובת השלמת קריאת פרשיות בציבור?

תשובה

א. כתב הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ב ה"א): "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא יהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני

ובחמישי שלשה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים". ועי' כס"מ בביאור מקור הרמב"ם.

וכן כתב המגן אברהם (סי' קלה הקדמה): "אי' ברי"ף פ"ד דמגיל' ירושלמי משה תיקן לישראל שיהיו קורין ג' בב"ה ובמנחה עכ"ל"...

החובה לקריאה היא חובת ציבור, וכל יחיד שנמצא בבית הכנסת חייב לשמוע את הקריאה.

וכן משמע בראב"ן (שו"ת סי' עג) שהשיב: "לפי שהוא בא להוציא את הציבור ידי חובתן ואומר להם תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכוהו עמי והם עונין ומברכין ויוצאין ידי חובתן וכן המברך ברכת המזון". ולשיטת ראב"ן הברכה והקריאה מחויבים על כל אחד מן הציבור.

ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' עב) הביא מס' סמיכה לחיים (לגר"ח פלאגי סי' ב) שהיחידים יוצאים בקריאת הציבור אפילו לא היו בבית כנסת.

וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סי' ה):

7. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אם מצוי שהמטופל נרדם באמצע הטפול אולי ראוי להחמיר? תשובת המחבר: לטיפול יש חשיבות ג"כ, ולכן לא נ"ל להעירו.

1. עי' בספרי חט"ו סי' ט.

לפי הדברים לעיל חובת הקריאה בתורה היא חובת ציבור המתקבץ בבית הכנסת, אבל אין חובה על היחידים ליצור מנין לשם קריאת פרשת השבוע. אם כן אף חובת השלמה במידה ולא קראו בתורה היא חובת הציבור ולא חובת היחידים.

ב. כתב בדרכי משה (הקצר, או"ח סי' קלה ס"ק ג):

"כתב באור זרוע (הל' שבת סי' מה) אם עבר שבת ולא קראו הפרשה הראויה לאותו שבת יקראוה (לאותו שבת) [לשבת] הבאה עם הפרשה הראויה לאותו שבת ואל יבטלוה, ואין אומרים בזה עבר זמנו בטל קרבנו עכ"ל".

משמע מדברי הרמ"א שחובת הציבור להשלים פרשותיו ואם לא קרו שבת אחת משלימים את הפרשה בשבת הבאה. וכ"פ הרמ"א (סי' קלה ס"ב): "הגה: אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בציבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השייכה לאותה שבת (אור זרוע) (ועיין לקמן סי' רפ"ב)".

והעיר על דבריו בערך לחם (או"ח סי' קלה ס"ב): "ולא נהגו כן בני מצרים בלכתם בשיירות קהל גדול".

וכן מבאר בחידושי דינין והלכות (למהר"י ווייל סימן סו): "בערפורט היו הקהל בחרם של הגלחו' בשבת פרשת נשא שלא קראו הסדר' ובשבת פרשת בהעלותך ציויתי לקרות נשא ובהעלותך, וכן יש בידי תשובה איך שאירע מעשה בקולוניא שבטל אחד את התמיד בשבת פרשת אמור ובשבת פרשת בהר הורה רבי אליעזר בר שמשון לקרות אמור ובהר והאריך בראיות והתשובה בא"ז בהלכות שבת".

"א) תשובה, לדעתי פשוט הדבר שאיננו מחויב בכך, דקריאת התורה איננה אליבא דכו"ע כקריאת המגילה שהיא חובת יחיד, וכל יחיד ויחיד מחויב לעצמו בקריאת המגילה, אבל קריאתה היא רק חובת ציבור, ורק על יחיד מוטלת חובה ומצוה שיראה שיתקיים מצות הציבור, ולכן כל שנתקיימה המצות – ציבור, ועשרה שמעו את הקריאה, תו אפי' אם יחיד מהיחידים החסיר משמוע איזה תיבה, או כמה וכמה תיבות, אזי אליבא דכו"ע איננו מחויב לחזר אחר ציבור אחר כדי לשמוע שם מחדש קריאתה, וכל חילוקי הדיעות שמצינו בזה הוא רק אם ראוי לדקדק לכתח' לשמוע מפי הקורא מלה במלה, או שישנם דרכי היתר שלא להקשיב אפי' לכתחילה, אשר זאת היא דעת המחבר בסי' קמ"ו סעי' ב', כדמתבאר בנו"כ שם ובמשנ"ב סק"ח וסקי"ד וביאו"ה שם ד"ה ויש מתירים, וכן במחבר בסי' רפ"ה סעי' ה' וא"ר שם. ופוק חזי להשערי אפרים בשער ד' סעי' י"ב שפוסק דמי שנפשו חשקה בתורה לחזור על לימודו אפשר לו להקל כשיש שם עשרה בלעדו שאזניהם קשובות לקול קריאת התורה, וכן להגאון בעל נתה"מ ז"ל בדרך החיים ה' קריאתה שפוסק דהמיקל ללמוד בלחש בשעת קריאה או אם יש עשרה דצייתי לס"ת ומיקל לעצמו לספר בד"ת אין למחות בידו דיש לו על מי לסמוך יעו"ש, ואיך יתכן להפליג לבוא ולפסוק לאידך גיסא כפי שמי שהוא רוצה לפסוק שאפילו בדיעבד לא יצא בזמן שלא מצינו מפורש למי שהוא מגדולי הפוס' שיכתוב כן שלא יצא אפילו בדיעבד, (ולו אפילו ימצא כן תהא זאת דעת יחיד שבטילה ברובא דמינר)".

חבל נחלתו

בשבת זו הפרשיות שעברו שלא קראו עם הפרשה השייכא לאותה שבת, וכן **מסתבר**. וכשיש באותו העיר בית הכנסת אחרת שהיו קורין בו, כתב בעולת תמיד סימן רפ"ב בשם מהר"ם מינץ הנ"ל דאין צריך להשלים, ונראה מגוף התשובה שם דוקא כשהקהל מבית הכנסת זה היו קוראים, אבל אם קהל זה לא היו קורין כלל צריך להשלים".

אמנם המגן אברהם (אר"ח סי' קלה ס"ק ד) נוטה יותר לתשובת מהר"ם מינץ, שאין חובת השלמה אלא על סדר אחרון שלא קראו, **ואין משלימים את כל מה שלא קראו** ועוד הסתייגויות. וז"ל: "בטלו שבת. וה"ה אם התחילו ולא סיימו מחמת קטט³ אבל אם היו ב' מחוברין באותו שבת שבטלו אין קורין בשבת הבאה ג' דלא מציינו לעולם שקורין ג' וא"ל יקראו ב' לכל הפחות דאין תקנה לחצאין (ובהגמ"נ [=הגהות מנהגים] כתוב ע"ז ולא נראין דבריו בעיני) ואם בטלו פ' ויחי אין לקרותו עם פ' שמות כי כשקורין ב' סדרות צריך לקרות חד גבר' מסוף סדרא ראשונה לתחלת סדרא שניה כדי שיהיו מחוברין וזה אין נכון לעשות בשני ספרים (רמ"מ סי' פ"ה)".

נראה שדעתו לפסוק כמהר"ם מינץ ולא כהגהות טירנא. ויש להעיר על שיטת מהר"ם מינץ שכל החלוקה לסדרים היא מאוחרת (עי' בספרי חט"ו סי' ט) וא"כ כל ההיצמדות לשני סדרים ולא שלשה לא

בסיכום מדברי הראשונים עד עתה נראה שהציבור שביטל צריך להשלים בשבת הבאה את הסדר (=פרשת השבוע) שבטלו. אם בטלו כמה שבתות כמה פרשות עליו להשלים – לא בואר.

ג. לאותה שאלה התייחס בספר **המנהגים** (טירנא, הגהות המנהגים מנהג של שבת סי' מא) וז"ל: "אם לא קראו הפרשה מחמת (שעברו) [שקבלו?] ובטלו התמיד לשבת הבאה יקראו שניהם, דאין לדלג שום פרשה. וראיה כשחל יום טוב בשבת, וכן ראינו ברעגנשבורג, מהרי"ו (דיני והלכות סי' ותשובה באו"ז במסכת שבת ח"ב סי' מ"ה)". בסיום דבריו מביא במנהגי טירנא: "והר"מ מינץ (בתשובותיו סי' פ"ה) חילק דוקא ב' פרשיות אבל ג' פרשיות כגון אם בשבת שעבר היו כפולין לא, עי"ש, אבל לא נראין דבריו בעיני".

באלה זוטא (סי' קלה ס"ק ב) מפרט יותר את תשובת מהר"ם מינץ (ותמצת את התשובה שהיא ארוכה): "בתשובת מהר"ם מינץ סימן פ"ה מחלק דאם שני סדרות רצופות בשבת העבר **אין קורא כלל מה שעבר**, וכן אם הסדרה שעבר היה **סוף הספר**, והביאו כנסת הגדולה ועולת תמיד סימן רפ"ב להלכה, וכתבו דהוא הדין אם **הב' סדרות דבוקות בשבת זו**. אבל בהגהת מנהגים (=טירנא) כתב על דברי מהר"ם דאין נראין דבריו, וא"כ אף כששתים דבוקות בין בשבת זו בין בשבת העבר לעולם קורין

2. זה המקרה המובא באור זרוע (ח"ב, הל' שבת סי' מה): "מעשה היה בקלוניא באחד שקבל בשבת הראוי לקרות פרשת אמור אל הכהנים ועיכב תפלה וקריאת תורה כל היום... ואליו התייחס הרמ"א. ועי' ח"ב סי' סד מהי קבילה.
3. זה היה המקרה שנשאל עליו מהר"ם מינץ, שבקה"ת בסוף חומש, רבו שניים מי יהיה השביעי המסיים את הספר, ורוב הקהל הלך למקום אחר עם ס"ת אחר וסיים שם.

סימן ט – השלמת פרשות שבוע שלא נקראו בציבור

למדנו מהדגול לרובה שפסק כמהר"ם מינץ (כפי שפסק המג"א) וכן שתמיד חובת היום לפי סדרו של עם ישראל קודמת, ולכן חייבים לקרוא את הסדר לאותו יום ואם ניתן לפי הגבלות מהר"ם מינץ גם להשלים פרשה שלא קראו. ועל כן אם צריכים להשלים שני סדרים לא יקראו את המוקדמת מפני שאין משלימים שתיים. ולא קיבל את דברי הגהות טירנא כפי שפרש דבריהם בגדי ישע (סי' קלה): "ובהג"מ כתב ע"ז ולא נראין דבריו בעיני שיש להשלים כולן אפילו ג' או ד' סדרים אפילו יש כמה בתי כנסיות בעיר ובאחת לא השלימו אם יאתו הקהל באותו בה"כ לא שמעו הקריאה ישלימו השבת הבאה אבל הפרשה ב' וה' א"צ". אמנם כאמור, הנ"ב לא קיבל דבריהם, ואין משלים אלא סדר אחד.

המשנה ברורה (ס"ק ה) כתב: "שבת אחת – ואם בטלו כמה שבתות י"א דאין לקרות בשבת הבאה כ"א הסדרה האחרונה הסמוכה לזו וי"א דצריך להשלים בצבור כל הסדרות שביטלו ומביאור הגר"א משמע דס"ל כהדעה הראשונה". היינו דעת הגר"א כדעת הנ"ב.

בס"ק ז מוסיף המשנה ברורה כדעת הגהות מנהגים טירנא וחולק על מהר"ם מינץ שצריך להשלים את הסדר הקודם אף אם יקראו ג' סדרים. לגבי השלמה מחומש לחומש אינו מכריע.

והוסיף: "כתב בספר שערי אפרים אם בטלו הקריאה בביהכ"נ אחת ורוב הצבור

כ"כ ברורה. (ועיי' שם במאמרי שהיה מנהג לחלק: קורה, חוקת, בלק לשני סדרים ולא לשלשה, וכן פר' משפטים היו מחלקים לשנים, כמובא בס' החינוך שקורא לחלק השני של פר' משפטים – פר' אם כסף).

ד. הערנו לעיל שלא בורר (לפי הרמ"א ושיטת הא"ז) מה הדין אם בטלו יותר מפרשה אחת. כתב בדגול מרבבה (או"ח סי' קלה ס"ב): "אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה וכו'. ואם ביטלו שבת שחרית הקריאה ובמנחה כבר מצאו מנוחה, אם יש פנאי לקרות כל הסדרה יקראו במנחה כל הסדרה ויקראו שבעה גברי, כי כל יום השבת הוא זמן הקריאה יג⁴. אבל אם גם במנחה לא היה מנוחה, לא יקראו בשני או בחמישי כל הסדרה משבת העבר, כי בחול יש ביטול מלאכה לעם, אלא יקראו רק הפרשה מן הסדרה של שבת הבאה. ולא מן הסדרה שביטלו בשבת העבר, כי לעולם אין דוחין דבר שזמנו אז מפני דבר שכבר עבר זמנו. ועוד, דאיכא למיחש שהשומע יאמר שזו הסדרה השייך היום, ולא ידע שזה תשלומין. ותדע שכן הוא, שהרי אם היו אז שני סדרות מחוברים או שהיה פרשת ויחי, אין משלימין כלל, עיין מג"א ס"ק ד', ואמאי לא יקראו בשבת הבאה שני סדרות שביטלו, וסדר היום יקראו שוב לשבת הבאה שני סדרות, וכן בפרשת ויחי יקראו ויחי לבד ובשבת הבאה יקראו ב' סדרות, אלא ודאי שלעולם אין דוחין חובת השעה, וכנזכר לעיל".

4. וכן הובא שנהגו בירושלים בשבת שירד שלג חזק ולא יכלו להגיע לתפילה בשחרית, וקראו במנחה (ברכות המים סי' קלה).

חבל נחלתו

עולה מדברי הרב חיד"א שאותם יחידים שלא שמעו קריאת התורה אינם צריכים להתאסף ולהשלים את הסדר שהפסידו. ונראה שה"ה לחיילים שהיו במשמרת בשבת אחת והפסידו קה"ת אינם צריכים להשלים בשבת הבאה, אע"פ שהם נמצאים בבית כנסת אחד ויש להם אפשרות לקרוא ולהשלים.

ו. עפ"י דברים אלו יתבאר גם הדין בביטול הקריאה בציבור במגיפת הקורונה. בחלק מבתי הכנסיות בוטל התמיד של תפילה בציבור כבר בשבת 'כי תשא' שהיתה מיד לאחר פורים, בחלק בטלו בתי כנסיות מפר' 'ויקהל-פקודי'. עתה בעת כתיבת תשובתי אנו לפני פר' אחרי-קדושים ועדיין לא הותר להתכנס בבתי כנסיות.

מה שהותר (לפי חוקי המדינה להתמודדות עם הקורונה) לקרוא בתורה הוא במנייני מרפסות (ללא יציאה מן הבתים) או במקומות פתוחים כגון גינות צבוריות ורחבות בהרחקה של שני מטר בין אדם לאדם⁵. עפ"י הבנתנו בתקנת קריאת התורה אין כאן אותו ציבור שנתחייב בבית הכנסת, ומשום מה נתבטל ממנו קריאה בשבת מסוימת. אלא כולנו בגלל החוק של הקורונה **יחידים** שלא שמעו קה"ת בזמנה כי בית כנסת שבו אנו נוהגים להתפלל נסגר (ועדיין לא נפתח!). ואם כן אפילו נתקבצו יחידים וקראו בתורה, אין הם הציבור החייב בקריאה אלא יחידים

מביהכ"נ זה שמעו קה"ת בביהכ"נ אחרת א"צ להשלים, אבל אם רוב הצבור לא שמעו כלל אף על פי שיש שם בתי כנסיות אחרות שקראו שמה כדן, מ"מ אותן שלא שמעו הקריאה והם רוב הצבור של ביהכ"נ זה צריכין להשלים הקריאה".

משמע מדברי המשנ"ב שחובת ההשלמה היא על הציבור השווה בבית הכנסת. אבל לא על יחידים שהיו בבית הכנסת.

ה. עפ"י דבריהם, לגבי מה ששאלנו בתחילה, אם חבורה מבני חו"ל היתה ביו"ט שש"ג של שבועות בחו"ל וקראה קריאה של יו"ט שש"ג ועלתה לא"י בשבוע שלאחרי כן, ומתפללים בבית כנסת אחד צריכים לקרוא קודם פרשת נשוא ואח"כ פרשת בהעלותך. אולם אם עלו **כיחידים** לא"י ולא נתקבצו בשבת לבית כנסת אחד אין משלימים וקוראים עם הציבור בסדר שקורים בו כל יושבי ארץ ישראל באותה שבת (בהעלותך). וכן עולה מדברי הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עא) וז"ל: "ואם נמצאו בשבת עשרה מישראל בעיר של גוים והם מעיר גדולה הסמוכה וכבר בעיר הגדולה קראו הפרשה בבית הכנסת, אלו העשרה אינם משלימים לשבת הבאה כיון שבבית הכנסת שלהם קראו ושבת הבאה קורין הפרשה אחרת. **אין לאלו להתאסף ביחד ולקרות שתי פרשיות** (בבית) **[בבת] אחת בס"ת** ובהא אפ"י הרב אליה רבה ריש סי' קל"ה מודה עיין בדבריו ודוק הטב וכל זה פשוט בעיני".

5. ועי' לעיל בסי' ב כי לפי ענ"ד אינם מצטרפים למנין ואסורים בדברים שבקדושה כגון: קדיש וקדושה וחזרת הש"ץ וברכת כהנים וקה"ת. ויכולים לקרוא בתורה אבל אין יוצאים ידי חובת התקנה ממש רבינו ואסורים בברכות התורה וברכות הפטרה.

סימן ט – השלמת פרשות שבוע שלא נקראו בציבור

אתר ואתר להשלים את מה שהחסיר וכיד ה' הטובה עליו הביא לכך מקורות מרובים.

אלא שלדעתי יש כאן טעות, כל האחרונים שהביא לא דברו על חובת יחידים אלא על חובת ציבור שבטלו קריאת בבית הכנסת בשבת אחת ואח"כ חזרו אליו בשבת הבאה וחייבים בהשלמה. אבל אנו במקרה המגיפה הנוכחית, עדיין לא חזרנו לבתי הכנסיות וכולנו יחידים שנלקטו, ומתאספים בכל מיני מנינים, פעם בזה ופעם בזה, במקומות שונים, ואיננו נקראים ציבור שתוטל עלינו חובת השלמה, ורק כשנחזור כל אחד לבית הכנסת בו התפלל לפני המגיפה, תוטל חובת ההשלמה.

אנו דומים במידה מרובה לאותם שהיו בחו"ל וביו"ט שני קראו כחובת חו"ל ולאחר שעלו לארץ חסרה להם פרשה שקראו בא"י, מפני שאין בה יו"ט שש"ג. ולכן הם פטורים מהשלמה וכפי שכתב הרב חיד"א – כיון שבטלו את הקריאה בציבור כיחידים אין מוטלת עליהם חובת ההשלמה.

מסקנה

אין מוטלת חובת השלמת פרשיות, למי שבגלל מגיפת הקורונה וההוראות שיצאו, ביטל קריאת כמה וכמה פרשות.

שנתקבצו ועל כן הם פטורים מן הקריאה של שבתות קודמות.

יש לשים לב שבכל תשובות הראשונים (שהובאו לעיל) המדובר בציבור שלא יכל לקרוא שבת אחת, ובית הכנסת לא נסגר, ושוב נתכנס אותו ציבור לבית הכנסת שלו ועל כך נפלו המחלוקות בין הראשונים. אבל על יחידים שמשום מה לא קראו ונתאספו במקום אחד אין מוטל חיוב ההשלמה. וכפי שכתב הרב חיד"א בדבריו שהובאו לעיל.

אנו, כל ישראל בא"י, המקיימים את ההרחקות בגלל המגיפה הננו יחידים, ועל יחידים לא הוטל חיוב השלמה, ואפילו נקבצו עשרה שלא קראו הם עדיין יחידים שנתקבצו. ולכן, אף לפי המתירים להגיד דבר שבקדושה במנינים מסוג זה הם צריכים לקרוא בתורה בסדר של פרשת השבוע, אבל אין עליהם חובה להשלים פרשיות שלא שמעו. ואף אם בשבת מסוימת נחזור לבתי הכנסיות שלנו, ונוכל להתפלל בציבור כימים מקדם, תהיה חובת השלמה של סדר שהיה ראוי להיות נקרא בציבור בשבת שלפניה אבל לא של כל הסדרים שלא קראנו בציבור.

ז. דברים אלו חולקים על פסיקת הראש"ל צ"ה"ר יצחק יוסף שליט"א שפסק עפ"י מה שכתב בילקוט יוסף (סי' קלה ס"ו ובהערה ח) שחובה על הציבור בכל

הערת הרה"ג יעקב אריאל

אתם הגדרתם את כל תושבי הארץ כיחידים שאין להם ביכנ"ס קבוע ולכן אינם חייבים להשלים את הפרשה שלא קראו. לענ"ד הדברים טעונים הבהרה. אומנם אחרי שבת הכנסת נסגרו לצערנו רבים התפללו במניינים מזדמנים פעם פה ופעם שם, או שהתפללו ביחידות. רבים מהם לא שמעו את קריאת. אך לפני המגפה ברוב בתי הכנסת

חבל נחלתו

היו ציבורים קבועים. כשאותו ציבור או חלקו חזר להתפלל בביהכ"נ עליו להשלים לפחות את הפרשה של השבת האחרונה שאותה הם לא קראו.

תשובת המחבר:

ברוב המקומות החזרה לקריאת התורה היתה במניינים במרפסות ובמקומות פתוחים (אע"פ שלפי הבנתי אין לקרוא שם) ורק אחר כך חזרו לקרוא בבתי כנסיות ונמצא שאת הפרשה האחרונה קראו, וע"כ לא צריך לחזור ולקרואה.

סימן י

שימוש בכרטיסים ובשטרות מדומים בשבת

שאלה

וחשבונות ואגרות של שאלת שלום, אסור לקרותם; ואפי' לעיין בהם בלא קריאה, אסור.

ובאר המשנה ברורה:

"(נא) שטרי חובות וחשבונות - י"א משום ממצוא חפצך וי"א משום שמא ימחוק".
"(נב) שאלת שלום - משום דמיחלף בשטרי הדיוטות".

"(נג) ואפילו לעיין בהם - דא"א כשמעיין שלא ישא ויתן בעניני השטרות [לבוש] ומיירי כשיודע מכבר מה כתיב בה וכדמוכח לקמיה".

וא"כ שטרות דמוי כסף שמונים אותם ומחליפים ופורטים או מקבצים ודאי אסור לעיין בהם ולמנות אותם בשבת.

ג. התעסקות עם שטרות דמוי כסף יש בה בעיה של מעין מקח וממכר בשבת. אם הכרטיסים דמויי השטרות היו פרס בפני עצמו לילדים, כמו תמונה של רב או ממתק הניתן כתמריץ למקיימי מצוות כגון לומדי תורה או קוראי תהלים היה ניתן ליתנם בשבת, כאמור בילקוט יוסף (דיני חינוך קטן סימן שו - שכן שבת ודיבור חול ס"ד): "יש להקל לגבאי חברת תהלים לחלק לילדים כרטיסים בשבת וביום טוב, עבור

ילדים מקבלים כרטיסים בצורת שטרי כסף (בתמונתם) בלימוד במשך השבוע על מנת לקנות בהם ספרי קודש מוזלים במועד מסויים.

האם מותר לתת להם על לימוד בשבת כרטיסים מעין אלו? האם מותר לתת להם כרטיס לקבלת ממתק או ארטיק, בשבת? האם הכרטיסים הם מוקצה בשבת, האם מותר להם להחליף עם חבריהם ולפרוט לכרטיסים קטנים בערכו, או לקבץ לשטר גדול יותר.

באלו כרטיסים מותר להשתמש בשבת. (כגון כראיה למקום בבית כנסת או לקבלת סעודה במסעדה).

תשובה

א. השאלה נשאלה על ילדים, אבל עיקרה הוא אצל מבוגרים החייבים במצוות, ובהשלכה על ילדים מצד חינוך. ב. לפי הבנתי, שתי בעיות הלכתיות עולות מן השאלות לעיל, מקח וממכר בשבת ושטרי הדיוטות. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שז ס"ג): "שטרי הדיוטות, דהיינו שטרי חובות

לבדו מותר לקרות ולעשות נקבים דלא מקרי שטרי הדיוטות אלא שטר שכתוב בו איזהו עסק ומ"מ צ"ע על הרא"ש דהרי משמע פ' הבונה דאפי' רשימה בעלמא אסור לעשות לסי' וכ"כ הרמב"ם ספי"א הרושם רשמים בכותל חייב ואם כן כ"ש דאסור לעשות נקב לסימן ועסי' שכ"ה.

המדובר שהקונה שילם מערב שבת ואעפ"כ **כיון שעל הכרטיס רשום סכום מעות** הדבר אסור. בעית המוכר היא לסמן לעצמו כמה יין לקח הקונה. ועל כן מציע המג"א סימן כלשהו ולא את הכרטיס עצמו. הבעיה בגבאי צדקה דומה שאינם יודעים כמה תרם הנודר.

ונראה שאם קנו **דבר מוסכם** כגון סעודה מוכנה לשבת שהרכבה ידוע מראש, או כרטיס כניסה לבית כנסת הדבר מותר, אם לא ירשמו על הכרטיס את הסכום אלא רק עצם החזקת הכרטיס מתירה לו לקבל סעודה או להיכנס לבית כנסת.

וכע"ז כתב המשנה ברורה (סי' שז ס"ק ג): "...והפתקאות ששולחין הקונים שכתוב בהן מע"ש סכום היין והשכר שלוקחין שלא כדין הוא דאסור לקרות בהן בשבת כ"כ בא"ר ונראה דאם כתב בהן רק סימנא בעלמא שרי".

וכך כתב במחצית השקל (סי' שנג ס"ק ח): "ליקח גרעין לסימן. ר"ל, שנותן גרעין במקום ששם האיש כתוב, ודרך משל לכל מדה שלוקח מניח גרעין אחד, **דכהאי גוונא ליכא משום שטרי הדיוטות כיון שאינו כתוב רק שם האיש**, וכמו שכתב מ"א אחר זה".

וכ"כ בהמשך: "ומשמע דאם כתוב שם האיש לבדו מותר. מדכתב הרא"ש דאסור להסתכל באותו כתב שכתוב בו סכום

קריאת תהלים שהילדים קוראים בשבת ומועד, ואף מותר לחלק להם מתנות עבור קריאה זו, ואין לחוש בזה לשכר שבת". ובהערה הסביר משום עידוד לימוד התורה, כל ילד כפי גילו.

אולם, הכרטיסים (דמויי הכסף) שמחולקים לילדים הלומדים, אמורים לשמש להם לקניית ספרים בסוף ה'זמן' או בסוף השנה. ועל כן הם בעצם שטר למוכ"ז בערך הנקוב בו. ואם יאבד ילד וימצאם אחר הם לא אבדו מערכם, ועל כן ההתעסקות בהם היא לשם מקח ומכר של ספרים ולא שעשוע בלבד.

ולכן עצם הכרטיסים הנ"ל הם מוקצה בשבת, שכן רשום עליהם 'שוויים', וכל שניתן לעשות בהם הוא להחליפם עם ילדים אחרים, לשם פריטה או קיבוץ לשטר אחד או שמירתם עד שיגיע המועד לקנות בהם.

ד. קבלה בשבת, על ידי כרטיסים שנקנו קודם השבת נדונה על ידי הפוסקים. כתב המגן אברהם (אר"ח סי' שנג ס"ק ה): "מה שנוהגין שכותבין פ' הניח כך וכך מעות ופ' כך וכך ולמחר בשבת כשנותן היין לוקח מחט ועושה נקבים כמנין היין שלוקח אסור דאסור להסתכל באותו כתב שכתוב בו סכום המעות כמ"ש סי' ש"ז ס"ב (ב"י בשם הרא"ש כלל כ"ב) ומשמע דאסור ג"כ לכתוב בפתקאות סכום מעות וכשלוקח היין מניח הפתק במקום ששם האיש כתוב דאסור לקרות בפתקאות האלו דהוי שטרי הדיוטות ולכן נהגו ליקח גרעין לסימן או שאר דבר: וגבאי צדקה אפשר דמותרין בפתקאות כמ"ש סי' ש"ז ומ"מ טוב להחמיר היכא דאפשר בגרעין וכן נהגו הקדמונים ומשמע דאם כתב שם האיש

חבל נחלתו

ומזנונים שבבתי מלון ובתי הארחה, כאשר אורח רוצה לקבל בשבת איזה דבר מאכל או משקה וכדומה אשר אינו כלול בסל השירות הניתן לאורחים, אם המשרת יהודי יש לזהר שלא יצמיד פיתקא לכרטיסו של האורח שרשום עליה סכום או זהות המוצר, ואף לכרטיס מוכן שעליו מודפס סכומים שונים, אסור להצמיד סיכה על הסכום הנקוב כפי שהאורח נטל, אלא רשאי להצמיד סתם איזה פיסת נייר לכרטיסו של האיש, כדי שיהיה לו לזכרון שלקח דבר מה ולאחר השבת יבוא עמו בחשבון".

"ואף אם המשרת הוא נכרי, אין להקל לתת לו לעשות אחד מהפעולות הנ"ל, אא"כ יש בזה עונג שבת או צורך גדול או צורך מצוה, אבל לתת לו לרשום בכלי כתיבה אסור בכל ענין, אלא אם כן מקבל אחוזים מכל מה שנוטלים מהמזנון ומהמסעדה, שאז לגרמיה הוא דעביד, שידע ויזכור לגבות כספו מן האורח לאחר השבת".

מסקנה

שטרות דמויי כסף אשר ישמשו לקניה – אסורים בטלטול והם מוקצים בשבת. הן מחמת מקח וממכר שאסורים בשבת והן משום קריאה בשטרי הדיטות.

המעות, משמע דזה דוקא מיקרי שטרי הדיטות, ולא שם האיש". וכתב המשנ"ב (שכג, ד) כמג"א.

ה. כן הסיק בפסקי תשובות (או"ח סי' שכג ס"ג):

"ועוד נתבאר שם (במשנ"ב סקמ"ז) שלדבר מצוה ולצורך סעודת שבת ליכא גזירה ד'שטרי הדיטות', אך מכל מקום סכום מעות אסור שיהיה כתוב, כי הרי זה בכלל משא ומתן שאסרו אפילו לדבר מצוה".

"ומכאן נלמד לענין 'שוברי קניה' למיניהן, אשר אם רשום עליהם סכום כסף, אסור לעשות בהם כל שימוש בשבת לכל מטרה שהיא, ואפילו לדבר מצוה, ושוברים אלו מוקצים הם ואסורים בטלטול כדין 'מוקצה מחמת חסרון כיס'".

"ואם רשום עליהם זכות לקבלת מוצר מסויים, או לקבלת שירות כלשהו, או זכות כניסה למקום מסויים, אינו רשאי לעשות בו שימוש אלא לצורך מצוה או לצורך חולי או לצורך סעודת שבת, ויש מתירין גם בשאר אופנים של שעת הדחק או הפסד מרובה כשהוא לצורך היום".

"ואם אין רשום על השובר שום דבר אשר יש בו כדי לזהות סכום מעות, או קבלת מוצר זה או שירות זה, רשאי להשתמש בו, כל שהוא לצורך היום". והוסיף שם בסעיף ד: "ולכן במסעדות

סימן יא

רחיצת קטן בן שש או שבע בשבת

שבע, שמזיע הרבה, על ידי מים חמים הבאים מדוד שמש, למי שמחמיר שלא

שאלה

האם מותר לקלח בשבת, ילד בן שש

סימן יא – רחיצת קטן בן שש או שבע בשבת

להשתמש בדוד שמש בשבת?

תשובה

א. השואל הביא ראיות¹ שקטן נחשב לחולה שאין בו סכנה עד כדי עשיית איסורים מדרבנן עבדו. ולענ"ד בלי שאכנס לכל ראייה נלענ"ד שלא כל הקטנים ולא כל המצבים שוים. אינו דומה קטן לענין סוכה לפי בית שמאי לקטן לענין צום יום הכפורים, וכן אינו דומה יציאה בעירוב אמו לצרכי קטן בשבת. באופן כללי כל דין קטן נידון לגופו, באיזה מקרה הוא נחשב כחולה שאין בו סכנה, ובאיזה מקרה דינו ככל אדם, ואף אם נדון דינו כחולה שאין בו סכנה, הראיות שהביא השואל הן בעשיית צרכיו על ידי נכרי, ולרוב משפחות ישראל אין נכרי בביתם שיכול לרחוץ ילד כזה. ואשיב לפי עניות דעתי.

ב. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שכו ס"א): "אסור לרחוץ כל גופו, אפי' כל אבר ואבר לבד, אפילו במים שהוחמו מערב שבת, בין אם הם בכלי בין אם הם בקרקע; ואפילו לשפוך המים על גופו ולהשתטף, אסור; אבל מותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו". ורמ"א הגיה: "או שאר איברים, כל שאינו רוחץ כל גופו (ב"י בשם הרא"ש פרק תינוקת)".

הוסיף השו"ע: "והני מילי בחמי האור, אבל בחמי טבריא מותר לרחוץ אפילו כל גופו יחד, ואין צריך לומר בצוננין. והא דשרי בחמי טבריא, דוקא בקרקע, אבל בכלי, לא, דאתי לאיחלופי בחמי האור".

והעיר בביאור הלכה (סי' שכו ס"א): "במים שהוחמו מע"ש – ומצטער אף על פי שאינו חולי כל הגוף י"ל דמותר לרחוץ [חידושי רע"א]".

ולפי דבריו עולה שמי שמצטער והרחצה תסיר ממנו את הצער מותר

1. אלו ראיותיו:

(א) קצות השולחן, (ח"ז, סי' קלד עמוד לו): "ובסימן רע"ו ס"ו כ' אדמו"ר, שו"ע-הרב, דמותר לומר לנכרי להדליק נר לצורך קטנים שדינם כחולה שאיב"ס לכל דבר ונראה דאין הכוונה דוקא לצורך תשמישם להאכילם וכיוצא אלא אפילו אם רק מפחדים לישיב בחשך ומסתבר דאפילו בני שבע או שמנה שמפחדים לישיב בחשך מותר לומר לנכרי להדליק שפחד הוא ענין חמור... עכ"פ אין להחמיר גבי אמירה לנכרי עבור קטנים בני שבע והכל לפי מה שענינו רואות שאם טבע הקטנים שמקימים רעש בהיותם בחשך ואין דעתם מיושבת מחמת פחד מותר לומר לנכרי בשבת להדליק. (ב) הרמ"א (שכח, יז) כתב: "מותר לומר לגוי לעשות תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול, דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה".

(ג) השו"ע (סי' רעו ס"א) כתב שאם גוי הדליק נר עבור חולה שאיב"ס מותר ליהנות ממנו, וכתב הרמ"א: "או לצורך קטנים שהוא כחולה שאיב"ס".

(ד) האיסור והיתר (שער פיקו"נ סעיף כח) כותב כך: "ואמרינן במס' יום הכפורים כל מידי דאית ביה רביתא לינוקא לא גזר ביה רבנן והלכך יכול לומר לכנעני לעשות תינוק אש ושאר כל צרכיו אפי' בשבת. וכן אם אין לתינוק מה יאכל יכול לומר לכנעני שיבשל לו פאפ"א בשבת". ועוד ראיות על דרך זו.

חבל נחלתו

ושם הביא ראייה ממה שהתירו לומר לעכו"ם להביא מים דרך חצר שלא עירבו לרחוץ בו המצטער, והביא כן גם משו"ת דברי יוסף להר"י ארגס סי' ס"ב (ס"ד). וכן כתב הרד"ך בפ"ו מהל' שבת ה"י, ובה"ו כתב דכיון דכתב הר"ף בפ"ב דביצה [י"א ע"א מדפי הר"ף] דרחיצה לאו דבר שחייבין עליו משום שבות ולא משום רשות ולא משום מצוה היא אלא גזירה היא וכי גזרי בשבת אבל ביום טוב לא, ה"נ לא גזרו במצטער. אך בתהלה לדוד סי' שכ"ו כתב שזה אינו עולה יפה לדין שנוהגין דלא כהר"ף כמ"ש ברמ"א או"ח סי' תקי"א ס"ב (והוא מהרא"ש [ביצה פ"ב סי' ט"ז] והטור שם) דאסור לרחוץ כל גופו ביום טוב בחמין שהוחמו מעיו"ט, וא"כ הוי כשאר שבותים דאסור במצטער..."

"ד) ולדינא נלענ"ד ברור שיש לסמוך על הרד"ך הדברי יוסף והגרע"א שהתירו למצטער לרחוץ כל גופו בשבת. ובפרט שהגר"א בסי' רע"ו ס"ה כתב כהגמ"ר פ"ק דשבת [סי' תנ"ב] דבמקום צערא בלבד התירו כל השבותים, וראיה ממה שהתירו למפיס מורסא וליטול את הקוץ עיין שם"... "ז) ועכ"פ חזינן שבכמה מקומות התירו חכמים אפילו שבות גמור במקום צערא, ומכ"ש בנ"ד ברחיצה במים חמין בשבת שאינו בגדר שבות וכמ"ש הר"ף דקיל טובא, דבודאי יש לסמוך על מ"ש הרד"ך ודברי יוסף והגרע"א דלא גזרו בו במקום צער כלל".

וכן כתב בשו"ת באר משה (שטרן, ח"ו סי' קלג):

לרחוץ כל גופו במים שהוחמו מערב שבת².

ג. כתב בשו"ת משנה שכיר (או"ח סי' קיח): "עוד ראיתי בספר דברי יוסף הנ"ל, שכתב לצדד להתיר, דכיון דאיכא צערא דגופא לטבול בצונן הוה ליה מצטער שהתירו לרחוץ בחמין, וכמו דפסק בשו"ע (או"ח סי' שז ס"ה) דמותר לומר לגוי להביא מים חמין כו' לרחוץ בו המצטער, עיין שם, אף הכא לא גרע, דהא עיקר טבילה מצוה היא, ואם יעשנה בצונן יצטער. והסדרי טהרה (סי' קצז ס"ק טז) הביאו, והוסיף להביא מן הרב המגיד (ה' שבת פ"ו ה"ט) דאפילו בקצת צער התירו איסור רחיצה ולית [ביה] משום גזרת מרחצאות, עיין שם".

כתב בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' קעה): "וכעת מצאתי עוד סמך להתיר הטבילה, בהגהות רעק"א או"ח סימן ש"ז (סעיף ה'), דעל מש"כ שם המחבר לרחוץ בו המצטער, כתב הגרעק"א וז"ל, משמע דמצטער מותר לרחוץ אפילו כל גופו בחמין שהוחמו מערב שבת וקיל יותר משאר שבותים עכ"ל, וחזר ונשנה בדבריו בסי' שכ"ו (סעיף א') וז"ל, אפילו במים שהוחמו מערב שבת, מצטער אף שאינו חולה כל הגוף י"ל דמותר לרחוץ עיין מה שכתבתי לעיל סי' ש"ז עכ"ל".

וכן כתב בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן לד):

"במ"ש בענין רחיצת כל הגוף בחמין אם התירו בשבת למצטער, שהגרע"א כתב בסי' שכ"ו ס"א די"ל דמותר אף שאינו חולה כל הגוף, וצ"י למ"ש בסי' ש"ז ס"ה,

2. בשש"כ (פ"ד ס"ג והערה יג) השווה דוד שמש למים הוחמו מערב שבת.

היה המנהג בירושלים לטבול בערב שבת מיד עם השקיעה, וכמו שהביא בשו"ת רב פעלים ח"ד חיו"ד סימן כ"ד בשם ספר בני בנימין, שכן העיד מרן שמנהג הנשים בעיה"ק לטבול בבין השמשות, ע"ש. אך במקום שאין נותנים לטבול אלא עד לאחר צאת הכוכבים, יש להתיר לנשים לטבול בחמין אף בלילה, ואף אם אין זו טבילה בזמנה. ומ"מ בודאי שצריכות להזהר שלא להסתרק לאחר הטבילה, וכמבואר בשו"ע סימן ש"ג סעיף כ"ז ע"ש.

ועי"ע בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' י).
ד. כתב בספר משנה אחרונה (סי' שכו סעיף ט): "מי שרגיל לרחוץ את כל גופו כל יום, ומצטער הרבה אם אינו עושה כן, וכן חולה, מותר לו לרחוץ כל גופו בשבת במים שהוחמו מערב שבת".

והוסיף בהערה: "רעק"א בהגהות על השו"ע, הובאו דבריו בבה"ל (ד"ה במים), וראיתו ממה שהתיר השו"ע (סי' שז ס"ה) אמירה לנכרי לצורך הבאת מים חמים לרחיצת המצטער, הרי שהמצטער מותר לרחוץ בחמין. וביאר רעק"א, שהאיסור הוא בגדר גזירה ולא בגדר שבות, ועל כן הקילו בו במצטער. והוסיף הגרשז"א (שש"כ מהדו"ח פל"ד הערה ז) **שגזירה זו קלה יותר משאר גזירות**, כיון שהיא גזירה משום עוברי עבירה, אבל בשאר גזירות אסרו חז"ל גם על מצטער, כפי שמצינו שגזרו על נטילת תרופה משום שחיקת סממנים אף שמדובר במצטער, וכן כתב בחוט שני (ח"ד סי' פט עמ' קג).

עולה מדבריו שגזירת רחיצה בחמין בשבת היא יותר קלה משאר גזירות שבת שהן אטו דאורייתא וגזירה זו מחמת הבלגון, ולכן הותרה במצטער.

"בדין רחיצת גופו בשבת במצטער כל גופו" א. הביא מהגה' קמוח"ז מרן הגרע"א זי"ע (לסי' שכ"ו וכ"כ גם בסי' ש"ז ס"ה) דמצטער מותר לרחוץ כל גופו במים שהוחמו מע"ש, ודע דזה רק כשמצטער ועל ידי מה שירחוץ כל גופו במים שהוחמו מע"ש יפסוק צערו או עכ"פ יקל צערו, אבל אם הצער הוא ממיחוש אחד שא"צ לו רחיצת כל הגוף רק אותו אבר וכיוצ"ב בודאי אסור לרחוץ כל גופו בכה"ג, ולכן בספרי באר משה (ח"א סי' ל"ג אות י"ד) בחולה שהי' לו נתוח על הטחורים ואחר הנתוח מחמת צערו מוכרח הי' לישב פעמים בכל יום בכלי עם מים חמים עם עגבותיו במים, לא התרתי לו הרחיצה רק לישב עם עגבותיו במים שהוחמו מע"ש אבל לא רחיצת כל גופו עיין שם".

וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב – הערות פרק לה – דיני רחיצה וסיכה בשבת הערה ג):
"...ועוד יש לצרף בזה להתיר לנשים לטבול בשבת בחמין, דהוי כמצטער, שמוותר לרחוץ בשבת בחמין שהוחמו מער"ש, וכמו שכתב בחידושי רע"א בסעיף א', וראה גם בביאור הלכה סימן שכ"ו סעיף א' ע"ש, וה"ה כאן, שודאי יש צער בזה אם לא תטבול, וכן כתב בשו"ת דברי יוסף סימן ס"ד, והאריך בדבריו בספר סדרי טהרה בסימן קצ"ז ס"ק ט"ז, ע"ש. אלא שלכתחילה במקום שאפשר טוב שלא לסמוך על היתר זה, אלא תטבולנה בבין השמשות, שאז מותר לכתחילה, שכל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בבין השמשות במקום מצוה, כמבואר בשו"ע בסימן שמ"ב סעיף א' ע"ש. ויש להורות לבלגניות, שתרגנה לנשים מבנות ספרד לטבול בערב שבת בבין השמשות, שכן

חבל נחלתו

שכו אות ח): "ואכן למעשה הסכימו גדולי הפוסקים להתיר לעשות מקלחת בצנינעא **למצטער הרבה מחום היום ומחמת הבל וזיעה מרובה** או כדי לסלק טינוף וזוהמא, או לצורך רפואה, וכן לצורך טהרת 'תשעה קבין', אך זולת זה **נהגו לימנע מכך לחלוטין**, ואסור לזלזל ולהקל ראש בכך, בין בשבת ובין ביום טוב".

"ובמקום שהתירו עשיית המקלחת רשאי גם במעט מים חמים כדי להפיג צינת המים, ובמים חמים אסור בהחלט לכל הדיעות, זולת במקום חולי וצער גדול, אך יש לזהר מאד מאד בפתחת ברז המים החמים שבבית, כי בקל עלולים ליכשל באיסור 'בישול' החמור".

מסקנה

קטן וגדול המצטערים מחמת החום וזיעה מותר להם לרחוץ כל גופם במים שהוחמו מערב שבת או ממי דוד שמש.

ובסעיף י כתב שלקטן כל זמן שאינו מצטער אין להקל יותר מאשר לגדול. וז"ל: "איסור רחיצה בחמין נאמר גם בקטנים ותינוקות. ולכן כאשר צריכים לרחוץ תינוק, יש להקפיד שלא לרחוץ את רוב גופו, או שמי הרחיצה יהיו בדרגת חום המותרת ברחיצה בשבת. אמנם אם רגילים לרחצו מדי יום ביומו במים חמים, מותר לעשות כן אף בשבת. (שתינוק הרגיל ברחיצה נחשב חולה שאין בו סכנה)".

נראה לפי רעק"א והבנת דבריו בגרשז"א כי לקטן המצטער (וה"ה גדול!) מותר לרחוץ **כל גופו במים שהוחמו מערב שבת** וה"ה במי דוד שמש (כיון שלא נעשתה בהם פעולה בשבת והמים הנכנסים כתוצאה מיציאת החמין הם פ"ר ואינו מתכוין לחמם אותם – עי' שש"כ פי"ד ס"ג והערה יג). ואילו סתם קטן אסור לרחוץ אותו אלא אבר אבר ולא כולו אא"כ רגילים לרחצו מידי יום ואז דינו כחולה שאין בו סכנה.

ה. וכך כתב בפסקי תשובות (או"ח סי'

סימן יב

שימוש בקולן בשבת

להקיש על הדלת ואפילו באגרופו ואפילו לפ"ז כתב הר"מ מרוטנבורק ואי לא בעי לקלא שרי כגון טבעת חלולה שיש בה אבן המשמיע קול מותר להניחה כיון דלא בעי להאי קלא ורב אלפס התיר כיון שאינו מכוין לשיר הלכך מותר להטיף מי ארג לחולה והוא שמטיפין מים טיפין טיפין לתוך הספל וכגון שאינו מכוין לשיר וכן התיר ר"ת להקיש על הדלת כשאינו דרך שיר וכ"כ אבי העזרי".

שאלה

קולן הוא מעין מזלג מתכת שמקשיים עליו, ומוציא צליל, על פיו זמרים וחזנים מכוונים את קולם. האם מותר להשתמש בקולן בשבת?

תשובה

א. פסק הטור (או"ח סי' שלח): "כל השמעת קול אסור לר"ח (=רבנו חננאל) אפילו אינו מכוין לשיר ולפי זה אסור

היינו, מחלוקת ראשונים האם כל השמעת קול אסורה אפילו שלא לשם שיר וכן פסק רבינו חננאל או שדוקא קול לשם שיר אסור וכן כתב הר"ף.

ב. באר את המחלוקת, הבית יוסף (או"ח סי' שלח ס"א):

"כל השמעת קול אסור וכו'. בסוף עירובין (קד.) עולא איקלע לבי רב מנשה אתא חד גברא טרף אבבא אמר מאן האי ליתחל גופיה דקא מחיל שבתא, אמר ליה רבא לא אסרו אלא קול של שיר. ופירש רש"י דקא מחיל שבתא. דקסבר כל אולודי קלא אסיר: קול של שיר. הנשמע כעין שיר בנעימה ובנחת. איתביה מעלין בדיופי ומטיפין מי ארג לחולה בשבת לחולה אין לבריא לא היכי דמי לאו דניים וקא בעי דליתער שמע מינה אולודי קלא אסיר לא דתיר וקא בעי דלינן דמשתמע כי קלא דזמזומי. ופירש רש"י מי ארג. כלי הוא של מתכת ופיו צר ומנוקב בתחתיתו נקבים דקים וממלא מים וסותם פיו העליון וכל זמן שפיו סתום אין המים יוצאים בנקבים התחתונים וכשרוצה נוטל פקק העליון והמים יוצאים בנקבים טיף אחר טיף טיף ונותן כלי מתכת וכופהו תחתיו וקולו נשמע לחולה וקא בעי לאיתעורי. על ידי קול זה וכיון דלהקיין הוא לא בנעימה ונחת נשמע שהרי קול נעים מרדימו אפילו הכי לבריא לא. איתביה המשמר פירותיו מפני העופות ודלעיו מפני החיה משמר כדרכו ובלבד שלא יספק ולא יטפח ולא ירקד מאי טעמא לאו משום דקא מוליד קלא אמר רב אחא בר יעקב גזירה שמא יטול צרור ופירש רש"י שמא יטול צרור ויזרוק לרשות הרבים להבריה העופות ואלא הא דאמר רב יהודה אמר רב נשים משחקות

באגוזים אסור מאי טעמא לאו משום דקא מוליד קלא וכל אולודי קלא אסיר? לא, דילמא אתי לאשוויי גומות, דאי לא תימא הכי הא דאמר רב יהודה נשים המשחקות בתפוחים אסור התם מאי אולודי קלא איכא אלא דילמא אתי לאשוויי גומות. ופירש רש"י לאשוויי גומות להכין דרך לגלגל האגוז. תנן ממלאין מבור הגולה ומבור הגדול בגלגל בשבת במקדש אין במדינה לא ומאי טעמא לאו משום אולודי קלא לא גזירה שמא ימלא לגנתו ולחורבתו: וכתב הר"ף (לה): **ומסתברא לן דהלכתא כוותיה דרבא** דאמר לא אסרו אלא בקול של שיר בלבד מדתריין רב אחא בר יעקב כוותיה, ועוד דהא אמימר שרא למימלא בגלגלא בשבתא במחוזא. וחזינן למקצת רבוותא דסבירי להו כעולא וסמכי אגמרא דבני מערבא (ירושלמי ביצה פ"ה ה"ב) דאמר רבי אלעזר כל משמיעי קול בשבת אסורין. רבי אילעא איעצר בסידרא סליק לביתה ואשכחון דמכין דמך על תרעא בגין דלא מיקש בשבתא. ואנן לא סבירא לן הכי דכיון דסוגיא דגמרא דילן להיתרא לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא: והרא"ש (סי' ס) כתב שרבינו חננאל (עירובין קד.) כתב אף על גב דשני רבא כל הני פירכי דפרכי עילויה אשינויי דחיקי לא סמכינן לדחויי להא דעולא, והר"ף כתב מסתברא לן דהלכה כרבא דהא רב אחא בר יעקב פריק כוותיה וכו' ואף על פי שלא הכריע הרא"ש בין שתי הסברות דבריו נוטים לדברי הר"ף שהרי כתבם באחרונה: ודעת הרמב"ם כדעת הר"ף שהרי בפרק כ"א (ה"ג) כתב שטעם איסור השחוק באגוזים משום אשוויי גומות וגם כתב שם (ה"ה) שמותר למלאות בגלגל מבור שבחצר

חבל נחלתו

וגם הכי משמע דסבירא ליה להרא"ש הכי נקטינן".

עולה שמשום הגזירה של כלי שיר נאסר אף להקיש בכלי המיוחד להוצאת קול.

ויש להעיר שהגר"א (סי' שלח ס"א) פסק כירושלמי: "השמעת כו'. כרבה מדתירין ר"א בר יעקב כוותיה ואמימר שם ס"ל כוותיה דלא כירושלמי, רי"ף. אבל העיקר נראה כירושלמי ואינו מותר רק אם אינו מתכוין לקול כלל כמו בור הגלגל וכדומה לו במס' עירובין שם".

ד. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שלח ס"א): "השמעת קול בכלי שיר, אסור, אבל להקיש על הדלת וכיוצא בזה, כשאינו דרך שיר, מותר".

ורמ"א הגיה: "וכן אם לא עביד מעשה, שרי. ולכן אלו שקורין לחבריהם ומצפצפים בפיהם כמו צפור, מותר לעשותו בשבת (הגהות אלפסי). ואסור להכות בשבת על הדלת בטבעת הקבוע בדלת, אף על פי שאינו מכין לשיר, מ"מ הואיל והכלי מיוחד לכך, אסור. ולכן אסור לשמש להכות על הדלת לקרוא לבית הכנסת ע"י הכלי המיוחד לכך, אלא מכה בידו על הדלת (אגור וב"י בשם פסקי תוספות דעירובין)".

היינו, כל שימוש בכלי להשמעת קול אסור בשבת, ומותר להשמיע בפיו אבל לא בידיו כאמור בשולחן ערוך (או"ח סי' שלט ס"א): "אין מטפחין להכות כף אל כף, ולא מספקין להכות כף על ירך, ולא מרקדין, גזירה שמא יתקן כלי שיר. ואפי' להכות באצבע על הקרקע, או על הלוח,

וכתב שטעם האיסור כשאינו בחצר הוא משום שמא ימלא לגתו ולחורבתו, ובפרק כ"ד (ה"ט) גבי משמר פירותיו כתב שהטעם שלא יטפח ולא ירקד הוא גזירה שמא יטול צרור ויזרוק ארבע אמות ברשות הרבים וכל דברים אלו הם שינויי דשני רבא. ובהדיא כתב בפרק כ"ג (ה"ד) אסור להשמיע קול של שיר בשבת משמע דוקא של שיר, אבל קול שאינו של שיר מותר וכן כתוב בהגהות (מיימונית ד"ק) פרק כ"ג (אות ב) בשם כמה גדולים דהלכה כרבא אף על פי שר"י פסק כעולא"...

עולה שלמרבית הפוסקים אסורה השמעת קול מכלי שיר, ולמיעוטם כל השמעת קול אסור.

ג. הוסיף הבית יוסף: "כתב האגור (סי' תקיח) בשם מהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' לח אות ז) דאסור לדפוק על הדלת בכלי המיוחד שם להשמיע קול עכ"ל ומדלא כתב המיוחד להשמיע קול של שיר משמע דאפילו אינו מיוחד אלא להקיש על הדלת כדי שישמעו קולו ויבאו לפתוח לו אסור, ואיני יודע טעמו דאי סבירא ליה כעולא אפילו אם אינו מיוחד לכך אסור ואי סבירא ליה כרבא אפילו אם מיוחד לכך שרי כיון שאינו מכין לשיר. ושמא י"ל דאע"ג דסבירא ליה כרבא במיוחד לכך חיישינן שמא יכוין לשיר וכן נראה ממה שכתוב בפסקי התוספות של עירובין (סי' ריג) קול שאינו של שיר אין לאסור אך טבעת הדלת אסור לקשקש בו. ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת וכמה גדולים סברי כוותיהו

סימן יב – שימוש בקולן בשבת

שיר. ונראה שבזה אף להרמ"א מותר, שהרי הפותח את הדלת אין כוונתו להשמיע את הקול, אלא בעל הבית נתנו שם כדי לידיע אם הדלת נפתחת, ובכה"ג גם לרמ"א שרי, דכיון שהשמיע לא נתכוין לכך, אינו נחשב עשוי להשמיע קול, וראה עוד מש"כ במ"ב שם ס"ק ו', ע"ש.

ה. לאחר שהביא וברר את המחלוקת לעיל, כתב בערוך השולחן (או"ח סי' שלח ס"ד):

"וכלל הדברים לפי זה דכל ענין שהכונה בשביל נעימות השיר כשירי שמחה או שירי אבל או שירי עגבים ועושה זה בכלי או אפילו בידיו כמ"ש הרמב"ם להכות באצבע על הקרקע או על הלוח או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים כלומר שיש במיני נגונים שע"פ הכאתו באצבע מנעים השיר כיון שעושה מעשה באצבעו אסרו כמו בכלי שיר וכן לקשקש באגוז לתינוק או בזוג כדי שישתוק או שישן דמקשקש בנעימות ועבד קלא כמו זמזומא [גמ'] והיינו מין חליל והוא מכוין שיהא בזה נעימות השיר דע"י זה ישתוק התינוק וישן ואסור וכן אם נותנים מים בכלי מלא נקבים ומטיף לתוך כלי מתכות כדי שישמע קול נעים כי קלא דזמזומי אסור [מג"א מגמ' שם]."

והוסיף בסעיף ה:

"ובדברים שאין הכונה לנעימות השיר ואין בהם לא שמחה ולא אבל ולא עגבים אלא להשמיע קול בעלמא אפילו הקול חזק כמו השמש המקשקש בקורנס על הכתלים לקרא לבית הכנסת או שמכה בדבר חזק על הבימה וכיוצא בזה ואפילו אם מקשקש כמו זוג שיש בזה איזה נעימות כמו הזגין

או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים, או לקשקש באגוז לתינוק, או לשחק בו בזוג כדי שישתוק, כל זה וכיוצא בו אסור, גזירה שמא יתקן כלי שיר; ולספק כלאחר יד, מותר."

ורמ"א הגיה: "והא דמספקין ומרקדין האידינא ולא מחינן בהו משום דמוטב שיהיו שוגגין וכו'. וי"א דבזמן הזה הכל שרי, דאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר וליכא למגזר שמא יתקן כלי שיר דמלתא דלא שכיח הוא, ואפשר שעל זה נהגו להקל בכל (תוספות ריש פרק המביא כדי יין). אמנם בשו"ת אור לציון (ח"ב – הערות פרק לט – דיני השמעת קול בשבת, א) כתב שהספרדים ובראשם השו"ע לא פסקו כמהרי"ל, ולשיטתם מותר להשמיע קול בכלי שאינו מיועד להוציא מנגינות. וז"ל: "בשו"ע בסימן של"ח סעיף א' כתב, השמעת קול בכלי שיר אסור, אבל להקיש על הדלת וכיוצא בזה, כשאינו דרך שיר מותר. וכתב שם הרמ"א, ואסור להכות בשבת על הדלת בטבעת הקבוע בדלת, אעפ"י שאינו מכוין לשיר, מ"מ הואיל והכלי מיוחד לכך אסור. והנה ממה שסתם בשו"ע להתיר כשאינו מכוין לשיר, מבואר שלא פסק כהאגוד שהביא בב"י שם שאסר בכלי המיוחד אף כשאינו מכוין לשיר, וכן כתב בב"י שם, שלענין הלכה נקטינן כהרי"ף והרמב"ם שכל שאינו מתכוין לשיר מותר, ע"ש, ודלא כמו שנטה לומר בבאה"ל שם שגם מרן דעתו כהרמ"א. ולכן מותר לבני ספרד להשתמש במדפק – דלת בכל אופן, ואין צריך שיהיה מיוחד לשבת, וראה במ"ב שם ס"ק ז'."

וכן מותר לדעת מרן לפתוח דלת המנענעת פעמונים, שהרי אין כוונתו לכלי

חבל נחלתו

לשיר. ובברזל שהפתח ננעל ונפתח בו נראה דמותו להקיש בו על הדלת כדי שישמעו אנשי הבית לפתוח לו שזה הברזל מיוחד רק לפתוח בו את הדלת או לנעול". וא"כ המשנ"ב אסר שימוש בקולן בשבת.

ז. בשו"ת מלמד להועיל (ח"א, א"ח, סימן

סג) כתב:

"שאלה: החזן דכאן רגיל הוא לסדר נגונו בביה"כ"נ ע"י כלי שקורין שטיממגאבעל [קולן] ואמר שא"א לו בשום אופן לנגן בלא זה, וסיפרו לי שאפי' ברוסיא אין מקפידין על זה ואפילו בשבת וכל המשוררים שם נוהגין לקשקש בו בשבת למצוא הניגון הנצרך לשירם, ושאלתי אם צריך אני למחות בידו".

"תשובה: הנה לענ"ד יש להחמיר בכלי שיר בשבת אפילו במקום מצוה, ובפרט בזה"ז שפקרו רוב קהלות אשכנז בארגעל [עוגב], עיין לעיל סי' ט"ז. וכבר הראיתי לדעת שיש דיעות בש"ס דלשיר בכלי שיר בשבת הוא איסור דאורייתא, ואף דלא קי"ל כן מ"מ מישתמע מיהא חומר האיסור בעיני קדמונינו. מיהא כיון דיש קצת סברא להתיר ויש רבנים שמתירין וראיתי בספר שו"ת רשב"ן (סי' ט"ז) שהביא בשם שו"ת נהרי אפרסמון שיצאו לאור בשנת תרנ"ח מהרב הגאון דק"ק פוטנאק ששם מתיר ליקח שטיממגאבעל עפ"י ראיות וסברות, וגם החזן הנזכר בשו"ת רשב"ן שם אמר שכן עשו בקהלות שהי' מלפנים ולא מיחו, ע"כ אומר אני בכגון זה, אם א"א לחזן לנגן היטב בלא זה א"צ למחות ומוטב שיהי' שוגג ולא יהי' מזיד, ועכ"פ יוכיח לחזן שלא יכוון למצוא חן בעיני השומעים אלא לכבד את ד' מהונו ומגרוננו. וע' בס'

שבספר תורה ובפרוכת או הזגין שעל הדלת כמו שכתבתי כיון שאין הכונה בשביל נעימות אלא להשמיע קול בעלמא אין זה ענין לאסור משום כלי שיר וכן המשחקים באגוזים שאגוז זה יכה אגוז השני אף על גב שמשמיע קול אין זה כלום [גמ'] ורק בקרקע אסור משום אשוויי גומות כמו שיתבאר ולכן מותר להעמיד מערב שבת כלי המקשקש לשעות שקורין זייגע"ד שמערכים ומכינים אותו מבעוד יום על ידי משקלת שיקשקש בכל שעה כל יום השבת דאין זה קול כלי שיר דאין הכוונה משום הנעימות אלא כדי לידע ולשמוע איזה שעה כעת ולכן אף שמקשקש בנעימות מותר והכל מטעם שנתבאר כיון שאין הכונה לשיר אלא להשמיע קול בעלמא ויש מי שרוצה לאסור בזה מאיזה טעם ואינו עיקר [עט"ז סק"ב] כן פסק רבינו הב"י בסעיף ג' ע"ש ומשמע מזה דלהעמיד כלי שיר מערב שבת שישיר מעצמו בשבת ג"כ אסור והכי מסתברא דכיון דהאיסור הוא שמא יתקן כלי שיר א"כ מה לי אם מנגן על ידו או מעצמו סוף סוף יש חשש כשיראה שאינו מנגן יפה יתקנו [ולהעמידו בשבת אסור משום מתקן מנא]".

ו. נעבור עתה לשימוש בקולן בשבת. קולן אינו מפיק מנגינה אלא צליל אחד שאליו מכוונים הזמרים את קולם, הוא כלי המסייע לשיר בפה אבל אינו כלי לשיר בו.

כתב המשנה ברורה (סימן שלח ס"ק ד): "מיוחד לכך – ר"ל שמיוחד להשמיע קול חיישין שמא יכוין לשיר וכ"ש להשמיע קול בכלי [שקורין קאמער טאן] פשיטא דאסור דכלי שיר הוא וגם הוא מכוין

סימן יב – שימוש בקולן בשבת

לפני העמוד למען יזמרו על פי חוקי הזמרה וכל יראי אלקים מצטערים בזה ואין בידם למחות כי ההמון פרוע ואין שומעין בזה לדברי חכמים באמרם שזהו אצלם עונג שבת ועונג יום טוב ואולי באמת אין איסור בזה וטוב לפני האלקים ימלט מזה ואנחנו ללמד זכות באנו על זרע קודש שתומי עינים ואולי מדאמרו חז"ל רק על שמע שמע משתקים אותו ש"מ דבשארי תיבות לית לן בה אם כופלים ומשלשים וגם על הנאטי"ן הפרוסים לפני העמוד אין לנו לומר בזה טעם איסור ברור ולכן הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין וכו'"]

ערוה"ש נדחק כדי ללמד זכות על הנוהגים בקולן.

ט. כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ו סי' כה):

"בענין מה ששאל ר' אברהם טוביה אמבוש שהוא יהודי שומר תורה ומצוות המשמש כחזן מקצועי בבתי כנסת של שומרי תורה והוא צריך להעזר גם בשבת ויו"ט בציד מכני לעזר לשיר, בטונינג פארק [קולן] ובפיטש פייפ [חליל זוית] שהם מכשירים המשמשים למדידת גובה הקול בכלי נגינה ובשירת אדם, כתבתי לו שאין להתיר אפילו במקום הפסד ממוין".

וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' נב) האריך ולא מצא מי שהתיר לכתחילה, ודחה דעת כל המתיר וכן דברי ערוה"ש וסיים:

"ומעתה העולה לדין דמעיקר דינא נראה דעת רוב הפוסקים ורובא ככולא לאיסורא להשתמש בהשטימגאבעל ואפילו הערוך השלחן שדחק הרבה כתב בעצמו דרק משום דהדור פרוץ יצא לחפש אחר זכותים והשי"ת ידונו לכף זכות אבל לא כיון יפה

משנה ברורה סי' של"ח ס"ק י' (צ"ל ס"ק ד') שאוסר כלי שקורין קאממערטאן [קולן], וכנראה הוא כמו שטימגאבעל".

ודעתו לאיסור, אולם בגלל שיש רבנים המתירים כתב שאין למחות אם החזן נצרך לכך, משום מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וכן בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' כט) אסר.

ח. לעומתם, כתב בערוך השולחן (או"ח סי' שלח ס"ח):

"ודע דעל פי מה שבארנו אולי יש ללמד איזה זכות על מה שבעוה"ר זה עשירות שנים שפשתה המספחת אצל החזנים שאוחזים בידיהם מזלג קטן של כסף או של עשת ברזל שקורין קאמע"ר טא"ן בעמדה לפני העמוד בשבתות וימים טובים והוא עשוי למען העמיד משקל הקול נגינה שנוטלין המזלג בין שיניהם ונשמע לאזניהם קול נגינה וע"י זה יודעים להעריך הנגינה והרי זהו ממש כלי שיר ועשוי לשיר ואין בידינו למחות באמרם שבלעדו א"א להם לנגן. ובעונותינו הרבים הדור פרוץ וההמון מחזיקים בידם ולא לבד שאין ביכולת למחות אלא אף מי שירצה לצאת מבית הכנסת מפני זה מתעורר מחלוקת כידוע ואולי מפני שקול נגינתו אינה נשמעת רק מפה לאוזן ואינו אלא כרגע ותכליתו הוא בשביל שירת הפה שלא נאסרה מעולם אפשר שאינו בכלל כלי שיר שאסרו חכמים כמו שכתבנו על צפצוף הפה שנותנין היד לתוך הפה ובהכרח ללמד זכות כי חלילה לומר שכלל ישראל יכשלו באיסור שבות, ומה גם בעמדם בתפלה לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא [וגם במה שאומרים התיבות וכופלים ומשלשים ופורשים הנאטי"ן [=תוי השירה]

חבל נחלתו

אסר.

ומצאתי בספר זכרון יוסף צבי (דינר, לבנו, ס' שלט ס"ג) שהתיר משום שאינו כלי שיר ומשמיע רק קול אחד. וכן הרב שמואל טולידאנו (צהר ט' תשס"א עמ' תקא-תקכה; אהל חנוך ב' עמ' תקי ואילך) התיר מאותה סיבה שאינו עשוי להוציא צלילים ואי אפשר להפיק ממנו אלא צליל אחד. ולכן התיר לחזנים ספרדים להשתמש בכלי זה. והרב טולידאנו (צהר, אהל חנוך ב עמ' תקטו) הביא משם הרב נויבירט בעל ס' שמירת שבת כהלכתה (שאסר משום השמעת קול בפרק כח סל"ד) שאם מבינים שיש מחלוקת בין השו"ע לרמ"א בדין השמעת קול על ידי כלי בשבת – לחזנים ספרדים יהיה מותר להשתמש בקולן.

י. שאלתי את ר' עזרא ברנע הי"ו שעוסק במוסיקה הספרדית ושימש את הרבנים הראשיים: הראשון לציון הרה"ג בצמ"ח עוזיאל זצ"ל ואת הראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו זצ"ל, על שימוש חזנים ספרדים בקולן, והשיב שהכיר רק חזן ספרדי אחד שהשתמש בקולן, וסיפר שהיה חזן שהיה לו מעין שעון שבלחיצת כפתור היה משמיע את צליל הקולן (= התו 'לה') לאוזן החזן, והגר"מ אליהו הורה לו שיכסה את כפתור הלחיצה בשבת בכיסוי כדי שלא יפעילו בשבת.

מסקנה

נראה כי אין ראוי להשתמש בקולן בשבת, ואין לעשות על כך מחלוקת בקרב המתפללים, ולחזנים ספרדים יש שהתירו.

בזה וצדקו בזה דברי המשנה ברורה וא"כ ודאי הדין את כת"ר וכל מאן דציית לדינא יעשה כהלכה ולא יעבור ח"ו באיסור שבות בשבת קודש בעמדו לפני הקדוש ברוך הוא ברנה ובתפלה ובאמת כי במדינתנו החזנים היראים והחרדים לדבר ה' ח"ו לא השתמשו בהם בש"ק וזה לערך ב' שנים אשר אחד מהחזנים החרדים בני"י בעקיפין בא ואמר לי שהגאון ר' משה פיינשטיין התיר בזה ואם גם אני אתיר לו להשתמש כי דוקא רצה לשמוע ממני. והשבתי לו כי אין בידי להתיר אבל אשאל את ידיד נפשי הגאון ר"מ פיינשטיין שליט"א אם אמת מה שהעידו בשמו, ושאלתיו והשיב לי כי שקר העידו בשמו **ושמעולם לא התיר את השטימגאבעל ושגם במדינות רוסיה וליטא החזנים היראים לא השתמשו בו וכל גדולי ליטא שם אסרוהו**, ועיין שו"ת צפנת פענח ח"ב סי' י"ט שכתב דאפילו אם יפסיד עי"ז פרנסתו אסור להשתמש בו ע"ש. ומ"מ במקום מחלוקת למאן דלא ציית לדינא כנראה ששמטו ידיהם הני גאוני כיון דהדור פרוץ בעונ"ה פרוץ מרובה על העומד ואם בימים ההם כ"ש בזמן הזה וכל ערום יעשה בדעת אם יוכל לפעול בזה ולהסיר מכשול ודאי טוב ואם לאו הנח להם כמו שכתב הרמ"א אפילו לשיטות האוסרים סיפוק ורקוד מוטב שיהיו שוגגים וכו' והשי"ת שמו ישפות שלום עלינו ועל כל ישראל ובפרט בני מתא שצריכין לציית למרא דאתרא בכל אתר ואתר".

ובס' וילקט יוסף (ט עמ' 40, מהרב יוסף בן נפתלי הכהן) אסר, ומביא שאף המהרש"ם

חבל נחלתו

סימן יג

שאלות ותשובות קצרות בערב פסח תש"פ¹ (מחמת הקורונה)

שאלה

1. מה אומרים במוסף של חג הפסח שאין הכרזה של מוריד הטל? האם ממשיכים מוריד הגשם ורק במנחה אומרים מוריד הטל? או אפשר לומר למרות שלא היה הכרזה? (שו"ע קיד, טז שם מקל ליחיד וכן ערוך שלחן הרב סעיף ב.)

תשובה

כדאי הוא הר"ן וכן השו"ע שלא הזכירו הכרזה בטל לסמוך עליהם שאף היחיד יכול להתחיל ללא הכרזה.

שאלה

2. בתפילת ערבית של חג ביחיד, האם אומרים הלל, האם בברכה (האם יש הבדל בין אשכנזים לספרדים)?

תשובה

לענ"ד אם מתפלל ביחיד לא אומר הלל הנאמר בבית הכנסת. עי' בספרי חבל נחלתו חלק כב סי' טז².

שאלה

3. מנין מרפסות - האם אפשר להקל ולהתפלל מנין שכל אחד במרפסת שלו? האם יש הבדל בין השורה של הבתים בצד אחד לצד המקביל? האם יש הבדל בין שביל יחיד לכביש או רה"ר שבאמצע? (ט"ז מחמיר אפילו בשביל היחיד) האם יש הבדל בין הקומות שאחד נמצא בקומה שנייה או בגג ואחד נמצא בקומה ראשונה? (רשויות שונות)?

1. השואל: ר' אריאל כהן, בני נצרים.

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים:** לענ"ד גומר בלא ברכה, זכר להלל בשחיטת הפסח.

תשובת המחבר: עי' ספרי ח"ז סי' יד שהלל בערבית של ליל פסח הוא משום הלל שבהגדה שלא היו בקיאים לאומרו, ולכן הונהג בבית הכנסת, וא"כ אין צורך לאומרו ביחידות כיון שיאמר בהגדה בסדר.

חבל נחלתו

תשובה

נתפרסמה תשובה של הג"ר אשר וייס שליט"א שהביא מקורות רבים שהאחרונים הקלו בענין שביל המפסיק וכד'. אולם לענ"ד מתוך עיון מקופיא נראה שלא הבחין אם יש כבר עשרה בבית הכנסת ואז כל המרוחקים מצטרפים או כמו במנין מרפסות שאין מכונסים עשרה בשום מקום. וצל"ע³.

שאלה

4. השלמה בקריאת התורה בציבור, האם צריכים להשלים רק פרשה אחרונה או את כל הפרשות? (משנ"ב קלה ס"ק ו מחלוקת אחרונים)?

תשובה

לענ"ד, כיון שביטול הקריאה לא היה מחמת עיכוב בקהילה אחת, או כאלו שהגיעו מחו"ל ודלגו על פרשה, אלא כל ישראל בארץ ישראל ובעולם נצטוו שלא לקרוא בציבור פרשת שבוע מחמת פיקוח נפש, אין צריך להשלים את הקריאות בציבור, כי בטל דין ציבור בכל ישראל באותן שבתות. ואונס רחמנא פטריה. (וכמובן שדין שנים מקרא ואחד תרגום לא בטל, עי' לעיל סימן ח).

שאלה

5. השלמה בקריאת התורה, האם חיוב השלמה חל רק על מנין שהתפלל יחד ולא קרא בתורה או אפילו על יחידים שהתפלל לא מנין? (שערי אפרים שער ז סעיף לט וכן הגרש"ז בהליכות שלמה תפילה פרק יב הערה ט לעומת שו"ת בצל החכמה חלק א סימן ז)?

תשובה

אין לי את האחרונים שהזכרת, עכ"פ קה"ת היא **חובת הציבור**, יחיד שהתפלל לבדו כגון חייל במשמרת וכי יוציאו ספר תורה בשבילו או שיקראו פרשה שלמה בגלל שהוא לא שמע?! קהילה שלא קראה מסיבות של עיכוב כלשהו, עליה חל חיוב השלמה, אבל יחיד לא חל עליו חיוב השלמה.

שאלה

6. מכירת חמץ – קנין אודיתא לפי הקצות והנדע ביהודה זה הקנין הכי חשוב בין יהודי לגוי. כיצד אפשר לעשות ע"י הטלפון או בקישור במחשב? לכאורה אין ראייה קבילה שאפשר להוציא כסף. (בדרכי חתימת

3. עי' סי' ב שהוקדש לתפילה בציבור ממרפסות ובגינות.

חבל נחלתו

ידו של האדם או חתימה אלקטרונית או במייל שיודע שאני שולח או הקלטה של טלפון – קישור סתמי שרושמים או בטלפון לכאורה לא עוזר)?

תשובה

ע"י בספרי חבל נחלתו חלק יד סימן יג, שם הראתי שרוב האחרונים לא סמכו על אודיטא.

שאלה

7. חוה"מ – בשנה הזו כולנו נשארים בבית עם ילדים וגם מבוגרים – האם יהיה אפשר להקל בציורים? כתיבת תשבצים? פיסול? ודברי עבודה אחרים למינם?

תשובה

ע"י בספרי חבל נחלתו חלק כב סי' יז, שם הבאתי צדדים להקל⁴.

סימן יד

שימוש בפסח בכלי שבלע חמץ לפני פסח

שאלה

א. היתרא בלע – חמץ לפני הפסח לרוב הפוסקים תחשב בליעתו – היתרא בלע, והיקלו בבליעת חמץ של נ"ט בר נ"ט קודם הפסח. ע"י במאמרי בכרך יג בשתי תשובותיו של הראשל"צ הגר"ע יוסף שהאריך בכך.
ב. נ"ט בר נ"ט שלישי בכלי – בליעת החמץ בבלנדר היא כך: הסיר בלע חמץ ממה שנתבשל בו, ואחר כך פלט הסיר לתוך מרק הירקות שנתבשל בו, ומן הירקות נבלע בבלנדר וכל זאת עוד לפני פסח. וטעם החמץ שהבלנדר פולט בפסח הוא טעם רביעי.

אדם (נוהג כמנהג אשכנז) ריסק ירקות במרק בפסח, בבלנדר שלא הכשיר אותו לפסח. הבלנדר משמש בשאר השנה רק לריסוק ירקות (כולל קטניות). לפני פסח השתמשו בבלנדר בתוך סיר שבלע חמץ. האם המרק מותר באכילה בפסח?

תשובה

בשאלות מסוג זה עסקתי בח"ו סי' יא ובחלק יג סי' יג ועל כן לא אאריך, אלא אכתוב את טעמי ההיתר, לפענ"ד, ואביא בקצרה מקורות לכך.

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אינו נלענ"ד.

חבל נחלתו

הגעיל כלל את הכפות ותחבן בפסח לתוך כלי ראשון יש להתירו באכילה אם יש הפסד מרובה או מניעת שמחת יום טוב לפי שיש לסמוך על סברא הראשונה שהולכין בכל כלי אחר רוב תשמישו ועל דברי האומרים שכל הכלים שנבלע בהם איסור על ידי חום כלי שני אין צריך הגעלה כלל לפי שחום כלי שני אין בו כח להבליע כלל.

"ומכל מקום אין להקל אלא כשאין הכפות בני יומן שאז יש לסמוך על האומרים שנותן טעם לפגם מותר אף בפסח כי כן עיקר אבל אם הן בני יומן מבליעת חמץ אין להקל".

סעיף לד

"במה דברים אמורים בחום כלי שני עצמו דהיינו הכפות שבלעו חמץ על ידי חום כלי שני דהיינו בתוך הקערה שהוא כלי שני אבל עירוי מכלי שני כגון רוטב חם שהיד סולדת בו של חמץ שבתוך הקערה שנשפך על דבר היתר בפסח אין להחמיר בו ודי לו בהדחה אף על פי שאין כאן נותן טעם לפגם ואין צריך לומר שחום כלי שלישי ורביעי אינו אוסר בפסח אף שהיד סולדת בו".

"ומכל מקום אין להקל בזה אלא אם כן יש הפסד מרובה או מניעת שמחת יום טוב כיון שיש מחמירין אף בשאר איסורים בכל חום שהיד סולדת בו אף שהוא כלי שלישי ורביעי שאף שאין לו כח לבשל מכל מקום יש לו כח להבליע ולהפליט אם כן על כל פנים בחמץ בפסח יש לנהוג כמותם שהרי יש מחמירין בחמץ בפסח אפילו בצונן כמו שיתבאר בסי' תס"ד".

במקרה הנוכחי שכל הבליעה היא טעם שלישי בכלי נראה לענ"ד שאף ללא הטעם

כתב הריטב"א (חולין קיב ע"א): "ודכוותה לענין חמץ בפסח דגים שעלו בקערה של חמץ בין לבישול בין למליח קודם זמן איסורו, [על בדברי רבינו פסחים ל' א', ונראה שחסר כאן, ואפשר דצ"ל וחזרו ונתערבו בשלישי קודם זמן איסורו כו', וכ"נ בהמשך דברי רבנו] הרי הם מותרין בפסח משום דהוי נ"ט בר נ"ט, דלא חשיב איסור כלל, ומשום הכי אף על גב דחמץ בפסח איסוריה במשהו לית לן בה, **דכל כי האי גוונא לא חשיב דאיכא חמץ כלל בשלישי וכבר נתבטל גם בשני**, דחמץ לפני זמנו בטל הוא בששים, וכן עמא דבר".

וכתב בתפארת ישראל (כללי חמץ ונוקשה אות ב): "אבל משהו ונטל"פ יחד, ככף אב"י שתחבו בקדירה פסח, אף דאסור באכילה, מותר בהנאה (מג"א ת"ג י"ב), וכ"ש דמותר להשהותו (תמ"ז ח"י סק"ח). **וכ"כ נ"ט בר נ"ט דהיתירא וסתם כלי אב"י יחד מהנעשה קודם פסח מותר אפי' באכילה בפסח** [לכל הפחות ביום האחרון] (מג"א תמ"ז סק"ה).

וכ"כ בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תנא סעי' לב-לד):

סעיף לב

"וכלים שנשתמש ונבלע בהן חמץ כל השנה על ידי חום כלי שני כגון כפות שאינן מיוחדין להגיס הקדירה או להוציא בהן תבשיל מהקדירה אלא רוב תשמיש המיוחד להם הוא לאכול בהם מהקערה שהיא נקראת כלי שני (לאחר שנפסק הקילוח מהכלי ראשון) הרי הן נכשרין על ידי הגעלה בכלי שני"...

סעיף לג

"וכל זה לכתחלה אבל בדיעבד אפילו לא

חבל נחלתו

מנהג המיקל בנותן טעם לפגם לא הפסיד [מג"א סקמ"א] ואפילו בפחות מס' מותר [ח"י סקמ"ה] דכן עיקר לדינא ולפ"ז המבשל בפסח בכלי חמץ שאינו בן יומא מותר התבשיל כמו בשארי איסורים ומ"מ אין להורות כן רק לעני ולא לעשיר ובקדירה שעבר עליו י"ב חדש יש להתיר לכולם דכבר פג טעמו וריחו"...

וכאן שטעם שמעיקרא אינו אלא טעם שלישי הוא ודאי כבר פגום ואף המחמירים בנטל"פ בפסח יתירו.

מסקנה

כיון שמדובר בכלי שאינו בן יומו ולכן כל טעם שיפלוט הוא פגום, וכיון שחמץ הוא היתרא בלע ולכן מעיקר הדין בנט"ט בר נ"ט הוא בטל קודם הפסח, ובעיקר שכל בליעת הבלנדר היא טעם שלישי, ומה שאנו חוששים הוא לטעם רביעי שיפליט נראה שהכל מותר הן מרק הירקות לאכילה בפסח והן הסיר אינו צריך הגעלה.

של שמחת יום טוב או הפסד מרובה מותר.

ג. טעם לפגם – הבלנדר אינו בן יומו ולכן פליטתו פגומה, ובצירוף הטעמים הקודמים נראה להקל.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תמז ס"י): "נותן טעם לפגם, מותר גם בפסח". ורמ"א הגיה: "ויש מחמירין, וכן נוהגין באלו המדינות. ובמקום שיש מנהג להחמיר, אפילו משהו ונותן טעם לפגם אסור (ת"ה סימן קצ"ח /קכ"ח/)".

ופסק המשנה ברורה (ס"ק צח): "וכן נוהגין וכו' – ובמקום שאין המנהג ידוע יש להורות דהמיקל לא הפסיד והמחמיר תבא עליו ברכה".

וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' תמז סכ"א): "ובענין נותן טעם לפגם ג"כ יש דיעות דרבינו הב"י בסעיף י' כתב דנותן טעם לפגם מותר גם בפסח ורבינו הרמ"א כתב דיש מחמירין וכן נוהגין באלו המדינות ובמקום שיש מנהג להחמיר אפילו נותן טעם לפגם ומשהו אסור עכ"ל ואם ניתוסף לזה גם ריחא מותר אמנם במקום שאין

סימן טו

ניקוי מסנני מזגן ביום טוב

תשובה

א. צריך לדון האם יש בכך משום בונה וסותר בשבת וי"ט. כתב בתפארת ישראל (לכלכלת שבת כללי ל"ט מלאכות, כלל לד, א) בונה בקרקע): "...וכן השובר או מנתק צירי דלת כמו שעושה

שאלה

בראש השנה המזגנים של בית הכנסת עבדו אולם לא צננו את בית הכנסת. התברר שלא ניקו את המסננים במזגנים כבר זמן רב. האם מותר לשולפם ממקומם, לנקותם ולהשיבם למקומם?

חבל נחלתו

ובתוספת מעוד אחרונים, נחלק הדבר לשלשה חלוקות, כדלהלן:¹ "חלוקה א. דבר המיועד להיות בקביעות ובתמידות מחובר או צמוד לקרקע או לבנין או לארון גדול (שיש בו נפח של ארבעים סאה), ומשמש לו ומשלימו והוא כחלק ממנו (ואפילו אין מטרתו אלא לנוי ויופי), אסור בשבת להניחו במקום המיועד לכך, ונלמד מדברי הגמ' (שבת ק"ב ע"ב) הבונה נדבך של אבנים חייב על הנחת האבנים אפילו לא הדביקים בטיט, שכן היתה דרך בנייתם, עיין שם. אבל אם הדרך לדבק בטיט או מסמרים, והרכיבם בלא הדבקה, אין חיוב בונה מה"ת אלא מדרבנן, והתירוהו במקום כבוד הבריות (שו"ע סי' ש"ב סעי' י) ובמקום עונג שבת (סי' רנ"ט סעי' ו', ועיי"ש במשנ"ב) ואפילו אינו עושה שום פעולת הידוק או חיבור בדבק או במסמרים אלא הנחה בעלמא, ואפילו אין כוונתו להניחו שם אלא לזמן קצר, מכל מקום כיון שמיועד עבור להניחו שם בתמידות וקביעות, הרי זה בכלל איסור בונה, ואם מסלקו משם הרי זה בכלל איסור סותר".... (עיי"ש בדוגמאות). במקרה הנוכחי מסנני מזגן אינם מחוברים למזגן אלא מכוסים בדלת נפתחת, ונמצאים במסילות לשם הוצאה, ניקוי, והכנסה מחדש. הם אמנם חלק מן המזגן אבל מתוכננים לפירוק והרכבה, ולכן נראה לי שאיסור הוצאתם והכנסתם הוא מדרבנן.

ג. כיון שהאיסור מדרבנן, מותר לומר לנכרי לפתוח ולשלוף את המסננים בשבת וביו"ט מפני צער הרבים כאמור בשולחן

(השלאסער) כשלא יוכל לפתוח הדלת, או המסיר או מחזיר דלת או חלון לצירן, חייב משום סותר או בונה, **ולהכי גם ע"י עובד כוכבים אסור** (מג"א ש"ח סק"ב, ורט"ז ש"ג ה'), ואפ"ל אם אין הדלת והחלון מחוברים בצירן רק תחוב"ל בחוזק, ואינו עשוי להוציאן רק לעתים רחוקים, **כשסותרם או תקען בשבת חייב משום בונה וסותר** (מג"א ש"ג ז). ובמחוברין בצירין, אפ"ל באינן תחובים בחוזק, חייב כשהוציאן מהצירין או מחזירן (כשבת ק"ב ב' ועירובין ק"ב), דדוקא בכלים גזרינן שמא יתקע בחוזק, אבל בבנין אפ"ל באינו תקוע בחוזק חייב (ע"ש).² והוסיף (שם): "דבר המחובר לקרקע ע"י שקשור בחבל, לרש"י הו"ל סתירת חותמות שבקרקע מד"ס, ולתוס' י"ל דהוה דאורייתא. מיהו לכ"ע שרי ע"י עובד כוכבים (משבצות ש"ט ט)".

מזגנים מחוברים לקיר הבנין, ועל כן כל פעולה בחלקי המזגן צריך לדון עליה משום בונה או סותר.

הזת פתחי יציאת האויר או סגירתם במזגנים – אם ניתנת להיעשות ידנית והם על צירים – אינה שונה מפתחת חלון ודלת על צירים ומותרת בשבת על ידי כל אדם.

לעומת זאת, פתיחת המכסים ושליפת המסננים היא פעולה שאיננה יום-יומית ויש בה פירוק והרכבה מחדש (ללא דיון על ניקוי המסנן).

ב. כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' שיג)¹: "וכללים יסודיים נתבאר בדבריהם בענין מלאכת בונה וסותר, ומסקנת דבריהם

1. הבאתי אך מקורות עיקריים, כמו"כ השמטתי דוגמאות וכד' (א").

חבל נחלתו

אותו בחזקה או להטיח אותו בקיר ואז חלק גדול מהלכוך יוצא ונופל. כמו"כ מותר לנכרי לעבור עליהם עם מברשת.

לגבי שטיפת המסננים במים בשבת ע"י נכרי, נראה שהדבר תלוי בחומר ממנו המסננים עשויים, אם הם מסיבים הבאים מהצומח או מן החי הדבר אסור משום מלבן ככל הרטבת בד במים. אם המסננים עשויים סיבי פלסטיק ונילון נראה שמותר לשטוף אותם במים ע"י נכרי.

מסקנה

- א. אין לפרק ולהרכיב מסנני מזגן אלא ע"י נכרי באמירה לו מחמת צורך גדול של צער הרבים.
- ב. המסננים הם מוקצה בשבת ויו"ט ומותרים בטלטול רק ע"י נכרי.
- ג. ניקוי המסננים בניעור והברשה מותרים ע"י נכרי.
- ד. ניקוי המזגנים במים ע"י נכרי תלוי בחומרים מהם עשויים המסננים.

ערוך (א"ח ס"ז 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 מצוה; או להביא מים דרך חצר שלא עירבו, לרחוץ בו המצטער; ויש אוסרין".

והוסיף המשנ"ב בשער הציון (סימן שז ס"ק כד): "ומה שכתב צורך הרבה, אפשר דוקא בדבר שהוא צער הגוף, כמו שמסיים לרחוץ בו המצטער". וכאן זהו צער של הרבים להתפלל בחום גדול.

ד. נראה שהמסננים הם מוקצה, ואסורים בטלטול כמו כל כלי שמלאכתו לאיסור (ואולי הם מוקצה מחמת חסרון כיס). ולכן הטלטול שלהם בשבת ויו"ט יכול להיעשות רק ע"י נכרי ולא ע"י ישראל. ה. הדרך בה מותר לנקות את המסננים על ידי נכרי היא בראש וראשונה לנער

סימן טז

מי יכול לעבר שנה

תשובה

א. נאמר בברכות (סג ע"א): "אמר רב ספרא, רבי אבהו הוה משתעי: כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר

שאלה

בימינו, מי רשאי ויכול לשנות את לוח השנה המופיע בטור (בסוף הלכות ראש חודש)¹.

1. בעקבות מגיפת הקורונה בישראל, הועלתה אפשרות לעבר את השנה ובכך פסח יתאחר, וסביר שניתן יהיה לעשותו בחבורות כבכל שנה.

חבל נחלתו

לארץ. שלח ליה רבי תלת איגרון גבי רבי יצחק ורבי נתן בחדא כתב לקדושת חנניה. ובחדא כתב גדיים שהנחת נעשו תישים. ובחדא כתב אם אין את מקבל עליך צא לך למדבר האטד ותהא שוחט ונחונין זורק. קדמיתא ואיקרון תינייתא ואיקרון. תליתייא בעי מבסרתון אמרין ליה לית את יכול דכבר איקרתנן. קם רבי יצחק וקרא כתיב באורייתא אלה מועדי חנניה בן אחי רבי יהושע. אמרין ליה מועדי י"י. אמר לון גבן קם ר' נתן ואשלם כי מבל תצא תורה ודבר י"י מנהר פקוד. אמרין ליה [ישע' ב ג] כי מציון תצא תורה ודבר י"י מירושלים. אמר לון גבן אזל וקבל עליה גבי רבי יהודה בן בתירה לנציבין. אמר ליה אחריהם אחריהם. אמר ליה לינה ידע מה שבקית תמן. מאן מודע לי דאינן חכמים מחשבה דכוותי. מכיון דו אמר לא חכמין דכוותי ישמעון ליה. מכיון דאינן חכמין מחשבה דכוותי ישמע להון. קם ורכב סוסיא הן דמטא מטא הן דלא מטא נוהגין בקילקול".

בשני המקרים מדובר על עיבור שנה אחד לכל ישראל ולא שניים, מפני ששניים יביאו לפירצה שקרתה לפי הירושלמי, לאן שהגיעו שלוחיו השניים של חנניה עשו כארץ ישראל, ולאן שלא הגיעו נהגו בקלוקל.

נראה שאין אפשרות לקבוע שנה מעוברת לכל מי שידוע, אלא צריך לכך סמכות מן הסנהדרין או מן הנשיא.

פרט למחלוקת של רס"ג עם בן מאיר לא ידוע לי לענ"ד, ערעור על החשבון, והחשבון המצוי בטור ומעובד לטבלאות הוא הקובע לכל ישראל יחדיו כל שנה ושנה. אף פוסק לא חלק עליו ולא שינה

שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ. שגרו אחריו שני תלמידי חכמים רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל. כיון שראה אותם, אמר להם: למה באתם? אמרו ליה: ללמוד תורה באנו. הכריז [עליהם]: אנשים הללו גדולי הדור הם, ואבותיהם שמשו בבית המקדש, כאותה ששנינו: זכריה בן קבוטל אומר: הרבה פעמים קריתי לפניו בספר דניאל. התחיל הוא מטמא והם מטהרים, הוא אוסר והם מתירים. הכריז עליהם: אנשים הללו של שוא הם, של תהו הם. אמרו לו: כבר בנית – ואי אתה יכול לסתור, כבר גדרת – ואי אתה יכול לפרוץ. אמר להם: מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים, אני אוסר ואתם מתירים? – אמרו לו: מפני שאתה **מעבר שנים** וקובע חדשים בחוץ לארץ. אמר להם: והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ? – אמרו לו: הנח רבי עקיבא, שלא הניח כמותו בארץ ישראל. אמר להם: אף אני לא הנחתי כמותי בארץ ישראל. – אמרו לו: גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרנים, והם שגרונו אצלך, וכן אמרו לנו: לכו ואמרו לו בשמנו: אם שומע – מוטב, ואם לאו – יהא בנדוי. [ע"ב] ואמרו לאחינו שבגולה: אם שומעין – מוטב, ואם לאו – יעלו להר, אחיה יבנה מזבח, חנניה ינגן בכנור, ויכפרו כולם ויאמרו: אין להם חלק באלהי ישראל. מיד געו כל העם בבכיה ואמרו: חס ושלום! יש לנו חלק באלהי ישראל. וכל כך למה? – משום שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

וכך נאמר בירושלמי נדרים (פ"ו ה"ח): "חנניה בן אחי רבי יהושע עיבר בחוצה

בו מאומה² (חוץ מן המדפיסים שבבורות צמצמו עמודות בטבלא, ובדורנו החזירו עטרה ליושנה בספרי הטור החדשים). הלוח מוכן עד מחזור שי"ח כלומר 6042 לבריאת העולם. ב. כתב בספר המצוות לרמב"ם (מצות עשה קג):

"ודע שהחשבון הזה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי החדשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ ישראל לבד. אלא בעת הצורך ובהעדר החכמים מארץ ישראל אז אפשר לבית דין הסמוך בארץ ישראל שיעבר השנים ויקבע חדשים בחוצה לארץ כמו שעשה רבי עקיבא כמו שהתבאר בתלמוד (ברכות סג א יבמו' קכב א). ובה קושי גדול חזק. והידוע תמיד שבית דין הגדול אמנם היה בארץ ישראל והם יקבעו חדשים ויעברו שנים בפנים המקובלים אצלם ובקבוצם גם כן. ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה לא ידעו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה. וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב לא מפני חשבוננו נקבעהו יום טוב בשום פנים אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ראש חודש או יום טוב. ומפני אמרם שזה היום ראש חדש או יום טוב יהיה ראש חדש או יום טוב, בין שהיתה פעולתם זאת בחשבון או בראיה. כמו שבא בפירוש (ספר' אמור פ"י) אלה מועדי י"י אשר תקראו אותם אין לי

מועדות אלא אלו, כלומר שיאמרו הם שהם מועדות אפילו שוגגין אפילו אנוסין אפילו מוטעין כמו שבאתנו הקבלה. ואנחנו אמנם נחשב היום כדי שנדע היום שקבעו הם ר"ל בני ארץ ישראל בו ר"ח כי במלאכה הזאת בעצמה מונין וקובעין היום, לא בראיה. ועל קביעתם נסמוך. לא על חשבוננו. אבל חשבוננו הוא לגלוי מילתא. והבין זה מאד".

"ואני אוסיף לך באור. אילו איפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל, ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים. לפי שאין לנו רשות שנחשב בחוצה לארץ ונעבר שנים ונקבע חדשים אלא בתנאים הנזכרים כמו שבארנו. כי מציון תצא תורה ודבר י"י מירושלים (ישעי' ב מיכה ד). וכשיתבונן מי שיש לו שכל שלם לשונות התלמוד בכונה הזאת יתבאר לו כל מה שאמרנוהו ביאור אין ספק בו".

נראה מדברי הרמב"ם שהחישוב ניתן לבי"ד הגדול, והם קבעו לדורות את הלוח, וכל הכתוב בטור כלוחות שנה הוא התכוונות לחשבונם בלבד. (וכורך בזה גם ישיבת מי משראל בארץ ישראל).

וכ"נ מדברי ספר החינוך (פרשת בא מצוה ד): "ואם תשאל, אם כן היאך אנו עושים היום שאין לנו חכמים סמוכים. דע שכך

2. הרב גוסטמן זצ"ל ראש ישיבת 'רמיילס וילנא' בירושלים, סיפר שהגרח"ע גרוז'נסקי זצ"ל ביקש בתחילת מלחמת העולם השנייה, קרוב לפטירתו, מאחד ממקורביו, להכין לוח בכת"י לשמונה שנים, נתן אחד מהם לרב גוסטמן ואמר לו: אתה תינצל, שיהיה לך הלוח לדעת זמנים ומועדים.

חבל נחלתו

שיש סנהדרין קובעין על הראייה ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על חשבון זה שאנו מחשבין בו היום ואין נזקקין לראייה, אלא פעמים שיהיה יום שקובעין בו בחשבון זה הוא יום הראייה או קודם לו ביום או אחריו ביום...".

"ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה, מסוף חכמי תלמוד בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבוע, אבל בימי חכמי משנה וכן בימי חכמי תלמוד עד ימי אבבי ורבי על קביעת ארץ ישראל היו סומכין".

ד. על שיטת הרמב"ם משיג הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם (מצות עשה קנ):

"אבל הענין שהוא שלם מכל דופי ומנופה מכל עפרורית בסוגית התלמוד בענין הזה הוא מה שאומר שקדוש החדש ועבור השנה אינם צריכין ב"ד הגדול אלא שלשה והם מומחין כמו ששנו משנה שלימה בתחלת סנהדרין עבור החדש בשלשה עבור שנה בשלשה וכן שנו בשלישי מראש השנה (כה ב) ראוהו שלשה והם ב"ד יעמדו שנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו שניהם בפניהם ויאמרו מקודש מקודש שאין היחיד נאמן על ידי עצמו. ואמרו בגמרא פשיטא סד"א דכיון דתנן דיני ממונות בשלשה ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי הכא נמי לקדשיה ביחיד קמ"ל. ואימא הכי נמי אין לך מומחה לרבים כמשה רבינו וקאמר רחמנא עד דאיכא אהרן בהדך דכתיב החודש הזה לכם ראש חדשים. כלומר ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד. וכן בעבור אמרו עוד בגמרא סנהדרין (כו א) ר' חייא בר זרנוקי ור' שמעון בן יהוצדק הוו אזלי לעבורי שנה

קבלנו שרבי הלל הנשיא בנו של רבי יהודה הנשיא שהיה גדול בדורו ונסמך בארץ, והוא החכם שתיקן לנו חשבון העיבור, הוא קידש חדשים ועיבר שנים העתידיים לבוא עד שיבוא אליהו, ועל זה אנו סומכים היום".

ג. בהתאם לדבריו בס' המצוות פסק הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"א ה"ח):

"אין מחשבין וקובעין חדשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם, ואם היה אדם גדול בחכמה ונסמך בארץ ישראל ויצא לחוצה לארץ ולא הניח בארץ ישראל כמותו, הרי זה מחשב וקובע חדשים ומעבר שנים בחוצה לארץ, ואם נודע לו שנעשה בארץ ישראל אדם גדול כמותו ואין צריך לומר גדול ממנו הרי זה אסור לקבוע ולעבר בחוצה לארץ ואם עבר וקבע ועיבר לא עשה כלום". נראה שכוונת הרמב"ם לזמן שהיו קובעים לפי הראייה.

כך כתב הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ה ה"א-ה"ג) בהמשך:

"כל שאמרנו מקביעות ראש החדש על הראייה ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך, אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות, שכך נאמר למשה ולאהרן החדש הזה לכם ראש חדשים ומפי השמועה למדו איש מאיש ממשה רבינו שכך הוא פירוש הדבר עדות זו תהיה מסורה לכם ולכל העומד אחריהם במקומם, אבל בזמן שאין שם סנהדרין בארץ ישראל אין קובעין חדשים ואין מעברין שנים אלא בחשבון זה שאנו מחשבין בו היום".

"ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא, שבזמן

חכמים ואמרו לו מפני מה אתה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ אמר להם שכך מצינו בעקיבא בן יוסף שהיה מעבר שנים וקובע חדשים בח"ל אמרו לו הנח לעקיבא בן יוסף שלא הניח כמותו וירד אמר להם אף אני לא הנחתי כמותי וירדתי אמרו לו גדיים שהנחת נעשו תישיש וכך אמרו לנו אמרו לו משמנו אם חוזר בו מוטב ואם לאו יהא בנידוי. והמתלמד מן המעשה הזה כי בלא רשות ב"ד שלארץ ישראל היה מעבר שנים וקובע חדשים. אבל יראה לי שבזמן שבית המקדש קיים שהיו ב"ד הגדול במקומם ולהם הרשות נתונה מן הכתוב שנ' (ר"פ שופט"י) ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר י"י לא היה רשות לשום אדם לעבר ולקדש אלא להם או ברשותם".

"וכך אמרו במכילתא (ר"פ החודש) ר' יאשיה אומר מנין אתה אומר שאין מעברין את השנה אלא בב"ד הגדול שבירושלם ת"ל ראשון הוא לכם דברו אל כל עדת בני ישראל. והוא העניין שפרשנו שהיה להם רשות כל ישראל והסכמה שלכלם, לא שיהיו **שאר הסמוכין** פסולין לזה. אבל כיון שגלו ונטל כח המשפט מהם שהמקום גורם ואין להם כח אפילו כסנהדרי קטנה לדון דיני נפשות מאותה שעה תהיה הרשות ביד הגדול שבישראל לקדש ולעבר אפילו בח"ל. וזה דבר הגון. ואמרו עוד בירושל' בראשון שלסנהדרין (ה"ב) בח"ל אין מעברין אותה ואם עברוה אינה מעוברת ביכולין לעבר אותה בארץ אבל כשאינם יכולין לעבר אותה בארץ מעברין אותה בח"ל יחזקאל עבר בח"ל ברוך בן נריה עבר בח"ל חנניה בן אחי ר' יהושע עבר בח"ל

בעסיא פגע בהו ריש לקיש. ובגמר ארץ ישראל (סנה' פ"א ה"ב) הזכירו מעשה אמרו לעבור שנה מתחילין מן הצד וכבר נכנס ר' יוחנן והוא הקטן שבהם אמרו לו אמרו הרי השנה מקודשת בעבורה אמר השנה מקודשת בעבור אמר רבי יונתן ראה הלשון שלמדנו בן הנפח אילו הייתי אומר בעבורה הייתי אומר שאלו אחד עשר יום שהחמה עודפת על הלבנה אלא בעבור שהוסיפו לה חכמים שלשים יום. הרי שני התלמודים שוים שמחשבין ומעברין את השנה בשאר בתי דינין ובכל זמן. **שלא היו החכמים האלו מכלל סנהדרי גדולה** וסנהדרי גדולה כבר נתבטל דינה משעת חרבן כמו שבארנו"...

"וזהו הדין הנהוג להם מן התורה בין קודם חרבן בין לאחר החרבן אלא בזמן שהיה להם בית דין הגדול היה הדבר מסור להם והם היו המקדשים את החדש והמעברים את השנים לא ב"ד אחר מפני שרשות כל ישראל נטולה מכל ב"ד אחר עמהם. והיה מטכסיסם שאין מעברין את השנה אא"כ ירצה הנשיא, וכן בעדות החדש הוא היה המקבל העדות ומקדש את החדש ועם כל זה תיקנו שאם היה במקום אחר יהא כבודו מחול ולא יהיו העדים הולכים אלא למקום הוועד ושם יקדשו החדש כמו שאמור באחרון שלראש השנה (לא ג). ומצוה מן התורה לעבר את השנה ביהודה לא בשאר א"י אבל אם היו החכמים הגדולים במקום אחר אפילו בחוצה לארץ ואין כמותם בארץ והם שנסמכו בארץ מעברין אותה שם כמו שאמרו באחרון שלברכות (סג א – ג) כשירד חנניה בן אחי ר' יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בח"ל שגרו אחריו שני תלמידי

חבל נחלתו

שלח ליה ר' וכו'. אבל אם אין בא"י ב"ד שלשלה **סמוכין** ולא בחוצה לארץ שנשמכו בארץ כדין הסמיכה מן התורה עד יהושע מפי משה מפי הגבורה באמת שיתבטלו המועדות ולא יועיל חשבוננו בשום פנים כאשר הזכיר הרב. ואין הפרש וחלוק בדבר בין שנמחה משם אותות האומה לגמרי, שכבר היה זה כענין שאמרו במסכת יומא (נד א) ר' יהודה אומר חמשים ושתים שנה לא עבר איש ביהודה שנאמר מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו ושם אמרו רבי יוסי אומר שבע שנים נתקיימה גפרית ומלח בא"י, ובין בהיות שם אנשים רבים מעמנו, אחר שאין שם בית דין ראוי לקדש ולעבר, רצוני לומר ב"ד שלשלה סמוכין כדין. **והיום בעונותינו כבר בטל הבית דין הזה ונעדר מכל ישראל**."

"וראיתי לו עוד בהלכות קדוש החדש (פ"ה ה"א - ב) שאמר בזמן שאין סנהדרין בא"י אין קובעין חדשים ואין מעברין שנים אלא בחשבון זה שאנו מחשבין היום ודבר זה הל"מ הוא שבזמן שיש סנהדרין קובעין על פי הראייה ובזמן שאין סנהדרין קובעין בחשבון זה שאנו מחשבין בו היום. נתקשה לו עוד הענין ושם הדבר מסורת וקבלה והל"מ מה שלא נאמר בתלמוד ולא הוזכר זה בשום מקום והוא עצמו זצ"ל הזכיר שם (ה"ג) כי בימי חכמי המשנה וכן בימי חכמי התלמוד עד ימי אב"י ורבא לא היו קובעין בחשבון ועל קביעות א"י בראיה היו סומכין. וכבר בארנו שלא היתה סנהדרי גדולה נוהגת לאחר חרבן ואם היו נוהגין בה לא היה להם דין ב"ד הגדול ולא דין סנהדרין כלל. ועם כל זה לפי דבריו בספר הזה שהוא מודה שאפילו בקביעות החשבון צריך שיהיה שם בארץ ב"ד או שיהיה

בחוצה לארץ ב"ד שנשמך בארץ בטלו המועדות היום מכמה שנים שהרי אין בארץ ב"ד נסמך ולא בחוצה לארץ. וכן אפילו לדברינו שגם אנו מצריכין מן התורה בין בראיה בין בחשבון ב"ד **שלשלה והם מומחין** והנה היום **נעדר הבית דין הזה מכל ישראל**. אבל מרפא הקושי הגדול הזה הוא שר' הלל הנשיא בנו של רבי יהודה הנשיא שתקן חשבון העבור הוא קדש חדשים **ועבר שנים הראויין להתעבר לפי מניינו עד שיבוא אליהו** ז"ל ונחזור לקדושתו על פי הראייה בב"ד בבית הגדול והקדוש אמן במהרה בימינו יהיה. שהוא זכור לטוב ראה שיתבטלו המועדות מפני הפסד הסמיכה כמו שנתבטלו דיני קנסות וכל דבר שצריך מומחין ועמד ותקן החשבון וקדש ועבר בו חדשים ושנים עד שיבנה בית המקדש ולפיכך הוא שבטלה הראייה אצלנו לפי שאין לנו ב"ד הראויין לקבל העדות ולקדש על פיהם. **והוא טעותם של המינין הקראין י"ש**. לא כדברי הרב. ועל השואל להקשות מזו שאמרו (ר"ה ז א, סנה' יב א) אין מעברין את השנה לפני ראש השנה ואם עברו אינה מעוברת אבל מפני הדוחק מעברין אותה אחר ראש השנה מיד. ותשובת זו השאילה שאין זמן העבור קבוע להם כי מן התורה אין להם אלא שלא יעברו אותה אחר ניסן דכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים ודרשו (סנה' יב ב, וש"ג) זה ניסן ואין אחר ניסן, אבל לפי שלא היו רגילין בעבור אלא בקרוב לאדר שנודע להם ענין האביב ופירות האילן ואם יקדימו להם בשנה מן השנים יבוא הדבר לידי שכחה ושבוש מפני זה היה להם תקון שלא יעברו אותה קודם ר"ה שמא ישכחו העם ויבאו לזלזל בחמץ בפסח ובמועדות

אשר תקראו אותם במועד. וזה הענין הוא קיום החדשים והמועדות היום עד יבוא ויורה צדק לנו".

עולה מדברי הרמב"ן שראשי החודשים והעיבורים נקבעו מזמן הלל הנשיא (שהיה בתקופת סוף אבוי ורב או אחריהם), ואין לשנותם עד שיבוא אליהו ויתחדש הקידוש עפ"י הראיה. ובקביעת הלל ובית דינו מתקיימת מצות 'אלה מועדי ה' אשר... במועד'.

ה. באנציקלופדיה תלמודית (כרך לו, לוח השנה) סיכמו למי נתונה הסמכות לקבוע את לוח השנה כאשר אין מקדשים עפ"י הראיה כך: "בזמן הזה שאין לנו בית דין סמוכים לקביעות חדשים ושנים, כתבו ראשונים – לשיטתם שהקביעות על פי חשבון צריכה בית דין סמוכים - שאנו סומכים על הלל הנשיא בנו של רבי יהודה הנשיא, שקידש את כל החדשים ועיבר את כל השנים העולים בחשבון, עד שיבוא אליהו (ס' התרומות שער מה אות ד, בשם רז"ה; השגות הרמב"ן לשהמ"צ בד' הרמב"ם שם עשה קנג, וע"ש שצידד לומר שלא שקידש ועיבר בפועל, שהקידוש והעיבור אינם מעכבים, וא"צ אלא חשבון והסכמת ב"ד, והלל הסכים עם בית דינו לחשבון ותיקנו; רא"ה ביצה ד ב; החינוך מ' ד; ריטב"א ר"ה יח א וסוכה מג א; יסוד עולם מאמר ד פ"ט; ח' הר"ן סנהדרין יא א. וכו' בד' רס"ג שבציון 258, שסבר שהקביעות ע"פ החשבון קיימת, אף על פי שבני א"י אינם מסכימים לה, וע"כ שכבר נתקדשה ע"י הלל. ועי' רלב"ח בקונ' הסמיכה ד"ה עוד כתב וז"ל זהו, שכי"ה לגי' שלפנינו בשהמ"צ שם: שב"ד הגדול שבא"י כבר קבעו, אבל לגי' הרמב"ן: שב"ד שבא"י קבעו, מ' ב"ד בזה"ז, וע"ש מסקנתו, שבחידוש החשבון סומכים על הלל, וצריך ב"ד שבזה"ז לקביעות

והתנו שאם עברו לא תהא מעוברת עד שיחזרו ויגלו חשבונם לעם בזמנו. וכך אמרו (שם א) חשובי מחשבינן גלויי לא מגלינן. אבל כיון שראה החכם הנזכר בזמנו ביטול המועדות לגמרי אם לא יעשה הקיבוע ההוא וראה תקון הכל בחשבון הזה אין מקדים ואין מאחר ושהדבר יותר מוסכם ומקובל על העם בדעתם המועדות בקביעות מאין שבוש ושנוי עמד וקדש חדשים ועבר השנים כולם לפי החשבון בב"ד ההוא הסמוך ובארץ הנבחרת כראוי. ואני סבור שאין קדוש החודש מעכב בחדשים ולא הצריכו חכמים לומר מקודש מקודש אלא שהוא מצוה לפרסומי מילתא בעלמא אבל מכיון שהסכימה דעת ב"ד שיהיה החדש הזה מלא או חסר קורא אני בו אשר תקראו אותם. שהרי ר' אלעזר בר' שמעון אומר (שם י ב, ר"ה כד א) בין מלא בין חסר אין מקדשין אותו שנ' וקדשתם את שנת החמשים שנה שנים אתה מקדש ואין אתה מקדש חדשים, ור' אלעזר בר' צדוק, שהלכה כמותו (ר"ה כד א), אמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו. אלמא אין קדוש מעכב. וכן אמרו (שם כ א) שמצוה לקדש ע"פ הראייה, ואינו מעכב. והוא כל שכן בעיבור. ומה שאמרו (ב"ב קכא א) מועדי י"י צריכין מומחין ומועדי י"י צריכין קדוש בית דין, זה הוא למצוה. אי נמי צריכין בית דין קאמר לחשוב בהם ולהסכים ביחד אם מלאים אם חסרים ובשנים אם פשוטה אם מעוברת וכך אמרו (ר"ה ז א) שתא מעוברת בחושבנא תליא מילתא. ולפי כל זה נאמר שמשעה שהסכים ר' הלל הנשיא ובית דינו על החשבון הזה ותקן אותו לדורות בחדשים ובשנים קורא אני בהם אלה מועדי י"י

חבל נחלתו

אינה מועילה לקדש חדשים), והרי הזמן ראוי לקידוש בבית דין, וחל קידושו של הלל הנשיא (אב"נ שם, בד' רמב"ם, שאילו בטל ישוב הארץ אין החשבון מועיל כלום, שדוקא אילו בטל לגמרי אינו מועיל, וכל זמן שלא נתבטל, נעשית הקביעות של הלל בשעה הראויה להיעשות בב"ד). ויש סוברים שהלל הנשיא לא יסד אלא את עיקר החשבון, אבל הקביעות בכל שנה נעשית בבית דין שאינם סמוכים (עי' אחרונים דלהלן. וכן לסוברים שיש מכללי החשבון שלא נהגו תמיד בזמן הגאונים, עי' ציון 34 בערך זה באנ"ת, שלדבריהם ודאי לא קידש הלל את החודשים כמו שהם, לפי אותם כללים שלא היו מוכרחים בימיו), מהם שכתבו, שכשקובעים בני ארץ ישראל ואומרים יום פלוני הוא ראש חודש או מועד (צ"ב אם הכוונה שאמירה בפועל מעכבת, או שהכוונה לניהוג, וכן צע"ק אחרי שכבר נהגו ר"ח, מה המשמעות למועד), נעשה כאילו הם מסכימים שחכמיהם יהיו דיינים סמוכים לענין קידוש החודש וקביעות מועדים, ובהסכמה זו נעשו חכמיהם סמוכים לענין זה, לסוברים שמועילה הסכמת חכמי ארץ ישראל בזמן הזה לסמוך דיינים, ולפיכך יש כח בידם לקבוע חדשים (ר"י בירב באגרת הסמיכה שבקונ' הסמיכה לרלב"ח ד"ה ועוד כתב הרמב"ן, ועי' אב"נ שם אות ו, שאף לדבריו [וע"ש שבטעות הביאו בשם רלב"ח] א"צ קידוש בפועל; שו"ת נפש חיה סי' א ד"ה ובזה: וגם אפשר, וד"ה וצריכין. ועי' רלב"ח שם ד"ה ועתה, שמפקפק שבזה"ז א"א לסמוך לדבר מסויים, אם לא נסמך לכל דבר, או שכיון שהקביון הכללי שבארץ ישראל יש להם דין סמוכים לסמוך דיינים, ודי יש להם דין סמוכים לקביעות חדשים, ודי בחשבון של בני ארץ ישראל לסמוך עליו (משך חכמה שמות יב א), ומהם שסוברים

שבכל שנה), לפי שראה שהסמיכה מתמעטת ומתבטלת מישראל, ולא יהיה בית דין הראוי לקדש חדשים ולעבר שנים, ויבוא לידי ביטול המועדים (רמב"ן שם; רא"ה שם; ריטב"א שם; ר"ן שם), ואף על פי שאין מקדשים חדשים ואין מעברים שנים אלא במועד, רשאי היה הלל לקדש ולעבר קודם זמנם, מפני שהיתה זו שעת הדחק (רא"ה שם וריטב"א שם ושם, ע"פ סנהדרין יב א. ועי' רמב"ן שם), ואין אנו נוהגים ראש חודש על פי קביעותנו, אלא על פי קביעותו של הלל, שהיה נשיא מבית דוד והיה יכול לקבוע חדשים (שו"ת תשב"ץ ח"א סי' קלה).

"ויש אחרונים שכתבו בדעת ראשונים, שהלל הנשיא לא קידש חדשים ולא עיבר שנים קודם זמנם, אלא קידש ועיבר שיחולו כל קידוש ועיבור בזמנו (אב"נ או"ח סי' שי אות ז ואילך. וע"ש, שהביא ראייה מהשוכח יעלה ויבוא בליל ר"ח, שאינו חוזר ומתפלל, לפי שאין החודש מתקדש בלילה, וע"כ שלא קידש הלל את החדשים מראש), ולדעתם, אין החדשים מתקדשים ואין השנים מתעברות עד שיגיע זמנם, ותהיה השעה ראויה לקידוש ולעיבור, ולפיכך אין הקביעות על פי חשבון חלה אלא כשיש בעולם בית דין הראוי לקדש חדשים ולעבר שנים – על בית דין הראוי לקבוע חדשים, עי' לעיל – או שהוא בזמן שראוי למנות בית דין לכך, ומה שחל הקידוש בזמן הזה, הוא מכיון שביד חכמי ארץ ישראל לסמוך דיינים לקידוש החודש ולעיבור השנה, לסוברים שאם הסכימו כל חכמי ארץ ישראל בזמן הזה למנות דיינים ולסמוך אותם, הרי אלו סמוכים (ע"ע סמיכה (חכמים), ושם שרבים חולקים, ושי"ס שאף אם אפשר לסמוך, הסמיכה

חבל נחלתו

סמכותו וסמיכתו של הלל הנשיא לקבוע חודשים ועיבורים. ומעט אחרונים רוצים לומר שגם לחכמי דורנו כח בדבר לשנות ולחדש.

ומן העבר עד דורנו, אנו רואים שאף פעם לא נגעו בחשבון המפורסם בטור ונקבע להלכה. וגם אם התעוררה בעיה מקומית לא שינו מהלוח, ואפילו שבכל מחזור יוצא ששנת שמיטה חלה בשנה מעוברת, או מוצאי שביעית בשנה מעוברת (עי' מאמרי בס' חבל נחלתו ח"ב סי' כה), בכ"ז לא שינו אף פעם, ועל כן גם משום מגיפת הקורונה אין לשנות כלל. ורשב"ע יסיר מגיפה מעלינו וישיבנו לבריאותנו הגשמית והרוחנית ותתחדש הסנהדרין והסמיכה ונחזור לקדש עפ"י ראיית המולד, בב"א.

שלקביעות על פי חשבון אין צריך סמוכים (עי' אחרונים שבציון 53 בערך זה באנ"ת), ובזמן הזה נקבעים החדשים והשנים על ידי יושבי הארץ, שכאשר יושבי הארץ קובעים חדשים לפי חשבון הקדמונים וכפי מה שהם רואים בלוח, על ידי זה נקבעים החדשים והשנים, ומתקדשים המועדים התלויים בהם, בכל העולם (עי' שו"ת חת"ס יו"ד סי' רלד. ומ' שא"צ מושב ב"ד כלל). ויש מן האחרונים שכתב, שלפי זה אף בזמן הזה ראוי שבית דין יעשו כל שנה לוח לקביעות חדשים ומועדים (נפש חיה סו"ס א. ולדעתו, קביעות חדשים לפי חשבון נעשית אפילו בב"ד שאינם סמוכים), ותמהו על דבריו (אב"נ שם אות ה: שהרי הדבר מקובל דור אחר דור שאין קובעים כלל שום ר"ח. ועי' חת"ס ומשך חכמה שם, שני' שהקביעות חלה ע"י שמתנהגים ע"פ הלוח, וצ"ב).

למדנו מסיכומם של בעלי האנ"ת שלפי רוב מנין ובנין של הראשונים צריך את

סימן יז

'לכם' בנר חנוכה

א. הסבר דעת האוסרים

בפסחים (ז ע"ב) מסיקה הגמרא שבמצוה המוטלת על אדם והוא מקיימה – מברך 'לעשות' ואם מקיימה עבור אחרים מברך 'על'. עפ"ז כתב בחידושי הר"ן (פסחים ז ע"ב וכן בר"ן על הר"ף פסחים ד ע"א): "ומיהו איכא למידק בהאי כללא דהא הדלקת נר חנוכה שאפשר לעשותה על ידי שליח, ואפ"ה מברכים עליה להדליק, איכא למימר דכיון דאמרינן בפ' במה מדליקין [שבת כג

שאלה

בירושלים פורסמה הודעה של 'בית המדרש להלכה בהתיישבות – אמונת אי"ש' (בעיתון יתד נאמן יט כסלו תש"פ), כי כיון שאין נותנים משמן שמדליקים בו בחנוכה, מעשר ראשון ומעשר עני, הרי יש בשמן שדולק חלק שאינו שלו, ועל כן מן הראוי להדליק בשמן מיובא מחו"ל שאין בו חששות אלו. האם צריך לקבוע כן להלכה?

חבל נחלתו

א] דצריך לאשתתופי בפריטי, **כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו** הרי אין מצוה [זו] יכולה להתקיים ע"י אחר".

משמע שהשמן שמדליק בו צריך להיות של המדליק.

כתב בהערות הגר"ש אלישיב (שבת נג ע"א) – "אי בעינן לכם משלכם בשמן של נר חנוכה".

"ו) כי הוּנָא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא. הר"ן בריש פסחים דן בנוסח הברכה של הדלקת נר חנוכה, וקאמר דבעינן **שיהא השמן שלו** ולא סגי בשמן של חבירו ומשום כך מברך להדליק. ולדברי הר"ן לכאורה השותפות כאן היינו שנותן לאושפיזא את מחיר כל השמן שיהא שלו אלא שהלשון פריטי לא משמע כן. וגם אי אפשר לומר כן כי אז כל השמן יהיה שייך לאורח, ובעל הבית לא יצא ידי חובתו".

"וצריך לומר שודאי סגי בפרוטה אחת לכל שמונת ימי החנוכה גם לפי הר"ן. ומה שכתב הר"ן דבעינן שיהיה השמן שלו, היינו דבעינן **שותפות שלו בפרוטה** דייקא ולא סגי שיהיה בעל הבית שליח שלו ועל ידי זכיה בעלמא. ואם תאמר ומאי שנא מכזית מצה בליל ראשון של פסח דבעינן נמי שיהא שלו פסחים לח א, והיאך אורח יוצא ידי חובתו במצה של בעל הבית, ויש לחלק בין מצה לנר חנוכה, כי בכזית מצה כיון שבעל הבית נותן אותו לאכילה, מיד כשמכניסו האורח לפיו לאכלו הריהו קונה את הכזית והוי שלו. אך בשמן להדלקה שדולק לעצמו והוא לא עושה מעשה זכיה כדי שיהיה השמן בבעלותו, לא הוי לכם אלא אם כן נותן פרוטה לבעל הבית ובדבר מצוה אוקמה אדאורייתא, דמדאורייתא

כסף קונה ראה חולין פ"ג ע"א דאמרינן הכי גבי קניית בהמה בארבעה ערבי ימים טובים ואיפסק בשו"ע חו"מ קצט סע' ג"... "והנה הא שלא שמענו שמקנים שמן לילדיו בביתו שמדליקים נ"ח. נראה, שהוא ע"ד שאנו נוהגים כהרמב"ם וכולם מדליקים מצד מהדרין של הבעה"ב שצריך להדליק לכולם (א"ה). ולענין הברכה עי' ברע"א בשו"ת תנינא סי' יג".

עולה מדבריו שהבין שחייב להיות למדליק חלק ממוני בשמן כדי שיצא בו י"ח.

בהודעה שנתפרסמה נאמר: **כי כיון שלפי הגר"ש אלישיב יש בשמן חלק שהוא מעשר ראשון או מעשר עני שלא ניתן לבעליהם, הוא אסור להדלקה גם מפני דין 'לכם'.**

יש להבחין שיש לדון בשתי הטענות: א) האם במצב הנוכחי כאשר יש חלק בשמן שלא ניתן ללויים ולעניים האם מותר להדליק בו. ב) האם בעינן 'לכם' בשמן של נר חנוכה. נדון בשתי הטענות.

ב. טענות ביחס למצב הנוכחי

כפי שכתב הגר"ש אלישיב אין צריך שכל השמן יהא שלו, אלא שתהיה לו בו שותפות. ועל כן בשמן שיש בו חלק של לוי ועני כיון ששאר השמן שלו יכול לצאת בו. לא יהא חלקו בשמן פחות ממי שמשתתף בפרוטה שאין כל השמן שלו. ואולי ניתן לחלק בין משתתף בפריטי שעושה ברשות, לבין נוטל חלק לוי ועני שאינו ברשותם ועל כן יפגום אף בשאר השמן שהוא שלו. אולם, כיון שלא נהגו לתת (ללוי מעשר ראשון), לכאורה המצב הזה

כתב בספר יראים (סי' תכב) דפוס ישן –
קכד):

"וצריך להזהר שלא יגזול אלו ד' מינין
אפילו לעובד כוכבים, ואף על גב דגזל
עובד כוכבים שרי כל כמה דלא נפיק
מרשות עובד כוכבים לא מיקרי לכם דאמר
רב הונא [ל' א'] להנהו דמזבני אוונכרי כי
זבניתון מעובדי כוכבים אסא לא תגזון
אתון אלא ליגזו אינהו וליתבו לכו, מ"ט
סתם כנענים גזלי ארעתא נינהו וקרקע
אינה נגזלת, הלכך ליגזו אינהו כי היכי
דלהוי יאוש בעלים בידא דידהו ושינוי
רשות בידא דידכו ומוקמינן [שם ע"ב]
למיפק אוונכרי גופייהו. אבל לדין הוי
יאוש בעלים בידא דאוונכרי ושינוי רשות
בידא דידן ושרי. וקסבר ייאוש בלי שינוי
רשות לא קני, וש"מ מהכא גזל כנעני שרי
דהא לאחר קנין לא פסלין ליה משום
מצוה הבאה בעבירה הלכך שרי, אך שלא
יהיה חלול השם בדבר".

למד מזה המגן אברהם (סי' תרלז ס"ק ג)
לגבי סוכה: "וכן בקרקע וכו'. וצריך עיון
שנהגו קצת לעשות סוכ' ברשות הרבים
ואם כן סוכה גזולה הוא וא"ל דבני העיר
מוחלין להם דהא ברה"ר יש לכל העולם
חלק בהם (עבח"מ סי' קס"ב ס"ב) ואת"ל דכל
ישראל מוחלין מ"מ הרי יש לעכו"ם חלק
בהם ומלשון רש"י בסוכה דף ל' ע"ב
משמע דוקא מישראל אסור אבל מעכו"ם
שרי ואף על גב דקי"ל גזל העכו"ם אסור
מ"מ לא מקרי מצוה הבאה בעבירה וכ"כ
הש"ג ורי"ו, אבל בס' יראים כתב דאפי'
למ"ד גזל העכו"ם שרי מ"מ לא מקרי לכם
ובתשו' הרשב"א סי' תתנ"ב כתב דמה שכ'
רש"י מישראל ל"ד דהא גזל עכו"ם מעכו"ם
אסור וישראל מעכו"ם נמי פסול וכ"כ ב"י

הוא ברשות, ואין בו עבירה ולכן החילוק
נדחה. ועוד הוסיפו האחרונים שאף אם
נחוש למצוה הבאה בעבירה של גזל, ישנן
דעות בראשונים ובאחרונים שאין
חוששים למצוה הבאה בעבירה בדרבנן
בנר חנוכה.

ועוד, ללויים לא נהגו לתת (כפי שהובא
שם מחז"א שביעית סי' ה אות יב) ולגבי
מעשר עני, הרי המצב והחשש ניתן
לתיקון מיד, בכך שיניח שקל לעניים
חליפי מעשר עני שבבבוק השמן.

ועוד מן ראוי לתת מעשר ראשון ועני
בצורה שנותנים גופים הנותנים מתנות
אלו כ'אוצר הארץ' (שעל יד מכוון התורה
והארץ) בו מלויים מראש ללוי ולעני ומזכים
את כל המעשר ראשון ללוי ואת מעשר
העני לעניים, ומשלמים בפירות את דמי
ההלואה, ובכך כל החשש של אי נתינה
יורד, וממילא מתבטל כל הערעור של
החוששים לחלק הלוי והעני.

(ואע"פ שאין נותנים את הפירות לעני אלא
רק את חליפי הממון בכל זאת נראה שאין לחוש
לכך כמבואר במקו"א.)

ג. דעת היראים בלולב

עיקר התבססות המערערים הוא עפ"י
שיטת היראים שאע"פ שגזל נכרי מותר,
בכ"ז הנגזל מנכרי פסול לארבעת המינים
מדין 'לכם'. ומכאן שאם יש במצוה חלק
שאינו שלו לגמרי (כגון גזל נכרי) לא יוצאים
י"ח 'לכם' במצוה. בדברי הגרי"ש אלישיב
יש הרחבה של קנה המידה של 'לכם' לכל
המצוות, דבר שאינו מפורש בש"ס
וראשונים. נברר את דעת היראים
ו'הרחבותיה' לכל המצוות.

חבל נחלתו

דיש לו בו היתר אכילה נראה דלא גרע ממעשר שני כיון דבזה נמי אית לי היתר אכילה והנאה".

והביא זאת האמרי בינה (דיני פסח סימן ב).

והשיג האמרי בינה (דיני יום טוב סי' כא) על קצות החושן: "ומה"ט השגתי בהגהות בדברי חיים דיני לולב (סי' ב) על ספר אבני מילואים מבעל קצוה"ח (סי' כ"ח ס"ק ג) דכ' על מ"ש המג"א (סי' תרל"ז) דאף אם גזל עכו"ם מותר מ"מ ל"ה לכם לענין אתרוג וכתב הוא דלדעת רמב"ם דתליא בהיתר אכילה שפיר נפיק ביה. ולא כן הוא כיון דלית ליה זכות יותר מלאחרים לא סגי בהיתר אכילה והוי כשל הפקר ולדעת ס' היראים שבמג"א הנז' דל"ה לכם הוא או משום דכל אחד יכול ליקח ממנו כיון דלא בא לידו מדעת בעלים או למ"ש במ"א דעכ"פ העכו"ם הבעלים הראשונים שגזל מאתם בכחם לחטוף ממנו ואין תורת גזלן ע"ז כיון דלא הקנו לו ובגזילה בא לידו לכך ל"ה לכם כיון דיש שיעור זכות לאחרים משא"כ במע"ש דעכ"פ אסור לאחרים לגזול ממנו".

ד. דעות הפוסקים לגבי 'לכם' בשמן של נר חנוכה

במקראי קודש (חנוכה סי' כא) נוטה לכך שיש דין 'לכם' בשמן לחנוכה, וע"כ אין יוצא בשמן גזול. בשדי חמד (אסיפת דינים, מערכת חנוכה סי' טו) מביא משו"ת בית יצחק (יר"ד סוף סי' קמה) ראיות לכך שאין צורך ששמן חנוכה יהיה ממון המדליקו. ומביא שכן סבר בשו"ת שער אפרים. והביא שכיון שאין צורך ב'לכם' ומצוות לאו ליהנות ניתנו מותר להשתמש

ססי' תרס"ד וא"כ אסור לעשות סוכה בר"ה שהעכו"ם לא מחלי על כך (ועמ"ש סי' תר"מ ס"ב) ואף דבדיעבד כשרה מ"מ נ"ל דאין לברך עליה דאע"ג דלית בה משום מצוה הבאה בעביר' כיון דלא קניא כלל כמ"ש הר"ן ורי"ו מ"מ אין לברך עליה כמ"ש רס"י תרמ"ט וכ"מ בתוס' רפ"ג דסוכה וא"כ הוי ברכה לבטלה".

הן לפי היראים והן לפי המג"א אין מדובר באיסור של 'שאול' כדוגמת 'לכם' בארבעת המינים, אלא רק בגזל נכרי, האם עובר ב'לכם', והאם יש בשימוש בו משום מה"ב. נראה שאין זה דומה למעשרות שהוא חייב ללוי ולעני, בהם הממון ודאי שלו והוא ממון שאין לו תובעין, ורק יש שאלה אם ייתן את חליפיו ללוי ולעני, או שיניחם תחת ידו. ועל כן אם יקדש בו אשה נראה פשוט שהאשה מקודשת אף אם לא נתן חליפיו ללוי ולעני. ולכן הדימוי בין גזל נכרי למעשרות אינו ברור. ועל כן, אף אם נרחיב את דין 'לכם' לשמן נר חנוכה עדיין חשש הפסול משום 'לכם' משום מעשרות שלא ניתנו לא ברור שקיים.

[ועיי' בחכמת שלמה (קלוגר, או"ח סי' תרל"ז ס"ג) שהקשה מספר קושיות על שיטת היראים.

והאבני מילואים (סי' כח ס"ק ג) חלק שבאתרוג קנה המדה לקיים בו מצות ארבעת המינים הוא אם מותר באכילה, ועל כן יוצא באתרוג של מעשר שני אע"פ שהוא ממון גבוה, "וכתב מוהר"י קורקוס משום דס"ל כמ"ד בסוכה (לה, א) דלא בעי דין ממון אלא היתר אכילה וה"נ היתר אכילה אית ביה והובא בכסף משנה שם, וא"כ באתרוג למ"ד גזילו (=של נכרי) מותר

ולא של אחר אך לא כתיב קיחה שיהי
 שלו אלא דסגי שאינו של אחר.
 עולה לדבריו, עפ"י החת"ס, שישנו
 חילוק בין אתרוג בו נאמרה קיחה וצריך
 שיהיה שלו, לבין שמן של נר חנוכה
 שהחיוב הוא שלא יהיה של אחרים, אבל
 אין חיוב שיהיה שלו. לגבי שאלה דידן
 נראה שדבריו יועילו, שכן סו"ס ממון
 לויים ועניים הוא ממון שאין לו תובעים
 וכמוש"כ לעיל אם מקדש בו אשה
 מקודשת אע"פ שמעורב בשמן בו הוא
 מדליק שמן שחייב לתת אותו או חליפיו.
 בשו"ת דבר יהושע (לרב יהושע מנחם
 אהרנברג) הסביר כי אף לפי הר"ן אי"צ
 ב'לכם' כי מצוות שבגופו (וכך הוא מצד
 לגבי נר חנוכה: "והיינו משום שתקנו חז"ל
 שכל אחד ידליק נ"ח ולא שהשמן יודלק
 לשם נ"ח א"כ הו"ל מצוה שבגופו")
 שמקיימן ע"י שליח צריך שיהא בממונו
 של משלח וז"ל: "אך כבר הסביר התוס'
 רי"ד שם דלכך מהני שליחות בתרומה
 אע"ג דגם בזה אינו ניכר אם עשה בשביל
 המשלח, או בשביל עצמו. כיון שהתבואה
 משל המשלח בזה ניכר שבשליחות
 המשלח הוא מפריש וה"נ כאן שמשלתף
 בפרוטה ונעשה השמן של המשלח ממילא
 ניכר שבשביל המשלח ג"כ מדליק וזה
 כוונת הר"ן דאין שליחות מועיל רק
 כשמדליק משל עצמו, אבל בלא"ה אין
 המצוה יכולה ע"י אחר כמ"ש התוס' רי"ד.
 ולגבי שאלה דילן נראה שאין פסול
 בהדלקת שמן שמעורב בו ממון לויים
 ועניים.

להדלקה בשמן של איסורי הנאה. והביא
 עוד בשדי חמד שדן בכך בספר זכר יהוסף
 (ראש פרק במה מדליקין).

בתשובת אבני ישפה (ח"ו או"ח סי' קא)
 כתב שהר"ן חידש דין שאינו נמצא בשום
 מקום, וודאי אין דין 'לכם' בנר חנוכה
 (הסבר דבריו ביחס לצורך בפריטי יובאו להלן).
 בשו"ת באר שרים (ח"ב סי' רסז) דן ג"כ
 בשאלה זו וז"ל: "אולם חושבני דאף באם
 נימא דבעינן 'לכם' בנר חנוכה כדעת הר"ן
 עכ"ז יש מוצא לצאת י"ח בשמן שמוכר
 לו הקטן, וזאת על פי מה שראיתי בשו"ת
 מרן כק"ז החת"ס שכתב באו"ח סי' ק"פ
 ח"ל בסוף התשובה ועדיין אני אומר התם
 כתיב ולקחתם לכם שתקחו אותו לעצמכם
 ואין בו קנין לעצמו מיירי בלולב הגזול
 וכדומה אבל קרבן לא כתיב שיקחנו
 לעצמו שיהי שלו אלא יקריב קרבנו ולא
 של אחר וכן יקדיש ביתו ולא בית של
 אחר, אבל כל שאינו של אחר אע"ג דגם
 לו אין בו קנין לא אימעט אלא היכי דכתיב
 קיחה שאז צריך שיקחנו לעצמו שיהי לו
 בו קניין וכו' עכ"ל. וחידוש לן מרן בכח
 תורתנו הק' דשאני קרבנות מלולב ואתרוג,
 דלכן אתרוג של ערלה לא יצא מלבד טעם
 הרמב"ם בפ' המשנה בפ"ג דסוכה דאינו
 פרי, איכא מעוט דאינו לכם, וכמ"ש
 הרשב"א בסוכה דאס"ה (=דאיסורי הנאה)
 אינו שלו, והרחבתי הדיבור בשיטות
 הראשונים. בכל זה בספרי באר שרים על
 הש"ס סימן ל"ד אות ה' וסי' ל"ה אות א'
 ה' ו'. וכל שאין לו קנין בו אינו שלו
 משא"כ קרבן דבעינן בודאי שיקריב קרבנו

חבל נחלתו

בס' מועדי קדשך (לרב אליהו שלזינגר עמ' קסד) תרץ את שאלת הר"ן שלא בעיני דין 'לכם' בנר חנוכה משום שה'חפצא של מצוה היא השלהבת, והשמן הוא רק הכשר מצוה, ובהכשר מצוה אין דין 'לכם'. ועי' בס' דף על הדף (שבת יח ע"א) שהביא ראייה שאין חובת 'לכם' בשמן של נר חנוכה.

ה. השתתפות בפריטי בנר חנוכה ומשמעותה

השאלה היא מאיזה גדר חייב אורח להשתתף בפרוטה בהדלקת בעל הבית. הגרי"ש אלישיב דייק מהר"ן שיוצאים י"ח נר חנוכה, רק כשחלק מהנר שלו ממונית (ועל כן הברכה היא 'להדליק').

כתב על כך הגרשז"א (הלכות שלמה פי"ג דבר ההלכה ב): "גם נראה דענין ההשתתפות אינו בתורת בעלות על השמן, דלענין נר חנוכה אין הבעלות מעלה או מורדת, דאטו אתרוג הוא דבעי 'לכם', אלא ענין התקנה הוא שע"י השתתפותו נעשה כאחד מבני הבית, ולכן נפטר בהדלקת בעל הבית" (ועי' משנ"ב תרעז, ד וצ"ע)¹.

וכך כתב בשו"ת אבני ישפה (שם): "לכן נראה כוונת הר"ן שהרי ההלכה ידועה שאכסנאי משתתף בפריטי והטעם ברור שכיון שאין זה עיקר ביתו הוא צריך דבר להראות ההשתתפות שלו במצוה כי נר חנוכה תלוי בבית, ולכן אמרו שישתתף בפריטי. וכעת מתורצת קושית הר"ן ששאל

איך נוכל לברך הנוסח של להדליק בחנוכה בזמן שאפשר לקיים המצוה על ידי שליח, ועל זה ענה הר"ן שע"כ המצוה של חנוכה אינה על גופו כדי שנאמר שאפשר לקיימה על ידי שליח, שהרי האכסנאי אינו יכול לצוות ולעשות שליח בלבד אלא הוא חייב גם לתת כסף להיות שותף, וזה מוכיח שהמצוה היא גם על הבית ולא תועיל סתם שליחות".

והבאנו לעיל מדברי הרב אהרנברג שהסביר את הר"ן בצורה שונה.

ולענ"ד נראה, שלא מצאנו שום דיון בש"ס וראשונים על הבעלות בשמן נר חנוכה, ויותר נראה שהוא סימן להשתתפות של האורח עם בעל הבית בהדלקת הנר. שהרי המצוה היא 'נר איש ביתו' וכל הבית יוצא בנר אחד, ואפילו אין שוה פרוטה לכל אחד בשמן כולם יוצאים י"ח בהדלקה. וסימן לדבר רחב שהצילה את כל משפחתה וכתוב בירושלמי סנהדרין (פ"י ה"ב): "תני רבי שמעון בן יוחי אפילו היה במשפחותיה מאתים אנשים והלכו ונדבקו במאתים משפחות כולן היו ניצלין בזכותה". וא"כ כל המכונסים בביתה אפילו היו מאות ואלפי אנשים ניצלו בכיבוש יריחו, ונראה שה"ה בנר חנוכה, די בנר אחד לכל בני ביתו, ובפרוטה שהוא נותן, או שמזכים לו הוא מצטרף להחשב על בית זה.

וכן לגבי קרבן פסח שאינו נאכל אלא למנויו לא מצאנו שצריך לקנות לו חלק

1. ז"ל משנה ברורה (סי' תרעז ס"ק ד): "להשתתף עמו – היינו אפילו אם אוכל על שולחן בעה"ב לא אמרינן דכבני ביתו דמי ומדינא די בנר אחד לכולם כיון דאורח הוא ואינו סמוך על שולחנו בקביעות צריך להשתתף עמו. וצריך האכסנאי לשמוע הברכות מבעה"ב [אחרונים]".

חבל נחלתו

ובשו"ת להורות נתן (חי"ב סי' נז).

מסקנה

נראה כי רוב האחרונים לא חששו להלכה שהסיק הגרי"ש אלישיב ז"ל וע"כ יוצאים בשמן כמות שהוא ואי"צ לקנות שמן מחו"ל² להדלקת נרות חנוכה.

בקרוב אלא די בפרוטה כדי להימנות או זיכוי בפה על ידי בעל הקרבן או מי שיש לו חלק בקרבן (ורק צריך שיהיה בקרבן לפחות כזית לאכילה לכל מנוי).

ולכן לא מצאנו שצריכים להקנות חלק בשמן לבניו ולכל ביתו.

ועי"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' רכט)

סימן יח

כיוון החנוכה בבית הכנסת

להדליק בבהכ"נ לקיים פרסומי ניסא¹. ומנהג זה הוא חובה ואפילו מברכים עליו. ב. לגבי מקום החנוכה בבית הכנסת נראה שבכל מקום גבוה או נמוך בימין או בשמאל יוצאים ידי חובת הדלקה בבית הכנסת. ועם זאת, לכתחילה מיקום החנוכה בבית הכנסת נראה שצריך להיות כדוגמת בית המקדש. היינו, העומד ופניו לארון בקודש-הקדשים שולחן מימינו (בצפון) ומנורה בשמאלו (בדרום).

בבתי כנסיות לכאורה היה מקום לשמור על אותם מקומות **יחסיים לארון הקודש**, ולא על כיוונים מוחלטים של צפון ודרום. ועל כן בבית כנסת הנמצא בגליל, החנוכה תועמד בצידו המזרחי באמצע, משמאל לארון הקודש. ובבית כנסת הנמצא בשפלת יהודה – שמאל

שאלה

איך צריכים להניח את החנוכה בבית הכנסת האם בין צפון לדרום או בין מזרח למערב.

תשובה

א. כתב בשו"ת הריב"ש (סי' קיא) לגבי חיוב הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת: "המנהג הזה להדליק בבהכ"נ מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתקנה כל אחד בביתו שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ... וכיון שעתה שיד האומות תקפה עלינו ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו

2. יש להוסיף שחנוכה הוא נס שבא"י כמבואר במגילה (יד ע"א) ועל כן אומרים בו הלל שלם כל המועד, ומן התימה להדליק שמן מחו"ל שתקנו להדליקו על נס שבארץ ישראל.

1. בבית הכנסת, לא ראיתי שהדליקו רק נר אחד בכל יום, אלא המנהג להדליק כמהדרין מן המהדרין מוסיף והולך.

חבל נחלתו

הארון יצא בצד צפון, וכן בתי כנסיות בשאר מקומות.

למעשה לא נהגו כן. לפי שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן סו) נוהגים כך: "וששאלת על נר חנוכה בבית הכנסת היכן יניחנו כל היכא דליכא מזוזה, לאנוחי בימין טפי עדיף הלכך מניחה בימין פתח ארון הקדש וכן עמא דבר". היינו בימין הארון ללא התחשבות במיקום הגאוגרפי של בית הכנסת. וקביעה זו אינה לפי המנורה במקדש אלא לפי דיני מקום ההדלקה בחנוכה.

ואילו השולחן ערוך (או"ח סי' תרעא) פסק: "ובבה"כ מניחו בכותל דרום²". ובאר המשנה ברורה (סי' תרעא ס"ק מ): "בכותל דרום – או על השולחן שעומד אצל כותל דרום והטעם בכ"ז זכר למנורה שמקומה במקדש בדרום". ולפי דבריו מיקום החנוכה ישתנה לפי מיקום בית הכנסת. ובבאר שבע תונח החנוכה בקיר הרחוק מארון הקודש (הדרומי), ובצפת (וכן בבתי כנסיות בגולן) ליד ארון הקודש (כיון שארון הקודש בדרום).

וכן התקבל להלכה, שמניחים בדרום לפי הכיוונים הקבועים ולא ביחס לארון הקודש.

ג. את סדר העמדת נרות החנוכה שהם בקו אחד, נראה כי יש 'להעתיק' את העמדתם מדרך העמדת המנורה במקדש כזכר למקדש.

נאמר במנחות (צח ע"ב):

"תנו רבנן: מזרח ומערב היו מונחין (=השולחנות שעשה שלמה המלך), דברי רבי;

רבי אלעזר בר' שמעון אומר: צפון ודרום. מ"ט דרבי? גמר ממנורה, מה מנורה מזרח ומערב, אף הני נמי מזרח ומערב. ומנורה גופה מנלן? מדכתיב בנר מערבי: יערוך אותו [אהרן וגו'] לפני ה', מכלל דכולהו לאו לפני ה', ואי סלקא דעתך צפון ודרום, כולהו נמי לפני ה' נינהו. ור' אלעזר בר' שמעון מאי טעמא? גמר מארון, מה ארון צפון ודרום, אף הני נמי צפון ודרום. ורבי נמי ליגמר מארון! דנין חוץ מחוץ, ואין דנין חוץ מבפנים. ור' אלעזר בר' שמעון ליגמר ממנורה! אמר לך: מנורה גופה צפון ודרום הוה מנחה. אלא הכתיב: יערוך אותו אהרן ובניו! דמצדד להו אצדודי, דתניא: אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות – מלמד, שהיו מצדדין פניהם כלפי נר אמצעי".

היינו, לפי רבי רק הארון היה עומד בכיוון צפון-דרום ואורכו לרוחב המקדש, לעומת זאת מנורה ושולחן עמדו בכיוון מזרח מערב, אורכם לאורך הבית. לפי ראב"ש ארון מנורה ושולחן עמדו כשאורכם לרוחב הבית – מזרח-מערב. פרש רש"י:

"מזרח ומערב מונחים – השולחנות ראשן אחד למזרח וראשן אחד למערב דהיינו אורכו לאורכו של בית".

"מה מנורה מזרח ומערב – השלשה קנים במזרח והשלשה במערב".

"מדכתיב בנר מערבי לפני ה' – דכתיב (ויקרא כד) יערוך אותו אהרן וגו' לפני ה' דמשמע אותו לפני ה' ואין אחר לפני ה' אלמא חד הוא דהוי כלפי מערב לצד בית קדשי הקדשים אלמא מזרח ומערב מונחים

2. וכן הביא תרוה"ד בשם הסמ"ק, עי' להלן.

ד. אמנם ממגילה (כא ע"ב) משמע שהמנורה היתה **בכיוון צפון דרום** שנאמר שם: "אמצעי שקרא ארבעה משובח – דתניא: אל מול פני המנורה יאירו, מלמד שמצדד פניהם כלפי נר מערבי, ונר מערבי כלפי שכניה".

מפרש רש"י:

"נר מערבי – הוא נר אמצעי, למאן דאמר נרות צפון ודרום מונחין – הוי אמצעי משוך קימצא כלפי מערב חוץ משאר נרות, דלמאן דאמר מערב ומזרח מונחין – לא, משום דהוי מערבי השני כלפי מזרח, הכי איתא במנחות".

בשו"ת הריב"ש (סימן תי) הסביר לפי הדעה שהמנורה היה צפון-דרום שהנרות מצדי הנר האמצעי פתילותיהם מופנות לנר האמצעי והנר האמצעי מופנה למערב לכיוון קודש-הקדשים.

ה. הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ג הי"ב) פסק: "השלחן היה ארכו שנים עשר טפח ורחבו ששה טפחים, והיה מונח ארכו לאורך הבית ורוחבו לרוחב הבית וכן שאר כל הכלים שבמקדש אורכן לאורכו של בית ורחבן לרוחב הבית חוץ מן הארון שהיה אורכו לרוחב הבית, וכן נרות המנורה כנגד רוחב הבית **בין הצפון ובין הדרום**".

השיג הראב"ד:

"רוחב הבית בין הצפון וכו'. א"א זהו מחלוקת התנאים וסדר התמיד אינו כן שהרי שנינו מצא שתי נרות מזרחיות דולקים (תמיד פ"ג מ"ט) וזהו לענין מזרח ומערב מונחים".

עולה שהרמב"ם בשולחן של לחם הפנים פסק כרבי, ובמנורה פסק כראב"ש,

והחיצון של צד מערב קרי ליה נר מערבי דאי בצפון אישתכח דכולהו פי הפתילות שוות למערב".

"מה ארון צפון ודרום – אורכו לרוחבו של בית כדאמרינן לעיל וכך היה מונח וכך היו בדיו מונחין".

"חוץ מחוץ – מנורה ושולחן שניהם בהיכל".

"והכתוב אותו – דמשמע אחד לפני ה' ותו לא".

"מצדד להו אצדודי – לעולם צפון ודרום מנחי ואפי' הכי ליכא אלא חד כלפי מערב והיינו אמצעי שפי הפתילה כלפי מערב ושאר הפתילות מצודדות פיהן כלפי האמצעי שג' של צד צפון מצודדות כלפי דרום וג' של צד דרום מצודדות כלפי צפון".

"אל מול פני המנורה – אמצעי עומד על גופה של מנורה והשאר על הקנים ומשמע קרא אותן שעל הקנים מצודדות כלפי אותם של מערב".

ותוספות (מנחות צח ע"ב) העירו:

"מזרח ומערב מונחין – ומתני' דתנן **אורכן לאורכו של בית כרבי**".

"מדכתיב בנר מערבי לפני ה' – נר שני של שתי מזרחיות קרי נר מערבי כדפרישית בפרק כל קרבנות (לעיל ד' פו: ד"ה ממנה) ומתניתין דתמיד (פ"ג מ"ט) דמצא שתי מזרחיות דולקות כרבי דאמר מזרח ומערב מונחין דלמאן דאמר צפון ודרום מונחין אין שייך מזרחיות".

עולה שישנה מחלוקת בין רש"י לתוספות מהו נר מערבי. לרש"י היותר מערבי ולתוספות השני מצד מזרח.

חבל נחלתו

ועל כך משיגו הראב"ד שמשנת תמיד מתפרשת לפי רבי שמזרח מערב היתה המנורה עומדת.

באר הכסף משנה (הל' בית הבחירה פ"ג הי"ב):

"...ואף על גב דהלכה כרבי מחבירו פסק רבינו כר' אלעזר בר' שמעון משום דקרא דאל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות מסייע ליה, ואין לומר שטעם רבינו משום דהוה עדיף מיניה בתורה כדאיתא בפ' הפועלים שאף ע"פ כן לא יצא מגדר חבירו ותדע שהרי בפ"ח מהלכות כלי המקדש פסק כרבי לגבי ר"א בר' שמעון".

ועל השגת הראב"ד השיב: "ואין מזה השגה על רבינו שהוא סובר שמשנה זו כרבי ולא קי"ל כוותיה, וכ"כ רבינו בפירוש המשנה ואין להקשות דסתם מתני' דפרק שתי הלחם אתיא כרבי דקתני כל הכלים שבמקדש ארכן לארכו של בית דהווא כללא לאו דוקא דהא ארון לכ"ע ארכו לרחבו של בית כמו שנתבאר ואדרבה יש להוכיח דאתיא כר"א בר"ש ותנא ושייר ארון ונרות דאי כרבי דלא שייר אלא ארון קשיא מאי שייר דהאי שייר".

ותירוצים נוספים נאמרו בשיטת הרמב"ם:

בספר בית אל³ (הל' בית הבחירה פ"ג הי"ב) כתב: "עיין בברכת הזבח שהוכיח דהלכה כאן כר' אלעזר בר' שמעון עיין שם. ועיין בתוס' מנחות דף צ"ח ע"ב ד"ה תרי דכתבו שם דמייתי במסכת שקלים דף י"א הגירסא איפכא לרבי צפון ודרום היו מונחין

ולר"א בר' שמעון מזרח ומערב היו מונחין עיין שם וזו הגירסא היתה לרבינו הרמב"ם ז"ל ופסק כרבי דהלכה כרבי מחבירו ועל חנם הרעישו עליו הגדולים דדבריו פשוטים ונכונים". ולפי הסברו האחרון וגירסתו, הרמב"ם פסק כרבי.

וכך כתב בספר בן אריה⁴ (הל' בית הבחירה פ"ג הי"ב):

"שם קרוב לסוף הדיבור: פסק רבינו כר' אלעזר בר"ש משום כו'. נ"ב ור"א במגילה דף כ"א ע"ב משמע דס"ל כר' אלעזר בר"ש וע' ביאורי הגר"א ז"ל באורה חיים סי' תרע"א ס"ק כ' ". וכך אמנם הסביר בביאור הגר"א שעפ"י הגמ' במגילה משמע לרמב"ם שהלכה במנורה שהיתה מסודרת צפון-דרום.

ועי"ע בס' המאיר לארץ (הל' בית הבחירה פ"ג הי"ב).

הפרי חדש (או"ח סי' תרע"א ס"ז) העיר ג"כ שהרמב"ם פסק במנורה כראב"ש ובשולחן כרבי. והביא שממגילה משמע שאין הלכה כרבי במנורה, ובשולחן חזר לפסוק כרבי מחבירו. וסיים: "וצ"ע, והעולם נהגו כדברי הראב"ד". כלומר לסדר את החנוכה מזרח-מערב.

ו. כתב בתרומת הדשן (סי' קד): "שאלה: הנרות של חנוכה של בהכ"נ האיך מסדרין אותן בין מזרח למערב או בין צפון לדרום?"

"תשובה: יראה דהך מילתא תליא בפלוגתא דתנאי, והגאונים נמי מחולקים בהיא פלוגתא. במנחות פ' שתי הלחם (צח ע"ב),

3. לאביו של הגרי"ש נתנזון בעל שר"ת שואל ומשיב.

4. לאבי ר' ישראל סלאנטר מחדש תנועת המוסר.

נראה שהמעמידים בצפון (קהלות ברונא) חיקו את הכיוון במקדש שהמנורה היתה משמאל לארון, ובאירופה שכיוון התפילה היה למזרח המנורה צריכה להיות בצפון, לעומת זאת המעמידים בדרום נהגו כדוגמת הסמ"ק להקפיד על הכיוונים המוחלטים ולא ביחס לארון הקודש. ונראה עוד שלא היה מנהג ברור בקהילות מרכז אירופה, לא במיקום החנוכה בבית כנסת ולא בהעמדת הנרות. ז. השיב על דברי תרוה"ד בשו"ת רדב"ז

(חלק ג סימן תקי [תתקמה]):

"...וראיתי ששאלו מלפני הר"ר ישראל ז"ל אם מניחין נרות חנוכה של ביהכ"נ בין צפון לדרום או בין מזרח למערב והשיב ז"ל דהוי פלוגתא דתנאי דרבי ור"א בפרק שתי הלחם. ופלוגתא דגאונים ז"ל דרש"י ז"ל פירש בפירוש החומש בין מזרח למערב אליבא דרבי דקיי"לן הלכה כרבי מחבירו. אמנם הרמב"ם ז"ל וס"ה (=ספר המצוות – סמ"ג) כתבו בין צפון לדרום היו מונחים וכתב הסמ"ק שאנו מדליקין בביהכ"נ לצד דרום זכר למנורה א"כ צריכין אנו ג"כ לסדר הנרות כמו שהיו מסודרין במנורה למר כדאי' [ליה] (לה) ולמר כדאית ליה ובמקומו' נוהגין כך ובמקומו' נוהגין כך ונהרא נהרא ופשטה וכו' אמנם הייתי במקום שאין מנהג הייתי מנהיג כמו שראיתי ברוב מקומות וכרבי מחבירו ע"כ".

"הרי לך בהדיא שיש לסדר הנרות בביהכ"נ כסדר המנורה ומינה נהי שצריך להניח אותה בדרום העולם כמו שהיו מניחין המנורה. אבל במש"כ במקום שאין מנהג

פליגי בה רבי ורבי אלעזר בן שמעון במנורה שבמקדש. רבי סבר ממזרח למערב היו מונחין, וראב"ש סבר מצפון לדרום היו מונחים. (נהיה) [והיה] נראה דהלכה כרבי מחבירו, וכן פרש"י בפ"י חומש אליביה. אמנם רמב"ם וסמ"ג כתבו דמצפון לדרום היו מונחין. והשתא היה נראה הואיל וכתב סמ"ק שאנו מדליקין בביהכ"נ לצד דרום זכר למנורה, אם צריכין גם לסדר הנרות כמו שהיו מסודרים במנורה, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ברוב מקומות שראיתי היו מסודרים בין מזרח למערב, בווינ"א, קרימ"ש, ניאוש"טט. אך במרפור"ק נוהגין לסדרם בין צפון לדרום. ונהרא נהרא ופשטא, דכל חד איכא תנא וגאון דסבר כוותיה. אמנם אם הייתי במקום שאין מנהג, הייתי מנהיג כמו שראיתי ברוב מקומות, וכרבי מחבירו".

עולה מדברי תרוה"ד שבניגוד לנאמר ע"י המהר"ם, מיקום המנורה בבית הכנסת – בדרום, בלא תלות במיקום בית הכנסת. ולגבי סדר העמדת החנוכה כתב שעדיף במקום שאין מנהג לנהוג כרבי – מזרח מערב, ולא צפון דרום אע"פ שיש מקומות שנהגו כך ויש שנהגו כך.

אמנם בשו"ת מהר"י מברונא (סימן לט) כתב: "ובמדרכי משם מהר"ם כתב שיתחיל להדליק בצד שמאל ויסיים בימין דכל פינות יהיו לצד ימין⁵ וזהו ממש כדפי' לעיל. ובריגושפורק מעמידין הנרות לצד דרום בין מזרח למערב. ובקהלות ברונא נמי בין מזרח למערב אך לצד צפון ובשאר מקומות ראיתי לצד דרום בין צפון לדרום".

5. ביחס לפנייה לימין ובנר חנוכה עי' בספרי ח"ז סי' כא.

חבל נחלתו

איתא בגמרא מנחות בהדיא וכן היה צריך שתהיה המנורה כי נר מצוה ותורה אור, והשתא ניחא מאי דאיכא לאקשוויי דרבי ור"א פליגי בשלחן ופליגי במנורה דלרבי תרווייהו בין מזרח למערב ארכן לאורך הבית ולר"א תרווייהו בין צפון לדרום ארכן לרוחב הבית והכי איתא בגמרא בהדיא וא"ת כתב הרמב"ם ז"ל פ"ג מהלכות בית הבחירה וז"ל השלחן היה ארכו וכו' והיה מונח ארכו לאורך הבית ורחבו לרוחב הבית וכן שאר כל הכלים שבמקדש ארכן לארכו של בית חוץ מן הארון שהיה ארכו לרוחב הבית וכן נרות המנורה היו כנגד רוחב הבית בין הצפון ובין הדרום ע"כ. הרי דבשלחן פסק כרבי ובמנורה פסק כר' אלעזר ובמאי דכתיבנא אתי שפיר דבמנורה קאי ר' נתן כר"א ומסתבר טעמייהו ובשלחן הלכה כרבי מחבירו ותלמודא שקיל וטרי אליביה. **הילכך פסקין כוותיה.** ודבר זה נעלם מעיני הר"ר ישראל או דילמא אגב שיטפא לא עיין בה. ומ"ש רש"י ז"ל בפ' בעלותך לא לפסוק הלכה כתב כן אלא תפוס לשון סיפרי דתניא התם לפי שהוא אומר והאיר וכו' הא כיצד ג' כלפי מזרח וג' כלפי מערב ואחד באמצע וסתם מתניתין נמי במס' תמיד הכי איתא מי שזכה בדישון המנורה נכנס ומצא שני נרות מזרחיים דולקים מדשן את השאר וכו' וכתבו כן הרמב"ן ז"ל דאתיא האי משנה כרבי דאמר מזרח ומערב היו מונחים ותפס לן רש"י ז"ל לשון משנה סתמית אבל לא

היה מנהיג בין מזרח למערב כרבי משום דהלכה כרבי מחבירו, **תמהתי** היאך יפסוק הוא מסברתו שלא כדעת הפוסקים הרמב"ם וס"ה (=סמ"ג) שהם גאוני עולם ועליהם אנו סומכין בכל ענין. ואף על גב שרש"י ז"ל פי' כן **מ"מ רש"י מפרש הוא** ולא פוסק⁶, ובכמה מקומות מצינו שמפרש המשנה באוקמתא דלא קיימא הכי במסקנא. ואי משום דהלכה כרבי מחבירו הנ"מ היכא דלא מסתבר טעמיה דחבירו אבל הכא מסתבר טעמיה דר' אלעזר בר"ש כדבעינן לפרושי לקמן בעה"ת. ותו דהלכה כרבי מחבירו ולא מחבירו דהא איכא ר' נתן דקאי כוותיה דר"א בר"ש דא"ר נתן מכאן שאמצעי משובח והא לא משכח לה אלא למ"ד צפון ודרום היו מונחין דאלו לרבי הנר השני הוא הנקרא נר מערבי. וכ"כ הר"ן ז"ל במגלה דר' נתן ס"ל צפון ודרום היו מונחין, והריא"ף ז"ל מיייתי לה בפרק הקורא משמע דהלכתא היא **ומינה נמי דהלכתא כראב"ש**, והשתא ניחא אפילו תימא הלכה כרבי אפי' מחבירו. וכ"כ הר"ר אלי' מזרחי ז"ל דר' נתן ס"ל צפון ודרום הי' מונחין כר"א בר"ש ומוכרח הוא. ותו דמסתבר טעמייהו דבשלמא אי צפון ודרום נתונים היינו דקרי לנר אמצעי שהוא עיקר המנורה נר מערבי שנוטה לצד מערב והשאר פונים אליו דאלו לרבי צריך לדחוק דקרי נר השני נר מערבי אף על פי שיש אחר מערבי ממנו. ותו דלכ"ע ארון מונח אורכו לרוחב ההיכל דהיינו צפון ודרום. והכי

6. בביאור הגר"א (או"ח סי' תרעא ס"ז) העיר שכן שיטתו של רש"י: "וכן ס"ל לרש"י כמ"ש ברפ"ב דשבת ובפי' התורה". אמנם עי' רבי אליהו מזרחי (במדבר ח, ב), וכן בשו"ת רבי אליהו מזרחי (הרא"ם) סימנים סד ו-סה.

חבל נחלתו

אמנם הלבוש תלמיד הרמ"א (או"ח סי' תרעא ס"ח) כתב: "ומניחין אותן בדרום המנורה ומסדרין הנרות מצד מזרח לצד מערב זכר למנורה שהיתה בדרום על זה האופן. (ובפוזנא מצדדין הנרות על המנורה דרומית מצד צפון לצד דרום, ואומרים שהוא מנהג קדמונים)".

והמגן אברהם (או"ח סי' תרעא ס"ז ס"ק ט) העיר: "ממזרח למערב. ויש מסדרין מצפון לדרום כמ"ש סמ"ג והרמב"ם ונהרא נהרא ופשטיה (ת"ה) וז"ל רש"ל ויהיו מונחים ממזרח למערב ואל תשגיח במנהג עכ"ל ול"נ דאין לזוז ממנהג דיש לו על מה לסמוך". ואם כן אין ראוי לשנות מן המנהג לכאן או לכאן.

מסקנה

נראה לענ"ד שראוי להחזיר את פסקו של הרמב"ם למקומו כדעה העיקרית, כי זה היה מנהג ירושלים (וכנראה כל ארץ ישראל), ולהניח את נרות החנוכה בבית הכנסת בין צפון לדרום ולא בין מזרח למערב, ולא כפי ש'כבש' מנהג הרמ"א עפ"י תרוה"ד את המנהג.

לפסוק הלכה ולפיכך אין כאן מחלוקת גאונים ז"ל אלא מחלוקת תנאים ומעתה אותן המקומות שנהגו להניח נרות חנוכה של בה"כ בין מזרח למערב מנהג בטעות הוא שפסקו הלכה מתוך המשנה ובירושלים תוב"ב מניחין אותם בין צפון לדרום כמו שהוכחנו והוא מנהג ותיקין. והנראה לע"ד כתבת".

עולה מדברי הרדב"ז שפשיטא ליה לנהוג כרמב"ם ולא כמו שצייד תרוה"ד לנהוג כרש"י, וכך לכאורה ראוי לנהוג למעשה – כמנהג ירושלים.

והרב חיד"א במחזיק ברכה (או"ח סי' תרעא ס"ק ה) הביא תשובתו, ולא חיוה דעתו.

בשו"ת מהרש"ל (סימן פה) כתב: "בב"ה ראוי להדליק הנרות על המנורה לדרום אבל יהיו מונחים בין מזרח למערב ויפנה משמאל לימין ואל תשגיח במנהג ואם איישר חילי אבטלנה".

ח. בשולחן ערוך (או"ח סי' תרעא ס"ז) לא קבע לגבי סידור הנרות בבית הכנסת, ורמ"א הגיה: "ומסדרן ממזרח למערב", עפ"י תרוה"ד.

סימן יט

חיוב עמוד בסוף המגילה

דין ס"ת חוץ ממה שמפרש בהדיא דהיינו שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה אבל לכל שאר הדברים היא כספר תורה לענין עיבוד לשמה והיקף גויל וחטוטרות חתי"ן ותליית ההי"ן וקופי"ן וכל גופות האותיות כצורתן וזיונן של שעטנז ג"ץ ובחסירות ויתרות וצריכה עמוד בראשה וחלק בסופה

שאלה

האם מגילת אסתר שאין לה עמוד בסופה כשרה לקריאה?

תשובה

א. כתב הטור (או"ח סי' תרצא): "...ור"ת ז"ל כתב כיון דנקראת ספר נתנים לה כל

חבל נחלתו

וכך לשון המהרי"ל (מנהגים, הלכות פורים סי' טז): "אמר מהר"י סג"ל שכתב במי"ל שעושים למגילה עמוד אחד לכורכה עליו כדרך שעושים שנים לס"ת, משום דס"ת גוללין לאמצעיתא צריכה שנים ומגילה נגללת מראשה לסופה די לה באחד. והעיד על חמיו מה"ר משה נאוימרק שהיה לו עמוד אחד למגילה שלו. ואמר מהר"י סג"ל יש לישב המנהג שאין נוהגין כן, משום דאית למ"ד מגילת אסתר לא נתנה לכתוב ע"י הנבואה ולא מיתקרי ספר, וראיה דאין אנו נזהרים מליגע בה ערום כמו בס"ת, דכל הנוגע בה ערום נקבר ערום בלא מצוה, ר"ל בלא אותה מצוה".

הסיק הב"ח (או"ח סי' תרצא): "ולענין הלכה יראה להכריע כדעת ר"י ורבינו שמשון והרא"ש גם בספר התרומה סימן ר"ב ובסמ"ג (עשין) סימן כ"ה (קז ע"ד) פסקו כן וכן כתב באגודה דעמוד בסופה וכדי היקף בראשה וכתב הבית יוסף שכן נהגו ובמלכותו קאמר שנהגו כן, אבל במלכותינו נהגו שלא לעשות לה עמוד כלל ואולי מפני מחלוקת הפוסקים בדין זה נהגו כן דשב ואל תעשה עדיף ובדרשות מהרי"ל (שם) כתב טעם אחר על מנהגינו ולא מתיישב לע"ד".

וכן כתב ביוסף אומץ (ח"א דיני פורים והנלווה לו סימן תתרצא): "אין העולם נזהרין כלל לעשות עמוד בסופה [ואף שבשו"ע כתב בשם מהרי"ל דלא נהגו לעשות עמוד בסופה, לא ידעתי במה רב גובריה לבטל הלכה פשוטה. רק דלגירסת רש"י איכא חד מאן דאמר דעושה עמוד בתחילתו, ובזה לא עביד כמאן (כת"י ב)]. וגם הרבה סופרים אינן נזהרין להניח גויל חלק בראש המגילה

כדי להקיפה בו הכל כס"ת. והרמב"ם ז"ל כתב שאין צריכה עיבוד לשמה ואם כתבה מין או עו"ג פסולה ובעל ה"ג כתב שאין צריכה תגין".

וכן כתב בספר כלבו (סימן מה): "ושאלו אל הר"ם (=מהר"ם מרוטנברג) אם המגילה צריכה הקף גויל ועמוד והשיב בתשובות ר"ת ז"ל דנקראת ספר ונקראת אגרת ועבדין לחומרא ודיינין ליה דין ספר לכל מילי לבר מחדא מלתא דיהיבין ליה דין אגרת שאם הטיל בה ג' חוטיין כשרה כמו שכתבנו, אבל לענין הקף גויל וכל גוף האותיות בצורתן ובזיין של שעטנ"ז ג"ץ ובחסרות ויתרות הכל כדין ספר תורה ועמוד נמי צריכה כדאיתא פ"ק דבבא בתרא ומניח חלק מצד אחד כדי לגול עמוד ומצד אחד כדי לגול היקף"...

הבית יוסף (או"ח סי' תרצא) הביא שנחלקו הראשונים אם צריך עמוד בראשה או עמוד בסופה ומכריע שצריך בסופה ועל כן פסק (או"ח סי' תרצא ס"ב): "וצריכה עמוד בסופה וחלק בראשה כדי להקיפה בו". וכ"כ בהלכות קטנות למרדכי (מנחות, פרק הקומץ רבה רמז תתקס), ספר התרומה (הל' ספר תורה סימן רב), הגהות מיימוניות (הלכות מגילה וחנוכה פ"ב אות ג), יוסף אומץ (ח"א דיני פורים והנלווה לו סימן תתרצא),

אמנם ברמב"ם לא מוזכר כלל עניין העמוד בראש או בסוף המגילה (וציין זאת הב"ח).

ב. דרכי משה (הקצר או"ח סי' תרצא אות ג) כתב: "והמנהג בין האשכנזים שלא לעשות עמוד כלל וכן כתב במהרי"ל (הל' פורים סי' טז) וכ"נ".

סימן יט – חיוב עמוד בסוף המגילה

הגר"א בביאורו לשו"ע כתב שצריכה עמוד בסופה וסיים: "גם נהגו. ע' ב"ח וכ"כ ט"ז ס"ק ב' והוא תמיה גדולה וצע"ג". והעיר המשנה ברורה (סי' תרצא ס"ק טז): "כלל – והגר"א בביאורו מפקפק ע"ז מאוד".

והט"ז (ס"ק ב) כתב: "נראה הטעם דיש מחלוקת בין הגדולים הראשונים אם לעשות עמוד בראשו או בסופו ע"כ לא נהגו כלל לעשות עמוד".

בערוך השולחן (או"ח סי' תרצא ס"ז) העיר על המחלוקת אם עמוד בראשו ובסופו וכתב שמשום המחלוקת לא נהגו בעמוד והוסיף: "ועוד נלע"ד בטעם העולם דבאמת בגמ' וירושלמי לא נזכר עמוד במגילה רק בשארי ספרים וס"ל דכמו דשארי ספרים נגד ס"ת לפי שאין קריאתן תדיר נתמעטו בעמוד כמו כן מגילה שאין קריאתה רק פעם אחת בשנה א"צ עמוד כלל ובימי הראשונים שעשו עמוד במגילה מפני שהיו לומדים בה לפרקים בעוד שלא היה דפוס בעולם משא"כ אצלנו שהיא רק פעם אחת בשנה א"צ עמוד כלל ודו"ק".

נוצר מצב מעט משונה שבני ספרד נוהגים לפי פסיקת אשכנז וצרפת, ובני אשכנז עצמם אינם נוהגים כך.

ד. באחרונים ספרדים ניכרת הנטייה להחמיר מאד בעמוד למגילה.

כתב בשו"ת אור לציון (ח"ד) – הערות פרק נו – דיני כתיבת המגילה אות ב):

"בשו"ע בסימן תרצ"א סעיף ב' מבואר, שצריך עמוד בסוף המגילה. ועל כן אף שהרמ"א שם כתב שנהגו שלא לעשות לה עמוד כלל בסופה, מ"מ ודאי שיש לבני ספרד לחוש לדעת מרן, ואין לברך כשאין

קודם התחלת הכתב, בערך שיוכל לגלול בו כל המגילה בחלק ההוא, והנה זה נגד כל הפוסקים, רק שמסופקני אם הדברים האלה רק למצוה או אפילו לעכב, לכן נראה לי דמספק אל יברך על המגילה כזו דספק ברכות להקל. אכן העושים מגילותיהם כזה צריכין ליתן הדין, שמפני הוצאה מועטת אין מקיימין מצוה זו כדינה כל שנה בשנה".

הסביר הלבוש (או"ח סי' תרצא ס"א): "המגילה נקראת ספר דכתיב [אסתר ט, לב] ונכתב בספר, לפיכך נהגו בה לכתחלה דין ספר תורה לענין היקף גויל וחטוטרות חתי"ן ותליית הי"ן וקופי"ן, וכל גופות האותיות בצורתן, וחסירות ויתירות. וצריך להניח בסופה קלף חלק כשיעור עמוד כדי לגול בה עמוד של עץ לגולה בה, שהמגילה מסופה לתחילתה היא נגללת, כדי שיוכלו לקרות בה מתחלתה עד סופה בלי שצריך לגולה כולה קודם שיקרא בה, אף על פי שנהגו לפשוט אותה כולה, מ"מ כבוד הוא לה יותר כשגוללין אותה מסופה לתחלתה, ונוהגין שלא לעשות לה עמוד בסופה כלל, ובראשה צריך להניח בה חלק כדי להקיפה כולה ג"כ משום כבוד שיהיה לה כשומר".

והקפיד לא לחלוק על רבו (הרמ"א) ולכן כתב שיעור עמוד ולא עמוד ממש.

ג. כתב בשיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף אורח חיים סימן תרצא אות ה): "הלכך כו'. נ"ב: אבל בספר המפה וב"ח כתוב בשם מהרי"ל [הל' פורים, דף ס' ע"ב] שנהגו שלא לעשות לה כלל עמוד בסופה. יראה דבאשכנז נהגו כמו שאמר מהרי"ל ז"ל, ובספרד נהגו כמ"ש רבינו המחבר ז"ל".

חבל נחלתו

כלל ע"כ. מעתה אין כל תימה שבישיבה שכב' לומד בה לא נהגו בעמוד כלל".
"אלא שאעפ"י שרוב גדולי הפוסקים האשכנזים כתבו בפשיטות שכך המנהג (עיין לרב ערוך השולחן בסימן תרצ"א אות ז' ועוד רבים), נראה לי שאין זה פשוט באמת כל כך, ויש גם בקהלות האשכנזים שלא הסכימה דעתם למנהג זה, ובראשם הגר"א שבביאורו על השו"ע (שם סק"ט) כתב על דברי הרמ"א שנהגו שלא לעשות עמוד כלל בסופה וזו לשונו: עיין ב"ח וכ"כ ט"ז ס"ק ב', והוא תמיהה גדולה וצע"ג עכ"ל. אין אנו יודעים כיצד נהג הגר"א למעשה², אך מדבריו נראה שאין דעתו נוחה כלל ממנהג זה שהוא נגד ש"ס ערוך. וגם הרב משנה - ברורה (שם ס"ק ל"ז) הביא דעת הגר"א וזו לשונו: והגר"א בביאורו מפקפק על זה מאד עכ"ל. ולשונו של הרב משנה - ברורה מתונה מאד שכן הגר"א השאיר דבר זה בצע"ג וקרא לו תמיהה גדולה, וזה ודאי הרבה יותר מפקפק בעלמא. עכ"פ נראה שגם דעת המשנב"ר לא היתה נוחה ממנהג זה. גם בסידורו של הגר"א מעמדן "בית יעקב" בדיני קריאת המגילה (סימן ד' ס"ק י"ב) כתב: צריכים עמוד בסופה וחלק בראשה כדי להקיפה בו".
"ולכן נראה לענ"ד למעשה שספרדים צריכים להקפיד מאד בעמוד בסופה של המגילה כפסק מרן, ואילו אשכנזים ראוי שיהגו אף הם כן".

עמוד בסופה. וכן כתב בשיירי כנה"ג בהגב"י שם אות ה', שבני ספרד נהגו כדעת מרן¹. וראה גם בשלחן גבוה שם אות א', שכתב שכן מנהג בני ספרד, **ואם לא נתן עמוד בסופה פסולה**, ע"ש. וראה עוד בקול יעקב שם אות כ', ע"ש. ובקול יעקב כתב שהעמוד אינו מעכב (בדיעבד).
ודברי השלחן גבוה לא מובנים לי, וכי היכן מצאנו שעמוד מעכב את המגילה?! וכך החמיר בשו"ת עשה לך רב (ח"ו סי' ג):

"אלא שלענין דיעבד לקרוא בה שציין כב' שנוי הדבר במחלוקת הפוסקים, שלדעת הרב מטה - יהודה (שם סוף דין ב') אם קרא בה בדיעבד בלא עמוד בסופה יצא וכו', אבל דעת הרב שו"ג (=שולחן גבוה) היא שבלא עמוד בסופה פסולה, ולכן אם קרא בה ויכול למצוא אחרת יקרא שנית בלא ברכה. ועיין להגר"ח פ (=פלאגי) בספרו רוח-חיים (סימן תרצ"א אות ג). והרשב"ש (בתשובותיו סימן תקמ"ט) כתב שאין העמוד לעכב **אלא לנו**, וציין שכן נהג אביו במגילה שהיה קורא בה לעשות לה עמוד וכו', והדברים ארוכים בגדולי הפוסקים".
"מעתה נשוב לעיקר נדון דידן לענין קריאה במגילה שאין עמוד בסופה לכתחלה, הרב כנה"ג בשיירי כנה"ג (הגהב"י אות ה') כתב בספרד נהגו בדברי רבינו המחבר שצריכה עמוד בסופה, ובאשכנז כמ"ש מהרי"ל שהביא מור"ם בהגה דאינה צריכה עמוד

1. אבל לא כתב שספרדים לא יברכו.
2. בס' מעשה רב לא העיר על כך.

חבל נחלתו

בברכה כפי שנהגו עד שנתחדש דין זה. וכן בעדת תימן יש שנהגו בעמוד ויש שלא נהגו, אולם רק משום נוחות ולא משום חיוב הלכתי לכך.

מסקנה

יוצאים י"ח ומברכים על מגילה שאין לה עמוד, והרוצים להדר או לנהוג כמנהג ספרד יחברו עמוד לסוף המגילה, ובמקומות שקורים מגילה לפני קהל מעורב מבני אשכנז ובני ספרד, כמו בישובים קטנים או במחנות צה"ל, ראוי מאד להניח עמוד בסופה כדי שכל הקהל יצא בהידור.

ה. ואחר בקשת המחילה מגדולי האחרונים אדון כתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע.

בש"ס לא נזכר בפירוש עמוד למגילה. וכל מה שנלמד הוא מעמודים של ספר תורה. בגאונים אין רמז לעמוד במגילה ולא הזכירו שום חיוב על כך. הר"ף והרמב"ם לא הזכירו מאומה, והכל נתחדש בבית מדרשם של בעלי התוספות. **כך שודאי כל ישראל יצאו י"ח עד ימי תוספות ללא עמוד במגילה.** (כמו"כ לפי בה"ג ורמב"ם אין למגילה דין ספר תורה). לכן עמוד במגילה הוא **הידור**, אבל לא שמענו שלא יצא ידי חובה, וכן חייב

סימן כ

מגילה הכשרה לקריאה

וכך מופיע אותו מאמר במסכת סופרים

(פ"ג ה"א):

"אמר ר' יוסי ב"ר אבון בכתבן צריך שיהא איש בראש דפא, ואת בסופה בעשר שטין, **עשרת בסוף דפא**, שניץ ונחין כהדין קנטרה, כדי שיפלו ולא תהיה להם תקומה".

הר"ף והרמב"ם לא הזכירו כלל על מיקום כתיבת בני המן בדף, אלא ביחס לדרך כתיבת עשרת בני המן אריח מעל אריח.

ב. הטור (א"ח סי תרצא) כתב: "עשרת בני המן צריך לכתבם כשירה ולא כשאר שירות שחלק ע"ג כתב אלא מניח חלק בין כתב לכתב כזה: את פרשנדתא ואת דלפון וקאמר **בירושלמי שהיא פסולה אם**

שאלה

האם מגילה שנתוספו שורות באותו עמוד לעשרת בני המן כשרה לקריאה?

תשובה

א. נביא בתחילה את הגירסאות השונות של המימרא, בפירושה נחלקו האחרונים, ואחר כך נתייחס למחלוקותיהם:

כתוב בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז):

"א"ר יוסי בי רבי בון צריך שיהא איש בראש דפא ואת בסופה שכן הוא שניץ ונחית כהדין קנטרא". בירושלמי לא כתוב לגבי ואת בסוף שיטה או דף כותבה. וכן הביא הר"ן (על הר"ף מגילה ד ע"ב).

חבל נחלתו

לא עשה כן וצריך להאריך ו"ו דויזתא. ירושלמי א"ר יוסי בר בון צריך שיהא איש בריש דפא ואת בסופיה שניין ונחין כהדין קנטירא¹.
באר הבית יוסף (או"ח סי' תרצא):
"ירושלמי אמר רבי יוסי בר בון צריך שיהא איש בריש דפא ואת בסופיה עשרת בסוף דפא, בפרק בני העיר (ה"ז). וכתב בספר המצות גדול (הל' מגילה רנ:) פר"י כזה:

איש ואת פרשנדתא ואת דלפון ואת אספתא ואת פורתא ואת אדליא ואת ארידתא ואת פרמשתא ואת אריסי ואת ארידי ואת ויזתא עשרת ומדקדק מלשון ואת בסופה על כרחינו בסוף השיטה רוצה לומר שאם בסוף הדף והלא אמרינן שעשרת בסוף דפא אלא בראש שיטה ובסוף שיטה רוצה לומר עד כאן לשונו וכן נהגו".

1. כך מובא בראשונים אחרים:

המרדכי (מגילה פרק מגילה נקראת רמז תשצ) כתב:
"הגה"ה אך (בשיטת) [*בשירת] האזינו פר"ת שהיא לבינה ע"ג לבינה וכן מוכח במ"ס שכתב השיטות ארוכות זו כזו ושם שנינו האזינו שעשאה שירה ושירה שעשאה האזינו לא יקרא בו וזהו לבינה על גבי לבינה וכן נראה לר"י שכל השיטות ארוכות וכי היכי דבעשרת בני המן אמרי' דטעמא שלא תהא תקומה למפלתן פירוש כשהחומה שוה בשני ראשיה ואין בליטות עליה אין להוסיף כמו באותה שיש בה בליטות בב' ראשי החומה הכא נמי איכא מפלתן של עכו"ם ושל רשעי האומות כדכתיב מראש פרעות אויב ודם עבדיו יקום והך דשמעתי' לא תקשה דלא אתיא למעוטי אלא אריח על גב אריח ולבינה ע"ג לבינה כמו בני המן עכ"ה. בירושלמי בעי כדין לעכב או למצוה ומסיק לעכב ר' יוסי ברבי בון אומר איש בריש דפא ואת בסוף הדף כזה. [במקור יש שרטוט: איש ואת פרשנדתא ואת דלפון ואת אספתא ואת וכו']".

כתב באורחות חיים (ח"א הלכות מגלה ופורים סי' יז):

"חמש מאות בסוף הדף ואיש בראש הדף ואת בסוף השט' ופרשנדתא תחת איש. וכל האתין תחת חבירו והשמות איש תחת איש ולא יכתוב בכל שטה אלא איש אחד בראשה ואת בסופה. עשרת בסוף השטה תחת האתין... ויש עושין עשרת בסוף הדף תחת האתין ובדף אחר מתחילין בני המן וכל זה על פי הקבלה. וצריך לעשות בה כל חומרי ספר תורה".

וכן כתב האורחות חיים בסימן יח: "כבר כתבנו שצריך שיהיו כתובין כל עשרת בני המן זה תחת זה כמו אריח ע"ג אריח והטעם שלא תהיה תקומה למפלתן. וכתוב במס' סופרי' שצריך לכותבן הכי חמש מאו' איש איש בריש דפא ואת בסופה ופרשנדתא בריש שטה ויכתבם בב' דפין ועשרת בסוף דפא".

כתב בהגהות מיימוניות (הל' מגילה וחנוכה פ"ב ה"ב):

"וכתוב במסכת סופרים איש בריש דפא ואת בסופה ועשרת בסוף דפא ופר"י כזה [במקור נמצא סדר עשרת בני המן] ומדקאמר הלשון ואת בסופה ע"כ בסוף שיטה קאמר דאם ת"ל בסוף דפא הא קאמר ועשרת בסוף דפא אלא ודאי ראש שיטה וסוף שיטה קאמר. וכן כתב מהר"ם במגילת אסתר שכתב לעצמו וכן כתב שי"ן ותי"ו של פרשנדתא קטנות וא' גדולה וי"ו דויזתא ארוכה וזי"ן קטנה".

וכן כתב האגודה (מגילה פ"א – מגילה נקראת): "בירושלמי [פ"ג ה"ז] עשרת בני המן צריך שית שיטין איש בריש דפא ואת בסוף דפא". ומש"כ שש שורות הוא טעות וצ"ל "א שיטין כ"כ בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' ע).

שהזכירו חלק מן הראשונים לשיטה עיקרית ופוסלת לשאר שיטות.

ד. השולחן ערוך (או"ח סי' תרצא ס"ד) פסק: "צריך להאריך בוי"ו דויזתא (בכתיבתה, וי"א בקריאתה) (ר"ן בשם הרא"ש ומהרי"ל וב"י בשם א"ח); וצריך לכתוב איש בראש דפא, ואת בסופה". ולא הזכיר מאומה לגבי עשרת בסוף דף או רק בסוף שורה.

כתב הלבוש (או"ח סי' תרצא ס"ג): "עשרת בני המן יש לכותבם כשירה, ולא כשאר שירות שחלק על גבי כתב, אלא מניח חלק בין כתב לכתב כזה [במקור יש צורת הכתיבה]: פרשנדתא ואת דלפון ואת אספתא ואת ואם לא עשה כן פסולה, והוא סימן שלא יהא להם תקומה למפלתן, כי כשהשירה כתב על גבי חלק וחלק על גבי כתב היא כמו חומה שיש לה בליטות ושיני חומה, וכשירצה להוסיף עליה ולחזקה יכולין לעשות, אבל כשהחומה היא חלקה ושוה משני צדדין אין יכולין להוסיף עליה ולחזקה. וצריך שיהא איש בתחילת העמוד בראש השיטה, ואת בסופה, עד שיהא גם תיבת עשרת בסוף העמוד, כזה [במקור יש צורת הכתיבה]: איש ואת פרשנדתא ואת דלפון ואת וכו' ויזתא עשרת".

ולכאורה לפי הלבוש בכתיבת עשרת בני המן ממלאים דף.

והסיק מדבריו הפרי חדש (או"ח סי' תרצא ס"ד): "[וצריך לכתוב איש בראש דפא]. מגילה שכתובים בה עשרת בני המן בחצי הדף "איש" בראש שיטה "ועשרת" בסוף שיטה, אלא שאינה בסוף דפה שהיו כתובים שיטות אחרות באותו דף, פסולה, ספר שידי כנסת הגדולה [הגב"י אות י], ועיי"ש". וכ"כ באר היטב (ס"ק ז).

היינו לפי הסמ"ג, שהב"י מקבל את פירושו, צריך לבאר את הירושלמי בראש שיטה ובסוף שיטה ואין משמעות למקומם בדף (עמודה)! ואולי אף מותר לחלקם לשתי עמודות. ועל כל פנים מדובר בכתיבה בגודל אותיות אחרות כשלפניהם שורות ואחריהם שורות.

ג. כתב בשיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף או"ח סי' תרצא, ז): "מעשה בא לפני במגילה אחת שהיו כתובין עשרת בני המן בחצי הדף, איש בריש שטה ועשרת בסוף שטה אלא שאינו בסוף דפא, שהיו כתובים שטות אחרות באותו דף, ופסלתי אותה. דאף על גב דלפי מ"ש באות ז' לדעת רבינו בעל הטורים אין להקפיד אם עשרת בסוף דפא, מכל מקום כיון דהארוחות חיים וההגהה בשם ר"י אומרים שצריך שיהיה עשרת בסוף דפא, וכן כתבו הגמ"י בפ"ב דמגילה [סק"ע] בשם מהר"מ ז"ל, מי יכניס עצמו בספק זה שלא יצא ידי חובה אליבא דר"י ומהר"מ ז"ל וא"ח וההגהה, ורבינו בעל הטורים ז"ל אינו אלא יחיד. ומה גם דאפשר לומר דלא ראה מסכת סופרים, דאם היה רואה אותה היה מביאה ופוסק כמותה. ושמה תאמר אף למסכת סופרים אפשר דלמצוה קאמר לא לעיכובא, הא ליתא דלשון צריך יש מן הפוסקים שסוברים דלעיכובא קאמר. ואפילו החולקים לא חלקו אלא דבדיעבד לא פסל, והיינו דוקא אם כבר קרא המגילה שאין להזיקו לחזור ולקרותה, אבל להתיר שיקרא בה, היינו לכתחלה".

ומשונה מאד שלא הזכיר שהרי"ף הרמב"ם והרא"ש לא הזכירו כלל מכך, וכן הגאונים. ומהיכי תיתי לו לעשות שיטה

חבל נחלתו

אדם כתב שבסוף ימיו חזר בו והסכים שעשרת תהיה בסוף דף, אולם תחילתם באמצע עמוד). במעשה רב (סי' רמד) כתוב: "מגילת אסתר אין לעשות עשרת בני המן בעמוד בפני עצמו ובאותיות גדולות, רק אותיות קטנות כמו אותיות המגילה, ואריה על גבי אריה כשירת האזינו ויותחלו מאמצע העמוד 'איש' בריש שיטה, 'ואת' בסוף שיטה, ו'עשרת' בסוף שיטה ובסוף העמוד"².

ו. בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ד סי' יב) סבר כג"א, והביא דברי כנה"ג וחלק עליו וסיים: "כללא דמלתא דאין אני רואה כאן שום בית מיחוש למנוע הקורין במגלות הללו מה גם דלעיקרא דדינא אומר אני שאין כונת דברי מסכת סופרים כאשר חשבו דהוי עשרת בסוף דפה ממש של מגלה רק הוא בסוף אותו סגנון וסידור של כתיבת עשרת בני המן".

בשו"ת חתם סופר (ח"א או"ח סי' קפט): "בענין כתיבת בני המן עיין בס' ששה זרעוני ערוגה להגאון מו"ה זלמן עמרין ז"ל ובגליון מג"א [סי' תרצ"א ס"ד] להגאון מו"ה אלי' ווילנא זצ"ל, ועיין בס' חיי אדם

לעומתם כתב המגן אברהם (ס"ק ז): "נראה דכל זה כשר בדיעבד".

ה. בביאור הגר"א (לאו"ח סי' תרצא ס"ד) לאחר שהביא כתב: "...ומזה נמשך מה שכותבים עשרת בני המן בעמוד בפ"ע ובאותיות רבתות. ושיבוש הוא דהא לא נמסר לנו לכתו' עשרת בני המן באותיות דא"ב רבתא. אלא העיקר דמש"ש בריש דפא היינו בריש השיטה כנ"ל. וריב"ב הא גופא קמ"ל דאי מדר"י בשם רב ה"א כיון דנחלקה עשרת בנה"מ מכל השירות והשווה לשירות מ"כ לענין שנכתבו שתיהן לבד אריה ע"ג אריה כו' כנ"ל וכמ"ש בגמ' א"כ לגמרי נשוויהו שלא לכתוב בתוך עשרת בנה"ה התיבה שלפניה כמו בשירת מלכי כנען שמתחלת מלך כו' וז"ש ריב"ב צריך כו' איש בריש כו' וכנ"ל בריש שיטה ובסוף שיטה כעין כיס וב' שנצין כנ"ל וכשאר אותיות המגילה".

היינו, הגר"א מבאר שכל ההסברים של הראשונים מוטעים פרט להסבר הסמ"ג. ונראה שלפי דבריו לא רק שאין לכתוב באותיות גדולות, אלא שאין להקדיש לעשרת בני המן דף מיוחד. (אמנם בנשמת

2. עיינתי בצילומי מגילות מלפני כחמש מאות שנה (באתר הספריה הלאומית 'כתיב' במרשתת). כיון שהזמן הדרוש לכך הוא רב על כן עברתי על כ-20 מגילות, וכיון שעל שום מגילה אי אפשר לדעת מי כתבה, אין ללמוד ממנה הלכה למעשה, אולם ניתן ללמוד מהן איך היה כיוון הכתיבה של הסופרים (כאשר הם מעדות שונות). בשום מגילה לא מצאתי כדוגמת הכתיבה שלנו היום לכתוב דף שלם לעשרת בני המן עם אותיות גדולות מאד. בחלקן היו כתובים בדף אחד והם בלבד, אבל באותיות של שאר המגילה והשאירו רווח גדול בין שורה לשורה בדף זה. יש שהתחילו בראש דף את עשרת בני המן ואח"כ המשיכו בשורות נוספות מהמגילה. יש צמצמו את הדף שלפני כן ברוחב מילה ארוכה אחת (איביהם) ושורה שניה (מכת חרב), ואת עשרת בני המן צמצמו לדף צר. יש שהיו רק שש שורות וצמצמו שני שמות ושני ואת בשורה אחת כדי שתהיינה שש שורות (עי' בהערה לעיל בדברי ס' 'אגודה').

המתפרסות על כמה שורות, ובניגוד לשיטת הגר"א.

ח. כתב בס' קובץ על יד (הל' מגילה וחנוכה פ"ב ה"ב): "וגרסי' תו בירושלמי ריב"ב צריך שיהיה איש בראש דפא ואת בסופה ועי' בהגה"מ שהביא מס' סופרים איש בריש דפא ואת בסופה ועשרת בסוף דפא ואת צ"ל בסוף שיטה ע"ש. ומנהגנו לכתוב עשרת בני המן באותיות גדולות דף בפ"ע בי"א שיטין ואין כותבין שוב שום דבר בדף ההוא. והגאון מהר"ז עמריך ז"ל בס' ששה זרעוני ערוגה שחיבר כתב שאינו נכון לעשות כן לכתוב אותיות גדולות שלא נמצאים במסורה או בתלמוד ומ"ש בסוף דפא אין הכונה בסוף העמוד רק בסוף השיטה כמ"ש בהגה"מ ולפמ"ש אין עיכוב בדבר. וראיתי בס' הגהת מהרא"ו ז"ל סי' תרצ"א שגם הוא הסכים שלא לכתוב עשרת בני המן עמוד בפ"ע וגם לא באותיות גדולות אלא כאותיות המגילה רק אותן אותיות המסורים בידינו לכתוב גדולה או קטנה. ובפסקי תוס' מגילה אות ל' משמע קצת כמנהגנו וגם בלא"ה דהא דאיש בראש דפא משמע קצת בירושלמי **דאינו מעכב**".

וכן הסיק בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' ע): "ולדינא נלענ"ד דודאי המנהג שנהגו לכתוב עשרת ב"ה בעמוד בפ"ע ולהתחיל בתיבת איש ולסיים בתיבת עשרת יש לו על מה שיסמוך שאע"פ שמדברי הר"י ושאר פוסקים דמפרשי דאריש שיטה קאמר אין קפידא בדבר שיכתוב שמה שיטות אחרות ובפרט לר"ח שיש לעשות מנין שיטות במגילה כמו בס"ת אין לשנות שיטין של עמוד זה משאר השיטין מכל מקום אנו לא קי"ל כר"ח בהא וכמ"ל

[כלל קנ"ה בנשמת אדם] שבסוף חזר הגאון מו"ה אלי' ווילנא שעכ"פ לסיימם בסוף העמוד אלא שיתחיל באמצע לצאת ידי מסורה, הנה אין דבר בכל פלפוליהם שלא עמד עליהם הגאון מו"ה זלמן עמריך ז"ל".

[ויש לציין שבס' ששה זרעוני ערוגה כתב שכל האחרונים הבינו את דברי השו"ע שסוף דף היינו סוף שורה מפני שלדף ארבעה צדדים ולכן סוף דף הוא מצידו השמאלי].

והוסיף החת"ס מה שנתחדש לו וחתם: "וזה נ"ל ע"ד אמת וברור ואין לזוז מפסק מוהר"ז עמריך ומוהר"א ווילנא הנ"ל".

ז. חלק עליהם בנשמת אדם (חלק ב-ג [הלכות שבת ומועדים] כלל קנה אות ב).

וכתב כך: "ותחלה היה כותב בדרך זה חמש מאות סוף העמוד ואיש בראש העמוד וראש השיטה ואת בסוף אותה שיטה ועשרת בסוף שיטה י"א ואח"כ כ' שאר שיטות, ואח"כ חזר בו כיון שראה במסורה במגלת אסתר שנמסר וז"ל: "איש בראש הדף עשרת בסוף הדף וסוף העמוד" ואם כן ע"כ מש"כ תחלה איש בראש הדף היינו ראש השיטה ולכן צוה לתקן באופן זה שיכתוב שאר שיטות למעלה באותו עמוד, ובשורה י"א ממטה למעלה יכתוב איש בראש השיטה ואת בסוף השיטה **ועשרת בסוף השיטה ובסוף העמוד**".

והוא מתנצל: "ואף שראוי לסמוך על הגאון ר"א אפי' באיסורי תורה כ"ש מדרבנן מ"מ עפר אני תחת רגליו וקשה לי מאד דבר שנתפשט המנהג בכל ישראל ואיך לא ימצא דבר זה בדברי הראשונים". וחולק, ומחזיר למנהג הנהוג עפ"י הגהות מימוניות, בכתבת אותיות גדולות

חבל נחלתו

דקאמר צריך אינו רק למצוה ולא לעכב ומה שכתב בשירי כנה"ג דהיינו דווקא אם כבר קרא המגילה שאין להזיקו לחזור ולקרותה אבל לא להתיר לקרות בה לכתחלה עכ"ל מ"מ איהו כתב כן לשיטתיה דס"ל דהר"י ומהר"מ וא"ח מחמירין משא"כ לפמ"ש י"ל לכתחלה מותר לקרות בה אלא שלכתחלה אין לשנות המנהג ויש לכתוב בעמוד בפני עצמו בי"א שיטין".

ט. באשר למספר השורות במגילה כתב בספר כלבו (סי' מה): "...ובספר התרומה כתב שצריך לכתוב מ"ח שורות כספר תורה, ובמסכת סופרים ראיתי שצריך מ"ב שורות כנגד המסעות או ס' כנגד ששים רבוא או ע' ואין ידוע כנגד מי או צ"ח כנגד צ"ח קללות שבמשנה תורה, ומיהו נראה שאין להקפיד במגילה במנין השורות כלל רק שלא יהיו נקודות ושלא יהיו ברכותיה כתובות בה ולא תהיה כתובה בין הכתובים ע"כ". וקשה מאד להבין איך אף ראשון לא העיר שהאותיות צריכות להיות לפחות פי ארבע (11/42) או פי תשע (11/98) לפי הנשמת אדם³.

י. כתב המשנה ברורה (ס"ק ט): "ואת בסופה - פי' בסוף השיטה אבל בסוף הדף יכתוב תיבת עשרת [ב"י]. ובדיעבד אם לא האריך בוי"ו דויתא וכן אם כתב אחר תיבת עשרת עוד שיטות כשר ויש מחמירין כשכתב אחר תיבת עשרת עוד שיטות ועיין בשער אפרים סימן נ"ה כתב דאם יש שם מגילה אחרת כתובה כדינה אין לקרות בזו לכתחלה בצבור אם לא

בשם מהר"מ ב"ב מכל מקום כתבתי דמפסקי התוס' נראה שצריך איש בראש הדף ממש וכן עשרת בסוף וכן נראה מדברי מהר"י אשקאפה ואית לן למיזל לחומרא ולמעבד י"א שיטין ואין קפידא שישים אותיות גדולים דוקא אלא יכול לכתוב בינונים אם אין הקלף ארוך הרבה שאם הוא ארוך יושחת תואר העמוד מחמת החלק הרבה על הכתב ואז צריך להגדיל האותיות בעמוד זה ואין קפידא בזה כמ"ש כ"ת ואף על פי שבהגמי"י כתב שאסור למשוך האותיות לעשותן גדולים שאין לשנות אות מחבירו להגדילו או להקטינו זולת המקובלים לבעלי המסורת להיות גדולים או קטנים מכל מקום י"ל דהתם קאי במקצת שיטה או דף אבל בכל הדף כך אף שהדפין אחרים בכתובה דקה מזה לית לן בה דכה"ג לא מיחזי כמנומר ודוגמא לדבר מצאנו לענין כלאים דערוגה שלימה עדיפא ממיני זרעונים דבזה הוי ערובים וערוגה שלימה מינכרה טפי עומדת לעצמה ומ"מ י"ל בדיעבד דאין קפידא אם העמוד אינו ארוך וכתוב באותיות בינונים או אם הוא ארוך וכתב שם שיטות אחרות ג"כ כיון דהר"י ודעימיה מפרשים דאסוף שיטה קאמר ורוב הפוסקים השמיטו מה שכתוב במסכת סופרים ועשרת סוף דפא ומכל מקום נראה דמ"ש ואת בסוף דפא מפרשים דשיטה קאמר ואדרבא מדלא כתבו הך דעשרת בסוף דפא משמע דאח"כ כתב עלה מאי דבעי וגם שיש דעת הפוסקים דמאי

3. ואמנם במגילות שצפיתי בהן מלפני כחמש מאות שנה לא הגדילו את האותיות אלא רווחו את השורות.

שיש טורח צבור להמתין עד שיביאו הכתובה כדינה יכולים לקרות בזו".

והוסיף המשנ"ב בשער הציון (סי' תרצא ס"ק טז):

"וכן מה שכתב איש בראש דפא היינו, בראש השיטה, אבל אין צריך להיות בראש הדף דוקא, ויותר טוב שלא יכתוב בראש הדף, דעל ידי זה יהיה מוכרח לעשות אותיות גדולות שיחזיק כל העמוד [דהלא עשרת צריך להיות בסוף הדף], וזהו שיבוש, דהלא לא נמסר לנו לכתוב עשרת בני המן באותיות דא"ב רבתי, כן כתב בביאור הגר"א, ועל כן צויה לתקן לכתוב שאר שיטות למעלה באותו עמוד. ובנשמט אדם האריך בזה וסיים לקיים מנהג ישראל לכתוב איש בראש הדף וראש השיטה ועשרת בסוף השיטה ובסוף הדף ויש לכותבם אותיות ארוכות שיחזיק כל אות איזה שיטות כפי הצורך, ולא יכתבם בכתובה גסה יותר משאר אותיות המגילה אלא באותו כתב שנכתב כל המגילה רק שיהיה ארוכות. ובספר שער אפרים דעתו גם כן להחזיק מנהג ישראל לכתוב איש בראש הדף ובראש השיטה, וכתב דמה שנוהגים לכתוב עשרת בני המן באותיות גדולות, כיון שהם כתובים בדף מיוחד בפני עצמו אין להקפיד, ועיין שם עוד מה שכתב בזה. ומכל מקום נראה לי דאם עשה כדעת הגר"א שהתחיל איש באמצע העמוד, אף שהוא שלא כמנהג העולם בזה, אין להקפיד בזה בדיעבד ומותר לקרות ולברך עליה, אחרי שדעת הגר"א לעשות כן לכתחלה, ובפתיח עולם כתב שכן הוא גם כן דעת החתם סופר חלק אורח חיים סימן קפ"ט וסימן ק"ץ".

יא. כך סיכם זאת בערוך השולחן (או"ח סי' תרצא סעי' ט-יא):

"ודע שבאופן כתיבתם רבתה המחלוקת דהלבוש כתב דאיש צריך להיות בראש הדף ועשרת סוף הדף כלומר לא לבד בראש שיטה וסוף שיטה אלא גם ראש הדף וסוף הדף והיינו שיתפשטו על כל העמוד ולא לכתוב בעמוד הזה זולתם אפילו תיבה אחת וזהו שאמרו בירושלמי איש בריש דפא ואת בסופה כלומר בסוף הדף ממש ויש מי שכתב דאם לא עשה כן פסול [א"ר בשם כנה"ג] ובזה הפריזו על המדה וראיה דבירושלמי פ"ג דמגילה [הל' ז'] אומר מקודם דין כתיבתה כתב על גבי כתב וביניהם חלק ואומר שם דאם לא עשה כן פסולה ואח"כ אומר דין זה דאיש בראש דפא ואת בסופו ואינו אומר דאם לא עשה כן פסול וכן הוא בפ"ג דמס' סופרים ע"ש ש"מ דזה אינו לעיכובא".

"אמנם י"א דבעיקר הדבר טעות הוא דאין הכוונה בסוף הדף אלא בסוף שיטה דאל"כ בהכרח שיהיו אותיות גדולות הרבה והרי לא נחשבו במסורה באותיות רבתות [הגר"א סק"ה] ובאמת בירושלמי שם לא הזכיר רק איש בריש דפא ואת בסופה ועשרת לא הזכיר כלל וא"כ א"ש לפ"ז בפשיטות דאיש בראש דפא ממש בראש הדף ובראש השיטה ואת בסופה של השיטה וכן כולם אך במס' סופרים נזכר דעשרת בסופא דפא ע"ש והכוונה בסוף שיטה או דזה עצמו מקרי סופא דפא לענין רוחבו של דף [ובזה מתורץ קושיית הח"א ודו"ק] וכן משמע להדיא באור זרוע הגדול ובהג"א ספ"א שכתבו איש בראש

חבל נחלתו

בעניין אחר ואמת דמירושלמי לא מוכח מידי כיון שלא הזכירה הך דעשרת מיהו עכ"פ כיון שאמרה איש בראש דפא משמע בראש הדף ממש וכיון שבמס' סופרים ובמסורה דאסתר נאמר עשרת בסוף דפא ממילא דכן הוא ויש שגורסים גם בירושלמי עשרת בסוף דפא [ע"י] ולכן נלע"ד דכן יש לעשות לכתחלה שלא לכתוב בכל העמוד רק עשרת בני המן ואיש בראשו ועשרת בסופו וכ"כ אחד מהגדולים [ח"א וכ"מ בהגמ"י ע"ש].

ולא הכריע, אלא הסיק לעשות כמנהג. וכן כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' תרצא סעיף ט) לנהוג כמנהג העולם בכתיבת עשרת בני המן.

מסקנה

אין לפסול מגילות שנכתבו כשיטת הגר"א והחת"ס ויש לברך על הקריאה בהן, ובקריאה בציבור יש ליטול מגילה שכתובה כמנהג רוב ישראל. ואם אינה בנמצא יברך ויקרא על מגילה הכתובה כשיטת הגר"א.

השיטה ואת בסוף השיטה ושם על שם ואת על ואת עכ"ל ולא הזכירו כלל דעשרת בסוף הדף ולפ"ז כותבין אלו הי"א פסקי בי"א שיטין סמוכות זל"ז והאותיות ככל האותיות לבד וי"ו דויזתא הוא וי"ו רבתי ואח"כ יכתוב באותו עמוד שאר המגילה [שם] אמנם במסורת מגילת אסתר יש איש בראש הדף ועשרת בסוף הדף וסוף העמוד עכ"ל הרי להדיא דעשרת הוא בסוף העמוד ולכן יש מי שאומר דא"צ שיתחיל איש בראש הדף אלא שמקודם יכתוב בעמוד זה פסוקים שקודם זה ובסופו והיינו כשלא נשאר רק י"א שורות כותבין איש בראש השורה ועשרת בסוף הדף [ח"א בשם הגר"א].

"אמנם המנהג כהלבוש דכן נראה להדיא ממס' סופרים ומה שלא נחשבו במסורה באותיות גדולות נראה דלא דמי לשארי גדולות שבאו במסורה דהתם יש סוד בגדלות האות משא"כ כאן דגדלותם אינם מפני עצם האות אלא מפני השיטות שא"א בעניין אחר וממילא כיון דנמסר דאיש בראש דפא ועשרת בסוף דפא ממילא הוה כמסורה על אותיות גדולות שהרי א"א

סימן כא

נגיעה במגילה בידיו

ראשו ורובו במים שאובין וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגים מים שאובין והספר והידים וטבול יום והאוכלים והכלים שנטמאו במשקים".

פרש הרמב"ם (זבים פ"ה מ"ב): "וכן היו באותו הזמן מניחים את התרומה על ידי ספרי תורות ואומרים זה קדש וזה קדש

שאלה

האם מותר לגעת בידיו במגילת אסתר?

תשובה

א. נאמר בזבים (פ"ה מ"ב): "אלו פוסלים את התרומה: האוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני והשותה משקין טמאין והבא

סימן כא – נגיעה במגילה בידי

ואז אם נוגע בכתבי הקודש אינו פוסל את התרומה.

(ב) גזירה נוספת שכל הידים שניות לטומאה ופוסלות תרומה עד לאחר נטילה.

לא נאסר לפי דברי הרמב"ם לגעת בכתבי הקודש בידי, אלא בידיים שאינן נטולות שמא יגע בתרומה. הנאסר, ונראה שנמשך אף לאחר הגזירה השניה, הוא לגעת בכתבי הקודש ואז בתרומה ללא נטילה, אמנם לאחר הגזירה השניה האיסור לגעת בכתבי הקודש ללא נטילה אינו נצרך, כי בלאו הכי כדי לגעת בתרומה צריך ליטול ידיו מצד הגזירה השניה, ואעפ"כ לא שמענו שחכמים בטלו חיוב נטילה לנגיעה בכתבי הקודש¹.

המשניות האחרות בידיים (פ"ג, ד-ה) עוסקות בטומאת ידים מחמת כתבי הקודש, קודם שגזרו על כל ידים שפוסלות את התרומה. היה ניתן לומר כי למעשה אין לכל אותן משניות משמעות הלכתית, אף בימי חז"ל – לאחר הגזירה השניה, שכן גם ללא כתבי הקודש הוא חייב בנטילה כדי לגעת בתרומה. ומה איכפת לנו שנגע בכתבי הקודש וידיו טמאות. בכ"ז כיון שחכמים לא בטלו גזירתם הראשונה נראה שצריך נטילה כדי שלא תהיינה ידיו טמאות.

אולם לא ברור מה הפגם שידי טמאות הרי כתבי הקודש אינם נפגמים מידיים טמאות. ולא נאמר בגזירה שאסור לגעת בכתבי הקודש בידיים שאינן נטולות. נראה על כן שעיקר הנ"מ היא לגבי הצלה

והיו באים בעלי חיים לאכל את התרומה ומכרסמים את הספרים ומקלקלים אותם, ולפיכך גזרו שכל כתבי הקודש פוסלין את התרומה אם נגעו בה. וגזרו על הידים שהן פוסלין את התרומה, וכל מי שנגע בידיו בתרומה פסלה ואף על פי שלא יודע שנטמאו ידיו עד שיטול ידיו לשם תרומה וישמר אותם, וטעם הדבר מפני שהידיים עסקניות, ושמא נטמאו ידיו ואינו יודע.

פרש הרמב"ם (ידיים פ"ג מ"ג): "כבר בארנו בסוף זבים הטעם שמחמתו גזרו על כתבי הקודש שיפסלו את התרומה כל זמן שנגעה בהן. וכאשר רצו לחזק גזירה זו גזרו גם שהידיים הבאין מחמת הספר פוסלין את התרומה, וכל זמן שנגע האדם בכתבי הקודש נעשו ידיו שניות ופוסלות את התרומה, ועל גזירה זו ידבר בכל הפרק הזה באמרו מטמא את הידים ואינו מטמא את הידים. ואחר גזירה זו גזרו גזירה כללית יותר וחפפה על כל הדינים הללו, והיא שכל הידים שניות ופוסלין את התרומה בין נגעו בספר או לא נגעו, וזו היא המנויה בסוף זבים באמרו והידיים מכלל הדברים שפוסלין את התרומה, והיא המנויה בשמונה עשר דבר כמו שבארנו בסוף זבים, וכך באר התלמוד. וטעמם בגזירה זו האחרונה מפני שהידיים עסקניות".

עולה שהיו שתי גזירות בטומאת ידים: (א) כשחכמים ראו שמצניעים ספרים ליד תרומה גזרו לשם הפרדה ביניהם, שידיים הנוגעות בכתבי הקודש, פוסלות את התרומה, עד שיטול ידיו לשם תרומה,

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: ונ"מ אם נטל ידיו ושוב נגע בכתה"ק.

חבל נחלתו

ושיר השירים ואסתר – מטמאין את הידים! הוא דאמר כרבי יהושע.

פרש רש"י (מגילה ז ע"א):

"אינה מטמאה את הידים – כשאר ספרים, דאמר ביציאות השבת (יד, א) שגזרו עליהן לטמא את הידים לתרומה, ומחלוקת בית שמאי ובית הלל היא".

"הוא דאמר כרבי יהושע – דאמר לעיל: זאת – מה שכתוב בתורה, זכרון – מה שכתוב במשנה תורה, בספר – מה שכתוב בנביאים, אבל במגילה לא ניתנה ליכתב, אלא לגורסה על פה ולקרותה".

באר המאירי (מגילה ז ע"א): **"מגלת אסתר הרי היא בכלל ספרי הקדש**

ומטמאה את הידים ומוחזקת היא אצלנו שברוח הקודש נאמרה מעתה הרי קדושתה כקדושת ספרי הקדש ומטמאה את הידים וענין טומאה זו הוא שגזרו על כל ידים הנוגעות בספר שיהיו טמאות לתרומה ותקנו דבר זה מפני מעלת הספר שלא יתעסקו בו הידים יותר מדאי ויניחו שם דברים שבסבתם יבואו הספרים לידי קלקול או הפסד, ואף ספר שאינו שלם יראה לי שמתמא את הידים ממה שראיתי בתלמוד המערב במסכת סוטה שמגלת סוטה הואיל וניתנה לימחק אין מטמאה את הידים אלמא שאם לא ניתנה לימחק מטמאה".

כאמור לפי מה שבאר הרמב"ם אין לטומאת ידים מכתבי הקודש משמעות פרט לדליקה בשבת, כיון שגזרו על כל ידים שהן פוסלות את התרומה קודם נטילה, ובנטילה מספיק.

מדליקה בשבת, שכתבי הקודש מצילים אף לחצר שאינה מעורבת.

ב. כן פסק הרמב"ם (הל' שאר אבות הטומאה פ"ח ה"ח):

"שלמה המלך ובית דינו גזרו על כל הידים שיהיו שניות, ואף על פי שלא ידע בודאי שנטמאו מפני שהידיים עסקניות, ולא גזר שלמה על הידים טומאה אלא לקדש ואחר כך גזרו חכמים שאחריו אף לתרומה, ולפיכך צריך נטילת ידים לתרומה ואם נגע בתרומה קודם שיטול ידיו פסולה ונשרפת על טומאה זו".

עולה כי לפי הרמב"ם אין משמעות לכך שכתבי הקודש מטמאים את הידים, שכן תמיד חייבים לפני נגיעה בתרומה ליטול ידים ולשומרון, והנגיעה בכתבי הקודש בידיים שלא ניטלו – אינה מועילה ואינה מורידה. וצ"ל שהרמב"ם מזכירה בהלכותיו כחלק מגזירת ידים אע"פ שאין לכך משמעות בימינו, פרט להצלה מדליקה בשבת².

ג. נאמר במגילה (ז ע"א): "אמר רב יהודה אמר שמואל: אסתר אינה מטמאה את הידים. למימרא דסבר שמואל אסתר לאו ברוח הקודש נאמרה? והאמר שמואל: אסתר ברוח הקודש נאמרה! – נאמרה לקרות ולא נאמרה ליכתוב. מיתבי: רבי מאיר אומר: קהלת אינו מטמא את הידים, ומחלוקת בשיר השירים. רבי יוסי אומר: שיר השירים מטמא את הידים, ומחלוקת בקהלת. רבי שמעון אומר: קהלת מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל, אבל רות

2. ועי' בספרי חלק כב ס' ד, שהמאירי כתב שאם נגע בס"ת, ידיו נטמאו ולא תועיל נטילה, וצ"ב.

סימן כא – נגיעה במגילה בידי

נטרונאי ז"ל **שכל כתבי הקדש כס"ת ואין נוגעין בהן אלא במטפחת**⁵.

בדברי רב נטרונאי חידוש שאינו מופיע ברמב"ם ולא במשניות: שאין נוגעים בהם אלא במטפחת ומשמע אף אם נטל ידיו. ועל אף דחייתו של רב האי גאון שאין בימינו טומאה וטהרה ולכן אין חשיבות לפסיקה שאסתר מטמאת את הידים – מצטרפת להצלה מדליקה בשבת הקביעה שאין נוגעים בהם **אלא במטפחת**. אולם זה מטעם קדושה ולא מטעם טומאה ועל כן במקום שמצריכים מטפחת – נטילת ידים לא תועיל. כי הטומאה היא סימן ולא סיבה להצריך מטפחת ועל כן גדריה שונים.

וכן בספר האשכול (אלבק, הלכות ספר תורה דף נט ע"א) מזכיר את תשובת רב האי גאון: "וגרס" בפרק קמא דשבת ידים הבאים מחמת ספר בו ביום גזרו, משום דר' פרנך א"ר יוחנן כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום, ואחר כך גזרו טומאה על הידים, בין הבאות מחמת ספר ובין שלא מחמת ספר, מפני שהידיים עסקניות הן. וכל כתבי הקדש ואפי' תפלין ומזוזות מטמאין את הידים, ואפי' מגלת אסתר מטמאה את הידים. ואתשיל מקמי מר רב האי ז"ל אי הלכתא כשמואל דאמר אסתר אינה מטמאה את הידים, או לא. והשיב למאי הלכתא אצטריך לכוון הלכה, מי אית לן השתא טומאת ידים ותרומה וקדש,

הסיק החזו"א (או"ח סי' ס אות ז): "ונראה דקיי"ל דמגלת אסתר מטמאה את הידים, ואע"ג דשמואל ס"ל מגילה ז' א' דאינה מטמאה את הידים הא מוקמי התם שמואל כתנאי, וזוגא דסדר מועד פליגי עלי' וסברי כר"א המודעי דנתנה לכתוב ולמאי דמוקי מתנ' דידיים במגלה מבואר סתם משנה דמגלה מטמאה הידים, והר"מ בפ"ט מאה"ט סתם וממילא הרי היא בכלל כתבי הקדש"³.

עולה למסקנה שאסתר היא מכתבי הקודש ועל כן בזמנה טימאה את הידים⁴. ד. כתוב בתשובות הגאונים (מוסאפיה [ליק] סימן פא):

"לרב האי. ששאלתם אי הלכתא כשמואל דאמר (מגילה ז' א) אסתר אינה מטמאה את הידים או לא. למאי הלכתא אצטריכא לכוון הלכתא מי אית לן השתא טומאת ידים ותרומה וקדש אלא בדין הוא דלית הלכתא כשמואל דאתוקם ביחידאה. והלכתא כסתם מתניתין ולא עוד אלא שכל ישראל חשבינ ליה בהדי כתבי הקדש (האי דפריש רב האי ז"ל דלית הלכתא כשמואל דברים נכוחים הם. אלא מאי דאמר למאי הלכתא אצטריכא לכוון הלכתא מי אית לן השתא תרומה וקדש וטומאת ידים לעולם אצטריכינן הלכתא דאי מגילת אסתר מטמאה את הידים מצילין אותה מפני הדליקה. ועוד אי אמרת מטמאה את הידים היא לה כשאר כתבי הקדש ונהיגין בה קדושה כשאר כתבי הקדש שאסור לאוחז ערומים והכי אמר רב

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: ונ"מ לדברים שבכתב אסור לאומרים ע"פ.
4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: מהמדרש שהביא רש"י שמות לא, יח ד"ה ככלותו סובר שאסתר מכה"ק.
5. איני יודע של מי הדברים בסוגריים, אולם עי' בדברי האשכול שמזכיר אותם.

חבל נחלתו

וטהרה, בשאר כתבי הקודש רמ"א כתב שלא נהגו, וכדאי להחמיר לפחות בנט"י. כתב המגן אברהם (סי' קמז בהקדמתו לסימן): "כתב ב"י בשם המרדכי דאם נטל ידיו ולא הסיח דעתו מותר לאחוז ערום⁶ וע"ז סומכים האשכנזים שאוחזים ס"ת ערום בשעה שמגביהים אותה עכ"ל הב"י. וכתב ד"מ ואנו מבני בניהם ולא ראיתי מנהג זה אלא אדרבה נזהרין שלא ליגע בס"ת ערום אבל בכתבי קודש לא ראיתי מימי מי שחשש לזה עכ"ל, ואפשר דסגי בכל מידי דמנקי עססי' ד'...".

והוסיף המג"א בס"ק א: "כתבי קודש. כ"כ התוס' והוכיחו כן מדמטמאין הידים וא"כ גם רצועות התפילין וכ"ש בתפילין עצמן אסור לאחוז ערום דהרי מטמאין הידים ומיהו בחגיגה דף כ"ד כתבו התוס' רצועות של תפילין עם התפילין לא שייך דר' פרנך וכו' וכ"כ הר"ש במס' ידים א"כ משמע דמותר לאוחזן ערום ומיהו כתבי קודש דוקא כשכתובין אשורית על העור ובדיו כדאי' במשנה וכ"כ הרמב"ם, וא"כ יפה כתב רמ"א דלא ראה מימיו מי שחשש לזה דספרים שלנו אין כתובים באופן זה ומ"ש כאן וטוב להחמיר היא מילתא יתירת'. ומיהו במגילה שכתוב' כדינה צריך ליזהר דמדסתם הרמב"ם ש"מ דלא קי"ל כשמואל דאמר אסתר אינה מטמאה ידים". ועי' רש"י (מגילה ז ע"א). אבל בספר מהרי"ל (מנהגים, הלכות פורים, טז) כתב במפורש שנוהגים לגעת במגילה בידיים. וז"ל: "אמר מהר"י סג"ל שכתב

אלא בדין הוא דלית הלכתא כשמואל דאיתוקם כיחידאה, והלכתא כסתם מתני', ולא עוד אלא [ע"ב] שכל ישראל חשבין לה בהדי כתבי הקודש. והאי דפריש מר רב האי ז"ל דלית הלכתא כשמואל דברים נכוחים. אלא מאי דאמר למאי הלכתא אצטריכא לכון הלכה, ומי אית לן השתא טומאת ידים, לעולם אצטריכנן להלכתא, דאי מגלת אסתר מטמאה את הידים מצילין אותה מפני הדליקה, ועוד אי אמרת מטמאה את הידים הויא לה כשאר כתבי הקודש ונהגינן בה קדושה כשאר כתבי הקודש שאסור לאוחזן ערומים. והכי אמר רב נטרונאי ז"ל שכל כתבי הקודש כספר תורה ומטמאים את הידים ואין נוגעין בהן אלא במטפחות".

עולה שאף שמעיקר הדין אין איסור לגעת בכתבי הקודש בידיים (מפני שאין איסור נגיעה בידיים בכתבי הקודש ומפני שאין לנו טומאה וטהרה בימינו), בכ"ז חכמים (רבי פרנק – שבת יד ע"א) הוסיפו איסור שאין לגעת בספר תורה, ואולי אף בשאר כתבי הקודש ללא מטפחת.

ה. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קמז ס"א): "אסור לאחוז ס"ת ערום, בלא מטפחת".

ורמ"א הגיה: "וי"א דה"ה שאר כתבי קודש (אגודה ותוס' פ"ק דשבת), ולא נהגו כן, וטוב להחמיר אם לא נטל ידיו; ובס"ת, אפי' בכהאי גוונא אסור (ד"ע אגודה)".

עולה מדבריהם שבתורה חייבים על ידי מטפחת. אף שאין נוהגים היום טומאה

6. ודבריו קשים הלא אין לנו טומאה וטהרה בימינו.

סימן כא — נגיעה במגילה בידי

נטילה יש לסמוך אמרדכי וסייעתו להקל [מגן גבורים ע"ש].

ו. כתב בשו"ת שאילת יעבץ (חלק ב סימן קא): "הילך מ"ש שם בחי"ג חלק (דקע"א) כי מטו מגלת אסתר, אמרי הא לא בעיא מטפחות לא ידענא מ"ט לא בעיא. דהא לפום מתניתין בפ"ב דידים. וגמרא דפ"ק דמגלה מג"א מטמאה את הידים לד"ה ועדיפא מקהלת דפליגי בה ומוכח בשטה י"ח דבר דטומאת כתבי קודש, משום דר' פרנך היא. **שלא יאחזום ערומים בלי מטפחת**. וכמ"ש תוספות שם דס"ת לאו דוקא אלא כל כתבי קודש בכלל ס"ת (והכי אשכחן בפרקי דקרי תלמודא לדברי נבואה וקבלה תורה וכן עוד כ"פ במסכת זו ביחוד ובכ"מ) אי הכי מדטמויי מטמיא אמאי לא תבעי נמי מטפחת וצ"ע. דילמא אה"נ מה"ט מקפיד ר"י עלייהו למימרא דליתא אלא בעיא מטפחת, וכן בד"ן מאחר שקרויה ספר וצריכה שרטוט ושארדא כאמתה של תור'. איברא לא חזינא נמי לר"מ דפסקה בספרו ולא ידענא. אי מדשתיק מינה לגמרי. ש"מ דלא ס"ל או דלמא אשתמיט מני' יעב"ץ".

ואשתמיט מיניה דהר"י עמדין דברי המהר"ל, אבי פסיקת אשכנז, ועל כן נשאר בתמיהה.

ז. ונראה שהמנהג לא לאחוז את אסתר במטפחת כבר נאמר בסנהדרין (ק ע"א): "לוי בר שמואל ורב הונא בר חייא הוו קא מתקני מטפחות ספרי דבי רב יהודה, כי

במיי"ז שעושין למגילה עמוד אחד לכורכה עליו כדרך שעושין שנים לס"ת, משום דס"ת גוללין לאמצעיתא צריכה שנים ומגילה נגללת מראשה לסופה די לה באחד. והעיד על חמיו מה"ר משה נאוימרק שהיה לו עמוד אחד למגילה שלו. ואמר מהר"י סג"ל יש לישב המנהג שאין נוהגין כן, משום דאית למ"ד מגילת אסתר לא נתנה לכתוב ע"י הנבואה ולא מיתקרי ספר, **וראיה דאין אנו נזהרים מליגע בה ערום כמו בס"ת**, דכל הנוגע בה ערום נקבר ערום בלא מצוה, ר"ל בלא אותה מצוה".

דברי המהר"ל מתאשרים דברי הרמ"א שבכתבי הקודש נוגעים בידים ורק בספר תורה אין נוגעים בידים.

והשלים בביאור הלכה (סי' קמז ס"א) על דברי הרמ"א: "וטוב להחמיר אם לא נטל ידיו ובס"ת אפילו וכו' – וטעם הדבר דהמרדכי בשם הראב"ה מיקל אפילו בס"ת לאחוז ערום כשנטל ידיו ולא הסיח דעתו משמירתן, וכן משמע ברשב"א שבת דף י"ד ודעת התוספות שם ע"ב לאיסור וכן הוא דעת האגודה וכ"כ הריטב"א במגילה דף ז' בהדיא דאף בשאר כתבי קודש אסור לאחוזן ערום ומטמא הידים אף לאחר נטילה לכן בכתבי קודש דבלא"ה אין הדבר ברור שצריך להחמיר בזה דהתוספות שם בדף י"ד ד"ה האוחז כתבו דקצת משמע וכו' [ובשו"ת רדב"ז ח"ב סימן תשע"א מבואר דאין כתבי קודש בכלל ס"ת לענין זה] ע"כ הכריע הרמ"א דבכתבי קודש וע"י

7. היינו בהגהות מימוניות, עי' לעיל סימן יז בכרך זה המוקדש לכך.

חבל נחלתו

המגילה בלא מטפחת והיינו בפשיטות דברי הש"ס דלענין זה אמרינן כיון דנקראת אגרת בלא מטפחת סגי לה ואף על גב דנקראת ספר היינו לענין הדברים שהם הכשר הכתיבה כגון שרטוט והקיף הגויל אבל בדברים שאחר הכתיבה כאגרת דמי ואף על גב שמטמאת הידים נטלת ערומה כמו תפילין ועיין במג"א סי' קמ"ז שדעתו שיש ליזהר במגילה שנכתבה כדינה ובפמ"א ח"א סימן ע"ו כת' שאין העולם נזהרים והביא שם מש"ס בסנהדרין וכן בשבו"י סימן י"א דעתו להתיר אף במגילה עיין שם שכת' שמה"ט תיקון שני עמודים בס"ת מפני שאסור לאחוז ערום משא"כ כתבי קודש ע"ש ועיין בא"ר סימן קמ"ז דמפרש מ"ש בהג"ה שם וטוב להחמיר אם לא נטל ידיו דקאי אמגילה ואפי' בסתם יד' ובידוע שמטונפות יש להחמיר אף בשאר כתבי הקודש ע"ש, והעולם אין נזהרים ליטול סתם ידים קודם נטילת המגילה בידם, וטוב להחמיר כמ"ש בא"ר – ויש להעיר על דברי שערי תשובה – הרי קוראים במגילה תוך כדי תפילות ערבית ושחרית ואז ידיו צריכות להיות נטולות משום נטילת ידים לתפילה ואם כן מדוע צריך שוב ליטול ידיו, ואולי כוונתו במי שקורא לאחרים שלא בתפילה או במי מתעסק במגילה ללא קריאה וצ"ב. ט. עי' בילקוט יוסף (קריאת התורה ובית הכנסת הוספות – הערות סימן קלז-קלט הערה ז) על כך שאסור לאחוז ספר תורה בלי מטפחת והביא כי הבן איש חי (פר' תולדות אות יח) הביא לדינא מ"ש מהר"ש ויטל שאין חיוב לאחוז הס"ת ע"י מטפחת אלא רק בעת קריאת התורה בצבור שאז מתגלים אורות עליונים. משא"כ אם אוז

מטו מגילת אסתר אמרי: הא [מגילת אסתר] לא בעי מטפחת. אמר להו: כי האי גוונא נמי מיחזי כי אפקירותא".

פרש רש"י (סנהדרין ק ע"א): "כי מטו מגלת אסתר – לתקן לה מטפחת אמרי הא מגלת אסתר לא בעיא מטפחת, כלומר בלשון בעיא אמרו לו לר' יהודה: הא ודאי לא צריכא מטפחת כגון האחרות, ולשון גנאי הוא דהוה להו למימר לרבם בלשון שאלה כך: צריכה או אינה צריכה". ועי' מהרש"א (חידושי אגדות).

ובספר דף על הדף (סנהדרין ק ע"א) הביא:

"בהגהות חתם סופר (או"ח סי' תרצ"א) הביא משאילת יעב"ץ (ח"ב סי' ק"ג) דלמאי דקיי"ל במגילה (ז' ע"א) שאסתר ברוח הקודש נאמרה, אסור ליגע בה כמו בספר תורה". "והביא עוד שכן נהג רבו הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל שבשעת קריאת המגילה הי' נזהר שלא ליגע בה ערום".

ומנהג רבו של החת"ס היה לעצמו (אולי עפ"י הרמ"א שאף בשאר כתבי הקודש ראוי להחזיק במטפחת) אולם לא לכל ישראל ואף הוא לא הביא את דברי המהרי"ל.

ח. כתב בשערי תשובה (או"ח סי' תרצ"א) סק"ג: "...ועיין בסנהדרין דף ק' כי מטו למגילת אסתר אמרי הא לא בעי מטפחת ע"ש ובמו"ק כת' בעיא מטפחת פשוט בחלק דף ה' עיין שם ובאמת הוא בש"ס להיפך רק בשאילת יעב"ץ כת' דקשיא ליה דמה"ת נאמר דלא בעי דהא מטמאה הידים ועיקר הטעם דטומאת ידים משום דר' פרנך שלא יאחזם ערומים בלא מטפחת ואפשר דמה"ט קפיד עלייהו ר"י למימרא דליתא אלא בעי מטפח' עיין שם ואין המנהג כדבריו ואין נזהרים כלל מליקח

סימן כא – נגיעה במגילה בידי

י. בתשובות והנהגות (כרך ב סימן שז) הביא דעות מן המחמירים לגעת רק עם מטפחת במגילת אסתר ודעת המקילים וסיים: "והרמ"א מביא (או"ח ר"ס קמ"ז וע"ש בבה"ל) להקל אם נטל ידיו לנגוע בשאר כתבי קודש, ונהגתי בס"ד כשאני נוטל ידים למעריב בכלי ברביעית כדין לכוון להדיא שיעלה גם כן לנגיעת המגילה אח"כ ושוב לא חיישינן וא"ש".

ולא ירד לחלק בין קריאה בתפילה, לבין קריאה להוציא אחרים שלא בתפילה.

מסקנה

נראה כי מלכתחילה ראוי ליטול ידים אם קורא במגילה כשרה, אלא שהנוטל ידיו לתפילה יוצא בכך, ואם קורא שלא בתפילה מן הראוי לכתחילה שיטול ידיו וייבשם היטב כדי שלא לגרום למחך במגילה ואחר כך יקרא⁸.

בס"ת שלא בשעת קריאת ס"ת כגון שצריך לתקנו, אין חיוב לאחוז בו ע"י מטפחת. ותמה בילקוט יוסף על הבן איש חי בהביאו חבל פוסקים שאין לאחוז ס"ת ערום ללא מטפחת. ולא אכניס ראשי בתוך המחלוקת, אולם פנים מסבירות לדברי הר"ש ויטאל, שכן אחיזה במטפחת אינה מגזירת חכמים של טומאת ידים, אלא היא תוספת כבוד לספרי תורה ולשאר כתבי הקודש, אבל תיקון ספר תורה אינה המצוה עליה דיבר רבי פרנך שהיא לימוד וקריאה בתורה, וא"כ אין לחוש מצד הסברה, לנגיעה בידי ערומות. ולכן מה שייכת טומאת ידים לנגיעה על ידי מטפחת, והלא אין קשר ביניהם. סוף דבר הקושיות שהקשה על הבן איש חי אינן קשות לענ"ד לדבריו, וכל הראיות שהביא מטומאת ידים אינן שייכות לנגיעה ללא מטפחת.

8. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** כמדומני החיי אדם כתב שאם נגע במגילה בתוך סעודתו צריך לחזור וליטול לסעודתו, ואדמו"ר זלה"ה חולק. **הוספת המחבר:** בחיי אדם ח"א כלל מ ס"כ. וסיים: "אך כיון שלא מצאתי דין זה בפוסקים, יטול ידיו ולא יברך". עי' שו"ת רב פעלים (ח"ג, או"ח סי' ו) שהביא הן את החיי אדם ואת שו"ת פנים מאירות ח"א סי' עו שאין צריך ליטול ידיו וכן פסק.

חבל נחלתו

סימן כב

בן עיר שהלך לכרך

שאלה

חבורת בני עיר התכוונו לנסוע בט"ו אדר לירושלים ולקיים בה שוב את מצות הפורים, האוטובוס התעכב ועל כן קראו בעירם את הקריאה של ט"ו בערב. בגלל עיכוב האוטובוס הודיע בעל הקורא שהוא אינו עולה לירושלים לקיים בה מצוות הפורים. ותמה השואל:

האם הוא חייב לקרוא בשנית בירושלים, מכיון ששמע מפרוז?

תשובה

א. שתי שאלות טמונות כאן.

1) האם בן עיר שכבר יצא ידי חובת קריאה בי"ד צריך בעלייתו לירושלים לקרוא שוב ולקיים את שאר מצוות הפורים?

2) האם בן כרך מוציא בן עיר בי"ד וכן להיפך האם בן עיר מוציא בן כרך בט"ו? ב. נאמר בירושלמי מגילה (פ"ב ה"א): "מתני' בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו ואם לאו קורא עמהם".

"גמ' ניחא בן כרך שהלך לעיר שזמנו מאוחר בן עיר שהלך לכרך ואין זמנו מוקדם אמר ר' יודן לית כאן בן עיר שהלך לכרך ותניי דבי ר' כן בן כרך שהלך לעיר א"ר יוסי אוף כאן בעתיד להשתקע עמהן

אמר ר' יוסה והוא שיצא קודם לשהאיר מזרח אבל אם יצא לאחר שהאיר המזרח כבר נפטר... ר' בון בר חייה בעי בן עיר שעקר דירתו לילי חמשה עשר נתחייב כאן ובן כרך שעקר דירתו בליל ארבע עשר נפטר מיכן ומיכן".

במשנה זו הרבה שיטות ראשונים בפירושה, והרבה תשובות ופסקי הלכה נתבארו בה (עי' מקראי קודש על פורים לרב משה הררי).

ג. נראה לנהוג כפי שכתב בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' קיח, וכן במקראי קודש על פורים):

"...וכן תמהתי בדברי המאירי (מגילה שם) וז"ל: ומ"מ בן עיר שקרא בעירו ובא לו אח"כ לכרך אין בו משום חיוב לדברי הכל, דלכאורה דבריו נסתרים מהירושלמי הנז' שאומר דבן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו חייב כאן וכאן, ומפורש דאע"פ שכבר יצא יד"ח בעיר מ"מ כשבא בט"ו לכרך מתחייב שנית במקרא מגילה, וכ"כ הר"נ והרמב"ן במלחמות, וביותר קשה שהמאירי עצמו אומר שם בתוך כד"ד שניהם יחד: בן עיר שיצא מעירו ובא לכרך פטור, ותכף אומר: ובן כרך שהלך לעיר נעשה פרוז בן יומו וקורא עמהם בי"ד. ואח"כ חוזר למקומו חוזר וקורא במקומו שאף הוא חוזר לדין מוקף וכן כתבוה חכמי הדורות בשם תלמוד המערב, עכ"ל המאירי, וזהו לכאורה פלא

ונראה כסותר א"ע בתוכד"ד, עוד דקדקתי בלשון הירושלמי שאומר בן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו, וכי סניא לי' לשון המשנה דאמרו בן עיר שהלך לכרך ומאי לשון עקר דנקט".

"וכבואי אל העיון היה נראה לי דגם לבתר דילפינן מיתורא דקרא דפרוז בן יומו קרוי פרוז וממילא דה"ה דמוקף בן יומו קרוי מוקף יתכן דאע"פ שבן יומו נתרבה לדין מוקף מ"מ אינו כמוקף ממש לכל דבריו, כי עדיין יש איזה הבדל לדינא ביניהם ודינו כמוקף ואינו כמוקף לגמרי והסברא מסייעני דמכיון שדין זה חידוש הוא שחידש הכתוב דבן יומו דינו כאנשי העיר שבא לשם, שזה בנגוד לשאר דינים המשתנים ממקום למקום דקי"ל שההולך ממקום למקום הוא נדון כאנשי המקום שיצא משם כמבואר בשו"ע (סי' תס"ח) וכאן חידש לנו יתורא דקרא דבשביל יום אחד דינו כמוקף, ולכן מסתבר דאין לך בו אלא חידושו ואמרינן דלא ריבה הכתוב לבן יומו לחיוב מגילה כאנשי המקום שהוא שם אלא בכה"ג שהוא עדיין לא יצא יד"ח מקרא מגילה וכענינא דקרא דבבן כרך שהלך לעיר הכתוב מדבר, **שהוא עדיין לא יצא יד"ח מקרא מגילה**, והבו דלא לוסף עלה, ונאמר דמי שכבר יצא יד"ח שוב לא יתחייב בשביל דין מוקף בן יומו, **דזה לא מצינו שהכתוב יחייב מוקף בן יומו לקרוא שנית אחרי שכבר יצא**, והדר דינו שהוא כאנשי העיר שיצא משם כדקי"ל בכל דיני התורה שכל שדעתו לחזור אין נותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם. ולפ"ז הני מימרות של המאירי מתאימות וצדקו יחדיו: דבן עיר שקרא בי"ד כדינו ואח"כ הלך לכרך בליל ט"ו **לא מתחייב לקרוא ביום ט"ו כמוקפין**

וכמו שנתבאר דלא אתרבאי מוקף בן יומו אלא כשעדיין לא יצא וכגון שהיה נמצא בכרך מתחלת יום י"ד אבל זה שכבר יצא יד"ח בעירו כדינו אין דין בן יומו מחייבו שנית, אבל בן כרך שהלך לעיר וקרא שם ביום י"ד מדין פרזי בן יומו וחזר בליל ט"ו למקומו בכרך, קורא שנית במקומו בט"ו אף שכבר יצא, דבכה"ג שהוא באמת בן כרך אין אנו זקוקים לריבויא דקרא כדי לחייבו במגילה דלאו מוקף בן יומו הוא אלא כמוקף גמור, ולכן שוב לא תחלוק בו בין יצא ובין לא יצא, ומדויק מאד לשון המאירי בן עיר שקרא בעירו ובא לו אח"כ בכרך פטור אבל בשלא קרא בעירו חייב בכרך".

עולה מדבריו שבן עיר שרק הלך לביקור לכרך לאחר שכבר יצא י"ח בעירו – פטור לגמרי ממצוות הפורים, ועל כן אינו חייב לקרוא וק"ו שאסור לברך על קריאת מגילה.

ד. הסביר יותר בחידושי ר' מאיר שמחה (מגילה יט ע"א): "עוד יש לבאר ביותר נועם. דהכי פריך א"כ בן עיר שהלך לכרך יקרא עוד פעם, וכן בן כרך שהלך לעיר בט"ו יפטור, אע"כ דעיקר הקריאה בי"ד שאף בן כרך שקרא בי"ד יצא וכמו שמבואר בירושלמי (פ"א הלכה א') משמיה דרב הונא, רק שלבני הכרכים נמשך עד היום ט"ו החיוב ותקנו שיקראו ביום ט"ו שיהא ניכר נס הכרכים, אבל **אם קראו בי"ד יצאו** שכבר יצאו ידי חובת הנס, ולהכי בן כרך שהלך לעיר לא פטור דכבר נתחייב מיום י"ד ובדידהו פקע חיובא ובדידיה לא פקע ולא שייך פה צירוף, **וכן בן עיר שהלך ליל ט"ו לכרך אינו חוזר וקורא, דאטו מי בא עליהם חיוב חדש על הכרכים, רק**

חבל נחלתו

שנתחייבו מאתמול והבן עיר כבר יצא ואינו מצטרף, א"כ ה"ה בן כרך שהלך ב"ד לאחר שהאיר המזרח ובא לעיר מצטרף דלא שייך לאמר כבר נפטר, דגם כרכים מתחייבים ביום י"ד רק דנמשך חיובם עד ט"ו, וזה ברור ודוק כי נכון הוא בס"ד".

"ובאמת צ"ע איך הביא שלטי הגבורים דבן כרך שהלך בט"ו מיפטר לגמרי, א"כ יקשה איך מוציא הבן כרך את חבירו בן עיר הא אי בעי פטיר, אמנם לק"מ ופשוט למבין. ואף לפי פירושי השני נראה דלא כהרא"ש דאיך שייך לומר דבן י"ד שלא היה בעיר ב"ד נעקר מעירו וקורא בט"ו כיון שגם הבן כרך נתחייב ב"ד, רק נמשך חיובו עד יום ט"ו, וכיון שדעתו לעקור בט"ו מן הכרך שוב לא נמשך עליו החיוב עד יום מחר וצריך לקרות ב"ד, וז"ב בעזה"י המאיר עיני לראות באור האמת בעומק הדין".

עולה שכל השאלה לעיל כלל לא מתחילה, ואי"צ לקרות לא בעירו ולא בירושלים בט"ו, ועל כן אין משמעות לכך אם בעל הקורא עולה לירושלים או לאו. ובכ"ז נעיינן בדיון בן כרך שקורא לבן עיר או בן עיר שקורא לבן כרך.

ה. נאמר בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג): "בן עיר מהו שיוציא בן כרך ידי חובתו יבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן בן כרך מהו שיוציא את בן עיר ידי חובתו וייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן או יבא כהיא דאמר ר' חלבו רב חונה בשם ר' חייה רבה הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה".

פרש הפני משה:

"בן עיר. שקרא המגילה ב"ד ובא אח"כ לכרך בליל ט"ו מהו שיוציא הוא לבן כרך

י"ח ויקרא לפניו. וקאמר דהאי מילתא יבא כהדא דתנינן בספ"ג דר"ה כל שאינו חייב בדבר וכו' ומכיון שזה בן עיר לאו מחויב בדבר הוא שהרי כבר יצא י"ח בקריאה בזמנו ב"ד אינו יכול להוציא לבן כרך בט"ו".

"בן כרך וכו'. אלא הא הוא דאיכא למיבעי אם בן כרך היה בעיר ביום י"ד אם יכול להוציא לבן העיר אי נימא דג"כ כה"ג יבא כהדא כל שאינו חייב בדבר וכו' או דילמא דנימא דשאני הכא וכדר' חלבו וכו' דאמר לעיל בפ"ק הכל יוצאין בדיעבד ב"ד שהוא זמן קריאתה לכל ומכיון דמיהת בדיעבד יוצא הבן כרך בקריאת יום י"ד מחויב בדבר קרינן ביה לענין שיכול להוציא לבן העיר ואפי' לכתחלה ולא איפשיטא".

וכתבו תוספות (יבמות יד ע"א): "כי אמר' לא תתגודדו כגון שתי בתי דינין בעיר אחת כו' – וא"ת מה תירץ ממגילה דבעיר אחת היו קורין לבני העיר ב"ד ולבני כפרים היו מקדימים ליום הכניסה ואומר הרב רבי חיים **דבני כפרים היו קורין בעירם** כדמוכח בירושלמי והשתא הוו שתי בתי דינים בב' עיירות דבכי האי גוונא לא שייך לא תתגודדו אפילו לאביי. והא דקרי ליה יום הכניסה לפי שבעירם היו מתאספים לבא לבית הכנסת בשני ובחמישי לקרות התורה וכן נראה דאמר בירושלמי דבן עיר אין מוציא בן כרך דכל שאין מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתם וכיון שבני הכפרים היו בקיאים לקרות ודאי היו קורין בעירם".

והרא"ש (יבמות פ"א ס' ט) כתב: "ועי"ל דמגילה הוי כשתי בתי דינין בעיר אחת **שבני הכרכים לא היו קוראים לבני הכפרים אלא בני הכפרים קורין לעצמם**

בכרכים דאמר בירושלמי (בפ"ב דמגילה ה"ג) דבן עיר אינו מוציא בן כפר דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתן ומה שלא היו קורין בכפר שלהן לפי שלא מתקבצים יחד אלא בעיירות.

עולה מתוס' שפסק כירושלמי שמי שאינו מחויב לקרוא מגילה באותו יום – אינו מוציא את המחוייב.

ו. כתב בערוך לנר (יבמות יד ע"א על

תוספות):

"בא"ד. וכן נראה בירושלמי. עיין ברש"י (מגילה ב א) שכתב דבני הכפרים היו קורים להם בני העיר, ולפ"ז יקשה מהירושלמי, וצריך לחלק בין קריאת בני עיר לבני כרך דכבר יצאו מצות מגילה ושייך יותר אינו מחוייב בדבר ובין קריאת בני עיר לבני כפר דעדיין לא יצאו ומקרי מחוייב בדבר, אכן ברא"ש הביא בשם הירושלמי דבן עיר לא יקרא לבן כפר וכן הגי' המהר"ם בתוס' וכ"כ המהרש"ל ביש"ש, וא"כ יקשה על רש"י מהירושלמי, שוב א"ע ראיתי שבטורי אבן הקשה כן ותירץ בדוחק, אכן באמת יש לתמוה על הרא"ש ומהרש"ל ומהר"ם וטורי אבן שראיתי בהירושלמי שהוא במגלה (פ"ב ה"ג) שכתוב בפ"י בן כרך כמו בתוס' דלפנינו וא"כ פי' רש"י א"ש".

ז. סיכם ופסק להלכה הפרי חדש (או"ח

סי' תרפח ס"א):

"[כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון וכו' קורין בחמשה עשר וכו']. תנן בריש מגילה, מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו לא פחות ולא יותר, כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו, כפרים ועיירות גדולות קוראים בי"ד, אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה. ופירש רש"י, אלא שהכפרים מקדימין ליום

הכניסה, כלומר מאחר שהמוקפין קורין בט"ו ושאינן מוקפין קורין בי"ד, הרי הכל בכלל, תו היכי משכחת י"א י"ב י"ג, אלא שהכפרים נתנו להם חכמים רשות להקדים קריאתה ליום הכניסה, יום שני בשבת שלפני י"ד או חמישי בשבת, שהוא יום הכניסה שמתכנסין לעיירות למשפט, לפי שבתי דינין יושבין בעיירות בשני ובחמישי בתקנת עזרא, והכפרים אינם בקיאים לקרות וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר. אבל הר"ן ז"ל [שם א, ב סוף ד"ה ויש לשאול] כתב, שאינו נראה שיהא אחד מבני העיר פוטרן כיון שאינו מחוייב בדבר, ע"כ. וכן מוכח בירושלמי, דגרסינן התם (ריש) פרק ב' [דמגילה הלכה ג] בן עיר מהו שיוציא בן כרך ידי חובתו, יבא כהדא [ראש השנה כט, א], כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו. בן כרך מהו שיוציא בן עיר ידי חובתו, יבא כהדא כל שאינו מחוייב בדבר כו', או יבא כהדא דאמר ר' חלבו בשם ר' חייא רבה, הכל יוצאים בארבעה עשר שהוא זמן קריאתה, כלומר וכיון דבדיעבד יוצא, מחויב בדבר קרינן ביה. ובעיא בתרייתא לא אפשר, ומיהו נקיטין לה לחומרא, דבש"ס דילן משמע דמוקפין אינן יוצאין בי"ד, דגרסינן בריש מכילתין [ב, ב] ואימא פרזים בארביסר, מוקפין אי בעו בארביסר אי בעו בחמיסר אמר קרא בזמניהם זמנו של זה לא זמנו של זה, ומשמע דלעכובא הויא, והכי נקטינן".

ובדרכו הלכו האחרונים לפחות לגבי בן עיר שאינו מוציא בן כרך בעירו בט"ו. ולגבי בן כרך האם מוציא בן עיר בעירו נראה שהיא מחלוקת באחרונים כהסתפקות הירושלמי. ועי' לעיל בדברי

חבל נחלתו

ואם כן ממילא אינו יכול להוציא לבני י"ד ביום י"ד, עיין שם. אכן מדברי הגר"א בסימן זה מוכח שהוא סבירא לה דגם הש"ס דידן מודה להא דירושלמי **דבדיעבד יוצא בן כרך ביום י"ד** [והא דאיתא בגמרא זמנו של זה לא כזמנו של זה הוא רק לענין לכתחלה דלא יכול בן כרך לקרוא ביום י"ד], וכן כתב הפרי מגדים, ואם כן ממילא נשאר בעיא דירושלמי על מקומה.

מסקנה

פרוז שכבר יצא י"ח קריאת מגילה בעירו, פטור מקריאת מגילה בט"ו¹.

המשך חכמה (ממנו משמע שכן כרך הוא בר חיובא בי"ד).

ח. כך פסק המשנה ברורה (שו"ע או"ח סי' תרפח ס"ק ח): "קורים בי"ד – מי שדינו לקרוא בט"ו אינו יכול לקרוא ולפטור לבני י"ד בי"ד וכן להיפך כיון שאינו מחוייב עתה בדבר [פר"ח] והפמ"ג כתב דבדיעבד אם בן כרך קרא לבן י"ד בי"ד יצא".

והוסיף והסביר בשער הציון (סי' תרפח ס"ק ח): "פרי חדש, אף על גב דירושלמי מסתפק בזה לענין בן כרך אם יכול להוציא לבן עיר בי"ד כיון דבדיעבד יוצא בי"ד, בגמרא דילן משמע דהוא לעכובא בט"ו,

הערת הרה"ג יעקב אריאל

צודק הגר"א נבנצל שלכתחילה לא יוציא פרוז בן כרך כי לד' הירושלמי, הובא בתוס' במות יד, א הוא לא בר חיובא באותה מצוה. מצות פרוז ומצות בן כרך הן שתי מצוות נפרדות.

אך בדיעבד, אם זו טירחה גדולה למצוא באמצע הלילה בן כרך שיוציא אותם שוב יד"ח, יש מקום לפוטורם מקריאה נוספת, משום שבזמן שאותו בן עיר קרא להם בליל ט"ו הוא התכוון לחוג יחד אתם בירושלים את פורים דמוקפין. ולפי ביאורו של המשנ"ב את דברי המחבר בסי' תרפח דעתו של האדם להימצא במקום עם האיר היום בפורים היא הקובעת גם אם אח"כ חזר בו.

ועוד, לדעת הגרצ"פ פרנק בהר צבי או"ח ב סי' עה הבבלי חולק כנראה על הירושלמי ובן עיר מוציא בן כרך וכן להיפך. ומשמע שהרמב"ם פסק כהבבלי.

ועוד, לדברי המאירי (מגילה יט, א) בן עיר שקרא בעירו ובא לו אח"כ לכרך אין בו משום חיוב לדברי הכל.

ור' שו"ת הר צבי או"ח ב סי' קיח שדייק מהירושלמי שרק מי שעקר את דירתו בפורים חייב בשני המקומות. לכן בדיעבד ובשעה"ד מכיון שיש כאן כמה ספקי ספקות ניתן לסמוך עליהם ואין לחייבם לקרוא את המגילה עוד פעם בכרך.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לא נהגו כך. תשובת המחבר: פסקתי הנראה לי מבחינת הדין, הרוצה להוסיף במידת חסידות – יוסיף.

קציצת ענפים מעצי פרי לצורך גילוף

שאלה

אדם מישראל רוצה לטעת עצי פרי (זית, רימון), שכאשר יתעבו ישתמש בענפיהם לגילוף עץ. האם מותר לקצוץ ענפי עץ פרי לשם גילוף.

הקדמה

פסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו הל' ח-י):

"אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר לא תשחית את עצה, וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה, אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה".

"כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אינו צריך לו, וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו, מותר לקוץ אותו, וכמה יהא הזית עושה ולא יקוצנו, רובע הקב זיתים, ודקל שהוא עושה קב תמרים לא יקוצנו".

"ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין, וסותם מעין, ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם".

למדנו כמה כללים מדבריו:

א. קציצת אילן מאכל להשחתה בלבד אסורה מן התורה.

ב. אילן מאכל המזיק אילנות אחרים, או מזיק לגידולי אחרים מותר לקצוץ.

ג. אם דמיו כעץ לבניין שוים יותר מפירותיו מותר לקוצצו.

ד. אילן סרק מותר לקצוץ.

ה. אילן שהזקין ואינו נותן פירות בשיעור שהוזכר מותר לקוצצו.

ו. כל המשחית דבר מתוקן בדרך השחתה לוקה מכת מרדות.

איסור השחתת אילן פרי לא נזכר במפורש בשו"ע.

מסופר בבבא בתרא (כו ע"א) בדיני שכנים: "רבא בר רב חנן הוו ליה הנהו דיקלי אמצרא דפרדיסא דרב יוסף, הוו אתו צפורי יתבי בדיקלי ונחתי בפרדיסא ומפסדי ליה; א"ל: זיל קוץ, א"ל: והא ארחיקי לי! א"ל: ה"מ לאילנות, אבל לגפנים בעינן טפי. והא אנן תנן: אחד גפנים ואחד כל אילן! א"ל: ה"מ אילן לאילן וגפנים לגפנים, אבל אילן לגפנים בעינן טפי. א"ל: אנא לא קייצנא, דאמר רב: האי דיקלא דטעין קבא – אסור למקצייה, ואמר ר' חנינא: לא שכיב שכחת ברי, אלא דקץ תאנתא בלא זימניה, מר אי ניחא ליה ליקוץ". ודברי רבי חנינא הובאו אף בב"ק צא ע"ב.

יש מן האחרונים שלמדו מכאן שאסור לקוץ אפילו במקום שחייב לפי הדין לקוץ ואעפ"כ מפני הסכנה לא יקוץ (שו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' עו. ועי' שו"ת בנין ציון סי' סא ושו"ת אפרקסתא דעניא ח"ג יו"ד סי' רלד שחלקו עליו).

כתב הט"ז (יו"ד סי' קטז): "עוד אחר מצינו שאסרו חז"ל מפני הסכנה שלא לקוץ אילן העושה פירות דאיתא בפרק החובל (דף

חבל נחלתו

והכא לא היו כורתים כי אם הענפים ברם שרשוהי בארעא שבוקו".

מן הבאר שבע משמע שיש איסור תורה בקציצת ענפי עצי פרי של בל תשחית, אלא שלעצי המערכה הדבר מותר משום המצוה שבכך. והמשנה למלך תמה עליו.

בש"ת חיים שאל לרב חיד"א (ח"א סי' נג) העלה: "ואולם בכל זאת נראה דלקצוץ איזה ענפי אילן ליכא בל תשחית וכמ"ש הרב משנה למלך סוף הלכות איסורי מזבח כמו שהבאתיו בתשובה אחרת (היא תשובת סימן כ"ב לעיל וע"ש) וה"ה קצת משרשו כיון שזה שעושה הוא לצורך ככתוב בשאלה".

בש"ת הר צבי (או"ח ב' סי' קא) דן בקציצת ענפים נושאים פירות בשביל סכך לסוכה.

"ע"ד השאלה אם מותר לו לקצוץ כמה ענפים נושאים פירות בשביל סכך לסוכה כשאין לו סכך אחר.

"הנה כתב (=השואל) לדון בזה משני צדדים: א' משום דהוי לצורך מצוה: ב' משום דאינו קוצץ כולו אלא מקצתו. ואפתח במאי דסליק, אם יש בל תשחית בקציצת מקצת מן העץ. מה שכתב דמצד הסברא אין לחלק בין כולו למקצתו דמה לי כולו ומה לי מקצתו, בזה י"ל דאדרבה דמצד הסברא י"ל דלא הוי השחתה כלל, דהיניקה מתפשטת לשאר הענפים ואין כאן השחתה לגמרי".

"אלא שבעיקר שני הדברים כבר דנו בזה גדולי האחרונים. דהנה במשנה תמיד (יש פ"ב) איתא: כל העצים כשרים למערכה חוץ משל גפן ושל זית, אבל באלו היו רגילים במרביות של תאנה, והבאר שבע שם (הובא במל"מ הלכות איסורי מזבח פ"ז ה"ג) כתב על זה וז"ל: ומיהו תימא למאן דלית ליה ישוב

צ"א) אמר רב האי דיקלא דטעון קבא אסור למקציציה ואמר רב חנינא לא שכיב שכבת ברי אלא דקץ תאנה בלא זימנא ואמרין התם דרב חסדא חזי לדקל דקאי בני גופני א"ל לשמעיה זיל עקרינהו פירוש שעושים היזיקא בניקת הארץ לגפנים והם חשובים יותר וכתב הרא"ש שם וכן אם היה צריך למקומו מותר עכ"ל ומזה התרתי לאחד שהיה לו קרקע עם אילנות לקוץ האילנות אף על פי שיש בהם פירות כדי לבנות בית דירה עליה ותמהתי שבטור לא הביא דין זה בשום מקום מן קציצת האילן הנ"ל רק בסמ"ג סי' רכ"ט הביאו".

וכן הביא הפרי חדש (י"ד סי' קטז ס"ק ט), ובאר היטב (י"ד סי' קטז ס"ק ח), ובפתחי תשובה (י"ד סי' קטז ס"ק ו), וחכמת אדם (שער איסור והיתר כלל סח ס"ז) ועוד.

א. איסור בל תשחית בקציצת ענפי עצי פרי

כתב המשנה למלך (הל' איסורי מזבח פ"ז ה"א): "ודע שהרב בעל באר שבע כתב ומיהו תימא למאן דלית ליה ישוב א"י ממילא איירי משנתנו דקתני אבל באלו היו רגילין במורביות של תאנה היינו אפילו בתאנה דעבדא פירי ואמאי לא יהיה אסור משום לא תשחית את עצה דהא בפרק החובל משמע בהדיא דהאי קרא אפי' שלא במצור משתעי כו' ודוחק לומר דמיירי במשנתנו בתאנה שהיא מעולה בדמים דבזה לא הוה אמר רב אחא משום ישוב א"י ושמא י"ל דלצורך מצוה גדולה כי הכא מותר ע"כ. ולא הבנתי קושיא זו דמאי דאסר משום לא תשחית אינו אלא לקצץ האילן עצמו משרשו אבל לקצץ ענפים וחריות לא ידעתי היכא רמיזא איסור זה

סימן כג – קציצת ענפים מעצי פרי לצורך גילוף

גם לענין שאר איסורים. עכ"פ מפשטות דברי המל"מ משמע דגם איסורא דרבנן ליכא].

"ועיקר סברתו דמה לי קוצץ כולו ומה לי קוצץ מקצתו, מצאתי כן בבית יצחק שם שהשיג כן על שיטת האומרים דבקציצת ענפים בלבד אין משום בל תשחית, ותירץ דאולי יש לומר דהוי כחצי שיעור, אולם זה תלוי במחלוקת הפוסקים אי אמרינן חצי שיעור אסור בשאר איסורים מלבד איסורי אכילה. [עיין לעיל סימן צו]. ולפי שכתבתי בראש דברי המל"מ מוסברים יפה, דבקציצת ענפים לא הוי השחתה כלל דהיניקה מתפשטת לשאר הענפים אין כאן השחתה לגמרי".

והסיק: "אולם למעשה נראה שיקצוץ ע"י גוי ויאמר בפירוש שאין הוא רוצה שיעשה זה בשליחותו".

וכך הסיק בשו"ת באר משה (שטרן, ח"ה

סי' קלו):

"ומאחר שרוב מנין ורוב בנין, תשו' ב"י, מל"מ, חיים שאול, חסל"א, רנן לבקר, מסכימים שאין בקציצת הענפים רק איסור דרבנן הכי קיי"ל וא"כ בכל מה שהעלתו ששרי לקצוץ האילן אם אפשר לתקן הדבר ע"י קציצת הענפים אין היתר לקצוץ האילן כגון בענין השאלה דזבובים דסגי בקציצת הענפים ושוב לא יבואו הזבובים וכן באילן (עפ"ה) תותים דסגי שיקצוץ הענפים ולא יגדילו התותים וכל כיו"ב כמו שכ' הגאון בחו"י (סי' קצ"ה) דאעפ"י דשרי למיקצייה אילן המאפיל על חלונו מ"מ אם אפשר לתקן בקציצת קצת ענפיו לא יקצוץ האילן ואעפ"י שבמשך כמה שנים יחזרו ויגדלו ויצטרך לחזור ולקצוץ הענפים, משום טירחא כ"ד לא שרינן ל"ת וסכנה ע"כ".

א"י ממילא איירי משנתנו דקתני אבל באלו היו רגילין במורביות של תאנה, היינו אפילו בתאנה דעבידי פירי, ואמאי לא יהא אסור משום בל תשחית את עצה דהא בפרק החובל משמע בהדיא דהאי קרא אפילו שלא במצור משתעי וכו' ודוחק לומר דמיירי משנתנו בתאנה שהיא מעולה בדמים, דבזה לא היה אומר רב אחא משום ישוב א"י, ושמא י"ל דלצורך מצוה גדולה כי הכא מותר. והמל"מ כתב שם וז"ל: לא הבנתי קושיא זאת דמאי דאסור משום בל תשחית אינו אלא לקצץ האילן עצמו משרשו אבל לקצץ ענפים וחריות לא ידעתי היכי רמיזא איסור זה והכא לא היו כורתים כי אם הענפים ברום שרשוהי בארעא שבוקו, עכ"ל. הנה כי כן שכבר דנו בשני הצדדים, הבאר שבע משום דהוי לצורך מצוה והמל"מ משום דאינו קוצץ כולו אלא מקצתו..."

"...ואשר להיתר השני משום דאינו קוצץ את כל האילן אלא מקצתו, הנה מדברי המל"מ משמע דלקצץ ענפים מאילן מאכל גם איסורא דרבנן ליכא [דלכאורה קשה על המל"מ, דהרי מבואר ברמב"ם הלכות מלכים (פ"ו ה"י) דלא האילנות בלבד אלא כל המשבר כלים וקורע בגדים, וקוצץ ענפים לא גרע מקורע בגדים ומשבר כלים, והיה מקום לומר דכוונת המל"מ דמדאורייתא אין איסור בל תשחית בקוצץ ענפים, אבל מדרבנן יש איסור כמו בקורע בגדים ומשבר כלים דהאיסור הוא מדרבנן כמבואר ברמב"ם שם. ומכיון שאין איסור רק מדרבנן, לכן בכריתת עצים למערכה לא גזרו כדקיי"ל לא גזרו שבות במקדש. אלא שזה נכנס במחלוקת בהא דלא גזרו שבות במקדש אם זה רק לענין שבת בלבד או

חבל נחלתו

וכן בירושלמי שבת (פ"ז ה"ב). וא"כ התורה עצמה התירה קציצת ענפי עצי פרי, ואסרה במועדים מסוימים. ולא נראה שיש איסור כשבכל המקומות שעסקו בזמירה ובכל המלאכות של קציצת ענפים בשמותם (מקרסמין, מזרדין, מפסליון) לא הזכירו שיש איסור תורה בקציצת ענפים ורק לצרכים מיוחדים התיירו, ומעט מאד מגדולי הפוסקים הזכירו זאת, וצ"ע.

ב. לימוד מאיסור ערלה

בערלה (פ"א מ"א) נאמר: "הנוטע לסייג ולקורות פטור מן הערלה, ר' יוסי אומר אפילו אמר הפנימי למאכל והחיצון לסייג הפנימי חייב והחיצון פטור".

הביא הריב"ץ (ערלה פ"א מ"א): "ולקורות. פי' מגדל אותה נטיעה לעשות ממנה קורות".

"פטור מן הערלה. דכתיב עץ מאכל, פרט לנוטע לסייג ולקורות ולעצים, ומי מוכיח, א"ר זירא מנטיעתן את רואה, עומדין רצופין לעצים, משופין לקורות, ולסייג מקום הסייג מוכיח עליו".

ומקורו מן הירושלמי שהנוטע לסייג (=גדר) לעצים (=לשריפה) ולקורות (=בניין) פטור מן הערלה.

לאחר הלימוד, שמקצתו הביא הריב"ץ, מובא בירושלמי (ערלה פ"א ה"א): "תני רבן שמעון בן גמליאל אומר בד"א בזמן שנטע לסייג ולקורות ולעצים דבר שהוא ראוי להם. נטע דבר שאין ראוי להם חייב. יאות אמר רשב"ג מ"ט דרבנין. א"ר זעירא: במשנה סדר נטיעתם, לעצים ברוצף, לקורות במשפה, לסייג מקום הסייג מוכיח עליו".

"ועכ"ז נ"ל דבכל מקום שצריך ומוכרח לקצוץ ענפי האילן עד עץ העב כמו בניד"ד או לקצוץ אילן לגמרי **יעשה זה ע"י נכרי אם אפשר** (אף שלפי מה שאכתב לקמן אף בדבונן אסור ע"י עכו"ם להשחית שום דבר) דמידי חשש סכנה יצא בודאי דע"י נכרי ליכא סכנה כלל כמו שכ' בתשו' שאילת יעב"ץ (ח"א סי' ע"ו) ובתשו' טוטו"ד (מהד"ג ח"ב סי' ח'). ועיין בתשו' לבוש"מ מהדו' בתרא (סי' כה) ושו"ת צבי תפארת (סי' ב'). ועיין בתשו' יד יצחק ח"ג סי' רנ"ט". והסכים על כך בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סי' מו).

בקובץ תשובות הרב אלישיב (ח"ב סי' מ) השיב לחומרא, וז"ל:

"אולם עליך לדעת שלפי דעת רוב הפוסקים גם **בקוצץ אחד מענפי אילן מאכל באיסורא דבל תשחית** קאי אם לא באופן שהענפים מאפילים על חלונותיו אך אם כן יש לשקול אם אמנם זה מפריע לו בצורה הניכרת. [ע"י יו"ד סי' קט"ז ובאחרונים שם]."

בחידושו של הבאר שבע עסקו רבים מגדולי ישראל (ע"י ספר המפתח מה' פרנקל הל' מלכים פ"ו ה"ח). לאחר שעברתי על רבים מדבריהם, קשה לענ"ד: הלא פסוק מפורש הוא (ויקרא כה, א): "ושש שנים תזמר כרמך... ובשביעית ישנו איסור זמירה והוא קציצת ענפים של עצי גפן ובשאר עצים במחלוקת אם אסור מן התורה. אבל זוהי אחת ממלאכות **גידול העץ**, וכן פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"ב): "הזומר את האילן כדי שיצמח הרי זה מעין זורע". ובאר המגיד משנה: "ברייתא (שם ע"ג): הזכרתיה פרק ז'. וכבר ביארתי שם שבאור מעין זורע הוא שהוא אב כמותה".

סימן כג – קציצת ענפים מעצי פרי לצורך גילוף

וביאור הגר"א על שר"ע (יו"ד סי' רצד סכ"ג ס"ק נח) שפרשו באופן שונה.

בשולחן ערוך (יו"ד סי' רצד סכ"ג) פסק כרא"ש: "הנוטע אילן מאכל ואין דעתו לצורך אכילה, אלא להיות גדר לשדה או בשביל העצים לשרפן או לבנין, פטור. והוא שיהא ניכר שאינו לצורך אכילה, כגון אם הוא לשריפה שנטען רצופים ואינו מרחיק בין אילן לאילן כראוי, ואם הוא לבנין שמשפה הענפים כדי שיתעבו, ואם לגדר שהוא במקום שצריך לגדור..."

והוסיף בערוך השולחן (יו"ד סי' רצד סל"ח): "אבל כשאין היכר חייב, ולא מהימן מה שאומר שאין כוונתו לפירות".

עולה מן הבירור, כי מחשבתו של אדם קובעת האם עץ פרי לפנינו או עץ סרק, ואף רשב"ג והפוסקים בעקבותיו שאינם פוטרים מערלה הוא משום שאין מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, אבל בעצם עיקר הפטור מערלה הוא במחשבה ובכוונת הנוטע.

ג. בל תשחית בעצי פרי לגילוף

עצי פרי הניטעים לצורך גילוף הם כנוטע לסייג ולקורות בערלה. השאלה היא האם לאיסור בל תשחית גם כן נצטרך מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, או שאין צורך בכך.

לא מצאתי אם הנושא נדון בראשונים ובאחרונים. בנוסף לא ניתן כאן לנטוע כמה עצים ברוצף כי המדובר בנטיעת עץ רימון אחד ועץ זית אחד, ניתן רק לשפות את האילן כדי שיתעבו. אמנם עצם העלאת הכוונה בערלה למטרת סייג, עצים או קורות מלמד שניתן בעצי פרי להחשיבם כעצי סרק וקיצוץ ענפים בלא

מבאר הרש"ס: "ומשני ר' זעירא במשנה סדר נטיעתן. כלומר אין הכי נמי דמודו רבנן לרשב"ג אי חשב בגפן לקורות וכיוצא בזה, אלא בהכי פליגי דרשב"ג בעי שיהא ניכר בהן שהן נטועים לכך, כיצד לעצים שנטען רצופין שלא הרחיקן זה מזה שיעור הרחקתן המפורש במס' כלאים (ספ"ד) מארבע אמות ועד שמונה. לקורות במשפה. הענפים כדי שיתעבו ויהיו גסים. לסייג מקום הסייג מוכיח עליו. ורבנן לא חיישי אהכי. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (מע"ש פ"י ה"ב-ג) משנה כלשונה, כלומר **דבמחשבה תליא מילתא**. שלא כדעת הרא"ש (הל' ערלה סי' ב) שפסק כרשב"ג".

עולה מן הרש"ס שזו מחלוקת תנאים בערלה, האם במחשבה בלבד מחשיב זאת כעץ סרק הפטור מערלה או שצריך שמחשבתו תהא ניכרת מתוך מעשיו. ואף מחלוקת ראשונים האם לפסוק כרבנן או כרשב"ג.

ביד דוד (ערלה פ"א מ"א) כתב שיש מחלוקת בין הראשונים והאחרונים בהבנת הירושלמי וז"ל: "ר"ש ד"ה פטור מן הערלה. כו' מ"ט דרבנן בששינה סדר נטיעתן כו'. כלומר דרבנן סברי דנוטע לסייג ולקורות אינו פטור אלא בששינה סדר נטיעתן, וא"כ בע"כ מיירי דראוי לו, דאל"כ לא הוה משנה סדר נטיעתן, וכן פירש במעדני מלך, וזו לפי שיטת הרא"ש דפסק הך דינא דהירושלמי, אבל הרמב"ם לא פסק כן. ועיין בשדה יהושע בשם מהרש"ם דאליבא דרשב"ג קאי, דבעי ששינה סדר נטיעתן, ובהכי פליגי רבנן עלי' ופסק הרמב"ם כרבנן, אבל באינו ראוי כמו גפן ושאר אילן דק שאינו ראוי לקורות, אף רבנן מודים". ועי' ב"י (יו"ד סי' רצד, כג)

חבל נחלתו

להשתמש בפירות משום חשש ערלה, ועדיף להפילם לארץ בשלב הפריחה (בזית זה יותר מסובך). אולם מהיות טוב מצד חשש סכנה, אם ניתן שהקוצץ יהיה נכרי ולא אדם מישראל.

לעבור על בל תשחית. ואיסור זה כלל לא עלה במי שאינו נוטע לשם פרי. ועל כן נראה לי שמותר לטעת ומותר לקצוץ על ידי ישראל כאשר הענפים הגיעו לעובי הנדרש, או לפני כן על מנת שיתעבבו. אין

סימן כד

העורכים לגד שולחן

פרש רש"י:

"כל שאינו משייר פתיתין – דצריך לשייר, כדכתיב אכול והותר (מלכים ב ז)".
"והא אמר ר' אלעזר כל המשייר פתיתין על שולחנו כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר העורכים לגד שולחן – **שכן עושין, שמניחין שלחן ערוך במאכל ומשתה לשם אותה עבודה זרה שקורין גד, וממלאים כוסות של מרקחים נסוכים לעבודה זרה ששמה מני**".

"הא – דקאמר אסור".

"דאיכא שלימה בהדיה – **שמביא שלימה לאחר שאכל**, ונותן על השלחן עם הפתיתין ששייר, דמחזי דלשם עבודה זרה עביד הכי".

"והא – דליכא שלימה בהדיהו, דמזומנין לעני".

"הא גדא לביתיה – לא גרסינן".

עולות מרש"י מספר מסקנות: א) צריך לשייר פת על שולחנו. הפת יכולה להיות פתיתים או פת שלמה (ב) אם מביא פת שלימה אחרי הסעודה ונותן עם הפתיתים ששייר יש בכך משום עורכים לגד שולחן. ג. הרי"ף (סנהדרין יט ע"ב) הביא שצריך

שאלה

מה הם גדרי דין 'העורכים לגד שולחן'?

תשובה

א. נאמר בישעיהו (סה, יא):
"ואתם עזבי ה' השכחים את הר קדשי הערכים לגד שלחן והממלאים למני ממסך".
פרש רד"ק: "העורכים לגד שלחן – גד פירושו מזל, כלומר מקריבים למזל מן המזלות, ואמר רבי משה כהן שהוא כוכב צדק כי כן יקרא בלשון ערבי".
ובשבת (סז ע"ב): "רבי יהודה אומר: גד אינו אלא לשון עבודה זרה, שנאמר הערכים לגד שלחן".

ב. נאמר בסנהדרין (צב ע"א): "ואמר רבי אלעזר: כל שאינו משייר פת על שולחנו – אינו רואה סימן ברכה לעולם, שנאמר אין שריד לאכלו על כן לא יחיל טובו. – והאמר רבי אלעזר: **כל המשייר פתיתים על שולחנו** – כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר הערכים לגד שלחן והממלאים למני ממסך! – לא קשיא, הא – דאיכא שלימה בהדיה, הא – דליכא שלימה בהדיה".

סימן כד – העורכים לגד שולחן

עולה מדבריו כמעט להיפך מרש"י: (א) איסור להשאיר פתיתים בלבד אא"כ מצרף להם כיכר שלמה. (ב) אסור לומר 'הני לגדא דביתא'. ושיטתו לא הובאה כלל בראשונים ובאחרונים.

ד. כתב בחידושי דינין והלכות למהר"י ווייל (סימן מ):

"בפרק חלק א"ר אלעזר כל שאינו משייר פתיתין על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם שנאמר אין שריד לאהלו על כן לא יחיל טובו, והאמר רבי אלעזר כל המשייר פתיתין על שלחנו כאילו עובד ע"ז שנאמר העורכים לגד שלחן לא קשיא הא דאיכא שלימה בהדיה (=אסור) והא דליכא שלימה בהדיה (=מותר), מכאן נראה שיש להסיר פת שלם מן השלחן כשמברכין ברכת המזון, ועוד דאין ברכה מצויה בדבר שלם דהוי כמו דבר שבמידה שאין הברכה מצויה בו".

משמע שהוא מפרש כרש"י, ועל כן אסר להשאיר שלמה על השולחן בברכת המזון, ומוסיף טעם שאין הברכה שרויה בדבר שלם.

ה. הבאר שבע (סנהדרין צב ע"א) תמה על השמטת הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש כל דין פתיתין, ומביא שהב"י (סו"ס קעח) ג"כ העיר על כך ולא תרץ. והוא מתרץ: "ושמא י"ל משום שהיה קים להו דעבודת עכו"ם של גד אינה בנמצא כלל בזמן הזה, וכהאי גוונא פירשנו במסכת תמיד (ל, ב ד"ה לא

לשייר פאה על שולחנו¹, והשמיט כל נושא העורכים לגד שולחן. הרמב"ם והרא"ש ג"כ השמיטוהו.

רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, יט ע"ב) הביא חיוב השירור על שולחנו משום העניים וכתב: "אלא כשנשאר פתיתין על השולחן אין עינו צרה בהם ונותן לעניים". עיין בדבריו שם.

היד רמ"ה (סנהדרין צב ע"א) חלק על רש"י בגירסת הגמרא ובפירושה. וז"ל: "ואמ"ר אלעזר כל המשייר פתיתין על שלחנו כעובד ע"ז שנאמר העורכים לגד שלחן והוא דאמר הני לגדא דביתא מזל הבית והוא דליכא שלימה ביניהן [דאי איכא שלימה ביניהן] לאו עובד ע"ז הוי לגמרי לפי שאין עבודתו בכך שאין משיירין לו אלא פרוסות. ואיכא דגרסי והא אמר ר' אלעזר כל המשייר כו' לא קשיא הא דשייר שלימה ביניהן הא דלא שייר שלימה ביניהן ומפרשי לה הכי: הא דקאמר אסור דאיכא שלימה בהדיהו שמביא שלימה לאחר שאכל ונותן על השלחן עם הפתיתין ששייר דמיחזי שלשם ע"ז קא עביד הא דליכא שלימה בהדיה שפיר דמי שמזומנין לעני ולא גרסי הא דאמר לגדא דביתא ולא מסתבר מכמה אנפי חדא דמעטו להו לנוסחי ותו דהא ר"א משמע דפתיתין אסירי טפי מדנקט לישנא דפתיתין גבי איסורא ולישנא דפת גבי מעליותא".

1. כנראה, כפי האמור בשולחן ערוך (או"ח סי' קע ס"ג): "משיירין פאה בקערה, כל אחד מהאוכלים, והוא מאכל השמש; אבל כשהשמש מערה מן האלפס לתוך הקערה אין דרך להניח באלפס כלום לצרכו". ולא הזכיר שירור פת.

חבל נחלתו

היו). [א. ה. בשיירי כנסת הגדולה הגב"י אות ח' מביאו בשם רבינו].

הבאר שבע חלק על מהר"י וייל שאם נשתיירה בסעודה כיכר שלמה אי"צ לסלקה כדברי מהר"י וייל, ורק להביא שלמה אסור, וחלק על טעמו שאין הברכה שרויה בדבר שלם וסובר שמסתבר איפכא שאם נותר לו דבר שלם יברך עליו ומסיים: "א"כ כל כמה שהוא שלם הוא יותר שבח והודאה להשי"ת". וכתב שאין לנהוג כדברי מהר"י וייל.

הברכי יוסף (אור"ח סי' קפ סעיף א) כתב שזקנו מהר"א אזולאי למד מן הלבוש שאין להשאיר פת שלמה על השולחן בשעת ברכה (כמהר"י וייל), והלבוש חולק על דעת הב"י שכתב כרש"י. והעיר שדברי השו"ע כרש"י שאסור להביא בסוף הסעודה קודם הברכה. והזכיר את המהר"ו שהלבוש הלך בעקבותיו, ודוחה דברי אליה רבה על הלבוש, וסובר שכיכר שלמה שנשארה אין לסלקה ולהיפך היא ראויה לברכה עפ"י הזוהר שהביא, ע"ש. עולות שלש שיטות בשו"ע פת על שולחן, כשהמותר וראוי משום גמ"ח והאסור משום לגד שולחן:

1) שיטת רש"י שראוי לשייר הן שלמה הן פתיתין ואסור להביא שלמה בסוף הסעודה.

2) שיטת היד רמ"ה שראוי לשייר והאיסור להשאיר פתיתים, ואם נשתיירו יביא ככר שלמה.

3) שיטת מהר"י וייל שראוי לשייר פתיתים ואסור לשייר ככר שלמה על שולחן.

ו. הבית יוסף (אור"ח סי' קפ, ב) הביא את הסוגיא כשיטת רש"י וכך פסק בשולחן

ערוך (אור"ח סי' קפ ס"ב: "כל מי שאינו משייר פת על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם; אבל לא יביא פת שלימה ויתננה על השלחן, ואם עשה כן מחזי דלשם עבודת כוכבים עביד, שנאמר: העורכים לגד שולחן (ישעיה סה, יא)".

פעם שניה הביא הב"י (יר"ד סי' קעח, ג) שוב כשיטת רש"י בלבד, והעיר בסופו: "ולא ידעתי למה השמיטו הפוסקים דבר זה".

וכך פסק בשולחן ערוך (יר"ד סי' קעח ס"א): "מי שאכל ושייר פתיתין על שלחנו, לא יביא פת שלימה ויניח על השלחן". ופסק כפסיקתו באור"ח.

ז. כתב המגן אברהם (אור"ח סי' קפ סק"ב): "לא יביא פת שלימה. מלשון זה משמע דאם מונח כבר על השלחן אין צריך להסירה (=דלא כמהר"י וייל) וכ"כ ב"ש וכ"כ בהג"ה בב"י בשם זוהר תרומה וכן דקדק מלשון רש"י, ובס' עסיס רמונים להרמ"ע שער ח' כתוב וז"ל: וזהו סוד שיור פתיתין לאחר המוציא למי שא"א להכין בתחלת הסעודה ככר שלם לברכת המזון כמבואר בזוהר דבכה"ג עדיף טפי עכ"ל והוא בזוהר יתרו עמוד קנ"ז. ומיהו מלשון הגמרא דקאמר הא דאיכא שלימה בהדיה **משמע דאפילו מונחת מקודם יסירנה** וכ"כ מהר"ו, וכתב מט"מ שיש לחוש לדבריו אבל הוא לא ראה דברי הזוהר ואפשר שהזוהר מפרש הגמרא הא דאיכא שלימה בהדיה, כלומר אם יש לו שלימה ומביא פתיתין **הוא ליה כאלו עע"א** ובזה מדוקדק הלשון יותר בגמרא דפירש"י אינו מתיישב אחר הלשון ומכל מקום מודה הזוהר דאסור להביא שלם בשעת ב"ה ובשבת לא יסיר השלם עד אחר ב"ה".

סימן כד – העורכים לגד שולחן

שבשביל כבוד שבת הוא מונח".
עולה שהזוהר חולק על שיטת רש"י ומחייב להביא שלמה בסוף הסעודה. והמשנ"ב לא פסק כמי מהם. והש"ך (יר"ד סי' קעח ס"ק ה) פסק כרש"י, ובאר שאם יש פת שלמה על השולחן אין להסירה כדי לקיים דברי הזוהר.

ה. פחות מוכרת תשובת הרדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' רא (אלף רעב) וז"ל:
"שאלה: שאלת ממני ידידי במה שנהגו מקצת חכמים אחר שגומרים הסעודה ומסלקין את הלחם ואת הפרורין ומנעירין את השלחן להביא פירות ומיני תרגמא ובשעת ברכת המזון מצוין להביא לחם ואם יביאו אותו שלם בוצעין אותו כדי שלא יהיה שלם. אם יש להם על מה שיסמוכו ומה ענין בציעה זו".

הרדב"ז מביא את הסוגיא בסנהדרין לפי פירוש רש"י ומוסיף: "וא"ת דלעולם צריך לשייר בשעה שהוא אוכל דומיא דמה שאמרו שצריך לשייר בקערה אבל בשעת ברכת מזון מנין לך שצריך שיהיה לפניו. לא קשיא דאם כן הכי הוה להו לתרוצי דהא דאמר שצריך לשייר היינו מאכילתו והא דקאמר דאין משיירין פתיתין היינו אחר ברכת מזון דמחזי כעורך לגד שלחן אחר שכבר אכל כל צורכו אלא משמע דתרווייהו על שלחנו ממש בשעת ברכת מזון צריך שיהיה הפת המשויר וטעמא כדי שתחול עליו הברכה דאין הברכה שורה אפתורא ריקניא. וכן כתב הרא"ש ז"ל וז"ל אבל אנו שאנו אוכלין כולנו על שלחן אחד אין נכון להסיר המפה והלחם עד אחר ברכת מזון. ויש נוהגין שלוקחין כל הלחם

העולה מדבריו לפסוק כרש"י, ולהביא פת שלמה בתחילת הסעודה עד לאחר ברכת המזון, ולא להסירה לפני ברכת המזון.

באר המשנה ברורה:

"(ב) כל מי שאינו וכו' – דצריך לשייר כדי שיהא מזומן לעני שיבוא וכעין שאמרו חז"ל המאריך בשלחנו מאריכין לו ימיו דלמא אתא עניא ויהיב לו וגם כדי שיודה להשי"ת על חסדו שהשפיע לנו מטובו ששבענו והותרנו כדכתיב אכול והותר".

"(ג) אינו רואה סימן ברכה – כדכתיב אין שריד לאכלו על כן לא יחיל טובו וכתב של"ה דראוי ונכון שיתן להעני הטוב שבשלחן ובפרט אם הוא עני חשוב שמזה יראה לו שמקבלו בסבר פנים יפות. ומשבח אני את הקהלות שמחזיקין לומדים בחורים על שלחנם כל השנה כאחד מבניהם ובזה יוצא הבעה"ב בשני דברים מצות חלק עניים וגם מצות דברי תורה על השלחן דסתם בחור כזה עני הוא וגם ידבר בדברי תורה על השלחן ובודאי מה שנאכל על השלחן שחרית וערבית נחשב כשני תמידין וכו' עכ"ל והובא בא"ר".

"(ד) אבל וכו' – ר"ל אם יש פתיתין על השלחן אבל אם אין פתיתין על השלחן מותר להביא אפילו שלמה ובשם הזוהר כתבו שטוב לעשות כן לכתחלה".

"(ה) לא יביא וכו' – עיין במ"א שכתב דה"ה אם יש שלמה על השלחן לא יביא פתיתין וכמ"ג כתב דה"ה לא ישייר פתיתין על שלחנו כשיש שלמה ויש מקילין בדבר שא"צ להסיר מעל השלחן ובפרט בשבת בודאי לא יסירן עד לאחר בהמ"ז בין הפתיתין ובין השלמה שהכל יודעין

חבל נחלתו

ללחם ליכא למיחש דבשלמא אם היו מביאין את הלחם אחר ברכת המזון הוה אפשר לחוש אבל השתא לא חיישינן. ותו **דלא אמרינן משום העורכים לגד שלחן אלא היכא דאיתיה שלימה בהדי פתיתין אבל שלימה לחודה ליכא למיחש למידי** והכי ריהטא סוגיין דאמרינן ל"ק הא דאיכא שלימה בהדיה ופרש"י ז"ל הא דאסור דאיכא שלימה בהדיה שמביא שלימה לאחר שאכל ונותן על השלחן עם הפתיתין ששייר דמחזי דלשם ע"ז עביד הכי. והא דליכא שלימה בהדיהו דמזומנין לעני ע"כ. וטעמא דמלתא **כיון דאיכא פתיתין מזומנין לעני וזה מביא שלימה על השלחן מחזי כעורך לגד**. אבל היכא דליכא פתיתין ומביא שלימה לא לערוך לגד הוא מביא אלא כדי שיהיה מזומן לעני הואיל וליכא פתיתין הילכך מכל הלין טעמי נראה לי שאין צריך כלל לבצוע הככר שמביאין על השלחן בשעת ברכת מזון ואי איישר חילי אבטליניה להאי מנהגא".

וסיכום דבריו בכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף אורח חיים סימן קפ, ג): "מה שנהגו להביא לחם בשעת ברכת המזון על השלחן, יפה הם עושים. אבל מה שנהגו לבצוע הלחם המשוויר, לעשות אותו פתיתין משום העורכים לגד שלחן, אין אני מודה להם בזה כלל, ואי איישר חילי אבטלינא להא מנהגא. חדא, דעכשו נשתכחה שם עבודת אלילים זו אפילו מעובדיה. ועוד, דלא נאמרו דברים אלו אלא במניח השלחן ערוך כל היום או זמן – מה, אבל לא במי שאחר שמברך מגביה

והמפה ומניחין אותו לפני המברך² עד כאן. ואם כן מה שנהגו להביא לחם בשעת ברכת מזון יפה הם עושים". **עולה מדבריו שפסק כרש"י לענין שיור על שולחנו**. וכאן עובר לשאלה השניה: "ומה שנהגו לבצוע הלחם המשוויר לעשות אותו פתיתין משום העורכים לגד שלחן אין אני מודה להם בזה כלל מכמה טעמי חדא דהאידינא לא חיישינן להכי כלל. תדע דהא בעלי הפסקים לא כתבוהו והרא"ש ז"ל בפסקיו כתב מימרא קמייטא דר' אלעזר ואידך השמיטה וכן הריא"ף ז"ל השמיטה ואיך נחוש אנחנו לגד ומני אשר אבד זכרם ואדרבא אני אומר כי המדקדק בזה לא טוב הוא עושה דמשמע דחששא אית בהו דקפיד שלא נעשה כאשר היו עושין. **כללא דמלתא דהאידינא כבר נשתכח שם עכו"ם אפי' מעובדיה וכ"ש אנחנו**. ותו דלא חיישינן להכי אלא כשהיו מניחים את השלחן ערוך כל היום כדי שיהיה מזומן לעניים אז איכא למיחש אם יביאו פת שלימה משום העורכים לגד שלחן שכן היו עושים מניחין שלחן ערוך במאכל ובמשתה לשם אותה ע"ז שקורין גד וכן כתב עלה רש"י ז"ל. ומדקאמר מניחין משמע שהיו מניחין אותו כל היום או לפחות זמן מה וכן בדין שאם לא כן מנין היו יודעים מתי ירעב גד או כומריו אלא ודאי כך היו מניחים השלחן ערוך. אבל אנן דמיד אחר ברכת המזון מסלקין את השלחן למאי ניחוש לא לגד ולא למני. ותו דאנן לא מיייתין ליה אלא כדי שתחול הברכה על הלחם משום אכול ושובע והותר וכיון דמשום הכי מיייתין

2. לשון הטור (או"ח סי' קפ) בשם הרא"ש.

סימן כד – העורכים לגד שולחן

המזון. ואם שכח להכין פת שלימה בתחילת הסעודה, ונזכר רק אחר שגמר לאכול, יסלק הפתיתין שנשארו על השולחן, ואחר כך יביא השלימה לברך עליה. ואם אין לו אלא פתיתין שנשארו, ישאירם על השולחן ויברך עליהם ועליו תבא ברכת טוב.¹

י. עד כאן דנו בנושא שיור פת על שולחנו, אמנם הובאו בהלכה עוד דינים משום ה'עורכים לגד שולחן'.

רמ"א (יו"ד סי' קעח ס"ג) הגיה: "יש מקומות שנהגו לערוך שולחן ולשום עליו מיני מאכל בלילה שלמחר מלין תינוק, ויש בזה איסור משום העורכים לגד שולחן (ישעיהו סה, יא) (תאו"ו נ"ז³), אבל לערוך מטה למזל התינוק יש מתירין. (כן כתבו האחרונים)".
וכ"פ השולחן ערוך (יו"ד סי' קעט ס"ז): "הנהגים לערוך שולחן עם מיני מאכל בלילה המילה ואומרים שהוא למזל התינוק, אסור (ועיין לעיל סוף סימן קע"ח)⁴".

הרמ"א מביא זאת מרבנו ירוחם (הו"ד בהערה, וכן הביא זאת הב"י בס' קעט) ועולה שאין לערוך שולחן בלילה שלפני המילה, כך שיעמוד האוכל על השולחן כל הלילה. השאלה היא: אם רק שולחן אחד אסור אבל את כל האולם מותר, וכן מה לגבי סעודות מצוה אחרות כגון: בר מצוה, חתונה וכד'.

יא. כתב הלבוש (יו"ד סי' קעח ס"ג):

השלחן. ועוד, דלא אמרינן הכי אלא היכא דאיכא פתיתין בהדיה, כמו שיש לדקדק מדברי רש"י ז"ל. הרדב"ז ז"ל חלק ראשון [ח"ד] סימן ר"א".

ומתיר הרדב"ז, אם אין פתיתין, להביא פת שלמה לפני ברכת המזון.

ט. פסיקה נוספת לאחרונים בענין שיור פת על שולחנו נאמרה בס' בן איש חי (שנה א' פרשת שלח לך ס"ג): "ג. מאחר שבהמ"ז עושה תיקון גדול על השלחן וכאמור, לכך הזהירו חז"ל לשייר האדם פת על שולחנו בעת בהמ"ז, ובזוה"ק החמירו בזה ואסמכוה אקרא דלא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, ואם אכלו כל הפת קודם בהמ"ז ולא הרגישו אלא עד שעת בהמ"ז לא יביאו פת שלימה ויניחו על השלחן אלא יביאו פרוסה, ואם היה על השלחן פת שלימה מעת שבירך המוציא לא יסירנה בשעת בהמ"ז, ואדרבה עדיף טפי למעבד הכי להשאיר ככר אחד שלם על השלחן מעת שבירך המוציא, ולא אסרו בפת שלימה אלא רק אם יביאנה מחדש בעת בהמ"ז".

בשור"ת וישב הים (ח"ג סי' יב) דן בדעות השונות בענין שיור פת בשעת ברכת המזון וסיכם כך:

"המורם מכל האמור, דלכתחילה נכון להכין פת שלימה נוספת מתחילת סעודתו, כדי לשיירה לאחר הסעודה ולברך עליה ברכת

3. כתב רבינו ירוחם (תוא"ח נ"ז ח"ה): "מה שנהגין בארצות ידועות לערוך שלחן ולשים עליו מיני מאכלין בלילה שלמחרתו מלין התינוק ואומרים שעושין אותו למזל התינוק הנולד ראיתי לרבנות שנהגין בו איסור ומוחין בידם ואומרים שזה בכלל העורכין לגד שולחן כדאמרינן המשייר פתיתין על שולחנו".

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רבה העיר העתיקה ירושלים: אפשר לומר על דרך הרמז שהאיסור כשהתינוק בן ז' ימים משום העורכים לגד שולחן. (גד בגימטריא ז').

חבל נחלתו

"אמרו חז"ל [שם כב ע"א] כל מי שאינו משייר פת על שולחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם, ואסמכוה אקרא שנאמר [איוב כ, כא] אין שריד לאוכליו על כן לא יחיל טובו, ועיקר הטעם הוא כדי שיהא מזומן לעני הבא, לפיכך לא אמרו לשייר אלא פתיתין, אבל לא יביא שלימה ויניח על השולחן אחר שאכל, שזה מחק עבודה זרה הוא שנאמר [ישעיה סה, יא] העורכים לגד שולחן הממלאים למני ממסך, לפיכך יש למחות ביד הנוהגים לערוך את השולחן ולשים עליו כל מיני מאכל בלילה שלמחר ימולו את התינוק, שיש בזה משום עורכים לגד שולחן. ונראה לי דהוא הדין שיש למחות ביד הנוהגין כן לערוך השולחן בליל שבת בפת שלם ומניחין אותו שם כל הלילה, ושמעתי מקצת מהם שאומרים שעושים כן זכר למן שהיה מונח בקופסא כל הלילה, ולכך מכסין ג"כ אותו הלחם במפה כל הלילה, אבל גם זה נראה לי טעות, שהרי המן לא היה מונח כן כל הלילה אלא בבוקר נפל המן, דכתיב [שמות טו, יג] ובבקר היתה שכבת הטל וגו', לכך נראה לי שיש למחות דודאי לא נתפשט זה המנהג אלא מחק עבודה זרה, שנאמר עליה העורכים לגד שולחן וגו', נ"ל".

הט"ז (יו"ד סי' קעח סק"ז) חלק על הלבוש: "יש מקומות כו'. בלבוש כ' שמתעם זה יש לאסור אותו המנהג שנוהגים מקצת לערוך השולחן בלילי שבת בפת שלם כל הלילה שנתפשט מחוק העורכים לגד שולחן ולא נהירא לע"ד דדוקא בלילה שקודם המילה שעושים כן למזל התינוק יש בו שייכות העורכים לגד כי גד הוא לשון מזל מה שאין כן בלילי שבת שמניחים הפת לחם משנה הוא

בשביל כבוד השבת שכבודו בלחם משנה ואין בזה משום מזל ואין בזה איסור כלל דהא גם קודם השבת מיד שמוציאין אותן מהתנור מניחים אותן על השולחן משום כבוד השבת".

מתבאר כי לכבוד שבת ניתן לשייר על השולחן פת שלמה אף כל הלילה, לפי הט"ז. ולא נתבאר מדבריהם מה הדין בשאר שמחות, והכנת הרבה שולחנות ולא שולחנו בבית. ונראה כי להכין שולחנות באולם לפני ברית מילה אפילו מערב לפני כן מותר, וכן בשאר שמחות הכל מותר.

יב. מנהג נוסף משום 'לגד שולחן' הביא בדרכי תשובה (יו"ד סי' קעח סק כב): "עי' בס' מדרש אליהו (מהרב בעל שבט מוסר) פרק י"א שהביא בשם רב א' שקרא תגר על מנהג העולם שבזמן שבא עליהם צרה או אונס נודדים שאם ינצלו יעשו סעודה לאליהו הנביא שחושבים שבזה ינצלו מצרתם וכו' ויש שרגילין להשם חבית יין מזמן לזמן שמור לזה הסעודה וכמעט אוסר אותו על כל אדם עד שיבא שעת הסעודה ונראה יין זה כאיסור יין נסך לע"ז וכתקובת ע"ז ח"ו ואין זה אלא כמו חוקות העכו"ם שרגילין לעשותו חק לכל יום אידם בכל שנה ושנה וכו' והמחבר ז"ל מתרץ המנהג שהנודדים לעשות סעודת אליהו כוונתם לנדור לזון ולפרנס עניים שזה היה ענינו של אליהו הנביא לקרא לעניים בפתע פתאום לאכול לחם להשיב נפשם ואליהו מוכן ונראה על הנס וכו' ועוד שהנודרין אין אומרים לעשות שולחן לאליהו שאז שפיר נראה כתקובת ע"ז ח"ו אלא אומרים שולחן של אליהו פירוש שנודרין לעשות סעודה של אליהו שהוא סעודת עניים וכו' עיין שם באריכות ועי' שו"ת

חבל נחלתו

אי לא הוון מעלין ליה בחד קיטון לא הוה מייתנו ליה קומיהון **וחשין דילמא דאינון אכלין זבחי מתים**. אמרין ליה מה עיסקך דכל תבשיל דאת מייתי קומינן אין לית את מעיל להן קיטונה לית את מייתי לון קומינן אמר לון חד אבא גבר סב אית לי וגזר על נפשיה דלא נפק מן הדא קיטונא כלום עד דייחמי לחכמי ישראל". ועיי"ש המשך המעשה העוסק בהתרת קשרי חתנים שממנו נולד ר' יהודה בן בתירא.

מסקנות

- א. צריך לשייר פת על שולחנו, אם נשאר פתיתין, ועדיף להשאיר פת שלמה מהמוציא עד ברכת המזון.
- ב. אין לערוך שולחן בבית בלילה שלפני המילה.
- ג. ונראה שאין איסור לערוך מספר שולחנות באולם או בבית לקראת סעודת מצוה, ורק שולחן אחד להניח ערוך – אסור.
- ד. לנדור סעודה לעניים מותר, אולם לנדור סעודה לאליהו אסור.

חיים ביד סוף סי' ל"ד שהשיב ג"כ ע"ד הרב הנ"ל ומסייע לדברי הרב מדרש אליהו הנזכר שאין שום איסור בזה עיין שם ומבואר מדבריהם שאם אומרין הנודרין לעשות שלחן לאליהו גם הם מודים שהוא כעין תקרובת ע"ז ואסור".

והביא זאת הרב חיד"א בשיורי ברכה (יו"ד סי' קעט ס"י. דין יז): "הנוהגים לערוך שלחן עם מיני מאכל בליל המילה וכו'. יש שנוהגין לעשות שלחן של אליהו, ואחד קדוש קרא ערער על מנהג זה שהוא איסור גמור. אבל הרב מהר"ר אליהו כהן בספר מדרש אליהו דף נ"ג ע"ב, דחה כל דברי הכותב המערער, וקיים המנהג. ע"ש טעמו ונימוקו. ויש להשיב קצת כאשר יראה המעיין. ודוק היטב".

יג. לא מצאתי מי שהזכיר את את הירושלמי (סנהדרין פ"ז הי"ג): "דילמא רבי ליעזר ורבי יהושע ורבן גמליאל סלקון לרומי עלון לחד אתר ואשכחין מיינוקיא עבדין גבשושין ואמרין הכין בני ארעא דישראל עבדין ואמרי ההן תרומה וההן מעשר. אמרין מסתברא דאית הכא יהודאין עלון לחד אתר ואקבלון בחד. כד יתבון למיכל והוה כל תבשיל דהוה עליל קומיהון

סימן כה

שם אדם בשם אותו האיש (יש"ו)

תשובה

א. נאמר בסנהדרין (מג ע"א בחסרונות הש"ס): "והתניא: בערב הפסח תלאוהו לישו הנוצרי, והכרוז יוצא לפניו ארבעים יום: ישו

שאלה

האם מותר ששם אדם מישראל יהיה כשם אותו האיש או צריך לשנות שמו (עיקר השאלה לגבי גרים)?

חבל נחלתו

נמי שם אדם כדאמר בסוטה (דף כא.) אלא כשכנא אחי הלל. ונראה לר"י דשפיר גרס שבנא דאטו אם אחד רשע ושמו אברהם לא נקרא בשם זה אחר?! ואשכחן דתרי שבנא הוו כמו שמוכיח בישעיה (כב) דכתיב שבנא אשר על הבית וכתוב וקראתי לעבדי לאליקים וגו' וממשלתך אתן בידו וכתוב בתר הכי (שם לו) ויבא אליו אליקים אשר על הבית ושבנא הסופר משמע דשבנא אשר על הבית כבר מת, והיה אליקים במקומו ושבנא הסופר היה אחר".

סיכום בהערות הגר"ש אלישיב (יומא לה ע"ב): "דלא מסקינן בשמייהו וכו'. ופירש"י לא יקרא אדם לבנו שם אדם רשע ובפי' הר"ח משמע דאין זה דין אלא עצה טובה שאין אדם נקרא בזה השם ומצליח. וכדחזינא מהא דשחטה ואכלה את בנה".

"אמנם במהרש"א בתענית כתב **דזה דין שאסור לקרות בשמות הרשעים**. ויש בזה כמה חילוקי דינים. חדא מה שכתב כאן התו"י דהא דלא מסקינן בשמייהו היינו דוקא בשם שקראו לרשע מעצמו אבל אם ניתן שם זה ע"י הקדוש ברוך הוא עצמו ודאי דמסקינן וראיה מישמעאל דמסקינן בשמיה ובשלמא למ"ד שלבסוף עשה תשובה שפיר אלא למ"ד דמת בעודו רשע מה איכא למימר דמסקינן בשמיה אלא ש"מ כיון דהשם ניתן ע"י הקדוש ברוך הוא עצמו ודאי מסקינן בשמיהו".

"עוד כתבו הראשונים דהא דקוראים בשם יוחנן אף על פי שיחונן כה"ג בסוף ימיו נעשה צדוקי צ"ל דכמה יחונן איכא בשוקא ולא על שמו היו נקראים והיינו דקודם לו כבר היה שם זה ובכה"ג ליתא להאי דינא".

ג. **נאמר בבראשית רבה** (פרשה מט סי' א):

הנוצרי יוצא ליסקל על שכישיף והסית והדיח את ישראל, כל מי שיודע לו זכות יבוא וילמד עליו. ולא מצאו לו זכות ותלאוהו בערב הפסח. – אמר עולא: ותסברא, ישו הנוצרי בר הפוכי זכות הוא? מסית הוא, ורחמנא אמר לא תחמל ולא תכסה עליו!

"אלא שאני ישו דקרוב למלכות הוה".
וכן **חכמים השתמשו בכינוי: 'אותו האיש' ולא קראוהו בשמו. והוסיפו מרכאות לשמו כדי לדרשו** (י"מח ש"מו ו'זכרו).

ובגיטין (נו ע"א) הוא **מכונה פושעי ישראל ולא בשמו, עכ"פ נראה שהוא רשע גדול מאד ממנו יצאה רעה גדולה לישראל. ב. נאמר ביומא** (לה ע"ב) **על המנויים לגנות במשנה: 'מאי ושם רשעים ירקב? אמר רבי אלעזר: רקביבות תעלה בשמותן, דלא מסקינן בשמייהו'.**

פרש רש"י:

"רקביבות – רדול"א חלודה, ככלי ברזל שאין משתמשין בו".

"דלא מסקי בשמייהו – לא יקרא אדם לבנו שם אדם רשע".

והריטב"א (יומא לה ע"ב) **כתב:** "דלא מסקי בשמייהו. פירשו בתוספות כי מה שנהגו לקרוא שם צדיק ישמעאל כשמו של ישמעאל בן אברהם שהיה רשע דהיינו משום דסבירא לן כמאן דאמר כי ישמעאל עשה תשובה, אי נמי דשאני ישמעאל שהקב"ה קראו באותו השם".

וכתב תוספות (שבת יב ע"ב): "שבנא איש ירושלים – ר"ת לא גריס שבנא דשבנא רשע הוה ולא מסקינן בשמיה דשם רשעים ירקב כדאמר בפרק אמר להם הממונה (יומא דף לה:). אלא גרס שכנא דהוי

"וה' אמר המכסה אני מאברהם, רבי יצחק פתח (משלי י) זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב, אמר רבי יצחק כל מי שהוא מזכיר את הצדיק ואינו מברכו עובר בעשה, מה טעמיה זכר צדיק לברכה, וכל מי שהוא מזכיר את הרשע ואינו מקללו עובר בעשה, מה טעמיה ושם רשעים ירקב, א"ר שמואל בר נחמן שמותן של רשעים דומים לכלי קוריים, מה כלי קוריים כל מה שאת משתמש בהם הם עומדים הנחתם הם מתרפים, כך שמעת מימך אדם קורא שם בנו פרעה, סיסרא, סנחריב, אלא אברהם יצחק יעקב, ראובן שמעון, רבי ברכיה ורבי חלבו משום רבי שמואל בר נחמן ור' יונתן כשהיה מגיע לפסוק הזה, אשר הגלה מירושלים עם הגולה וגו' הוה אמר נבוכדנצר שחיק עצמות ולמה לא הוה אמר כן בירמיה אלא שכל נ"נ שכתוב בירמיה חי הוה, ברם הכא מת הוה, רב כי הוה מטי להמן בפורים אמר ארוד המן וארורים בניו לקיים מה שנאמר ושם רשעים ירקב".

יש לדייק במדרש שדוקא בשמות נכרים רשעים הזכירו לגנאי וקללום, ולא בשמות ישראל, ואף אותם לאחר מיתה.

דן בכך היפה תואר: "ואינו מקללו עובר בעשה. וא"ת דבפ"ק דברכות [ז ע"א] הוה מינאה דהוה בשביבותיה דר' יהושע בן לוי, הוה קא מצער ליה טובא בקראי, יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה כו', עד גמ ענוש לצדיק לא טוב. וי"ל דשאני התם דקטיל ליה בודאי אם יקללנו אז, והו"ל כהורגו בידי. ועוד י"ל דשאני התם שמקללו על שציערו, וכה"ג הוה נענש על ידו, וכל שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו למחיצתו של הקדוש ברוך הוא [שבת קמט ע"ב]. ומהאי טעמא היו אומרים על

מיתת רב אדא בר אהבה אנא ענישתיה, שהיו מצטערים על הדבר, כדפירשו התוס' בפ' לא יחפור [ב"ב כב ע"א ד"ה אנא]. אך תימה דבפ"ק דברכות [י ע"א] גרסינן תו הנהו בריוני דהוה בשביבותיה דר' מאיר כו', עד מי כתיב חוטאים, חטאים כתיב, ומדמייתי מיתמו חטאים [תהלים קד, לה] דכתיב סתמא, משמע בכל גוונא. וי"ל דהתם **בחייהם דיש תקוה דליהדרו בתשובה**, והכא עסקינן ברשעים שכבר מתו, וכדמשמע משם רשעים ירקב".

וא"כ מסקנתו היא שרק במיתתם מזכירים עליהם שם רשעים ירקב.

ד. וכך כתב בנזר הקודש (בראשית פרשת וירא פרשה מט סימן א): "ועוד דאחר שכבר מת הרשע מה בצע לו בזכירת שמו בעולם או לא, ומה תועלת או נזק בא לו מזה. ואמנם הדבר מבואר על נכון עפ"מ"ש חכמי האמת בענין שמות האדם, שהם עצם חיותם וקיומם של גופם ונפשם, והטעם לפי שכל האותיות יש להם שורש למעלה כל אחד במדרגה מיוחדת, וכל אחד ואחד זוכה לצירוף אותיות מיוחדים הראויים לו כפי בחינת מדרגתו למעלה להאיר לו אל נפשו וגופו, ואלו האותיות הן הם עצמם אותיות שמם וכמש"ל פ"ז ס"ח, ובצדיקים מתקיים תמיד למעלה מדרגת אותיות שמם המאיר להם, ומזה מתקיים ג"כ תמיד נפשם וגופם גם לאחר מותם בשובע צחצחות, כענין שנאמר [ישעיה נח, יא] והשביע בצחצחות נפשך ועצמותיך יחליץ, אבל הרשע נאבד בנפשו וגופו ועצמותיו מרקיבין (ועיינן מזה בחסד לאברהם דמ"ח [מעיינן חמישי נהר א]), כי שם רשעים ירקב כלומר שנעשה פירוד למעלה בין צירוף אותיות שמו המאירים לו, ועל זה נאמר [דברים

חבל נחלתו

שמו, ואין מתכוונים לקרוא על שם הרשעים אלא על שם הצדיקים, ולפיכך אין קפידא בדבר¹.

עולה מדבריו ש'שם רשעים ירקב', מונע מלקרוא בשמו אחרים, ומי שיקרא בשמו לא יצליח. ולכן ראוי שלא לקרוא בשמו מישראל.

נראה מן הדברים, שאין לאדם מישראל לקרוא לבנו בשם אדם רשע שהיה מפורסם ברשעו ובשמו, ואעפ"כ אם שם זה נפוץ בישראל ויש ממנו צדיקים, ויש רשע אחד – אותו שם לא 'נסגר' לפני הורים הרוצים לקרוא לבנם באותו שם. אמנם בשם 'אותו האיש' כפי שמכונה בלשונו לא מצאנו בישראל, ולכן נראה שראוי שלא לקרוא בשם זה. ואם גר נתגייר וזה שמו, ישנה את שמו. ועי' פנקסי הראיה (פנקס ד עמ' רפט ס' קלב) ששמו של אותו האיש קוצר, והושמטה ממנו אות ע' בכוונה¹.

ה. לגבי הזכרת שמו בפינו, האם מותר וראוי להזכירו נשאל על כך בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א – יו"ד ס' קפ) וכתב שאע"פ שאין זה אסור מצד הדין, בכ"ז יעץ לשואל שימצא איזה כינוי כדי לא ליצור מחלוקת כאשר רוב היראים מתרחקים מכך.

כט, יט] ומחה ה' את שמו מתחת השמים, כי כל קיום הגוף ונפש תלוי בהארת אותיות שמו. וכן על זה נאמר [שם כה, ו] ולא ימחה שמו מישראל, שיש למת קורת רוח למעלה ומתחזק ביותר בקיום שמו. והיינו דאמרינן ושם רשעים ירקב דלא מסקינן בשמייהו, כדי שלא לתת חזוק למדרגת אותיות שמו למעלה. ועל זה אמר כאן שהם דומים לכלי קוריים, שאם אין משתמשין בהם מתרפים והם מעלים חלודה ורקבון, אף כך מדרגת אותיות שם רשעים ירקב לגמרי, לפי שאין משתמשים בהם לקרותם בשמם בקרב ישראל, ולכך דקדק לומר לשון ירקב, ולפיכך אם יקראו בשמם לא יצליחו ולא יתקיימו, וכדאמרינן בפרק הממונה [שם] בדואג בן יוסף. וכתב הריטב"א שם וז"ל, דלא מסקינן בשמייהו, פירשו בתוס' דמה שנהגו לקרוא שם צדיק ישמעאל כשמו של ישמעאל בן אברהם שהיה רשע, היינו משום דס"ל כמ"ד [ב"ב טז ע"ב] ישמעאל עשה תשובה. אי נמי דשאני ישמעאל שהקב"ה קראו באותו השם עכ"ל. ומה שעכשיו קורין בניהם כמה פעמים אף בשמות שנקראו בהם רשעים, היינו לפי שמקודם גם צדיקים נקראו בשמות אלו, ואף על פי שהם שוים מ"מ כל אחד יש לו הארה מיוחדת למדרגת

1. השם ישוע נמצא הרבה, וכן מכונה יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול בספרי עזרא ונחמיה – ישוע. ונראה ששמו של אותו האיש קוצר כדי להתרחק ממנו ומהשפעתו.

חבל נחלתו

סימן כו

הקושי בעשיית מקוה באמבט או ג'קוזי ביתי

שאלה

אשה חלתה בקורונה ועל כן אינה יכולה לטבול לנידתה במקוה ציבורי. בעלה מוכן לטרוח כדי להפוך את האמבט הביתי/ג'קוזי למקוה טהרה. האם הדבר ניתן ואלו תנאים עליו להשלים לצורך כך?

הקדמה

פסק הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"א ה"ז):

"אין האשה עולה מטומאתה ויוצא מידי ערוה עד שתטבול במי מקוה כשר, ולא יהיה דבר חוצץ בין בשרה ובין המים, ובהלכות מקואות יתבאר המקוה הכשר והפסול ודרך הטבילה ומשפטי החציצה, אבל אם רחצה במרחץ אפילו נפלו עליה כל מימות שבעולם הרי היא אחר הרחיצה כמות שהיתה קודם הרחיצה בכרת, שאין לך דבר שמעלה מטומאה לטהרה אלא טבילה במי מקוה או במעיין או בימים שהם כמעין כמו שיתבאר בהלכות מקואות".

וכן כתב הראי"ה קוק זצ"ל (אגרת הטהרה השנית משנת תרצ"ה, מתוך לקט אורות הטהרה בתוך הספר נר ליחזקאל עמ' 192): "אבל שמענו שנפרץ גדר הטהרה בעוה"ר, ורבים טועים שיוצאים ידי טהרה ע"י אמבטיאות

ומקלחות, מה שהדין הוא שאינם מועילים כלום, וחומר האיסור שיש בו כרת, לשניהם האיש והאשה, והפגם של הבנים שהם נשאים פגומים לדורי דורות במקומו עומד, ולא יש שום דרך של טהרה כי אם הטהרה של המקוה הכשרה אחרי הספירה והבדיקות כדן"...

לכן כל מיני הצעות שנשמעו לטבילה באמבטיאות ביתיות אין להן שום מקום, אפילו בימי מגיפה. ואין לוותר בשום פנים על טהרה במקוה או במקום שהתאימו אותו לטהרה כמקוה.

כפי שיתבאר בהמשך, התנאים להפיכת ג'קוזי למקוה טהרה מסובכים ביותר, הן טכנית והן הלכתית¹, וגם אז כולי האי ואולי.

כיון שנשאלתי, החלטתי לברר את הנושא על צדדיו השונים מבחינה תאורטית לשם לימוד הנושא, ולא כהצעה למעשה. לדעתי לא ראוי לעשות כן אפילו אחר כל הסידורים הטכניים וההלכתיים, וראוי לדחות את טבילת המצוה עד שהאשה תהא מותרת לטבול במקוה כראוי.

פתיחה

פסק השולחן ערוך (י"ד סי' רא ס"א): "אין האשה עולה מטומאתה ברחיצה

1. צריך לסמוך כאן על הרבה שיטות להקל עוד ועוד. בדרך כלל בבניית מקוה טהרה אנו מחמירים ככל הניתן כדי לצאת ידי כל השיטות, ולא כשאלה כאן שצריך לסמוך על דעות מקילות, כדי להכשיר באיזה אופן את הטבילה.

חבל נחלתו

המקלחת, ג'קוזי שאינו מחובר לאדמה או לרצפה פסול. כיון שזו טבילה בכלים והיא פסולה לגמרי. דרך החיבור הוא על ידי בנין ולא במסמרים או ברגים, ועל כן רק כלי גדול שיש בו חור ריקון גדול בקרקעיתו, כשקוטר החור יותר מחמישה ס"מ, וחובר לקרקע או לרצפה בבנין, יש אפשרות בכלל להופכו למקוה טהרה. ועל ג'קוזי מתנפח או מטלטל אין כלל אפשרות לטבול בו.

פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רא ס"ז): "הלוקח כלי גדול, כגון חבית גדולה או עריבה גדולה, ונקבו נקב המטהרו (וי"א דבעינן נקב כשפופרת הנוד (טור והרא"ש בתשובה) וכן יש להחמיר) וקבעו בארץ ועשהו מקוה, ה"ז כשר. וכן אם פקק הנקב בסיד ובבנין, אינו פוסל והמים הנקיים בתוכו מקוה כשר. סתמו בסיד או בגפסית, עדיין הוא פוסל את המקוה עד שיקבענו בארץ או יבנה. ואם הוליכו על גבי הארץ ועל גבי הסיד, ומירח בטיט מן הצדדין, ה"ז כשר".

ולכן ג'קוזי אם יש בו חור בצידו לריקון המים (על ידי משאבה) ואין בו חור בקרקעיתו **אי אפשר להכשירו** בשום אופן להיות מקוה, כי הוא כלי גמור, וכיון שנתחבר בתור כלי בנייתו לרצפה אינה מכשירה אותו.

אם בג'קוזי יש חור בקרקעיתו לריקון המים, צריך שיחברוהו לרצפה או לאדמה באמצעות טיט. וצריך שחור הריקון בקרקעיתו יהיה לפחות כשפופרת הנוד בקוטר של חמישה ס"מ (מבנה מקואות והכשרם עמ' כו) ורק אחר כך יחברוהו

במרחץ. ואפילו עלו עליה כל מימות שבעולם, עדיין היא בטומאתה וחייבין עליה כרת עד שתטבול **כל גופה בבת אחת** במי מקוה או מעיין שיש בהם ארבעים סאה; ושיעורם, אמה על אמה על רום שלש אמות במרובע"...

ננסה לבדוק האם ובאלו תנאים ניתן לטבול באמבט או בג'קוזי.

גודל מקום הטבילה

אמבטי' ביתית גדולה באורך כ-2 מטר מכילה 220 ליטר בערך, כמות זו **קטנה מדי מכדי לשמש מקוה טהרה**. ג'קוזי מכיל יותר בהתאם לגודלו.

כמות ארבעים סאה לפי הגר"ח נאה היא 332 ליטר, לפי החזון איש 576 ליטר [לפי הרמב"ם 288 ליטר ולא נהגו כן]. לארבעים הסאה של המים המטהרים צריך להוסיף את נפח הטובלת שהוא מוערך בליטרים במשקל גופו. היינו אם משקלו שבעים ק"ג הנפח שיתוסף למים הוא כשבע מאות ליטר. אם ג'קוזי מכיל 1000 ליטר עד שפתו העליונה ומילאו בו מים שאינם שאובים בכמות של הגר"ח נאה – 332 ליטר ומשקל הטובלת 70 ק"ג, המים יעברו את שפת הג'קוזי ויזלו החוצה – ואז המקוה פסול משום זחילה.

לכן רק אם בג'קוזי יש מספיק מקום, ללא עליה מעבר לגדות הכלי הן למים בכמות ארבעים סאה והן לגוף הטובלת יש בכלל אפשרות לטבילה.

חיבור לאדמה

הדיון הוא על ג'קוזי המחובר לרצפת

לאדמה או לרצפה².

פקק חור הריקון

הפקק צריך להיות מדבר שאינו מקבל טומאה היינו עץ או שעם או גומי ולא מבד או ממתכת (מבנה מקואות והכשרם עמ' יז). פקק מתכת אפילו בציפוי גומי וכד' פוסל את המקוה. כמו"כ אי אפשר לפקוק עם חתיכת בד, אלא דוקא בדבר שאינו מקבל טומאה.

ייבוש הג'קוזי

מקוה שבאו אליו ג' לוגין מים שאובים (כליטו) קודם שנתמלא בארבעים סאה הוא פסול ואפילו יכניסו עוד הרבה מים טהורים המקוה פסול. ולכן את אגן הרחצה של הג'קוזי יש ליבש לגמרי, וכן למנוע כל נזילות מים מכל פתחי האויר והמים הנכנסים לג'קוזי. במידה והכניסו מים טהורים לתוך המקוה לפני שייבשוהו הוא פסול כמקוה טהרה, ובניגוד למקואות שמכשירים את המים בהשקה לאוצר, בג'קוזי אין שום אוצר, ועל כן לא ניתן להכשירו בשום אופן.

המים

צריך להביא מי גשמים שלא על ידי שאיבה. כל המים בצנרת הבתים הם על ידי שאיבה, בין אם משאבות מְפָנוֹת את המים ישירות לבית, ובין אם המים מובאים מקורם למאגר או בריכה בשאיבה ומהם מגיעים המים לבתים בכח הכובד.

פסק השולחן ערוך (יר"ד סי' רא ס"ל): "אין שאיבה פוסלת אלא במים, אבל השלג והברד והכפור והמלח והטיט שהוא עב קצת אפילו יש בו רכות שיכולין להריקו מכלי אל כלי, אין שאיבה פוסלת בהם שאם שאב מאלו למקום החסר, לא פסלוהו. ולא עוד, אלא אפילו עשה כל המקוה משלג או כפור או ברד שהביאו בכלי ועשה מהן מקוה, כשר".

ורמ"א הגיה:

"וכשמשיער שיעור המקוה בשלג, ימעך חללו תחילה (ב"י בשם הראב"ד והרא"ש וכ"כ הרמב"ם) ואז מותר לטבול בו כמות שהוא (מרדכי ס"פ במה טומנין בשם ר' שמריה). ויש מחמירין לטבול בכל אלה, עד שנימוחו ונעשו מים (שם במרדכי בשם הר"ר שמחה והר"א מביהם). וטוב להחמיר לכתחלה (ב"י) ועיין בא"ח סימן ק"ס".

לפי דברי השו"ע ניתן להביא שלג מהחרמון וכד' (וכך הכשירו מקואות בכמה מקומות בארץ כשהיו זקוקים למים הכשרים למקוה). או להביא קרח הביתה במקומות בהן יש קרח ולהפשירו בבית בתוך מקוה.

קרח מלאכותי

אפשרות נוספת היא להביא בלוקים של קרח שהוכנו בבית חרושת. לגבי קרח הנוצר באופן מלאכותי אמנם האמרי יושר (ח"א סי' קמח) ושו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' סז ו-סח) הו"ד בדר"ת (סי' רא ס"ק קמז) אסרו זאת, אולם בשעת הדחק ניתן להביא אף קרח שנוצר בצורה מלאכותית (מבנה מקואות והכשרם סוף פרק ב עמ' כד).

2. נלענ"ד שחיבור על ידי ברגים לרצפה אינו מספיק, אלא צריך לבנות ממש אותו ולחברו לאדמה או לרצפה, כפי שבנויה אמבטיה ביתית.

חבל נחלתו

ויש במקוה ארבעים סאה מים כשרים אינם פוסלים את המקוה (מבנה מקוואות והכשרם שם).

יש לשים לב שהוא צריך להביא לג'קוזי קרוב לארבע מאות ק"ג קרח, משום שמשקלו הסגולי של הקרח הוא 9/10 ממים. היינו בארבע מאות ק"ג קרח רק כשלוש מאות ששים ליטר מים, וכיון שחלק מהקרח יתחיל להפשיר לפני שהגיע לג'קוזי מן הראוי להביא יותר כדי שיהיו לו ודאי ארבעים סאה מן הקרח.

המשכה

דרך ההמשכה לג'קוזי אינה פשוטה. במקוואות שנבנו לשם מקוואות טהרה יש מקום שממשיכים מים למקוה מעל בור הטבילה על רצפת המקוה במרחק מה מבור הטבילה, אבל כאן צריך להניח את הקרח מעל גובה הג'קוזי ובמרחק כשלושים ס"מ ממנו, כמבואר בשולחן ערוך (יו"ד סי' רא סמ"ה): "שיעור המשכה זו אין פחות מג' טפחים".

והוסיף השו"ע בסעיף מו: "אין המשכה מועלת אלא על גבי קרקע או על גבי צנור שלא היה עליו שם כלי בתלוש, אבל אם המשיך על גבי כלים, אפילו כלי גללים וכיוצא בהם, לא הוי המשכה (הראב"ד)".

ורמ"א הגיה:

"וי"א דאין המשכה מועלת אלא דוקא על גבי קרקע הראוי לבלוע בה, אבל אם המשיך על גבי רצפת אבנים שאין ראוי לבלוע בה, וכל שכן על גבי דף או כלי, אף על פי שאינו פוסל המקוה, לא מהני (ב"י בשם מרדכי פ"ב דשבועות שכ"כ בשם הירוקח). וטוב להחמיר לכתחילה".

אלא שקרח מרגע שיצא מחדר הקירור בו הוא נשמר מתחיל להפשיר, ועל כן חוששים שאם ישימו בלוקים של קרח ישירות בתוך המקוה יש שם יותר מליטר שהוא שאוב וזהו פסול ג' לוגין של מים שאובים הפוסל את המקוה, וע"כ הוצע 'להמשיך' את המים לתוך הג'קוזי.

פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רא סמ"ד): "אין המים שאובים פוסלים את המקוה בג' לוגין עד שיפלו לתוך המקוה מהכלי, אבל אם נגדרו המים השאובים חוץ למקוה ונמשכו וירדו למקוה, אינם פוסלים את המקוה עד שיהיו מחצה על מחצה; אבל אם היו רוב מהכשרים, הרי המקוה כשר. כיצד, מקוה שיש בו עשרים סאה ומשהו מים כשרים, והיה ממלא ושואב חוץ למקוה והמים נמשכים ויורדים למקוה, בין שהיו נמשכים על גבי קרקע או בתוך הסילון וכיוצא בו מדברים שאינם פוסלים את המקוה, הרי הוא כשר ואפילו השלימו לאלף סאין, שהשאובה שהמשיכוה, כשרה, אם היה שם רוב מ' סאה מן הכשר. וכן גג שהיה בראשו כ' סאה ומשהו מי גשמים, ומילא בכתפו ונתן לתוכו פחות מכ', שנמצא הכל פסול, ופתח הצנור ונמשכו הכל למקוה אחר, הרי זה מקוה כשר, שהשאובה שהמשיכוה כולה כשרה, הואיל ויש שם רוב מהכשר".

ורמ"א הגיה: "אבל אם המשיך תחילה מים פסולים, ואח"כ הביא עליהם רוב מים כשרים, לא מהני (דקדוק הב"י מדברי הרמב"ם)".

כיון שהמים שבאים בהמשכה באים מן הקרח נראה שאינם פוסלים את המקוה וסומכים על הדעה שג' לוגין מים שאובים, אפילו באו בתחילה, אם באו בהמשכה

סימן כו – הקושי בעשיית מקוה באמבט או ג'קוזי ביתי

המים ואף ימיס את הקרח, או לחמם חתיכות מתכת על הגז בביתו ולהניחם בתוך המקוה, אולם יש להזהר מלחמם כלים ולהניחם במקוה או על גבי הקרח להמיסו, כדי שלא תיווצר בעיה של שאיבת מים (עי' דרכי תשובה י"ד סי' רא ס"ק קמב ו-קמה).

ישנה דרך נוספת והיא אחרי שיש במקוה ארבעים סאה מים ראויים למקוה, מותר להוסיף מים חמים מאד, בשפיכה מכלי מבחוץ כדי שיפשירו את המים הקרים מאד.

בהוספת מים שאובים על ידי המשאבה הפנימית של הג'קוזי בקירותיו המזרזימות מים חמים לתוך הג'קוזי יש בעיה, אם המשאבה לוקחת מים מהמקוה ומחזירה אותם לתוכו חמים, יוצר מצב שבמקוה יחסרו אותם ארבעים סאה מים כשרים. בעיה נוספת בהוספת מים חמים הוא בחשש זחילה מעל דפנות הג'קוזי, ואז כל הטבילה פסולה.

אופן הטבילה

פסק השולחן ערוך (י"ד סי' קצח סל"ו): "צריך שיהיה המקוה גבוה ממעל לטיבורה זרת, לפחות". בג'קוזי צריך לבדוק לפי גובה האשה האם הדבר ניתן כאשר היא תטבול **שלא יעברו המים את גדות הג'קוזי ואז הטבילה פסולה.**

אופן הטבילה הרגיל הוא בעמידה ובכריעה, כמבואר בשולחן ערוך (י"ד סי' קצח סל"ה): "אלא שוחה מעט עד שיהיו סתרי בית הערוה נראים כדרך שנראית בשעה שהיא עורכת; ויהיה תחת דדיה נראה כדרך שנראה בשעה שמניקה את בנה; ויהיה תחת בית השחי נראה כדרך

והש"ך (סי' רא סמ"ד ס"ק צז) העיר: "מדברים שאינם פוסלים כו'. ואנן לא נהגינן הכי אלא בעינן המשכה על גבי קרקע שראוי לבלוע כדלקמן סעיף מ"ו וכ"כ הב"ח".

נראה שבעל הבית הרוצה להכשיר את מי הבלוקים של הקרח לא יבנה בתוך חדר המרחץ כבש של אדמה עליו הוא יניח את הבלוקים של הקרח. ולכן בדיעבד, יכול לעשות זאת ע"י כלי שאינו מקבל טומאה, אם מעונין להכשיר את הבלוקים ע"י המשכה, הוא צריך לבנות מבנה חזק משופע לג'קוזי שעליו יניח פלטה מפלסטיק עבה, אשר תוכל לשאת את משקל הקרח – כ-350 ק"ג, ועליה יימס הקרח, ויזרום כמים לתוך הג'קוזי. נראה שדרך זו מאד קשה לביצוע עבור טבילה אחת.

[חשבתי על דרך אחרת, **אולם היא לא נזכרה בפוסקים**, והיא שכל בלוק לפני הנחתו בג'קוזי, ינגבו היטב במגבת, וכשהוא יבש יניחנו בג'קוזי, ובכך לא יצטרך לבנות את כל המבנה להמשכה.]

חימום מי המקוה

הטבילה במים שהפשירו מקרח (ובתוכם צף קרח שעדיין לא הפשיר) והמים קרים מאד (קרוב ל-0 מעלות צלזיוס) קשה מאד, וק"ו לחולה אפילו בחולי מועט, ולכן מי שרוצה להכשיר את הג'קוזי בביתו למקוה טבילה חד פעמי צריך לחשוב על חימום לפני טבילה. מסופר בתוספתא יומא (כפורים, פ"א ה"ט): "ר' יהודה אומר עששית של ברזל היו מרתחין מערב יום הכפורים ומטילין לתוך הצונן בשביל שתפוג צינתן". אף כאן הוא יכול להביא גוף חימום חשמלי ולהניחו בתוך המים שיחמם את

חבל נחלתו

אם היא נוהגת כמנהג אשכנז נראה לי שאפילו אין שירותים ליד הג'קוזי אינה יכולה לברך במקרה זה, מפני שרוב גופה אינו מכוסה במים.

עמידה על הטבילה

במקרה שטובלת בג'קוזי ביתי, כדאי שחברתה של הטובלת תעמוד על הטבילה, היא תוכל לסייע לה לבדוק שאין לה חציצות וכד'. ותראה שטבילתה כהלכה, הן מצד מצב גופה שלא יהיו מקומות בגוף כפופים מדי ומונעים מכניסת מים והן ששערה לא יצא חוץ למים. וצריך למצוא חברה היודעת את ההלכות היטב כדי שתהיה בטוחה שאחרי כל הטירחא הגדולה הטבילה עלתה לה. מאד לא כדאי שבעלה יעמוד הטבילה מצד הצניעות הראויה.

סיכום

- א. אין אפשרות לטבול באמבטי' ביתית או ג'קוזי המלאים מי ברז רגילים – אלה פסולים לגמרי לטבילה.
- ב. צריך לטבול בג'קוזי מחובר לרצפה.
- ג. צריך שלג'קוזי יהיה פתח ריקון בתחתיתו בקוטר חמישה ס"מ, ורק אחרי חיבורו ובנייתו על הרצפה הקטינו את החור.
- ד. הפקק של בג'קוזי צריך שיהיה מדבר שאינו מקבל טומאה.
- ה. גודל הג'קוזי המינימלי צריך להכיל לפחות כמטר מעוקב מים שהוא המים הכשרים היינו לפחות 332 ליטר מים כשרים ועוד נפח גוף הטובלת.
- ו. הדרך היחידה להביא מים כשרים הוא על ידי שלג או קרח.

שנראה כשאורגת בעומדין". אם כורעת בחוזקה יש אומרים שלא עלתה לה טבילה (שם סוף סעיף לה).

כל הג'קוזי הביתיים נמוכים הרבה מתחת לטבור האשה (כ-80 ס"מ) משמעות הדבר שאין שום אפשרות לטבול בכריעה כבטבילה רגילה.

ישנה אפשרות הלכתית לטבול בשכיבה, כדברי הש"ך (יר"ד סי' קצח ס"ק ג): "לשון בה"ג דף כ"ה ע"ב ובדלא נפשי מיא למירמי בהו איתתא כולה קומתה מיגנדרא כבניתא ושפיר דמי וכן כתבו שאר פוסקים" (עי' פתחי תשובה יורה דעה סימן קצח ס"ק כא). וכן נהגו נשים גבוהות, וכן מנהג חב"ד.

אולם בג'קוזי רגילה אין אפשרות לשכב בכל גובה האדם מפאת מידותיו, ועל כן האופן היחיד הוא שכיבה על הצד כשאבריה מקופלים (כעין תינוק ברחם אמו). כאמור ברוב הג'קוזי הביתיים אין אפשרות לשכיבה מלאה, אלא שכיבה כפופה, על הצד, ואז יוצרו מקומות שאינם ראויים לביאת מים והטבילה פסולה. כמ"כ אשה שעושה כן פעם ראשונה בחייה, ספק גדול מאד אם טבילתה תטהר אותה, כיון שכולה מתוחה נפשית מדרך טבילה שאינה מוכרת לה, וכן יוצרו בגופה מקומות שאינם ראויים לביאת מים.

ברכת הטבילה

אם בחדר בו הג'קוזי נמצא, ישנם גם שירותים להתפנות, אי אפשר לברך על הטבילה בתוך החדר, ואז לנוהגות מנהג ספרד לברך קודם טבילה, תברך אחרי כל ההכנות, מחוץ למקום הטבילה כשהיא לבושה בגד קל ומיד אחרי כן תטבול.

חבל נחלתו

מקומות שאינם ראויים לביאת מים, וק"ו אם הטובלת לא התאמנה לטבילה כזו.
י. ברכת הטבילה אצל ספרדים קודם הטבילה, אצל אשכנזים לא ניתן לברך.
יא. אשה הטובלת בתנאים קשים כאלה צריכה חברה שתסייע לה ותעמוד ותראה שהטבילה תהיה כראוי, ולא תסמוך הטובלת על עצמה ולא על בעלה.

מסקנה

נראה לי שהתנאים ליצירת מקוה בכשרות בג'קוזי ביתי קשים מאד, וראוי מאד שלא לעשות כן בשום אופן, ובשעת הדחק למצוא דרכים אחרות לטבילה.

ז. את הקרח או השלג חייבים ל'המשיך' לתוך בריכת הטבילה על דבר שאינו מקבל טומאה (משטח פלסטיק), ולשם כך צריכים לבנות מבנה משופע עליו יניחו את השלג או הקרח כדי שיימס ויזל מן המשטח (מרחק הנזילה כ-30 ס"מ) לתוך בריכת הטבילה.

ח. את המים ניתן לחמם או בגוף חימום (כגון מזלג חשמלי לחימום מים) או בהוספת מים רותחים. אולם הוספה יכולה לגרום לזחילת מים מעבר לדפנות, ואז הטבילה פסולה.

ט. לא ניתן בג'קוזי ביתי לטבול אלא בשכיבה על הצד כפופה, ובכך נוצרים

סימן כז

מתירי נדר שאינם יודעים מה היה הנדר

שאלה

היתה נודרת? וכשהשיבה שלא – הם התירו לה את נדרה.
האם הנדר הותר?

תשובה

א. בגיטין (לה ע"ב): "איבעיא להו: צריך לפרט את הנדר, או אינו צריך? רב נחמן אמר: אינו צריך, רב פפא אמר: צריך. רב נחמן אמר אינו צריך, דאי אמרת צריך, זימנין דגייז ליה לדיבוריה, וחכם מאי דשמע מיפר; רב פפא אמר צריך, משום מילתא דאיסורא".

אשה נדרה בכעסה שלא תיכנס לבית הוריה. כשנרגעה באה להתיר נדרה. הרב חיפש ומצא לה פתח (פתח הוא ענין שלא עלה על דעתה בשעת נדרה, שאם היתה זוכרת בשעת נדרה לא היתה נודרת). הוא שלח לה שלשה מתירים שלא ידעו מה היה הנדר ולא מה היה הפתח, ורק שאלו אותה בשעת התרה: 'אם היית יודעת שתתחרטי בגלל סיבה מסויימת (שלא פורטה במעמד ההתרה, והוא פתח וחרטה גם יחד)¹ – האם

1. כתב הרמ"א (יו"ד סי' רכח סוף ס"ז): "הגה: ונהגו להחמיר ולעשות מן החרטה פתח, שלאחר שאומר שמתחרט מעיקרא, אומרים לו: אילו ידעת שתתחרט, כלום נדרת, והוא אומר: לא. ואז מתירין לו". במקרה שלפנינו זה לא היה כך, אלא הוסיפו לפתח חרטה, ולא עשו את החרטה לפתח.

חבל נחלתו

פרש רש"י (גיטין לה ע"ב):

"דגאיז ליה לדיבוריה – ואינו מפרש הכל".
"וחכם – אינו מיפר אלא לדעת מה שישמע הילכך לא יפרט על מה נדר אלא יאמר כך נדרתי ואסרתי עלי פירות מין פלוני".

"משום איסורא – שמא על דבר איסור נדרה כגון על גיבוי כתובה וכגון יאסרו עלי כל פירות שבעולם אם אעבור עבירה פלוני ובא להתיר את נדרו סתם ורוצה לעבור העבירה".

היינו, נחלקו רב נחמן ורב פפא האם חייבים לפרט את הנדר, לרב נחמן אין צריך משום שאם יחסר מילים והסברים נמצא שהנדר לא הותר, לרב פפא חייבים לפרט את הנדר כדי להבטיח שהמתירים יודעים שאינם מתירים לנודר לעשות איסור.

כתבו תוספות (גיטין לה ע"ב):

"קסבר צריך לפרט את הנדר – בירושלמי (נדרים פ"ה ה"ד) משמע דהכי קיימא לן דהווא דאתא קמיה דר' בון אמר ליה התיר לי נדרי אמר ליה מאי נדרת א"ל נדרית דלא מרווחנא אמר ליה וכי עבדין כדין אמר ליה לצחק בקוביא קאמינא, אמר ליה ברוך שבחר בדברי חכמים שאמרו צריך לפרט את הנדר דאי לאו דפרטת לנדר התרתיהו לך".

ירושלמי זה הובא גם ברמב"ן (הל' נדרים דף סד ע"א, כא ע"ב בדפי הרי"ף), וכן בריטב"א בהל' נדרים (שם), ושניהם סברו שכן הלכה. ויש להדגיש כי פירוט הנדר כולל גם את הסיבות מחמתן הוא נידר, כפי שמוכח בירושלמי שהמתיר שאל אותו מדוע נדר שלא ירויח ואז התברר שהתכוין שלא ירויח במשחק קוביא.

ב. הוסיף הנימוקי יוסף (נדרים כא ע"ב):

"בפרק השולח פסקינן הלכתא כרב פפא דצריך לפרט את הנדר. ומיהו מוכח התם דדוקא לכתחלה הוא דאין החכם מתירו עד שיפרוט לו הנודר נדרו אבל בדיעבד שהתירו בלא פרט הרי זה מותר".

היינו, כל הראשונים שהביאו את חיוב פירוט הנדר, הבינו שהחיוב נובע מחיוב דרבנן מחשש שיתיר נדר של איסור, אולם בדיעבד הנדר מותר אף אם לא פרט את הנדר.

ג. בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' סב) כתוב:

"שאלת הא דקי"ל צריך לפרוט את הנדר אם תלה את נדרו בשום דבר צריך לפרוט מה הסיבה שנדר בשבילה, א"ד א"צ לפרוט אלא עיקר מה שנדר. ונראה מההיא דאלמנה שבפרק השולח (ל"ה) צריך לפרוט הסיבה. אבל הא מספקא לן אם צריך לפרוט לשלשתן או אפילו לשניהם או אפילו לאחד מהם וחביריו נסמכין עליו. שאלו נדר הנודר לדבר עבירה לא היה הוא

(נסכים) [צ"ל מסכים] להיתר. או לא.
"תשובה: באמת צריך לפרוט הסיבה והיא העיקר בדבר זה. שאין עיקר הפרט אלא כדי שלא יתירו לו מה שנדר כדי להרחיק מן האיסור או מן הגזל כההיא דפרק השולח. ואיתא נמי בירושלמי דגרסינן התם בפרק השותפין שבנדרין [הלכה ד'] חד בר נש [לפנינו נוספה המלה נדר] דלא מרווחא. אתא לגביה רבי יודן בר שלום. א"ל מה אשתבעת, א"ל דלא מרווח. א"ל וכן [לפנינו וכן] בר נש עבד, א"ל לקתוסתיה [לפנינו בקביוסטיסא] אמ' ברוך שבחר בהם שאמרו צריך לפרוט את הנדר. ומסתברא נמי שאפילו פרט לאחד מן המתירין די שהרי אלו יחיד מומחה היה יכול הוא

פרש קרבן העדה (נדרים פ"י ה"ח):
 "איתעביד תורגמן. נעשה מתורגמן דר'
 ירמיה בהאי איתתא שלא היתה יודעת
 למשמע לשון ארמית ש"מ דמתירין ע"י
 תורגמן".

"ה"ג משמע סוריסטין. וכ"ה ברשב"א ור"ן
 ודלא כגליון".

וכך באר הפני משה (נדרים פ"י ה"ח):
 "מהו להתיר ע"י תורגמן. אם אין הנודר
 יכול לפרוט הנדר אלא על ידי תורגמן".
 "נישמענה מן הדא. דר' בא נעשה תורגמן
 לפני ר' יוחנן לאשה אחת שבאת לשאול
 על נדרה ולא היתה יכולה להבין סוריסטין
 א"נ סוריסטין לשון ארמי ש"מ שמתירין
 על ידי תורגמן".

וכן הובא בספר כפתור ופרח (פ"י):
 "ירושלמי מסכת נדרים פרק נערה
 המאורסה (הלכה ח) מהו להתיר הנדר על
 יד תורגמן, נשמענייה מן הדא, רבי אבא
 בר זוטרא איתעביד תורגמניה דרבי יוחנן
 בחדא איתתא דלא הוות חכמה לשון סורסי.
 מזה יראה שהם ז"ל היו מדברים גם כן
 לשון סורסי".

וכן פסק השולחן ערוך (יר"ד סי' רכח
 סט"ז):

"צריך הנודר לבא לפני המתירין, כשיתירו
 לו, ואינו עושה שליח לשאול על נדרו.
 (ומתירין ע"י תורגמן). (ר"ן פ"ק דנדרים וב"י בשם
 הירושלמי וריב"ש סי' ש"ע)".

והעיר הט"ז (יר"ד סי' רכח ס"ק כא): "ע"י
 תורגמן. פירוש כשגם הבא להתיר נדרו הוא
 שם בפני הב"ד עם תורגמן שלו".

וכן כתב הקרן אורה (נדרים ח ע"ב):
 "והחכם נראה דלכ"ע אינו יכול להתיר על
 ידי שליח, אלא החכם בעצמו צריך
 שיתיר".

להתיר על ידו מה שפרוט לפניו. שאין
 היחיד מצוי ג"כ לחטוא ולהתיר מה שאינו
 ראוי להתיר. ואף על פי שאלו הג' אין
 היחיד שבהם חשוד להסכים על ההיתר אם
 תלה נדרו בדבר האסור לו. ואיני רואה בזה
 שום הפרש בין מומחה לשאינו מומחה.
 שצורך הפרט אינו דבר תורה עד שנאמר
 גזרת הכתוב כך היא שיפרוט הנודר בפני
 המתירים את הנדר. אלא חששא של
 דבריהם היא להזהר ברמאין. וכל שמקצת
 המיתרים יודעים באמיתו של ענין די
 בכך וארין. וכ"ש אם אותו היחיד חוזר
 ופורט בשמה להם כמו שפרטה היא לפניו.
 דלא גרע מתורגמן שמתירים ע"י כמ"ש
 בירושלמי שכתבנו למעלה".

וכ"פ השולחן ערוך (יר"ד סי' רכח ס"ד):
 "קודם שיתירו צריך שיפרט להם הנדר
 והסיבה שבשבילה נדר. ואם לא פרט, אין
 התרתן התרה. ומיהו כשיפרוט לאחד
 מהמתירין, סגי".

במקרה הנוכחי אף אחד מהמתירים לא
 ידע מה היה הנדר, אולם החכם שאליו
 נגשה הוא ידע מה היה נדרה וסיבותיו,
 ומצא לה פתח, וסבר שראוי להתיר את
 נדרה. ועל כן נראה שאעפ"י שהמתירים
 עצמם לא ידעו, בכ"ז הנדר הותר, ואף לא
 עברו על איסור דרבנן, שכן החכם
 ששלחם להתיר את הנדר ידע שאין בו
 איסור, ולהיפך מצוה להתירו.

ד. נדון עתה האם המתירים יכולים
 להיות שליחים של מתירים.

בירושלמי (נדרים פ"י ה"ח) נאמר: "מהו
 להתיר על ידי התורגמן. נישמענייה מן הדא
 ר' בא בר זוטרא איתעביד תורגמן דרבי
 יוחנן בחדא איתתא דלא הוות חכמה מישמע
 סוריסטי".

חבל נחלתו

ואמנם, מדברי הקרן אורה משמע שלא ניתן להתיר על ידי שליחים, אולם מפירוש קרבן העדה משמע שהמתורגמן לא רק חקר את האשה בשפתה, אלא הוא גם אמר לה שהיא מותרת (קרבן העדה ופנ"מ: 'דמתירין ע"י תורגמן').

במקרה הנוכחי, המתיר שלח שליחים להתיר בלא שידעו מן הנדר, ויש בכך דמיון מסויים להיתר על ידי מתורגמן. אמנם המתורגמן חוזר על ההיתר לפני המתיר ולפני מי שהתירו לו, וכאן המתירים התירו לפני המותרת אולם יש לראותם מעין מתורגמנים המתירים.

ה. ישנה סיבה נוספת להתיר נדר זה, מפני שבעצם הוא אינו נדר אשר חל רק על דבר שיש בו ממש, אלא הוא שבועה. ז"ל הבית יוסף (יו"ד סי' רז, ה):

"כתב אדוני אבי ז"ל הנודר שלא אוכל עמך או שאוכל עמך אפילו יד לא הוי וכו'. זה לשון הרא"ש בפסקיו פרק קמא דנדרים (סי' ב) אם אמר אני נודר שלא אוכל עמך או שאוכל עמך לכאורה אפילו יד לא הוי דדוקא באומר מודרני ממך אסר על עצמו הנאת חבירו ואף על פי שלא התפס בדבר הנודר יד מיהא הוי, אבל אם אמר אני נודר זה הלשון לשון שבועה הוא שאוסר את עצמו בשבועה ולא לשון נדר אם לא שנדר לעשות מצוה דבפיק (דברים נג כד) זו צדקה (ז) ומיהו כיון דהאידינא מרגלא בפומא דאינשי למינדר בהאי לישנא אין

להקל להם וצריך התרה כדי שלא ינהגו קלות [ראש] בנדרים עכ"ל: והר"ן כתב בריש נדרים (ב: ד"ה איידי) שדעת ר"ח ור"י ן' מיגאש (שבועות כב. ד"ה אמר רבא) והרשב"א (נדרים ב: ד"ה גמ' איידי) ז"ל דאין נדר בלשון שבועה ולא שבועה בלשון נדר וכן משמע בירושלמי (נדרים פ"א ה"א) אבל הרמב"ן (ה:) כתב דנדר שאמרו בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר מהני מיהו לאו מעיקר נדר ועיקר שבועה אלא מדין ידות הוא דמהני ע"כ".

וכ"פ השולחן ערוך (יו"ד סי' רו ס"ה): "הנודר: שלא אוכל עמך, או: שאוכל עמך, אפילו יד לא הוי, דלשון זה לשון שבועה הוא ולא לשון נדר, אם לא שנדר לעשות מצוה. ומיהו כיון דהאידינא מרגלא בפומייהו דאינשי למינדר בהאי לישנא, אין להקל וצריך התרה, כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים. ויש מי שאומר דנדר שאמרו בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר, מהני מדין ידות; ומיהו בנזירות שהוציאו בלשון שבועה, לדברי הכל אסור".

וא"כ כיון שהיא נדרה שלא תלך לבית הוריה יש כאן שבועה, שנחלקו הראשונים אם צריכה היתר ועל כן מלכתחילה צריכה היתר, וכיון שפרטה את הנדר לפני החכם שמצא לה פתח ובאה לפני המתירים והתירוה. הרי היא מותרת ואינה צריכה התרה בשנית².

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אולי זו שבועה לבטל מצות כבוד אב ואם ולא חלה.

חבל נחלתו

סימן כח

קללות גדרן ותוקפן

שאלה

אשה בגיל מבוגר (60 ויותר) שאלה האם מותר לה לקלל את אביה שנפטר, שגרם לה ולבני משפחתה להיות אומללים ובעלי מום נפשי לכל חייהם. אותה אשה לא נישאה, והיא חיה חיי צער ודיכאון מתוך מועקה נפשית על אביה שגרם לכל זה. האב היה חולה נפש ועינה את כל משפחתו עד שנפטר מן העולם¹. הארכתני והרחבתי בנושא הקללה, כיון שדיניה אינם ידועים לרוב הציבור.

הקדמה

כתב בספר חסידים (מרגליות, סימן עו):
"אל תעניש ישראל ואל תקללו אך התפלל עליו שישלים הקדוש ברוך הוא לבו ויחזירהו למוטב ואל תמסור עליו דין לאמר הצור ינקמני מידו וישוב לעושה הרע כרעתו כי כל המוסר דין על חבירו באה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא ואומרת רבש"ע לזה תעשה דין ראוי הוא שתענישו על כך וכך כללו של דבר אל תקלל שום אדם כי פעמים רבות הקללות חוזרות וחלות כולן על ראשו ועל זרעו שכן מצינו שכל הקללות שקלל דוד את יואב נתקיימו בזרעו. אל תשנא את חבירך מפני אהבת חבירך השונא אותו כי אין לשנוא אלא מי שהקב"ה שונאו ועוד פעמים שיתפייסו שניהם והוא לא יתפייס עמך כי שנאתך

היתה חנם. ואל תהי בז לכל אדם שאין לך אדם שאין לו שעה".

בארו הרב חיד"א בברית עולם:

"כי פעמים רבות הקללות חוזרות וחלות כלן וכו' שכן מצינו שכל הקללות שקלל דוד וכו' פירוש שהקללות תיכף כשאדם מקלל נותן כח לסט"א לפעול אותן הקללות ומוכרח שיתקיימו על דרך מ"ש בזהר חדש בעובדא דרבי אלעזר שפגע בנחש שהיה הולך להמית אדם מישראל וביני ביני שב בתשובה והיה אומר ר' אלעזר לנחש כלומר למי שהיה מנחש עמו שכבר עשה תשובה ולא היה חוזר בו עד אשר מן השמים נתנו לו תמורתו גוי אחד ואז אמר רבי אלעזר שילך אצל הגוי והלך הנחש והיה עושה שפטים בגוי ע"ש כי הוא ענין נפלא. וכלומר דכיון שניתן רשות לסט"א לא סגי אם לא יתנו תמורתו וכן מתבאר בזהר פ' בלק במעשה דר' יוסי בן פקיעין ע"ש ואפשר שכן הדבר בקללות שתכף ניתן כח לסט"א ולא אפשר אם לא יתקיימו. וכאשר המקולל ראוי לכך יתקיימו בו. ואם אין בו עון והיא קללת חנם שאינו מן הדין שיתקיימו בו חוזרות הקללות למקלל ויתקיימו בו וזה טעם הכתוב קללת חנם לו תבוא כי הוא קרי וכתוב לא תבא. והקללות צריך שיתקיימו ומתקיימות במקלל והיינו לו תבא דיש לחקור אם הוא חכם לאו תתקיים ואמאי לו תבא. גם בענין

1. הרש"ר הירש בפירושו לתורה (ויקרא יט, יד) מבאר שקללה באה מתוך רצון להזיק למקולל, אלא כיון שאין ביכולתו לעשות כן הוא מקללו. ואף אותה אשה מוצאת בכך פורקן נפשי לכאביה.

חבל נחלתו

וידוע שהכועס הרי הוא כעובד ע"ז ועבירה גוררת עבירה".

"והנה המקלל ילדיו אם יתקיים בהם או להם שהם שוחטי הילדים ועתידיים ליתן את הדין. ואם לא יתקיים בהם בודאי שמנכים להם מזכויותיהם או מהמקלל או מהמקולל שמה"ד מקטרג ומבקש שיתקיים הקללה אלא שיש זכות תולה ונמצא אוכל זכויותיו תמיד".

"ויש כמה ששומעים מהדורשים זאת וכזאת וכזאת ולבבם יכאב אבל אין מניחים מנהגם הרע כי יאמרו לא נוכל להתאפק ולא נוכל לעזוב מנהגנו כי הורגל הלשון וילבש קללה כמדו, אבל שקר ענה כי כל אשר יחפוץ יעשה אם ירצה מעט מעט יעזוב (רשע) דרכו ע"י נדרים וקנסיות לו יחליפנו וימיר אותו ואם רוצה לשכך רוגזו יאמר בכעסו כמנהג איזה נשים כשרות שאומרות רעה לא תבא עליך רעה תבא על האויבים ימח שמו וזכרו של עמלק וכדומה".

"ובאמת שלמי שלא הורגל בזה היא תמיהה גדולה הפלא ופלא איך לא יחרדו חרדה גדולה להוציא קללה מפיהם על ילדיהם או על שום א' מבני ישראל ולבקש רעתם תצלנה אזנים משמוע ויותר טוב שיכו אותם מכה רבה שאם בשבט יכנו לא ימות ובקללה יכול למות ר"ל מי האיש החפץ חיים נצור לשונך מרע ושפתיך מקללה וידוע שא' משס"ה לאוין הוא שלא לקלל שום א' מישראל ואם אינו בפניו עובר על לא תקלל חרש ומאחר שאמרו רז"ל שהאורח המברך לבעה"ב הוא מתברך משום דכתיב ואברכה מברכך ש"מ שהמקלל לישראל יואר כדכתיב ומקללך אאור".

יואב שקללו דוד הע"ה וכשרצה להורגו שלמה שלח לו יואב שיקבל הקללות וקבלם ואמאי צריך לקבלם שלמה ע"ה. אמנם כפי אשר כתבנו אתי שפיר דתכף שיצאו קללות מפי דוד המע"ה ניתן רשות לסט"א וצריך שיתקיימו באיזה אופן ועפ"י הקדמה זו נחים כמה דברים בחון בהם וחקור מהם ועמד על כנו יושר על מכונו".

וכן מזהיר בספר פלא יועץ (קללה):

"קללה היא רעה חולה להמקלל ומקולל תחלק שלל יאכלו את חלקיהם גם שניהם. שאם היא קללת חנם בלי אשמה תחזור למקומה וכתוב בס' החסידים שלפעמים גם אם הקללות לא על מגן חוזרות להמקלל. שכן מצינו שכל הקללות שקילל דוד את יואב נתקיימו בזרעו של דוד. ואם יתקיימו הקללות הרי הוא עתיד ליתן את הדין שגורם שחבירו יענש ורעה תבא עליו על ידו. ולפעמים הקללות מתקיימות אפילו מפי איש קל והדיוט וכמארז"ל לעולם אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך שהרי אבימלך קלל לשרה ונתקיים בזרעה והכל לפי השעה ולפי הרגע יוכל להתקיים הברכה והקללה יש עת רצון ורגע באפו הנה כי כן טוב לגבר טוב עין הוא יברך ויהפוך את הקללה לברכה כששומע קול מקללים הוא יענה לא כן יהא אלא גם ברוך יהיה אולי יש תקוה שלא תאוה רעה".

"והנה על הרוב מדה רעה זו היה מצויה בסדר נשים שהם רגזניות קולניות קללניות ופיהן תמלא קללות נמרצות לילדיהן והיא יודעת מאד כי לא טוב עושה ואינה רוצה בתקלת ילדיה אפילו באצבע קטנה אבל מחמת כעסה לעצור במילין לא תוכל. נמצא שהמקלל הוא סימן רע שכעס גם כעס

לגבי שלשת הלאוין הראשונים מביא הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ו ה"א-ה"ד) כך: "א) כל המקלל דיין מדייני ישראל עובר בלא תעשה שנאמר אלהים לא תקלל, וכן אם קלל הנשיא, אחד ראש סנהדרי גדולה, או המלך הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר ונשיא בעמך לא תאור, ולא דיין ונשיא בלבד אלא כל המקלל אחד מישראל לוקה שנאמר לא תקלל חרש, ולמה נאמר חרש שאפילו זה שהוא אינו שומע ולא נצטער בקללה זו לוקה על קללתו, ויראה לי שהמקלל את הקטן הנכלם לוקה (הרי הוא כחרש)".

"ב) המקלל את המת פטור, הואיל ומקלל כל אדם מישראל חייב למה ייחד לאו על דיין ולא על נשיא לחייבו שתים, נמצאת למד שהמקלל אחד מישראל בין איש בין אשה בין גדול בין קטן לוקה אחת ואם קלל דיין לוקה שתים, ואם קלל נשיא לוקה שלש, ובן נשיא שקלל אביו חייב משום ארבעה שמות, שלשה של כל אדם ואחד משום האב".

"ג) המקלל עצמו לוקה כמו שקלל אחרים שנאמר השמור לך ושמור נפשך, ואחד המקלל עצמו או חבירו או נשיא או דיין אינו לוקה עד שיקלל בשם מן השמות, כגון יה ואלהים ושדי וכיוצא בהן, או בכנוי מן הכנויים כגון חנון וקנא וכיוצא בהן, הואיל והוא חייב אם קלל בכל הכנויים כך אם קלל בכל לשון חייב שהשמות שקוראין בהן הגוים להקב"ה הרי הן ככל הכנויים, וארור בו שבועה בו קללה בו נדוי"².

"הנה כי כן יזהר וישמר האיש ויזהיר את אשתו ואת כל הסרים למשמעתו שלא ישמע קללה מפיהם רק ברכות לראש כל ובזה יצו ה' אתם את הברכה וראוי לאדם ג"כ להזהר ולהשמור שלא להיות גורם קללה לעצמו אפילו מפי גוי וכ"ש וק"ו שלא יגרמו כעס לאביהם ואמם עד שיקללום כי אוי להם לבנים שמביאים לאביהם ואמם לידי חטא גדול כזה שזו רעה גדולה יותר ויותר מאם היו מכים אותם ובודאי יענשו שאם גדלה רעת המחטיא את אחרים עאכ"ו המחטיא את אביו ואת אמו בחטא הכעס שהוא חמור מאד וגורם קללה לעצמו רעה תבא עליהם ח"ו אבל בן חכם ישמח אב שכל מגמתו לעשות רצון אביו ואמו ברגע כממריה ולא יעבור ועליו תבא ברכת טוב מאביו ואמו וישא ברכה מאת ה' וגמולו ישלם לו שיהיו לו בנים מהוגנים עושי דברו ורצונו כרצונו".

לכן צריך לדעת ולזכור שקללות הן דיני נפשות ממש שבכוחו של פה האדם, ועל האדם לשמור פיו מכל צד של קללה, אלא על רשעי אומות העולם.

א. לאוין של קללה והלכותיהם

בהקדמת הרמב"ם להלכות סנהדרין הביא שלשה לאוין של קללה: שלא לקלל הדיינים, שלא לקלל הנשיא, שלא לקלל אדם משאר בני ישראל הכשרים. ובהקדמת הרמב"ם להלכות ממרים הביא לאו נוסף: שלא לקלל אב ואם.

2. השיג הראב"ד: "ואחד המקלל עצמו או וכו' כגון חנון וקנא וכיוצא בהן. א"א אינו לוקה אלא בשם המיוחד והכי איתא בירושלמי עכ"ל".

חבל נחלתו

שהוא בחיים, יצא המת שאינו בחיים". "אף על פי שאין בנו כח לדעת באי זה ענין תנוח הקללה במקולל ואי זה כח בדבור להביאה עליו, ידענו דרך כלל מכל בני העולם שחוששין לקללות, בין ישראל בין שאר האומות, ויאמרו שקללת בני אדם, גם קללת הדיוט תעשה רושם במקולל ותדביק בו המארה והצער. ואחר דעתנו דבר זה מפי הבריות, נאמר כי משרשי המצוה, שמנענו השם **מהזיק בפינו לזולתינו** כמו שמנענו מהזיק להם במעשה. וכעין ענין זה אמרו זכרונם לברכה [מועד קטן י"ח ע"א] ברית כרותה לשפתים, כלומר שיש כח בדברי פי אדם". "ואפשר לנו לומר לפי עניות דעתנו, כי בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליוני, וכמו שכתוב [בראשית ב', ז'] ויפח באפיו נשמת חיים, ותרגם אונקלוס לרוח ממללא, נתן בה כח רב לפעול אפילו במה שהוא חוץ ממנה, ועל כן ידענו ונראה תמיד כי לפי חשיבות נפש האדם ודבקותה בעליונים כנפש הצדיקים והחסידיים, ימהרו דבריהם לפעול בכל מה שידברו עליו, וזה דבר ידוע ומפורסם בין יודעי דעת ומביני מדע. ואפשר לומר עוד, כי הענין להשבית ריב בין בני אדם ולהיות ביניהם שלום, כי עוף השמים יוליך את הקול ואולי יבואו דברי המקלל באזני מי שקילל".

"והרמב"ם זכרונו לברכה אמר בטעם מצוה זו, כדי שלא יניע נפש המקלל אל הנקמה ולא ירגילנה לכעוס, ועוד האריך בענין בספרו. ונראה לי מדבריו, שלא יראה הוא בדעתו נזק אל המקולל בקללה, אלא שתרחיק התורה הענין מצד המקלל שלא ירגיל נפשו אל הנקמה והכעס ואל פחיתות המדות. וכל דברי רבנו נקבל, עם היות לבנו

"(ח) אינו לוקה עד שיתרו בו בפני עדים כשאר כל חייבי לאוין, אבל אם לא היתה שם התראה או שקלל בלא שם ובלא כינוי כגון שאמר ארור פלוני או שהיתה הקללה באה מכלל הדברים כגון שאמר אל יהי פלוני ברוך לה' או אל יברכהו אל וכיוצא בדברים אלו אינו לוקה".

עולה שרק על קללה בשם או בכינוי לוקה, ואילו על קללה ללא שם אינו לוקה עליה.

לגבי מקלל אביו ואמו פסק הרמב"ם (הל' ממרים פ"ה ה"א-ה"ג):

"(א) המקלל אביו ואמו נסקל שנאמר אביו ואמו קלל דמיו בו, ואחד המקלל בחייהן או לאחר מיתתן הרי זה נסקל, וצריך עדים והתראה כשאר כל מחייבי מיתות בית דין, ואחד האיש ואחד האשה וכן הטומטום והאנדרוגינוס, והוא שיהיו גדולים שהגיעו לכלל העונשין".

"(ב) אינו חייב סקילה עד שיקללם בשם מן השמות המיוחדין, אבל אם קללם בכינוי פטור מן הסקילה, ולוקה כדרך שלוקה על קללת כל אדם כשר מ"שאל".

"(ג) וכן המקלל אבי אביו ואמו הרי זה כמקלל אחד משאר הקהל".

כתב בספר החינוך (פרשת קדושים מצוה רלא) – שלא לקלל אחד מישראל בין איש בין אשה:

"שלא לקלל אחד מישראל, בין איש בין אשה, ואף על פי שאינו שומע הקללה, שנאמר [ויקרא י"ט, י"ד] לא תקלל חרש, ובא הפירוש עליו, מי שאינו שומע קללתך, וכן תרגם אונקלוס. ולשון ספרא, אין לי אלא חרש, מנין לרבות כל אדם, תלמוד לומר [שמות כ"ב, כ"ז] בעמך לא תאור, אם כן למה נאמר חרש, מה חרש מיוחד

נאחז במה שכתבנו יותר".

"מדיני המצוה, מה שאמרו זכרונם לברכה [שבועות ל"ה ע"א] **שאסור לקלל בשום ענין**, ומכל מקום אינו לוקה אלא המקלל בשם מן השמות, כגון יה, שדי ואלוה וכיוצא בהן, או בכינוי מן הכינוין, כגון חנון, קנא וכיוצא בהן. ובכל לשון שקילל בשם או בכינוי חייב. שהשמות שקוראין בהן הגוים להקדוש ברוך הוא הרי הן בכלל הכינוין. ומה שאמרו [שם ל"ו ע"א] שאפילו המקלל את עצמו לוקה, שנאמר [דברים ד', ט'] השמר לך ושמר נפשך מאד".

"ומה שאמרו במכילתא לא תקלל חרש, באומללין שבאדם. ועוד אמרו שם, כשהכתוב אומר [שמות כ"ב, כ"ז] ונשיא בעמך לא תאור, אחד דיין ואחד נשיא במשמע, ומה תלמוד לומר אלהים לא תקלל, לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו. מכאן אמרו [שם] יש מדבר דבר אחד וחייב עליו משום ארבעה דברים, בן נשיא שקילל אביו חייב עליו משום האב ומשום דיין ומשום נשיא ומשום בעמך לא תאור [שם]".

"ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. ועובר עליה וקילל בשם או בכינוי אחד מישראל במזיד ויש עדים והתראה, לוקה, שזהו אחד משלשה לאוין שאע"פ שאין בהן מעשה לוקין עליהן, והשנים האחרים הם נשבע ומימר, כמו שכתבנו כבר".

ב. ארור וביזוי

המילה ארור משמעותה קללה, כמובא לעיל בלשון הרמב"ם (ה"ד): 'ארור פלוני'. היא ללא שם ואסורה ואין לוקים עליה. וכן בן אינו משביע את אביו כלשון

הרמב"ם (הל' ממרים פ"ה הט"ו): "מי שנתחייב שבועה לבנו כך ראינו בו תמיד שאינו משביעו בשבועת האלה, שהרי זה בא לקללת אביו, אלא משביעו שבועה שאין בה אלה... וכן חרם או נידוי לא יטיל על אביו כיון שיש בו ארור. (הגה"מ וכס"מ שם).

מוסיף הרמב"ם (הל' ממרים פ"ה הט"ו) שאסור לבזות את אביו ואמו: "ולא על הכאה ולא על הקללה בלבד הקפידה תורה אלא אף על הביזיון, שכל המבזה אביו או אמו אפילו בדברים ואפילו ברמיזה הרי זה ארור מפי הגבורה, שנאמר ארור מקלה אביו ואמו, והרי הוא אומר עין תלעג לאב ותבוז ליקהת אם וגו', ויש לבית דין להכות על זה מכת מרדות ולענוש כפי מה שיראו".

ג. עושה מעשה עמך בהורים

פסק הרמב"ם (הל' ממרים פ"ה הי"ב): "מי שהיו אביו ואמו רשעים גמורים ועוברי עבירות, אפילו נגמר דינן להריגה והם יוצאים ליהרג אסור להכותן ולקללם, ואם **קלל** או חבל בהן פטור, ואם עשו תשובה הרי זה חייב ונהרג עליהן אף על פי שהרי הן יוצאין למיתה, במה דברים אמורים בבנו, אבל אחד שבא והכהו וקלל אחר שנגמר דינו אף על פי שעשה תשובה הרי זה פטור הואיל והוא הולך למיתה, ואם ביישו חייב בקנס המבייש".

באר הכסף משנה: "מי שהיו וכו'. ברייתא סנהדרין פרק הנחנקין (דף פ"ה) היוצא ליהרג ובא בנו והכהו וקללו חייב באחר והכהו וקללו פטור והקשו שם מ"ש בנו ומ"ש אחר ותיצרו אחר היינו טעמא דפטור דאמר קרא ונשיא בעמך לא תאור

חבל נחלתו

בעושה מעשה עמך כלומר וזה שעבר עבירה שחייב עליה מיתה לאו עושה מעשה עמך התינוח קללה הכאה מנ"ל דמקשינן הכאה לקללה א"ה בנו נמי וכו' הב"ע כשעשה תשובה א"ה אחר נמי אמר רב מרי בעמך במקויים שבעמך כלומר בראוי להתקיים ולא זה שנגמר דינו א"ה בנו נמי מידי דהוה לאחר מיתה ופירש"י דילפינן לקמן מקלל לאחר מיתה חייב וא"ת והא תנן המכה לאחר מיתה פטור והכא מחייב ליה אהכאה דקתני הכהו וקללו היינו טעמא דפטור מכה לאחר מיתה משום דבעינן חבורה ולאחר מיתה ליכא חבורה וכו' ויוצא ליהרג איכא חבורה דחי הוא אלא דסופו למות עכ"ל. מדאוקימנא להא דיוצא ליהרג ובא בנו והכהו וקללו חייב ואחר פטור כשעשה תשובה **שמעינן בהדיא דכל שלא עשה תשובה אפי' בנו פטור** ואם עשה תשובה דוקא בנו חייב אבל אחר אפי' עשה תשובה פטור וגם בפרק כיצד (דף כ"ב:) על אותה משנה שכתבתי בפרק זה מי שיש לו בן מ"מ וכו' וחייב על מכתו ועל קללתו אמרו בגמרא מ"מ לאיתויי מאי אמר רב יהודה לאיתויי ממזר ואמאי קרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך הב"ע כשעשה תשובה. ומ"ש רבינו שאע"פ שלא עשו תשובה אסור להכותן ולקללן נלמד מהדין שכתב בסמוך עבר אביו ואמו על עבירה שלוקין עליה וכו' לא יכה אותם". עולה שאין לבן לקלל את אביו אפילו הוא רשע גמור. וכן נפסק בשו"ע (י"ד סי' רמא ס"ד).

וכן כתב המנחת חינוך (פרשת קדושים מצוה רלא אות ג) לגבי קללת רשעים (לא בהורים): "והנה המקלל רשע השמיט כאן

הרהמ"ח ומבואר בש"ס סנהדרין שם ובר"מ הלכות ממרי' דפטור דכתיב בעמך דוקא בעושה מעשה עמך וע' בלשון הגמ' דפטור **נראה דאיסורא איכא** וכבר הבאתי לעיל דכ"מ דפטור הוא אסור רק מדרבנן כמו בשבת מ"מ זה דוקא אם קילל בכינויין כגון רחום וחנן אבל בשמות המיוחדים נראה דאיכא איסור עשה עיין תמורה פ"א מחמת דמוציא ש"ש לבטלה ועובר על עשה את ה' אלקיך תירא ובפרט בשם המיוחד הוי' ב"ה וב"ש או בשם א"ד. ולכאורה ק"ל לפמ"ש דאפי' רשע נראה דאיכא איסורא ואם קילל אותו בשם המפורש עובר בעשה ואם אינם רשעים המקלל אותם חייב מלקות א"כ היאך קילל אלישע הנביא את הילדים ומקר' מלא הוא ויקללם בשם ה' אפי' אם היו רשעים איך עבר ח"ו על איסור עשה ובפרט למ"ד בש"ס סוטה מאי ראה שנתעברה אמם ביה"כ אבל הם לא היו רשעים או אפי' קטני אמנה מ"מ לא היו אפקורסים ומשחרב בהמ"ק בטלו אנשי אמונה עי' רש"י שם בסוטה א"כ איך עבר על לאו שבתורה. והנה מבואר שם בגמ' שהי' לו עונש על שגירה דובים ע"ש, אבל מ"מ תמוה טוב' דנראה דהיה העונש על שגרם זה להילדים אבל ח"ו דאלישע הנביא יהי' עובר על ל"ת ועשה וצ"ע ולדחוק ולומר דשרי לקלל המצערו דלא הובא זה בר"מ ואינו בש"ס. ועיין מ"ש בהשטות".

בחשוקי חמד (ברכות ז ע"א) כתב "והנה ג' תירוצים נאמרו על קושיית המנ"ח: "א. המהרש"א (סוטה מו ע"א) תירץ: "ויראם ויקללם" שלא קיללם בפה אלא בראיה ממש, דכל מקום שנתנו חכמים עיניהם היינו או מיתה או עוני, וכן מפרש שם

הרד"ק".

"ב. החזו"א (ח"מ סנהדרין סימן כ' סק"י) כתב: כיון שביזו הנביא נתחייבו נידוי ומותר לקללם".

"ג. מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א (בהערות על סוטה דף מו) כתב שכיון שהיה כאן ענין של כבוד התורה מותר לקללם בשביל זה. ומה שאסור לקלל רשע הוא בסתם, אבל לתועלת אין כאן הוצאת שם שמים לבטלה".

ד. שם רשעים ירקב

נאמר בבראשית רבה (פרשה מט סי' א):
 "[יח, יז] וה' אמר המכסה אני מאברהם, רבי יצחק פתח (משלי י) זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב, אמר רבי יצחק כל מי שהוא מזכיר את הצדיק ואינו מברכו עובר בעשה, מה טעמיה זכר צדיק לברכה, וכל מי שהוא מזכיר את הרשע ואינו מקללו עובר בעשה, מה טעמיה ושם רשעים ירקב, א"ר שמואל בר נחמן שמוותן של רשעים דומים לכלי קוריים, מה כלי קוריים כל מה שאת משתמש בהם הם עומדים הנחתם הם מתרפים, כך שמעת מימך אדם קורא שם בנו פרעה, סיסרא, סנחריב, אלא אברהם יצחק יעקב, ראובן שמעון, רבי ברכיה ורבי חלבו משום רבי שמואל בר נחמן ור' יונתן כשהיה מגיע לפסוק הזה, אשר הגלה מירושלים עם הגולה וגו' הוה אמר נבוכדנצר שחיק עצמות ולמה לא הוה אמר כן בירמיה אלא שכל נ"נ שכתוב בירמיה חי הוי, ברם הכא מת הוי, רב כי הוי מטי להמן בפורים אמר ארור המן וארורים בניו לקיים מה שנאמר ושם רשעים ירקב".

עולה שמצוה לקלל רשעים אף שהם כבר מתו, ויש להעיר שאזכור הקללות במדרש הוא דוקא לרשעי אומות העולם ולא לרשעי ישראל. אמנם ביומא (לח ע"א) נאמר גם על ישראל כאמור: "על הראשונים נאמר זכר צדיק לברכה, ועל אלו נאמר ושם רשעים ירקב". (והגנאי של אותם המנויים שם הוא משום שלא רצו ללמד את סודותיהם המקצועיים וצ"ע מה ראו לקללם).

ובנזר הקודש על מדרש רבה כתב דוקא שכבר מתו (בראשית פרשה מט סי' א) וז"ל:

"כי המברך הצדיקים עבדי ה' הוא כמברך את ה', וכן בהיפך ראוי לקלל אויבי ה' הרשעים. ואף על גב דאמרינן בפ"ק דברכות [ז ע"א] בעובדא דהאי מינא דענוש לצדיק לא טוב. וה"נ אמרינן התם [י ע"א] גבי הני בריוני דהוו בשיבבותיה דר' מאיר וכו', מי כתיב חוטאים חטאים כתיב, אלא בעי רחמי דלהדרו בתשובה, היינו בהיותם בחיים שיש בהם פתח תקוה של תשובה, והכא לא מיירי אלא לאחר מותם וכמבואר להדיא לקמן גבי נבוכדנאצר".

בשו"ת בית שערים (חיו"ד סי' רכט, בתשובה האם מותר להתפלל על חולי נכרים) מביא הערה מהמו"ל הרב צבי האגער שליט"א: "והחיד"א בברכי יוסף חו"מ סי' כ"ז הביא מהרב דינא דחיי בלאוין רי"א דעכו"ם מצוה לקללו דכתיב ושם רשעים ירקב (ונראה שמקורו במדרש ב"ר ריש פמ"ט אמר רבי יצחק כל מי שהוא מזכיר את הצדיק ואינו מברכו עובר בעשה מה טעמיה זכר צדיק לברכה וכל מי שהוא מזכיר את הרשע ואינו מקללו עובר בעשה מה טעמיה ושם רשעים ירקב), אמנם בספרו כסא רחמים למס' סופרים סופ"ד כתב והרב דינא דחיי כתב

חבל נחלתו

בשיעור חורש"י משפטים תשמ"ב שבזמנינו כשרואים את רשעת הגוים ורציחתם קשה לעמוד בכך ובפרט מי שעבר את מאורעות השואה ע"ש).

"וביסוד ושורש העבודה בשער הכולל פ"ז הביא ממדרש הנעלם פ' וירא ק"ה ע"א (וציינו גם בגליון הש"ס ברכות י' א) ואמר רב אסור לו לאדם להתפלל על הרשעים שיסתלקו מן העולם שאלמלא סלקו הקדוש ברוך הוא לתרח מן העולם כשהיה עובד ע"ז לא בא אברהם אבינו לעולם ושבטי ישראל לא היו והמלך דוד ומלך המשיח והתורה לא נתנה וכל אותם הצדיקים והחסידים והנביאים לא היו בעולם. ומ"מ משמע שם שזה רק על רשעי ישראל ולא על רשעי או"ה דקודם לזה אי' אמר רבי מצוה לו לאדם להתפלל על הרשעים כדי שיחזרו למוטב ולא יכנסו לגיהנם, ועי' בארוכה בס' תפארת צבי על הזוהר שם"..."

נראה על כן, שאף רשעי ישראל אסור לקללם בחייהם ורק רשעי אומות העולם מותר.

ה. קללה למתים

כתב הראב"ה (ח"ב מסכת יומא סימן תקלא): "ונהגו אבותי [ואמרו] שתקנות קדמונים וחרם שלא להוציא שם רע על המתים שהם שוכני עפר". ופסק כן החיי אדם (חלק ב-ג, הל' שבת ומועדים, כלל קמד ס"ה): "ואם חרפו לאחר מיתה, אין צריך לילך על קברו, אלא יבקש ממנו מחילה במקום שביישו, ואז צריך לעשות תשובה על שעבר חרם קדמונים שלא להוציא שם רע על מתים".

גוי מצוה לקללו דכתיב ושם רשעים ירקב ולפי מ"ש המקובלים מתרי טעמי טוב דלא יקלל לגוי ואין כאן מקום להאריך. והחיד"א ברוב בקיאותו לא ציין מקומם. ובהגהות ברית עולם על ספר חסידים מהגחיד"א זצ"ל סי' ע"ו ביאר בארוכה דיש וחל קללת המקלל על עצמו עיין שם, אך עדיין י"ל דזה רק במקלל ישראל. ועוד שגם ברקאנטי משמע קצת להיפך שכ' בטעמי המצוות ל"ת ל"ט נשיא המקבל שוחד מצוה לקללו. ולדברי החיד"א צ"ל דהא דכתיב ושם רשעים ירקב איירי לאחר מיתתו וכמו זכר צדיק לברכה לחיי העוה"ב וכעין הא דכ' בספר מרכבת המשנה על המכילתא בפ' שירת הים אות ד' דבשעה שהקב"ה מעביר מכעיסו אין שמחה לפניו אבל אחר שנגמר דינם באבוד רשעים רנה, וכן מצאתי מפורש ביפה תואר ב"ר שם דשם רשעים ירקב מיירי ברשעים שכבר מתו דבחייהם יתמו חטאים כתיב. (ועי' בשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' כ'. וע"ע בשפע חיים מכתבי תורה ח"א מכתב מ"ה לר"ה דמרגלא בפומא דאינשי לומר כיון שבתורה לגבי יבום כתיב ולא ימחה שמו מישראל ואף אשת מומר פוסקין לחלוץ לה לכמה פוסקים **מזה ראייה שאין לומר על המומר ימח שמו** רק לגבי עמלק וכדומה, אבל לפי דעתי זה טעות כי הרי במו"ק דף ט"ז דמשמתינן ליה וכו' ומנלן דנצינן ולייטינן וכו' אלא הענין הוא שהכל כדי להתרחק ממנו ושלא יוכל להסית ולהדיח וכו' אבל כשכבר מת ואין בכחו להסית ולהדיח אז ראוי להציל נשמתו מדרת שחת וכעין דאמרינן כל המומתין יש להם חלק לעוה"ב אף שמידי מיתה לא יוכל להפטר עכ"ל. וכן נהג דרכו בקודש שהיה מקלל את הרשעים וביחוד את אומות העולם, אך אבוה"ק לא נהגו כן ואין להאריך, ואח"ז מצאתי לו

1. גדר קללה

האם קללה היא ביזוי ואמירת תארים קשים כגון: רשע, שוטה וכד', או קללה היא אמירה עליו שיקרה לו רעות בעתיד? כמעט ולא מצאתי שעסקו בשאלה זו (והנמצא הבאתי להלן). או משום שכל דברי פשיטא להו לחכמים, או שיש להם טעם אחר, ואכתוב דעתי.

היותר נראה לענ"ד לומר ששמות גנאי אף הפוגעים בכבוד הוריו אינם 'קללה', אלא חרפות וגידופים אבל לא קללה. קללה היא **על העתיד** כך נראה מדין 'מי שפרע' כדברי הרמב"ם (הל' מכירה פ"ז ה"א-ה"ב): "מי שנתן הדמים ולא משך הפירות, אף על פי שלא נקנו המטלטלין כמו שביארנו, כל החוזר בו בין לוקח בין מוכר לא עשה מעשה ישראל וחייב לקבל מי שפרע ואפילו נתן הערבון כל החוזר מקבל **מי שפרע**. וכיצד מקבל **מי שפרע**, אוררין אותו בבית דין ואומרין: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים שטבעו בים הוא **יפרע** ממי שאינו עומד בדבורו, ואחר כך יחזור הדמים".

היינו הקללה היא שבעתיד הקב"ה ייפרע ממנו.

וכן נראה ממגדף שנהרג על אמירת **'יכה יוסי את יוסי'** (רמב"ם הל' ע"ז פ"ב ה"ח) והיינו משום קללה לעתיד, אבל על חרפות וגידופים משמע שאינו נהרג. ומצאתי שכתב כן בס' טל תורה (נדריים פז ע"א): "אבל ענין מגדף שחייבה רחמנא כרת היינו באומר יכה יוסי את יוסי כמבואר בסנהדרין נ"ו וזה ענין קללה היא להבא ושפיר מועיל חזרה תוכ"ד שאומר שלא יהי' כן".

וכן בכנען שנח קללו (בראשית ט, כה): "ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו".

ואף בשמעי (מלכים א' ב, ח) אשר דוד מתארו: "והנה עמך שמעי בן גרא בן הימיני מבחרים והוא קללני קללה נמרצת ביום לכתי מחנים"....

באר הר"י אברבנאל (שמואל ב' טז, ח): "ואמרו עוד השיב עליך ה' כל דמי בית שאול וגומר, פירושו אצלי ששלשה רעות גדולות יעדו שיבואו עליו. האחת אמרו השיב עליך ה' כל דמי בית שאול אשר מלכת תחתיו, ר"ל אמת הוא שבית שאול נעשה בית הדמים כי כל בניו מתו בחרב, ועתה ישיב השם עליך את כל דמי בית שאול, כלומר שימותו בניך גם כן על ידי חרב, כי כבר מת אמנון, והדמים שהיו בבית שאול יהיו כמוותם בביתך. השנית אמרו ויתן ה' את המלוכה ביד אבשלום בנך, ר"ל הנה לשאול לא היה חרפה גדולה אשר קמת עליו, לפי שלא היית בנו, אבל אתה אנושה מתך שהבן אשר יצא ממעיך קם עליך, והיותר קשה מזה הוא שמלכות אבשלום הוא מאת ה' אשר בטחת בו וזהו ויתן ה': השלישית אמרו והנך ברעתך ר"ל שאול לא ראה בימיו רעתו ולא קם מלך בחייו, אבל אתה תראה ברעתך והבטת צר מעון ובימיך חרפתך, והסבה בכל זה כי איש דמים אתה".

לפי דברינו קשים דברי מדרש תהלים (שוחר טוב; בובר, מזמור ג וכן בקצרה בשבת קה ע"א): "ודוד מזהיר ומצוה לשלמה בנו, ואמר והוא קללני קללה נמרצת (מלכים א' ב ח), מהו נמרצת, נוטריקון, נ' נואף, מ' מואבי, ר' רוצח, צ' צורר, ת' תועבה". והרי כל הגידופים הכלולים בנוטריקון נמרצ"ת

חבל נחלתו

מהעולם ללא בן וכי אשתו לא תצטרך יבום או חליצה?! שהרי המצוה היה להקים שם ולא ימחה שמו ואיך יתכן שנתפלל שימחה שמו... [וכן מטין בשם האבני נזר]."

היינו על רשעים מאומות העולם ניתן לומר יימח שמו, אבל על ישראל אסור לומר, מפני שאנו מקללים אף את זרעו, ולעתים נענשים על כך במלקות.

מסקנה

בתו של אותו מסכן וחולה נפש שגרם רעה לכל ביתו, כאשר ח"ו תקלל: ימח שמו – ודאי הקללה חוזרת אליה **שהרי היא זרעו** ואם כן ח"ו היא ואחיה וזרעם ימותו מאותה קללה, וא"כ ודאי שאין לה לקלל ח"ו.

ואף דברי חרפות וגידופים שנראה שאין עוברים בלאו לאחר מותם כאשר מחרפים רשעים, מן הראוי להימנע מכך אף לגבי הוריו.

שגידיף בהם את דוד אינם קללה, אלא חרפות וכינויי גנאי מפני שהם עוסקים בעבר של דוד המלך, ואילו קללה היא דוקא בדברים רעים לעתיד.

ולא מצאתי מי שמתייחס לכך. ועי' במהר"ל (נתיב הלשון פרק ט) בקוראים לאדם בשם נאדליר (=ממזר) ובכל הדברים, הן אלו שנשלחו למהר"ל והן דברי המהר"ל עצמו אין מכנים אנשים אלה בתור מקללים אלא מוציאי שם רע ודיבה.

ז. קללת ימח שמו

בימינו, לא ראיתי ולא שמעתי על מי שמקלל בשם או בכינוי. האמירות של בני אדם הן ביזוי משפחתו או מעשיו. או קללה ללא הזכרת השם כגון: ימח שמו.

מביא החשוקי חמד (יבמות כד ע"א): "מעשה שהיה בת"ח שהזכיר שמו של פוקר [נסיים להזכירו בהוספת] "ימח שמו", העיר לו רבינו יוסף חיים זוננפלד בשאלה וכי אתה חושב שאם אותו רשע יסתלק

סימן כט

אסור לשנותה

השאלה שננסה לברר היא מדוע מותר לשנות לדבר מצוה ואסור לדבר הרשות, ואיך שיקוע השם משנה את הדין.

תשובה

א. נאמר בערכין (ו ע"ב): "ת"ר: ישראל שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת – אסור לשנותה. סבר רבי חייא בר אבא למימר: לא שנא לדבר הרשות ולא שנא לדבר מצוה; אמר ליה רב אמר, הכי אמר

שאלה

פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"ו): "מי שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת אסור לשנותה, ואם לדבר מצוה מותר לשנותה, אף על פי שלא נשתקע שם בעליה מעליה אלא אומרים זו המנורה או נר של פלוני, ואם נשתקע שם הבעלים מעליה מותר לשנותה אפילו לדבר הרשות". וכ"פ השולחן ערוך (יו"ד סי' רנט ס"ג).

רבי יוחנן: לא שנו אלא לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה מותר לשנותה, מדאמר ר' אסי אמר ר' יוחנן: עובד כוכבים שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת, עד שלא נשתקע שם בעליה – אסור לשנותה, משנשתקע שם בעליה – מותר לשנותה, למאי? אילימא לדבר הרשות, מאי איריא עובד כוכבים? אפילו ישראל נמי! אלא לדבר מצוה, וטעמא דעובד כוכבים הוא דפעי, אבל ישראל דלא פעי שפיר דמי".

היינו עכו"ם, כאשר משנים את מה שנדב, צועק: למה שיניתם את מה שנתתי. והוא חילול השם (ב"ח י"ד סי' רנט, ה) אבל ישראל "מתנדב להביא ליד צבור – על דעת הצבור הוא מתנדבו" (רא"ש ב"ב פ"א סי' כט). ואף אם צועק אינו לפי הדין, כי לפי הדין המנורה שייכת לבית הכנסת. וכך סיים בשו"ת הרא"ש (כלל יג סי' יד): "אלמא גבי כותי חיישינן דמיפעא פאעי, אבל ישראל ציית לדברי חכמינו ז"ל. ומאחר דמן הדין שנוה לא פאעי, ואף אם יש ישראל דלא ציית לדברי חכמים ופאעי על תקנתן לא חיישינן לפעיותו. מדלא מצא איסור שינוי אלא בכותי דוקא משום דפאעי ואיכא חילול השם, אבל ישראל שאינו ציית לדברי חכמים ליכא חילול השם בזה".

כתב המב"ט בקרית ספר (הל' מתנות עניים פ"ח): "ואפילו נר או מנורה לבית הכנסת מותר למוכרה מדאורייתא דלא הוי כקדשי בדק הבית דיש להם קדושת הגוף אלא כצדקה דאמרן דמותר לשנותה". היינו, הקדש לבית כנסת אין בו קדושת הגוף ואינו צריך פדיון. ולכן מותר לשנותו. ב. בשו"ת הרי"ף (סי' ו) כתב: "מי שהקדיש כלום לבית הכנסת אין אדם

בעולם רשאי להמיר אותו דבר ולא למכרו כל זמן ששם בעליו עליו אלא אם ימכר לדבר מצוה כגון פדיון שבויים וכדומה להם מן המצוה כגון כתיבת ספר תורה אם הוצרך אליו, ואלו שמכרו ההקדש והוציאו בצרכיהם שלא כדין עשו ושלא כדין נהגו. ויש עליהן לפדותו מן הלוקח ולהחזירו לחזקת ההקדש. ומי שתבע דבר זה צריך הקהל לסייעו לפי שהוא דין הקדוש ברוך הוא ודין המת שהקדישו..."

הרי"ף קובע בחריפות שאסור לשנות אלא לדבר מצוה ואם שינו חייבים לפדות מיד הלוקח. והשאלה מה כל כך נורא במה שעשו, הלא סו"ס לאחר שישתקע שמו הדבר יהיה מותר, ומדוע כל ההחמרה על המשנים לדבר הרשות.

ג. ניתן לטעון שהשינוי אסור משום שאם משנה ועובר על דעת הבעלים פוקעת הקדשת החפץ לבית הכנסת, ונמצא שהשימוש הוא בחזקת גזל, ולכן צריך להשיבו במהרה להקדש.

אלא שאם כן לא ברור מדוע לדבר מצוה מותר לשנות כגון שנדב לצורך בית כנסת, והקהל העבירו את המנורה לבית מדרש, או שראו צורך למוכרה ולהעביר את המעות לפדיון שבויים וכד'. הלא אף כאן מעבירים על דעת בעל הבית, כמו"כ כיון שאין הנתינה מותנית, לא מובן מדוע כשנשתקע שמו מותר למכור ולשנות אף לדבר הרשות, הרי לא נעשה שום קנין מחדש?

מבחינת הבעלות הממונית על הנדבה, כתב הרא"ש (ב"ב פ"א סי' כט): "והטעם לפי שהמתנדב להביא ליד צבור על דעת הצבור הוא מתנדבו. והא דאמר' בערכין האומר סלע זו לצדקה עד שלא באת ליד גבאי

חבל נחלתו

מותר לשנותה משבאת ליד גבאי אסור לשנותה. ה"מ גבאי אבל צבור יכולין לשנות וגבאי נמי דוקא לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מותר לשנותה".

מדברי הרא"ש עולה שלתורם אין שום שיור בחפץ שתרם לבית הכנסת. ועל כן חזרת השאלה מדוע אסור לשנות.

ד. פתח להבנה ניתן בדעת מהר"ם. כתב המרדכי (בבא בתרא פרק השותפין רמז תצב): "פ"ק דערכין ת"ר ישראל שהתנדב מנורה או נר לבהכ"ס אסור לשנותה פי' רבי מאיר (דפוס לבוב סי' רצט) דצ"ל **שכבר נשתמש בהן והדליקו לבהכ"ס** דאי לא הדליקו בהן אפי' לדבר הרשות מותר לשנות לדידן דקי"ל כרבא דאמר פ' נגמר הדין [ד' מז] הזמנה לאו מילתא היא... ונהי דהנודר אינו יכול לחזור בו ולעכבו לעצמו משהקצהו להדליק בו לבהכ"ס דנעשה נדר ודאי איהו מיבעי ליה לקיומי נדרו ולמיתביה לבהכ"ס ומשנתנו לבהכ"ס רשאיין הצבור לשנות אפי' לדבר הרשות, אבל **משנשתמש בה דבר מצוה אסור לשנותה לדבר הרשות** אבל לדבר מצוה מותר לשנותה אפי' לדבר מצוה דפחיתה מיניה... והתשובה הובאה בבית יוסף (י"ד סי' רנט, ב) ובפרישה (י"ד סי' רנט ס"ק ח). המהר"ם מחלק בין קודם שנשתמשו לאחר שנשתמשו בו. והבין את איסור השימוש כנובע **מחמת איסור** ולא מחמת בעלות ממונית. לפני שהשתמשו בו לא חל עליו שם הקדש לבית הכנסת, אלא הוא תרומה לציבור, ולכן מותר לשנותו לכל שיחפצו, אחרי שהשתמשו בו הוא

מתשמישי בית הכנסת ולכן חל עליו חיוב להשתמש בו רק למה שהשתמשו בו. אמנם הש"ך (י"ד סי' רנט ס"ק י) כתב שהב"י והרמ"א לא פסקו כן להלכה, ולכן השמיטו את דעת המהר"ם, והוא התיר לשנות לדבר הרשות קודם שימוש רק בהסכמת המתנדב, אולם לאחר שהשתמשו אסור אפילו המתנדב מסכים לכך, מפני שאין זו הזמנה אלא שימוש לצרכי בית הכנסת, ונתן ללא שיור.

ה. בעלי תמר (מגילה פ"ג ה"ב) כתב שאם לא נשתקע שם בעלים המשנה ה"ז לועג לרש, וכתב עוד בעלי תמר שיש בכך משום 'אגורה באהלך עולמים' (עי' יבמות צו ע"ב). ועי' מראה הפנים מגילה (פ"ג ה"ב ד"ה העושה נד).

ו. לא מצאתי בראשונים ואחרונים שהסבירו מה סיבת האיסור לשינוי. ונלענ"ד שטעם האיסור מדרבנן, כדי שיתרמו לבית הכנסת, ואם יהא מותר לשנות יחששו אנשים לתרום שהרי הציבור רשאי לשנות למה שירצה, וק"ו אם שמו כתוב או חרות על מה שתרם והציבור ישנהו למה שירצה תהיה בכך תקלה לכל התרומות ומשום כך תתמעטנה התרומות לבתי כנסיות, ולכן אסרו לשנות אלא לדבר מצוה על ידי הציבור או הגבאים (לפי הדעות השונות), וכן רק לאחר שנשתקע שם התורם.

אין בהסבר זה להסביר מדוע לשון הרי"ף בתשובתו כה חריפה. וצ"ע.

ביבוש קצירה תישברנה – איסור קבלת צדקה מגויים

שאלה

מה הם גדרי האיסור של קבלת צדקה מנכרי: 'ביבוש קצירה תישברנה'?

תשובה

א. נאמר בבבא בתרא (י ע"ב): "אמר להם רבן יוחנן בן זכאי: כשם שהחטאת מכפרת על ישראל, כך **צדקה מכפרת על אומות העולם**. איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא, שדרה ארבע מאה דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו; שדרינהו קמיה דרבא, קבלינהו משום **שלום מלכות**. שמע רבי אמי איקפד, אמר: לית ליה **ביבוש קצירה** תישברנה נשים באות מאירות אותה? ורבא? משום שלום מלכות. ורבי אמי נמי משום שלום מלכות? דאיבעי ליה למפלגינהו לעניי עובדי כוכבים. ורבא נמי לעניי עובדי כוכבים יהבינהו, ור' אמי דאיקפד הוא – [יא ע"א] דלא סיימוה קמיה".

פרש רש"י (בבא בתרא י ע"ב): "ביבוש קצירה תישברנה – כשתכלה זכות שבידן וייבוש לחלוחית מעשה צדקה שלהן אז ישבר".

האיסור הוא עלינו, עם ישראל, כדי למעט בזכותם של אומות העולם. וכן כתב רבינו גרשום (בבא בתרא י ע"ב): "דקביל צדקה מהן להימשך מלכותן בזכות הצדקה".

וכן בתשובות הגאונים (קורנל סימן כו): "ועוד אומר ר' נחשון אסור לקהל לקבל צדקה מן הגוי ומי שקבל ממנו אינו רואה סימן ברכה לעולם שנא' ביבוש קצירה תישברנה וגו'".

נראה שאין לקבל צדקה מאומות העולם הן יחיד הן רבים, אף שהאיסור הוא מדברי קבלה ואינו מפורש בתורה. וטעם האיסור משום שמוסיפים להם בכך זכות ונמשכת מלכותם. אולם במקום שלום מלכות טעם זה דוחה את הטעם של ביבוש קצירה ומקבלים מהם.

ב. בבבא בתרא (ח ע"א) נאמר: "איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא, שדרה ארנקא דדינרי לקמיה דרב יוסף, אמרה: ליהוי למצוה רבה. יתיב רב יוסף וקא מעיין בה, מאי מצוה רבה?" ומסיק שפידיון שבויים הוא מצוה רבה.

שאלו תוספות (בבא בתרא ח ע"א): "יתיב רב יוסף וקא מעיין בה – וא"ת וכי לית ליה ביבוש קצירה תישברנה וגו' (ישעיה כז) כדאמר' בפירקין (דף י:) וי"ל דקבלה משום **שלום מלכות** כדעבד רבא לקמן (שם) וכי היכי דפלגינהו רבא לעניי עובדי כוכבים ה"נ פדה בהו רב יוסף שבויי עובדי כוכבים. ומיהו לא צריכי להכי אלא כדפירש הקונט' דרבא דקבלה משום שלום מלכות וכיון שאמר לו ליתן למצוה רבה לא היה אפשר לחלקם לעניי עובדי כוכבים דאסור לגנוב

חבל נחלתו

כך נקבל צדקה ופי' לי מו"ר אברהם הטעם לפי שנדרים ונדבות אין באין לכפר".
היד רמה (בבא בתרא י ע"ב) בסוגיית **ביבוש קצירה כתב**: "והני מילי צדקה **אבל מתנה שרי לקבולי מינייהו**, צא ולמד מדניאל שקבל מנבוכדנצר ומירמיה שקבל מנבוזראדן ורבי יהודה נשיאה דשדר ליה ההוא מינאה דינרא קסרינא ביום אידו (ע"ז דף ו' ע"ב) וטעמא דביום אידו הא לאו הכי הוה מקביל ליה ולא הוה שדי ליה בבירא, וכן כמה עובדי. ואם לחשך אדם לומר מפני מה לא קבל אלישע הנביא מיד נעמן, משום דאלישע לקידוש השם הוא דעבד דכתיב (מלכים ב' פ"ה ח') יבא נא אלי וידע כי יש אלהים בישראל ואי הוה שקיל מיניה מידי הוה מיחזי כנוטל שכר על קידוש השם".

ואם כן מתנה מנכרים אין בה איסור, לדעתו, משום ביבוש קצירה. ונראה שהטעם לחלק בין צדקה למתנה שבצדקה מתייקר הנותן ומתבזה המקבל, ובמתנה מתייקר הנותן משום שהמקבל הסכים ליטול ממנו, ועל כן אין בה זכות לנותן.
ג. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"ט) פסק: "אסור לישראל ליטול צדקה מן העכו"ם בפרהסיא, ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל ואינו יכול ליטלה מן

דעת הבריות ואפי' דעתו של עובד כוכבים¹ (חולין צד.) אבל מעות המתחלקים לעניים אין כאן גניבת דעת דאינהו נמי ידע שישראל רגילין לפרנסם כדאמר בהנזקין (גיטין דף סא.) מפרנסים עניי עכו"ם עם עניי ישראל מפני דרכי שלום והא דקבל מההוא טייעא דנדב שרגא לבי כנישתא בפ"ק דערכין (דף ו: ושם ד"ה עד) אף על גב דהתם לא היה שלום מלכות התם טעמא משום דהוון כמו קרבן ואמרינן (נזיר סב.) איש איש לרבות נכרים שנודרים נדרים ונדבות כ"ש"אל".

למדנו מדבריו כדברי הסוגיא בדף י, שמפני שלום מלכות גובר על הטעם של ביבוש קצירה, ומקבלים מהם. עוד למדנו שאסור לגנוב דעת הבריות ולהטעות אותם אף דעת של נכרים, וכן אם הנכרים פירשו שיינתן לעניי ישראל, אי אפשר לתת לעניי נכרים², ועוד שנדבה לבית כנסת מקבלים מהם כמו נדרים ונדבות של עולות להקרבה בבית המקדש שמקבלים מהם.

וכן בהגהות אשרי (בבא בתרא פ"א ס"ו לו הגהה א) כתב: "שאלתי מ"ש צדקה אין מקבלין מהן ומ"ש נדרים ונדבות דמקבלין מהן ודרשי' איש איש אדרבה נסמוך אדאורייתא וכמו שמקבלין נדרים ונדבות

1. היד רמה (ב"ב י ע"ב) דחה כאן טעמא דגניבת דעת וז"ל: "והאי דלא יהיבנהו לעניים גויים אי נמי דפריק בהו שבויי גויים לאו משום דאסור לגנוב דעת הבריות דכל **לאפרושי מאיסורא** לא חיישינן לגניבת דעת הבריות". ומשמע שהבין שביבש קצירה הוא טעם חזק, ולכן מחמתו מותר לאפרושי מאיסורא ולגנוב דעת הנכרים.
2. היד רמה (ב"ב י ע"ב) חשש עוד יותר: "אלא שאני התם דכיון דאמרה להו למצוה רבה אי מפיקי להו במידי אחרינא **גזל ממון** נמי איכא".

סימן ל – ביבוש קצירה תישברנה – איסור קבלת צדקה מגויים

וכן שמכסין אותם עם עניי ישראל. ומ"מ אם פרט ואמר לעניי ישראל או לפדיון שבויים או לבית הכנסת או לאיזה דבר בפרט אין גונבין את דעתו לשנות בדבריו כלום, והוא שאמרו למעלה על אחת ממלכות הגוים ששלחה ארנקי דדינרי לקמיה דרב יוסף ואמר לו השליח בשמה ליהו למצוה רבה ודקדק רב יוסף במצוה רבה וגמר את הדין בה לפדיון שבויים... וכן עניי ישראל אסור לו ליטול צדקה מן הגוים והתבאר בסנהדרין דוקא בפרהסיא אבל בצנעה מקבל ואם לא היה יכול לחיות בצדקה של ישראל ואף מן הגוים אין יכול ליטלה בצנעה הרי זה מותר".

עולה מן הדברים:

(1) מלכתחילה אין לקבל צדקה מנכרים משום 'ביבוש קצירה' שלא להרבות בזכותם.

(2) משום שלום מלכות או איבה מותר לקבל ולחלק לעניי נכרים בסתר כדי שלא ישמע המלך.

(3) אם הנכרי פרש לאיזה צורך יינתן, מקבלים ממנו ומעבירים למי שנדב משום גניבת דעת.

(4) נכרי יכול לנדב קרבנות עולה למקדש משום שאינם מכפרים עליו.

(5) לפי היד רמה אסור ליטול צדקה מנכרים אבל מותר לקבל מתנה.

ד. נעסוק עתה בחילוקים בדין ביבוש קצירה.

כתב הדרישה (יר"ד סי' רנד ס"ק א):

"והא דכתב (=הטור) אסור לישראל ליקח צדקה מעכו"ם בפרהסיא וכו' משמע דבצנעה מותר לקבל ממנו, והכא קאמר דדוקא לעניי עכו"ם ולא לעניי ישראל הואיל גוים שיש לו זכות בקבלת ישראל, נראה

העכו"ם בצנעה הרי זה מותר. ומלך או שר מן העכו"ם ששלח ממון לישראל לצדקה אין מחזירין אותו לו משום שלום מלכות, אלא נוטלין ממנו וינתן לעניי עכו"ם בסתר כדי שלא ישמע המלך".

החלק השני בהלכה (ימלך' וכו') שייך לסוגיות שהבאנו לעיל. החלק הראשון מקורו מן הסוגיא בסנהדרין (כו ע"ב): "אמר רב נחמן: אוכלי דבר אחר פסולין לעדות. הני מילי – בפרהסיא, אבל בצניעה – לא. ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר ליה לאיתזוני בצניעה, וקא מבזי נפשיה בפרהסיא, אבל לא אפשר ליה – חיותיה הוא".

פרש רש"י (סנהדרין כו ע"ב): "אוכלי דבר אחר – מקבלי צדקה מן הנכרים דהוי חילול השם מחמת ממון, הוה ליה כרשע דחמס".

וקשה הרי לעצם איסור נטילת צדקה מנכרים יש לנו איסור 'ביבוש קצירה' ומה מוסיף האיסור משום חילול השם. אלא ניתן ללמוד מכאן שחיובי חילול השם וביבוש קצירה נדחים במקום שאין לו אפשרות אחרת למחייתו, ואז מותר ליטול אף בפרהסיא. ומשמע מן הרמב"ם שבצינעא מותר ליטול על אף דין ביבוש קצירה.

סיכום זאת המאירי (בבא בתרא י ע"ב) כך: "אחד משאר אומות שבא ליתן מעות לארנקי של צדקה אין מקבלין הימנו ואם הוא נכבד ויש במניעת קבלתו צד חשש איבה מקבלין ומפרנסין מהם עניי גוים הואיל ובסתם נתנם ואין כאן גנבת הדעת שמ"מ שם צדקה עליה שהרי אף משלנו אנו חייבים לפרנסם כמו שאמרו מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום,

חבל נחלתו

עולה מדבריו שאיסור ביבוס קצירה הוא דוקא כשהנכרי מתכוין לתת צדקה לישראל אולם אם הוא מטבעו רוצה לתת לכל עני הנצרך אין בכך משום ביבוס קצירה.

תירוץ נוסף כתב הראשון לציון (לבעל אור החיים הק', סי' רנד): "נראה לומר דלא חיישינן להא דביבוס קצירה תשברנה אלא צדקה שעושים המלך או השרים דהוה בכללות ויכריע להאריך זמן גאולתם, אבל בצדקה שעושה איזה יחיד יבטל הוא וצדקתו ובזה מיירי ברישא".

היינו דוקא צדקה שעושה מלכות נכרים יש משום ביבוס קצירה, אבל בצדקה שעושים יחידים אין משום ביבוס קצירה. בערוך השולחן (יר"ד סי' רנד ס"א) כתב: "ומ"מ אם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל יטול מהם בצינעא ואם אינו יכול בצינעא יטול בפרהסיא וטעמו של דבר נ"ל דבאמת אין זה מגדר חילול ד' כלל אלא שאין זה כבוד שיצטרכו לצדקה של אחרים וגם הדרשא של ביבוס קצירה בגמ' אסמכתא בעלמא הוא ולכן במקום הכרח גמור ובאין ברירה מותר".

סיכום הדעות:

- 1) יש אומרים שביבוס קצירה שייך רק לגבי גבאי צדקה אבל יחיד המקבל צדקה מנכרים אינו עובר באיסור (דרישה).
- 2) יש אומרים שדוקא בנכרי המתכוין לתת צדקה לישראל בלבד, אבל אם נותן לכל העניים אין בנטילה ממנו משום ביבוס קצירה (ט"ז).
- 3) יש מי שאומר שרק בקבלה ממלכות הנותנת יש משום ביבוס קצירה, אבל מיחידים מותר לקבל (ראשון לציון).

לחלק דאע"ג שיש זכות לעכו"ם בקבלתו ממנו מ"מ מכח הנאה שלו שיהיה לו מעות יכול לקבל ממנו אבל הגבאי שאין לעצמו הנאה בקבלתו ממנו ולכן אינו יכול ליתנה לעניי ישראל שהוא יגרום זכות לעכו"ם מחמת אחרים והא דכתיב (משלי יד לד) וחסד לאומים חטאת היינו אף על גב שצדקה שלהם היא חטאת להם מכח שמתפארים בה מכל מקום זכות יש להם גם כן וקראו חטאת כנגד צדקה של ישראל שכולה זכות".

היינו, לפי הדרישה יש לחלק מי המקבל. אם עני מיישראל נוטל צדקה מיד נכרי מותר לקבל ואין זכות לנכרי בכך. אם גבאי צדקה מקבל מגויים אסור לו ליתנה לעניי ישראל משום זכות הנכרים אלא חייב ליתנם לעניי נכרים.

הט"ז (יר"ד סי' רנד ס"ב) הקשה על הדרישה שהתיר ליחיד לקבל צדקה מיד נכרים ולא חש לביבוס קצירה. וע"כ מחלק כך: "ונראה לי שאין שייך ביבוס קצירה אלא כשהעובד כוכבים מכוין דוקא לעניי ישראל ובזה מייקר שם ישראל בזה יש זכות גדול כגון הכא וכמעשה דאימיה דשבור מלכא בגמ' ששלחה לחלק לישראל ואף על גב דכתב רש"י שהיא ידעה גם כן שמפרנסין ג"כ עניי עובדי כוכבים עם ישראל דאם לא כן הוי ליה גניבת דעת וכמו שנעתיק בסמוך מ"מ העיקר בשביל עניי ישראל בזה הקפידו משום ביבוס קצירה משא"כ ברישא שהעובד כוכבים אין כוונתו דוקא על ישראל אלא הוא מצד טבעו רחמן על כל הפושט יד אין זה זכות גדול ולית ביה משום ביבוס קצירה כן נ"ל עיקר".

סימן ל – ביבוש קצירה תישברנה – איסור קבלת צדקה מגויים

רש"י בטעם פסול דפרהסיא שם, דהוא טעם רשע דחמס, עיי"ש ד"ה אוכלי, ואין מקום לפ"ז לחלק בין פסול לעדות ובין האיסור. עכ"פ חזינן דקבלת צדקה ביחיד קילא טובא מקבלת צדקה דרבים וצ"ל דעיקר ביבוש קצירה שייך דוקא בצדקה דרבים, דאלימא טובא זכותא דידה. ומשו"ה לא מחלקינן ברבים כלל בין בצנעה לפרהסיא, ולא אשתמיט כלל חד מ"ד לומר דהני עובדי, דמייתי הגמ' בסוגיא דבב"ת בד' ח' ובוד' י', דהוו בפרהסיא, אדרבא פשטא דמילתא משמע דבצנעה הוו, א"ו דרק בצדקה דרבים שייך לומר שבזכות זה תמשך מלכותם, כדפירש"י, ולא בצדקה דיחיד. ומסולק בזה מה שהקשה הט"ז בס"ק הנ"ל וסק"ג ע"ד הפוסקים.

"ולפ"ז רווחא לן שמעתא, **דשני טעמים יש לנו באיסור קבלת צדקה מן הנכרים**, טעם אחד משום **דמבזה נפשי**, דלרש"י הוא משום חלול השם, שמתבזה ישראל בפני הגוי בפרהסיא, ולרמב"ם הוא מעצם טעם הביזוי שפוסל לעדות, וטעם שני משום **ביבוש קצירה**, והיכא דאיתא להא ליתא להא, דגבי יחיד שייך רק טעם דמבזה נפשי, ואסור לישאל לבזות נפשו לפני גוי בשפלות כזו, וזהו דוקא בפרהסיא ולא בצנעה. וטעם של ביבוש קצירה לא שמענו כלל על צדקה דיחיד, אלא בצדקה דרבים, וכ"מ שהוא יותר בצנעה הזכות יותר, ואיכא יותר משום ביבוש קצירה. ובצדקה דרבים, שמתחלקת ע"י גבאי צדקה, שייך רק טעם דביבוש קצירה, ולא שייך כלל טעם דמבזה נפשי דאדרבא הגבאי הממונה שמקבל הרי הוא מתכבד בקבלתו, שהוא עושה לטובת הכלל, והעניים המקבלים מידו הרי הם אינם

4) יש מי שאומר שביבוש קצירה הוא לא איסור אלא אסמכתא ובמקום הכרח מותר ליטול (ערוה"ש).

ה. בשו"ת דעת כהן (סי קלב) נשאל האם מותר לקבל חלק מהצדקה הכללית, שיש להנכרים (בחול), שרוב ממונם מהממשלה, שבביל קופת הצדקה של ישראל. והסתפקות השואל היתה: אם האי דינא דאין מקבלים צדקה מהנכרים שייך ג"כ ברבים המקבלים.

הרב זצ"ל נו"נ שאין חילוק בין רבים ליחיד ולשניהם אסור ליטול צדקה מנכרים. ולהיפך האיסור גדול ברבים מאשר ביחיד.

וז"ל: "ולע"ד עיקר יסוד האיסור הוא יותר ברבים מביחיד. ומשו"ה ביחיד אמרי' רק שאסור לקבל צדקה מן הנכרים משום זילותא, וקרינן להו להמקבלים אוכלי דבר אחר, סנהדרין כ"ו ע"ב, ומשו"ה הם פסולים לעדות, (והרמב"ם בה' עדות, המובא להלן, מונה אותם בכלל הבזויים), ואמרינן התם שהוא דוקא בפרהסיא אבל בצנעה לא, ומוכח מלשון הרמב"ם פ"ח מהל' מתנות עניים ה"ט ולשון השו"ע סי' רנ"ד, **דבצנעה לא יש שום איסור כלל לקבל צדקה מן הנכרי**, ולא כדמשמע לכאורה מדברי הסוגיא דסנהדרין בלשונה, דרק לענין פסול לעדות הוא דאיכא לאיפלוגי בין צנעה לפרהסיא, ולא לענין איסור, אלא דס"ל שכמו שמחלקים לענין פסול עדות ה"נ מחלקים לענין איסור. וטעמם צ"ל דס"ל, שאם הי' איסור ליחיד לקבל מן הנכרי צדקה אפילו בצנעה, אז הי' ג"כ פסול לעדות משום רשע דחמס, עכ"פ מדרבנן, כמו שפסלו שם בסוגיא כמה מיני גזלנים מדרבנן, משום חימוד ממון, וכמו שפירש

חבל נחלתו

כיון שקמה מדינת ישראל, והגלות שלא הסתיימה היא בשל אותם מישראל המעוניינים לשבת בארצותם, ואיננו מצפים לנפילתן של המדינות והתורמים. אמנם לנפילת האמונות והתרבויות הקלוקלות אנו בהחלט מצפים.

כך כתב הר"י אברבנאל בספרו משמיע ישועה (מבשר טוב השלישי – נבואה ו):

"ואמרו עוד כי עיר בצורה בדד וגו', אשוב בלי ספק שנאמר על רומי, כי לפי שזכר הגלות והצרות שבאו לישראל בעבור הע"ז שעבדו אמר אחריו שעל זה עצמו, עיר בצורה שהיא רומי, ראש מזבחותם ועבודתם הזרה תהיה בדד, על דרך מה שאמר בירושלים איכה ישובה בדד (איכה א, א), ועל ארמון האפיפיור והחשמנים אשר בתוכה שהוא מקום קדושתם אמר שיהיה נוח משולח ונעזב כמדבר, עד שמפני חורבנו ושמותו שם ירעה עגל ושם ירבץ וכלה סעיפיה, רוצה לומר ואז יאבדו מחשבותיה ואמונותיה של אומה זו וכל עולה קפצה פיה, כי סעיפיה הוא מלשון סעפים שנאתי (תהלים קיט, קיג) הנאמר על המחשבות הכוזבות, ואמר **ביבש קצירה תשברנה**, להגיד שבבא הזמן והעת הגזור עליה שהוא דומה לזמן הקציר, ביבשו תשברנה ותאבדנה אותם האמונות והסעיפים שזכר עד שלא ישאר איש שימשך אחריהם כי אם הנשים חלושות השכל או העם הסכל כנשים שבאות מאירות אותה בנרות. ולפי שאמונתם הוא דבר יוצא מן המושכל על כן אמר על אדום כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו, רוצה לומר כי אף על פי שמדרך הפועל לרחם על פעולתו הנה הקדוש ברוך הוא לא ירחם עליהם כמו שלא ירחם

מקבלים כ"א מיד ישראל, ואינם מבזים עצמם כלל בפני נכרי, ויש כאן רק טעם דביבוש קצירה ולא טעם ביזוי כלל, ואין לנו לחדש בזה טעם שלא מצינו בדחז"ל מפורש".

בהמשך חידש הרב שבקבלת צדקה מגויים שאינה מן המלכות, אין איסור מפני שביבוש קצירה שייך דוקא במלכות בהמשכת מלכותם, ומבזה עצמו שייך רק ביחיד בפרהסיא. אולם נסוג מחידושו מפני שמתוס' מוכח שאף בסתם קבלת צדקה מנכרים שייך ביבוש קצירה. ומסיק: "אבל יסוד זה שאמרנו קיים הוא, דביחיד שייך רק טעמא דביזוי, ולא טעמא דביבוש קצירה, וברבים שייך רק טעמא דביבוש קצירה, ולא טעמא דביזוי. וכן מוכיחות הסוגיות, ומסתבר טעמא, ואין ע"ז שום סתירה מדברי רבותינו הפוסקים".

ועי' בהמשך דבריו לעניין קבלת צדקה לאזרחי המדינה היהודים מן הממשלה במקומם מצד היותם אזרחי המדינה ומצד נתינת היהודים לקופת המדינה הנכרית, ועל כן הם זכאים לצדקה. (ועי' ס' זכור זאת ליעקב' במאמר הרב מרדכי פרום זצ"ל).

ו. כל זה דוקא בצדקה אבל במתנה שהם מתכבדים בנתינתם לישראל אין איסור (כדברי היד רמ"ה לעיל). אמנם במתנה מנכרים צריך לבדוק אם אין להם ענין בעצם הנתינה להשפיע על ישראל, ושידם תהא מעורבת למי תינתן המתנה כמו מלגות שהם מחלקים וכד', להשפיע מבחינה מדינית בתוך מדינת ישראל.

ז. חשבתי האם יש לחוש בימינו במדינת ישראל ל'ביבוש קצירה' בקבלת תרומות לצדקה ממדינות ומוסדות זרים. הרי אין בקבלה משום הארכת מלכותן

חבל נחלתו

(ירמיה לא, טז) כעגל לא לומד, וכלה סעיפיה רוצה לומר ענפיה".

מסקנה

נראה כי ליחיד לקבל מנכרים ישנו איסור מצד חילול ה', לרבים ישנו איסור מצד ביבוש קצירה.

האדם על בנו כשיהיה חסר הדעת והתבונה, ואמר עושהו על הכנת החמר ויוצרו על השפעת הצורה עליו. ורש"י פירש שכאשר ישראל ירחקו מהעבודה זרה מיד עיר בצורה של עשו תהיה בדד, והנוה שהיה משולח מיושביו ונעזב כמדבר שהוא ארץ ישראל, שם ירעה עגל שהוא אפרים והוא יירשנו, וישראל נקרא עגל שנאמר

סימן לא

שינוי מעות צדקה שנאספו למטרה מסוימת

שאלה

הנוער בישוב ארגן כמה ימי בילוי בישוב לנשים וילדים ממעון לנשים מוכות. לצורך כך הוא עשה מגבית מאנשי הישוב. בגלל מגיפת הקורונה ימי הבילוי בוטלו. מה יעשו בכסף שנאסף?

תשובה

א. נאמר בשקלים (פ"ב מ"ה): "...מותר עני לאותו עני מותר שבויים לשבויים מותר שבוי לאותו שבוי מותר המתים למתים מותר המת לירושיו רבי מאיר אומר מותר המת יהא מונח עד שיבא אליהו רבי נתן אומר מותר המת בונין לו נפש על קברו". פרש ר' עובדיה מברטנורא: "מותר עני – אם גבו מעות לקנות לו מלבוש ונתותרו, נותנין המותר לאותו עני". "מותר שבויים – אם גבו צדקה לצורך פדיון שבויים ונתותר מהם, ישמרום עד שיפדו בהם שבויים אחרים. אבל אם פירשו לשבוי זה, זכה אותו שבוי במותר". "מותר המתים למתים – אם גבו לצורך קבורת מת סתם, המותר לקבורת מתים

אחרים. למת, זה המותר לירושיו, דאחולי אחיל המת זילותיה לגבי יורשיו". "יהא מונח עד שיבא אליהו – מספקא ליה אי מחיל המת זילותיה לגבי יורשיו אי לא, הלכך יהא מונח עד שיבא אליהו". היינו, אם גבו סתם לצורך מסויים ולא הוצרכו יניחו את המעות לאותו סוג צדקה כשיזדמן להם. אם גבו לצורך אדם מסויים ולא נצרך לאותו צורך – זכה העני במעות ואף להעבירו לירושיו.

ב. העקרון הוא שהנותן לצדקה מסוימת לא ניתן לשנות מתרומתו, מפני שדעת הנודב היתה לצורך מסויים בלבד, ואינו יכול להישאל עליו שכן המעות אינם תחת ידו אלא הגזבר של אותה צדקה זכה לשם הצורך הזה בלבד ואינו יכול לשנותם. בניגוד לסתם צדקה שנאספה ליד הגבאים שרשאים לשנותה כאמור בשו"ע יו"ד סי' רנט.

כך נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רנו ס"ד): "התמחוי נגבית בכל יום, והקופה מערב שבת לערב שבת. התמחוי לעניי עולם, והקופה לעניי אותה העיר בלבד. רשאים

חבל נחלתו

ד. הראב"ה (ח"ב – מסכת מגילה סי' תקצב) הביא מקרה שניתן ללמוד ממנו לשאלה שלפנינו: "ושמעתי מעשה באחד שנדר מעות להשיא יתומה אחת, והרויח בהם הרבה, ונפטרה היתומה, ותבעוהו יורשיה ואמרו אילו היתה קיימת לא היית יכול לשנותם השתא נמי דידה הוי ולא מצית לשנויינהו, דירתינו לה. ופטרו הרב רבי חיים כהן צדק, שהרי אפילו בסתמא איכא למאן דאמר בכתובות, ואף על גב דאתי לידה אמרינן שלא נתן לה אלא על מנת לקיימה, כל שכן הכא דלכולי עלמא לא יתן, שלא נדר אלא על מנת להשיאה, ומה להם עליו כיון שהיא מתה".

היינו רבי חיים כהן צדק, פשוט לו שהנודר (והדמים עדיין תחת ידו) לא ייתן, מפני שיש תנאי נסתר שהיתומה תינשא במעות, וכיון שמתה לפני כן, היא לא זכתה בהן ולא יורשיה.

מוסיף הראב"ה: "ולי נראה דכיון דאמרינן בירושלמי אבל לעני נעשה נדר זכו בהם יורשים, מדתניא בשלהי נגמר הדין מותר המתים למתים מותר המת לירשים, ומפרשינן טעמא לאביי דמאי דלא חזי ליה לא תפיס לאוסרו, ועד כאן לא פליגי רבי מאיר ורבי נתן אלא משום תפיסה דאסורי הנאה, הא לאו הכי לכולי עלמא ליורשין. ולרבא סבירא ליה דכי בזו ליה יורשיו מחיל להו, ורבי מאיר מספקא ליה, ורבי נתן פשיטא ליה דלא מחיל בזיוניה, ואי לאו הכי לכולי עלמא ליורשין, כיון שנקבר בכבוד כדרך כל האדם, אלמא אף על פי שלא נתנו הנותנין והגובין נמי לא גבו לצורך היורשין אפילו [הכי] זכו בהם מכח המת. ולהיא דאף על פי (ד)לא

בני העיר לעשות קופה תמחוי, ותמחוי קופה, ולשנותם לכל מה שירצו מצרכי צבור, ואף על פי שלא התנו כן בשעה שגבו. ואם היה במדינה חכם גדול שהכל גובים על דעתו, והוא יחלק לעניים כפי מה שיראה, ה"ז יכול לשנותו לכל מה שיראה לו מצרכי צבור".

ורמ"א הגיה: "וה"ה לגבאי הממונה מבני העיר. (מהרי"ק שורש ה'). וה"ה ביחיד שהתנדב צדקה ונתנה לגבאי (ב"י בשם הר"ן ומהר"ם ורא"ש ומהרי"ק). אבל אם מינה בעצמו גבאים, אין בני העיר יכולים לשנותה, דלא על דעתן התנדב. וכן אם פירש הנותן ואמר שיתנו לעניי העיר או לעני פלוני, אין להם לשנות אפילו לתלמוד תורה. (כן משמע במהרי"ו סי' כ"ו)..."

ג. כך כתב בספר כפתור ופרח (פרק מד): "מסכת שקלים פרק מצרפין (מ"ה) מותר עניים לעניים מותר עני לאותו עני, כלומר עני שגבו לו כדי להשלים מחסורו והותירו לו על מה שהוא צריך עכשיו, המותר שלו הוא. וכן נמי כתב הר"ם ז"ל (פ"ט מהמתני"ע ה"ח). וא"כ כל שכן הוא שמה שגובין לזה העני אין נותנין אותו לזולתו, שכבר זכו לו הגבאין משעת גוביינא. וזו היא ששנינו מותר שבוי לאותו שבוי מותר המת ליורשיו, דאי לא תימא הכי אף מותריהן יחזרו לנותן שהרי נפדה, אם הכונה בנותנים דוקא אם צריך, כל שאינו צריך יחזיר לנותן. ואם הכונה להתנדב לו וכבר זכה אין מוציאין מידו, וכן כתב הרשב"א". עולה מדבריו: אם הנודב התכוין דוקא לצורך זה ולמי שנדבו לו אין צורך בכך – הממון חוזר לנודב, אם הכוונה היתה לתת לאדם מסויים, המותר נשאר אצלו.

סימן לא — שינוי מעות צדקה שנאספו למטרה מסוימת

לשם נישואיה של אותה יתומה ולא עבור יורשיה.

ו. מוסיף האו"ז: "ומיהו הא מספקא לי אני המחבר אי מצי לעכב אותם לעצמו, או שמא חייב להשיא בהם יתומה אחרת. ומסתבר לי דהואיל ולשם מצוה הפרישום ולכבוד שמים אינו רשאי לעכב לעצמו וגם אינו רשאי לעשות בהם מצוה פחותה אלא ישיא בהם יתומה אחרת או יעשה מצוה שלמעלה הימנה".

האו"ז סובר שאין הנודר רשאי לעכב את המעות שלא הגיעו ליעדם לעצמו, אלא צריך לעשות בהם צורך דומה או חשוב ממנו.

ממשיך האו"ז: "ומורי רבי שמחה זצ"ל אומר דאם אמר ליתומה זו אין ליורשים כלום אלא יקח לעצמו ואם אמר ליתומה סתם בשעת הפרשה ולאחר מיכן נתרצה ליתן ליתומה זו ומתה יתן ליתומה אחרת דגרסי בתוספתא ספ"ק דשקלים מותר עניים לעניים ומותר שבויים לשבויים ואם אמר לעני ולשבוי זה מותר שלו פי' של הנודר שאם לא כן הל"ל מותר העני לעני מותר השבוי לשבוי הא למדת דשל הנודר הוה".

"ואני המחבר אומר דאין זה ראי' כדפרי' דשאני התם שנעשי' מצוה בממונו הילכך השאר והמותר על צורך המצוה היא שלו אבל היכא דהפריש לצורך יתומה [זו] (אחרת) ומתה היתומה ולא נעשית מצוה בממונו חייב להשיא בהם יתומה אחרת מיהו ההיא דשקלים קשיא אההיא דנגמר הדין דהתם קתני מותר השבוי של הנודר ע"כ הי' נ"ל לפרש דשלו דקתני בשקלים היינו של עני ושל שבוי וכדפריש' דהואיל

דמי, דאין כל האומדנות שוין, כמו שהוכחתי בקידושין. ותו לא מידי".

היינו, את ראיית הר"ח כהן צדק הוא דוחה שאין האומדנות שוות בכל מקום, ומסיק שמותר המת ליורשיו. ועל כן יינתנו המעות שנדר ליתומה ליורשיה.

ה. בספר אור זרוע (ח"א הל' צדקה סי' ז, וכן הועתק לשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סי' קנב) מובא המעשה, ותשובת הר"ח כהן צדק ותשובת הראב"ה, ואחר כך כותב האו"ז: "נראה בעיני אני המחבר כדברי רבי חיים זצ"ל דאין ליורשים כלום דאומדן דעת גדול הוא שלא הפריש מעותיו אלא לצורך מצוה אבל לא לצורך הרשות שיאכלו היורשים. וההיא דירוש' שהביא מורי רבי אב"י העזר"י זצ"ל אבל לעני נעשה נדר לאו ראי' היא, דודאי נדר הוא ולא מצי הדר ביה שלא ליתן לאותו עני שנדר לו, אבל אם מת אותו עני קודם שנתן לו אין ליורשים כלום. וההיא דנגמר הדין לאו ראי' היא דשאני התם שנעשית מצוה במעותיהם שכשגובין לצורך מת זה ונתן כ"א כנדבתו נעשו שותפין וכשנקבר במעותיהם נעשה בהם מצוה וגמרו ומקנו לי' לגמרי הכל וזכה בכולם וזכו נמי יורשים בהם מכח המת, אבל הכא שהקצה לצורך היתומה להשיאה בהם ומתה היתומה ולא נעשית בהם מצוה כלל ודאי לא נדר על דעת שיאכלום היורשים ואין להם כלום".

האו"ז דוחה את מסקנת הראב"ה וכותב שיש להבחין אם נעשה הנדר במעות ויש מותר או שלא נעשה. אם לא נעשה אין ליורשים כלום במעות מפני שמה שהתכוונו לעשות לא התקיים. וזו אומדנא ברורה שהמנדב לא נדב אלא

חבל נחלתו

ונעשה מצוה בממונו גמר והקנה לו הכל גם המותר על המצוה".

האו"ז חלוק על רבו. לפי האו"ז יש כאן שתי חובות המוטלות על הנודר: מעות למצוה, ולמצוה פלונית או לאדם פלוני, ואף אם החובה האחרונה לא התקיימה, עדיין מוטל על הנודר לתת את המעות למצוה. כאשר המדובר במעות שעדיין לא יצאו מיד הנודר. לפי רבינו שמחה הכל חובה אחת ואם לא ניתן לתת למטרה שלה נדר הנודר – אין נדר והכל פקע והמעות חולין וחזרו לבעליהם.

במרדכי (כתובות פרק אף על פי רמז קעו) הביא את החלק הראשון של הבירור מתשובת הראב"ה.

בחידושי בן ידיד (הל' מתנות עניים פ"ט ה"ח) הביא את המחלוקת בין הראב"ה והאו"ז והכריע כאו"ז.

ז. פסק בדרך אמונה (הל' מתנות עניים פ"ט ה"ח סעיף קכג): "...ודוקא אם נתנו לו צרכיו ונותר אבל אם מת העני לפני שנתנו לו, וכן אם גבו לפדיון שבוי ומת או המיר קודם שנפדה או שפדוהו מן השמים, וכן אם התנדבו מעות ליתומה להשיאה ומתה קודם שנשאת, בכל אלו אין המעות ליורשים של העני דאדעתא דהכי לא נתנו המעות ולכן אם אפשר להחזיר המעות להנותנים מחזירין ואם א"א כגון שאין מכירין הנותנין או שהוצאות להחזיר יעלה יותר מהמעות, יתנו למצוה אחרת כזו..."

בדרך אמונה פסק כר"ח הכהן וכאו"ז וכרבינו שמחה שהמעות שלא יכולות עתה להגיע ליעדן לצורך הצדקה המסוימת – אינן קדושות וחוזרות לבעליהן, ורק אם לא ניתן להחזירם למנדבים יעבירו למצוה דומה.

וכן פסק בס' צדקה ומשפט (פ"ט ס"ו): "...אבל אם לא נעשתה המצוה כלל, בין שמת העני מיד לאחר שגבו, ובין שנתעשר העני, וכל שכן כשהוברר שבשעת גביה כבר לא היה צורך במעות, אע"פ שגבו לאדם מסויים וכבר באו המעות ליד גבאי, יש אומרים שלא זכה העני אלא יחזרו המעות לנותנים, ואם קשה להחזיר יעשו בהן אותה מצוה שלשמה גבו, ואם רוצים הפרנסים לשנות הרשות בידם, ויש אומרים שאע"פ שלא נעשתה המצוה כלל, זכה העני ואם מת ינתן ליורשיו". ובהלכה י הביא דין יתומה שמתה שעליה נחלקו הראשונים.

ח. לגבי מקרה דילן כיון שלא נרשם בשום מקום מי נתן וכמה נתן ממשפחות הישוב – לא ניתן להחזיר את המעות למנדביהם, ונראה לי שלא ניתן לשנותן כיון שהנודבים נתנו למטרה מאד ברורה – קיטנה ליושבים במעון הנ"ל. לכן נראה לענ"ד שירשמו את הסכום וילוו אותו לקהילה, ובשנה הבאה יקבלו את הסכום מגזבר הקהילה לצורך קיטנה ליושבי המעון בע"ה.

זכות יציאה לחירות בעבד כנעני

שנינו בגיטין (פ"א מ"ו):

"האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי אם רצה לחזור בשניהן יחזור דברי ר' מאיר וחכמים אומרים בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו שאם ירצה שלא לזון את עבדו רשאי ושלא לזון את אשתו אינו רשאי..."

פרש ר' עובדיה מברטנורא:

"רצה לחזור בשניהן – קודם שיגיע ליד האשה והעבד".

"יחזור – ואין השליח יכול לזכות בהם לצרכן, דחוב הוא להן, שמאבדין מזונותיהן". "וחכמים אומרים בגיטי נשים – יכול לחזור".

"אבל לא בשחרורי עבדים – והלכה כחכמים".

"שאם ירצה שלא לזון את עבדו רשאי – הלכך כי משחרר ליה לא מפסיד ליה מזוני. אבל שלא לזון את אשתו אינו רשאי, הלכך כי מגרש לה מפסיד לה מזוני".

ובגמרא בגיטין (יג ע"א): "ולרבי מאיר, תינח עבד כהן, עבד ישראל מאי איכא למימר? אמר רבי שמואל בר רב יצחק: מפני שמפסידו משפחה כנענית. אדרבה, הרי הוא מתירו בבת חורין! **עבדא בהפקירא ניחא ליה, זילא ליה, שכיחא ליה, פריצה ליה**" (רש"י: "זילא ליה – זוללה היא בעיניו לזלזל בה לכל תאותו. ופריצה ליה – מתנהגת עמו בפריצות).

היינו שאלה הגמ' מדוע לר"מ יכול לחזור בעבד כנעני, ולא נאמר שכבר זכה העבד בחירותו ע"י השליח, הרי זו זכות

לו שיוצא לחירות. והגמ' דחתה שאף לעבד כנעני חובה היא לו שיוצא לחירות וטוב לו בעבדותו עם שפחה כנענית.

כתב בס' דף על הדף:

"בגמ': **עבדא בהפקירא ניחא ליה**, זילא ליה, שכיחא ליה, פריצא ליה.

"הקשה הגאון היעב"ץ ז"ל בהגהותיו כאן, דהלא אפשר לו להעבד משוחרר למכור את עצמו לעבד עברי ואז יהי' מותר בשפחה כנענית וא"כ למה הוא חוב ע"כ".

"והעיר הגאון רבי פנחס הירשפרונג ז"ל בקובץ אור ישראל (שנה ו' קו' ו') דהא מפורש בגמ' בב"מ (דף ע"א) מדכתיב "ושב אל משפחתו", דמי שאין לו משפחה אין רשאי למכור עצמו לעבד עברי ע"כ".

וכתב חכ"א בקובץ הנ"ל (שנה ז' קו' ב – ג ע' רטז) ליישב בזה: הנה בגמ' שם אי' הלשון על גר, ועבד משוחרר לא הוזכר שם, אף שאמת שאין בזה סברא לחלק, מ"מ לא על היעב"ץ תלונתו רק על לשון התוס' מס' ב"ב דף י"ג ע"א ד"ה כופים וז"ל וא"ת אמאי כופים וימכור עצמו בעבד עברי וכו' רבו מוסר לו שפחה כנענית וכו', הרי מפורש יוצא מדברי התוס' דעבד שנשתחרר מוכר עצמו לעבד עברי, ועי' בהגהות גליון הש"ס מרעק"א במס' ב"מ דף ע"א על הגמ' הנ"ל שציין לדברי התוס' האלו והניחם בצ"ע, וכמו כן ציין לדברי רש"י ב"ב בדף הנ"ל ד"ה ה"ג דמשמע נמי מדבריו דעבד משוחרר מוכר עצמו בעבד עברי, וע"כ לומר שהי"ל לרש"י ותוס' הנ"ל איזה סברא לחלק בין גר לעבד משוחרר ויהי' הטעם איך שיהי', צודק היעב"ץ

חבל נחלתו

לו שפחה כנענית, בין האדון בין בנו של אדון אם מת אביו הרי זה נותן לו שפחה, וכופהו על זה כדי שיוליד ממנה עבדים והרי היא מותרת לו כל ימי עבודתו שנאמר אם אדוניו יתן לו אשה וגו', והמוכר עצמו אסור בשפחה כנענית כשאר כל ישראל".
ורק עבד כנעני משוחרר שגנב ואין לו לשלם ומכרוהו בית דין יכול להימכר לעבד עברי, ורק אם יש לו אשה ישראלית וילדים (שם הלכה ד) אז מותר לקבל שפחה כנענית מאדוניו כדי להוליד ממנה עבדים לאדוניו.

בקושינו, לסברת התוס' דעבד משוחרר מוכר עצמו לעבד עברי נמצא שאין מגיע לו הפסד ע"י שנשתחרר דהלא יכול להגיע להיתר שפחה כנענית אפילו בשנעשה בן חורין".

ולענ"ד קשה מאד על הגאון יעב"ץ, (ורק לדברי תוס' ניתן להצילו מן הקושי), הלא מוכר עצמו אסור בשפחה כנענית¹, ורק מכרוהו בי"ד ויש לו אשה ישראלית מוסר לו אדונו שפחה כנענית להעמיד ממנה ולדות, כמבואר ברמב"ם (הל' עבדים פ"ג ה"א): "מי שמכרוהו בית דין יש לרבו ליתן

סימן לג

כלאי זרעים

הרבה ספיחי שעורה בין החיטים גם כי אין גדילה של תבואה רק בשורות שנזרעו אלא הכל מלא. וגם מחמת ששדה סמוכה שלא זרע השנה עלו בה ספיחי שעורה משנה שעברה.
איך מחשבים בפועל את האחד מכ"ד של הכלאים. באיזה גודל (בית סאה? כמה זה למעשה?), האם חישוב צורת הבית סאה נתונה לקולא בידו של החקלאי? כלומר, האם בידי לבחור איך לבדוק מקום ש'נגוע' בכלאים לפי רצוני ע"מ שלא יאסר, דהיינו במידה ואמדוד את השטח ה'נגוע' לפי

שאלה¹

שדה בבקעת הירדן, שנזרעה חיטה, ומאחר ששנה שעברה זרעו בה שעורה עלו בה ספיחי שעורה רבים.
החקלאי רצה להפוך את האדמה לאחר נביטת הספיח, אך הגשם הגיע מאוחר וזרע לפני שהספיק להופכה. לאחר כך חשב לרסס את השעורה ולהמיתה, אך נזכר מאוחר והמדריך החקלאי שלו אמר שהריסוס לא יהיה אפקטיבי.
לדבריו כעת לא ניכר מה חיטה ומה שעורה, אך הוא יודע בוודאי שיש שם

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: זו מחלוקת בקדושין יד ע"ב. תשובת המחבר: אבל אין הלכה כר' אלעזר בקדושין התם.

1. שאלת הרב דוד בנימין הי"ו, פורת יוסף (שע"י אלון מורה).

סימן לג – כלאי זרעים

להאמין שהספיח של הגידול הקודם יהיה בכמות כה גדולה. אחד מעשרים וארבעה הוא יותר מארבעה אחוז (4%), כמות הזרעים שנפלה כספיח הוא אחד מעשרים וארבעה מכמות הזרעים של החיטה בשדה. **זו כמות גדולה מאד.** הרווח של החקלאי מסך כל הגידול תלוי מאד במה שקצר, ועל כן אפילו שמה שנפל מן השעורה הוא פחות מחלק של עשרים וארבעה (כי כל גרעין מוציא כמה וכמה שבולים), בכ"ז נראה לי שחקלאי רציני לא ייתן לכמות כה גדולה ליפול ולנבט אא"כ הוא איחר ופספס את זמן הקציר הקודם ולכן הגרעינים נפלו מן השבולים.

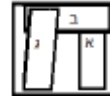
ג. נניח שאמנם יש כלאי זרעים (אע"פ שציינתי שלדעתי זה מאד לא הגיוני ולא שכוח) כתב בשו"ת הרמב"ם (סי' קכח): "כמו כלאי זרעים אשר אסורה זריעתם ומותר לאכול הדבר הצומח (מהם). וגזירה שמא יזרע, אסרו אפילו ספיחין העולים מאליהם". היינו איסור ספיחים בכלאי זרעים הוא מדרבנן ומותרת אכילתם.

והשאלה היא: האם צריך לעוקרן.

ד. נאמר בבבלי (בבא קמא פא ע"א) בתנאי יהושע בן נון: "ומלקטין עשבים בכל מקום, חוץ משדה תלתן". היינו בשדה תלתן מותר לבעליו לשייר עשבים, ואסור לאחרים לתלשם משום גזל.

ממשיכה הגמ' (הגמ' – באותיות מודגשות; פירוש חברותא – ללא הדגשה): "ומקשינן: **למימרא דשדה תלתן מעלו לה עשבים** [וכי לשדה תלתן יפים לה העשבים]?! ורמינהי מהא דתנן במסכת כלאים: **תלתן שעלתה עם מיני עשבים, אין מחייבין אותו לעקור** את העשבים משום כלאים, לפי שסופו ליטלם משם, כי הם מפסידים

צורת א יהיה בו כלאים, ולכן אעדיף למדוד בצורה של ב או ג וכדו':



ושנית, במידה ויש כלאים בכל אופן, האם יש ביד החקלאי לעשות משהו ע"מ להנצל מכלאים או שמא עליו להשמידה? חשבנו כמה אפשרויות ונשמח לדעת אם יש מהן שרלוונטיות הלכתית או אפשרות אחרת.

א. למכור את התבואה לנכרי.

ב. למכור רק את השעורה לנכרי.

ג. במידה ואין אפשרות להשאיר את התבואה, האם על החקלאי להשמידה בריסוס או חריש או שמא מספיק להפקירה?

ה. האם מותר לו להעלות צאן למרעה עליה? ואם כן, עד איזה שלב גידול של התבואה?

תשובה

א. ראשית, באיזו שדה מחשבים, לא צויין בש"ס. ועל כן יותר נראה לי שמחשבים לפי גודל חלקה אחת של המגדל **הזה בזריעה הזאת.** ועל כן אם אצלו השדה הזאת בזריעה הזו היא עשרה דונם ימדדו באותם עשרה דונם. ואם החלקה שלו היא 500 דונם אפילו אם הזריעה נמשכת מספר ימים, אומדים את האחד מעשרים בארבעה בשדה גדולה כזו, ולא עושים 'חלקות' דמיוניות.

ב. אומדן של אחד מעשרים וארבעה. לפענ"ד אם המדובר על ספיח מזריעה חקלאית, ולא על זריעה מאולתרת בזדון או בשגגה של זרעים מעורבים, קשה לי

חבל נחלתו

ליטול עשבים, ובשדה תלתן לאדם מותר ליטול עשבים.

למדנו מן הבבלי שבשדה תלתן לבהמה שהעשבים הם כלאים ונוחים לו אסור ליטול ללא רשות בעלים, ומותר בעליהם לקיימם.

על שני המצבים קשה מצד דיני כלאים, הלא הוא בפועל ממשיך לקיים את הכלאים.

תוספות (בבא קמא פא ע"א ד"ה אין מחייבין) שאלו מדוע אין מחייבים אותו לעקור במשנה בכלאים לגבי תלתן, הרי יש כלאים בשדהו, ותרץ תוס': "ונראה לר"י דאין מחייבין אותו לעקור דליכא איסורא, הרי הוא לא זרעו אלא מאליהן באו, ומשום מקיים בכלאים ליכא כיון דקשו להו עשבים". וממשיך תוס' לבאר שהקביעה במשנה בכלאים נצרכה דוקא לר"ע הסובר שעובר בקיום באיסור כלאי זרעים, או אפילו לחכמים שלא יחשדוהו שזרעם, ואעפ"כ מותר לקיים.

בד"ה הבא (כאן לזירין), כאשר העשבים מועילים לתלתן, תרצו תוס' שהמדובר שיש פחות מאחד מכ"ד בשדה, ולכן אינו מחויב למעט.

הרש"ס על הירושלמי בכלאים העיר: "וכי לא בא יהושע וכו' דהיינו כי זרע לעמיר דהיינו לבהמה דמקיים בכלאים הוא. והתוספות ז"ל הרגישו זה במרובה ותירצו בדליכא רובע בבית סאה, ותלמודא דהכא סבר דבריייתא סתמא קתני דאין מלקטין עשבים מתלתן שהוא לבהמה בין דאיכא רובע בין דליכא רובע".

עולה מהבבלי שבשדה תלתן שעלו עשבים אם התלתן נזרע לאכילת אדם

את התלתן. הרי שהעשבים מקלקלים את התלתן ואינם יפים! אמר רב ירמיה: לא קשיא, כאן כשהתלתן עומד לזרע [ליזרע], כאן כשהתלתן עומד לזירין, כלומר: לאוכלו, וכדמפרש ואזיל. כשהוא עומד לזרע: קשו לה עשבים, דמכחשי לה [העשבים קשים לה, כי הם מכחישים אותה], ובזה עוסקת המשנה בכלאים (ומותר לאחרים לתלוש את העשבים). ואילו לזירין: מעלו לה עשבים, דכי קיימי בני עשבי דמירכבא [העשבים מועילים לה, כי כשהתלתן צומח בין העשבים הוא מטפס ועולה עליהם], ובשדה כזו אסור ליטול את העשבים ללא רשות הבעלים. איבעית אימא ליישב את הקושיא מהמשנה בכלאים: כאן – במשנה בכלאים – כשהתלתן עומד למאכל אדם, והעשבים מיותרים ומזיקים. כאן – הסייג שסייגה הגמרא בשדה תלתן שלא יטלו ממנה עשבים – כשהתלתן עומד למאכל בהמה, דכיון דלבהמה הוא דזרעה, עשבים נמי מיבעי לה [היות ולמאכל בהמה עומד התלתן, הלוא צריכה הבהמה גם עשבים. ומפרשינן: ומנא ידעינן [מנין לו לאדם לידע לשם מה עומד התלתן] כדי שידע אם מותר לו ללקוט עשבים ללא רשות הבעלים? אמר רב פפא: אם שאריה משארי [עשויה השדה ערוגות ערוגות] ודאי לאדם הוא מוכן. ואם לא שאריה משארי [אין השדה עשויה ערוגות ערוגות], מן הסתם לבהמה הוא עומד". נשים לב שהבבלי אינו עוסק כלל בשאלת כלאים, אלא בשאלת גזל. ומסיק בשדה תלתן לזרע מותר ללקט עשבים, ובשדה תלתן לזירין אסור ללקט עשבים. ותירוץ שני: בשדה תלתן לבהמה אסור

זהו פירושו בקצרה של הרש"ס, וכ"כ אף הגר"א: "אבל לר' יוסי דאמר בין שזרע לזרע בין שזרע לעמיר **אין מחייבין אותו לנכש**"... ואף לפי הגר"א, מביא לכך ראייה מר' יוחנן.

נמצא ששיטת ר' יוסי בירושלמי **מקילה** מהבבלי ואוסרת לאחרים ללקט עשבים מתוך מאכל בהמה אף שניחא ליה בקיום הכלאים בשדה, ומתירה לו לקיים כלאים בשדהו.

ו. פסק הרמב"ם הל' כלאים (פ"ב הל' ז-ח):

"הזורע שדהו מין מן המינין וכשיצמח ראה בו כלאים, אם היה המין האחד אחד מעשרים וארבעה בשדה הרי זה ילקט עד שימעטנו מפני מראית העין, שמא יאמרו כלאים זרע בכוונה, בין שהיה המין האחד שצמח תבואה וקטנית בתבואה וקטנית, או זרעוני גינה בתבואה וקטנית ובזרעוני גינה, ואם היה הצומח פחות מיכן אינו צריך למעטו".

"במה דברים אמורים בזמן שיש מקום לחשד, אבל בזמן שהדברים מראין שאין זה מדעתו של בעל השדה **אלא מאליהן עלו אין מחייבין אותו למעט**".

נראה מן הרמב"ם שכיון שאין זה מדעתו ואינו לרצונו אינו עובר כשאינו עוקרן.

וכך כתב הרדב"ז (הל' כלאים פ"ב ה"ח): "בד"א בזמן שיש מקום לחשד וכו'. פ"ב דכלאים תבואה שעלו בה ספיחי אסטיס וכן מקום הגרנות שעלו בהן מינין הרבה וכן תלתן שעלו בו מיני צמחים אין מחייבין אותו לנכש אם נכש או כסח אומרים לו עקור את הכל חוץ ממין אחד. ואיכא למידק והלא ספיחי אסטיס אינם כלאים

מותר לאחרים ליטול את העשבים ומותר לבעליהם לקיימם מפני שאינם לרצונו, ואילו אם הוא נזרע למאכל בהמה אסור לאחרים ליטול את העשבים, **ואעפ"כ מותר בעל התלתן לקיים את העשבים בתוך שדהו**.

ה. הירושלמי (כלאים פ"ב ה"ג) מתייחס לאותה סתירה בין תנאי יהושע ב"נ למשנה בכלאים, ומתרץ שהמשנה עוסקת במאכל אדם וממילא לא ניחא ליה בעשבים ואילו תנאי יהושע דיבר במאכל בהמה שנוח לו בעשבים ולכן אסור לאחרים לתלוש משום גזל.

על כך שאל רבי יוסי (האמורא): "וכי לא בא יהושע לפרש אלא לעוברי עבירה. עבר עבירה אסור משום גזל. לא עבר עבירה מותר משום גזל. הוי לא שנייא היא שזרעה לזרע (הא) [היא] שזרעה לעמיר".

מבאר הרש"ס: "עבר עבירה אסור משום גזל – כגון לבהמה ולא נתן רשות יהושע (=לעקור את העשבים), לא עבר עבירה – כגון לאדם ולא ניחא ליה. מותר משום גזל – בתמיה, כלומר וכי יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. היא שזרעה לעמיר היא שזרעה לזרע – כולן שוין ואין מלקטין עשבים". היינו, הכרעת רבי יוסי שאפילו במקום שעבר עבירה ומקיים עשבים בתוך שדהו של תלתן אסור בגזל של אחרים וממשיך ומקיים, **ולא הפקירו את שדהו**. וכדברי הרש"ס שהבאנו לעיל: "**ותלמודא דהכא** סבר דברייתא סתמא קתני דאין מלקטין עשבים מתלתן שהוא לבהמה בין דאיכא רובע בין דליכא רובע". חכמים חולקים על ר' יוסי וסוברים שיש לחלק בין זרע לאדם לזרע לבהמה. רבי יוסי מביא ראייה לדבריו מדברי ר' יוחנן.

חבל נחלתו

דלא ניחא לי' במינים אלו לא חשיב כלאים ואין בזה משום מקיים כלאים, ואף שמינים אלו מקיימין כיוצא בהן כיון דלא ניחא לי' בהם מותר".

נראה על כן שאם מגדל לשם החיטה למאכל אדם, ודאי פטור מלעקור שכן אין זה לרצונו וודאי שאינו מעוניין שבתוך גרעיני החיטה יהיו גרעיני שעורה.

ז. השאלה היא מה הדין אם מגדל למספוא או לתחמיץ, ואז אין מפריע לו שיש שעורה מעורבת בחיטה, להיפך זה נוח לו.

נראה לענ"ד שבמקרה זה יפקיר את שדהו כדרך שהיו עושים שלוחי בית דין כאמור ברמב"ם (הל' כלאים פ"ב הט"ז): "בראשונה היו עוקרין ומשליכין והיו בעלי בתים שמחים שמנקין להן שדותיהן התקינו שיהיו מפקירין את כל השדה שימצאו בו כלאים, והוא שימצאו בה מין אחר אחד מארבעה ועשרים אבל פחות מיכן לא יגעו בה".

כיון שאין לנו שלוחי בית דין הנוהג עפ"י ההלכה ראוי שימעט או שיפקיר שדהו. מכירה לנכרי לענ"ד אסורה כיון שסו"ס הוא נהנה² והעלאת בהמתו על הכלאים ג"כ אסורה מאותה סיבה. אמנם לאחר שהפקיר את השדה בפני שלשה יכול להעלות את בהמותיו על השדה.

כמו"כ יכול להפוך את כל השדה ולזרוע בה גדולי קיץ.

שאין כלאים נוהג אלא בדברים שזורעין אותם לאכילה ותלתן שעלו בו עשבים נמי לא משמע דאיירי בעשבים שהם ראויים למאכל אדם וצריך לומר דספיחי אסטיס הירק שלו ראוי למאכל אדם וכן העשבים שעלו עם התלתן והא דאין מחייבין אותו לנכש פירש"י ז"ל לפי דבעל כרחו צריך ליטלו שמפסיד את התלתן, ובעלי התוס' פירשו דליכא איסורא שהרי הוא לא זרען אלא מאליהן עלו ומשום מקיים כלאים ליכא כיון דקשו להו עשבים. ובפ' מרובה פריך מעשרה תנאים שהתנה יהושע שיהיו מלקטין עשבים בכל מקום חוץ משדה תלתן דמשמע דעשבים מעלו ליה לתלתן וממתני' משמע דקשו להו אמר רב ירמיה לא קשיא כאן לזרע כאן לזירים לזרע קשו ליה עשבים דמכחשי ליה לזירים מעלו ליה דכי קיימא ביני עשבים מרכא אב"א כאן לאדם כאן לבהמה, וזהו שכתב רבינו תלתן שזרעו למאכל אדם וכן צריך לומר דספיחי אסטיס קשו לתבואה הילכך כל היכא דאיכא תרתי לטיבותא שעלו מאליהן וקשו להן אין מחייבין אותו לנכש".

וכ"פ בדרך אמונה (הל' כלאים פ"ב ה"ח): "לא) אין מחייבין אותו למעט. ויכול להשהותו כמה שירצה וגם לאכלו אח"כ דכיון דהוא לא זרעו וגם לא ניחא לי' בו אין בו משום כלאים ומראית עין אין כאן, דהכל יודעים דלא ניחא לי' בו דלא אסרה תורה כלאים אלא דומיא דזריעה דניחא לי'. ואף על גב שמנכש ומשקה השדה כיון

2. הערת הגר"א נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: כלאי זרעים אינם אסורים בהנאה. תשובת המחבר: אמנם כלאי זרעים אינם אסורים בהנאה, ובכ"ז כיון שמדובר בבעל השדה, וחכמים היו מפקירים שדותיהם, לא נראה לי להקל לו שיאכיל בהמותיו בלא הפקר או מיעוט.

סימן לג – כלאי זרעים

מסקנה

(לתולשם)

א. אם מגדל לגרעינים לאכילת אדם אינו צריך לעשות מאומה אפילו יש יותר מאחד מעשרים וארבעה. (וכמובן יכול ב. אם מגדל לתחמיץ או למספוא ויש יותר מאחד מעשרים וארבעה צריך למעט, או להפקיר את כל שדהו.)

מכתב הרב מרדכי עמנואל ותשובותי

על התשובה לעיל קבלתי מכתב (במרשתת) מהרב מרדכי עמנואל (דבריו בפונט מיוחד ודברי בפונט נרקיסים כבכל הספר):

לכבוד הרב יעקב אפשטיין שליט"א שלום רב. קראתי מה שכתבת בתשובה שלך, ולהלן הערותי.

שאלת הרב עמנואל

1. אתה בונה על הנקודה של 'לא ניחא ליה' אבל זה רק הסבר לדין דאורייתא, וכלל לא לדין דרבנן שחייב לעקור משום החשד. לכן אתה מגיע להיתר להשאיר את הכלאיים, אבל מהדוגמא בהלכה ט' על תבואה שעלו בה ספיחי איסטיס ברור שלא מתייחסים לניחא ליה של הגברא אלא לחפצא, כלומר האם הספיחים מפסידים זה את זה.

תשובתי

בדרך אמונה כתב (הל' כלאים פ"ב ה"ח):
"אין מחייבין אותו למעט. ויכול להשהותו כמה שירצה וגם לאכלו אח"כ דכיון דהוא לא זרעו וגם לא ניחא לי' בו אין בו משום כלאים ומראית עין אין כאן דהכל יודעים דלא ניחא לי' בו דלא אסרה תורה כלאים אלא דומיא דזריעה דניחא לי' ואף על גב שמנכש ומשקה השדה כיון דלא ניחא לי' במינים אלו לא חשיב כלאים ואין בזה משום מקיים כלאים ואף שמינים אלו מקיימין כיוצא בהן כיון דלא ניחא לי' בהם מותר".
למדת מהדגשתו חמש פעמים שהקובע הוא 'לא ניחא ליה' של הגברא ולא של החפצא.
כמו"כ כל החיוב כאן הוא מדרבנן בלבד.

שאלת הרב עמנואל

2. אתה לומד מדין הפקר בית דין, שגם הזורע יכול להפקיר. לפי דברך, הרי יכול להפקיר רק את המין של הכלאיים, ולהשאיר לעצמו את המין שזרע. ולפי דברך שבין כה בעל השדה אינו מעוניין במין הנוסף, הרי הוא הפקר מעצמו, כי מצד בעל השדה אין הוא מעוניין בו.

חבל נחלתו

תשובתי

הקנס היה על הפקרת כל השדה ולא רק על הפקרת המין שאינו רוצה בו. את המין שאינו רוצה בו אינו חייב לעקור ועל כן הוא גם לא הפקר. כאמור בתוספות (בבא קמא פא ע"א): "ונראה לר"י דאין מחייבין אותו לעקור דליכא איסורא הרי הוא לא זרעו אלא מאליהן באו ומשום מקיים בכלאים ליכא כיון דקשו להו עשבים".

שאלת הרב עמנואל

3. ואם תאמר שהפקר מועיל רק כאשר מפקיר את כל השדה, הרי לאחר שהפקיר רשאי לזכות מחדש, והרי הוא ככל אדם שזכה בתבואה, אם כן מדוע לא מצינו עיצה זו לפני שיבואו שליחי בי"ד.

תשובתי

כתב החזו"א (כלאים א, טז):

"ומבואר בסוגין דלאחר שהתקינו דמפקירין את השדה כולה לא היו עוקרין כלל, דאם היו עוקרין שפיר צריך עד כמה, והנה השדה הפקר עד שיעקור את הכלאים, אבל אם עקר זוכה מן ההפקר קדם שזכה בה אחר הרי היא שלו ואם לא עקר לא מהני זכייתו מן ההפקר דשוב הויא הפקר, ואם זכה בה אחר ועוסק בעקירתן זכה בה",

שאלת הרב עמנואל

4. אלא חייבים לומר שהפקר בי"ד הוא הפקר מתמשך, כמו שכתב החזו"א שאם בעל הבית יזכה, זה מיד נהפך להפקר מחדש. והפקר כזה אין בעל השדה יכול לעשות. והביאור בזה, שההפקר הוא תחליף לעקירה, ועל ידי ההפקר מוציאים את הכלאיים מרשות הבעלים לגמרי, אבל הפקר שאדם עושה, יש לו כמה אפשריות לזכות. ולכן אין זה מועיל כלל.

תשובתי

דברי החזו"א הם שכל שלא עקר וכלאים לפניך, והפקיר, הקנס של חכמים קיים ועומד, ולכן השדה מופקר שוב. ולא הזכיר הפקר מתמשך. במקרה שלפנינו כתבתי שיעקור או שיפקיר, ולא כתבתי שיזכה שוב ועל כן כשם שאחרים יכולים להעלות את בהמותיהם על שדהו כן גם הוא רשאי.

שאלת הרב עמנואל

5. לפי מה שמבואר במשנה שבי"ד יוצאים על הכלאיים מוכח שמצווה לעקור כלאי זרעים [וכן הביא הדרך אמונה מסוף ירושלמי ערלה] ואם כן אין אפשרות לעקור מצוה זו שמוטלת על בעל השדה ע"י הפקר.

סימן לג – כלאי זרעים

תשובתי

כתבתי בתשובתי שאם הכלאים שנוצרו על ידי הספיחים הם למאכל **אדם כלל אין צריך לעקור כיון שאינם לרצונו**. כל הדיון אם הם למאכל בהמה ובכך משמעות הרמב"ם שלא חוששים לכלאי זרעים כאמור (רמב"ם הל' כלאים פ"ב ה"ט): "ותלתן שזרעה למאכל אדם", (ועי"ע פ"א ה"ד) ועמד בדרך אמונה על הדיוק ברמב"ם. האחרונים חששו לכלאי זרעים גם במאכל בהמה כאמור בחכמת אדם. ועי' ישועות מלכו כלאים פ"א ה"ד. כיון שיש כאן שני ספיקות: א. מאכל בהמה. ב. לא זרע כלום אלא נוצר בעל כרחו. על כן נראה לי שיש להקל ויכול להפקיר.

שאלת הרב עמנואל

6. מה שאתה מסתפק בתחילת הדברים היאך מודדים את כמות של אחד מכ"ד, השאלה היא מה נקרא שדה בתורה. לדעת החזון איש שדה הוא ריבוע של י' אמות וחומש. ואילו הגרש"ז אויערבך נטה יותר ששדה הוא כפשוטו, השדה שלפניך. גם בערוגה שזרעים בה 5 זרעונים יש שאלה דומה. ערוגה שהיא 6 על 6 טפחים האם זרעים בה רק 5 זרעים, או הולכים לפי הרחקות של טפח וחצי בין מין למין ואין משמעות ל-6 על 6 טפחים.

תשובתי

עי' ישועות מלכו שם שגודל שדה לגבי פאה במחלוקת תנאים. ולפענ"ד שדה כשמה מכלשהו עד תאות גבעות עולם.

שאלת הרב עמנואל

7. מה שהתפלאת כיצד יש כלאי שעורה כה רבים, כפי הנראה הרוחות עשו את שלהם, והרבה גרגרים נפלו ארצה.

תשובתי

כחקלאי לשעבר, רוחות לא מפילות זרעים אלא אם לא קצרו את השדה והשעורה יבשה וזרעיה נפלו. כיון שמדובר בחקלאי שזרע שעורה לרווח כלכלי האפשרות שהעלית אינה רלוונטית. (ואישר לי את הנחתי הרב השואל לאחר ודאוי עם החקלאי).

סיכום הרב עמנואל

בכל אופן נחזור להתחלה. שאין מקור להצעה שכתבת שהבעלים יפקיר את הכלאיים, ולכן אי אפשר להורות כך, והדרך הנכונה היתה לקצור מייד, וגם אם נדחה הדבר, אז עכשיו יקצור את הכל באופן מייד לפני שיביא שלישי שאז כמדומני אפשר לכתחילה מצד קצירה לפני העומר.

תשובתי ב'המעין'

הרב מ. עמנואל שלח את דבריו למערכת 'המעין' וזו תשובתי ב'המעין'.

ותירוץ שני: בשדה תלתן לבהמה אסור ליטול עשבים, ובשדה תלתן לאדם מותר ליטול עשבים.

למדנו מן הבבלי שבשדה תלתן לבהמה שהעשבים הם כלאים ונוחים לו אסור ליטול ללא רשות בעלים, ומותר לבעליהם לקיימם.

על שני המצבים קשה מצד דיני כלאים, הלא הוא בפועל ממשיך לקיים את הכלאים!

תוספות (בבא קמא פא, א ד"ה אין מחייבין) שאלו מדוע אין מחייבים אותו לעקור במשנה בכלאים לגבי תלתן, הרי יש כלאים בשדהו, ותרץ תוס': "ונראה לר"י דאין מחייבין אותו לעקור דליכא איסורא, הרי הוא לא זרעו אלא מאליהן באו, ומשום מקיים בכלאים ליכא כיון דקשו להו עשבים". וממשיך תוס' לבאר שהקביעה במשנה בכלאים נצרכה דוקא לר"ע הסובר שעובר בקיום באיסור כלאי זרעים, או אפילו לחכמים שלא יחשדוהו שזרעם, ואעפ"כ מותר לקיים. ובד"ה הבא (כאן לזירין), כאשר העשבים מועילים לתלתן, תרצו תוס' שהמדובר שיש פחות מאחד מכ"ד בשדה, ולכן אינו מחויב למעט.

הרש"ס על הירושלמי בכלאים העיר: "וכי לא בא יהושע וכו' דהיינו כי זרע לעמיר דהיינו לבהמה דמקיים בכלאים הוא. והתוספות ז"ל הרגישו זה במרובה ותירצו בדליכא רובע בבית סאה, ותלמודא דהכא סבר דברייתא סתמא קתני דאין מלקטין עשבים מתלתן שהוא לבהמה, בין דאיכא רובע בין דליכא רובע".

א. נברר את הסוגיה מיסודה. נאמר בבבלי (בבא קמא פא, א) בתנאי יהושע בן נון: "ומלקטין עשבים בכל מקום, חוץ משדה תלתן". היינו בשדה תלתן מותר לבעליו לשייר עשבים, ואסור לאחרים לתולשם משום גזל. ממשיכה הגמ': "למימרא דתלתן מעלו לה עשבים [וכי לשדה תלתן יפים לה העשבים], ורמינהי (במסכת כלאים) תלתן שעלתה עם מיני עשבים, אין מחייבין אותו לעקור (לפי שסופו ליטלם משם כי הם מפסידים את התלתן. הרי שהעשבים מקלקלים את התלתן ואינם יפים)! אמר רב ירמיה: לא קשיא, כאן (כשהתלתן עומד) לזרע [ליזרע], כאן לזירין (לאכילה), לזרע קשו לה עשבים דמכחשי לה (ומותר לאחרים לתלוש את העשבים). לזירין מעלו לה עשבים, דכי קיימי ביני עשבי דמירכבא [כשהתלתן צומח בין העשבים הוא מטפס ועולה עליהם, ובשדה כזו אסור ליטול את העשבים ללא רשות הבעלים]. איבעית אימא כאן (במשנה בכלאים) לאדם (והעשבים מיותרים ומזיקים). כאן לבהמה, דכיון דלבהמה הוא דזרעה עשבים נמי מיבעי לה. ומנא ידעינן [מנין לו לאדם לידע לשם מה עומד התלתן כדי שידע אם מותר לו ללקוט עשבים ללא רשות הבעלים]? אמר רב פפא: שאריה משארי [שדה עשוי ערוגות ערוגות] לאדם, לא שאריה משארי לבהמה".

נשים לב שהבבלי אינו עוסק כלל בשאלת כלאים, אלא בשאלת גזל. ומסיק בשדה תלתן לזרע מותר ללקט עשבים, ובשדה תלתן לזירין אסור ללקט עשבים.

לזרע לבהמה. רבי יוסי מביא ראייה לדבריו מדברי ר' יוחנן.

זהו פירושו בקצרה של הרש"ס, וכ"כ אף הגר"א: "אבל לר' יוסי דאמר בין שזרע לזרע בין שזרע לעמיר אין מחייבין אותו לנכש"... ואף לפי הגר"א מביא לכך ראייה מר' יוחנן.

נמצא ששיטת ר' יוסי בירושלמי מקילה מהבבלי, ואוסרת לאחרים ללקט עשבים מתוך מאכל בהמה אף שניחא ליה בקיום הכלאים בשדהו, ומתירה לו לקיים כלאים בשדהו.

ג. פסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"ב הל' ז-ט): "הזורע שדהו מין מן המינין וכשיצמח ראה בו כלאים, אם היה המין האחד אחד מעשרים וארבעה בשדה הרי זה ילקט עד שימעטנו **מפני מראית העין**, שמא יאמרו כלאים זרע בכוונה, בין שהיה המין האחד שצמח תבואה וקטנית בתבואה וקטנית, או זרעוני גינה בתבואה וקטנית ובזרעוני גינה, ואם היה הצומח פחות מיכן אינו צריך למעט. במה דברים אמורים בזמן שיש מקום לחשד, **אבל בזמן שהדברים מראין שאין זה מדעתו של בעל השדה אלא מאליהן עלו אין מחייבין אותו למעט**. כיצד, כגון תבואה שעלו בה ספחי אסטים, ותלתן שזרעה למאכל אדם שעלו בה מיני עשבים, שזה מפסיד הוא, וכן כל כיוצא בזה".

באר מהר"י קורקוס (הל' כלאים פ"ב הל' ז): "הזורע שדהו מין מן המינין וכולי. שם, וגם בירושלמי מבואר ודין תלתן שעלו עמו מיני עשבים פרק שני דכלאים ונתבאר בב"ק פרק מרובה, ופרש"י ז"ל תלתן שעלה עם מיני עשבים אין מחייבין אותו לעקור שע"כ עתיד ליטלם לפי שמפסידין את

עולה מהבבלי שבשדה תלתן שעלו עשבים, אם התלתן נזרע לאכילת אדם מותר לאחרים ליטול את העשבים ומותר לבעליהם לקיימם מפני שאינם לרצונו, ואילו אם הוא נזרע למאכל בהמה אסור לאחרים ליטול את העשבים, **ואעפ"כ מותר לבעל התלתן לקיים את העשבים בתוך שדהו**.

ב. הירושלמי שציין הרב עמנואל מתייחס לאותה סתירה בין תנאי יהושע בן נון למשנה בכלאים, ומתרץ שהמשנה עוסקת במאכל אדם וממילא לא ניחא ליה בעשבים, ואילו תנאי יהושע דיבר במאכל בהמה שנוח לו בעשבים ולכן אסור לאחרים לתלוש משום גזל. על כך שאל רבי יוסי (האמורא): "וכי לא בא יהושע לפרש אלא לעוברי עבירה. עבר עבירה אסור משום גזל. לא עבר עבירה מותר משום גזל. הוי לא שנייא היא שזרעה לזרע (הא) [היא] שזרעה לעמיר". **מבאר הרש"ס**: "עבר עבירה אסור משום גזל – כגון לבהמה, ולא נתן רשות יהושע (לעקור את העשבים), לא עבר עבירה – כגון לאדם, דלא ניחא ליה. מותר משום גזל – בתמיה, כלומר וכי יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא. היא שזרעה לעמיר היא שזרעה לזרע – כולן שוין **ואין מלקטין עשבים**". היינו הכרעת רבי יוסי שאפילו במקום שעבר עבירה ומקיים עשבים בתוך שדהו של תלתן אסור בגזל של אחרים וממשיך ומקיים, **ולא הפקירו את שדהו**. וכדברי הרש"ס שהבאנו לעיל: "**ותלמודא דהכא סבר דברייטא סתמא קתני דאין מלקטין עשבים מתלתן שהוא לבהמה בין דאיכא רובע בין דליכא רובע**". חכמים חולקים על ר' יוסי וסוברים שיש לחלק בין זרע לאדם

חבל נחלתו

מיכן לא יגעו בה". "כיון שאין לנו בימינו שלוחי בית דין, הנוהג עפ"י ההלכה ראוי שימעט או שיפקיר שדהו. מכירה לנכרי לענ"ד אסורה כיון שסו"ס הוא נהנה, והעלאת בהמתו על הכלאים (כשהיא שלו וברשותו) ג"כ אסורה מאותה סיבה. אמנם לאחר שהפקיר את השדה בפני שלושה יכול להעלות את בהמותיו על השדה. כמו כן יכול להפוך את כל השדה ולזרוע בה גידולי קיץ". ע"כ פסיקתו.

תשובתי היתה לפני הרה"ג אביגדר נבנצל (רב העיר העתיקה ירושלים) שליט"א, והקשה על פסקי שהחמירתי יתר על המידה: "כלאי זרעים אינם אסורים בהנאה". על כך השבתי: "אמנם כלאי זרעים אינם אסורים בהנאה, ובכ"ז כיון שמדובר בעל השדה, וחכמים היו מפקירים שדותיהם, לא נראה לי להקל לו שיאכיל בהמותיו בלא הפקר או מיעוט". ה. אגש עתה לשאלותיו של הרב עמנואל:

(א) פירושו של הרב עמנואל בירושלמי נסתר מדברי הר"ש סיריליאנו והגר"א, ומש"כ הרב עמנואל לגבי הראיה שהביא ר' יוסי מר' יוחנן, ראיה זו מתפרשת להיפך ממה שהסביר הרב עמנואל. וכפי שכתב הרש"ס, הירושלמי עוד מיקל במאכל בהמה על הבבלי, שאף שהוא לרצונו אין צריך לעקור משום מקיים כלאים, ואסור לאחרים לתלוש את העשבים.

(ב) הרב עמנואל נוקט שמי שעלו ספיחים היוצרים כלאים במאכל בהמה – על זה היתה תקנת חכמים שמפקירים את שדהו. אבל אין זה נכון. התקנה היתה על הזרע כלאים למאכל אדם. כתבתי

התלתן. וכבר דחו פירוש זה בתוס', והעלו הטעם דליכא איסורא כיון שהוא לא זרעו, ומשום מקיים ליכא כיון דקשו ליה עשבים, והיכא דניחא ליה חייבוה שלא יחדשוה שהוא זרעם". וכך סיכם הרדב"ז (הל' כלאים פ"ב ה"ח): "הילכך כל היכא דאיכא תרתי לטיבותא, שעלו מאליהן וקשו להן, אין מחייבין אותו לנכש". וכך פסק המאסף לכל הפוסקים בדרך אמונה (הל' כלאים פ"ב ה"ח): "(לא) אין מחייבין אותו למעט. ויכול להשהותו כמה שירצה וגם לאוכלו אח"כ דכיון דהוא לא זרעו וגם לא ניחא ליה בו אין בו משום כלאים, ומראית עין אין כאן דהכל יודעים דלא ניחא ליה בו, דלא אסרה תורה כלאים אלא דומיא דזריעה דניחא ליה. ואף על גב שמנכש ומשקה השדה, כיון דלא ניחא ליה במינים אלו לא חשיב כלאים ואין בזה משום מקיים כלאים, ואף שמינים אלו מקיימין כיוצא בהן כיון דלא ניחא ליה בהם מותר".

ד. על כן הסקתי בתשובתי שהיתה לפני הרב עמנואל: "נראה על כן שאם מגדל שם חיטה למאכל אדם ודאי שפטור מלעקור, שכן אין זה לרצונו, וודאי שאינו מעוניין שבתוך גרעיני החיטה יהיו גרעיני שעורה. השאלה היא מה הדין אם מגדל למספוא או לתחמיץ, ואז אין מפריע לו שיש שעורה מעורבת בחיטה, להיפך זה נוח לו. נראה לענ"ד שבמקרה זה יפקיר את שדהו כדרך שהיו עושים שלוחי בית דין, כאמור ברמב"ם (הל' כלאים פ"ב הט"ז): "בראשונה היו עוקרין ומשליכין והיו בעלי בתים שמחים שמנקין להן שדותיהן, התקינו שיהיו מפקירין את כל השדה שימצאו בו כלאים, והוא שימצאו בה מין אחר אחד מארבעה ועשרים, אבל פחות

חבל נחלתו

בעצמו את התשובה: אדם לא מפקיר את שלו מרצונו כדי שיזכו בה אחרים, אף אני לא הצעתי אלא שימעט (במאכל בהמה!) או שיפקיר, ואם יפקיר לא יזכה טוב, אלא רשאי להעלות בהמותיו, וכן אחרים יכולים להעלות בהמותיהם.

ד) הצעתו של הרב עמנואל שיפקיר זרעים שזורע, ויזרע כלאים, ועל כן לא יעבור בכלאים, היא סתם חוכא ואטלולא, שהרי לכולם ברור שהוא אינו מפקירם, וכי מדוע הוא זורעם, לצורך אחרים? ודאי שהוא זורע לעצמו. מה גם שהשדה היא שדהו (וכתיב שדך לא תזרע כלאים), ואם יעלה רועה בהמותיו הוא יגרש אותנו ואת בהמותיו. לגבי זריעת כלאים שלא בשדהו דן על כך בארץ חמדה לגר"ש ישראלי (ח"ב עמ' שז ואילך, ובמהדו"ק עמ' קסה), והוא הסיר את כל הסימן מהמהדורות החדשות.

בתשובתי שבמקרה הנוכחי, אם הכלאים שנוצרו על ידי הספיחים הם למאכל אדם **כלל אין צריך לעקור כיון שאינם לרצונו**. כל הדיון אם הם למאכל בהמה. ועוד, משמעות הרמב"ם היא: **שלא חוששים כלל לכלאי זרעים במאכל בהמה** כאמור (רמב"ם הל' כלאים פ"ב ה"ט): "ותלתן שזרעה למאכל אדם" (וע"ע פ"א ה"ד), ועמד בדרך אמונה על הדיוק ברמב"ם. האחרונים חששו לכלאי זרעים גם במאכל בהמה כאמור בחכמת אדם, ועי' ישועות מלכו כלאים פ"א ה"ד. כיון שיש כאן שני ספיקות: א. מאכל בהמה. ב. לא זרע כלום אלא עלה בעל כורחו. על כן נראה לי שיש להקל ויכול להפקיר. (ואף על פסיקה זאת הקשה לי הגר"א נבנצל שיש להקל יותר). ג) הרב עמנואל שואל מדוע חכמים לא תקנו שבעל השדה יפקיר ולא יצטרך למעט מאחד מכ"ד, חושבני שהוא יודע

סימן לד

זכיה באילן שהוא הפקר

ב. האם דרך זו עדיפה כדי להיפטר מתרו"מ?
ג. אדם הקוטף פירות מעץ שהופקר האם חייב בתרו"מ?
ד. אדם הרוצה לקנות את האילנות כיצד קונה אותם?
ה. האם הקונה מן ההפקר יכול לכרות או להעתיק את העץ עם הגוש בו הוא נטוע?

רקע כללי

אדם הפקיר עצי פרי הגדלים בתוך גינתו כדי להיפטר הוא, והקוטפים (ברשות) מעציו מהפרשת תרו"מ.

שאלות

א. האם ניתן להפקיר אילנות בתוך גינתו, האם חייב גם להפקיר את האדמה בה הם נטועים?

1. שאלות הרב שלמה כץ, לעי"נ חבר ניר גלים ר' שרגא שמר ז"ל.

חבל נחלתו

לא קנה האילנות שביניהם, ואם יבש האילן או נקצץ ילך לו".
ונראה שה"ה להפקרת אילנות בתוך שדהו, אדם יכול להפקיר אילן בתוך שדהו ללא קרקע, ומי שירצה יזכה באילן או יקטוף פירותיו ללא גזל.

ב. קנין אילנות מהפקר

פסק הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"ב הל' א-ב):

"נכסי גר שאין לו יורשים, ונכסי ההפקר ושדה שמכרה העכו"ם לישראל ועדיין לא החזיק בה, כולם דינם שוה, כל המחזיק בהם בדרך מדרכי החזקה כמו שביארנו בהלכות מכירה קנה **חוץ מאכילת הפירות**".
"כיצד הלוקח קרקע מחבירו והחזיק בה באכילת פירותיה קנה כמו שביארנו, אבל בנכסי הפקר או נכסי הגר אפילו אכל פירות האילן כמה שנים לא קנה גוף האילן ולא גוף הקרקע **עד שיעשה מעשה בגוף הארץ או יעבוד עבודה באילן**, ומעשה באשה אחת שאכלה פירות דקל שלש עשרה שנה ובא אחד והחזיק באילן בעבודה שעבד בגוף האילן ובא מעשה לפני חכמים ואמרו זה האחרון קנה".

למדנו מדברי הרמב"ם שבאילנות הפקר אכילת פירות אינה קונה, אלא מעשה בגוף האילן כגון זמר או חתך ענפים, או עקר אותו והעבירו למקום אחר. ואם מישהו מעוניין לזכות באילנות הוא צריך לעשות דוקא מעשים אלו, ולא אכילת פירות.

באר האור שמח (הל' זכיה ומתנה פ"ב הל' ב):

"...ויש דברים רבים שמועילים בנכסי הגר מה שאין מועיל במקח וממכר, לבד אכילת

ו. במידה והעצים לא נעקרו ממקומם, במות המפקיר, האם גינתו קנתה את האילנות ליורשיו?

א. הפקרת אילנות בתוך גינתו

לא מצאתי (בינתיים) שום התייחסות להפקרת אילנות בתוך שדהו. ונלמד ממקדיש, שם דובר על הקדשת אילנות בתוך שדהו ללא השדה. כתב הרמב"ם (הל' ערכין וחרמין פ"ד הט"ז): "המקדיש את השדה שאינה ראויה לזריעה והיא הנקראת טרשין פודין אותה בשויה, וכן המקדיש את האילנות בלבד פודין אותן בשויה".

והוסיף בהלכה יז: "היו האילנות שלשה אילנות לתוך בית סאה ולא פירש שהאילנות בלבד הוא שהקדיש הרי זה הקדיש את הקרקע ואת האילנות שביניהן, אבל אם היו האילנות נטועים כל **שלשה אילנות ביתר מבית סאה** או בפחות או שהקדישן זה אחר זה הרי זה לא הקדיש את הקרקע ולא את האילנות שביניהם".

היינו, ניתן להקדיש אילנות בתוך שדהו ללא קרקע, והקרקע משועבדת לגידול האילנות **אע"פ שאינה הקדש**.

וכן לגבי מכירה כתב הרמב"ם (הל' מכירה פכ"ד ה"ד):

"ומהיכן הוא מודד מן העיקר הרחב של אילנות, אבל אם לא היו עומדין כצורה הזאת, או שהיו מקורבים פחות מארבע אמות או מרוחקין יותר משש עשרה אמה, או שלקחן זה אחר זה, או שמכר לו שנים בתוך שדהו ואחד על המצר, או שנים בתוך שלו ואחד בתוך של חבירו, או שהפסיק בור או אמת המים או רשות הרבים ביניהם, הרי זה אין לו קרקע, לפיכך

פירות לחודייהו, מפני שהוא של הפקר, ויש כאן שני זכויות, זכיה אחת בהפרי, וזכיה אחת בגוף הקרקע, א"כ כי אוכל פירות אילן אין זה נחשב שרוצה לזכות בגוף הקרקע ע"י אכילת פירות אילן זה, רק שרוצה לזכות בהפירות עצמן, אבל שאר מילי, דאף שאין זה תקון בגוף הקרקע, כיון שהוא הנאה מגוף הקרקע, וניכר שאדעתא דארעא עביד לה קני, אבל במכר שאין זכיה בלא דעת הבעלים, והבעלים מכר לו כל השדה עם הפירות, א"כ כי מאסוף פירותיה ואכיל לה הלא אחזיק כדמחזקי בה אינשי, אבל בנכסי הגר הלא זה גלוי על זכיה בגוף הפירות..."

"וכאשר תרצה תאמר בלשון אחר, דהפירות המחוברין הוי כקרקע, והוי כמי שנאמר שהחזיק בשדה אחת שגבי מכר מועיל אף בעשר מדינות, שקנה כולן, לבד בנכסי הגר, כמש"כ ההמ"ג לעיל פרק א, הלכה ז', וחזקת שדה זו מועיל לחברתה, משא"כ בנכסי הגר דלא קנה רק אותה שהחזיק בה בלבד, ה"נ לא קנה בתלישת הפירות את השדה, רק הפירות לחודייהו, ועיין סוף פרק ג' מהלכות מכירה הלכה י"ח פשתן כו' יעו"ש..."

עולה שמעשים בגוף האילן מקנים לזוכים מן ההפקר את האילן אבל לא אכילת פירות.

ביחס לנטילת האילן לאחר שזכה בו (ללא הקרקע) ישנה לפי הבנתי בעיה, שכן בכל עקירה אפילו שלא בגוש, הוא נוטל מקרקע חבירו והיא אינה הפקר, ואם כן אפילו על מנת להחזיר הפעולה אסורה.

ולכן נראה שהוא חייב, לקבל רשות בעל הקרקע ליטול את האילן ולהשיב אדמה במקום האדמה התפוסה באילן, ואינו יכול

ג. חיוב תרו"מ בזוכה מן ההפקר

פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב הל' יא-יב): "וכן ההפקר פטור מן התרומה ומן המעשרות, ואפילו הפקירו העכו"ם לו, אבל הזורע שדה הפקר חייב בתרומה ומעשרות. הפקיר קמה וזכה בה ועבר והפריש ממנה תרומה ה"ז תרומה, אבל אם הפקיר שבלים וזכה בהן ועבר והפריש מהן תרומה אינה תרומה, וכן כל המפריש מדבר שאינו חייב תרומה אינה תרומה, וכן במעשרות, דברים שאין דרך רוב בני אדם לזרוען בגנות ובשדות אלא חזקתן מן ההפקר פטורין מן התרומה ומן המעשרות כגון השום בעל בכי, ובצל של רכפה, וגריס הקלקלי ועדשי' המצריות וכיוצ' בהן".

לפי דברי הרמב"ם כמעט כל הפקר פטור מן המעשר. אולם עי' בספרי (ח"ג סי' לה אות ב, ח"ד סי' לט) שם בארתי שיש פוסקים שאם הפקיר במחובר וזכה אדם ותלש פירות חייב בתרו"מ, ומחלוקתם עם הרמב"ם בביאור הירושלמי.

במקרה הנוכחי, הוא לא הפקיר את האדמה אלא את העצים או רק את הפירות, כאמור, יש דעות שהפקר במחובר חייב, אבל בח"ד (סי' לט) הבאתי שפאה"ש והחזו"א הסיקו שלמעשה פטור מתרו"מ בהפקר בין במחובר ובין בתלוש.

ונראה שאם קנה את האילנות מן ההפקר חייב בתרומות ומעשרות כיון שהפירות גדלו ברשותו, ורק אם תלש את הפירות מעצי הפקר פטור מתרו"מ. במקרה הנוכחי, אם מי מהתושבים רצה לזכות מן ההפקר בעצים, לא הרויח

חבל נחלתו

מציינין אותו בחרסים כדי שיפרשו ממנו, שאם ציינו בקוזות אדמה שמא יתפררו, שאיסור ערלה חמור הוא שהיא אסורה בהנייה, והצנועין היו מניחין את המעות בשנת שמטה ואומרין **כל הנלקט מפירות רבעי אלו מחולל על המעות האלו** שהרי אי אפשר לפדותו במחבר כמו שביארנו. לשיטת הרמב"ם קשה הרי הפירות אינם בידו ואיך פודה מה שאינו שלו, ומתריך הכס"מ (על אתר) שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, יכול לפדות מעשר שני שאינו ברשותו.

לגבי תרומות ומעשרות אדם יכול להפריש משלו על של חבירו כאמור ברמב"ם (הל' תרומות פ"ד ה"ב): "אבל התורם משלו על של אחרים הרי זו תרומה ותיקן פירותיהם, וטובת הנאה שלו שנותנה לכל כהן שירצה". ואם כן אם יטרח ויפריש משלו (ויניח במקרה את התרומות) על כל מה שייקטף על ידי אחרים, יחסוך ממנו ומאחרים את כל ההסתמכות על הפקר.

כך השיב בשו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל, סימן קמט): "שלו' רב. בתשובה ע"ד הדין הפשוט לעשר מהתלוש על המחובר **לכשיתלשו**, שאין עליו חולק. **לא אדע באיזה אופן יכול שום צורבא מרבנן לערער ע"ז**. ופשוט הוא, שצריך שהדברים יהיו מפורשים כסידור של הפרשת תרומ"ע כדין, דהיינו בקביעות מקום על המחובר למעשר הראשון ולמעשר השני, או העני, הכל לפי השנים, ושהפירות התלושין, שבהם יקבעו התרומה ותרומ"ע, יהיו בלתי מופסדים וראויים יהיו לאכילת אדם בשעת חלות הקדושה של ההפרשה, דהיינו בעת התלישה, ויפרש ג"כ בשנת מע"ש שיחול אז בשעת התלישה הפדיון של מע"ש על

מאומה, וחייב בתרומות ומעשרות. ולענ"ד היה מאד רצוי שאם אין רצונו להתחייב בהפרשת תרו"מ, יפקיר את הפירות בלבד, ולא את האילנות עצמם.

ד. הפרשה מראש

נראה שהדרך היותר טובה היא להשאיר את הכל בידיו, ולהפריש תרומה ותרומת מעשר מראש על כל שיתלש מן העץ. וירשה לכל מאן דבעי לקטוף מן העצים, כאשר הפירות שלו וברשותו עד שייקטפו. בבבא קמא (סט ע"א) מובאת משנת מעשר שני (פ"ה מ"א): "והצנועין מניחין את המעות, ואומרים כל הנלקט מזה מחולל על המעות הללו!". המדובר בנטע רבעי בשנת שמיטה (י"א אף שלא בשנת שמיטה) וכיון שכל אדם מותר לקטוף פירות, ומאיך אינם יודעים מקדושת הפירות בקדושת נטע רבעי, הצנועים היו מפרישים עבור כל מי שיקטוף (בין בהיתר בשמיטה ובין באיסור גזל שלא בשמיטה).

בגמרא שתי דעות מה היתה לשון הצנועים לפדיון נטע רבעי של הקוטפים. לשון אחת שהיה אומר 'כל הנלקט', ואז ישנה בעיה שהפירות אינם ברשות הפודה כיון שהפדיון נעשה בשעת לקיטה, ולשון שניה 'כל המתלקט' והיא לשון עתיד, **והפירות נפדים עתה בשעת אמירה**, ואז הפירות בשעת פדיון בידיו, אולם צריך להסתמך על ברייה כי אין הנפדה יתברר רק בשעת הקטיף.

הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ז) פסק: "מי שהיה לו נטע רבעי בשנת השמטה שיד הכל שוה צריך לצינו בקוזות אדמה כדי שיכירו בו, ולא יאכלו ממנו עד שיפדו, ואם היה בתוך שני ערלה

כך כתב הר"ש (מעשר שני פ"ה מ"א): "כל הנלקט מזה – מהכא פריך בפ' מרובה (ב"ק סט א) לרבי יוחנן דאמר גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, דהכא חזינן דאע"ג דליתיה ברשותיה מצי פריך ותפיס פדיונו ולא לאחר שנלקט היו עושין כן דאם כן לא היו עושין תקנה לנאכל בנתים, אלא מניח מעות קודם לקיטה ואומר כרם רבעי זה לכשיהיה נלקט יהא מחולל, ולא שייך ברירה בענין זה הואיל ואינו חל החילול עד שיתלקט, דדוקא כל המתלקט חשיב התם ברירה דקאמר מעכשיו יהא מחולל מה שילקטו אח"כ".

וכן כתב בפירוש הרא"ש (מעשר שני פ"ה מ"א): "כל הנלקט מזה – לא היו עושים כן אחר שלקטו דמה תועלת יש בזה כבר אכלו באיסור אלא מניחים המעות קודם לקיטה ואומר לכשיהא נלקט יהא מחולל על זה, ולא שייך ברירה בענין זה הואיל ואינו מתחלל עד שיתלקט דדוקא כל המתלקט קאמר התם דהוי ברירה שצריך לומר יהא מחולל מה שילקטו אח"כ".

וכן הרמב"ם לא הזכיר מכך מאומה, ועל כן אין לפסוק כחזון איש.

ובכרם ציון (הלכות פסוקות תרומות, פכ"ג ס"ב) פסקו: "אבל אם אמר פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו לכשיתלשו דבריו קיימין... ואחד מגדולי זמננו כתב שאין ההפרשה חלה רק כשתולש המחוברים לאלתר ולא הוסיפו הפירות כלום, אבל אם הם מוסיפים ליגדל אין אמירתו כלום על התוספות של הגידולים הבאים אחר כך".

וכוונתם במילים 'אחד מגדולי זמננו' לחזו"א. ועיין בהערות חכמי כרם ציון

המטבע המיוחד לפדיון מעש"ש, שהי' מוכן ע"ז מראש".

זו גם הדרך המוצעת במקרה זה, ונוסף כאן שמפריש מראש על שאינו שלו.

ואמנם בהלכות פסוקות (כרם ציון, תרומות כרך ב פכ"ג הלכה ו) כתבו: "הא דאמרינן שיכולים לתרום בדרך הנז' של 'לכשיתלשו' היינו דוקא כששניהם הם שלו, אבל מפריש מפירותיו על פירות חברו, אע"ג דפסקינן דאין צריך דעת בעלים. מ"מ כיון שעדיין לא נתלשו הפירות שתורם עליהם, אין תרומתו תרומה, דהא אין ביד התורם ליתלוש פירות של חברו ותו מחוסרים איפוא מעשה התלישה, והוה דבר שלא בא לעולם".

אולם, כאן הפירות שלו עד התלישה ולכן אין כאן דבר שלא בא לעולם, ויכול להפריש מעתה כל זמן שהתרומות קיימות במקרה.

ה. הגידול הנוסף בין אמירה לתלישה

כתב החזו"א (דמאי סי' יז): "בענין לעשר במחובר לכשיתלשו, יש להוסיף שאין כל הנידון רק בבישלו כל צרכן ולא הוסיפו הפירות כלום אבל אם הפירות גדלין עדיין אין אמירתו כלום על התוספת וכמש"כ תו' ב"ק ס"ט א' וטבל אוסר במשהו".

הבנת החזון איש שהפירות מתעשרים עכשיו לכשיתלשו. אמנם דברי תוס' לפי רוב האחרונים מתפרשים דוקא ב'כל המתלקט', שהפדיון עתה, ונתלה בשעת תלישה בעתיד (שלא ניתן לפדות במחובר), אולם באמירת כל הנלקט הפדיון הוא בשעת לקיטה ועל כן אף אם נוספו גידולים – נפדו.

חבל נחלתו

וגזלות אבל דברים שאינם מצויין כגון מעות ושאר מטלטלין לא זכתה לו שדהו. ועוד ראה מפרק אלו מציאות בעל הבית שעשה ביתו פונדק וכו' ואמר' התם מאי טעמא ההוא דנפל מיניה מייאש מימר אמר מכדי איניש אחרינא לא הוה בהדאי אלא האי כו' אלמא דאפילו נאבדה לבעל הבית עצמו בביתו אבידה ומצאה אחר בביתו הרי היא שלו היכא דאיכא (*למיחש) [*למימר] דנתייאש בעה"ב ממנה ואמאי והא חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו אלא ש"מ דאין חצרו קונה לו אלא דבר הפקר דומיא דצבי וגזלות ותו דאמר פרק אלו מציאות מצא בחנות הרי אלו שלו [*בין התיבה ולחנוני של חנוני לפני שולחני הרי אלו שלן] בין הכסא לשולחני הרי אלו של שולחני ואמרינן בגמרא ואפילו צרויין ומונחין על גבי שולחן כללא דמלתא כל היכא דאיכא למיתלי דמן החנוני קא נפלו או מן השולחני חייב להחזיר, אבל היכא דאיכא למימר דמאחר נפלו הרי הם שלו אף על גב דמצאו בבית החנוני וברשותו ואמאי והא חצרו של אדם קונה לו אלא ש"מ כדפרישית ותו אמרינן פרק אלו מציאות מצא בכותל חדש מחציו ולחויין הרי אלו שלו ואמאי נהי דודאי אחד מבני ר"ה הניחם שם ולא בעה"ב מ"מ תקני לו חצרו אלא ש"מ כדפרישית וכ"פ ר"ח אהא דתנן פרק אלו מציאות מצא בגל או בכותל ישן הרי אלו שלו ואמר' בגמרא מפני שיכול לומר של אמוריים הם [והקשה] בתוס' רבינו שמשון ותקני ליה חצר של בעה"ב ואומר ר"ת דדבר שאין יכול למצוא לא קניא לו חצרו והכי מוכח לקמן דאמר' לא שאנו אלא בלוקח מן התגר דהתם תנן לקח פירות מחבירו או ששלח לו חבירו

(הגרש"ז אויערבאך, הגר"י זלדניק והגר"ש בוקשפון) בהשגותיהם על שיטת החזו"א. ועכ"פ אפילו אם דרך למודו של החזו"א בתוס' נכונה, הראשונים לא פסקו כמותה כפי שהבאנו לעיל ולא חשו לשיטת תוס' לפי הבנת החזו"א. (ותימה על החזו"א שאם זו באמת כן כוונת התוס', מדוע אף אחד מן הראשונים לא מתייחס אליה ומקשה עליה!?) וכן הרב קוק לא חשש לדעה זו בתשובתו שהובאה לעיל.

וכן בס' 'הלכות הארץ' (בהוצאת מכון התורה והארץ פ"ב סימן 1) נפסק שאין לחשוש לשיטת החזון איש ומותר להפריש מראש כדי להציל מדבר עבירה.

ו. קנין יורש באילנות הפקר בחצר אביו

נלענ"ד שיוורש קונה בקנין חצר אילנות הפקר שבגינת אביו, ואין צריכים לעשות קנין באילן כדין זוכה אלא חצרו זכתה לו. מפני שאת החצר קונה בירושה, והאילנות שהם הפקר מחוברים לאדמת חצרו וקנתה לו החצר.

כך כתב המרדכי (בבא מציעא פרק אלו מציאות רמז רס):

"ונשאל לה"ר אביגדור כהן על עובד כוכבים שאבדו לו מעות בבית ישראל ומצאן ישראל אחר וטוען הישראל שהאבידה בביתו כבר קנתה לי חצרי אפילו שלא מדעתי והשיב דלא מצי טעין הכי דלא אמרינן חצרו של אדם קונה לו אלא במידי דשכיח ורגיל למצוא כי ההיא דפ"ק דב"מ ראה אותם רצין אחר המציאה אחר צבי שבור אחר גזלות שלא פרחו ואמר זכתה לי שדי זכתה לו ואמרינן עלה בגמרא משום דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו ושדה תמיד מצויין שם צבאים

סימן לד – זכיה באילן שהוא הפקר

לחצירו או אפילו לביתו והגביה המציאה זכה בה".

וכן כתב פתחי החושן בהערה טו: "שו"ע סימן רסח סעיף ג, שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וכתב במחנה אפרים ה' קנין חצר שאפילו הוא ישן בשעה שנכנסה המציאה לחצירו, קונה (ומ"ש הסמ"ע סימן רס סק"ב בשם רבינו ברוך שדוקא בהפקר קונה חצרו שלא מדעתו ולא במציאה, כבר כתבו הנה"מ ורעק"א שם שאין כן דעת הפוסקים, ואף במציאה קונה שלא מדעתו, ועי' פרק ג הערה יא)".

ועי' עוד בקהלת יעקב (תוספת דרבנן מערכת אות ח סימן קמ).

נראה על כן שעצים המחוברים לאדמה והם הפקר, וזוכה בקרקע מדיני ירושה זכה אף בהפקר, ואינו צריך לעשות בעצי ההפקר פעולות קנין כיון שזכה בהם בקנין חצר.

פירות ומצא בהן מעות הרי אלו שלו ולא אמר' דתגר קני להו כי הוו ברשותיה משום דאינן עשויין למצוא עכ"ל גם מההיא דאלו מציאות היה משכירו לאחרים אפילו מצא בתוך הבית הרי אלו שלו והתם נמי פי' ר"י דאין חצירו קונה לו הואיל ולא שיכח וכן כ' רבינו אבי העזרי כדפרישית ושולם אביגדור בר' אליהו הכהן".

וכאן שהאילנות עומדים בחצרו זכה בהם, ודינם כנכנסים לדעתו.

וכן נראה מדברי פתחי חושן (ח"ב [אבידה ומציאה] פ"ט – כיצד זוכה המוצא במציאה) שכתב:

"ו. מציאה שנמצא בחצירו של אדם זכה בה בעל החצר, אף על פי שאינו יודע מכך, ומכל מקום אינו זוכה במציאה שלא מדעתו אלא בדבר שיכול לעלות על דעתו שיבא, או שעתיד להמצא על ידו, אבל בלאו הכי אינו זוכה, ואם קדם אחר ונכנס

הערת הרה"ג יעקב אריאל

המפקיר את פירותיו פטור מתרו"מ בתנאי שיאפשר לכל מאן דבעי להיכנס לרשותו ולקטוף פירות כאוות נפשו. לכן עליו לתלות מודעה ברורה בכניסה לרשותו שהכניסה מותרת לצורך קטיפת הפירות (הוא יכול להגביל את שעות הכניסה ע"מ שלא יפריעו לו).

הפקרת העצים אינה הדרך הראויה, שהרי הוא מעוניין רק בהפקרת הפירות, אך אם יפקיר את העצים עצמם משמעות הדבר היא שכל אחד יוכל לגדוע אותם ולקחתם לעצמו. ובודאי לא לכך התכוונו הבעלים שהפקירו. אך הוא יכול להפקיר את העצים לפירותיהם. כלומר כוונתו להפקיר את הפירות בלבד אלא שאת הפירות הוא יכול להפקיר רק לאחר הבאת שלישי, משא"כ הפקרת העצים, ניתן להפקיר אותם לצורך הפירות שיצמחו עוד לפני שהתחילה אפילו פריחה.

ובאשר לחששו של החזו"א להמשך הגידול שלא הופקר וא"כ הוא חייב בתרו"מ כנראה שהוא חשש לסברת התוס' ב"ק סט, א ד"ה כל הנלקט שהק': וא"ת כי קאמר כל המתלקט הא לא היה מועיל למה שגדל אחר כך וי"ל דמ"מ מה שהיו יכולין לתקן היו מתקנים ועוד דשמא היה בטל ברוב ואף על גב דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל מכל מקום מדאורייתא בטיל.

חבל נחלתו

אך בשטמ"ק שם חלקו עליהם: "י"ל דבטל ברובא. ואע"ג דאמרינן דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל והכא יש לו מתירין על ידי חילול יש לומר דהכא כיון דלא אפשר הוי כדבר שאין לו מתירין. אי נמי הא דאמרינן דלא בטיל היינו באיסור שניכר ואחר כך נתערב אבל זה שלא הוכר מעולם מתבטל".

וכן הגר"א באו"ח סי' שכ, ב סובר שהלכה לא כד' התוס' שהרי השו"ע חולק עליהם ופסק שאם יש יין בגיגית שהענבים בתוכה, אף על פי שהענבים מתבקעים בשבת בגיגית, מותר לשתותו בשבת, שכל יין היוצא מהענבים מתבטל ביין שבגיגית. וביאר הגר"א שם:

"אע"ג דדבר שיש לו מתירין הוא כיון שלא ניכר האיסור מעולם ומתבטל מעט מעט ועיין תוספות דבבא קמא ס"ט א' סוף דבור המתחיל כל ואף על גב דדשיל"מ כו'. ודוחק דמאי צניעות דמ"מ יכשלו באיסור דרבנן וטוב לעשות כמתניתין לציין אבל לפי מ"ש כאן ניחא".

סימן לה

מיץ מלימון לא מעושר בתה

"ושאר כל מי פירות - חוץ מיין ושמן. ומה שפרט אלו הג' מינים לפי שרגילין לעשות מהן משקה יותר משאר פירות".
"מחייב קרן וחומש - זר האוכלן בשוגג דחשיב להו משקה".
"ור' יהושע פוטר - מחומש אבל קרן מחייב ולכתחלה אסורים לזרים".

עוד נאמר במשנה הבאה בתרומות (פ"א

מ"א):

"אין עושין תמרים דבש ולא תפוחים יין ולא סתוניות חומץ ושאר כל הפירות אין משנין אותם מבריייתן בתרומה ובמעשר שני אלא זיתים וענבים בלבד. אין סופגין ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים. ואין מביאין בכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים. ואינו מטמא משום משקה אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים. ואין מקריבין על גבי המזבח אלא היוצא מן הזיתים ומן

שאלה

הייתי בבית אבלים, הוגש למנחמים תה עם לימון, הלימון שנסחט נקטף מעץ בחצר (תוך כדי הניחום) ולא עישרו אותו, האם מותר לשתות את התה, ואם כן אלו פעולות צריך לעשות לצורך כך?

תשובה

א. נאמר בתרומות (פ"א מ"ב): "דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ סתוניות ושאר כל מי פירות של תרומה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ורבי יהושע פוטר".... היינו, היוצא מתוך פרי שהוא תרומה נחלקו עליו התנאים, ורבי יהושע, שהלכה כמותו, סבר שאין משלמים עליו קרן וחומש ומשמע שבכל אופן אסור לשתותו. פרש הרא"ש (תרומות פ"א מ"ב): "חומץ סתוניות - ענבים שאינם מתבשלין עד ימות הסתיו".

סימן לה – מיץ מלימון לא מעושר בתה

הענבים".

פרש הרא"ש:

"אין עושין תמרים – אם הם של תרומה ומעשר שני כדמפרש בסיפא: הך דאין סופגין ארבעים וההיא דאין מביאין ביכורים מוקי בפרק העור והרוטב כר' יהושע וגבי ביכורים כתיב את ראשית פרי האדמה ותני רב יוסף פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקה יכול הביא ענבים ודרך ת"ל תביא. בפרק כל שעה משמע הא דאין לוקין משום ערלה על היוצא משאר פירות משום דזיעה בעלמא הוא ובפרק העור והרוטב משמע דמקרא נפקא לן דמוקי לה כר' יהושע דאית ליה דוק מינה ואוקי באתרה וגמר ביכורים מתרומה והדר מייתי עלה פרי פרי מבכורים, וגם בכיצד מברכין קאמר דמברכים על דבש תמרים שהכל ומוקי לה כרבי יהושע ומשום דזיעה בעלמא הוא".

"ע"ג המזבח – שמן למנחות ויין לנסכים".
ב. נאמר בחולין (קכ ע"ב): "דתניא: הטבל והחדש וההקדש והשביעית והכלאים, כולן – משקין היוצאין מהן כמותן". כלומר לגבי איסורי אכילה והנאה משקים היוצאים מהם כמותם ולוקים עליהם. הובאה (שם) מחלוקת ר"א ור"י בתרומות. לפי הבבלי בחולין מחלוקת ר"א ור"י היא בלימוד של דון מינה ומינה. ולפי ר' יהושע מי פירות פטורים מן התורה ואסורים לאכילה לזרים מדרבנן, וכן חלקו באיסורם בביכורים ובערלה. לר' יהושע מי פירות (פרט ליין ושמן) אינם אסורים מן התורה אלא מדרבנן בלבד. וכ"נ מהרמב"ן בחולין. סיכם בפסקי ריא"ז (חולין שם, בשיטת הקדמונים): "וכן בשאר כל האיסורים, כגון הטבל והחדש וההקדש והשביעית

והכלאים, משקין היוצאין מהן כמותן. פירות של ערלה אין לוקין על המשקין היוצאין מהן אלא במשקין היוצאים מן הענבים ומן הזיתים בלבד. וכן בתרומה ובביכורים מן התורה אין משקין היוצאים מהם כמותם אלא ביוצא מן הזיתים והענבים בלבד. וכל זה מבואר בפרק העור והרוטב. ושאר פירות מים שלהם איסורן מדברי סופרים".
ג. לפי הירושלמי בתרומות מחלוקתם היא במי פירות שזבו מהפירות לאחר שראו פני בית, שלרבי יהושע דינם שאסור לשתותם וחיבים עליהם קרן בלא חומש והם טבל גמור (בי' הגר"א לירושלמי). נראה כי לא נפסק כהסבר המחלוקת בירושלמי. ונפסק להלכה כר' יהושע בערלה, טבל, תרומה שאין עוברים מן התורה במי פירות אבל אסור לשתותם מדרבנן.

הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ב) פסק: "וזר שאכל דבש תמרים ויין תפוחים וכיוצא בהן בשגגה אינו חייב לשלם, ואם אכל במזיד מכין אותו מכת מרדות". ואף הראב"ד הסכים עמו.

נוה"כ של הרמב"ם הסכימו שאין חייבים מן התורה על מי פירות אבל אסור לשתותם מדרבנן, וה"ה לגבי מי פירות של טבל.

וכ"פ הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"י הכ"ב): "הטבל והחדש וההקדש וספיחי שביעית והכלאים והערלה משקין היוצאין מפירותיהן אסורים כמותן ואין לוקין עליהן, חוץ מיין ושמן של ערלה ויין של כלאי הכרם שלוקין עליהן כדרך שלוקין על הזיתים ועל הענבים שלהן".

ד. וכן לגבי ברכות הנהנין נאמר בברכות (לח ע"א): "ואמר מר בר רב אשי:

חבל נחלתו

או שכיון שהם אינם חייבים מן התורה הפרשה כזאת לא תחול. (ב) האם ניתן להפריש מפירות שלמים על מי פירות כיון שזה כמפריש מן החיוב על הפטור.

נראה ברור שאם הפריש על הפירות טרם שהוציא מהם מי פירות – מי הפירות מותרים וכן עדיף, ומוציא מכל הספיקות.

ו. הביאו האחרונים בשם הגר"ז הלוי מבריסק שמיצי פירות טבל אסורים ולא מהני להם הפרשה. וטעמו שהמיץ נאסר כיון שהוא **משקה היוצא מפירות באיסור טבל**, אבל לא מועילה להם הפרשה, כיון שזו זיעה בעלמא ואין עליה שם פרי.

כתבו באנ" תלמודית (כך כג, ערך יוצא מן הטמא, מן האיסור): "מי-פירות שיצאו מפירות של טבל, יש מן האחרונים שמצדדים לומר שלסוברים שאסורים משום שיוצאים מן האיסור, אותם מי פירות אין להם תקנה להפריש עליהם תרומות ומעשרות (עי' שו"ת הר צבי זרעים ח"א סי' עז ובד קודש ח"ב סי' ג, בשם הגר"ז מבריסק, וכן הביא מועדים זמנים ח"ג סי' רד, אך כתב שאפשר שיכול לתקן ע"י הפרשה מן הפרי, ועי' מעדני ארץ תרומות פ"ב ה"א אות ד), שלדעתם אין עליהם שם טבל, אלא איסור "יוצא מן הטמא", ואין לאיסור זה תקנה בהפרשת-תרומות-ומעשרות (מועדים זמנים שם. ועי' מעדני ארץ שם ביאור אחר, שאין שם תרומה חל על מי פירות כיון שאינם פרי ממש, וכל שא"א להפריש מתוכם, א"א להפריש עליהם גם במקום אחר). **ומדברי ראשונים נראה שיכול להפריש מהם תרומות ומעשרות,**

האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו. מאי טעמא? – זיעה בעלמא הוא. כמאן? כי האי תנא, דתנן: דבש תמרים, ויין תפוחים, וחומץ ספוגיות, ושאר מי פירות של תרומה – רבי אליעזר מחייב קרן וחומש, ורבי יהושע פוטר".

וכ"פ הרמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ד): "...דבש תמרים מברכין עליו תחלה שהכל, אבל תמרים שמעכן ביד והוציא גרעינין שלהן ועשאן כמו עיסה מברך עליהן תחלה בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש".

וכ"פ השולחן ערוך (או"ח סי' רב ס"ח): "דבש הזב מהתמרים, מברך עליו שהכל. וכן על משקין היוצאין מכל מיני פירות, חוץ מזיתים וענבים, מברך: שהכל".
ובאר המשנה ברורה:

"(מה) הזב מהתמרים – וה"ה היוצא ע"י כתישה וסחיטה".

"(מו) עליו שהכל – דמה דכתיב בתורה זית שמן ודבש היינו תמרים היוצא מהן דבש אבל דבש גופא זיעה בעלמא הוא ואינו בכלל פרי".

"(מז) על משקין היוצאין וכו' – כגון יין תפוחים וכו"ג בין אי איתרמי שיצא מאליהן ובין שיצא ע"י כתישה וסחיטה ברכתן שהכל דזיעה בעלמא הוא דאין נקרא משקה אלא היוצא מן הזיתים והענבים בלבד".

ה. לגבי הפרשת תרו"מ ממשקה היוצא מפירות טבל – השאלה לא נידונה בפירוש בש"ס.

שתי שאלות יש לגבי מי פירות: (א) האם ניתן להפריש ממי פירות מיניה וביה

סימן לה – מיץ מלימון לא מעושר בתה

תותים ורימונים. וא"כ כיון שזו דרך ההנאה העיקרית של פרי זה – דוקא ממי פירות – יש להורות להפריש תרו"מ מיניה וביה.

ועי' בתשובות והנהגות (כרך ה' סי' שד) לגבי תרו"מ במיץ תפוזים שהסיק: "ולמעשה נראה שבקבוקי מיץ המצויים שהוא זיעה, וגם שאין כאן אלא נו"ט דטבל, יותר טוב לעשר הפירות קודם סחיטה, ואף שזהו הפרשה קודם גמר מלאכה (שהרי נתכוון לעשותם למיץ) ואסור להפריש קודם גמר מלאכה, מ"מ הלוא בדיעבד חל הפרשה קודם גמר מלאכה, ולענין האיסור לכתחילה יש לסמוך על דעת האו"ש (פ"ח מתרומות ה"ד) דרק בדגן תירוש ויצהר אסרו להפריש קודם גמר מלאכה. ולכן ראוי להפריש הפירות קודם הסחיטה (מיהו היום המיץ הנעשה בהכשרים מפרישים ממיץ מיניה וביה, שחוששין שמעורב כאן פירות חיוב ופטור וא"א להפריש מאחד על חבירו, וע"כ מפרישים דוקא אחר שנעשה מיץ שאז אף שמעורב בו חיוב ופטור יכול להפריש מיניה וביה כיון שבלח יש בילה)".

ט. לגבי השאלה בה פתחנו נראה שראוי שלא לשתות מן התה שסחטו לו לימון שלא הופרש ממנו תרו"מ, ולכן או שיבקש תה ללא לימון, או שיפריש בצנעא קודם שישתה את התה ע"י שיקח כפית מן התה ויאמר עליה את נוסח הפרשת תרו"מ וישפוך כפית זו לכיור וכד'.

ונתקנים בכך (עי' מאירי חולין קכ ע"ב¹ וכפ"פ פכ"ו² (מהד' לונץ עמ' תפג) ופי' רש"ס לירו' תרומות פי"א ה"ב ומלאכ"ש תרומות שם, ועי' מעדני ארץ שבציון 183 שכ"מ בכמ"ק, וכ"כ חזו"א יו"ד סי' ריד לחולין שם).

נראה שכיון שראשונים ואחרונים סברו שמותר להפריש על מי פירות מיניה וביה ובלאו הכי אסורים בשתיה מדרבנן כן ראוי לנהוג, וק"ו שמותר להפריש מפרי על מיץ.

ז. ויש להוסיף שדעת הראב"ד (הל' טומאת אוכלין פי"א ה"ד) לגבי הכשר לקבל טומאה (ואולי ניתן להקיש מדעתו בהכשר לגבי שאר ההלכות), שאין נחשב מי פירות אלא כשזבו מעצמם אבל אם סחט את הפירות נחשבים לגוף הפרי. ז"ל: "וכן בשאר פירות שאינן לא אוכל ולא משקה ואפילו חי שב עליהן בטלה דעתו בכולן לא אמרו אלא במשקין היוצאין מאליהן שהן זיעה בעלמא אבל אם סחטן למשקין הרי הן כעיקר הפירות". וא"כ ודאי בסחיטת פירות לפי הראב"ד מותר להפריש מהפירות עליהם, וכן מיניה וביה. ועי' חידושי ר' מאיר שמחה (חולין קכ ע"ב).

ח. לפענ"ד בלימון יש סיבה נוספת להיתר הפרשה מיניה וביה. בלימון הדרך העיקרית ליהנות ממנו היא בסחיטתו למיץ, ויש שמוסיפים לימון חתוך בהגשת מאכלים מסוימים. ועי' משנ"ב (סי' שכ ס"ק כב) שמשווה בין סחיטת לימונים לסחיטת

1. לשון המאירי (חולין קכ ע"ב): "התרומות שלא הופרשו בפירות צריך להפרישן במה שיוצא מהן אם טחנן או דרכן..."
2. ז"ל ספר כפתור ופרח (פרק כו): "וא"כ אם לא תקן התמרים יתקן הדבש וכן הדין בקנים".

חבל נחלתו

סימן לו

עישור ושכח חלק מהטבל בכליו

שאלה

אדם קטף אגוזי פקן, לאחר שעישור מצא בכיסיו עוד מספר אגוזים. האם צריך לעשר את מה שלא היתה דעתו עליו, או שהנשכחים כלולים בהפרשה הראשונה?

תשובה

א. נאמר בתוספתא תרומות (פ"ג ה"ו): "התורם את הגורן צריך שיכוין את לבו על מה שבקוטין על מה שבתבן על מה שבצדדין על מה שבגורן התורם את הבור צריך שיכוין את לבו על מה שבחרצנין ועל מה שבזגין התורם את הגת (צריך שיכוין את לבו) צריך שיכוין את לבו על מה שבגפת אם לא כיון תניי בית דין שיתרום (את) על הכל".

וכ"פ הרמב"ם (הל' תרומות פ"ד הכ"א): "התורם את הגורן צריך שיכוין את לבו שתהיה זו תרומה על הכרי ועל מה שבקוטעין ועל מה שבצדדין ועל מה שבתוך התבן, התורם את היקב צריך שיכוין את לבו לתרום על מה שבחרצנין ועל מה שבזגין, התורם את הבור של יין צריך שיכוין את לבו לתרום על מה שבגפת, ואם לא נתכוון אלא תרם סתם נפטר הכל, שתנאי בית דין הוא שהתרומה על הכל, התורם כלכלה של תאנים ונמצאו תאנים בצד הכלכלה הרי אלו פטורין מפני שבלבו לתרום על הכל".

וכ"פ השולחן ערוך (יר"ד סי' שלא ס"ג וסנ"א), ובשערי צדק (שער מצות הארץ, חכמת

אדם פ"י ס"ב) וכן בערוך השולחן העתיד (הל' תרומות סי' ס סט"ו).

ולפי"ז צריך לדון האם תנאי בית דין הוא אף על מה ששכח.

שכן בפירות שבצדדים או בתבן וכד' הם נמצאים לפניו, והוא מן הסתם רוצה לתקנם, והשאירות של קוטעין וצדדין וכו' הן תמיד חלק מהיבול שחלקו בפירות שלמים וחלקו בצדדים, או זגין ובחרצנים, ולכן תנאי בית דין חל עליהם, וכן לגבי מה שנפל מן הסל הוא חלק מן היבול שהיה לפניו, ולכן בסתמא דעתו אף עליו, ועל כן תנאי בית דין גורם שמפריש אף עליו. אבל מה שבכיסו, לא התכוין עליו ושכחו, ואף פעם לא הצטרף למה שלפניו כשהפריש תרו"מ. ומשול הדבר למי ששכח חלק מהיבול בשדהו כשהוא תלוש, וחלקו היה לפניו בשעת המעשרות. פשוט וברור שאין דעתו על מה ששכח בשדה, ועל כן אף השיעור שהפריש כגון לתרומת מעשר אינו אלא לפי מה שלפניו, ולא מה ששכח. בינתיים לא מצאתי דיון ברור בשאלה על מה היה תנאי בית דין.

ב. בירושלמי (תרומות פ"ג ה"ב) מופיע מקרה שיש בו להוכיח לגבי שאלה דידן: "נשמעינא מן הדא אריסטון אייתי פירין ושייר גו שקא ותרם אתא עובדא קומי ר"י ואמר חזקה על הכל תרם מה כשיעור תורה או כשיעור חבריו אין תעבדיניה כשיעור תורה לית ר' יוסי כרבנן אין תעבדיניה כשיעור חבריו ר' יוסי כרבנן".

ומבאר בידיד נפש: "ועונה: נשמעינא מן הדא נלמד מכאן אריסטון אייתי פירין

בדיבורו, עי' רמב"ם הל' מכירה פרקים כה-כח.

ד. בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ק סי' כג) נשאל: "ע"ד הענין במי שמכר חמצו בארבעה עשר לנכרי כדינו, ואחר הפסח הרגיש ונודע לו שנשכח בתיבתו ב' מדות יין שרף שלא נתנם בחדר הנכרי תוך שאר החמץ"...

הביא זאת האור שמח (הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ז) וכתב: "בשו"ת רעק"א סימן כ"ג, ובתחילת ההשקפה היה נ"ל לפקפק גם בנ"ד, דליכא מעלת הביטול, כיון דהיה סבור דמכרו, והיה בדעתו דאין צריך לבטלו, ושאינן בידו לבטלו, כיון דמכור לאחרים, אך מ"מ י"ל כיון דאמר כל חמץ שברשותו, כיון דאגלאי מילתא דגם זה היה ברשותו הוא בכלל הביטול עכ"ל (=לשון רעק"א). וכסבר' זו מפורש ברבינו נסים פרק השותפין (נדרים) דף מ"ו ע"ב וז"ל, תירצו בתוס' דאין ה"נ כו', אבל הכא במודר הנאה מנכסיו סתם איירי, ואין דעתו על מה שהשכיר. ואי קשיא לך, דהא לעיל פרק אין בין המודר הוי ס"ד דאין דעתו על מה שהפקיר, ואדחי' ליה, איכא למימר דלא דמי, דודאי כשאדם אוסר נכסיו סתם דעתו על כל מה שהוא ברשותו, ולפיכך כיון שאין הפקרו עדיין הפקר ולא המתנה מתנה אף הם בכלל האיסור כו', הרי דהיה סבור דהוי הפקר תיכף, ואין דעתו ע"ז, מכל מקום הואיל ועדיין המה ברשותו, ואיהו אסר נכסיו מה שהן ברשותו, תו גם זה בכלל האיסור, כ"ש גבי ביטול חמץ, וכן

ושייר גו שקא ותרם אריסטון, שם של אדם, הביא פירות וחלק מהפירות נשאר בתוך השק, ומהפירות שהוציא תרם אתא עובדא קומי ר"י באו ושאלו אצל ר"י האם הוא תרם גם על מה שנשאר בתוך השק, או צריך לחזור ולתרום על מה שבשק ואמר ר"י ענה להם חזקה על הכל תרם מן הסתם היה בדעתו להפריש על כל הפירות, גם על מה שנשאר בשק. וגם כאן חזקה שהשני תרם על הכל, גם על חצי הסאה של הראשון".

המקרה הובא כראיה ששותף תורם אף על חבירו, ושותף ודאי זוכר שיש לו שותף החולק עמו. ועל כן הדימוי בין השאלה לעיל למקרה האריסטון הוא לא מלא. באריסטון הוא ידע שפירותיו בשק ורק לא הוציאם מן השק (ואם שכח הדימוי לשותפים לא ברור). אולם בשאלה שלפנינו כלל לא התכוין ולא היה מודע שיש לו עוד פירות בכיסו.

כמו"כ עי' בפירוש הרש"ס לירושלמי שמסביר בדרך אחרת לגמרי את הירושלמי, שלאריסטון היה שותף. ומשנה את הגירסא כדי להתאים זאת עם הדיון בירושלמי על המשנה של שותפים. ולכן לא ניתן להביא ראיה מהמקרה בירושלמי. ג. השאלה שלפנינו היא אם אדם מחיל דין בדיבורו על חפץ מסויים או קבוצת חפצים, האם כוונתו אף על מה ששכח שהוא כלול בדין שהחיל בדיבורו. לכאורה מדיני מקדיש ומוכר ניתן ללמוד שאין אדם מחיל דין בדיבורו אלא על מה שכלל

1. וכן הביא דברי הר"ן הללו בקרבן נתנאל (נדרים פ"ה אות [ש]).

חבל נחלתו

וּכְתַבּוּ תוֹסֵפוֹת (כו ע"א ד"ה דשתי):
"וּאִתּוֹת וּלְיָקֵנִי לִיָּה חֲצִירוֹ לְבַעַל הַגֶּל אוֹ
לְבַעַל הַכּוֹתֵל וִי"ל דַּאִין חֲצִיר קוֹנֵה בְּדַבְּרִי
שִׁיכּוֹל לְהִיּוֹת שְׂלֵא יִמְצָאנוּ לְעוֹלָם כְּמוֹ

הַכֹּא שֶׁהוּא מוֹצֵנֵעַ בְּעוֹבֵי הַכּוֹתֵל וְכֵן מוֹכַח
לְקַמֵּן (עֲמוּד ב) דִּתְנֵן מִצָּא בְּחִנּוֹת וּבְשׁוֹלְחָנוֹת
הֲרִי אֵלוֹ שְׁלוֹ וְאִין חֲצִירוֹ קוֹנֵה לְחִנּוֹנִי אוֹ
לְשׁוֹלְחָנִי לְפִי שֶׁהִמְעוֹת הֵם דְּבַר קֶטֶן וְאִין
סוֹפוֹ הוּא לִימְצָא וְכֵן לְקַמֵּן (דף כז) דְּקֹאֲמֵר
לֹא שֶׁנּוֹ אֵלֵא בְּלוֹקַח מִן הַתְּגֵר דֹּאז הוּי
שְׁלוֹ וְלֹא אֲמַרִי דְּקֵנָה אוֹתָם תְּגֵר כְּשֶׁהִיָּה
בְּרִשׁוֹתוֹ". וְאִמְנָם כֹּאן הוּא מִן הַסֵּתֵם יִרְגִישׁ
לְאַחַר זְמַן שִׁישׁ לוֹ פִּירוֹת בְּכִיסוֹ, וְאֵעֲפֹ"כ
בְּרֵגַע הַהִפְרָשָׁה אִינוּ יוֹדַע מֵהֵם.

וְכֵן כְּתַבּ בְּפִסְקֵי הַרְא"שׁ (בבא מִצִּיעָא פ"ב
ס' ט): "וְחֲצִירוֹ אִין קוֹנֵה לוֹ בְּדַבְּרִי שֶׁאִין
עֵתִיד לְהִמְצָא".

וְעִי' רַמְבַּ"ם (הל' גִּזְלָה וְאִבְדָּה פט"ז ה"ח).
אִף לְגַבֵּי דִידָן נִרְאָה שֶׁאִין הַהִפְרָשָׁה חֲלָה
עַל הַשְּׂכוּחַ, וְהוּא צְרִיךְ לִיטוֹל אֶת הַשְּׂכוּחַ
וְלְהַפְרִישׁ עֲלָיו מִחֲדָשׁ וְנִרְאָה שֶׁמִּפְרִישׁ
בְּבִרְכָּה.

[ז]. לְעוֹמֵת הַקְּבִיעָה שֶׁהִפְרָשָׁה הִיָּתָה רַק
עַל הַיְדוּעַ לוֹ וְלֹא עַל שֶׁאִינוּ יוֹדַע לוֹ –
אִם נִקְבַּע שֶׁהִיָּתָה הַפְרָשָׁה אִף עַל הַשְּׂכוּחַ,
יְכוּלָה לְהִיוּצֵר תְּקֵלָה גְּדוּלָה שֶׁתְּחִיִּב
לְהִישָׂאֵל וְלְהַחֲזִיר אֶת כָּל הַפִּירוֹת לְטַבְּלָם.
שֶׁהֲרִי אִם הַנְּשִׁכַח מִהַפְרָשָׁה הוּא בְּכִמּוֹת
גְּדוּלָה, נִמְצָא שְׂלֵא נִתֵּן תְּרוּמוֹת וּמַעֲשָׂרוֹת
בְּכִמּוֹיּוֹת מִסְפִּיקוֹת, וְאִף אִם נִאֲמַר שְׁבִימִינוּ
אִין נוֹתְנִים מַעֲשָׂרוֹת כְּתִיקָנָם, וְרַק קוֹבְעִים
לְהֵם מְקוֹם, וְנוֹתְנִים פְּחוֹת מְשׁוּוּיִם לְלוֹי
וְלַעֲנִי, וּמַעֲשֵׂר שְׁנֵי מַחֲלָלִים עַל פְּרוֹטָה
אִפִּילוֹ כְּמוֹיּוֹת גְּדוּלוֹת מֵאֵד. אוֹלָם מֵה

הוּא בִירוּשְׁלַמִי תְרוּמוֹת פ"ג הִלְכָה ב',
אִרִיסְטוֹן אִיִּיתִי פִירִין וְשִׁיר גוֹ שְׂקָא וְתֵרֵם
כו', חֲזַקָּה עַל הַכָּל תֵּרֵם, יַעוֹ"שׁ הֵיטֵב, וְזֶה
נְכוּן".

לְעֵנִיּוֹת דְּעֵתִי הַשְּׁוֹאֵת הָאוֹר שְׂמַח בֵּין
מַחִיל דִּין עַל כָּל רְכוּשׁוֹ כְּמוֹ נוֹדֵר אוֹ
מִבְטָל חֲמֵץ, לְמַפְרִישׁ מִפִּירוֹת שְׁלַפְנֵינוּ עַל
פִּירוֹת שְׂבַכְלֵי אִינָה נְכוּנָה. אִם אִין דְּעֵתוֹ
עֲלֵיהֶם אִין לְהֵם אֶת הַדִּין שֶׁהִחִיל בְּדִיבּוּרוֹ.
שֶׁהֲרִי בְנוֹדֵר אוֹ מִבְטָל חֲמֵץ הַתְּכוּיִן לְכָל
רְכוּשׁוֹ, אֲבָל כֹּאן עַל מֵה שֶׁהִתְכוּיִן – חֵל
הַדִּין שְׂקַבַּע לְהֵם, אֲבָל עַל מֵה שְׂלֵא
הַתְּכוּיִן וְהִיָּה שְׂכוּחַ מִמֵּנוּ לֹא יְחוּל הַדִּין.
ה. מִצָּאֵתִי לְגַבֵּי בְרִכַּת הַמִּצְוֹת בְּכִיסוֹ

הַדָּם שֶׁכְּתַבּ בְּדַבְּרֵי חֲמוּדוֹת (חולין פ"ו אוֹת
י): "מְבַרְךְ עַל דְּעֵת שְׁנֵי הַכִּסּוּיִין. וְהִלְכֵךְ אִם
שָׁכַח וְכִיסָה בֵּין שְׁתֵּי הַשְּׁחִיטוֹת וְהִיָּתָה
שְׂכַחְתּוֹ שְׂלֵא יִדַּע שִׁישׁ עוֹד לְשַׁחוֹט
שֶׁנִּמְצָא שְׂלֵא הִיָּתָה דְּעֵתוֹ בְּבִרְכַּתוֹ עַל
הַכִּסּוּיִי זֶה בְּלִבְדֵּי כְּשֶׁחֲזָר וּמְכַסֶּה צְרִיךְ לְבַרְךְ
כ"כ רמ"י וְהוּא פְּשוֹט וְכִמוֹ שֶׁכְּתַבְתִּי עוֹד
בְּשֵׁם הַב"י לְקַמֵּן סַעֲיָף כ"א".

וְכֵן כְּתַבּ (שֵׁם אוֹת כֹּא): "אֲבָל א"צ לְבַרְךְ
עַל כְּסוּי שְׁנֵי. וּפִי' הַב"י דִּהִיֵּינוּ דוֹקָא
כְּשֶׁהִבִּיאוּ לוֹ יוֹתֵר קוֹדֵם שְׁבִירְךְ עַל הַכְּסוּי
שֶׁאֵז דְּעֵתוֹ בְּשַׁעַת בְּרַכָּה עַל שְׁנֵי הַכְּסוּיִים
אֲבָל אִם בִּירְךְ וְאִח"כ הִבִּיאוּ לוֹ יוֹתֵר וְדֹאִי
צְרִיךְ לְבַרְךְ עַל כְּסוּי שְׁנֵי דֵהֵא נִמְלֵךְ הוּא
ע"כ".

וְנִרְאָה שֶׁה"ה לְגַבֵּי מְקָרָה דֵּן כִּיּוֹן שְׂלֵא
הִיָּתָה כּוֹוֹנְתוֹ עַל הַפִּירוֹת שְׂבַכְסוֹ, הֲרִי הֵם
טַבֵּל וְחִיִּיבִים בְּהַפְרָשָׁה.

ו. בְּבַבָּא מִצִּיעָא (כֵּה ע"ב) בְּמִשְׁנָה: "מִצָּא
בְּגֵל וּבְכוֹתֵל יֵשֵׁן – הֲרִי אֵלוֹ שְׁלוֹ".

חבל נחלתו

מסקנה נענה לגבי תרומת מעשר שהיא צריכה להיות מדודה ואם נתן פרי אחד על מאה ומאה שכח נמצא שלא הפריש תרומת מעשר כתיקנה וחלק מן הפירות טבולים לתרומת מעשר ואסורים באכילה!]

נראה לענ"ד שהפרשתו לא חלה על השכוח, והוא צריך להפריש עליו מחדש בברכה.

סימן לז

נר של מתים

ובלילה אין מברכין עליו, וכל שאין מוציאין לפניו אלא בלילה – מברכין עליו".

פרש רש"י:

"כל – מת שהוא חשוב להוציא לפניו נר ביום, אם הוציאו בלילה במוצאי שבת לקבורה – אין מברכין על אותו נר, **דלכבוד עבידא** ולא להאיר".

"וכל – מת שאינו חשוב להוציא נר לפניו ביום אלא בלילה, מברכין עליו אם הוציאוהו במוצאי שבת לקבורה".

"מברכין עליו – דלהאיר עבידא".

היינו, מדובר על נר שהוציאו במוצאי שבת בלילה לקבורת המת, ואומדים אם היו מוציאים לכבוד נפטר זה גם ביום ולכבודו – אין מברכים עליו, מפני שמברכים במוצאי שבת רק על נר שנועד להאיר ולא על נר שהודלק לכבודו של אדם כגון חתן בהולכתו לחופה, או של נפטר. משמע שהיה מנהג להוציא נר לכבוד המת בזמן ההלוויה ועל נר כזה אין מברכים מפני שלא הוצא להאיר, אלא לכבוד הנפטר.

ג. מסתבר שמנהג זה היה קיים בכל עדות ישראל, שכן כתב הטור (או"ח סי' רחצ): "אין מברכין על האור של מתים שאינו עשוי להאיר הלכך מת שהיו

שאלה

מהו נר של מתים?

תשובה

א. נאמר בברכות (פ"ח מ"ו):

"אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עובדי כוכבים **ולא על הנר** ולא על הבשמים **של מתים** ולא על הנר ולא על הבשמים שלפני עבודת כוכבים אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו".

פרש ר' עובדיה מברטנורא:

"ולא על הנר של מתים – דלא אתעביד לאורה אלא לכבוד בעלמא". ופירושו מתבסס על הבבלי כדברי רש"י (ברכות נג ע"א): "נר – לכבוד המת עבידא".

בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ו) נאמר: "רבי חזקיה ור' יעקב בר אחא בשם רבי יוסי בי ר' חנינא הדא דאת אמר בנתונים למעלה ממיטתו של מת. אבל אם היה נתונים לפני מטתו של מת מברכין. אני אומר לכבוד החיים הן עשוין".

ולא בארו מתי והיכן מדליקים נרות לכבוד המת, לפני שנקבר או לאחריו כן.

ב. בברכות (נג ע"א) מימרא: "אמר רב יהודה אמר רב: כל שמוציאין לפניו ביום

חבל נחלתו

ומצאתי בשו"ע המקוצר (להרב יצחק רצאבי, ח"ה י"ד ח"ב, סי' קפ הערה כה) שכתב: "ויש מקומות בתימן שנהגו שכמה אנשים מחזיקים בידיהם נרות לכבוד המת". וכן בספר עריכת השולחן, ילקוט חיים (לרב שלמה קורח, סי' שסב ס"ח) כתב: "כמה מן המלוין נושאים בידיהם נרות דולקים ויש נוהגים שהבנים גם כן מחזיקים בידיהם נרות דולקים".

וכן בספר בית מועד (לרב פנחס קורח, פי"א סעי' טז) כתב: "בחז"ל נהגו ליקח בלוייה נרות ולקים ביום לפני המת בין ביום בין בלילה ויש שנהגו שהבנים מחזיקים הנרות וכן נהגו לקחת מחתה עם מוגמר ובשמים". הספרים שהובאו מתארים הלכותיהם ומנהגיהם של יהודי תימן, ובעדות אחרות לא שמענו ולא ראינו.

שאלתי את הרב יעקב רוז'ה שליט"א, הרב האשכנזי של העיר בת ים, והשיב לי שלא ראה בימינו מנהג זה. ובתור השערה הוסיף, שהמקור למנהג הוא מחמת המציאות שהיו מוצאים מת בלילה עם נרות כדי שיוכלו לקבורו, ומתוך כך השתרש שהוצאת המת צריכה נרות. ודבריו לא נראים עפ"י פשט הש"ס.

מוליכים לפניו נר אילו הוציאוהו ביום והוציאוהו בלילה בנר אין מברכין עליו כיון שגם ביום היו מוליכין לפניו א"כ הוא לכבוד אף על פי שצריכין לו עתה בלילה וכל שאין מוליכין לפניו ביום אם הוציאוהו בלילה בנר מברכין עליו שאותו הוא להאיר".

נושאי הכלים על הטור לא הביאו מאומה בנוסף לנאמר בבבלי, ומשמע שהמנהג היה מוכר ולא ראו צורך לבאר מאומה.

ד. וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רחצ סי"ב): "אין מברכין על נר של מתים, שאינו עשוי להאיר, הילכך מת שהיו מוליכין לפניו נר אילו הוציאוהו ביום והוציאוהו בלילה בנר, אין מברכין עליו".

העיד בספר מנהגי ארץ ישראל (גליס, עמ' שז, סעיף ה): "הספרדים נוהגים באדם גדול שמוציאין לפניו שני נרות של שעוה גבוהים ועבים נר אחד לפני המטה ונר אחד לאחר המטה והאשכנזים לא נהגו בזה והם מוציאים נרות עששיות רק בלילה". ומקורו מגשר החיים (ח"א עמ' קטז). נראה שבזמנו עדיין נהגו כך הספרדים, אולם האשכנזים כלל לא נהגו כך ואינם מכירים זאת.

הערת הרה"ג יעקב אריאל

בילדותי ראיתי בשכונת אהל משה בירושלים שלאחר טהרת המת, השכיבוהו והדליקו שני נרות למראשותיו.

התקרבות כהן לקבר מעבר למחיצה

שאלה

מה המרחק שמותר לכהן להתקרב לקבר, מה הדין אם יש גדר מפרידה והכהן עומד מעבר לה?

תשובה

א. נאמר בסוטה (מג ע"ב):

ואמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב: [מד ע"א] **מת תופס ארבע אמות לטומאה**.

הסוגיא התם ממשיכה לגבי חצר הקבר ולא נעסוק בה.

פרש רש"י: "מת תופס ארבע אמות לטומאה – חכמים גזרו שיהא המת **מטמא** כל הנכנס בארבע אמותיו כדי שלא ירגילו אוכלי טהרות ליקרב לו ויהא סבור שלא האהיל, ויש לחוש שמא יפשוט ידו ויאהיל ולאן אדעתיה". ואף המאירי נקט את **לשונו של רש"י**.

ב. באר בהלכות קטנות לרא"ש (מנחות, הלכות טומאה סי' ח):

"...ולא מיבעיא מיעל לביתה ומנגע ביה דאסור אלא אפ"ל ליכנס לתוך ד' אמות שלו אסור [סוטה מג ב] דא"ר יצחק א"ר יוחנן משום דר"א מת תופס ד' אמות לטומאה וכן לק"ש. ותניא בסוטה פרק משוח מלחמה (דף מד א) חצר הקבר העומד בתוכה טהור. והוא שיש בה ד' אמות דברי ב"ש וב"ה אומרים ד' טפחים בד"א שפתחה מן הצד אבל למעלה ד' אמות. ודוקא חצר הקבר דמסימא מחיצתא. **אבל מת בעלמא תופס**. ומכאן כתב הרב רבי יונתן ז"ל **והוא**

דליכא גדר גבוה י' טפחים בינו ובין המת שאם היה לו כן כיון דאיכא הכירא לא גזרו ביה רבנן, ודוקא **מת שלא נקבר** אבל **נקבר לא תפיס ד"א** דהא בציון משהו סגי כדאמר (מ"ק דף ה ב) אין מעמידין ציון במקום טומאה ולא מצרכינן ציון של ד"א אלא בכל שהוא סגי עכ"ד. ואינה מחוורת אלא קבר של בנין במחיצות מסוימות סגי בהרחקת ד' טפחים אבל קבר שאינו מסויים במחיצות ד"ט (ס"א גבוה י' טפחים) צריך הכהן להרחיק ממנו ד"א ומה שהביא ראייה מציון אינו ראייה דאמר בפ"ק דמ"ק (שם) דאין מציינין אלא על דבר המטמא באהל אבל על הרחקה שגזרו חכמים לא הצריכו ציון כדקאמר התם אין מרחיקין ציון ממקום טומאה שלא להפסיד ארץ ישראל".

עולות מדברי הרא"ש כמה הלכות לגבי הרחקת כהן ממת וקבר. ראשית הרחקת ד' אמות וטומאת כהן מדרבנן היא דוקא במת לפני קבורתו, ולא בקבר. אם יש גדר בגובה עשרה טפחים בין המת לבין הכהן מותר להתקרב עד הגדר. קבר אינו תופס ארבע אמות לפי ר' יונתן, אבל הרא"ש חולק שקבר של בנין שמחיצותיו ברורות יכול הכהן להתקרב עד ארבעה טפחים, לעומת זאת קבר שאינו מסויים במחיצות צריך כהן להרחיק ממנו ארבע אמות.

ג. הרמב"ם (הל' אבל פ"ג הי"ג) פסק: "מת תופש ארבע אמות שלו לטומאה, וכל כהן שנכנס לתוך ארבע אמות מכין אותו מכת מרדות... אבל אם נכנס לבית הקברות לוקה מן התורה".

חבל נחלתו

העיר בהגהות מיימוניות (אות ה): "וכן קבר תופס ד' אמות אי לא מסיימי מחיצתא אבל אי מסיימי מחיצתא לא..."
באר הרדב"ז: "מת תופס ארבע אמות וכו'. איתא בפ' משוח מלחמה מת תופס ארבע אמות לטומאה וחכמים גזרו הכי שלא יבוא להאחיל על המת ולא אדעתיה ומשמע נמי התם דקבר דלא מסיימי מחיצתיה תופס נמי ארבע אמות ולא הוצרך רבינו לכתוב זה דחד טעמא הוא שמא יאהיל על המת או שמא יאהיל על הקבר שהקבר מטמא מן התורה דכתיב או בעצם אדם או בקבר".

משמע מדבריו שהחזיק כטעמו השני של הדרישה גזירת חכמים שמא ייגע. והוסיף: "אבל אם נכנס לביה"ק לוקה... אבל אם יש שם דרך להכנס ולא יאהיל על הקבר ממש אינו לוקה מה"ת ואם עבר בתוך ארבע אמות לקבר מכין אותו מכת מרדות ואם חוץ לארבע אמות לא נטמא".
כתב באהל יצחק (על הרמב"ם): "וכשהוא על הקבר ועשה מחיצה מפסיק ודוקא אם הוא חוץ ממחיצות הקבר ובמחיצות הקבר לבד צריך להרחיק ד' טפחים".

ד. פסק הטור (יו"ד סי' שעא): "אסור לקרב תוך ד' אמות של מת או תוך ד"א של הקבר בד"א שאין הקבר מסוים במחיצות גבוהות י' טפחים אבל אם הוא מסוים במחיצות גבוהות י' או בחריץ עמוק י' א"צ להרחיק ממנו אלא ד' טפחים".
ופסק כאביו שקבר שאינו מסוים במחיצות צריך להרחיק ממנו ארבע אמות (ולא הזכיר כלל את טומאת הכהן שנכנס לפניו מד' אמות).
באר הדרישה (יו"ד סי' שעא, ז): "אסור לקרב תוך ארבע אמות של מת או של

קבר. מכאן מוכח דאפילו תוך ארבע אמות של מת המונח לפנינו אסור לקרב כהן משום דתופס ארבע אמות או משום גזירה שמא יגע במת עצמו, אף שהוא מונח לפנינו והכל יודעין שאסור ליגע במת מכל מקום לא מיחשב כמו מחיצה גבוהה עשרה טפחים דמועיל. וכן המרדכי והגהות מיימוניות כתבו דאסור וב"י הביאם עיין שם. **ולא כמו ששמעתי מקילין לכהן הדורש עליו לעמוד אפילו תוך ארבע אמות של מת כיון שהמת מונח לפנינו וניכר**".

הדרישה מוסיף טעם חדש לד' אמות – גזירה שמא יגע במת עצמו אף שהאיסור ידוע. ולא כמקילים לסופד להתקרב פחות מד' אמות כיון שהאיסור ידוע.

ד. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שעא ס"ה): "אסור לקרב בתוך ארבע אמות של מת או של קבר. בד"א, שאין הקבר מסוים במחיצות גבוהות י' טפחים, אבל אם הוא מסוים במחיצות גבוהות עשרה טפחים, או בחריץ עמוק י' טפחים, אין צריך להרחיק ממנו אלא ד' טפחים. (ומותר לכהן לעמוד אצל בית שיש בו מת, ומותר ליגע בכותליו, ובלבד שלא יהא שום דבר מאחיל עליו) (תשובת הרשב"א סימן קל"ו)".

הבית הלל (ס"ק ג) העיר שחריץ אינו כגדר ולכן צריך להתרחק ארבע אמות. הש"ך (ס"ק יח) הביא מן הדרישה שהסתפק בד' אמות של מת האם משום שתופס ד"א או משום שמא ייגע בו. והדרישה כתב שיש מקילים בכך. והש"ך הביא מהרוקח לחלק בין אם מונח בבית או בספינה שתופס ארבע אמות משום קביעותו, לבין בחוץ בזמן נשיאת המיטה

סימן לח – התקרבות כהן לקבר מעבר למחיצה

הכריע שכיון שכל מחיצה לקבר היא משום היכרא ואין חשש שכהן יגע או יאהיל די במחיצה של עשרה טפחים אפילו אינה מלאה אלא יש בה רווחים ורחוקה ארבעה טפחים מן הקברים. וכן הסיק בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' ריג ד"ה שע"א ס"ה).

וכן נאמר לי ע"י הרב רוז'ה בשיחה טלפונית והוסיף שהרב מ"מ שפרן התיר אף במחיצה של צורת הפתח בגובה עשרה טפחים. ולענ"ד יש בכך סיכון כיון שהיא פרוצה, ואם גובהה יותר מגובה הכהן בהחלט אפשרי שיכנס ויעבור את המחיצה מבלי דעת. ולא מצאנו על הקפדה דוקא עשרה טפחים ולא עשרים טפחים.

מסקנות

כהנים צריכים להרחיק מקבר או ממת ארבע אמות. במידה והעמידו מחיצה גבוהה עשרה טפחים במרחק ארבעה טפחים מותר לכהנים לעמוד סמוך למחיצה ואינם צריכים להרחיק ארבע אמות. המחיצה אינה צריכה להיות מקשה אחת אלא יכולה להיות מחיצה ניידת מברזלים או עצים העשויים שתי או ערב או בכל דרך אחרת.

שאינו תופס ארבע אמות ולכן מותרים להתקרב פחות מד' אמות. והביאו הבאר היטב.

הוסיף בערוך השולחן (יו"ד סי' שע"א סכ"ז): "איתא בסוטה [מ"ד א] דמת תופס ד' אמות לטומאה כלומר שהחמירו חכמים שירחיק א"ע ד' אמות מהמת כדי שלא יגע בו ולא יאהיל עליו וכן צריך להרחיק מן הקבר ד' אמות במה דברים אמורים שאין הקבר מסויים במחיצות גבוהות י' טפחים אבל כשיש סביבות הקבר מחיצות של י' טפחים איכא היכרא וא"צ להרחיק רק ד' טפחים דבמקום קצר כזה ודאי יש חשש נגיעה ואהל וה"ה חריץ עמוק י' טפחים הוה כגדר... כלומר שלא תהא בליטה מהגג אשר על הבית ולכן יש שאסרו לכהן הדורש לדרוש סמוך למטת המת כשעומד בתוך ד' אמות להמטה [דרישה] ויש מי שמתיר דווקא בבית סתום שמטמא כל סביביו תופס ד' אמות ולא כשהמטה ברחוב [ש"ך סקי"ח] והמנהג כדיעה ראשונה..."

ה. בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' קלב) כתב שמחיצות ניידות מברזל סביב לקברים מתירות להתקרב לקברים עד ד' טפחים.

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' מב)

הערת הרה"ג יעקב אריאל

בביה"ק זכרון מאיר בב"ב בנו צוה"פ משני צידי השביל החוצה את ביה"ק ע"מ לאפשר לכהנים לעבור בו ולא חששו שמא כהן יעבר את צוה"פ. ואולי בגלל שצוה"פ לא גבוהה היא מהווה מעין מכשול לכהן להזכירו שלא יסטה מהשביל ולא יגע בקברות עצמם.

קרבת מחותנים לעדות

שאלה

שמעון נשוי לאחות אשתו של ראובן. לוי נשוי לאחות ראובן האם הם יכולים להיות להצטרף לעדות בקידושין ובכתובה, ולשאר עדויות בבית דין.

תשובה

א. נלענ"ד שמותר להם להעיד.

בסנהדרין (כח ע"ב): "אמר רב חסדא: אבי חתן ואבי כלה מעידין זה על זה, ולא דמו להדדי אלא כי אכלא לדנא".

פרש רש"י:

"אבי חתן ואבי כלה – בן ראובן שנשא בת שמעון לא נתקרבו ראובן ושמעון בכך – וכשרין להעיד זה לזה בכל עדיות, ולא אמרינן בשביל בנו שנתקרבו ראובן ושמעון נפסל ראובן לשמעון".

"ולא דמו – ראובן ושמעון להדדי".

"אלא כי אכלא לדנא – כמגופה שאינה דומה לחבית".

וכן כתב היד רמ"ה: "אמר רב חסדא אבי חתן ואבי כלה מעידין זה לזה ואין אומרים הואיל ונתקרבו הבנים זה לזה נתקרבו גם האבות לא דמו להדדי אלא כי עוכלא לדנא שאין דומין זה לזה אלא בכיסוי החבית לחבית שאין בהן דיבוק אלא הנחה בעלמא ואינו מגופו של כלי".

וכן באר המאירי: "אבי חתן ואבי כלה מעידין זה לזה שכל שאני פסול מחמת אישות מעיד אני לשאר קרוביו כמו שביארנו ואין זו הרכבה טבעית אלא הרכבה שכנית כמגופת החבית לחבית".

והסביר בתורת חיים: "ולא דמי להדדי

אלא כי אכלא לדנא. פירש"י ז"ל ולא דמי ראובן ושמעון להדדי אלא כי אכלא לדנא כמגופה שאינו דומה לחבית. וקשה לפירושו דאם כן הוה ליה למימר ולא דמי להדדי כי אכלא לדנא דהוה משמע דלא דמו להדדי כי היכי דאכלא לא דמי לדנא אבל השתא דקאמר אלא כי אכלא לדנא משמע דלא דמי לגמרי קאמר כי אם כמו אכלא דדמי לדנא קצת ולא לגמרי. לכך נראה לפ' שהמגופה כשהיא מונחת על החבית איננה דבוקה בחבית כי אם דיבוק מעט לכך קאמר דאבי חתן ואבי כלה אינם דבוקים יחד ולא דמי להדדי אלא כי אכלא לדנא שאינה דבוקה כי אם מעט וכי האי גונא קאמר בסמוך אטו [בקבא דקירא] (בקירא דקבא) אידבקנא בכו, אח"כ מצאתי שכן פי' בערוך ערך אבלא בבי"ת".

ב. פסק הרמב"ם (הל' עדות פי"ג ה"א): "אבי כלה ואבי חתן מעידים זה לזה".

וכ"פ הטור (ח"מ סימן לג, נט): "אבי חתן ואבי כלה מעידים זה לזה".

וכ"פ פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' לג ס"ו): "אבי חתן ואבי כלה מעידים זה לזה".

באר בערוך השולחן (ח"מ סי' לג ס"ה): "אבי חתן ואבי כלה מעידין זה לזה לכתחלה דמחותנות אין שום קורבא רק קירוב דעת, ולכן אף דלענין דיינות אסור לכתחלה כמ"ש בסי' ז' מפני דאוהב אין לכתחלה לדון, אבל בעדות כבר נתבאר דאוהב ושונא כשירים להעיד דלא נחשדו ישראל לשקר בשביל אהבה ושנאה".

חבל נחלתו

וכתבו הט"ז על הסימן בשו"ע, רעק"א בהגהותיו לשו"ע ובחי' החת"ס על השו"ע, שלא אך לפני שנישאו אלא ה"ה לאחר שהחתן והכלה נישאו, אבי הבעל ואבי האשה מצטרפים לעדות וכן מעידים זע"ז.
ג. ונראה שה"ה **לאח של הבעל ואח של אשתו** ראויים להעיד זה עם זה בכת אחת, שאינם קרובים יותר מאבותיהם, ורק על ראובן ואשתו אסורים להעיד מפני שהם ראשון בראשון (עי' שו"ע חו"מ סי' לג ס"ב).
ד. במקרה שלפנינו רחוקים עוד יותר, שהרי הם רק בעלים של אחות הבעל ואחות אשתו, ואם כן אין להם שום צד קרבה, ונראה שאף בדיני ממונות מותרים לדון באותו בית דין.
ה. אמנם מנהג ירושלים שלא ליטול לעדות קידושין וכתובה שום קרובים אף רחוקים מאד (וכן העיר הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים).

סימן מ

ברכת חתנים כשהמברך אינו נוכח בחופה

שאלה
האם ניתן לתת לסב הנמצא בחו"ל שישתתף בשמחת נכדו ע"י ברכת אחת משבע הברכות בטלפון ויוגבר ע"י רמקול (במיוחד עתה בתקופת הקורונה)?

תשובה

א. ברכת חתנים (שבע ברכות) פרט לברכת הגפן) הן ברכות השבח.
כן עולה מרש"י (כתובות ח ע"א ד"ה שמח תשמח) שמסביר על שבע הברכות: "ואשר ברא מפני שהיא נאמרת יחידית ברוב ימי המשתה כשאין שם פנים חדשות לפיכך אינה מן הסמוכות והוצרך לפתוח בה בברוך ולסיים בה בברוך אבל שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו **ואסיפה זו כבוד המקום היא** וברכה זו לכך נתקנה ומשעת אסיפה היא ראויה לברך אלא מכיון שיש

ברכה על הכוס הזקיקה לסדרה עליו מידי דהוה אברכת בשמים וברכת על האור במוצאי שבת"..."
וכן בהמשך (ד"ה משמח חתן וכלה) "ובאחרונה משמח חתן עם הכלה לפי ששמחת ברכה הראשונה לא בשמחת חתונה אנו אומרים שהרי תפלה היא שמתפללים ומברכין שיהו שמחים בהצלחה כל ימיהם לפיכך אין לחתום בה משמח חתן עם הכלה דמשמע איש באשתו אלא ברוך ה' משמח את שניהם לעולם בסיפוק מזונות וכל טוב ובאחרונה **שבח שמשבח להקב"ה** שברא חתונת דיבוק איש באשה על ידי שמחה וחדוה לפיכך יש לחתום משמח חתן עם הכלה שהוא לשון שמחת איש באשה".
וכן עולה מלשון הבית יוסף (אבן העזר סי' סב) בענין ברכות חתנים קודם החופה: "והר"ן כתב בפרק קמא דפסחים (ד. ד"ה ולענין) ולענין ברכת נישואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר שתכנס לחופה לפי

חבל נחלתו

מועדים וזמנים ח"ח סי' א' "וּבְכַמָּה מְקוֹמוֹת הָעֵרְתִי עַל מֵה שְׁנוֹהֵגִים לְהַשְׁמִיעַ בְּרַמְקוֹל בְּרַכַּת אִירוֹסִין וְנִישׁוּאִין, וְעִי"ז שְׁמַגְבִּיר אֶת קוֹלוֹ ע"י רַמְקוֹל אִין אִפְשָׁרוֹת אֶף לְעִשְׂרָה לְשִׁמּוֹעַ אֶת קוֹלוֹ מִמֶּשׁ, שֶׁזֶה חֲשַׁשׁ בְּרַכָּה לְבַטְלָהּ, וּבִיּוֹתֵר הוֹסֵפְתִי שֶׁאֶף שִׁשׁוּמְעִים עֲשֶׂה אֶת גּוֹף הַקּוֹל שְׁלוֹ, אֲבָל כִּיּוֹן שֶׁמְעוֹרֵב בּוֹ קוֹל פְּסוּל (מִהֶרְמַקוֹל) לֹא מוֹעִיל, וְכַמְבּוֹאֵר הֵיטֵב בְּתוֹס' סוּטָה דף י"ז (ד"ה כְּתָבָה) שֶׁקוֹל שִׁיּוּצָא מִפְּסוּל וְכֹשֶׁר, מִתְעַרֵּב הַקּוֹל הַכֹּשֶׁר בְּפְסוּל וְאִינוּ מוֹעִיל, וְכִשְׁמִשְׁמִיעַ בְּרַכּוֹת הַחוּפָּה וְהַנִּישׁוּאִין ע"י רַמְקוֹל הֵיטֵב כִּלְכֵּל בְּלֹא בְּרַכָּה הָאִסוּרָה לְבַעֲלָהּ כְּנֹדָה (ש"מ ז' בְּלֹא בְּרַכָּה הֵינּוּ כְּפִשּׁוּטוֹ בְּלֹא בְּרַכַּת נִישׁוּאִין עֵיין ב"ש ר"ס נ"ה), וְתַמְהָתִי שֶׁלֹּא מִפְּרַסְמִים וּמוֹחִים בְּדָבָר זֶה שֶׁהֵרִי קָרוֹב הַדָּבָר שְׁמוּצִיאִים בְּרַכּוֹת לְבַטְלָהּ."

"אֲמַנָּם לְעַנ"ד אִמֵּת נִכּוֹן הַדָּבָר שֶׁרָאוּי לְמַנּוֹעַ הַרְמַקוֹל בְּבְרַכַּת חוּפָּה וְנִישׁוּאִין, וְאֶף שְׁבִלֵי רַמְקוֹל לֹא יִשְׁמְעוּ כֹּל הַקֵּהֶל, דֵּהָא אִין צְרִיךְ שְׁכּוֹלֵם יִשְׁמְעוּ וְדִי בְּעִשְׂרָה שׁוּמְעִין, מ"מ כִּיּוֹן שֶׁלֹּא נִהְיָו הָעוֹלָם לִזְהָר בְּזֶה, וּמְבַרְכִין חוּפָּה וְנִישׁוּאִין בְּרַמְקוֹל, נִרְאֶה לְלַמֵּד זְכוּת לִישֵׁב מִנְהַגָּם, דִּישׁ לְחַלֵּק בֵּין מְקוֹם שֶׁהַשׁוּמְעִים צְרִיכִים לְבָרֵךְ בְּעִצְמָם אֲלֵא שִׁיּוּצָאִים יד"ח ע"י הַמְבַרֵךְ מִדִּין שׁוּמְעִים כְּעוֹנָה, דֵּאִזְ אִין יוּצָאִים יד"ח כְּשׁוּמְעִים ע"י רַמְקוֹל כִּיּוֹן שֶׁאִינוּ שׁוּמְעִים הַדִּיבּוּר עִצְמוֹ וְל"ש דִּין שׁוּמְעִים כְּעוֹנָה, לְבִין מְקוֹם שֶׁאִין הַשׁוּמְעִים חַיִּיבִים לְצַאת הַבְּרַכָּה מִדִּין שׁוּמְעִים כְּעוֹנָה, אֲלֵא רַק צְרִיךְ שִׁישְׁמְעוּ הַבְּרַכָּה גְרִידָא, דִּי"ל דְּכִיּוֹן שֶׁהוּא דִּין שְׁמִיעָה גְרִידָא, שֶׁאִין עֲנִינוּ אֲלֵא כְּדִי שִׁידַע מֵה שֶׁדִּיבֵר חֲבִירוֹ, ע"כ סָגִי אֶף כְּשׁוּמְעִים קוֹל אַחַר הַנּוֹצֵר מִקּוֹל הַמְדַבֵּר (הַנְּשִׁמַּע בְּשַׁעַת שְׁמַדְבָּר),

שֶׁאִין בְּרַכּוֹת הַלּוֹ אֲלֵא בְּרַכּוֹת תְּפִילָּה וְשִׁבְחָה תְּדַע שֶׁהֵרִי מְבַרְכִין אוֹתָן כֹּל ז' וְכֵן נִרְאֶה מִדְּבַרֵי בֵּה"ג (הַלְכוֹת גְּדוּלוֹת רִישׁ הַל' כְּתוּבוֹת) אֲבָל הַרְמַב"ם כְּתַב שֶׁצְרִיךְ לְבָרֵךְ אוֹתָם קוֹדֵם נִישׁוּאִין וְכֵן דַּעַת הַרְמַב"ן ז"ל (פְּסָחִים ז: ד"ה וְהוּי) וְלֹא מִפְּנֵי שֶׁהִיא בְּכֹל מֵה שֶׁאִמְרוּ כֹּל הַמְצוּת כּוֹלֵם מְבַרֵךְ עֲלֵיהֶם עוֹבֵר לְעִשְׂיָתָן שֶׁהֵרִי אֲלוֹ בְּרַכּוֹת הַשִּׁבְחָה הֵן אֲלֵא מִפְּנֵי שֶׁחוּפָּה יִיחוּד הוּא וְבַעֲלֵי רָאוּיָה לְבִיָּאָה וְכֵלֵא בְּלֹא בְּרַכָּה אִסוּרָה לְבַעֲלָהּ (רִישׁ מִסְכַּת כֵּלָּה) עכ"ל."

בְּרַכּוֹת הַשִּׁבְחָה הָאֵלֵה אֵינָן בְּאוֹת לְהוּצִיא מִיִּשְׁהוּ יְדֵי חוּבָה אֲלֵא חוּבַת הַחֲתוּנָה וְהַמְתַּחַתְנִים שֶׁהֵן תְּאֵמְרָנָה בְּחוּפָּה וּבִשְׂאֵר שְׁבַעַת יְמֵי הַמִּשְׁתָּה. אִם כֵּן לְכַאוּרָה גַּם בְּבְרַכָּה הַנְּשִׁמַּעַת עַל יְדֵי כּוֹלֵם בְּרַמְקוֹל אוֹ אִפִּילוֹ מִחוּ"ל בְּטַלְפוֹן יְכוּלִים לְצַאת בֵּה יְדֵי חוּבָה.

ב. כֵּךְ כְּתַב בְּתִשְׁבּוּבוֹת וְהַנְּהַגוֹת (כֵּךְ ו' ס' רסא) בְּעֵינֵי רַמְקוֹל בְּחוּפָּה:
"בְּמוֹעֲדִים וְזִמְנִים (ח"ו ס' ק"ה) הָעֵרְתִי שְׁדָבָר פְּשׁוּט שֶׁאִין יוּצָאִים בְּבְרַכָּה שִׁשׁוּמְעִים ע"י רַמְקוֹל אוֹ מְכַשִּׁיר שְׁמִיעָה אוֹ טַלְפוֹן אוֹ רַדִּיו, וְהִטְעַם כִּיּוֹן שֶׁקוֹל הַיּוּצָא דֶּרֶךְ הַרְמַקוֹל אִי"ז גְּלִי הַקּוֹל שְׁלוֹ, אֲלֵא שְׁגִלֵי קוֹלוֹ מִיִּצְרִים זֶרֶם חֲשַׁמְלִי שֶׁהוּא מִיִּצֵּר קוֹל דּוּמָה לְשִׁלּוֹ וְדוּמָה לְשׁוּמְעַת בְּרַכָּה ע"י קְלִטַּת דּוּדָאִי אֵינּוּ יוּצָא יד"ח, וְכֵן כְּתַב הַגְּרַש"ז אוֹיְעֵרְבֵךְ זצ"ל שְׁבִירֵר הֵיטֵב הַמְצִיאוֹת וּפְשׁוּט לּוֹ שֶׁאִינָם יוּצָאִים יד"ח, אֲמַנָּם הֵבִיא שְׁרַבִּינוֹ הַחֲזו"א זצ"ל אִמְרוּ לוֹ שִׁיתֵּכֵן דְּכִיּוֹן שֶׁקוֹל הַנְּשִׁמַּע נּוֹצֵר ע"י הַמְדַבֵּר וְגַם הַקּוֹל נִשְׁמַע מִיַּד כְּדֶרֶךְ הַמְדַבְּרִים אִפְשָׁר דְּחֲשִׁיב כְּשׁוּמְעַת מִמֶּשׁ וְיוּצָאִים בֵּהֶם יד"ח (וְכֵן כְּתַב בְּשו"ת אַגְרוֹת מִשֶּׁה אר"ח ח"ב ס' ק"ח), וְעֵיין בְּדַבְּרֵינוּ

שגם בזה יודע מה דיבר חבירו. "ומעתה בברכת אירוסין נראה דלדעת הרמב"ם דהוי ברכת המצוות כמבואר בדבריו (פ"ג מאישות הכ"ג) ודאי החיוב לברך מוטל רק על החתן שהוא מקיים המצוה, אלא שתיקנום לכתחילה לברך במעמד עשרה, וע"כ יש לומר שמועיל גם ברמקול כיון שהחתן העומד סמוך להמברך ודאי שומע את קולו ממש (ולא חיישי' למש"כ דשומע קולות מעורבים אינו יוצא יד"ח), ויש ג"כ עשרה ששומעים, דאף ששומעים ע"י רמקול סגי בהכי כמ"ש, ואף להרא"ש שהוא ברכת השבחה וחיובו אינו רק על החתן בלבד אלא על כל המשתתפים, מ"מ יש לצדד דאי"ז חיוב על כאו"א מהנמצאים בבית אירוסין לברך ויוצאים יד"ח בברכת המברך מדין שומע כעונה, אלא גדר חיובם כן **שעל המשתתפים לדאוג שאחד מהם יאמר השבחה ושאר המשתתפים ישמעו**, וע"כ שפיר מהני ע"י רמקול וכמ"ש".

שאינן צריכים לראות את המברך והסב בחו"ל מתכוין לברך בשמחת החופה, וברכתו נשמעת לכל הציבור על ידי אמצעי הגברה, לכאורה אפשר לשלב זאת בחופה.

ג. חלק על דברי תלמיד חכם שכיון שבחופה או בכל אמירת ברכת חתנים צריך שיהיו עשרה כאמור בכתובות (ז ע"ב, ח ע"ב), וכיון שיש מקפידים שיברך את כל שבע הברכות מברך אחד – אין אדם שלא במקום החופה יכול לברך. סיבת הברכה ע"י מברך אחד הוא שכל הברכות פרט לברכה השביעית (אשר ברא... עם הכלה) הן ברכות הסמוכות אחת לשניה שאינן פותחות בברוך ומסיימות בברוך, ואין ראוי לחלק ולהתמהמה ביניהן.

השיב על כך בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"א סי' צד): "ולפ"ז שאין תלוי בהאדם אלא בהברכה שכיון שתקנוה להיות סמוכה אין דינה בפתיחה אף כשאירע שאומרים אותה בלא סמיכה והיא באותה חשיבות ברכה שיש לה כשנאמרת בסמיכה, לכן אין קפידא גם לחלקם להרבה אנשים אף בשביל צורך קטן, שאין בזה דחוי וקולא באיסורין אלא שבלא צורך אין לעשות כן, ולשנות מכפי שנסדר שתהיה סמוכה וכשאחד אומר יש להחשיבה יותר סמוכה כדהביא כתנ"ה משערי אפרים שאין מחלקין, ואין כוונתו שאסור אלא שאין לעשות כן משום שיותר טוב, אבל אף משום צורך קטן יש להתיר כמו שנוהגין הרבה. ויותר טוב לחלק למי שכיוונו להברכות שנאמרו כבר אבל אם צריכים לחלק גם למי שלא נתכוין יכולים, כי למה שבארתי ליכא דין הפסק אלא בשביל שתתייט היין שהמברכים אין נוהגין לשתות

שגם בזה יודע מה דיבר חבירו. "ומעתה בברכת אירוסין נראה דלדעת הרמב"ם דהוי ברכת המצוות כמבואר בדבריו (פ"ג מאישות הכ"ג) ודאי החיוב לברך מוטל רק על החתן שהוא מקיים המצוה, אלא שתיקנום לכתחילה לברך במעמד עשרה, וע"כ יש לומר שמועיל גם ברמקול כיון שהחתן העומד סמוך להמברך ודאי שומע את קולו ממש (ולא חיישי' למש"כ דשומע קולות מעורבים אינו יוצא יד"ח), ויש ג"כ עשרה ששומעים, דאף ששומעים ע"י רמקול סגי בהכי כמ"ש, ואף להרא"ש שהוא ברכת השבחה וחיובו אינו רק על החתן בלבד אלא על כל המשתתפים, מ"מ יש לצדד דאי"ז חיוב על כאו"א מהנמצאים בבית אירוסין לברך ויוצאים יד"ח בברכת המברך מדין שומע כעונה, אלא גדר חיובם כן **שעל המשתתפים לדאוג שאחד מהם יאמר השבחה ושאר המשתתפים ישמעו**, וע"כ שפיר מהני ע"י רמקול וכמ"ש".

"וברכת הנישואין, אף דיש פוסקים שצריך כל אחד מהמשתתפים לצאת יד"ח בברכת המברך, אולם לא נהגו העולם לזיהר לכוון לצאת יד"ח, ונראה דסברי דאין חובת ברכה על כאו"א מהמשתתפים וכשמברך האחד מוציא השאר מדין שומע כעונה, אלא **גדר חיובם הוא שעל המשתתפים לדאוג שאחד מהם יאמר השבחה ושאר המשתתפים ישמעו**, ובזה גם מהני כשמברך ע"י רמקול וכמ"ש".

"ולכן אף שאני לעצמי נזהר שלא לברך כשמציעים לי לברך ע"י רמקול, אמנם איני מוחה בזה ובפרט שכבר דשו כן רבים ומסתמא סומכין על מה שהבאנו לעיל".

עולה אף לפי דבריו שמעיקר הדין ניתן לצאת בברכת חתנים על ידי רמקול. וכיון

חבל נחלתו

אלא החתן והכלה. ול"ד לתפלה שכל הברכות נחשבו אחד לחשיבות תפלה ואף בין הברכות יש להם כל החומר, ולכן צריך לכוין ולא רק הגומר אלא המתחיל נמי כדכתב הב"ח כדי שתהיה תפלה שלמה לזה ולזה ולא פסקי פסקי שזה א"א בתפלה. ומה שהקילו בטעה ועבר אחר הוא משום דכבר יצאו כל אחד ידי תפלה וחזרת הש"צ הוא ענין צבור שבשביל זה בעצם היו יכולין לחלק מדינא לא החמירו מצד טורה הצבור". א"כ אף שברכות חתנים סמוכות זו לזו ומלכתחילה אין לחלק ביניהן, אם יש צורך כגון לכבד את הקרואים ניתן לחלקן ואין הברכה נפגמת בגלל שאינה סמוכה מאד לחברתה. ואמנם בחי' הר צבי (כתובות ז ע"ב) כתב שלא לחלק אולם לא הביא לדבריו כל ראייה.

ד. אולם כל זאת רק מעיקר הדין. **אולם מן הראוי לא לנהוג כך.** זמן קצר לפני ברכות החתנים ישנה ברכת האירוסין. ברכה זו לפי הרמב"ם ועוד ראשונים היא **ברכת המצוות** (אף ששיטת הרא"ש שהיא

ברכת השבח), היינו מי שצריך לאומרה הוא החתן המקדש את אשתו קודם הקידושין עצמם (עי' בספרי חלק טו סי' מח בו דנתי בהפסק, בחלק מהחופות, בין הברכה לקידושין). כברכת הקידושין לא יוצאים בה י"ח ברמקול (כמב' בתשובות והנהגות לעיל) מפני שהחתן צריך לצאת ידי חובת הברכה. וכמובן שאי אפשר שסב מחו"ל יוציא בברכתו את החתן. וכיון שהבריות לא מבינות את החילוק בין הברכות, סביר להניח שיתירו השתתפות בברכות בטלפון גם בברכת האירוסין, על כן לענ"ד לא ראוי, על אף קורת הרוח של הסב בחו"ל לעשות זאת. ונראה שגם בשאר שבע ברכות' המתקיימות בשבעת ימי השמחה ראוי שלא יברך מי שאינו נוכח בסעודה מאותו טעם.

ואם רוצים לשתף מישהו שיברך מרחוק ניתן להוסיף ברכות ואיחולים שלא בתוך שבע הברכות אלא לפנייהן או לאחריהן, ובכך הוא ישתתף ממקומו בשמחה. אבל לא שיברך אחת משבע ברכות (וכמובן ברכת הגפן יכול לברך אך מי שנמצא בחופה).

סימן מא

המגיפה כמכת מדינה

שאלות

ב. הורים המשלמים שכר למוסד בו לומד ילדם האם חייבים בתשלום אף שילדם לא למד במוסד בתקופת הקורונה? השאלות הן לפי דין תורה ולא לפי חוקי המדינה, וללא התחשבות בנושא חל"ת וביטוח לאומי.

א. מגיפת הקורונה גרמה לכך ששכירים לא יכלו לצאת למקומות העבודה שלהם ועל כן לא עבדו, האם מקום העבודה צריך לשלם להם שכר מלא, או שכיון שאף הוא אנוס, פטור מתשלום השכר?

תשובה

א. המושג 'מכת מדינה' מופיע פעם אחת במשנה ביחס לשכירות בבבא מציעא (פ"ט מ"ו) נאמר: "המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשדפה אם מכת מדינה היא מנכה לו מן חכורו אם אינו מכת מדינה אין מנכה לו מן חכורו, רבי יהודה אומר אם קבלה הימנו במעות בין כך ובין כך אינו מנכה לו מחכורו".

מתבאר ששוכר שדה תמורת תשלום מסויים, ונפסד יבול השדה ממגע חיצוני, אם זו מכת מדינה פוחת המשכיר לשוכר משכירותו, ושניהם נפסדים. ואם אין זו מכת מדינה מי שבידו השכירות נפסד לבדו.

הסביר זאת בערוך השולחן (ח"מ סי' שכא ס"א): "אף על פי שנתבאר דבחוברת אין חילוק בין עשתה שדהו הרבה ובין לא עשתה כלל דנותן לו חכורו מ"מ אמרו רז"ל [ב"מ ק"ג ב] דבדבר שהוא מכת מדינה שכל השדות לא עשו פירות כגון שנפל ארבה וחגב ואכלו כל השדות מנכה לו מחכורו כמו שיתבאר בסימן שכ"ב דבכה"ג אינו יכול לומר להחוכר מזלך גרם דהרי היא גזירה אלהית על כל בעלי השדות וגם בעל שדה זו יסבול ההפסד"10.... ולעומת זאת אם רק הנזק נתהווה אך לשוכר הזה ואינו מכת מדינה רק הוא נפסד ואנו אומרים לו שמזלך גרם.

ב. עפ"י המשנה בב"מ פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' שכא ס"א):

"החוכר או המקבל שדה מחבירו, והוא בית השלחין או בית האילן, ויבש מעין בית

השלחין ולא פסק הנהר הגדול, אלא אפשר להביא ממנו בדלי, או שנקצץ האילן של בית האילנות, אינו מנכה לו מחכירו. ואם מכת מדינה היא, כגון שיבש הנהר, מנכה לו מחכירו".

ורמ"א הגיה:

"אבל בקבלנות אינו מנכה לו כלום, אלא חולקין במה שנמצא כפי תנאם (המגיד פ' ח' דשכירות ונ"י ר"פ המקבל). והא דאמרינן אם מכת מדינה הוא מנכה לו מן חכירו, הוא הדין בכל כיוצא בזה, דכל מקום שנפסד הענין לגמרי והוי מכת מדינה, מנכה לו משכירותו. ואם אפשר לתקנו על ידי טורח ותחבולות, אינו מנכה לו (מהר"ם פאדוואה סימן ל"ט). וכל מקום שמנכה לו אין חילוק במה שעבר או להבא".

הלכות אלה לגבי חכירה ולגבי קבלן מוסכמות לכל, וניתן ללמוד מהן שבמכת מדינה שני הצדדים סופגים יחד את המכה – בעל הנכס ומי ששכר את הנכס, ובהתאם לתנאי העיסקה כל אחד מן הצדדים נחסר בגלל מכת המדינה. ואין זה משנה אם הקדים לו מעות או לאו וכד'.

ג. הוסיף הרמ"א לגבי מלמד היינו אדם שנשכר למלאכה, ואינו יכול לעשות מלאכתו משום מכת מדינה:

"וכן פסק מהר"ם על מלמד שגזר המושל שלא ילמוד, דהוי מכת מדינה וכל ההפסד על בעל הבית (מרדכי פרק האומנין). ויש חולקין וסבירא להו דמכאן ולהבא בדין חזרה קאי, כמו דאמרינן לעיל סימן ש"י לענין השוכר חמור ומת, ואם לא חזר איהו דאפסיד אנפשיה ומחל (מהר"ם פאדוואה¹

1. מהר"ם פדואה הוא בן דורו של הרמ"א ובן דוד של אם הרמ"א, וכאשר מהר"ם פדואה הדפיס את

חבל נחלתו

מהר"ם פדואה שדעתו היא שהשוכר יכול לחזור בו. ועי' פ"ת (סי' שכא ס"ק א).

וכיון שהדעות רבות וארוכות ואינן ברורות, אביא סיכומו של בעל פתחי החושן (פ"ו סוף הערה כט):

"ולאחר שהבאתי דברי האחרונים בביאור המחלוקת שבין המהר"ם פדואה והרמ"א, אנסה בע"ה לסכם דבריהם:

"דעת המהרמ"פ שבמקום קלקול שייך דין חזרה מכאן ולהבא, בין במכה פרטית ובין במכת מדינה, וממילא לא שייך דין ניכוי אלהבא, דכל שאינו חוזר הרי מחל, וראייתו משוכר את החמור ומת בחצי הדרך שאינו משלם אלא חצי הדרך שהלך, ולא חילקו בין מכת מדינה למכה פרטית אלא במקום דלא שייך חזרה, כגון מקבל שדה ואכלה חגב, שהוא על העבר, שבמכת מדינה מנכה מחכורו ובמכה פרטית אינו מנכה, שמזלו של שוכר הוא".

"ודעת הרמ"א שאין ראייה מחמור שמת שהיא מכה פרטית, ומשמע לכאורה שסובר שבמכה פרטית אין דין חזרה, ולא נתבאר טעמו, ומצד הסברא דהוי מום במקח ודאי שאין חילוק, וכמ"ש מהרמ"פ, אלא שלכאורה סברתו צ"ע, דמנא לן שבחמור שמת הוא מדין חזרה ולא מדין ניכוי, וע"כ צריך לומר שדין ניכוי לא שייך במכה פרטית וע"כ מדין חזרה הוא, וגם הרמ"א אפשר שמודה שיש דין חזרה במכה פרטית, אלא שחולק על המהרמ"פ שסובר שבמקום שהיה לו לחזור ולא חזר אמרינן

הנזכר לעיל). והסברא הראשונה נראה לי עיקר".

עולה כי בשכיר למלאכה הדין שונה. לפי שיטת מהר"ם חיובי השכירות ביניהם ממשיכים והשוכר חייב בשכרו של השכיר כפי שקבעו ביניהם אעפ"י שהשכיר לא עשה עבור המשכיר ששכרו – מאומה! והשכירות ביניהם ממשיכה עד לאחר תקופת השכירות, ונראה תמוה מדוע אינם **חולקים בהפסד** כמו בחוכר? והרי זו מכת מדינה שלמדנו שמנכה לו מחכורו.

לעומת זאת, לפי מהר"ם פדואה השוכר יכול להסתלק מן השכירות כשהגיעה מכת מדינה, ואז יכול שלא לשלם לשכיר את שכירותו לאחר שהסתלק מן השכירות. ואם לא הסתלק והוא רוצה להמשיך חייב בתשלומין אף בזמן מכת המדינה. מהר"ם פדואה מודה חלקית למהר"ם (מרוטנברג) שבשכיר השוכר חייב בכל מה שהתנו ביניהם אעפ"י שהשכיר לא עשה מה שהתנו, אמנם מוסיף על מהר"ם שיכול השוכר לחזור בו מן השכירות. אולם נראה שאפשרות החזרה אינה מסבירה מדוע כל מכת המדינה מוטלת על השוכר בלבד.

ד. האחרונים התעסקו רבות בדין זה, יש טוענים שאף הרמ"א סובר שאינו משלם כל שכרו במלמד, ו'מנכה לו מן חכורו', אלא שהרמ"א הביא זאת כדי להוכיח כנגד דעת מהר"ם מפדואה שאין אפשרות שהשוכר את המלמד יחזור בו, אלא צריך לתת לו את שכרו לעומת

הרמב"ם מכספו ומדפיס נוצרי גנב את הגהותיו והדפיס את הרמב"ם, כתב הרמ"א חרם על מי שיקנה את הרמב"ם של הגנב הנוצרי.

שמחל, והיינו שלא יתכן דין חזרה ודין ניכוי באותו ענין, וע"ז כתב הרמ"א שאה"נ שבחמור הוא מדין חזרה ולא מדין ניכוי, משום דלא שייך ניכוי במכה פרטית, אבל במקום דשייך ניכוי, כגון במכת מדינה, אנו דנים דין ניכוי אפילו במקום שהיה לו לחזור. ועוד אפשר דס"ל להרמ"א שבחמור שמת אינו מדין חזרה, וממילא יתכן שבמכה פרטית אין דין חזרה, ומה שאינו חייב אלא בחצי הדרך, הוא משום סברת הרשב"א שבתשובת מיימוני, שיש לחלק בין בית וספינה לחמור".

"והביא הרמ"א ראייה שבמכת מדינה אמרינן דין ניכוי, מדברי המרדכי בשם הר"מ בדין המלמד, שאע"פ שלא חזר שבמכה פרטית ההפסד על המלמד, ובמכת מדינה פסידא דבעה"ב, והיינו דין ניכוי על העבר, וכן בבית שנשרף, שבמכה פרטית מצדד הרשב"א לומר שמשלם כל השכר, ובמכת מדינה מנכה מה שלא דר בו, וצריך לומר שלא נתכוין הרמ"א להשוות לגמרי דין המלמד לבית שנשרף, אלא ללמוד מהצד השווה שבהם שאף במקום שיש דין חזרה לא אמרינן מדלא חזר הפסיד, ודלא כסברת המהרמ"פ, אבל באמת אינם דומים ממש, שבמלמד הוא המשכיר, ובמכת מדינה

מפסיד בעה"ב שהוא השוכר, ואילו בשדה, וכן בבית שנשרף אמרינן שבמכת מדינה מפסיד המשכיר, וכתב הרמ"א בטעם הדבר, שבקרקע שהיא ברשות משכיר, אמרינן שגם הוא יפסיד, משא"כ בשכירות מטלטלין, וכבר עמד הגר"א בתימה שבדבריו, עיין שם (ומ"ש הרמ"א שגם הוא יפסיד, ומשמע שההפסד על שניהם, אפשר דקאי אאכלה חגב וכיוצא בזה שאין ההפסד מוחלט, אלא ניכוי, ונמצא שניהם מפסידים לפי חלקם, משא"כ בבית שנשרף שההפסד הוא מוחלט, כל ההפסד על המשכיר)".

"ומדברי הסמ"ע והש"ך והחת"ס נראה שנקטו להלכה כדעת מהרמ"פ, וגם הוא מודה שבמלמד במכת מדינה ההפסד על בעה"ב², אלא שהסמ"ע סובר **שחולקין ההפסד** והאחרונים דחו דבריו (ועי' לעיל מדברי הנה"מ שלדעת הרמ"א ההפסד על המלמד), ועי' ש"ך מ"ש בזה, ונראה לבאר דבריו, שלא אמר מהרמ"פ שאם לא חזר מחל, אלא בדבר שצריך מעשה בחזרה, כגון במקבל שדה שהיא ברשותו, וכשרוצה לחזור צריך להחזיר השדה לרשות משכיר, וכן בחנות כבנדון מהרמ"פ, אבל במקום שאין מעשה בחזרה, כגון במלמד שאינו לומד, וכ"ש בבית שנשרף שאין מה

2. ז"ל מהר"ם פדואה (סי' פו): "בענין שאלתך על מלמד שברח תלמידו מעירו בעת הקצף כאשר החל הנגף בוניצי"ה ב"מ (=בר מינן) אם חייב התלמיד לתת שכר משלם או לנכות ימי הבטול. הלא אהובי דבר פשוט הוא והלכה רווחא בישראל מפרק האומנים שכל אונסא דמקרי למלמד או לפועלים לבטלם ממלאכה ולא אבעי לאסוקי אדעתיהו של פועל ושל ב"ה א"נ תרווייהו אבעי להו לאסוקי אדעתיהו ששויים בידיעה **אז הוא פסידא דפועל דהמוציא מחבירו עליו הראיה ונאמר שמזל הפועל גרם** ונדון דידן דומה ממש להא דזה שברח מאימת הנגף יקרא אונס בודאי ושניהם שויים בידיעה המלמד והתלמיד ואשר מרי דעובדא תלה זייניה בהג"ה דאשיר"י דבמכת מדינה נותן לו כל שכרו לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי לכנות נדון דידן מכת מדינה וכי כל הדרים בוניצי"ה ברחו ונתבטלו מלמודם הלא מיעוטא דמיעוטא ברחו"...

חבל נחלתו

להחזיר, לא אמריןן מדלא חזר הפסיד, וממילא דנים דין ניכוי על העבר (ועל פי זה נראה שסרה תמיהת החת"ס בדברי הש"ך, עיין שם).

"ונראה שבשוכר חמור ומת, אף על פי שדומה לבית שנשרף ואין מה להחזיר, כיון שאמרו שצריך להעמיד לו חמור אחר, הרי שבה ותבע חמור נעשית התביעה כמעשה חזרה משכירות החמור שמת, ואף כשמת באמצע הדרך ואין לו ממי לתבוע, הרי הנבילה משועבדת לו, משא"כ בבית שנשרף דאיירי בבית זה שאינו יכול לתבוע בית אחר, ועדיין יש לעיין באם לא תבע נמצא שאין כאן מעשה חזרה, ועוד יש לעיין בדברי הש"ך שלכאורה בדין המלמד, בעה"ב הוא המפסיד ועליו מוטל לחזור ולא על המלמד, שוב ראיתי בשו"ת חינוך בית יהודה (סימן ק) שמפרש דברי המרדכי בדין המלמד דאיירי שבעה"ב נתן לו מזונות על שלחנו, ועתה תובע ממנו מה שנתן לו, וע"ז כתב דכיון שמכת מדינה הוא וידע שהוא פטור, ואעפ"כ נתן לו, ודאי מחל ופסידא דבעה"ב".

"ובאורחיה"מ (כלל ז סימן ז) הביא מדברי החת"ס בספר הזכרון במה שאירע אז שהמלמדים והתלמידים נתבטלו מלימודם מחמת המלחמה, וכתב שהוא שילם למלמדים כל שכרם, אבל לגבי הקהל כתב שמכיון שמכת מדינה היא ומזל שניהם גרם, אף על פי שמעיקר הדין נראין דברי המהרמ"פ שכל ההפסד על בעה"ב, קשה להוציא ממון, ע"כ עשה פשר לשלם חצי השכר, עיין שם".

"ומדברי הראנ"ח (סימן לח) נראה דס"ל כהרמ"א, ואינו מחלק בין לשעבר ללהבא, וגם הט"ז פסק לדינא כהרמ"א, וכן בנה"מ,

וכמו שהובאו דבריהם לעיל, וכן הסכים הצ"צ (בפסקי דינים לסימן שכא). ועל עוד לעיל (הערה כו) מדברי האחרונים שבשו"ת משפט צדק שיש ללמוד מדבריהם גם בנדון זה, ונראה דעת רובם שעכ"פ במכה פרטית יש דין חזרה ולא דין ניכוי, ויש עוד כמה פרטים ודקדוקים בדברי האחרונים שעל ידם עלול הדין להשתנות, ויש לדון בכל מקרה עפ"י תמצית הדברים שהבאתי".

בפתחי החושן לא העלה דבר ברור לגבי מכת מדינה בשכיר, ועל אף תשובת מהר"ם שחייבה את המשכיר בכל התשלום במכת מדינה, האחרונים לא קבלוה למעשה.

ה. בהלכות פועלים (פתחי חושן ח"ד [שכירות] פ"ב ס"ט) כתב:

"בא אונס שהוא בגדר מכת מדינה, יש אומרים שיכול בעה"ב לחזור, וכל שלא חזר חייב לשלם שכרו".

פסקו שונה ממה שהעלה בסיכומו שציטטנו, ועל כן ראיתי צורך להביא את מה שכתב החת"ס בספר הזכרון והו"ד בס'

ארחות המשפטים (כלל ז סי' י, עמ' פד):
"ורבו עתה המלמדים והתלמודים אשר שאלו לנפשם מה לעשות בדין זמן זמנים שבטלו מלמודים (=עקב מלחמה) אם יתחייבו שכרם משלם או לא. ואני בעניי אמרתי: דין תורה לא ידעתי, ואני משלם לשכירים שלי שכרם משלם בלי ניכוי כלל (=כנראה המלמדים בישיבתו), ואתם תבצעו הדין ע"ד הפשר לשלם חצי ויפסיד המלמד חצי. וטעמי ונימוקי כי ברור הוא שהוא כדין מכת מדינה, וידוע אריכת ד' הסמ"ע סי' שכ"א ודעתו שיפסיד המלמד כולה, ולכה"פ רצה לפרש דברי מהר"ם ב"ב שיפסיד

ו. נראה לענ"ד שתשובת מהר"ם היא קיצור של תשובת ראב"ן (שאלות ותשובות [בתחילת הספר] סימן צח, ונעלם אף מדברי הרב א"ש כץ בעל אורחות המשפטים) וזה לשונה בשלמות:

"לאיש כלבי קרובי אהובי ר' אליעזר בר' שמשון, אני אליעזר משיב על עסק ראובן ששכר בית משמעון לשתי שנים והקדים ונתן לו השכר של ב' שנים, ובתוך אותן ב' שנים ברחו היהודים מן העיר מפני פחד נפשם וברח גם הוא והניח הבית ריקם, ואח"כ חזרו היהודים וגם הוא, ורוצה שישלם לו שמעון מה שהיה חוץ מביתו, ושמעון משיב בימי היה לפניך ואתה חוכרתו ואיני משלם לך. נראה בעיני טענת ראובן טענה גמורה לפי שמכת מדינה הוא וממתנתין שהבאת, דתנן המקבל שדה ואכלה חגב או שנשתדפה אם מכת מדינה הוא מנכה לו מן חכורו, ל"ש הקדים ונתן החכירה ל"ש לא הקדים דכיון דדינא הכי מה לי הקדים ומה לי לא הקדים, והא דתנן מנכה לו מן חכירו ולא תני יחזיר לו חכירו, אורחא דמילתא נקט דאין חכירה ושכירה משתלמין אלא לבסוף ואם הקדים ונתן ל"ש. ומה שהבאת מהשוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך דקאמר ר' נתן [ע"ט א] אם נתן לא יטול, ההוא כדמפרש ואזיל דקאמר ספינה זו ויין זה ואין השוכר יכול להביא היין שהרי טבע והלך לו ומ"ה לא יחזיר המשכיר מה שנטל, ואילו היה שוכר יכול להביא את היין מי לא מודה ר' נתן דצריך להעמיד לו ספינה או יחזיר לו שכרו, ה"נ כיון דראובן בא ואומר תשלם לי ימי שכירתי חייב להשלים לו. ומיהו מנכה מן חכורו קתני ולא כל חכורו, דכיון דמכת מדינה

הבעה"ב חציה. והנה הש"ך שם חלק עליו ודברי הש"ך ומהרמ"פ נכונים מאד כי נעלם מהסמ"ע דבריו (=של מהר"ם פדואה) שבס"י פ"ו. אך הדבר קשה מאד בעיני, מ"ט להוציא ממון מבעה"ב כיון שהיא מכת מדינה ומזל שניהם שוה בו, ואין לומר שמזלו של זה גרם טפי ממזל של זה. וראיתי בהגהת אשר"י פ' האומנין שכ' דבעה"ב צריך לשלם שכר משולם, ומסיים וצ"ע בפ' המקבל עיי"ש, ונראה דכוונתו למ"ש דהתם גבי חוכר תלי הש"ס במזל של מי גרם, ועוד דהתם החוכר הוא המוחזק שפיר ינכה לבעה"ב גבי מכת מדינה משום דמצי אמר מזלא דידך לחוד גרם, משא"כ במלמד קשה להוציא מבעה"ב, ע"כ הואיל ומסברא נראה דמזל שניהם גרם, ע"כ עשיתי פשר מרצון שניהם וחפצם שיהיה ההפסד של שניהם עכ"ד".

והביא בעל אורחות המשפטים תשובת מהר"ם (פראג סי' שפח) כסיוע להכרעת החת"ס, וז"ל: "דין על ראובן ששכר בית משמעון לב' שנים והקדים ונתן לו השכר של ב' שנים ובתוך אותן ב' שנים ברחו היהודים מן העיר מפני פיקוח נפשם וברח גם הוא והניח הבית ריקם ואח"כ חזרו וגם הוא חזר ורוצה שישלם לו שמעון מה שהיה חוץ מביתו ושמעון משיב בימי היה לפניך ואתה [ברחת] ואיני משלם לך נראה בעיני טענת ראובן טענה ברורה, לפי שמכת מדינה היא, אעפ"כ יחלוקו ההפסד שמעון ינכה לראובן חצי מה ששהה חוץ מביתו ושאר חציו ישלם לו לפי ששמה יהודי אחר שלא נגזר עליו היה שוכר הבית שהרי מיעוט הקהל נשאר ולא ה' נפסד כלום [וכיון] דאיכא לספוקי יחלוקו".

חבל נחלתו

היא על שניהם הוי ההפסד וזה יפסיד מחצה וזה יפסיד מחצה, ה"נ שמעון ישלים לראובן מחצית הימים שהיה חוץ מביטו וראובן יפסיד המותר. וכ"ת הא דלא קתני מנכה לו כל חכורו משום דסתם חגב או נשדפה משתייר בה ומה שיש בשדה יותר על הוצאתו של חוכר יקח המחכיר בחכרנותו והשאר יפסיד ומנכה לחוכר ולהכי קתני מנכה לו מן חכורו והחוכר אינו מפסיד כלום, ה"נ ראובן השוכר לא יפסיד כלום. איברא לא מצית אמרת הכי דמכת מדינה להאי דשניהם הוא לפיכך ההפסד על שניהם, ועוד אפילו את"ל דהתם לא יפסיד החוכר כלום, הכי דינא הוא דיפסיד השוכר החצי, דהתם היתה כל המכה על השדה של מחכיר שהרי נשדפה רובה דבאגה ולא היתה המכה על החוכר, אבל הכא איכא למימר גזירת המכה על שניהם היתה על הבתים להיות בדודים ועל האנשים להיות גולים הלכך לתא דשניהם הוא יחלוקו ההפסד, כדאמרינן בגמרא דהמקבל [ק"ו א] דכל היכא דאיכא למימר משום לתאי דידך הוא מפסיד, ועוד דהתם מצי אמר חוכר למחכיר אילו הות קמך או ביד חוכר אחר מי לא משתדפא, אבל הכי מצי אמר משכיר לשוכר אילו לא שכרת ביתי אז שמא היה שוכרו אחר מאותן שלא נגזר עליהם גלות שהרי נשאר מיעוט הקהל בבית ולא הייתי נפסד כלום, וכיון דאיכא לספוקי בהכי יחלוקו".

האחרונים לא הביאו את תשובת הראב"ן שהיא כנראה מקורו של מהר"ם (ויש בשתי התשובות משפטים זהים).

למדנו מן הראשונים ומן האחרונים שמשנה ראשונה, לא זזה ממקומה, אלא מנכה לו חכורו. ואף בשכירים מנכים להם חצי משכרם, וחצי משכרם משלמים להם. ז. כך סיכם את הכלל המנחה לדין מכת מדינה בערוך השולחן (ח"מ סי' שכא ס"ב): "כללו של דבר כל שכירות שהענין הוא להוציא ריוח מהשכירות כמו שדה לאכול פרותיה או שוכר חנות לסחורה או שוכר מלמד לבנו לאכול פירות תורתו וגם זהו כעין מסחר דאפשר שיקבל תורה הרבה ואפשר שיקבל מעט, הדין בזה דאם אינה מכת מדינה ההיזק הוא על השוכר, ובמכת מדינה ההיזק על שניהם וכן בכל כיוצא בזה אבל בשוכר דבר לבלי לאכול פירותיה אלא חמור לרכוב עליו עד מקום פלוני ובית לדור בה עד זמן פלוני דאין בזה עסק מסחר - אין דנין בזה דין מכת מדינה דאף כשאינה מכת מדינה כיון שנתקלקלו יכול לחזור בו להבא"³.

נראה על כן שגם בימינו כל השכירים שמפאת הגזירות בעקבות המגיפה ישבו בביתם ולא עבדו מקבלים חצי שכרם מהשוכרים אותם על משך ישיבתם בבית, וחצי שכרם מפסיד השוכר. ומשמע שאין השוכר יכול לבטל את השכירות ולפטר את העובדים, אלא במכת מדינה נקטינן

3. מכללו של ערוה"ש עולה שיש הבדל בין שוכר רכב לצרכי בילוי לבין שוכר משאית. בשוכר רכב שלא על מנת להרויח בו, יכול לחזור בו, ואילו השוכר רכב לצרכי עבודה משלם רק מחצית מעלות השכירות לחדשים שישב בביתו.

שצריכים להתייחס לכך במישור של מעביד ועובד.

אולם את הסגר הטילה המדינה, ואין זו מכה משמים כגובאי או כסערה. הסגר עם כל מגבלותיו יצר שיגרת חיים שונה, עם כל הגבלותיו. היינו מכת מדינה שמדינת ישראל הטילה על אזרחיה אינה מכת מדינה כלפי עצמה, ואפילו אם זו הדרך היעילה ביותר לצמצם את המגיפה. אף אין זו מלכות זרה שעושה כל העולה על רוחה ומגרשת ומחזירה, ומפקיעה ומעבירה בעלויות ללא כל אפשרות להתגונן⁴. אלא זו מדינת ישראל שאמורה לפעול לפי דין תורה.

לממשלה יש אמנם **זכות** להטיל סגר לשם צמצום ההדבקה במגיפה, אולם במשפט המלך מצאנו שהמלך **מפצה** על פעולות בכפיה שלו כלפי היחידים.

פסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"ג): "וכן לוקח מן בעלי האומניות כל מה שהוא צריך ועושין לו מלאכתו ונותן שכרן, ולוקח כל הבהמות והעבדים והשפחות למלאכתו ונותן שכרן או דמיהן, שנאמר ולחרוש חרישו ולקצור קצירו ולעשות כלי מלחמתו

כרמ"א שההשוכר אינו יכול להפסיק את השכירות. וכן נראה אף מכללו של ערוך השולחן לגבי שכירים במפעלים או מורים במוסדות הוראה, שכיון ששני הצדדים לא יכלו לדעת מאונס המגיפה ומן הסגר שהמדינה גזרה על הציבור – ממילא צריכים להמשיך בשכירות ולא לפטר אותם, אבל צריכים לנכות להם משכרם. לגבי הורים המשלמים למוסדות למודים על לימוד ילדיהם במוסד, נראה פשוט שכיון שהפנימיות נסגרו, ההורים פטורים על התשלום לפנימיות. לגבי התשלום למוסד על לימוד שבניהם לא למדו, נראה שההורים חשובים שוכרים, והמוסד ובשליחותו המורים נחשבים שכירים ועל כן על ההורים לשלם מחצית הסכום הנותן לאחר קיזוז הוצאות הפנימיה. לדוגמא אם הורה משלם 1500 שקל לחודש, חמש מאות להוצאות פנימיה ו-1000 הוצאות למודים, ישלמו לחודשים שבניהם ישבו בבית 500 שקל מחצית מן ההוצאה ללימודים.

ח. בתשובה זו דנו על הסגר שהוטל בעקבות המגיפה כמכת מדינה, וכך נראה

4. זו לשון שר"ת שבות יעקב (ח"ב סי' פד): "אבל עכשיו בעו"ה שנתרבה עלינו עול הגלות ועלילות שקרי' משונאינו שמעלילין עלינו כאלו הדבר בא ע"י ישראל דוקא וכשהיה הדבר בשנת תע"ג ברוב מקומות שהיו שמה מבני עמינו היה סוגרים רחוב היהודים באין יוצא ואין בא ממש ובדוחק ע"פ שתדלנו' גדול שהניחו להביא להם צרכי מזונותיהם ובאיזה מקומות הוצרכו לילך ולחבות עצמן ביערים ומערות וישראל שהיו בדרך ועל פני השדה היו ממש מופקרים למות ואשרי מי שלא חמאן בצער ודוחק גדול כזה ואין לך שבי גדול מזו דגרע מכולהן דכולהן איתנהו ביה על כן אין צריך לפנים דמצוה זו הוי ממש פדיון שבויים".

חבל נחלתו

שנפגעו מפעולת הסגר. וההפסד אינו אך לנזק הישיר של ייצור יומי בכל מפעל, אלא לכל המצבים של מניעת רווח, כגון אולמות שמחות וכד'.

נראה שאין הממשלה יכולה לומר: כל מה שעשיתי הוא בשבילכם ועל כן איני צריכה לתת דמי בטלה של כל אזרחי המדינה. המלחמה המוזכרת ברמב"ם היא אף מלחמת מצוה והגנה על העם כולו, ובכ"ז אם המלך נאלץ להפקיע אדמות לצורך כלכלת עבדיו – נותן דמיהם.

אם הממשלה תבוא ותטען זו מכת מדינה, אף אני איני חייבת בכל התשלום אלא בחציו וכד', צריך לדון בטיעון זה. אולם מכת מדינה היא לכאורה לא מה שנעשה בבחירה חופשית, אלא כפיה עליונה של הקב"ה כדוגמת רעמים הבאים לפשט עקמימות שבלב. וכאן המגיפה עצמה אינה המכה, אלא את דרך המלחמה איתה הממשלה קבעה. ולכן כאן, יכול להיות שהיה ראוי לשקול אם זו הדרך היחידה למנוע את ההתפשטות של המגיפה, או מן הראוי היה להילחם בה בצורה אחרת, אבל אין כל הטענות הללו פוטרות מתשלום, לפחות תשלום חלקי. נראה על כן כי למדינה אין את הזכות לומר: זאת מכת מדינה, אלא עליה לפצות את כל הניזוקים ישירות או בעקיפין מן הסגר שגזרה על העם כולו במדינת ישראל.

וכלי רכבו, ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו".

וכן בהלכה ו: "ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו אם אין להם מה יאכלו אלא משם, ונותן דמיהן, שנאמר ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו".

היינו למלכות זכות לבחור אומנים לצורך מלכותו או להפקיע שדות לצורך כלכלת עבדיו במלחמה, אולם חייב לשלם את ההפקיע או לשלם למי שכפה לעבוד תחת רשותו, וק"ו לשלם נזקים כתוצאה מפעולותיו. כיון שאין מדובר בפעולת היזק ישירה אלא יצירת מצב חיים מגביל שיש לו הרבה תוצאות ממוניות, נראה שהממשלה חייבת בכל התוצאות הממוניות הנובעות ממעשיה. וכשם שבימי מלחמה היא סוגרת מקומות עבודה (עי' ח"ג מספרי חבל נחלתו סי' סב) ומפצה את מקום העבודה, או מחייבת בעלי רכב למסורם לתקופת מלחמה לידי צה"ל ומשלמת על השימוש ברכב, כן במציאות החירום שיצרה וניזוקו ממנה כלכלית רוב הציבור היא צריכה לפצותם.

התביעה כלפי המלכות-הממשלה היא הן של השוכרים שהפסידו ייצור של כל מה שהמפעלים מייצרים, הן של השכירים המפסידים משכרם, והן כל העצמאים

הערת הרה"ג יעקב אריאל

לשיטת החת"ס יש לשלם לשכיר שהושבת מחצית משכרו. לענ"ד הפשרה הסופית אינה מחצית משכורתו של השכיר, כי יש להביא בחשבון שלמעשה השכיר לא עבד והשכר המגיע לו אינו שכר מלא אלא שכר פועל בטל. ומשכר זה מגיע לו רק החצי, כי גם בעה"ב היה אנוס. כמו"כ יש לנכות משכרו את דמי הביטוח הלאומי, או החל"ת,

סימן מא – המגיפה כמכת מדינה

אם קיבל, ואם החוק מתיר לו לקבל תוספת על מה שקיבל מהמדינה. אומנם בתחילת דבריכם הזכרתם תשלומים אלו, אך יש להזכירם בסיכום. ואם מדובר בגנת ששכרה מקום והמשיכה לשלם דמי שכירות גם בזמן שהגן היה מושבת יש להשתתף בהוצאות אלו.

לדעתכם, גזרת הסגר לא הייתה מכה בידי שמים אלא החלטה אנושית של המדינה והיא שחייבת לפצות את הניזוקים על ידה. לענ"ד החלטת המדינה נבעה משיקולי פיק"נ שמכת המגפה בידי שמים היא שגרמה להם. גם בריחה מן המלחמה בימי החת"ס היתה החלטה אנושית של הבורחים כתוצאה מהסכנה שריחפה על ראשם. ובדומה לזה ניתוח אברי ההולדה של חולה עושה אותו סריס חמה ולא סריס אדם. למרות שרופא ב"ו הוא שסירסו, אך הוא עשה זאת כדי להציל את החולה מפני חשש פיק"נ (ייתכן שאתם נאמנים לשיטתכם במאמר אחר בספר זה 'קווים מנחים לניהול סיכונים לאומי' שהסגר לא היה מוצדק). ובאשר לתשלום פיצויים מטעם המדינה לעסקים שניזוקו כתוצאה מהסגר, הבאתם סימוכין לכך מהרמב"ם הל' מלכים פ"ד שמלך המפקיע רכוש אזרחיו לצרכיו (וצורכי המלוכה) נותן דמיהם. אך לענ"ד הוא פסק במק"א לעניין מלחמה בפ"ה הל' ב-ג: 'מלחמת מצוה...כופה העם לצאת... ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו'. ושם לא כ' שנותן דמיהם. וכן מוכח מהמקור שממנו לקח הרמב"ם הלכה זו בב"ק ס, ב: 'מהו להציל עצמו בממון חבירו? שלחו ליה: אסור להציל עצמו בממון חבירו, (ר"ל תמורת תשלום כמש"כ שם התוס') אבל אתה מלך אתה, [ומלך] פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו'. משמע שללא תשלום. כי שני דינים שונים הם: דין הפקעת ממון לצרכיו ודין מלחמה (ור' לה"מ שם הל' א). ואתם עצמכם השוויתם את היחלצות המדינה למלחמה במגפה למלחמת ישראל מיד צר. וא"כ כל הפקעה מלחמתית אינה מחייבת פיצוי. כי במלחמת מצוה הכל יוצאים אפי' חתן מחופתו ומסכנים את חייהם, לא יהיה ממונם חמור מגופם. ואילה"ק ממש"כ הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ד הל' ו: 'ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו אם אין להם מה יאכלו אלא משם, ונותן דמיהן'. שם הוא לא מפקיע את השדות לצורך ישיר של פריצת דרך למלחמה עצמה, אלא לצורך מזונם של חייליו. זה כלול בצרכיה הרגילים של המלוכה, לכן נותן דמיהן. מה גם שהסגר נועד להצלת בעלי העסקים עצמם ועובדיהם ולא רק להצלת אחרים, וכשאדם מוציא ממון לצורך הצלת עצמו אין מי שחייב לפצותו. אלא שהמדינה רואה את עצמה מחויבת לדאוג לאזרחיה שלא יגועו ברעב, מדין צדקה, כי כך ראוי למלכות של חסד שתנהג, ולשם כך היא נכנסת לגירעון ע"מ לפרנסם, לפחות בכדי קיום, ולכסות חלק מהפסדיהם.

תשובת המחבר:

בלי נדר, בכרך הבא אשיב על שאלות הרב.

חבל נחלתו

סימן מב

תוכנה שנשלחה אליו במרשתת

שאלה

אם אינו רוצה להשתמש בו, זכותו לדבר עם השולח ולבקש ממנו שייקח ממנו את המקרר וכל ההוצאות על השולח.
אם רוצה במקרר צריך לשלם עליו לשולח.

אדם קיבל, ללא הזמנה, תוכנה וקורסים ממוחשבים במרשתת. האם רשאי ללמוד ולהשתמש ללא תשלום?

תשובה

ג. לא ניתן לטעון, זה נהנה וזה לא חסר, שאין ליוצר התוכנה והקורסים שום נזק כי יכול להפיצה לכל מאן דבעי, ואין זה כמקרה שאינו נחלק לשנים ואם הוא אצל ראובן אינו אצל שמעון. ס"ס היוצר עמל ופיתח תוכנה והשתמש בה ללא תשלום משתמש בעמלו של היוצר.
ד. ולכן עליו לשלם כדין נהנה את עלות פיתוח התוכנה, כאשר בדרך כלל דמי הנאה הם כשני שלישי מן השווי של מכירה.

א. מצד היושר ראוי לברר האם התוכנה נשלחה אליו בכוונה, כזכיה בהגרלה או לשם פרסום, ואז הנשלח אליו הוא חלק ממסע פרסום של השולח, והוא אינו צריך לשלם עליו, או שהתוכנה נשלחה אליו בטעות, ואז אם ברצונו להשתמש צריך לשלם.

ב. נדמה זאת למי שפרקו אצלו בבית – מקרר, על אף שלא הזמין מקרר.

סימן מג

כופין על מידת סדום

שאלה

האם סטודנט א' רשאי לשמוע את ההרצאות ולשלם אחר מעשה או שאסור לו לשמוע את ההרצאות ללא רשות (ותשלום)?

תשובה

א. המדובר בקניין רוחני שכן ההרצאות עצמן מוקלטות ושמורות בשרתים אותם שכרה המכללה, וההרצאות ניתנו עבור תלמידי המכללה הזאת.

שני סטודנטים בשתי מכללות לומדים קורס זהה. ההרצאות ניתנות במחשב. (כל סטודנט מקבל קוד לכניסה להרצאות במכללה שלו). סטודנט א' מעוניין ללמוד את ההרצאות של סטודנט ב' במחשב בקורס אותו הוא לומד, ולשלם על כך למכללה של סטודנט ב'. הוא פנה למכללה של סטודנט ב', ותשובתה היתה שאינה מסכימה שסטודנט א' ישמע את ההרצאות אף בתשלום.

סימן מג – כופין על מידת סדום

וישלמו מרצה לאותם נושאים בדיוק, נקים אתר משותף וניקח את המרצה הטוב ביותר והוא ייתן להרצאות במרשתת לכל המכללות, ולא נצטרך כל כך הרבה מרצים לאותו נושא.

אולם אין זה טעם למנוע מתלמיד את ההרצאה הספציפית אלא סיבה להתנהגות כוללת בין המכללות.

ג. נראה שצריך לדון מה הנזק למכללה ב' אם אחרים ישמעו את אותן הרצאות **תמורת תשלום?** ונראה **שאינ בכך שום נזק.** את שכרה תמורת שמיעת ההרצאות המכללה תקבל, וההרצאות ניתנו על מנת שיישמעו לציבור התלמידים, ואין בהן מידע סודי שאמור שלא להישמע לכאלה שאינם מורשים, וא"כ מדוע שימנעו אחרים מלשמע וללמוד את ההרצאות שלהם?!

ד. שנינו באבות (פ"ה מ"י): "ארבע מדות באדם האומר שלי שלי ושליך שלך זו מדה בינונית ויש אומרים זו מדת סדום".

כתב רבינו בחיי¹ (בעל הפירוש עה"ת, בפירושו במס' אבות): "**ויש אומרים מדת סדום,** מצד שלא היו רוצים שיהיו אחרים נהנין מהם כלום על שהיו מואסים הצדקה בתכלית והורגין כל מי שעשאה, והיו מכלין רגלי כל עובר ושב מביניהם, ועל כן ראו רז"ל שפסקו את הדין ואמרו: כופין אותו על מדת סדום, זה (אינו) נהנה וזה אינו חסר זה מדת סדום. ומה שאמרו ז"ל על שמואל הנביא: ותשובתו הרמתה כי שם ביתו, שלא היה רוצה להנות משל אחרים,

מובן גם כן מדוע המכללה אינה מוכנה לחלק קודים בתשלום לכל מאן דבעי, היא רוצה להגן על קניינה הרוחני וממילא אם היא תמסור קוד לאדם שאינו מן המכללה, ואינו מהימן לה, שמא הוא יתחיל לסחור בקניינה והמכללה תינזק בכך שמוצר שהיא עבדה עליו ושילמה על ייצורו (במקרה הנוכחי הרצאה ושכר מרצה) אחרים ישתמשו בו ללא תשלום.

נתינת הקוד לתלמיד הלומד במכללה היא חלק מהסכם הלימודים שבינה לבין התלמיד, ועל אף שיש סיכון שתלמיד יעתיק הרצאה ויסחר עימה בכ"ז זה הוא סיכון שכל מקום לימוד נוטל על עצמו.

בימינו, הרבה מאד מידע עובר דרך המרשתת, אדם המעוניין ללמוד נושא מסויים, משלם לבעל המידע, וזה שולח לו קוד לפתוח את האתר ולקבל את המידע שקנה. לעתים הקוד ניתן עם עוד סיסמאות וכד' או שהוא קצוב לזמן וכד'. אבל עכ"פ כך אדם מוכר את מרכולתו, בין אם זה קורס למנעולנות או קורס ללימוד נגינה בפסנתר וכד', או השתתפות בשיעור שאינו פתוח לכל.

ב. בין מכללות נראה שיש סיבה נוספת שלא לפתוח את הרצאותיהן בתשלום לכל מאן דבעי. אם כל מאן דבעי יכול לשמוע הרצאה פלונית באתר של מכללה א' והרצאה אלמונית באתר של מכללה ב' וכו'. יכולים מתקצבי המכללות לבוא ולומר לשם מה שבמכללה א' ובמכללה ב' ובשאר מכללות בכל מכללה יקיימו

1. בספר עבודת הקודש לר"מ אבן גבאי (ח"א פ"ה, ח"ב פ"ב, ח"ג פכ"ח) מכנה אותו: "רבינו בחיי הדיין".

חבל נחלתו

נוסף לה תלמיד או שניים היא מרויחה על ההשקעה שלה יותר ויותר.

עוד פסק הרמב"ם (הל' שכנים פ"ב ה"ג): "ארץ מרובעת שהיה הנהר מקיף לה מזרח וצפון והדרך דרום ומערב חולקין אותה באלכסון כדי שיגיע לזה נהר ודרך ולזה נהר ודרך, ואם אמר תנו לי החצי שמצד זה שהוא בצד שדי שומעין לו, כללו של דבר כל דבר שהוא טוב לזה ואין על חבירו הפסד כלל כופין אותו לעשות".

נראה על כן שעל המכללה להרשות לשמוע הרצאות בתשלום ממאגריה, אם לא קבוצה שלמה לפחות לבודדים הפונים אליה ומבקשים הרשאה לשמוע הרצאות מסוימות.

ו. ויש לדון האם צריך כפיית בית דין או שכל מי שיכול להשתמש רשאי לכון על מידת סדום.

נאמר בבבא קמא (פא ע"ב) ביחס לעשרה תנאים שהתנה יהושע ב"נ: "מהלכין בשבילי הרשות שלמה (=המלך) אמרה; כדתניא: הרי שכלו פירותיו מן השדה, ואינו מניח בני אדם ליכנס בתוך שדהו, מה הבריות אומרות עליו? מה הנאה יש לפלוני, ומה הבריות מזיקות לו! עליו הכתוב אומר: מהיות טוב אל תקרי רע. ומי כתיב מהיות טוב אל תקרי רע? אין, כתיב כי האי גוונא: אל תמנע טוב מבעליו בהיות לאל ידך לעשות".

היינו שלמה תיקן שילכו בשדות מן הקציר ועד רביעה שניה מפני שאין בכך נזק לבעלים, ובהליכת אנשים בשדותיו

אבל בודאי שהיה רוצה שיהנו אחרים משלו, דהא קיימא לן כיש אומרים זו מדת סדום, ולא קרא תנא קמא, זו מדת בינונית אלא מצד שהוא נקי מן הגזל ואינו חומד ממון חבירו, אבל אם אין אחרים נהנין משלו זו בודאי תכונה רעה בנפשו ומדת סדום היא".

השאלה ההלכתית היא האם כופים במקרה כזה על מידת סדום.

ה. פסק הרמב"ם (הל' שכנים פ"ז ה"ח): "מי שהיו לו חלונות למטה בכותלו ובא חבירו לבנות בפניהן ואמר לו אני אפתח לך חלונות אחרות בכותל זה עצמו למעלה מאלו הרי זה מעכב עליו ואומר לו בעת שתפתח החלונות תרעיד את הכותל ותקלקל אותו. ואפילו אמר אני אסתור כל הכותל ואבנה אותו לך חדש ואעשה בו חלונות למעלה ואשכור לך בית שתדור בו עד שאבנה יכול לעכב עליו ואומר לו אין רצוני שאטרח ממקום למקום, לפיכך אם לא היה שם טורח כלל ואין צריך לפנות אינו יכול לעכב עליו, וכופין אותו שיהיה חבירו סותם חלון זה שלמטה ממנו ועושה לו חלון מלמעלה שזו מדת סדום, וכן כל דבר שזה נהנה בו ואין חבירו מפסיד ואין חסר כלום כופין עליו".

אף במקרה הנוכחי המכללה אינה מפסידה מאומה מכך שסטודנט שאינו לומד במכללה משלם ושומע את אותן הרצאות. להיפך, היא מרויחה ממון על כך. אם לדוגמא היא השקיעה אלף שקל עבור הפקת הרצאה לארבעים תלמידים, ועתה

סימן מג – כופין על מידת סדום

הם כופים את בעלי השדות על מידת סדום שלא למחות וכש"כ שלא להפריע להליכת אחרים.

וכ"כ בשיטה מקובצת (בבא קמא פא ע"ב) בשם גאון: "אל תמנע טוב מבעליו. וכל המונע טוב בזמן שאין לו הפסד נקרא רע".

ומהרש"א (חידושי אגדות בבא קמא פא ע"ב) שאל מדוע בזה נהנה וזה לא חסר של בית לשכירות יכול למחות ולמונעו מלהיכנס לביתו ובשבילי הרשות אינו יכול למחות. ותרץ לגבי בתים: "ויש לחלק כיון דדרך החצירות להשכיר גם אם זה הוא לא קיימא לאגרא יכול הוא למחות ולא מיקרי רע, מה שאין כן הכא דאין דרך למחות לילך בשדות פנויות וכופין אותו על כך מקרא דאל תמנע טוב וגו' וק"ל". ועי' תורת חיים (בבא קמא פא ע"ב).

ז. מוסיף בסיום העמק שאלה (סוף סי' קעא):

"ובזה הנני מבאר מש"כ בעובדא דזונות שבאו לפני שלמה, ואמר המלך לעשות בחינה ולצוות לגזור את הילד ובה העלה תנו לה את הילוד החי היא אמו, ולכאורה אין בזה שמץ דין ומשפט, ומאי קאמר אח"כ כי ראו כי חכמת אלהים בקרבן לעשות משפט. ותו דעיקר הבחינה אינה מכרעת כדאיתא במכות דכ"ג ב' ודילמא אירומי מערמא, ונהי דמפרש הגמ' דיצאה ב"ק ואמרה היא אמו, אבל מכ"מ שלמה פסק הכי לא משום ב"ק אלא מצד הבחינה. ועי' מש"כ הטור חו"מ סי' ס"ה, בשם שו"ת הרא"ש שהוא משום אומדנא, והוא לפי דת' הגמ' מדהא קא מרחמא והא לא מרחמא כו' אבל לס"ד דשלמה

אמר היא אמו קשה".
"לכן נראה דעיקר הפסק היה עפ"י מה שאמרו בב"ק ד' פ"א ב' דשלמה אמרה להא דתניא: הרי שכלו פירותיו מן השדה ואינו מניח בני אדם ליכנס בתוך שדהו מה הבריות אומרות עליו מה הנאה יש לפלוני ומה הבריות מזיקות לו עליו הכתוב אומר מהיות טוב אל תקרי רע, והיינו שאמר שלמה אל תמנע טוב מבעליו בהיות לאל ידך לעשות, וזה הפסק החל בעובדא זו דאחר שהסכימה לגזור את הילד, מה לה אם יותן הילד להשנית, וזה משפט חדש העלה שלמה דכופין על מדת סדום, וכבר ביארנו דליכא מידי דלא רמיזא באורייתא, אלא שאין אנו מוצאים מקום הרמז, ואולי מרומז בהא דכתיב צדק צדק תרדוף, לפי הדרש בסנהדרין ד' ל"ג אחד לפשרה, וביארנו בהע"ד דפי' במקום אשר עפ"י הדין שניהם יהיו מסוכנים, כופין לעשות פשר, וה"ז מהיות טוב וגו', אבל שלמה בחכמת התורה שבו ידע הרמז, וזהו גמרה של תורה, שידע כל הרמזים מה שאפשר להורות ולדון".

הנצי"ב חידש שהכרעת שלמה המלך לתת את הילד לאחת הנשים, מפני שהשניה טענה 'גזור', וכיון שלדידה אין הפסד בהצלת הילד, מה איכפת לה שיינתן לשניה?! ומכאן העלה שלמה שכופים על מידת סדום כשאין לו שום חסרון בכך.

מסקנה

מי שרוצה לשמוע את ההרצאות בתשלום, ויש לו דרך לשומען רשאי, ואין המכללה יכולה למונעו.

חבל נחלתו

סימן מד

אחריות שותף בגניבה

שאלה

היא! – אמר רב פפא: דאמר ליה שמור לי היום ואשמור לך למחר.”

פרש רש”י:

”שמור לי ואשמור לך שומר שכר – וחייב אם נגנבה.”

”ואמאי שמירה בבעלים היא – בעליו של חפץ זה שנגנב במלאכתו של שומר היה, שאף הוא משמר היה לו, וכתוב אם בעליו עמו לא ישלם ודרשינן לקמן: עמו במלאכתו, ואף על גב דבשואל כתיב – לקמן דרשינן ליה נמי אכולהו שומרין, בפרק השואל (בבא מציעא צה, א).”

”ואני אשמור לך למחר – דלאו במלאכתו הוא השתא.”

”השאלני ואשאל לך – אין זה שואל להתחייב באונסין, שאין כל הנאה שלו, שאף הוא משאלו.”

”שמירה בבעלים היא – אשמור לי ואשמור לך קאי, ששניהם זה במלאכתו של זה, אבל השאלני כליך ואני אשאל לך כליי, שמור לי ואשאלך או השאלני ואשמור לך – אין כאן בעלים של חפץ במלאכתו של שומר.”

היינו כולם נחשבים שומרי שכר, מפני שבזמן שאינם בדירה, הנותרים בדירה שומרים על רכושם של היוצאים בדירה, וזהו שכרם שכאשר השומרים יצאו מן הדירה הנותרים ישמרו על רכוש היוצאים.

שלשה שכרו דירה. בזמן ששני חבריו היו מחוץ לדירה ועסקו בפרנסתם, שכח הנשאר, כשיצא, לנעול את הסורג של חלון הדירה. נכנס גנב וגנב מחשב נייד של אחד השותפים האחרים.

האם השותף שהשאיר את הסורג פתוח חייב בתשלום לשותף שמחשבו נגנב?

תשובה

א. המתגוררים בדירה הם שומרי שכר זה לזה¹. (ואפילו לא התנו לפענ”ד, מעצם מצבם).

בזמן שכל אחד נמצא בדירה הוא שומר על מטלטליו בדירה, בזמן שהוא מחוץ לדירה, חבריו שומרים על חפציו.

על כן הם במצב של ‘שמור לי ואשמור לך’. **כאשר השמירה ההדדית אינה באותו זמן**, אלא כאשר כל אחד אינו נמצא בדירה חבריו חייבים לשמור על חפציו.

ב. כך נאמר בבבא מציעא (פא ע”א): **”שמור לי ואשמור לך – שומר שכר.** ואמאי? שמירה בבעלים היא! – אמר רב פפא: דאמר ליה **שמור לי היום ואשמור לך למחר.** תנו רבנן: שמור לי ואשמור לך, השאלני ואשאלך, שמור לי ואשאלך, השאלני ואשמור לך – כולן נעשו שומרי שכר זה לזה. ואמאי? שמירה בבעלים

1. הערת הרה”ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: מנלן שהם שומרים זה לזה, הלא יכול לצאת מן הבית גם כשאין חבריו בבית?!
תשובת המחבר: כן נלענ”ד.

אפילו אמר לחבירו השקני מים ושאל ממנו בהמתו והשקהו ונתן לו את הבהמה הרי זו שאלה בבעלים ופטור, משך את הבהמה בתחלה ואח"כ השקהו אינה שאלה בבעלים וכן כל כיוצא בזה".

וכך פסק הרמב"ם (הל' שכירות פ"י ה"ב): "כל האומר לחבירו שמור לי ואשמור לך הרי זה שמירה בבעלים, אמר לו **שמור לי היום ואשמור לך למחר, השאילני היום ואני אשאילך למחר, שמור לי היום ואשאילך למחר, השאילני היום ואשמור לך למחר** כולן נעשו שומרי שכר זה לזה". היינו הם שומרי שכר זה לזה – אם אין פטור של 'בעליו עמו' ובמקרה הנוכחי מצד השמירה ההדדית אין פטור זה.

ד. אף אם נאמר שראובן, לדוגמא, מכין סעודה משותפת לכל חבריו (או מנקה את הדירה) והוא עסוק במלאכתם, ולכן אם יצא ראובן מהדירה ושמעון פשע ונכנס גנב ונטל את מחשבו של ראובן, נחשוב לכאורה שכיון שראובן בישל עבור כולם, הוא היה במלאכתם, ולכן שמעון צריך להיפטר מדין בעליו עמו. במקרה הנוכחי זה לא נכון, כיון שבזמן שהם בדירה כל אחד שומר על חפציו, וכאשר ראובן סיים את הבישול סיים להיות במלאכתם של חבריו, ורק לאחר מכן כשיצא מן הדירה התחילה השמירה של הנותרים בדירה על חפציו, ועל כן הרי זה כעין: שמור לי היום ואשמור לך למחר שהרי הם שומרי שכר ואין בכך בעליו עמו.

עולה איפוא שהדייר שהתירשל פשע בשמירתו על רכוש חבריו בדירה וחייב על הגניבה כדין שומרים, וכל שכן שהוא שומר שכר (משום שמור לי ואשמור לך) וחייב על גניבה מדין זה.

וכיון שהשמירה זה לזה אינה באותו זמן, אלא כאשר נמצא בעל הרכוש בדירה הוא שומר על רכושו וכאשר חבירו יוצא הוא שומר על רכושו ולהיפך, נמצא שאף אחד אינו נמצא במלאכת חבירו ולכן לא קיים פטור של בעליו עמו.

ג. לגבי פטור 'בעליו עמו' פסק הרמב"ם (הל' שכירות פ"א ה"ג): "המפקיד אצל חבירו בין בחנם בין בשכר או השאילו או השכירו אם שאל השומר את הבעלים עם הדבר שלהן או שכרן הרי השומר פטור מכלום, אפילו **פשע בדבר ששמור ואבד מחמת הפשיעה** ה"ז פטור שנאמר אם בעליו עמו לא ישלם אם שכיר הוא בא בשכרו, בד"א כששאל הבעלים או שכרן בעת שנטל החפץ אף על פי שאין הבעלים שם עמו בעת הגניבה והאבידה או בעת שנאנס, אבל נטל החפץ ונעשה עליו שומר תחלה ואח"כ שכר הבעלים או שאלן אף על פי שהיו הבעלים עומדין שם בעת שנאנס הדבר השמור ה"ז משלם שנאמר בעליו אין עמו שלם ישלם מפי השמועה למדו היה **עמו בשעת השאלה אף על פי שאינו בעת הגניבה והמיתה פטור לא היה עמו בשעת השאלה אף על פי שהיה עמו בעת המיתה או השבייה חייב**, והוא הדין לשאר השומרים שכולן בבעלים פטורין אפילו **פשיעה בבעלים פטור**".

עוד פסק הרמב"ם (הל' שאלה פ"ב ה"א): "השואל בבעלים אפילו נגנב או אבד בפשיעה פטור שנאמר אם בעליו עמו לא ישלם, ובלבד ששאל הבעלים תחלה עם החפץ כמו שביארנו, ואחד השואל את הבעלים או ששכרן ואחד ששואל את הבעלים לאותה המלאכה או ששאלן ושכרן למלאכה אחרת או לשום דבר בעולם,

חבל נחלתו

ה. אולם צריך לעיין על השאלה אף מדין שותפים, שכן שלושתם שכרו בשותפות את הדירה, ולכאורה כל משך שכירות הדירה הם שותפים.

לגבי שותפים כתב הרמב"ם (הל' שאלה ופקדון פ"ב ה"ז): "השואל מאשתו או שותפין ששאלו זה מזה ה"ז **שאלה בבעלים**, ואם אמר השותף לחבירו השאילני היום ואשאילך למחר אינה שאלה בבעלים". היינו, שותפים הם כשומרי שכר על השותפות, לכל משך השותפות. וכאן לכאורה ההפסק בשמירה לא יועיל, כדי שנאמר שהם אינם שותפים – הלא אינם מפסיקים את שכירות הדירה. ואם כן הרי זו שמירה בבעלים שהרי הם התחילו להיות שוכרים בדירה יחדיו, וכל אחד מן השותפים הוא שכור למלאכת שמירה הדירה ועל כן זו שמירה בבעלים.

קשה על דברינו, מדברי הרמב"ם עצמו שכתב שיש בשותפים מצב שאינו שאלה בבעלים. השיב על כך הכסף משנה: "או שותפין ששאלו זה מזה. כתב ה"ה נראית הכוונה ששניהם שאלו האחד מחבירו אבל תמהתי על לשון שותפין וכו'. ואני אומר שנ"ל דהכי פירושה שותפין ששאל אחד מחבירו הוי שאלה בבעלים שהרי בעל הדבר השאל עמו במלאכתו הוא ואם אמר השותף לחבירו השאילני היום ואשאילך למחר, כלומר **אם לא היה להם שותפות אלא זה שא"ל השאילני היום ואשאילך למחר אינה שאלה בבעלים** כמו שנתבאר בפ"י מהל' שכירות. והרב המגיה [הוא מהר"ם פדוואה] כתב שדעת רבינו אפילו שאחד שאל מחבירו קרוי שאלה בבעלים שכל אחד מהשותפים שאל לחבירו בעסק

השותפות ולזה נקט שותפים דוקא ומה שכתב ואם אמר השותף לחבירו השאילני היום ואשאילך למחר אינה שאלה בבעלים י"ל **שכשאמר השותף למחר גילה בדעתו שהיום לא יהיה עמו בשום מלאכה עכ"ל**". עולה שהן הכס"מ והן מהר"ם פדוואה סוברים שהבא בדברי הרמב"ם בהלכה זו העוסקת ב'השאילני היום ואשאילך למחר' עוסקת במצב שאינם עוסקים בשותפות ולא יהיו במלאכת שותפות (מהר"ם פדוואה) ולכן אין זו שמירה בבעלים או שכלל אינם שותפים (כס"מ). אבל לגבי מקרה דנן, הרי הם ממשיכים כל הזמן להתגורר בדירה וא"כ השותפות ממשיכה כל הזמן. ולפי"ז כיון ששותפות היא מצב של בעליו עמו בקביעות, אותו שיצא ללא נעילת הסורג ייפטר מדין בעליו עמו.

ו. צריך לברר מתי שותפות תחשב 'בעליו עמו' ומתי תחשב 'אין בעליו עמו'. לכאורה, כל שותפות שהתחילה במצב של בעליו עמו אף אם בהמשך יהיה מצב שרק אחד עוסק בשותפות הוא יחשב בעליו עמו.

כן נראה מפסיקת השולחן ערוך (ח"מ סי' קעו ס"ח): "השותפין, שומרי שכר הן, שאם נגנב או נאבד מהשותפות ברשות אחד מהם, חייב באחריותו. במה דברים אמורים, בזמן שכל אחד מתעסק בשותפות זמן ידוע, ונגנב לו בזמן שנתעסק בו... אבל אם התחילו להתעסק ביחד, אפילו אם אחר כך נתעסק בו כל אחד לבדו, פטורים, דשמירה בבעלים היא (ואם חייב בפשיעה עיין לקמן סוף סי' רצ"א). ואם מתחלה נתעסק בו אחד לבדו, ואחר כך נתעסקו בו שניהם ביחד, ונגנב, הראשון חייב, שלא היה השני

עם הבעל בכל שעה אבל הוא אינו שכור עמה אלא בשעה שמתעסק בצרכיה".

נראה שמחלוקת הראב"ד והרשב"א היא: האם הבעל במלאכת האשה כל הזמן, או שרק לפרקים, לפי הראב"ד כל הזמן, ואילו לפי הרשב"א אינו במלאכתה ולכן כלים ששברה – חייבת, מעיקר הדין, לולא תקנת חכמים.

ח. בקצות החושן (ש"ע ח"מ סי' קעו ס"ק ה) הביא את דברי המהרי"ט בדבר המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד לגבי אשה ששברה כלים בבית ובארה:

"דשמירה בבעלים הוא. מעשה בא לדינו בשותפין בעסק גיבעלי' שהתנו בתחלת השיתוף שיעסוק כל אחד בחדשו, ונגב ממעות שותפות אצל אחד מהשותפין בחדשו, ובתחלת השותפות היה בעלים עמו, אלא שכבר כלתה השאילה בבעלים קודם שבא לידו ממעות הגיבעלי, ונסתפקתי אי אזלינן בתר משיכת השומר וכשבא לידו מעות השותפות כבר כלתה לה השאילה בבעלים ונתחייב בדין השומרין, או בתר התחלת קבלת השמירה ואז היה שאילה בבעלים שהיה שומר שלו באיזו חפץ. והנה ראיתי מתוך תשובת מוהרי"ט דכל כה"ג הו"ל שמירה בבעלים ופטור ע"ש חלק (ח"מ סי' א') [א' סי' ל'] מ"ש בדברי הראב"ד פרק (כ"ה) [כ"א] מאישות (ה"ט) על מ"ש הרמב"ם דאשה ששברה כלים בעת שעשתה מלאכתה בתוך ביתה דפטורה דאינו מן הדין אלא תקנה כו', וכתב עלה לא מן השם הוא זה אלא מפני שהוא שמירה בבעלים שהוא שכור לה בכל שעה. והקשה שהרי אין הבעל שכור בכל שעה. וע"ש ז"ל, ונראה לקיים דברי הראב"ד כיון שבשעה שנכנסה

עמו במלאכתו כשהתחילה שמירתו, והשני פטור, שהראשון היה עמו במלאכתו כשהתחילה שמירתו"...

עולה מן הש"ע שאם התחילו להתעסק יחד בשותפות, הרי כל השותפות במצב של שמירה בבעלים, אף אם אח"כ רק אחד מהם מתעסק בעסק המשותף. וכך לכאורה צריך לדון לגבי שאלה דידן.

ז. פסק הרמב"ם (הל' אישות פכ"א ה"ט): "האשה ששברה כלים בעת שעושה מלאכותיה בתוך ביתה פטורה, ואין זה מן הדין אלא תקנה, שאם אין אתה אומר כן אין שלום בתוך הבית לעולם אלא נמצאת נזהרת ונמנעת מרוב המלאכות ונמצאת קטטה ביניהם".

השיג עליו הראב"ד: "האשה ששברה כלים בעת שעושה מלאכותיה בתוך ביתה פטורה אין זה מן הדין. א"א לא מן השם הוא זה אלא מפני שהיא שמירה בבעלים שהוא שכור לה בכל שעה".

היינו, לפי הרמב"ם מעיקר הדין אשה חייבת על נזקי כלים בבית מפני שהיא כשומרת שכר, אלא שחכמים פטרוה מפני שלום בית. לעומת זאת הראב"ד פטרה משום שמירה בבעלים שהבעל במלאכתה כל שעה.

כתב על כך המגיד משנה (הל' אישות פכ"א ה"ט): "האשה ששברה כלים וכו'. בהשגות אמר אברהם לא מן השם הוא זה וכו'. והרשב"א כתב בפרק השואל שדעתו נוטה לדעת רבינו ושכן גרסינן בירושלמי בפרק הכותב האשה ששברה כלים בתוך הבית פטורה, שאם לא כן אין לך שלום הבית עד כאן. וזה מבואר כדברי רבינו וכן עיקר עכ"ל הרשב"א ז"ל. וטעם הר"א ז"ל אינו לפי שהאשה היא שכורה

חבל נחלתו

בעצם חיוב שמירה דשותפות, אי הוי חיוב חדש כל רגע, כהרשב"ם, או דהוי חיוב אחד, כהתוס', וזהו חידושו שחידש דהוי חיוב אחד רק בתחילת השותפות, וכהתוס'].

"או דאפשר דבזה לא נסתפק כלל, דודאי לא הוי זה חיוב חדש כל רגע בזמן השותפות, ורק דנסתפק מתי מתחיל שעת חיוב שמירתו, דאפשר דרק בזמן שבאו לידו מעות הגיבעלי, אז הוי שעת חיוב שמירתו, ועל זה הוא דנסתפק, ופשט דהוי רק חיוב בזמן השותפות, ולא בשעת קבלת המעות, אבל עכ"פ בעצם החיוב, אי הוי חיוב חדש בכל רגע, לא היה ספק אצלו כלל, ודלא כהרשב"ם".

לענ"ד, ברור למהר"ט ולקצות החושן שהשותפות מתחילה מהרגע הראשון של יצירתה ונמשכת עד סיומה, ועל כן כל משך השותפות הם בדין שמירה בבעלים. וכן נראה מלשון השו"ע שהובא לעיל: **"אבל אם התחילו להתעסק ביחד, אפילו אם אחר כך נתעסק בו כל אחד לבדו, פטורים"**.

י. יש להעיר, כי חלוק עליהם מהר"ם פדוואה (לעיל בדברי הכס"מ) שכתב שאף בשותפים ישנו מצב של שמור לי היום ואשמור לך מחר, היינו ששניהם אינם במצב של בעליו עמו, וכן נראה משו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תתמ) שם כתוב: "שאלת ממני עלה דהא דקי"ל שותפין שומרי שכר זה לזה הם למאי נפקא מינה **דהא הוי שומר שכר בבעלים ופטור הוא אפילו מן הפשיעה** וכן כתב הרמב"ם ז"ל פ"א מהלכות שכירות וז"ל המפקיד אצל חבירו בין בחנם בין בשכר או השאלו או השכירו אם שאל השומר את הבעלים עם

היא בחיוב שמירת הבית שהוא בשעת נישואין באותו שעה שכור הוא לה, שעדיין היה צריך לעשות צרכיה, ואפילו אם אחר שעשה צרכיה כלתה שכירתו מכל מקום אחר שעה ראשונה אזלין וכו'. ואפילו אם נאמר שכלים אלו לא היו שם באותו שעה, מ"מ חיוב שמירתן לא נתחייבה בעת הבאתן אלא מעת שנשאת לו נתחייבה ובאותו שעה שאול היה אצלה עכ"ל. וא"כ ה"נ דכותה בשותפין הנזכרים שלא נתחייב בשמירה בעת הבאת המעות אלא בתחלת השיתוף נתחייב כל אחד להתעסק מידי חדש בחדשו ובתחלת השיתוף היה שאילה בבעלים ופטור".

עולה מדברי הקצות בהתבסס על המהר"ט שבשותפים מתחילת השותפות הם במצב של שמירה בבעלים, ואפילו האחד אינו מתעסק בשותפות, כיון שהיה בתחילת השותפות בגדר 'בעליו עמו' זה נמשך עד שתיבטל השותפות או שהוא יפרוש ממנה.

ט. בשיעורי ר' דוד (פוברסקי, ב"ב מג ע"ב סי' תשמב) דן בדברי קצוה"ח, ואחר שהביא עיקרי דבריו, כתב:

"וא"כ כתב הקצוה"ח, דה"ה נמי בשותפין באופן הנ"ל, שלא נתחייב בשמירה בעת הבאת המעות, אלא בעת תחילת השיתוף נתחייב כל אחד להתעסק מדי חדש בחדשו, ובתחילת השיתוף היה שאילה בבעלים, ופטור, ע"ש".

"ולא נתבאר היטב בכוונתו, אם חידושו הוא דשותף הוי חיובו רק מה שנתחייב בעידן הסכמת השותפות, אבל אח"כ לא הוי תמיד חיוב חדש, ולכן כיון דבעת השותפות הוי בבעלים, פטור".
[והיינו דאפשר דספיקת קצוה"ח הוי

יא. אולם נלענ"ד שצריך להגדיר את המציאות כך: **כלפי המשכיר** הדיירים שוכרים בשותפות את הדירה, ולכן אם הוא היה שוכר להם בעת השכירות הם נפטרים מכל חיובי שומרים מדין שומרים בבעלים. אבל ביניהם, ביחס לדירה ולגבי חפציו של כל אחד ואחד – הם **אינם שותפים** אלא רק שומרים, ומשתמשים ביחד, כי אין רכוש או משהו משותף ביניהם למטרות רווח אלא שימוש בדירה. ולכן אם לא היתה ביניהם שמירה בבעלים – השותף שפשע חייב בכל התקלות שיצר כלפי חבריו.

היינו, הם שותפים בשכירות הדירה ועל כן שותפתם ביחס לדירה היא שמירה בבעלים. והנ"מ אם אחד השותפים פשע, ונגנב מקרר שהושכר להם עם הדירה – השותף שפשע פטור כלפי חבריו, **אבל שלושתם חייבים כלפי המשכיר**, שהרי לגביו אין זה שמירה בבעלים מכיון שלא נשכר להם בעת תחילת השכירות.

אולם חיוביהם זה כלפי זה אינם מצד השותפות בשכירות אלא מצד מגוריהם זה בצד זה בדירה אחת. ולכן אף אם נאמר שבשותפות, תחילת השותפות קובעת לדין 'בעליו עמו' – זה לגבי השותפות עצמה, אבל לגבי שמירתם על הדירה ותשמישיה וחפצי חבריהם בדירה, נראה שבעליו עמו בשכירות הדירה, לא תשנה מאומה ועל כן לגביה הם כשומרים. ולא רק לשיטת מהר"ם פדוואה והרדב"ז שאף בשותפים יש 'שמור לי היום ואשמור לך למחר' והם אינם שותפים, אלא אף לפי שיטת השו"ע המהר"ט והקצות שתחילת השותפות

הדבר שלהם או שכן הרי השומר פטור מכלום אפילו פשע בדבר ששמר ואבד מחמת הפשיעה הרי זה פטור שנאמר אם בעליו עמו לא ישלם וגו' וכיון שהשותפין לעולם שומרי שכר זה לזה הם לעולם פטורין אפילו פשעו למאי נפקא מינה?"

"תשובה: זו תלמוד ערוך הוא בפרק חזקת הבתים דגרסינן התם אמר שמואל השותפין מחזיקין זה על זה ומעידין זה לזה ונעשין שומרי שכר זה לזה ופריך עלה תלמודא אמאי שמירה בבעלים היא אמר רב פפא דאמר ליה שמור לי היום ואשמור לך למחר ע"כ. והשת' לא הוי שמירה בבעלים דכשאומר לו זה **אין חבריו עוסק במלאכתו** לא בשמירה ולא בעשיית מלאכה אחרת ואם כן לא מיקרי בעליו עמו. אלא אי קשיא הא קשיא דמשמע דבסתם הוי כמו אמר שמור לי ואשמור לך דהוי שמירה בבעלים ופטור אפילו מן הפשיעה..."

עולה מדברינו שנחלקו הפוסקים אם בתחילת השותפות היו במצב של שמירה בבעלים, ואח"כ כל אחד התעסק בשותפות בזמנים מחולפים האם יש כאן שמירה בבעלים מכח שהיו ביחד בתחילת השותפות או שבהמשך אין זה נחשב לשמירה בבעלים. לשיטת השו"ע, המהר"ט והקצות יש כאן פטור של שמירה בבעלים, לעומת זאת לפי המהר"ם פדוואה והרדב"ז אין כאן שמירה בבעלים מכח שעה ראשונה.

לגבי מקרה דילן השותף בדירה שהשאיר סורג פתוח ופשע לכאורה, פטור מדין בעליו עמו לפי דעת השו"ע וחייב לפי מהר"ם פדוואה (ויכול לטעון: קים לי).

חבל נחלתו

שהם משתתפים בממון לצרכי הבית או החצר אבל אינם עסוקים בפעילות לכל צרכי העיר בו זמנית. ואף אם עושים בגופם ולא נותנים ממונם – הם נחשבים שותפים לצרכי העיר אף לאחר שפסקו מעבודתם, ונהי שבזמן הבניה וכד' אולי יש שמירה בבעלים, אחר כך הם אינם במעמד של שותפים ושומרים אלא סתם בני העיר. ועל כן לגבי רכוש חבריו שנגנב נראה שהשומר שפשע משלם.

קובעת דין שמירה בבעלים לגבי כל השותפות, אולם כיון שביניהם בדירה זו מסגרת אחרת ממילא לגביה תהיה שמור לי היום ואני אשמור לך למחר שאין זו שמירה בבעלים. ראיה לכך שיש כמה מיני שותפות נראה מפרק ראשון של בבא בתרא. הפרק פותח בשותפים שבונים את הכותל וממשיך בכפיה על בניית חומה דלתות ובריח של המתגוררים בעיר זה על זה. והרי בני העיר והשותפים שבנו את הכותל אינם במצב שמירה בבעלים, מפני

הערת הרה"ג יעקב אריאל

טרחתם להוכיח שהשותפים הם שומרי שכר. אך גם אם היה שומר חנם, צריך לשלם על הגנבה כי ש"ח חייב בפשיעה. הגר"א נבנצל העיר שהם בכלל לא התחייבו להיות שומרים זל"ז. לענ"ד נראה שאין צורך במינוי מפורש. יש מינוי מכללא. כמבואר בשו"ע סי' רצא ס"ב: "ואפילו לא קבל בפירוש, אלא שאמר לו: הנח לפני, הוא שומר חנם... מי שהיה מהלך בדרך וא"ל חבריו: הולך עמך אלו המנעלים, ואמר לו: הניחם כאן על החמור, והניחם שם... והניח החמור על אם הדרך ונאבדו המנעלים, הוי שומר חנם והוה ליה פושע וחייב לשלם".

אומנם שם בס"ג: "ביקש מחבריו שיתן רשות להכניס בהמתו או פירותיו לחצירו, ונתן לו רשות ולא פירש כלום בשמירתן, אינו חייב בשמירתן כלל". ולכאורה נ"ד דומה לזה. שהרי כל שותף נותן רשות לחברו להכניס את מטלטליו לרשות המשותפת. והוא לא קיבל עליו להיות שומר. אך ר' ש"ך שם בס"ק ח: "דוקא בחצר אבל אם הכניס ענינו לבית בעל הבית ברשות סתמא דמילתא קביל עליה בעה"ב נטירותא אפי' לרבי". והגר"א הביא לכך סימוכין מהירושלמי. בנ"ד מדובר בבית ולא בחצר.

נטלו את מעילו והשאירו לו מעיל

שאלה

אדם מישראל השתתף באירוע באולם, בסופו נשאר לו מעיל והתברר לו שהוא לא המעיל שלו, וכמובן מעילו ניטל ממקום האירוע, כנראה ע"י מאן דהו. הוא השאיר את המעיל (שנשא) במקום האירוע ותלה מודעה לצידו, אך לא בא אף אחד ליטול את המעיל שלו, וכן לא הוחזר לו מעילו.

האם מותר להשתמש במעיל שהותירו לו? או צריך לאחסנו בביתו או לשמום בדמים ולמוכרו?

תשובה

א. דבר פשוט שאינו יכול להתנות את החזרת המעיל בהחזרת מעילו, אולי שלו נגנב או נלקח על ידי אדם שלישי, ועל כן אם בא בעל המעיל ונתן סימניו חייב להשיב לו את אבידתו. אלא שבינתיים אין ידוע מי המאבד.

נאמר בבבא בתרא (מו ע"א):

"ת"ר: נתחלפו לו כלים... בבית האבל או בבית המשתה – הרי זה לא ישתמש בהן עד שיבא הלה ויטול את שלו". (בבביתא ובראשונים ישנו מצב נוסף שמותר לו להשתמש בכלי שניתן לו, אולם התנאים אינם דומים לשאלתנו ולכן אינם שייכים כלל לענינו).

וכן פסק הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"ו ה"ו): "מי שנתחלפו לו כליו בכלים אחרים בבית האבל או בבית המשתה הרי זה לא ישתמש בהן עד שיבא הלה ויחזיר ויטול את שלו"...

וכ"פ השולחן ערוך (ח"מ סי' קלו ס"ב): "נתחלפו לו כליו בבית האבל או בבית המשתה, לא ישתמש בהם".

רמ"א הגיה: "וכשיבא בעל החפץ צריך ליתן החפץ לבעליו, אעפ"י ששלו נאבד. וכן כובסת עובדת כוכבים המכבסת לרבים והביאה לאחד שאינו שלו (תרומת הדשן סימן שי"ט)".

הגהת הרמ"א מבוססת על תרומת הדשן, וקדמו המרדכי (בבא קמא פרק הגזל ומאכיל [רמז קמ]): "כותית שהיתה רוחצת בגדים לכמה יהודים ואבדה סדין אחת והכותית נטלה סדין אחרת מן היהודים אחרים ונתנה לו תמורת סדין שלו אשר אבדה, וצויתי להחזיר לו שהרי אותם יהודים אחרים לא נתייאשו מסדין שלהם אלא היו מרדפין אחר הכובסת מפני סדין שלהם וגם קיימא לן בפירקין גנב ופרע בחובו גנב ופרע בהקיפו דלא עשו בו תקנת השוק וצריך להחזיר לבעלים בחנם אבל ודאי אם הכובסת משכנה הסדין לאותו יהודי עשו תקנת השוק במשכנתא וצריך להחזיר להבעלים כפי אשר קנהו". ועי"ש בהמשך דבריו.

ב. בתרומת הדשן (סימן שיט) שאל: "כובסת ארמאית קבלה בגדים מראובן ושמעון לכבסם, וכשהחזירה הבגדים נתנה לראובן מנין בגדיו משלם, ולאחר שעה דקדק בהן ומצא סדין אחת שאינו שלו, ולשמעון החזירה ג"כ בגדיו ואמר לה שלא החזירה לו משלם כי נחסרו לו שני סדינים והכובסת אמרה שהחזירה לו משלם. ובא שמעון אצל ראובן ואמר הסדין שבידך

חבל נחלתו

שאינו מתיאש מחפציו. לעומת זאת במקרה שלפנינו, ברור שהחלפה היתה שלא בכוונה, ולא ברור, אם הנוטל בטעות יודע שנטל מעיל שאינו שלו והשאיר את שלו, או שהוא יודע והתיאש ממעילו.

ג. הט"ז (ח"מ סי' קלו סעיף ב' בהג"ה) העיר על דברי תרוה"ד וסיים: "...ולפי"ז היה נראה, במי שנתנה לו הכובסת סדין אחר תחת שלו, ואינו יודע של מי הוא, וע"י זה הוא מונח ימים רבים אצלו עד זמן שא"א לבני אדם שלא יחקור אחר שלו, ודאי מתיאש ממנו, והכובסת סילקה אותן אחרים, ובתרומת הדשן סימן שי"ט [הנ"ל] לא מיירי אלא בשנים באים לפנינו וטוענים בעדו שיחזיר לו, משא"כ באם לא בא שום אדם וצועק על סדין שלו, אמרינן ודאי סילקה הכובסת אותו כל שנשתאה שם כמו שכתבתי".

בשאלה שלפנינו, אם בעל המעיל אינו מתיאש ממעילו אסור להשתמש במעיל. ונראה שאם הבחין שהמעיל שלו אינו בידו, ולא חקר ודרש אחריו כנראה התיאש. וא"כ מותר לו להשתמש במעיל. אם לא הבחין ודאי גם לא התיאש.

כך סיכם זאת בערוך השולחן (ח"מ סי' קלו ס"ב): "נתחלפו לו כליו או חפציו בבית האבל או בבית המשתה או בבהכ"נ או בשארי מקומות כגון שלקח כליו או חפציו וראה אח"כ שאינם שלו לא ישתמש בהן ולא תלינן דבעל החפץ נטל את שלו ומשתמש בו וישתמש גם הוא בחפץ זה כדתלינן באומן דבאומן יש רגלים לדבר שלא א"ל הילך טליתך כמו שנתבאר אבל כשידוע שבטעות נתחלף לא אמרינן כן דאולי בעל החפץ לא נטל את שלו ואפיל ונטל שמא לא יתרצה להשתמש בו, ולכן

שאיננו שלך שלי הוא ונותן בו סימנים מובהקים. השיב ראובן הכובסת נתנה לי במקום שלי מי שיחזיר לי את שלי אתן לו הסדין ולא בענין אחר, הדין עמו או לאו?"

"תשובה: יראה דדבר פשוט הוא דלא מצי ראובן לעכב הסדין במקום שלו, דכיון דידוע ומכיר שאינו שלו ושמעון יהיב בו סימנים, הוברר הדבר שהכובסת גנבה לראובן סדין שלו ונתנה לו של שמעון במקומו בכוונה או על ידי טעות... וכ"ת דאין ראייה מכאן דאיכא למימר דלעולם יכול להחזיק בחלופו עד כי יחזיר לו את שלו. ואפ"ה שפיר תנא לא ישתמש בהן משום דכיון דע"י טעות נתחלף צריך להמתין עד שיבא חבירו ויתן לו את שלו ויקח את שלו, אבל תוך כך לא ישתמש בשל חבירו. אין לומר הכי דאם איתא דמצי לעכובי בחלופו עד שיחזיר לו את שלו, הו"ל למיתני ברישא הרי זה ישתמש בהן עד שיבא הלה ויחזיר לו את שלו. מדתני עד שיבא הלה ויטול את שלו משמע דלעולם נוטלו בין יחזיר בין לא יחזיר. ובסיפא נמי הו"ל למיתני ה"ז לא ישתמש בהן עד שיבא הלה ולא יחזור לו את שלו, ואף כי דין זה א"צ ראייה כל כך. ולא מיבעיא היכא דראובן ידע בודאי שאין הסדין שלו, אלא אפי' אי הוה מספקא ליה ושמעון נותן סימנים מובהקים שהסדין שלו נתברר הדבר שנתחלף ע"י טעות או גזילה ולא מצי מעכב, ולפי שראיתי המון עם טועין בפשיטות בדין זה, כתבתי הנראה לע"ד".

בשני המקרים (במרדכי ובתרוה"ד) המדובר במי שניתן לו דבר שאינו שלו בכוונה, ובעל החפץ בא ונותן סימני כליו וודאי

סימן מה – נטלו את מעילו והשאירו לו מעיל

שלו, ומנעלים עליונים שאינו שלו, וחזר לביהכ"נ ולא מצא שוב שלו. מעצם הדין הא מפורש בב"ב דף מ"ו ע"א בנתחלפו לו כליו בבית האבל או בבית המשתה ה"ז לא ישתמש בהן, וכן איפסק בכל הפוסקים, ובש"ע חו"מ סימן קל"ו סעי' ב', ופשוט שה"ה בביהכ"נ. אבל בערוך השלחן שם כתב בסוף הסימן, אחר שכתב עצם הדין, והמנהג במקומות הגדולים מקום שרבים מתאספים שם ומניחים המנעלים העליונים בפרוזדור, ובצאתם נתחלפו של זה בזה, אין מקפידין בדבר ומשתמשים כל אחד בשל חברו, עד שיתראו פנים ומחליפים א"ע, ואין בזה חשש גזילה שכן נהגו. ומשמע שלא רק על עירו ומקומות הסמוכין לו כתב זה, אלא על סתם מקומות כשלא ידוע מנהג אחר אמר זה. ואף שלא כתב מנהג זה אלא בנתחלפו נעליים העליונים, משמע שליכא חילוק, מדלא כתב שמנהג זה הוא דוקא במנעלים עליונים, ולא במעיל וכדומה. משמע שגם במעיל הוא מנהג זה, אך נקט מה שיותר מצוי להתחלף בטעות".

"אבל הוא רק בסתם, שתלינן שהיה זה הטעות בחילוף, שהוא רק עד שלא נודע כלום. אבל כשנודע הבעלים של המעיל והמנעלים וכדומה שבידו, והבעלים ההוא לא לקח כלום, צריך זה שלקח בטעות להחזיר להבעלים. ומה ששלו ליכא, הוא הפסד שלו, דשלו נגנב ונאבד. ובעצם אם ליכא מנהג, יש לו לשלם מה שנהנה מהלבישה. דאף שהיה לו רשות להשתמש, הוא מחמת שהיינו תולין שנתחלפו, כפי הרוב דלא שכיחי גניבה ואבידתא שם. אבל כשנתברר שלא היו חליפין, אלא דשלו נגנב ונאבד, והוא השתמש בשל אחרים, יש לו

כשיבא בעל החפץ יחזיר לו חפצו אף על פי ששלו נאבד, וכן כובסת המכבסת לרבים והביאה לאחד חפצים שאינם שלו אסור להשתמש בהם ויחזירם לבעליהם אף על פי ששלו נאבד וכה"ג בכל הדברים אין לראובן לעכב חפצי שמעון בשביל שנאבדו שלו דמה חייב שמעון בזה".

היינו, בין אם הוחלף בטעות ובין בכונה אסור לו להשתמש בחפצים שאינם שלו.

הוסיף ערוה"ש: "ואם החפצים אצלו כמה ימים ולא בא בעל החפצים לתבוע אפשר שיש לתלות שהבעלים נתייאשו מזה או שהכובסת שלמה להבעלים או שהחפצים הם שלה ובכונה נתנתם לזה שנאבדו חפציו אצלה ונתנה לו תמורתן [עט"ז]. והמנהג במקומות הגדולים מקום שרבים מתאספים שם ומניחים המנעלים העליונים בפרוזדור ובצאתם יתחלפו של זה בזה אין מקפידין בדבר ומשתמש כל אחד בשל חברו עד שיתראו פנים, ומחליפים את עצמם ואין בזה חשש גזילה שכן נהגו".

הבעיה היא, שמעיל אינו חפץ שבני אדם נוהגים להחליף כמו ערדליים (=מנעלים עליונים) ואין שום הסכמה שמי שנטל שאינו שלו ישתמש בינתיים עד שיפגש עם מי שנטל את מעילו, וממילא ספק ישנו יאוש בעלים מהמעיל שנותר וא"כ אסור להשתמש ככל חפץ שאינו שלו.

ד. כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' ט אות ז) בדין: "מי שלקח בשוגג בבית הכנסת מעיל שאינו שלו, וחזר ולא מצא את שלו".
במי שלקח בשוגג בביהכ"נ מעיל שאינו

חבל נחלתו

לשלם. וכיוון שלא כתב בעה"ש גם על זה איזה מנהג, מסתבר שצריך לשלם מה שנהנה".

"אבל מחמת שהמנהג לא נמצא אלא בערוה"ש, יש ודאי מקומות שליכא מנהג זה. אבל טוב להנהיג זה בכל מקום ומקום ע"י ראשי הקהל, ויפרסמו זה לכל המתפללים בתחלת התקנה, ויהיה כתוב בהפנקס תקנה זו. וגם כתוב על איזה נייר דבוק במקום שמדביקין בכל ענינים דמזדמנים בביהכ"נ, שאז יש לתלות שידעו כבר זה כל הנכנסין לביהכ"נ אף אורח באקראי".

היינו, לפי האג"מ מן הראוי לפרסם במודעה בבית כנסת שאם יילקח פריט לבוש (מעיל או טלית) כלשהו, מי שנטל בטעות מעיל או טלית של חברו, יכול ללובשו עד שחבירו יחזיר לו את שלו. וזו תהיה תקנת הציבור באותו מקום, אף לגבי אורחים.

השאלה היא מה הדין באירועים בהם אין תקנה כזו.

לגבי מעיל וכד' שהושאר (=לא שהוחלף) בבית כנסת כתב (שם אות ח) שישמרו בבית כנסת עד שיידרש כדין שומר אבידה, והוסיף:

"וברוב הימים, אם עדיין לא נמצא, יש למכור, דבגד עשוי להתקלקל. ויהיו הדמים וסימני הבגד כתובים ומונחים. ואם רוצים, רשאים להשתמש לצרכי ביהכ"נ אם צריכין, דהלכה כר"ט במתני' דבבא מציעא כ"ח

ע"ב, ויכתבו סך המעות, שכשיבא בעל האבדה יתנו לו".

ו. כך השיב בתשובות והנהגות (כרך א סימן תתיח) בדבר: "אדם שהשאירו בביתו מטריה ודרש וחקר בקרובים וידידים ולא מצא את בעליו, וכבר עבר למעלה משנה..."

והסיק:

"נמצא למעשה בנידון דידן דאינו צריך להחזיק המטריה לעולם, אלא אם המתין י"ב חודש שבודאי לא יביא יותר, נותנו לאחר או מוכרו, ובלבד שיתחייב שאם יבוא אדם ויתבע המטריה שיתן לו, דבכה"ג אינו מפסיד במכירתו מאומה".

"ומיהו המנהג היום שאם נתחלפו חפצים שאין בני אדם מקפידים שיוחזר להם חפצם, דבר השכיח מאד ברוב החפצים משתמש בשל חברו [מובא בערוה"ש סימן ר"ס ס"ב] דתולה שמשתמש בשלו, ושימוש הוה כדמי שכירות, אבל אם ידוע שאבד, שכתב פתק נראה שאין להשתמש עד ששיבנו לבעלים".

ועי"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' קמו) שעסק בשאלה דומה.

ז. נראה שכך ראוי לנהוג במקרה שלפנינו, לאחר מספר חודשים שהמעיל לא נדרש ולא נמצאו בעליו, ירשום את שווי המעיל וכל סימן שיש בו (אפשר לצלמו במצלמה), ואז רשאי להשתמש בו, ואם יבוא בעתיד בעל המעיל ויכיר את מעילו ישלם לו את שווי.

חבל נחלתו

סימן מו

לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו

שאלה

מה הם גדרי האיסור "לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו" (עזרא ד, א). וכן "ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם" (נחמיה ב, ט), האם זה איסור מדברי סופרים או איסור תורה, ומה הוא כולל.

תשובה

א. מסופר בעזרא (ג, ו-ז) על עליית זרובבל ויהושע בן יהוצדק: "מיום אחד לחדש השביעי החלו להעלות עלות לה' והיכל ה' לא יסד: ויתנו כסף לחצבים ולחרשים ומאכל ומשתה ושמן לצדנים ולצרים להביא עצי ארזים מן הלבנון אל ים יפוא כרשיון כורש מלך פרס עליהם".

וכך מסופר בפרק הבא (פס' א-ד):

"וישמעו צרי יהודה ובנימן כי בני הגולה בונים היכל לה' אלהי ישראל: ויגשו אל זרובבל ואל ראשי האבות ויאמרו להם נבנה עמכם כי ככם נדרוש לאלהיכם ולא ולו אנחנו זבחים מימי אסר חדן מלך אשור המעלה אתנו פה: ויאמר להם זרובבל וישוע ושאר ראשי האבות לישראל לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו כי אנחנו יחד נבנה לה' אלהי ישראל כאשר צונו המלך כורש מלך

פרס: ויהי עם הארץ מרפים ידי עם יהודה ומבלהים ומבהלים אותם לבנות".

מבאר המלבי"ם (עזרא ד, א):

"ויאמר לא לכם ולנו, השיב שא"א שתשתתפו עמנו בעבודת ה' ותעזרו להיות לכם חלק בהבית, כי אנחנו יחד נבנה לה' אלהי ישראל, ששם אלהי ישראל, מורה על השגחתו הפרטית המיוחדת על ישראל בבלי אמצעי, ואין עמו אל נכר ושום עבודת שיתוף כפי מנהגם לשתף ש"ש וד"א, וגם לעומת שחשבו הכותים כי הוא אלהי הארץ וכולם שותפים בעבודתו, השיבו להם שהוא רק אלהי ישראל, וישראל בחר לסגולתו לא אלהי העכו"ם הגרים בארץ, ועז"א כאשר צוני המלך כורש שצוה בפירוש שלא יהיה בית תפלה כללית לכל העמים רק פרטי לישראל בלבד, כנ"ל א' ג'".

וכך מסופר בנחמיה (ב, יט-כ):

"וישמע סנבלט החרני וטביה העבד העמוני וגשם הערבי וילעגו לנו ויבזו עלינו ויאמרו מה הדבר הזה אשר אתם עשים העל המלך אתם מרדים: ואשיב אותם דבר ואומר להם אלהי השמים הוא יצליח לנו ואנחנו עבדיו נקום ובנינו ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם"¹.

1. נאמר בשקלים (פ"ד מ"ב): "ואמת המים וחומת העיר ומגדלותיה וכל צורכי העיר באין משירי הלשכה".

ופסק הרמב"ם (הל' שקלים פ"ד ה"ח): "אמת המים שבירושלם וחומת ירושלם וכל מגדלותיה וכל צרכי העיר באין משירי הלשכה, וגוי שהתנדב מעות לדברים האלו או שהתנדב לעשות עמהם בחנם אין מקבלין ממנו ואפילו גר תושב, שנאמר (עזרא ד) לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו ונאמר (נחמיה ב') ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם".

חבל נחלתו

מבאר המלבי"ם (נחמיה ב, ט): "ואשיב אותם דבר, שזה השיב להם שהוא ברשות המלך, ואומר להם ואח"כ א"ל, אלהי השמים, ר"ל לנו יש חלק בירושלים שהיא נחלת אבותינו, וזכרון, כי אלהי השמים יצליח לנו, וישאר מעשה ידינו לזכרון וצדקה, כי אנחנו עבדיו ובונים לשם ה', וא"כ נקום ובנינו, אבל אתם אין לכם חלק כי אתם נכרים, ולא צדקה, כי אינכם עובדים את ה', ולא זכרון ממעשיכם כי ה' לא יצליח לכם".

אע"פ שהמלבי"ם מוסיף טעמים שלכאורה עומדים לדורות, בכל זאת, מן הכתוב עצמו לא משמע כן. אלא משמע שהדחיה היתה באותה שעה.

צרי יהודה הם הכותים-השומרונים וכך מבואר בפרקי דרבי אליעזר (היגר – חורב פרק לז; ובדומה במדרש תנחומא [ורשא], פרשת וישב סימן ב):

"עלה עזרא מבבל וזרובבל בן שאלתיאל ויהושע בן יהוצדק והתחילו בונים בהיכל, שנ' באדין זרובבל בן שאלתיאל וכו' ובאו עליהם השומרונים למלחמה מאה ושמונים אלף, וכי שומרונים היו והלא כותיים היו, אלא על שם עיר שומרון נקראו שומרונים, ועוד שבקשו להרוג נחמיה שנ' לכה ונודעה יחדו, ועוד שבקשו לבטל מלאכת שמים שתי שנים והיתה בטלה עד שנת היובל, מה עשה עזרא וזרובבל בן שאלתיאל ויהושע בן יהוצדק קבצו כל ישראל אל היכל ה' והביאו שלש מאות כהנים ושלש מאות שופורות ושלש מאות ספרי תורות

והיו תוקעים בהם והלויים משוררין ומזמרין ומנדין את הכותיים בסוד שם המפורש בכתב הנכתב על הלוחות ובחרם בית דין העליון ובחרם בית דין התחתון שלא יאכל אדם פת כותיים עד עולם מכאן אמרו כל האוכל בשר משחיטת כותי כאילו אוכל בשר חזיר, ואל יתגייר אדם כותי ישראל ואין להם חלק בתחיית המתים, שנ' לא לכם ולנו לא בעה"ז ולא בעה"ב, ועוד שלא יהיה להם חלק ונחלה בירושלם, שנ' ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם, ושלחו החרם אצל ישראל, ועוד הוסיפו עליהם חרם על חרם, והמלך כורש קבע עליהם חרם עולם, שנ' ואלהא די שכן שמיא תמן".

לומדים מכאן על איסורים של אנשי כנסת הגדולה אבל לא ברור מה תוקפם ההלכתי בימינו.

נראה כי יש פער גדול בין הלכות נתינת נכרי לבית המקדש לבין הקבלה שלנו את נדבתו ונסה לעמוד עליה ולברר את גדיה.

ב. נאמר בערכין (פ"א מ"ב): "הנכרי רבי מאיר אומר נערך אבל לא מעריך רבי יהודה אומר מעריך אבל לא נערך זה וזה מודים שנודרין ונידרין".

ערכין הם נדרי דמים לבדק הבית במקדש לפי השיעור הנקבע בתורה. ר"מ למד שאינם יכולים לנדור למקדש בערכין ור"י למד שיכולים להחיל על עצמם ערכין אבל לפי ערכי הנערכים מישראל ולא לפי גיל הנכרי.

וכיון שצרכי ירושלים באים משיירי תרומת הלשכה – כל הקדשי נכרים, לפי הרמב"ם, אף לבדק הבית אינם יכולים ליטול לצרכי ירושלים.

סימן מו – לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו

גם עליהם ויאחרו הבנין] דכתיב (שם) ויהי עם הארץ מרפין [צ"ל מרפים] ידי עם יהודה ומבהלים אותם לבנות. **ובנא"י (=ובנוסחת ארץ ישראל) שבפירוש הרמב"ם מצאתי שכתב והלכה כר"מ.** וכ"כ בחבורו פ"ה [צ"ל פ"א] מהל' ערכין [ה"ו]. והראב"ד השיגו דהא קי"ל ר"מ ור"י. הלכה כר"י. כלומר ומשום דאמר' דהלכתא [דר"מ] מסתברא. לא דחינן לכללא. והכ"מ הליץ בעד הרמב"ם. מדאמר רבא הלכתא דר"מ מסתברא כו'. אהא סמכינן ולא אכללא דאין למדין מן הכללות בכה"ג. ולי נראה דמשום ההוא סתמא דשקלים פסקינן כר"מ. ועיין עוד לקמן".

כאמור הרמב"ם פסק בהלכה ו (בהל' ערכין פ"א) כר"מ לגבי ערכין, ולפי הסוגיא בערכין המדובר על כל הקדש לבדק הבית, משמע שכשם שאינו יכול להעריך כך אינו יכול להקדיש לבדק הבית. כמו"כ מסתם משנה בשקלים, אליבא דתויר"ט יש להביא ראייה לר"מ.

ד. תויר"ט ציטט את מהמשנה בשקלים "ואין מקבלין מנכרי לבדק הבית". אלא שנוסח זה לא מופיע בשקלים. במשנה בשקלים (פ"א מ"ה) נאמר: "העובד כוכבים והכותי ששקלו אין מקבלין מידן ואין מקבלין מידן קיני זבין וקיני זבות וקיני יולדות וחטאות ואשמות אבל נדרים ונדבות מקבלין מידן זה הכלל כל שנידר ונידב מקבלין מידן, כל שאין נידר ונידב אין מקבלין מידן. וכן הוא מפורש על ידי עזרא שנאמר (עזרא ד) לא לכם ולנו לבנות את בית אלהינו".

הרמב"ם מפרש את המשפט הסמוך לפסוק מעזרא על קרבנות ולא על בדק הבית וז"ל: "ופסק ההלכה שאין מקבלין

בסוגיא בערכין (ה ע"ב): "אמר רבא: הלכתיה דרבי מאיר מסתברא, טעמיה לא מסתברא; טעמא דרבי יהודה מסתברא, הלכתיה לא מסתברא".

הגמרא מרחיבה את האיסור של רבי מאיר בערכין לכל הקדש לבדק הבית ומביאה לו ראייה משום: "לא לכם ולנו לבנות (את) בית אלהינו". ויש מניעה גמורה מנכרים להקדיש לבדק הבית.

ודנה בדברי ר' יהודה ומקשה עליו מן הפסוק בעזרא (ד, ג) שהובא כראיה לר"מ. ומתרצת: "אלא אמר רבא: משום רפיון ידים הוא, דכתיב: ויהי עם הארץ מרפין ידי עם יהודה ומבהלים אותם לבנות".

היינו לפי ר' יהודה, אין כאן איסור מוחלט אלא איסור זמני בימי עזרא ונחמיה, ומעיקר ההלכה מקבלים מהם נדבה לבדק הבית.

ג. הרמב"ם פסק בפה"מ כר' מאיר. הרע"ב פסק כר' יהודה. ושניהם לא פרטו האם פסיקתם לכל הקדש לבדק הבית או לגבי ערכין.

העיר תוספות יום טוב (ערכין פ"א מ"ב): "רבי יהודה אומר מעריך – כתב הר"ב והלכה כר"י וכן כתב בפ"י הרמב"ם. ותמיהני דבמ"ה פ"ק דשקלים. תנן סתמא ואין מקבלין מנכרי לבדק הבית. שכן מפורש ע"י עזרא [ד'] לא לכם ולנו לבנות את בית ה' אלהינו".

היינו, לפי תויר"ט סתם משנה בשקלים פוסקת שאין מקבלים מנכרי לבדק הבית. ממשיך תויר"ט: "ובגמרא דהכא אמרינן דהלכתא דר"מ מסתברא. דכתיב לא לכם ולנו. ור"י מאי עביד ליה בהאי קרא דלא לכם ולנו ומסקינן משום רפיון ידים הוא [שלא היו מתכוונים לטובה. אלא שייסמכו

חבל נחלתו

למזבח אף על גב שנידר ונידב לבדק הבית אין מקבלין מידן. וכן הוא מפורש וכו' וכן נראה בירושלמי".

אמנם המלאכת שלמה (שקלים פ"א מ"ה) פרש בצורה שונה וז"ל: "וכן הוא מפורש ע"י עזרא. קשיא לי מאי מייתי ראייה משם לכלל שנתן אדרבא משם מוכח דאפי' דבר נידר ונידב אין מקבלין מידם דהא בדק הבית דבר הנידר ונידב הוא ואעפ"כ לא קבלו מהם וכן פסק ההלכה פ"א דהלכות ערכין סי' י"א ובפ"ח דהלכות מ"ע סי' ח', ונלע"ד דה"ק וכן הוא מפורש ע"י עזרא שאין מקבלין לבדק הבית או לחומת ירושלים **דוקא משום דאין להם חלק בירושלם ובבית הא בשאר נדרים ונדבות מקבלין מהם דאיתרבו מאיש איש** ובהכי ניחא נמי דלא קשו קראי אהדדי".

עולה שמלאכת שלמה חולק על דברי התויר"ט, ומבין שהאיסור אינו על הנכרים אלא **עלינו** מדברי עזרא ונחמיה לקבל מנכרים לצורך הבית או לצורך ירושלים. ו. בירושלמי (שקלים פ"א ה"ד) נאמר כך: "אמר ר' יוחנן בתחילה אין מקבלין מהם לא דבר מסוים ולא דבר שאינו מסוים ובסוף מקבלין מהן דבר שאינו מסוים ואין מקבלין מהן דבר מסוים... מתני' פליגא על רבי יוחנן אין מקבלין מהן הקדש ונדבה לבדק הבית – פתר לה בין בתחלה בין בסוף ובלבד דבר מסוים".

היינו, בתחילה (מונח שיבואר להלן) אין מקבלים מנכרים שום דבר לבדק הבית, בסוף מקבלים דבר שאינו מסוים ואין מקבלים דבר המסוים.

מן הגוים קרבן אלא עולה הבאה בנדר ונדבה בלבד. ואמרו בתלמוד² אין מקבלין מהם לא לאמת המים ולא לחומת העיר ולמגדלותיה, כלומר ירושלים כמו שאמרו להם הזקנים ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם (נחמיה ב, ט). **עולה מן הרמב"ם שאין במשנה בשקלים התייחסות להקדש בדק הבית אלא לקרבנות בלבד.**

המאירי משלים את פירוש המשנה בשקלים עפ"י הגמרא: "ומה שאמר אח"כ וכן הוא מפורש על ידי רוח הקודש לא לכם ולנו לבנות בית אלהינו פי' בגמ' **שאין מקבלין מהם לבדק הבית כלום** שנאמר לא לכם ולנו, ואין חלוק בזה בין שנדר או נדב דבר המסויים לדבר שאינו מסויים לכתחלה. אלא שבדבר שאינו מסויים אם קבלו ממנו **אין מחזירים לו**, ובדבר המסויים כגון קורה או אבן מחזירים שלא יהא להם דבר המסויים. וכן התבאר בגמ' וכן בארו עוד שאף לחומת העיר ומגדלותיה ולאמת המים שבה אין מקבלין מהם שנאמר 'ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם' (נחמיה ב, ט) ולבית הכנסת מקבלין לכתחלה כל שהוא אומר בדעת ישראל הפרשתי ואם לא אמר טעון גניזה שמא לבו לשמים וכל שהוא כן טעון גניזה".

לשון המאירי אינה מבדילה האם גויים אינם יכולים לנדור לבדק הבית ועל כן הקדשם אינו קדוש או שאנו מנועים מלקבל אבל מה שניתן הוא בקדושתו.

ה. תוספות יום טוב (שקלים פ"א מ"ה) פרש את סיומת המשנה על הקדש בדק הבית וז"ל: "כל שאין נידר ונידב – פי'

2. התלמוד המצויין ע"י הרמב"ם הוא הירושלמי ונביא דבריו בהמשך.

עלי ברזל לא יפחות מאמה על אמה לכליא עורב שהיו מביאין טבלאות של ברזל אמה על אמה ובהן מסמרות גבוהין אמה קבועין ומחפין בהן ראש הגג של היכל לגרש את העורבים שלא ישכנו שם כליא לשון שמגרש את העורבין כמו כיל דודבי כיל פרוחי דאמר במסכת נדה (דף יז ע"ש) שהיה מגרש זבובין ממטתו בשעת תשמיש משום צניעות דאסור לשמש מטתו בפני כל חי, ל"א כליא עורב מונע העורבים כמו (תהלים מ) לא תכלא רחמיך".

"ואגרת אל אסף שומר הפרדס וגו' – והיינו בתחילת בנין וקשקיל בדק הבית מכורש". "דלא הדרא בה – הואיל ותחילתו לטובה נתכוין שוב אינו חוזר".

מתבאר מרש"י שמקבלים נדבות ממון וחומרים לבדק הבית כאשר הבית בנוי (=לבסוף), כאשר הבית בבניה (=בתחילה) אין מקבלים. ואין מקבלים דבר מסויים בשום מצב לא בתחילה ולא בסוף אין מקבלים. וממלכות גויים מקבלים דבר שאינו מסויים אף בתחילה.

הסיבה שאין מקבלים בתחילה כלום הוא מחשש לרפיון ידים, ואחר שנבנה כבר אינם יכולים לרפות ידים, והסיבה שאין מקבלים דבר מסויים הוא משום שהגויים מתפארים בו.

תוס' (ערכין ו ע"א) כותב פעמיים, שאין לפרש את מחלוקת הברייתות כמחלוקת בין ר"מ ור"י (שהבאנו לעיל לענין ערכין) שכן הלשון מקבלין ואין מקבלים אינה מתאימה למחלוקתם, והיה צריך לשנות קדושה ואינו קדושה ולא אם מקבלים או

בבבלי מופיעים דברי ר' יוחנן וביתר בירור.

נאמר בערכין (ו ע"א): "תנא חדא: עובד כוכבים שהתנדב נדבה לבדק הבית – מקבלים הימנו, ותניא אידך: אין מקבלין! א"ר אילא א"ר יוחנן, לא קשיא: הא בתחילה, הא בסוף, דאמר ר' אסי אמר רבי יוחנן: בתחילה – אפילו מים ומלח אין מקבלין מהם, בסוף – דבר המסויים אין מקבלין, דבר שאינו מסויים מקבלין. היכי דמי דבר המסויים? אמר רב יוסף: כגון אמה כליא עורב. מתיב רב יוסף: ואיגרת אל אסף שומר הפרדס אשר למלך וגו'! אמר ליה אביי: שאני מלכותא, דלא הדרא ביה, דאמר שמואל: אי אמר מלכותא עקרנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה".

מפרש רש"י (ערכין ו ע"א):

"בתחילה – בתחילת הבנין אין מקבלין דשמה לרפיון ידים מתכוונין".

"לבסוף – לחזק את בדק דאין לומר רפיון ידים מקבלין. ל"א בתחילה כשלא היתה אימתן של עובדי כוכבים עליהן אין מקבלין אבל לבסוף מקבלין משום אימה וראשון עיקר וזה אינו טעם דהא כל ימי בית שני היתה אימת העובדי כוכבים עליהן ובתחילתו יותר מסופו וא"ת האי בתחילה נמי אמקדש ראשון קאמר א"כ מאי מותיב ליה לקמן מואגרת אל אסף וגו' דהיינו במקדש שני".

"דבר המסויים – שנראה בעין אין מקבלין מהם דגנאי הוא ועוד שמתפארים בו".

"אמה כליא עורב – להכי נקט אמה דאמרי' בפרק בתרא דמנחות (דף קז) הרי

חבל נחלתו

נותן כפי נדרו ואינו נופל ללשכה שאין מקבלין מן העכו"ם נדבה או נדר לחזק את בדק הבית או בדק ירושלים שנאמר לא לכם ולנו לבנות בית וגו', ונאמר ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים. ומה יעשה בהן יבדק העכו"ם על דעת מי נדר, אם נדר על דעת ישראל יוציא והוהו בית דין במה שיראה להם חוץ מבדק הבית ובדק ירושלים, ואם אמר לשמים נדרתי יגזרו."

עולה מפסיקת הרמב"ם שמחלוקת ר"מ ור"י היתה רק לגבי ערכין, ובזה פסק הלכה כר"מ, אבל לגבי הקדש לבדק הבית פסק שאין ליטול מהם כלל, ועל כן אם הקדיש על דעת ישראל יעשו ב"ד את הנצרך לבי"ד בכספו של הנכרי אך לא לצרכי בית המקדש או לירושלים. ואם הקדיש לבית המקדש תרומתו תיגזר. משמע שתרומת נכרי לבדק הבית קדושה אבל אסור לנו להשתמש בה.

ואמנם בהל' מעילה (פ"ה הט"ו) פסק הרמב"ם: "קדשי עכו"ם אם לבדק הבית הקדישו מועלין בהן, ואם קדשי מזבח הן אין בהן מעילה מן התורה שנאמר בקרבנות דבר אל בני ישראל, אבל אסור ליהנות בהן מדברי סופרים."

וכן הסיק בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' תקיג): "והוה יודע דע"כ לא פליגי אלא בעכו"ם המעריך אבל בעכו"ם האומר דמי עלי או דמי פלוני עלי מקבלים ממנו אלא שאין הדמים נופלין לבדק הבית שנאמר כי לא לכם ולנו לבנות בית וגו'."

ט. וכך סיכם את סוגיית ערכין הברכי יוסף (יו"ד סי' רנט ס"ק ג) בביאור ארוך מאד בסיום דבריו:

" ותבט עיני להרב הגדול מהר"י זאבי הנז', דשייר דרך לעצמו בדעת הרמב"ם, דכך

אין מקבלים. ומסיק ששתי הברייתות כר' יהודה שהקדש הנכרים לבדק הבית קדוש ונחלקו באיסור לקבלו.

דיוקי ומסקנת תוס' סותרים את כל בניינו של תוס' יו"ט. לכו"ע הקדש נכרים לבדק הבית – קדוש, הבעיה היא האם מותר לנו לקבלם או לאו.

ז. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"ח) פסק: "עכו"ם שהתנדב לבדק הבית אין מקבלין ממנו לכתחלה, ואם לקחו ממנו אין מחזירין לו, היה הדבר מסויים כגון קורה או אבן מחזירין לו כדי שלא יהא להן דבר מסויים במקדש שנאמר לא לכם ולנו וגו', אבל לבית הכנסת מקבלין מהן לכתחלה, והוא שיאמר כדעת ישראל הפרשתו, ואם לא אמר טעון גניזה שמא לבו לשמים, ואין מקבלים מהם לחומת ירושלים ולא לאמת המים שבה שנאמר ולכם אין חלק וזכרון בירושלים."

עולה מן הרמב"ם שהסביר לכתחילה ובסוף בסוגיית ערכין ובירושלמי שקלים בצורה שונה. הוא מבאר: **לכתחילה ובדיעבד**. ועל כן גוי שהתנדב לבדק הבית לכתחילה אין מקבלים ממנו כלום, ובדיעבד מקבלים ממנו דבר שאינו מסויים ואין מקבלים דבר מסויים. משמע מדבריו שלגבי בדק הבית מה שהגוי הקדיש – קדוש ועלינו אסור לכתחילה לקבל, ובדיעבד משתמשים במה שהקדיש ובלבד שאינו דבר מסויים.

ח. מפסיקת הרמב"ם משמע שגוי יכול להקדיש לבדק הבית, ויש תוקף להקדשו, אלא שאנו מנועים מלהשתמש בו לצרכי המקדש וירושלים.

בהלכות יא ו-יב (ערכין פ"א) פסק: "עכו"ם שאמר דמי עלי או דמי פלוני עלי

הרב המב"ט והרב מהר"י זאבי הנז' אפשר **דמדברי ר"מ ור' יהודה משמע דפלוגותיהו דלר"מ אף מדאוריתא עכו"ם אינו מעריך, ולר' יהודה אף מדרבנן עכו"ם מעריך.** ואתא רבא להכריע דמדאוריתא מעריך כר' יהודה ומדרבנן אינו מעריך כר"מ, והיינו דלא אמר הלכה כר"מ, דאי אמר הלכה כר"מ הוה משמע דסבר כר"מ לגמרי, דאף מדאוריתא אינו מעריך, ולהכי אמר הלכתיה דר"מ מסתברא, כלומר הלכה למעשה, ושורת הדין להורות הוי כר"מ, דכתיב לא לכם ולנו, דאף דמדאוריתא מעריך, דטעמיה דר"מ ליתא, דשאני חש"ו דלאו בני דעה נינהו, מ"מ מדרבנן מיהא אינו מעריך, דכתיב לא לכם, ואפקיענהו רבנן קדושי מיניה, בין קדשי דמים בין ערכין וכל דבר אשר יבא לחלק בדק הבית אין להם חלק בו, **ונמצא דמדרבנן מיהא דינא כר"מ.** והלכתיה דר"מ לא מסתברא הלכה למעשה להורות דעכו"ם מעריך, דמדרבנן מיהא ליתיה בכל הבא אל הבית, דכתיב לא לכם אך טעמיה מסתברא, דמן התורה דינא קמשתעי וטעמא טעים, דריבויא שדינן דעכו"ם מעריך. והמקשן ורב חסדא ס"ל דגמרא גמירי לה, כמ"ש הרב הנז'. ומשני רבא דר' יהודה סבר משום רפיון, ובדליכא רפיון גם מדרבנן הקדשו הקדש ומעריך ונודר, אך רבא סברתו דלאו משום רפיון, אלא דתקון רבנן שלא יהא להם חלק בכל מקום ובכל זמן. זה אפשר לתת פנים בגופא דשמעתא. ודוק".

עולה מדבריו שההלכתא כר"מ היא קבלת שתי דעות התנאים – ר"מ ור"י להלכה – אלא שדעת ר"י היא שהקדשו הקדש ודעת ר"מ שאין מקבלים את הקדשו משום 'לא לכם ולנו'. ועל כן

היא הצעה של שמועה לדעתו, דכונת רבא דכין דהכתוב ריבה ומיעט ולא ביאר, **ודאי דמסרו הכתוב לחכמים,** ומאחר דאשכחן אנשי כנסת הגדולה הם אמרו לא לכם ולנו, אף דמדאוריתא נודרין, אמרי' דכנה"ג סימנים מצאו דעכו"ם אינו מעריך, ואתו אינהו והסיפו דאף בדמים אין מקבלים מהן. והמקשן סבר דאינו מגזרת כנסת הגדולה, אלא גמרא גמירי לה ואתא עזרא ואסמכיה אקרא, ומקשה בכח לר"י מקרא דלא לכם. ורב חסדא סבר כמקשן, ומשני ערכו נגזו. ואיתביה דלא לימעלו דכין דגמרא גמירי לה הו"ל כחטאות המתות. ואתא רבא תריץ יתיב עד עקרה לסברת המקשן ורב חסדא, דהתם משום רפיון, ולא דגמירי לה. והיא סייעתא לר"מ דסבר דעכו"ם אינו מעריך, דגזור הכי, דסימנים מצאו. ובין לר"מ ובין לר"י מועלין, למר בערכין ודמים, ולמר בדמים אף כי יגזו, דכין דהוא תקנת אנשי כנה"ג לא אפקיעו מאי דמועלין מדאוריתא. זהו תורף כונת הרב. ואחד הרואה דברי קדשו הלא בספרתו, ראה יראה יש לגמגם בסגנון דבריו".

"ואשכחן לרב המב"ט בקרית ספר דקאי בשיטתיה, שכתב פ"א דערכין, וז"ל, עכו"ם שאמר דמי וכו' נותן כפי נדרו ואינו נופל ללשכה, **נראה דהוי מדרבנן** בימי עזרא ששלחו להם לא לכם וכו', דהא מועלין בקדשי עכו"ם של בדק הבית וכו'. עכ"ל. ולפי שיטה זו אפשר לפרש בסוגיין פירוש מיוחד, ולא נצרכא אלא לפרושי מילתיה דרבא לחוד, ולא לישב דעת הפוסקים, והוא כי ממדב'ר קדמו'ת בארש באנו לדקדק לשון רבא דאמר הלכתיה דר"מ וכו', ככל הכתוב ומפורש לעיל, ולפי דעת

חבל נחלתו

מביאין כל הקרבנות, אבל העכו"ם אין מקבלין מהן אלא עולות בלבד שנאמר ומיד **בן נכר** לא תקריבו את לחם אלהיכם, אפילו עולת העוף מקבלין מן הנכרי אף על פי שהוא עובד ע"ז, אבל אין מקבלין מהן שלמים ולא מנחות ולא חטאות ואשמות, וכן עולות שאינן באות בנדר ונדבה אין מקבלין אותן מן הנכרי כגון עולת יולדת וכיוצא בה מעולות שאינן באות משום נדר ולא משום נדבה".

"נכרי שהביא שלמים מקריבין אותן עולות שהעכו"ם לבו לשמים, נדר שלמים ונתנם לישראל על מנת שיתכפר בהן לישראל אוכלין אותן הישראלים כשלמי ישראל, וכן אם נתנן לכהן כהן אוכלין".

הקדשם ייגזז אם נדרו למקדש, ואם נדרו לצרכי ישראל יוצא על ידי בית דין לצרכי עם ישראל, אבל לא לצרכי בית המקדש וירושלים.

עולה מחלוקת גדולה בין רש"י לרמב"ם. לפי רש"י ותוס': הקדש נכרי לבדק הבית לאחר שביהמ"ק נבנה – מתקבל ומותר להשתמש לצרכי המקדש וירושלים, פרט לדבר מסוים.

לפי דברי הרמב"ם האיסור לקבלה הוא איסור מוחלט לעולם, לכל צרכי בדק הבית וירושלים ואם נכרי הקדיש דמים בית דין מוציאם אותם לפי הקדשו.

י. לגבי הקדש לקרבן אצל נכרי פסק הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ב-ה"ג): "ואחד אנשים ואחד נשים או עבדים

סימן מז

איסור כניסת גוי לבית המקדש

דין ט"ז היינו מדרבנן מעלה עשו ולא אסרו רבנן להעכו"מ"ז עצמו שכל גזרות שגזרו חז"ל הם לישראל אבל לא להעכו"מ"ז כמו שכתב הרב משנה למלך בהלכות מלכים פרק י"ד דין ז. וכן כתב הרב פרי חדש כמתמיה: אטו רבנן מי גזרו גזרות לעכו"מ"ז ואינהו גופיהו מי צייתי לרבנן"...

וכ"כ הקרן אורה (נזיר סא ע"ב): "ודלמא כרת הוא דלא מיחייב כו'. אין לפרש דכרת הוא דליכא בעובד גילולים אבל אזהרה יש עליו ליכנס למקדש דגם אזהרה לא שמעינן בעו"ג וכיון דקרא מיירי בכרת הוא דקאמר ודילמא כרת הוא דלית ביה וגם זה לאו מקרא יתירא דמתוך הקהל הוא

שאלה

האם ניתן לתת לנכרי לשפץ את בית המקדש?

תשובה

א. אין איסור מפורש מהתורה לנכרי להיכנס לבית המקדש. וכך כתב בשדי חמד (מערכת ואו כלל כט): "איני יודע באיזו משבע מצות שלהם יוכלל איסור לבוא עכו"מ"ז ליכנס טמא למקדש" והוסיף שם: "ואם כן נראה פשוט שאין העכו"מ"ז מוזהר שלא ליכנס למקום שטמאים אסורים ליכנס. ואף דקי"ל דאף בחיל שקדושתו קלה מקדושת עזרה אין עכו"מ"ז נכנסים לשם כמו שכתב בפ"ז מהל' בית הבחירה

לשם ואולם עם היות זולתנו כזבים לכל דבריהם, **התירו אל הנכרי אשר יבא מארץ רחוקה להתפלל שיכנס להר הבית אך לא לחיל אלא עיניו לנכח יביטו ועפעפיו יישירו למחנה שכינה לכוין את לבו למקום** – ואפשר שמטעם זה פרצו מלכי יון י"ג פרצות בסורג כנגד שבטי ישראל שהיו מבדילים עצמם מהם וכשחזרו וגדרום גזרו כנגדן י"ג השתחויות כי גדר גדול היה להם בו..."

עולה מדברי הרמ"ע מפאנו שחז"ל קבעו שהסורג היה המקום הפנימי ביותר אליו היו מותרים להיכנס נכרים וטמאי מתים. והוא היה מעין אריגה כדי שהנכרי יוכל לקשר עצמו בראיה למחנה שכינה אע"פ שאסור היה להיכנס בו מדרבנן.

וכך הביא בשו"ת יחל ישראל (סי' פח): "בחבורות אבני זכרון אות תשכ"ה מביא דבר מעניין וז"ל, ה"ר נתן זלמן הלוי ספיר ז"ל יליד ירושלים בנו בעל אבן ספיר מספר לנו בלבנון שנה שמינית תרל"ב: זה לא כביר חפרו הבונים בהר הבית וימצאו אבן אחת גדולה ג' על ג' אמות ועליה חקוק בכתב ולשון יונית העתיקה "מפה והלאה לא תדרוך כף רגל איש נכרי ואשר לא ישמע אל הפקודה הזאת עונו ישא ודמו בראשו" ושם באבני זכרון מודפס תמונת האבן העתיקה הזאת חקוק בכתב הנ"ל. עוד מביא שם כי מדברי יוסף הכהן יוצא כי הורדוס צוה לחקוק אזהרה הנ"ל על האבן הזאת, יוצא לנו מזה דנכרי שהיה נכנס לפנים ממחיצתו היו הורגין אותו, וכן הרגו להוא ארמאה שנכנס בעזרה בשעת הקרבת הפסח".

דבעי למילף דלא צריך יתורא לזה דמהיכי תיתי לחייב העובד כוכבים כרת אלא דבעי למידרש ממשמעותא דקרא דלא מיירי אלא במי שיש לו קהל ובו דוקא נאמר אשר יטמא אבל בעובד כוכבים ליכא טומאה להכי קאמר דילמא משום כרת הוא שנאמר מתוך הקהל אבל מטומאה לא אימעיט עובד כוכבים. ובשיטה מקובצת הקשה למה לי קרא למעוטי עובד כוכבים מכרת ותירץ כנ"ל וכהאי גוונא איתא בערכין ריש פ"ק גבי הא דתנן הכל מטמאין במת לאתויי קטן".

באו חז"ל ויצרו איסורי הרחקה לנכרים מן המקדש.

כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ז הט"ז): "החיל מקודש ממנו שאין עכו"ם וטמא מת ובעל נדה נכנסים לשם".

והעיר הראב"ד: "החיל מקודש. א"א אף זה מדבריהם".

ומקור הרמב"ם והראב"ד ממדרגות הקדושה הנזכרות במסכת כלים פ"א.

עוד פסק הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ג ה"ה): "החיל משלחין ממנו עכו"ם וטמאי מת ובעלי נדות, אבל טבול יום נכנס לשם שכבר טבל".

בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' צח) נשאל והשיב:

"שאל השואל החכם סורג שבמחיצות הר הבית מה היה משמש כי לא נזכר גבי עשר קדושות ששינו בריש כלים".

"...ונראה לומר ע"פ שרשי המשנה ההיא דכלים כי מעלה עשו במחיצה זו להזהר מטומאה חמורה, כי הנה הר הבית מקודש שאין זבים וזבות נדות וילדות נכנסים

חבל נחלתו

באיסור דרבנן וקשה דהא אי הוה טומאה דאורייתא אין האיסור משום אמירה לנכרי דהגוי נכנס לקודש ע"י אמירה שלו דכיון דמ"ע לשלח כל טמא מביהמ"ק א"כ ישראל גופי' עובר אמ"ע **דשילוח הטמאים**...

"והנה ראיתי בשדי חמד מערכת הכללים בדין לפ"ע שכ' וז"ל שמעתי שיש ישראלים הקונים מים בירושלים תוב"א מן העכו"ם שממלאים מבור שבעזרת ביהמ"ק ומצווים את השואבים מים שיביאו להם מבור זה שמימיו זכים ונקיים ולכאורה לאו שפיר עבדי דאף אם לא נחו לאיסור מעילה מ"מ איכא ביטול מ"ע דשילוח טמאים דבמקום שאנו מוזהרים **לשילוח טמאים** כמש"כ רבינו בה' ביהב"ח אנו נותנים לו שכר ליכנס למקדש ולא מדין שליחות הוא אלא שהישראל עצמו מבטל מ"ע המוטלת עליו בקו"ע ואף מדין שליחות יש לצדד דיד פועל כיד בעה"ב ועוד יש לצדד מדין אמירה לעכו"ם בשאר איסורין ועוד דאפשר גם העכו"ם מוזהר שלא ליכנס למקדש והגורם לו ליכנס עובר אלפני עיור והשיב ע"ז דאין נכרי מצוה דאין נכרי מקבל טומאה רק מפני שעשאו חכמים כזבים א"כ פשוט שאין העכו"ם מוזהר שלא ליכנס למקום שטמאים אסורים ליכנס ואף דקיימ"ל בחיל שבקדושתו קלה מקדושת עזרה אין עכו"ם נכנסים לשם היינו מדרבנן דמעלה עשו ולא אסרו רבנן לעכו"ם עצמו אלא על ישראל וא"כ דל מהכא איסור לפ"ע מאחר שאין העכו"ם מוזהר".

ד. כתב בשו"ת **ציץ אליעזר** (ה"י סי' א סעיף ז):
"איסור הכנסת גוים במקום המקדש

חומר העונש הוא מצות המלך – הורדוס, אבל אין מצוה מן התורה ולא ציווי בחז"ל על כך.

ב. האחרונים עסקו באיסור כניסת נכרי והוסיפו על כך מצות מורא מקדש, שילוח טמאים, וחייב שמירה במקדש להרחיק נכרים, וקדושתו של בית המקדש שקיימת אף בימינו, אבל חובות אלו מוטלות עלינו – עם ישראל, ולא על הנכרי בפני עצמו אלא לכל היותר מעין איסור דרבנן על גוי, אע"פ שגם ביד חכמים אין אפשרות להטיל על גוי מצוות, אלא כשרוצה להישמע לישראל.

ג. כתב במעשי למלך (הל' בית הבחירה פ"ה ה"א):

"ומדורה היתה שם. הנה בשו"ת יעב"ץ סי' י"ז כ' דהי' מבערין האש ע"י נכרי וכ' דאעפ"י שאין הנכרים נכנסין לחיל היינו משום מעלה דרבנן אבל מן התורה אפי' מת מותר להכנס למחנה לוי' לכן כיון דהוא במקום צערא וצורך עבודה לא גזרו. דכותה מתרין ר"ת בכהן הטובל לקריו שהותר לו לישב בבית המוקד להתחמם כנגד המדורה משום הא"ט כ"ש בהא דלא סגי בלא"ה. ולר"י לא כל החיל נאסר אלא השערים הראוי' לכניסה בלבד אבל כל כי ה"ג לא איתסר ותו דחציו של בית המוקד הי' בנוי בחול וראשי פספסין היו מבדילין בין קודש לחול ושמא בחציו של חול הי' מבערין המדורות אף דאפי' להר הבית לא הי' מניחין הגוים להכנס אבל לצורך העבודה שרי גם אין כונתי דוקא ע"י נכרים גמורים דאפשר ע"י גר תושב דאינו בכלל אותה מעלה דרבנן שעשו בגוים עכ"ד"...

"...והנה קשה לי על דברי היעב"ץ שכ' דליכא רק כאן רק משום אמירה לנכרי

חנך מצוה י"ד ע"ש". ומביא שגם בספר חזון נחום (טהרות פ"א דכלים מ"ז) הסביר שגויים מצווים מדרבנן ועל כן המכניסים למקדש עובר בלפ"ע.

מוסיף בשו"ת ציץ אליעזר (שם): "אמנם ראה ראיתי בשו"ת יעב"ץ ח"ב סי' י"ז שנראה כמצדד להתיר הכנסת עכו"ם משום צערא דישראל ולומר דבכה"ג לא גזרו, אבל הרואה יראה שצידד בכזאת רק משום צערא דצורך עבודה כהדלקת מדורה בשבת משום צינה. וגם אפילו בכה"ג הסתייג לומר שאין כוונתו ע"י נכרים גמורים כ"א ע"י נכרי שקיבל עליו ז' מצות באמתלא די"ל דגר תושב אינו בכלל אותה מעלה דרבנן שעשו בגוים אף בחיל. ומאיך כותב מדעתו שם לומר חומרא גדולה שאפילו להר הבית לא היו מניחים הגוים להכנס כיעו"ש. ויש עוד הרבה לשאת ולתת בעצם דבריו שם בזה".

"ואודות גזירה על עכו"ם אעפ"י שהרמב"ם בפ"ו מנחלות ה"ט פוסק דאין העכו"ם מחויב לעמוד בתקנת חכמים, מ"מ י"ל דהיינו דוקא בתקנות שמתקנים, אבל גדרים וסייגים שעושים שפיר יכולים להחיל אותם גם על עכו"ם וכדמבאר בספר המקנה ח"א כלל ח' פרט ה' עיין שם".

ושוב מביא מהגרצ"פ פראנק זצ"ל (מקדש מלך פ"ב) שכותב שעכו"ם אינו בר קבולי טומאה אבל בגדיו טמאים הם, ואסור להכניס כלי טמא למקדש כמבואר בעירובין ק"ד וברמב"ם וכו' ולכן מי ששולח נכרי להר הבית הרי הוא עובר על מ"ע ד'מזכר ועד נקבה תשלחו'. ומוסיף מצד חיוב שמירת המקדש.

מספר בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' ז): "כן מספרים על מקרה שקרה בב' שוורים

בזה"ז... ובזה אוסיף להעיר הערה גדולה כי קיים גם בזה"ז איסור להכניס גוים במקום המקדש החל ממקום החיל, וזאת בהתאם לההלכה שנפסקה ברמב"ם בפ"ז מה' בית הבחירה הט"ז: החיל מקודש ממנו שאין עכו"ם וטמא מת נכנסים לשם. ולא עוד אלא אפילו נכנסו מעצמן אילו היה הכח בידינו להוציאם משם (לולא חשש איבה וכו' מאו"ה) היה מן החובה לעשות זאת כפי שפוסק עוד הרמב"ם בפ"ג מה' ביאת מקדש ה"ה: החיל משלחין ממנו עכו"ם וטמא מת ובוועלי נדות. עכ"פ יש להמנע בכל מחיר שלא לעשות איזה השתדלות שהיא לאספם ולהביאם ולשדלם שיכנסו לשם, ויעוין עוד ברמב"ם שם בהט"ז ע"ש. והכי ראיתי בשו"ת אבני נזר חיו"ד ח"ב סי' תמ"ט שפשוט בעיניו ג"כ בכנ"ז דלמ"ד קדשה לעתיד לבוא הנכנס לתוכה חייב כגון ערל וטמא ועכו"ם ואם היה בכח לפעול שיניחו לשמור שלא יכנסו שם עכו"ם מן החובה לעשות זאת כיון דמן הדין אסור לכנס אף בזה"ז עיין שם".

"והנה ראיתי בספר מגיד מראשית בקו' דרך הקודש שמביא דברים בזה בשם המהרי"ט וכותב וז"ל: והרב המהרי"ט כתב דמכניס גוי למקדש עובר משום ולפי עור לא תתן מכשול ולא זכיתי להבין את דבריו עכ"ל, וכפי הנראה היה קשה לו בזה לבעל הדרך הקודש על המהרי"ט בתרתו, ראשית, אין על הגוי עצמו איסור ומה שייך בזה לפני עור, ושנית אין בכניסתו איסור תורה. ולפענ"ד נראה דאין בזה בכדי דחיה, די"ל דהוה סבר ליה להמהרי"ט דכשאסרו אסרו גם על הגוי בעצמו ובדומה למה שמצינו לכמה שיטות ראשונים דסברי בכזאת לגבי איסור אכילת פסח לבן נכר, כמובא במנחת

חבל נחלתו

שברחו מבית המטבחים ועלו אל המסילה שבמקצוע דרומית מזרחית שמאחורי חומת הר הבית (לא יכולתי לברר המקום בדיוק) ואסר הגרש"ס ז"ל אפילו לשלוח השומר הנכרי אל שם לתופסם ולהביאם, והתיר רק זאת להקים עליו צעקות מדוע שלא שמר היטב על השוורים שלא יברחו כדי שע"ז בין מעצמו מה שעליו לעשות".

ועי"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' נד).
ה. כתב בילקוט יוסף (קריאת התורה ובית הכנסת הוספות – הערות מהלכות בית הכנסת הערה ה): בענין "ענבים הגדלים בהר הבית".
"הנה מרן החיד"א במחזיק ברכה (בקוני' אחרון סי' קנא) כתב, אודות ענבים הגדלים בזה"ז בהר הבית ע"י גויים, ומובאים על ידי גויים למכירה אצל היהודים, האם מותר לישראל לקנות מהם, והביא דברי הרב מזבח אדמה שהתיר מכח ספק ספיקא, כי בודאי העפר אשר שם אינו מזמן ביהמ"ק, אלא הובא ממקום אחר, ויש להסתפק גם על הקרקע אשר בו העפר, וסיים המחז"ב, ואני שמעתי לפני כשלושים שנה שגדול אחד הורה להתיר מטעם ובאו בה פריצים וחיללה, ואף על פי שקידשה לעתיד לבוא, היינו דוקא לענין השראת שכינה וקדושה, אבל למעילה וכיו"ב לא. וצריך להתיישב בזה. עכ"ד. ובשדי חמד (מע' ו' כלל נו אות לג) שכתב בשם הרב שמש ומגן, שיש לבטל המנהג שנהגו בירושלים לצוות לנכרי להביא להם מים מן הבור אשר בעזרת ביהמ"ק, שמימיו זכים ונקיים, שיש בהם ביטול עשה של וישלחו מן המחנה וכו'. ואפשר שהנכרי עצמו מוזהר לבל יכנס למקדש, וא"כ יש בזה משום לפני עור. ואף דבלא"ה היה נכנס, עכ"פ יש בזה איסור מדרבנן. והעיר ע"ז השדי חמד,

דנראה דלא שייך בזה איסור לפני עור, שהרי אין לעכו"ם טומאה כלל. ובשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סי' נו אות י') העיר עליו, שלא זכר שהמהרי"ט והרב חזון נחום סבירא להו שיש בזה לפני עור. ונראה דהיינו טעמא משום בגדיו של נכרי שהם טמאים. ולכן גם אם נודה להרב מזבח אדמה שהתיר ליקח מפירות ענבים הגדלים בהר הבית, אסור לצוות לגוי להביא לו מהם, שגורם להכניס טומאה למקום המקדש. וכמבואר ד"ז בשו"ת יביע אומר ח"ה (עמ' נז בהערה). ע"ש.

ו. כתב בחי' מעשי למלך (הל' בית הבחירה פ"ז ה"ב):

"...ואיתא מדרש רבה פ' חיי במעשה דאלכסנדר עם גביעה כשהלך לירושלים הלך גביעה בן קיסם ועשה לו אנפלאות ונתן בהם שתי אבנים טובות שוות שתי רבאות כיון שהגיע להר הבית א"ל אדוני המלך שלוף מנעלך ונעל לך שתי אנפלאות שהרצפה חלקה שלא תחלק וכיון שהגיע לבית קדק"ד אמר לו עד כאן יש לנו רשות לילך מכאן ואילך אין לנו רשות ובחי' הרד"ל תמה כיון שאיסור זה משום מורא מקדש ואין הכנענים מצווים א"כ אין ישראל חייבין למונעו (וכן תמה שם דהא גם בהיכל אסור ליכנס אף דגביעה ה' כהן מ"מ ביאה ריקנית להיכל בלא עבודה אסור) ותמוה לי אמאי לא מנעו מליכנס לעזרה אפי' לחיל אסור ואי מפני מורא מלכות א"כ מ"ש דמסר הונו שלא יכנס אלא באנפלאות דאין איסור זה דכניסה באנפלאות גדולה מאיסור כניסה לעזרה ואדרבא ע"ז נראה כנכנס ברשות ישראל".

"הנה בס' דרך הקודש חקר בזה"ז דכ' רבינו לעיל בפ"ו דהנכנס למקדש בטומאה

חייב כרת דקדלע"ל אם ישראל מותר לומר לגוי שיכנס למקדש בשביל צורך ישראל כיון שהגוי כט"י וגורם ישראל לטומאת המקדש והעלה כיון דמה"ת אין נכרי מקבל טומאה ואף שחכמים עשאום כזבין ל"ה כטמאין שטומאתן מה"ת שגם איסור כניסתן הוא מה"ת וראי' לזה שהרי לענין טומאה למעט בחלון אמרו בפ"ג דאהלות זה הכלל הטהור ממעט הטמא אינו ממעט וגוי שישב בחלון ממעט כמו שאמרו שם בתוספת והיינו טעמא כיון שטומאת הגוי אינה מן התורה אלא שחכמים עשאום כטמא הוה לי' כטהור וממעט וכ"כ תוס' בפרק לא יחפור דכיון דמדאורייתא לא מקבלי טומאה חוצצין מפני הטומאה וכך אמרו ר"פ בתרא דנזיר נכרים מנ"ל דלית להו טומאה דאמר קרא ואיש אשר יטמא וכו' מחוץ הקהל מי שיש לו קהל יצא זה שאין לו קהל ופריך אמאי דילמא כרת הוא דלא מיחייב אבל אטמויי מטמא ומשני אמר קרא והזה הטהור על הטמא כל שיש לו טהרה וכל שאין לו טהרה אין לו טומאה (ועמ"כ לעיל בפ"ה משו"ת יעב"ץ סי' י"ז) ולהנ"ל קשה דמוכח ממדרש דמוזהרים על נכרים שלא יכנסו".

ז. [בעלי תמר (ברכות פ"ט ה"ה) כתב שמותר לגוי ירא א-לקים להיכנס למקדש עם נעלי בגד וז"ל: "ולא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו. ויבואר בשבת פ"ו במשנה הקטע יוצא בקב שלו וכו' שאף בסנדל של עץ ואף שאין בו רצועות עור אסור להכנס בו לעזרה וה"ה להר הבית עיין שם בפירוש המפרשים אבל באנפלאות של בגד מותר כמ"ש ביבמות ק"ב ובבר"ר סוף פס"א

ובמג"ת פ"ג. וטעם ההבדל ביניהם הוא כמ"ש רש"י ביבמות שם דאנפליא של בגד לא הוה מנעל ולגבי עזרה נמי ליכא בזיון שאין דרך להכניסו בטיט עכ"ל. ונעל של עץ דרך להכנס בו בטיט כמו של עור. והרמב"ם בפ"ז מהלכות בית הבחירה ה"ב כתב סתם לא יכנס אדם להר הבית במנעלו שברגליו ולא הזכיר שמנעל עץ אסור ומנעל של בגד מותר. ופשוט שלא רק אנפליא של בגד אלא אף מנעל של בגד מותר וכמו ביה"כ ועיין במל"מ שם. והנה בבר"ר ובמג"ת שם שאלכסנדר מוקדון בהגיעו לירושלים ורצה להכנס למקדש עשה לו גביה בן פסיסא שני אנפלאות ונתן בהם שני אבנים טובות וכיון שהגיע להר הבית אמר לו אדני המלך שלוף מנעליך ונעול לך שני אנפלאות שהרצפה חלקה שלא תחליק רגליך וכו'. ובחידושי הרד"ל העיר ע"ז צ"ע כיון דאיסור זה הוא משום מורא מקדש ואין העכו"ם מצווין ע"ז א"כ לכאורה לא היו חייבין ישראל למונעו מזה. וכוונתו שהרי ב"נ מצווה רק על שבע מצוות. אבל לפענ"ד אין כאן קושיא שהרי עיקר הדבר שגוי יכנס למקדש הוא מדברי שלמה במלכים א ח בתפלתו וכן כתוב שם, וגם על הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא וגו' ובא והתפלל אל הבית הזה אתה תשמע השמים מכון שבתך ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי למען ידעון כל עמי הארץ את שמך ליראה אותך כעמך ישראל ולדעת כי שמך נקרא בבית הזה וגו'. הנה ששלמה התנה תנאי מפורש שרק אז מותר הכניסה והתפלה של הנכרי במקדש בזמן שיש להם יראת

חבל נחלתו

שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר: הלא בלכתך עמנו, בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, שנאמר: ונפלינו אני ועמך, (וכן בב"ב טו ע"ב).

מבאר בחפץ ה' (לבעל אור החיים על ברכות ז ע"א): "בקש דתשרה שכינה על ישראל וכו'. נראה כי פשיטא שבמעמד הר סיני כבר שרתה שכינה ובהדיא שם נאמר ועשו לי מקדש שעשו לו משכן לשכון בקביעות ושכנתי בתוכם, אלא המכוון הוא שבקש משה רבינו ע"ה דאפילו בזמן שיהיו ישראל רשעים ח"ו לא תזוז שכינה מהם דאז שביקש זה משה היה בזמן עשיית העגל דהוּו מומרים ב"מ לכל התורה כולה, ואפי' הכי בקש משה שתשרה עליה שכינה, והוא ע"ד השוכן אתם בתוך טומאותם. והשתא אתי שפיר אומר עוד שביקש שלא תשרה שכינה על או"ה ותקשה מהיכן יסק אדעתך ח"ו דאיצטרך לומר וכו', אלא כיון שנתרצה לו השי"ת לשרות שכינתו על ישראל לא תזוז מהם אפילו בזמן שהם רשעים כאו"ה א"כ איכא פנים למיחש להא מילתא לזה בקש שלא תשרה עליהם. ואיפשר עוד לומר שבקש ממנו שלא תשרה שכינה על או"ה אפי' יהיו בעלי מעשים טובים והולכים בדרך ישר אפילו הכי לא ישרה וכו' והטעם הוא דחשש שיהיה איזה זמן שיהיו ישראל ב"מ חוטאים וימצא באו"ה איזה כת שהם שומרים שבע מצות והולכים בדרך ישר המדיני ושמא יחליף ה' ישראל וישרה שכינתו ח"ו אז על אותה אומה שהיא ישרה באותה שעה ונמצא מחליף ח"ו לזה בקש ע"ה ה' ישלם לו רוב אהבתו עם עם

ה' ויראת המקדש ויודעים כי שם ה' נקרא על הבית כעם ישראל". [אולם לא הביא ראיות מוצקות לדבריו.

ח. נלענ"ד שההבנה מדוע גוי אסור בכניסה למקדש אינה מתחילה באיסורי המקדש אלא מיסודו של עם ישראל, עוד לפני מתן תורה, ועוד לפני יציאת מצרים, היה ברור לכל שאין לנכרים חלק בדרכו של עם ישראל, וכל מצוות ישראל וכל דבר שמתייחס לערכים הפנימיים בישראל אינו שייך להם.

נאמר במדרש תנחומא (פרשת בלק, טז) לגבי ישראל ביצי"מ: "לא גלו מסתרין שלהן שנאמר (שמות ג) ושאלה אשה משכנתה והיה הדבר הזה מופקד אצלם י"ב חדש ולא גלה אחד מהן למצרים". ונלענ"ד שלא רק מצות 'ושאלה אשה', אלא יציאת מצרים נשמרה בסוד בתוך עם ישראל מתוך הבנה שכל מהותו ויעודו של עם ישראל מסור לישראל ואינו מופנה כלל לנכרים אלא כהקרנה והשפעה נסתרת. וכך נאמר בחגיגה (יג ע"א): "ואמר רבי אמר: אין מוסרין דברי תורה לנכרי, שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום". ומפרש הרד"ק (תהלים קמז, ט): "לא עשה כן, כמו שכתוב (שם פסוק לג): השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש וגו'. ומשפטים בל ידעום, והמשפטים שנתן להם לא ידעום שאר הגוים ולא גילה להם, כמו שכתוב (שם פסוק ח): ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת".

וכן בברכות (ז ע"א): "ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ונתן לו; בקש

וכך נאמר בבראשית רבתי (פרשת מקץ עמוד 207): "ומה ת"ל את כל בית נכא(א)תה (מ"ב כ' י"ג) מלמד שהראה להם הארון וא"ל בזה אנו עושין מלחמה ונוצחין. ויאמר מה ראו בביתך (שם) (שם ט"ו), וכי דברים הללו בקש ממנו, אלא אמר לחזקיהו למה גלית סוד שמים לאו"ה שיהיו או"ה [אומרים] וכי מה שכר מצא הב"ה מחזקיהו מאביו ומאבי אביו ששינה לו מעשה שמים, וי"א לא נהג חזקיהו בכבוד אביו שבשמים, לכך הוא אומר הנה ימים באים ונשא וגו' (שם י"ז), מכאן אמרו אל יתגאה אדם בדברי תורה שזמא עוקרין אותה ממנו, שכן מציינו בפלוני שנתגאה בד"ת ובקשו לעקור אותה ממנו, אלא אביו שבשמים יודע שבשכר הטה ובשכר מה אות שינו לו מעשה שמים ובשכר ששינו לו מעשה שמים גבהה דעתו עליו, ובשכר שגבהה דעתו עליו (ו)אכל עם הגוי על השלחן והראה להם את הארון וגלה להם סוד העולם. ובשכר שעשה כן נתנו [לו] מנשה בנו ונגזרו עליו גזירות קשות".

וכן דברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח הל' י"א):

"משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל, שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצות, וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים, וכל המקבל עליו למול ועברו עליו שנים עשר חדש ולא מל הרי זה כמן האומות".

י"י דבזה יהיו ישראל בטוחים מלהכניס צרתם במקומם ח"ו והם חלקו וחבל נחלתו: ופשוט".

בבית ראשון נאמר בירמיהו (נא, נא):
 "בשנו כי שמענו חרפה כסתה כלמה פנינו כי באו זרים על מקדשי בית ה'". ועי' **במדרשים על פסוק זה שהכוונה לנכרים.**
 ובאיכה (א, ז): "ידו פרש צר על כל מחמדיה כי ראתה גוים באו מקדשה אשר צויתה לא יבאו בקהל לך".

ואפילו גר תושב אין מושיבים בירושלים כאמור בספרי דברים (פרשת כי תצא פסקא רנט):
 "עמך ישב, ולא בעיר עצמו. בקרבך, ולא בספר. במקום אשר יבחר, במקום שפרנסתו יוצאה. באחד שעריך, בשעריך ולא בירושלם". ועי' משך חכמה (דברים כג יז).

ובפרקי דרבי אליעזר (פרק נב) על חזקיהו מלך יהודה שהראה לשליחי מלך בבל את כל בית נכותה: "וראה חזקיהו את מלאכי מלך בבל ונתגאה לבו למעלה, והראה להם את אוצרות של מלכי יהודה ואת כל אוצרות בית קדשי הקדשים. ועוד **שפתה את הארון והראה להם את הלוחות, ואמר בזה אנו עושין מלחמה ונוצחין,** שנאמר [ישעיה לט, ב] וישמח עליהם חזקיהו ויראם את בית נכתה. וכעס עליו הקדוש ברוך הוא ואמר לו, לא דיך שהראית להם את כל אוצרות בית קדשי הקדשים ואת כל אוצרות מלכי יהודה, אלא שפתחת להם את הלוחות מעשה ידי, חיך הם יעלו ויקחו את כל אוצרות מלכי יהודה ואת כל אוצרות בית קדשי הקדשים, שנאמר [ישעיה לט, ו] הנה ימים באים ונשא כל אשר בביתך".

חבל נחלתו

עולת העוף מקבלין מן הנכרי אף על פי שהוא עובד ע"ז, אבל אין מקבלין מהן שלמים ולא מנחות ולא חטאות ואשמות, וכן עולות שאינן באות בנדר ונדבה אין מקבלין אותן מן הנכרי כגון עולת יולדת וכיוצא בה מעולות שאינן באות משום נדר ולא משום נדבה".

ואף גוי שמביא נדר או נדבה משלח את קרבנותיו ואינו נכנס לעזרה לעמוד על קרבנו.

ובנבואת ישעיהו (נב, א): "עורי עורי לבשי עזר ציון לבשי בגדי תפארתך ירושלם עיר הקדש כי לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא".

ובאר הרד"ק: "ערל – זה מלכות אדום הם הערלים, וטמא – זה מלכות ישמעאל שהם מראים עצמם טהורים ברחיצת גופם והם טמאים במעשיהם הרעים, ושתי המלכויות האלה החזיקו בירושלם מיום החרבן ושניהם נלחמים עליה זה זמן רב, זה כובשה מזה וזה כובשה מזה ומיום הגאולה ואילך לא יעברו בה עוד כימי עולם, וכן אמר זורים לא יעברו בה עוד כל ימי עולם".

י. עפ"י דברינו מובנת ההלכה ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ז הכ"ג): "מקום שהיה בעלייה מכוון על קדש הקדשים אין נכנסין לו אלא פעם אחת בשבוע לידע מה הוא צריך לחזק בדקו, בשעה שנכנסין הבנאים לבנות ולתקן בהיכל או להוציא משם את הטומאה, מצוה שיהיו הנכנסין כהנים תמימים, לא מצאו תמימים יכנסו בעלי מומין, ואם אין שם כהנים יכנסו לויים, לא מצאו לויים יכנסו ישראל, מצוה בטהורים, לא מצאו טהורים יכנסו טמאים, טמא ובעל מום יכנס בעל מום ואל יכנס טמא

"כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם".

ועל כן בעזרא (ד, ה): "ויאמר להם זרבבל וישוע ושאר ראשי האבות לישראל לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו כי אנחנו יחד נבנה לה' אלהי ישראל כאשר צונו המלך כורש מלך פרס".

ט. אין הדברים לעיל, מלמדים שאין לאומות העולם שום קשר עם אמונתם של ישראל ועם בית המקדש כאמור במלכים (א' ת, מא-מג) בתפילת שלמה בחנוכת בית המקדש: "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך: כי ישמעון את שמך הגדול ואת ידך החזקה וזרעך הנטויה ובא והתפלל אל הבית הזה: אתה תשמע השמים מכון שבתך ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי למען ידעון כל עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בנית".

אולם תפילתם דרך בית המקדש מוכיחה – אין לגויים חלק במהות הפנימית של ישראל, והם עומדים מבחוץ ומתפללים.

אף לגבי קרבנות פסק הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ב):

"ואחד אנשים ואחד נשים או עבדים מביאין כל הקרבנות, אבל העכו"ם אין מקבלין מהן אלא עולות בלבד שנאמר ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם, אפילו

סימן מז – איסור כניסת גוי לבית המקדש

שהטומאה דחוייה בציבור, וכל הנכנסין להיכל לתקן יכנסו בתיבות, אם אין שם תיבות או א"א להם שיעשו בתיבות יכנסו דרך פתחים".

טהורים¹ אלא שאין מכניסים נכרים להיכל אפילו לצרכי ישראל לתיקון בבית המקדש?²

מסקנה

ומדוע שלא יכנסו נכרים לתיקון בקה"ק ובהיכל הרי לכאורה הם עדיפים על טמאים, (ואי חיישין לבגדיהם הטמאים אפשר להזות ולהטביל את בגדיהם ולהלבישם בגדים נראה שאין להכניס נכרי לבית המקדש לפניו ממה שקבעו חכמים, אף לצורך תיקונים ושיפוצים בבית המקדש.

הערת הרה"ג יעקב אריאל

איסור כניסת גויים למקדש. הבאתם מקורות רבים שדנים בנושא וגם אתם הרמת תרומה ייחודית משלכם, שאין לנוכרים חלק בערכים הפנימיים של עם ישראל. המייחד את גישתכם הוא שבעוד שכל הדנים בנושא זה הניחו שהגוי עובר עבירה בכניסתו למקדש ולא מצאו מענה הולם, אתם מחדשים, שהגוי עצמו לא עובר שום עבירה, אלא שאנו מנועים מלתת לגוי חלק בערכי ישראל המקודשים. בדומה לגישתכם נראה גם לענ"ד שהאיסור הוא לא על הגברא של הגוי אלא על החפצא של קדושת המקדש. כניסת גוי למקדש פוגעת פגיעה חמורה בסדרי המקדש. לא ייתכן שישראלים מנועים מלהיכנס למקדש, מעבר לעזרת ישראל, וגויים מותרים. יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא? ובסוף מס' מכות 'ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים...מקום שכתוב בו: והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו...' ולכאורה ק' אין דמיון בין הזר לשועל, ישראל זר הנכנס למקדש עובר עבירה אך השועל אינו בר חיובא וכי יש איסור על השועל להיכנס למקדש? אלא ע"כ הדמיון אינו מהגברא אלא מהחפצא של המקדש. אין לך פגיעה חמורה יותר בכבוד המקום, שנאמר בו 'הזר הקרב יומת', מאשר שועלים המהלכים בו. כשהמקדש היה קיים הייתה חובת שמירה על כבודו (כמבואר במס' תמיד א, א וכתב שם הרמב"ם: 'המשמרות אינו מחמת פחד אלא זו מצוה כבוד לבית והדור ורוממות'). כבודו של המקדש מתבטא בין היתר בכך שלא כל אחד רשאי להיכנס לכל אתר ואתר במקדש. קדושת החיל התבטאה בכך שאין ישראל טמא מת רשאי להיכנס אל מעבר לחיל, לכן לא ייתכן שגויים כן יורשו להיכנס לשם, לא תהיה כוהנת חמורה יותר מפונדקית. גם אני מסכים לדברך שהאיסור החל בסיני אך לענ"ד האיסור החל בפסוק: "לא תגע בו יד פי סקול יסקל או ירה ירה אם בהמה אם איש לא יקה". איזה איסור עברה בהמה בעלייתה להר סיני? אלא ע"כ כבוד המקום בו ניתנה התורה מחייב הגבלה. אם גוי

1. ולכאורה, כיון שמחובר אינו נטמא אף אם בגדיהם טמאים אינם מטמאים חלקים של הבנין. וצ"ב.
2. ועי' במשנה למלך אחרון (לוריא, הל' גירושין פ"ו ה"א) שהעלה אפשרות בניית בית המקדש ע"י נכרים.

חבל נחלתו

היה רוצה לעלות להר באותה שעה, היינו חייבים למנוע זאת ממנו, בגלל כבוד התורה (כידוע קדושת הר סיני עברה עם התורה למשכן וממנו למקדש בירושלים) גם היום חובתנו לשמור על כבוד מקדש וכל מקום בו אסור לישראל להיכנס גם על גוי יש לאסור. אילו זכינו היינו מכריזים מיד עם שחרור הר הבית, בעוד העולם כולו מוכה בהלם, שמקום המקדש אסור בכניסה המקדש לכולם, בין ישראלים בין נוכרים. כידוע כיפת הסלע אינה מסגד, גם בעיני המוסלמים. המסגד המקודש בעיניהם הוא 'אל אקצה' הנמצא בקצהו הדרומי של הר הבית. לפחות יש למנוע את משחקי הכדורגל הנערכים ע"י צעירים ערביים ברחבת הר הבית. אין לך ביזוי הקודש יותר מזה. ויש למנוע את החרפה הזאת.

סימן מח

החל הסורג ופרצות שפרצו מלכי יון במקדש

א. מבנה הסורג והחל¹

מן הדרום סמוכין למערב, ואחד במזרח מכוון כנגד בית קדש הקדשים באמצע.² נאמר במידות (פ"ב מ"א): "לפנים ממנו (מחומת הר הבית) סורג גבוה עשרה טפחים ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות. לפנים ממנו החיל עשר אמות ושתיים עשרה מעלות היו שם רום המעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה כל המעלות שהיו שם רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה חוץ משל אולם". עולה מדברי הרמב"ם שלא פורטו המרחקים בין חומת הר הבית לסורג ולחל. פורט גובה הסורג – עשרה טפחים, וגובה החל – עשר אמות. וכך באר המאירי (מידות פ"ב מ"א): "המשנה השנייה לפנים ממנה סורג כלומר לפנים מחומת הר הבית הקף אחר כעין שבכה נקרא סורג בגובה עשרה טפחים

כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ה הל' א-ד): "הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה והיה מוקף חומה, וכיפין על גבי כיפין היו בנויות מתחתיו, מפני אהל הטומאה, וכולו היה מקורה סטיו לפנים מסטיו". "וחמשה שערים היו לו, אחד מן המערב ואחד מן המזרח ואחד מן הצפון ושנים מן הדרום, רוחב כל שער עשר אמות וגובהו עשרים, ויש להם דלתות". "לפנים ממנו סורג מקיף סביב גובהו י' טפחים ולפנים מן הסורג החיל [גובהו] עשר אמות, ועליו הוא אומר בקינות ויאבל חל וחומה זו חומת העזרה". "לפנים מן החיל העזרה, וכל העזרה היתה אורך קפ"ז על רוחב קל"ה, ושבעה שערים היו לה, ג' מן הצפון הסמוכין למערב, וג'

1. יש כותבים חל (בצירה וחסר יו"ד ככתוב באיכה) ויש כותבים כשאינו מנוקד – חיל.

"ושתים עשרה מעלות היו שם – כדי לעלות משם לעזרת נשים".

מתבאר מדברי הרע"ב **שרוחב החל הוא עשר אמות ולא גובהו**, ומשמע **שבתוכו** היו אותן שתים עשרה מדרגות שעולות שש אמות ותופסות שש אמות.

באר תוספות יום טוב (מידות פ"ב מ"א): "לפנים ממנו סורג – [כתב הראב"ה] [בספרו שכתבתי פרק דלעיל משנה ג'] ונראה שהסורג היה מקיף לכל צדדין למזרח. ולצפון. למערב. ולדרום. וכן החיל. דהא כל אחד ואחד יש בו מעלה מחברו. כדמפרש בריש מסכת כלים ורוב תשמיש היה מן הדרום שהוא לצד העיר. ולמה היה צריך לעשותו במזרח טפי מבשאר רוחות. ותו דקתני בפרק דלעיל שבצפון שער ניצוץ כו'. עד ופתח היה לו לחיל אלמא דהחיל היה נמי בצפון. ותו דהנך י"ג השתחויות שכנגד הי"ג פרצות. ובסוף (מכילתין) [פרקין] תנן אבא יוסי בן חנן אומר כנגד י"ג שערים ואמר בשקלים [פ"ו מ"ג] דכנגדן ממש של שערים במקום [שערים] י"ג היו (שכן) השתחויות י"ג וכי היכי דההוא כנגדן ממש במקומן ה"נ י"ג דסורג במקום שגדרום ממש היו משתחוים. ולפי זה הסורג היה הולך סביב סביב הקיפו. ולא היה פתוח ופרוץ אלא לצד מזרח ומשום חיזוק ושמירה ובאו בני יון ופרצו י"ג פרצים בסורג. כנגד י"ג שערי (מזרח) [עזרה] שיוכלו ליכנס בכל צד לעזרה בהרוחה. ושוב חזרו בית חשמונאי וגדרום כו'. עכ"ל. ובפירוש הר"ב דס"פ. ובשקלים פ"ו אינו כן. אלא מ"ד די"ג השתחויות כנגד י"ג פרצות לא ס"ל שהיו רק ז' שערים. וכן הוא להדיא שם בירושלמי. וצ"ל דלהראב"ה גירסא אחרת בירושלמי".

ושלש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון וחזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות ר"ל שכל שיהא האדם מגיע באחת מאותם הפרצות ישתחוה ויודה על כריתת מלכות יון. לפנים ממנו ר"ל לפנים מן הסורג הקף אחר הנקרא חיל והם כותלים בגובה עשר אמות והוא היה ברגלי ההר עד שכל לפנים מן החיל אין שום מהלך אלא דרך מעלה ההר בשפוע והבנינים שבו עולים לפי מעלה ההר ונמצאו הבנינים כל שלפנים מחברו גבוה מחבירו וזה שאמר ושתים עשרה מעלות היו שם פירושו הוא שלפנים מן החיל מיד היתה עזרת נשים והיו בתחלת מעלה ההר שנים עשר מעלות שבהם עולים לעזרת נשים רום כל מעלה חצי אמה ושולחה חצי אמה ומשם ואילך היה כל קרקע עזרה זו שוה ונמצא קרקע עזרת נשים גבוה מעל קרקע החיל שש אמות".

עולה כי אף מדברי המאירי לא מבואר המרחק שבין הסורג לחל. גובה הסורג עשרה טפחים וגובה החל עשר אמות. מן החל עולות שתים עשרה מדרגות ששלחן שש אמות ועולות שש אמות לעזרת נשים.

אמנם ר' עובדיה מברטנורא באר:

"לפנים – מחומת הר הבית".

"סורג – מחיצה העשויה נקבים נקבים כמטה מסורגת בחבלים, והיא עשויה מדפי עץ ארוכים וקצרים שמרכיבין אותן זו על זו באלכסון".

"וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות – כשמגיע כנגד כל פרצה ופרצה, משתחוה ומודה על אבדן מלכות יון".

"לפנים – מאותו סורג היה **מקום פנוי עשר אמות, והוא נקרא חיל**".

חבל נחלתו

ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם".

פרש הר"ש (כלים פ"א מ"ח):

"החיל מקודש – לפנים מהר הבית היה סורג גבוה עשרה טפחים ולפנים ממנו החיל עשרה אמות ושתיים עשרה מעלות היו שם כדתנן במס' מדות (פ"ב)".

"שאיין עובדי כוכבים וטמאי מתים נכנסים לשם – היינו מדרבנן דמדאורייתא אפילו בעזרת נשים שרי שכל זה מחנה לוייה עד עזרת ישראל ששם שער ניקנור כדפרישית".

"עזרת נשים – אחר החיל היתה עזרת נשים אורך מאה ושלושים וחמש על רוחב מאה ושלושים וחמש".

ביאור לדברי הר"ש ניתן להביא מאליהו

רבא (כלים פ"א מ"ט):

"זה הכלל שלש מחנות שבמדבר מחנה שכינה ומחנה לוייה ומחנה ישראל. ומחנה שכינה נחלקה לשנים: החצר לפנים מן הקלעים והמשכן של קרשים הרי ארבעה מקומות. וכנגדן יש כנגד כל מקום ומקום שלשה מקומות משונות בקדושתן זו מזו. כנגד מחנה ישראל הוא: א"י ועירות המוקפות חומה וירושלים. כנגד מחנה לוייה: הר הבית והחיל ועזרת נשים. כנגד החצר ממחנה שכינה: עזרת ישראל, עזרת כהנים בין האולם ולמזבח. כנגד המשכן ממחנה שכינה: האולם וההיכל וקדש הקדשים".

וכ"כ הרא"ש (כלים פ"א מ"ח):

"הר הבית. ת"ק אמה על ת"ק אמה כדתנן במס' מכות וכו' היה בהמ"ק בנוי ומפתח עד שער נקנור נקרא מחנה לוייה ומשער נקנור ולפנים מחנה שכינה ובפרק אלו דברים דרשינן מקרא דזב משתלח חוץ לב' מחנות וטמא מת מותר דכת' ויקח משה

הוסיף הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו ה"א): "המקדש כולו לא היה במישור אלא במעלה ההר, כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשוה, ועולה מן החיל לעזרת הנשים בשתיים עשרה מעלות רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה".

בפסחים (פו ע"א): "תנן: החלונות ועובי החומה – כלפנים. בשלמא החלונות – משכחת לה דשויה לקרקע עזרה. אלא עובי החומה היכי משכחת לה? – משכחת לה בבר שורא, דכתיב ויאבל חל וחומה. ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא: שורא ובר שורא".

פרש רש"י (פסחים פו ע"א):

"בר שורא – חומה קטנה לפנים מן החומה גדולה, והיא נמוכה ושוה לקרקע גובה העזרה, שקרקע העזרה הולך וגבוה ועולה במעלות".

ורבינו חננאל (פסחים פו ע"א) באר באותה דרך: "פ"י חומה שוה בקרקע עזרה כגון בר שורא והוא החל שעושין החל נמוך והחומה שחוץ ממנה גבוהה וזה נקרא חל וזו נקראת חומה".

מתבאר כי רש"י ור"ח פרשו שלא כרמב"ם, אלא החל הוא חומה נמוכה שתפקידה החזקת הקרקע במדרון שלא תיסחף כלפי מטה.

ב. יעוד החל

נאמר בכלים (פ"א מ"ח): "לפנים מן החומה (=של ירושלים) מקודש מהם שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני. הר הבית מקודש ממנו שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם. החיל מקודש

"והעלים ממנו ולא הגיד לנו אם ראה בזה דברי הרא"ש הביאים כ"מ בהלכות בית הבחירה פרק ה' **שהסורג נעשה לטלטול שבת** ולזה היה גבוה עשרה טפחים כדין כל מחיצה, דהקף הר הבית לא מהני דהוי הוקף ולבסוף פתח ע"כ, והכי מספקא לן דלמא אי שמיע ליה הוה מקבלה מניה או דלמא כי שמע לה נמי לא מסתברא ליה".

"אמינא נחזי אנן דהואיל והר הבית הוקף ודאי על מנת לפתוח למה לא יהא מותר לטלטלו בכלו ושפתי הרמב"ם ברור מללו בפ"ג מהלכות שבת דהקף לשם דירה סגי, ואעפ"י שיש לשאר מפרשים שטה אחרת לפחות צריכין אנו לשאול על דעתו – דליכא למימר בטעמא דמלתא כדברי הרא"ש – סורג זה מאי עבידתיה, וממתני' דס"פ תמיד נשחט ס"ד ע"ב דתנן יצאה כת ראשונה ישבה לה בהר הבית לא נותביה להרא"ש דדילמא מן הסורג ולפנים היו יושבים אף על גב דמפשטה איכא סייעתא רבתי לדעת הרמב"ם".

"ונראה לומר ע"פ שרשי המשנה היא דכלים כי מעלה עשו במחיצה זו להזהר מטומאה חמורה, כי הנה הר הבית מקודש שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם ואולם עם היות זולתנו כזבים לכל דבריהם התירו אל הנכרי אשר יבא מארץ רחוקה להתפלל שיכנס להר הבית אך לא לחיל אלא עיניו לנכח יביטו ועפעפיו יישירו למחנה שכינה לכוין את לבו למקום – ואפשר שמטעם זה פרצו מלכי יון י"ג פרצות בסורג כנגד שבטי ישראל שהיו מבדילים עצמם מהם וכשחזרו וגדרו גזרו כנגדן י"ג השתחויות כי גדר גדול היה להם בו – גם טמאי מת מישראל אינם נכנסים לחיל כדמפורש שם, ולמען יהיו אלה ואלה

את עצמות יוסף עמו ודרשין עמו במחיצתו ועובדי כוכבים אף על פי שגזרו עליהם שיהו כזבים לא גזרו עליהם שילוח מחנות: החיל. לפנים מהר הבית היה סורג גבוה י' טפחים ולפנים ממנו החיל י' אמות ועשו חכמים מעלה שלא יכנסו לשם עובדי כוכבים וטמאי מתים". לשיטת הרא"ש החל רוחבו עשר אמות מן הסורג עד עזרת נשים ולשם לא נכנסים נוכרים וטמאי מתים ואיסורם מדרבנן.

וכך באר זאת בתפארת ישראל (יכ"ו):

"נו" החיל. דלפנים מחומת הר הבית היה בכל צד מהביהמ"ק שבאמצע רווח כפי צורך התשמיש באותו מקום [כרפ"ב דמדות] אח"כ היה חומה נמוכה שוה לקרקעית המקום שלמעלה מהחומה ולפנים ממנה, ועל חומה זו היה בנוי הסורג גבוה י"ט, ומהסורג הזה היה ריוח יו"ד אמות עד חומת העזרה, וכל ריוח הוא נקרא חיל על שם החומה הנמוכה לחוצה לה, מדהיה הריוח הוא נראה כעוביה של אותה חומה והיינו משום דראש החומה זו שוה לרצפת אותו מקום".

"נז" עובדי כוכבים. דאף שהן כזבים מד"ס, אפ"ה היו מותרים לכנס עד החיל, דלענין שלוח מחנות שווייניהו רק כטמאי מת".

עולה לדברי תפא"י שהסורג היה על חומה נמוכה שנקראה חל, וממנה היה עשר אמות עד עזרת נשים.

ג. הצורך בסורג

בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' צח) נשאל והשיב:

"שאל השואל החכם סורג שבמחיצות הר הבית מה היה משמש כי לא נזכר גבי עשר קדושות ששינו בריש כלים".

חבל נחלתו

מתחלקים בין אלו ההבדלות וחלוקות. אבל לעשות בנין בשביל כן לכתחלה זה אינו מן הנראה. כי לאיזו טעם היו צריכין הבדל בין כת לכת".

"אבל מה שנ"ל בזה הבנין של הסורג. הוא מה שכתבתי כבר בס"ד בספר צורת הבית סי' נ"ב **שהוא לתת מקום והבדל בין העובדי כוכבים הנכנסין להתפלל בבית ה'** ובין ישראל כאותה ששינינו בפ"ק דכלים [מ"ח] החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסין לשם. וממשה זו הקשיתי לשאול על הר"י אברבנאל שבפירושו ליחזקאל כ' וז"ל העזרה החיצונה הראשונה. אמרו חכמים ז"ל שבבית שני היה עזרת נשים ושבנו אותו גזוזטראות וראיתי אני בפירושי חכמי הנוצרים שהיתה העזרה הראשונה מיוחדת לנכרים להתפלל בבית ה'. וכמ"ש שלמה בתפלתו. וגם אל הנכרי וגו'. ונראין דבריהם לדעתי כי הנה לעתיד לבא ייעדו הנביאים שילכו עמים רבים אל הר ה' ואל בית אלהי יעקב לקבל תורתו ולכן היה ראוי שייוחד אליהם מקום מיוחד חיצוני ויותר מרוחק מהקודש ואולי שעל אותה עזרה תהיה עלייה מוקפת גזוזטרא לנשים כדבריהם ותהיינה רואות מלמעלה והנכרים בעזרה מלמטה וכו' עכ"ל. ואילו זכר ולא שכח מתני' דכלים. לא היה כותב שהמקום המיוחד ההוא היה בע"נ (=בעזרת נשים) שהרי אף בחיל היו נמנעים מלכנס. ולומר שבשעה שידם (=של נכרים) תקיפה נאמרו הדברים הללו זה א"א בשום פנים שאם ידם תקיפה מי יעצור בהם ומי יציב גבולות עמים לשום להם יד ומקום גבול וחוק בל יעבורו. ועוד שמשמעות דברי חכמי הנוצרים עצמם **שהיה להם מקום מיוחד**

רחוקים מאדם הנכנסים והיוצאים תמיד הגבילו לטמאים מחיצה לעצמם בין החיל ובין הר הבית שיוכלו להקיף באותו הסובב ולא יפגעו במ בטוהורים מדי עברם, וזה תקון גדול הועילו בו לכל ישראל תועלת תדירה, והמוגבלים עצמם שב להם הסורג הוא המתיר כניסתם להר הבית".

עולה מדברי הרמ"ע מפאנו שהסורג היה המקום הפנימי ביותר אליו היו מותרים להיכנס נכרים וטמאי מתים. ואינו מתעכב על דברי הרא"ש שהסורג היה כדי להתיר טלטול בשבת.

עסק בכך בתויו"ט (מידות פ"ב מ"ג):

"גבוה י' טפחים – כתב הכ"מ בפ"ה מהלכות בית הבחירה בשם הרא"ש **שהסורג נעשה לטלטול שבת** ולזה היה גבוה י' טפחים כדין כל מחיצה. דהיקף הר הבית לא מהני דהוי מוקף ולבסוף [ישב] דלא מהני ע"כ. ואני תמה דהא בספ"ה דפסחים תנן יצתה כת הראשונה [עם פסחם] וישבה לה **בהר הבית** (=בשבת), שניה בחיל, ואי איתא דהיקף הר הבית לא מהני היאך טלטלו פסחיהם לשם? ולכן נ"ל **דלטלטול לא היה צריך שום דבר** לפי שמן התורה כל מה שהוא מוקף בד' מחיצות הוא רה"י גמור. כמ"ש ברפ"א דשבת. ושבבות במקדש לא גזרו. ועוד כיון שהיה שם לפנים מהר הבית מקום לשמור שם שומרי המקדש למה לא יקרא הוקף לדירה מעיקרא. וכ"ש שלפנים הימנו העזרה עם כמה לשכות לכהנים ולוים עובדי עבודת הקדש".

"ואמנם בטעם בנין הסורג היה אפשר לומר. שהוא לחוץ בין כת לכת דבפסחים. אלא שאין נ"ל שיהיה הבנין הזה מפני כן. דבשלמא כי הוה הבנין בלאו הכי. היו

שהוא מדעת ישראל. ולומר שפשר דבר נעשה ביניהם כשידם תקיפה. גם זה אינו נראה. אלא העיקר שאף חכמי הנוצרים לא אמרו אלא בהר הבית עד החיל שהמקום ההוא היה מיוחד להם. וזה שקראו עזרה הוא שם מושאל בלבד. ובין כך ובין כך לדעת משנתינו שהיא העדות הנאמנה. לא היו עובדי כוכבים רשאים ליכנס בחיל ולפיכך נעשה הסורג. ובמהדורות שבספר הנזכר הוספתו תת טוב טעם שבשביל כן היונים פרצו בו פרצות הואיל ונעשה להבדיל אותם מבוא יותר פנימי. ולכך כשחזרו ישראל וזכו לגדרם תקנו על כל גדר השתחוויה להודות לה' כי טוב.

"ואף על פי שזה האמת והצדק וכמו שאוכיח עוד להלן. עכ"ז אין על הרא"ש להתלונן כי דבריו סמוכים באמת ויושר על דעת הרמב"ם שבפ"ה מהל' ב"ה כתב וז"ל לפנים מן הסורג החיל גובהו י' אמות ועליו הוא אומר בקינות ויאבל חיל וחומה זו חומת עזרה. וכתב כך ג"כ בפירושו בפ' דלעיל משנה ה' חיל הוא חומה שסובבת כל העזרה מבית לחומת [הר] הבית. ע"כ. ומעתה אין תלונה על הרא"ש כלל שמה שהקשיתי לשאול מההיא דפסחים היאך יצתה כת הראשונה להר הבית מתישב עכשיו שפיר. לפי שחוצה מן החיל היה הסורג ושם ישבו בין החיל והסורג. וגם אין תמיה מה צריך לתקון הסורג מצד הטלטול והלא אין שבות במקדש שמצינו בכמה שבות שלא התירו וכמ"ש בסוף עירובין. אבל על הרמב"ם עצמו תלונתנו לפי שמשנתנו לא אמרה בחיל גבוה. כמו שאמרו בסורג. והא דאמר שעליה נאמר בקינות ויאבל חיל וחומה וכתב הכ"מ שהוא מפ' כיצד צולין. אומר אני שלא זו שאינה

ראיה לדבריו אלא אף זו שמשם סתירה גמורה דהכי איתא התם דף פ"ו עובי החומה היכי משכחת כלומר שראשה תהא שוה לקרקע העזרה ותהא מוקדשת כמוה. ומשני משכחת לה בבר שורא דכתיב ויאבל חיל וחומה ואמר ר' אחא ואי תימא ר' חנינא שורא ובר שורא הא קמן דחיל הוא סמוך לקרקע העזרה וכן פירש"י בר שורא חומה קטנה לפניו מן חומה גדולה והיא נמוכה ושוה לקרקע גובה העזרה שקרקע העזרה הולך וגבוה ועולה במעלות. ע"כ. והיה זה לדעתי לחזוק הקרקע שלא יפול העפר ממנה [ויזיק לחומה הגדולה] מ"מ למדנו שהחיל שבכתוב הוא מבפנים לחומת העזרה סמוכה יותר לקרקעית העזרה. ואין לומר שזו דעת הרמב"ם שבמשמע לשונו שבפירושו. שהחיל חוצה לחומת העזרה. ועוד ברפ"ו מה' ב"ה נראה ג"כ מדבריו שסובר שמקום יש חוצה לעזרה ונקרא חיל. אלא שלדבריו נקרא כן ע"ש חומה נמוכה שלפניו. וזה אינו כפי הגמ' שכתבתי. אלא שהחומה הנמוכה שבכתוב לפניו מחומת העזרה היא. ואף על פי שאפשר ג"כ לומר שהיא חוצה לחומת העזרה. ושחומת העזרה לפניו מזו החומה. מ"מ היא עשויה עכ"פ סמוך לה מאד דהיינו ממש בקרקעיתה שוה לה ולחזוק כמ"ש. ועיין במשנה ז' פ"ד. לכן נראין יותר דברי הר"ב שהחיל אינה חומה כלל. אבל הסורג הבדיל אותו מהר הבית. והיינו דלא תנן בו שום גובה כמו דתנן בסורג. לפי שאין שם החיל אלא למקום שבין הסורג לעזרה בלבד. וחיל שבכתוב דקינות נאמר על חומה שהיתה סמוכה מאד לקרקע העזרה להחזיק הקרקע שלא תפול ממנה עפרורית ותפול החומה הגדולה."

חבל נחלתו

השתחואות ר"ל שכל שיהא האדם מגיע באחת מאותם הפרצות ישתחוה ויודה על כריתת מלכות יו". וכ"כ הרע"ב.

והוסיף המלאכת שלמה (מידות פ"ב מ"ג): "גזרו כנגדן שלש עשרה השתחוויות. מתניתין דלא כאבא יוסי בן חנן דאית ליה בפ' ששי דמסכת שקלים וגם לקמן בסוף פירקין ד"ג שערים היו במקדש וכנגדן היו הי"ג השתחוויות, והתם בירושלמי איתא".

באר בתפארת ישראל (יכו, פ"ב מ"ג): "טז) לפנים ממנו. רצה לומר לפנים מחומת הר הבית".

"יז) סורג גבוה עשרה טפחים. רצה לומר מחיצה עשויה על ידי דפין ארוכים וקצרים שמרכיבין אותן באלכסון זה על גב זה, והיא מלאה נקבים כמטה מסורגת, והיא היתה מקפת מחוץ לחומת העזרה, ברחוק ל' אמות מחומת העזרה, והיה רק לסימן שאין נכרי וטמא מת רשאין לכנוס ממנו ולהלך, וכנגד כל שער היה הסורג פתוח, [ולראבי"ה לא היה הסורג פתוח רק בצד מזרח, ולא ידענא מנא לי, גם הוא נגד הסברא, שיהיו כל הנכנסין ויוצאין דרך כל השערים דוחקין את עצמם בפתח א', ומה הועילו רבוי השערים והלא הכל זקוקים לפתח זה שבסורג, ואפילו נימא שלראבי"ה היה כל רוח המזרחי או רובו פרוץ, לא מתישב יפה, דהרי כל עיקר עשייתו הוא לסימן, שאין נכרי וטמא מת רשאין לכנס לפנים ממנו כפ"ק דכלים [כמ"ש התו"ט], ועשוהו סורג רק לנוי, גם שיוכלו להציץ דרך הנקבים מקום הקודש, ולראבי"ה הנ"ל אי נימא שכל רוח המזרחי פרוץ היה, מה סימן היה לטמא מת בצד מזרח]."

"יח) שפרצום מלכי יו. שפרצוהו מכמה צדדים, כדי שיכנסו גם הנכרים לפנים

מתבאר מדברי תו"ט שתפקיד הסורג היה לקבוע מקום לנכרים עד היכן מותרים להיכנס בבית המקדש. ואף הוא אינו מקבל את דעת הרא"ש שנעשה להתיר טלטול בשבת. וסובר שהחל במקדש אינו חומה אלא שטח שבין הסורג לחומת העזרה.

וכך פסק הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ג ה"ה):

"החיל משלחין ממנו עכו"ם וטמאי מת ובוועלי נדות, אבל טבול יום נכנס לשם שכבר טבל".

ולדעתו הסורג שימש אולי לפי מה שבאר הרא"ש.

ד. הפרצות בסורג

נאמר במגילת תענית (מרחשון פרק שמיני):

"בעשרים ותלתא במרחשון איסתתר סוריגא מן עזרתא".

וכך נאמר במידות (פ"ב מ"ג):

"לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יו חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחוויות".

פרש הרמב"ם (פ"ב מ"ג):

"כל זמן שמגיע האדם לפרצה מאותם הפרצות משתחוה לה' דרך תודה על עקירת מלכות יו הרשעה כמו שהזכרנו בשקלים".

וכך באר המאירי (מידות פ"ב): "המשנה השנייה לפנים ממנה סורג כלומר לפנים מחומת הר הבית הקף אחר כעין שבכה נקרא סורג בגובה עשרה טפחים ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יו וחזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה

ממנו".

"(ט) חזרו וגדרום. רצה לומר כשחזרו ישראל וכבשו היוונים, חזרו וגדרו אותן הפרצות [וטעו המדפיסים בש"ס וציירו הפרצות]".

"(כ) השתחוויות. שכל המקיף העזרה בכניסתו לשם כלעיל, כשמגיע נגד המקום שגדרו הפרצה, משתחוה בפשוט ידים ורגלים כדי להודות על אבדן ממשלת יון ובוטל גזירותיהן".

"(כא) לפנים ממנו. לפנים מהסורג".

"(כב) עשר אמות. שהיה מהסורג עד חומת העזרה רווח י' אמות, והרווח ההוא נקרא חיל [ועי' לעיל פ"א ס' מ"א]".

יש לשאול מדוע מלכות יון לא עקרה לגמרי את הסורג, ומדוע דוקא פרצו י"ג פרצות ולא יותר או פחות.

ואולי הפרצות היו מול שערי העזרה ועל כן פרצו דוקא י"ג פרצות.

ה. ההשתחוויות מחוץ לבית המקדש

נאמר במידות (פ"ב מ"ו):

"ושלש עשרה השתחוויות היו שם, אבא יוסי בן חנן אומר כנגד שלשה עשר שערים".

הרמב"ם (מידות פ"ב מ"ג) פרש:

"כל זמן שמגיע האדם לפרצה מאותם הפרצות משתחוה לה' דרך תודה על עקירת מלכות יון הרשעה כמו שהזכרנו בשקלים". אמנם שיטתו היא לפי ת"ק של מ"ו ולא לפי אבא יוסי בן חנן.

בשקלים (פ"ו מ"א) בתוך המשנה נאמר: "שלש עשרה השתחוויות היו במקדש".

ולא מוזכרות שלש עשרה פרצות.

ובשקלים (פ"ו מ"ג) נאמר כך:

"והיכן היו משתחווים ארבע בצפון וארבע בדרום שלש במזרח ושתיים במערב כנגד שלשה עשר שערים שערים דרומיים סמוכין למערב שער העליון שער הדלק שער הבכורות שער המים ולמה נקרא שמו שער המים שבו מכניסין צלוחית של מים של נסוך בחג רבי אליעזר בן יעקב אומר בו המים מפכים ועתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית לעומתן בצפון סמוכין למערב שער יכניה שער קרבן שער נשים שער השיר ולמה נקרא שמו שער יכניה שבו יצא יכניה בגלותו במזרח שער ניקנור ושתי פשפשין היו לו אחד בימינו ואחד בשמאלו ושנים במערב שלא היה להן שם".

נאמר על כך בירושלמי (שקלים פ"ו ה"ג): "מתני' אבא יוסה בן (חנן) יוחנן היא דאמר כנגד י"ג שערים ברם כרבנן שבעה שערים היו בעזרה. ע"ד דרבנן היכן היו השתחוויות הללו כי ההיא דתנינן תמן י"ג פרצות היו בו שפרצום מלכי יון וחזרו וגדרום בני חשמונאי וגזרו כנגדן י"ג השתחוויות".

וכן הרמב"ם (מידות פ"ב מ"ו) העיר: "וכבר בארנו כמה פעמים שהתנא הזה אומר כי שערי העזרה שלשה עשר, אבל חכמים אומרים שבעה, ועושים טעם השלש עשרה השתחוויות כנגד שלש עשרה פרצות שהיו בסורג כפי שקדם בפרק זה".

ויש להעיר כי לפי שיטת חכמים ההשתחוויות היו לפנים מחומת הר הבית ומחוץ לסורג. וכשעובר מול מקום הפירצה משתחוה. לעומת זאת לפי אבא יוסי בן חנן ההשתחוויות היו מול שערי העזרה אף בחל.

חבל נחלתו

ויעו' תוספות כתובות (קו ע"א ד"ה שבעה) שתאם בין הדעה של שבעה שערים לדעה שי"ג שערים לעזרה.

ו. האם צריך להשתחוות י"ג פעמים?

פרש הרמב"ם (שקלים פ"ו מ"ג):
"ואלו השלש עשרה השתחויות לדעת חכמים היו משתחוים כנגד שלש עשרה פרצות שפרצום מלכי יון בעזרה וחזרו מלכי בני חשמונאי וגדרום כמו שיתבאר במדות, וכשהיה אדם מגיע למקום פרצה מהן משתחוה דרך הודאה".

וכן בתפארת ישראל (יכין, שקלים פ"ו מ"א אות ב) כתב: "השתחויות. שכל הנכנסין להר הבית הולכין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל [כפ"ב דמדות], ובדרך הקפתן נ"ל שהיו משתחוין י"ג השתחויות הללו וכל השתחויה היה בפישוט ידים ורגלים [כמגילה כ"ב ב']".

ובארו בעלי תמר (שקלים פ"ו ה"ב): "היכן היו השתחויות, כנגד י"ג שערים. עיין בתפא"י שפירש שי"ג השתחויות היו כשהקיף כל חומת הר הבית, אבל כשבא נגד שער אחד היתה השתחויה אחת כנגדו, וכן בשאר השערים. וכן כתב בספר עזרת כהנים מדות פ"ב ה"ג עיין שם. ושורש הדבר של השתחויה כנגד השער מבואר ביחזקאל מ"ו ב', והשתחוה על מפתן השער, ובפסוק ג', והשתחוה עם הארץ פתח השער, ובפסוק ט', הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב".

ז. איסור כניסת גוי למקדש

אין איסור מן התורה על כניסת נכרי לבית המקדש. האיסור הוא מדרבנן מעצם קדושת המקדש. (עי' לעיל סי' מה).

כתב הקרן אורה (נזיר סא ע"ב): "ודלמא כרת הוא דלא מיחייב כו'. אין לפרש דכרת הוא דליכא בעובד גילולים אבל אזהרה יש עליו ליכנס למקדש דגם אזהרה לא שמעינן בעו"ג וכיון דקרא מיירי בכרת הוא דקאמר ודילמא כרת הוא דלית ביה וגם זה לא מקרא יתירא דמתוך הקהל הוא דבעי למילף דלא צריך יתורא לזה דמהיכי תיתי לחייב העובד כוכבים כרת אלא דבעי למידרש ממשמעוּתא דקרא דלא מיירי אלא במי שיש לו קהל ובו דוקא נאמר אשר יטמא אבל בעובד כוכבים ליכא טומאה להכי קאמר דילמא משום כרת הוא שנאמר מתוך הקהל אבל מטומאה לא אימעט עובד כוכבים. ובשיטה מקובצת הקשה למה לי קרא למעוטי עובד כוכבים מכרת ותירץ כנ"ל וכהאי גוונא איתא בערכין ריש פ"ק גבי הא דתנן הכל מטמאין במת לאתויי קטן".

ח. הפרצות וההשתחויות בדברי האחרונים

כתב בפירוש האלשיך (בראשית פרק כח) על האבן שהציב יעקב בבית אל:
"ובבקר השכם כנגד הבית הראשון אשר רבו בו עובדי עבודה זרה קרוב אל הבנותו מתחלת מלכות ירבעם מטרם מלאת שלשים שנה לבניינו, על כן ויקח את האבן היא אבן השתיה כמו שאמרו ז"ל פרקי רבי אליעזר (פרק לה) וישם אותה מצבה, שבזכות זה יהיה לו התייצבות והתמדה כאשר היה עד עבוד שבעה בתי דינין עבודה זרה. ועל השני שבו עתיד גלות יון לפרוץ בו פרצות ולהצר לישראל מאד על כן מאז ויצוק שמן על ראשה היא תשועתן על ידי כהנים משוחים שמן על ראשם,

יון בגלותם היה נגד הקדושה, **בין מה שפרצו פרצות בהיכל**, בין מה שנגעו בשבת חדש ומילה, בין במה ששלחו יד בבנות ישראל, בין במה שאמרו ז"ל בבראשית רבה (ב ד) שהיו אומרים לישראל כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל, כל כוונתם היתה חלילה לשחת בקדש, ולא לבצע כסף וכיוצא בו. ועל כן עליהם הוא אומר, הרימה פעמך ומהר פסיעותיך למשואות ושממות נצחיות, כי כל הרע אויב זה כל מה שהרע היה בקדש, ולא להנאת עצמם לנגוע בקדש כמדובר.

וכך כתב המטה משה (עמוד העבודה בית הכנסת, ברכות ופסוקי דזמרה סימן כט): "ובבואו לבית הכנסת נוהגים לומר מה טובו כו' כדכתוב בסידורים. ומצאתי כתוב, שתקנו רבנן י"ג השתחוואות כמו שהיו במקדש, כנגד י"ג פרצות שפרצו יונים, כדאיתא במסכת שקלים (פ"ו ה"ב, ועי' מסכת מידות פ"ב מ"ג). וכן כתב ר' אביגדור קרא ז"ל".

וכך כתב בבני יששכר (מאמרי חודש כסלו – טבת מאמר ד – הלל והודאה): "כט) הנה אמרו בגמ' [שקלים פ"ו ה"ב, יז א] תקנו י"ג השתחוואות בבית המקדש נגד י"ג פרצות שפרצו מלכי יון בבית המקדש וכשגברו החשמונאים גדרום, הנה כתבנו במקום אחר דהרשעים היונים בכוונה פרצו י"ג פרצות **שלא הניחו לישראל לעזור הי"ג מדות של רחמים**, והנה החשמונאים החזירו עטרה ליושנה, ואכ"מ להאריך, והנה מתתיהו ב"ן יוחנן י"ג אותיות לכוונה הנ"ל".

כתב בקובץ תשובות הרב אלישיב (ח"ה סי' כה):
 "הנרמז בפרשת מקץ – תפארת בנים אבותם – חינוך הבנים"

וגם נס השמן למנורה. ועל השלישי אמר ויקרא את שם המקום ההוא אשר קראו בית אלהים בית אל שיטה אליו חסד אל הוא יתברך להגדיל כבודו וקיומו. ושמה תאמר הלא מה שקרא שם הוא ללזז שהיה בו ואיך יתקיים בהר המוריה, לזה אמר ואולם לזז שם העיר לא לזז שקרא שם עתה כי אם לראשונה שלן בה טרם יפגע במקום, אך לא לאחרונה שנעתקה ממקומה ובאה פה כי את הבא אחר כך הוא שקרא שם זה כמדובר בקודם".

עוד כתב הר"מ אלשיך (ויקרא פרק נו, לא):

"ואחר כך בגלות השני היחל, הוא גלות מדי שהיה בימי אחשורוש. וזהו אומרו ונתתי את עריכם חרבה. ולא אמר ואחריב עריכם על כי בימים ההם כבר היו חרבה, כי אם שבסוף השבעים שנה כשהתחילו לבנות בית המקדש בא אחשורוש וביטל הבנין, ונשארו ערי ישראל חרבה כי לא נבנו עד נגאלו מאותו הגלות. ונתתי את עריכם חרבה שישארו ציון וירושלים חרבה כאשר היו עד נגאלו. ואחר כך **על גלות יון שבאו ופרצו פרצות בהיכל ובקצת לשכות**, אמר והשמותי את מקדשיכם. ולא היתה שממה גמורה, כי אם צד שממה מספקת לשלא אריח בריח נחוחכם, שהוא שעל ידי שנכנסו וטמאו הטהרות ופרצו פרצות בוטל התמיד כמה זמן. וזהו שממה ולא אריח בריח נחוחכם, כי מציאות מקדש לא חסרו בזמן ההוא כי אם שלא הריחו כמה ימים מהם על ידי הפרצות וטמאם הטהרות".

ובשלישית כתב הר"מ אלשיך (תהלים עד, ג): "ועל גלות יון אמר הרימה פעמך כו' והוא באשר ידעת כי כל ישעם וכל חפיץ

חבל נחלתו

"אמנם דעת לנבון שהדרדרות נוראה שכזו אינה נעשית ברגע אחד. ישנם צעדים המקדימים וגורמים למהפכה שכזו, הצעד שקדם לכך הוא מה שמסרו לנו חז"ל (מס' סופרים פ"א ה"ז) שבימי תלמי המלך תרגמו את התורה ליונית "והיה היום ההוא קשה לישראל כיום שנעשה העגל". כי אם מתרגמים את התורה ליונית, מעתיקים את החכמה היונית ומכניסים אותה באהלי שם – זה גורם ומביא לשכחת התורה ר"ל".

"והוא כמו שביאר הגר"א ז"ל את הכתוב (ישעיה, ו, י) "השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו". וקשה שהתחיל בלב "השמן לב", וסיים בעינים "ועיניו השע", ומאידך בסיפא דקרא התחיל בעינים "פן יראה בעיניו", וסיים בלב "ולבבו יבין".

"אלא ביאר שישנם ג' חלקי התורה, תורה שבכתב, תורה שבעל פה, וסודות התורה. תורה שבכתב היא העין הרואה ומסתכלת בתורה, תורה שבעל פה היא האוזן כי מן התורה אסור לכתבה רק האוזן יכולה לשמוע, וסודות התורה הם הלב כי תלויים הם באובנתא דלבא, וכמו שאמרו בגמ' (חגיגה יב ב) אין לומדין מעשה מרכבה אלא א"כ הוא חכם ומבין מדעתו".

"והנה כך דרכו של יצר בתחילה הוא מטיל ספק בסודות התורה, אח"כ בא וטוען נגד תורה שבעל פה למה זה צריך לכל החומרות וגזירות חז"ל, עד שהוא מגיע לזלזל בתורה שבכתב. וזו כוונת הפסוק, בתחילה "השמן לב העם" היינו סודות התורה שצריך להבין מדעתו, לאחר מכן "ואזניו הכבד" שאינו רוצה לשמוע תורה שבע"פ, ורק לאחר מכן "ועיניו השע" שאינו

(ג) אחר הקדמה זו נתבונן בדרשת חז"ל על גלות יון. אמרו בגמ' (מגילה יא א) "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם, לא מאסתים בימי כשדים שהעמדתי להם דניאל חנניה מישאל ועזריה, לא געלתים בימי המן שהעמדתי להם מרדכי ואסתר, לכלותם בימי יונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק חשמונאי ובניו, להפר בריתי אתם בימי רומיים שהעמדתי להם בית רבי וחכמי הדורות".

"מדברי חז"ל אלו נראה שמכל התקופות הקשות והירודות הנזכרות בתוכחה, קבעו ש"לכלותם" הכוונה על תקופת היונים, וטעמא בעי מדוע גזירות היונים היו נוראות כל כך יותר משאר גלויות.

בכדי להבין זאת עלינו להתבונן במעשי היונים, איתא בחז"ל שהם פרצו י"ג פרצות בחיל (מדות פ"ב מ"ג), היא המחיצה המקודשת המבדלת שלא יכנסו גויים למקדש, אשר משם והלאה אסורה כניסת גויים (כלים פ"א מ"ח) והם פרצו פרצות אלו בכדי לבטא שהם מבטלים את הגבול וההבדלה הזו בין ישראל לעמים. זה היה עיקר רצונם להסיר המחיצות המבדילות בין יהודי לגוי, ונתנו לגויים להכנס לפני ולפנים".

"ואכן כתוצאה מכך איתא בחז"ל (סוכה נו ב) שבת בילגה שהיתה ממשפחה מיוחסת, בת לראש משמר, נישאה לסרדיוט אחד ממלכי יונים, והיינו שכיון שהסירו את המחיצות השכיחו את התורה, והתחילו נישואי תערובת, כי גם הגוי היוני ברצותו יכול להצהיר שהוא יהודי. לכן קבעו חז"ל על תקופה זו שהיתה תקופה של 'לכלותם'".

רוצה לקיים את תורה שבכתב. אמנם כששב בתשובה הוא להיפך, ולכן כשישוב כסדרו יתחיל בתורה שבכתב "יראה בעיניו", ושוב יתחזק בתורה שבע"פ "ובאזניו ישמע", ורק אחר כך יזכה גם לסודות התורה "ולבבו יבין" ואז שב ורפא לו. עכ"ד הגר"א ז"ל.

"זה הסדר היה גם בצורת ההתדרדרות מדחי אל דחי בימי המתיוונים עד שהמצב הגיע שעברו ר"ל גם על עבירות מפורשות, כל זה כיון שקודם לכן עברו על תורה שבע"פ".

"והנה כבר הזכרנו (בטהרות לקמן סי' ש"ח) שאלת הראשונים לשם מה בא נס פך השמן, הרי גם בשמן טמא מותר היה להדליק המנורה כיון שטומאה דחוייה בציבור, וביותר קשה לרב דס"ל בפסחים (טז א) שאין לטומאת משקים כל עיקר וטומאתו רק מדרבנן".

"אמנם לפי מה שנתבאר לנו צורת הירידה של המתיוונים, מובן היטב שזה היה עיקר הנס שמצאו פך שמן טהור, שהחשמונאים חיפשו וטרחו כדי למוצאו אף על פי שמן התורה אין טומאה למשקין כלל כמ"ש לעיל, כל זאת כדי להודיע ולהודיע מה שדרשו בגמ' (ע"ז לה א) על הפסוק 'כי טובים דודך מיין', "ערבים עלי דברי דודך [היינו דברי סופרים] יותר מיינה של תורה", כדי לבצר את התורה שבעל פה, שידעו כולם שטומאה דרבנן היא גם כן טומאה שצריכים להזהר בה. היפך דרכם של המתיוונים שהתחילו ירידתם בזלזול בתורה שבעל פה ומשם ירדו מטה מטה. לכן אחזו צדיקים דרכם בדקדוק אחר דקדוק שיהיה השמן טהור מכל סיג וטומאה כדי ללמד את ישראל את דרך הישר. וזה היה עיקר

נס חנוכה".

"ד) עתה נתנה ראש ונשוב לתחילת הדברים, לבאר שייכות פרשת מקץ לנס חנוכה. והנה לשון הגמ' הוא "שהעמדותי להם חשמונאי ובניו", ומהו הדגש על כך שעמדו חשמונאי ובניו יחד, אלא רמזו כאן יסוד גדול, נס חנוכה היה שמתתיהו לא היה עקר, אלא היו לו בנים שהלכו בדרכו, והאב והבנים יחד היו בבחינת "אבן ישראל", שהלכו כולם כאיש אחד יחד באחדות הדעה והמעשים, יחד טיהרו את המקדש מטומאת היוונים, יחד ביערו את תרבות היונים וכל אביזריהו. רק באופן זה שהבנים הולכים יחד עם האבות, כשדור ההמשך הולך בתלם, מוסר את נפשו להלחם נגד היונים, רק באופן זה זכו להחזיר העטרה ליושנה".

"והרי ראה ראינו שכן היתה גם סגולת דרכם של יעקב ויוסף, כל סדר הנהגתם היתה שוה בכל הענינים "כל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף". לכן מצא השלטי הגבורים את הרמז לחנוכה בפסוק "וטבוח טבח והכן", כי מכאן למדו [כמבואר בתרגום יונתן] שיוסף שמר על מאכלות כשרים ואמר למנשה "פרע להם בית השחיטה", כל זאת מכח דיוקונו של אותו זקן, דמות דיוקונו של אביו, האב הבן והנכד הלכו יחדיו, זהו האבן שמחזיק את ישראל וזהו סוד חנוכה".

"ה) נחמד אף נעים להבין לפי זה מה שכתבו הפוסקים (עי' מג"א סי' תרע"ב) שמי שבא לביתו בשעה מאוחרת בלילה ורוצה להדליק נר חנוכה ובני ביתו ישנים, שאינו יכול להדליק בברכה אלא אם כן יעירם משנתם. כי היסוד של נס חנוכה הוא לחנך את בניו שילכו יחדיו בהשקפה אחת לפעול

חבל נחלתו

אשתחוה וגו' (תהלים ה' ח'), זכרו וישבו אל ה' כל אפסי ארץ וישתחוו לפניך כל משפחות וגו', אכלו וישתחוו לך כל דשני ארץ לפניו יכרעו כל יורדי עפר וגו' (שם כ"ב כ"ח, ל'), הבו לה' כבוד שמו והשתחוו וגו' (שם כ"ט ב'), כל הארץ ישתחוה לך ויזמרו לך זמרו שמך סלה (שם ס"ו ד'), כל גוים אשר עשית יבאו וישתחוו וגו' (שם פ"ו ט'), בואו נשתחוו ונכרעה ונברכה לפני וגו', השתחוו לה' בהדרת קודש חילו וגו' (שם צ"ו ט'), יבואו כל עובדי פסל המתהללים באילים השתחוו לה' כל הארץ, רוממו ה' ד' והשתחוו להר קדשו וגו' (שם צ"ט ט'), נבואה למשכנותיו ונשתחוה וגו' (שם קל"ב ז'), אשתחוה אל היכל קדשך וגו' (שם קל"ה ב'), נשלמו י"ג ההשתחויות וראוים הן לומר בכל יום אחר ג' פסוקים ראשוני וגם אותו שתיקן פסוקי שומע תפלה כתב י"ג פסוקין כנגדן ומנה בהשתחויות שומע תפלה לפי שכתוב בו יבואו, גם כן מנה יבא כל בשר להשתחוות לפני ה' והוא סוף פסוק והיה מידי חדש בחדשו, גם מנה לפניך יי אלהינו ואינו פסוק בלי מקום, גם מנה בואו שערי בתודה וגו' (תהלים ק' ד'), לכו נרננה וגו' נבא בגבורות (שם ע"א ט"ז) אין בהם פסוקי השתחויות ישרות יותר משבעה ושמונה. לאחר שהשלים הי"ג השתחויות אומ' לכו נרננה וגו' בואו שערי וגו' נודה".

נגד שכחת התורה, להעמיד את הטהרה בישראל".

"ואם האב רוצה לברך, אך בני ביתו "ישנים" – ישנים מן המצוות, כבר יש להם מושגים אחרים במהות "מאי חנוכה", וההוכחה לזה שהלכו לישון ולא הדליקו נרות חנוכה, א"כ ברכתו היא ברכה לבטלה – אם לא יעורר ישנים מתרדמתם ויסביר להם מאי חנוכה. אז יוכל לברך על המצוה כתיקונה".

נספח – אמירת י"ג השתחויות בימים נוראים

כתוב בסדר טרוייש (סימן ט):

"ימים הנוראים בכללן ר"ה וי"ה ועשרת ימי תשובה; אעתיק סדר סליחות לבד וסדר קרובין ותפלות לבד. מנהג הוא ברוב מקומות כשחל ר"ה ביום ה' או ביום ו' עומדים לסליחות טרם יאיר היום ממוצאי שבת שלפניו, וכשחל ר"ה ביום ב' או ביום ג' עומדים לסליחות ממוצאי שבת שלפני פניו וכן בכל יום עד מוצאי יום הכפ' חוץ מב' ימים הכסא ושבתות".

"בבא אדם אל אהל מועד יתחיל שומע תפלה וגו' (תהלים ס"ה ג'), יבא כל בשר להשתחוות לפניך ה' (ישעיה ס"ו כ"ג), לפניך ה' וגו' וכאן ראוי לומר הי"ג השתחויות שכתב דוד בספר תהלים כנגד י"ג פרצות שנעשו בחיל, והנה לפניך ע"פ הסדר שהם בספר תהלים ואני ברוב חסדך אבוא ביתך

חבל נחלתו

סימן מט

טהרת כלי מקדש אחרי שבועות

שאלה

נאמר בחגיגה (פ"ג מ"ז):

"...משעבר הרגל היו מעבירין על טהרת עזרה עבר הרגל ביום ששי לא היו מעבירין מפני כבוד השבת רבי יהודה אומר אף לא ביום חמישי שאין הכהנים פנויין". ופותח משנה ח: "כיצד מעבירים על טהרת עזרה מטבילין את הכלים שהיו במקדש"... מפרש הרמב"ם: "כבר ביארתי לך שכל ישראל חברים ברגל, ועשו עם הארץ כתלמיד חכמים ברגל".

ומוסיף ר' עובדיה מברטנורא: "שאע"פ שבשעת הרגל הן טהורין לא שטהרתן טהרה עולמית, אלא שבשעת הרגל הכל חברים, אבל לאחר הרגל טמא מגען למפרע, כדאמרינן במתניתין לאחר הרגל מטבילין כלי העזרה, מפני שנגעו בהן עמי הארץ ברגל".

עולה, כי למחרת הרגל מטבילים את כל כלי המקדש שיש חשש שנגע בהם עם הארץ – מכהנים ומישראל – בתוך הרגל. ננסה ללמוד מה הדין בחג השבועות שהרגל נמשך יום אחד בלבד.

א. טומאת עם הארץ

כדי להבין את ההלכה שמעבירים את כלי המקדש שהשתמשו בהם ברגל, צריך להבין מהי טומאת עם הארץ ומה מקורה.

טומאת עם הארץ היא טומאת ספק. איננו יודעים אם עם הארץ טמא, אולם כיון שעם הארץ אינו נאמן על טהרתו ממילא אוכלים ומשקים שבידו או כליו טמאים בטומאת עם הארץ.

נאמר בדמאי (פ"ב מ"ג): "המקבל עליו להיות חבר אינו מוכר לעם הארץ לח ויבש ואינו לוקח ממנו לח ואינו מתארח אצל עם הארץ ולא מארחו אצלו בכסותו".

מפרש הרמב"ם: "חבר, קורין לכל תלמיד חכמים. וכן קורין לתלמידי חכמים חברים. וקראום בשם זה¹ מפני שחברותם זה לזה היא החברות האמתית מפני שהיא לשם שמים. ואמרו כאן להיות חבר, ר"ל שיהיה נאמן על הטומאות והטהרות. ולשון גמרא בכורות הבא לקבל עליו דברי חברות צריך לקבל בפני שלשה חברים, ותלמיד חכמים אינו צריך לקבל בפני שלשה², ולא עוד אלא שאחרים מקבלין לפניו. ונבדוק אותו במשך שלשים יום ואז נאמינו על טהרת משקיו וכסותו כמו שנאמן תלמיד חכמים. אמר שלא ימכור לעם הארץ לא לח ולא יבש, מפני שהוא מביאו לידי טומאה, לפי שעמי הארץ בחזקת טמאים כמו שיתבאר בכמה מקומות במשנה. וזה סובר שאסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל. ואין לוקחים ממנו דבר לח, מפני שהוא בחזקת טמא, ולוקחים ממנו הדבר היבש, לפי שאין האוכלין מקבלין טומאה אלא אחרי

1. עי' במפרשי המשנה פירושים נוספים מדוע קרוי חבר.

2. הר"ש והרא"ש (על אתר) חולקים.

חבל נחלתו

בירושלים כמו שיתבאר בטומאת הספיקות".

נתבאר מדברי הרמב"ם שבטומאת עם הארץ חוששים בכל הכלים (פרט לכלים שמעיד שאינם טמאי מת) אף לטומאת מת, ולכן, לכאורה, כל הכלים בעזרה טעונים הזאת שלישי ושביעי באפר פרה אדומה וטבילה בשביעי והערב שמש כדי להחזירם לשמש במקדש³.

אלא שבירושלמי (חגיגה פ"ג ה"ח) שאלו: "וכלים טעונים טבילה א"ר בא אני אומר שמא שהיה שם אחד מן הכלים שלא הוזה. מעתה נחוש לכולן? א"ר בון בר חייה אני אומר שהיה שם א' מן הכהנים שיצא לדבר עם האשה על עיסקי קינה ונתזה צינורה של רוק מתוך פיה על בגדיו וטימתו, מעתה נחוש לכולם. תיפתר בשניטמא בספק משקין תמן תנין ספק משקין לטמא טמא ולטמא טהור תמן בתרומה וכאן בקודש חומר הוא בקודש".

היינו, מדוע שהכלים יצטרכו טבילה הרי כלים אינם נטמאים אלא מאב הטומאה (ב"ק ב ע"ב), וצריך שייגע בהם אב טומאה כדי שייטמאו? ומסיקה הגמרא שנטמא בספק משקין טמאים ובקודש חוששים אף לספק משקים שייטמאו. מבאר הפני משה: "תיפתר בשניטמא בספק משקין. כלומר אלא דלא חיישינן אלא להכי שמא נטמא בספק משקין ספק אם טמאין או טהורין, ומכיון דחששא דטומאה דרבנן

הכשר באחד משבעה משקין כמו שיתבאר במקומות אחרים, והוא אמרו יתעלה וכי יתן מים על זרע. והכלל אצלנו נאמן עם הארץ לומר פירות האלו לא הוכשרו, ולפיכך הותר לקנות ממנו את היבש. ולא מארחו בכסותו, כדי שלא יטמאנה כמו שיתבאר בחגיגה".

וכך פסק הרמב"ם (הל' מטמאי משכב ומושב פ"י ה"א): "עם הארץ אף על פי שהוא ישראל וישנו בתורה ובמצות הרי הוא בחזקת טמא ובגדיו מדרס לטהרות, ואם נגעו בגדיו באוכלין ומשקין הרי הן טמאין, ואם נגע בכלי חרס מאוירו טמאהו, ושורפין את התרומה על מגען אף על פי שטומאתן בספק, ואינן נאמנין על הטהרות לפי שאינן בקיאין בדקדוקי טהרות וטומאות, ולעולם הוא בחזקה זו ואינו נאמן על הטהרות עד שיקבל עליו דברי חבירות"...

לאיזו טומאה חוששים במגע עם הארץ. כתב הרמב"ם (הל' מטמאי משכב ומושב פ"א ה"ב): "ע"ה שאמר טהור אני מטומאת מת או שאמר כלי זה טהור מטומאת מת נאמן ומטבילין אותו משום טומאת ע"ה בלבד, וצריך הערב שמש ואינו צריך הזאה, בד"א בששאלו ואמר טהור הוא, אבל הלוקח כלי סתם מרשות ע"ה חוששין לו שמא טמא מת הוא ומזין עליו שלישי ושביעי ככל הכלים הנמצאים בכל מקום חוץ לירושלים שלא גזרו טומאה על הכלים הנמצאים

3. יש להעיר כי לא רק במקדש, אלא אף כלים ששאל או שכר עם הארץ בירושלים צריכים לטהרם, כגון מיטות וכלי בישול וכלי אכילה, ואלה מהם שראויים למדרס צריכים אף טבילה והערב שמש ע"י רמב"ם הל' מטמאי משכב ומושב פ"ב. אלא שבמקדש זה נעשה כפעולה קבועה לאחר כל רגל.

בעלמא היא לא גזרו אלא על הכלים שאפשר להטבילין". כלומר החשש הוא שהכלים נטמאו בין מישראל עמי ארצות שנכנסו לעזרה ובין מכהנים עמי ארצות ששמשו ברגל בכהונה, כשנוזלים טמאים (ממעניות הזב) נכנסו עימם לעזרה ונגעו בכלים. בישראל עמי ארצות זה יכול להיות שנדבק לבגדיהם, ואף שטבלו (יומא פ"ג מ"ג), אבל בכהנים הרי מחליפים לבגדי כהונה, ולכן הסיכוי של משקים טמאים נמוך מאד. (שהם עצמם טמאי מתים או זבים ע"י להלן שזה כמעט בלתי אפשרי).
ונראה שזו הרחקה מיוחדת שנעשתה במקדש בגלל קדושתו, וע"י לקמן.

פרק ב' דטהרות וכן כתב בסוף מסכת מקואות וכן כתב רבינו סוף ה' טומאת אוכלין דין ח' יע"ש ורש"י עצמו בפרק בתרא דיומא עלה פ"א מדבריו שם מוכח דס"ל דקרא לא אתא אלא לומר דאם אכל אוכלין טמאים דנטמא גופו אבל לכ"ע אזהרה שלא יטמא גופו ליכא. ולפי זה כי משני נמי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא לא קאי אלא לענין שאם אכל אוכלין טמאין שנטמא גופו אבל שיהא אסור לטמא גופו לא, ואפילו איסורא דרבנן ליכא".

ג. חיוב טהרה ברגל

נאמר בראש השנה (טז ע"ב): "ואמר רבי יצחק: חייב אדם לטהר את עצמו ברגל, שנאמר ובנבלתם לא תגעו. תניא נמי הכי: ובנבלתם לא תגעו, יכול יהו ישראל מוזהרין על מגע נבילה – תלמוד לומר אמר אל הכהנים בני אהרן, בני אהרן מוזהרין, בני ישראל – אין מוזהרין. והלא דברים קל וחומר: ומה טומאה חמורה – כהנים מוזהרין, ישראלים אינן מוזהרין, טומאה קלה – לא כל שכן! אלא, מה תלמוד לומר ובנבלתם לא תגעו – ברגל".
פרש רש"י: "ובנבלתם לא תגעו – וברגל משתעי קרא, כדמפרש ואזיל לקמיה בברייתא".

אף לאחר פירוש רש"י לא ברור אם הלימוד על חיוב הטהרה ברגל הוא מן התורה או מדרבנן.

הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פט"ז ה"י) מביא את החיוב של טהרה ברגל כן: "כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים, וזה שנאמר בתורה ובנבלתם לא

ב. אין חיוב על האדם להיות טהור ולא להתטמא

פסק הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פט"ז ה"ט): "כשם שמוותר לאכול חולין טמאים ולשתותן כך מותר לגרום טומאה לחולין שבא"י, ויש לו לטמא את החולין המתוקנין לכתחלה, וכן מותר לאדם ליגע בכל הטומאות ולהתטמא בהן, שהרי הזהיר הכתוב את בני אהרן ואת הנזיר מהתטמא במת מכלל שכל העם מותרין, ושאר כהנים ונזירים מותרין להתטמא בשאר טומאות חוץ מטמא מת".

המשנה למלך (הל' טומאת אוכלין פט"ז ה"י) כתב בתחילה שמה שפסק הרמב"ם הוא במחלוקת בין תוס' בחולין לתוס' בכריתות, ואח"כ הוסיף: "שוב ראיתי שדין זה הוא מחלוקת קדום בין הראשונים ודעת רש"י בפ"ב דחולין עלה ל"ה הוא דאסור לטמא גופו, ומדרבנן מיהא איכא איסורא. אך התוספות שם חלקו עליו וכתבו דליכא איסור כלל לטמא גופו, וכן הוא דעת הר"ש

חבל נחלתו

תגעו ברגל בלבד, ואם נטמא אינו לוקה אבל בשאר ימות השנה אינו מוזהר.

כתב על כך המשנה למלך (הל' טומאת אוכלין פט"ז ה"ו): "ודע שאף שכתבנו דליכא איסור כלל במי שנטמא את עצמו ואפילו הכהנים לא הוזהרו כי אם ממגע מת מ"מ ברגל איכא איסורא לטמא את עצמו כדאמרין בפ"ק דר"ה עלה י"ו אמר רבי יצחק חייב אדם לטהר את עצמו ברגל שנאמר ובנבלתם לא תגעו תניא נמי הכי ובנבלתם לא תגעו יכול יהיו ישראל מוזהרין על מגע נבילה כו' אלא מה ת"ל ובנבלתם לא תגעו ברגל ע"כ".

"אלא שיש להסתפק אם הוא איסור תורה או אינו אלא כי אם מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ומדברי רבינו (=הרמב"ם) שכתב כל ישראל מוזהרין להיות טהורין בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים וזה שנאמר בתורה ובנבלתם לא תגעו ברגל בלבד ואם נטמא אינו לוקה אבל בשאר ימות השנה אינו מוזהר ע"כ. מפשטן של דברים הללו **נראה דס"ל דאיכא איסור תורה** במי שנטמא את עצמו ברגל אלא שאינו לוקה... ודן מדוע אינו לוקה. ומביא שרמב"ן עה"ת **כתב שהוא איסור מדברי סופרים.**

כתב הרמב"ן (ויקרא יא, ח): "ובנבלתם לא תגעו – אינה אזהרה לאסור לנו הנגיעה, אבל יאמר ובנבלתם לא תגעו כי טמאים הם לכם, כלומר לא תגעו בהם בלתי אם תטמאו. והענין, לומר שיחשוב כל נוגע בהם שהוא טמא, ויזהר מן המקדש ומן הקדשים".

"ושמא המדרש שאמרו רבותינו (תורת כהנים פרק ד ט) ובנבלתם לא תגעו, ברגל, **כלומר שלא תגעו בו בשעה שאתם**

חפצים להיות טהורים, כי טמאים הם ולא תעלו בהם לרגל, אבל אין הנגיעה נמנעת בלאו, שאין הנוגע בנבלה ברגל מן הלוקין את הארבעים. ומה שאמרו (ר"ה טז ב) חייב אדם לטהר עצמו ברגל, **מצוה מדברי סופרים,** ואין בזה מן התורה עשה או לא תעשה, זולתי מצות העלייה. או שיהא ובנבלתם לא תגעו ברגל אסמכתא, כשאר אסמכתות הרבה ששנויות שם בת"כ".

"ועוד שנוי שם (פרק ד י) אחרים אומרים יכול אם נגע אדם בנבלה ילקה ארבעים, תלמוד לומר ולאלה תטמאו (פסוק כד), יכול אם ראה אדם את הנבלה ילך ויטמא, תלמוד לומר ובנבלתם לא תגעו, הא כיצד, הוי אומר רשות. וזה עיקר הדין מן התורה".

הרמב"ן מבין את חיוב הטהרה ברגל כחיוב מדרבנן, ובניגוד לרמב"ם שהבין שהוא איסור מן התורה ולכן הוקשה לשיטת הרמב"ם מדוע אין לוקים עליו.

באר בארעא דרבנן (מהז"ק מערכת אות ט ס' רסג): "הא דאמרין פרק קמא דראש השנה דף י"ו [ע"ב] אמר רבי יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל שנאמר [ויקרא יא, ח] ובנבלתם לא תגעו, תניא נמי הכי, ובנבלתם לא תגעו יכול יהיו ישראל מוזהרים על מגע נבלה וכו', אלא מה תלמוד לומר ובנבלתם לא תגעו ברגל. כתב הרמב"ן בפירוש התורה פרשת שמיני בפסוק זה [ד"ה ושמא המדרש] ז"ל, ומ"ש חייב אדם לטהר עצמו ברגל הוא מצוה מדברי סופרים ואין בזה מן התורה עשה או לא תעשה, יע"ש. אבל מדברי הרמב"ם פרק י"ו דטומאת אוכלין דין י' נראה דהוי דבר תורה שכתב ז"ל, כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים

אין חיוב בזה"ז טבילה ברגל, שהרי טעם הדבר שהוזהרו ישראל על הטומאה ברגלים הוא כדי שיהיו נכונים לכנס למקדש ולאכול קדשים וכמש"כ הרמב"ם שם, ואין לנו כזה בזה"ז..."

ד. טהרת עם הארץ ברגל

לשם אכילת קודשים ולשם כניסה למקדש חייב כל אדם להיות טהור. הנכנס לעזרה כשהוא טמא במזיד חייב כרת (רמב"ם הל' ביה"ב פ"ז ה"ח), ובשוגג מביא קרבן עולה ויורד (רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ג ה"ב).

אף עמי ארצות הרוצים להקריב קרבנות ולאוכלם בירושלים חייבים להיות טהורים, אם מטומאת מת ואם משאר טומאות שנטמאו בהם. ועל כן אם הם יודעים שהם טמאים חייבים להיטהר. טהרת עמי ארצות ברגל שתבואר להלן, היא לגבי כלים ואוכלים שנגעו בהם ברגל, אבל לא לגבי טומאת גופם, והם חייבים להיטהר כמו כל ישראל. ורק אם אינם יודעים לעצמם טומאה, פטורים מלהיטהר. עמי הארצות בכל ימות השנה אין נאמנים על הטהרה אלא בתנאים מיוחדים, ובכל השנה גזרו עליהם טומאה כפי שהבאנו לעיל. ורק ברגל נתנו להם נאמנות וקבעו שאינם מטמאים **מסתמא**.

נאמר בחגיגה (פ"ג מ"ז): "הגבאין שנכנסו לתוך הבית וכן הגנבים שהחזירו את הכלים נאמנין לומר לא נגענו ובירושלם נאמנין על הקדש ובשעת הרגל אף על התרומה".

פרש הרמב"ם: "...ובירושלם נאמנין על הקדש, ר"ל על כלי חרס הגדולים כגון החביות הגדולות והעריבות, נאמנין עמי הארץ שהם טהורים לקדש מפני שלא היה

ליכנס במקדש ולאכול קדשים, וזהו שנאמר בתורה [ויקרא שם] ובנבלתם לא תגעו, ואם נטמא אינו לוקה, אבל בשאר ימות השנה אינם מוזהרים, ע"כ. ומדברים אלו נראה דס"ל דאיכא איסור תורה לטמא עצמו ברגל אלא שאינו לוקה, וכבר ידוע שאין תימה אי ס"ל דאיכא איסור תורה אמאי אינו לוקה, שכן מצינו בכמה דוכתי להרמב"ם כן דאינו לוקה אף שאיסורו מדאורייתא, והטעם ברור לרגיל בדברי הרמב"ם, דכיון דפשטא דקרא לא מיירי בהכי אף דמיייתורא דקרא דרשינן איזה דרשה אף שהיא דבר תורה לא לקי עלה דומיא דנהנה מבשר וחלב, דאף דאיכא חד לא תבשל לאיסור הנאה דלא לקי על ההנאה. ועיין פרק (י"א) [י] דהלכות טומאת צרעת [הלכה א'], וסוף פרק ג' דתרומות [הלכה כ"ו], וכהנה רבות".

וכן סיכם זאת התורה תמימה (הערות ויקרא פרק יא הערה כד): "ר"ל כונת הכתוב לומר שאם תרצו להיות טהורים כגון ברגל שמחויבים לטהר עצמם משום עולת ראייה שצריך להביא לעזרה אז לא תגעו בנבילה, משא"כ בשאר ימות השנה, ולפי"ז ממילא מוכח דחייב לטהר עצמו ברגל. ועי' ביבמות כ"ט ב' כתב רש"י ברגל ישראל מוזהרים על הטומאה מן ובנבלתם לא תגעו, משמע דס"ל דדרשה גמורה היא, וכ"נ דעת רמב"ם סוף הלכות טומאת אוכלין, יעו"ש, ולפי"ז ממילא החיוב לטהר עצמו ברגל הוי ג"כ מדאורייתא. אבל הרמב"ן בנימוקיו כתב דעיקר ענין זה מטהרה ברגל הוא מדרבנן והדרשה שלפנינו היא אסמכתא בעלמא, יעו"ש. ובאמת כן מורה פשטות הענין, דהלא עיקר הפסוק לא כתיב בענין טומאה ברגלים, ונראה דאפילו לדעת רש"י ורמב"ם

חבל נחלתו

ט-י) כתב:

"טומאת ע"ה ברגל כטהורה היא חשובה שכל ישראל חברים הן ברגלים וכליהם כולם ואוכליהם ומשקיהן טהורים ברגל מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל, לפיכך הן נאמנים כל ימות הרגל בין על הקודש בין על התרומה, משעבר הרגל חוזרין לטומאתן".

"הפוחת חביתו ברגל והמתחיל בעיסתו ועבר הרגל הרי שאר החבית ושאר העיסה בחזקת טומאה שהרי נגעו בו ע"ה ואף על פי שלא נגע בה אלא בזמן שהוא כחבר אינה טהורה אלא בימי הרגל בלבד".

עולה שטהרת עם הארץ ברגל אינה טהרה מוחלטת, כפי שהערנו בתחילת פרק זה, ואף עם הארץ צריך להיות טהור כשנכנס לעזרה או אוכל בקודשים. המיוחד ברגל שאין שואלים אותו אלא מניחים שאף הוא טיהר עצמו לפני הרגל. ולכן ניתן להקל בטומאת עמי ארצות ברגל. כיון שהחשש של טומאת עמי ארצות הוא חשש מדרבנן בו מקילים ברגל עצמו, במגעו ובאוכלים ומשקים שנגע בהם או הסיטם.

ה. שאריות משקין ואוכלין שנגע בהם עם הארץ אחרי החג

נאמר בחגיגה (פ"ג מ"ז, כו ע"א): "הפוחת את חביתו והמתחיל בעיסתו על גב הרגל רבי יהודה אומר יגמור וחכמים אומרים לא יגמור. משעבר הרגל מעבירין על טהרת העזרה. עבר הרגל ליום ששי – לא היו מעבירין, מפני כבוד השבת. רבי יהודה אומר: אף לא ביום חמישי, שאין הכהנים פנויין".

במשנה זו שני עניינים, ראשית, שאריות האוכלין והמשקין שנגע בהם עם

בירושלם כבשנים של עושי כלי חרס ולפיכך היו נזהרין בהן שלא יטמאום, וכן הקילו בהן מפני שאינן מצוים. וכלל הוא אצלינו כל ישראל חברים ברגל כמו שביארתי לך כמה פעמים, ולפיכך נאמנין אף על התרומה. ומקורו בחגיגה (כו ע"א).
בחגיגה (כו ע"א) נאמר: "ובשעת הרגל אף על התרומה, מנהני מילי? אמר רבי יהושע בן לוי: דאמר קרא ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים – הכתוב עשאן כולן חברים".

פרש רש"י: "ויאסף כל איש ישראל וגו' – בפלגש בגבעה כתיב, שנאספו כל ישראל בגבעה".

"הכתוב עשאן חברים – ורגל שעת אסיפה הוא".

וכן בנדה (לד ע"א): "רגל היה וטומאת עם הארץ ברגל – כטהרה שוינהו רבנן, דכתיב ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים הכתוב עשאן כולן חברים".

נראה שהפסוק משופטים הוא אסמכתא, גם המונח 'חברים' הוא מונח מתקופת המשנה לומר שהוא נאמן על טהרותיו, ועל כן שמושו בשופטים הוא במובן שונה.

וכך כתב תוספות יום טוב (חגיגה פ"ג מ"ז): "ובשעת הרגל אף על התרומה – כתב הר"ב דאמר קרא ויאסף כל איש וגו'. גמ'. והרמב"ם בפ"א מהל' מטמאי משכב ומושב כתב מפני שהכל מטהרין עצמן ועולין לרגל. טעמו דפשיטא דהך קרא אינו אלא אסמכתא ואי לאו דהכל מטהרין לא היו עוקרים לגזירתן שגזרו בעם הארץ. ולא הוי דורשים האי אסמכתא לטהרם ברגל".
הרמב"ם (הל' מטמאי משכב ומושב פ"א הל'

הארץ, אחרי החג. וכן העברה על טהרת העזרה (עליה נדון בפרק הבא).

פרש הרמב"ם (חגיגה פ"ג מ"ז): "כבר ביארתי לך שכל ישראל חברים ברגל, ועשו עם הארץ כתלמיד חכמים ברגל. וכשמתעסקין בערבוביה בחבית ועיסה ברגל אומר ר' יהודה הואיל ונעשת טומאת עם הארץ טהרה ברגל הרי כאלו לא נגע בהן עם הארץ כלל וגומרין לשתותה בחזקת שהיא טהורה אחר הרגל ונוהגים בה כמו שנוהגים בכל דבר טהור. וחכמים אומרים שכל מה שעשינו כן הוא ברגל בלבד".

מחלוקת חכמים ור' יהודה היא רק באוכל ומשקה שהוכן ברגל האם התירו לסיימו אחר הרגל, אולם לדעת שתי הדעות טומאת עם הארץ חלה למפרע (=רטרואקטיבית) אחר החג. היינו, כל הכלים שנגע או הסיט – טמאים וצריכים טבילה, אוכלים ומשקין פתוחים לדעת חכמים אם ניתן יאכלו בטומאה, ואם הם תרומה ומעשר שני ישרפו, לדעת ר' יהודה הותר לסיים את האוכלין והמשקין כמו ברגל.

באר המאירי (ביצה יא ע"ב): "אף על פי שבקצת דברים התירו סוף הענין מפני תחלתו הפותח את חביתו על גב הרגל ומוכרו אף לעמי הארץ שהרי עשאו טהורים ברגל וכמו שאמרו טומאת עם הארץ ברגל כטהרה שויה רבנן ולא חשו בנגיעתו בכלים אלו אם לא הספיק זה למכרו ברגל ועבר הרגל לא יגמור למכרו אלא לעמי הארץ שכל שעבר הרגל חזרו לטומאתן ישנה ונטמאו הכלים במגען ואף על פי שנזהר הוא מכאן ולהבא שלא יגעו

בהם מ"מ מה שנגעו בו ברגל חוזר וניעור עכשו לטמאן וכמו שאמרו עבר הרגל מטבילין כל הכלים שבעזרה ולא נאמר בזו להתיר סופה משום תחלתה".

וכן פרש ר' עובדיה מברטנורא (חגיגה פ"ג מ"ז):

"הפותח את חביתו – חבר שפתח חביתו למכור יין בירושלים ברגל, ומשמשו בו עמי הארץ".

"לא יגמור – לאחר הרגל. שאע"פ שבשעת הרגל הן טהורין לא שטהרתן טהרה עולמית, אלא שבשעת הרגל הכל חברים, אבל לאחר הרגל טמא מגען למפרע, כדאמרינן במתניתין לאחר הרגל מטבילין כלי העזרה, מפני שנגעו בהן עמי הארץ ברגל. ור"י דאמר יגמור סבר, אם אתה אומר לא יגמור אף הוא לא יתחיל ואין מזון מצוי לעולי רגלים. ואין הלכה כר"י".

והוסיף מלאכת שלמה (חגיגה פ"ג מ"ז): "וכתב רש"י ז"ל ויש מפרשים מתני' בעם הארץ ואי אפשר לומר בעם הארץ לא יגמור דמי ציית לן והלא אומר שלך טמא ושלי טהור וימצא לו מחביריו הרבה שימכור להם ואם בא לאסור שלא יקחו חברים ממנו יקחו ולא יקחו מיבעיא ליה ועוד דאמרינן במסכת ביצה שזו היא אחת משלשה דברים שהתירו סופם משום תחלתם ואי בעם הארץ אפ"ל לא שרית ליה לגמור ניחא ליה במאי דמזבין ברגל עכ"ל ז"ל".

כיון שהלכה כחכמים, שאלת טהרת כלים ואוכלים ומשקים שנגע בהם עם הארץ ברגל היא שאלה כללית בירושלים,

חבל נחלתו

כתב הרמב"ם (הל' מטמאי משכב ומושב פי"א הי"א): "אחר הרגל במוצאי י"ט היו מטבילין כל הכלים שהיו במקדש מפני שנגעו בהן עמי הארץ ברגל בשעת החג, ולפיכך היו אומרים להן אל תגעו בשולחן בשעה שמראין אותו לעולי רגלים כדי שלא יהיה טמא במגעו אחר הרגל ונמצא צריך טבילה והערב שמש ונאמר בלחם הפנים לפני תמיד, וכל הכלים היו טעונים טבילה והערב שמש חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחושת מפני שציפוייהן כבטלין לגביהן". יש בדבריו כמה תמיהות. מהר"ץ חיות (חגיגה כו ע"א) תמה: "וכן מה שהצריך פי"א מהל' משכב ומושב הערב שמש צע"ג דהרי בטומאה דרבנן א"צ הערב שמש". כמו"כ הרמב"ם השמיט את דחיית טבילת הכלים מששי לראשון (וכן את דעת ר' יהודה שאף מחמישי לראשון).

ונראה, שחכמים הקלו לגבי טומאת עם הארץ, כיון שכל הנכנס לעזרה חייב לטהר עצמו לפני הרגל כדברי הרמב"ם "מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל", וכיון שחשש טומאתו מדרבנן – הקלו גם במקדש, שאין צריך לטהר מטומאת מת, אלא אך מחשש טומאת עם הארץ. כמו"כ ניתן להסביר את הרמב"ם שלא נכנס לשאלת זמן הטבילה, אלא מיד בצאת החג היו אוספים את כל הכלים שהשתמשו בהם במקדש ברגל, שהם בחזקת טמאים בטומאת עם הארץ, ומניחים במקומם כלים טהורים לשימוש

ובכל ירושלים, כל החברים היו צריכים לטהר כליהם ולבער שאריות אוכלין ומשקין שנגע בהם עם הארץ ברגל.

ו. מעבירין על טהרת העזרה

כאמור בחגיגה (פ"ג מ"ז, כו ע"א): "משעבר הרגל מעבירין על טהרת העזרה. עבר הרגל ליום ששי – לא היו מעבירין, מפני כבוד השבת. רבי יהודה אומר: אף לא ביום חמישי, שאין הכהנים פנוין". ובגמרא: "תנא: שאין הכהנים פנוין מלהוציא בדשן". כלומר כיון שהם מוציאים דשן בחמישי אינם פנויים להטביל את כל הכלים שנגעו בהם עמי ארצות ברגל.

ובמשנה הבאה: "כיצד מעבירין על טהרת עזרה? מטבילין את הכלים שהיו במקדש, ואומרים להם: הזהרו [ע"ב] שלא תגעו בשלחן. כל הכלים שהיו במקדש יש להם שניים ושלישים, שאם נטמאו הראשונים – יביאו שניים תחתיהן".

מבאר רבינו חננאל (חגיגה כו ע"ב): "היו מעבירין על טהרת העזרה מטבילין הכלים ששמשו בהן במקדש".

עצם ענין ההעברה על טהרת העזרה אינו מובן, הרי כיון שהיו כלים שניים ושלישיים⁴ לא היו צריכים לעשות את טהרת העזרה בעסק גדול, אלא להניח את כל הכלים שהשתמשו ברגל בצד ולטבול אותם בזמנם החופשי, ולקחת כלים טהורים לעבוד בהם אחר הרגל.

4. הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ז הי"ט) כתב: "וכל הכלים שהיו במקדש היו להם שניים ושלישים שאם יטמאו הראשונים יביאו השניים תחתיהם". ולא חיבר זאת להעברת טהרת העזרה לאחר הרגל.

"י"ט שחל להיות בערב שבת. י"ט האחרון של הרגל שהוא בע"ש דקתני במתני' עבר הרגל ביום הששי לא היו מעבירין וכו' נשתיירו אצלו ממה שנשתמש ברגל אוכל אף תשבות הרגל כרגל כלומר מה שצריך לשבת של אחר הרגל הרי הוא כרגל עצמו **ועומד בחזקת טהרה**. וקרוי תשבות הרגל **ששבות אצלו הטהרה מחמת הרגל** לפי שא"א לטהר הכלים עד לאחר השבת".

"מתניתא. ברייתא תני בהדיא כן דערב הרגל כרגל עצמו וכן יום טבוח שלאחר עצרת כעצרת הוא לענין זה".

"אף אנן תנינן דרבא. רבותא טפי מזה אליבא דר' יהודה דס"ל אף לא בחל ביום החמישי וכו' וא"כ כל זמן שלא היו מעבירים על טהרת הכלים היו משתמשים בהנשא מהרגל בחזקת טהרה".

מתבאר שערב הרגל והיום שלאחר הרגל אם הוא שבת וכן כשעצרת (שבועות) בשבת ויום טבוח (יום הבאת קרבנות החובה של הרגל) דינם כרגל לענין חשש לטומאת עם הארץ הן בטבילת כלים במקדש והן בסיום אוכלים ומשקים שנותרו מהרגל.

לפי הירושלמי יש חשיבות גדולה להעברת כלי המקדש, כסימן לעיר כולה. לא מצד חשש הטומאה בכלי המקדש, **אלא זה היה הסימן שחוזרים לטומאת עם הארץ**, ובכל ירושלים ידעו שמעתה אסור לאכול את הנותר מן הרגל אם יש בו חשש נגיעת עם הארץ, וכן בערב החג במקדש (ואולי אף בכל ירושלים), לא חששו לטומאת עם הארץ כבר בערב חג.

הרמב"ם כאמור צמצם מאד את כל ההעברה על הטומאה במקדש, ולא באר ממתי ועד מתי נמשכת טהרת עמי הארצות.

למחרת. את הכלים הטמאים היו טובלים מעת שהכהנים היו פנויים לטבול. ועי' בס' דף על הדף (חגיגה כו ע"א).

ז. ערב חג ואסרו חג בשבת

הבבלי וכן הרמב"ם לא דנו מה הדין בערב חג בו שוחטים חגיגת ארבעה עשר (בערב פסח) או בשבת הצמודה לחג מאחריו.

הירושלמי (חגיגה פ"ג ה"ז) עוסק בשאלה מה דין הימים שבין הרגל לזמן טהרת העזרה בירושלים: "ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי יום טוב שחל להיות בערב שבת אוכל אף תשבות הרגל כרגל, א"ר זעירה מתניתא אמרה כן **ערב הפסח כפסח ויום טבוח כעצרת**, א"ר חנניה אוף אנן תנינן דרבא ר' יודה אומר אף לא ביום החמישי שאין הכהנים פנויים".

מבאר קרבן העדה:

"י"ט. עצרת או י"ט האחרון שחל להיות בערב הרגל **אוכל אף בשבת** עם הע"ה". "תשבות הרגל. אסרו חג הרי הוא כרגל שע"ה נאמנים".

"יום טבוח. אם עצרת בשבת זוכחין קרבנות החג ביום א' והוא נקרא יום טבוח הרי הוא כעצרת".

"אוף אנן תנינן דרבא. אנן תנינן רבותא גדולה מזו דאפילו כלה הרגל ביום חמישי אין טומאת ע"ה עד אחר השבת".

הלשון 'תשבות הרגל' אינה נראית כלשון קרבן העדה שמשום אסרו חג, אלא משום שהרגל צמוד לשבת, לכן דין השבת כדין הרגל ועמי ארצות נאמנים על הטהרה. ועי' עלי תמר שבאר מושג זה.

ואמנם כך פרש הפני משה (חגיגה פ"ג ה"ז):

חבל נחלתו

כתב בהערות הגרי"ש אלישיב (חגיגה כו ע"א): "במשנה, עבר הרגל ליום ששי לא היו מעבירין מפני כבוד השבת. בטורי אבן הקשה דאם לא היו מטבילין עד אחר השבת במה היו משתמשין הא אחר הרגל כל הכלים שנגעו בהן ע"ה טמאים, ומוכיח מינה דעשאום רבנן כרגל עצמו דאין חוששין בו לטומאת ע"ה עין שם. ובאמת דעל קושייתו י"ל דהא מבואר בגמ' דלכל הכלים היו שניים ושלישיים כדאיתא במשנה לקמן".

"אמנם איתא בירושלמי (פ"ג ה"ז), ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי יום טוב שחל להיות בערב שבת אוכל אף תשבות הרגל כרגל, ומבארים המפרשים דגם בשבת שאחר הרגל מותר לאכול עם הע"ה, והיינו דטהרת הע"ה ברגל נשארת גם לשבת של אח"כ. ומסיק שם בירושלמי דאליבא דר"י דס"ל במשנתנו דאף בחל הרגל ביום חמישי אין מטהרין העזרה עד אחר שבת, ה"ה דיהיה מותר לאכול עם הע"ה באותו שבת. ומבואר להדיא בדברי הירושלמי כהטורי אבן דדינא דמשנתנו דאין מטהרין את העזרה היינו דנשא חזקת טהרה על הע"ה גם בשבת שאחר הרגל, ובדברי הטו"א עצמו היה מקום לומר דרק מה שנגע ע"ה ברגל אינו מטמא בשבת, אבל בירושלמי מבואר יותר דגם מותר לאכול עמו בשבת שאחר הרגל דאף מה שנוגע בשבת אינו מטמא".

"והנה הרמב"ם (פ"א משכב ומושב ה"א) כתב הך דינא דאחר הרגל היו מטבילין את כל הכלים שהיו במקדש, והשמיט הך דינא דבחל הרגל ביום ששי לא היו מעבירין מפני כבוד השבת. ועי' ברידב"ז על הירושלמי (בתוס' הר"ד שם) שהקשה אמאי

השמיטו הרמב"ם, וצ"ל דס"ל להרמב"ם דהך דינא דלא היו מעבירין אין הכוונה דהכלים טהורין עד מוצ"ש אלא משתמשים בכלים אחרים בינתיים, דהא לכל הכלים איכא שניים ושלישיים, וע"כ לא הוצרך הרמב"ם לכתוב הך דינא דלא היו מטבילין דא"ז אלא עצה טובה בעלמא ולא הוה דין כלל, מיהו צ"ע מדברי הירושלמי דמייתנין דמבואר דעד אחר השבת היו מחזיקין את ע"ה בטהרה, ועי"ש ברידב"ז שמבאר דאיכא מחלוקת בבלי וירושלמי בזה, והרמב"ם לא פסק הך דינא דהירושלמי".

תירוצו של הרידב"ז שהבבלי לא חשש לטומאת עמי ארצות, ועל פיו פסק הרמב"ם – אינו נראה. הרמב"ם בפירוש המשנה ובי"ד החזקה כותב שחששו לטומאת עמי ארצות ובגלל זה מעבירין על טומאת העזרה. בעיקר שהרידב"ז התבסס על הבדלי גירסאות במשניות שאינן בדוקות.

ויותר נראה לענ"ד, שהעברת הכלים שעבדו בהם ברגל במקדש, כאשר החשש לטומאת כלים הוא מאד מאד קטן, היתה סימן לכל ישראל **שבירושלים** שחזרה לנהוג מכאן ולהבא ומכאן ולמפרע, טומאת עמי ארצות ועל כן מוטל עליהם לטהר כליהם ולבער או להשהות לרגל הבא את מאכליהם ומשקיהם מחשש טומאת עם הארץ.

ח. יום טבוח ושאר ימי תשלומין

נאמר בחגיגה (פ"ב מ"ד): "עצרת שחל להיות בערב שבת בית שמאי אומרים יום טבוח אחר השבת ובית הלל אומרים אין יום טבוח אחר השבת ומודים

סימן מט – טהרת כלי מקדש אחרי שבועות

עולה שלבית הלל היה יום טבוח כאשר שבועות חל בשבת ולא היו מביאים עולות ראייה ושלמי חגיגה ושמחה בשבת. כמו"כ מזכיר לנו הרמב"ם שלעצרת יש תשלומין כל שבעה.

מה דינם לגבי העברה על טהרת העזרה. הירושלמי שהובא לעיל (בפרק הקודם) אומר: "מתניתא אמרה כן ערב הפסח כפסח ויום טבוח כעצרת". עולה שרק יום טבוח דינו כעצרת, אבל שאר ימי התשלומין לא העבירו על טהרת העזרה, ומשמע שלא חשו שמא יטמאו כלים בעזרה. (וכאמור היו להם כלים שניים ושלישיים). נראה על כן, כפי הוסבר לעיל: טהרת העזרה יותר ממה ששמשה לצרכי העזרה, היתה סימן לכל החברים יושבי ירושלים שמעתי עליהם לחוש להבא ולמפרע לטומאת עם הארץ. ועל כן בימי התשלומין לא העבירו על טומאת העזרה. וכיון שלימי התשלומין לא נאמר – 'חבורה לה יחדיו', ממילא חששו לטומאת עם הארץ.

שאם חל להיות בשבת שיום טבוח אחר השבת ואין כהן גדול מתלבש בכליו ומותרין בהספד ובתענית שלא לקיים דברי האומרין עצרת אחר השבת".

פרש הרמב"ם: "כבר נבאר לך שחג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה. וכבר ידעת סברת בית שמאי שאין מביאין עולות ביום טוב, ולפיכך אם חלה עצרת ערב שבת מביאין עולות ראייה לאחר שבת והוא יהיה יום טבוח. ובית הלל אומרין אין לה יום טבוח, אלא בערב שבת עצמו יביאו עולות ראייה כמו שנתבארה לך סברתם. וחזר כאן על מחלוקתם כדי שלא תאמר שבית שמאי מודים לבית הלל בעצרת שחלה להיות ערב שבת שמביאין עולות ראייה ביום טוב כיון שאינם יכולין להקריבה למחר שהרי הוא שבת. וגם אין בית הלל מודים לבית שמאי ואפילו במה שקדם ואף על פי שאפשר להקריב העולות למחרת יום טוב. ואותן שאין מאמינים בתורה שבעל פה סוברים שעצרת לא תהיה לעולם אלא אחר שבת לפי שאמר ה' וספרתם לכם ממחרת השבת, וענין שבת האמורה שם יום טוב כמו שקראם כולם שבתות ה'".

קוים מנחים לניהול סיכונים לאומיים

שאלה¹

[ההחלטות של המדינה להקדיש ממון הציבור למטרה מסוימת ולא לאחרת נובעות מכמה סיבות: ראשית, תכנון כולל ששוקל את כלל הצרכים מחד, ואת היכולת הכלכלית של המדינה מאידך. לרגילות יש מקום חשוב בתכנון הכולל, מתוך מחשבה שזה ההרגל של העם ולכן הוא מסכים. שנית קבוצות לחץ שמעלות ומגדילות את חשיבות העניין בו הם תומכים. ולא משנה מה התחום עליו הם שמים דגש, כגון כביש במקום מסויים או הקמת אוניברסיטה, או תמיכה בלומדי תורה, או 'עיוות מתקן' לקבוצה מסוימת באוכלוסיה. כל סכום שיוקדש מחמת הלחץ לפרוייקט מסויים יהיה על חשבון פרוייקטים אחרים.]

לעתים נעשים מחקרים מקדימים על יחסי תמותה באוכלוסיה כתוצאה מהקדשת משאבים למטרה מסוימת ולא לאחרת, כגון בהעברת תחנות החשמל לגז במקום מזוט כדי להקטין תחלואה בסרטן וכד'.

אולם כאמור ההכרעה, כמה משאבים להקדיש לפרוייקט מסויים היא בעיקר מכח הרגילות, בהעדפת הקצאת כספים מפרוייקט א' לפרוייקט ב'.

במשבר הקורונה שהמדינה נתונה בו ננקטה דרך פעולה מסוימת. האם זו הדרך הנכונה מבחינה הלכתית? הדברים שלהלן הם בגדר חומר למחשבה, וצריכים לדון בהם, כשהמצב כתיקונו, גדולי הדור בסנהדרין; וכיון שעדיין לא זכינו לכך, העליתי את הדברים על הכתב ויבואו חכמים וידונו².

תשובה

א. ההחלטה על דרך הפעולה במקרי פיקוח נפש צבורי, היא בסמכות הממשלה. המלכות, או ממשלה בדורנו, מכריעה כל תקופת פעולתה הכרעות בדיני נפשות. כיון שתקציבה מוגבל, כל סכום שהיא מקציבה למטרה מסוימת יחסר ממטרה אחרת חשובה, שתגרום לתמותה (אשר נמנית סטטיסטית). לדוגמא: אם המדינה מחליטה לבנות בית חולים במקום מסויים, ברור שהתמותה תקטן באותו איזור, אולם סכום זה יגרע מבניין כבישים ועל כן תהיינה יותר תאונות, או מבניית מוסדות חינוך כדי שילדים ונוער יתחנכו היטב ולא יצאו לפשיעה ח"ו.

1. הנתונים הסטטיסטיים הובאו במאמר מתוך חיפוש במרשתת.
2. מצינו שחכמים העבירו בקורת על צעדים מדיניים של מלכות ישראל כגון (פסחים פ"ד מ"ט): "ששה דברים עשה חזקיה המלך על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו... על שלשה לא הודו לו קיצץ דלתות של היכל ושיגרן למלך אשור ולא הודו לו סתם מי גיחון העליון ולא הודו לו עיבר ניסן בניסן ולא הודו לו".

סימן נ – קיום מנחים לניהול סיכונים לאומיים

ב. במגיפת הקורונה הנוכחית, ההחלטה היתה **שונה**. הממשלה נדרשה להחליט איך תלחם ואיך תתייחס למגיפה. המחלה שמדביקה כל כך. ומסוכנת בסכנת נפשות לחלק מהאוכלוסיה – אוכלוסיה בסיכון, זקנים וחולים.

אולם האמצעים שנקטו במלחמה נגד המגיפה, מסוכנים לחלק גדול מן האוכלוסיה במדינה. המדינה היתה בסגר כללי, נסגרו רוב מקומות העבודה. כל מוסדות החינוך נסגרו. כל מוסדות הרווחה בעוצר כללי אין יוצא ואין בא (פרט לצוות המטפל). מאבטלה של כארבעה אחוזים בכלל המדינה, הגענו לאבטלה של 25 אחוזים מכח העבודה במשק, עצמאים התמוטטו ופשטו את הרגל, והרבה משקי בית במצב קשה.

ג. סך התמותה הממוצעת מחמת זקנה, מחלות, תאונות וכד' במדינת ישראל, בכל שנה הוא כחצי אחוז מכלל הציבור. לעומת זאת, מחקרים סטטיסטיים לגבי אבטלה, בידוד, דכאון וכו' העלו **שכל אחוז נוסף באבטלה מעלה את התמותה**

ב-0.4 אחוז (לא פורסם כמה זמן אבטלה, וכן לא פורסם תוך כמה זמן התמותה, וודאי שאינה דומה אבטלה של חודש לאבטלה של שנה). היינו, אם בשנה 'רגילה' מספר הנפטרים למליון נפש הוא כחמשת אלפים, ונניח שכתוצאה משנת אבטלה הוא יתייצב על שנים עשר אחוזים (מספר שכלכלנים נוקטים אותו). לפי ההפרש בין אבטלה של ארבעה אחוזים שבה יש חצי אחוז תמותה לשנים עשר אחוז, אחוז התמותה יעלה ל-3.7 אחוז. ואפילו נחלק זאת לכמה שנים – **המספר הזה גדול בהרבה מסך הנפטרים**

ד. במגיפה הנוכחית אף אם היתה תחלואה **במגיפה של מליון נפש**, רק כאחוז וחצי היו נחשבים לחולים **במצב קשה**, ומתוכם כשמונים אחוז זקוקים להנשמה. היינו, כחמישה עשר אלף חולים קשה וכשנים עשר אלף זקוקים להנשמה מלאכותית. אף אם היינו נקלעים ח"ו למצוקת מכונות הנשמה ואנשים היו נפטרים בגלל חוסר טיפול מתאים, **לא היינו מגיעים למספרים התמותה הגדולים שהסגר והאבטלה גורמים**. וא"כ נשאלת השאלה האם מערכת השיקולים היתה נכונה.

[כמובן, שצריך להגן על כל האוכלוסיה בסיכון ועל האוכלוסיה המבוגרת מאד ולבודד אותה שלא תידבק, אולם זה יכול להיעשות גם ללא סגירת מקומות עבודה וללא יצירת אבטלה בכמות כה גדולה.

חבל נחלתו

ניסבול. אמר להו רבי שמואל בר נחמני: **ניבעי רחמי אכפנא, דכי יהיב רחמנא שובעא – לחיי הוא דיהיב**, דכתיב פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון. ומנלן דלא מצלינן אתרתי – דכתיב ונצומה ונבקשה מאלהינו על זאת, מכלל דאיכא אחריתי. במערבא אמרי משמיה דרבי חגי מהכא: ורחמין למבעא מן קדם אלה שמיא על רזא דנה – מכלל דאיכא אחריתי".

באר המאירי (תענית ח ע"ב): "צבור שארעה להם צרה מחדשת חייבים להתעורר עליה ולגזור תענית על הדרכים שהתבאר ואם ארעו שתי צרות ביחד אין רשאים להתפלל על שתיהן כאחד אלא יתפללו על הגדולה שבהן עד שיענו עליה, שנאמר ונצומה ונבקשה מאלהינו על זאת וכן ורחמין למבעי מן קדם אלה שמיא על רזא דנא. ואם אחת מהן כוללת את חברתה מתפללים עליה והרי האחרת בכלל והוא שאמרו בימי ר' שמואל בר נחמני הוה כפנא ומותנא אמרי היכי נעביד ניבעי רחמי אתרויהו תרתי מן שמיא לא יהיב אלא ניבעי אמותנא וכפנא נסבליה, ואמר להו ר' שמואל בר נחמני נבעי אכפנא דכי יהיב רחמנא שבעא לחיי יהיב..."

במקרה הנוכחי, לא מדובר על תענית אלא על דרך לחימה במגיפה, ואעפ"כ הבחירה להילחם במותנא ולהניח את הכפנא שבא בעקבותיו היא מסוכנת מאד. ו. ניתן לטעון שהמתים כתוצאה מאבטלה וכל הקשיים כלכליים והחברתיים שהיא מביאה אינם לפנינו, הם ימותו בשנה או בשנתיים או בעשר השנים הקרובות, ואילו כאן ח"ו ימותו החולים לפנינו. אולם בהסתכלות לאומית יש כאן שיקול שאינו נכון. אנשים שימותו

כמו"כ ודאי שראוי לשמור על כל אמצעי הבידוד והזהירות של הרחקות, מסכות פנים, קטיעת שרשרות הדבקה וכד'.

העמדת האפשרויות השונות להילחם במגיפה היתה צריכה להילקח בחשבון ולברר בשיקול הדעת, מה הדרך הנכונה בה הנזקים הלאומיים והפרטיים תהיה העדיפה.

ה. כידוע, הממשלה החליטה להילחם במגיפה ולהגיע לתמותה בכמות נמוכה ביותר, **אולם נקטה באמצעים הגורמים לתמותה הרבה יותר גדולה בעתיד הקרוב והרחוק**, ועל כך צריך לדון: **האם זו הדרך הנכונה מבחינה הלכתית**. ואולי הדרך היתה לבודד ולהרחיק מהדבקה אוכלוסיה מבוגרת ואוכלוסיה בסיכון, ולנקוט את כל אמצעי זהירות שננקטו, אולם **לא לסגור מוסדות חינוך ולא לסגור מקומות עבודה** ולהסתמך רק על איכון ובידוד וטיפול מלא בחולים – **מתוך מחשבה על הכלל כולו**.

כך נאמר בבבא בתרא (ח ע"ב): "ואמר רבי יוחנן: כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו. חרב קשה ממות... **רעב קשה מחרב** – איבעית אימא סברא, האי קא מצטער והאי לא קא מצטער; איבעית אימא קרא, טובים היו חללי חרב מחללי רעב".

האמצעים שהמדינה נקטה **יגרמו לרעב ובעקבותיו לתמותה הרבה יותר גדולה מן המות במגיפה**, ועל כן עולה השאלה האם אין האמצעים שגויים.

נאמר בתענית (ח ע"ב): "בימי רבי שמואל בר נחמני הוה כפנא ומותנא, אמרי: היכי נעביד? ניבעי רחמי אתרתי – לא אפשר. אלא: ליבעי רחמי אמותנא, וכפנא

סימן נ – קוים מנחים לניהול סיכונים לאומיים

כזו. והמחשבה שמקריבים חיי חצי מליון תושבים להופכם לחיי דחק וצער, לעומת מאות בודדות של חולים במגיפה שימותו ח"ו.

ח. יתר על כן, בהחלטה על סגירת מקומות העבודה והחינוך – הפגיעה אינה שווה בין עשירים לעניים. לעשירים יש דרכים להתמודד כלכלית, וממילא הפגיעה בהם פחותה, אולם רוב האוכלוסיה אינם עשירים, ועל כן מהאמצעי הזה של סגר וסגירת מקומות עבודה, **נפגעת רוב האוכלוסיה** ואילו העשירים נפגעים פחות. בכך יוצרים מתחים פנימיים בתוך העם, כאשר רוב האוכלוסיה אינה יכולה 'לספוג' את האבטלה ואת חוסר היכולת להביא טרף לביתם, ומכך תוצאות חמורות מאד, לכל היציבות של העם.

ט. אחת הדרכים בהן בחרה המדינה להילחם עם המגיפה, פרט להוראות על סגר ואח"כ שחרור חלקי ואמצעי מניעת הפצה שונים, היא בהפצת מידע על מספר הנדבקים, מנין המתים מופיע בכל רשתות התקשורת האלקטרונית והמודפסת, ובכך מעלים את קרנה של הממשלה³. מבליטים כאילו יש רק צד אחד למשוואה – מספר מתים מועט יחסית, ומבליטים מדינות בהן התמותה גדולה מאד, ואין שמים בצד השני של המשוואה את המשפחות הנהרסות (18% עליה באלימות במשפחה בחודש אחד! כ-100 זקנים ערירים שנפטרו בביתם ורק

תוך חודש-חודשיים גם הם אינם לפנינו, והם אינם עדיפים מכלל המתים תוך שנה ושנתיים כתוצאה מהמצב הקשה שהמחלה ודרך הלחימה שנבחרה על ידי הממשלה – יצרו.

ולהיפך צריך לשאול 'מאי חזית דדמא דמתים לפנינו עדיף ממתים תוך מספר שנים' וכד'. בעיקר שאנו יודעים בודאות שמספר המתים מהאבטלה ואביזרהא: העוני, הדיכאון והבדידות הם רבים פי כמה וכמה.

ז. יש שחששו שמספר החולים הקשים יהא יותר גבוה מהאמצעים שבידינו לרפאות בכלל בתי החולים בארץ, ואז ח"ו אנשים ימותו בבתיהם ללא שום אפשרות לטיפול. וח"ו היו טענות כנגד הממשלה על מתים בכל מקום, ולכן ננקטה הדרך הדרסטית להקפאת התחלואה – סגר מקיף והקפאת החיים בכל מקום. נראה שדרך המחשבה היתה **להחמיר מספק**. אולם לא הועמד כנגדה הצד השני – החרבת הכלכלה של המדינה, והבאת כחצי מליון משפחות לקו העוני (כ-27 אחוז אבטלה). ואז מצד ספק וחשש גרמו להחרבת אמצעי המחיה לרבים מאד מאזרחי המדינה.

הדברים הנ"ל אינם חכמה שלאחר מעשה, ולאחר שהתברר שהתמותה כה קטנה לעומת מדינות אחרות. אלא הסתכלות שונה כיצד להתמודד עם מגיפה

3. כדוגמת הלחץ על ראש הממשלה בנהרגים בלבנון שכל יום פורסם הסך הכולל. אולם אף אחד לא העמיד אז ולא מעמיד היום את מספר הנפגעים אילו לא ישבנו בדרום לבנון.

חבל נחלתו

דבר בארצך. עתה דע וראה מה אשיב שלחי דבר" (שמואל ב' כד, יב-יג).
שלוש אפשרויות ניתנו לפני דוד המלך:
(א) שבע שנים רעב בישראל.
(ב) שלשה חודשים מנוסה בקרבות (ואולי אף כיבוש חלק מישראל על ידי אויב).
(ג) דָּבַר שלשה ימים בישראל.
שלושת האפשרויות הן של תמותה גדולה מאד בזמן קצר בעם ישראל.
תשובתו של דוד המלך ידועה (שמואל ב' כד, יד-טו): "ויאמר דוד אל גד: צר לי מאד נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפלה. ויתן ה' דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד וימת מן העם מדין ועד באר שבע שבעים אלף⁴ איש".
אולם צריך לעמוד על שיקוליו להגיע לבחירה זו.
נאמר במדרש שמואל (בובה, פרשה לא סימן א) על התלבטויותיו של דוד:
"נתחשב דוד בפני עצמו ואמר אם בורר אני חרב⁵, עכשיו יהיו כל ישראל אומרים מה איכפת לו לבן ישי, הוא בטוח על גבוריו, אם בורר אני רעב, עכשיו יהיו כל ישראל אומרים מה איכפת לו לבן ישי, הוא בטוח על אוצרותיו, נבור דָּבַר שהכל שוין בו".
וביתר חריפות במדרש הגדול (שמות ל, יב):
"ויבא גד אל דוד ויגד לו ויאמר לו התבא

לאחר מספר ימים התברר שנפטרו), את הנפגעים כלכלית ואת כל העוני הצער, והדיכאון שחודר בכל פינה.
עולה שהרווח בצמצום המחלה על ידי סגר וסגירת המשפחות בבתיהם, גורם לתמותה הרבה יותר גדולה לכלל הציבור. ועל כן, נראה שדרך המלחמה הלאומית במגיפת הקורונה היתה שגויה. היו צריכים לבודד את כל המבוגרים בהם אחוזי התמותה גבוהים, ולבודד את אלה שנמצאים בסיכון בגלל מחלות רקע. להתמקד בבדיקות מרובות מאד במקומות בהם נמצאים אנשים בסיכון ובצוות המטפל בהם, ולשאר האוכלוסייה שיידיבק במקום עבודתו או קנייתו וכד' להעניק טיפול רפואי כמו בכל מחלה. ומי מהם שמגיע לבית חולים בגלל החמרה במצבו לתת לו את הטיפול הראוי. סביר להניח שמספר הנדבקים היה גדול יותר ואותם היה ראוי לבודד ואולי אף את מי שבא איתם במגע קרוב, אבל לא היה ראוי שיתוק כל המדינה.
י. לאחר שדוד המלך מנה את העם נאמר לגד החוזה: "הלך ודברת אל דוד כה אמר ה' שלש אנכי נוטל עליך בחר לך אחת מהם ואעשה לך: ויבא גד אל דוד ויגד לו ויאמר לו התבוא לך שבע שנים רעב בארצך, אם שלשה חדשים נסך לפני צריך והוא רדפך, ואם היות שלשת ימים

4. לא נאמר כיצד נודע המספר (הרי לא היה רישום במחשב של חברה קדישא או משרד הפנים) ונראה שבנבואה, כי רק לערוך מפקד מי מת ומתי צריך היה זמן של קרוב לשנה (לגבי המפקד שערך דוד (שמואל ב' כד, ח) כתוב: "וישטו בכל הארץ ויבאו מקצה תשעה חדשים ועשרים יום ירושלם").
5. חרב בימינו, כשהגנה על היא על בסיס לאומי ולא שבטי או אזורי פחות רלוונטית.

עליהם. ובמדרש (מ"ש ריש פרשה ל"א) אמרו, שאמר דוד בלבו אם אומר רעב, יאמרו ישראל מה איכפת לו לכן ישי על אוצרותיו הוא בוטח, וישראל ימותו ברעב, ואם בוחר אני חרב, יאמרו על גבוריו הוא בוטח, והוא אינו יוצא כבר למלחמה, יצא הדבר שהכל שוין בו. דבר אחר אם אומר אני רעב אין רעב בלא חרב, ואם אומר אני חרב אין חרב בלא רעב, יבא הדבר שאין בו לא חרב ולא רעב. ויש אומרים גד רמז לו שיבחר בזה, שאמר מה אשיבה שולחי דבר, הוא דבר באותיותיו".

העדפתו של דוד את הדבר, היא משום שהוא שווה לגדולים ולקטנים, בעוד שכל העדפה אחרת היה בה העדפה של אוכלוסיה אחת על אחרת. כמו"כ בכל העדפה אחרת יש לזות שפתיים כנגד המלך שברר לו מה שנוח לו והוא פחות ניזק בהם מהאחרים. כמו"כ בהעדפת המגיפה יש פחות קלון וחרפה למי שלוקה ברעב, ואע"פ שמספר המתים גדול ח"ו בכ"ז מגיפה עדיפה.

אף במגיפת הקורונה, יש הרבה מה לדון אם הבחירה על דרך המלחמה הלאומית בה נעשתה מתוך מחשבה בהירה והעדפת **טובת כל העם**, ולא העדפת אוכלוסיה חזקה כנגד אוכלוסיה חלשה, או שהיו מעורבים ח"ו שיקולים זרים של לחצים ופופוליזם, שלא יצאו כנגד השלטון במספר המתים במגיפה. יא. מצאנו במקורותינו שעול כלכלי כבד יכול לגרום למשברים גדולים מאד בעם.

מסופר במלכים (א' יב, ג-ד): "וישלחו ויקראו לו ויבאו ויבא ירבעם וכל קהל ישראל וידברו אל רחבעם לאמר: אביך

לך שבע שנים רעב בארצך ואם שלשה חדשים נוסך לפני איבך והוא רדפך ואם היות שלשת ימים דבר בארצך (ש"ב כד, יג). נתחשב דויד בעצמו ואמר אם אברור אני חרב יהיו ישראל אומרים מה איכפת ליה לכן ישי שהוא בטוח על גבוריו, ואם מברר אני רעב יהיו ישראל אומרים מה איכפת ליה לכן ישי שהוא בטוח על אוצרותיו, אבור דבר **שהכל שוין בו**".

"ד"א אמר אם מברר אני חרב עכשיו יהו ישראל טפוחי חרב בדרכים, אם אברר אני רעב יהו ישראל טפוחי רעב בדרכים, אבור דבר שהכל שוין בו. ד"א אם מברר אני חרב אין חרב בלא רעב, ואם מברר אני רעב אין רעב בלא חרב, אבור דבר שהכל שוין בו". וכן בקצרה ברש"י (שמואל ב' כד, יד).

וכן מסביר הר"י אברבנאל (שמואל ב כד): "והנה היה הראשונה קשה מכלם, **כי הרעב קשה מהחרב**, כאמרו (איכה ד' ט') טובים היו חללי חרב מחללי רעב, והמגפה טובה מהחרב, כי היא מיתה בידי שמים ולא על ידי בני אדם, ולכן בחר דוד באחרונה הקלה מהם, ואמר צר לי מאד נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה, ר"ל שהרעב יצטרך לבני אדם, כי ילכו למצרים או לשאר האומות לשבור לחם, והמלחמה הנה היא עוד נפילה בידי אדם, **ומלבד המות אשר בשניהם יש עוד קלון מתמיד וחרפה רצופה שיבואו לידי אויביהם שהיו קודם זה נכנעים תחת ידם**, ולזה היה מוטב לנפול ביד ה' כי במות אשר יגזור האלקים לא יפול קלון כלל, וטוב שיכנע האדם למלך גדול משיכנע לאדם פחות, וזהו נפלה נא ביד ה', ועוד סבה שנית כי רבים רחמיו, **מה שבני האדם לא ירחמו**

חבל נחלתו

תוצאות לאומיות חריפות על רוב העם וצריך לתת על כך את הדעת. יב. בנוסף להעמדת שיתוק כלכלי כנגד השארת הכלכלה על כנה וטיפול במקדי התפשטות של המגיפה צריך שיקול כולל על הפגיעה בחוסנה הכלכלי של המדינה. חוסנה הכלכלי הוא המפתח לפעולות לאומיות גדולות, אם בהקמת ערים וישובים, אם בהקמת מוסדות נצרכים כמו בתי חולים וכד' ואם במלחמה ח"ו שנכפית עלינו מפעם לפעם. הוצאה גדולה כפי שהחליטה עליה הממשלה היא מיסכון עתידה של מדינת ישראל לכמה שנים, אף אחד אינו יודע מתי תפרוץ מלחמה, וכשם שאדם פרטי צריך שיהיה מוכן ליום רעה בחסכוניותו, ק"ו מדינה שלמה וכיון שלא מדובר במלחמה כוללת של כל עם ישראל שכל חייו מוטלים על הכף ח"ו, אלא בפגיעה ביחידים, צריך לבדוק האם לא יצא שכרנו בהפסדנו במהלך החריף שנקטה המדינה כנגד המגיפה. יג. נראה לענ"ד, שדרך הלחימה במגיפה הנוכחית היתה שגויה, וגרמה לעוני רב ביותר בכל מדינת ישראל. ולכן צריך להכין דרך התמודדות שלא תגע בכל המשק בישראל.

הקשה את עלנו ואתה עתה הקל מעבדת אביך הקשה ומעלו הכבד אשר נתן עלינו ונעבדך".

מבאר הרלב"ג (שם ד): "אביך הקשה את עלנו – ידוע כי המס שהעמיס שלמה עליהם לכלכל את ביתו ולא יעדרו דבר למצטרך לו עד מאכל סוסיו שהיו רבים מאד עד שהיו לו ארבעים אלף אורוות סוסים היה קשה וכבר מאד, ועם כל זה היה טוב בעיני ישראל מרוב השלוחה שהיו בה אך עתה החלו לצמוח המלחמות כמו שקדם מדבר בן הדד ורזון בן אלידע ולזה בקשו ישראל שיקל מעליהם מזה המס קצת".

ותשובתו של רחבעם (שם, יז): "וידבר אליהם כעצת הילדים לאמר אבי הכביד את עלכם ואני אסיף על עלכם אבי יסר אתכם בשוטים ואני איסר אתכם בעקרבים". היא אשר הביאה **לחלוקת הממלכה** (שם טז): "וירא כל ישראל כי לא שמע המלך אליהם וישבו העם את המלך דבר לאמר מה לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי לאהליך ישראל עתה ראה ביתך דוד וילך ישראל לאהליו".

איני חושב שמגיפת הקורונה תביא למשבר לאומי כה גדול כבימי ירבעם, אולם משבר כלכלי כה גדול יש לו

הערת הרה"ג יעקב אריאל

הטלת הסגר בקורונה. לדעתכם, העדפת הסגר בתחילת הקורונה על פני הצלת הכלכלה, היתה מוטעית. רעב מסוכן יותר ממגפה. גם אני כתבתי מאמר על הנושא, ולענ"ד הסגר היה מוצדק. כי המגפה, המפילה חולים וחללים, היא לנגד עינינו. בעוד שאת תוצאות הרעב של המשבר הכלכלי נרגיש רק בעתיד. צריך להקדים את ההצלה מהסכנה המיידית להצלה מהסכנה העתידית. וחילא דידי מתשובת הנוב"י תניינא יו"ד ר"י שחילק לעניין ניתוח מת בין חולה העומד לפנינו לבין חולה עתידי שאינו לפנינו.

חבל נחלתו

תשובת המחבר:

לענ"ד יש לחלק בין ציבור ליחיד, ציבור לא מת רק הפגיעה היא ביחידים אחרים ואף רבים יותר, ולכן לא ניתן להשליך את הגדרת הנ"ב על מקרה דנן.

סימן נא

רוב עם במצוות נדירות

שאלה

וכיון שרוב דבריו לא נראו לי החלטתי להתבונן בעצמי בנושאים אלו.

א. מצוות נדירות

ככלל 'מצוות נדירות' שגורמות להחשיב עשייתן כאחד מעיקרי האמונה והתורה ולעשותן לפני ציבור גדול, אינן הגדרה של תורה או של חכמים. זו הגדרה שלענ"ד אין לה מקום.

מצינו ביבמות (טו ע"א): "ת"ש, דא"ר טרפון: תאבני, מתי תבא צרת הבת לידי ואשאנה!". רבי טרפון רצה ללמד הלכה שצרת הבת מותרת, אבל לא עשה מזה 'עסק' גדול וכד'.

כתב הרמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ב): "יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה, וכל מצות עשה שבין אדם למקום בין מצוה שאינה חובה בין מצוה שהיא חובה מברך עליה קודם לעשייתה".

מצות פדיון פטר חמור היא ודאי מצוה שאין חייב לרדוף אחריה ולקיימה, ואינה

באה לידי שאלה בפדיון פטר חמור. והשבתי שמצות פדיון פטר חמור היא יחסית מצוה פשוטה שפודה בשה אפילו קטן וחלוש ונותנו לכהן או שמניח ממון בשווי העייר הנפדה ונותנו לכהן. ואף מי שאין העייר שלו יכול לפדותו בממונו (אף ללא רשות בעל העייר ויש מקום לדון על חטיפת מצוה ואכ"מ). ובהנחת הממון או השה לשם מתנה לכהן, עוד לפני נתינתו, יוצא העייר לחולין ומותר בכל, ואין נוסח של יציאה לחולין שלא כדוגמת פדיון הבן וכד'.

ומברך על פדיון פטר חמור ושהחיינו. ושוב שאל השואל האם צריך לעשות סעודת מצוה ולהזמין קהל לפדיון וכו'. השאלות האחרונות הביאוני לדון מדוע בכלל לעשות סעודת מצוה לפדיון פטר חמור, והאם מותר לבטל תורה של כאלו שבאים רק להסתכל ולראות את עשיית המצוה.

ומצאתי שעסק בנושא בשו"ת וישב הים (ח"ב סי' טו) לאחר שעשה מעמד גדול של פדיון פטר חמור, ורבים וטובים באו לראות ולשמוע דרשות ולסעוד סעודת מצוה. ועסק שם בשאלת ביטול תורה וכל עשיית המצוה בעסק גדול. והביא דברי הרב מ"מ שולזינגר שהקשה עליו ותשובתו באריכות גדולה מאד.

חבל נחלתו

הזכרים, אם האב כהן או לוי – הבן פטור מפדיון. ולכן שתי מצוות אלו אדם מקיים מעט בימי חייו.

אבל פדיון פטר חמור אינו מצוה נדירה לשיטת הרמב"ם, אלא **בתנאי ימינו** שאיננו נזקקים לחמורים, ואיננו מגדלים חמורים אלא למטרות תיירות, היא הפכה להיות נדירה, ומדוע בכלל נגדירה ככזאת?! בגלל תנאי חיינו ב"ה איננו נזקקים לחמורים אבל אין שום נדירות, ואם אדם יקנה מאה אתונות שלא בכרו יפריש מאה טלאים לפטרי חמורים, (כנאמר בבכורות יא ע"א: "ישראל שהיו לו עשרה פטרי חמורים ודאין בתוך ביתו, שנפלו מבית אבי אמו כהן, ואותו אבי אמו כהן נפלו לו מבית אבי אמו ישראל – מפריש עליהן עשרה שיון, ומעשרן והן שלו.) וא"כ תנאי החיים בימינו מגדירים מצוה זאת לנדירה, ולא אופי המצוה כמילה ופדיון הבן.

[השאלה מצטרפת לשאלה על קביעת מעמדות ציבוריים לברכת החמה שזמנה כל 28 שנה, שג"כ הברכה היא ברכת השבח על הראיה, וכל העניין שעושים מסביב לה עם תוספת תפילות ובקשות ואמירת פרקי תהלים אינו מעצם הברכה.] זאת סיבה ישירה אף לשיטתייהו שלא להחשיב זאת כמעמד נדיר, המחייב את כל העיר להצטרף ולראות ולשמעו.

ב. ברוב עם הדרת מלך

טעם ברוב עם הדרת מלך, הוא במצוות שיש חשיבות לעשותן בציבור גדול **כשכל המצטרף עושה מצוה ומוסיף להדרת מלך** ולא במצוות פרטיות, שנעשות ע"י כל אחד בגופו ובממונו.

חובה, אא"כ הוא מגדל חמורים. ובימינו אם לא קנה אתון שלא ביכרה לא יקיימה, כמו מצוות רבות שלא יוכל לקיימן: שילוח הקן התלוי בכך שנזדמן לו קן, מעקה, מתנות עניים אם אין לו שדה (ומצות שכחה שהיא כלל אין בה כוונה). לא שמענו מימינו, שאדם יזמין את כל העיר לראות שהוא בונה מעקה במרפסת, אע"פ שחיוב המצוה דומה לפטר חמור, במידה ויש לו בית ויש מקום החייב במעקה מצווה בכך. וכן לא מזמינים את כל העיר לקביעת מזוזה, ולכל היותר קביעת המזוזה מצטרפת לחנוכת הבית, שבה עושה סעודה ומזמין את קרוביו וידידיו.

כתב הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ט): "כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, ואם לא בדרך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן וכן כל כיוצא בהן".

עולה איפוא שהרמב"ם מגדיר שמצוה שלא באה לידו תדיר מברך עליה שהחיינו, אולם לא הזכיר אפילו פטר חמור, כי כפי שיוסבר היא אינה מצוה נדירה כלל.

על מילת בנו אדם מברך כמה פעמים בחייו – לפי מספר בניו שזכה למול, כשהמצוה מוטלת עליו בלבד, ועל פדיון הבן רק מיעוטא מקיימים ומברכים משום שכחצי הולדות הנוולדים הן נקבות הפטורות מפדיון, ואף בחיוב פדיון

הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד ומפרש בגמרא טעמא משום ברוב עם הדרת מלך דהתם לא שייך למימר לאו אורח ארעא שהרי כשהיה נותנה לחבירו לא היה הולך לו אלא חוזר ומקבל ומושיט וחוזר ומקבל ומושיט שהרי רוב פסחים היה להם אבל היכא שמוליך עד לכבש והולך לו ההוא ודאי לאו אורח ארעא".

וכן באר ר' עובדיה מברטנורא (יומא פ"ב מ"ד): "מי מעלה אברים מן הכבש למזבח – כשהיו מוליכין האברים מבית המטבחים לא היו מוליכים אותם למזבח אלא נותנים אותם מחצי כבש ולמטה במזרח ומפיסין פייס אחר מי מעלה אותם ממקום הנחתן בכבש למזבח. והיו עושין כן משום ברוב עם הדרת מלך".

נאמר ביומא (פ"ז מ"ב, סח ע"ב): "והרואה פר ושעיר הנשרפין – אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא. ולא מפני שאינו רשאי, אלא שהיתה דרך רחוקה, ומלאכת שניהן שוה כאחת".

ובתלמוד (יומא ע ע"א): "הרואה כהן גדול כו' לא מפני שאינו רשאי. פשיטא! – מהו דתימא – כדריש לקיש. דאמר ריש לקיש: אין מעבירין על המצות. ומאי מצוה – ברב עם הדרת מלך, קא משמע לן".

פרש רש"י (יומא ע ע"א): "אין מעבירין על המצות – ומהו דתימא האי נמי אעבורי הוא, שמניח זו והולך לראות זו".

"ומאי מצוה – יש בראייתן, יש כאן מצוה משום ברוב עם הדרת מלך".

"קא משמע לן – דלאו מעבר הוא, מאחר שאינו עסוק בה".

וכן בפסקי רי"ד (יומא ע ע"א): "פי' מי שרואה כהן קורא או שריפת הפרים הוה

לדוגמא: נטילת לולב היא מצוה אישית ולא צבורית, אמירת הלל ונענוע הלולב בו היא מצוה צבורית ולכן ראוי לאדם להצטרף לציבור לאמירת הלל ולנענוע.

הגדר של המצוה הוא שהיא נעשית בציבור וכולם שותפים לה, ולכן בתוספת משתתפים יש כבוד לרבש"ע. הבאים לראות ולא להשתתף אולי מכבדים במשהו, אבל לא מתקיים בהם ברוב עם הדרת מלך.

דוגמאות לדבר:

מצינו בפסחים (סד ע"ב) בשחיטת הפסח הרבה כהנים היו פועלים להעברת הדם מן השה הנשחט למזבח, נאמר שם: "כהנים עומדין שורות וכו'... ואלא מאי קא משמע לן? – הא קמשמע לן: ברב עם הדרת מלך". משתתפים את כל הכהנים במצות הולכת הדם למזבח והם הרוב עם. (וכן בזבחים יד ע"ב).

וכן ביומא (כו ע"א) מסופר שהיו עושים פייס רביעי כדי להעלות אברים מן הכבש, ולא מעלים אותם משחיטה למזבח. וז"ל: "הרביעי חדשים עם ישנים וכו'. מתניתין דלא כרבי אליעזר בן יעקב. דתנן, רבי אליעזר בן יעקב אומר: המעלה איברים לכבש הוא מעלה אותן למזבח. במאי קמיפלגי? מר סבר: ברב עם הדרת מלך, ומר סבר: מקום שכינה לאו אורח ארעא" (רש"י: "לאו אורח ארעא – למיתחזי כמאן דטריח ליה מילתא" – ולהחליף כהנים בהבאת האברים).

וכתבו תוספות (יומא כו ע"א): "מקום שכינה לאו אורח ארעא – אפילו ראב"י דקסבר הכא דלאו אורח ארעא נראה דמודה הוא בההיא דתמיד [נשחט] (דף סד). בערב הפסח שחט ישראל וקיבל הכהן נותנו לחבירו וחבירו לחבירו וכו' עד והכהן

חבל נחלתו

ירכות של שור הגדול, שלקוח באלף זוז, ומהלך עקב בצד גודל. ולא הניחוהו אחיו הכהנים לעשות כן משום ברב עם הדרת מלך. פרש רש"י: "ולא הניחוהו אחיו הכהנים – להוליך שני אברים, אלא כמנין המפורש בסדר יומא (נו, ב): פר קרב בעשרים וארבעה, משום ברוב עם הדרת מלך".

עשרים וארבעה כהנים שהיו מעלים פר למזבח, כולם שותפים וזהו כבודה של עבודת המקדש שהיא נעשית ברוב עם.

נאמר במגילה (זו ע"ב) במשנה: "אין מוכרין את של רבים ליחיד מפני שמורידין אותו מקדושתו, דברי רבי מאיר. אמרו לו: אם כן אף לא מעיר גדולה לעיר קטנה". ובגמרא: "שפיר קאמרי ליה רבנן לרבי מאיר! – ורבי מאיר: מעיר גדולה לעיר קטנה – מעיקרא קדישא, השתא נמי קדישא, מרבים ליחיד – ליכא קדושה. – ורבנן: אי איכא למיחש – כי האי גוונא נמי איכא למיחש, משום ברב עם הדרת מלך". באר הריטב"א: "ורבנן אי איכא למיחש [כי האי גוונא נמי איכא למיחש] משום ברוב עם הדרת מלך. שיותר כבוד יש לדברים אלו (כשהקול) [כשהקהל] גדול, אלא דאית לך למימר דכיון דנוהגין בו קדושה דמעיקרא לא חשיבא היא הורדה וכיון דכן הוא הדין מרבים ליחיד".

ברוב עם הוא המתפללים בבית הכנסת, ולא אורחים ולכן לר"מ יש בכך מצוה גדולה בריבוי המתפללים בבית כנסת.

וכן במנחות (סב ע"א) הבאת אברים למזבח בריבוי כהנים משום הדרת מלך. וז"ל: "והכתיב: וישימו את החלבים על החזות! ההוא דיהיב ליה לכהן אחרינא

אמינא אינו רשיי להעביר מצוה זו שפגע בה עבור מצוה אחרת. קמ"ל. ומה מצוה יש בדבר אם יעמוד, שתיעשה המצוה ברוב עם".

עולה שמחד הוא מקיים מצוה בעצם הראיה ובכך מקיים ברוב עם, ומאידך אם היה עסוק במצוה בפועל אסור היה לו לעזובה ולגשת למצוה אחרת אפילו משום ברוב עם הדרת מלך. וכיון שרואה כאן וכאן אין בהליכתו למקום עבודה אחרת משום מעבירין על המצוות, כאשר בשני המקומות הוא חלק מברוב עם.

וכן פרש ר' עובדיה מברטנורא (יומא פ"ז מ"ב): "לא מפני שאינו רשאי – דמהו דתימא הרואה עבודה אחת אינו רשאי להניחה כדי לילך לראות עבודה אחרת דאין מעבירין על המצוות, וראיית עבודה מצוה היא משום ברוב עם הדרת מלך, קמ"ל דלא מעבר מצוה הוא, כיון שאינו עסוק בה".

אמנם הרואים עבודה בבית המקדש אינם עובדים אולם גם הם משתתפים בעצם ראייתם ובעיקר ביה"כ עת היו שומעים את השם המפורש יוצא מפי כהן גדול, וודאי שאין דומה רוב עם של קיום מצוה של יחיד (פטר חמור) לרוב עם בבית המקדש.

וממשנה זו הסיק רבינו חננאל (יומא ע ע"א): "הרואה כ"ג כשהוא קורא כו'. ש"מ דמצוה היא לישב בכנסת בשעה שקורין בס"ת שנאמר ברוב עם הדרת מלך". ובשמיעת קה"ת מתקיימת המצוה של כולם.

נאמר בסוכה (נב ע"ב): "אמרו על בנה של מרתא בת בייתוס שהיה נוטל שתי

סימן נא – רוב עם במצוות נדירות

אלא בית שמאי מאי טעמא? – קסברי; מפני בטול בית המדרש.

פרש רש"י: "מפני בטול בית המדרש – שבזמן שאחד מברך לכולם הם צריכים לשתוק מגרסתם כדי שיתכנו כולם וישמעו אליו ויענו אמן".

ובאר בחידושי ראשון לציון (לבעל אור החיים עה"ת): "וב"ה אומרים אין צריך ואם ירצו אחד מברך לכולם והגם דאיכא מיחוש ביטול בית המדרש כיון דאיכא ברוב עם הדרת מלך לא חיישינן לביטול מעט כזה, אבל אי לאו טעמא דאיכא הדרת מלך חיישינן לביטול בית המדרש אפי' זמן מועט וכהיא דר"ג דמוסכס הוא, ולפום דרך זה סברת ב"ה אם רצו לברך כל אחד לעצמו או אחד מברך לכולם לזה לא הביא רמב"ם פסק בזה וכל אחד יעשה כרצונו". משמע שאם אין הם רוצים לצאת י"ח בברכת היחיד בטל הטעם של הדרת מלך וחוששים לביטול בית המדרש.

כתב המגן אברהם (סי' צ ס"ק לב): "והוא שיתפלל בעשרה. ואף על גב דבב"ה איכא רוב עם הדרת מלך מ"מ בב"ה עדיף שאין לביטול למודו מפני התפלה דמצינו ר"י הנשיא שלא היה מתפלל אלא משנה לשנה כמ"ש תר"י וקשה דבסי' רצ"ח סי"ד אמר' דמבטלים בית המדרש משום ברוב עם הדרת מלך וצ"ל דשאני התם שאינו אלא שעה מועטת לא חשו חכמים וכ"מ בתר"י פ' אלו דברים ע"ש".

המג"א מחלק שלזמן מועט מבטלים בית המדרש משום בהדרת מלך, אבל בדר"כ מעלת בית המדרש והלימוד בו עולה על מעלת ברוב עם, וק"ו שמשום ברוב עם לא מתפללים אלא רק באים

ואזיל ומקטר ליה, והא קמ"ל, דבעינן שלשה כהנים, משום דכתיב: ברוב עם הדרת מלך". כאשר כל הכהנים שותפים. ונראה שבהבטה בעלמא במצוה המוטלת על היחיד, אין חיוב של ברוב עם כי העם הבאים לראות אינם משתתפים במצוה.

ג. ברוב עם ולימוד תורה

תשובת הרב הלל לשאלה העיקרית כיצד מותר לבטל תורה של כל כך הרבה אנשים כאשר רק אדם אחד – הפודה את פטר החמור – מקיים את המצוה, היא שמצינו כבוד וקימה אצל עושי מצוות בהבאת ביכורים (עי' במאמרי חביבה מצוה בשעתה – ח"ט סי' ט) אולם זאת כל פעולתם והם אינם נכנסים למקדש עם מביאי הביכורים. כמו"כ אף האומנים חוזרים למלאכתם.

בהבאת ביכורים יש חיבור מיוחד למקדש כאשר מביא הביכורים לא נהנה מהביכורים והמתנה לכהנים, ולכן יש צורך מיוחד של חיזוק מביאי הביכורים ויציאת הסגנים והפחות בעוד שבמצוות אחרות ישנה הנאה למביאם כגון: בקרבנות שלמים או באכילת מעשר שני בירושלים, או בקרבנות כפרה.

ננסה לבדוק מה קורה כשהטעם של ברוב עם מתנגש עם לימוד תורה.

נאמר בברכות (נג ע"א): "תנו רבנן: היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם. בית שמאי אומרים: כל אחד ואחד מברך לעצמו; ובית הלל אומרים: אחד מברך לכולן, משום שנאמר: ברב – עם הדרת מלך. בשלמא בית הלל מפרשי טעמא,

חבל נחלתו

במעמדן – כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, תניא נמי הכי: כהנים בעבודתן, ולוים בדוכן, וישראל במעמדן – כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר מעבודה”.

ופסק השולחן ערוך (או”ח סי’ תרפז ס”ב):
”מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצוות של תורה שכולם נדחים מפני מקרא מגילה, שאין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברים (כדי צרכו), שהפוגע בו קוברו תחלה ואח”כ קורא”.

באר המשנה ברורה (ס”ק ז) “מבטלים ת”ת וכו’ – ר”ל אף דת”ת שקול כנגד כל המצוות ואפילו היתה ת”ת של חבורה גדולה של ק’ אנשים שלומדים באיזה בית אפ”ה צריך לבטל ולילך לקרותה בצבור משום ברב עם הדרת מלך. וכתב החיי אדם מ”מ מי שמתפלל כל השנה בקביעות במנין המיוחד לו להתפלל שם א”צ לילך לביהכ”נ”.

והוסיף בשער הציון (סי’ תרפז ס”ק ז):
”ולעניות דעתי כוונתו (של הח”א), דבמקום שהוא רגיל להתפלל הוא גם כן בית המדרש אלא שמיעוט אנשים מתפללים שם, ואשמועינן דאינו מחוייב לילך לבית הכנסת גדולה, דאטו כל בתי כנסיות קטנות שיש בעיר מחוייבים כולם לילך לבית הכנסת הגדולה, אבל אם בעל הבית יש לו מנין בביתו, אף שהמנין שלו הוא בקביעות, מסתברא דצריך לילך לבית הכנסת שבעיר משום פרסומי ניסא”.

אלו מצוות שהיחיד מצווה בהם, ואעפ”כ הוא מצווה לעשותן ברוב עם,

לראות פדיון פטר חמור – ודאי שיש ביטול בית המדרש וביטול תורה.

ד. מצוות יחיד שמחייבות עשייתן בציבור גדול

ישנן מעט מצוות המוטלות על היחיד שנצטוונו על ביטול תורה כדי לעשותן ברוב עם.

נאמר במגילה (כט ע”א): “מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת הכלה. אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אילעאי שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת הכלה. במה דברים אמורים – בשאין שם כל צורכו, אבל יש שם כל צורכו – אין מבטלין. וכמה כל צורכו? אמר רב שמואל בר אינאי משמיה דרב: תריסר אלפי גברי ושיתא אלפי שיפורי. ואמרי לה: תריסר אלפי גברי, ומינייהו שיתא אלפי שיפורי. עולא אמר: כגון דחייצי גברי מאבולא עד סיכרא. רב ששת אמר: כנתנתה כך נטילתה. מה נתינתה בששים ריבוא – אף נטילתה בששים ריבוא. הני מילי – למאן דקרי ותני, אבל למאן דמתני – לית ליה שיעורא”.

הכנסת כלה וקבורת המת כשאין די צורכם, לפי ההגדרות בש”ס הן מצוות מיוחדות שמבטלים בשבילן תורה, וגם הן לא מצוה המוטלת על יחיד אלא גמילות חסדים, אולם בשאר מקרים לא מצאנו שמבטלים על מצוות של יחיד.

מצוה נוספת היא מקרא מגילה משום פרסומי ניסא שבה כאמור במגילה (ג ע”א): “אמר רבי יוסי בר חנינא: להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. דאמר רב יהודה אמר רב: כהנים בעבודתן, ולוים בדוכן וישראל

חבל נחלתו

בכך איני יודע אם על דרך הסוד יש חובה לאדם לקיים מצוה זו בכל אופן ובדרך זו. ב. מדרכי חסידות – לקיים כל מצוה שהיא מתרי"ג מצוות ויכול לקיימן, וכיון שביכולתו לעשות כן השמחה הגדולה דוחפת ומרומת אותו לעשות אירוע לכל כך הרבה אנשים, ומי שחושב שמוסיף לו ביראת שמים כל כך יבוא ויתחזק באמונתו ובקיום המצוות. ג. חיזוק הציבור ביראת שמים – יש חשיבות לעורר את הציבור לעבודת ה' בכל דרך שהיא ומצוה שבאה לידו מהוה זרז להגדיל את האירוע ולעורר את כל הציבור לעבודת ה'.

אולם בשאר מצוות לא מצאנו לא במילה ולא בפדיון הבן ולא בשאר המצוות הזמניות.

ה. מעשי חסידות

הרב יעקב הלל הביא מספר 'קורות העתים בארץ ישראל' לרב מ"מ מקאמניץ שהרב ישראל משקלוב בעל 'פאת השולחן' פדה פטר חמור באירוע גדול שכל העיר השתתפה בו (לא צויין אם צפת או ירושלים), והביא זאת כראיה לביטול תורה לשם השתתפות בשמחת פדיון פטר חמור, וחשבתי על כמה דרכים להסביר זאת. א. על דרך הסוד – כיון שאיני מבין

סימן נב

דרכיה דרכי נועם

האחרונה. כמו"כ המקובל בימינו בכלי כזה שייתן לפירוק והרכבה של אומן, ועוד טעמים להקל. ב. הטעם של **דרכיה דרכי נועם** בדורנו **בעייתי מאד**. כי כל אחד טוען זה לא נוח לי, והלוא **דרכיה דרכי נועם**... אז מותר לאכול בשר בחלב, או לצאת בלבוש לא צנוע, או לוותר על כל מיני הרחקות מאיסורים. ולכן הייתי ממעט להשתמש בו. בעקבות השאלה יצאתי לבדוק. הפסוק מופיע בהרבה מקומות כטעם להלכה, האם מדובר בטעם מן התורה שמבטל

שאלה

תלמיד חכם כתב לי שנענה על ידי אחד מגדולי הדור שאין צורך לטבול מכשיר חשמלי המשמש להכנת אוכלים ונעשה על ידי נכרים, אשר ייזק כתוצאה מן הטבילה משום הטעם: **דרכיה דרכי נועם**. ושאל אם כדאי לפרסם זאת. השבתי:

א. לא הייתי נסמך על התשובה שקבלת מהרב... בהוראה לרבים. אינך יודע את כל מערכת החשבונות שלו כגון: מחובר לקרקע (חוט חשמל לשקט), עד כמה הוא כלי אכילה, וכו' ולך אמר את המסקנה

חבל נחלתו

האיסור הוא רק לפי בית שמאי ולשם הידור הלכתי, ולכך די בתשובה של **דרכיה דרכי נועם**.

וכן כתב 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 אגברייהו וכי תימא לימאסן **דרכיה דרכי נועם** כו'".

נמצא שדרכי נועם הוא טעם **מדרבנן** להכריע במקום שהחליצה לא נצרכת, והיא מעין הידור לעשות אף כדעת בית שמאי.

פעם נוספת בסוכה (לב ע"א): לגבי לולב כתוב: "אמר ליה רבינא לרב אשי: ממאי דהאי כפות תמרים דלולבא הוא? אימא חרותא! – בעינא כפות, וליכא. – ואימא אופתא! – כפות מכלל דאיכא פרוד, והאי כפות ועומד לעולם. – ואימא כופרא! – אמר אביי: דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום כתיב". אף במקרה זה המדובר באסמכתא, לאחר הידיעה במסורת שכופרא פסול.

וכן בסוגיא הבאה (סוכה לב ע"ב) לגבי הדס: "תנו רבנן: ענף עץ עבת – שענפיו חופין את עצו. ואי זה הוא – הוי אומר זה הדס. – ואימא זיתא! – בעינן עבת וליכא. ואימא דולבא! – בעינן ענפיו חופין את עצו וליכא. – ואימא הירדוף! – אמר אביי: דרכיה דרכי נעם וליכא. רבא אמר

חיובים ואיסורים, או רק משמש לתיאור מצב, או שהוא טעם אשר מועיל באיסורים מדרבנן בלבד?¹

א. השימוש בטעם בש"ס

השימוש בטעם זה לשם מעשה או הימנעות ממעשה מופיע בבבלי כמה פעמים.

אחת הפעמים (יבמות טו ע"א) כהצעה לתקן את צרת הערוה שנישאה למישהו מן השוק לפי ב"ש המתירים את הצרות לאחים. והיתרן לשוק תלוי לפי ב"ש בחליצה, וז"ל הסוגיא: "אמר רב נחמן בר יצחק: לא נצרכה אלא לצרה עצמה, ומה נעשה – הכי קאמר: הנך צרות דב"ה לב"ש היכי נעביד להו? ליחלצו, מימאסי אגברייהו! וכי תימא לימאסן, **דרכיה דרכי נועם** וכל נתיבותיה שלום".

הסיבה שאין מחייבים את הצרה שנישאה בחליצה לאחר שנישאה מפני שהלכה כבית הלל ואינה צריכה חליצה, והרי היא מותרת לשוק בלא חליצה. וחליצה נצרכת לפי בית שמאי ולא חייבו חליצה, משום דרכי נועם. נמצא שהטעם הוא רק סיוע שלא להצריך חליצה.

וכן 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".

כלומר, הריטב"א שאל: מדוע שחשש מאיסות יועיל מול איסור? ומשיב,

...1 לא מצאתי בינתיים בפוסקים ובספרי הכללים התיחסות ישירה לגדרו של טעם זה, ומי רשאי להשתמש בו ולהכיל חיוב או לבטלו וכד'. ונסיתי בידי הכחה לחפש ולהגדיר להלכה.

מהכא: האמת והשלום אהבו". (רש"י: "דרכי נועם – והאי מברז בריז את הידים כקוצים, שראשי עליו עשוין חדין כמחט").

כך כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה:
 "...אחרי שאזכיר כאן יסוד גדול שנראה לי להזכירו כאן. והוא, יש לטוען לומר אם היו פירושי התורה מקובלים ממשה כפי הכללים שאמרנו כשהזכרנו אמרם כל התורה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אם כן מה הם אותם ההלכות המיוחדות שאמרו בהם שהם הלכה למשה מסיני? והנה זה יסוד צריך שתדענו. והוא, שהפירושים המקובלים ממשה אין בהם מחלוקת כלל, לפי שעד עכשיו לא מצאנו שנפלה מחלוקת בין החכמים בשום זמן מן הזמנים ממשה רבינו עד רב אשי שאחד אמר שמי שסימא עין אדם מסמין את עינו כמאמר ה' יתעלה עין בעין, ואחר אמר דמים בלבד הוא חייב. גם לא מצאנו מחלוקת במה שאמר הכתוב פרי עץ הדר שאחד אמר שהוא האתרוג, ואחר אמר **שהוא הפריש או הרמון או זולתם**. גם לא מצאנו מחלוקת **בעץ עבות שהוא ההדס**... וכן כל כיוצא בזה בכל המצוות אין בהן מחלוקת, לפי שהם פירושים מקובלים ממשה, ועליהם ועל כיוצא בהם אמרו כל התורה כולה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני. אבל עם היותן מקובלות ואין בהן מחלוקת הרי מדקדוק המקרא שניתן לנו אפשר ללמוד אלו הפירושים בדרכי הדין והאסמכתות והרמזים וההוראות שיש במקרא. וכשתראה בתלמוד נושאים ונותנים ונחלקים על דרך העיון ומביאים ראיה על אחד מן הפירושים הללו ודומיהם

כמו שאמרו על אמרו יתעלה פרי עץ הדר, ואולי הוא הרמון או הפריש או זולתן, עד שהביאו ראיה מאמרו פרי עץ ואמרו עין שטעם עצו ופריו שוין, ואמר אחר פרי הדר באילנו משנה לשנה, ואמר אחר פרי הדר על כל מים, **אין זה מפני שהדבר ספק אצלם עד שלמדו עליו בראיות אלו**, אלא ראינו בלי ספק מיהושע עד עכשיו שהאתרוג הוא הניטל עם הלולב בכל שנה ואין מחלוקת בכך, ורק חקרו על ההוראה שיש במקרא לפירוש המקובל הזה. **וכך למידותם גם על ההדס**."

אם כן דחיית ההרדוף מלשמש כעץ עבות או את הכופרא ללולב בטעם **דרכיה דרכי נועם** וכו' היא רק בגדר אסמכתא ולא שהלימוד הזה תוקפו מן התורה.

עפ"י זה נדחית החקירה שכתב ברשימות שיעורים (רי"ד סולובייצ'ק, סוכה לב ע"ב): "שם. תוס' ד"ה האמת. הנה בדין **דרכיה דרכי נועם** עלינו לחקור אם הוא סימן למין, דהיינו שהוא מצוין לאיזה מין כיוונה התורה, או דילמא פסול נטילה בפני עצמו הוא. ונ"מ בלולב שיש בו קוצים, דאם דרכי נועם הוי סימן המין הרי כאן יש מין לולב וכשר, אבל אם דרכי נועם הוי פסול חדש בנטילה אז לולב שיש בו קוצים פסול – הואיל ואין בנטילתו דרכי נועם". ולענ"ד שני הצדדים אינם נכונים, זהו טעם מצטרף בכל מצוותיה של תורה, אבל לא חלק מגדרי המצוה הזו, ונכתב כהוספה לקבלה ממשה מסיני שמין זה פסול, ולא נאמר כלל על לולב.

וכן בכל המקומות בש"ס שמובא הפסוק של דרכי נועם, אינו לדחות דין תורה,

חבל נחלתו

אלא לחזק הלכה שנמסרה למשה מסיני, ואינו עומד בפני עצמו כגדר לדין מהתורה.

פרש רש"י (יבמות פז ע"ב) לגבי אשת אח שהותרה לשוק ונישאת כיון שהיה לה בן ואח"כ מת בנה:

"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 לו".

וכך באר המאירי (יבמות פז ע"א): "אבל לענין יבום עשה בו מתים כחיים שאם נשאר לה בן מן האח ואחר כך מת בנה אסורה ליבם כאלו הבן חי שהרי כתוב דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום וזו שהיה לה בן ולא נזדקקה ליבום ונישאת לשוק ואחר כך מת בנה, אם תאמר תחלוץ, תתגנה על בעלה ויבאו לידי קטטה, וכתוב דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

נאמר בגיטין (נט ע"א): "מתני'. אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום: כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום"..." ובגמרא (גיטין נט ע"ב): "מנה"מ? אמר רב מתנה, דאמר קרא ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי, אטו אנא לא ידענא דכהנים בני לוי נינהו? אלא כהן ברישא והדר לוי. רבי יצחק נפחא אמר, מהכא: ונגשו הכהנים בני לוי, אטו אנן לא ידעינן דכהנים בני לוי נינהו? אלא כהן ברישא והדר לוי. רב אשי אמר, מהכא: בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים. ר' חייא בר אבא אמר, מהכא: וקדשתו – לכל דבר שבקדושה. תנא דבי רבי ישמעאל: וקדשתו – לכל דבר

שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון. א"ל אביי לרב יוסף: מפני דרכי שלום? דאורייתא היא! א"ל: דאורייתא, ומפני דרכי שלום. כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום היא, דכתב: דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום!"... היינו כהן קורא בתורה ראשון מן הלימודים שהובאו על ידי האמוראים או מתנא דבי ר"י: 'וקדשתו', והמשנה מוסיפה מפני דרכי שלום. ועל כך משיבים שכל מצוותיה של תורה הן מפני דרכי שלום מפני **דרכיה דרכי נועם**. ואין זה טעם נפרד, אלא שהוא כלול בשאר גדרי ההלכה מן התורה, (ולעתים לא יתירו על פיו. כגון יבמה שצריך להמתין לאח קטן שייבם או יתיר אותה לשוק בחליצה, אע"פ שהיא יושבת בביתה ללא אפשרות להינשא אפילו עד שלשה עשרה שנה) ורק באסמכתאות או בדינים מדרבנן ניתן להביא טעם זה כגדר הקובע אם לקיים ובאיזה אופן.

ב. שימוש של הראשונים בגדר דרכיה דרכי נועם

1. כתב בשיטה מקובצת (בבא מציעא כח ע"ב): "מתניתין: ודבר שאינו עושה ואוכל. כגון עגלים וסייחין ימכרם מיד ויניח הדמים אצלו שנאמר: והשבותו לו ראה היאך תשיבנו לו כלומר ראה שתעשה לו השבה שאם יניחם ויוציא עליהם הוצאתן בחדש אחד יוציא אחד מן העגלים נמצא שלא החזיר לו אותו העגל, והוא נתחייב בכולם להשיבם, ואף על גב שגם הבעלים היו מוציאין הוצאות כאלו בהן דהא לאו בני מעבד מלאכה נינהו אפילו הכי חייבתו התורה שיחזור לו את כולן, והאי לא אפשר אלא במכירה אחת מהן דכל **דרכיה**

הביא שם ירושלמי אגרות של רשות זו שאלת שלום מיהו אם כיון מלאכתו במועד שהיה יכול לכתוב קודם לכן אוסר בתוספותיו. ומסתבר דדברי תורה לא גריעי מאגרות הרשות כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. וה"מ שלא היה לו פנאי לכתוב קודם המועד וגם לאחר המועד לא ימצא אדם לשלח על ידו דלא שכיח שיירתא. אבל אם היה לו פנאי לכתוב קודם המועד אי נמי שכיח שיירתא ויוכל לשלוח אחר המועד בלא שינוי אסור אף על גב דהוי מצוה דלא עדיף מספר העזרה וכן ראיתי בכתב שאלת דברי תורה אשר שאל הר"ר טוביה מבורגוניא מלפני מורי רבינו שמחה משפירא זצ"ל ושינה בכתבו כענין זה [במקור יש שרטוט] ויש כותבין אותיות הפוכות וניכרת מעבר השני ואי נפיש טירחא יצא שכרו בהפסדו דהא קיימא לן דאפי' במקום פסידא מטרח לא טרחינן עד כאן תשובתו".

עולה שהרב אביגדור כהן צדק היקל בכתיבת ד"ת בחול המועד כדוגמת אגרות הרשות משום לא תהא כוהנת כפונדקית, והוסיף את הטעם של דרכי נועם.

4. כתב האור זרוע (ח"ג פסקי בבא מציעא, סי' קצו): "וכבר היה מעשה מזה הענין ואכתוב השאלה והתשובה. גם לפי תשות כחי וסרות רוחי ואני מוטל על ערש דוי רוב היום מחמת חולי הזקנה. לא יכולתי להתאפק מלגלות דעתי לקרובי הלוי הרב ר' אליעזר בן רבינו יואל על אותו דין מרומה שנעשה לקרובינו ר' יצחק בר מנחם מלורכא אשר בא ר' יצחק בר מרדכי נכנס וקנה מצרנותו אצל ביתו והוא התרה בו לפני עדים שלא ישתדל במצרנותו ולא הניח והעדים על הדבר שהיה מחזר אחריה

דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום ולא רצה להחמיר על המוצאה שיאכילנה משלו דדי לו מה שטרח בהן בגופו".

היינו, הוא מביא טעם נוסף, מדוע התורה התירה למכור אחד העגלים שמצא כדי להחזיר את השאר.

2. מביא המרדכי (גיטין פרק מי שאחזו רמז תכא) בדבר גט שזמנו בהול:

"אודיע לכבוד מורי הר"מ על דבר הגט הניתן בוירצבור"ק כי לא (*הודיע) [*הודיעוני] בכתבם אך זה שנטרפה דעת הבעל ובדקוהו בדיקה משולשת ונתברר להם כי באותה שעה חלים היה ועל זאת בעוניי השיבותי אם לא הוחזק שוטה בדברים האמורין בפ"ק דחגיגה הרי הוא כפיקח וא"צ בדיקה, ואם לא ניתן מדעת הקהלות בזה לא יפסל כי בגט שזמנו בהול לא תקנו חכמי הדור תקנה זו שאם אמר כן בגט של ש"מ ג"כ צריך דעת הקהלות וזה איך יתכן הלא דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום ועת משפט ידע לב חכם"... (התשובה גם בש"ת מהר"ם מרוטנבורג ספר סיני וליקוטים סימן תקעו).

היינו, אף שלא נהגו כתקנת הקהילות, והיו כמה דברים בגט (ע"ש) שלא היו לכתחילה, בכ"ז כיון שניתן בשעת הדחק – משום דרכי נועם יש להקל ולהכשירו.

3. הביא בספר שבלי הלקט (סדר פסח סימן רכה) בענין כתיבת דברי תורה בחול המועד: "והרב ר' אביגדור כהן צדק נר"ו השיב בכתב גלילי ידיו לר' צדקיה בר בנימין זצ"ל אחי שני על דברי האגרת שכותבין במועד לשלח ממקום למקום... אבל באגרות שלומים יש נוהגין היתר ואומרים דהיינו איגרות הרשות דתנן באלו כותבין במועד גם פי' רבינו חננאל זצ"ל

חבל נחלתו

קודם לכן ורצה ליתן כמו שזה נותן עכשיו. והלך הוא רבי יצחק בר מרדכי וכתב לו שטר משכנתא עבור שלא יהיה בה דינא דבר מצרא. ואני אומר אחרי שהוא משום ועשית הטוב והישר הרי הוא קרוב למצות עשה ואין לפקפק ואין להערים בה. כי יש לפרש משכנתא באדם שעשה לו טובה קודם שהיה בדעתו למוכרה. אבל להערים בשעת מכירת זו ולא צוה השב"ה (=השם ברוך הוא) כי התורה **דרכיה דרכי נועם** וכל נתיבותיה שלום ולא מרמה. והכל יודעין וגם שמעו שקודם לכן היה בדעתו למכור ולא להשכין, וגם במתנה שאדם נותן לאהובו הניכר כלל אין להערים ולבטל הטוב והישר. ובעל המרמה הוא אומר כי למדו רב מרי לאיסור אביו שהודה שהמעות שלו. ואומר אני וגם אני מצאתי בפירושים ישנים לפי שלא היו המעות של רבא ועזרו את הגר לפי שאנו מצוים בכמה מקומות על הגר ועוד שלא יחזור לסורו עד עשרה דרי. אבל בזאת ח"ו לבטל הישר והטוב בשום מרמה. וכן כתוב בשטר משכנתא בה' בתמוז הלוה ר' יצחק זקוק למרת צפורה שאם לא תפרע עד א' באב שיוסיף לה ח' זקוקי' ותמכור לו הבית בט' זקוקים זאת ערמה ניכרת היא. ואתה הרב תכתוב דעתך ותודיעני ושלומוך ושלומו תורתך נצח". (וכן בראבי"ה תשובות וביאורי סוגיות סימן תתקצו).

היינו, אותו יצחק בן מרדכי קנה בית כשקדם לו בר מצרא, וכדי שלא יצטרך המוכר למכור לבר המצרא 'דאג' שיחשב אף הוא בר מצרא ע"י שיקבל את הבית כמשכנתא פיקטיבית. האו"ז כתב שאין לנהוג במרמה בדין בר מצרא (שטעמו משום

יעשית הישר והטוב) משום הדין של דרכיה דרכי נועם וכו'.

5. כתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס ברלין סימן קנד, רכט): "ונראה בעיני [אני המחבר] דאפילו אם דינא דבר מצרא שייך בבתיים, ראובן שרוצה למכור ביתו לשמעון, ולוי הוא מצרן [של ראובן] ומעכב ע"י שמעון מלקנות, ולוי יש לו בית דירה ושמעון אין לו בית דירה, שאין לוי יכול לעכב את שמעון מלקנות, דלא תקינו רבנן דינא דבר מצרא אלא היכא (שהמוכר) [שהמצרן] והלוקח יש להם דירה או שניהם אין להם. אבל היכא שהמצרן יש לו וללוקח אין לו היאך נאמר ללוקח להניח ללוי לקנות על השבע משום ועשית הישר והטוב ובעצמו יטלטל אנה ואנה, והתורה [אמרה] **דרכיה דרכי נועם** וכל נתיבותיה שלום, ואין זה דרך נועם ונתיבת שלום שיהא זה מטלטל זה קונה על השבע".

היינו, דין בר מצרא בבתיים הוא רק כששני המעוניינים לקנות שוים – לשניהם בית שלהם ורוצים לקנות בית זה או לשניהם אין בית משלהם ואחד מהם בר מצרא, אבל אם לבר המצרא בית משלו ולשני אין בית משלו – השני קודם לבר המצרא משום דרכיה דרכי נועם. וטעם דרכי נועם עדיף מטעם ועשית הישר והטוב שהוא הטעם של תקנת בר מצרא.

וממש באותה לשון כתב האור זרוע (ח"ג פסקי בבא מציעא סי' שנט): "ונראה בעיני אני המחבר אפילו לדברי הנוהגין בדינא דבר מיצרא בבתיים ראובן שרוצ' למכור את ביתו לשמעון ולוי הוא מצרן של ראובן ומעכב על ידי שמעון מלקנות ולוי יש לו

סימן נב – דרכיה דרכי נועם

6. כתב בספר אהל מועד (שער השבת דרך יב נתיב טו): "אדם מצווה על שביתת בהמתו ואסור ג"כ לחמר³ אחר בהמתו כל שיש לו משאוי עליה".

"כל דבר שהבהמה נשמרת בו אינו משאוי שלא נתנה תורה למה"ש ודרכיה דרכי נועם, ודבר שאינה נשמרת בו משאוי הוא, וכל שדרכה בחול בכך אף בשבת אינו משוי כדאמר¹ [נ"ב ע"א] שאני פרה דמיה יקרים כלומר ודרך בעליה לשמרה בזו אף בחול אבל כל שמירה מיותרת שאין דרכה בחול בכך משוי הוא".

אותה הלכה הביאו הרמב"ם (הל' שבת פ"כ ה"ח) והטור (או"ח סי' שה) ללא איזכור 'דרכיה דרכי נועם'. נראה שבית מועד שהזכיר זאת, הוסיף זאת כטעם לכך שאין זה נחשב משאוי, אבל אף ללא טעם זה הותר דבר המשמרה, ונאסר מה שאינו משמרה.

7. כתב בשו"ת הרא"ש (כלל קח סי' י): "והמדקדק בפרק לא יחפור דשיערו חכמים בכל דבר ודבר לפי מה שראוי [להזיק והיכא שידוע קצב וסכום עד היכן ראוי] להזיק כתבו השיעורים והיכא שאין ידוע כתבו בכדי שלא יזיק. כדתנן (ב"ב כד:) ומרחיק מנטיעותיו של חברו ומנירו בכדי שלא יזיק כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום והקפידה תורה שלא יעשה אדם בתוך שלו דבר הגורם היזק לחברו".

בית ודירה ושמעון אין לו שאין לוי יכול לעכב על ידו של שמעון מלקנות דלא תקינו דינא דבר מיצרא אלא היכא שהלוקח והמוכר יש להם דירה או שניהם אין להם. אבל היכא שהמצרן יש לו בית דירה ולוקח אין לו האיך נאמר ללוקח שיניח למצרן לקנות על השבע משום הישר והטוב ובעצמו יטלטל אנה ואנה והתורה אמרה **דרכיה דרכי נועם** וכל נתיבותיה שלום. ואין זה דרך נועם ולא נתיבת שלום שיהא זה מטלטל וזה קונה על השבע".

וכן הביא בפסקי הריקאנטי (סי' שפא): "פסק ריא"ז² דהא דתקינו רבנן דינא דבר מצרא לא תקינו אלא כשהלוקח והמצרן שניהם יש להם שדה, אבל היכא דהמצרן יש לו שדה והלוקח אין לו שדה האיך נאמר ללוקח שיניח המצרן לקנות על השובע משום הישר והטוב ובעצמו יטלטל אנה ואנה והתורה אמרה **דרכיה דרכי נועם** ואין זה נועם ושלום שיהיה האחד מטלטל והאחד יתענג יותר ממה שראוי לו וראיה מפ"ק דב"ב מעובדא דרבינא דאמר ארבעה לצלא וארבעה לצללא לפרש"י ומה שהקשה לו ר"ת דאין מרחמין בדין לאו פירכא היא מעיקרא הכי איתקון".

אמנם כל זה בדינא דבר מצרא שהוא תקנת חכמים משום: 'ועשית הישר והטוב'.

2. ריא"ז = רבי יצחק אור זרוע ולא רבי ישעיה אחרון ז"ל – נכדו של הר"ד שפסקיו בשלטי הגבורים בתור ריא"ז.

3. לפי הבית מועד עובר אף משום מחמר ולא רק משום מנוחת בהמתו.

חבל נחלתו

ואל יהיה מחלוקת ביניכם בשביל דבר זה שהתורה **דרכיה דרכי נועם** וכל נתיבותיה שלום".

היינו, הכשר הלכתית אע"פ שהראשונים גזרו עליו, מן הראוי שלא לעשות על כך מחלוקת, משום דרכיה דרכי נועם.

10. כתב בתרומת הדשן (סי' רכג): "אבל כשהיה גם בשעת קידושין מומר אינה זוקק משום דהתורה אמרה כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם יבמה יבא עליה מי קאמר יבמה אפילו מומר, והא כתיב **דרכיה דרכי נועם**. אלא מקיש ישיבת אחים להדדי ומה מת אחד ביהדות אף יבמה יבא עליה ביהדות, וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וקיימי רבנן ומתקני מילתא דאתי בה לידי תקלה". וכ"כ בשו"ת מהר"י מינץ (סי' יב).

ומביא את הסמך של דרכי נועם כדי לבסס שאינה נופלת לפני יבם שבשעת קידושיה לאחיו כבר היה מומר. אולם נראה שאין זה הטעם העיקרי.

מן המקרים שהראשונים הביאו דין זה נראה להוכיח שאין הטעם של דרכי נועם יוצר דינים חדשים אלא הוא מובא כסניף להיתר הלכתי, ומעין טעמי מצוות להלכות מסוימות.

ג. מקומות שחכמים לא חשו לדרכי נועם

פסק הרמב"ם (הל' שבת פכ"ז הי"ב-ה"ג): "מי שיצא חוץ לתחום שלא לדעתו כגון שהוציאוהו גוים או רוח רעה או ששגג ויצא אין לו אלא **ארבע אמות**, חזר לדעת אין לו אלא **ארבע אמות**, החזירוהו כאילו לא יצא, ואם נתנוהו ברשות היחיד כגון שנתנוהו גוים בדיר וסוהר ומערה או בעיר

עולה מדבריו שחכמים נסמכו בתקנת הרחקות שלא יזיק על הגדר של דרכיה דרכי נועם.

8. כתב בשו"ת מהר"ם חלאווה (סי' ככט): "ודבר [זה] ל"ש בבתו גדולה ול"ש קטנה, דאף קטנה יש לה דעת והגיע לעונת נדרים, אם מסרבת על דעת אביה ואינה רוצה להנשא או להתקדש, אין האב מחויב להכותה ולהכריחה כדי לקיים שבועתו, וצריך לפתותה ולדבר על לבה ולהרבות עליה קרובים ורעים כדין הגדולה, דנהי דאם כפאה האב בשוטים או בממון ומסרה לחופה מסירתו מסירה, רשות הוא בידו לעשות כן ולא חובה, וכל שהוא רעה בנשואיה, וקרוב הדבר שעל ידי כפייה אין זווגו יעלה יפה, לא נתחייב לכופו מצד השבועה, כי התורה **דרכיה דרכי נועם** וכל נתיבותיה שלום".

היינו אב רשאי למסור את בתו לנישואין אבל לא ראוי שיכופ אותה, ואף אם נשבע להשיאה אינו יכול לכופה משום דרכיה דרכי נועם.

9. כתב בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' קט) בדין סופר שאם טועה בכתיבת השם אינו מחליף את היריעה אלא הוא זריז לקלפו בשלמות ולכתוב את השם על המקולף. וז"ל: "באמת שאני חושש לכתחלה לעשות כן מפני חשש מחיקת השם, שאין לזריז לסמוך על זריזותו בזה. ולעשות גדר בדבר החמרת הרבה באותה תשובה שראית אבל לפסלו בדיעבד אין כח בידי לפסול מה שנהגו הסופרים קולא בדבר, ומנהגן של ישראל תורה היא, ומפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה להחמיר במה שהראשונים נוהגין קולא. וכל כחנו הוא להזהירם לכתחלה, אבל בדיעבד הנח להם לישראל

כנפות כמו שכתבתי בשם העיטור ותימה גדול הוא בעיני שכל העולם לובשים אותם בקרנות מרובעות ולא ראיתי מי שפקפק בדבר מעולם... ולי נראה שהטעם שלא נהגו להטיל בהם ציצית משום דלא מיקרי כסות אלא הבא להגין על האדם מפני החום והקור זכר לדבר (איוב כד ז) ואין כסות בקרה והגלימא אין לובשין אותה להגן אלא מפני הכבוד שהרי אפילו יש לאדם כמה מלבושים אינו יוצא לחוץ בלא גלימא ואף על פי שלפעמים נהנה מחומה כיון שתחלת עשייתה אינו להתחמם בה לא חשיב כסות ופטור. אי נמי כיון שאם היינו מחייבים אותם בציצית היו נפסקין בכל עת הציציות התחתונים בדריסת הרגלים והיה צריך בכל עת לתקנם איכא למימר דלא חייבה תורה בכך דכל **דרכיה דרכי נועם**".

כלומר טעמו הנוסף לפטור הגלימות מציצית שלא תקרענה מהבגד בהליכת הלבש או חבריו, ויש בכך משום דרכי נועם שאין צריך לתקנם כל הזמן. הרמ"א בדרכי משה דוחה את שני טעמיו של הב"י ונותן טעם אחר משום רק בגד ששתי ציציות לפניו ושתיים לאחוריו חייב בציצית. ונראה, שאף הב"י שכבי' נסמך על טעם זה בא להסביר מנהג פטור ולא בגלל הטעם יצר הלכה חדשה של פטור.

עוד הביא הרב השואל תשובה ושוברה בצידה: "רבי דוד כץ ז"ל תלמידו של מרן הח"ס בס' בית דוד (יר"ד סי' קי"ז אות כ"א), כתב שמותר לסחור בתבואת איסור חדש. וכותב בין השאר סניף להתיר משום דבזמן שהיו ישראל בא"י היו לכל איש בביתו הרבה איסור חדש, ואין זה **דרכי נועם**

אחרת יש לו להלך את כולה, וכן אם יצא לאחד מאלו בשגגה ונזכר והוא בתוכן מהלך את כולה".

"יצא חוץ לתחום לדעת אף על פי שחזר שלא לדעת כגון שהחזירוהו גוים או רוח רעה אין לו אלא **ארבע אמות**, וכן אם יצא חוץ לתחום לדעת אף על פי שהוא בתוך רשות היחיד כגון דיר וסוהר אין לו אלא **ארבע אמות**, המפרש בים הגדול אף על פי שהוא חוץ לתחום ששבת בו מהלך את כל הספינה כולה ומטלטל בכולה".

הלכה זו היא קשה מאד לקיימה שאדם יהיה שבת שלמה בתוך ארבע אמות או שמונה אמות (לשיטת רמ"א, שו"ע או"ח סי' שצו ס"א), ובכ"ז חכמים לא הקלו בה משום דרכי נועם.

וכן דין יבמה הממתינה ליבום לאח קטן ובכ"ז לא הקלו משום דרכי נועם אע"פ שלכאורה כל המקדש אשה על דעת חכמים מקדש, ויכולים חכמים להפקיע את הקידושין ובכ"ז לא הקלו.

ויש עוד מקומות רבים שאפשר להקשות עליהם מדרכי נועם ובכ"ז לא הקלו בהם.

ד. בדיקת ראיות שהביא הרב השואל

כתב הרב השואל שהב"י נסמך על דרכיה דרכי נועם כדי לפטור בגד מציצית: זו לשון הבית יוסף (או"ח סי' י): "אבל הני גלימות שלנו שאנו מביאים למעלה מכל הבגדים שהם פתוחים מלמעלה למטה ונמצא שיש להם ארבע כנפות למה אנו פוטרין אותם מציצית ושמעתי שקצת מזקני ספרד היו עושים בה שתי קרנות עגולים דכל שאינם מרובעים לא חשיב

חבל נחלתו

סיכום

נראה שבהלכות מן התורה, 'דרכיה דרכי נועם', הוא טעם להלכה וכטעמי מצוות אינו קובע את ההלכה אלא מסביר ונותן טעם בלבד.

בדינים מדרבנן הוא מהווה אחד מן הטעמים ולא תמיד ינהגו על פיו.

נראה שגם כשהובא טעם זה, לא הובא אלא להנהיג לרבים, אבל יחיד הטוען זה מועיל ועם זה איני מסתדר אינו יכול להישען על דרכי נועם ולהקל בהלכותיה של תורה.

שתאסור תורתנו איסור כזה ואינו דומה לשרצים".

אולם הביא השואל מיד כי בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קסב) חלק בתוקף: "הנה מי ירהיב עוז להמציא סברות כאלה להתיר איסור מפורש מכה דרכי נועם במקום שלא פירשו לנו כן חז"ל, ואין להאריך בזה כלל".

נראה על כן שאין לבנות על דברי בעל שו"ת בית דוד מגדלים של שימוש בגדר דרכי נועם להתיר מכירת 'חדש'.

הרב השואל הביא עוד מדברי האחרונים, אבל לא מצאתי צורך להביאם.

סימן נג

בשלו יכול לקדש את השם ולא בשל חבירו

אני רוצה לעכבם שמא אחר זמן יזכרם העובד כוכבים דכיון דהימניה שמעון לראובן מעיקרא ונעשה ערב בשבילו בלא משכון גם עתה לא יעכבם על הספק בשביל ערבון וגם אינו יכול לומר אני רוצה לקדש את השם ולהשיבם **דבשלו יכול לקדש השם ולא בשל אחרים**¹.

א. נאמר בטור (ח"מ סי' קפג, יא): "תשובה להר"מ מרוטנבורג ראובן שלח לשמעון שיקנה לו בגדים מעובד כוכבים בהקפה וכשהגיע זמן הפרעון נתן ראובן המעות לשמעון לפרוע לעכו"ם ונמצא שהעובד כוכבים לא רצה לקבלם, צריך שמעון להחזירם לראובן ואינו יכול לומר

1. כאמור בירושלמי (בבא מציעא פ"ב ה"ה): "שמעון בן שטח הוה עסיק בהדא כיתנא אמרין ליה תלמידוי ר' ארפי מינך ואנן זבנינן לך חדא חמר ולית את לעי סוגין. ואזלון זבנון ליה חדא חמר מחד סירקאי ותלי ביה חדא מרגלי. אתון לגביה אמרין ליה מן כדון לית את צריך לעי תובן. אמר לון למה אמרין ליה זבנינן לך חד חמר מחד סירקיי ותלי ביה חדא מרגלי. אמר לון וידע בה מרה אמרין ליה לא א"ל לון איזל חזר. לא כן אמר רב הונא ביבי בר גוזלון בשם רב התיבון קומי רבי אפילו כמאן דמר גזילו של עכו"ם אסור כל עמא מודיי שאבידתו מותרת. מה אתון סברין שמעון בן שטח ברברין הוה. בעי הוה שמעון בן שטח משמע בריך אלהון דיהודאי מאגר כל הדין עלמא". מפרש הפני משה (שם):

"בהדא כיתנא. היה מתעסק בפשתן להרויח".

"ארפי מינך. עזוב סחורה זו ואנחנו נקנה לך חמור אחד ולא תצטרך להטריח עצמך כל כך הרבה". "מחד סירקאי. מישמעאל א' והיה תולה בו אבן טובה א' שמצאו בו"

סימן נג – בשלו יכול לקדש את השם ולא בשל חבירו

השולח להגיד לשליח: אני איני רוצה לקדש את השם במקרה זה, אתה, אם רצונך לקדש את השם עשה זאת בממונך ולא בממוני.

ג. נראה שיש כאן יסוד מוסרי חשוב: מצוות פרטיות שאדם מקיים צריך לשים אל לבו שלא יקיימן על חשבון אחרים, כי הם אינם מצווים בהן ואינם חייבים לקיימן בכפיית המקיים. אלא ירצו יקיימו, לא ירצו לא יקיימו, ולא פלוני הזריז בקיום מצוה יכפה אותם לקיימה.

ד. דוגמאות לכך: פלוני הוריד את אמו לעבודתה במקום סמוך, כאשר הוא עומד באמצע הכביש ועוצר את כל הבאים אחריו מלהגיע למחוז חפצם. ובכך מקיים מצות כיבוד אם. אולם כל הבאים אחריו אינם בני משפחתו, ואינם חייבים בכבוד אמו. לגביהם זו גמילות חסד בלבד, ומי אומר שהם מוחלים על זמנם כדי שהלה

פירוש הדברים: השליח שאל את המהר"ם האם מותר לו להחזיק בכסף שקיבל עבור הבגדים שמא הגוי יזכר בחוב, או שהשליח יחזיר לו את החוב כדין המשיב אבידה לגוי שאם משיב מפני קידוש השם מותר להשיב לו אבידה. והשיב המהר"ם שהשליח אינו יכול להחזיק בממון לצורך תשלום מאוחר, וכן אינו יכול לתת את הממון לגוי כדי לקדש שם שמים לעיני הגויים, משום שהממון שייך לחבירו ולו לו.

ב. נשאלת השאלה: מדוע המהר"ם לא השיבו שיכול לקדש את השם בהשבת הממון לגוי, ואז המצוה תיעשה בין שניהם – זה בממונו וזה ברגליו.

נראה כי התשובה היא שכיון שהמדובר בקידוש השם, זו מצוה רשותית לפי מידת חסידותו של ישראל ולא כל אחד הוא שמעון בן שטח. ועל כן יכול בעל הממון

"מן כדון לית את צריך לעי תובן. מעכשיו לא תצטרך להטריח עצמך עוד".

"וידע בה מרה. אם הבעל החמור יודע מזה והשיבו לא ואמר להם א"כ תלכו ותחזירו לו".

"לא כן וכו' התיבון. שהשיבו לפני רבי והעלו דאפי' למ"ד גזל עכו"ם אסור אבידתו מותרת ומפני מה אתה מצוה להחזיר אבידתו".

"מה אתון סברין. השיב להם וכי אתם חושבין שמעון בן שטח ברברין הוה שנעשה חטפן ואין להעשיר הוא".

"בעי הוה שמעון בן שטח משמע. לא כן אלא רוצה הוא שיתקדש שם שמים על ידו ולשמוע שיאמרו בריך אלההון דיהודאי וזה נוח לו יותר מכל שכר וריוח ממון שבעולם".

מעט הרחבה בדיני אבידה של גוי וטעותו. כתב המרדכי (ב"ק פרק הגוזל ומאכיל רמז קנח): "גזל כנעני אסור וטעותו היה מותר כעובדא דשמואל פירש ראבי"ה דוקא כשהכנעני טועה בעצמו אבל לא שמטעהו [*כדאמר] [*דהא אמר] שמואל פרק ג"ה אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של כנעני ולא יהא דעתו חמור מממונו ובפרק אלו הנשרפין משמע **דבמקום שיש חלול השם דמיחייב לאהדורי ליה אבידתו**. ובירושלמי פרק אלו מציאות משמע אפילו אין ידוע לכנעני שהשתא ליכא חלול השם מצוה לאהדורי כדאיתא גבי עובדא דר"ש בן שטח דזבן חמרא [*מעובד כוכבים] הוה ביה מרגניתא והדרה מפני קדוש השם עיין רפ"ק דקדושין".

וכ"פ הרמב"ם (הל' גולה ואבדה פי"א ה"ב): "אבל אוכל נבילה להכעיס הרי הוא מין והמינין מישראל והאפיקורסים ועובדי עבודה זרה ומחללי שבת בפרהסיא אסור להחזיר להן אבדה כגוי".

חבל נחלתו

בכניסה לצומת, כדי להוריד טרמפיסטים. שנוסעים לכיוון אחר והוא קרבם לתחנה ממנה הם נוסעים. מאחוריו רכבים של אחרים הממהרים כל אחד לענייניו. רכבים אלו לא יכולים לנסוע מפני שהוא חוסם את דרכם. ושוב עולה השאלה: וכי נטלת רשות מכל הנוסעים אחרך שמעשה מצותך (גמילות חסדים) לא תהיה על חשבונם?! מדוע אתה מקיים את מצוותך על חשבון אחרים?! הרי אתה גוזל את זמנם ואותו לא תוכל להשיב לעולם. זו מצוה הבאה בעבירה.

מסקנה

כאשר אדם ניגש לגמול חסדים או לקיים מצוה עליו לבדוק היטב מי יכול להיפגע ממעשה מצותו, ולקיים את המצוה באופן שלא תפגע באחרים.

יקיים מצותו בהידור. אלא מן הראוי, שימצא מקום לחנות שאינו על חשבון אחרים.

דוגמא נוספת: פלוני מעלה טרמפיסטים לרכבו עם חפציהם המרובים בדרך צרה, וחוסם את כל הבאים משני הכיוונים. העולים אינם נכים, אלא שחפציהם מרוכזים ליד המקום בו עצר. ואמנם גמילות החסד שלו כלפי הטרפיסטים מאד יפה, אולם מדוע הוא כופה את המעוניינים להשתמש בדרך לשני הצדדים להמתין עד שיגמור את מעשי החסד שלו? וכי הוא שאל אותם: 'האם תאבו לגמול חסד לאותם טרמפיסטים ולהמתין עד שאגמור להעלותם עם כל חפציהם לרכבי'. לכאורה זו ממש מצוה הבאה בעבירה, הוא מקיים מצוה וחוסם לאחרים את דרכם. דוגמא נוספת: אדם הנוהג ברכב נעצר

סימן נד

סעודת מצוה

שירות ותשבחות להקב"ה ולהללו על החסד שעשה עם אדם וחוה אם כן אינה סעודת הרשות וסעודת הרשות נראה דלא מיקרי אלא היכא דאיכא סעודה בלא מצוה כגון בשמחת מריעות או בחנוכה שמרבים סעודות אלו לאלו ואלו לאלו". אמנם בהגהות הרמ"א על המרדכי (פסחים פרק מקום שנהגו רמז תרה) העיר: "אעפ"כ נראה דהואיל וחנוכה הוא מימים שנתחייב בהם באכילה שהרי אסור להתענות בהן אין בהן משום סעודת הרשות. ועוד הרי בכל סעודה אומרים על

הגדרה כללית

סעודה לרגל מצוה שמקיים או שהסעודה עצמה היא מצוה או שנאמרים בה דברי תורה, וכמה דינים מיוחדים לסעודה זו.

אלו סעודות נחשבות כסעודות מצוה

המרדכי (פסחים פרק מקום שנהגו [רמז תרב]) כתב: "נשאל לרבינו מאיר היאך אנו אוכלים בנישואין בת כהן לישראל או בת ת"ח לע"ה הא סעודת הרשות ניהו והשיב [רמז תרה] דשמא על כן נהגו לומר

ודן כן: "רב ושמואל ורב אסי אקלעו לבי שבוע הבן (פ' ע"א). פ"י, שעברו עליו ז' ימים, והיינו לסעודת ברית מילה, ואמרי לה לבי ישוע הבן, פ"י רש"י, פדיון הבן, דישוע מתרגמין פורק. ותנ' (ד"ה לבי) פ"י ישוע, על שם שהולד נושע ונמלט, ע"ד הפסוק (ישעיה ס"ו, ז) והמליטה זכר. והיו רגילין לעשות סעודה. ואלו ואלו דא"ח. אבל קשה לפירושם, הא אמרינן בפרק גיד הנשה (חולין צ"ה ע"ב) דרב לא אתהני מסעודת הרשות. בשלמא מילה. הסעודה גופא היא שמחת מצוה, כמו סעודות חתן, שנאמר (תהלים קי"ט, קס"ב), שש אנכי על אמרתך. ומצוה גדולה לכנוס באותה סעודה, כאשר כתבתי בסוף כ"ה ס"י קצ"ב, אבל פדיון הבן ליכא סעודת מצוה להדיא. **אלא נראה, כל סעודה שאדם עושה שלא כדרך מריעות ושמחה. אלא כדי ליתן שבח למקום, או לפרסם המצוה, או לפרסם הנס, קרוי סעודת מצוה,** כגון פדיון הבן, לפרסם המצוה. ולפירוש ר"ת לפרסם הנס, שנמלט הזכר והאשה. ועל כן כתב חכם אחד, ומהרא"י הביא בספרו (ת"ה ח"א) סימן רס"ט וז"ל: דמה שאנו נוהגין עכשיו, לאחר שנולד הזכר נכנסים לשם לטעום בליל שבת הסמוך ללידה, דהיא סעודת מצוה, והיינו אותה סעודה דפ"י ר"ת, וקבעו בלילי שבת, בשעת שהכל מצוין בביתם". **וא"כ סעודת מצוה היא: "כל סעודה שאדם עושה שלא כדרך מריעות ושמחה.**

הנסים ומהללים להקב"ה על הנס ועל גבורתו והוי פרסום הנסים. מ"א". (להלן נדון על סעודות חנוכה).

נראה כי לפי מהר"ם סעודה שיש בה שירות ותשבחות לקב"ה או שהיא נעשית לציון מצוה וכד' היא סעודת מצוה. ולכן הרמ"א העיר שאף סעודות בחנוכה שאומרים בה על הנסים ומשבחים בה את הקב"ה היא סעודת מצוה. ועי' בשו"ת חוות יאיר (סי' ע) שדן בכך.

בשו"ת מהרי"ל (החדשות, סי' קד) כתב: "וסעודת מצוה הוי בעל ברית, מילה ופדיון הבן, וסיום מסכתא. וכל היכא דנהנה מסעודת ת"ח כאילו נהנה מזיו שכינה כמו שדרשו רב' ז"ל מסעודת יתרו' הילכך ל"ג בעומר נמי סעודת מצוה הוי. ובנשואין יש קצת להקל דאין אנו כ"כ ת"ח דליהוי חשוב בת ת"ח לע"ה, אך לפעמ' בת כהן לע"ה צ"ע, מ"מ רוב פעמים אין ע"ה גמור ובכל הני דלעיל אף על גב דסעודת מצוה ניהו יש לדקדק מי מיסב שם כאנשי ירושלים דזימני יש רקים ופוחזים ועבדי קלות ראש וניבול פה שומר נפשו ירחק מהם כי יצא שכרו בהפסדו".

הים של שלמה (בבא קמא פ"ז ס' לז) כתב בכותרת הסימן: "דין סעודת מילה, ופדיון הבן, וזכר, וסעודת חנוכה, וק"ו סיום הספר, הן קרוים סעודות מצוה, ומותר להנות מהן. אבל לא (חניכים) [חינוכים], וסעודת מריעות"...

1. עפ"י הנאמר בברכות (סד ע"א): "ואמר רבי אבין הלוי: כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה, שנאמר ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חתן משה לפניי האלהים. וכי לפניי אלהים אכלו? והלא לפניי משה אכלו! אלא לומר לך: כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה – כאילו נהנה מזיו שכינה".

חבל נחלתו

או היתר הדרוש שכבר יצא מפי הקדמונים מפני שהדרוש בא מחמת הסעודה וכל המסובים בני הסעודה מקשיבים לקול הדורש שכך ראוי להיות דלא כמנהג מקולקל של ההמוניים משא"כ מה ששם קצת ת"ח שיש ביניהם ד"ת אינו מספיק כמ"ש לעיל, וראיה עוד מסעודת עיבור החודש דבלי ספק דאין נכנסים רק גדולים ות"ח ואפ"ה לולי שהסעודה עצמה היא של מצוה לא היתה בשם ס"מ כדמוכח שם בסנהדרין ע' ע"ב".

אלא כדי ליתן שבח למקום, או לפרסם המצוה, או לפרסם הנס, קרוי סעודת מצוה".

בש"ת חוות יאיר (סי' ע) נשאל ג"כ להגדיר מהי סעודת מצוה ומביא את המהר"ם והרמ"א ודברי הרש"ל ודן באריכות על סוגי הסעודות השונות, ומסיק: "ולפענ"ד זה הכלל שבלשון בני אדם לא נכלל במלת סעודה רק כשמזמנין שם קרואים ולא נקרא סעודות מצוה אלא כשאסיפות בני אדם הוא בשביל המצוה

סוגי סעודות מצוה

ומכאן למדו לגבי שמחת תורה בסיום קריאת התורה כל שנה, ובחול"ל נהגו בה ביום התשיעי של סוכות. כתב בהגהות אשרי (סוכה פ"ד סי' ו) בהגהה שניה: "ועושין שמחת תורה בספק תשיעי וחתני תורה רגילין לעשות בשושבינין סעודה גמורה ומזמנין את הקהל ונותנין להם מאכלים טובים ומצאתי עיקרו של מנהג במדרש בתחלת שיר השירים ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית וגו' אמר רבי יצחק מכאן שעושיין סעודה לגמרה של תורה. מא"ז".

וכן כתב הרמב"ן (שמות כד, יא) בפירוש התורה: "וטעם וישתו – שעשו שמחה ויום טוב, כי כן חובה לשמוח בקבלת התורה, כאשר צוה בכתבם כל דברי התורה על האבנים וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך (דברים כז, ז). וכתוב בשלמה (דהי"ב א יב) החכמה והמדע נתון לך וגו', מיד ויבא ירושלים ויעש משתה

סעודת סיום מסכת

מקור הלימוד שסיום מסכת היא סעודת מצוה מן המדרש (שה"ש רבה פר' א וכן קהלת פר' א) ששלמה ביקש בגבעון את החכמה ואומר המדרש: "אמר לו הקדוש ברוך הוא שלמה חכמה שאלת לך ולא שאלת עושר ונכסים ונפש אויבך חיך החכמה והמדע נתון לך ועי"כ עושר ונכסים אתן לך, מיד ויקץ שלמה והנה חלום, א"ר יצחק חלום היה עומד על כנו חמור נוהק והוא יודע מה נוהק, צפור מצוצי והוא היה יודע מה מצוצי, מיד ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו, א"ר אלעזר מכאן שעושיין סעוד' לגמרה של תורה"...

וכן מסופר במסכת שבת (ק"ה ע"ב): "ואמר אביי: תיתי לי, דכי חזינא צורבא מרבנן דשלמים מסכתיה [ק"ט, א] עבידנא יומא טבא לרבנן".

במעונו בסיום מסכת. דאין לך שמחה יותר לפני הקדוש ברוך הוא, אלא שמחה ורינה של תורה. דאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה (ברכות ח' ע"א). דלא גרע מפדיון הבן. דלפרסום מצוה בעלמא הוא. וכן הוריתי פעם אחת הלכה למעשה. **ונתבלבל השמחה במהומות גדולות, על ידי סיבות קשות.** ותליתי הסרחון בי, שעברתי על דברי רבותיי, שלא שמעו מעולם דבר זה. על כן לא כתבו אלא בחתונה ובפדיון הבן. ובמילה ג"כ, לולי צערא דינוקא. אבל במצות אחרת לא, ובוודאי כל דבריהם בקבלה, ובסודות פנימיות, על כל שיחה ומלה. ואין נתקן דוקא לאותה מצוה, ולא לענין אחר. דהא בי"ט מחויב להרבות בסעודות, ולשמוח. ואפ"ה לא מברכין. **ומ"מ סיום הספר הוא סעודת מצוה לכולי עלמא.**

וא"כ אין אומרים שהשמחה במעונו בזימון של סעודת סיום מסכת אבל ודאי שהיא סעודת מצוה: "דאין לך שמחה יותר לפני הקדוש ברוך הוא, אלא שמחה ורינה של תורה, דאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה".

ובס' חזון עובדיה על הגדה של פסח לרה"ג עובדיה יוסף זצ"ל כתב לגבי השתתפות בסיום מסכת בערב פסח ולאכול בסעודת המצוה ולא להתענות תענית בכורים כפי שסמכו על סעודת מצוה שלא להתענות: "ואפשר להקל בשעת הדחק גם בסיום משניות עם פי' רבינו עובדי' מברטנורא (וקצת מקיצור תו"ט). אבל לימוד בלי הבנה אפילו **גמרא שלמה** אינו חשוב לימוד כראוי לפטור על ידו מתענית בכורות. ומיהו לימוד ספר אחד **מהזהר הקדוש**, אע"פ שאינו מבין בעניני

לכל עבדיו (מ"א ג טו). ואמר רבי אלעזר מכאן שעושיין משתה לגמרה של תורה (שהש"ר א ט). ונאמר בדוד אביו בהתנדבם לבנין בית המקדש ויזבחו לה' זבחים **ויעלו עולות לה' וגו' ויאכלו וישתו לפני ה' ביום ההוא** בשמחה גדולה (דהי"א כט כא – כב), ואף כאן ביום חתונת התורה כן עשו". וכן מביא הבי"ב (או"ח סי' תרט): "ונוהגים באשכנז שהמסיים והמתחיל נודרין נדרים וקוראים לכל מרעיהם ועושיין משתה ושמחה ויום טוב לסיומה של תורה. כתוב בהגהות אשירי בפרק לולב וערבה (סי' ו) בשם אור זרוע (הל' סוכה ס"ס שפ) ומצאתי עיקרו של המנהג במדרש בתחלת שיר השירים (שהש"ר א, ט) ויבוא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית יי' וגו' ויעש משתה לכל עבדיו (מ"א ג, טו) אמר רבי יצחק מכאן שעושיין סעודה לגמרה של תורה".

ומכאן למדו לסיום מסכת או ספר במקרא עם פירושיו (בשו"ת משנה שכיר – מועדים בין המצרים, סיום ספר מתנ"ך לענין סעודת מצוה, שו"ת אג"מ או"ח ח"א סי' קנו וח"ב סי' יב).

ובשולחן ערוך (יר"ד סי' רמו סכ"ו) מביא הרמ"א: "כשמסיים מסכת, מצוה לשמוח ולעשות סעודה, ונקראת סעודת מצוה. (נ"י פ' יש נוחלין ומימרא דאביי פ' כל כתבי)". והביא הגר"א את המקורות משבת.

וכך כתב הים של שלמה (בבא קמא פ"ז סי' לז): "וסיום הספר נמי נראה בעיני שהוא סעודת מצוה. וכן ראיה מפרק כל כתבי (שבת ק"ח ע"ב) דאמר אביי, תיתי לי, דכי חזינא צורבא מדרבנן דשלים מסכת, עבידנא יומא טבא לרבנן. ובסוף פרק זה אאריך בו בעזרת השם יתברך לעד ע"ש. ומשום זה היה נראה לברך שהשמחה

חבל נחלתו

וכ"כ תוספות יום טוב (תענית פ"ד מ"ח) לגבי ט"ו באב שהוא גמרה של מצוה: "ומ"ש הר"ב ובו היו פוסקים מלכרות עצים כו' וכיון שנגמרה מלאכת ה' עשאוהו יום טוב כדרך שעושין סעודה לגמרה של תורה. וילפינן לה מויעש משתה לכל עבדיו דשלמה מלכים (א) ג'. וכן מצינו בחינוך בית ראשון".

ומכאן שבגמרה של מצוה ג"כ עושים סעודה.

כאמור סעודות ברית מילה ופדיון הבן נמנו כסעודות מצוה בגלל המצוות שקיימו: מילה ופדיון הבן, כמו"כ סעודת 'שלום זכר' כפי שמפרש ר"ת (עי' להלן).

וכך כתב הים של שלמה (בבא קמא פ"ז ס' לז): "וסעודת בר מצוה שעושים האשכנזים, לכאורה אין לך סעודת מצוה גדולה מזו, ושמה יוכיח עליה. ועושים שמחה, ונותנים למקום שבח והודיה, שזכה הנער להיות בר מצוה, וגדול המצוה ועושה, והאב זכה שגדלו עד עתה, להכניסו בברית התורה בכללה. וראיה להדיא ספ"ק דקדושין (ל"א ע"א) שאמר רב יוסף לבסוף, השתא דאמר ר' חנינא גדול המצוה ועושה כו', מאן דאמר לי שאין הלכה כר' יהודא, דאמר סומא פטור מן המצות, עבידנא יומא טבא לרבנן. אף על פי שהיה כבר חייב. אלא אבשורה שלא היה נודע לו עד עתה רצה לעשות י"ט. כ"ש על הגעת העת והזמן, שראוי לעשות י"ט. אכן הבר מצוה גופא [שאין עושין בזמנו] לא ישר בעיני. שרובן אין להם ב' שערות. וא"כ איך יוציאו אחרים ידי חובתן בתפילה ובברכת המזון. ואם נאמר מן הסתם אוקמינן אחזקה שהביא ב' שערות, בפרט במילתא דרבנן. ואף שברכת המזון דאורייתא הוא. מ"מ מן

הסודות שבו נחשב לימוד, והסיום שלו פוטר מתענית בכורות. והמשתתפים בסעודת סיום מסכתא ישתדלו להקשיב לימוד הסיום (ומה טוב שהרב המסיים ישמיע גם דברי תורה במוסר ואגדה, דברים השונים לכל נפש, ולעורר על מצות קביעות עתים לתורה וכו', ולוקח נפשות חכם). ואז מותר להם לטעום כזית מפירות וכיוצא בזה כדי לפטור עצמם מתענית".

סעודות בסיום מצוות ובר מצוה

עוד למדו שבעת סיום מצוה ג"כ עושים סעודה והיא סעודת מצוה.

במסכת בבא בתרא (קכא ע"ב) נאמר כהנמקה לשמחת ט"ו באב ששנינו בתענית שהוא בן זוגו של יום הכיפורים שלא היו ימים טובים לעם ישראל כמותם: "רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו: יום שפוסקין בו מלכרות עצים למערכה. תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: כיון שהגיע חמשה עשר באב תשש כחה של חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה".

ופרש הרשב"ם: "מניסן ועד ט"ו באב – היו כורתים עצים לצורך המערכה לכל השנה מכאן ואילך תשש כח החמה ויש בעצים לחלוחית ומעלין עשן וגם יגדל תולעת וכדאמרינן במדרש איכה: רבי יעקב בר אחא בשם רבי יוסי אומר שבו כלה זמן קציצה למזבח שכל עץ שנמצא בו תולעת פסול למזבח וכל עץ שהוא נקצץ אינו עושה מאכולת ואותו יום שפסקו היו שמחים לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה כזאת".

"יום תבר מגל – שנשברו הקרדומות שאין צורך עוד בהן לחטוב עצים".

דאם הנער דורש הוי סעודת מצוה אפ' אינו באותו יום".

סעודות בחנוכה

כתב הים של שלמה (בבא קמא פ"ז סי' לז): "ואותן סעודות שעושים בימי חנוכה. נראה שהם סעודות מצוה. ולא כדברי מהר"ם (טור אר"ח סימן תר"ע), שפסק שהן סעודות הרשות. דלהודות ולהלל נתקנו. ולא למשתה ושמחה. אלא כדברי הרמב"ם (ה' חנוכה פ"ג ה"ג) שהן ימי שמחה והלל. וכן נמצא במרדכי ארוך (חדושי אנשי שם פסחים פ"ד אות א'), דלהודות והלל נקבעו משום הנס. וימי משתה ושמחה נמי נקבעו, כדאיתא במגילת תענית. דקבעו י"ט, משום חנוכת המזבח. ובתלמודא משמע דנתקנו נמי למשתה ושמחה. מדאמרינן בפרק במה מדליקין (שבת כ"א ע"ב) לשנה האחרת קבעו ועשאו י"ט בהלל ובהודאה. ומדאמר י"ט, ולא קאמר קבעו ח' ימים להלל ולהודאה, ש"מ די"ט נמי כפשוטו הוא, למשתה ושמחה, ואף רש"י פי' שם, לא שאסרום במלאכה, אלא להלל ולהודאה. משמע דלא אפיק רק עשיית מלאכה. וכן מצאתי. ועוד נ"ל, דקל וחומר הוא. דהא לא גרע מבי ישוע הבן, דע"כ סעודות מצוה ניהו. מדאזיל רב להתם. והיינו טעמא, מאחר שהוא לפרסם מצוה, או הנס, כדי ליתן שבח והודיה למקום, נקרא מצוה. **ק"ו ימי חנוכה, דניתנו לשבח והודיה, ולפרסם בהן הנס,** והר"ן כתב (שבת י' ע"א בדפי הר"ף). שנהגו לאכול

התורה היה יוצא בברכת הקטן. אלא שרבנן אמרו שאינו מוציא הגדול. א"כ מיד כשיגיע ל"ג שנים ויום אחד יעשו הסעודה, ויחנוכהו לברך ברכת המזון, ולהתפלל באקראי. ומאחר שלא נעשה בזמנו, ועכשיו גם כן אינו ידוע זמנו. למה יקרא סעודת מצוה. ואינו דומה לסעודת מילה ופדיון הבן, אפילו עבר זמנו הראשון. מ"מ כל יומן בני חיובא ניהו, זמנן הוא, שלא לאחר המצוה. מה שאין כן בנדון זה, דשמא עדיין לא הגיע זמנו. ומכח שנוקמה אחזקה. היה לו לחנכו מיד, ולעשות סעודה. **ומכל מקום נראה, היכא שמחנכין הנער לדרוש על הסעודה מעין המאורע. לא גרע מסעודת חנוך הבית.** ובכל הני סעודות מצוה דשרינן. מ"מ לא ירבה בהן, שיבטל ח"ו למודו הקבוע לו לגמרי. אלא לפעמים, לפחות אם אפשר להיות זולתו, והכל לפי העניין, ואיש ירא אלקים אשר בא לטהר יורו לו מן השמים דרך הישר בקו האמצעי. וגם כן איכא נפקותא בהך פיסקא לעניין אבליים, אי שרו לילך לאותם סעודות מצוה, כמו שאפרש בעז"ה בפרק אילו מגלחין".

וכתב על דברי הרש"ל המגן אברהם (סי' רכה ס"ק ז): "בר מצוה - היינו כשנעשה בן י"ג ויום אחד ועכשיו נהגו לברך בשעה שהנער מתפלל או קורא בשבת ראשונה שאז נודע לרבים שהוא בר מצוה (ל"ח). כ' בי"ח בליקוטים סי' כ"ט **שמצוה על האדם לעשות סעודה ביום שנעשו בנו בר מצוה** כיום שנכנס לחופה ומשמע דהיינו ביום שנכנס לשנת י"ד וביש"ש פ"ז דב"ק כ'

חבל נחלתו

'שלום זכר' – סעודת מצוה

בספר דף על הדף (ב"ק פ ע"א) סיכם את המקורות על 'שלום זכר'.

"בגמ': רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן ואמרי לה ישוע הבן". וכתבו התוס' (ד"ה ישוע הבן) בשם רבינו תם שעושין סעודה על שם שהולד נושע ונמלט ממעי אמו".

"ובתרומת הדשן (סי' רס"ט) הובא בדרכי משה ורמ"א (יו"ד סו"ס רס"ה) שזוהו הסעודה שאנו עושין בליל ש"ק אחר הלידה הנקרא 'שלום זכר', שהוא סעודת הודאה ע"ש שהולד נושע ונמלט ממעי אמו".

"ותמה הדגול מרבבה (יו"ד סי' קע"ח) דאם זה כוונת התוס' נעשה סעודה זו גם בלידת בת שגם היא נמלטה מרחם אמה, וע"כ כתב דכוונת התוס' שסמכו סעודה זו סמוך למצוות מילה וע"כ לא נהגו כן בבת. וע"ש בדרישה שמביא עוד טעם לפי שהמלאך בא כשנולד וסוטר על פיו ומשכחו כל התורה שלמד במעי אמו, משום כן באים לנחמו על צערו. הט"ז שם (ס"ק י"ג) כתב טעם נוסף על פי המדרש (ויק"ר פכ"ז) משל למלך שגזר כל אכסנאין שיש כאן, לא יראו פני עד שיראו פני מטרונא תחילה, ולכן מילה בשמיני כדי שיעבור עליו השבת. (ועיין בסה"ק עבודת ישראל פ' אמור).

ומהאי טעמא עושין אותו בליל שבת". "ובתרומת הדשן (שם) כתב הטעם משום שאז אנשים מצויין בבתיהם. וכתב הגאון יעב"ץ בספרו מגדול עוז שהטעם שקורין לו 'שלום זכר' הוא כנ"ל בטעם הב' שיזכור את התורה ששכח ע"י סטירת המלאך, א"נ

גבינה בחנוכה, והטעם הוא נמי לפירסום מצוה. לפי שאמרינן במדרש, דבתו של יוחנן האכילה לראש אויבים גבינה, ושכרתו. וחתכה את ראשו, וברחו כולם, ע"כ".

וכך נאמר באליה זוטא (סי' תרע ס"ק ז): "וכן פסקו רש"ל בתשובה סימן ס"ה וב"ח מדינא, וכ"כ בשיירי כנסת הגדולה דהעושה סעודה בכל יום של חנוכה הרי זה משובח"...

ובערוך השולחן (או"ח סי' תרע ס"ט) כתב: "יריבי הסעודות שמרבין בהם הם סעודות הרשות שלא קבעום למשתה ושמחה כפורים משום דגזירת המן היתה על הגופים להשמיד להרוג ולאבד לכך צריכין לשמח הגוף אבל גזירות אנטיוכס היתה ביטול תורה ומצות ואף שזה גרוע מגזירת הגוף מ"מ סוף סוף הם גזירות הנפש לכך צריכין לשמח הנפש בהלל ותודה וזמירות ושירות ותשבחות ואין להגוף עניין בזה [ומתורן קושית הט"ז סק"ג] ומ"מ י"א שיש קצת מצוה להרבות בסעודות חדא דשמחת הנפש תלוי קצת ג"כ בשמחת הגוף כמושג בחוש ועוד לזכר חנוכת המשכן שקבעום למשתה ושמחה וגם י"ל שירות ותשבחות בהסעודות ואז וודאי הוי סעודת מצוה. אבל השוחקים בקלפים עונשן רב ובעונותינו הרבים נתפשטה נגע צרעת הזה בבית ישראל אוי לנו שעלתה בימינו כך וכמה מיני עבירות תלויות בזה והוא רחום יכפר עון ומי שביכולתו לבטלה שכונו מרובה מאד".

וא"כ תלוי בתוכן הסעודה בחנוכה, האם היא סעודת מצוה.

אף הים של שלמה (בבא קמא פ"ז סי' לז) דן בשאלת סעודת מצוה בחינוך בית, ומסיק: "...אבל סעודת חינוך הבית, בודאי הוא דרך ריעות. בפרט בעו"ה אותם סעודות וחנוכים שעושים ההמון עכשיו, הוא קלון, ורק לרוות הגרון בשחוק וקלות ראש. וכן מצאתי שפסק מהר"ם. ומ"מ נראה, מי שהוא ירא אלקים, ורוצה לחנך ביתו בתורה ובמצות. וליתן שבח למקום אשר חננו, ולא הניח מתחילה לשתות בביתו, ולשחוק בו, ולנהוג קלות ראש. אלא מתחילה עושה סעודה לחנכו, ולומר בו דברי תורה, ולדרוש בו מעין המאורע. שפיר הוא סעודת מצוה. ועליו נאמר המקרא (שה"ש ה, א), שתנו ושכרו דודים, בימי המלואים (שה"ר שם)..."

עולה מדברי הים של שלמה שהסעודה שעושה היא סעודת מצוה מפני תוכנה ולא משום המצוה. ובכך שמודה לה' שהגיעו לחנוך בית ומדבר שם דברי תורה ומשבח את המקום בכך יש מצוה. ומצוה זו קיימת בא"י ובחול ואין בכך שום קשר לחוזרים מעורכי מלחמה.

בשו"ת חוות יאיר (סי' ע) הסתפק אם בכהאי גוונא היא סעודת מצוה וז"ל: "וסעודות חינוך הבית יש להסתפק אף על פי דמדמי לה הכתוב גבי ילך וישוב ללקוחי אשה וחילול כרמו דודאי מצוה הם ע"ש בתרגום יונתן מ"מ שיהיה הסעודה סעודות מצוה מנא לן אם לא שדורשין בו וע"י כך נעשה סעודת מצוה וא"כ ה"ה נימא אם יש שם ת"ח ולפי זה נפל סעודות הרשות בבירא דמסתמא יש בסעודה איזה יודעי ספר".

וכך נאמר באליה זוטא (סי' תרע ס"ק ז): "אבל סעודת חינוך הבית בודאי הוא דרך

שיזכור את השבועה שמשביעין אותו לפני שנולד תהי צדיק ואל תהי רשע".

"בתרומת הדשן (שם) מוכיח מהסוגיא כאן ד'שלום זכר' מיקרי סעודת מצוה, דהא רב נכנס לבי ישוע הבן, ורב לא אכל סעודת רשות (עיין חולין צה ע"ב) וע"כ דהוה סעודת מצוה. אמנם בחוות יאיר (סי' ע) דחה דבריו שיש לומר שרב רק נכנס שמה, אבל לא אכל שם".

וא"כ הוא הדין לסעודת 'ברית יצחק' שנהגו בני ספרד לעשות ערב המילה כיון שמוקדשת לתפילה על הנימול ואומרים בה הרבה דברי תורה הרי היא סעודת מצוה.

חנוכת הבית

בשו"ת באר שבע (סי' ע) נשאל: מי שנדר שלא ילך לסעודת הרשות כי אם דוקא לסעודת מצוה אם מותר לו לילך לסעודה שעושין לחינוך הבית או לא".

ומשיב רבי יששכר בער איילנבורג: "יראה שיש לחלק בדבר אם הוא בארץ ישראל אז נקרא סעודת מצוה אבל בחוצה לארץ נקרא סעודת הרשות וראיה מהא דגרסינן בירושלמי דסוטה פרק משוח מלחמה וז"ל יכול הבונה בית בחוצה לארץ יהא חוזר ת"ל ולא חנכו את שמצוה לחנכו יצא זה שאינו מצוה לחנכו". ומביא ראיה מנמוקי יוסף בב"ב בענין הפסקת כריתת העצים בט"ו באב: "ומפני שבאותו יום היו משלימים ומסיימים המצוה היו עושין שמחה גדולה וכו' מכאן שהוא מנהג לשמוח בענין מצוה עד שכשהשלימה עושים שמחה ומשתה וי"ט". ומביא עוד את הגמ' בשבת ואת דברי המדרש על שלמה המלך.

חבל נחלתו

זו סעודת הרשות אלא בכלל סעודת מצוה מקרייא דאם היא סעודת רשות לא הוה גדולה מן זוה"ק לסעודה זו דחנוך הבית שכן איתא בזוהר ויקרא דף ג' ע"ב א"ל הקדוש ברוך הוא למשה חנוכא דביתא במאי הוי בסעודתא וכו'... ואפשר כי בדרך זה עדיף לעשותה בחול מאם יעשנה בשבת כדי שיהא ניכר סעודת החנוך בפ"ע ולא יתערב זה בסעודת שבת וכל טעם הסעודה הוא שעושה זה לכבודו יתברך שזיכהו בחסד זה ולפרסם טובו וחסדו יתברך גם הוא לסימנא טבא ע"ד שארז"ל על דברים הבאים על השלחן בריש שתא לסימנא טבא ועל כן ודאי לא נכון להביא בסעודה זו כלי זמר וגם לא לנגן בפה משירי הגויים כי אם רק יאמרו שירות ותשבחות ויזמינו ת"ח בה שיאמר דברי תורה תחלת כל דבר דהיינו אחר שיסדרו השלחן לפני המסובין אך קודם שיברכו ויאכלו ואחר הדרשה יברכו ויאכלו ויאמרו שירות ותשבחות לאל יתברך כמנהגן של ישראל ונוהגין ג"כ שישב בעה"ב ויאמר הוא עצמו ג"כ מזמורים וקצת מאמרי רז"ל המתקנים לזה וד"ז הוא צורך מאוד וגם זה יאמר תחלת הכל ויהיו כל המסובים שומעים קריאתו וטוב ג"כ לומר אחר קריאתו בקשה ותפלה על ביתו ובני ביתו שיהיה מוצלח בשיבתו בביתו זה בעושר

רעות. וכן מצאתי שפסק מהר"ם ומטה משה [סי' תתקצג]. מי שהוא ירא אלקים ורוצה לחנך ביתו בתורה ובמצוות ולא להניח מתחלה לשנות ולשחוק ולנהוג קלות ראש, אלא מתחלה עושה סעודה לחנכו ולומד בו דברי תורה ולדרוש בו מעין המאורע הוי סעודת מצוה ע"כ. ודבריו מצאתי בתשב"ץ סימן ק"מ זה לשונו, אמר מהר"ם דוקא להלל ולהודות אבל לא למשתה ושמחה, וכל שכן לחינוך הבית שהוא סעודת הרשות עכ"ל. וא"כ אם חונכו בדברי תורה הוי סעודת מצוה.

משלים את דברי היש"ש בעל² שו"ת תורה לשמה (סי' תפד) שדן על חנוכת בית אפילו בחו"ל: "איתא בשאלתות דרב אחאי גאון בפ' בראשית וז"ל: שאליתא דמחייבין דבית ישראל למינה ביומא דשבתא דכד ברייה קב"ה לעולמיה ברייה בשיתא יומי ונח ביומא דשבתא וברכיה וקדשיה כאניש דבני ביתא וכד מצבית ליה וגמר ליה לעבדתיה עביד הלולא חד יומא כדאמרי אינשי הלול³ בתי דכתיב ויכל אלהים ביום השביעי עכ"ל, וכן הובאו דברים אלו במדרש תנחומה בפ' בראשית ע"ש. ומשמע מהכא דסעודת חנוך הבית לאו דוקא בקנה הבית כולו אלא גם בבונהו. גם משמע מהכא דראוי לעשות סעודת החנוך בתחילה ולא יאחר גם משמע מהכא דאפילו אם עשה סעודת החנוך בחול אין

2. מיוחס לרבי יוסף חיים בעל ה'בן איש חי'.

3. עי' שו"ת ציץ אליעזר (חכ"ב סי' לו) שמביא מתנחומא שכותב כילול ביתא ומביא מהעמק שאלה ומשו"ת דברי מלכיאל שדנו אם היינו הך או שני דברים השלמה ותחילת מגורים.

סימן נד – סעודת מצוה

במקומו. ומכאן שסעודת אירוסין בימיהם היתה סעודת מצוה.

ובראבי"ה (ה"ב, פסחים ס"י תצד) כתב: "וסעודה ראשונה דאירוסין היא סעודת מצוה (וכן שבוע הבן), ובסעודה (ראשון אירוסין) היא סעודה שניה דאירוסין (ו)פלוגתא דרבי יהודה ורבי יוסי, והלכתא כרבי יוסי דאמר מצוה, וכן בסעודת סבלונות, [וכן שבוע הבן] ובסיום מסכתות".

ופסק השולחן ערוך (או"ח ס"י תמד ס"ז): "ההולך ביום ארבעה עשר לדבר מצוה, כגון למול את בנו או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמין בביתו, אם יכול לחזור לביתו ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער; ואם לאו, יבטלנו בלבו".

ובאר המשנה ברורה (ס"ק כד): "סעודת אירוסין – וה"ה סעודה שעושין בשעה שהכלה מקבלת סבלונות וכתבו האחרונים דה"ה בזמנינו כשעושין סעודה בשעת כתיבת התנאים ג"כ מקרי סעודת מצוה". וא"כ גם סעודות אירוסין בימינו שהן בעצם סעודת שידוכין ויש שאינם כותבים תנאים גם הן נחשבות לסעודות מצוה.

מה הנ"מ שסעודה נחשבת סעודת מצוה

קיום תענית שקיבל על עצמו בסעודת מצוה

פסק השולחן ערוך (או"ח ס"י תקסח ס"ב): "הנודר לצום עשרה ימים באיזה יום שירצה, והיה מתענה ביום אחד מהם והוצרך לדבר מצוה או מפני כבוד אדם גדול (או שמצטער) (טור), הרי זה לוח ופורע יום אחר, שהרי לא קבע הימים בתחלת הנדר".

והעיר על כך המגן אברהם (ס"י תקסח ס"ק ה) והביא את דברי הבאר שבע: "לדבר

ובנים ובריאות וחיים טובים ויזכה הוא ובני ביתו לקיים בו תורה ומצוות ומעשים טובים ויענו המסובין אמן ויברכו אותו".

עולה מדברי הבן איש חי **שעיקר הענין הוא הסעודה** כשחונך את הבית שבה הוא מפרסם חסד ה' עמו ולכן היא נעשית בארץ ובחול ואין זה שייך לחוזרים מעורכי מלחמה. ועולה שלכו"ע אם אומרים בה שבחי ה' ומודים לחסדו חנוכת הבית היא סעודת מצוה.

סעודת אירוסין וסבלונות

בפסחים מט ע"א במשנה: "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמין בתוך ביתו. אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו – יחזור ויבער, ואם לאו – מבטלו בלבו".

ובגמרא מחלוקת האם רק סעודת אירוסין או אף סעודת סבלונות (שמביא לארוסתו מתנות לפני נישואיהם) נחשבות כסעודות מצוה שא"צ לחזור בשבילם לבער חמין אלא יכול לבטלו בלבו

שאלה עקרונית שצריך לבררה היא: מה התוצאות המעשיות שאנו נפגשים איתן שסעודה נחשבת כסעודת מצוה.

נ"מ אחת שרואים בפוסקים היא במי שנדר שישעך חוץ לביתו רק בסעודות מצוה ואז צריך להגדיר איזו סעודה נחשבת לסעודת מצוה. עי' מג"א (ס"י תרמ ס"ק יג), שערי תשובה (או"ח ס"י תקסח ס"ק יט), פתחי תשובה (י"ד סי ריז ס"ק טז), בשו"ת מהרי"ל (החדשות, ס"י קד), שו"ת באר שבע (ס"י ע), חוות יאיר (ס"י ע) ועוד.

חבל נחלתו

לו לאכול **אלא בסעודה של מצוה בלבד** כגון **סעודת אירוסין ונישואין**, והוא שיהיה תלמיד חכם שנשא בת תלמיד חכם, והצדיקים והחסידים הראשונים לא אכלו מסעודה שאינה שלהן.

במטה משה (עמוד התורה שער ד – בהנהגת לומדיה) האריך בכך וסיים: "וכמו שאין לישיב בסעודת הרשות כך יש ליסב בסעודת מצות, כדאיתא בפרק ערבי פסחים (פסחים ק"ג ב) ושמונה כמנודים לשמים כו', עד ויש אומרים מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה. וכתבו התוס' ודווקא כשיש שם בני אדם מהוגנים, כדאמרינן בזה בורר (סנהדרין כג א) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובים בסעודה אלא אם כן יודעים מי מיסב עמהם. ואף אם הולך לסעודה אפילו במקום שתלמידי חכמים מסובים, יקריאתא היא דלא לילך בפעם ראשונה, כדאיתא באיכה רבתי (פ"ד) בני ציון היקרים, מה היתה יקרותן, לא היה אחד מהם הולך לסעודה עד שנקרא ונשנה. אבל עם עמי הארץ לא זו שלא ישב עמהם בסעודה, אלא בכל עניניו ודיבורו ירחיק עצמו ממנו, כדגרסינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נב ב) אמר ר"א למה תלמיד חכם דומה בפני עם הארץ וכו', נהנה ממנו דומה לקיתון של חרס, כיון שנשבר אין לו תקנה. לכן יזהר התלמיד חכם שלא ליהנות מהם, ואפילו מכל אדם."

בש"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' לב) כתב: "ובכלל נראה לי שי"ל שהדין הזה של כל הנהנה מסעודה שת"ח שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה, הוא דווקא בסעודת מצוה, אבל לא בסעודת הרשות, שהרי הראיה לזה מביאה הגמ' מהכתוב של ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם

מצוה – כגון לסעוד' מצוה דשייך בגוה ומ"מ צריך להתענות מקצת היום זמן מועט יותר ממה שהוא רגיל (ת"ה סי' ער"א) מיהו מביא שם דהא"ז ס"ל אפי' לשמחת מריעות שרי מפני דרכי שלום וכ"כ בהג"א עיין בב"י וכ"כ הלבוש לכן נ"ל להקל בסעודת מצוה אף על גב דלא שייך בגוה..."

כלומר אפילו אינו בעל ברית וכד' אם יש סעודת מצוה בעיר מותר ללוות ולפרוע תענית ביום אחר.

סעודת הרשות

ישנו גינוי גדול בש"ס לתלמיד חכם אשר נהנה מסעודת הרשות. בחולין (צה ע"ב) מסופר שהאמורא רב לא היה נהנה מסעודת הרשות.

ובפסחים (מט ע"א) נאמר: "תניא, רבי שמעון אומר: כל סעודה שאינה של מצוה – אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה. כגון מאי? – אמר רבי יוחנן: כגון בת כהן לישראל, ובת תלמיד חכם לעם הארץ... אמר רבי יצחק: כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה, שנאמר ואכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק, וכתוב לכן עתה יגלו בראש גלים". ועי' שם במהרש"א חידושי אגדות.

וכן כתב הרמב"ם (הל' דעות פ"ה ה"ב): "כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו לא יאכלנו אלא בביתו על שולחנו, ולא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול, כדי שלא יתגנה בפני הבריות, ולא יאכל אצל עמי הארץ ולא על אותן השלחנות המלאים קיא צואה, ולא ירבה סעודותיו בכל מקום ואפילו עם החכמים, ולא יאכל בסעודות שיש בהן קיבוץ הרבה, ואין ראוי

עד שישלימו לו שלשים יום, על אביו ועל אמו כל שנים עשר חודש, אלא אם כן היתה משתה של מצוה".

ופסק השולחן ערוך (י"ד סי' שצ"א ס"ב):
 "על כל מתים נכנס לבית המשתה לאחר שלשים יום; על אביו ועל אמו, לאחר י"ב חדש. ואף אם השנה מעוברת, מותר לאחר י"ב חדש. ומיהו שמחת מריעות שהיה חייב לפרוע אותה מיד, מותר לעשותה מיד אחר שבעה. אבל אם אינו חייב לפרעה, אסור ליכנס לה עד ל'. ועל אביו ועל אמו, אף על פי שחייב לפרעה, אסור (עד) לאחר י"ב חדש".

ורמ"א הגיה: "ובחבורת מצוה, כגון שמישיא יתום ויתומה לשם שמים, ואם לא יאכל שם יתבטל המעשה, מותר לאחר ל', **אבל תוך ל' אסור לכל סעודת מצוה שבעולם** (טור בשם הראב"ד). אבל **סעודת מצוה דלית ביה שמחה**, מותר ליכנס בה, כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה, ומותר לאכול שם אפילו תוך שבעה, ובלבד שלא יצא מפתח ביתו (ת"ה סי' רס"ח). ויש אוסרין בסעודת ברית מילה (מרדכי). **והמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל י"ב חדש, אם הוא חוץ לביתו**, ובתוך הבית מקילין שאוכל בביתו בסעודת ברית מילה, וכ"ש בשאר סעודות שאין בהם שמחה. אבל בסעודת נישואין יש להחמיר, כן נראה ל'. אבל שהוא בעל ברית או מוהל, ילבש בגדי שבת עד לאחר המילה. ומותר ליכנס למילה לאכול שם, אם הוא לאחר ל', אף על פי שאין המילה בביתו (ב"י בשם תשובת מהרי"ל)".

וכן בסעיף ג אוסרים הן השו"ע והן הרמ"א על סעודה בחתונה שיש בה ריקודים ונגינה. ונוהגים שהאבל יושב

חותן משה לפני האלהי, והתם הרי היתה סעודת מצוה וכמו שכתוב שם בתורה ויקח יתרו עולה וזבחים לאלקים וע"ז כתוב ויבוא אהרן וכו', הרי שהיתה סעודת מצוה לאכול מזבחים שלקח יתרו לאלקים, וא"כ הרי י"ל דדווקא בסעודת מצוה אמרו דהוי כאילו נהנה מזיו שכינה, משום שלהת"ח יש לו בזה הכוונה הקדושה והטהורה לקיים המצוה כמאמרה, והרי העיקר הוא בכל מצוה לכוון הלב לאבינו שבשמים, ומקדש המאכלים שהוכנו בסעודה זו בזה שמכוון בכוונותיו הטהורות שיהו לשם המצוה, ולכן נקרא הנהנה אח"כ מזה כאילו נהנה מזיו שכינה, שנתקדשה האכילה לפני ה' והמסובים נזונים בקדושה ומקדשת ומטהרת נפש האוכלם להתקרב אל עבודת ה' ביותר, אבל בסעודת הרשות י"ל דלא הוי כאילו נהנה מזיו שכינה".

"ואין להקשות דא"כ הו"ל להגמ' לבאר בהדיא שהוא דווקא בסעודת מצוה אבל לא בסעודת הרשות, די"ל בפשוטו, דהגמ' לא הוצרכה לפרש זאת דממילא ידעין דמיירי בסעודת מצוה, **משום דהא ת"ח אסור לו ליהנות בפני אחרים מסעודה שאינה של מצוה** וכדאיתא בפסחים (ד' מ"ט ע"א) דאומר שם ר' שמעון דכל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי ליהנות ממנה, וכן פוסק הרמב"ם (בפ"ה מה' דעות ה"ב) דאין ראוי לו לאכול אלא בסעודה של מצוה בלבד כגון סעודת אירוסין ונישואין, וא"כ הרי סתם סעודת ת"ח בפני אחרים היא של מצוה, ואין צריכים לפרש".

השתתפות אבלים בסעודת מצוה

נאמר במסכת שמחות (פ"ט הט"ו): "על כל המתים כולן, אסור לילך לבית המשתה

חבל נחלתו

ישר בעיני, שאם נאמר שאע"פ שרובן אין להם ב' שערות, מוקמינן אחזקה שהביאו ב' שערות וכו', א"כ מיד כשיגיע ל"ג שנים ויום א' יעשו הסעודה ויחנכוהו להתפלל באקראי וכו', אבל כשנעשה שלא בזמנו למה יקרא סעודת מצוה. ומ"מ אם מחנכים את הנער לדרוש בסעודה לא גרע מסעודת חינוך הבית דחשיב סעודת מצוה וכו'. **ונ"מ לענין אבלים אי שרו לילך לאותן סעודות מצוה.** עכת"ד. וכן הובא להלכה בדגול מרבבה יו"ד (סי' שצא ס"ב), שאם הנער דורש או שהוא ממש ביום שהשלים י"ג שנה ויום א' הוי סעודת מצוה **ומותר לאבל לילך שם.** (וזה כמ"ש ראב"ה (בהל' אבל סי' תתמא) והשבולי הלקט (הל' שמחות סי' מז) דבסעודת מצוה מותר לאבל לילך כגון שבוע הבן וסיום מסכתא. וכי"ב כתב הריב"א הובא בתה"ד (סי' רסח). וע"ע בתוס' והרא"ש והנמק"י והמרדכי (מ"ק כב:). ובאו"ז ח"ב (סי' תמז). ע"ש. ואכמ"ל.) הן אמת כי הגאון מהר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה ח"ב (סי' פו) כ' ע"ד הדגמ"ר דלא דמי סעודת בר מצוה לסעודת ברית מילה וסיום מסכתא, דהתם כל הסעודה באה מכח קיום מצוה לבד וכיון דמלל"נ לא חשיב שמחה כלל, אבל בסעודת בר מצוה דהויא משום פיטור האב מענשו, ולכן מברך אז ברוך שפטרני מענשו של זה, זה הוי הנאת הגוף וחשיבא סעודה של שמחה ואסור לאבל ליכנס שם. ועכ"פ לפ"מ שסיים רמ"א שאין לאכול על שום סעודה ודאי דאסור גם בסיום מסכתא או בר מצוה וז"ב ונכון ודלא כהדגמ"ר. ע"ש. (וכנראה שלא עיין בי"ש שנתן טעם דסעודת בר מצוה הוי סעודת מצוה, דהוי גדול המצווה ועושה, וחשיב שפיר באה מחמת מצוה. ובאמת שהגרש"ק גופיה מסיים הכי מדנפשיה. וע"ש.

בשולחן נפרד מחוץ למקום החתונה עצמה.

ובערוך השולחן (יו"ד סי' שצא ס"ו) כתב: "והנמוקי יוסף תירץ... וביאור דבריו דיש גם סעודת מצוה דליכא שמחה כמו בסעודת הרשות והיינו סעודת ברית מילה דלא אמרינן שהשמחה במעונו משום צערא דינוקא ולכן ליכא שמחה בזה ומותר ויש להסתפק בדבריו אם דווקא **סעודת מילה** מותר משום צערא דינוקא אבל סעודת **פדיון הבן** או **בר מצוה** או **סיום מסכתא** דליכא טעם זה אסור או אפשר דסימנא בעלמא נקיט כלומר דאינו אסור רק סעודת נשואין שאומרים שם שהשמחה במעונו **אבל כל היכא דליכא שהשמחה במעונו מותר בסעודת מצוה** ולפ"ז כולם מותרים [וכן נלע"ד]."

וכן נוהגים שאבל מותר להיכנס לסעודת מצוה שאין בה שמחה.

וכך סיכם זאת בשו"ת יביע אומר (ח"ד, אר"ח סי' יז): "הנה ראיתי למהרש"ל בס' ים של שלמה (פ' מרובה סי' לז) שכ', דלכאורה הסעודה שעושים להבר מצוה, אין לך סעודת מצוה גדולה מזו, ושמה מוכיח עליה, שעושים שמחה גדולה ונותנים שבה והודייה למקום שזכה הנער להיות בר מצוה. וגדול המצווה ועושה וכו', וראיה לזה ממ"ש בקידושין (לא) דלבסוף אמר רב יוסף השתא דאר"ח גדול המצווה ועושה וכו', אמינא מאן דאמר לי אין הלכה כרבי יהודה (שפוטר הסומא מהמצוות), עבידנא יומא טבא לרבנן. וזה אף על פי שהיה כבר חייב, ועל הבשורה בלבד רצה לעשות יום טוב, כ"ש בהגיע העת והזמן להיות גדול המצווה ועושה שראוי לעשות יום טוב. אלא שהבר מצוה גופא (אם אין עושים הסעודה בזמנה) לא

א) רב ירמיה בעי, בתי כנסיות מהו שיהיו צריכים בדיקה, שכן מכניסים שם חמץ בסעודת עיבור השנה ועיבור החודש. ע"ש. ומבואר, שמוותר לאכול סעודת מצוה בבית הכנסת. וכן הוא בשלחן ערוך (סימן קנא סעיף ד) "ולצורך בית כנסת מותר לאכול ולישן בתוכו, ואפילו לצורך מצוה אחרת, כגון שנקבצים לעבר את השנה והחודש בבית הכנסת, מותר לאכול שם". ע"כ. ולפי זה גם בסעודה שלישית בשבת, שהיא נחשבת לסעודת מצוה, יש להקל לאכול בבית הכנסת. ואף שהתוספות (פסחים קא א) כתבו, שמה שהיו מקדשים בבית הכנסת, היינו משום שהיו אוכלים בחדרים הסמוכים לבית הכנסת. ע"ש. מכל מקום בסמ"ג (עשין כט) מבואר, שסעודות שבת נחשבים לסעודות מצוה המותרים בבית הכנסת. וכן כתב האור זרוע חלק ב (סוף סימן כג, ובסימן שפח). וכן כתב הארחות חיים (הלכות קידוש היום אות ח), ובספר המנהיג (הלכות שבת אות יג), והרא"ש מלוניל בספר המנהגות (עמוד קעד). ע"ש. "אמנם במגן אברהם (שם) הביא בשם רבינו פרץ, שזהו דוקא בסעודת עיבור השנה, שאין בה קלות ראש, שאין עולים בה אלא קטניות ופת, כלומר, אבל סעודה גדולה של משתה ויין, אין להתיר אפילו בסעודת מצוה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת שואל ומשיב (שתיתאה סימן א), שאסור לעשות סעודת ברית מילה בבית הכנסת. ע"ש. אולם מדברי הראשונים הנ"ל משמע, שבסעודת מצוה אין להגביל אם תהיה סעודה גדולה או קטנה, שהרי בזמנם היו רגילים לשתות יין בסעודה, ובסעודות שבת אוכלים ושותים כל צרכם משמע. ולפי זה יש להתיר לאכול סעודה שלישית בבית

ודו"ק). ועכ"פ גם הגרש"ק מודה דחשיבא שפיר סעודת מצוה ולא אסר לאבל אלא מטעם שמחה. וע"ע במהר"ם מינץ שהובא בש"ך יו"ד (סי' רמו). ובמג"א (סי' רכה סק"ד) ובסולת בלולה שם. וביד אפרים (ס"ס תקנא). ובשו"ת יד יצחק ח"ג (סי' רל). ובשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סי' סח). ודו"ק".
וא"כ סעודת בר מצוה וסעודת סיום מסכת וכן ברית מילה ופדיון מותר לאבל להשתתף.

סעודת מצוה בבית כנסת

סעודות מצוה מותר לעשות בבית כנסת.

כך סיכם בילקוט יוסף (סי' קנא ס"ג): "בתי כנסיות אין אוכלים בהם, ואין שותים בהם, ואין מטיילים בהם. אולם כשמתקיים שיעור בהלכה או באגדה בבית הכנסת, מותר לחלק לקהל כוס תה או קפה, לעוררם לשמיעת השיעור. ומותר לסעוד סעודה שלישית בבית הכנסת, כאשר אומרים שם דברי תורה. ומותר לאכול שם סעודת מצוה גם במשתה ויין וסעודה גדולה. ולפיכך הנוהגים כיום לעשות סעודת סיום מסכת בבית הכנסת, או סעודת ברית מילה וכדומה, מפני שהמקום מרווח, יש להם על מה שיסמוכו, ובלבד שישמרו על קדושת המקום, ולא יבואו לידי ליצנות וקלות ראש חס ושלום. וכל שכן שימנעו מלבוא לשם חס ושלום בבגדי פריצות. וכל סעודה שיש בה שיכרות, אין לעשותה בבית כנסת, אף שהיא של מצוה".

וכך באר בהערה ה:

"בירושלמי (סנהדרין פרק ח הלכה ב) מבואר, שהיו אוכלים בבית הכנסת בקידוש החודש. וכן מבואר בירושלמי פסחים (פרק א הלכה

חבל נחלתו

שאפילו בתי כנסיות של ארץ ישראל מותר לאורחים לאכול שם, מפני שמתחלת עשייתן על דעת כן נעשו. ע"ש. וכן פשט המנהג לאכול בבית הכנסת בליל לימוד שעושים ביום פקודת השנה. וכיוצא בזה כתב במשנה ברודה (סימן קנא סק"ט), שהנהגים לעשות סיום. מסכת בבית הכנסת, מפני שהוא מקום מרווח, יש להם על מה שיסמוכו. ע"ש. ומבואר כל זה בשו"ת יחווה דעת חלק ג (סימן י). ע"ש⁴.

הכנסת. וכן מתבאר מדברי הנצי"ב בספר העמק שאלה (בראשית, סימן א אות ז). ומה גם כשדורשים שם בהלכה ובאגדה, ואין לך דבר גדול יותר מזיכוי הרבים. ועיין בשלחן ערוך (סימן פט סעיף ו) שכתב, שאם מלמד לאחרים קודם שהתפלל, מותר. שזכות הרבים דבר גדול הוא מאד, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד. ע"כ. והוא הדין בנידון דידן. ויש לצרף לסניף נוסף מה שכתב רבינו ישעיה הראשון בתוספות הרי"ד (פסחים קא א)

סימן נה

אמירת פיטום הקטורת לעצירת המגיפה

מאמין הרי הקדוש ברוך הוא ומשה אל פתח אהל מועד בא עמי ושאל. וזהו שנאמר וישב אהרן אל משה. דבר אחר למה בקטרת, לפי שהיו ישראל מליצין ומרגנים אחר הקטרת לומר סם המות הוא, על ידו מתנו נדב ואביהוא, על ידו נשרפו חמשים ומאתים איש, אמר הקדוש ברוך הוא תראו שעוצר מגפה הוא, והחטא הוא הממית³.

באר הגור אריה: "אחז המלאך וכו'. דאין לפרש על אהרן שעמד בין המתים ובין החיים, דאיך אפשר להיות, שהרי בכל מקום היו מתים וחיים מעורבים יחד, ואיך אפשר שאהרן יהיה עומד בין המתים ובין החיים, אלא על המלאך המות קאי, שהוא היה עומד בין המתים ובין החיים, כלומר שהיה עומד ביניהם, מי שמת – היה מת,

א. המגיפה במדבר

נאמר במדבר (יז, יא): "ויאמר משה אל אהרן קח את המחתה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטרת והולך מהרה אל העדה וכפר עליהם כי יצא הקצף מלפני ה' החל הנגף".

פרש רש"י (סם): "וכפר עליהם – רז זה מסר לו מלאך המות כשעלה לרקיע, שהקטרת עוצר המגפה כדאיתא במס' שבת (שבת פט א)".

עוד פרש רש"י (במדבר יז, יג): "ויעמוד בין המתים וגו' – אחז את המלאך והעמידו על כרחו. א"ל המלאך הנח לי לעשות שליחותי. א"ל משה צוני לעכב על ידך. א"ל אני שלוחו של מקום ואתה שלוחו של משה. א"ל אין משה אומר כלום מלבו אלא מפני הגבורה, אם אין אתה

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: סעודת פורים נלענ"ד שלא לעשות בבית כנסת מפני שיש בה שכרות וקלות הדעת.

"ויתן את הקטורת ויכפר על העם", ואומר "ויעמד בין המתים ובין החיים ותעצר המגפה", אי לאו דאמר ליה מנא ידע. כח המכלה, המחבל והמהרס, הממית והמאפס, הרי הוא מכלל בנין העולם. משכלל הוא כח המעדר את בנין ההויה. ובהיות הקשר שלם, וכל העולמים וכחותיהם הרוחניים והגשמיים הם עומדים בהתאגדותם, אז כל הכחות משלימים את תפקידם, וגם הכח הממית הרי הוא משמש כח לחיים. **וזאת היא סגולת הקטורת המאחדת את תמצית כל הפועל בחיים,** בחומר ורוח, ע"פ אותו התוכן הנפלא אשר פי ד' קצב אותו בתורה. אמנם להשתמש בכח נפלא זה להעמיד את כח המחבל בהיות השלטון הזמני נתון לו, בטרם בא התור להעביר רוח הטומאה בכללו מן הארץ (עפ"י זכריה יג, ב), ולהפך את כל כח המשחית לכח בונה ומקיים, זאת היא הופעה פרטית שנתגלתה ע"י אותה ההתמסרות שכח הרע והממית בעצמו נמסר הוא במסירה פנימית בהכנעו לעומת ההוד השלם אשר זרח על הצייר הנאמן בעת עלייתו להוריד עז מבטחה (עפ"י משלי כא, כב), ולגלות אור תורת החיים מרוממי שמי שמים על פני ארץ רבה. **ואי לאו דאמר ליה מנא ידע.** וההתגלות הזאת היא באה ע"פ התכונה שמביאים את הכח המחבל בעצמו להיות ממלא תפקיד בבנין והויה, שאז הוא מוצא את מטרתו הכללית, שאינה כ"א למען הביא על ידי הריסה וחבול תועלת לבנין ושכלול. ואם כי שלמות המטרה רחוקה היא וליום האחרון היא צפויה, וגם הכח המחבל בעצמו איננו מגיע עד עומק יסודו, אשר על כן השמושים המכוונים להמתקת כל המרירות העולמית בכללותה הרי הם

ומי שהיה חי – עדיין חי, שלא היה רשאי להמיתו, ובזה היה עומד ביניהם. ופירוש זה ראיה למעלה שהמלאך המות מסר לו סוד הקטורת, שהרי הוא היה משחית, והוא יודע מה עוצר אותו. ומביא ראיה שהמלאך משחית, דכתיב 'ויעמוד בין המתים ובין החיים' 'שאחז המלאך המות וכו'. ואחר כך חזר (רש"י) לפרש 'דבר אחר', שהקדוש ברוך הוא צוה שיעצור המגיפה בקטורת, שהיו מליצין אחר הקטורת. ולפי זה לא מסר לו מלאך המות זה, אלא הקדוש ברוך הוא למדו כדי שלא יליצו אחר הקטורת, רק שלא נכתב זה בכתוב. אבל לפירוש ראשון המלאך המות למדו בדרך סגולה בלבד".

כתב הריקאנטי (במדבר יז, יא): "ויאמר משה אל אהרן קח את המחטה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטורת וגו' [יז, יא]. כבר ידעת כי הקטורת הוא לרצות מדת הדין, ומטעם זה עוצר המגפה כי תתרווה צמאונה ולא תקטרג כרמוז בסוד העזאזל. ובתרגום שיר השירים מצאתי בפסוק [שיר השירים ד, ו] אלך לי אל הר המור, וכל מזיקייה ומחבלייה הוו ערקין מריח קטרת בוסמים וכו'".

וכך נאמר בשבת (פט ע"א): "מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב, ומסר לו דבר, שנאמר עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם, בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות. אף מלאך המות מסר לו דבר, שנאמר ויתן את הקטורת ויכפר על העם ואומר ויעמד בין המתים ובין החיים וגו', אי לאו דאמר ליה – מי הוה ידע?"

כתב הרא"ה זצ"ל בפירושו עין איה (שבת דף פט ע"א):
"ואף מלאך המות מסר לו דבר, שנאמר

חבל נחלתו

וכו' אף מלאך המות מסר לו דבר שנאמר ויתן את הקטרת ויכפר על העם, אי לאו דאודעיה מנא הוה ידע. עוד הקטורת מכפרת על לשון הרע דגרסינן בערכין פרק יש בערכין (ערכין טז א) ובכפורים פרק טרף בקלפי (יומא מד א) תאנא דבי ר' ישמעאל על מה הקטורת מכפרת על לשון הרע אמר הקדוש ברוך הוא יבא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי. הא למדת שיש לקטורת סגולות משונות זו מזו ואף על פי שהשכר הגדול נכון הוא לעה"ב".
ועי' תפארת ישראל למהר"ל פרק כד.

ב. אמירת פיתום הקטורת לעצירת מגיפה

עד כאן עסקנו במעלת הקטרת הקטורת אולם גם באמירתה ישנה את אותה מעלה.

מסופר בזוהר (מהדורת הסולם – בראשית פרשת וירא מאמר והנה שלשה אנשים- ויאכלו אות קכד-קכח¹):

"ר' אחא אזל לכפר טרשא, אתא לגבי אושפיזיה, לחישו עליהו כל בני מתא, אמרו גברא רבא אתא הכא, נזיל לגביה, אתו לגביה, אמרו ליה לא חס על אובדנא, אמר להו מהו. אמרו ליה, דאית שבעה יומין, דשארי מותנא במאתא, וכל יומא אתתקף ולא אתבטל".

"אמר להו, ניזיל לבי כנישתא, ונתבע רחמי מן קדם קב"ה. עד דהוו אזלי אתו ואמרו, פלוני ופלוני מיתו, ופלוני ופלוני נטו למות. אמר להו רבי אחא, לית עתא לקיימא הכי,

חבויים רק בסתר עליון, ושליט בעולמו (חולין נט, א) הוא הודיע בתוכן של מצוה וחק לדורות עולמים את כל הנוגע להשלמת הכלל כולו, אבל בתור עצה ארעית והופעה פרטית איך לעצור בעד ההשחתה החבולית ע"י הכנסת הסעיף המחבל לתוך שדרת הבנין והתיקון שבתכונת הקטרת, זאת היא התגלות מיוחדת שהתודעות של כח המחבל בעצמו בעומק יסודו ותכונת מגמתו היא היא שהביאה את הידיעה הזאת, אשר היה בה הצורך לאותה השעה, היוצאת מכלל הסדר התדירי של הליכות עולם (חבקוק ג, ו) אשר בתורת ד' התמימה (עפ"י תהילים יט, ח). וגם גילוי זה בא מתכונה המתמימה אשר לתורת אמת אשר לא תחסר כל בה (עפ"י דברים ת, ט), שהיא מעלה חן על לומדיה (כתובות עז, ב). ומקור החן נפתח בכל זליפתו באותה השעה הרוממה של הכנת השליח, רועה נאמן להופיע אור התורה בעולם, מקור השלום, האהבה ומכון החיים והתיקון לכל המון עולמי עולמים וכל צבאי צבאותיהם".

כתב הר"י ג'יקאטיליא (כללי המצוות בטל, א):

"ועל דרך זה מצינו הקטורת שהיא מעשרת דגרסינן בכפורים פרק בראשונה (יומא נו א) במשנת הפייס השלישי, חדשים לקטורת, תאנא לא שנה אדם בה מעולם מ"ט א"ר יוחנן מפני שמעשרת וכו'. **ועוד הקטורת עוצרת המגפה** דגרסינן בשבת פרק א"ר עקיבא (שבת פט א) כשעלה משה למרום

1. זוהר (מדרש הנעלם כרך א, בראשית, פרשת וירא דף קא ע"א, והובא גם באלשיך על במדבר (יז, יא).

דשעתא דחיקא".

"אבל אפרישו מנכון ארבעין בני נשא, מאינן דזכאין יתיר, עשרה עשרה לארבעה חולקין, ואנא עמכון, עשרה לזווייתא דמאתא, ועשרה לזווייתא דמאתא, וכן לארבע זווייתא דמאתא, ואמרו ברעות נפשכון עניינא דקטרת בוסמין, דקב"ה יהב למשה, ועניינא דקרבנא עמיה".

"עבדו כן תלת זמנין, ואעברו בכל מאתא, לארבע זווייתא, והוון אמרין כן, לבתר אמר להו, ניזיל לאינן דאויטו למימת, אפרישו מנייכו לבתיהון, ואמרו כדין, וכד תסיימו אמרון אלין פסוקייה ויאמר משה אל אהרן קח את המחטה ותן עליה אש וגו' ויקח אהרן וגו'. ויעמד בין המתים וגו'. וכן עבדו ואתבטל מנייהו".

"שמעו ההוא קלא דאמר, סתרא סתרא קמיייתא, אוחילו לעילא, דהא דינא דשמיא לא אשרי הכא, דהא ידעי לבטלא ליה, חלש לביה דרבי אחא, אדמוך, שמע דאמרי ליה, כד עבדת דא, עביד דא, זיל ואימא לון דיחזרון בתשובה, דחייבין אינן קמאי. קם ואחזר להו בתשובה שלימתא, וקבילו עלייהו דלא יתבטלון מאורייתא לעלם, ואחליפו שמא דקרתא, וקארון לה מאתא מחסיא".

באר בפירוש הסולם:

"ר' אחא אזל וכו': ר' אחא הלך לכפר טרשא, ובא שם למלון, התלחשו עליו כל בני העיר, אמרו, אדם גדול בא לכאן נלך אליו. באו אליו, אמרו לו, וכי אינו חס על המגפה. אמר להם מהו. אמרו לו, שכבר יש שבעה ימים שמגפה שורה בעיר, וכל יום היא מתחזקת ואינה מתבטלת".

"אמר להו וכו': אמר להם נלך לבית הכנסת ונקבש רחמים מהקב"ה. עוד שהיו הולכים,

באו אנשים ואמרו להם פלוני ופלוני מתו, פלוני ופלוני נטים למות. אמר להם ר' אחא, אין עתה העת לעמוד כך כי השעה דוחקת".

"אבל אפרישו וכו': אלא הפרישו מכם ארבעים אנשים, מאלו הכשרים ביותר, ויתחלקו עשרה עשרה לד' חלקים ואני עמכם. עשרה לזוית זו של העיר ועשרה לזוית זו של העיר וכן לד' זויות של העיר. ותאמרו, ברצון נפשכם הענין של קטורת הסמים. אשר הקדוש ברוך הוא נתן למשה. וענין הקרבנות תאמרו ג"כ עמו". [פירוש

הסולם מאריך בדברים שבנסתר].

"עבדו כן וכו': עשו כן שלשה פעמים, ועברו בכל העיר אל ארבע זויות, ואמרו כן. לאחר כך אמר להם נלך לאלו שהגיעו למות, והפרישו מכם אנשים שיבואו לבתיהם, ויאמרו כזה שאמרנו, וכאשר תשלימו תאמרו אלו הפסוקים: ויאמר משה אל אהרן קח את המחטה וגו', ויקח אהרן וגו', ויעמוד בין המתים וגו'. וכן עשו. ונתבטלה המגפה מהם".

"שמעו ההוא קלא וכו': שמעו קול שאמר הסתרה הסתרה הראשונה המתיקו למעלה, שהרי דין השמים אינו שורה כאן, כי הם יודעים לבטל אותו". [פירוש הסולם מאריך

בדברים שבנסתר].

"חלש לבו של ר' אחא, נתנמנם, שמע שאמרו לו כאשר עשית זאת עשה זאת. לך ואמור להם שיחזרו בתשובה, כי חוטאים המה לפני. קם והחזיר אותם בתשובה שלמה. וקבלו על עצמם שלא יתבטלו מתורה לעולם, והחליפו שם העיר, וקראו אותה מאתא מחסיא. על שם שהקב"ה חס עליהם". [מאריך בדברים שבנסתר].

חבל נחלתו

"וענין הקטרת הוא ענין גדול לבטל כל נגע וכל פגע רע. כמו שהביא הזהור פרשת ויקרא שהוא משבר הקליפות ומונע ממנו יצה"ר וז"ל (כל מאן דאסתכל וקרי בעובדי דקטר' בכל יומא ישתזיב מכל מלין דחרישיא ומכל פגעין בישין ומהרהורא בישא וממותנא ולא יתזק כל ההוא יומא ובלבד דיכוין ביה²) הנה בדבר נקל יכול אדם להנצל מכמה ענינים גדולים סוף סוף יהיה קורא אותו בכוונה ובדעת שלמה. עוד שם וז"ל (א"ר שמעון אי בני נשא הוו ידעין כמה עילאה איהו עובדא דקטרת קמי קב"ה הוו נטלי כל מלה ומלה מניה והוו סלקי ליה עטרה לרישא וכתרא דדהבא ומאן דאישתעי ביה בעי לאסתכלא בעובדא דקטרת יכוין ביה בכל יומא ואית ליה חולקא בהאי עלמא ובעלמא דאתי ויסתלק מותנא מניה ומכל עלמא וישתזיב מכל דינין דהאי עלמא מסטרין בישין ומדינא דגיהנם דמלכו אחרא³) ע"כ".

"החושש עליו ועל נפשו ראוי להשתדל בכל עוז בענין הזה ולכתוב כל ענין הקטרת בקלף כשר בכתיבת אשורית ולקרות אותו פעם אחד בבקר ובערב בכוונה גדולה. ואני ערב".

מי שיכול לכתוב על קלף ודאי שראוי שיעשה זאת ולאומרו (כך גם בתפילת הבן איש חי שלח להם את תפילתו בכתב סת"ם על

מן המעשה הזה ניתן ללמוד שלאמירת פיטום הקטורת בכוונה יש חשיבות גדולה להציל ולעצור מגיפה.

כך נאמר במכתב בס' מאה שערים (מכתבי אדמורי חב"ד, מכתב י', עמ' 40 המשיב ר"ל אחי האדמו"ר הזקן) מדברי אדמו"ר הזקן לקהילה שהיתה בה מגיפה:

"נכון ללמוד בכל בהכ"נ או כאו"א בביתו פ' קטרת עם פירש"י (בל"א צו פאר טייצין) היינו בפ' תצוה מן ועשית מזבח בו' עד סוף. בפ' תשא פרשה א' פסוק כ"ב עד סוף ל"ח. ובפ' קרח סי' ט"ז מפסוק ל"א עד והמגפה נעצרה. גם לקרות פרשיות הנ"ל שנים מקרא ואחד תרגום. גם מי שאפשר לו ללמוד ברמב"ם ח"ב מענין הקטרת מפ"ג להל' תמידין עד סוף הלכה י"א. והש"ת ברוב רחמיו וחסדיו יסיר כל מחלה מאתם ומעלינו ומכל אחב"י אכ"ר. ולהרבות בצדקה כן צדקה לחיים".

וכן במכתב של הבן איש חי למש' ששון בבומבי משנת תרנ"ג שלח תפילה מיוחדת למקובלים המבוססת על פיטום הקטורת. (התפרסם במרשתת במגיפת הקורונה).

ג. מעלת אמירת פיטום הקטורת

כתב בספר סדר היום (סדר עבודה):

2. פירוש הסולם: "מלה דא גזרה וכו': דבר זה, גזרה עומדת לפני הקדוש ברוך הוא, שכל מי שמסתכל וקורא בכל יום מעשה הקטרת, ינצל מכל הדברים הרעים והכשפים שבעולם. ומכל פגעים רעים, ומהרהור רע, ומדין רע, ומות, ולא ינזק כל יום ההוא, כי אין סטרא אחרא יכולה לשלוט עליו. וצריך שיכון בו.

3. פירוש הסולם: "אר"ש אי בני וכו': א"ר שמעון, אם בני אדם היו יודעים, כמה עליון הוא מעשה הקטרת לפני הקדוש ברוך הוא, היו לוקחים כל מלה ומלה ממנו, והיו מעלים אותה עטרה על ראשם, ככתר של זהב. ומי שמשדל בו, במעשה הקטרת. צריך להסתכל בו. ואם יכוון בו בכל יום, יש לו חלק בעולם הזה ובעולם הבא, ויסתלק מיתה ממנו ומעולם, וינצל מכל דינין שבעולם הזה, מצדדים רעים, ומדין של גיהנם, ומדינה של מלכות האחרת.

קלף), ועל כולנו מוטל לומר מעשה הקטורת. לפחות פעם ביום בכוונה. כך כתב בבית אלוקים למבי"ט (שער התפילה פרק טז):

"וראוי לירא וחרד דבר השם לכבות גחלת המגפה בצדקה המצילה ממות. ותשובה ומעשים טובים, ויחשוב בעצמו כשעבר כבר חמת המגפה שאולי הוא היה מאותם שנגזר עליהם מיתה אם לא היו בורחים מהמדינה והושם גלותו וטלטולו חלף מיתתו, ובתוך זמן המגפה יחוש שמא הוא מאותם שנגזר עליהם מיתה אף אם ינוסו או יתחבאו, וירבה בתפלה וצדקה ותחנונים לפני האל יתברך בתשובה ומעשים טובים, ואומרים בכל יום פטום הקטורת בקר וצהרים כי הוא מסוגל לענין הדבר, וכמו שמצינו (שבת פ"ט) כשעלה משה למרום שכל א' מהמלאכים מסר לו דבר שנא' עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם, ואף מלאך המות מסר לו דבר שנאמר (במדבר י"ז) ויתן את הקטורת ויכפר על העם וגו' ואי לאו דיהב ליה מנא הוה ידע, וכיון שהקטורת מכפר על העם בזמן המגפה, כמו כן קריאתו יועיל, על דרך (הושע י"ד) ונשלמה פרים שפתינו, ויש בו רמז בענין החלבנה המעורבת בשאר עשרת הסממנים עם היות ריחה רע ושאר הסממנים ריחם טוב, ויש בטבע נדיפת ריחם לבסם ריח הרע שבחלבנה עד שיהא ריחו טוב כמותם, וזה רמז למלאך המות שהוא דמיון החלבנה והוא מתערב לקהל שיש ביניהם דבר של קדושה להזיקם, וכשהם טובים וישרים בלבותם ושבים בתשובה שלימה אין מלאך המות יכול לשלוט בהם אלא הם שולטים בו עד שמלאך הרע בעל כרחו עונה אמן, כמו

החלבנה שאין כח בטבעה להוציא ריחה הרע בהיותה מעורבת עם שאר סממני הקטורת העשרה, ולכך ראוי להיות האדם זריז ונשכר בהתפללו ברבים כי הם מוכנים לינצל מחמת הדבר, כי מלאך המות בין עשרה מישראל צדיקים הוא דמיון החלבנה בסממני הקטורת שאין לה יכולת להבאיש ריחה כנזכר".

"ולחשיבת הקטורת נזכר מעשהו בתורה בפרשה כי תשא בכלל מעשה המשכן אצל פרשת שקלים להורות כי הוא קיומו והעמדתו, כי כמו שהשקלים הם מכפרים במנין שלא יהא בהם נגף כמו כן הקטורת, ואם לא נזהרו ובא הנגף ח"ו, תעצר המגפה בעשייתו, ומה שלא הקטירו קטרת במעשה פנחס מפני שכבר פירש האל יתברך מה שיעשו על השבת חרון אפו והוא ענין הוקעת העם, וכן בדבר שהיתה בימי דוד היתה ע"פ נביא לדוד, ולא היה יכול לתקן כי אם ע"פ האל יתברך, אבל מכיון שמצינו שנעצרה המגפה בעשיית הקטורת ע"י אהרן נראה שהוא דבר נמסר למשה בשמים". "ואפשר כי בזמן המקדש כשהיה הווה ענין המגפה שהיה כ"ג מקטיר קטרת לכפר על בני ישראל לבד קטרת בקר וערב ולא היתה ביאה ריקנית אלא לצורך עדת בני ישראל, וכשתקן דוד המלך ע"ה מאה ברכות בכל יום על שאמרו לו שהיו מתים בכל יום ק' אנשים והיה הענין כעין מגפה, לא תקן שיקטרו הקטרת לפי שראה שהיו מצומצמים ק' בכל יום לא פחות ולא יותר חשב כי לא נפל הענין על צד הקרי וההזדמן, ולכך נתן אל לבו לתקן ק' ברכות שמצא סמך מה"ת מה ה' אלהיך שואל מעמך אל תיקרי מה אלא מאה, ובנביאים (ש"ב כ"ג) נאום הגבר הוקם ע"ל, ובכתובים

חבל נחלתו

ויש רמז במנינם ליודעים חן".
וכן כתב הרב חיד"א במחזיק ברכה
(או"ח סי' קלב ס"ק ו):
"ויש לומר פטום הקטורת וכו' כל מאן
דאסתכל וקרי בכל יומא פרשתא דקטרת
ישתזיב מכל מילין בישין חרשין דעלמא
ומכל פגעין בישין ומהרהורא בישא ומדינא
בישא וממותנא ולא יתזק כל ההוא יומא
דלא יכיל סט"א לשלטאה עליה ואצטרין
דיכוין ביה זהר הקדוש ח"ב דף ריח' ע"ב
ועוד האריך ע"ש וכבר רמזתי בברכי יוסף
ואתה בן אדם פקח עיניך לכוין באמירת
הקטרת לא להנאתך כי אם לעשות נחת
רוח ליוצרך כי מתוקף תועלותיו נודע שיש
נחת רוח לה' יתברך".
ועי"ע זוהר (כרך ב [שמות] פרשת ויקהל דף
ריח ע"א - ריט ע"א) וצפורן שמיר (לרב
חיד"א, סימן ב אות יד).

(תהלים קכ"ח) הנה כ"י כ"ן יבורך גבר. אבל
בלי ספק שאפי' קריאת הקטרת מועיל
בזמן המגפה כמו שנזכר. ונוהגים ג"כ לומר
פסוק ויאמר אליהם ישראל אביהם ג"פ
סמוך לקטרת לרמוז שם בן ע"ב, ולמה
שהזכר בו מעט צרי והוא הראשון מסממני
הקטרת, ושלשת הפסוקים המועילים בכל
צרה והם ה' צבאות עמנו וגו' ה' צבאות
ה' הושיעה וגו' והם סופי ג' מזמורים
מיוחדים לתפלה, ובירושלמי (ברכות פ' אין
עומדין) אמרו ר' חזקיה בשם רבי יוחנן אמר
לעולם אל יהא פסוק זה זז מתוך פיך ה'
צבאות עמנו וגו' רבי יוסי בשם רבי יוחנן
וחברי' ה' צבאות אשרי אדם בוטח בך,
ומפני כי ה' הושיעה הוא סוף מזמור
כמותם והוא מזמור יענך ה' ביום צרה
(תהלים כ') המסוגל לכל צרה אנו אומרים
אותו גם כן, גם כי לא נזכר שם בירושלמי,

סימן נו

תבעל להגמון ומעשה יהודית ביון או באדום

שאלה

ואתיין לידי סכנה". לא כתוב מתי היתה
הגזירה.
אמנם בירושלמי (כתובות פ"א ה"ה) על
המשנה: "האוכל אצל חמיו ביהודה שלא
בעדים אינו יכול לטעון טענת בתולים מפני
שהוא מתייחד עמה".

נאמר בגמרא: "בראשונה גזרו שמד
ביהודה שכן מסורת להם מאבותם **שיהודה**
הרג את עשו דכתיב [בראשית מט ח] ידך
בעורף אויבך. והיו הולכין ומשעבדין בהן
ואונסין את בנותיהן וגזרו שיהא
איסטרטיוס בועל תחילה התקינו שיהא
בעלה בא עליה עודה בבית אביה שמתוך

באלו שעבודים בארצנו מצאנו את
הגזרה של תבעל להגמון תחילה ועמו
סיפור יהודית?

תשובה

א. בכתובות (ג ע"ב) "ומסכנה ואילך, נהגו
העם לכנוס בשלישי, ולא מיחו בידם
חכמים". **ומסבירה**: "אמר רבה, דאמרי:
בתולה הנשאת ביום הרביעי, תיבעל להגמון
תחלה. האי סכנה? אונס הוא! משום
דאיכא צנועות, דמסרן נפשיהו לקטלא

סימן נו – תבעל להגמון ומעשה יהודית ביון או באדום

ועל זה נהגו לאכול גבינה בחנוכה". וכן בסמ"ג (עשין, עשה דרבנן ה).

וכן הביא תוספות (מגילה ד ע"א): "שאף הן היו באותו הנס – פירש רשב"ם שעיקר הנס היה על ידן בפורים על ידי אסתר בחנוכה על ידי יהודית"... ותוס' דוחה דבריו שאין הן עיקר הנס, אולם לא דוחה את הקשר בין מעשה יהודית לחנוכה. וכדברי תוס' כתב הריטב"א (מגילה ד ע"א). באר בספר המנהיג (הלכות מגילה עמוד רמט): "וכן חייבו' בנר חנוכה, שהנס בא ע"י יהודית מבנות חשמונאי, וכן חייבו' בד' כוסות שבשכר צדקניות שבדור נגאלו ישראל' ממצ' כדאל' בפ' המקנה, ושלום".

ובפירוש סידור התפילה לרוקח (עמ' תשיז-תשיח) מביא את סיפור יהודית (ומיחסו לאשה בשם חנה) ומבאר בו את על הנסים היינו ההצלה היתה מיוון ולא מפרס ולא מאדום.

וכ"כ ביוסף אומץ (ח"א דיני חנוכה סימן תתרפב): "כתב הר"ן בפרק במה מדליקין דיש לאכול גבינה בחנוכה זכר לנס אליפורני שהאכילה אותו יהודית גבינה לשיכרותו וחתכה ראשו".

וכן נזכר באורחות חיים (ח"א הלכות חנוכה אות יב), ספר כלבו (סימן מד), ספר אבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם). והביא את המנהג לאכול מאכלי גבינה אף הרמ"א בדרכי משה הקצר (אור"ח סי' תרע).

וכתב בערוך השולחן (אור"ח סי' תרע ס"ח): "אך הנשים נוהגות שלא לעשות מלאכה כל זמן שהנרות דולקות ואין להקל להם [טור] דקצת מנס חנוכה נעשה ע"י אשה בעת שגזרו שכל נשואה תבעל לטפסר תחלה כדפירש"י בשבת [כ"ג. ד"ה הין].

שהיא יודעת שאימת בעלה עליה עוד היא נגדרת מכל מקום אין סופה להיבעל מאיסטרטיוס אנוסה היא ואנוסה מותרת לביתה כהנות מה היו עושות מטמינות היו ויטמינו אף בנות ישראל קול יוצא ומלכותא שמעה ואילין ואילין מתערבבין מה סימן היה להן קול מגרוס בעיר משתה שם משתה שם אור הנר בברור חיל שבוע בן שבוע בן אף על פי שבטל השמד המנהג לא בטל".

נראה מהירושלמי שהגזירה היתה במלכות אדום שכן כל הגזירה היא של אדום (=עשו) ולא לפני כן. בשני התלמודים לא מקושר לגזירה סיפור הצלה.

ב. אמנם מצאנו שכבר בימי יוונים היתה גזירה על בנות ישראל כאמור בשבת (כג ע"א): "דאמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס".

פרש רש"י (שבת כג ע"א): "היו באותו הנס – שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה, ועל יד אשה נעשה הנס".

וברמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"א): "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות"...

וכן בר"ן על הרי"ף (שבת י ע"א): "שאף הן היו באותו הנס. שגזרו יונים על כל הבתולות הנישואות שיבעלו להגמון תחילה וע"י אשה נעשה נס דאמרינן במדרש דבתו של יוחנן האכילה לראש האויבים גבינה לשכרותו וחתכה את ראשו וברחו כולם

חבל נחלתו

שנים לפני כן.

וז"ל אברהם כהנא בכתיבתו על מטרת הספר:

"ידענו כי בימי קדם היו הרבה מן היהודים עושים יום טוב של יהודית אם ביום מיוחד אם בתוך ימי החנוכה וכן כתב הירונימוס במאה השלישית לסה"נ בסוף התרגום הלטיני של ספר יהודית שעשה וזה לשונו: 'יום נצחון ההוא נמנה בתוך הימים הטובים ליהודים מן היום ההוא ועד עתה וכן היה המנהג בהרבה קהלות בימי הבינים'. ובהיות הדבר כן הדעת נותנת כי ספר יהודית כתבו המחבר לצורך יום טוב של יהודית זאת אומרת שאם היו היהודים כבר עושים יום טוב של יהודית שיהיו קוראים בו בספר הזה כדי לכוון את לבם לעשות את היום כראוי דווקא כמו שקוראים מגלת אסתר בפורים, ומגלת אנטיוכוס בחנוכה. ואם לא היו כבר עושים יום טוב זה לעוררם לעשותו"...

ד. לסיכום, נראה שיש כאן חזרה על אותה גזירה והצלה ע"י אשה חשובה מישראל, וקשה להוכיח מבחינה מעשית האם כל האירועים קרו במלואם או שיד הסופר הוסיפה כמה קוים ותיאורים.

ועוד בהמשך הזמן נעשה נס ע"י יהודית שהשקתה את האויב חלב ועל סמך זה יש מדקדקין לאכול גבינה בחנוכה אף שלא היה זה בזמן נס חנוכה".

ונמצא המעשה באוצר מדרשים (אייזנשטיין, יהודית עמוד 204).

עולה כי הן רש"י והן הרמב"ם ושאר הפוסקים מוסרים לנו שהיתה גזרה בזמן החשמונאים של נשואה שתבעל לטפסר. אמנם במעשה 'יהודית' כפי שמופיע בספרים החיצוניים לא נזכרה גזירת תיבעל להגמון (עד כמה שהצלחתי לחפש).

ג. ב'מעשה יהודית', המופיע בספרים החיצוניים, כתוב שהצורר הוא נבוכדנצר ושלוחו הוא הולופרניס, ואברהם כהנא שהוציא את ספרים החיצוניים (ה"ב עמ' שמש ואילך) טוען שהמדובר על מלכות פרס ולא על מלכות יוון, ומביא לכך כמה ראיות מתוך סיפור יהודית, ממנהגים שהיו קיימים רק במלכות פרס ולא במלכויות אחרות.

לפי דברי אברהם כהנא עולה שמעשה יהודית היה עוד לפני חנוכה מבחינה כרונולוגית, אע"פ שהראשונים משייכים אותו לחנוכה, והוא התרחש כמה מאות