

# חבל נחלתו

מאמרים ותשובות  
בדיני תורה

חלק שמונה עשר

מאת

יעקב

בן לאבי-מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

חבל נחלתו

לרפואתה השלמה של אחותי  
אל נא רפא נא לה

פרטי המחבר:

מספר פלפון: 054-6672712

דוא"ל: emuna54@017.net.il

\* \* \*

לעילוי נשמות

אחינו ואחיותינו הקדושים

**שנהרגו בשואה**

ושמם ומקומם לא נודע

הרנינו גוים עמו

כי דם עבדיו יקום

ונקם ישיב לצריו

וכפר אדמתו עמו

## חבל נחלתו

### תוכן העניינים

5	.....	הקדמה
11	.....	הסכמות וברכות
<b>אורח חיים</b>		
15	..... ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד – בלחש	סימן א
28	..... קיום מצוה עוברת במחיצת המת	סימן ב
35	..... ותערב לפניך עתירתנו	סימן ג
43	..... כתובת קעקע על זרוע כהן	סימן ד
46	..... קביעות סעודה על פחות מכזית פת	סימן ה
53	..... מעשה שבת במקום מצוה	סימן ו
61	..... טחינה על חציל חם בשבת	סימן ז
65	..... מוקצה דנולד בימינו	סימן ח
70	..... שכירת רשות מן המשטרה לצורך ערובי חצרות	סימן ט
75	..... ראש חודש בתקופת המקרא	סימן י
81	..... חייל בכור שהגיע ל'סיום' בקדיש	סימן יא
82	..... תיקון ליל שבועות	סימן יב
94	..... יום טוב שני של גלויות לבן א"י בחו"ל	סימן יג
103	..... חליבת פרות בשכר בחול המועד	סימן יד
107	..... חמר מדינה בתשעת הימים	סימן טו
112	..... סימני ראש השנה	סימן טז
	חיוב קידוש בשותה קפה אחרי שחרית ולפני	סימן יז
117	..... התקיעות	
124	..... וידוי יום הכיפורים	סימן יח
131	..... קדושה וקדושה רבה	סימן יט
141	..... נטילת לולב ע"י כלי	סימן כ
144	..... שמונה פסוקים אחרונים בתורה יחיד קורא אותם	סימן כא
153	..... פורים בטבריה ובשאר מקומות מסופקים	סימן כב
<b>יורה דעה</b>		
162	..... ברכה על שחיטת טריפה	סימן כג
165	..... הסתכנות שלא לצורך	סימן כד
171	..... איזהו נחש	סימן כה
183	..... בריתי שלום – וא"ו קטיעא	סימן כו
191	..... כ"ד כתבי הקודש	סימן כז
199	..... כל הקורא לאברהם אברם	סימן כח

## חבל נחלתו

208	..... החזרת עזרא ונחמיה לשני ספרים	סימן כט
211	..... ענף שהשתרש	סימן ל
215	..... קטיף פאה בכלי	סימן לא
217	..... פאה בדלית ובדקל	סימן לב
221	..... קטנים בפאה ובשאר מתנות עניים	סימן לג
226	..... כפיה על מצות פאה	סימן לד
	פרי שנקטף לשם מלאכה ולא לאכילה – דינו לתרומות	סימן לה
238	..... ומעשרות	
240	..... חילול מעשר שני באקראי על סוכר	סימן לו
242	..... ביעור בשביעית ע"י הפקר	סימן לז
247	..... מכירת בכור חי בהבלעה	סימן לח
252	..... אבל בערב פסח לאחר שבעה וקודם שלשים	סימן לט
255	..... שימוש במנעל המת	סימן מ
258	..... מחיקת כתב שעל גבי מצבה	סימן מא
<b>אבן העזר</b>		
262	..... שבע ברכות תחת החופה ברמקול	סימן מב
266	..... קול באשה ערוה	סימן מג
268	..... רוב בעילות אחר הבעל בפרשת המקלל	סימן מד
<b>חושן משפט</b>		
272	..... סדר תשלום חובות למלווים	סימן מה
276	..... גדר חיה שהתפשטה לחצר חברו	סימן מו
279	..... עלי שלכת הנופלים לחצר חברו	סימן מז
281	..... שכיר שהזיק	סימן מח
286	..... דרך התשלום בתאונה	סימן מט
289	..... באיזה עבד שמים חבלות של אדם באדם	סימן נ
295	..... שלוליתו של נהר בידי אדם	סימן נא
<b>קודשים</b>		
299	..... מעקה בבית המקדש ובמזבח	סימן נב
305	..... אימון ותרגול קרבן פסח ע"י שחיטת טריפה	סימן נג
309	..... פסח מצרים	סימן נד
319	..... פסח שני קרבן יחיד או קרבן ציבור	סימן נה
323	..... קרבנות שקרבו במדבר	סימן נו
336	..... האם סבור שמוותר חייב בקרבן חטאת	סימן נז
339	..... כיפה בראש כהן גדול	סימן נח

## הקדמה

לפני התקיעות אנו אומרים: "יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה". בפירושו של ר' אברהם בן הגר"א מפרש כך: "קראה נחלתנו, להיותה נחלה נערכת אלינו, והיא תאבד מעלתה מבלעדינו כאשר אנו גולים מעליה וכן אנו מבלעדה. ואמר את גאון יעקב כי אם תחשבו שיש ארצות אחרות יותר מרוממות ומשופעות בזהב טוב ובדולח ואבן השוהם כמו ארץ חוילה, אמר דוד המלך ע"ה מי גדול לנו מיעקב אשר בעינו לא היתה ארץ טובה ממנה כי אהב אותה בחייו ובמותו, כי אפילו לראות את בנו יוסף אשר אהב מכל בניו ונתמנה למלך לא היה רוצה ללכת, אם לא נאמר לו אל תירא מרדה מצרימה וגו', ובמותו אמר אל נא תקברני במצרים, וא"כ בה נתגאה יעקב ונתעלה והוא אשר אהב אותה סלה. כ"מ שנאמר נצח סלה ועד אין לו הפסק לעולמים".

אנו עדיין לא הגענו למדרגת נחלה בארץ ישראל, ובמוסדות המדינה והמערכות הכלליות מוכנים כבי' לחלק את ארץ ישראל וליתנה לגויי הארץ. מסופר במסכת תמורה (טז ע"א): "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן, אמר לו ליהושע: שאל ממני כל ספיקות שיש לך! אמר לו: רבי, כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר? לא כך כתבת בי ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל? מיד תשש כחו של יהושע, ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספיקות, ועמדו כל ישראל להרגו. אמר לו הקדוש ברוך הוא: לומר לך אי אפשר, לך וטורדן במלחמה, שנאמר ויהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' וגו'".

נראה שאין השכחה המתוארת בגמרא מקרה, אלא היא מצב עצמי מוכרח מצד קיום התורה בארץ ישראל. במדבר, התורה בקיומה בפועל היא רובה בבחינת דרוש וקבל שכר, קיומה מצומצם מאד, תקופת המדבר היתה נצרכת כדי לחנך את עם ישראל כולו בעת שאין לו שום דאגות נוספות פרט ללימוד התורה. אבל עם הכניסה לארץ ישראל כל עם ישראל משנה מצב: מעם של לומדי תורה, לעם שיש לו ארץ והוא צריך לעובדה ולשומרה בהתישבות בארץ ושמירה על גבולותיה ועם זאת לקיים את התורה בכל מדרגותיה מהמערכות הציבוריות של מקדש ומלכות עד המערכות הפרטיות שבכל בית ושדה, וא"כ כל לימוד התורה וחדירתה עד לקיום היום-יומי היו צריכים להילמד מחדש.

בהמשך הגמרא מלמדת: "אלף ושבע מאות קלין וחמורין, וגזירות שוות, ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה. אמר רבי אבהו: אעפ"כ החזירן

## חבל נחלתו

עתניאל בן קנז מתוך פלפולו, שנאמר – וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב (הקטן ממנו) [ויתן לו את עכסה בתו לאשה]”.

התורה לא אבדה ומה שלא ניתן להשלמה בנבואה, ניתן להשלמה בחכמה שחכם עדיף מביא כאמור בב”ב יב ע”א. אולם כל תקופת השופטים עם כל סיבוכיה ויסוריה עד המלכות היא תוצאה של המעבר לקיום התורה בארץ ישראל.

בתנא דבי אליהו (אליהו רבה פרשה יב) נאמר במדרש: “ושמא תאמר אותן שבעים אלף שנהרגו בגבעת בני בנימין מפני מה נהרגו, היה להן לסנהדרין גדולה שהניח משה ויהושע ופינחס בן אלעזר עימהם, שיקשרו חבלים של ברזל במתניהם, ויגביהו (בגדים) [בגדיהם] למעלה מארכובותיהם, ויחזרו בכל עיירות ישראל, יום אחד בבית אל, יום אחד לחברון, יום אחד לירושלים, וילמדו את ישראל דרך ארץ, בשנה בשתים בשלש, עד שיתישבו ישראל בארצם, יתגדל ויתקדש שמו של הקדוש ברוך הוא בעולם כולו שברא מסוף העולם ועד סופו, הן לא עשו כן, אלא כשנכנסו לארצם כל אחד ואחד נכנס לכרמו ולינו ולשדהו, אמר, שלום עליך נפשי, כדי שלא להרבות את הטורח, ושנו חכמים במשנה, הוי (מעט עוסק ועוסק) [ממעט בעסק ועוסק בתורה], והוי שפל רוח בפני כל אדם [ואם בטלת מן התורה יש לך הרבה בטלים כנגדך] (אבות פ”ד מ”י), וכשעשו בגבעת בני בנימין דברים מכוערין ודברים שאינן ראויין, באותה שעה ביקש הקדוש ברוך הוא להחריב את כל העולם כולו, אמר לא נתתי תורתי לאילו (לא) [אלא] שיקראו וישנו בה וילמדו הימנה דרך ארץ אלא לא כך כתבתי בתורתך אף על פי שאין בהן דברי תורה אלא מדרך ארץ ורדפו מכם חמשה מאה (ויקרא כ”ו ח), אבל אם תעשו את התורה ותעדיפו עליה, אחד מכם ירדף אלף ושנים ינוסו רבה (דברים ל”ב ל’), לפיכך נתקבצו ויצאו למלחמה ונהרג מהן שבעים אלף, ומי הרג את כל אילו, אמרו, לא הרג אותן אלא סנהדרי גדולה שהניח משה ויהושע ופינחס בן אלעזר הכהן”.

במקום שאין הדרכה של תורה נכנסים כל מיני דרכים זרות ושיטות רוחניות מקולקלות עד כדי עבודה זרה וגלוי עריות.

אף בדורנו, השיבה לארץ ישראל בדורות האחרונים גורמת לצורך בשינויים גדולים מאד בדרכה של תורה. התורה צריכה להקיף את כל מערכות החיים, החיים הציבוריים והחיים הפרטיים, בצבא בערים ובחקלאות והיא צריכה להילמד בכל מערכות החינוך ולהיות הבסיס היחידי עליו נשענת מערכת המשפט. אולם כשם שלאחר כיבוש א”י נמשכה תקופת השופטים עד להעמדת מלכות

והמשך בניית בית המקדש, כן בדורנו נכנסות כל הדרכים הזרות שישראל הביא מארצות הגויים ומשבשות את קיום התורה בכל מערכות החיים. אף השואה האימה שהכריחה את יהדות התורה המעטירה בארצות אירופה גם היא גרמה לריקנות וכניסת שיטות רוחניות מקולקלות מארץ העמים.

אולם כל זאת איננו מרפה את ידינו אנו יודעים ובטוחים שהיד האלוקית שהוציאה את ישראל מארץ העמים ומשיבה אותה לביתם בארץ ישראל תמשיך ותוביל אותנו עד שובנו לבצרון.

וכבר הבטיח לנו הנביא צפניה (ג, יט): "הנני עשה את כל מעניך בעת ההיא והושעתי את הצלעה והנדחה אקבץ ושמתים לתהלה ולשם בכל הארץ בשתם". הצולעה והנידחה מבחינה רוחנית המתבססים על משפטי העמים גם הם ייקבצו לארץ ישראל ושם יהיו לשם ולתהילה. וכן מסיים הפסוק הבא: "בעת ההיא אביא אתכם ובעת קבצי אתכם כי אתן אתכם לשם ולתהלה בכל עמי הארץ בשובי את שבותיכם לעיניכם אמר ה'".

ולכן עפ"י נבואות נביאי הנחמה אנו בטוחים ששעת בושנתנו תעבור מאיתנו ונהיה לשם ולתהילה בכל עמי הארץ בב"א.

נשוב להמשך הסוגיא שם בתמורה.

נאמר בדברי הימים (א' ד, י):

"ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמר אם ברך תברכני והרבית את גבולי והיתה ידך עמי ועשית מרעה לבלתי עצבי ויבא אלהים את אשר שאל".

יעבץ לפי הגמרא הוא עתניאל בן קנז אשר הכה את קרית ספר והוא תיקן בחכמתו את השיכחות שיצאו מהמעבר מדור משה רבינו – דור דעה, לדור באי הארץ.

וכך נדרש בהמשך שם בתמורה:

"תנא, הוא עתניאל הוא יעבץ, ומה שמו – יהודה אחי שמעון שמו. עתניאל – שענאו אל, יעבץ – שיעץ וריבץ תורה בישראל. ומנלן שענאו אל – דכתיב ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמור אם ברך תברכני והרבית את גבולי והיתה ידך (עמדי ועשה מרעתי) לבלתי עצבי ויבא אלהים את אשר שאל. אם ברך תברכני – בתורה, והרבית את גבולי – בתלמידים, והיתה ידך עמדי – שלא ישתכח תלמודי מלבי, ועשה מרעתי – שיזדמנו לי ריעים כמותי, לבלתי עצבי – שלא ישגבני יצה"ר מלשנות, אם אתה עושה כן – מוטב, ואם לאו – הריני הולך לנסיסי לשאול (רש"י: עצבי – משמע לשון עצב והכי אמר לפניו אם אתה עושה לי כך מוטב

## חבל נחלתו

ואם לאו הריני הולך בנסיסי לשאול הריני מת בעצבוני כדמתרגמינן [בראשית לד] ויתעצבו ואיתנסיסו), מיד – ויבא אלהים את אשר שאל. כיוצא בדבר אתה אומר (רש"י: כיוצא בדבר אתה אומר – שכל המוסר עצמו לחזר אחר תורה ממלאין לו שאלותיו): רש ואיש תככים נפגשו (רש"י: ואיש תככים – בינוני שיודע שני סדרים<sup>1</sup> או שלשה שמוסמך בינוני), מאיר עיני שניהם ה' (מאיר עיני שניהם – שאף הרב צריך עדיין לימוד ומלמדו הקדוש ברוך הוא), בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו ואומר לו: למדני תורה! אם מלמדו – מאיר עיני שניהם ה', ואם לאו, עשיר ורש נפגשו עושה כולם ה', מי שעשאו חכם לזה – עושה אותו טיפש, טיפש לזה – עושה אותו חכם, זו משנת ר' נתן".

"ר' יהודה הנשיא אומר: אם ברך תברכני – בפריה ורביה, והרבית את גבולי – בבנים ובבנות, והיתה ידך עמדי – במשא ובמתן. ועשית מרעתי – שלא יהא בי מיחוש ראש ומיחוש אזנים ומיחוש עינים, לבלתי עצבי – שלא ישגבני יצה"ר מלשנות, אם אתה עושה כן – מוטב, ואם לאו – הריני הולך בנסיסי לשאול, ויבא לו אלהים את אשר שאל. כיוצא בדבר (רש"י: כיוצא בדבר כו' – שהמבקש על מזונותיו ועל צרכיו שנזקקין לו מן השמים למלא שאלותיו) אתה אומר: רש ואיש תככים נפגשו מאיר עיני שניהם ה', בשעה שעני הולך אצל בעל הבית ואמר: פרנסני! אם מפרנסו – מוטב, ואם לאו – עשיר ורש נפגשו עושה כולם ה', מי שעשאו עשיר לזה – עושה אותו עני, עני לזה – עושה אותו עשיר".

רבי נתן מפרש את תפילת יעבץ על תורתו שתתקיים בו ותתברך ויוכל ללומדה וללמדה ללא מצרים. רבי יהודה הנשיא מפרשה על צרכי עולם הזה שילכו למישרין אם בבנים ובנות ואם בפרנסה ואם בבריאות הגוף. ועל שניהם נאמר – "ויבא אלהים את אשר שאל".

רש"י בשתי הדרשות של ר' נתן ושל רבי יהודה הנשיא נזקק לפרש את ה'כיוצא בו' אולם מפרשם בשונה זה מזה. בדרשת ר' נתן: "שכל המוסר עצמו לחזר אחר תורה ממלאין לו שאלותיו". ובדרשת רבי: "שהמבקש על מזונותיו ועל צרכיו שנזקקין לו מן השמים למלא שאלותיו".

ונשאלת השאלה מאי כיוצא בו בין תפילת יעבץ לדרישת הפסוק: "רש ואיש תככים נפגשו מאיר עיני שניהם ה' ". הרי אצל יעבץ אין צד שני שביקש ממנו ויעבץ נעתר לו, ולכן מאיר עיני שניהם ה'. חפשתי במפרשים ולא מצאתי תשובה לשאלה.

לאחר חיפוש במקבילות לאותה דרשה מצאתי במכילתא דרבי ישמעאל (יתרו – מסכתא דעמלק סוף פרשה ב):



"ומנין לבני יונדב בן רכב שהם מבני בניו של יתרו, שנ' (דה"א ב נה) המה הקנים הבאים מחמת אבי בית רכב. הם בקשו את הרב ויעבץ בקש חכמה, שנא' (שם א' ד, י): ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמר אם ברך תברכני והרבית את גבולי והיתה ידך עמי ועשית מרעה לבלתי עצבי ויבא אלהים את אשר שאל. אם ברך תברכני, בתלמוד תורה; והרבית את גבולי, בתלמידים; והיתה ידך עמי, שלא אשכח את משנתי; ועשית מרעה, שתעשה לי רעים כמותי; לבלתי עצבי, שלא יעציבני יצר הרע מלעסוק בתורה; ויבא אלהים את אשר שאל, מלמד שנתן לו מה ששאל ולהם נתן מה ששאלו, שנאמר (משלי כט, יג) רש ואיש תככים נפגשו מאיר עיני שניהם ה', ואומר (שם כב, ב) עשיר ורש נפגשו עושה כלם ה'. – הא כיצד, תלמיד ששימש את הרב והרב רוצה להשנותו, מאיר עיני שניהם ה', זה קונה חיי עולם וזה קונה חיי עולם; אבל תלמיד ששימש את הרב והרב אינו רוצה להשנותו, עושה כלם ה', מי שעשה זה חכם סוף יעשהו טפש ומי שעשה לזה טפש סוף יעשהו חכם".

לפי"ז ברור מי הם העניים שבאו לבקש מהרב שילמדם תורה – "ומשפחות ספרים (ישבו) ישבי יעבץ תרעתיים שמעתים שוכתים המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב" (דברי הימים א' ב, נה).

ועל הפסוק בשופטים (א, טז): "ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר יהודה אשר בנגב ערד וילך וישב את העם". מפרש רש"י: "מעיר התמרים – היא יריחו שניתן להם דושנה של יריחו לאוכלה עד שיבנה בית המקדש ומי שיבנה בית הבחירה בחלקו יטלנה כדי שיהא לכל ישראל חלק בבית הבחירה, ונתנו לבני יתרו ת"מ שנה והתלמידים שבהם הניחוה והלכו אצל עתניאל בן קנז הוא יעבץ במדבר יהודה אשר בנגב ערד ללמוד תורה".

"וישב את העם – עם התלמידים היושבים לפניו הוא בקש מאת הקדוש ברוך הוא שיזמין לו תלמידים הגונים שנאמר ויקרא יעבץ לאלהים וגו' וזימן לו החסידים הללו".

עדיין לא מובן לפי"ז ה'כיוצא בו' של רבי יהודה הנשיא בתמורה. במכילתא (שם):

"כיוצא בו אתה מוצא בנותני צדקה, כיצד עני שפשט ידו לבעל הבית ובעל הבית רוצה ליתן לו, מאיר עיני שניהם ה'; אבל עני שפשט ידו לבעל הבית ואין בעל הבית רוצה ליתן לו, עושה כלם ה'. מי שהעני זה סוף שיעשרנו, ומי שהעשיר זה סוף שיעני אותו. – ר' יהודה הנשיא אומר, הרי הוא אומר, ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמר אם ברך תברכני והרבית את גבולי וגו'; אם ברך תברכני, בפריה

## חבל נחלתו

ורביה; והרבית את גבולי בבנים ובבנות; והיתה ידך עמי, במשא ובמתן; ועשית מרעה, חיים שנתת לי, לא יהיה בהם לא חולי מיעים ולא מיחוש עינים ולא מיחוש הראש; לבלתי עצבי, הא אם אין אתה עושה לי כן, הריני יורד כבן סיסי לשאול; ויבא אלהים את אשר שאל, נתן לו מה ששאל".  
ונראה שזה הסדר הנכון. הכיוצא בו של רבי יהודה הנשיא מובא קודם מפני שהוא מושווה לכיוצא בו של בני יתרו – שם בתורה וכיוצא בו בממון – רשות ועשירות בתורה, ורשות ועשירות בממון. ושניהם ביד ה'.  
וה'כיוצא בו' בדרשת רבי יהודה הנשיא בתמורה אינו במקומו. ולדרשת רבי יהודה הנשיא אין כיוצא בו כיון שמפרש את דברי יעבץ בצרכי העולם הזה. יהי רצון שתפילת יעבץ על כל פירושיה יתקיימו בכל מרביצי התורה ולומדיה. הנני מודה לרבש"ע שזיכני לשבת על התורה ועל העבודה, ולהגיע לכרך י"ח בשעה טובה.

הנני מודה מאד לכל הרבנים שעברו על דברי בספרי, על אף שזמנם מצומצם, והם מחסרים מזמנם כדי לעבור על דברי תלמיד.  
הנני מודה לכל השואלים והמקשים שפנו אלי, מהם וממני תסתיים שמעתתא. הנני מודה לאשתי שמסירה ממני הרבה מעול הבית ונותנת לי להגות בתורה ולהשיב לשאלות.  
ומתפלל על כל משפחתי העניפה שכולם יהיו מלומדי תורה ומקימיה כהלכתה. ונהיה כולנו לומדי תורת ה' לשמה. ונזכה בקרוב לשיבת מלכות בית דוד ולבנין בית המקדש בב"א.

יעקב הלוי אפשטיין  
שומריה ת"ו

מרחשוון תשע"ז

## 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

לכבוד הרב יעקב אפשטיין שליט"א  
שומריה  
שלו' רב לאהבי תורתך.  
ושוב זוכים אנו להופעת השנתון שלך "חבל נחלתו" לשנת תשע"ז  
שהפך להיות ב"ה שנתון קבוע.  
אשריך וטוב לך שהנך יושב על התורה ועל העבודה ומברר סוגיות  
בהלכה למעשה מהמקורות בש"ס דרך הראשונים ועד האחרונים  
דבר דבור על אופניו. והנושאים מגוונים מכל תחומי ההלכה.  
יישר חילך לאורייתא להמשיך להגות בתורה ולהפיץ את מעיינותיך  
חוצה לזכות בהם את הרבים.  
הרשה לי להעיר כמה הערות על דבריך\*

ושוב יישר כוחך על שנתונך, ה' יתן לך כוח להמשיך בכך עוד שנים  
רבות ונעימות.

בברכת התורה והארץ  
יעקב אריאל, ר"ג

\* הערות וההוספות 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 בהמחבר ממשיך להפיץ מעיינותיו חוצה גם בחיבור הזה.

ראיתי את גודל ידו לברור נושאים הלכתיים ואקטואליים לאור תורת ישראל בבירור מקיף ומעמיק לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וישר כחו של הרב מחבר שמזכה את הרבים ומאיר עיני חכמים בירור נושאים חשובים לאור תורתנו הקדושה.

ישר כחו של הרב המחבר והשם יזכהו בבריאות גופא ונהורא מעליא, שיפוצו מעיינותיו חוצה לזכות את עיני המעיינים בהם ובהם וחפץ השם בידו יצלח.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

חבל נחלתו

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

בס"ד

חזקי' המלך אמר חי חי הוא יודך.

אף אנו אומרים שכל חי חיי תורה יודה לגאון הרב יעקב  
אפשטיין שליט"א המזכה אותנו כעת בכרך ח"י מכרכי  
ספרו חבל נחלתו, והספרים מלאים וגדושים בדברי תורה  
בכל חלקי התורה. זהו עושר עצום של תורה ופסקי הלכה.

יברך הקב"ה את הרב הכותב שיוסיף להרביץ תורה  
בישראל עד מלאה הארץ דעה בב"א.

כעתירת תלמידו מפי ספריו

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

## ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד – בלחש

### א. מקור האמירה בקריאת שמע

כתב האבודרהם (דיני קריאת שמע):  
"גרסינן בפסחים ב' מקום שנהגו (נו, א) מאי טעמא מוספינן בשכמל"ו דאמר ר' שמעון בן פזי (ברא' מט, א) ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים. וכתביב (שם מט, ב) הקבצו ושמעו וגו'. בקש יעקב לגלות לבניו קץ הימים ונסתלקה ממנו שכינה אמר ח"ו שמא יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל וכיצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו שמע ישראל, פירוש אבינו ה' אלהינו ה' אחד כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

"פירוש זה אמרו פעם שנית ושמעו אל ישראל אביכם, כלומר מאחר זה שהוא ברוך שם כבוד מלכותו יהא קבלה בידכם וענו כלם ואמרו כן. אמרי רבנן היכי נעביד נמריה לא אמריה משה לא נמריה אמריה יעקב התקיניו שיהו אומרים בשכמל"ו בחשאי".

"ואמרינן באלה הדברים רבה: למה ישראל אומרים בשכמל"ו בלחש בשעה שעלה משה למרום גנבו מן המלאכים<sup>1</sup> ולמדו

### שאלה

האם מותר לומר ולשיר את המשפט 'ברוך שם כבוד... ועד' בקול או שצריך לאומרו רק בלחש?

### פתיחה

בקריאת שמע שאנו קוראים פעמיים ביום כמצוה מן התורה ועוד פעמיים כהלכה ומנהג – ב'קריאת שמע קטנה' לפני שחרית אנו מוסיפים לפי סידור חז"ל את המשפט: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. משפט זה אינו מופיע בתנ"ך, וודאי שאינו מופיע בין הפסוק הראשון בקריאת שמע לבין הפסוק השני.

ובכ"ז תקנת חז"ל היא לאומרו בין שני פסוקי התורה בתוך פסוקי קריאת שמע. המנהג לאומרו בלחש. משפט-פסוק זה הוצמד גם לסוף תפילת 'אנא בכח' ונאמר גם ביום כיפור מספר פעמים (בקול ויבואר להלן), כמו"כ הוא נאמר לאחר ברכה שהיא ספק לבטלה.

השאלה היא: האם חיוב אמירתו בלחש הוא דוקא בקריאת שמע או גם בכל הפעמים האחרות שמזכירים משפט-פסוק זה. נדון בכלל האמירות של משפט-פסוק זה וננסה לברר שאלה זו.

1. כך נאמר בבראשית רבה (פרשה סה ס"א): "ומה היא בעמדם בא עם דם, בשעה שישראל אומרינן שמע ישראל המלאכים שותקין ואחר כך תרפינה כנפייהן ומה הן אומרינן ברוך כבוד ה' ממקומו וברוך שם כבוד מלכותו, רבי לוי אמר (איוב לח) ברן יחד ככבי בקר ויריעו כל בני אלהים מה שזרעו של יעקב שנמשל לכוכבים מקלסין דכתיב בהון (דניאל יב) ומצדיקי הרבים ככוכבים, ואח"כ ויריעו כל בני אלהים אלו מלאכי השרת מה הן אומרינן ברוך שם כבוד מלכותו, ר' שמואל

## חבל נחלתו

לישראל. אמר ר' שמואל בר נחמני משל לבן בתו של מלך שהיתה לו בת בתולה והיתה רואה בגדים נאים ואומרת לו קח לי הבגדים הללו והיה לוקח לה. פעם אחת נכנס לפלטרין של מלך וראה קוזמירון של מטרונה שם. פי' בגד נאה וחשוב. מה עשה גנב אותו ובא ונתנו לבתו. התחיל מצוה אותה ואומר לה כל הבגדים שלקחתי לך לבוש אותם בפרהסיא אבל קוזמירון זה גנוב הוא אל תלבשי אותו אלא מן הדלת ולפנים. כך אמר משה לישראל כל המצות שנתתי לכם ממה שקבלתי מהקב"ה אבל השם הזה שאני נותן לכם הוא ממה ששמעתי ממלאכי השרת שבו הם משבחים להקב"ה ונטלתי אותה מהן לכך תהיו אומרים אותו בלחישתה. **ולמה אומרים אותו ביה"כ בפרהסיא, לפי שהם כמלאכים לובשים לבנים ולא אוכלים ולא שותים ואין בהם לא חטא ולא עון.**

נראה משני המקורות שהביא האבודרהם שאומרים בשכמל"ו בחשאי, במקור הראשון מפסחים משמע שדוקא בקריאת שמע, במקור השני לא מפורש מתי אמירתו, ועם זאת נראה מההשוואה ליו"כ שהמדובר בבשכמל"ו הנאמר בק"ש.

### ב. כונת אמירת בשכמל"ו

כתב הפרישה (או"ח סי' מו אות כה) לגבי קריאת שמע קטנה שאומרים קודם הקרבנות, על רבי יהודה החסיד שאף בק"ש קטנה היה מזכיר בשכמל"ו: "היה

רגיל לומר אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (=ריה"ח החסיד). כלומר דכשאינו אנו אומרים אלא שמע ישראל לבד נראה שאינו אלא סיפור דברים שאומרים ישראל כשמיחדים את שמו, אבל כשאומר בשכמל"ו נראה שהוא מכין עכשיו ליחד השם ומשום הכי אומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שהוא שייך ליחוד השם דמה שמיחד שמו מקבל ומברך כבוד מלכותו".

וכן מבאר הלבוש (סי' סא ס"ד): "...וכן ג"כ צריך להפסיק מעט בין לעולם ועד לואהבת כדי להפסיק בין קבלת עול מלכות שמים לשאר מצות, דברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ג"כ מכלל קבלת מלכות שמים הוא, אלא שאינו כל כך קבלת מלכות שמים כמו הפסוק ראשון שהוא כתוב בפירוש בפרשה".

היינו בשכמל"ו הוא מכין לשליטת ה' בעולמו שהכל ממנו. ושבח זה הוא פחות מן השבח של: 'שמע... אחד' אלא שבגלל קטנותו יש לאומרו בכל זאת, ועל כן יש לאומרו בחשאי.

זאת לשון רבי חיים מוולוז'ין בספרו נפש החיים (שער ג סוף פרק ו) "והוא גם כן אחד מהטעמים שאחר יחוד פסוק ראשון דקריאת שמע אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד והוא כמו שיתבאר להלן בפרק י"א שענין יחוד פסוק ראשון בתיבת אחד היינו לכוון שאדון יחיד ברוך הוא הוא אחד בכל העולמות והבריות

בר נחמן אמר כתיב (יחזקאל ג) ותשאני רוח ואשמע אחרי קול רעש גדול וגו', רעש גדול אתמהא אלא משקילסתי אני וחברי ואח"כ ואשמע אחרי קול רעש גדול ברוך כבוד ה' ממקומו, ומה הם אומרים ברוך שם".



## סימן א – ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד – בלחש

הילכך אמרין בחשאי. בקריאת שמע ד' אחד כלולה ההשגה המיוחדת למעלת ישראל, שהיא מצד התורה, המופיעה מצד עצם כבודו ית' בשפע רצונו שממעל לעולמות, שאין עוד מלבדו, ולא שייך כלל לומר בה בעצמה ענין מלכות, שהוא מצד ההתגלות שבעולמות. אכן מדת ההשגה האנושית הכללית, שהיא מצד העולמות, מוכרחת היא לבוא מתוך השליליות, לצייר דברים שהם חסרון בחוקי העליון ית' ולשלל ממנו, והרי זה כערך ציקי קדרה לשאב הזוהמא והפסולת מהקדרה. אמנם ענין האחד בעצמותו, ואתו כל מושגיו מסוד ד' ליראיו, אינם בגדר זה, ולפי מעלת ההשגה של ישראל, שהיא ממה שלמעלה מהנבראים, גנאי הוא להתגדר בהשגה זו. אבל אי אפשר לבוא לאותה ההשגה הרוממה כ"א ע"י הקדמת זאת ההשגה שלמטה ממנה, לכן כשלא תאמר יש לה

כולם אחדות פשוט כמשמעו וכולם נחשבים לאין ואין עוד מלבדו יתברך לגמרי ושלא נבא להתבונן חלילה על מהות הענין איך ומה לזאת אנחנו אומרים אחר זה **ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד** שיתבאר שם שהכוונה הוא על הבחינה שמצד השגתנו שמתראה מציאות עולמות ובריות מחודשים ברצונו יתברך הצריכים להתברך מאתו והוא המולך עליהם זהו ברוך שם כבוד מלכותו וכו' וזהו הענין שפסוק ראשון נקרא בזוהר יחודא עלאה ופסוק ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד נקרא יחודא תתאה והוא מבואר<sup>2</sup>.

וכך הסבר הראי"ה קוק בסידור עולת ראייה (ח"א עמוד רמט):  
"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. לא נאמר – אמרו יעקב, נאמר – לא אמרו משה. משל לבת מלך שהריחה ציקי קדרה, תאמר יש לה גנאי, לא תאמר יש לה צער.

2. ז"ל נפש החיים שער ג פרק יא בהגהה: "ובזה יובן מאמרם ז"ל פסחים נו א בענין השבח ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ביחוד קריאת שמע שהתקינו שיאמרוהו בחשאי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדרה וכו' התחילו עבדיה להביא לה בחשאי ולכאורה יפלא משלם ז"ל הלא שבח גדול הוא".

"ועל פי פשוט יש לומר דלפי האמת אינו שבח כלל כמו האם יחשב לשבח למלך בשר ודם לומר שהוא מולך על רבי רבבות נמלים ויתושים והמה מקבלים עליהם עול מלכותו ברצון. כל שכן וקל וחומר אין ערך כלל שהוא יתברך אשר אין ערוך לקדושתו ועוצם אחדותו הפשוט וכל העולמות כלא חשיבין קמיה ודאי באמת אינו שבח כלל שנשבחהו יתברך שהוא ברוך ומפואר בכבוד מלכותו על עולמות נבראים שכולם שפלים ולא חשיבין קמיה כלל רק שהוא יתברך במקום גדולתו תמצא ענותנותו שגזרה רצונו לקבלו מאתנו לשבח לזאת המשילוהו ז"ל לציקי קדרה והתקינו שעל כל פנים לא נאמרהו אלא בחשאי".

"ולפ"ד הנ"ל יש לפרש פנימיות כוונתם ז"ל היינו שאחר שיחדנוהו בפסוק שמע שהוא רק אחד אחדות פשוט ואין עוד מלבדו כלל וכל העולמות הם כאילו אינם במציאות כלל איך נשבחהו אחר זה שהוא מבורך בכבוד מלכותו על עולמות שגם העולמות ישנם במציאות והוא יתברך המולך עליהם ואינו נחשב לשבח נגד עוצם יחוד פסוק שמע אלא שגזרה רצונו יתברך שאף על פי כן נשבחהו בזה השבח מחמת שכן הוא הענין מצד השגתנו והנהגתנו על פי יסודות וחקי תורה הקדושה שנבנו כולם על פי זה הבחינה כמו שכתבתי לעיל לזאת נאמרהו בחשאי".

## חבל נחלתו

עולה כי לפי ר' אבהו תקנו לומר זאת בקול רם כדי שהמינים לא יתפלו על עם ישראל דברים שאינם ראויים. ובפסקי הרי"ד (פסחים נו ע"א) מבאר: "פירוש שהיו אומרים בחשאי הם מייחדין לרשות אחרת, ושתי רשויות יש".

**וכך פסק הרמב"ם** (הל' קריאת שמע פ"א ה"ד): "הקורא קריאת שמע כשהוא גומר פסוק ראשון אומר א בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וחוזר וקורא כדרכו ואהבת את יי' אלהיך עד סופה, ולמה קורין כן מסורת היא בידינו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו ציום וזרזם על יחוד השם ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו ושאל אותם ואמר להם בני שמא יש בכם פסלות מי שאינו עומד עמי ביחוד השם כענין שאמר לנו משה רבינו פן יש בכם איש או אשה וגו' ענו כולם ואמרו שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד, כלומר שמע ממנו אבינו ישראל יי' אלהינו יי' אחד, פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח שבח בן ישראל הזקן אחר פסוק זה".

**ומבאר בדברי ירמיהו (שם):** "ולמה קורין כן מסורת בידינו וכו'. הנה אינו מפרש רק למה נאמר מקרא שלא נאמר בתורה זולת בהנביאים<sup>3</sup> ומפסיקין בו בהפרשה וע"ז התשובה כי אינו הפסק כי שמע ובשכ"מ נאמרו ביחד מיעקב אע"ה ואם כן ואהבת וכו' הוספה אח"ז ובשכ"מ לא אמרה משה רבינו ע"ה כמ"ש רז"ל נאמרה לא אמרה

צער. ועל כן אומרים בחשאי, שהמושג מתוך הנבראים איננו מכון בעצמותו לקלוסו ית', אלא לשלילת מדותיהם של מטה, באין אומר ודברים בלי נשמע קולם".

### ג. אמירתו בקריאת שמע

**נאמר בפסחים** (נו ע"א): "ואנן מאי טעמא אמרין ליה? כדדריש רבי שמעון בן לקיש, דאמר רבי שמעון בן לקיש: ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם. ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושולם יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. אמרו: כשם שאין בלבך אלא אחד – כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמרי רבנן: היכי נעביד? נאמרוהו – לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו – אמרו יעקב. התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי. אמר רבי יצחק, אמרי דבי רבי אמרי: משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה, אם תאמר – יש לה גנאי, לא תאמר – יש לה צער. התחילו עבדיה להביא בחשאי. אמר רבי אבהו: התקינו שיהו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין. ובנהרדעא דליכא מינין – עד השתא אמרי לה בחשאי". (רש"י: מפני תרעומת המינין – שלא יהו אומרים עלינו שאנו מוסיפין דבר שאינו הגון בחשאי).

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע.

## סימן א – ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד – בלחש

ברוך גואל ישראל והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו וגו'."

ובהלכה הבאה:

"וחזן הכנסת אומר להם: ...על השנייה הוא או' ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך זוכר הנשכחות והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו וחזן הכנסת אומר להן הריעו בני אהרן הריעו...".

וכן נאמר בתלמוד ירושלמי (ברכות פ"ט ה"ה): "תני לא היו עונין אמן בבית המקדש, מהו היו אומרים: **ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד** מניין שלא היו עונין אמן במקדש תלמוד לומר [נחמיה ט ה] קומו וברכו את ה' וגו' מניין על כל ברכה וברכה ת"ל [נחמיה ט ה] ומרומם על כל ברכה ותהילה".

וכן בתענית (טז ע"ב): "יכול על כל ברכות כולן לא תהא אלא תהלה אחת – תלמוד לומר: ומרומם על כל ברכה ותהלה, על כל ברכה תן לו תהלה. ואלא במקדש מהו אומר? ברוך ה' אלהים אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל, והן **עונין אחריו: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד**. וחזן הכנסת אומר להם: תקעו הכהנים בני אהרן תקעו, וחוזר ואומר: מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה ברוך ה' אלהי ישראל זוכר הנשכחות, והם עונים אחריו **ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד**, וחזן הכנסת אומר להם הריעו, הכהנים בני אהרן, הריעו וכו', וכן בכל ברכה וברכה". וסיכמו זאת באנציקלופדיה תלמודית (כרך ב, אמן): "אין עונים אמן במקדש, אלא

משה וכו' ובשכ"מ קדמה להתורה בסיני אף כי לא נאמר רק מהנביאים כמ"ש רז"ל עד דאתא יחזקאל<sup>4</sup> וכו' אלא גמירי וכו'".  
**ואף הלבוש** (א"ח סי' סא סי"ג) **מבאר:** "ומוסיפין בקריאת שמע ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מיד אחר פסוק שמע וגו' אף על פי שאינו מן הפרשה, משום הא דאמרינן פרק מקום שנהגו [פסחים נו ע"א] כשקרא יעקב אבינו ע"ה לבניו ביקש לגלות להם את הקץ דכתיב [בראשית מט, א] ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים, נסתלקה ממנו שכינה ולא הניחתו לגלותו, אמר לבניו שמא יש בכם מי שאינו הגון, פתחו כולם ואמרו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ואמרינן היכי נעביד, נימריה, לא אמרו משה, לא נימריה, הא אמריה יעקב, תקנו לומר אותו בחשאי, כלומר אפילו במקום שנוהגין לקרות כולה בקול רם נוהגין לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בחשאי, לתת בו היכר שאינו מן הפרשה הכתובה בתורה רק יעקב אמרו".

### ד. מענה הציבור במקדש במקום אמן

נאמר בספרי (פרשת האזינו פיסקא א): "ומנין לאומר ברכו שהם עוני' אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ת"ל כי שם ה' אקרא".

ובתוספתא (תענית פ"א ה"ב) **בברכות התענית נאמר:** "על הראשונה הוא אומ' ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע.

## חבל נחלתו

### ה. כריכת שמע

נאמר במשנה בפסחים (נה ע"ב): "משנה. ששה דברים עשו אנשי יריחו, על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם. ואלו הן שלא מיחו בידם: מרכיבין דקלים כל היום, וכורכין את שמע, וקוצרין וגודשין לפני העומר".

ושם בדף נו ע"א: "וכורכין את שמע. היכי עבדי? אמר רב יהודה: אומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ולא היו מפסיקין. רבא אמר: מפסיקין היו אלא שהיו אומרים היום על לבבך דמשמע: היום על לבבך, ולא מחר על לבבך. תנו רבנן: כיצד היו כורכין את שמע? אומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: מפסיקין היו, אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

ומפרש הרמב"ם בפירוש המשנה: "וכורכין את שמע, שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו בעת קרית שמע".

ורבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף פסחים פרק ד) מפרש: "וכורכין את שמע. מפרש בגמרא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בין סוף פסוק שמע לואהבת, וחכמים תקנו שיאמרו אותו, לפי שיעקב אבינו אמרו כשצוה את בניו ורצה לגלות להם את הקץ, כדכתיב [בראשית מ"ט] האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים, ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא חס ושלוש יש בזרעי פסול, כמו שיצא מאברהם ומיצחק, אמרו לו בניו, שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, כשם שאין בלבך אלא אל אחד, כך אין בלבנו אלא אל אחד, פתח ואמר ברוך שם

היו עונים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שנאמר: קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך (נחמיה ט ה), היינו שהמברך אומר ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם, והשומעים עונים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (ברכות סג א ורש"י; הרמב"ם תענית פ"ד הט"ו). "מקדש" כאן כולל אף הר הבית (משנה תענית טו ב ורש"י ד"ה לא היינו ורמב"ם תענית שם). ונחלקו ראשונים: י"א שבזמן בית שני הוא שלא ענו אמן ועזרא הוא שתקן זה (רש"י תענית טז ב ד"ה מנין וימא סט ב ד"ה ויברך, ועי' תו"י וריטב"א יומא שם בדעת רש"י), וי"א שאף בבית ראשון לא ענו אמן (תו"י וריטב"א יומא שם). אף בברכת כהנים לא ענו אמן במקדש (סוטה מ ב. ועי' שבת"א) אם ענו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. יש מהראשונים שכתב שבתפלה בלבד לא ענו אמן, אבל בשאר ברכות היו עונים במקדש (מאירי ברכות סג בשם גדולי המפרשים), כמו שמצינו: ויברך עזרא את ה' האלהים הגדול ויענו כל העם אמן (נחמיה ח ו, עי' מאירי שם. וצ"ל שברכת כהנים דינה כתפלה, עי' המגיה למאירי שם).

ברור שהענייה במקדש לא היתה בלחש אלא בקול.

וכן מצאנו בהזכרת השם המפורש על ידי כהן גדול ביום הכפורים במשנה (יומא פ"ו מ"ב): "והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

ואף כאן לא מוזכר שהיו צריכים לומר בלחש.

## סימן א – ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד – בלחש

נאמר מה שאמר יעקב אבינו ע"ה".  
"והנה כמ"ש מסמיכות אחד לואהבת הן זה מהכרת ה' ית"ש ע"י חסדו וטובו עלינו כמ"ש בספרי שמתוך כך וכו', אבל יש מדריגה עליונה מאהבה בלעדי הכרת טובה וזה מאהבת הבן לאביו ואהבה לגדולים ונכבדים על כי חלק ה' עמו חלק אלוקי ממעל כמו אהבת מלאכי מעלה כמו אהבתנו להחכמה וכיו"ב וע"ז נאמר נקדש את שמך כמו שמקדישים וכו' וע"ז יורה ברוך שם כבוד מלכותו שמו אשר ענינו מהותו וגדולתו בלי גבול וחקר האהבה בלי לתשלום גמול ובלי עבור כי קבלנו טוב אהבה השלימה הטהורה. ובכל השנה אנו אומרים כן בלחש כי מי יתן כי נהיה במעלה הראשונה לאהבו מהכרת טובה וכורכים השמע ג"כ אבל ביו"כ שאנו כמלאכים כמ"ש בפרקי דר"א במעלה העליונה אז אמרין בקול בשכ"מ בלי כריכות השמע כאנשי יריחו כן נראה לענ"ד ומובן למה אף שלא מיחו נאמר בירושלמי על שלא הפסיקו".

### 1. דיני אמירת בשכמל"ו בלחש בקריאת שמע

**כתב הטור** (או"ח סי' סא): "תקנו לומר אותו בחשאי ע"כ נוהגין לאומרו (אותו) בחשאי אפילו במקומות שנוהגין לקרות כולה בקול רם".

**וכ"פ בשולחן ערוך** (או"ח סי' סא ס"ג): "אחר פסוק ראשון צריך לומר בשכמל"ו, בחשאי".

**וכך העיר הכסף משנה** (הל' קריאת שמע פ"א ה"ד):

"ורבינו (=הרמב"ם) לא נתן טעם למה אומרים אותו בלחש, דברור הוא הטעם **כדי**

כבוד מלכותו לעולם ועד, וידע יעקב שלא נסתלקה ממנו שכינה משום פסול זרע, אלא משום שלא רצה שידעו הקץ, ונמנע מלגלותו ובירכנו. **ולא מחו בידם חכמים, כיון דליכא בהא איסורא**, דהא לא אמרו משה רבינו".

**למדנו מדברי הר"י מלוניל אף אם הושמט בשכמל"ו בכוונה כמו אנשי יריחו – אין מחזירים את הקורא ק"ש.**

**הסבר למעשי אנשי יריחו כתב בדברי רמיהו** (לעו, הל' ק"ש פ"א ה"ד):

"והנראה בכל זה עם מ"ש במקו"א כי האהבה לה' מאמונת ישראל כי העע"ז לא היה להם מאליהם רק יראה ולא אהבה ונקראים עבור זה עצבים ומפלצתם, ובלשון רז"ל יראתם הוציא יראתן וכיו"ב והן גם במאמיני שתי רשויות טוב ורע למה יאהבו אותם לא לרע וגם לא להטוב אשר לא יוכל להציל אותם מאליל הרע המוציר וממית אותם, ועם כל זה ברא כחפצו אדם לעמל עולם ולנו למורשה כי ה' אחד ומדה טובה מרובה, והרע רק רע מדומה כי מאתו לא תצא רעות, ובאל אחד לא יהיה סתירה ושנוי דעת חלילה אני ה' לא שנית. לכן נסמך ה' אחד ואהבת כי ע"י כי נדע כי ד' אחד נדע כל אשר נעשה לטוב לנו ולאהוב אותנו, ולכן היו כורכין אנשי יריחו את השמע ולא מיחו בהם החכמים כי כונתם טובה, ואנחנו המפסיקין בברוך שם כבוד מלכותו כיון שאמרו יעקב אבינו ע"ה אומרים אותו בלחש למען יהיה כמאמר מוסגר ונסמך בקול אחד לואהבת. ועיין בכ"מ דואהבת יוכל לומר בלחש ג"כ עיין שם מ"מ כיון שאין רשאי לומר בשכ"מ בקול מזה ג"כ כמאמר מוסגר ונתקיים בנו תכלית כריכות השמע כאנשי יריחו וגם

## חבל נחלתו

והעיר הפרי מגדים (אש"א ס"ק יא): "צריך לומר. עיין מ"א. בסימן ס"ו [סעיף א] משה בשכמל"ו לשמע ישראל, דאין משיב שלום לאדם נכבד, אלמא כשמע ישראל חשיב, ועיין לבוש סימן ס"ג סעיף ו' ואליה רבה שם אות ט'."

והביא דברי המג"א באליה רבה (סי' סא ס"ק יט): "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכו'. כתב שלטי גיבורים [ברכות ח ע"ב אות ז] וב"ח [ס"ח] שאם לא אמרו כלל אין מחזירין אותו ע"כ. וטעמו דאינו אלא תקנה כיון דאמרה יעקב. אבל מג"א [ס"ק יא] כתב על זה זה לשונו, הלבוש [סי' סג ס"ה] כתב שאפילו אמרה ולא אמרה בכוונה צריך לחזור ע"כ. וע"ל סי' ס"ג [א"ר] סק"ט."

והוסיף בס"ק כ: "כדי להפסיק וכו'. ועוד טעם בלחם חמודות [פ"ב אות מו ובמלבושי יום טוב סק"א] דברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ברכה ולא לשון קבלה. כתב בשל"ה [שם ד"ה ז"ל אבא] דיש להפסיק בין שמע לישראל, וכן בין ה' לאלהינו, ובין ה' לאחד."

וכן פסק במשנה ברורה (סי' סא ס"ק כט ו-ל) בהבאת שתי הדעות.

אולם בביאור הלכה (סי' סא ד"ה אחר) צידד בדעת הב"ח וז"ל:

"עיין במ"ב לענין בדיעבד אם לא אמרו. הנה המ"א הביא בשם השה"ג והב"ח שאין מחזירין אותו והלבוש פוסק דמחזירין אותו והנה אף שמדברי המ"א משמע דמסכים עם הלבוש שמחזירין אותו והכונה להחזירו לראש כמו שמוכח בס' ח"א כלל כ"א או עכ"פ לבשכמל"ו מ"מ לענ"ד נראה שהדין עם הש"ג וב"ח עיין בפסחים נ"ו ע"א ר"י

להבדיל בינו למה שכתוב בתורה ולא בא אלא לתת טעם למה אומרים אותו ואין לדקדק מכאן שקורין ק"ש בקול רם כיון שהוצרכו לומר שקורין אותו בחשאי דאפשר לומר שהוצרכו לומר כן כדי להבדילו מפסוק שמע ישראל שאומרים אותו בקול רם אבל שאר ק"ש לעולם אימא לך שקורין בלחש א"נ דבק"ש ליכא קפידא אם קורא אותה בלחש או בקול רם אבל בשכמל"ו קפידא איכא שלא לקרותו אלא בחשאי..."

והלחם משנה (הל' קריאת שמע פ"א ה"ד) כתב בטעמו: "ולמה קורין וכו'. בפסחים פרק מקום שנהגו (דף נ"ו) ושם אמרו שהטעם שאנו אומרים אותו בלחש מפני שלא אמרו משה."

ובעולת תמיד (או"ח סי' סא ס"ג ס"ק ט) כתב: "אומרים אותו בחשאי. הטעם מבואר דתקנו [פסחים נו ע"א] לומר בחשאי משום דיעקב אמרה ומשה לא אמרה, תקנו לאמרה בחשאי. וכתב הטור אפילו במקום שנוהגים לקרות קריאת שמע בקול רם צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקול נמוך בחשאי. כתב בשלטי גבורים בשם ריא"ז ז"ל [ברכות ח ע"ב אות ז] שאם לא אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אין מחזירין אותו, והטעם כתב הב"ח [ס"ח] מפני שאינו רק תקנה לפיכך אינו חייב לחזור. וראיה לכך מדברי הר"י מלונגיל לעיל לגבי אנשי יריחו.

אמנם המגן אברהם (ס"ק יא) הביא וחלק: "ואם לא אמר בשכמל"ו אין מחזירין אותו [ב"ח ש"ג] ולבוש כתב שאפ"י אמרו ולא אמרו בכוונה צריך לחזור וכ"מ רס"י ס"ר."

אומר מפסיקין היו אלא שלא היו אומרים בשכמל"ו ובברייתא שנייה אלו ואלו שלא ברצון חכמים וכו' אלא שלא מיחו בהם חכמים ואם איתא דמחזירין אותו ולא יצאו ידי חובת ק"ש עי"ז היה להם למחות בהם כמו על אידך דברים דלא היה איסור דאורייתא בהם ג"כ כמ"ש שם בגמרא ואעפ"כ מיחו בהם ועוד דלמה לן לעשות פלוגתא רחוקה בין ר' יהודה לר"מ שסבר שם דלא היו מפסיקין ופירש רש"י בין אחד לואהבת ועיין שם במהרש"א דלפי סברת ר"מ לא היה צריך כלל לומר בשכמל"ו לפירוש רש"י אלא ודאי דאף לר"י בדיעבד אין מחזירין אותו. ועוד מריש פ"ב דברכות מוכח כדברי דאיתא שם היה קורא בתורה [פרשת ק"ש כדפירש"י] והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא והלא לא אמר בשכמל"ו א"ו דיצא בדיעבד. והתינה אם נפרש אם כיון לבו לצאת (דז"ל הגמרא שם ש"מ מצות צריכות כונה מאי אם כיון לבו לקרות לקרות והא קא קרי בקורא להגיה) נוכל לאמר ג"כ דמיירי דאמר בשכמל"ו אבל אם נפרש כיון לבו לקרות בתורה סתם ואעפ"כ יצא כדחיית הגמרא שם בודאי לא מיירי דאמר בשכמל"ו ואעפ"כ יצא [הג"ה וסבור הייתי להעמיס ענין זה בדברי הירושלמי רפ"ב דברכות במה שאמר שם ואינו מפסיק ולא תנינתה וכו' היינו האם אינו מפסיק לומר בשכמל"ו ואעפ"כ לא תני דבר זה וה"ה לענין הברכות אפשר דוקא אם בירך אותם עי"ש בירושלמי וא"כ יהיה מזה סייעתא לדברי הלבוש אך מדהשמיטו הפוסקים זה מסתמא אין מפרשין כן להירושלמי] ואין לדחות דהמשנה אתיא כר"מ הנ"ל דאין לומר בשכמל"ו חדא דר"מ גופא סובר

דצריך לומר בשכמל"ו כמו דאיתא להדיא בירושלמי בפסחים בפ' מקום שנהגו ואפילו לרש"י הנ"ל דהיה לו גירסא אחרת בירושלמי בזה כמו שכתבו המפרשים מ"מ אין לומר כן דא"כ איך העתיקו כל הפוסקים את דין המשנה בסתמא ולא אישתמיט אחד מהם לומר דלדין דפסקינן כר"י לא יצא בסתמא רק אם אמר בשכמל"ו אלא ודאי דבכל גווי יצא. ומה שהביא המג"א ראייה מסימן ס"ו ס"א דשם פוסק דאין להפסיק באמירת בשכמל"ו אם לא שירא שמא יהרגנו אלמא דהוא בכלל קבלת מ"ש כמו פסוק ראשון של שמע אין ראייה לזה דגם אנו מודין דעצם אמירת בשכמל"ו הוא ענין גדול אבל אין ראייה מזה שאם דילג שיצטרך לחזור לראש דגם אם דילג מגופא של הפרשה אם לא שגילתה לנו התורה והיו שלא יקרא למפרע לא היה צריך עי"ז לחזור לראש ומנין לנו להחמיר ג"כ באמירת בשכמל"ו דתקנו והוסיפו רבנן. ולולי דמסתפינא הו"א דגם הלבוש מודה בזה דלא אמר רק שצריך לחזור ולא הוי כשאר פסוק שבק"ש שאין צריך לחזור עבור הכונה אפילו אם לא התחיל עדיין הפסוק שאחריו ונ"מ אם הוא עומד קודם ואהבת אבל אם כבר קרא ק"ש אך שדילג בשכמל"ו אין צריך לחזור עבור זה רק יאמר אותו במקום שנזכר ואפשר דג"ז אין צריך מצד הדין.

**בפסקי תשובות** (אורח חיים סימן סא סעיף

**ח) סיכם את ההלכות כך:**

"סעי' י"ג, שו"ע: אחר פסוק ראשון צריך לומר בשכמל"ו בחשאי. ומכל מקום ישמיע לאזניו קצת, (בן איש חי וארא אות י"א, כה"ח סקמ"ז, ועיין בתשובות והנהגות ח"ב סי' מ"ו) ואם טעה ואמרו בקול אין צריך לחזור

## חבל נחלתו

ולאמרו בחשאי (לקט הקמח החדש סקכ"ט), ויש הסוברים שהקורא ק"ש ביחיד אין קפידא לומר דווקא בחשאי (תשובות והנהגות שם בשם הגר"ז מבריסק זצ"ל שאין דין האמירה בחשאי אמורה רק בציבור כשירת המלאכים ודברים שבקדושה הנאמרים בציבור, ולא מצאנו לו חבר בספרי הפוסקים).

"ובזה"ק (תרומה קל"ט ב) "ויכוין בכל חד בהו (בפסוק שמע ובשכמל"ו), וכולהו אתוון (כ"ה אותיות דשמע וכו"ד דברוך שם) מתחברין כחדא וסלקין בחיבורא חדא וכו', וחשיב קודשא בריך היא להווא בר נש כאילו קיים אורייתא כולה דאתייתא במ"ט פנים, ועל דא איצטריך לכוונה וריעותא בהני אתוון, דאמר מר שמע ישראל ובשכמל"ו כללא דכל אורייתא כולה, זכאה חולקיה למאן דמתכוון בהו".

"ודברי זה"ק אלו המה כאסמכתא וסיוע לשיטת הלבוש וגדולי אחרונים (מג"א סקי"א, מקור חיים סקי"א, פמ"ג א"א סקי"א, שו"ע הרב סעי' י"ג (ובקצוה"ש סי' י"ט סקל"ח כותב לדייק בדבריו דווקא בלא אמר כלל מחזירין אותו, אבל לא כשלא אמר בכוונה, מדכתב אם לא אמרו כל עיקר מחזירין אותו, ושינה מדברי המג"א 'לא אמרו בכוונה צריך לחזור', ורק כשעדיין לא התחיל 'ואהבת' חוזר עקב חסרון כוונה כדכ' בסי' ס"ג), חיי אדם כלל כ"א סעי' י', ובכה"ח סקמ"ה בשם החיד"א ובית עובד וחסד לאלפים ומהר"ח פלאגי' ובן איש חי שם, ושכן עיקר) שדין בשכמל"ו כדין פסוק שמע ישראל (שו"ת יב"א ח"ו סי' ט'), ואם שכח לאומרו או אמרו בלא כוונה חוזר לתחילת קריאת שמע (חיי"א שם, בן איש חי שם, כה"ח סי' ס"ג סקט"ז, קצוה"ש סי' י"ט סקל"ח), אלא שבכל זאת מסקנת המשנ"ב (בביה"ל ד"ה אחר) ועוד כמה אחרונים שאין צריך לחזור (דעת

תורה הכא (וראייתו מהא דמתני' ריש פ"ב דברכות היה קורא בתורה וכו' אם כיון לבו יצא, חזינו דאפילו בלא אמירת בשכמל"ו נמי יוצא י"ח, ומיהו עיין מש"כ בהפלאה (פ' ואתחנן) וצל"ח (ברכות י"ג א) דאם כיון לבו וכו' היינו מיד אחר פסוק ראשון, ויאמר מיד בשכמל"ו), ערוה"ש סעי' ו', אפיקי מגינים סקכ"ז), ואף לא לאומרו במקום שנזכר (ערוה"ש שם דאף בין פרק לפרק אין לה שייכות, שו"ת אג"מ ח"ה סי' דלא שייך לאומרו במקום שנזכר, ודלא כצידודו של הביה"ל אלא כמסקנת דבריו דגם זה אין צריך, ועיי"ש שטוב יעשה אם יחזור לתחילת ק"ש וכדברי הלבוש והמג"א ודעימיה), ורק אם עדיין לא התחיל 'ואהבת' יחזור לאומרו (ערוה"ש שם, משנ"ב סי' ס"ג סקי"ב – דשם מיירי כשעדיין לא התחיל 'ואהבת' – שונה הלכות סעי' י"א) אם בפעם ראשונה לא אמר בכוונה (ואף בספק אם אמר רשאי לומר שוב, ואין בזה משום איסור כאמירת שמע ב' פעמים – אשל אברהם בוטשאטש").

עולה שאף שהמשנ"ב הקל בדיני בשכמל"ו בקריאת שמע, הפסקי תשובות מחמיר ועושה אותו כחלק מק"ש וכדוגמת פסוק ראשון.

### ז. דרך אמירתו ביום הכפורים

בטור (או"ח סי' תריט): "ונוהגין באשכנז לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקול רם (=בקריאת שמע) וסמך לדבר במדרש ואלה הדברים רבה בפרשת ואתחנן כשעלה משה לרקיע שמע מלאכי השרת שהיו מקלסין להקב"ה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד והורידו לישראל למה הדבר דומה לאדם שגנב הורמין פי' חפץ נאה מתוך פלטרין של מלך ונתנו לאשתו ואמר לה אל תתקשטי בו אלא בצנעה בתוך ביתך לכן כל השנה אומרים אותו



## סימן א – ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד – בלחש

לברך פעם שנית צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שהוציא שם שמים לבטלה בברכה ראשונה.

**וסיכם את הדעות בפסקי תשובות (או"ח סי' רז אות כד):**

"וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שהוציא שם שמים לבטלה. ומקורו בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) כמובא בטור וב"י, וענינו מבואר ברמב"ם (פי"ב מהל' שבועות הי"א) וז"ל "ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם שמים לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה" (שו"ת מנח"י ח"ז סי' ז', דלא כערוה"ש סוה"ס"י דלא נתבאר הטעם באמירת בשכמל"ו, וע"ע שו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' קכ"ב), ויש עוד טעמים לזה עפ"י הסוד". עיין דע"ת שמציין לדברי הנחל קדומים (להחיד"א ז"ע) פ' קדושים וז"ל: "אפשר דמש"כ בזוה"ק פ' יתרו דהקב"ה כשברא העולם חקק שמא קדישא על צרורא והניחו ע"פ תהום, וכשנשבעין לשקר פורחין אותיות דשמא קדישא ואתבכו גו תהומא ובעיין מיא למישטפא עלמא, עד דזמין ורמיז לחד ממונא יעזריא"ל וכו' וחקוק בצרורא אתון דמלקדמין וכו', והרב החסיד מוהר"א מקראקא ז"ל כתב מהאי טעמא אמרו בירושלמי דאם אמר ש"ש לבטלה יאמר בשכמל"ו גימטריה שם יעזריא"ל ועוד ע', דממונה על ע' מפתחן, כי הוא השם המחוקק שמא קדישא פעם אחרת בציווי ה'"), ונכון לאומרו בלחש (ליקוטי מהרי"ח (סדר הקרבנות ד"ה בשכמל"ו) דאם כי עפ"י הטעם דהגמ' פסחים (נ"ו ב) אין צ"ל בלחש אלא בק"ש אך יש עוד טעם המוזכר בטור סי' תרי"ט בשם המדרש, ולטעם זה תמיד

בלחש וב"ה אומרים אותו בפרהסיא לפי שאנו כמלאכים".

וכ"כ בהגהות מיימוניות (הל' קריאת שמע פ"א ה"ד אות א): "לפי שלא אמרו משה רבינו בתורה כדאיתא התם. ומה שנהגו ביום הכפורים לומר בקול רם איתא בפרקי ר' אליעזר ביום הכפורים שהם נקיים כמלאכים אומרים אותו בפרהסיא".

ואם כן דוקא ביום כיפור נהגו בק"ש לאומרו בקול שאנו דומים למלאכי השרת.

### ח. אמירתו לאחר ברכה לבטלה

נאמר בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א): "א"ר חייא בר ווא הדא אמרה אהן דנסב פוגלא ומברך עילוי והוא לא אתי לדיה צריך למברכה עילוי זמן תניינות אמר רבי תנחום בר יודן צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שלא להזכיר שם שמים לבטלה".

וכ"פ הטור (או"ח סי' רז): "נטל בידו פרי לאוכלו וברך עליו ונפל מידו ונאבד צריך לחזור ולברך אף על פי שהיה מאותו המין לפניו יותר כשברך על הראשון וצ"ל ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שהוציא שם שמים לבטלה".

וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רז ס"ו): "נטל בידו פרי לאוכלו וברך עליו, ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך אף על פי שהיה מאותו מין לפניו יותר כשברך על הראשון... וצריך לומר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שהוציא ש"ש לבטלה..."

נראה שאמירת בשכמל"ו היא בסמוך לברכה שהוציא לבטלה, אמנם מן הלבוש (או"ח סי' רז ס"ו) עולה שאומר בשכמל"ו לפני שמברך ברכה שניה ז"ל: "וכשצריך

## חבל נחלתו

יש לומר בלחש).

"ולכתחילה יאמר זה תיכף ומיד לאחר שנכשל בברכה לבטלה או בברכה שאינה צריכה וכדו' (כ"כ בחי"א כלל ה' סעי' א' שיאמרנה תיכף ומיד, וכ"ה עפ"י דברי הרמב"ם הנזכרים, וכן העלה בשו"ת צור יעקב סו"ס"י קפ"ג עפ"י אור זרוע סי' קכ"ט דאם הפסיק אחר הברכה לא מהני), אמנם אם שכח או שהווא במקום שאינו יכול להפסיק (כגון באמצע התפילה וברהמ"ז וכדו') יאמר לאחר מכן מיד כשיכול להפסיק (שו"ת מנח"י ח"ז סי' ג' וח"י סי' י"ב עפ"י דברי האשל אברהם בוטשאטש סי' כ"ה סעי' ד' ובספרו דעת קדושים סי' רע"ט סק"ג שמועיל גם לאחר זמן), ועיין בדע"ק שם (ובאשל אברהם סי' קמ"ב ד"ה כשבפסוק) שאם הזכיר כמה שמות לבטלה ונזכר לאח"כ (כגון שקרא בס"ת שנתברר שפסול הוא בהחלט) יאמר על כל שם ושם בשכמל"ו כמספר השמות שאמר לבטלה, ובשו"ת משנה הלכות ח"י סי' ל"ט דלפי הטעם דהנחל קדומים (הנ"ל) די בפעם אחת על כל השמות הק', וכן העלה בס' הליכות שלמה תפילה פ"ד הערה כ"ד בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל. וע"ע בענין אמירת בשכמל"ו בשו"ת מחזה אברהם סי' ל"ד, שו"ת אבני צדק סי' ט"ז, חזו"א או"ח סי' קל"ז סק"י (דאף דברכה בשלימותה אפילו היא ברכה שאינה צריכה בעצם הברכה שבח והודיה להש"ת על הלחם שברא וכדו' מ"מ תיקנו לומר בשכמל"ו כיון שחכמים אסרו ברכה שא"צ, שו"ת דברי יציב סי' פ"א), ושפיר דמי לינצל מעונש ברכה לבטלה (לשון שלחן הטהור סי' ר"ט סעי' ו', וכ"ה בשו"ת פנים מאירות ח"ג סי' ט' ובזכור לאברהם ח"א אות ת' דאמירת בשכמל"ו הוא תיקון גמור להוצאת ש"ש לבטלה).

להלן נעמוד האם צריך לומר בשכמל"ו בלחש.

### ט. אמירת בשכמל"ו שלא בק"ש בקול

כתב החכמת שלמה (או"ח סי' סא סי"ג): "אחר פסוק ראשון צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד כו'. נ"ב, הצל"ח בפרק ד' דפסחים [נו, א ד"ה נאמריה וכו'] רצה להמליץ עבור הנוהגים לומר בשכמל"ו בקול רם, דמה שכתב הש"ס [שם] נימריה לא אמרו משה, היינו רק להפסיק ביניהם בין הפרשיות, בזה כיון דלא אמרו משה אין להפסיק בינם בעצמינו וצריך לומר בחשאי, אבל שלא באמצע הפרשה מותר לומר בקול רם. והנה אם כי היו נראין דבריו, אך אין דבריו נכונים אליבא דאמת שנוהגין דביום הכיפורים אומרים אותנו בקול רם באמצע קריאת שמע. בשלמא אם כוונת הש"ס מצד גוף הפסוק דאין לאומרו בקול רם מכח דהוה שבח גדול וראוי רק למלאכי השרת, אתי שפיר דביום הכיפורים דאנן כמלאכי השרת מותר לאומרו בקול רם. אבל אם הכוונה רק מכח דהוה הפסק בין הפרשיות, א"כ מה לי כל ימות השנה מה לי יום הכיפורים, ומה ענין מה דאנו דומין למלאכי השרת להיות מפסיקין בין הפרשיות. וגם מה שכתוב לא נימריה אמרו יעקב, היכן מוכח דאמר יעקב כן בין הפרשיות. לכך ודאי העיקר כפשוטו, ולכך לפי מנהגינו שאומרים ביום הכיפורים בקריאת שמע בקול רם, אין ראוי לאומרו כלל בקול רם בשאר ימות השנה אף שלא בקריאת שמע, דאם לא כן הווי תרי קולי דסתרי אהדדי, כן נראה לפענ"ד נכון בזה, ודו"ק היטב".

## סימן א – ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד – בלחש

לאומרו בלחש (וכן ציטטתי לעיל מדבריו בברכה לבטלה).

והסביר הפסקי תשובות בהערה: "בצל"ח (פסחים נו א) דרק בק"ש הקפידא לומר בלחש משום דמשה רבינו לא אמרה, ומביא שכן הוא במהרש"א שם, ועיי"ש שמש"ה בתפלת עיו"כ קטן אין מקפידים לומר דווקא בלחש, אמנם בהג' חכמת שלמה על שו"ע סי' ס"א סעי' י"ג דבטור סי' תרי"ט בשם המדרש מבואר שהאמירה בלחש שלא יתקנאו המלאכים שבשבח זה מקלסים להקב"ה, א"כ תמיד כשאומרים שבח זה יש לומר בלחש זולת יום הכיפורים שדומים לנו למלאכים, וכ"כ למעשה<sup>5</sup> הבן איש חי בתשובותיו תורה לשמה סי' קצ"ו דרק דרך לימוד מותר בקול (ולדבריהם גם לאחר ברכה לבטלה יש לומר בלחש), וכ"כ בליקוטי מהרי"ח בשם סדר היום, ובכה"ח סי' ס"א סקמ"ז שמ"מ ישמיע לאזניו קצת, ומאידך בשלחן הטהור סעי' י"א כותב בפשיטות דבשכמל"ו דאנא בכח אפשר לומר בקול רם".

וכן מורי הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל סידר בסידור עולת ראיה לומר בסוף תפילת אנא בכח בשכמל"ו בלחש.

בילקוט יוסף בכל המקומות שאומרים שלא בק"ש לא הזכיר שצריך בלחש.

נראה לענ"ד שרוב המקורות מוכיחים אחרת. הן במקדש בכל האמירות והן בברכה לבטלה לא נזכר שצריך לאומרו בלחש, ורק בגלל הטעם של המדרש לאומרו בלחש אין הדברים נראים כלל.

וראייתו אינה נראית שכמה טעמים לאמירת בשכמל"ו וטעם אמירתו בלחש בק"ש כדברי הכס"מ מפני שהוא אינו חלק מהמצוה בתורה. אולם אמירתו בקול ביו"כ הוא משום היותנו כמלאכים. ואף לפי הטעם של ציקי קדרה שאין לקלס לקב"ה בשבח שאינו במדרגת שמע אולם אנו אומרים זאת בלחש כי זאת מדרגתנו אין טעם לאומרו בלחש בכל מקום שאומרים אותו ללא פסוק ראשון של ק"ש.

וכן בשו"ת תורה לשמה (סי' קצו) דן בשאלה זו על דרך הסוד והשיב:

"נראה כל שאינו אומרו במצות ק"ש אין צריך ליזהר בזה לאומרו בלחש אלא יכול לאומרו לכתחילה כולו בקול רם כדרכו יען כי נראה שלא הקפידו חז"ל לאומרו בלחש אלא היכא דאומרו בתוך ק"ש שהוא מקיים מצות ק"ש ביחוד השם שיש בזה הקריאה המשכת אורות מלמעלה כפי סודן של דברים אבל אם אומרו דרך לימוד בעלמא אף על פי שבאמת הלימוד הוא מצוה והדברים פועלים עכ"ז אין הפעולה הנמשכת מן הלימוד כפי הכוונה המיוסדת לזה הפסוק אלא היא מצוה כשאר מצות לימוד ועסק התורה".

אמנם בפסקי תשובות (או"ח סי' מח אות ו) באר על אמירת בשכמל"ו בתפילת אנא בכח: "ובסופו מסיימים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', ונחלקו הדיעות אם לאומרו בלחש כבקריאת שמע או שאין קפידא לאומרו בקול". ונטה עפ"י טעמו

5. מצוטט לעיל שכתב להיפך ממה שציטטו הפסקי תשובות.

## חבל נחלתו

ולכן יש לאומרו בקול הן בתפילת אנא בכח והן בברכה לבטלה ח"ו<sup>6</sup>.

### סימן ב

## קיום מצוה עוברת במחיצת מת

### שאלה<sup>1</sup>

האם מי שנמצא במחיצתו של מת, ואינו יכול לעזוב את המקום, מותר לו לקיים מצוה עוברת. כגון חולה בבית חולים שבמיטה סמוכה שוכב מת והביאו לו ארבעה מינים ליטול, או עובר בעל תוקע בין החדרים האם מותר לשמוע קול שופר, וכן לקרוא מגילה לפניו?

### תשובה

א. בברכות (ג ע"ב): "ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי יהושע בן לוי: אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת. אמר רבי אבא בר כהנא: לא אומרין אלא בדברי תורה, אבל מילי דעלמא לית לן בה. ואיכא דאמרי, אמר רבי אבא בר כהנא: לא אומרין אלא [אפילו] בדברי תורה, וכל שכן מילי דעלמא".

ומפרש רש"י: "אלא לדבר הלכה – אסור לספר לפניו, שהכל חייבין לספר בהן, והמת דומם והוה ליה לועג לרש חרף עושהו (משלי י"ז)".  
"אבל מילי דעלמא – שאין גנאי למחריש

בהן – לית לן בה".

עולה שאין לדבר דברי תורה ליד המת, ויש אומרים שאף דברי חולין אין לדבר והוא משום ביזוי המת שלועג לרש. וכתבו תוספות (ברכות ג ע"ב): "אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת – ופסק רב אלפס משום רב האי דוקא דברי תורה אבל דברים דעלמא לית לן בה. ודוקא בארבע אמות שלו".

תוס' הוסיפו על רש"י, שהרי"ף פסק כלישנא קמא וכן שכל האמור רק בארבע אמות של המת. וכ"כ בפסקי הרי"ד שחוץ לארבע אמות מותר כיון שאינו מבזה את המת.

בתוספות הרא"ש (ג ע"ב) מחלק בין תוך ארבע אמות למת שאין לומר דברי תורה לבין חוץ לארבע אמות שעליה שתי הלישנות בש"ס.

ב. בברכות (יה ע"א): "מתו – אין, אבל משמרו – לא, והתניא: המשמר את המת אף על פי שאינו מתו – פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה. משמרו – אף על פי

6. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: בעניי חשבתי עוד טעם לאמירה ביוה"כ בקול רם, כי הלא בגמ' מבואר שבמקום שמצויים מינים צריך לאומרו בקול רם, ובדר"כ בביכ"נ אין מינים מצויים, אבל ביוה"כ מצוי שגם מינים באים לבית הכנסת. עוד חשבתי שאולי באמירתו בקול רם ביוה"כ אנו מתכוונים לתקן כח השמות שאמרנו לבטלה במשך השנה.

1. שאלת הרב שלמה גרינץ הי"ו.

## סימן ב – קיום מצוה עוברת במחיצת מת

אמר ר' אבא בר כהנא לא נצרכה אלא אפילו לדברי תורה וכ"ש למילי דעלמא וקא כתב רבינו האי גאון זצ"ל משמיל דקמאי דכלישנא קמא עבדינן דאין אומרים דברי תורה לפני המת אלא דבריו של מת בלבד אבל מילי דעלמא אמרינן.

**מתבאר מהרי"ף שנאסר דוקא דברי תורה במחיצתו של מת או קיום מצוה בארבע אמות של המת.**

ותמוה, מדוע הגמרא נקטה ביחס לטעם של לועג לרש דוקא: תורה, תפילה ותפילין ולא שאר מצוות, ולא העלאת אפשרות של מצוה עוברת כאשר החי נמצא במחיצת המת. שכל המצוות שנזכרו שיש בהן משום לועג לרש הן מצוות השייכות ללימוד תורה ונדחות גם ללא מת בכל מיני מצבים, אבל מה יעשה אם המצוה עוברת? את הטעם לועג לרש הסביר רבינו יהונתן מלוניל (על ר"ף ברכות יא ע"א): "משום לועג לרש, כלומר, שהמת פטור מן המצות, והוא דואג כשרואה שהאחרים עוסקים במצות והוא אינו יכול". ויש לשער שאף המת היה מוחל על כבודו אם מזדמנת מצוה עוברת שהחי לא יוכל לקיימה.

ד. ברבינו יונה (על ר"ף ברכות יא ע"א) מבאר: "לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו ויקרא בו ויתפלל. ה"ה שאפי' בלא ספר תורה אין לו לקרות בבית הקברות משום לועג לרש, אלא מפני שאי אפשר לקריאת פסוקים של תורה אלא בספר דברים שבכתב לא ניתנו לאמרו על פה, לפיכך אמר ס"ת אבל אפילו בלא ספר אסור. ור"ל לא יהלך בתפילין וגם לא יקרא וגם לא יתפלל משום דבכולהו איכא משום לועג לרש

שאינו מתו, מתו – אף על פי שאינו משמרו. מתו ומשמרו אין, אבל מהלך בבית הקברות – לא, והתניא: לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושה! התם תוך ארבע [אמות] הוא דאסור, חוץ לארבע אמות חייב, דאמר מר: מת תופס ארבע אמות לקריאת שמע, הכא – חוץ לארבע אמות נמי פטור".

ובאותו עמוד: "רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות, הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן. אמר ליה רבי חייא: דליה, כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו".

בסוגיא שלש סיבות לכך שאדם לא מקיים מצוות בגלל מת: (א) אונן אף שלא בקרבתו והכוונה לכל המצוות (ומחלוקת גדולה באיזה אונן האם דוקא שעוסק בקבורת המת ואכ"מ). (ב) משמר את המת משום עוסק במצוה. (ג) לועג לרש.

באשר לטעם השלישי מפרש רש"י: "תופס ארבע אמות לקריאת שמע – שאסור לקרות בתוך ארבע אמות שלו, משום לועג לרש".

ג. וכך פסק הרי"ף (ברכות יא ע"א): "תנו רבנן לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו ויקרא בו ויתפלל ואם עשה כן עובר משום לועג לרש חרף עושה ודוקא בתוך ארבע אמות דאמר מר מת תופס ארבע אמות לק"ש אבל חוץ לד' אמות שרי. [דף ג' ע"ב] אמר ר' זריקא אמר רבי אמי אמר ר"ש בן לקיש אין אומרינן בפני המת אלא דבריו של מת אמר רבי אבא בר כהנא לא נצרכה אלא לדברי תורה אבל למילי דעלמא לא ואיכא דאמרי

## חבל נחלתו

**ודוקא בתפילין או בשאר מצות כיוצא בהן אסור**, אבל בציצית שהוא חובת מנא מותרת שאינו יכול להסיר המלבוש שלובש בשעה שהולך בבית הקברות וראיה לדבר מדאמר ר' (ברכות דף יח א) ר' חייא ור' יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות הוה קא שדיא תכלתא דר' יונתן עלוי קברי אמר ליה רבי חייא דלייה שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו אלמא מדחזינן שלא חששו אלא שלא ישליכם על הקברים **שמעינן שמותר ללבשו** אלא שיש לו ליהזר בשעה שיהלך בבית הקברות שידלה הציציות, מיהו אפשר לומר דדוקא בציצית שמטיל במלבוש שלובש לצורך עצמו כמו שהיה מנהגם באותו זמן שהיו הולכים כל היום מלובשין בטליתות כגון זה אמרינן דמותר וסגי ליה בדלייה אבל בטליתות שאינם מכוונים בהם למלבוש אלא לקיים המצוה של ציצית בלבד כדי שלא תשתכח תורת ציצית יש לו ליהזר שלא יהלך בבית הקברות משום לועג לרש חרף עושהו מפי מורי הרב נר"ו. ה. הצל"ח על ברכות הן בדף ג והן בדף יח עסק בסוגיית לועג לרש. והעלה: "ולכן נ"ל לפי שהברייתא לא אסרה רק תוך ד' אמות וכדמוקמינן לקמן דף י"ח ע"א, ואתי ר' זריקא לומר דבפני המת המונח לפנינו **כל החדר אסור**, ואף דלא שייך חוץ לד' אמות לועג לרש, מ"מ אסור **דמתחזי כמסיה דעתו מלהטפל בקבורתו ומתייאש מלקברו** כמ"ש הב"י ביו"ד בסי' שמ"ד... שוב מצאתי במעדני מלך שם [אות ש'] שכתב ג"כ [כן], והנאני". ועדיין אין בדברי הצל"ח לתקן במקרה כדודן, שאינו יכול לקבור את המת גם

אינו קרובו ולא מוטל עליו, וכי כיון שנמצא באותו חדר ייבטל מן המצוה?! ו. הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"ג ה"ב) **פסק: "אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא אף על פי שאין בו צואה ולא בבית הקברות ולא בצד המת עצמו ואם הרחיק ארבע אמות מן הקבר או מן המת מותר לקרות, וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא"**.

והראב"ד השיגו: "א"א אם אמר על מי שקרא בצד המת שיחזור ויקרא לא אמר כלום עכ"ל".

היינו לפי הרמב"ם מי שקורא קריאת שמע בצד המת לא יצא ידי חובתו וצריך לקרוא בשנית. הראב"ד השיג שיצא בדיעבד.

ובאר הכסף משנה: "ולא בבית הקברות ולא בצד המת וכו'. סוטה פרק משוח מלחמה (דף מ"ג) כי אתא רב דימי א"ר יוחנן מת תופס ד' אמות לק"ש ובריש מי שמתו (יח) משוח בית הקברות למת עצמו. וסובר רבינו **שכל מי שקורא במקום שאין קורין בו לא עלתה לו קריאה"**.

את דעת הראב"ד הסביר הכס"מ: "וטעמו משום דכיון דלא הוי אלא משום לועג לרש אינו בדין שיחזור ויקרא וכ"כ הרמ"ך. ואפשר לומר שאף רבינו לא אמרה אלא אאינך ולא אמת. א"נ דכיון דעבר על דברי חכמים קנסוהו לחזור ואפ"ל אם היה שוגג כדי שיזהר פעם אחרת".

היינו, ארבע אמות של מת נאסרו לקרות משום לועג לרש, ונחלקו: לפי הראב"ד והרמ"ך כיון שזה טעמו לכתחילה אסור לקרות ובדיעבד יצא י"ח, לפי הרמב"ם לא יצא י"ח משום שחכמים

## סימן ב — קיום מצוה עוברת במחיצת מת

העמידו דבריהם (הסבר ב), או שלגבי מת אף הרמב"ם מסכים עם הראב"ד שבדיעבד יצא ידי חובה (הסבר א).

ז. בחי' באר שבע (סוטה מג ע"ב) הסביר את שיטת הרמב"ם וז"ל: "מת תופס ארבע אמות לקריאת שמע כו'. והוא הדין בבית הקברות אסור לקרות קריאת שמע, דהא בריש פרק מי שמתו (ברכות יח, א) משוה בית הקברות למת עצמו, ופסק הרמב"ם ז"ל (הל' קר"ש פ"ג ה"ב) שאם עבר וקרא קריאת שמע בצד המת לא יצא ויחזור ויקרא, והשיגו עליו הראב"ד והרמ"ה (בכס"מ רמ"ך) ז"ל. וטעמם משום דכיון דלא הוי אלא משום לועג לרש, אינו בדין שיחזור ויקרא. ואפשר לומר דטעמו של הרמב"ם דכיון דעבר על דברי חכמים **קנסוהו לחזור**, ואפילו אם היה שוגג כדי שיזהר פעם אחרת."

הלחם משנה חידד את ההבדל בין בית המרחץ ובית הכסא לד' אמות של מת: "וטעמא מפני שאמר בברייתא ריש פרק מי שמתו (דף י"ח א) לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו ואם עושה כן עובר משום לועג לרש וכו' וא"כ **כיון דאין בה האיסור מחמת המקום שהמקום ראוי הוא לקרות בו אלא מפני שלועג מן המת א"כ משום הכי לא מיחייב למיהדר**. אבל רבינו סובר דאפילו הכי כיון דאין קורין באותו מקום לא יצא באותה קריאה..."

באבן האזל (הל' קריאת שמע פ"ג ה"ב) באר שלרמב"ם חוזר וקורא משום מצוה הבאה בעבירה. והביא תשובה ארוכה לחכם אחד בנושא זה, וכ"כ בחי' ישועות מלכו והאריך אף הוא.

בחי' בני בנימין (הל' קריאת שמע פ"ג ה"ב, לאדר"ת ואחיו) הביא דברי הגר"א והקשה עליהם: "ומרן הגר"א ז"ל הביא מברכות כ"ב ב'. אף על פי שהתפלל הואיל וחטא תפלתו תועבה. ולע"ד יל"ע בזה דלמא רק בתפילה אמרין הכי דזר"ת (=דזבח רשעים תועבה). ע"ש בתוס' ובערוכין ס"ד א' ד"ה שיכור. ומנ"ל גם לק"ש. ואולי יש לדון משום אי עבד ל"מ. אלא די"ל לשי' המהרכ"ט דאם לא יתוקן האיסור ל"א אעל"מ ל"ש זה בכאן וי"ל קצת. אך האחרונים לא העלו דבר ברור בדעת רבינו בזה ואכמ"ל."

בבנין שלמה (לר"ש קלוגר על הרמב"ם שם) תלה זאת בדין כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני או לא מהני (כסוף דברי בני בנימין) ואם אומרים כן אף בדרבנן. ומקשה על התולים את המחלוקת בדין מצוה הבאה בעבירה שכן הרמב"ם לא חייש לה בארבעת המינים הגזולים.

ח. הטור (או"ח סי' מה) כתב לגבי תפילין: "אסור ליכנס בהן לבה"ק או לתוך ד"א של מת כשהן בראשו."

והבית יוסף (או"ח סי' מה, א) באר: "אסור ליכנס בהם לבית הקברות או לתוך ארבע אמות של מת כשהן בראשו. פשוט ריש פרק מי שמתו (יח). וטעמא משום דהוי לועג לרש וכבר כתבתי בסימן כ"ג דמשמע דדוקא תפילין של ראש אסור משום דמיתחזו אבל תפילין שבזרועו כיון דמיכסו לית בהו משום לועג לרש ושרי **ושל ראש נמי אם כיסה אותם** לית לן בה."

ובסימן עא כתב הטור לגבי קריאת שמע: "וכל אדם אסור לקרות בבית הקברות או בתוך ד' אמות של מת."

## חבל נחלתו

שם], שהרי רבה [ברכות שם] ס"ל גבי תפילה שאפילו שחטא והתפלל במקום צואה תפילתו תפלה, ועל כרחך לא פליג רבא עליה אלא התם גבי צואה לפי שחטא שהיה מקום שהיה ראוי להסתפק בו ובעיניו והיה מחניף קדוש, וליכא, הא בעלמא וכגון בנידון דידן דליכא אלא משום לועג לרש **מיסתברא ודאי דיצא**.

ודוקא במצות ק"ש קנסוהו כדברי המג"א.

והוסיף במשנה ברורה (ס"ק טו): "ק"ש – וה"ה לומר **קדיש ושאר דברי קדושה** והטעם משום לועג לרש".

ועי' בביאור הלכה לגבי קריאת שמע בריחוק ד' אמות בבית הקברות.

י. בשולחן ערוך יורה דעה (סי' שדמ ס"ז) כתב: "אין אומרים בפני המת אלא דברים של מות, כגון צרכי קבורתו והספד; אבל שאר כל דבר, אסור. והני מילי בדברי תורה, אבל במילי דעלמא לית לן בה".

והוסיף בסעיף יז: "מוותר לומר פסוקים ודרשה לכבוד המת, בתוך ארבע אמותיו או בבית הקברות (מהרא"י בביאור מא"ח לדעת רמ"ה)".

והש"ך (ס"ק יא) העיר: "אין אומרים כו' – משמע דעת המחבר דד"ת אפילו חוץ לד' אמות אסור ומילי דעלמא אפי' תוך ד' אמות שרי והב"ח פסק דד"ת אסור אפי' חוץ לד' אמות ומילי דעלמא אינו אסור אלא תוך ד"א ודבריו של מת מותר אפי' בד"ת אפי' תוך ד"א וכן נהגו לדרוש באגדות ופסוקים אפי' תוך ד"א בפני המת ויוצאין מענין לענין עד שמגיעין לספר שבחיו של מת מעסק תורתו וחסידותו ויותר מדות טובות שהיו בו ע"כ וכתב המרדכי דכל אותו חדר שהמת מונח בו

ושם כתב הבית יוסף (סימן עא, ז) "וכל אדם אסור לקרות בבית הקברות או בתוך ארבע אמות של מת. בפרק משוח מלחמה (סוטה מג): כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן מת תופס ארבע אמות לקריאת שמע. וברי' פרק מי שמתו (יח). קאמר דהוא הדין לבית הקברות ומשמע מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' קריאת שמע (ה"ב) שאם קרא בצד המת או בבית הקברות יחזור ויקרא וחלק עליו הראב"ד **ואנו אין לנו אלא דברי הרמב"ם ז"ל**".

והב"ח העיר: "ברי' פרק מי שמתו דאף בבית הקברות אינו אסור אלא בתוך ארבע אמות לקבר".

ביוורה דעה (סי' שדמ) פסק הטור: "אין אומרים בפני המת אלא דברים של מת כגון צרכי קבורתו והספד אבל שאר כל דבר אסור בין בד"ת בין במילי דעלמא ודוקא תוך ד"א אבל חוץ לד"א שרי הכל ורבינו האי כתב דאף חוץ לד' אמות אסור בד"ת".

ט. השולחן ערוך (או"ח סי' עא ס"ז) פסק: "אסור לקרות ק"ש תוך ארבע אמות של מת, או בבית הקברות, ואם קרא, לא יצא". ופסק כמוש"כ לעיל בב"י כרמב"ם.

לגבי ברכות ק"ש כתב הפרי חדש (או"ח סי' עא ס"ז): "ואם קרא לא יצא. זו היא דעת הרמב"ם [קריאת שמע ג, ב], ויש סמך לדבריו מהא דגרסינן בפרק מי שמתו [ברכות כב, ב] הואיל וחטא אעפ"י שהתפלל תפלתו תועבה, אלמא היכא דעבד איסורא קנסינן ליה. והנה להלכה לקריאת שמע יש לחוש לדבריו ז"ל, אבל אם בירך או התפלל בבית הקברות אם חוזר לברך או להתפלל הרי זה עובר משום בל תשא, שהעיקר כדברי הראב"ד ז"ל [בהשגות



## סימן ב – קיום מצוה עוברת במחיצת מת

הקברות, כמבואר בבב"מ (ל ע"א) שדוקא כהן אי"צ להיכנס ולהשיב. אולם מצוה זו מקיימים ללא ברכה, ואולי אין בכך משום לועג לרש, שכן לא לכל אדם מזדמן להשיב אבידה.

ומצאתי באור זרוע (ה"ב, הל' אבילות סי' תמח): "ואית' נמי בכתובות דבני מערבא בבתולה נישאת וזה שעושיין אירוסין בבית הקברות יש לדבר זה עיקר מן התלמוד". ומשמע ממנו שעשו קידושין עם ברכה בתוך בית הקברות! אמנם גם בקידושין בבית הקברות אולי אין בכך לועג לרש שכן זו מצוה מצוה מזדמנת, וכן הגמ' דנה באכילה בבית הקברות (עירובין כו ע"ב, יבמות פו ע"ב) וגם בכך לא נראה שיש ראייה ברורה שכן הברכות הן צורך האכילה וכיון שהמת אינו אוכל גם אינו מברך.

יב. ואחרי חיפוש מצאתי בספר חשוקי חמד (ברכות נד ע"א) שדן: "לברך על הזועות והברקים כשנמצא בבית קברות".

"שאלה. אדם שהיה בבית קברות והרגיש רעידת אדמה, או ראה ברקים ושמע רעמים האם יברך שם ליד הקברים, או שמא נחשב ללועג לרש, דהרי אסור לומר שום דבר שבקדושה ליד המת כמבואר במשנ"ב (סימן עא ס"ק טו) משום לועג לרש?"

"תשובה. נאמר במסכת ברכות דף נד ע"א: ועל הזועות ועל הרעמים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם. ועיין בשו"ת נודע ביהודה (א"ח סימן מא) דאם לא בירך על הרעם הראשון ששמע הוי מעוות לא יוכל לתקון. וא"כ אם לא יברך כעת על הרעם ששומע הוי מעוות שאין לו תשלומים, ומסתבר שעל כל דבר שחייב לברך ואין לו תשלומים אח"כ אין בו משום לועג

חשוב כד' אמות וכן פסק הב"ח וע"ל סי' שס"ו".

וכן בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רכד) לימד: "שאלת עלה דהא דאמרינן אין אומרים בפני המת אלא דברים של מת משום לועג לרש מה נקרא דברים של מת שהרי נהגו לדרוש דברי תורה בפני המת".

"תשובה דברי המת הם הספד וצידוק הדין ותוכחות וכיצא באלו כלם נקראים דברים של מת ומותר לאומרו בתוך ד' אמות של מת אבל לענות אמן על קדיש או לומר ברכו וכיצא בדברים אלו דאיכא משום לועג לרש אסור ואצ"ל לדבר בד"ת דאיכא משום לועג לרש וכל זה בתוך ד' אמותו של מת ולענין מי שדורש על המת לפניו נראה דליכא למיחש משום לועג לרש כיון דלכבודו קא עביד: ויש ראייה לזה מה דאמרינן שהושיבו ישיבה על קברו והא איכא משום לועג לרש אלא כיון דלכבודו קא עביד לא חיישינן".

יא. בכל מה שבררנו עד עתה, עדיין לא עלתה תשובה ברורה לשאלה שהעלנו בראש דברינו. חולה שמרותק למיטתו בבית חולים ויש מת בחדרו, והוא יכול לקיים עתה מצוה שלא יוכל לקיימה יותר מאוחר כגון לשמוע תקיעות או ליטול לולב או לשמוע מגילה, האם צריך להפסיד מצותו כדי שלא יהא לועג לרש. ואמנם מדובר בכבוד חברו המת אבל מאידך בקיום מצותו שמחויב בה, וכאן הסברא נותנת שלעג לרש על חברו לא יהא עדיף ממצותו, וכיון שמצותו עוברת יקיימה בהידורה על אף המת בחדרו, ויברך עליה את ברכתיה כראוי.

מצינו כמה מצוות שנעשות אף בבית הקברות. השבת אבידה מצינו גם בבית

## חבל נחלתו

גבי קטן ואולי שייך טפי לועג לרש שיאמר הקטן הנה זה לועג עלי שלא הגעתי לשנותיו שאלו הגעתי לשנותיו הייתי קורא ושונה ומתפלל נמצא דשייך טפי לועג לרש".

"ועוד מי יודע רוח האדם אם בסוד הגלגול נשמת הצדיק הקטן הזה היא של אדם גדול בשנים ובא בגלגול לאיזה מהסיבות כנודע אצל דורשי רשומות בסוד הגלגול נמצא דשייך שפיר האי טעמא ועוד מטעמא דכתיבנא דלא פלוג רבנן וכל מילי דרבנן לא נתנו לשעורין תדע דהא ההוא עובדא דאמר בגמרא חזייה דהוה לביש צצית בבית הקברות אמר ליה דלייה דלא לימרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו, והתם מי יודע אם אותן קברות שהיה מהלך היו קטנים או נשים הפטורין מן הציצית, ועם כל זה סתם ואמר דרך כלל בבית הקברות לומר בכלל הקברות אסור לא שנא איש לא שנא אשה לא שנא קטן".

"ועוד מטעמא אחרינא אסור מפני הרואים שיראו אותנו מתפלל בצד הקבר ולא יתנו לב לומר קטן היה הילכך אסור בכל גוונא כך נראה פשוט ומבואר לענ"ד. וצור ישראל יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות אמן".

וכן כתב הצ"ח (ברכות ג ע"ב): "והתוס' כאן בד"ה אין אומרים, שהביאו דברי רבינו האי וסיימו דדוקא תוך ד' אמות, וא"כ קשה על דבריהם מה הוסיף ר' זיקא על הברייתא. נלע"ד דיש סברא דבנקבות אחר מותר לא שייך בהו לועג לרש שהרי גם בחייהון פטורין מק"ש ומתלמוד תורה, וא"כ ברייתא דמיירי בבית הקברות ושם קבורים מתים הרבה ושם שייך לועג לרש בשביל

לרש, ולכן יברך ברכת הרעמים. הגע עצמך אדם שנאלץ לאכול בבית הקברות האם לא יברך?! וגם מסתבר שאם עובר זמן קריאת שמע או ברכת המזון יקרא ויברך שם".  
ויש מדבריו ראייה ברורה שגם מצוה יקיים אף אם בחדרו שוכב מת.

### מסקנה

נראה שמי שנמצא במקום שיש בו מת והוא אינו מצווה עליו ואינו יכול לסלקו, ובאה לפניו מצוה עוברת אע"פ שיש בעשיית המצוה וברכותיה משום לועג לרש, יקיים מצותו.

### נספח: לועג לרש באשה וקטן

העיר המשנה למלך (הל' אבל פי"ג ה"ט):  
"אבל לעסוק בד"ת בפניו וכו'. אם אסור להתפלל בתוך ד"א של קבר קטן או קבר אשה עיין בתשובות מהריט"ץ בחדושיו לפרק איזהו נשך (דף י"ב יע"ש)".

וז"ל המהריט"ץ בחדושיו לפרק איזהו נשך (סימן יד): "עוד נסתפקתי מה שאסרו ז"ל להתפלל בתוך ארבע אמות של קבר אם הוא קבר ילד קטן כמו בני צדיק שאין שם קבר אלא הוא, אם אסור להתפלל תוך ארבע אמותיו או לא מי אמרינן זיל בתר טעמא, טעמא מאי אמור רבנן אסור להתפלל משום לועג לרש חרף עושהו שנראה כמלעיג על המת שהוא מתפלל והמת אינו יכול להתפלל. וא"כ היינו דוקא בגדול שהיה יכול להתפלל ולקרות בתורה, אבל קטן דאפילו כשהיה בחיים לא היה מתפלל ולא קורא בתורה א"כ לא שייך לועג לרש ויהא מותר או דילמא לא פלוג רבנן דלא נתנו דבריהם לשעורין ונראה לומר דאסור דאפילו להך טעמא נמי שייך

## חבל נחלתו

קשה מתפלה שהרי נשים חייבות בתפלה, וא"כ למה צריכה המשנה לומר שפטורים מתפלה והלא גם המהלך בבית הקברות פטור, ולכך הוצרך לתרץ ולחלק בין תוך ד' אמות לחוץ ד' אמות".

ובדף יח העלה הצ"ח: "וצ"ל עכ"פ דלהמקשה פשוט הוא לו דכל גוויי שייך לועג לרש הן באיש והן באשה בכל ענין, ועכ"פ איפשט ספיקו של המשנה למלך".

הזכרים הקבורים שם, אבל במת המוטל היה מקום לומר דאם נקבה היא המתה יהיה מותר לומר שם דברי תורה, קמ"ל ר' זדיקא אין אומרים בפני המת יהיה המת מי שיהיה הן זכר הן נקבה אין אומרים דברי תורה, ועיין במשנה למלך פי"ג מהל' אבל. ולקמן דף י"ח [ע"א] שהקשה מתו ומשמרו אין וכו', היה יכול לתרץ דמתו ומשמרו אפילו היא נקבה, אבל עדיין היה

## סימן ג

### ותערב לפניך עתירתנו

נראה שברכה זו היא הרחבה של ברכת רצה – ברכה ראשונה מג' ברכות אחרונות של תפילת עמידה. ונעמוד בהמשך מתי היא נאמרה, וכן ביחס לחתימתה ששונה בתכלית מהחתימה הרגילה: 'המחזיר שכינתו לציון'.

#### ב. מקור אמירת ותערב

במחזור ויטרי שהוא המקור הקדום ביותר שמצאתי, מופיעה אמירת 'ותערב' שלש פעמים:  
בשחרית של כל יום (סימן פט ד"ה ברוך אתה): "רצה י"י אלהינו בעמך ישראל ובתפילתם והשב העבודה לדביר ביתך ואישי ישראל ותפילתם מהרה באהבה תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך. ואתה ברחמים תחפץ בנו ותרצינו. ותערב לפניך עתירתנו כעולה וכקרבן אנא

#### שאלה<sup>1</sup>

מהי התוספת 'ותערב לפניך עתירתנו' וכו', מי תקנה, האם יש לחתום בה בברכה מיוחדת, מתי היא נאמרת, ואלו עדות קבלוה עליהם?

#### א. נוסח תפילת ותערב

כתב הר"י עמדין בסידורו בית יעקב (מוסף שלש רגלים עמ' רנז) שכך הוא נוסח הבקשה:  
"ותערב לפניך (נ"א עליך<sup>2</sup>) עתירתנו כעולה וכקרבן. אנא רחום ברחמיך הרבים השב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים. ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים ושם נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות. והש"ן מסיים: בא"ה שאותך לבדך ביראה נעבוד".

1. שאלת הרב חיים-נתן נתנאל הי"ו.

2. הנוסח הנפוץ – לפניך, ויש שהעירו שלא מצאנו ביטוי כזה במקורות אלא – עליך, כגון תהלים קד, לד.

## חבל נחלתו

לציון ברחמים כמאז. ושם נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות ב"א י"י שאותך לבדך ביראה נעבוד".

ויש להעיר שבכל יום היה חותם כחתימה הרגילה, ור"ה וי"כ בחתימה מיוחדת.

עדויות למנהג זה יש לפנינו גם מזמן מהר"ם מרוטנברג (ספר מנהגים דבי מהר"ם ראש השנה ד"ה ואין אומ') ובני דורו (ספר המנהגים חילדיק<sup>3</sup>) ואחריהם בספר המנהגים (טירנא<sup>4</sup>) ואחריהם במהרי"ל כמובא בספר מהרי"ל (מנהגים, הלכות תפילת יום טוב ד"ה [ה] נוהגין): "נוהגין לומר ביום טוב ותערב דוקא למוסף ולא ליוצר, וכן בתשב"ץ<sup>5</sup>".

ומהם ליהדות אשכנז.

בקובץ צפונות ב הופיע מאמר של הרב הרש"ר שההדיר מכת"י 'קובץ מנהגי וורמייזא ומגנצא דבי רש"י ורבותיו ומנהגי אשכנז של הרוקח'. הוא קובע בהקדמתו לקובץ המנהגים שהוא דומה מאד לספר 'מנהגים דבי מהר"ם' ויש מקבילות רבות ביניהם. באות נז בקובץ המנהגים כתוב: "ותערב לפניך אומר החזן בכל המועדים

רחום ברחמך הרבים השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים ואתה ברחמים תחפוץ בנו ותרצינו. (כאן או' יעלה ויבא): ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים כמאז בא"י המחזיר שכינתו לציון".

במוסף של ראש השנה (סימן שמו ד"ה ובכן תן): "רצה וכו'. ותערב לפניך עתירתינו כעולה וכקרבן. אנא רחום ברחמך הרבים השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים. ואתה ברחמים תחפוץ בנו ותרצינו. ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים כמאז. ושם נעבדך כימי עולם וכשנים קדמוניות. ב"א י"י שאותך לבדך ביראה נעבוד".

ובמוסף של יום הכיפורים (סימן שנה ד"ה ובכן תן): "רצה י"י אלהינו בעמך ישראל ובתפילתם והשב העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל ותפילתם מהרה באהבה תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך ותערב לפניך עתירתנו כעולה וכקרבן אנא רחום ברחמך הרבים השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים ואתה ברחמים תחפוץ בנו ותרצינו ותחזינה עינינו בשובך

3. ביוגרפיה – מתוך פרויקט השו"ת. מנהגים (חילדיק) – רבי אברהם חילדיק חי בסוף האלף החמישי ותחילת האלף השישי (סביב שנת 1240) בבוהמיה (צ'כיה). היה בקשרים עם מהר"ם מרוטנברג ועם רבי אברהם ב"ר עזריאל בעל 'ערוגת הבושם', ויתכן שהיה תלמידו של רבי יעקב ממגדבורג.

4. ביוגרפיה – מתוך פרויקט השו"ת. מנהגים (טירנא) – ר' יצחק אייזיק טירנא מחבר 'ספר המנהגים' חי באוסטריה (סוף המאה ה"ד – מחצית המאה ה"ט). רבו המובהק היה ר' אברהם קלויזנר, שגם הוא חיבר ספר מנהגים. כן קיבל תורה מפי ר' שלום מנוישטט (המהר"ש), ועוד. ר' אייזיק חיבר את 'ספר המנהגים' שלו במטרה לסכם את מנהגי יהודי אוסטריה לכל השנה על פי מנהגי רבותיו, ובעיקר כדי שהוא יהיה כעין מדריך לתפילה ולמנהגי בית הכנסת. עם נדידת היהודים מזרחה התפשט מנהג זה במזרח אירופה, והספר הפך למקובל והנפוץ ביותר מבין ספרי המנהגים באשכנז.

5. כוונתו לתשב"ץ קטן – מנהגי מהר"ם מרוטנברג שנכתבו ע"י תלמידו ומשמשו רבי שמשון ב"ר צדוק.

## סימן ג – ותערב לפניך עתירתנו

סליחות, והיודי, ומחול, עבודה, ותערב, והודאה, ועולין לדוכן".  
ולגבי מנחה ביו"כ כתב הלבוש (או"ח סי' תרכ"ג): "ואין אומרים ותערב, שאין נשיאת כפים במנחה". נראה שהמנהג היה להוסיף בקשת ותערב בברכת רצה ה' ברכת עבודה בתפילת העמידה ואמירתה היא במוסף בלבד בימים טובים ור"ה וי"כ.

### ד. תלות ותערב בברכת כהנים

כתב המגן אברהם (סי' קכ"ח סוס"ק ע"ד): "בזמן שאין שם כהן א"א ותערב (ר"ב לובלין סימן ל')".  
וכן הובא משמו באליה רבה (סי' קכ"ח ס"ק פט). וכן כתב אף המשנה ברורה (סי' קכ"ח ס"ק קע"ג): "כתב בתשובת מהר"מ לובלין כשאין כהנים במוסף לעלות לדוכן נוהגים שאין אומרים ותערב".  
ולכן הלבוש כשכותב על תפילת נעילה בסימן תרכ"ג לא מזכיר שאומרים ותערב, ומסביר שאין אצלם נשיאות כפים בנעילה משום שהם מסיימים הרבה לאחר שקיעה ואין נשיאות כפים בלילה.  
למדנו מדבריהם ש'ותערב' היא בקשה המצורפת דוקא לברכת כהנים ובחול'ל בקהילות אשכנז שהיו עולים רק במוספים אז הוסיפו בקשה זאת במוספי יו"ט ור"ה וי"כ.

וכן כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' תרס"ח אות ה) לגבי ותערב בשמחת תורה: "וכשאין הכהנים נושאים כפיהם במוסף אין אומר הש"ן 'ותערב' (סי' קכ"ח מ"ב ס"ק קע"ג בשם מהר"ם מלובלין, וכ"ה בלבוש סי' תפ"ח ובסידור יעב"ץ סדר נשיאת כפים ליקוטי מהר"ח בסדר יום א' דפסח), ויש אומרים שהאומרים

בתפילת מוסף, וביום הכפורים בד' תפילות".  
ובדרכי משה (הקצר, או"ח סי' תרכ"ח אות א): "וכתוב במנהגים (ר"א טירנא מנהג י"כ עמ' קיב) ובשחרית (=של י"כ) עולים לדוכן ואין נוהגין לומר ותערב".  
הרמב"ם והטור וכן השו"ע לא הזכירו אמירת ותערב. וראיתי בסידור עבודת ישראל שמנהג פפד"מ לאומרו, משמע שאף בקהילות אשכנז לא פשט בכולן.

### ג. מתי נאמרת ברכת ותערב

כתב הלבוש (או"ח סי' תפ"ח ס"ג) בדיני פסח: "וקודם שיתחיל החזן רצה עולים לדוכן, ואומר השליח צבור **ברצה ותערב לפניך**, ואומר בלחש ברכנו בברכה עד כהנים, בזמן שהקהל עונים אמן על ברכת ההודאות, וקורא כהנים...".  
וכן לגבי סוכות כתב הלבוש (או"ח סי' תרנ"ט): "ומתפללין הציבור מוסף ג' ראשונות וג' אחרונות וקדושת היום באמצע, אתה בחרתנו, ומפני חטאינו וכו', את מוסף יום חג הסוכות וכו' כאמור ובחמשה עשר יום לחדש הזה וכו', ומחזיר ש"ן התפילה ותערב לפניך וכו', ועולין לדוכן".  
וכן בשמ"ע כתב הלבוש (או"ח סי' תרס"ח ס"ב): "את מוסף יום שמיני חג עצרת הזה ביום השמיני וכו', ותערב, ועולין לדוכן".  
(ונראה שה"ה לגבי שביעי ש"פ ושבעות שלא הזכיר).

וכן בהלכות ראש השנה במוסף כתב הלבוש (או"ח סי' תקצ"ב ס"ב): "ואומרים **רצה ותערב לפניך וכו' ושם נעבדך**, ועולין לדוכן",  
וכן ביו"כ במוסף כתב הלבוש (או"ח סי' תרכ"ח ס"ו): "ואחר העבודה מתחיל לומר

## חבל נחלתו

מוכרחים לומר שנוסח ברכת רצה השתנה לאחר חורבן בית שני, שכן אין טעם כשהשכינה שורה לבקש על השבת שכינה. ברכת רצה שנאמרה בזמן בית שני נזכרה בש"ס בכמה מקומות.

שינוי במשנה במסכת תמיד (פ"ה מ"א): "אמר להם (=לכהנים העובדים בבית המקדש) הממונה: ברכו ברכה אחת, והן ברכו קראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמוע ויאמר ברכו את העם שלש ברכות אמת ויצייב **ועבודה** וברכת כהנים<sup>6</sup> ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא".

ומפרש רש"י (ברכות יא ע"ב): "ועבודה – בשביל העבודה שעשו היו מברכין אחריה רצה ה' אלהינו עבודת עמך ישראל ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון, ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון, אי נמי **שאותך לבדך ביורה נעבוד**".

וכן בתפארת ישראל (יכין תמיד פ"ה מ"א). עולה מן הדברים שהחתימה של ותערב לקוחה מתפילת הכהנים בביהמ"ק. חתימת הברכה כנאמר בימינו: ותחזינה... שכינתו לציון, לא היתה נאמרת בזמן המקדש לעומת זאת שתי חתימות הברכות שרש"י מזכיר כנאמרות במקדש יכולות להיאמר אף בימינו.

כהן גדול לקראת סיום העבודה ביום הכיפורים היה קורא בתורה ומברך אחר הקריאה (יומא סח ע"ב במשנה): "ומברך עליה שמונה ברכות: על התורה, ועל העבודה, ועל ההודאה..."

אותו אף כשאין כהנים לא הפסידו, ובחזון לארץ בקהילות הנוהגים שהכהנים נושאים כפיהם בשמח"ת בשחרית לא יאמרו 'ותערב', (לוח א"י להגרמ"ט יום א' דר"ה, אך צ"ע אם יסיים נוסח הברכה 'שאותך לבדך' שאף כשיש כהנים יש המפקקים בזה עיין בליקוטי מהרי"ח שם בשם הגר"א ובפאת השלחן הל' א"י סי' ב' סעי' י"ז), כי לא נתקן אלא לתפילת מוסף שאומרים בו סדר קרבן מוסף (ד"מ סי' תר"כ, קיצשו"ע סי' קל"ח סעי' ח', אמנם בדרכי חיים ושלום אות ק"פ כותב לומר ותערב בנשי"כ דשחרית (בחור"ל) וכ"כ בסידור כתר נהורא, ועיין שו"ת לבושי מרדכי ח"ג סי' נ"ו). נראה שהאחרונים נחלקו האם להוסיף ותערב בשחרית ביום שיש בו מוסף אע"פ שלא נהגו בו נשיאות כפים (בחור"ל).

### ה. נוסח ברכת רצה בזמן הבית

נאמר במסכת מגילה (זו ע"ב): "דתניא: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר רבי יוחנן, ואמרי לה במתניתא תנא: מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". ונזכרה בהמשך גם ברכת עבודה – רצה.

לפי הבריתא הראשונה נוסח ברכות תפילת העמידה הוא מיבנה – לאחר החורבן. לפי הבריתא השניה הנוסח מאנשי כנסת הגדולה. לפי הבריתא השניה

6. מבאר ר' עובדיה מברטנורא: "והם ברכו שלשה ברכות – ואלו הן שלש ברכות, אמת ויצייב, ועבודה, וברכת כהנים קריאת הפסוקים בלבד, ולא נשיאות כפים, שלא היו הכהנים נושאים את כפיהן אלא לאחר הקרבת התמיד וקטורת, כדאמרינן באידך פרקא, והאידינא לא היו מברכים הנך ברכות אלא כדי שיהא התמיד מקובל ברצון, ולא היו נפטרים בכך מתפלת שמונה עשרה".

## סימן ג – ותערב לפניך עתירתנו

וכ"כ הפסקי תשובות (או"ח סי' קס): "והנה בזמן הבית המקדש נוסח ברכה זו היתה שונה מעט, וכדאיתא בחז"ל (ברכות י"א ב, יומא ס"ח ב, מד"ר ויקרא פ"ז, מדרש תהילים כ"ט) וחתימתה היתה 'שאותך לבדך ביראה נעבוד', וחתימה זו לא נתבטלה אצל האשכנזים בימי החגים כאשר הכהנים עולים לדוכן שהוא שיוור מעבודת הכהנים בזמן המקדש שנשתייר בידינו גם בזמן הזה. והוסיף בהערה: "ואם אין כהנים העולים לדוכן – עיין סימן קכ"ח משנ"ב ס"ק קע"ב שאין לאומרו, ועמש"כ בסי' תקצ"ב הערה 19 שאין קפידא בש"ץ שאמרו אפילו אין כהנים, ויש הנוהגים כן לכתחילה, אבל יחיד שחתם ברכה זו בנוסח זה או אף ש"ץ בתפלת מנחה דליכא נשיאת כפים צ"ע אם חוזר, ובתפילות שהכהנים העולים לדוכן אף שאין המנהג לומר ותערב, וכבא"י בכל יום ויום ובשבתות ותעניות אם סיים הש"ץ שאותן לבדך מסתבר דאינו חוזר".

### ו. הקשר בין ברכת רצה לנשיאות כפים

כתב הטור (או"ח סי' קס): "ברכת י"ז רצה ותקנוה אחר שומע תפלה שכיון שבאת התפלה באה עבודה דכתיב (ישעיה נה)

ומפרש רש"י: "ועל העבודה – רצה בעמך ישראל ותרצה העבודה בדביר ביתך<sup>7</sup> וכו' שאותך לבדך ביראה נעבוד".

וכן המלך ב'הקהל' היה ג"כ מברך ברכות אלו כאמור בסוטה (מא ע"א): "ברכות שכהן גדול מברך אותן – המלך מברך אותן"<sup>8</sup>.

וכן כתבו בס' דף על הדף (תמיד לב ע"ב): "הנה ברכה זאת של עבודה היינו ברכת 'רצה', אבל הנוסח כמובן לא ה' כמו הנוסח שלנו היום: 'השב את העבודה וכו' המחזיר שכינתו לציון', ונחלקו במהות הנוסח שאמרו אז בבית המקדש. בפירוש הרא"ש כתב שהיו מתפללין רצה שיהא הקרבן ריח ניחוח, ולא היו אומרים 'והשב את העבודה לדביר ביתך', וגם לא היו מסיימין 'המחזיר שכינתו לציון', אלא היו אומרים 'שאותך לבדך ביראה נעבוד (- כמו ב'ותערב'), ברוך אתה ה' שוכן בציון'".

ומוסיף בדף על הדף: "בתוס' יום טוב כתב שהיו מברכין: 'רצה ה"א עבודת ישראל עמך, ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון, [ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך. תפא"י], בא"י המקבל עבודת עמו ישראל ברצון. א"נ 'בא"י שאותך לבדך ביראה נעבוד'".

7. בנוסח זה כתב גם רבנו יהונתן. אולם המאירי כתב: "והשנית ברכת עבודה ר"ל שתהא עבודתו רצויה ושיתן לנו לב טהור לעבדו בלב שלם וחותרם בה ובוחר בעבודת עמו ישראל".

8. הרמב"ם לא מזכיר בפירושו את הנוסח במלואו אלא מבאר שהיו אומרים ברכת רצה. בהלכות עבודת יום הכיפורים (פ"ג הי"א) בקריאת כה"ג: "בעת שקורא מברך לפניו ולאחריה כדרך שמברכין בבית הכנסת, ומוסיף לאחריה שבע ברכות ואלו הן: רצה ה' אלהינו וכו'...". ובהלכות חגיגה (פ"ג ה"ד) בקריאת המלך בהקהל כתב: "ומוסיף שבע ברכות ואלו הן: רצה ה' אלהינו בעמך ישראל וכו'...". ובסדר תפילות (נוסח ברכות התפילה) כותב שנוסח הברכה השבע עשרה: "רצה יי' אלהינו בעמך ישראל ולתפלתם שעה, והשב העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל ותפלתם וכו' ברוך אתה יי' המחזיר שכינתו לציון". וברור שנוסח זה לא היה בזמן הבית.

## חבל נחלתו

לדוכן שוב אינו עולה ורצה קורא עבודה דעל הקרבנות כתוב (שמות כח לח) לרצון להם לפני יי' וכשמתחיל החזן רצה הם עולים לדוכן ומנחה שבכל יום אין בה נשיאת כפים זולתי במנחה דתענית וכן כתב רבינו סעדיה כמנהג ספרד. אך מה שכתב כי אם במנחת תענית ובמנחת יום הכפורים אף על פי שאין בה נשיאת כפים אין נוהגים בזה בספרד כמוהו ולא בצרפת ובפרובינצא כי אם בשחרית ומוסף ונעילה בכפורים בשעה שהיו נושאין כפיהם אבל במנחת הכפורים שלא היו נושאין אין אומרים וכן בדין אך בפרובינצא ובצרפת נהגו מקרוב לומר ערבית ושחרית ומנחה רצה ולא יתכן בעיני עכ"ל. ונראה שטעם רבינו סעדיה דבמנחת יום הכפורים אומרים רצה אף על פי שאין בו נשיאת כפים כדי שלא לחלק במנחת תענית בין זו לזו. ועכשיו בכל המקומות נוהגים לומר רצה בכל התפילות".

והב"ח (או"ח סי' קכ) תרץ: "ונוהגים בספרד שלא לומר רצה במנחה וכו' ואיני יודע טעם למנהגם וכו'. ולפע"ד נראה לומר טעם הגון דתקנת חכמים מתחלה כך היתה שלא לומר רצה כשאין שם נשיאת כפים דבזה ידעו הכהנים אימתי יעלו לדוכן דכשאומרים רצה הוא יודע דחייבים בנשיאת כפים ועוקר ממקומו מיד לעלות לדוכן לישא כפיהם וכשאין אומרים רצה הוא יודע שאין שם נשיאת כפים ולכן כתב

ושמחתים בבית תפלתי עולותיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים... ונוהגים בספרד שלא לומר רצה במנחה אלא מתחיל ואשי ישראל וכ"כ רב שריא גאון לומר רצה ה' אלהינו המנהג כאשר כתב רב סעדיה שאין אומרים אותו במנחה אלא במנחה של תעניות ומי שאמרו תמיד לא יפה הוא עושה, ובי"ה במנחה אף על פי שאין נושאין כפיהם נהגו לומר רצה". "ואיני יודע טעם למנהגם אף על פי שאין נשיאת כפים במנחה מה ענין זה שלא לומר רצה ואי משום הא דאמרין כל כהן שאין עולה בעבודה פי' ברצה שוב אינו עולה מאי נפקא מינה וכי בשביל שהיו עולין לרצה לא יאמרו אותו כשאין נשיאת כפים".

תמיהתו של הטור הובאה גם באבודרהם וגם בכנה"ג בשם הרשב"א בתשובה סי' תשצז<sup>9</sup>.

ובאר הבית יוסף (או"ח סי' קכ): "ונוהגים בספרד שלא לומר רצה במנחה אלא מתחיל ואשי ישראל. זה לשון המנהיג (תפלה סי' נט) ראיתי בטוליטולא וכל סביבותיה שאין אומרים רצה כי אם במנחת תענית ולא בשאר מנחה ומתחילין ואשי ישראל ותפילתם וכו' ויראה לי הטעם כי בשעה שאין הכהנים נושאין כפיהם אין לומר רצה לפי שאמרו בפרק אלו נאמרין (סוטה לח:) כל כהן שאינו עולה בעבודה

9. שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשצז): "שאלת ומצאתי /ומצאת/ כתוב בתשובות הגאונים ז"ל שאין אומר רצה במנחה ובערבי' אלא בשחרית בלבד. וכן נהגו בכל ארצנו. ועכשו ראית שנותנין כאן לומר רצה אף במנחה וערבית יותר". "תשובה דברי הגאונים לא שמעתי מעולם. גם לא ידעתי טעם לדבר כ"ש למנחה. ואנו נהגנו כן מעולם במנחה".



## סימן ג – ותערב לפניך עתירתנו

דעבודה כמו כל השנה המחזיר שכינתו לציון".

ובבית ישראל (אות כד) מסביר: "הנה בא"י שנושאים הכהנים כפיהם בכל יום ובכל שבת ודאי אין מקום לשנות ביו"ט דוקא לומר ותערב ולשנות הברכה ממטבע חכמים ומה נשתנה יו"ט ור"ה ויו"כ מכל השנה ומכל שבת. וגם בחו"ל שאין נו"כ כ"א ביו"ט ואומרים ותערב כו' ומסיימן שאותך כו' אין שום טעם. ואמרת שבחול"ל אולי בא ענין זה ע"פ מ"ש הטור א"ח סי' ק"כ שבספרד המנהג שלא לומר בשום מנחה רצה כ"א ואישי ישראל רק במנחה דתענית שהכהנים נו"כ והטור כ' וא"י הטעם למנהגם אע"פ שאין נו"כ במנחה, מה ענין זה שלא לומר רצה ואי משום הא דאמרינן כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה ובעבודה פ' ברצה מאי נו"מ וכי בשביל שהיו עולין ברצה לא יאמרו אותו כשאין נו"כ. והב"י כ' בשם המנהיג מפני שקראו בגמי עבודה לרצה דעל הקרבנות כ' לרצון לפני ה', וכשאומר החזן רצה הם עולין לדוכן לכן במנחה א"א כו' ע"ש ומ"מ הטור דחתנו וכן מרן בש"ע סי' ק"כ פ' שאומרים תמיד רצה"...

ומביא את ביאור הגר"א מדוע בספרד לא היו אומרים רצה במנחה. ומסיים: "וא"כ צ"ל רצה לעולם, וגם לפי הראשון דחה הטור דאין שייך נו"כ לעבודה. ומזה בא המנהג לומר בעת נו"כ דכהנים ותערב כו' ולסיים שאותך כו' נעבוד, וגם זה ליתא דהא נדחה המנהג ההוא אפילו בספרד וכ"ש לדין בחו"ל שאין נושאים כפיהם בכל ימות השנה גם בשחרית, ואומרים מ"מ רצה. אך נשתרבו מזה המנהג. אבל בא"י כשנושאים כפיהם כל השנה ובחול

רב סעדיה דמי שאומרו תמיד לא יפה עושה דאין כאן היכר ושום סימן לכהנים אימתי יהיו עוקרים רגליהם ממקומם לעלות לדוכן כשאומר השליח ציבור רצה כיון שאומר רצה בכל התפילות".

עולה לפי הב"ח שאמירת רצה היא סימן לכהנים לעלות לדוכן ולכן רק בתפילה שיש בה נו"כ אומרים רצה, ובמנחה שחששו לשכרות בטלו נו"כ וממילא אין לומר בה רצה.

השולחן ערוך (או"ח סי' קכ ס"א) פסק: "אומרים רצה בכל התפלות, ודלא כאותם שנוהגים שלא לאומרו במנחה".

נראה שהוספת ותערב דומה במקצת לאמירת רצה. את שניהם לא נהגו אלא בתפילה שיש בה נשיאות כפים ואע"פ שלגבי רצה פסק השו"ע שחייבים לאומרו בכל תפילה ותפילה ללא קשר לנו"כ, הרי תפילת ותערב לא נהגו בה אלא כשיש נשיאות כפים, ואולי אף היא נהגו בה כדברי הב"ח – סימן לכהנים לעלות לדוכן.

### ז. חתימת ברכת ותערב

הובא לעיל שבמקדש החתימה היתה: 'ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון', או 'שאותך לבדך ביראה נעבוד'. בימינו הנוסח הוא: 'המחזיר שכינתו לציון'. והשאלה היא האם ראוי לחתום כחתימת המקדש או כחתימה שנוהגת ברוב התפילות.

כתב בפאת השולחן (הל' א"י פ"ב הי"ז): "אין לשנות הברכה דסיום עבודה כשנושאים הכהנים כפיהם ביו"ט ור"ח ויו"כ שאומרים האשכנזים ותערב, והש"ץ מסיים שאותך לבדך ביראה נעבוד, אלא אומרים הברכה

## חבל נחלתו

אין אומרים תפילת 'ותערב'. ונהגו בא"י שהש"ץ אומר 'ושם עבדך' ואחרי כן 'ותחזינה' ומסיים 'המחזיר שכינתו לציון' כמו בשאר ימות השנה.

במחזורי דניאל גולדשמידט לג' רגלים (עמ' 157) כתב: "כשהכהנים עולין לדוכן ביו"ט נוהגין להוסיף כאן את הנוסח ותערב ולסיים בחתימה עתיקה "שאותך לבדך ביראה נעבוד" (אבל לדעת הגר"א אין לשנות את מטבע הברכה של כל השנה וכן נוהגין בא"י<sup>10</sup>). וכ"כ במחזור לר"ה (עמ' 272) ובמחזור ליו"ט (עמ' 596).

בתשובת הרב יוסף ליברמן בשו"ת משנת יוסף (ח"ז, התשובה מאייר תשס"ה) כותב שבלוח א"י שאל מדוע אין אומרים אותה כל יום כיון שנו"כ בכל יום. עוד כתב שנו"כ היא שיור מעבודת המקדש שמתקיים בימינו ולכן לפני נ"כ וסמוך לה אומר הש"ץ: ותערב לפניך עתירתנו כעולה וכקרבת ומתפללים שישב ה' סדר העבודה לירושלים. ומוסיף ש"יחיד הרוצה בערוג נפשו לשפוך שיח לפני ה' יכול לאומרה לותערב לעצמו לפני כל התפילות שהן כנגד תמידין (ברכות כו:) כמו שיכול לומר אנא בכח, וידיד נפשי".

וע"ע ב'סדר תפלה ישרה וכתב נהורא השלם' של הרב לוי יצחק הלוי הורוויץ (האדמו"ר מבוסטון) עמ' 951. וב'שעורים לזכר אבא מרי ז"ל לרב יוסף דב בן משה הלוי סולוביצ'יק עמ' רלג. ובס' מנחת משה לרב משה בן שלום צבי הכהן שפירא עמ' קלט, קמ.

ובשבת דאין אומרים אותו, מ"ש ביו"ט וח"ה ויו"כ שישנו ברכה זו".

דעת פאה"ש שהחיבור בין אמירת רצה לנ"כ הוא מוקשה ואין טעם לאי אמירת רצה. וטוען שאמירת ותערב נקבעה לפי השיטה של אי אמירת רצה, ומקשה שבא"י שנושאים כפים בכל התפילות כלל לא מובן מדוע לומר ותערב.

בהמשך הוא מאריך מאד שאין לשנות מסיום הברכה הנהוג ולא לחתום את הברכה 'שאותך... נעבוד' אלא לחתום כסיום הרגיל, ומביא לכך הרבה ראיות, ומכריע שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות.

### ח. המנהג בימינו בארץ ישראל

בספר מנהגי א"י של הר"י גליס (מנהגי יו"ט עמ' קנא) הביא מן הלוח של הרב י"מ טוקצינסקי: "אומרים ותערב אעפ"י שאין טעם נכון לזה בא"י, שנושאים כפיהם בכל השנה".

ב'לקוט מנהגים – מנהגי יהדות אשכנז' (אשר וסרטייל, עמ' 19 סוף סעיף 8) כתב המלקט במוסף של ר"ה: "בסוף ברכת העבודה עולים הכהנים לדוכן, והקהל אומר 'ותערב' והש"ץ מסיים הברכה: 'שאותך לבדך ביראה נעבוד'.

הרב גורן כשהיה הרב הצבאי הראשי פסק במאמר שהתפרסם בעיתון מחניים שנת תש"י (עמ' 21 סעיף קג) בדיני ראש השנה: "אם אין שם כהן הנושא את כפיו

10. ההדגשה שלי – י"א.

## כתובת קעקע על זרוע כהן

### תגובות למאמר הרב צבי רייזמן

שורטים בבשרם על מתייהם מפני הצער כך היו חובלין בעצמם לעבודת כוכבים שנאמר ויתגודדו כמשפטם, גם זה אסרה תורה שנאמר לא תתגודדו, אלא שעל מת בין שרט בידו בין שרט בכלי לוקה, לעבודת כוכבים בכלי חייב מלקות בידו פטור".

והרמב"ם לא חיבר כלל בין האיסורים. ב. לגבי איסורים שנכפלו בכהנים נאמר בויקרא (כא, ה) "לא יקרחה יקרחו קרחה בראשם, ופאת זקנם לא יגלחו, ובבשרם לא ישרטו שרטת". היינו שלשה איסורים: קרחה, השחתת פאת זקן, שרטת. אבל אין איסור מיוחד מן התורה לכהנים בכתובת קעקע! וא"כ ודאי ללא ציווי מיוחד, כתובת קעקע בכהנים אינה פוסלת עבודה. וכן בפר' ראה (דברים יד, א) נאמר: "בנים אתם לה' אלהיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת". היינו איסור גדידה (=שריטה) וקרחה, ואף ציווי זה מופנה לכל ישראל.

ג. הרמב"ם בהל' ע"ז הדגיש שבאיסורים אלו (גדידה, קרחה) גם כהנים לוקים כישראל ולא לוקים פעמיים<sup>1</sup>, בשריטה ("אחד כהן ואחד ישראל, שרט שריטה" – הלכה יא) ובקריחה ("אחד ישראל ואחד כהן שקרח על המת אינו לוקה אלא אחת" – הלכה טו). אבל

הרב רייזמן במאמרו ב'המעין' (גיליון 217 ניסן תשע"ו) רצה להוכיח על פי ה'משך חכמה' שכהן עם כתובת קעקע פסול לעבודה ולנשיאות כפיים.

ולענ"ד דבריו שגויים, והשווה בטעות בין איסור שרטת (=גדידה) לאיסור קעקע, והם שני איסורים שונים, כפי שיוסבר להלן.

א. בפרק א ממאמרו הביא מויקרא (ט, כח): "ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם וכתבת קעקע לא תתנו בכם אני ה'". פסוק זה נאמר לא רק לכהנים אלא לכל ישראל. הפסוק הזה כולל בתוכו שני איסורים: 1. שרטת. 2. כתובת קעקע. ואלו שני איסורים שונים ומלקויות שונות. הרמב"ם מביא בסוף הלכות עבודה זרה (פי"ב הי"א) איסור כתובת קעקע (וציטט זאת הרב רייזמן).

ובהלכות יב ו-יג הביא הלכות איסור שריטה (=גדידה) וז"ל: "השורט שריטה אחת על המת לוקה שנאמר ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם, אחד כהן ואחד ישראל, שרט שריטה אחת על חמש מתים או חמש שריטות על מת אחד לוקה חמש, והוא שהתרו בו על כל אחת ואחת. גדידה ושריטה אחת היא, וכשם שהיו העכו"ם

1. לגבי גילוח פאת זקן לא הזכיר הרמב"ם שכהנים לוקים כישראל וצ"ע מדוע. (אולם הזכיר שזו היתה דרכם של כהני עכו"ם).

## חבל נחלתו

למתים וכנושא נשים פסולות, דכל זמן שהם עמו מחלל עבודה [לדעת קצת (פסוק ח לקמן)] ואינו עובד על גבי המזבח". ולא הביא קעקע כי אין זה איסור מיוחד לכהנים.

(ויש להוסיף שהאיסורים שמנה הרב מאיר שמחה הכהן הם איסורים הניתנים לתיקון וריפוי בעוד שקעקע אינו ניתן להעברה אלא בהשתלת עור וכד').

ה. אף שהמשך חכמה לא הזכיר זאת, פירושו עצמו נמצא במחלוקת בין הראשונים (ואף הם אינם כוללים כתובת קעקע כפוסלת עבודה).

כתב הרמב"ן (דברים יד, א): "ויתכן שהיתה המצוה הראשונה (=בחומש ויקרא) בכהנים לאמר שאם היה הכהן מקורח ומגודד איננו ראוי לעבודה, כמו שאמר (שם פסוק ו) ולא יחללו שם אלהיהם, והנה עבודתם מחוללת, וכאן ביאר כי המצוה גם לישראל, והוצרכו לשתיהם".

ודעתו שהאיסור הנכפל בכהנים של גדידה ושריטה אינו מכפיל את המלקות אבל פוסל עבודה. אולם הרמב"ם לא הזכיר שאיסורים אלו בכהנים פוסלים עבודה, ולא באר מה הם מוסיפים בכהנים, פרט לאיסור מיוחד<sup>2</sup>.

לא הזכיר באיסור כתובת קעקע – כהנים – כי אין איסור מיוחד לכהנים בכתובת קעקע.

ממילא אין שום בסיס לטענת הרב רייזמן לפסול כהן מעבודה כשיש עליו כתובת קעקע ואין זה משנה אם הוא עשה לעצמו על גופו וע"כ הוא לוקה, או אחר עשה על גופו ולא סייע ואינו לוקה (רמב"ם הל' ע"ז פי"ב הי"א), הוא מותר לעבוד במקדש (וההיקש שלמד מהמשך חכמה בין שרטת וקרח לקעקע יידון להלן).

[לגבי נשיאות כפיים לבעל כתובת קעקע, הבעיה היא חיצונית אם העם מסתכלים בו. אבל אם ידיו מכוסות בטלית כפי המנהג אין שום בעיה בכך, וכך גם כתב בילקוט יוסף או"ח סי' קכח סעי' עב].

ד. אף בדברי המשך חכמה (ויקרא כא, ה) הדברים מדויקים שאין איסור קעקע פוסל עבודה, שכן לא הזכיר קעקע בכלל הפוסלים עבודה אלא: "כתב זה להורות שהמגולח זקן ומקורח ראש וכו' אינו ראוי שישמש על גבי מזבח, ומחלל עבודה לפי זה. ואין זה סותר לדברי הגמרא בזבחים יז דאמר דאינו מחלל עבודה, דאיסורים דקרח וגלוח זקן ושרט הוי דינו כמטמא

2. הרמב"ם בספר המצוות (מצות לא תעשה קע) כתב: "הנה כבר התאמת שהאזהרה שהיא בכלל לבד היא שתמנה ומה שיבא באותו הענין בעצמו אזהרה אחרת על הייחוד אמנם הוא ללמד משפט מן המשפטים או להשלים הדין כמו שבארנו במצות קס"ה מאלו המצוות. ומזה המין בעצמו האזהרה שהזהיר הכהנים (ר"פ אמור) לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו ובבשרם לא ישרטו שרטת. ואלו השלשה לאוין בעצמם כבר קדמו לכל ישראל בכלל ואמר (קדושים יט) לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית, ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת (ראה יד), ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם (קדושים יט). ואולם נכפלו בכהנים להשלים הדין לבד כמו שהתבאר בסוף מכות (כ א) כשבארו משפטי אלו השלש מצוות. ואילו היו לאוין מיוחדים בכהנים ולא יהיו להשלים דין אבל מצות בעצמן היה הכהן חייב על כל מעשה מהם שתי מלקיות, מצד

## סימן ד – כתובת קעקע על זרוע כהן

דגמר חילול חילול מתרומה, דפסול בתרומה מחיל עבודה, **דלא פסול בתרומה לא מחיל עבודה** עכ"ל, ומפורש שכהן הקורח קרחה או שמשחית פאת זקנו אינו מחלל עבודה – ודלא כרמב"ן.

ו. **לסיכום**, איני רואה סיבה לכל ספיקו של הרב רייזמן ולא מצאתי מי שאסר עבודה במקדש לכהן בעל כתובת קעקע.

**על דברי לעיל, השיב הרב רייזמן כי כלל לא דיבר על עבודה אלא על נשיאות כפיים ואם כן אין מקום להערתו. [והעיר שבימינו מספר שטבעו הנאצים יש"ו לא מצוי ויש בו כדי להתמיה].**

והוספתי ושלחתי לו (עם מעט דברים להסבר).

עבודה, והמומים הפוסלים אינם מומים הפוסלים עבודה, אלא מומים חיצוניים שהעם מסתכל בהם.

הרמב"ם מונה שם ששה דברים הפוסלים נשיאות כפיים ביניהם מומים ועבירה. מומים הפוסלים הם החיצוניים בלבד, עבירות הפוסלות הן: שהרג את הנפש שהמיר או עבד ע"ז. ואלו בלבד!

בירושלמי תענית פ"ד ה"א יש ה"א לפסול בעל מום לשירות במקדש גם לנשיאות כפיים, אולם כבר בירושלמי פסקו שאין זה פוסל (ואותה מחלוקת הובאה בתענית כו ע"ב בבבלי). ולכן המג"א (סי' קכ"ח ס"ק נ"ד) כתב שערל כהן נושא את כפיו, ואפילו לא מל במזיד, שאע"ג שמחלל את העבודה, אבל נשיאות כפיים אינה תלויה בזה, שהרי בעל מום שמחלל עבודה, לומדים בתענית (כו ע"ב) שנושא את כפיו, וא"כ ה"ה לענין ערל כן. ואמנם הב"ח

וברשימות שיעורים לגר"ד סולובייצ'יק (יבמות ה ע"א) הביא ראיה לשיטת הרמב"ם: "ועיין בגמ' זבחים (דף יז א) ר' סימאי אומר: רמז לטבול יום שאם עבד חילל מנין ת"ל קדושים יהיו ולא יחללו, אם אינו ענין לטמא דנפיק מוינדרו תנהו ענין לטבול יום, אימא תנהו ענין לקורח קרחה ולמשחית פאת זקן, טבול יום דאם עבד במיתה מנלן

לכבוד הרב צ. רייזמן שלום וברכה! כבודו משווה בין עבודה לנשיאות כפיים – שהרי אחרת כל הראיה מהאור שמח נופלת שהוא לא דיבר בנשיאות כפיים אלא בעבודה במקדש!

הרמב"ם כותב את הלכות נשיאות כפיים בהלכות תפילה ונ"כ פרקים יד ו-טו. הוא מזכיר את אותן הלכות לנ"כ שבמקדש ושגבולין ואינו מחלק בין פסוליהם.

הרמב"ם מזכיר בספר עבודה (הלכות תמידין ומוספין פרק ו ה"ה) ברכת כהנים: "ואחר שמעלין את האיברים, מתחילין אלו שעל מעלות האולם ומברכין ברכת כהנים ברכה אחת בשם המפורש כמו שביארנו במקומה". ו'במקומה' הוא בהלכות תפילה ונשיאות כפיים פרקים יד ו-טו. ועולה שאין הבדל בין מקדש לגבולין בדברים הפוסלים לברכת כהנים (אלא שלמקדש לא נכנסים האסורים בכניסה). ולפי הרמב"ם אינה

שהוא ישראל ומצד שהוא כהן, ואין הענין כן, אבל מלקות אחד לבד כשאר ישראל כמו שהתבאר במקומו (על"ת מד – ה ולק' קעא). והבין זה השרש ושמרהו". ולא באר הרמב"ם מה ההשלמה בדין לגבי כהנים.

## חבל נחלתו

מצד שמסתכלים בה – ואין לכל הדיון של הרב מקום. ואם באת לפסול מצד עבירה ג"כ אין קעקע עבירה הפוסלת נ"כ, וא"כ מה בעייתו של הרב?  
בכבוד רב  
יעקב אפשטיין

והפ"ח סוברים שפסול לנשיאות כפים, אולם זה רק בערלות ולא בשאר דיני נשיאות כפים, ולכן כל הלימוד מעבודה לנשיאות כפים אינו במקומו.  
וא"כ ממה נפשך, אם באת לפסול מצד מומים אין ללמוד לגבי כתובת קעקע אלא

## סימן ה

### קביעות סעודה על פחות מכזית פת

הבאים שלא מחמת הסעודה, דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת, כגון: תאנים וענבים וכל מיני פירות, (וע"ל סימן קס"ח סעיף ח'), אם אוכל אותם בלא פת, טעונין ברכה לפנייהם דברכת המוציא אינה פוטרתן, דלאו מעיקר סעודה הם; ואינם טעונים ברכה לאחריהם, דכיון שבאו בתוך הסעודה בהמ"ז פוטרתם; ואם בתחלת אכילתו אכל הפירות (עם הפת) ובסוף אכל עמהם פת, אפילו אם בינתיים אכל מהם בלא פת, אינם טעונים ברכה אף לפנייהם".

העיר על כך המגן אברהם (ס"ק א): "בלא פת אין טעונין. דהן טפלים לפת וכמ"ש סי' רי"ב ולכן נ"ל דאם אין חפץ לאכול פת ואוכל מעט פת ומברך עליו המוציא אין פוטר המאכלים דהא לא קי"ל כר"ח דאמר פת פוטר כל מיני מאכל אלא דוקא בקובע סעודתו על הפת אמרינן דכל המאכלים מחמת הפת הן באים, אבל כשאין חפץ לאכול פת אינו פוטר וכ"ש אם אוכל פחות מכזית כנ"ל ואפשר לומר כיון דדרך לקבוע סעודה עליהם הפת פוטרתן וצ"ע, לכן לא יברך עליהם ולא על הפת אם לא בשבת וי"ט".

## שאלה

בשבתות וימים טובים קורה לעתים שהבוצע את לחם המשנה מחלק לכל אחד מהסועדים פחות מכזית פת, האם כל אחד מסועדים יכול להסתפק במה שאכל לשם קביעת סעודתו ואינו צריך ברכה על כל הנאכל בסעודה, או שצריך לברך ברכה מיוחדת על כל הנאכל בסעודה או שמן הראוי שישלים לכזית פת או יותר?  
שאלה נוספת אשר תלויה בתשובה לשאלה הראשונה: מה דין ברכת המזון האם צריך לברכה אחרונה נפרדת על כל מין שאכל או שהכל נפטר בברכת המזון.

## תשובה

א. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קעז ס"א): "דברים הבאים בתוך הסעודה, אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת, כגון: בשר, ודגים, וביצים, וירקות, וגבינה, ודייסא ומיני מלוחים, אפי' אוכלם בלא פת אין טעונין ברכה לפנייהם, דברכת המוציא פוטרתן; ולא לאחריהם, דברכת המזון פוטרתן; ואם הם דברים

## סימן ה – קביעות סעודה על פחות מכזית פת

היין אפילו אין היין עיקר, וכן סבירא ליה לר' חייא גבי פת וכדאיתא בברכות דף מ"א ע"ב.

ג. והסיק הלבושי שרד מדברי המג"א למעשה: "לכן יברך עליהם, כצ"ל. נראה כוונתו שיברך עליהם ולא יאכל פת כלל, מפני שספק אם הוי הפת טפל או לא. אבל בשבת ויום טוב שחייב לאכול פת, על כרחך הפת עיקר". ומשמע שאף למג"א לגבי שבתות וימים טובים שחייב באכילת פת מסכים שקובע סעודה אף על פחות מכזית פת<sup>1</sup>. ובשאר ימים אם אוכל פת פחות מכזית מסתפק המג"א אם טעון ברכה לפני שאר המאכלים, ולכן עדיף שלא יאכל פת כלל, ויברך על כל מאכל את ברכתו.

ובאליה רבה (ס"ק א) הסתפק בדברי המגן אברהם וכתב: "דוקא בקובע סעודתו על הפת אמרינן דכל המאכלין מחמת הפת הן באין, אבל כשאין חפץ לאכול פת ואוכל מעט פת ומברך [ה]מוציא מסתפק במג"א [סק"א] אי הפת פוטר, וכל שכן אם אוכל פחות מכזית עיין שם. ולע"ד משמע בברכות דף מ"א [ע"ב] דאין חילוק דאם לא כן הוי ליה לרב (ספר) [פפא] לחלק מיניה וביה, וי"ל וצ"ע". וכן הסתפק בשו"ע הרב האם דיוקו של המג"א עולה מתוך הסוגיא ונשאר בשאלה<sup>2</sup>.

בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' מט), שו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' מא), ובשו"ת יביע אומר (ח"י או"ח סי' יז) הסיקו כמג"א.

היינו המג"א מסתפק אם אכילת פת בשיעור קטן שמגמתה כנראה לפטור מברכות על כל המובא בסעודה ללא קביעת סעודה עליה אמנם פוטרת ככוונת הסועד, ועל כן במצב כזה סובר שצריך לברך על מין ומין המובא בסעודה.

ב. הסביר דבריו בלבושי שרד: "לא קיימא לן כר' חייא. ר' חייא אמר בברכות דף מ"א [ע"ב] פת פוטר כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקה, ופסקו כן ביין בקע"ד סעיף ב', אבל בפת כתבו התוספות [שם ד"ה והלכתא] דלית הלכתא כך, משום דרב פפא דהוא מרא דדיניה של סימן זה פליג עליה וסבירא ליה דדברים שלא מחמת הסעודה צריך לפניהם, ובלאחר הסעודה אפילו לאחריהם, ע"ש. ממילא מה דדברים שמחמת הסעודה פטורים, אין הטעם אלא משום דהוי ליה טפל, א"כ בהאי גוונא שאינו חפץ לאכול פת הוי הפת טפל".

וא"כ לפי המג"א כדי לפטור שאר דברים הבאים מחמת הסעודה צריך רצון לקבוע עליהם סעודה וצריך לאכול פת יותר מכזית, כדי שהבא בתוך הסעודה יחשב טפל. או שיברך על כל מין ומין בפני עצמו.

וכן בארו במחצית השקל: "ואוכל מעט פת. דאז אין הפת עיקר, וא"כ אין טעם שהפת יפטור אלא מצד חשיבות הפת, כמו דקיימא לן יין פוטר כל מיני משקין, וכמו שכתב סימן קע"ד סעיף ב' מצד חשיבות

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: בשו"ט חייב באכילת כזית פת, ולכתחילה כביצה.
2. בפסקי תשובות (או"ח סי' קעז) כתב: "ובשו"ע הרב (סעי' א' וקונט"א סק"ב) למד שהספק הוא רק על מיני לפת, אבל על מיני מזון הבאים כעיקר הסעודה ולהשביע בודאי נפטרים בברכת

## חבל נחלתו

לשם אכילה ושביעה ברוב תבשילין שלנו שהן עיקר הסעודה".

"ולפ"ז מה שראיתי מי שמסתפק דאם אין חפצו לאכול הרבה פת בסעודה זו ואוכל מעט פת אם פטורים המאכלים מברכה לפי שאין רצונו לאכול פת הרבה [מג"א סק"א] ואין בזה שום ספק דבשלמא אם הפטור היה מחמת הפת בלבד שפיר מספקין בזה אבל הפטור הוא מטעם ברכת המוציא ג"כ וכיון שבירך המוציא נפטרו כל המאכלים הבאים מחמת הסעודה אפילו אכל פת רק כזית דפחות מכזית אינו יכול לברך ברהמ"ז והרי גם להמאכלים אנו צריכים לברהמ"ז לפוטין מברכה אחרונה כמ"ש וכמה עשירים שמאכלם פת מועט וכי נחלק בינם לבין כל העולם [וסוף דברי המג"א בסק"א] המה בלא הבנה והמחה"ש נדחק בכונתו ע"ש וביד אפרים ולדינא העיקר כמ"ש וכ"כ האבן עוזר עי' שערי תשובה ודו"ק".

עולה לפי ערוה"ש שבעקרון אף ברכה על פחות מכזית פת פוטרת כל הבא מחמת הסעודה אף שאין הפת עיקר סעודתו, אולם מצריך כזית פת לשם ברכת המזון שאינה באה על פחות מכזית פת (או"ח סי' קפד).

ה. המשנה ברורה (שם ס"ק ג) הסיק כלבושי שרד: "פותרתן - ואם אינו חפץ לאכול פת אלא אוכל מעט פת כדי לפוטרים כתבו האחרונים דיש להסתפק אם יכול לפוטרים דלא שייך לומר שהם נטפלים להפת כיון שלא היה חפץ באכילתו וכ"ש

ד. אמנם מן הלבוש (או"ח סי' קעז ס"א) משמע שלא כמג"א שכתב: "כבר אמרנו [ריש סימן קעד] הואיל והפת דבר חשוב הוא והוא עיקר מזונו של אדם וכל שאר מזונות טפלין הן לגביה, לפיכך ברכתו **שהוא המוציא פותרת כל שאר מיני המאכלים** השייכים לסעודה".

וא"כ הפותר בפת לפי הלבוש היא הברכה ולא קביעות הסעודה בפועל בסעודה זו.

בערוך השלחן חלק לגמרי על המג"א (שם סעי' א ו-ב; אף שהתוצאה ההלכתית כמעט שווה), וז"ל:

"הפת פותר כל מיני מאכלים הבאים בתוך הסעודה השייכים להסעודה והיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהן ללפת בהן את הפת כמו בשר ודגים ביצים ירקות חמאה גבינה חלב ודייסא וכל מיני תבשילין שהן לשם אכילה ושביעה וכן כל מיני מלוחים ואפילו אוכלן בלא פת אין טעונין ברכה לפניהם דברכת המוציא פותרתן ולא לאחריהם דברהמ"ז פותרתן דאותם שהאדם אוכל עם הפת עצמו אין אנו צריכין לטעם דברכת המוציא פותרתן שהרי פטורים מטעם עיקר וטפל אלא טעם דברכת המוציא לאותם שנאכלים בלא פת [כ"מ מתוס' מ"א: ד"ה הלכתא ע"ש ודו"ק] ונמצא ששני פטורים יש האחד מה שהפת פותר והיינו המאכלים שאוכלים פת עמהם והפטור הוא משום עיקר וטפל והשני מה שברכת המוציא פותרת והיינו כל שבאים

הפת, משום שפת ראש לכל מיני מזון, וכעין יין למשקין, ואפילו אכל פחות מכזית פת, אמנם בודאי יש ליזהר לימנע מליכנס לספיקות ויש להקפיד לאכול בסעודה על כל פנים כזית פת (ויש אומרים כביצה) ואף נכון לא לאכול שאר מאכלים לפני שאוכל הכזית (או הכביצה)". וא"כ דעתו נוטה לדעת ערוה"ש המובא בהמשך.



## סימן ה – קביעות סעודה על פחות מכזית פת

והמגן אברהם עצמו (סי' קסז ס"ק ז) הסתפק האם חייבים בשבת לאכול כזית פת כאשר מברכים המוציא ובוצעים הפת שכתב: "לכל א' כזית. לכאורה משמע דחייב הוא לאכול כזית וכ"מ ר"ס תע"ה דצריך לדחוק ולאכול ב' זתים כא' עמ"ש שם, ולא ראיתי נוהגין כן גם הב"י כתב בשם הרוקח דסגי פחות מכזית ומ"מ יש להחמיר לכתחלה".

ובמשנה ברורה (סי' קסז ס"ק טו) ג"כ לא כתב שהוא חיוב וז"ל: "לכל אחד כזית – כדי שלא יהיה נראה כצר עין וכנ"ל בסוף הסעיף [ובד"מ איתא כזית או פחות מעט] וי"א עוד דבלאו האי טעמא ג"כ טוב הוא לכתחלה שיאכל אדם כזית בעת ברכת המוציא<sup>4</sup>".

ז. ראייה לכך שבמקרים מסוימים די אף בפחות מכזית, היא ממה שפסק הטור (או"ח סי' קפד)<sup>5</sup>: "מי שאכל ויצא ממקומו ולא בירך ל"ש שוגג ול"ש מזיד צריך לחזור למקומו ולברך. בירך במקום הב' אם היה שוגג יצא ואם היה מזיד לא יצא. כתב הר"פ דוקא שאין לו עוד פת לאכול במקום הב' אבל אם יש לו עוד פת לאכול יאכל שם מעט ויברך שם".

והעיר בשיירי כנסת הגדולה (הגהות טור אורח חיים סימן קפד, ב שטה י"ח): "יאכל שם מעט כו'. נ"ב: אפילו אינו כזית. (לחם) [דברי] חמודות אות ל"ד".

וכ"פ השולחן ערוך (או"ח סי' קפד ס"ב): "בד"א, כשאין לו פת עוד, אבל אם יש לו

כשאכל רק פחות מכזית או אולי כיון דדרך העולם לקבוע סעודה על הפת ברכת הפת פוטרן בכל גווי וע"כ כתבו דבאופן זה טוב יותר שיברך על השארי דברים הברכה הראויה לכל אחת ולא יאכל פת כלל אם לא בשבת ויו"ט דאז מצוה לאכול כזית פת חשוב הוא ונעשו הכל טפלים לו".

וראיתי בחשוקי חמד (ברכות מא ע"ב) שכתב: "גיסי הגר"ח קנייבסקי שליט"א אמר לי שצריך עדיין ראייה שפחות מכזית פת לא פוטר פירות, ואעפ"י שכתוב במשנ"ב (קעז סק"ג): 'וכל שכן כשאכל פת רק פחות מכזית'. שהרי כתוב בברכות מא ע"ב 'פת פוטרן' ולא כתוב 'כזית'. ואם נחליט שאינו פוטר, גם בנדוננו לא יפטר כי באותו זמן שהחליט לא לאכול יותר פת שוב אין הוא עיקר הפוטר טפל".

ו. יש להעיר כי המשנה ברורה הדגיש שבשבת ויו"ט צריך לאכול כזית פת בעוד שהמג"א והלבו"ש לא כתבו כן אלא שצריך לאכול פת בלא שיעור של כזית, ולכאורה משמעות המג"א הפוכה מדברי המשנ"ב שכן כתב שבשבת אין מקום להסתפק, ומשמע<sup>3</sup> שאפילו בפחות מכזית נחשב קביעות, ואילו המשנ"ב הופך את המשמעות שבשבת ויו"ט ודאי צריך כזית. ומצאתי סתירה בדברי החיי אדם לגבי אכילת שבת. בנשמת אדם (חלק א כלל נה) כתב שצריך לאכול כזית פת בסעודת שבת, אבל בזכרו תורת משה (סי' ז) כתב שיסדר סעודה אף על פחות מכזית וצ"ע.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אינו משמע.
4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: בשעת הברכה סגי פחות מכזית, אבל יאכל בסעודה כזית ואף כביצה.
5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: שם לא מיירי בשבת.

## חבל נחלתו

פת עוד, יאכל במקום השני מעט ויברך, רק שלא יהא רעב מאכילה ראשונה".

והמשנ"ב (שם ס"ק ט) כתב: "מעט – היינו אפילו פחות מכזית דמ"מ מצטרף זה לאכילה שאכל במקום הראשון. ודוקא אם במקום השני אכל ג"כ פת אבל פרפרת וכיסנין מצדד בפמ"ג דאפילו כזית לא מהני". וא"כ פחות מכזית פת מחשיב את המקום החדש כקביעות סעודה לגבי ברכת המזון אע"פ שלברכת המזון צריך שיאכל כזית פת.

ח. לסיכום חלק זה:

יש מחלוקת בין האחרונים האם באכילת כזית פת בתחילת הסעודה פוטר מאכלים הבאים מחמת הסעודה כגון ירקות ובשר וכד'. המחלוקת נובעת מכך שצריך קביעות סעודה על פת כדי לפטור את הבא מחמת הסעודה ועל כן פת פחות מכזית אינה נחשבת לקביעות ואינה פוטרת את כל הבא מחמת סעודה. על כן לפי דעה זו (מג"א ומשנ"ב) עדיף שלא יאכל כלל פת, ואם אוכל פת פחות מכזית צריך לברך על כל מין ומין ולפטור בסיום הסעודה כל מין בברכה אחרונה המתאימה לו. (ולחם פחות מכזית לא מחייב בברכת המזון). לדעה החולקת (לבוש וערוה"ש) הפוטר הבא מחמת הסעודה היא ברכת הפת, ולכן אף אם ברך על מעט פת פחות מכזית בלבד, בעקרון היא פוטרת כל הבא מחמת הסעודה ובהצטרפות כל הנאכל בסעודה מחייבת ברכת המזון בסוף הסעודה ופוטרת את כל הנאכל, אמנם צריך לאכול כזית פת כדי שיוכל לברך ברכת המזון וא"כ למעשה ביום-יום אין נ"מ וצריך

לאכול כזית פת כדי לפטור כל הבא מחמת הסעודה ולברך אחריו ברכת המזון.

לגבי אכילה פחות מכזית פת בסעודות שבת: לדעת ערוה"ש לא ציין הבדל מחול. לדעת המג"א – מחלוקת אחרונים, יש אומרים שבשבת חייבים לאכול כזית פת בכל סעודה ועל כן השאלה כלל לא עולה אולם משמעותו הפשוטה של המג"א שבשבת חשיבות הסעודה גורמת שאף אכילת פת פחות מכזית מחשיבה זאת כקביעות סעודה לפטור כל הבא מחמת הסעודה. ואע"פ שהוא אישית אכל פחות מכזית כיון שכלל הסעודה מחוייבת בפת יש מקום לומר שפחות מכזית המצרף אותו לסעודה יחשב כקבע הפוטר את העראי בסעודה.

ט. לא ראיתי שהקשו על המגן אברהם וספיקו מאכילת לחם הפנים. ביומא (לט ע"א) נאמר: "תנו רבנן: ארבעים שנה שמש שמועון הצדיק... ונשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע, ויש אוכלו ומותיר. מכאן ואילך נשתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן מגיעו כפול, הצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנין נוטלין ואוכלין".

וברש"י: "וכל כהן מגיעו כפול – שאינו כזית, מאחר שראו שאינו משביע – הצנועין מושכין את ידיהן, ובימי שמועון את מי שמגיע כפול לא היו מושכין ידיהם".

הראשונים התקשו בבריתא זו בשני הזמנים: בזמן שמועון הצדיק שהיתה ברכה בלחם הפנים מה המצוה באכילת כפול.

## סימן ה – קביעות סעודה על פחות מכזית פת

זה סועד והכהנים היו נוטלים פחות מכזית לסעודתם בעזרה (בשבת).<sup>7</sup>

והמאירי נראה שמסביר כריטב"א ומסביר מה התועלת של הצנועים: "ונשתלחה מארה בלחם הפנים שלא היה משביע ושלא היה מגיע לכל אחד כשיעור אכילה וכל שהגיעו כפול שאין בו שיעור אכילה וכן שלא היה משביע היו הצנועים מושכים ידיהם ומניחים חלקם לאחרים והגררנים חוטפין את חלקם (=של הצנועים) ואוכלין". ונראה שרצונו לומר שמתוך הימנעות הצנועים – הגררנים היו אוכלים כזית אע"פ שלא שבעו קיימו מצות אכילה.

וכן פרש בתוספות הרא"ש: "כל כהן כשמגיעו כפול הצנועים מושכין את ידיהם. אבל אם היה מגיע להם כזית לא היו מושכין את ידיהם כי היו רוצים לקיים מצות אכילת קדשים כדכתיב ואכלו אותם אבל בכפול לא הוה מצות אכילה כלל כיון שאין בו כזית וגם לא היו שבעין".

וא"כ לכל הראשונים שנזכרו עד כה, בזמן שירתה ברכה במקדש, הם אכלו כפול שהוא פחות מכזית מלחם הפנים על אף שלא קיימו בלחם מצות אכילה, משום שהוא סעד אותם. ונראה שברכו על הלחם המוציא ואחריו ברכו המזון, דאל"ה היו מציינים זאת שרק ברכו לפניו ולא לאחריו, ונראה שאכילת הלחם

ולאחר זמנו של שמעון הצדיק מהי הצניעות בכך שמשכו ידיהם אם בלאו הכי אין זו אכילת מצוה.

ובאר הריטב"א (יומא לט ע"א): "וכל כהן שמגיעו כפול צנועין מושכין ידיהם<sup>6</sup>, פירש ר"י ז"ל וכן נראה מפירוש רש"י ז"ל דדוקא כהן שמגיעו כפול אבל מגיעו כזית שיש בה מצות אכילה לא היו מושכין ידיהם, אבל כפול לא היתה בו מצות אכילה כיון שאין בו שביעה, וא"ת אם כן מאי עדיפותא דבשעת ברכה דאמרינן דכל כהן שמגיעו כזית יש אוכל ושובע, וכי תימא דהתם אוכל ושובע בכזית ואילו הכא אינו שבע אפילו בכזית הוה ליה למיתני בהדיא הכי, וכי תימא כדפירש רש"י ז"ל דבימי שמעון אם מגיעו כפול לא היו מושכין ידיהם, הוה ליה למיתני הכי, ויש שגורסים ברישא וכל כהן שמגיעו כפול, אבל אין כן בכל הספרים, אבל י"ל דכיון דבשעת ברכה כל כהן שמגיעו כזית היה אוכל ושובע ממילא שמעינן דכשמגיעו כפול לא היו מושכין ידיהם ממנו שהרי ברכה יש בו ואם אינו שובע יהיה סועד מיהת, ונקט בכזית משום דרובן היה מגיע להם כזית מפני שהיה הלחם מתברך ולאשמועינן רבותא דאפילו בכזית איכא פעמים שביעה ופעמים הותרה".

העולה מדבריו שבזמן ברכה אע"פ שאין מקיימים מצוה בכפול מלחם הפנים בכ"ז

6. בפסחים (ג ע"ב): "הנהו תלתא כהני, חד אמר להו: הגיעני כפול, וחד אמר: הגיעני כזית...". ופרש רש"י: "הגיעני כפול – מלחם הפנים, לחלקי".

7. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: ומשלימים בלחם אחר.

## חבל נחלתו

המג"א, לפחות לגבי שבת.  
י. בתוספות ישנים ישנו חידוש, בחלקו הראשון מסביר שבזמן מארה הצנועים משכו ידיהם, משום שלא היה בו מצות אכילה, וגם לא היו שבעין. ושואל לגבי זמן הברכה: "וא"ת היכא דמגיעין [כפול ושביעין] כדאמרינן בריש פסחים (דף ג ב) איך מיקיימא מצות אכילה י"ל **דלא בעי כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה** ולכולם לא היו יכולין לחלק בשוה".  
עולה מדבריו שבזמן ברכה אף בפחות מכזית יכול לקיים מצות אכילה ולשבוע ובכך חולק על יתר הראשונים, שסוברים שבפחות מכזית אינם מקיימים מצות אכילה. ואולי יש מכאן ראייה גם לגבי אכילת של פחות מכזית שהיא נחשבת לאכילה חשובה לצאת בה י"ח, ולקבוע עליה סעודה ולפטור הבא מחמת הסעודה. וצ"ע<sup>11</sup>.

(כפול!) היתה קובעת סעודה, ודברים אחרים<sup>8</sup> שאכלו (כגון בשר שלמים) השלימו את הסעודה, אע"פ שהיתה בפחות מכזית, וכ"ז נעשה בשבת שאז אכילת לחם הפנים ובעזרה<sup>9</sup>.  
וכ"כ כתר המלך (הל' ברכות פ"ה ה"ו): "והא דבר שבר כפרה הוא וחייב בבהמ"ז<sup>10</sup> הוא רק לחם הפנים ושתי הלחם או המותר מן המנחות דזהו קדשים שנאכלין בעזרה וכמו שכתב רבינו שאכלו קדשי קדשים בעזרה והוא כמו שכתב רבינו בפ"י מהל' מעשה הקרבנות ה"א אכילת החטאת והאשם מצות עשה שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם וכו' וה"ה לשאר הקדשים שאוכלין אותם הכהנים שאכילתן מצוה וכן אכילת שירי מנחות מצות עשה וכו'".  
עכ"פ עולה שהכהנים שאכלו לחם פחות מכזית ברכו עליו המוציא וכנראה סיימו בברכת המזון. וצ"ב מכאן לשיטת

8. יכלו לאכול חולין בעזרה (כיון שאותם חולין לא באים לקרבן) או מבשר שלמים שקרבו ביום ששי, אבל בשבת בה חולק ונאכל לחם הפנים, אף קדשי קודשים הנאכלים שהיו קרבים בשבת, היינו: כבשי עצרת וחטאות של מועדים וראשי חדשים, אי אפשר לבשלן ולהכינם לאכילה בשבת.
9. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** יכלו לאכול תרומה. **תשובת המחבר:** לא מצאתי שהיו צריכים להכין לחם תרומה לאוכלו בעזרה בעת חלוקת לחם הפנים.
10. הדיון על הצטרפות לזימון.
11. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** אינו נלענ"ד.

## מעשה שבת במקום מצוה

### שאלה

האם מותר לקיים מצוה בשבת בחפץ שנעברה בו עבירה מן התורה, כגון סכין מילה שהועבר מרשות לרשות ורק על ידי ניתן לבצע את ברית המילה?<sup>1</sup>

### א. מעשה שבת בהלכה

בשולחן ערוך (או"ח סי' שיח ס"א) פסק: "המבשל בשבת, (או שעשה אחת משאר מלאכות), (טור), במזיד, אסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד; ובשוגג, אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד..."

המדובר בבישול לדבר הרשות, והאיסור לאכול הוא קנס מדרבנן מפני שאיננו פוסקים כר' יוחנן הסנדלר שהוא איסור מן התורה. השאלה שלנו היא האם קנסו שלא לקיים בחפץ בו נעשתה העבירה מצוה.

המשנה ברורה (ס"ק ז) כתב על פסק השו"ע: "גם לאחרים – הנה בגמרא פליגי בענין שוגג ומזיד ר"מ ור' יהודה ודעת השו"ע הוא דעת ר' יהודה שכן הסכימו הרי"ף והרמב"ם והגאונים והגר"א הסכים בבאורו לשיטת התוספות וסייעתם דפסקו כר' מאיר דבמזיד אסור בין לו בין לאחרים עד מו"ש ובשוגג מותר גם לו מיד. ובמקום הצורך יש לסמוך על זה בבשול בשוגג."

וא"כ אם המלאכה היתה בשוגג ניתן לפסוק כתוספות והגר"א שמותר גם לעושה בשוגג בשבת.

לגבי מעשה שבת על ידי נכרי לצורך קיום מצוה פסק הרמ"א (או"ח סי' רעו ס"ב): "י"א דמותר לומר לא"י להדליק לו נר לסעודת שבת משום דסבירא ליה דמותר אמירה לא"י אפי' במלאכה גמורה במקום מצוה (ר"ן ס"פ ר"א דמילה בשם העיטור), שעל פי זה נהגו רבים להקל בדבר לצוות לא"י להדליק נרות לצורך סעודה, בפרט בסעודת חתונה או מילה, ואין מוחה בידם. ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול, דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו וע"ל סי' ש"ז". עולה מדברי הרמ"א שהעיטור הותר אמירה לנכרי במקום מצוה מן התורה.

והעיר המשנה ברורה (סי' רעו ס"ק כא): "אמירה לא"י – אבל שבות דישאל עצמו לכו"ע אסור אפילו במקום מצוה".

והוסיף המשנה ברורה בס"ק כה: "דהא רוב וכו' – ומ"מ מותר לומר לא"י לתקן את העירוב שנתקלקל בשבת כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול וכדאי הוא בעל העיטור לסמוך עליו להתיר שבות דאמירה אפילו במלאכה דאורייתא במקום מצוה דרבים [ח"א בשם המ"מ] וכעין זה דעת הפמ"ג לעיל בסוף ס"ק כ"ב".

עולה מדברי המשנ"ב שבמעשה שבת לכתחילה מחמירים אפילו בשבות של

1. שאלת הרב רענן סעדיה הי"ו.

## חבל נחלתו

צורך בגופו של דבר. אמר לון תמן הוא גרם לעצמו. ברם הכא את גורמת לו. אמר רבי יוסי ואפי' תמן את גורמת לו שאילו לא שאמרת לו שיבא היאך היה מתכפר לו. הוי צורך מימר דרבי שמעון היא. חברייא בעון קומי רבי יוסה לא כן אמר רבי יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק מזה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. אמר לון תמן גופה עבירה. ברם הכא הוא עבר עבירה. כך אני אומר הוציא מזה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. תני מזה גזולה אסור לברך עליה. אמר רב הושעיה על שם [תהילים י ג] ובוצע ברך נאץ ה'. אמר ר' יונה הדא דאת אמר בתחילה אבל בסוף לא דמים הוא חייב לו. רבי יונה אמר אין עבירה מצוה. רבי יוסה אמר אין מצוה עבירה. א"ר אילא [ויקרא כז לד] אלה המצוות אם עשיתן כמצוותן הן מצוות ואם לאו אינן מצוות".

מבאר בקרבן העדה:

"תמן. גבי גזל".

"גופה עבירה. המצוה עצמה היא עבירה שאלמלא לא גזלה לא היה יכול לברך עליה ולקיים המצוה ובמה שאכלה נעשית עיקר עבירה שאינו יכול לקיים מצות והשיב את הגזלה אשר גזל".

"ברם הכא. אבל כאן הוא עבר עבירה שקרע בשבת אבל אין בקריעה עבירה אלו קרע בבגד זה בחול הלכך יוצא ידי קריעה". "כך אני אומר וכו'. בתמיה וכו'. כן אני אומר שאם הוציא מזה מרשות היחיד לרשות הרבים שלא יצא בה ידי חובתו בפסח אלא

ישראל ואפילו במקום מצוה, ולכן הבירור צריך להתמקד דוקא בדיעבד, והתירו אמירה לנכרי במקום מצוה דאורייתא ודרבים.

השאלה צריכה איפה לעסוק בעושה במזיד במקום מצוה מן התורה, האם בדיעבד לאחר מעשה מותר השימוש במכשיר המצוה לצורך קיום המצוה בשבת, או שכיון שנעשה בו מעשה שבת במזיד חכמים קנסו ואסרו ואפילו במקום מצוה.

יש לדון לגבי מעשה שבת במזיד לדבר מצוה בשני עניינים מצד מצוה הבאה בעבירה ואם המצוה לא נפסלה מצד מעשה שבת האם קנסו בדיעבד במעשה במזיד.

### ב. מצוה הבאה בעבירה

בדין 'מצוה הבאה בעבירה'<sup>2</sup> ישנן שיטות שונות.

שיטה אחת (רמב"ם לפי חלק מהפוסקים ע"י ספרי ח"ה סי' א בשיטתו) סוברת שלהלכה אין פסול מצוה הבאה בעבירה וממילא כל השאלה אינה מתחילה.

לפוסקים דין מצוה הבאה בעבירה, בירושלמי (שבת פ"ג ה"ג) נאמר: "מתני' הקורע בחמתו ועל מתו כל המקלקלין פטורין והמקלקל על מנת לתקן שיעורו כמתקן (=בשבת). גמ': בעון קומי רבי בא היך מה דאת אמר תמן השוחט חטאתו בשבת כיפר ומביא אחרת (=מחמת קנס) ואמר אוף הכא לא יצא ידי קורעו. אלא כרבי שמעון דר' שמעון אמר עד שיהא לו

2. בספרי ח"ה סימן א קונטרס גדול בענין מצוה הבאה בעבירה.

נמי קשה, אמאי סוכה גזולה כשרה אף מדרבנן.

"והנה בחי' הריטב"א למס' סוכה [לא, א] עמד ע"ז, ותירץ דהכא כיון דלא קני לה כלל וברשותא דמריה איתה ואין המצוה מוציאתה מרשות בעלים לא חשיבא מצוה הבאה בעבירה, שאע"פ שהעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך. וצריך לבאר את כונתו שסובר דמהב"ע דילפינן לה בגמ' מקרא דנביאים והבאתם את הגזול ואת הפסח, גזול דומיא דפסח, היינו דכמו דמום פוסל בקרבן כמו כן גזל הוא פסול במצוה, ומשו"ה צריך שיהיה ע"י העבירה חסרון בעיקר החפץ שבו יוצאים המצוה. והנה המטלטלין ע"י הגזילה הם יוצאים מרשות בעלים, ונעשה השתנות בעיקר החפץ שנעשה גזול, ומשו"ה חשוב מצהב"ע מפני שיוצא המצוה בחפץ של עבירה. אבל בקרקע שאינה נגזלת ואינה יוצאת מרשות בעלים, לא נעשה בהסוכה שום השתנות, רק אדם הגזול עובר עבירה בשעה שמשתמש בה, אבל בסוכה עצמה לא נשתנה דבר לפסול."

"וכעין זה איתא בירושלמי במס' שבת פי"ג, אהא דתנן הקורע בשבת יצא ידי קריעה, פריך בירושלמי: חברייא בעון קומי רבי יוסה, לא כן אמר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יצדק מצה של טבל וגזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח [דסובר בירושלמי דשם נמי משום מצוה הבאה

דוקא במצה גזולה אמרו כן ועל כרחך לחלק כמו שאמרתי דהתם אין עבירה בגופה ובגזולה עבירה בגופה".

עולה מדבריו שיש לחלק בין גזל לעברות אחרות. בגזל שני דברים הגורמים לכך שהמצוה נפסלת משום מצוה הבאה בעבירה, ראשית הגזל גרם לקיום המצוה<sup>3</sup> ושנית בקיום המצוה מנע את אפשרות תיקון העבירה. לגבי סכין מילה שהיתה ברשות אחרת והוציאו לרה"ר והביאו למקום המילה מחד אין גופה עבירה אבל אולי ללא העבירה לא היה כאן סכין למולו. וכן אם הביאו תינוק למקום הסכין דרך רשות הרבים אולי יהיה אסור למולו בשבת וצ"ב.

ביאור מעמיק לחילוק הירושלמי בין 'גופה עבירה' ל'הוא עבר עבירה' מבאר בחידושי ר' שמעון שקופ (ב"ק סי' מה) ונראה כי לפי דבריו התוצאה ההלכתית שונה: "ולכאורה צריך להבין למה אמרינן דיוצא בסוכה גזולה מטעמא דקרקע אינה נגזלת, הא מ"מ גם בקרקע עובר משום לאו דלא תגזול כמו דמסקי' בחו"מ סי' ש"א, והוי מהב"ע, כמו דקי"ל באתרוג הגזול דאינו יוצא יד"ח ביום טוב שני מה"ט. ויש מן הראשונים שכתבו בטעמא דקרא דממעט סוכה גזולה דהוא משום מהב"ע [עיין ריטב"א סוכה ט, א], ולדבריהם ודאי קשה. ולהתוס' [שם] שמצוה הבאה בעבירה פסולה הוא מדרבנן

3. כחילוק תוספות (סוכה ל ע"א ד"ה משום): "וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזול באה המצוה שיוצא בו אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה". וכעין דברי קרבן העדה כתב שרשי ה"ם הלכות אישות פרק יב, ועי' שרידי אש מסכת סוכה סימן ה שהעיר על דברי קרבן העדה ואינו מסכים עמו.

## חבל נחלתו

בעבירה היא], אמר לון תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה, כך אנו אומרים הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח, ע"כ. והיינו כמו שביארנו דבמצה של טבל איכא **השתנות בגוף הדבר**, וכן בגזולה, אבל בקורע בשבת אין בבגד שינוי מחמת העבירה, ורק **הוא עשה עבירה**<sup>4</sup>.

ועולה לפי הבנתו שכל מצוה שאין בחפץ המצוה שינוי, אין המצוה נפסלת. וכן בסכין מילה שהוציאוהו בשבת או שהביאו את התינוק לסכין לא חל שום שינוי בסכין ובתינוק ולכן יהא מותר למול בשבת.

והסבר דומה בשו"ת בית שערים (מכתבי יד סימן יב), ואף הוא אינו מבין כקרבן העדה (לעיל) וז"ל:

"תוס' ר"פ לולב הגזול הקשו ל"ל לכם למעוטי גזול ת"ל משום מה"ב. ונ"ל דהנה הרמב"ן בליקוטיו לפסחים פרק כ"ש הקשה איך יוצאין במצה של טבל הא הוי מה"ב ואחר שהאריך בזה תירץ שאין בטבל דין מה"ב מפני שבידו לתקן כמו דאמרינן טבל מוכן הוא אצל שבת דאם עבר ותיקן מתוקן ע"ש, ודבריו צריכין ביאור מה ענין בידו לתקן לענין מה"ב. ונ"ל דס"ל הא דאמרינן שאינו יוצא במהב"ע דילפינן גזול דומיא דפסח מה פסח דלית לי' תקנתא אף גזול לית לי' תקנתא אין הפי' משום דעביד עבירה אינו יוצא ידי מצוה **אלא הוא**

**פסול הגוף** כמו פסח דבהמה שא"י להקריבה שלא בעבירה פסולה להקרבה וחפץ שא"י לעשות בה מצוה זו שלא בעבירה פסול למצוה זו. ועיי' רש"י שפי' דאשכחן קרא דאוסר להביא מצוה בעבירה, ולשון זה אינו נכון דהי' לו לפרש שאינו י"ח בעבירה כמו שאינו י"ח בפסח, אלא דס"ל לרש"י דהטעם דאי"ח הוא משום כיון דאוסר להביא מצוה בעבירה א"כ חפץ זה לא חזי למצוה וממילא יש בו פסול הגוף ועיין כעין סברא זו בקצו"ח סי' מ"ו אות י"ט, ולפ"ז שפיר חידש רמב"ן דבטבל כיון דבידו לתקן וא"כ אפשר לקיים מצוה מצה בחפץ זה בלי עבירה ממילא אין כאן פסול הגוף בחפץ זה ושפיר יוצא ידי חובתו בו אף שעבר עבירה באכילתו בשעת קיום המצוה".

"ובזה תבין דברי ירושלמי שבת פ' האורג ה"ג חברי' בעון קומי ר' יוסה לא כן אר"י בשם ר"ש בן יוצדק מצה גזולה אינו יוצא בה י"ח בפסח אמרי לון תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה כך אני אומר הוציא מצה מרה"י לרה"א אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח, וכבר נתחבטו הקדמונים בפירושו. ולפמ"ש א"ש דבמצה גזולה א"א לקיים בה המצוה בלי עבירה לכן המצה פסולה למצוה ואינו יוצא בה אבל בבגד כיון שאפשר לקיים בו מצוה קריעה בלי עבירה בחול הבגד כשר לקריעה וקיים בו המצוה אף שהוא עבר עבירה וכן

4. בחידושי ר' שמעון שקופ (יבמות סימן ב) הסבר מעט שונה: "וכעין זה נראה בכוונת הירושלמי שמחלק בין קורע בשבת לבין אוכל מצה גזולה שכתב תמן גופה עבירה הכא הוא עשה עבירה, והוא, דבמצה החפץ שקיים בו המצוה הוא חפץ שאצלו הוא נגד רצון התורה, ומשו"ה אין חפץ במצוה כזו, אבל בקריעה רק העושה עובר העבירה ביחד עם המצוה, ומשו"ה אין פעולת העבירה מבטלת פעולת המצוה, ודוק".



רחיצה מותר כמו בשל ע"ש דלא כמג"א. אבל בחמין אף ע"י עכו"ם שהחם לצורך עצמו יש לן לאסור לכאורה דהא ברחיצה אסור בחמין כל גופו אף בשל ע"ש. ובישראל שהחם במזיד אף לצורך עצמו או לצורך עכו"ם יש עוד איסור אחר שאסור ליהנות בו ביום ממעשה שבת אף לאחרים. ולענין איסור זה ודאי גם מה שנעשו פושרין הוי זה הנאה ממעשה שבת ואסור".

אולם לאחר מכן הוא כותב לגבי מעשה שבת: "אבל נראה לע"ד דבר חדש דהא לר' יוחנן הסנדלר הוי מעשה שבת מגדרי איסורי הנאה כדילפינן מקדש ואף למ"ד שהוא רק מדרבנן בב"ק דף ע"א הוא מגדר זה דעשו כאיסורי הנאה מאסמכתא לקדש. וא"כ לא עדיף מכל איסורי הנאה שאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. ולכן אף לר' יהודה שאסור רק ביומו ומותר במוצאי שבת נמי לא חמיר מלר' יוחנן הסנדלר ויש לו בו ביום רק כדין איסורי הנאה וכלשון הר"ן שאסורין בהנאה ליומן וא"כ גם לר' יהודה מותר לדבר מצוה דלאו ליהנות ניתנו וא"כ מותר לטבול טבילה של מצוה אף שהוחם ע"י ישראל..."

ונר"נ בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו, ואח"כ מסיק להלכה: "מכל זה נראה לדינא למעשה שאם אי אפשר לה ביום אחר לטבול כעובדא דידן שיכולה לטבול אף ביום השבת סך הטבילות שנוהגות בחול כדי שתהיה טבילה בלא פקפוק, ולברך בין הטבילות. ובפושרין ואם קשה לה מותרת אף בחמין ואף בהוחמו ע"י ישראל במזיד אך לא תשהא שם להנאתה. וכן רשאה לרחוץ מקום שנזדמן שנעשה חציצה מאחר החפיפה דע"ש, גם בפושרין ולא

בהוציא מצה מרה"י לר"ה אפשר לקיים בה המצוה בלי הוצאה מרה"י לר"ה לכן המצה כשירה למצוה אף שהוא עבר בה עבירה בהוצאה וזה תמן גופה עבירה וא"א לקיים המצוה בחפץ זה בלי עבירה לכן פסול ברם הכא הוא עבר עבירה אבל יכול לקיים בחפץ זה המצוה בלי עבירה לכן החפץ כשר למצוה וא"ש".

נראה שלכו"ע אם מלאכת שבת היא הוצאה נטו בה הפוסקים להקל שאין המצוה נפסלת משום מצוה הבאה בעבירה

### ג. מעשה שבת

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קכו) דן "בענין חממו המקוה בשבת ע"י ישראל אם מותר לטבול בה". המדובר במצב קשה שהיה בעירו ברוסיה, וז"ל: "בעירנו ליובאן אחרי שעלה בידנו בחסד השי"ת לתקן מקוה בימי הגזרה בבית המרחץ של המושלים באופן שלא הכירו שהוא מקוה כשרה אירע שהתחילו להחם המרחץ רק בשבת והבלן היה ישראל וממילא גם המקוה הוחמה בתערובות חמין שהוחמו בשבת ע"י ישראל, ונשאלתי אם רשאות הנשים לטבול בה והוא שעת הדחק גדול שאין מקום אחר לטבול שם".

הוא אינו דן כלל מצד מצוה הבאה בעבירה אלא רק מצד דין מעשה שבת.

לאחר שנו"נ בדיני רחיצה בשבת מסיק לגבי רחיצה בחמין ובפושרין: "נמצא שמסתבר לדינא שאין דין רחיצה חמיר בשל שבת בהיתר ומותר לרחוץ פיו"ר אף בחמין וכל גופו בפושרין וא"כ בעכו"ם שהחם מים בשבת שלא לצורך ישראל והחמו בהם מקוה ונעשו פושרין יש להתיר לטבול בהם אף שהוא כל גופו דהא אף

## חבל נחלתו

בשורת יביע אומר (ח"י אר"ח סי' כה) הביא "שאלה. מאת חייל צה"ל דתי. תבשיל שנתבשל כל צרכו מערב שבת והונח על הפלאטה של שבת, והובא על ידי הסעה ברכב צבאי בשבת מן הבסיס אל השדה שבו שבת החייל, האם מותר לחייל לאכול מן התבשיל בשבת, או מכיון שנעשית בו מלאכה של חילול שבת אסור לאכול ממנו בשבת?"

"תשובה. הלכה פסוקה היא שהמבשל בשבת במזיד אסור לו לעולם ולאחרים מותר רק למוצאי שבת, ובשוגג אסור בין לו בין לאחרים עד מוצאי שבת. וכן פסק מרן בש"ע (סי' שיח ס"א), והוסיף הרמ"א בהגה, שלא רק המבשל בשבת אלא הוא הדין למי שעשה אחת משאר מלאכות. אולם הרשב"א בחידושו לשבת (קל ב) כתב בשם מורו הרב, הוא רבינו יונה ז"ל, על דברי הגמרא (עירובין סח א): "ולא שאני לך בין שבות שיש בו מעשה לשבות שאין בו מעשה", שפירוש שיש בו מעשה היינו שנתחדש מעשה בגופו של הדבר כגון אפיה או בישול או להחם מים, שנתחדש ענין בגופם. וכה"ג אמרינן בכתובות (לד א) לרבי יוחנן הסנדלר, מעשה שבת דאורייתא. והתם מיירי באפיה ובישול וכיו"ב, אבל הבאת כלים ואוכלים מרשות לרשות בשבת, ודאי דלא מתסרי אפילו לרבי יוחנן בהבאתם, כיון שלא נתחדש דבר בגופם. ע"ש. וכן הריטב"א בחידושו לעירובין (מא ב) כתב בזה"ל: ולדעת הרב רבינו יונה, אפילו בשבת לא מתסר מעשה שבת מפני שנעשה בו איסור של העברה ברשות הרבים, או הוצאה והכנסה מרשות לרשות, **שלא אסרו חכמים במעשה שבת אלא דבר שיש בו מעשה, דהיינו שנעשה תיקון**

תשפוך החמין רק אחר שיהיה שם צונן אבל לא תאמר אפילו לעכו"ם שיחם לה אלא אם יש שם חמין שחממו מעצמן כדרכן תערבם לטבול זהו הנראה לע"ד למעשה בשעת הדחק גדול כזה עד שירחם השי"ת ויבטלו הגזרות בקרוב". אמנם הגר"מ פיינשטיין בתשובה אחרת (אר"ח ח"ד סי' סט, ה) אסר לשבת בסוכה שנבנתה ע"י ישראל בשבת, אפילו אין לו סוכה אחרת ולא פירש טעמו. ועי' בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ה). ונראה שמה שהתיר הוא דוקא מעשה שבת בשעת הדחק אבל סתם בדיעבד לא התיר.

דן בשאלה דידן בצורה ישירה בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ב סי' קנב) וז"ל:

"עמדתי ואתבונן האם במקום מצוה ג"כ קנסו העושה מלאכה בשבת או ביום טוב". "והנה בחק יעקב [סי' תנ"ד ס"ק ה'] כתב שאם הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אין בזה משום מצוה הבא בעבירה, ואם המוציא עצמו אסור לו לאכול כדין המבשל בשבת עיין ריש סימן שי"ח וכו' עיין שם. [ועיי"ש במשבצות זהב ס"ק ד']. ובשו"ע הרב שם [סעי' י"ב] כתב דמותר לו לצאת בה ידי חובתו ומברך עליה עיין שם. ובקצות השלחן [סי' קכ"ד ס"ק ה'] כתב וז"ל, דמשמע מדברי הרב דאפילו הוציא במזיד מותר לו לאכלה, ואולי מיירי באין לו מצה אחרת ובמקום מצוה לא קנסו כלל וצע"ג וכו' עיין שם".

"ובאמת ברשב"א [שבת קל"ד ב'] כתב להדיא דבמקום מצוה לא קנסינן עיין שם. ועיין בשו"ת תורת חסד [סי' כ"ח אות ד'] ושו"ת אגרות משה [אר"ח ח"א סי' קכ"ו] ובספר מאורות נתן [פרק י'] עיין שם". ואינו מכריע ונשאר בצ"ע.

## סימן ו – מעשה שבת במקום מצוה

מרה"ר לרה"י. ודחה דבריהם שצריך לקרוא בתמיהה.

ולבסוף הביא צדדים נוספים להקל שאולי הוא שוגג או אומר מותר ומסיק: "וע' בשו"ת שבט הלוי ח"ג (חאו"ח ס"ס לה), שכתב, שאם הגוי הביא בשבת מאכל במכוננית לקידושא רבה, שאם נעשה במקרה אין לאסור המאכל בדיעבד, כיון שהוא במקום מצוה. ע"ש. וע"ע בשו"ת הר צבי (חאו"ח סי' קפד), שצירף סברת רבינו יונה להקל. ע"ש. וע"ע בקובץ תשובות מהגרי"ש אלישיב ח"ב (סי' כד אות ג), שכתב, שכל שלא נשתנה המאכל ע"י מלאכה דאורייתא, כגון שהביאוהו בשבת ממרחק ע"י מכוננית, יש להתיר לאוכלו בשבת בשעה"ד. והוסיף שם (בס"ס כד), שבימי מלחמה, חייל שמרגיש שאם לא יאכל מאכל חם יחלש, ולא יוכל להעריך למלחמה כראוי, ולהגן על עצמו כדבעי, כיון שמעשה שבת הוא מדרבנן, רשאי לאכול ממה שנתבשל בשבת. ע"ש. וע"ע בשו"ת שערי עזרא בצרי (חאו"ח סי' כז), ובשו"ת לב אברהם (סי' מא), בדין מי שפתח המקרר החשמלי בשבת להוציא אוכלים, ונדלקה הנורה שבמקרר, ופסקו להתיר. ע"ש. וע"ע בספר אז נדברו ח"ג (סי' יט עמוד מא). ע"ש. והואיל וכל האיסור ליהנות ממעשה שבת אינו אלא משום קנסא דרבנן, כמבואר בפוסקים, יש לסמוך על הסברות הנ"ל, שלא לאסור התבשיל באכילה, אלא שראוי להודיע לרבנות הצבאית שעליהם לדאוג שלא יבאו לעשות כן באופן תמידי, אלא ידאגו שמערב שבת יכינו כל הצורך

בגופו, שזה נקרא מעשה, והיינו דנקטינן בכל דוכתא לגבי מעשה שבת, הא לאו הכי, כגון הבאה מרשות לרשות שרי. וטעמא דמסתבר הוא. ע"ש. וזכה לכיון לזה בשו"ת עונג יום טוב (חי"ד סי' סא) בהגהה. ע"ש. גם הקרבן נתנאל (ריש פ"ד דעירובין אות ע) נשען ע"ד הריטב"א להלכה. ע"ש. ולפ"ז נראה בנידון שלנו שהתבשיל היה מבושל כל צרכו מערב שבת, אלא שהובא ע"י הסעה ברכב בשבת, כיון שלא נשתנה דבר בגופו של התבשיל שכבר היה מבושל ועומד, אין לאסור אכילתו בשבת".

וא"כ לדעת רבנו יונה בדיעבד אין קונסים כאשר מעשה שבת לא היה בגוף החפץ אלא במלאכת הוצאה וכד'. אמנם בהמשך תשובתו הראה שהאחרונים לא הסכימו עם שיטה זו להלכה וסברו שיש לאסור להשתמש להתיר בדרך זו לצורך מצוה בשבת.

והביא מהפ"ח (סי' תנד) שכתב "יש מי שפסק שאם הוציא את המצה מרשות הרבים לרשות היחיד בליל פסח שחל בשבת, אינו יוצא בה ידי חובה, כי אין חילוק בין מצה זו למצה גזולה. וכן מצאתי כתוב בשם ספר בית מועד. וטעות הוא בידו, דמה ענין זה לזה". והביא הגר"ע יוסף את הירושלמי בשבת כסיוע עפ"י ההבנה שהמשפט: "כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח" – הוא בתמיהה. והביא שבשבה"ל ומהרי"ט אלגזי והחיד"א רצו לומר שהמשפט בניחותא וא"כ אינו יוצא י"ח במצה שהוציאוהו

## חבל נחלתו

שהיה ורק למי שחילל השבת אסור). ולא משום מצוה הבאה בעבירה (כמפורש בחק יעקב (שעל גליון השו"ע) סי' תכ"ד סק"ה ושאגת אריה סי' צ"ט שמביא הירושלמי פי"ג דשבת ה"ג דמפורש שלא אמרין מצוה הבאה בעבירה אף ביהודי אלא גבי איסור גזל, הו"ד בדע"ת סי' תרנ"ה סעי' א'). אך למעשה כשאפשר להשיג ערבות אחרים נכון להחמיר בזה כדי לא לחזק ידי עוברי עבירה (ועוד עפ"י מש"כ בפסקי תשובות סי' שי"ח אות ג' עיין שם, ועוד כי שיטת התניא (הקדמון) סי' פ"ו לפרש דברי הירושלמי הנ"ל דאיכא אצל יהודי מצוה הבאה בעבירה כשעשה מעשה שבת אף שלא נשתנה גוף הדבר מכמות שהיה, ואף כי דחה הדע"ת שם דבריו מ"מ למיחש מיהא בעי ובפרט כי בפ"י הרש"ה שעל התניא כתב לישב דבריו שלא יהיה כטועה בדבר משנה).

"ואם אמר ליהודי מחלל שבת תלוש לי ערבות שיהא מזומן לי במוצ"ש ויודע שהוא יתלוש בשבת עבורו מדינא יש לאסור להשתמש בהם כי אף ע"י נכרי מחמירים בזה, כמבואר ברמ"א ומשנ"ב".

נראה כי למעשה יש לקנוס במעשה שבת שנעשה ע"י ישראל במזיד, אף בדיעבד, ואף במלאכת הוצאה אא"כ יש צדדים נוספים להקל כגון שעת הדחק (אגרות משה) או סניפים אחרים להקל (יביע אומר), או שהמעשה נעשה בשוגג או במקרה מיוחד.

לחיילים שבשדות, לבל יצטרכו לחלל שבת בעבורם". והובאו עיקרי דבריו אף בילקוט יוסף (קצוש"ע או"ח סי' שיח סעיף א). ועי' באמרי בינה (דיני שבת סימן כ) דן הן בדיני 'מעשה שבת' והן בדיני מצוה הבאה בעבירה.

### ד. הלכה למעשה

בפסקי תשובות (או"ח סי' תרסד ס"ח לגבי נכרים או יהודים מחללי שבת ר"ל שתלשו ערבות בשבת) כתב:

"סעי' י"א, שו"ע: אם חל יום הושענא רבה ביום א' וקצצו עכו"ם ערבה בשבת והביאו כשירה. ובמ"ב (סקל"ג) דאין לאסור משום מצוה הבאה בעבירה דאחר כלות העבירה ליכא משום מצוה הבאה בעבירה. ופירושו דדווקא לענין גזל או עצי אשירה וכדו' שהחפץ גופא בעבירה, אבל לא באופן שהאדם עבר עבירה. ומכאן נלמד גם לענין יהודים מחללי שבת ר"ל שתלשו ערבות בשבת (וה"ה לשאר הד' מינים, אלא שמצוי מאד לדאבונינו בערבות כשחל הושע"ר ביום א') שמדינא אין לאסור להשתמש בערבות אלו לא משום מעשה שבת (עיין שו"ע ריש סי' שי"ח ובמ"א ומשנ"ב וביה"ל שם, ומסקנת הדברים דלאחר שבת ולאחרים אין לאסור אף לשיטת החי"א המובא בביה"ל שם שיש להחמיר גם במעשה שבת שלא נשתנה הדבר מכמות אבל כמעשה קבוע אין ליהנות ממעשה שבת במזיד לצורך מצוה.

## חבל נחלתו

### סימן ז

## טחינה על חציל חם בשבת

### שאלה

האם מותר בשבת להניח טחינה (=טחינת שומשומין) קרה על חציל שנאפה מערב שבת וחיממו אותו בשבת לחום יותר גבוה מיד סולדת, או שישנו חשש בישול בטחינה?

### תשובה

א. טחינה, לפי מה שביררתי, נעשית מטחינת זרעי שומשומין שנקלו בתנור ואח"כ טחנו אותם. לטחינה מוסיפים מים כדי להפחית את צמיגותה ולעשותה נוזלית (עי' חבל נחלתו חט"ו סי' טו על דרך עשייתה בשבת).

החציל אפוי וחצוי לאורכו, הוא מחומם כאוכל יבש מבושל (עי' אר"ח סי' שיח סעי' טו ו-ז) ועליו שופכים את הטחינה.

השאלה שצריך לדון בה היא: האם החציל שחומם לחום גבוה מיד סולדת, מבשל את הטחינה הנוזלית שמונח עליו. ב. מקור דין 'גוש' הוא בדיני בשר וחלב ואיסור והיתר (סי' צד ו-קה ביר"ד).

כתב בערוך השולחן (יר"ד סי' צד סל"ב) בסיכום דין גוש באיסור והיתר:

"ודע דרבינו הרמ"א ס"ל דכל כלי שני אין בו בליעה ופליטה אפילו כשהדבר גוש כגון בשר זה שנטלוה רותחת מקדרה לקערה יש לה דין כלי שני. וי"א דכל דבר גוש אפילו בכלי שלישי כמו בשר רותח שהושמה בטעלער יש לה דין כלי ראשון כל זמן שהיא רותחת שהחוש מעיד דדווקא דבר צלול מתקרר מכלי לכלי ולא דבר גוש וכל זמן שהיד סולדת בה דינה

בכלי ראשון [ש"ך סקל"א בשם רש"ל], וכן דוחן ואורז וכל מיני גרויפין בבישול עב שקורין קאס"ע אפילו הושמה מכלי לכלי יש להם דין כלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בהם [ט"ז סקי"ד בשמו]. ויש מי שמחלק דבדוחקא דסכינא ודאי כן הוא והיינו כשחתך בסכין בשר חם אפילו בכלי שני ושלישי יש להבשר דין כלי ראשון אבל בלא דוחקא דסכינא כגון שלקח בכף את הבשר או הקאס"ע יש לזה דין כלי שני [שם]. ויש מי שאומר דכשעירו הבשר לבדה מהקדרה אל הקערה והטעלער יש להן דין כלי ראשון ואם עירו הבשר עם הרוטב יש לה דין כלי שני דכיון דהרוטב מתקרר גם הבשר שבתוכו מתקרר [מנ"י]. היינו ערוה"ש מביא ארבע דעות בענייני גוש בדיני איסור והיתר:

1. שיטת הרמ"א שהכל תלוי בכלי ואין משמעות לחום הגוש.
2. שיטת הרש"ל אותה הביא הש"ך שגוש רותח מבשל אף בכלי שלישי.
3. שיטת הט"ז והפמ"ג שדוקא אם חתך בסכין דבר גוש הוא אוסר את הסכין, אבל בסתמא אין הבדל בין גוש לשאר דברים.
4. גוש יבש מבשל אף בכלי שני וגוש בתוך נוזל אינו מבשל.

ומסיק ערוה"ש לגבי בשר וחלב ואיסור והיתר: "ובודאי נכון להחמיר כדיעה זו שיש בזה סברא נכונה, אמנם בהפסד מרובה או בדיעבד כדאי הוא רבינו הרמ"א לסמוך עליו דעיקר חמימות הכלי ראשון הוא ע"י דפנות של הכלי, ולכן גם בגוש כיון דליכא דפנות הכלי אין לזה דין כלי

## חבל נחלתו

ג. הדיון לעיל הוא לגבי איסור והיתר, אולם לגבי שבת בליעת טעם של איסור בהיתר אינה שייכת<sup>1</sup>, וכל הדיון הוא האם גוש מבשל או לאו.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שיח סי"ט) לגבי שבת: "אסור לטוח שמן ושום על הצלי בעודו כנגד המדורה אפילו נצלה הצלי מבעוד יום דמכל מקום יתבשל השום והשמן".

וכוונתו בעוד הוא עומד כנגד המדורה ולא כאשר הסירו אותו מכנגד המדורה.

והעיר הט"ז (סי' שיח ס"ק נד): "בעודו כנגד המדורה. וה"ה במעבירו מהאש כ"ז שהוא רותח שהי"ס אסור לטוח עליו שום **דהא עדיין כ"ר הוא**, והרבה אין יודעים להזהר כשצולין אווזא וכשמוציאין אותה בעודה רותחת מושחין עליה שום וזה אסור כ"ז שהיס"ב".

וא"כ חשש שגוש מבשל שום בעודו רותח.

וכן המגן אברהם (סי' שיח ס"ק מה) כתב על פסק השו"ע: "כנגד המדורה. לאו דוקא דה"ה אם הוא רותח שיש"ב כמ"ש ס"ה וכ"ט וכ"מ מל' רש"י וכ"כ הפוסקים בי"ד דדבר שהוא גוש אפי' בכ"ש מבשל וכ"ש צלי ונ"ל דבשומן מותר לטוחו דאין בו משום בישול כמ"ש סי"ו ומשום נולד ליכא כיון דאינו בעין ובלבד שלא ירסקו בידיים רק יניחנו עליו מעט מעט והוא נימוח מאיליו ואפשר דזהו מקרי בעין מידי דהוי אקדיר' שיש בה רוטב וצ"ע".

ראשון ומירושלמי מעשרות [פ"א הל' ד'] יש ראייה ברורה לרבינו הרמ"א שאומר שם ההפרש בין כלי ראשון לכלי שני, דחד אמר שיש בהם הפרש בעצם החמימות וחד אמר שאין בהם הפרש בהחמימות ועכ"ז דין כלי שני אינו ככלי ראשון ומביא ראייה לדיעה זו שהרי אנו רואין בקערות אורז חם או גריסין חמים שמערין אותה מכלי ראשון לכלי שני ועומדים בחמימותן הראשונה ע"ש ואם כדיעה ראשונה מאי ראייה מייתי הא באמת בדבר גוש הדין משתנה אלא ודאי כדעת רבינו הרמ"א [אם לא דרש"ל ס"ל דדבר גוש הוה ככלי ראשון לענין פליטה ובליעה והירושלמי מיירי לענין בישול ומ"מ פשטא דירושלמי ראייה ברורה להרמ"א] ובסי' ק"ה סעיף כ' וסעיף כ"ד יתבאר עוד בזה בס"ד".

וכן בביאור הגר"א (יר"ד סי' קה ס"ק יז) על דברי הרמ"א (יר"ד סי' קה ס"ג): "וכל זה לא מיירי אלא בחום כלי ראשון, כגון מיד שהסירו מן האש מניחו עם ההיתר. אבל אם כבר מונח בכלי שני, ואחר כך מניח ההיתר אצלו או עליו, אינו אוסר כלל, דכלי שני אינו אוסר". כתב בביאור הגר"א:

"אף על גב שהוא דבר גוש **דלא כרש"ל** וראיה ממ"ש בספ"א דמעשרות ונותן לחמיטה ופי' הר"ש עוגה חמה שמוציאה מהתנור כו' וחשיב לה כלי שני כמו תמחוי ע"ש (ע"פ)".

ועי' **בינת אדם** (שער איסור והיתר סימן מח, סו).

1. ז"ל נשמת אדם (חלק ב-ג כלל כ, ג): "ועל כרחך רצונם לומר מבשל דאין לומר דכוונתם דמבליע ומפליט, זה אינו [דלענין שבת מותר שהרי מותר ליתן בכלי שני אף על פי שהידי סולדת בו אף על גב דמבליע ומפליט כדמוכח בש"ס ופוסקים]..."

תימה ולכן מותר ליתן בצלים בקאס"א בשבת שחרית בלי שום פקפוק ואף שהוא דבר גוש מ"מ מתפזרת על הקערה וכ"ש אם נותנים הבצלים בהטעלע"ר שהיא כלי שלישי דלית דין ולית דיין והאוהבים זה הוא אצלם עונג שבת והמונע מזה מונע מעונג שבת וכן המנהג הפשוט".

ונראה שלפי ערוה"ש השאלה כלל לא מתעוררת ומותר בשבת להניח אף ירקות חיים על תבשיל שהוסר מן האש וניתן בכלי שני.

ה. נראה שאף האוסרים בצלים ושום על גוש רותח יתירו לגבי טחינה על חציל מחומם בשבת. ויש לחלק בין חציל שמניחים אותו להתחמם אבל אין מביאים אותו ליד סולדת בעוד שהפוסקים עסקו בדבר שחוממו גבוה מאד. וכן מן התבנית בו חממו את החציל ע"ג 'פלטה של שבת' מעבירים אותו לכלי שני. כמו"כ נותנים טחינת שומשומין בכמות גדולה יחסית בבת אחת (כמבואר בסי' שיח סי"ב בשופך מים להפשירם למיחם שפינהו מהאש) ולא מורח רק מעט שום או מעט בצל. מה גם שהשומשומין כבר נקלו בתנור קודם טחינתם ואינם מתבשלים בחום החציל. ואף שמוסיפים מים לטחינה, הרי אין כל הטחינה ששופכים על גבי החציל מגיעה לחום של יד סולדת, ולכן לא נראה להסתכל על החציל שחומם כדבר גוש.

לגבי דבר גוש בשבת הרבה נטו להקל. בשו"ת אור לציון (חלק ב פרק ל סעיף טז)

כתב:

"שאלה. אם הוציא תפוח אדמה או נתח בשר וכדומה מכלי שהיה עומד על גבי האש ונתנם בכלי שני, והם עדיין חמים בכדי שהיד סולדת בהם, האם מותר ליתן

ועולה ששנים מגדולי הפוסקים חששו שגוש מבשל אף בכלי שני ושלישי דברים שלא בושלו.

וכך כתב המשנה ברורה (סי' שיח ס"ק קיח): "כנגד המדורה – לאו דוקא דה"ה במעביר את השפוד שתחוב עליו הצלי מהאש כ"ז שהוא רותח שהיס"ב אסור לטוח עליו ואפילו אם הניח אח"כ על הקערה שהוא כ"ש ג"כ אסור דהא כמה פוסקים סוברים דדבר גוש כ"ז שהיס"ב אפילו בכ"ש מבשל, ומ"מ בדיעבד אין לאסור כשהוא מונח בכלי שני דסמכין על הפוסקים דכלי שני אינו מבשל בכל גוונ"ל... עולה כי המשנה ברורה החמיר לכתחילה כמג"א אולם בדיעבד התיר אם הגוש חממוהו נמצא בכלי שני.

ד. אמנם בערוך השולחן (או"ח סי' שיח סמ"ד) הקל: "בכלי שני מותר ליתן תבלין אף על פי שהיד סולדת בו דכלי שני אינו מבשל ואף על גב דלענין מבליע ומפליט יש אוסרין, מ"מ בישול לכ"ע ליכא בכלי שני ועוד דגם לענין מבליע ומפליט לא קי"ל כן כמ"ש ביו"ד סי' ק"ה. ולכן מותר לתת תבלין ובצלים ושומים בשבת שחרית בכלי שני ויש מי שמחמיר בבצלים בכלי שני מפני שאנו רואים שמתמתקין ממרידותם אחר שיונחו שם איזה זמן [ט"ז סקי"ד] וחומרא יתירא הוא וזה שמתמתקין מפני הרוטב והשומן, ואדרבא אנו רואין בימות החול כשנותנין בצל בתבשיל נותנין אותה בעת תוקף הבישול וש"מ שצריכה הרבה בישול ובריש פ"י דתרומות מבואר דבצל קשה לבלוע ע"ש הגם דשם הוא כשהיא בקליפתה מ"מ שמענו משם שהיא קשה לבלוע יותר משאר דבר ואיך נאמר דלענין בישול היא קלה יותר ואין זה אלא

## חבל נחלתו

עליהם מרק קר".

"תשובה. אף אם היד סולדת בהם, אם נתנם בכלי שני, יכול ליתן עליהם מרק קר או מים, וכן מותר ליתנם בתוך מרק קר או מים".

**וכן בילקוט יוסף (קצוש"ע אר"ח סי' שיח סעיף נד) כתב:** "יש אומרים שאף – על – פי שכלי שני אינו מבשל, היינו דוקא בדבר לח, שדפנות הכלי מצננות את מה שבתוכו. אבל דבר יבש וגוש, שאין בו רוטב, וכגון אורז וחתיכות בשר או דגים וכדומה, דינם ככלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בהם. [מהרש"ל]. ויש חולקים וסוברים שאין לחלק בזה בין דבר לח לדבר גוש ועב, שלעולם כלי שני אינו מבשל. וכן עיקר לדינא. ולכן מותר לערות מרק צונן לתוך אורז חם שהיד סולדת בו שבצלחת, או לתוך חתיכת בשר רותח שבכלי שני. [וראוי לצרף בזה את סברת הרמב"ם והרשב"א שאפילו בדבר לח אין בישול אחר בישול]. [ילקוט יוסף שבת כרך ג' עמוד רא']".

**ובילקוט יוסף (שבת ג דיני כלי שני סעיף נא הערה סא) הביא בטעם ההלכה מדברי אביו הגר"ע יוסף:** "הרמ"א בדרכי משה (סימן קה אות ד), ודחה דברי הרש"ל. וכן כתב הכרתי ופלתי שם (סק"ז), ושכן מוכח מהתוספות, ודלא כהרש"ל ודעימיה. וכן כתב בשו"ת פני יהושע חלק ב' (חלק יורה דעה סוף סימן כג), וכתב שם לתמוה על הרש"ל, והעלה שלא כדבריו. גם הגאון מגן האלף (אורח חיים סימן תנא סק"ז) כתב, ומכאן מודעה רבה דליתא לסברת הרש"ל שמחלק בין לח לגוש וכו'. ע"ש. ועיין במנחת חינוך (מוסד השבת סוף מלאכת אופה) שהעיר על שיטת המגן אברהם הנ"ל מגמרא ערוכה ביומא, שהקשו על מה

שהיו מטילים עשישיות של ברזל לתוך מקוה של כהן גדול, והלא מצרף הוא, ותיפוק ליה דהא מבשל הוא, שהרי עשישיות של ברזל הוי דבר גוש. ע"ש. והנה במנחת יעקב (סוף כלל סא) כותב שאפילו הרש"ל מודה שאינו מבשל רק מבליע ומפליט, ולא דק בלישניה. ע"ש. אך המגן אברהם (סימן שיח ס"ק מה) כתב, דלרש"ל יש לאסור גם לגבי שבת. [ועיין עוד במגן אברהם סימן תמ"ז סק"ט שחושש לרש"ל]. גם בערך השלחן (יורה דעה סימן צד סק"ד) הוכיח דלא כהמנחת יעקב מהאיסור והיתר. ועיין בשו"ת זקן אהרן חלק ב' (סימן כא) שכתב לדון אם מותר ליתן בשבת מרק צונן לתוך תפוחי אדמה חמים בכלי שני, שהרי דעת המהרש"ל שבדבר גוש כלי שני ככלי ראשון, והעלה, שאין אנו מודים בחומרת הרש"ל, אלא דכל כלי שני אין בו בליעה ופליטה אפילו בדבר גוש, בפרט לצורך מצוה דעונג שבת. ולא עוד אלא שדעת הרש"ל היא דוקא לענין איסור והיתר דאיסורו משום דמבליע ופולט, מה שאין כן בשבת דאיסורו משום בישול. ועל כרחק לומר כן, דאי לאו הכי יהיו דברי הרש"ל נגד הירושלמי במס' מעשרות (פרק א' הלכה ד') מה הפרש בין כלי ראשון לכלי שני, חד אמר שיש הפרש בעצם החמימות. וחד אמר דאף שאין הפרש בחמימות שונה דין כלי שני מכלי ראשון. שהרי אורז וגריסין חמין שמערין אותן מכלי ראשון לכלי שני, ועומדין בחמימותן הראשונה. ע"ש. ואם כהרש"ל דגוש שאני, מה ראייה מאורז וגריסין שהם דבר גוש. אלא על כרחק דהרש"ל לא אמר כן אלא לענין בולע ומפליט, אבל לא לענין שבת. ע"ש. ועל



## חבל נחלתו

הגר"צ אבא שאול שליט"א, כמבואר בספר יהודה יעלה, ושכן נהגו בני ספרד, כדעת הרמ"א ביורה דעה. ע"ש. ולכן יש להקל ליתן בשר רותח לתוך דבר לח. ושוב נדפסו דבריו בספרו אור לציון חלק ב' עמוד רלט].

### מסקנה

נראה לדעתי שמותר להניח טחינה על חציל שחומם בשבת לפי כל השיטות, ולגבי הנחת ירקות על גוש בשבת נחלקו הפוסקים, בני אשכנז מחמירים ובני ספרד מקילים.

כל פנים רבו החולקים על הרש"ל. וכן העלה בשו"ת חתם סופר (חלק יורה דעה סימן צה), והוכיח כן מכמה ראשונים. וכן הסכים הנצי"ב בהעמק שאלה (פרשת מטות ריש סימן קלז). ובשו"ת משכנות יעקב מקרלין (חלק אורח חיים סימן צה). ועיין עוד בנשמת אדם (כלל כ' סימן ג), ובשו"ת עין יצחק (חלק יורה דעה ריש סימן יג), ובשו"ת צמח צדק מליבוויטש (חלק יורה דעה סימן סה), ובשו"ת מתת ידו (סימן כד), ובשו"ת ישמח לבב (דל"ג ע"ד), ובזבחי צדק (סימן צד סק"ג, וסימן קה ס"ק כז). ואכמ"ל. [סעיף זה ממרן אאמו"ר שליט"א. וכן הוא דעת

## סימן ח

### מוקצה דנולד בימינו

שנולדה בשבת או ביום טוב (שכ"ב ס"א ותק"ג. ועי' תוס' עירובין מ"ו א' ד"ה כ"ש ודו"ק). וכ"כ אפר מעצים שהוסקו בשבת ע"י עובד כוכבים (ש"י מג"א סק"ח), וביו"ט אפילו ע"י ישראל, ונתקרה האפר (תצ"ח מג"א סק"ח), וכ"כ חלב שחלבוה בשבת או ביום טוב לתוך קדירה ריקנית (ש"ה מג"א סק"ב, ותק"ה סק"א. ובחולב לתוך המאכל, אסור בשבת משום מוקצה דבע"ח בסי' א' לעיל), כולן מחשבו נולד גמור, דאסור לכ"ע לטלטלו.

"ב) נולד ממין ב', דלר"ש מותר, ולא קיי"ל כוותיה, והיינו היכא שנשתנה הדבר ממה שהיה תחלה, ככלים חדשים שעשאו עובד כוכבים בשבת או ביום טוב (ש"ח מג"א סקט"ו, וסי' תקפ"ו), וכ"כ שנשבר היום ואין השברים ראויין למלאכתן הראשונה (ש"ח ס"ו), וכ"כ עצמות שנתפרקו היום מהבשר אף שראויין למאכל בהמה (ש"א רמ"א

### שאלות

- א. האם מים שנאספו כתוצאה מהתעבותם על ידי מזגן הם מוקצה בשבת?
- ב. יש תוספת למאכלים בהם מרססים ממילך על האוכל ונוצרת קצפת על המאכלים, האם מותר להשתמש בקצפת כזו בשבת.
- בשתי השאלות צריך לעיין מחמת מוקצה של נולד בשבת.

### פתיחה

כתב בתפארת ישראל (כלכלת שבת כללי מוקצה אות ו):  
"מוקצה דנולד אסור לטלטל אפילו לצורך גופו ומקומו. ויש ב' מיני נולד:  
"א) נולד גמור הוא אסור לכ"ע, ור"ל שנתהווה היום דבר חדש, כגון ביצה

## חבל נחלתו

סקמ"ט).

"ב' מיני נולד אלו אפי' לצורך גופן ומקומן אסור לטלטל, רק י"א דנולד שע"י שנשתנה מבתחלה מותר בשבת ואסור ביום טוב (כרמג"א ש"ח סקט"ו, ותצ"ה ס"ד). לחם שאפה עובד כוכבים לצורך עובד כוכבים בשבת, י"א דהו"ל נולד, והרי נולד בשל עובד כוכבים אסור, וכלעיל סוף סי' ה', וי"א דאינו כנולד, מדחזי החיטין לכוס, ויש להקל בשעת הדחק או לצורך מצוה, רק שלא יאמר מע"ש לעובד כוכבים שיאפה בשבילו (שכ"ה ד). וי"א כל שגמרו בידי אדם, אין בו משום נולד (ר"ב רמג"א סקט"ו ותקפ"ו סקב"ה)".

עולה מדבריו שמי התעבות של מזגן שייכים לסוג הראשון כיון שהלחות המצויה באויר מתעבה ונפלטת מהמזגנים כמים, אין אלו מים שנמצאים במזגן ויוצאים ממנו, ועל כן יהיו אסורים בטלטול ובשימוש בשבת. לעומת זאת נוזל הנמצא במיכל וביציאתו הופך לקצף שייך לסוג הנולד השני ונדון עליו לקמן.

### א. מי התעבות של מזגן

כתב החיי אדם (חלק ב-ג, הלכות שבת ומועדים, כלל סה, "פן ח) (מין ב') וגם בזה לכולי עלמא הוי מוקצה והוא נולד גמור שנעשה מעשה חדש, כגון אפר שבכירה שהוסק בשבת על ידי נכרי (סי' תצ"ח), דמעיקרא עצים והשתא אפר, ואפילו הוא חם עדיין. וביום טוב אף על גב שכל זמן שהוא חם אינו מוקצה דעדיין ראוי לצלות בו ביצה, אבל אם נצטנן כבר, הוי נולד. וביצה הנולדה בשבת ויום טוב (מלבד איסור הכנה), וחלב שנחלב בשבת ויום טוב לקערה ריקנית (מלבד איסור דש). ונראה לי דמים

הנוטפין מאילנות בימי ניסן, אסור לשתותן בשבת, משום נולד (ועיין ריש ביצה בתוס' שם מיא בעיבא מיבלע בליעז). ונראה לי דאפילו יש כבר כלי עם מים מערב שבת שנוטף לתוכו, אפילו הכי אסור ולא אמרינן דבטל, כיון שהוא דבר שיש לו מתיירין (ואינו דומה לסימן ש"ך דהתם הענבים מונחים בגיגית ותיכף כשיוצא מתערב מה שאין כן כאן תיכף כשנופל מן האילן ניכר ואם כן כבר אסור). והביא זאת המשנה ברורה (סי' שי ס"ק לב).

וכן קיבל את דברי החיי אדם גם בקיצור שולחן ערוך (סי' פח ס"ד) ופסק: "נולד, והיינו דבר שנתחדש היום, כגון אפר מן האש שהוסק היום על ידי אינו – יהודי. וכן ביצה שנולדה היום, ומים הזוחלין מן האילנות בימי ניסן, וכן אפילו לא נתחדש היום אלא שבא מכח מעשה שהיו אסורין לעשות היום, כגון פירות שנפלו מן האילן או שתלשן אינו יהודי, וחלב שנחלבה היום וכדומה, גם כן אסורין בטלטול. ופת שאפאו אינו – יהודי בשבת בעיר שרובה נכרים דמסתמא אדעתא דאינו יהודי אפאו, אם הוא שעת הדחק או לצורך מצוה מותר לישראל לאכלו בשבת".

נראה שמים שהתעבו על ידי מזגן דינם כהתעבות מים שעל גבי האילנות ואין לגעת ולהשתמש בהם בשבת.

### ב. תרסיס היוצר קצף

נאמר בשבת (נא ע"ב): "ואין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו. אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש". מפרש רש"י (שבת שם):

## סימן ח – מוקצה דנולד בימינו

ממילא אתנו דומיא דלתוך הכוס, ומשום חמום לא מתסר דאולודי הפשר הוא".

הרמב"ן מביא דעת ספר התרומה האוסר משום נולד, ונראה שעצם הפיכת מצב הצבירה אע"פ שלפני כן נחשב מים ואף עתה הם מים (קרח וברד) וכן ברוטב ושומן קפוא נחשב כאוכל כשהוא קרוש ולאחר שהפשיר. ואילו לפי רש"י והרמב"ן אם כשקרוש נאכל וכשנוזל נאכל אין בו משום נולד.

הרמב"ן עצמו אינו מקבל את דעת סה"ת וסובר בברד ושלג כרש"י שמשום סרך מלאכה אסרו זאת. וכן הרשב"א בחידושו הקשה על סה"ת: "ואינו מחוור דאם כן למה התירו לתת לתוך הכוס דמכל מקום הרי הוא נפטר בתוך הכוס והרי הוא נולד בשבת ואסור, ועוד דהא פירות דלאו בני סחיטה ניהו סוחטין לכתחלה, ואפילו תותים ורימונים היוצא מעצמן אם לאוכלין מותר (קמ"ג ב'), אלא לעולם לא אסרו אלא לרסק ביד מפני סרך מלאכה".

הרשב"א נותן טעם שונה לאיסור ריסוק שלג וקרח: "ולי נראה דמשום גזירת סחיטה דפירות העומדין למשקין נגעו בה מפני שהברד והשלג למימיהן הן עומדין, ולפיכך לתת לתוך הכוס מותר שאינו נראה כסוחט, ועוד הקילו בו לרסק בתוך הכוס כפירות דלאו בני סחיטה ניהו, והתירו לרסק אפילו ביד לתוך הכוס וכדנתי בתוספתא (פ"ד הט"ו) אבל מרסק הוא לתוך הקערה, וטעמא דמילתא לפי שאע"פ שנקרש ונעשה עב הכל יודעין שאין בו אוכל ושמיימו נסחטין מתוכו, אבל מים הם מתחלתן ועד סופן אלא שנקרשו לפי שעה,

"ואין מרזקין – כמו מרסקין – משברין לחתיכות דקות, ברד – גלצ"א בלעז (=קרח).

"כדי שיזובו מימיו – משום דקא מוליד בשבת, ודמי למלאכה, שבורא המים האלו". "אבל נותן לתוך הכוס – של יין בימות החמה כדי לצנן, ואף על פי שנימוח מאליו, ואינו חושש".

רש"י אינו כותב משום מוקצה של נולד אלא מצד הדמיון למלאכה שמולידה משהו חדש שמרסק קרח ויוצר על ידי כך מים. בחידושו הרמב"ן (שבת נא ע"ב) מבאר את רש"י ומביא דעות נוספות: "והא דקתני אין מרסקין לא את השלג וכו'. פי' רש"י דדמי למלאכה שבורא המים האלו, אבל נותן הוא לתוך הכוס ואף על פי שנימוח מאליו, ובתוספתא תני אבל מרסק הוא לתוך הקערה, ונראה דמשום סרך מלאכה נגעו בה הא אלו הניחן בחמה ונפשרו ואפי' כנגד המדורה מותרין הן **דלאו נולד הוא**, ולא דמי למשקין שזבו (ביצה ג' א') משום דהני בעודן קרושין נמי תורת משקין עליהן לכל דבר. ובעל ספר התרומה כתב שאסורין משום נולד, ואסור ליתן קדירה שקרש שמנוניתה כנגד המדורה משום דמעיקרא עב וקפוי ועכשיו נמחה ונעשה צלול והו"ל נולד, ולפי טעמו אף בחמה אסור השומן דנולד הוא, וקשה לי בשמן דכיון דלעולם אוכל הוא אפילו לרסק ולסחוט מותר, דהא בפירות דלאו בני סחיטה ניהו סוחטין אותן לכתחילה, ואפי' בתותים ורימונים היוצא מעצמן אם לאוכלין מותר הוא (לקמן קמ"ג ב'), אלא נראה דהכל מותר בין בחמה בין כנגד המדורה דהא

## חבל נחלתו

שסבר כספר התרומה לאסור הפרשת שומן משום נולד.

הבית יוסף (או"ח סי' שיח אות טז) הביא את המחלוקת ודברי שני הצדדים והוסיף למתירים את הר"ן והסמ"ג והסמ"ק וכתב: "ורבינו ירוחם בחלק ג' (דנתיב יב סט ע"ד) הביא שתי הסברות וכתב שנראה עיקר כדברי המתירין". ומצדד הב"י שאף לבעל התרומה אם הנוזל שהפשיר נספג לתוך הפשטידא מותר, וסיכס: "ובעיקר הדין כיון דמידי דרבנן הוא נקטינן כרש"י והרמב"ם והרמב"ן דפליגי אבעל התרומה ומותר".

וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' שיח סט"ז): "מותר ליתן אינפאנדה כנגד האש במקום שהיד סולדת ואף על פי שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח".

ורמ"א הגיה: "וכ"ש קדירה שיש בה רוטב שנקרש, שכשהשומן נימוח אינו בעין, דשרי. (רבי ירוחם ח"ג) ויש מחמירין (ר"ן פרק ב"ט). ונהגו להחמיר, מיהו במקום צורך יש לסמוך אסברא ראשונה".

ופסק השולחן ערוך (או"ח סי' שכ ס"ט) לשיטתו: "השלג והברד, אין מרסקין אותם, דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך כוס של יין או מים והוא נימוח מאליו ואינו חושש; וכן אם הניחם בחמה או כנגד המדורה ונפשרו, מותרים".

והמגן אברהם (סי' שכ ס"ק יד) העיר: "הניחם בחמה. ולפי מ"ש רמ"א בס"י שי"ח סעי"ו גם הכא אסור משום נולד אא"כ הוא מעורב במים [ר"ן]".

עולה מן הדברים שהפוסקים כשו"ע

ולפיכך הקילו בהן לסוחטן לתוך הקערה או לתוך הכוס אלא שהחמירו בהן לסחטן ולרסקן בפני עצמן, כך נראה לי".

ולשיטתו איך בכך נולד ולא סרך מלאכה אלא גזירה משום סחיטת פירות.

אף הריטב"א הביא דברי המשיגים על סה"ת: "ורבינו יחיאל ז"ל התיר ואמר דהשומן בעודו קרוש ראוי להיות נאכל גם כן [ולכן] לא שייך ביה משום מוליד מה שהוא נימוח, דמעיקרא אוכל ושומן והשתא נמי אוכל ושומן, ותדע דאמרינן בפרק כירה (מ' ב') סכה אשה ידה בשמן ומחממתה כנגד המדורה ואף על גב דסתם שמן שלהם קרוש הוא כדמוכח במשניות ונימוח הוא באש כשמחממין אותו והתירו לעשות כן כל היכא דליכא בשול, וכן דעת מורי הרב ז"ל [ורבן] רבינו הגדול ז"ל, ומ"מ למדנו מברייתא זו שאסור לאדם לרחוץ ידיו או בשלג או בברד (וכו)".

וכן רוב הראשונים סברו כרמב"ן שאין בכך איסור נולד.

לפי זה משמע שספר התרומה יאסור מים שהפכו להיות קצף בעוד שלשאר הראשונים אין זה נולד שהקצף לאחר זמן מה חוזר להיות נוזל ואינו מצב צבירה חדש בנוזלים.

אמנם הטור (או"ח סי' שיח) כתב לקראת סוף הסימן: "ואסור ליתן אינפאדה אפי' ברחוק מקום מפני שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח והוי ליה נולד ואסור ובספר המצות התירו כיון שאינו עושה בידים וא"א הרא"ש ז"ל אסר וכ"כ בספר התרומה". וא"כ הטור החזיק בשיטת אביו

1. בדרכי מורי' בריטב"א הוא הרא"ה ורבינו הגדול' הוא הרמב"ן.

## סימן ח – מוקצה דנולד בימינו

יסודנו זה הבנוי עפ"י הגו"ר מכיון שרבינו הרמ"א הרי לא ס"ל כן.

"אבל כפי הנראה וכפי המתברר נראין הדברים דטעם האיסור דנהגינן בזה הוא לא מטעם נולד, ועכ"פ לא מטעם מוליד הרתיחה, דהרי נהגו בהרבה והרבה מקומות להקל לרחוץ הידים בשבת בפתיתי סבון ומי – סבון, ונזכר מזה בערוך השולחן ובשביתת השבת מלאכת דש אות ס"א, אף על פי שגם אלו מעלים רתיחה כנראה לעינים, ובע"כ דס"ל שנולד כזה לא מיקרי נולד בהיות ובת חלוף היא וכנ"ל בגו"ר, וטעם האיסור בבורית הוא בעיקר משום ממרח וממחה כנזכר במשנה ברורה סק"ל ובשביתת השבת שם [ועיין שם בגו"ר מה שכותב גם בקשר לזה ויש לדון בדבריו שם בזה], ולכן מקילין במי סבון ובפתיתין בהיות ולא שייך נולד על הרתיחה, ואי משום התהפכות הפתיתים למים לא איכפת לן בכך היות ומתערב תיכף עם המים ואינו ניכר".

וא"כ מתיר עשיית קצף מפני שאינו אלא לשעה ואף לבעה"ת הדבר מותר, ורק מצד חסידות יש להחמיר ולאסור.

בשו"ת מאמר מרדכי (לגר"מ אליהו, כרך ד סי' פג) דן ג"כ בהקפאת והפשרת קוביות קרח בשבת ומסיק עפ"י מחלוקת השו"ע והרמ"א להתיר לנוהגים כשו"ע ולאסור לנוהגים רמ"א.

ועי"ע בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' יז).

### מסקנה

לגבי מים התעבים ממזגן או נפלטים ממקרר כשמתעבים יש לאסור לכו"ע לגעת בהם ולהזיזם בשבת וביו"ט. לגבי עשיית קצף ממיכל על מנת

נראה שאין להם בעיה גם בהוצאת נזל בלחץ ויצירת קצף בשבת, ואילו הפוסקים כרמ"א נראה שלכתחילה אין לעשות כן. ואולי אם חזר והפך נזל מותר גם לרמ"א לאוכלו בשבת.

בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק י סעיף ד ובהערה יד) אסר לכתחילה להקפיא קוביות קרח בשבת אא"כ יש צורך גדול בכך. ומביא בהערה משו"ת דובב מישרים שאף הרמב"ן שאינו רואה בהפיכת מצב צבירה איסור נולד – יאסור, מפני שעושה ממשקה קרח ומבטל ממנו שם משקה. אמנם מביא הש"כ משם הגרש"ז אוירבך שלא מצאנו שחז"ל התייחסו לקרח או ברד בשבת כמוקצה אף שידוע שקפא בשבת, וכן מפרש את סה"ת משום מוליד כרש"י ולא משום מוקצה של נולד ולכן מתיר להקפיא מים בשבת.

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' לד) דן באריכות גדולה בנושא נולד בהקפאה ובתוך דבריו מביא ראיה להתיר מדברי הגינת ורדים: "אכן כשעושין איסקומ"ה ברחיצתו בשאבון (איסקומ"ה הוא רתיחה שמעלה כעין אבעבועות = קצף) אז יש לאסור משום דהוי כבורא מלאכה חדשה בענין האיסקומ"ה, וגם בזה יש פנים להקל כיון דאין האיסקומ"ה מתקיימת דאינה אלא לשעתה בלבד לא חשיב נולד. עיין שם".

ומסיק הרב ולדנברג: "הרי דס"ל להגנת וורדים בפשיטות דבדבר שאינו מתקיים אלא לשעתו בלבד לא חשיב נולד, ומשום כך מתיר הרחיצה בסאבון ואינו אוסר משום עלית הרתיחה (=קצף) שמוליד עי"כ". והן אמנם דהרמ"א הרי כן אוסר הרחיצה בבורית [עיין שם אמנם במג"א סקי"א] והרי נהגינן לאסור, וא"כ הרי נסתר לכאורה

## חבל נחלתו

לאוכלו בשבת לפוסקים כשו"ע ודאי מותר, לפוסקים כרמ"א יש להקל בשעת הצורך כיון שהקצף אינו מתקיים והופך למשקה.

### סימן ט

## שכירת רשות מן המשטרה לצורך ערובי חצרות

זכות בבתים להניח חפציו או להיכנס לדור. אולם לגבי יהודים מחללי שבתות אם מחללים בפרהסיא דינם כנכרים ושכירות מועילה, אולם אם ישראלים מחללים שבת בצנעה יש בעיה בכך שדינם כישראל והם רק מבטלים רשות ולא משכירים רשות, ובכ"ז יש מהפוסקים שהתירו טלטול בשותפות עם יהודים מחללי שבתות גם ע"י שכירות.

סכמתי שם כך: "אלא שבכל זה לא די, שהרי בימינו אף למדינה או ראש הממשלה אין סמכות להפקיע דירות אחרים או להניח חפציו בדירותיהם...".

**"ואולי בתקנות לשעת חירום מותר למפקד האזור להניח כליו בדירות פרטיות אבל בסתם אין למדינה כח ברשות הפרטית. וע"כ בפשטות אין בימינו במדינת ישראל, בערים הגדולות שכל דירה שייכת לאדם אחר – ממי לשכור, וממילא יאסר הטלטול ברחובות העיר. ואף לרשות העירונית אין כח לסגור רחובות בסתמא. וכש"כ שהדבר קשה בבתים בהם גרים נכרים, שהרי שם אף בחדר המדרגות לא ניתן לטלטל אא"כ שכרו ישירות מהדיירים הנכרים".** (ושמעתי על שכונות שעוברים דייר דייר ובודקים שהוא יכול להשתתף בעירוב החצרות שלהם.)

א. בספרי חבל נחלתו ח"ד סימן ח עסקתי בעניין שכירת רשות בימינו כדי להתיר טלטול ברחוב ובחדרי מדרגות של בתים משותפים.

פסק השו"ע (סי' שצא ס"א):

"וכשיש ב' חצרות של בתי ישראל בעיר צריכים לשכור מכל חצר וחצר של אינו יהודי, ואין מספיק במה שישכור משר העיר".

ורמ"א הגיה: "ויש אומרים דדוקא לענין להוציא ולהכניס לרשות העכו"ם, אבל לטלטל במבוי יכול לשכור מן השר שהרי דרך המבוי הוא של השר ויכול לסלק כל העכו"ם משם (ריב"ש סי' תכ"ז)".

המשיך השו"ע: "במה דברים אמורים בשר שאין הבתים שלו וגם אין לו רשות להשתמש בבתי בני העיר כלל אפילו בשעת מלחמה, אבל במקום שכל צרכי העיר אינם נעשים אלא על פי השר או הממונה שלו, ודאי ששכירות מהשר ההוא או משכירו ולקטו מהני, שהרי יש לו רשות להושיב אנשיו וכלי מלחמתו בבתי בני העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם".

הסקתי שם שלצורך הוצאה וטלטול ברחובות ובחדרי המדרגות המשותפים ליהודים ונכרים צריך לשכור ממי שיש לו

## סימן ט – שכירת רשות מן המשטרה לצורך ערובי חצרות

על דברי אלה העיר ר' שלומי שטיינמן הי"ו:  
א. רציתי להעיר שלפי פקודת המשטרה יש סמכות למפקד המחוז לקיים תרגילים לשעת חירום ואז להכניס שוטרים לכל מקום לרבות בתים פרטיים. (והביא מקורו מפקודת המשטרה שהתפרסמה במרשתת).

ב. וכיון שיש בידי המפקד או מפקדי המחוז המשטרתיים זכות להכניס שוטרים לכל מקום שירצו בכל עת שירצו, הרי זה בדיוק כמבואר בשו"ע או"ח שצא א ובבאה"ל (ד"ה שלא מדעתם) שההיתר לשכור מושטת על כך שהשר יכול להכריז על מלחמה כשירצה. ונמצא שאין כל בעיה בשכירת הרשות מן המשטרה.

ג. מעבר לכך, לאור דברי הריב"ש (תשובה תש"י, נפסקו להלכה בדברי הרמ"א שצא א) שכאשר דנים רק על טלטול מבתי היהודים לרחוב או ברחוב עצמו, אזי סגי בכך שתהיה שליטה על הרחוב. וא"כ בימינו יש למשטרה שליטה על הרחובות. לא רק מעשית אלא גם חוקית.

השאלה נשאלה ע"י השואל גם לרה"ג יעקב אריאל, רב העיר רמת-גן וכך הוא ענה:  
**עי' בב"י וב"ח בסימן שצא. אומנם משטרה אינה בעלת העיר הרחוב או הבית, היא רק גוף ציבורי למשימות אבטחה ושמירת הסדר. אך בכ"ז היא מוסמכת להיכנס לדירות פרטיות בשעת צורך דחוף. אמנם כניסה לדירות או סגירת רחוב אינה נובעת מטעמי בעלות אלא מצד הצלה ושימוש במקום לשם הצלה, אך מכיון שיש לה סמכות חדירה לרשות הפרט במקרה חרום מנהג ישראל בכל העולם לבקש רשות ממפקד המשטרה ולסמוך על כך לעניין הוצאה מרשות לרשות בשבת במקום שיש ערוב.**

### תשובה

כך כתב בספר החינוך מצוה של: "וענין

זה של יובל דומה קצת למה שנהוג לעשות במלכותא דארעא, **שלוקחין אדמות מזמן לזמן מערי הבצורות אשר לשריהם**, להזכיר להם יראת האדון. וכן הדבר הזה, שרצה השם שישוב כל קרקע לאשר לו אחוזת הארץ ממנו ברוך הוא, וכן כל עבד איש יצא מתחת ידו ויהיה ברשות בוראו. ואולם מלכי ארץ יעשו כן ליראתם פן ימרדו השרים בהם".

כאמור בחיי אדם (חלק ב-ג כלל עה סכ"ב):  
"אין מספיק לשכור הרשות משר העיר לענין לטלטל בחצרות שדרים בו נכרים אם אין רשות להשר להשתמש בבתי הנכרים אפילו בשעת מלחמה אלא על פי יועצי

א. צדקו דברי הגר"י אריאל שכן נהגו בחו"ל לשכור מראש העיר או ממפקד משטרת העיר, ותשובתו היא בחינת 'מנהג אבותינו בידינו'. אולם המנהג בחו"ל מקורו נובע מצורת מבנה המשטר לשעבר ולא מתאים לשיטת המשטר בימינו. השכירות מאדם אחד במקום לשכור מכל אדם בפני עצמו נבעה מהקושי לשכור מכל אחד ואחד. באותה תקופה היתה לשר העיר רשות מוחלטת בכל קרקעות העיר ובתיה, או מצד בעלות ישירה או מצד מינוי של בעל העיר. כל דייר קיבל רשות לגור בעיר. והיה נתין של בעל המקום.

## חבל נחלתו

בימינו אינו מתאים, הרי לראש העיר או לאחרים אין שום זכות יתירה ברחוב מאשר בבתיים. והדבר היה נכון כאשר היתה להם זכות זו.

אעפ"כ המשיכו לשכור ממפקד המשטרה כעין מנהג אבותיהם בידיהם וכ"כ בנשמת אדם.

אמנם מנהגם היה כן לגבי נכרים אבל לגבי ישראלים עבריינים לא תוקנו הדברים בשכירות.

ג. הטור (או"ח סי' שפ) פסק: "ואם אינו רוצה לבטל להם רשותו אלא להשכירו מועיל כמו ביטול". וכונתו על ישראל מחלל שבתות ניתן לשכור הימנו.

והעיר הבית יוסף (או"ח סי' שפ, ג): "ומ"ש ואם אינו רוצה לבטל להם רשותו אלא להשכירו מועיל. כן כתב הרא"ש בריש פרק הדר (דף קנ"ג) (סי' יג) גבי צדוקי ושלא כדברי רבינו מאיר (פסקי עירובין סי' קנו) שסובר דלא מהני שכירות בישראל והמרדכי בפרק הדר (סי' תקטז) כתב כדברי ר"מ ודברי הרמב"ם בספ"ב מהלכות עירובין (הט"ז) נוטים לדעת ר"מ שכתב גבי צדוקי ואין שוכרין ממנו לפי שאינו כגוי, משמע דכל שאינו כגוי אין שוכרין ממנו, וכן נראה מדברי רש"י שכתב במשנת הדר (סא:): גבי צדוקי ושמע מינה שאינו כגוי דאי אגירו מיניה היכי מצי למיהדר דאף על גב דמפיק לא אסר דהא נקיט דמי".

וא"כ רוב הראשונים חלוקים על דברי הרא"ש, ואמנם הטור סבר כאביו שניתן לשכור ממחלל שבתות אבל רוב

המדינה, כיון שאין הבתים שלו. ומכל מקום מועיל לענין זה לטלטל במבוי ולהוציא מחצירות שאין הנכרי דר שם, שהרי הדרך הוא של שר העיר ויכול לסלק כל הנכרים משם. אבל מותר לשכור מהממונה של מלך, שהרי יש רשות להמלך להושיב אנשיו וכלי מלחמתו בבתי בני העיר שלא מדעתם מדינא דמלכותא, ואם כן כל עבד מעבדיו הקטנים הוי כשכירו ולקיטו, שהרי הממונה הוא במקום המלך. ונראה לי דוקא מהממונה על זה כמו זה שקורין פאליציא (=משטרה) שידוע שכל דבר המלכות נעשה על ידו, ואפילו מהמשרתים שלהם, שהרי יש להם רשות ליקח משרתים שעל ידיהם נתקיים כל צווי המלך. אבל מאנשי חיילותיו אפילו הראש שלהם, נראה לי דלא מהני במקום שהוא אין ממונה על זה (שצ"א)."

ב. בתקופה מאוחרת יותר, המדינה היא בעלת שטח האדמה, כלומר העם או הישות הציבורית בעלת המדינה היא בעלת כל קרקעות המדינה, וכל מקום מגורים קנוי באופן פרטי לבעל הבית<sup>1</sup>. השרים השולטים הפכו להיות ממונים מצד הציבור מעין אפוטרופסים שתפקידם אינו נובע מבעלות אלא ממינוי. על כאלה מעירים הטור והב"י ואחריהם שאר נושאי הכלים שלכאורה שכירות מעין זו אינה מספיקה, כי אין להם סמכות לפעול ברשותו של כל אחד ואחד.

ולכן אף מה שהתיר החיי אדם (עפ"י הריב"ש והרמ"א) לטלטל ברחוב גם הוא

1. גם במקומות שמנהל מקרקעי ישראל מחכיר קרקע כבקיבוצים וכד' אין למינהל זכות בקרקע בכל שנות ההחכרה להניח דברים וכד'.



הראשונים לא סברו כך.

ד. וכך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שפ ס"ג): "אם אינו רוצה לבטל להם רשותו אלא להשכירו, יש אומרים שמועיל כמו ביטול; וי"א שאינו מועיל".

והעיר בכף החיים שדרכו של השו"ע לפסוק ב"ש אומרים ויש אומרים' כדעה הראשונה.

אף ה"ט"ז (שם ס"ק ב) פסק שלא מועילה שכירות במחלל שבת וז"ל: "וי"א שאינו מועיל. – זהו דעת הר"מ באשר"י ולא זכר טעם ע"ז, ונ"ל כיון דבשכירות שוכרין אפי' בפחות מש"פ כדלקמן סי' שפ"ב ומ"ה דוקא בעכו"ם שמצינו שב"נ נהרג על פחות מש"פ משא"כ בישראל דפחות מש"פ לאו כלום הוא ע"כ בטלו השכירות לגמרי בישראל כנ"ל".

והמגן אברהם (ס"ק ו) כתב: "וי"א שאינו מועיל – לולי דמסתפינא הייתי אומר דהר"מ מודה דבחול שרי דלמה יגרע מביטול אלא דשבת אסור לשכור דהוי כמקח וממכר דבשלמא גבי עכו"ם אין דירתו דירה אלא שאסור משום גזירה לא מיקרי קנין אבל בישראל אסור לשכור ועיין בגמרא דמקנא רשותא בשבתא אסור".

ה. לולא דמסתפינא אמינא טעמא חדתא בהכי, והוא שאף לפי המג"א שטוען שמועילה שכירות במחלל שבת היינו שכירות אמיתית ולא שכירות שיש בה הערמה (פיקטיבית) שהרי נכרי אין דירתו קרויה דירה וטעם השכירות ממנו כדי שישראל יתרחק מהם ולא יגור לידם – שהגוי לא ירצה להשכיר לו. אבל לגבי ישראל דירתו דירה אלא שאוסר כיון שאין לו חלק בעירוב. ולכן אפילו ישכרו שכירות

שיש בה הערמה משר העיר או מן המשטרה – שכירות כזו אינה כלום. אמנם ראיתי בפוסקים שלא התייחסו להבדל שבין נכרי לישראל. ומצאתי כדברי בערוה"ש (סי' שפ ס"ה) שכתב:

"כתב הטור דאם אינו רוצה לבטל להם רשותו אלא להשכירו מועיל כמו ביטול עכ"ל וזהו דעת הרא"ש [בפ' הדר סי"ג] שהביא בשם הר"ם דבישראל הוי דוקא ביטול ולא שכירות וחולק עליו דבישראל מהני נמי שכירות. אבל במדרכי שם פסק דשכירות לא מהני בישראל וכן מבואר מדברי הרמב"ם ספ"ב שכתב לגבי צדוקי דאין שוכרין ממנו לפי שאינו כנכרי ע"ש הרי מבואר דלא מהני שכירות בישראל וכן מבואר מלשון רש"י במשנה דהדר [ב"י]. וי"ל בטעמם דהא השכירות שהתירו חכמים

בנכרי שכירות רעועה היא כמ"ש בסי' שפ"ב והיתה התקנה רק בנכרי שא"א בביטול ושיעשה שכירות גמורה ודאי דאסור בשבת משום מקח וממכר, אבל לעשות שכירות גמורה בערב שבת נראה דהכל מודים דמותר [מג"א סק"ו ועט"ז סק"ב] ובירושלמי [הדר פ"ו ה"ג] מבואר כדעת האוסרין שאומר שם הלכה ישראל מבטל והנכרי משכיר ע"ש ורבינו הב"י בסעיף ג' הביא שני דיעות בזה ונראה דרוב דיעות הוה לאיסור, וכן דעת הירושלמי מיהו בשכירות גמורה בערב שבת אין ראייה מהירושלמי לאיסור דלא מיירי בזה [ואין לשאול דא"כ ר"ג במשנה דהדר שטרך עם הצדוקי היה לו לשכור ממנו בערב שבת בשכירות גמורה די"ל דהצדוקי לא רצה בזה וכן צ"ל לדעת הרא"ש והטור ודו"ק] [מרש"י ס"ט. משמע כרא"ש]."

## חבל נחלתו

ששוכרים ממי שאין לו שום בעלות ומה שמותר לו הוא רק מכח מצב חירום. וכמובן שלמטרה אין שום כח ברחוב יותר מאשר בבתים, והכוונת תנועה וסגירת רחובות לשם הסדר הציבורי אינה בעלות. (גם מכבי אש נכנסים לבתים לצורך הצלה וכד').

ועוד דוחק שהרי הכוח כלפי ישראל מחלל שבתות בשכירות היא מתוך ששוכרים מישראל מחלל שבתות בעצמו (עי' מג"א שפ, ו) אבל שיועיל ממי שמותר להניח כליו, ושכירותו בבית מחלל שבת היא 'שכירות קלושה' הא מנלן?!  
וא"כ אם כבר שוכרים ממי שיש לו רשות להניח כליו בביתו צריך, מבעל בעלות בבית ולא ממי שזכותו היא קלושה מאד.

ח. לכן לענ"ד הראוי ביותר שיוחק חוק<sup>2</sup> בכנסת – 'חוק עירובין' המתיר למטרה או לפיקוד העורף להניח חפצים בכל בית בישראל. חוק זה, שאולי לא יקויים אף פעם, יתיר לשכור מהמטרה או פיקוד העורף רשות בכל בתי העיר ובכך לענות הן על בעיית עירוב חצרות ושתופי מבואות עם נכרים, והן על בעיית ישראלים מחללי שבתות. ואם ישכרו מהם ביום חול ולכל ימות השנה יש בכך כדי פתרון אמיתי.

ולעומת זאת במצב הנוכחי של שכירות מהמטרה העירונית זה נראה יותר כהערמה<sup>3</sup>.

וא"כ הכריע שמועילה 'שכירות גמורה' מישראל קודם שבת או שלא מועילה שכירות.

ו. וכן רוב גדולי האחרונים פסקו ששכירות אינה מועילה. כתב הפרי מגדים מש"ז (ס"ק ב): "ולהלכה עא"ר אות ו' צידד שם לומר דאין מועיל שכירות מישראל יע"ש".

ואמנם בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' שפ ס"ד) פסק: "ולענין הלכה בדברי סופרים הלך אחר המיקל".

וכן כתב המשנה ברורה (סי' שפ ס"ק יג): "וי"א שאינו מועיל – ס"ל דלא תקנו שכירות אלא בעכו"ם אבל לא בישראל. ועיין באחרונים שחתרו למצוא טעם לזה והמ"א מצדד דבחול לכו"ע יכול להשכיר דלא גרע מביטול אלא דבשבת אסור לשכור דהוי כמקח וממכר. ולענין הלכה הא"ר פוסק דאין שכירות מועלת בישראל כלל אבל שארי אחרונים מקילין בזה לענין ימי החול כהמ"א".

היינו על-פי המשנ"ב רוב האחרונים סברו ששכירות תועיל אף במחללי שבתות בצניעה ובתנאי שהשכירות היא בחול ולא בשבת. והבאתי שם במאמרי שעל פתרון דחוק זה סמכו הפוסקים. ועי' תשובות והנהגות (כרך ה סי' קג).

ז. מבחינה הלכתית יש כאן דוחק אחר דוחק, המדובר בישראל שמלכתחילה מבטל עירוב ולא משכיר. ועוד שלרוב הפוסקים לא מועילה ממנו שכירות. ועוד

2. כדוגמת החוק המתיר מכירת קרקעות מדינה לנכרים בשביעית ורישומם בטאבו.
3. **הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** כמדומני בירושלים שכרו משר הבטחון, אבל כיום הבג"ץ עלול לכבול אף ידי שר הבטחון.

## הערת הרה"ג יעקב אריאל רב העיר רמת-גן

לדעתכם רק בחו"ל יש מקום לסמוך על קבלת רשות משר העיר, כי הוא מייצג את המלך אדוני הארץ משא"כ בארץ אין לשלטון בעלות על הקרקעות. נלענ"ד שהדבר תלוי במחלוקת התוס' והרמב"ם. הר"ן בנדרים כח א מביא בשם התוס' שדדמ"ד מסתמך על כך שהמלך הוא אדוני הארץ ועל דעת כן שנשמור את חוקיו הוא מרשה לנו לגור בארצו.

אך הרמב"ם בהל' גזלה פ"ה מסביר אחרת את דדמ"ד, משום שכל האזרחים המכירים במטבע שטבע המלך מקבלים עליהם את מרותו ולא בגלל שהמלך הוא אדוני הארץ. כלומר לד' הרמב"ם אין הכרח לומר שהמלך הוא הבעלים על הארץ. אלא שלדבריכם גם בחו"ל א"א היום לקבל רשות ממפקד המשטרה כי מדינה דמוקרטית אינה רואה את עצמה בעלים על הקרקעות הפרטיות. (ואכן ילה"ק על המסתמכים על הסבר התוס' וסוברים שבא"י אין דדמ"ד א"כ גם בחו"ל בימינו אין דדמ"ד...)

ובכ"ז נלענ"ד שגם בשלטון דמוקרטי יש סמכות-על. בכל מדינה דמוקרטית החוק מאפשר לציבור להפקיע קרקעות למטרות ציבוריות נחוצות תמורת פיצוי הולם (כגון סלילת כבישים וכדו'). הסמכות שניתנה למשטרה להיכנס לבתים פרטיים בשעת חרום, ללא רשות הדיירים, היא חלק מאותה הנחה המקנה לציבור סמכות-על במקרים חריגים. לכן נראה לי שקבלת רשות ממפקד המשטרה בימינו יש לה על מה לסמוך. בפרט שלפי המצב המשפטי אין לאף אדם בעלות פרטית מוחלטת על ביתו אלא רק חכירות ל-99 שנים.

### סימן י

## ראש חודש בתקופת המקרא

א. ננסה להבין מן המרומוז בתנ"ך ומפרשיו איך וע"י מי היה נקבע החדש ומה היה נעשה ביום הראשון של ראש חודש בחודש שעברוהו<sup>1</sup>.  
כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קנג): "אבל מצוה זו לא יעשה אותה לעולם זולת בית דין הגדול לבד. ובארץ ישראל לבד. ולכן בטלה הראייה אצלנו היום בהעדר בית דין הגדול כמו שבטלה הקרבת הקרבנות בהעדר המקדש".  
וא"כ למדנו שמצות קידוש החודש מוטלת על בי"ד הגדול אע"פ שבפועל היו עסוקים בכך רק מעט מחכמי בית דין הגדול.  
ב. וכך כתב הרמב"ם בהקדמתו לי"ד החזקה: "אף על פי שלא נכתבה תורה

1. בפרקי דר' אליעזר (פ"ח) מסופרת השתלשלות סוד העיבור מבריאת העולם והלאה אולם לא נאמר דבר לגבי קידוש החודש.

## חבל נחלתו

כאמור בסנהדרין (טז ע"ב): "ובניהו בן יהוידע – זו סנהדרין... וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי. ולמה נקרא שמן כרתי ופלתתי? כרתי – שכורתיך דבריהן, ופלתתי – שמופלאין מעשיהן". וברש"י: "בניהו בן יהוידע זה סנהדרין – שהיה מופלא שבבית דין", וא"כ נראה שאין המדובר בבית דין הגדול של כל ישראל אלא במעבירי תורה שבע"פ. (ואולי אע"פ שהרמב"ם מונה את ראשי כל דור ודור היה קשר בינם לבי"ד הגדול).

ג. מקום ישיבתו של בי"ד הגדול עד שנבנה בית המקדש לא ברור. בירושלמי (מכות פ"ב ה"ו) נאמר: "ומניין שהיתה סנהדרין גדולה אצל המזבח [שמות כ כג] ולא תעלה במעלות על מזבחי ומה כתיב תמן [שם כא א] ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". וכן בסוף מסכת מידות, וכן פוסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"א ה"א). אולם בתקופת שאול המלך המשכן היה בגדר במה גדולה בנוב ובגבעון ולא מצאתי שיש מצוה לבי"ד לשבת בצד המזבח גם בבמה גדולה וצ"ב. ויש להעיר שדוקא לגבי קביעת החודש ישנה תועלת מעשית בישיבת בית הדין הגדול בצד המזבח שהרי עובר לקביעת ראש חודש צריך להקריב קרבנות ראש חודש והם קרבים רק בבמה גדולה ולא בבמת יחיד. עכ"פ מקום ישיבת בית דין הגדול עד בניית המקדש בירושלים טעון ברור. ד. הרמב"ם (הלכות קידוש החודש פ"א הלכות ו-ח) מבאר:

שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים. ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה. וכן יהושע כל ימי חייו למד על פה. וזקנים רבים קבלו מיהושע. וקבל עלי מן הזקנים ומפינחס. ושמואל קיבל מעלי ובית דינו. ודוד קיבל משמואל ובית דינו. ואחיה השילוני מיוצאי מצרים היה ולוי היה ושמע ממשה והיה קטן בימי משה והוא קיבל מדוד ובית דינו. ואלהו קיבל מאחיה השילוני ובית דינו. ואלישע קיבל מאליהו ובית דינו. ויהוידע הכהן קיבל מאלישע ובית דינו. וזכריה קיבל מיהוידע ובית דינו. והושע קיבל מזכריה ובית דינו. ועמוס קיבל מהושע ובית דינו. וישעיה קבל מעמוס ובית דינו. ומיכה קיבל מישעיה ובית דינו. ויואל קיבל ממיכה ובית דינו. ונחום קיבל מיואל ובית דינו. וחבקוק קיבל מנחום ובית דינו. וצפניה קיבל מחבקוק ובית דינו. וירמיה קיבל מצפניה ובית דינו. וברוך בן נריה קיבל מירמיה ובית דינו. ועזרא ובית דינו קיבלו מברוך בן נריה ובית דינו".

נשאלת השאלה האם הרמב"ם מציין שזה היה בי"ד הגדול בדורות אלו או מנה רק גדולי מעבירי התורה שבע"פ שבכל דור.

מסתבר שמי שהרמב"ם מונה אינו דוקא ראשי בית דין הגדול שהרי חלקם לא היה מקומם בירושלים כגון אליהו ואלישע. או דוד המלך שלא היה ראש הסנהדרין<sup>2</sup>

2. וכ"כ הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"ד): "ואין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין שאסור לחלוק עליו ולמרות את דברו, אבל מושיבין כהן גדול אם היה ראוי בחכמה".

## סימן י – ראש חודש בתקופת המקרא

לומר גדול ממנו הרי זה אסור לקבוע ולעבר בחוצה לארץ<sup>3</sup> ואם עבר וקבע ועיבר לא עשה כלום.

נראה שבית דין הגדול בגלל אחריותו הרבה על כל ישראל היה חייב להיות בקרבת מנהיג הדור שופט או מלך, ובזמן המקדש ישב בירושלים כפי שמתאר הרמב"ם.

לפי הרמב"ם, נראה שבזמן בית ראשון לא היו יומיים ראש חודש כבימינו. אלא היו קובעים את היום הראשון כשהגיעו עדים ואם לא הגיעו או שידעו שלא ניתן לקבוע את היום הראשון היו קובעים את היום השני.

ה. בענייני קידוש החודש ישנה חשיבות מיוחדת לידיעות האסטרונומיות של מהלכו של הירח, ולא די בידיעות חשבוניות. צריך לזכור שהמולד האמיתי אינו בזמן קבוע אחר המולד הקודם<sup>4</sup> ועל כן צריך לדעת את משך הזמן המדויק של ההיקף של הירח בחודש היוצא, ולחשב ביחס לזמני היום והלילה והזמן בשנה השמשית האם הירח יראה.

בסוף הלכות קידוש החודש (פ"ז הל' נג-נד) מבאר הרמב"ם שהיו לחכמי ישראל ובעיקר לשבט יששכר<sup>5</sup> ספרים שבארו היטב את כל אופני ראיית המולד עם החשבונות המקבילים לכך, אבל ספרים אלו נאבדו לנו. וז"ל:

"וכבר ראית מן המעשים האלו כמה חשבונות יש בו וכמה תוספות וכמה

"בית דין מחשבין בחשבונות כדרך שמחשבים האצטגנינים שיודעין מקומות הכוכבים ומהלכם וחוקרים ומדקדקים עד שידעו אם אפשר שיראה הירח בזמנו שהוא ליל שלשים או אי אפשר, אם ידעו שאפשר שיראה יושבין ומצפין לעדים כל היום כולו שהוא יום שלשים, אם באו עדים ודרשום וחקרום כהלכה ונאמנו דבריהם מקדשין אותן, ואם לא נראה ולא באו עדים משלימין שלשים ויהיה החדש מעובר, ואם ידעו בחשבון שאי אפשר שיראה אין יושבים יום שלשים ואין מצפין לעדים, ואם באו עדים יודע בודאי שהן עדי שקר או שנראית להם דמות לבנה מן העבים ואינה הלבנה הודאית".

"מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה, ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החדש, וישלחו ויודיעו את שאר העם באיזה יום הוא ראש חדש כדי שידעו באיזה יום הן המועדות, שנאמר אשר תקראו אותם מקראי קדש ונאמר ושמרת את החקה הזאת למועדה".

"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

3. עי' ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב ובבלי ברכות סג ע"א ו-ב.

4. כ"ט י"ב תשצ"ג – הוא זמן ממוצע ולא זמן אמיתי.

5. דה"א יב, לג: "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים".

## חבל נחלתו

ביום שלשים ואחד. כאמור בשמואל (שם כז): "ויהי ממחרת החדש השני ויפקד מקום דוד, ויאמר שאול אל יהונתן בנו מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם".

ומתרגם יונתן: "והוה ביומא דבתרוהי דהוא עבור ירחא תנינא והוה אתרא דדוד מרוה ואמר שאול ליהונתן בריה מא דין לא אתא בר ישי אף תמלי אף יומא דין ללחמא".

ולא כרש"י שפרש כפשוטו: "השני – ביום שני לחדש".

וכן בהמשך (שמ"א כ, לד): "ויקם יהונתן מעם השלחן בחרי אף ולא אכל ביום החדש השני לחם כי נעצב אל דוד כי הכלמו אביו". ותרגם יונתן: "וקם יהונתן מעם פתורא בתקיף רוגזא ולא אכל ביום עבור ירחא תנינא לחמא ארי אתנסיס על דוד ארי אכלימיה אבוהי".

ח. עולה השאלה האם בבית שאול המלך ידעו מחישוביהם שהחודש יתעבר או שלא ידעו. אם ידעו עולה השאלה מדוע עשו סעודה ביום הראשון של ראש חודש הרי קדשו עפ"י הראייה וידעו שהחודש היוצא מלא, והחודש מתחיל מן היום הבא. ואם כך נהגו אולי מה שנאמר במשנה (ר"ה פ"ד מ"ד): "בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשיר התקיננו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש". כל זה היה דוקא ביום שעפ"י החישובים יכלו לראות את הלבנה החדשה והתעכבו

גירועין אחר שיגענו הרבה עד שהמצינו דרכים קרובים שאין בחשבונם עומק גדול, שהירח עקלקלות גדולת יש במעגלותיו, ולפיכך אמרו חכמים שמש ידע מבואו ירח לא ידע מבואו, ואמרו חכמים פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה, כמו שתראה מחשבונות אלו שפעמים תוסיף ופעמים תגרע עד שתצא קשת הראייה, ופעמים תהיה קשת הראייה ארוכה ופעמים קצרה כמו שביארנו".

"וטעם כל אלו החשבונות ומפני מה מוסיפים מנין זה ומפני מה גורעין, והיאך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים, והראיה על כל דבר ודבר, היא חכמת התקופות והגיטריות שחברו בה חכמי יון ספרים הרבה והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים, אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו, ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר בין שחברו אותו נביאים בין שחברו אותם גוים, שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמתתו בראיות שאין בהם דופי אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו אלא על הראייה שנתגלתה והטעם שנודע".

ז. מלימוד פרשת מחר החודש עולה כי בבית שאול המלך היו סועדים סעודת ראש חודש כאמור ברש"י (שמ"א כ, ה): "הנה חדש מחר – חידוש הלבנה וכל אוכלי שולחן המלך אין נמנע איש מלבא ביום טוב אל הלחם".

אולם אותו חודש בימי יונתן ודוד היה לפי התרגום מעובר היינו ראש חודש היה

חודש ואף על פי שאנו מקדשין יום שלשים ואחד **אנו מקדימין ומקדשין יום שלשים**. מפני שהיא זמנו של קידוש שהרי חצי היום ראוי להיות לחודש הבא וצריכין אנו לקדש את החודש בזמנו **הלכך אנו מקדשין יום שלשים מפני שחציו הוא לחדש הבא והוא זמן הקידוש** ועוד אנו מקדשין למחר שהוא יום שלשים ואחד להיות מונין ממנו שלא נמנה מיום שלשים ומפני זה אנו אומרים שיש לנו ראש חודש פלוני יום פלוני בשבת ויום פלוני בשבת וחשבונה ומנייניה יום פלוני להודיע כי יום שלשים אנו מקדשים כדי לקדש החודש בזמנו ויום שלשים ואחד אנו מקדשין להיות מונין ממנו ושניהן נקראין ראש חודש זה לקידוש וזה למנין וכן היו עושין מימות הנביאים כדכתיב בדוד ביום החדש השני ואפ"י שהמולד לא יפול ביום ל"א אחר הקביעות שתקנו לנו בית דין אנו הולכין ולא אחר המולד".

היינו, לפי הרי"ד כך הדין מן התורה. אם יודעים שחלקו של היום הראשון של ר"ח יום ל' כבר שייך לחודש הבא, מקדשים אף אותו ומשמע שמביאים בו קרבנות ראש חודש<sup>6</sup>, וביום השני חוזרים על קרבנות ראש חודש ומונים מן היום השני את החודש הבא כיון שלא הגיעו עדים או שידעו שלא יכלו לראותו.

י. לפי שיטת שבה"ל מובן מנהגם של בית שאול שנהגו שני ימים בסעודת ראש חודש ומובן פירושו של המלבי"ם שיונתן **ידע שגם ביום השני תהא סעודה עם**

העדים אבל ביום שלא יכלו לראות והיה ברור שהחודש מעובר היו נוהגים מלכתחילה שני ימים?

כי על פניו קשה איך יונתן תכנן עם עם דוד שיעדר יומיים מסעודת ראש חודש בבית המלך הרי לפי העולה מן הרמב"ם משמע שעושים אותו היום קודש או למחרתו קודש.

ט. עפ"י המקורות שמביא הגרש"י ז"ן ('המועדים בהלכה' ר"ח הערה 7) נראה שנחלקו בכך הראשונים.

מרש"י (ב"מ נט ע"ה בין מלא) עולה שבחודש מלא היו עושים ראש חודש רק ביום ל"א ולא ביום ל' ול"א. וכ"כ השלטי גבורים סוף פ"א בראש השנה.

אולם בשבולי הלקט סימן קסח נותן טעם שמקדשים גם את היום הראשון משום שלא ניתן לקדש חצאי ימים **וכיון שחציו השני של היום הראשון קודש היו נוהגים קודש בשני הימים** ומונים מן היום השני. וז"ל: "וכן השיב רבינו ישעיה זצ"ל כבר ידוע שחדשה של לבנה כ"ט יום ומחצה ויום שלשים היה ראוי לחלקו חציו לחדש שעבר וחציו לחודש הבא, אבל לא נוכל לחלק היום לחצאין מפני זה תקנו חכמים לעשות החדשים אחד מלא ואחד חסר. ואפ"י הכי הדין היה **שביום שלשים נקדש את החדש כיון שמקצתו קודש כולו קודש** ולמחר בשלשים ואחד לא נקדש אבל כיון שתקנו חכמים ליתן כל יום שלשים לחדש שעבר אנו מקדשין יום שלשים ואחד למנות ממנו יום ראשון של

6. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: איך יביאו חטאת מדרבנן? תשובת המחבר: נראה כי לפי הרי"ד עשו כן מן התורה, ולכן הקריבו בשני הימים.

## חבל נחלתו

בשבתות ובחדשים היו ישראל עומדים שם ורואין את הדלתות נפתחין מאליהן, ויודעים שבא יום השבת, ומקדשים את השבת, ואחר כך העליונים. **וכן בראשי חדשים היו ישראל עומדין שם**, ורואין את הדלתות נפתחין מאליהן, **ויודעים שבאותה שעה נולדה הלבנה ומקדשין את החדש**, ואחר כך העליונים. שסימן ראש מולד הלבנה לבני ישראל. וכיון שהיו עומדים שם ורואין את הדלתות נפתחים מאליהם, יודעים ששכינתו של הקדוש ברוך הוא בו, שנאמר [תהלים פט, ט] ה' אלהי צבאות מי כמוך חסין יה. ויאמר אלי ה' השער הזה סגור יהיה [יחזקאל מד, ב], מיד כורעים ומשתחוים לפני אלהיהן. **וכן לשעבר**, וכן לעתיד לבוא, שנאמר [שם מו ג] והשתחוו עם הארץ פתח השער ההוא".

וא"כ לפחות בזמן בית ראשון (עדיין לא בימי שאול המלך) היה בידם סימן אחר לקידוש החודש<sup>7</sup>.

**המלך ולכן אומר לדוד:** "ושלשת תרד מאד. ר"ל תחלק השדה (שתסתר שם) לשלשה חלקים, שבכל יום ויום תרד מאד למקום יותר נסתר מיום הקודם. והטעם, כי ביום הא' עדיין אין הסכנה גדולה כ"כ, וביום הב' שאם יכיר בו המלך ע"י שלא בא אל שולחן המלך יהיה הסכנה יותר, וביום הג' שהוא ב' דר"ח שאז אין שום אמתלא כי ביום הראשון אמר מקרה הוא כמ"ש בפסוק כ"ו, וגם שאז יחקר הוא את אביו כמ"ש בפסוק י"ב, אז הסכנה גדולה מאד, ולכן אז תרד מאד: ובאת אל המקום אשר נסתרת שם ביום המעשה. ר"ל ביום החול שעושים בו מלאכה (כי בר"ח לא עשו מלאכה בשדות וא"צ להתרחק מאד בשדה כמו בחול שהעם מצויים שם)".

וא"כ יונתן ידע שיהיו שני ימים ראש חודש באותו חודש ועל סמך ידיעתו בדק את יחס שאול לדוד.

יא. יש להוסיף שבפרקי דרבי אליעזר (פרק נא) נאמר כך: "רבי יהודה אומר

7. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** לענ"ד אפשר לומר שלא יונתן ולא שאול ידעו מתי ר"ח, אבל ידע יונתן שאביו מקריב שלמים ביד רחבה, וממילא תהיה סעודה שני ימים.

**תשובת המחבר:** לפי הרב, שאול הקריב בבמה קטנה שלמים, אבל מדוע יעשו סעודת ראש חודש ביום השני.



## חבל נחלתו

### סימן יא

## חייל בכור שהגיע ל'סיום' בקדיש

### שאלה

חייל בכור שהגיע בערב פסח לקדיש בסוף ה'סיום' בבסיסו, ואין הוא יכול להגיע לסיום אחר, האם צריך לצום או יכול להסתפק במה ששמע את הקדיש ולהצטרף למסיימים?

### תשובה

א. השבתי לו שילמד את הפיסקא המסיימת של המסכת שעליה עשו סיום ויצטרף למסיימים ויפטר מתענית בכורות. והטעם הוא שעיקר ההצטרפות לסיום משום ששמח בשמחת המסיים או המסיימים ולכן ראוי לסעודת מצוה, והשמיעה של לימוד סוף המסכת אינה מחשיבה את השומעים שלא למדו את המסכת כאילו למדו את כל המסכת, אלא שמחתם עם המסיימים והשתתפותם בשמחתם מתירה להם לאכול בסעודת מצוה בסוף המסכת. ולכן כיון שהגיע לסיום, אם כי מאוחר, הוא יכול להימנות עימם. (ומה שהטלתי עליו ללמוד את הסיום כדי להימנות עימם, הוא מעין סימן להשתתפות בשמחה).

ב. סעודת מצוה היא משום שמחה על קיום המצוה. כאמור במילה (שבת קל ע"א): "תניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה, דכתיב שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב – עדיין עושין אותה בשמחה". ומפרש רש"י: "בשמחה – שעושין משתה". והמשתתפים אינם מקיימי המצוה

אלא הם שמחים בקיום המצוה. וה"ה המשתתפים בסיום מסכת משתתפים בשמחת המסיים כאמור בשבת (ק"ח ע"ב): "ואמר אביי: תיתי לי, דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה [ק"ט ע"א] עבידנא יומא טבא לרבנן". ומפרש רש"י: "עבידנא יומא טבא לרבנן – לתלמידים, ראש ישיבה היה". וא"כ השותפים לשמחת המסיים לא היו הלומדים עצמם אלא תלמידי הישיבה. ג. כתב הרמ"א (או"ח סי' תקנא ס"י): "ונוהגין להחמיר שלא לשתות יין בברכת המזון ולא בהבדלה (תשובת מהר"ל סי' ט"ו), אלא נותנים לתינוק; ובמקום דליכא תינוק, מותר בעצמו לשתות הבדלה. ובסעודת מצוה, כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת וסעודת אירוסין, אוכלים בשר ושותין יין כל השייכים לסעודה; אבל יש לצמצם, שלא להוסיף".

ובאר המשנה ברורה (סי' תקנא ס"ק עג): "אכן אם נזדמן כראוי מותרין לאכול אף אותן שלא למדו עמהן אם היו הולכין ובאין גם בזמן אחר משום ריעות". וכן כתב המשנה ברורה (ס"ק עה): "כל השייכין לסעודה – היינו כל מי שהיה הולך בזמן אחר לסעודה זו הן מחמת קורבה או מחמת שהוא אוהבו... ומי ששולחין לו לביתו אסור לו לאכול".

וא"כ מוכח בבירור שהשתתפות בסעודת מצוה אינה דוקא למקיימי המצוה או מסיימי המסכת אלא לכל מי ששייך בשמחה מצד רעות והשתתפות, ועל כן גם אם לא שמע את הסיום או שלא היה בברית המילה והצטרף לסעודת מצוה

## חבל נחלתו

אותו לחיי עוה"ב, אף שלא היה שם, ורק אחר ששמע שכר המשתתפים באשכבתיה דרבי עלה לגג ומת. וק"ו לחיים ולשמחה שבא להשתתף בסיום מסכת ואיחר והגיע לסוף, ששמח עימם ופטור מתענית.<sup>ה</sup> עוד נאמר בסנהדרין (ע ע"ב) "והאנן תנן: אכל בחבורת מצוה אינו נעשה בן סורר ומורה". וא"כ עצם ההשתתפות בסעודה אף שהביא לשם בשר ויין שגנבו מצילים אותו (ב"ש וב"י שם; מ"ב שם) שאינו נעשה בן סורר ומורה. ואף כאן אף שהצטרף ולא סיים בעצמו ואפילו לא למד את פיסקת הסיום נראה שיצטרף לסיום המסכת ופטור מתענית.

מותר לאכול בשר ולשתות יין. וה"ה במקרה שלפנינו כיון שהתאמן להגיע לסעודת סיום המסכת יכול לאכול עמם וממילא פטור מתענית בכורות.<sup>ד</sup> וניתן להביא ראיה מהמסופר בכתובות (קג ע"ב): "ההוא יומא דאשכבתיה דרבי, נפקא בת קלא ואמרה: כל דהוה באשכבתיה דרבי מזומן הוא לחיי העוה"ב. ההוא כובס כל יומא הוה אתי קמיה, ההוא יומא לא אתא, כיון דשמע הכי, סליק לאיגרא ונפל לארעא ומית, יצתה בת קול ואמרה: אף ההוא כובס מזומן הוא לחיי העולם הבא". וא"כ מצינו השתתפות בצער שהביאה

## סימן יב

# תיקון ליל שבועות

### א. זמן הופעת המנהג

המנהג של לימוד בליל שבועות בסדר לימוד מיוחד מופיע מתלמידי האר"י הנשענים על הזוהר (יובא להלן). לפני תלמידי האר"י אין זכר למנהג לא בתלמודים ולא בגאונים ואף לא בראשונים. אף ראשונים הידועים כמקובלים גדולים כרמב"ן והרוקח אינם מזכירים כלל את הלימוד בליל שבועות וכל סדר לילה זה. ועל כן צריך לדעת שאף שמקורו של המנהג בהררי קודש

והוא מבואר בזוהר – עד דורו<sup>1</sup> של האר"י<sup>2</sup> אין עליו שום עדות על ליל שבועות כלילה מיוחד ללימוד תורה מכל הלילות בשנה, ומיוחד ללימוד כל הלילה<sup>3</sup>.

### ב. המקורות לסדר ליל שבועות

המקור הראשון ליחודו של ליל שבועות הוא בזוהר (הקדמה ח ע"א): "ר' שמעון הוה יתיב ולעי באורייתא בליליא (אמור צ"ח א) דכלה אתחברת בבעלה, דתנינן כל אינון חברייא דבני היכלא דכלה

1. השו"ע לא הזכיר על כך מאומה.
2. בתולעת יעקב לר"מ אבן גבאי שקדם לאר"י כ-100 שנה מצטט מן הזוהר ואינו מביא מה שמביאים המקובלים מהקדמת הזוהר ולא מזוהר אמור. אף בספרי המהר"ל שהיה מעט מאוחר לאר"י, באירופה ולא בא"י, אין רמז לתיקון ליל שבועות וסדרו.
3. בחו"ל היו לומדים אף בליל שבועות של יו"ט שני של גלויות.

## סימן יב – תיקון ליל שבועות

דאורייתא דבעי ליה למלעי בהאי ליליא אורייתא דבע"פ<sup>4</sup> בגין דיתדכון (ס"א דיתדבק) כחדא ממבועא דנחלא עמיקא, לבתר בהאי יומא ליתי תורה שבכתב ויתחבר (ס"א בהו) בה וישתכחון כחדא בזווגא חד לעילא כדין מכריזי עליה ואמרי (ישעיה נט) ואני זאת בריתי אותם אמר יי רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתני בפוך וגו', ועל דא חסידי קדמאי לא הוו ניימי בהאי ליליא והוו לעאן באורייתא ואמרי ניתי לאחסנא ירותא קדישא לן ולבגן בתרין עלמין וההוא ליליא כנסת ישראל אתעטרא עליהו ואתיא לאזווגא ביה במלכא ותררוייהו מתעטרי על רישיהו דאינון דזכאן להכי, ר"ש הכי אמר בשעתא דמותכנשי חברייא בהאי ליליא לגביה ניתי לתקנא תכשיטי כלה בגין דתשתכח למחר בתכשיטה ותקונהא לגבי מלכא כדקא יאות"...

**לאחר תקופת האר"י אנו מוצאים את הדברים מתפזרים מצפת לשאר א"י והעולם.**

**כתב בספר סדר היום<sup>5</sup> (סדר חג השבועות):** "בחג השבועות ראוי שישמח בו האדם שמחה יתיר מפני שהוא יום שנתנה בו תורה לישראל והכל מודים בקדושתו הגדול מקדושת שאר הימים טובים. הכל מודים בעצרת דבעינן לכם והטעם כדי לשמח הגוף שעוסק בתורה ובמצות שניתנו ביום הזה וכן מצינו במר בריה דרבינא דכולא שתא הוה בתעניתא בר ממעצרתא

אצטריכו בההיא ליליא דכלה אזדמנת למהוי ליומא אחרא גו חופה בבעלה למהוי עמה כל ההוא ליליא, ולמחדי עמה בתקונהא דאיהי אתתקנת למלעי באורייתא מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים ובמדרשות דקראי וברזי דחכמתא בגין דאלין אינון תיקונין דילה ותכשיטהא, ואיהי ועולמתהא עאלת וקיימת על רישיהו ואתתקנת בהו וחדת בהו כל ההוא ליליא וליומא אחרא לא עאלת לחופה אלא בהדיהו ואלין אקרון בני חופתא, וכיון דעאלת לחופתא קודשא בריך הוא שאיל עליהו ומברך לון ומעטר לון בעטרהא דכלה זכאה חולקהו, והוה רבי שמעון וכלהו חברייא מרננין ברנה דאורייתא ומחדשן מלין דאורייתא כל חד וחד מנייהו והוה חדי רבי שמעון וכל שאר חברייא. אמר לון רבי שמעון בני זכאה חולקכון בגין דלמחר לא תעול כלה לחופה אלא בהדיכו בגין דכלהו דמתקנין תקונהא בהאי ליליא וחדאן בה כלהו יהון רשימין וכתביבין בספרא דדכרניא וקודשא בריך הוא מברך לון בשבעין ברכאן ועטרין דעלמא עלאה"...

וכן בזהר (כרך ג ויקרא) פרשת אמור צו ע"ב) המתאר את סיום ספירת העומר: "ומאן דמטי טהור להאי יומא וחושבנא לא אתאביד מניה כד מאטי להאי ליליא לבעי ליה למלעי באורייתא ולאחברא בה ולנטרא דכיו עלאה דמטי עליה בההוא ליליא ואתדכי, ואוליפנא [דף צח עמוד א]

4. לקמן מובא מן המקובלים הספרדים שאסור ללמוד באותו לילה תורה שבע"פ אלא דוקא תורה שבכתב והדברים אינם מתיישבים עם האמור בזהר אמור. ואף התגלות 'המגיד' (כמסופר בשל"ה) בליל שבועות למרן ר' יוסף קארו היה תוך כדי לימוד משנה, בעוד שהמקובלים (עי' שו"ת וישב הים חלק ב סימן יב) שללו בצורה חריפה לימוד משנה בלילה זה.
5. בן דורו של האר"י בצפת וראש הישיבה בעין זיתים.

## חבל נחלתו

וכו' מטעם זה שאמרנו אין ראוי לענות הגוף ביום זה כיון דבאמצעו' הגוף התורה מתקיימת ואין זולתו קיום וראוי לשמחו ולענגו בשמח' התור' יותר משאר חגים ומועד' ועכ"ז אין ראוי למשוך בשמחתו כל היום, כי גם הנפש המשכלת צריכה שמחה כי עיקר תועלת הלמוד והקיום תלוי בהבנת השכל להבדיל בין טמא לטהור ובין אסור ומותר ואין שמחתה כ"א לעסוק בתורה ומצות, **ובפרט ליל שבועות שצריך האדם לעסוק בה כל הלילה או רובא** ובפרט ע"פ הזהר שאומר שכל מי שהוא מבני מהימנותא ומבני היכלא דמלכא צריך לעסוק כל הלילה במיני קריאות לקשט הכלה בתכשיטיה להכניסה לחופה למחרת היום הבא, ואשריו ואשרי חלקו הזוכה לכל הכבוד הזה אשר יוצרו כביכול מתפאר ומתקשט בו. ואל יקל בעיני האדם הדבר הזה כי האדם הוא שפל ואפל בבחינה א' אבל בבחינה אחרת הוא גדול כח מאד ובידו להעמיד כל העולמות כולם מה שאין כן מלאך משרת יכול לעשות, והוא הנותן כח וחיל כביכול לבורא עולם כדכתיב רוכב שמים בעזרך וגו' וכתוב או יחזק במעוזי וגו' ח"ו בהפך מתיש כח ומסיג אחור ימינו כביכול כדכתיב צור ילדך תשי וגו'".

**ובמטה משה** (עמוד העבודה דיני שבועות סי' תרצד) **כתב:** "נהגו קדמונים ז"ל משרתי עליון שלא לישן בליל שבועות, ועכשיו בשתי לילות. ובכל לילה קורין בתורה בנביאים ובכתובים, ומדלגין בתלמוד ובאגדות, וקורין בחכמת של סתרי תורה עד אור הבוקר, וקבלת אבותיהם בידיהם. והעניין הוה טוב ונכון הוא, ואשריהם ואשרי העם שלו ככה. והטעם ידוע לחכמי האמת".

והמגן אברהם (סימן תצד) הוסיף: "איתא בזוהר שחסידי הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתור' וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן ואפשר לתת טעם ע"פ פשוטו לפי שישראל היו ישנים כל הלילה והוצרך הקדוש ברוך הוא להעיר אותם כדאיתא במדרש לכן אנו צריכים לתקן זה". ואחריו האליה רבה (סי' תצד): "ודע שכל מי שבלילה לא ישן כלל ועיקר ויהיה עוסק בתורה, מובטח לו שישלים שנתו ולא יארע לו שום נזק ע"כ. והטעם כתב מג"א [שם] על פי פשוטו שישראל היו ישנים כל הלילה והוצרך הקדוש ברוך הוא להעיר אותם, לכך אנו צריכין לתקן זה. וסדר הלימוד עי"ש בשל"ה דף ק"ס [שבועות, נר מצוה], וכל זה אינן אלא ממדות פרישות וזהירות".

### ג. סדר הלימוד

**בספר סדר היום** (סדר חג השבועות) כתב על סדר הלימוד בליל שבועות: "וראיתי מדקדקים שעומדים על עמדם כל הלילה הזאת ועוסקים בתנ"כ לחבר את האהל להיות א' ועוסקים בתורה שבע"פ רוב הלילה לקשט את הכלה. וזה הסדר שראוי לסדר בלילה הזאת: בתחלה יעסוק ב' מאמרות שבהם נברא העולם. ואח"כ ב' הדברות שהם כנגדן. אח"כ בנביאים בענין המרכבה דיחזקאל ואחר כך בכתובים מגלת שיר השירים בזמן ושבחה והיא קישוט חיבת הכלה אח"כ יאמר מזמור יקום אלהים שמדבר על ענין מתן תורה. ואח"כ יעסוק בתורה שבע"פ ויש נוהגין לקרוא האזהרות שסדר ר' שלמה ׳ גבירול ז"ל שהוא כולל מצות עשה ומצות לא תעשה ויש נוהגין לקרוא מנין המצות להרמב"ם

## סימן יב – תיקון ליל שבועות

ז"ל. ול"נ שיעסוק בסדר נשים אם אפשר לו לקרותו על פה ואם לאו יקרא בפנים כי ראוי הוא להתקשט הכלה בו ויש בו ז' מסכתות וע"א פרקים והוא מענינא דכלה ואם יש שהות ללמוד יותר ויותר יעסוק בענין המצות כאשר יראה בעיניו ואם יכול להתחבר בחברת אנשי צדק מה טוב ומה נעים שיחשב עמהם להמנות מבני היכלא דמלכא ומשושביניה של כלה כדאיתא בזוהר פרשת אמור ואם אנסתו שינה ינוח ראשו מעט מוטה ולא מושכב כדי שלא יאריך בשינה ויקום בזריזות לעשות מלאכתו עד שיאור היום"...

**מעניין כי אצל בעל סדר היום אין איסור על תורה שבעל פה בניגוד למקובלים אחרים כמובא להלן.**

**והשל"ה (מסכת שבועות פרק נר מצוה אותיות ד, ה) כתב:**

"וסדר הלימוד של זה הלילה, כבר נתפרסם ונודע לרבים על ידי הקונטרסין שנתפשטו. והמנהג הזה נתפשט בכל ארץ ישראל ובכל המלכות, אין נקי, כולם כאחד מגדולים ועד קטנים, וכן קיימו וקבלו עליהם ועל זרעיהם. ומאחר שהוספתי גם כן נופך משלי בענין סדר לימוד זה הלילה, על כן ארשום הכל ביחד".

"החרדים לדבר ה', ישתדלו שיהיה מנין ביחד, דאכל ביה עשרה שכינה שריא (סנהדרין לט א). צריך ללמוד חלק מתורה, נביאים, כתובים, ששה סדרים, ספר יצירה, זהר, תרי"ג מצוות. והנה, כל תורה שבכתב, צריך לקרות ששה פסוקים מכל סדרה וסדרה, וכן מכל ספר מכ"ד ספרים, דהיינו

שלשה פסוקים ראשונים ושלשה פסוקים אחרונים. וכבר ידעת, תורה שבכתב היא ו' מהשם, סוד תפארת. והנה תפארת הכלול מחסד וגבורה, נגד זה שלשה פסוקים ראשונים, ויסוד שהוא משך התפארת הוא כלול מנצח והוד, נגד שלשה פסוקים אחרונים. ככה ינהג בכלום, זולת איזה פרשיות נפלאות ראוי לקרות אותם.

"מתחיל בבראשית, וקורא כל מעשה בראשית, עד... 'אשר ברא אלהים לעשות' (בראשית ב, ג). ואחר כך שלשה פסוקים אחרונים. אחר כך נח, לך לך, וירא, חיי שרה, תולדות, ויצא, וישלח, וישב, מקץ, ויגש, ויחי, שמות, וארא, מכל אחד ששה פסוקים כנזכר לעיל. ובפרשת בא, שלשה פסוקים הראשונים, ואחר כך מן (ויאמר אל משה) ['וידבר ה' אל משה לאמר] קדש לי כל בכור' (שמות יג, א) עד סוף כל הפרשה. ובפרשת בשלח, יתחיל ויקרא הכל, עד 'כי אני ה' רפאך' (שם טו, כו). ואחר כך שלשה פסוקים אחרונים. ובפרשת יתרו, שלשה פסוקים ראשונים, ואחר כך יתחיל מן 'בחדש השלישי' ג' (שם יט, א) עד סוף כל הפרשה. ובפרשת משפטים, שלשה פסוקים הראשונים, ואחר כך מ'ואל משה אמר' (שם כד, א) עד סוף הפרשה. ואחר כך תרומה, תצוה, כל אחד ששה פסוקים כנזכר לעיל. אחר כך פרשת כי תשא, שלשה פסוקים ראשונים ואחר כך מ'ויאמר ה' אל משה' (שם לד, א) עד סוף הפרשה. ואחר כך מן [פרשת] ויקהל כו'... עד פרשת ואתחנן, מכל פרשה ששה פסוקים. זולת פרשת נשא יוסיף לקרות גם כן פרשת ברכת

## חבל נחלתו

וכל המזמור דתמני אפי (שם קיט). ובסוף משלי, מן 'אשת חיל' גו' (משלי לא, י) עד סוף. (ובסיומם יאמרו קדיש). אחר כך מתחיל בסדר משניות של ששה סדרים, ומכל מסכת ילמדו משנה ראשונה ומשנה אחרונה (וילמוד כסדר זרעים, מועד, נשים, נזיקין, קדשים, טהרות. ובסיום כל סדר יאמרו קדיש דרבנן). אחר כך ספר יצירה, משנה ראשונה ואחרונה. (ויאמרו קדיש). אחר כך בזהר פרשת אמור (הנוכח לעיל אות ג). (ויאמרו קדיש דרבנן). אחר כך, יקראו תר"ג מצוות כפי המסודרים ברמב"ם או בסמ"ג או איזה סדר המובחר. ואחר השלמת תר"ג מצוות יאמרו, רבי חנניא בן עקשיא אומר רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל כו' (מכות כג ב), ויאמרו קדיש דרבנן. ובאחרונה, קרוב לשיאור היום, יקראו כל שיר השירים, ויאמרו קדיש. ובהאיר היום ילכו לטבילה. הרי י"ג קדישים, מספר אח"ד. וכל מה שקורין בתורה שבכתב, יקראו הכל בניגון הטעמים, וזהו מעלה גדולה<sup>6</sup>.

כנראה שתיקון השל"ה הוא שהתפשט בין קהילות אשכנז כשיחידים וגדולים כדוגמת הגאון מוילנא נהגו לאומרו. לעומת זאת אצל עדות ספרד התפשט נוסח מעט שונה, והוא נהג בכל הציבור<sup>7</sup>. וכך כתב הרב חיד"א בספרו (לב דוד פרק אחד ושליש):

"וזה מנהג קבוע ברוב ישראל, יצאו קבוצים

כהנים מן 'וידבר ה' אל משה' גו' (במדבר ו, כב)... עד 'ואני אברכם' (שם שם, כז). ואחר כך בפרשת ואתחנן שלשה פסוקים הראשונים, ואחר כך מ'ויקרא משה אל' גו' (דברים ה, א)... עד 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשערך' (שם ו, ט), ואחר כך שלשה פסוקים אחרונים. ובפרשת עקב, שלשה פסוקים ראשונים, ובפרשת 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שאל מעמך' גו' (שם י, יב) עד 'זבת חלב ודבש' (שם יא, ט). ואחר כך פרשת 'והיה אם שמוע' גו' (שם שם, יג)... עד 'על הארץ' (שם שם, כא), ואחר כך שלשה פסוקים האחרונים. ואחר כך בפרשת ראה שלשה פסוקים ראשונים, ואחר כך מן 'שבעה שבועות תספר לך' (שם טו, ט) עד סוף הפרשה. ושופטים, כי תצא, כי תבא, נצבים, וילך, האזינו, ששה פסוקים מכל פרשה כנזכר לעיל. אחר כך 'וזאת הברכה' כולה. (ובסיום תורה יאמרו קדיש").

"אחר כך נביאים ראשונים ואחרונים כסדר הזה, ששה פסוקים מכל אחד, רק ביחזקאל יקרא ההפטר של שבועות כולה (יחזקאל א, א – כח; ג, יב). ובחבקוק, 'תפלה לחבקוק' (חבקוק פרק ג) עד גמירא. (ובסיומם יאמרו קדיש). אחר כך כסדר הזה בכתובים. ופסוקי איכה יאמר בנחת. ויאמרו) מכל ספר ששה פסוקים, רק בספר תהלים יאמר גם כן המזמור 'השמים מספרים כבוד אל' (תהלים יט), ומזמור 'יקום אלהים' (שם סח),

6. הסדר קרוב לנדפס בתיקון ליל שבועות 'קריאי מועד', אמנם שם נדפסו מדרשים והאידרות, והשל"ה לא הזכיר זאת.
7. אם כי ספרדים העידו בפני שלא נהגו להיות ערים כל הלילה, אלא היו אומרים עד אחת בלילה בערך ואת האידרות היו מחלקים בין המשתתפים והולכים לישון. כמו"כ העידו שאת המשניות לא היו אומרים, אלא רק את רשימת המצוות מספר המצוות של הרמב"ם.

## סימן יב – תיקון ליל שבועות

פמליות פמליות, ללמוד באהבה תקון המסודר, ויאר את הלילה. ואשר ה'ן לו כס'ף לעשות הדברים כמשפטן, יזהר לקרות הסדר המתוקן מרבינו האר"י זצ"ל, והוא המפורסם בכל תפוצות ישראל מכמה מאות שנים. ויען שמעתי כי קצת לומדים קבעו ללמוד פרק מהרמב"ם מהי"ד החזקה, ויש שלמד האדרא, ולא רצו ללמוד תקון האר"י זצ"ל פסוקי התחלת הפרשיות ונביאים וכתובים וסופן, את קסתי נתתי אשר לא טוב עשו לעשות במה לעצמן ולשנות מנהג כל ישראל. והגם כי יאמרו כי דלים הם, ולא אסיקו בסתרי תורה כמה דמסיק תעלא מבי כרבא, והתקון הלז בנוי ומשוכלל על פי הסוד, רוח יזרעו, כי הגם כי לא ידעו רזי התורה, מכל מקום חיובא רמיא עליהו ללמוד הסדר הלז בכלל כל ישראל. ומה גם כי כן יסד המלך רבינו האר"י זצ"ל. ובשגם לא ידעו ולא יבינו על מה אדניה הטבעו, קריאתה זו הלילה. ומה גם דמפורש בזהר הקדוש ח"א דף ח' דתקון לילה זו למלעי באורייתא מתורה לנביאים, ומנביאים לכתובים, ובדרשות דקראי, וברזי דחכמתא, ע"ש. ובכן ישתקע ולא יאמר שום לימוד בלילה הקדושה הזו, עד אשר יקראו מתורה לנביאים, ומנביאים לכתובים, ואח"כ ילמדו במקום שלבם חפץ, בזהר הקדוש ובמאמרי המדרש המודפסים אצל התקון, כי בזה יצאו י"ח אמרי קדוש בספר הזהר. והתימה על האנשים האלה המשנים מנהג כל ישראל, דמי שאמר לקרות הלילה הזו בחבורה, שהם רשב"י וחברוהי קדישין והאר"י זצ"ל, הן הם אמרו שילמדו תנ"ך וכו'. ומאחר דנחתי לקיים דבריהם, מדוע מאנו לקבל הסדר דתקון רבנן. ואשרי הנזהר בהם בשומרם עקב רב,

ועם שונים אל תתערב".  
"כתב הרב מהר"י צמח בספר נגיד ומצוה, נוהגים החברים לקרות אדרא רבה מזמן הרב רבי אפרים פאנצ'יירי זלה"ה, והרב הזה היה בזמן מהרח"ו ז"ל, ודמשק מנוחתו".  
"ודע שכתב מהר"א גדיליא זלה"ה בפירוש הילקוט ביחזקאל סימן כ' ששמע מהרב החסיד המקובל כמהר"ר חיים הכהן ז"ל תלמיד רבינו מהרח"ו ז"ל, כי אין נכון בליל שבועות ללמוד משניות בשום אופן, דמשנה בסוד שפחה דמטרוניתא, והלילה הזו צריכין לתקן המטרוניתא, אלא יתעסק ברזי אורייתא, ואי לאו בר הכי הוא ילמוד מדרש ולא משנה, והלומד משנה בליל זה טועה מדרך השכל, עכ"ל. וכן כתב הרב מהר"ח הנז' בספרו הנחמד טור ברקת סימן תצ"ד, ע"ש. וכן נתפשט המנהג זה שנים רבות בעיר הקדש ירושלם ת"ו ועה"ק חברון ת"ו, שאינם לומדים משניות באור שבועות, ומסתמא הכי נהוג בעה"ק צפת תוב"ב [מזמן שנהגו כן בעה"ק ירושלם וחברון ת"ו. והגם שיעלה על לב להשיב על זה, מ"מ כבר כתב הר"ן להריב"ש והוא בתשובות הריב"ש סימן [ש"צ] דאפילו בעניני העולם יש לברר הדרך הבטוח מערעורים, ק"ו בדבר המשפט, ע"ש. והנ"נ נאמר דהואיל ונפק מפומיה דרב הנז', על כל פנים לא ימלט מספק, ונכון שלא ליכנס בספק ודוק".

לעומתם, הבאנו לעיל את נוסח זוהר אמור שכותב ללמוד בעיקר תורה שבעל פה, וכך כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תצד ס"א): "נוהגין הרבה להיות נעורים כל הלילה לעסוק בתורה (ומכל מקום אם הוא ליל טבילה ישמש מטתו עיין סי' ר"מ) ועיקר העסק יהיה בתורה שבעל פה..."

## חבל נחלתו

רק לעמי הארץ שאינם יודעים ללמוד ע"כ. ובספר שני לוחות הברית הנ"ל, הובא המעשה של מרן הבית יוסף וחבריו שהיו עוסקים בליל חג השבועות במשנה סדר זרעים, ואז נשמע קול המלאך המגיד הדובר מפי קדשו של מרן בדברי עידוד ומוסר השכל. וכן הוא בספר חמדת ימים (דף נ"ז ע"ד). אכן מרן החיד"א בספר לב דוד (פרק ל"א) כתב, המנהג המפורסם בכל תפוצות ישראל לקרות בליל חג השבועות בחבורה הסדר המתקן מרבינו האר"י. ואמנם שמעתי כי קצת לומדים קבעו לימודם ברמב"ם, ולא רצו ללמוד התיקון של האר"י ז"ל, שהוא תחילת וסוף פסוקי הפרשיות ונביאים וכתובים, ולא טוב עשו לבנות במה לעצמם, ואף על פי שלא באו בסוד ה', מכל מקום חובה מוטלת עליהם ללמוד התיקון שהוא מנהג קבוע ברוב ישראל ע"כ. וכן כתב בספר עמק ברכה (דף ס"ט ע"ד), ובספר יוסף אומץ יוזפא (סימן תתנ"ב), וכן כתב הגאון רבי חיים פלאג'י במועד לכל חי (סימן ח' אות י"ב והלאה). ועוד אחרונים [וכן היה מנהג הגר"א מוילנא ללמוד התיקון. וידוע המעשה של הרה"ג גאון הדרשנים רבי יעבץ קרנץ זצ"ל, המגיד מדובנא, שהיה בחג השבועות בבית המדרש של הגר"א מוילנא, והגר"א היה לומד התיקון של ליל חג השבועות, והמגיד מדובנא למד תלמוד, ושאל אותו הגר"א, מדוע אין הוא לומד התיקון כנהוג, והשיב כדרכו בקודש על פי משל, אברך אחד לאחר חתונתו היה יושב ובטל, שאל אותו חותנו מדוע אינך עוסק במסחר, השיב האברך איני יודע איך לעסוק במסחר, אמר לו חותנו, לך נא לשוק והסתכל במעשה הסוחרים, וכאשר הם עושים תעשה. הלך

וכן הפרי צדיק (שבועות אות ב) כתב שעיקר הלימוד דוקא בתורה שבעל פה. וסיים שם: "ולכך צריכין להיות נעורין ולעסוק בתורה שבעל פה שיכנוס האור והמתיקות ללב".

וכן בישועות יעקב (א"ח סי' תצד ס"ק א) כתב שצריך ללמוד בתורה שבע"פ. ומשור"ת שואל ומשיב מהדורה תליתאה (ח"ב סי' כט) עולה שנהגו ללמוד ספר המצוות.

### ד. האם ללמוד את התיקון או את המסכת אותה הוא לומד?

אחרוני דורנו, בעיקר מן הספרדים, נשאלו האם תלמידי חכמים צריכים ללמוד את התיקון או ללמוד את מסכתם עפ"י הרגלם.

והשיב הגר"ע יוסף (שו"ת יחיה דעת ח"ג סי' לב) שמקור המנהג בתיקון האר"י עפ"י הזהרה. ובאר: "והנה רבינו האר"י בשער הכוונות (דף פ"ט ע"א), הסתמך בסדר התיקון הנהוג על הנאמר בזוהר הקדוש בהקדמה חלק א' (דף ח' ע"א), שהחסידים הראשונים היו עוסקים בתורה בליל חג השבועות, מתורה לנביאים, ומנביאים לכתובים, ובמדרשות ובסתרי תורה. וכתב בספר שני לוחות הברית (מסכת שבועות דף מ"ז ע"ד), שסדר הלימוד הנ"ל כבר נתפרסם ברבים, והמנהג הזה נתפשט בכל ארץ ישראל, ובכל המלכות, כולם קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם ללמוד התיקון הנ"ל. אולם הגאון בעל שבות יעקב בספר חק יעקב (סימן תצ"ד) כתב, שבביתו של זקנו הגאון לא נהגו ללמוד התיקון בעשרה בליל חג השבועות, אלא כל אחד ואחד לומד כחפצו ביחודות, כי עיקר התיקון לא נתקן אלא



## סימן יב – תיקון ליל שבועות

וראה שהסוחרים תולים בחלון הראוה דוגמאות של הסחורות שלהם מינים ממינים שונים, כדי שעל פי הדוגמאות יוכלו הלקוחות לבחור את הסחורה הדרושה להם. מה עשה הלך ושכר לו חנות וקנה לו קצת דוגמאות ותלה אותן בחלון הראוה, והחנות ריקה מכל סחורה, כשנודע לחותנו התחיל לשחק עליו, לאמר, לסוחרים האלה יש סחורות רבות בכמות הנדרשת ללקוחות, והדוגמאות הם רק כדי לבחור את הסחורה שמוצאת חן בעיניהם, ואילו אתה שהחנות שלך ריקה מכל וכל, בשביל מה לך הדוגמאות, הנמשל, מורי ורבי הגאון מוילנא מלא ברכת ה' בתורה בנביאים ובכתובים בתלמוד ובמדרשים, אוצר נחמד ושמן, והערב עוסק רק בקטעי הפסוקים והמאמרים הנכללים בתיקון של ליל חג השבועות, והם הדוגמאות של כל מין ומין אשר צבר ברוב שקידתו וחכמתו כדי ה' הטובה עליו, ואילו אדם כמוני שלא קרא ולא שנה ולא למד כלום בכל השנה, ובביתי אין לחם ושמלה, אם אקרא את התיקון, ישימוני ללעג וקלס, הואיל והמחסן שלי ריק לגמרי מכל סחורה, ולרש אין כל. לפיכך אני יושב ולומד כאשר תשיג ידי יד כהה. (שיח שרפי קודש חלק ג' סימן תמ"ז).

"ומכל מקום נראה שבני הישיבות שלומדים תלמוד בלילה הזה בשקידה והתמדה, אין למחות בידם, שיש להם על מה שיסמוכו, וכבר אמרו חז"ל (בעבודה זרה י"ט ע"א) שאין אדם לומד אלא במקום שלבו חפץ. וכתב הרדב"ז בתשובה (חלק ד' סימן פ'), שבכל מה שנתבאר בספר מן הפוסקים, אף על פי שהוא נגד ספרי הקבלה, יש להורות בו כדברי הפוסקים, אלא שהוא היה נוהג בו

לחומרא כדברי המקובלים. וראה עוד בשו"ת בית דינו של שלמה (חלק אורח חיים סימן י"ב), ובשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ז'), ובשו"ת זכר יהוסף (סימן קנ"ד), ובספר טהרת המים בשיורי טהרה (מערכת נ' אות כ"ד), ובספר פתח הדביר (סימן כ"ה) ועוד. וכן נהגו רבים וכן שלמים ללמוד בספר המצות להרמב"ם. והנח להם לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם. ורק מהיות טוב נכון לחוש לדברי רבותינו המקובלים ללמוד התיקון בכנופיא ובחבורה. ואם רוב הצבור קוראים התיקון, אין ראוי ליחידים לפרוש מהם, וללמוד תלמוד או רמב"ם, וכמו שאמרו חז"ל (במסכת דרך ארץ זוטא פרק ה'), לא יהא אדם עומד בין היושבים או יושב בין העומדים, ולא קורא מקרא בין השונים משנה, ולא שונה משנה בין הקוראים מקרא. כללו של דבר אל ישנה אדם ממנהג הבריות ע"כ. והשי"ת לא ימנע טוב להולכים בתמים".

וכן כתב הגר"ח"ד הלוי (שו"ת עשה לך רב חלק ה' סי' ט):

"בתשובה למכתבך מיום י"ג ניסן דנא, בענין סדר הלימוד בליל חג השבועות, ואם מותר לכם בני הישיבה ללמוד בסדר הרגיל שלכם וכו', אשיבך בקצרה, כי כל דברי הפוסקים בזה ידועים הם, והעיקר שכוון שסדר לימוד זה מפורש יוצא מדברי הזוהר הקדוש בהקדמה דף ח' ע"א, "לעסוק בתורה מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים, ובמדרשי הפוסקים ובסודות החכמה, מפני שאלה הם תיקוניה ותכשיטיה". ומה כחנו שנבוא לשנות דברי הזוה"ק".

"ועוד אוסיף לך טעם, שראוי לאדם ללמוד

## חבל נחלתו

הנסתר, נסתבך בשאלה מדוע מותר ללמוד משנה זו<sup>8</sup>:

"והנה בזוהר שם לא כתבו ללמוד משנה, אלא רק תנ"ך מדרשים וסתרי תורה. ואכן חכמי המקובלים כתבו שאין ללמוד משנה בליל שבועות בשום אופן, דלהיות תכלית הלימוד לתקן את המלכות דאצילות שהיא בחינת מטרוניתא, והרי לימוד המשנה הוא ביצירה שהיא בחינת שפחה לגבי מטרוניתא (עין שער המצוות פרשת ואתחנן דף ל"ד ע"א), לכן לא שייך ללמוד משנה כלל בליל זה, דפוגם בכבוד המטרוניתא להתעסק בו בתיקון השפחה, מה שאין כן סתרי תורה שהם באצילות כנודע, דמקרא בעשיה ומשנה ביצירה ותלמוד בבריאה וקבלה באצילות (שם דף ל"ג ע"א ודף ל"ה ע"א). ולהיות הקבלה תורה שבעל פה, לכן עיקר תיקונה במלכות דאצילות. וז"ל ג"ע החיד"א ז"ל בספרו לב דוד שם: ודע שכתב מהרי"א גידליא זלה"ה בפירוש הילקוט (ביחזקאל סימן כ'), ששמע מהרב החסיד המקובל כמהר"ר חיים הכהן ז"ל תלמיד רבינו מהר"ח ז"ל, כי אין נכון בליל שבועות ללמוד משניות בשום אופן, דמשנה בסוד שפחה דמטרוניתא, והלילה הזו צריכין לתקן המטרוניתא. אלא יתעסק ברזי אורייתא, ואי לאו בר הכי הוא, ילמוד מדרש, ולא משנה. והלומד משנה בליל זה טועה מדרך השכל, עכ"ל. וכן כתב הרב מהר"ח הנזכר בספרו הנחמד טור ברקת

גם תורה לשמה ממש, לקיים מצות בוראו ללא כל מטרה<sup>8</sup>, וכל לימוד שאדם לומד יש בו הנאת הידיעה והשלימות שהוא משיג. ולכן ראוי לפחות פעם אחת בשנה ללמוד תורה לשמה כפשוטם של דברים". "אבל האמת אומר שלבעלי בתים פשוטי עם שאינם יכולים בשום פנים לכופף עצמם ללמוד את האידרא, ולכן יוצאים לחוץ לדבר דברים בטלים, ודאי שטוב יותר שילמדו במה שלבם חפץ. וכך תיקנתי בבית – הכנסת הגדול בראשון – לציון (לפנים), שאותו חלק מן הצבור שלא רצו ללמוד את האידרא, למדו תהלים בכנופיה ומנענו בכך תקלה גדולה".

"אבל לתלמידי – חכמים כמותכם עדיף שתלמדו הלימוד המתוקן עפ"י חכמי האמת ויתקיים בכך מה שנאמר בסוף דברי הזוהר שם דף ט' סוף ע"א "דכל מאן דאשתתף בהדה האי ליליא יהא נטיר עילא ותתא כל ההיא שתא ויפיק שתא בשלם עלייהו כתיב חונה מלאך ה' סביב ליריאו ויחלצם, טעמו וראו כי טוב ה'".

הסכים עימם מן הפוסקים האשכנזים גם בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' קסח).

הגר"ח הלוי בניגוד לגר"ע יוסף נטה לכך שחייבים ללמוד דוקא את התיקון, ורק כאלה שאינם מסוגלים לכך מן הראוי שילמדו תהלים.

האריך בשאלה זו מאד בשו"ת וישב הים (ח"ב סי' יב) ומרוב הליכתו אחר

8. לא הבנתי מה תורה לשמה בענין, וכי ענין לימוד תורה הוא על מנת שלא לעמול בה ולהבין תוכנה, אלא רק לקוראה כמו שוטה?! ואם אין לו שום פתח בהבנה מה תורה לשמה שייך כאן וצל"ע.

(סימן תצ"ד) עי"ש. וכן פשט המנהג בעיה"ק ירושלם ת"ו, ובעיה"ק חברון ת"ו, שאינם לומדים משניות באור שבועות. ומסתמא דהכי נהוג בעיה"ק צפת ת"ו, עכ"ל. ועיין בטור ברקת שם שדייק עוד מלשון הרעיא מהימנא בפרשת אמור שם, שאמר דמשנה היא מאכל בהמה קרבן עומר שעורים, ואילו הקבלה היא מאכל אדם קרבן שתי הלחם דשבועות, שלכן תיקון הלימוד בשבועות בסתרי תורה ולא במשניות, בסוד לכו לחמו בלחמי, עי"ש. והמעין יראה שזאת אינה ראייה גמורה, דלא איירי שם להדיא לגבי לימוד התיקון של ליל שבועות, ודו"ק.

"ומעתה לפי זה יש לפרש דמ"ש בזוהר ללמוד לאחר התנ"ך מדרשי דקראי וסתרי תורה, וכן בשער הכוונות כתב ללמוד בשאר הלילה בסודות התורה, באו לאפוקי לימוד המשניות שאין ללמוד בשום אופן בליל זה, אבל לא לקבוע עיקר התיקון במדרשים ובסתרי תורה, דרק אם נשאר זמן בשאר הלילה, אז ילמוד במדרשים וסתרי תורה, ולא במשנה. ולפי דברי מהר"ח שהביאם החיד"א ז"ל גם יש לפרש דמה שאמרו ללמוד מדרשי דקראי, היינו לאותם בני אדם שאינם מבינים בסודות כלל, שלפחות ילמדו במדרשים בעניינא דיומא, ולא במשנה, אבל לעולם התיקון אינו אלא לימוד התנ"ך בלבד. ובזה יובן למה מהרח"ו ז"ל בשער הכוונות לא הזכיר מדרשים, כי כתב ספרו עבור חכמי הקבלה, דכיון שמבינים בסודות, עליהם ללמוד בשאר הלילה סתרי תורה בלבד."

גם יש לפרש דמה שנקט הזוהר שם "מדרשות דקראי", הכוונה לומר שגם הם בכלל סתרי תורה, שעל הרוב כל דברי חז"ל

באגדות הם מיוסדים על סתרי תורה, ופעמים אי אפשר להבינם כפשטן אלא על פי דרך הקבלה. ועיין בשו"ת רב פעלים (ח"א בחלק י"ד סימן נ"ו), שהביא משם כמה גדולי עולם מחכמי אשכנז שכתבו כנ"ל שהאגדות שבחז"ל יסודתן בהררי קודש, ועל אדני פז נתייסדו, ושלכן אסרו לתרגמן ללע"ז, כיון שאין להם פירוש פשוט אלא רק על דרך סוד עי"ש"ב. ובזה נתבאר למה אין איסור בלימוד המדרשים בליל זה, שהם גם בכלל סתרי תורה. ועל כל פנים אינם עיקר החיוב לענין התיקון, אלא רק בכלל ההיתר ללמוד בהם בשאר הלילה וכנ"ל. וגם על פי דברים אלו אפשר ליישב למה הרח"ו ז"ל לא הזכיר לימוד המדרש, רק התנ"ך וסתרי תורה, והוא דס"ל כנ"ל שהמדרש בכלל סתרי תורה."

"ונסתפקתי לענין לימוד הגמרא בליל שבועות, אם הוא בכלל משניות דאסור, כיון שהוא ביאור המשניות, ועוד דבחינתו בבריאה, ועל כל פנים לא באצילות, דשם בחינת המטרוניתא, וא"כ מאותו טעם דאין ללמוד משניות, אין ללמוד גם תלמוד. או לא, דמדלא כתבו רבותינו המקובלים הנ"ל אלא לאסור לימוד המשניות, הבו דלא להוסיף עלה. ולא היה בידי להכריע. אולם שוב ראיתי בספר זוהר חי (על פרשת בראשית שם) שהאריך בכל זה לדחות בכל תוקף לימוד המשניות בליל שבועות, וגם חלק שם על מנהג רבו העטרת צבי שנהג במשך שלשים שנים ללמוד משניות בליל שבועות, ושכנעו לשנות מנהגו הנ"ל, וחזר בו מללמוד המשניות, כיעו"ש. אולם כתב בפשיטות דלימוד הגמרא מותר, ולא נימק טעמו לזה, וז"ל: ולא ללמוד אפילו פרק משניות בלילה הזה, וכל אחד ילמוד [פי'

## חבל נחלתו

לאחר סדר התנ"ך כנזכר שם] תורה שבעל פה לפי השגתו, גמרא וזוהר ודרשות דקראי, ואדרא, כפי היכולת, דנשא או דהאזינו או דמשפטים וכו' עכ"ל. והרי על כל פנים שהבין שיש חילוק בין המשניות להגמרא לענין הלימוד בליל שבועות, ועדיין צל"ע. ועיין בן איש חי (שנה א' פרשת במדבר אות ד), ובכף החיים להרי"ח סופר (סימן תצ"ד אות ט), שנקטו למעשה כדעת החיד"א ז"ל הנ"ל דאין ללמוד משניות בליל שבועות". והאריך עוד עפ"י הסוד.

### וכתב לקראת הסיום:

"ועתה נבוא לסכם כל הנ"ל כדי להורות לרבים עצה הגונה ודרך ישרה בנוגע לנידון זה, הנה לימוד ה"תיקון" בליל שבועות יסודתו בהררי קודש, ונתייסד על אדני פז על פי הרשב"י והאר"י ז"ל להיותו בונה בשמים עליותיו בתיקון העליונים, ולכן כל אדם צריך ללמוד סדר הלימוד הקבוע והמסודר בסידורי "תיקון ליל שבועות", ובפרט תלמידי חכמים שהם הראויים להיות מבני היכלא דמלכא, דכל עיקר המנהג ללמוד בליל זה הוא מקורו בזוהר, ורשב"י בעצמו הוא שקבע מה ילמדו, ומי כמוהו מורה".

"והנה כיון שעיקר התיקון לעיכובא בליל שבועות הוא לימוד כ"ד ספרי התנ"ך לפי הסדר שכתב בפרטות האר"י ז"ל, וכמו שהעלינו לעיל, לכן מי שהוא אנוס או חולה, ואין באפשרותו ללמוד כל הלילה, אז לפחות ילמד מהתיקון את סדר המקרא בתנ"ך כנ"ל, וגם ישתדל לטבול באשמורת הבוקר, שגם הטבילה היא הכרחית ובכלל התיקון וסיומו. וזה אפילו אם ישן לאחר סיום לימוד המקרא עד עת האשמורת, בכל זאת יטבול באשמורת. ועל כל פנים

ענין גדול ונפלא הוא לעמוד על המשמר ולא לישן כלל בליל שבועות, וללמוד כל הלילה עד הבוקר, ובזכות זה יזכה לחיים ולהצלחה, וכמו שכתבו בזוהר ובכתבי האר"י ז"ל".

"והעיקר הוא להמשיך בלימוד בהתמדה בלא הפסק כל הלילה גם לאחר סיום לימוד התנ"ך. ולכתחילה נכון שלא ישנה אדם מהמנהג הנפוץ בכל ישראל מכמה מאות בשנים ללמוד את כל הסדר המסודר בסידורי "תיקון ליל שבועות". ותחילה ילמד המקרא, כסדר האר"י ז"ל דוקא, בלי תוספת (וכעין הקטעים שהוסיף השל"ה מדעתו) ומגרעת".

"ושוב ילמד התרי"ג מצוות, והוסיפו אותן בכלל הלימוד להיות זה מעניינא דיומא ללמוד כל התרי"ג מצוות ביום נתינת התורה. ואם ירצה ללמוד המצוות מספרים שמבארים יותר את פרטי המצוות, כמו בספר המצוות להרמב"ם, או בספר אור השנים וכדומה, הרשות בידו. וגם יכול לפרש המצוות, ואפילו לפלפל ולחדש בענייני המצוות כדרכה של תורה, וכמו שנראה מלשון הזוהר דפרשת בראשית שרשב"י וחביריו היו מחדשים חידושים בעת לומדם בליל שבועות, ומסתמא מעלת החידושים הם בכל חלקי הפרד"ס".

"וכן ילמוד המדרשים בענין מתן תורה, שהוא מעניינא דיומא. אבל המשניות לא ילמד בשום אופן וכנ"ל".

"וכדי להשלים כל חלקי התורה בלימוד פרד"ס, יניח זמן ללמוד על כל פנים בספר הזוהר באדרא רבא או זוטא כפי הפנאי, או לפחות ילמד מאמר פתח אליהו, מההקדמה השניה שבתקונים, וכן לשונות הזוהר מפרשת בראשית ומפרשת אמור

## סימן יב – תיקון ליל שבועות

אשר ברוב עם הדרת מלך, להיות משמשי המלך והשושבינין דחתן וכלה מרובים ועוסקים בשמחה יחדיו בתיקוני החופה, וכמפורש שם בזוהר. ולא נכון ללמוד בליל זה בד בבד, אולם כתונת ב'ד קודש ילבש גם בהיותו בחבורת וכנופיית לומדים רבים, שלא להשיח שיחה בטילה, ולהוציא הלילה הקדוש הזה בשה"י פה"י ח"ו".

"ומי שחושש בעצמו שירדם בגירסת הלימודים הקבועים הנ"ל, או שנפשו חשקה מאוד להמשיך בלימודיו שעוסק בהם תדיר בישיבה, וחפץ ללמוד גמרא בעיון, הנה לאחר גמר המקרא יכול לעשות כן, ויסמוך על דעת הזוהר חי שרק לימוד המשנה אסור בלילה זה ולא הגמרא. ועל כל פנים לימוד בסוף הלילה סמוך לאשמורת הבוקר מעט זוהר כנ"ל, פתח אליהו, ומאמרי שבועות שבזוהר בראשית ואמור".

"אולם בחורי ישיבה נכון שלא יפרשו כלל מהנהוג שבישיבתן, ואם קבעו ראשי הישיבה שילמדו כסדרי הלימוד הרגילים בגפ"ת ובמפרשים, לא יפרשו מהציבור, ולא יפרצו גדרי המסגרת לבנות במה לעצמן בשום אופן. שכלל גדול הוא בידינו, שהצלחת התלמידים בישיבה היא כפי השתייכותם בקפדנות למסגרת הישיבה ולסדרי הלימודים הקבועים שבישיבה בלא שינויים. ואין להם להתעסק בתקונים שעל דרך הסוד, במילי דחסידותא, בדקדוקי מנהגי העדות ושאר סלסולים על חשבון עיקר הלימודים. ועל כל פנים בחור המתחסד במעשיו ימצא הזמן ביני ביני כשעה קלה לגמור לפחות סדר המקרא, והבא לטהר מסייעין לו, ויש זמן לכל חפץ תחת השמש".

בענין ליל שבועות, ודי בזה לאלו שאינם מבינים בקבלה, שלא יחסירו על כל פנים ללמוד מעט זוהר וכנ"ל, ואפילו שאינם מבינים".

"וכיון שאין לימוד המדרש והתרי"ג מצוות מעיקר החיוב לעיכובא, לכן אלו שיש להם יד בחכמת הקבלה, טוב יותר שילמדו מיד בסיום לימוד תיקון המקרא, בסודות התורה דוקא, וילמדו האדרא רבא, ואפשר גם מסוגיות המשכת הכתר שבספר עץ חיים (שער כ"ג), שהוא מעניינא דיומא, וכן לשונות הזוהר דפרשת בראשית ופרשת אמור ילמדו בעיון, וכמו שכתב הרח"ו ז"ל בשער הכוונות ללמוד תחילה המקרא, ושוב בסודות התורה ובספר הזוהר ותול"מ. וכמו שהעידו בספר פרי עץ חיים שמזמן הר"א פאנצ'ירי ז"ל תלמיד הרח"ו ז"ל היו לומדים החברים בדמשק אחר המקרא האדרא רבא דוקא. וזה מצוה מן המובחר למבינים בסוד. ולמעשה אלו שמכוונים בסידור הרש"ש ז"ל, אשר מיד לאחר סיום המקרא צריכין לכוין הכוונות, ולפי אורך ופרטות הכוונות, הלואי שייספיקו לסיים הכוונות לפני האשמורת לקראת זמן הטבילה, כולי האי ואולי. ולכן להם תחשב הכוונות במקום שאר לימודים, והיא עלתה על כולנה כנודע, שאין מעלה כמעלת עובדי ה' בכוונה, שהיחודים והכוונות יש להן מעלת לימוד ומעלת היחוד, כמו שכתב הרב ז"ל בשער רוח הקודש (דף כ"ח ע"א)".

"ועל כל פנים ידקדקו הלומדים בליל זה ללמוד בחבורה דוקא, וכמו שמוכח מלשונות הזוהר הנ"ל, וכן מדברי השל"ה הקדוש ומדברי הלב דוד, והטעם פשוט שם בזוהר להיות העוסקים בתיקון זה בני היכלא דמלכא, ובני חופתא דמטרוניתא,

## חבל נחלתו

מצוה). וא"כ דבריו מעט תמוהים. ובפסקי תשובות (או"ח סי' תצד) הביא את המנהג בתיקון ליל שבועות בלא הודעה שיש שלא נהגו אותו או חלקו.

### מסקנה

נראה לע"ד שראוי לנהוג כגר"ע יוסף, וכל אחד ינהג כמנהג אבותיו ולא יבזה את שאר הדרכים ללימוד בלילה זה, ומי שנהג בכל דרכיו עפ"י הקבלה ילמד את התיקון.

"ועל כל פנים בסיום הלימודים לקראת האשמורת צריכין הלומדים לטבול במקוה טהרה, וכנ"ל על פי הזוהר וכתבי האר"י ז"ל, שגם הטבילה במקוה הוא מתנאי התיקון בליל זה".

ויש להעיר על דבריו כי לימוד משנה – בכל מסכת משנה ראשונה ואחרונה – מופיע בתיקון שבסידור 'קריאי מועד' ממנו כתבו האחרונים צריך לומר את התיקון. וכן בסדר שמבאר השל"ה. ועוד שהרי 'המגיד' הופיע לבית יוסף תוך כדי לימוד המשנה כמסופר בשל"ה (שבועות נר

## סימן יג

### יום טוב שני של גלויות לבן א"י בחו"ל

וינהוג כמנהגם אפילו נהגו להקל כ"ש אם נהגו להחמיר".

עולה שאם דעתו לחזור למקומו (כבשאלה דגן) נוהג כדיני א"י בחו"ל אבל ינהגם בצינעא בחו"ל.

והב"י (סי' תסח אות ד) הביא:

"ההולך ממקום שנהגו לעשות למקום שלא נהגו וכו'. שם במשנה ההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין או ממקום שעושין למקום שאין עושין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם ואל ישנה אדם מפני המחלוקת. וכתב הר"ן (שם ד"ה ההולך) מתניתין **בשדעתו לחזור** מיתוקמא וראיה מפרק קמא דחולין (יח:) ופשטא דמתניתין נמי הכי מוכח ומשום הכי קתני ההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין כיון שדעתו לחזור נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם מדינא, וממקום שעושין למקום שאין

### שאלה

הודיעו לבן א"י שנסע לחג לחו"ל שבערב חג נפטר סבו. האם מותר לחזור לא"י ביו"ט שש"ג או צריך להישאר בחו"ל ביו"ט שש"ג ולחזור אחריו?

### א. כיצד נוהג שלא במקומו – שיטות הראשונים

כתב הטור (או"ח סי' תסח): "ההולך ממקום שנהגו לעשות למקום שלא נהגו או איפכא יש לו לעשות כמנהג המקום שדעתו להשתקע שם אם דעתו להשתקע למקום שבא שם יעשה כמנהגם בין לחומרא בין לקולא **ואם דעתו לחזור למקומו ינהג כמנהג אנשי מקומו וה"מ בצינעא** שלא בפני אנשי המקום אשר בא שם אבל בפניהם אם יש לחוש למחלוקת אם ישנה ממנהגם יניח מנהג אנשי מקומו

## סימן יג – יום טוב שני של גלויות לבן א"י בחו"ל

עושה במקומם בצינעא כמנהג מקומו ולא החמירו לגבי יו"ט שני של גלויות מבשאר חלוקי מנהגים.

שיטה נוספת מצאנו בחידושי הריטב"א (פסחים נא ע"א) הסוברת להחמיר, שאסור בכל מלאכה בישוב בו נוהגים בו איסור וז"ל: "ובתוספות כתבו דמנהג התפוס להחמיר יש דינין חלוקים, דמנהג החשוב והוא שנהגו בני העיר על פי תלמידי חכמים ותלמידי חכמים עמהם בזו נותנין עליו לעולם חומרי מקום שהלך לשם כשאין דעתו לחזור ואפי' שלא בפניהם, ואפי' במקום תלמידי חכמים דליכא משום סירכא, דמנהג חשוב כזה יש בביטולו גרם מחלוקת ואין לו היתר אלא חוץ לעיר חוץ לתחום, והיינו מתניתין דקתני נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם [וחומרי מקום שהלך לשם] ואתיא בכל ענין..."

ומסיים: ונשאר לנו לפרש דמאי דאמרין לקמן בדבר ספרא במדבר מותר והתם גבי עובדא דרמי בר תמרי (חולין ק"א) אמרו חוץ לתחום אכלינהו כולה חדא מילתא היא, ודוקיא דלישנא הכי הוא מסתמא דיישוב תוך התחום ומדבר חוץ לתחום, אי נמי דהתם דלא נהגו אלא בפומבדיתא נקט חוץ לתחום דבחוץ לתחום סגי, אבל הכא שפשט מנהג יום טוב שני בכל בבל צריך שיהא חוץ לתחום לכל [ה]מדינה, והיינו מדבר מן הסתם, ע"כ לרי"ט ז"ל בשם רבו הרא"ה ז"ל.

עולה שבניגוד לראשונים שנמנו לעיל, הריטב"א עפ"י רבו הרא"ה ועפ"י תוספות מחמיר במנהגים שאינם בטעות וכד' שאסור לעשות כנגדם בתוך הישוב ולכן

עושין אף על גב דמדינא (עושין) [עושה] כיון שדעתו לחזור מכל מקום אל ישנה מפני המחלוקת וכיון דמפני המחלוקת הוא ולא מדינא יש לומר דוקא בפניהם הוא דמיתסר הא בצנעה שרי עכ"ל"...

ומוסיף שם הר"ן (על הרי"ף פסחים יז ע"ב): "ועובדא דרמי בר תמרי דאכל כחלי בפומבדיתא כדאיתא פרק כל הבשר (דף קי א) והקשו עליו מדתנן נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם ואהדר דחוץ לתחום אכלתינהו בדין הוא דבתוך התחום נמי הוא שרי בצנעא אם היה דעתו לחזור אלא דבעי לשנויי אפי' אין דעתו לחזור נמי שרי דחוץ לתחום אכלתינהו כנ"ל". היינו למי שאינו מתכוין לחזור למקומו מותר לעשות כמנהג עירו רק מחוץ לתחום, ולמי שמתכוין לשוב לעירו מותר אף בתוך העיר ובלבד שיעשה בצינעא.

וכ"פ הרמב"ם (הל' יום טוב פ"ח ה"ב): "וכן מי שדעתו לחזור למקומו נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו מפני המחלוקת".

הרא"ש (פסחים פ"ד סי' ז) כתב אף הוא כרמב"ם: "וכן רבה בר בר חנה אכל תרבא דאייתרא בבבל משום שהיה דעתו לחזור לארץ ישראל ולהכי לא נהג חומרי המקום שהלך לשם. ודוקא בצינעא שלא ישנה מפני המחלוקת ולהכי כסייה. אבל בפרהסיא לא".

עולה כי הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש וכ"נ בר"ח ורבנו יהונתן ורי"ד (פסחים נא ע"א) ובר"ן (המובא ע"י הב"י) כולם סברו שההולך למקום שמחמירים ודעתו לחזור למקומו

## חבל נחלתו

שני ושיטתו למעשה מסכימה עם שיטת הריטב"א לגבי יו"ט שני שאין לעשות בתוך התחום שום מלאכה.

ונראה כי המאירי (פסחים נא ע"א) הסכים עם שיטת הרז"ה (ואף לשונו של הרז"ה ניכרת בתוך דבריו). וז"ל: "ויש דברים שאף בדעתו לחזור צריך לחומרי מקום שהלך והוא בבא מארץ ישראל לבבל שאסור ביום טוב שני של גליות מפני שהוא מנהג כל הגולה ואין לפרוץ בו ומ"מ במדבר מותר אף באין דעתו לחזור שמאחר שעדיין לא הגיע לישוב עדיין לא הוקבע להיות כמותם והוא שאמרו למטה במדבר מותר בישוב אסור". וכשיטה זו כתב באורחות חיים ובכלבו (סי' מח): "ובני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ אסורין לעשות מלאכה ביום טוב שני בישוב אפילו דעתו לחזור לפי שזהו מנהג שנהגו כל הגולה ואין לפרוץ בו, וכל זמן שלא הגיע לישוב אפילו אין דעתו לחזור מותר לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן אבל הגיע לישוב ואין דעתו לחזור נעשה כמותן ואוסר בין במדבר בין בישוב עכ"ל (=הרז"ה)".

לפנינו שלש שיטות, ולגבי יו"ט שש"ג נחלקו לשתי הלכות חלוקות:

א) שיטת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש ועוד ראשונים שאין הבדל בין יו"ט שני לשאר דיני מקום שנהגו, ומי שאינו במקומו יכול לעשות כמנהג מקומו בצינעא מפני המחלוקת.

ב) שיטת הריטב"א שכל מנהג חשוב צריך לעשות כמנהג המקום שנכנס אליו אפילו דעתו לחזור, ולכן לגבי יו"ט שני אסור לבן א"י לעשות כמנהג א"י בחו"ל

גם לגבי יום טוב שני של גליות יש להחמיר ולא לעשות בתוך התחום והישוב בחו"ל.

וכן כתב אף מהר"ם חלאווה (פסחים נא ע"א): "והכי משמע לקמן דאמרי' בישוב לא עביד מפני המחלוקת במדבר עביד. וכיון דבמדבר עביד על כרחין דעתו לחזור הוה דאי לא הא נעשה בן עיר וקבל עליו מנהג הישוב ואפי"ה בישוב לא עביד מפני המחלוק' מפני שהוא מנהג של איסור והכי נמי משמע בפ' כל הבשר רמי בר תמרי דאכל כחלי חוץ לתחום ואף על גב דדעתו לחזור הוה כדמשמע התם ואפי"ה לא אכל בעיר מפני המחלוקת ואין חלוק בזה בין תלמידי חכמי' לבני מדינה".

דעה זו אינה מחלקת בין דעתו לחזור או לא ומעת שנכנס לתחום העיר אסור במלאכה ביו"ט שני.

שיטה שלישית נמצאת ברז"ה. כתב במאור הקטן (פסחים טז ע"ב מדפי הרי"ף): "אבל בחומרי מקום שהלך לשם בזה יש דרכים הרבה שאם הם כותאי או בני מדינה אין להתירם בפניהם מפני המחלוקת והוא נוהג היתר לעצמו ביחיד אם דעתו לחזור... והני דנחתי ממערבא אסור להו למעבד עבידתא ביום טוב שני ביישוב אפי' דעתו לחזור לפי שהוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה כולה ואין לפרוץ בו ובמדבר מותר אפי' אין דעתו לחזור כל זמן שלא הגיע לישוב לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותם".

ודבריו הראשונים שהתיר בצינעא בתוך התחום סותרים לאמור בסיפא לגבי יו"ט שני ונראה שההסבר תלוי בחומרת יו"ט



## סימן יג – יום טוב שני של גלויות לבן א"י בחו"ל

וכל חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם".

עולה לכאורה מדברי השו"ע לגבי יו"ט שיש בו שכל שנכנס בחו"ל לתחום שיש בו אנשים מישראל חייב לנהוג כחו"ל, ורק אם נמצא מחוץ לתחום מותר לו לעשות מלאכות ולנהוג כבן א"י. נמצא איפוא שהשו"ע נטה מהכלל שהציב לנהוג עפ"י רי"ף רמב"ם ורא"ש, והחמיר יותר מרוב הראשונים ופסק לאסור כל מלאכה בחו"ל במקום ישוב יהודים אע"פ שרוב הראשונים הקלו במלאכה בצינעא. והוא פסק לפי שיטת הארחות חיים – כלבו המחמירה.

האחרונים על השו"ע התייחסו לפחות בעקיפין לחומרת השו"ע.

הט"ז (סי' תצג ס"ק ב) העיר: "נראה הטעם מפני המחלוקת כמ"ש סי' תס"ח ס"ד וא"כ יש היתר אם עושה מלאכה בצינעא וכ"ה ברש"ל פ"ק סי' ח' וז"ל: אין לו להקל בפנינו לעשות מלאכה ובעל הש"ע ה"ל לבאר זה ואפשר שסמך על מ"ש סי' תס"ח".

נראה מדבריו שאין הבדל בין יו"ט שיש בו לבין דיני חומרי המקום, ועושה כמקומו בצינעא אפילו מלאכה, ונראה שכך פרש אף בשיטת השו"ע ולכן כתב שעל השו"ע היה לבאר דבריו.

אמנם המגן אברהם (סי' תצג ס"ק ד) העיר: "כל סעיף זה הוא ל' המאור פ"ד דפסחים וכתב אף על גב דשאר דברים כל שדעתו לחזור שרי לעשות בצנעא' (כמש"ל סימן תס"ח) הכא כיון שהוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה כולה אין לפרוץ בו גדר עכ"ל והתו' כתבו דמלאכה אסור דא"א לעשות בצנעא וכ"כ בכ"ה בשם רדב"ז ח"א

במקום ישוב ישראל אלא אם נמצא מחוץ לתחומם אבל בתוך התחום נוהג כמנהג חו"ל.

ג) שיטת הר"ה שבמקום שנהגו סבר כרמב"ם, ובמנהג יו"ט שני סבר כריטב"א משום שהוא מנהג כל הגולה ואין לפרוץ בו.

### ב. השולחן ערוך ופסיקתו

בשולחן ערוך (או"ח סי' תסח ס"ד) פסק: "ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, לא יעשה בשוב מפני המחלוקת; אבל עושה הוא במדבר. וההולך ממקום שאין עושים למקום שעושין, לא יעשה. ונותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואעפ"כ לא יתראה בפניהם שהוא בטל, מפני איסור לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וכן מי שדעתו לחזור למקומו, נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו, מפני המחלוקת".

משמע מן השו"ע שצריך לנהוג כאנשי מקומו בין להקל ובין להחמיר, אולם לפני אנשי המקום בו הוא נמצא אסור לו להקל מפני המחלוקת, שיראו אותו שהוא מיקל.

אבל בהלכות יום טוב (סי' תצו ס"ג) פסק השו"ע כך: "בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני ביישוב, אפילו דעתו לחזור; וכל זמן שלא הגיע ליישוב, אפילו אין דעתו לחזור, מותר, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן. אבל אם הגיעו ליישוב, ואין דעתו לחזור, נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין ביישוב.

## חבל נחלתו

סי' קמ"ט) ומתפללין י"ח כמקומן ולובשין מלבושי י"ט וכשחל י"ט ע"ש מבשל בלא עירוב תבשילין..."

אמנם בביאור הגר"א (או"ח סי' תצו ס"ג) כתב בקצרה: "בני א"י כו'. ע"ל סי' תס"ח ס"ד מש"ש".

ושם בפירוש כתב שנוהג לפי מקום שיצא משם ומתכוון לחזור אליו. וא"כ דעת הגר"א להקל כט"ז שאסור רק מפני המחלוקת ומותר בצינעא.

בביאור הגר"א (סי' תס"ח ס"ק ט) הפנה לר"ן (על רי"ף פסחים יז ע"ב) שכתב שת"ח שעשה בצינעא מותר. וכך בארו בס' ברכת אליהו:

"וכי תימא אם כן היכי אמר אבוא דשמואל שוינכו ככותאי הא מדינא הוה ליה למכסייה כדי שלא ישנה מפני המחלוקת ליתא כיון דבצנעא הוה אכיל ליה דאיהו לא ידע דליעיילי גביה אפילו מצאוהו אוכל ויושב לא היה נופל מחלוקת בכך בין תלמידי חכמים שכבר היו יודעין שבדין היה עושה ומשום הכי אמר אבוא דשמואל שוינכו ככותאי שאין מתירין לפניהם מה שהם סוברים שהוא אסור כי היכי דלא ליתו לסרוכי מילתא למילתא".

וכן הביא באליה רבה (סי' תצו ס"ק ה): "אסורים לעשות וכו'. משמע אפילו בצנעה, וכ"כ כנסת הגדולה [הגהות ב"י] ומג"א [סק"ד] בשם הרבה פוסקים, דלא כט"ז [סק"ב] בשם רש"ל [פ"א סו"ס ח]. כתב מבי"ט [ח"ג סי' קמט] דאף שעושה בפרהסיא אין מנדין אותו כיון שהוא מארץ ישראל, והביאו עולת שבת [סק"א] ומג"א [סק"ו] לפסק הלכה".

ע"ג ורנ"ח ומ"צ ח"ב ע"ט ורשד"מ ט"ו דלא כמבי"ט ח"ב קמ"ט".

ומלבד שמביא את המקור לשיטת השו"ע להחמיר ביו"ט שש"ג מכל מקום שנהגו, כתב סיבה נוספת לאיסור מלאכה בצינעא מפני שאי אפשר לעשותה בצינעא.

וכן אמנם מביא בכנה"ג (הג' ב"י סי' תצו אות' ד, ו):

"ד. שטה נ"ב: אסורים לעשות מלאכה ביום טוב וכו'. נ"ב: אפשר דהיינו דוקא בפרהסיא, אבל בצינעא מותר. הר"ם מטראני ז"ל חלק שני סימן קמ"ב. אבל הרדב"ז ח"א [ח"ד] סימן ע"ג ורנ"ח כתב, דאפילו בצינעא אסור. וכן כתב בעל משפט צדק בחלק שני סימן מ"ט דף קמ"ה, ועיין ברשד"ם חלק אורח חיים סימן ט"ו".

ו. יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ והגיע לשוב חוצה לארץ אבל עדיין לא נכנס במדינה, אם יש ישוב ישראל באותו המקום שהגיע לו, אסור בעשיית מלאכה. אין שם ישוב ישראל, אם אין דעתו לחזור אסור לעשות מלאכה, אם דעתו לחזור מותר בעשיית מלאכה. הרדב"ז חלק ראשון [ח"ד] סימן ע"ג. ובסוף התשובה כתב, דאפילו דעתו לחזור בשעה שנכנס לתחום חוצה לארץ, אסור לעשות מלאכה לדעת הרא"ה ז"ל".

וכנה"ג הורה המג"א בס"ק ז: "חויך לתחום. דחויך לתחום מקרי (מדבר) כמ"ש במלחמות ולכן אם דעתו לחזור מותר לעשות ואם אין דעתו לחזור עדין לא הוקבע להיות כמותן: בני א"י שבאו לח"ל ועשו מלאכה אין מנדין אותן (מבי"ט ח"ב

ועי' בפמ"ג.

בשור"ת אבקת רוכל (סי' נו) למרן הב"י כתב שפרט למלאכה שמותר לעשות רק בצינעא מפני המחלוקת הרי מנהג הבאים לא"י לעשות מניינים בפרהסיא ביו"ט שני ואין בכך בעיית מחלוקת. וז"ל בפתח תשובתו: "דבר פשוט הוא דכל שדעתו לחזור נוהג כמקום שיצא משם אפילו להקל ובלבד שלא יעשה בפני בני מקום שהלך לשם וכמו שהוא מבואר ברא"ש פ' מקום שנהגו ובפ"ק דחולין וכתב הר"ן בפ' מקום שנהגו גבי רבה בר בר חנא אכל דאיתורא משום דדעתו לחזור הוה דכיון דבצנעא הוה אכיל ליה דאיהו לא הוה ידע דליעיילו לגביה לא הוה צריך לכסויי וכיון שכן הדבר פשוט ומבואר שלעולם כל שדעתו לחזור אנו רואים אותו כאלו הוא עדיין במקום שיצא משם לכל דבר ובלבד שיעשה בצנעא מפני המחלוקת וא"כ תפילה דבצנעא היא פשיטא ופשיטא דנוהג כמקום שיצא משם כיון שדעתו לחזור וזה דבר פשוט לא ניתן ליכתב לעוצם פשיטותו".

וכן כתב המשנה ברורה (סי' תסח ס"ק יד): "כללו של סעיף זה לפי דעת מ"א וכמה מפרשים שהחליטו כמותו להלכה הוא כן. כשאדם הולך מעירו לעיר אחרת ובעירו נהגו להקל באיזה דבר ובעיר שבא בה מחמירים בזה אם אין דעתו להשתקע בעיר הזאת בתמידות אינו חל עליו חומרי מקום זה מעיקר הדין ויכול לנהוג להקל כמנהג מקומו בצנעא בתוך ביתו אבל בפרהסיא אין לו להקל מפני המחלוקת. וכ"ז בדברים שאפשר לעשותן בצנעא ולא יתודע לאנשי המקום **אכן בדברים שא"א לעשותן כ"כ בצנעא כמו מלאכה אין לו**

**לעשות אף בצנעא בתוך העיר אלא יצא לשדה חוץ לתחום העיר ושם יוכל להקל כמנהג מקומו.** ובדעתו להשתקע חל עליו מנהג המקום תיכף כשבא לתחום העיר ואפילו אם ירצה אח"כ לצאת חוץ לתחומה של עיר ולהקל כמנהגו אינו רשאי שכבר חל עליו מנהג מקום זה כיון שבא לכאן לקבוע מקומו. וכן ה"ה אם מנהג מקומו להחמיר והלך למקום שמקילין תלוי ג"כ בזה דאם דעתו להשתקע שם נפקע ממנו חומרת מקום שיצא משם משבא למקום החדש ומותר לו להקל כמנהג אותו המקום ואם אין דעתו להשתקע במקום זה עדיין לא נפקע ממנו חומרי המקום שיצא משם ואסור לו להקל באותו דבר כמנהג המקום הזה ומ"מ אין לו להתראות בפני אנשי אותו מקום שיכירו בו שאינו נוהג כמוהם מפני מחלוקת אלא יחמיר בצנעא ועתה נבאר בפרטיות".

**ופסק המשנ"ב כמג"א.**  
**בסיכום פרק זה, מרבית האחרונים הורו שבן א"י אסור לעשות מלאכה בצינעא בחו"ל משום המחלוקת וביניהם גדולי האחרונים שהביאו בכנה"ג וערוה"ש ומשנ"ב. אולם יש מן האחרונים שהתירו זאת. ובמיוחד שדוקא בראשונים – רוב הראשונים – מתירים לעשות מלאכה בצינעא.**

#### ג. דעת הפוסקים בימינו

בימינו ישנו שינוי גדול מאד באמצעי התעבורה (רכב מנועי ומטוסים) מעת נגזרה הגזירה של יו"ט שני ונפסקו דיני מקום שנהגו ובא לשם אדם שלא בן המקום. ולכן ההכרה מי בן המקום ומי הוא תייר מא"י היא ברורה, ולכן החשש למחלוקת ולזלזול ביו"ט שש"ג הוא קטן.

## חבל נחלתו

די בידיעה לחוד שיש בעולם עוד מנהגים (ועי' עוד בדברות יבמות פרק א' סימן י"ב). היינו אף הוא חוכך **להתיר מלאכה בפרהסיא** משום שני בתי דינים ומסיק שלא להתיר בפרהסיא אבל **מתיר בצינעא**, ומההו"א של הגר"מ פינשטיין, אנו שומעים שכיון שבני א"י ידועים וידועים הלכותיהם השונות אין חשש מחלוקת, ובכ"ז כיון שאין בית דין של יושבי א"י בחו"ל הוא אינו מתיר מלאכה בפרהסיא. וכן בס' חזון עובדיה לגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל כתב (הערות בעמ' קיב): "וע' בספר מטה אשר (דף קלז ע"ב) שהביא דברי הרדב"ז, וכתב, אבל הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור ומרן ס"ל שאף במלאכה אם דעתו לחזור לא"י **מותר לעשות בצינעא**. וכ"כ הר"ן, וכן נראה מדברי הריב"ש (סי' מד). עכת"ד. ולפ"ז העושה בצינעא יש לו על מה שיסמוך. ובפרט שכן דעת מרן שקבלנו הוראותיו".

וא"כ דבריו ברורים שיש לסמוך<sup>1</sup> על כל הראשונים המתירים מלאכה בצינעא אף בזה"ז.

והביא בסוף דבריו את דברי שו"ת שבט הלוי (ה"ז סי' סה) **שכתב**: "ולהלכה הנה בט"ז סי' תצ"ו ס"ק כ' כתב בשם מהרש"ל ביש"ש פ"ק דביצה סי' ח' להקל וז"ל: אין לו להקל בפנינו ולעשותו חול, ולשון זה אפשר לפרש על שאר דברים כתפילה ומלבושים ותפילין, שזה ג"כ זלזול וזה ודאי לא אסור אלא לפנינו ולא בצינעא, אבל מלאכה י"ל דגם בצינעא אסור, איברא בלשון המהרש"ל ביש"ש פ"ח סי' נ"ג הכי

כך העיר הגר"א **נבנצל על משנ"ב** (סי' תצו ס"ק ט): "דנותנין. נראה דזה שייך במילתא דאית בה פלוגתא או בחלוקי מנהגים או **דאינו ידוע דהוא ממקום אחר**, אבל בימינו דשכיח טובא תירים, וכו"ע מודים דבני א"י אין חייבים ביו"ט שני ובני חו"ל חייבין, אולי לא שייך כאן נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם, דהא דעתו לחזור..."

היינו ההכרה שבן א"י לפנינו היא ברורה וידועה לכל, ולכן דן האם מותר לעשות כמנהג מקומו אף בפרהסיא.

וכך דן בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' נד ד"ה וכן א"י): "ובן א"י שנמצא בחו"ל בעיר שזרים שם רק כמה יהודים, אף שדר חוץ לשכונת היהודים, אין להחשיבו כנמצא במדבר (שו"ע או"ח סימן תצ"ו סעיף ג', ועי' מג"א ס"ק ה') **ואסור לעשות מלאכה בפרהסיא ביום טוב שני**. וגם כשאינו ניכר כיהודי עדיין אסור דסוף סוף נכלל בתוך דיני העיר. ואין לטעון שהוי כל כך שכיח שבני א"י נמצאים בחו"ל, שיהיה נכלל בהיתר של שתי בתי דינים (יבמות י"ד ע"א, אמר רבא כי אמרינן לא תתגודדו כגון ב"ד בעיר אחת פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינים בעיר אחת לית לן בה). דקודם כל, במציאות גם בזמן חז"ל היה שכיח והיו יכולים לדון לכף זכות שאינו בן חו"ל, כי הא דפסחים נ"א ע"ב מימר אמר כמה בטלני איכא בשוקא, ואף על פי כן אסרו לעשות מלאכה בפרהסיא. ולדינא העיקר הוא שההיתר דשתי בתי דינים מצריך שיהיה מנהג קבוע באותו עיר, ולא

1. בשו"ת יחווה דעת (ח"ג סי' לה) החמיר גם במלאכה בצינעא.

**ד. מהו פרהסיא ומהו בצינעא**

הרא"ש והמב"ט כתבו במפורש שלעשות מלאכה בפרהסיא אסור ובצינעא מותר, וצריך לברר מהו פרהסיא ומהו צינעא.

**כתב בשו"ע** (או"ח סי' רמד ס"א) **בהלכות שבת**: "פוסק (פירוש מתנה) עם האיני יהודי על המלאכה, וקוצץ דמים, והאיני יהודי עושה לעצמו, ואף על פי שהוא עושה בשבת, מותר; **בד"א, בצנעה**, שאין מכירים הכל שזו המלאכה הנעשית בשבת של ישראל היא, אבל אם היתה ידועה ומפורסמת, אסור שהרואה את האיני יהודי עוסק אינו יודע שקצין, ואומר שפלוגי שכר האיני יהודי לעשות מלאכה בשבת; לפיכך הפוסק עם הא"י לבנות לו חצירו או כותלו, או לקצור לו שדהו, אם היתה המלאכה במדינה או בתוך התחום, אסור לו להניחה לעשות לו מלאכה בשבת, מפני הרואים שאינם יודעים שפסק".

עולה מדברי השו"ע שאם הדבר ידוע מאופי המלאכה שהיא נעשית בשביל ישראל נחשבת בפרהסיא ואסורה לעומת זאת אם אין ידוע למי היא נעשית היא נחשבת בצינעא. וכן הוסיף בשו"ע בסעיף ד: "**מלאכת פרהסיא**, אפילו במטלטלין כגון **ספינה הידועה לישראל**, דינה כמו מלאכת מחובר".

וכ"נ משו"ע או"ח סי' שכה סי"ד.

ואמנם הרמ"א הגיה בסעיף א: "ואפי' אם דר בין העובדי כוכבים, יש לחוש לאורחים הבאים שם, או לבני ביתו שיחשדו אותו (ב"י בשם תשובת אשכנזים); ואם היתה המלאכה חוץ לתחום, וגם אין עיר אחרת בתוך תחומו של מקום, שעושים בו מלאכה, מותר".

יראה **דעיקר האיסור במלאכה רק לפנינו לא בצינעא**, אמנם המג"א מחמיר כדעת התוס' והר"ן בחד ת' ודעת הרז"ה כפי הבנת הרדב"ז דגם בצינעא אסור".

"ולהלכה אנו קיי"ל כמג"א דאסור גם בצינעא, וכמש"כ במ"ב והפוסקים, מ"מ יראה דהאי פסקא להחמיר גם בצנעא **דרך ספק להחמיר נשנה לא דרך ודאי**, וה"ט כיון דלהרי"ף ורמב"ם וחד ת' להר"ן ודאי מותר, ולהתוס' ולהר"ן בת' השני אסור, ולהרז"ה פליגי ב' הפוסקים, כנ"ל. ובפוסקים הט"ז ומהרש"ל והמב"ט מקילים, והרדב"ז ומג"א וכנה"ג ודעמי' מחמירים מכ"מ מידי ספיקא לא נפקא, וכן יראה לי מלשון הפר"ח אחר שהביא דברי המב"ט כ' והעיקר שראוי למנעו ולהחמיר בדבר משמע כנ"ל".

ואמנם בשו"ת שרידי אש (ח"א סי' נא) מחמיר במלאכה בצינעא. וכן בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק כג – דיני יום טוב שני ס"א), וכן בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' לה), וכן בפסקי תשובות ובס' יו"ט שני כהלכתו (לרב ירחמיאל דוד פריד) וכן בשו"ת קנה בשם (ח"ד סי' לא). אולם נראה שהמיקל לצורך מצוה לעשות מלאכה מן התורה או מלאכה מדרבנן יש לו על מי לסמוך.

נראה על כן שמלכתחילה אסור לבן א"י לעשות מלאכה אף בצינעא ביו"ט שש"ג. אבל לשם מצוה שאינה יכולה להיעשות ע"י אחרים מותר לעשות בצינעא. וכן לגבי השאלה שלפנינו, אם מזמין מונית הלוקחת אותו לשדה התעופה וטס לא"י ביו"ט שני זו מלאכה בצינעא ואף שמשפחתו בחו"ל יודעת שהוא טס לא"י מותר הדבר לפי כל הפוסקים המתירים מלאכה בצינעא.

## חבל נחלתו

ישראל ודירות נכרים בין בתי ישראל יכולים לנסוע במונית מתוך מקום מגוריהם, כי יתלו את המונית כנוסעת לצורך הגויים.

### ה. יום טוב שני לגבי מת – כחול שויה רבנן

ניתן להוסיף כסניף את הנאמר בביצה (ו ע"א): "יום טוב שני לגבי מת – כחול שויה רבנן, אפילו למיגז ליה גלימא ולמיגז ליה אסא".

וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תקכו). ואמנם הגעת מלויים בעשיית מלאכה ביו"ט אפילו הם קרובי משפחה לא הותרה, מפני שאין היא מצרכי המת וקבורתו, אבל במקרה דנן שאין בהגעת הקרוב להלויה איסור מלאכה שהרי הוא מבני ארץ ישראל, וכל איסורו משום מחלוקת, ובימינו שידוע לכולם שהוא אינו מבני חו"ל, וכל מעשיו ביו"ט שני הם בצינעא, נראה שסיבה זו מצטרפת כסניף להתיר זאת.

### מסקנה

מותר לבן א"י הנמצא בחו"ל לטוס ביו"ט שש"ג כדי לחזור לא"י להשתתף בהלוית סבו ובתנאי שיצא מחו"ל בצינעא.

אבל במקרה שלפנינו אנשי ביתו יודעים בבירור שהוא בן א"י ואינו חייב כלל ביו"ט שני אלא בגלל המחלוקת ולכן ידיעתם לא תהפוך זאת לפרהסיא.

במשנה ברורה (סי' שפה ס"ג) לגבי מחלל שבת בפרהסיא פסק: "ופרהסיא מקרי כשחילל בפני עשרה מישראל או שידע שיתפרסם ביניהם".

וכן בהלכות חול המועד פסק השולחן ערוך (סי' תקלט ס"ז): "מוכרי תבלין או ירק וכל דבר שאינו מתקיים, פותחין ומוכרים כדרכם בפרהסיא, שהכל יודעין שהם לצורך המועד".

נראה שפרהסיא לגבי יו"ט שני בבן א"י היא: האם הרואים יודעים שהוא אדם מישראל או לאו. (ואם הם יודעים שהוא בן א"י שהלכותיו שונות המלאכה מותרת).

בס' יום טוב שני כהלכתו (עמ' קלא הערה יא) דן על ביקור חולה ביו"ט שני על ידי אחיו בן א"י. ומציע שישנה לבושו ללבוש נכרי וייסע במכוניתו לבקרו, בהסתמך על שיטת הראשונים והט"ז המתירים מלאכה בצינעא, ומביא דעת הגרשז"א שדרך זו נחשבת בצינעא.

וכן במקרה דנן אם כל הישוב של ישראל בלבד, צריכים לצאת ממנו ומשם לנסוע לשדה התעופה. ואם יש דירות

## חבל נחלתו

### סימן יד

## חליבת פרות בשכר בחול המועד

### שאלה

צד אחד להתיר לשואל לחלוב בחול המועד.

ב. חליבת פרות היא דבר האבד, מכמה צדדים. ראשית כפשוטו, שאם לא יחלוב לא יהיה לבעל הפרה חלב ואין זה כיבול פירות וירקות שאם לא יטלנו עתה הפרי עדיין נשאר על הגבעול לפחות כמה ימים. ועוד משום שאם לא יחלוב, הפרה תחלה במחלות מעודף החלב בעטין, או שתתייבש לגמרי. ודבר האבד בפרה שנחלבת מספר פעמים ביום הוא גדול מקציר ובציר מפני שאין לדחותו אפילו בכמה שעות על מנת שהפרה תתן חלב באופן סדיר<sup>1</sup>.

ג. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקמב ס"א): "אפילו מלאכות המותרות אינם מותרות לעשותן אלא לעצמו או לאחרים בחנם; אבל בשכר, אסור. ומיהו אם אינו נותן לו שכר קצוב, אלא שאוכל עמו בשכרו, מותר".  
ורמ"א הגיה: "ודבר האבד מותר לעשות אפילו בשכר קצוב (כל בו)".

וכן הלבוש (או"ח סי' תקמב ס"א) כתב: "ודבר האבוד מותר לעשות אפילו בשכר קצוב".

לפי הגהת הרמ"א צריך לדון מה יהיה הדין בחליבת פרות האם תחשב כדבר

יהודי שדחוק בפרנסת משפחתו משלים את משכורתו ע"י משמרות חליבה ברפת. האם מותר לו בחול המועד לחלוב בשכר, או שבעל הרפת צריך לחלוב בחול המועד על ידי נכרי?

### תשובה

א. בכרך יג סימן יח עסקנו בדין פועל שאין לו מה יאכל – להעבידו בשכר בחוה"מ. והסקנו שם שאין לו מה יאכל "היינו כדי צורך כל אדם, ולא על הלחם לבדו יחיה האדם, וכל מקום שמבואר מדברי הרמב"ם ז"ל אין לו מה יאכל, כן הוא כוונתו להתיר לו כל צרכו" (לשון קרו אורה מ"ק יג ע"א).

ובמשנה ברורה (סי' תקמב ס"ב) כתב: "וי"א דאפילו יש לו, רק שאין לו צרכי יום טוב ג"כ מותר לו לעשות מלאכה. ועיין במ"א סימן תקל"ד דצריך עכ"פ לעשות בצנעא דהרואה לא ידע שהפועל הוא עני כ"כ".

ולכן מי שמזונותיו ושאר צרכיו דחוקים ונזדמנה לו מלאכה שעל ידה יוכל להוציא את הוצאות החג ברווח יכול לעסוק בה ולהוציא את הוצאות החג כראוי לו. וזה

1. פרת חלב בימינו במדינת ישראל, שרפתות החלב הן בעלות תנובה גבוהה מאד, נותנת כחמישים ליטר חלב ביממה ונחלבת בין שתיים לשלש חליבות ביום. אם נדלג על חליבה אחת, החלב לא יושלם בחליבה אחרת, וודאי שאי אפשר שלא לחלוב שבוע ימים מהסיבות שהסברתי למעלה.

## חבל נחלתו

האבד או לאו (ועי' להלן מתשובת תרומת הדשן).

ד. כתב בביאור הגר"א (או"ח סי' תקמב ס"א): "ודבר האבד כו'. כמו שהתירו לבעה"ב משום פועל ה"נ לפועל משום בעה"ב וכ"מ בריש פ"ב אלו דברים העושים כו' ומשמע אף בשכר ע"ש וכ"ש בחש"מ דקילא כמש"ש".

ובארו בברכת אליהו (לרה"ג ברוך רקובר ז"ל, המודגש הוא לשון הגר"א): "כמו שהתירו לבעה"ב משום פועל כשאין לו מה לאכול וכמש"ל בס"ב וכמש"ש בסק"ב ה"נ התירו לפועל משום בעה"ב כשיש לבעה"ב הפסד וכ"מ בריש פ"ב דמו"ק דאיתא שם יא ב בברייתא אלו דברים העושים לאבל בימי אבלו זיתיו הפוכין טוענין לו וכדו לגוף ופשתנו להעלות מן המשרה וצמרו לעלות מן היורה וכו'. ומשמע שדברים אלו מותרים לעשותן אף בשכר ע"ש [בהמשך לשון הברייתא דאיתא שם רשב"ג אומר זיתיו הפוכין ואין שם אומן אלא הוא וכו' יתר על כן אמר רשב"ג אם היה אומן לרבים וכו' הרי זה יעשה ובד"א כתב ומשמע שם מפירש"י דמותר ג"כ לקבל שכר ע"ז]. וכ"ש דשרי בחולו של מועד דקילא מימי אבלו וכמש"ש: זאת אומרת דברים המותרין במועד אסורים בימי אבלו".

הגר"א באר ברמ"א שדבר האבד מותר בשכר, ואע"פ שלגבי הפועל יש לו מה שיאכל, כיון שלגבי בעה"ב הוא דבר האבד מותר לפועל ליטול עליו שכר.

ואף הט"ז (או"ח סי' תקמא ס"ק ג) סבר כדעת הרמ"א ואלו דבריו: "ועל כרחק לו דהך לצורך המועד דזכר הכל בו היינו שאירע הדבר שא"א להיות במועד בלא זה כגון שנקרע כסותו לגמרי דהוי דבר האבד

וכמו שכתבתי בס"ד וזה מותר אפילו בשכר וכן כתב רמ"א בסימן שאח"ז".

ה. וכך כתב החיי אדם (חלק ב-ג כלל קו סעיף ט): "אפילו המלאכות המותרות, אינן מותרות אלא לעשותן לעצמו או לאחרים בחנם. אבל בשכר, אסור. ודוקא בשכר קצוב. אבל כשנותן לו לאכול בשכרו, מותר. דבר האבד, מותר לעשות אפילו בשכר, דכשם שהתירו לבעל הבית ליתן מלאכה לפועל שאין לו מה לאכול כדבסמוך, הכי נמי התירו לפועל שיעשה בשביל בעל הבית (הגר"א). ויש מתירין לצורך המועד אפילו בשכר, אם אינו מעשה אומן (תקמ"ב א"ר בשם כלבו)".

מצד שתי סיבות התיר החיי אדם עבודה בשכר: מצד דבר האבד של בעל הבית שהרי הסיכוי שימצא בחינם הוא מועט, וכן אם אינו מעשה אומן. שני הצדדים הללו מתקיימים בחליבה – כמוסבר לעיל זהו דבר האבד ועוד שאין זה מעשה אומן והראיה שמכניסים למלאכה זו סטודנטים ונערים בחופשה וכד' למשמרות חליבה, מפני שהמלאכה במכונה חשמלית מורכבת מסך מועט של פעולות, וכל אדם יכול ללומדה תוך זמן קצר.

ו. אמנם המשנה ברורה הביא דעה זו ופקפק בה וז"ל:

"(ד) ודבר האבד וכו' – דכמו שהתירו לבעה"ב ליתן מלאכתו לפועל שאין לו מה לאכול ואף כשהוא שלא לצורך המועד התירו לבעה"ב כדי שיהיה טובה לפועל ה"נ יש להתיר לפועל ליטול שכר בשביל טובת בעה"ב".

"(ה) מותר לעשות אפילו וכו' – ר"ל אפילו שלא לצורך המועד והוא מעשה אומן ועיין



## סימן יד – חליבת פרות בשכר בחול המועד

וא"כ רבנו ירוחם עצמו, עליו נסמך המשנ"ב, הסתפק והביא דעות חלוקות בהלכה זו.

וכן הקרן אורה (מועד קטן יב ע"א) התיר כרמ"א וז"ל: "והרמ"א ז"ל (באו"ח) בסי' תקמ"ב (סע"א) כתב בשם הכלבו דבדבר האבד מותר ליטול שכר, ולענ"ד דעת הכלבו דבכל דבר מותר ליטול שכר, כמו שכתבתי לעיל, וכן מסתבר, דאטו אם נצרך לאחד (אינו) [איזו] מלאכה לצורך המועד<sup>3</sup> והוא אין יכול לעשותה מחויב אחר לעשות לו בחנם, וצריך לעיין בכלבו, ואיננו תחת ידי".

נראה איפוא, שמטעם דבר האבד אצל בעל הבית ומצד שחליבה במכונה אינה מלאכת אומן, ניתן להקל במלאכה בשכר. וא"כ גם במקרה שלפנינו כשמצד הפועל הוא נצרך לשכר ומצד המלאכה אין איסור ליטול עליה שכר מותר לו לחלוב בחול המועד.

ח. וכן התיר במפורש בפסקי תשובות בשם הגרשז"א וז"ל: "ובסיום דבריו (וכן בביה"ל ד"ה וכן) שמ"מ יש להעדיף נכרי בשכר או יהודי בחינם, ונראה שאם הפועל היהודי רוצה לעבוד בשכר כדי שיהיה לו יותר כסף להוצאת שמחת יום טוב שפיר דמי ומותר לקחת לכתחילה פועל כזה (אם אכן ישתמש עם הכסף שמקבל להוצאות יום טוב), מידי דהוי לענין צרכי מצוה שהתירו

בבה"ל דאם יכול למצוא עכו"מ לזה נכון שלא ישכור ישראלים".

ובאר עוד בביאור הלכה:

"ודבר האבד מותר לעשות אפ"י וכו' – הנה דין הזה מקורו מכל בו [ועיין בביאור הגר"א שנתן קצת מקור לזה מריש פ"ב והוא כעין קצת סמך אבל לא ראייה מוכרחת כמו שכתב בדמשק אליעזר עיין שם] ולענ"ד אין דין זה ברור דבדברי ר"י מבואר בהדיא בשם רמ"ה דבחנם ומשמע שם שגם דעתו נוטה לזה וכן משמע קצת בחידושי ריטב"א. אכן אם א"א לו להשיג עכו"ם לזה או לישראל בחנם יוכל להקל לסמוך ע"ד ריטב"א הנ"ל שמתיר אפילו בשכר<sup>2</sup> בזה".

ז. דברי המשנ"ב מערערים על דברי הרמ"א, אולם נראה לי שלא ניתן לבטל את דברי הכלבו, הרמ"א, הלבוש, הט"ז והחיי אדם שהתירו זאת.

ועוד מצאתי ברבינו ירוחם (תוא"ח נ"ד ח"ה) שעליו הסתמך המשנ"ב לאסור, שהביא וכתב אותה טענה שכתב הגר"א וז"ל: "וכתב הראב"ד ואף על פי שהפועלים הדורכים אינו אצלם דבר האבד דיש להם מה יאכלו מותר משום אבדה דבעל הבית כי היכי דמותר לבעל הבית כשאין לפועל מה יאכל".

וברור שהמלאכה בשכר מעצם ההשוואה לפועל שאין לו מה יאכל.

2. אלו דברי הריטב"א (מו"ק יב ע"א): "ומיהו אלו אי אפשר לבעל המלאכה לעשות אלא בשכר מותר לאלו לעשות אפ"י בשכר ממש, הן מפני צורך המועד הן מפני דבר האבד".
3. לכאורה, גם בחליבה יש צורך המועד שהרי החלב יישתה או יעובד למוצרי חלב, אולם זאת אפשר לומר בחלב של תחילת חול המועד שישווק לשתייה עוד בחוה"מ, אולם חלב שנחלב בסוף חוה"מ ודאי שלא יגיע לצרכנים לפני שמ"ע או שביעי ש"פ. ולכן לא התחשבתי בטעם זה.

## חבל נחלתו

היינו אף הסוברים שמלאכת מועד אסורה בחוה"מ מן התורה או לפחות מדרבנן לגבי חליבת בהמות בחוה"מ התיירו על ידי בעליהם ישראל ולא חייבו אותו לשכור נכרי לצורך החליבה.

והבית יוסף (או"ח סי' תקלג, ה [ב]) הביא זאת: "כתוב בתרומת הדשן סימן קנ"ג היתר פשוט דחולבין הבהמות בחול המועד אפילו על ידי ישראל ונראה דאפילו שלא לצורך המועד קאמר משום דהוי דבר האבד".

וכן הגיה הרמ"א (שו"ע או"ח סי' תקלג ס"ה): "ומותר לחלוב הבהמה אפילו שלא לצורך המועד דהוי דבר האבד (תה"ד סימן קנ"ג וב"י)".

וכן הלבוש (או"ח סי' תקלג ס"ד) כתב: "ומותר לחלוב הבהמות אפילו שלא לצורך המועד דהוי דבר האבד, שהרי אם לא יחלבן יזוב חלבן".

וכן הפרישה (או"ח סי' תקלז אות טז) סמך על תרוה"ד וכתב: "כתב בתרומת הדשן סימן קנ"ג שמותר לחלוב הבהמות בחול המועד אפילו שלא לצורך המועד ואפילו על ידי ישראל משום דהוי דבר האבד והביאו ב"י סוף סימן תקל"ג".

ואף בערוה"ש (סי' תקלג ס"ז) כתב: "וכן לחלוב בהמות אפילו הרבה שהכל רואין שאינן צורך יום טוב מותר שזהו דבר האבד דאם לא יחלבו תתקלקל החלב בתוכן ועוד מפני צער בעלי חיים שהרי מטעם זה התיירו לומר לא"י לחלוב בשבת".  
י. אמנם הפרי מגדים (משבצות זהב סי' תקלג ס"ה) כתב שכל שאפשר על ידי נכרי עדיף וז"ל:  
"ולחלוב פרות, לבוש כתב דבר האבד שיזוב

(לקמן סי' תקמ"ה סעי' ג) לעשות בשכר כדי שיהיה לו הוצאות בריוח לשמחת יום טוב (שש"כ פס"ו הערה ל"ח בשם הגרש"ז זצ"ל)".  
"ואין הדברים אמורים אלא בעבודות לצרכי אוכל נפש או דבר האבד או צרכי מצוה. אבל בשאר עבודות אף שהם לצורך המועד אין לקחת לכתחילה פועל יהודי בשכר אא"כ הוא בגדר 'אין לו מה יאכל' (כדלהלן אות ד), או שאין מוצא נכרי בשכר או יהודי בחינם".

והוסיף הפסקי תשובות בהערה (הע' 8) "ועיין שו"ת באר משה ח"ז סי' י"ד שכמו"כ לצרכי הגוף שהם בכלל צרכי נפש, ולכן מתיר לבייביסטר (שמרטף) לקחת שכר עבור שמירתה על תינוקות בחוה"מ (ודווקא עבור יהודים, וכדלהלן), וה"ה לעניני רפואה שבכלל צרכי הגוף, ולכן אחיות ורופאים וכיו"ב כל המתעסקים בעניני בריאות היחיד והציבור מותרים לקחת שכר עבור עבודתם בחוה"מ. אך דווקא עבור יהודים, אבל עבור נכרים – עיין לעיל אות א' שבמקום איבה מותר ויקח השכר בהבלעה".

וא"כ אף הגרש"ז אורבאך התיר על ידי פועל הנצרך לצרכי החג בשכר.

ט. ועדיין ניתן להקשות מדוע לא נחייב את בעל הרפת שיש לו פועלים נכרים, שיחלוב בחול המועד על ידי נכרים.

בתרומת הדשן (סי' קנג) שאל: "בט' באב שרי לחלוב הפרות ושאר בהמות או צריך לעשות על ידי נכרים?"

והשיב: "יראה דלכאורה משמע דשרי. דהא בחוה"מ דאיכא איסור בעשיית מלאכה לר"ת ור"י מדרבנן, ולמקצת הגאונים מדאורייתא, אפ"ה היתר פשוט דחולבין הבהמות בעצמן".

## חבל נחלתו

ועי' שו"ת שמחת כהן (או"ח סי' קסד). ונלענ"ד, שספקו של הפמ"ג אינו עומד בפני כל האחרונים שצדדו שמותר לחלוב בעצמו ואינו צריך להביא פועל נכרי, כיון שזהו דבר האבד. ואף שברפתות בישובים דתיים המחזיקים נכרים נותנים להם לחלוב בשבת וביו"ט, וא"כ מדוע שלא ינהגו כן אף בחול המועד, נראה שאינם חייבים לעשות כן, ויכולים לחלוב ע"י אנשי הצוות מישראל העובד ברפתות. ובודאי בשאלה שלפנינו מותר להסתמך על מה שהבאנו לעיל ולחלוב ע"י אדם הנצרך להוצאות החג ובשכר.

### מסקנה

מותר לנצרך להוצאות החג לחלוב פרות בתשלום בחול המועד וק"ו ע"י מכונה חשמלית.

חלבן, ועיין אליה רבה בתרומת הדשן קנ"ג משמע הטעם דמעשה הדיוט ואין טורח. ועינתי שם, וי"ל הכי פירוש, דיש לחלק בין מלאכת חול המועד דלא אסרו מעשה הדיוט (ואלו) [ואילו] בט' באב אסרו, אלמא אין לדמות זה לזה. ומיהו חליבת פרות לאו הטעם הזה, אלא משום דבר האבד, וכמו שכתב הבית יוסף. די"ל טורח ומעשה אומן לחלוב יפה, וכדומה. ועיין סימן תקנ"ד במג"א כ"ה הביא הא דתרומת הדשן, ומשמע כמו שכתבנו. ודבר האבד שרי בט' באב ומ"מ כל שאפשר ע"י עכו"ם לאו אבד מקרי ואסור בעצמו, ומינה הוא הדין לחול המועד כה"ג אבד אם אפשר ע"י עכו"ם אין הכי נמי דאסור ע"י ישראל, ובסימן תקל"ח אי"ה יבואר. ולפי זה אם רוצה החלב לפרורי פת וכדומה י"ל אסור לחלוב כן, עיין סימן תק"ה, וצ"ע כעת".

## סימן טו

### חמר מדינה בתשעת הימים

#### א. גדר חמר מדינה

כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' עה): "בדבר המשקאות של מיני סאדע (סודה) אם יש להם דין חמר מדינה לקדש בשחר ולהבדיל עליהן, הנכון לע"ד דהן כמים בעלמא דאף ששותין אותם גם בסעודות החשובות ומכבדין בהם אבל הוא רק כשתיית מים לצמאון ולהתקרר בימים החמים ובשעה החם להם, והכבוד בהם

#### שאלה

האם ראוי ליטול להבדלה במוצאי שבת שחלה בתוך תשעת הימים 'חמר מדינה' או צריך להבדיל על יין (או מיץ ענבים) ולחזור אחר ילד שיודע למי מברכים אבל עדיין אינו שייך באבלות על החורבן<sup>1</sup>? (השאלה שייכת אף במי שצריך לאכול בתשעה באב שחל ביום ראשון, האם עדיף שיבדיל על חמר מדינה ולא על יין.)

1. ז"ל המשנה ברורה (סי' תקנא ס"ק ע): "אלא נותנים לתינוק – שהגיע לחינוך וישתה רוב הכוס ודוקא אם לא הגיע עדיין להתאבל על ירושלים ודוקא בזה שהוא מצוה אבל בלא מצוה אף שא"י להתאבל אסור בבשר ויין כשהוא בריא".

## חבל נחלתו

הוא ג"כ רק כשצריכין לזה וגם במים צוננין מכבדין כשצריכין להם. **וחשיבות משקה הוא שאין השתיה מחמת שצריכים להם לצמאם אלא שותים אותם אף בלא צורך לגופם אלא בשביל כבוד הסעודה וכבוד האורחים**, דאין שום אדם שותה יין וי"ש ושכר לצמא דע"ז שותין מים שיותר עדיפי אלא רק לכבוד בעלמא שותין אותן ואלו המינים נקראים בשם משקה וחמר מדינה".

"ואף המתירין לקדש ולהבדיל על טי (תה) מתוק עיין בעה"ש סימן ערב סעי' י"ד נראה שבטיי דרך העולם שמכבדין ושותים זה אף שאין צריכים כלל לשתות אלא מפני הכבוד ולכן מחשיבים זה למשקה אף שלכאורה הם מים ממש"...

עולה מדברי האג"מ שחמר מדינה הוא משקה הנשתה לשם כיבוד אורחים ולא להרות צימאון.

וכן דברי שו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' טז): "והכי ראיתי להגאון האדר"ת ז"ל בקונטרסו עובר אורח הנדפס בסו"ס ארחות חיים שם דמסתמך ובא על סיום דברי המהרש"ם בזה בלשון וצ"ע למעשה, וכותב וז"ל: ואולם שמעתי בשם גאונים רבים מדור שלפנינו ז"ל שהורו להבדיל על כוס טייא (תה) מתוקה או קאפפע (קפה) מתוקה, ואחד מגאוני הדור זצ"ל קיים כל ימיו כוס של ברכה בכוס של קאפפע, ונראה מדעתם דחמר מדינה נקרא **כל שהוא עשוי לכיבוד לאורחים** וכיו"ב וכמו שהוא גם טייא וקאפפע משא"כ חלב עכ"ל. הרי שאע"פ שמצד אחד מסתייג לגמרי הגאון האדר"ת ז"ל מהנטייה של הגאון המהרש"ם ז"ל להתיר להבדיל על חלב, [וכך סובר גם בשו"ת נטע שורק חאו"ח סי' ו' דאסור

להבדיל על חלב ע"ש]. הרי מאידך גיסא הצטרף בדעתו הגדולה אל אותה ההוראה שמעיד את אשר הורו גאונים רבים בדור שלפניו להתיר להבדיל על כוס קפה מתוק, וגם לרבות על כוס טייא מתוק. ועל כן אין שום ספק בדבר שאפשר בלב בטוח להסתמך על ההוראה הזאת מבלי כל חשש לשמא יש בזה משום ברכה לבטלה ח"ו. "אחד הוא הבעל הלכות קטנות בח"א סי' ט' שמנמק הטעם שלא לקדש על קפה מפני דאין לקדש אלא על **חמר מדינה דמרוי ומשכר** דומיא דיין עיי"ש. ובלבד דאין כל הכרח מדבריו שיסבור לנימוק זה גם בנוגע להבדלה... הנה כאמור אין זה במשמעות כלל מפשטות דברי הגמ' והשו"ע דאיתא שרק מים מוצא מכלל חמר מדינה, והב"י בטור או"ח סי' רע"ב כותב בהדיא דמשמע בגמ' דשכר שמבדילין עליו לאו דוקא של תמרים אלא הוא הדין משקה של שאר הפירות ע"ש, ומשקה של שאר הפירות הרי ג"כ אין משכרים [ומדברי ב"י אלה ראי' מפורשת שאפשר להבדיל גם על מיין ההדרים ומי תפוחים ואגסים אם הם משקה מדינה. וכפי שהובא ביביע אומר שם בשם ספר שו"ת שאילת משה שהעלה כן להלכה כיעו"ש] והחיי אדם כלל ח' סעי' י"ג מתיר בהדיא להבדיל אפי' על קוואס. והמ"ב בסי' רצ"ו סק"י שמפקפק בזה על הח"א הוא רק מכח זה, דלא חשיבי וכמו מים הוא, ובכל זאת מצטרף ג"כ למעשה להתיר להבדיל על זה בשנעשה משקה חשוב ועיקר שתייה (שתיית) ההמון הוא מהמשקה הזה כיעו"ש, וקפה שחור, וכן עם חלב או חלב לבד, ידוע לכל דמשקה חשוב הוא, וגם שתיית ההמון הוא מזה".

עליהם דמטעם זה גם היום הרבה בזמנינו שמקדשין בשחרית על י"ש משום דלרוב העולם חביב הי"ש קודם האכילה ואצלינו הוא חמר מדינה ויש שכתבו שלא לקדש על י"ש אא"כ במדינות שרוב שתיית ההמון הוא י"ש בכל יום [שם סק"ו] ושיהיה ביכולתו לשתות מלא לוגמיו בבת אחת [א"ר] ואצלינו כן הוא שאין שותין חזק כל כך והוא חמר מדינה".

והוסיף בסעיף יד שלכתחילה עדיף יין ורק מטעמי שכיחות או כשרות היו לוקחים שיכר (י"ש).

אולם לגבי הבדלה פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רצו ס"ב): "ואין מבדילין על הפת, אבל על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה וה"ה לשאר משקין, חוץ מן המים". ורמ"א הגיה: "וטוב יותר להבדיל על כוס פגום של יין, מעל שכר (אבודרהם). ונהגו להבדיל במוצאי פסח על שכר ולא על יין, משום דחביב עליו..."

וכתב בביאור הלכה (סי' רצו סעיף ב ד"ה אם הוא): "ואפילו לדעת הפוסקים המחמירין לעיל בסימן רע"ב ס"ט לענין קידוש לענין הבדלה כו"ע מודו דמבדילין וכדאיתא בגמרא להדיא דאמימר אבדיל על שכרא משום דחמר מדינה הוא. ומשמע מהרמ"א לעיל בסימן קפ"ב ס"ב בהג"ה דבמקום שהיין מצוי אף שהוא ביוקר מקרי מצוי ויבדיל על היין [דלא שרי שם אלא משום שא"א לקנות יין בכל סעודה לברך עליו] מיהו אם השכר חביב עליו יותר מן היין יכול לקדש על השכר וכדלקמיה בהג"ה..." ובמשנה ברורה (ס"ק ח) העיר: "על השכר מבדילין – אם אין לו יין, ואם יש לו יין הוא קודם לכל המשקין [או"ז] וחז"ל הפליגו ג"כ בגודל המצוה ואמרו המבדיל

עולה שגדר חמר מדינה הוא משקה הנשתה באירועים מיוחדים או בעת קבלת אורחים לשם כבודם, וא"כ שיכר או בירה מתאימים לחמר מדינה, וכן תה או קפה לפי רוב הפוסקים משמע שהם חמר מדינה.

(נלענ"ד שיש לחלק בין תרבויות שונות ובין מצבים כלכליים שונים, משקאות שציבור זה מגיש בסעודות מכובדות יכול להחשב חמר מדינה, ואצל ציבור אחר המשקה לא יחשב כחשוב ולא ישתה בעת אירועים מיוחדים.)

### ב. יין וחמר מדינה – מה עדיף להבדלה?

כתב הט"ז (או"ח סי' רעב ס"ק ו) לגבי קידוש: "טוב לקדש על השכר. אבל במקום שייין מצוי ודאי יברך על היין אפילו ביום אלא דמ"מ אם היין ביוקר כגון במדינות אלו אין מהדרין אחר יין כיון שאין חיוב גמור כמו שיש חיוב בלילה וסגי בכך, ומש"ה לא נהגו אפ"י הגדולים במדינתנו לברך על היין ביום, ומי שמברך גם ביום על היין ודאי עושה מן המובחר כנ"ל". וכן כתב בערוך השולחן (או"ח סי' רעב סי"ג):

"אך מה שכתבו דכשיש יין בעיר לא יקדש על הפת דוודאי יין מצוה מן המובחר גם בלילה גם ביום מיהו גם גדולי הדור נהגו בשחרית לברך אשכר [עב"ח ומג"א שהמהרש"ל והר"ר שכנא עשו כן והיה להם יין ע"ש] וטרחו המפרשים ליתן טעם בזה יש מי שכתב שרצו לפטור המשקין שבתוך הסעודה [ב"ח] ויש מי שכתב מפני שהיין ביוקר [ט"ז סק"ו] ויש מי שכתב משום דבמדינתנו הוי שכר חמר מדינה [מג"א סק"ט] או אולי היה השכר חביב

## חבל נחלתו

לשתותו, ולא יבדיל על שאר משקין חמר מדינה".

**"ובשעת הדחק כשאין מי שישתה היין, ואין באפשרותו לשתות בעצמו היין,** משומנו או מזיקו, או כשאין בידו להשיג יין להבדלה, או אלו אשר מסורת בידם לסמוך על המקילין הנ"ל, רשאים להבדיל על 'חמר מדינה', ויעדיפו לקחת משקה לפי הסדר דלהלן".

"א. שיכר (בירה לבנה או שחורה) או יי"ש וליקר לסוגיו. ב. תה או קפה ממותק. ג. מיצי פירות טבעיים לסוגיהן. ד. כוס חלב".  
"ולענין שאר משקין הנפוצים כהיום, שעיקרן מים עם תערובת צבע מאכל וסוכר וכדו', הרי זה בכלל משהו קווא"ס ובארש"ט אשר דן עליהם המשנ"ב הכא (סק"ט), והכרעת הפוסקים שאין להבדיל עליהם, דלא כהחיי אדם".

נראה עפ"י סיכומו, שלכתחילה אין לעשות הבדלה על שיכר (בירה וכדו') ועם זאת אם מחמת הדוחק אינו יכול להבדיל על יין או מיץ ענבים – יבדיל על חמר מדינה לפי הסדר שכתב.

### ג. הבדלה בתשעת הימים

לגבי מוצאי שבת בתשעת הימים כתב בשולחן ערוך (סי' תקנא ס"ו):  
"ומותר לשתות יין הבדלה וברכת המזון".  
ורמ"א הגיה: "ונוהגין להחמיר שלא לשתות יין בברכת המזון ולא בהבדלה (תשובת מהרי"ל סי' ט"ו), אלא נותנים לתינוק; ובמקום דליכא תינוק, מותר בעצמו לשתות הבדלה".

אולם בערוך השולחן (אר"ח סי' תקנא סע' כו) כתב לגבי הבדלה בתשעת הימים: "אך

על היין או שומע מאחרים שמבדילין הקדוש ברוך הוא קוראהו קדוש ועושהו סגולה שנאמר והייתם לי סגלה מכל העמים ואומר ואבדיל אתכם מן העמים [טור]".

וסיכם בפסקי תשובות (אר"ח סי' רצו ס"ב):

"שו"ע: אבל על השיכר מבדילין אם הוא חמר מדינה. והנה, בסימן ער"ב (סעי' ט') לענין קידוש הגביל המחבר ההיתר רק במקום שאין יין מצוי, וכאן סתם הדברים בלא הגבלה, כי הבדלה קיל טפי מקידוש, דקידוש מעיקרא דדינא תקנוהו על הכוס, משא"כ הבדלה מצינו בגמ' (ברכות ל"ג א) שכשהענו תקנוהו בתפילה וכשחזרו והעשירו תקנוהו על הכוס".

"ואכן בספרי גדולי הדורות מצינו רבים שהתירו ונהגו לכתחילה להבדיל על שיכר (בירה לבנה או שחורה), אם חביב או נוח להם משקה זה יותר מן היין, ואפילו יין מצוי בביתם, והגם שלענין קידוש לא התירו הדבר כשמצוי יין".

"אמנם, אם כי המקיל יש לו על מי לסמוך, וכאמור, למעשה ראוי מאד שלא להקל בכך, אלא להבדיל רק על יין (או מיץ ענבים), ואפילו במוצאי פסח, כי בזמננו שהיין מצוי בכל אתר ואתר סבירא להו לכמה מגדולי הפוסקים שאין כלל דין 'חמר מדינה' על כל שאר משקה, חשובים ונפוצים כמה שיהיו, ואפילו חביבים עליו מאד, וזאת זולת ההידור הגדול וההפלגה של חז"ל בגודל המצוה להבדיל על יין בדווקא, וגם על פי תורת הקבלה הדבר נחוץ ביותר".

"ואפילו לא יוכל לשתות הכוס בעצמו, ואפילו לא טעימה בעלמא, עדיף שיבדיל על יין ויתנהו לאחר (היוצא ממנו ידי חובתו)

ולא חמר מדינה אף בתשעת הימים, מצד תורת הנסתר.

בקובץ מבקשי תורה (ז' תשנ"ג עמ' רט-רי) מביאים שני מכתבי שאלה של הגר"ח קנייבסקי לחותנו הגר"ש אלישיב ותורף שאלותיו האם חולה שאוכל בת"ב שאחר השבת צריך להבדיל וא"כ על איזה משקה והגר"ש אלישיב עונה לו שחייב להבדיל ואף מי שיכול להתענות עד חצי היום מותר להבדיל כבר בתחילת היום ולאכול מפני שבמקום חולי לא גזרו חכמים. וכתב שמי שקשה לו או אסור מבחינה רפואית לשתות יין מבדיל על חמר מדינה "וכנראה המנהג מבוסס על מש"כ בביאור הלכה סי' רע"ב דבהבדלה דעת הרמב"ם דאם רוב שתיית המדינה הוא שכר מקרי חמר מדינה אפילו יש ג"כ יין, העובדה היא דבדרך כלל לא משתמשים ביין אלא בקידוש והבדלה וכיוצא בו אבל בכל מסיבות החתונות לא מגישים לקהל יין". עכ"ל הרב אלישיב.

על כך חוזר ושואל הרב קנייבסקי על מה יבדילו בבני ברק שלפי הוראת החזו"א אין חמר מדינה בימינו, והרב אלישיב התיר לו להבדיל על יין מגתו, ונראה שהוא קרוב למיץ ענבים ואינו חריף. ובקונטרס 'קרא עלי מועד' (לרב יוסף דב ספטימוס, עמ' סח) הביא בהערות בשם הגר"ש ואזנר זצ"ל והגר"ש אלישיב שחולה יבדיל על חמר מדינה כגון בירה, ולנהגים עפ"י החזו"א יבדילו על מיץ ענבים שמדינא אינו אסור אף בסעודה מפסקת שאינו נחשב ליין.

בהבדלה יש נוהגין לשתות ואנחנו אין שותים, ועושים הבדלה על השכר".

ובפסקי תשובות (או"ח סי' תקנא סע' לה) כתב:

"ויש מי שאומר שבמקום שאין קטן (או שאין קטן שיכול לשתות רוב כוס) יעשו הבדלה על שיכר (ערוה"ש), אבל שאר פוסקים סתמו דלא כן אלא יש לעשות הבדלה על יין ולשתותו (וכסתימת דברי הרמ"א, וכ"ה בהדיא בשו"ת שלמת חיים להגר"ח זוננפלד ח"א סי' פ"ד דא"צ להדר אחר שיכר, ובאורחות רבנו ח"ב עמ' קל"ה בשם החזו"א זצ"ל כשלא היה קטן היה שותה מעט מהיין ונותן לגדול לשתות רוב (הכוס)".

ואחרי בקשת המחילה, איני יודע מי הם רוב הפוסקים עליהם נסמך. הגר"ח זוננפלד חי בתקופה שהשיכר היה מצוי עוד פחות מן היין בירושלים (ולכן כתב שא"צ לחזר אחריו אע"פ שיטעם יין בתשעת הימים). והחזו"א, כל יוצאי בני ברק מביאים בשמו שאין בימינו חמר מדינה, וממילא אינו יכול לסמוך על חמר מדינה (ועי' להלן דו"ד שבין הגר"ח קנייבסקי שליט"א והגר"ש אלישיב [חותנו] ז"ל).

במעדני שלמה (בין המצרים עמ' נט) כתב שעדיף להבדיל על חמר מדינה בתשעת הימים. וכן מי שצריך להבדיל בתשעה באב כגון שהתענית נדחית משבת ליום ראשון והוא חייב לאכול או לשתות יבדיל על חמר מדינה. ובהערה הביא בשם החזו"א שלא להבדיל על חמר מדינה.

בפרדס חב"ד 12 (עמ' 143) כתוב שהרמ"מ שניאורסון היה מקפיד על יין

## חבל נחלתו

### מסקנה

לפי הספרדים יבדיל על יין וישתה בעצמו, ולפי האשכנזים מי שאינו יכול להבדיל בתשעת הימים על ידי שתיית קטן את היין, יבדיל על חמר מדינה ולנוהגים כחזו"א יבדיל על מיץ ענבים<sup>2</sup>.

### סימן טז

## סימני ראש השנה

### שאלה

בראש השנה אנו אוכלים מיני ירקות ואומרים עליהם ברכות לעצמנו, מה התועלת בכך, והאם ה'סימנים' פועלים או שהם רק לעידוד עצמי?

### תשובה

א. נאמר בהוריות (יב ע"א וכן בכריתות ה ע"ב): "ת"ר: אין מושחים את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותם, שנא': ויאמר המלך להם קחו עמכם את עבדי אדוניכם [וגו'] והורדתם אותנו אל גיחון. אמר רבי אמי: האי מאן דבעי לידע אי מסיק שתיה אי לא, ניתלי שרגא בעשרה יומי דבין ראש השנה ליום הכפורים בביתא דלא נשיב זיקא, אי משיך נהוריה נידע דמסיק שתיה. ומאן דבעי למיעבד בעיסקא, ובעי למידע אי מצלח אי לא מצלח, לירבי תרנגולא, אי שמין ושפר מצלח. האי מאן דבעי למיפק [לאורחא], ובעי למידע אי

חזר ואתי לביתא אי לא, ניקום בביתא דחברא, אי חזי בבואה דבבואה לידע דהדר ואתי לביתא. ולא מלתא היא, דלמא חלשא דעתיה ומיתרע מזליה. אמר אביי, השתא דאמרת: סימנא מילתא היא, [לעולם] יהא רגיל למיחזי<sup>1</sup> בריש שתא קרא ורוביא, כרתי וסילקא ותמרי. (רש"י:

דהני גדלי לעגל טפי משאר ירקות קרא דלעת רוביא תלתן). אמר להו רב משרשיא לבריה: כי בעיתו מיעל ומיגמרי קמי רבייכו, גרסו מתניתא ועלו לקמי רבייכו, וכי יתביתו קמיה חזו לפומיה, דכתיב: והיו עיניך רואות את מוריך, וכי גרסיתו – גרסו על נהרא דמיא, דכי היכי דמשכן מיא משכן שמעתתייכו, ותיבו אקילקלי דמתא מחסיא ולא תיבו אפדני דפומבדיתא, טב גלדנא סריא [דמתא מחסיא למיכל] מכותחא דרמי כיפי".

הסימנים להצלחת מעשים אינם נוחש שהרי הוא לא תולה בהם את עשייתו (עי'

2. הערת הר"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אדמו"ר זללה"ה (=הגרש"ז אורבאך) בתשעת הימים היה מבדיל על יין ושותה בעצמו כי אמר שקשה למצא קטן שממלא שלשה תנאים: יכול לשתות רוב כוס (או מלא לוגמיו) והגיע לחינוך ברכה, ולא הגיע לחינוך להתאבל על ירושלים. למי שנאלץ להבדיל בתשעה באב הורה אדמו"ר זללה"ה שיבדיל על חמר מדינה.

1. כך הגירסא ויש גורסים למיכל.



ראש השנה ד"ה גרסינן בפרק: "ובתשובת הגאונים כתוב וכן מנהג כל החכמים שמקריבין לפנייהן בראש השנה טנא שיש בו דלועין ופול המצרי כרישין ושלקות ותמרים ומניחין ידיהן על כל אחד מהן ומוציאין משמותם סימן טוב ואומרים על דלעת קרא יקרע גזר דיננו. ועל הפול רוביא ירבו זכיותנו ועל הכרתי יכרתו שונאינו. ועל התרדים סלקא יסלקו עונותינו. ועל התמרים יתמו עונותינו. ומוסיפין עוד רמון ואומרים עליו נרבה זכיות כרמון. ויש אומרה בלשון יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שיקראו לפניך זכיותינו ושיקרע גזר דיננו. יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שיתרבו זכיותינו וכן כולם. ויש נוהגין לאכול ראש כבש ודגים ומיני מתיקה ע"ש (עי' דברים כה, יג) והיית לראש ולא לזנב. ודגים לפרות ולרבות כדגים ואין מבשלים בחומץ וה"ר מרוטנברג היה רגיל לאכול ראש איל זכר לאילו של יצחק".

**מדברי הגאונים נראה שהסימנים הם ברכה לעצמנו ותפילה על כך, הם אינם מרחיבים מה צד הברכה בכך.**

ד. בספר דף על הדף (הוריות יב ע"א)

**הביא כמה מדעות ראשונים ואחרונים:**

בתחילה מביא מהמרדכי ביומא (רמד

תשכ"ג) את תשובת הגאונים, ומוסיף:

"וכתב הגר"ש קלוגר ז"ל בהגהות חכמת שלמה (או"ח סי' תקפ"ג ס"ק א'): הנה הטעם מ"ש בש"ס ובש"ע לאכול דברים טובים ומתוקים **אין הכוונה דרך תפלה, דאין מקום לתפלה בשעת אכילה**, רק זה הוי **לבטחון ואמונה**, כי מראה שהוא מאמין ובוטח שכן יהיה, ובפרט לפמשי"כ בדרושים

בסימן כה) אולם יש בהם הנחת סימן לעצמו דבר הקרוב לניחוש, וכמו בניחוש השאלה היא מה אנו פועלים על ידי סימנים אלו: האם זו תפילה או בקשה מהקב"ה ואם כן מה עניין הסימן וכי אי אפשר לבקש עלינו ללא הסימן שרואים או אוכלים אותו.

ב. הסימנים בראש השנה קדומים מאד, הם מובאים כאמור בש"ס ומביא האור זרוע (ח"ב הל' ר"ה סי' רנז): "בתשובות הגאונים שחקתם שאנו נוחשין נחישות שאנו רגילין ליקח ראשי כבשים בר"ה ואוכלים דבש וכל מיני מתיק' ואוכלים טיסני עם בשר שמן ואוכלים רוביא שהוא פול המצרי וכתתי ואנו שוחטים תרנגולת בערב יום הכיפורים כמספר בני הבית וזה הניחוש טוב הוא ורובו מיסוד המקרא והגדות. על ראשי כבשים שאנו אוכלים כדי שיזכרנו הקדוש ברוך הוא לטובה וישימנו לראש ולא לזנב, ומה שאנו אוכלים טיסני ושותים דבש וכל מיני דבר מתוק כדי שתהא השנה הבאה עלינו שמינה ומתוקה, וכן כתוב בספר עזרא אכלו משמנים ושתו ממתקים. רוביא אנו אוכלין כדי שירבה נכסינו כרוביא זו וכתתי אנו אוכלים כדי שיכרתו שונאינו. ומורי רבי' אב"י העזרי הביא מפ"ק דכריתות ופרק בתרא דהוריות דאמר אביי השתא דאמרת סימנא מילתא היא היא רגיל אינש למיכל בריש שתא קרא ורוביא וכתתי וסילקי. ותמרי. ואנו רגילין לאכול ראש של איל ודבש חי ומטבילין הראש בדבש כדי שיזכור לנו איל של יצחק ודבש כדי שתהא השנה הבאה עלינו שמינה ומתוקה". (וע"ע בתשובה המלאה בראב"ה (ח"ב סי' תקמז ד"ה מצאתי בתשובת). ג. וכך כתב בספר אבודרהם (סדר תפלת

## חבל נחלתו

דבר"ה יהיה אדם משמח ואומר כל מה שעשה הוא יתברך לטובה, ובזה יהיה נהפך באמת לטובה... ולכן מה"ט תקנו לאכול מאכלים טובים ומתוקים ולומר עליהם כן כדי שאם ח"ו נגזר להיפך יהיה נהפך ע"י אמירה זו לטובה וכו', עכ"ד."

"ובקובץ אור ישראל (שנה י"ד קו' א' ע' רכ"ג בהג"ה) מציינים על הנ"ל: ועד"ז כתב בספר צדה לדרך (לרבנו אשר ב"ר שמואל מלוניל מאמר ד כלל ה), וז"ל: ...ולפי שאנו נשענין ובוחנין על הכפרה מתוך התשובה, באה המצוה שנשמח בר"ה כמו שבאה בקבלה בעזרא לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו', ושנגיל במצוותיו ושנזכרו מתוך השמחה, ולכן אמרו חז"ל שנהגו לשום על השולחן סלקי תמרי רוביא... וזה שלא כדרך נחושי הסכלים, אלא שהטבע משלים כוונת היום, צריך שיהא זה על שולחנו ויחשוב עליהם בדרך השיתוף סלקי יסתלק עונותינו תמרי יתמו חטאתינו וכו', עכ"ד. וצ"ב קצת בבאור כוונתו במש"כ 'שהטבע משלים כוונת היום, ודוק'."

**משמע שאמירתו מלמדת על בטחונו בקב"ה, ולכן חשיבות האמירה היא יותר מהסימן עצמו.**

**מוסיף בס' דף על הדף:** "אכן המאירי (כאן) דרך אחרת יש לו בהבנת ענין ה'סימנים', וז"ל: הרבה דברים הותרו לפעמים שהם דומים לנחש ולא מדרך נחש חלילה אלא דרך סימן **לעורר בו לבבו להנהגה טובה**, והוא שאמרו ליתן על שולחנו בליל ראש השנה קרקס"ת [ר"ת] קרא רוביא כרתי סלקא תמרי שהם ענינם מהם שגדלים מהר ומהם שגדלותם עולה הרבה, וכדי שלא ליכשל בהם לעשות דרך נחש תקנו לומר עליהם דברים המעוררים

לתשובה, והוא שאומרים בקרא יקראו זכיותינו, וברוביא ירבו צדקותינו, ובכרתי יכרתו שונאינו ר"ל שונאי הנפש והם העונות, ובסלקא יסתלקו עונינו, ובתמרי יתמו חטאינו וכיוצא באלו... וידוע שכל זה אינו אלא הערה שאין הדבר תלוי באמירה לבד רק בתשובה ומעשים טובים וכו', עכ"ד."

**לפי המאירי הסימנים הם לעורר להנהגה טובה, כדברי החינוך (מצוה ז) שאחרי המעשים ילכו הלבבות, ולכן אין בסימנים עצמם ענין מיוחד, והאמירה בהם היא העיקר, והם מעוררים את האדם לאמונה ברבש"ע ולשוב בתשובה.**

**ה. אמנם המהר"ל כתב שיש בזה מעין סימן להצלחה, וז"ל בבאר הגולה (באר השני פרק ז):**

"בפרק ג' דהוריות (יב א), אמר אביי, השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל למיכל בריש שתא קרא ורוביא כרתי וסלקא ותמרי. גם דבר זה מצאתי שהם תמהים, מפני שנראה להם שהם ניחוש. ודבר זה אינו, שאם כן יהיה מעשה אלישע ומעשה ירמיה ענין ניחוש. וזה שירמיה ציוה לברוך בן נריה (ר' ירמיה נא, סג - סד) "והיה בכלותך לקרוא את דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל וגו'". וכן ענין אלישע בהניח זרועו על הקשת, "ויאמר אלישע ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם" (מ"ב יג, יז). ונאמר שם (שם פסוק יט) "ויקצוף איש האלקים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית ארם. עד כלה ועתה שלש פעמים תכה ארם". ולא היה ענין אלישע וירמיה חס ושלוש ניחוש".

ו. עוד כתב בחידושי אגדות (למהר"ל הוריות יב ע"א) והרחיב:  
 "אין מושחין את המלכים. יש בני אדם מתמיהים על זה, ומכ"ש מן האומות ששואלין על זה, כי נראה שהוא כעין ניחוש. ואין זה ניחוש, כי הרבה דברי תלים במקום, כי הכל כאשר המקבל מוכן ולפיכך כאשר מוכן המקום שיקבל המקבל אז מקבל הדבר הטוב, וכן אם המקום רע אין מקבל המקבל דבר טוב. ולפיכך אמר שאין מושחים [את] המלכים אלא על המעיין שזה המקום מוכן לקבל המשך, שהרי המים מושכין וכן תמשך מלכותו. וכן מה שאמר מי שבא לידע אי מסיק שתא אי לא מסיק שתא וכו', הסימן שנעשה אל האדם הוא קרוב אל הדבר, כי מי שהוא קרוב אל ההצלחה נראה בו סימן הצלחה, וכן להפך, ומי שהוא [קרוב] אל החיים נעשה בו סימן של חיים, ולפיכך הנר שהוא דומה אל הנשמה אי משיך נהוריה סימן לו שהוא חי, ואי לא משיך נהוריה הוי סימן אל הרע. וכן מה שאמר מאן דבעי למיעבד וכו', כי התרנגול הוא זריז והוא נקרא גבר, וכל עסק צריך זרוז ולכך סימנא כמו זה מלתא היא, ודבר זה יש לך להבין כי התרנגול הוא ראוי לסימן זה ביותר. וכן מה שאמר (דבית) בביתא דחברא אי חזי בבואה דבבואה, כלומר כי בביתו אין נקרא שהוא על הדרך, אבל בבית חבריה נקרא שהוא על הדרך, ואי חזי בבואה דבבואה מורה כי יש שמירה וצל עליו, ואם לאו סר צלו מעליו ולא ילך באותה שעה. ומי שאין נותן מקום ולא יאמין לדבר זה, רק שענין האדם נוהג על פי הטבע, דבר זה סכלות, כי [ראוי] האדם

"והנה דבר זה הוא סימן ואות להיות נגמר הדבר. ודבר זה ביאר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל, המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה. וכתב בפרשת לך לך (בראשית יב, ו), וזה לשונו; ודע, כל גזירת עליונים, כאשר תצא הגזירה אל פעל הדמיון תהיה הגזירה מקיימת על כל פנים. ולכך יעשו הנביאים מעשה בנבואתם, כמאמר ירמיה לברוך "והיה בכלותך וגו'", וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת, "ויאמר אלישע ירה וגו'". ולפיכך החזיק הקדוש ברוך הוא לאברהם בארץ, ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו, והבן זה היטב. עד כאן לשון הרב הגדול. ודברים אלו הם ברורים. ומעתה תדע להבין דברים אלו, כי הדבר הזה הוא חכמה נפלאה, לעשות לגזירה עליונה דמיון וסימן למטה, כדי שתצא לפעל הטוב, ותהי מקוימת הגזירה לטוב, לכך ראוי לעשות סימן ודמיון, כמו שתמצא שעשו הנביאים. וזהו ענין הדמיון למכילי בריש שתא דברים שיש בהם סימן טוב, כדי שתצא הגזירה לפעל, ואז תהיה הגזירה הטובה מתקיימת. ואין בזה ניחוש, רק הוא הכנה שתצא הגזירה לטובה. והיינו דאמר 'השתא דאמרת סימנא מילתא', כי הוא מילתא לענין זה שעל ידי סימן תצא הגזירה לפעל הטוב. ודברים אלו נעימים ויקרים מפז, וכל חפצים לא ישוו בהם".  
 עולה מדבריו שהסימנים הם הגורמים להוצאה לפועל של מה מה שמסומן בהם ופחות האמירה. ועוד נראה שדוקא דברים אלו כמו הפעולה של הנביא שאיננה בכל דבר אלא דוקא בפעולה מסוימת שדרכה יוצאת לפועל הגזירה.

## חבל נחלתו

לאברהם שנאמר עליו (יהושע י"ד) האדם הגדול בענקים. רביא הוא סימן ליצחק שאליו נאמר (בראשית כ"ו) והרביתי את זרעך, כי מן מדת יצחק הברכה באה לעולם. ולכך דרשו במדרש (פסחי קי"ז ב') ואעשך לגוי גדול שאומרים אלקי אברהם ואברכך זה שאומרים אלקי יצחק, כי אברהם ברכתו הגדולה, ויצחק ממדתו הברכה לעולם, ולכך אמרו ואברכך זה שאומרים אלקי יצחק. והנה שתי אלו ברכות הם באיכות ובכמות, ברכת הגדלות היא באיכות וברכת הרבייה היא בכמות. וכרתי הוא כנגד מדת יעקב שעליו נאמר (בראשית ל"ב) כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל, שזה היה מדת יעקב שהיה גובר על שונאיו ושונאיו לא יוכלו לו מצד ברכתו העליונה. ותמרי הם הצדיקים שנאמר (תהלים צ"ב) צדיק כתמר יפרח וגומר. וסלקי הם בעלי תשובה שסלק חטאם, ומדריגתם גדולה שבמקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד, וזכות אלו יהי מגין עלינו בדין. אבל במרדכי לא גרס רק קרא רביא כרתי, וגרסא זאת נראה נכונה לפי שאלו שלשה הם מורים על סימן טוב והיו גם כן באבות העולם וזכותם יעמוד לנו בדין הם ברכות כוללות הכל כמו שפרשנו ואין להאריך".

ז. וכך באר המאור ושמש (דברים רמז יום ב' של סוכות ד"ה אמנם יראה): "אמנם יראה לרמוז בזה, כי הנה אבינו יצחק לא נעלם ממנו כי יעקב ראוי יותר לברכה מעשו; ואולם יצחק אבינו היתה מדתו מדת גבורה ודין, וידע בנפשו כי הגם שיברך לעשו – לא תחול הברכה כי אם בדין, ובאם לא יזכה – לא תעשה פרי, ועל אופן זה שם מגמת פניו בברכתו

בפרט שיהיה הנהגתו לא כמו בהמה שאין מזל לבהמה, רק הנהגת הבהמה טבעית והנהגת האדם היא רוחנית כי יש לו מזל. וכיון שיש לו מזל, המזל נראה ע"י סימן, וכך מועיל סימן שעושה למטה שיהיה דבק האדם בטוב למעלה, שאין הנהגת האדם כמו הבהמה שאין לה כח ומזל למעלה".

"ולכך אמר השתא דאמרת סימנא מלתא היא יהא הגיל (למחוי) [למיכל] וכו' כי אלו דברים: קרא הוא גדול מאוד וסימן הוא שיגדל, ורביא הוא בבנים, כרתי שיכרית שונאיו אשר הם צורריו, תמרי שנאמר צדיק כתמר יפרח, סלקי שישלק ממנו הש"י החטאים לכך הם אלו (שלשה) [חמשה] הם סימן טוב מתחבר אליהם ע"י אכילה, שאין יותר חבור אל דבר כמו האכילה ויהיו אליו לטובה. ואין דבר זה דבר קטן כי כבר האריך הרמב"ן ז"ל בפרשת לך לך כי גם הנביאים היו עושים סימנים שיהיה הסימן לטוב להם כמו שהאריך הרמב"ן ז"ל שם, לכך יסתם פיהם של דוברי שקר המדברים על צדיקים עתק שחושבים דבר זה כמו ניחוש, ואין הדבר כן רק שהוא סימן טוב בשעה שראוי אל זה וכמו שאמרו ז"ל סימנא מילתא היא".

**מתבאר מדבריו שדוקא בסימנים אלו יש סימן לעתיד ולא בדברים אחרים. והוא מוסיף דברים נוספים בענין הסימנים:**

"ואני אומר כי אלו דברים נזכרו בהם זכות אבות, כי כך אמרו ז"ל במדרש (ויק"ר פכ"ט) מלמדך להועיל אמר הקדוש ברוך הוא תהיו מזכירין לפני זכות אבות בר"ה שהוא יום הדין ותהיו נצולים מן הדין. ולכך יהיו לפניו אלו דברים שהם סימן טוב, והמעלה שהיה לאבות נזכר בזה, ובזה יהיה ניצול מן הדין. והנה קרא פרי גדול מאוד וזהו סימן

## חבל נחלתו

השנה דברים מתוקים. ויצחק אבינו, להיות כי מדתו היא גבורה – אהב גם כן מאכלים עזים וחרפים המעוררין מדתו, ולכן צוה להביא לו מאכלים ההם כדי להמשיך הברכה מסטרא דגבורה.”

מתבאר מדברי המאור ושמשי שחז”ל תקנו לאכול פירות אלה דוקא, מפני שיש להם השפעה מיוחדת עפ”י מהות היום של ראש השנה.

לפקוד על עשו בדין הקשה. ולזה אמר שיעשה מטעמים כאשר אהב. כי הנה אמרו חז”ל (הוריות יב א) סימנא מילתא, וליכל אינש בריש שתא קרא ורוביא סילקי ותמרי. וחז”ל האחרונים, מנעו ממנו לבל נאכל דברים חמוצים בראש השנה; והטעם, כי המושכת הברכה הוא לפי ענין הוראת המאכל ההוא, ודברים מתוקים – הם ממדת החסד, והחמוצים והחרפים הם ממדת גבורה, ולזה אנו אוכלים בראש

### סימן יז

## חיוב קידוש בשותה קפה אחרי שחרית ולפני התקיעות

### שאלה

האם השותה קפה או תה בראש השנה אחר שחרית ולפני התקיעות חייב בקידוש ובסעודה, או שיכול לשתות ללא קידוש?

### תשובה

א. בישוב קטן שני מניינים ספרדיים בימי ראש השנה. האחד מתפלל בהנץ והשני מתחיל בערך בשבע. לקריאת התורה תקיעות ומוסף מצטרפים שני המניינים לתפילה יחדיו, ולכן למניין ותיקין הפסקה בין שחרית לקה”ת ולתקיעות.

המתפללים בהנץ שאלו האם מותר להם לשתות קפה (או תה) **ללא קידוש** כדי להתחזק, בזמן שהם ממתינים למנין המאוחר, או שחייבים קידוש ואכילה לפני התקיעות.

ב. רצון המתפללים הוא שלא להתחייב בקידוש כיון שהקידוש צריך להיות במקום

סעודה והם אינם רוצים לאכול לפני התקיעות. (בנושא אכילה לפני קיום מצוה עסקתי בחלק ד סימן ב). המצב הנוכחי שהם לפני תקיעות מחד ומאידך רוצים להתחזק בשתיית משקה מעורר ומחזק, מעלה ביתר חומרה את השאלה האם ניתן לשתות לאחר שחרית ללא קידוש.

ג. לגבי קידוש היום בימים טובים לא נאמרו הלכות מיוחדות ונראה שדינו כקידוש היום בשבת. לגבי שבת פסק בשולחן ערוך (או”ח סי’ רפט ס”א):

”יהיה שלחנו ערוך ומטה מוצעת יפה ומפה פרוסה כמו בסעודת הלילה, ויברך על היין בפה”ג והוא נקרא קידושא רבא. ואחר כך יטול ידיו (וע”ל סי’ רע”א סעיף י”ב בהג”ה) ויבצע על לחם משנה כמו בלילה ויסעוד, וגם זה הקידוש צריך שיהיה במקום סעודה **ושלא יטעום קודם לו כלום כמו בקידוש הלילה**. ומיהו לשתות מים בבוקר קודם תפלה מותר, מפני שעדיין לא חל עליו

## חבל נחלתו

### חובת קידוש

מדברי השו"ע עולה שאסור לשתות אפילו מים, לאחר תפילת שחרית ללא קידוש, וקידוש זה מצריך סעודה עמו.

ד. בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' רפט ס"ב) הסביר את מהותו של קידוש היום: "ותקנו חכמים לקדש על היין קודם סעודת שחרית כמו קודם סעודת הלילה, לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה ואם לא יקדש ביום על היין יהא כבוד לילה עודף על כבוד יום. מכל מקום לא תקנו לברך ברכת הקידוש שברך בלילה אלא די בברכת בורא פרי הגפן שיברך על היין כדי שיהא היכר בזה שקידוש זה אינו אלא מדברי סופרים. ומכל מקום גם זה הקידוש צריך שיהיה במקום סעודה **ושלא יטעום כלום קודם לו כמו בקידוש הלילה** אך מותר לשתות מים קודם תפלת השחר מפני שעדיין לא חל עליו חובת קידוש. **ויש אומרים שמוותר לטעום קודם קידוש שבים הואיל ועיקרו אינו אלא מדברי סופרים לא החמירו בו כל כך, ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק**, כגון שאין לו יין ולא שאר משקה חמר מדינה אפילו אם גם פת אין לו יכול לאכול שאר מאכלים קודם קידוש זה, אף אם מצפה שיביאו לו אחר זמן על מה לקדש אין צריך להמתין".

עולה מדברי הגרש"ז מלאדי שאין ברכה של קידוש בשחרית אלא אך ברכת הגפן (והפסוקים שאומרים אינם קידוש אלא מעין הכנה למצוה). ומסכים עם השו"ע בפרטי ההלכה, אמנם מביא דעה נוספת שכיון שכל קידוש זה אינו אלא מדרבנן מותר לטעום לפניו, ומתיר לסמוך על דעה זו בשעת הדחק כאשר אין לו יין לקידוש. לפי הבנתו במקרה שלפנינו ניתן לסמוך

על דעה זו ולשתות ללא קידוש לפניו מן הטעם שהביא הגרש"ז מלאדי ומטעמים נוספים שיבוררו להלן.

ה. מקור המחלוקת אותה מביא הגרש"ז הוא בפסיקת הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"י): "מי שנתכוין לקדש על היין בלילי שבת ושכח ונטל ידיו קודם שיקדש הרי זה מקדש על הפת ואינו מקדש על היין אחר שנטל ידיו לסעודה, ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא רבא, מברך בורא פרי הגפן בלבד ושותה ואחר כך יטול ידיו ויסעוד, ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש, וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה".

על הרמב"ם השיג הראב"ד: "א"א בחיי ראשי אם מסברא אמרה לא סבר מימינו סברא פחותה מזו **ולפי שקראוהו קדושא רבא יצא לו**, ואינה כלום, שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום ואילו בא לקדש ביום על הפת מי לא מקדש ותחשב המוציא במקום ברכת היין ויאכל, וכשדרשו (פסחים קו) אין לי אלא בלילה ביום מנין אסמכתא היא דעיקר קידושא בלילה כתיב מדכתיב את יום ולא כתיב ביום א"נ דאי לא קדיש בלילה קאמר". מתבאר מדבריו שאין חשיבות קידוש היום כקידוש הערב וממילא מותר לשתות ולאכול אף ללא קידוש.

את שתי השיטות מביא הר"ן (על הרי"ף, פסחים כב ע"א): "אין לי אלא בלילה ביום מנין. משמע ליה דהך דרשא אסמכתא בעלמא היא דאי קידושא דיממא דאורייתא היכי לא אמרינן ביה אלא בורא פרי הגפן ותו לא והלא ברכה זו ברכת הנהנין היא ולא מעין קידושא היא אלא קידושא

פעם אחת ולא מצינו לקדוש ב"ד ללילה וליום אלא שהחכמים תקנו לקבוע סעודתו על היין ומסמכי ל' אקרא אבל מדרבנן הוא, **הילכך מותר לטעום**".

מהר"ם חלאווה לא תלה זאת באין לו יין וכד' אלא שמותר לטעום לפני קידוש היום בשבת וביו"ט. ותוספות רי"ד (פסחים שם מהת"ל) הכריע לאיסור כרמב"ם.

באורחות חיים (ח"א הלכות קדוש היום אות ד) מביא שאף בעל המאור כתב כראב"ד. וז"ל: "ואסור לטעום כלום קודם קדוש בין בלילה בין ביום אלא מים לפי דעת הרמב"ם ז"ל ולדעת שאר הפוסקים אסור אפי' מים. שכח ואכל ושתה קודם שיקדש מקדש אח"כ. והר"ז ז"ל כתב **דקדושה דימא דרבנן ואי טעים מידי מקמיה לית לן בה**".

ואף הרז"ה לא סייג זאת באין לו יין אלא שמותרת טעימה לפני קידוש היום.

ז. בשולחן ערוך (או"ח סי' רפט ס"ב) ביחס לקידוש של שחרית פסק: "במקום שאין יין מצוי הוי שכר ושאר משקין, חוץ מן המים, חמר מדינה ומקדשין עליו. ואם אין לו שכר ושאר משקין, אוכל בלא קידוש". והעיר המגן אברהם (סי' רפט ס"ק ד):

"אוכל בלא קידוש. פי' כשיש לו פת אומר המוציא על הפת ואסור לאכול דבר אחר קודם לכן ואם אין לו פת אוכל ד"א בלא קידוש ומשמע ברא"ש ובתוספות פ' ע"פ דה"ה בקידוש הלילה אם אין לו פת אוכל בלא קידוש דכתבו מקום שאין יין ובבית הכנסת א"א לקדש בפת לאורחים ש"ן אומר ברכה מעין ז' ויוצאים בזה א"כ כל אדם נמי יוצא בזה במה שמקדש בתפלה וכמ"ש רס"י ער"א וכ"מ בהג"מ פכ"ט שכתב ולא אמרו בת טות אלא להבדלה

דאוריית' בלילה היא דהוי בכניסתו אלא משום דכבוד יום עדיף מכבוד לילה ראו חכמים לעשות ביום זכר לקידוש והיינו בורא פרי הגפן ותו לא שהוא התחלת קידוש של לילה ועוד שלפי שאין אומרים שירה אלא על היין כיון שמברכין על היין תחלה שלא כדרך שאר הסעודות הוי כעין שבח ושירה לקדושתו של יום ומשום דלא הוי אלא מדרבנן לא ראו להאריך בו יותר כדי שלא להשוותו לקידושה של לילה וקראוהו קידושה רבא לכנוי לפי שאינו עיקר כקידוש של לילה וזוטר שיעוריה כדקרינן לסומא סגי נהור ומ"מ כיון דתקנוהו רבנן כעין קידוש אפשר שאף ביום אסור לטעום קודם שיקדש ואפשר שצריך ג"כ שיהא במקום סעודה כקידוש של לילה וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפכ"ט מהלכות שבת אבל הראב"ד ז"ל השיגו ואמר דכיון דהאי קידושה מדרבנן בעלמא הוא מותר לטעום קודם שיקדש ולא אסרו אלא לקידוש של לילה".

וכ"כ בקצרה בחידושי הר"ן (פסחים קו ע"א). וכן הובאה המחלוקת ללא הכרעה במאירי (פסחים שם). אם כי האחרונים כתבו שמהמאירי והר"ן משמע שנטו לשיטת הראב"ד.

ו. מהר"ם חלאווה (פסחים קו ע"א) הכריע כראב"ד: "ביום מאי. בורא פרי הגפן וקרו ל' קדושה רבה לכנוי לפי שהיא קטנה. אי נמי לפי שהיא ראש לכל הברכות ואף על גב דאין בה זכר לקדוש כלל כיון שהיא קודם סעודה ובפרי"ס מפה כקדוש הלילה קרו ל' קדוש רבה. הרמב"ן (אצ"ל הרמב"ם) ז"ל כ' שאסור לטעום כלום קודם קדוש זה של יום כמו בקדוש הלילה. ואינו מחוור דאין זה קדוש ממש שכבר נתקדש היום

## חבל נחלתו

זאת אם יש לו יין. ובא"ר טעם נוסף שעדיין לא חל עליו חיוב קידוש מפני שלא התפלל מוסף, וכן יש כתבו שבר"ה לא חל חיוב קידוש לפני התקיעות.

ח. בפסקי תשובות (סי' רפט הערה 79) כתב: "בפמ"ג (שם) מצרף שיטת הראב"ד (פכ"ט מהלכות שבת ה"י) שמתיר הטעימה קודם הקידוש בשבת ביום, וכן דעת רבינו דוד (פסחים ק"ו א) בשם רבו הרמב"ן ובמאירי שם. ובשו"ת מנח"י ח"ד סי' כ"ח בסמיכה של ממש על שיטת מהר"ם חלאווה (פסחים ק"ו א) בשם מורו הרשב"א."

וכן הובא עוד בשו"ת מהריט"ץ (החדשות סימן קלה): "אמנם מה שנראה לע"ד ללמד זכות על הנוהגים לשתות הוא, שסומכים בזה על הראב"ד ז"ל שמתיר, לפי שסובר שמה שאמרו אסור לטעום עד שיקדש היינו קודם קידוש הלילה אבל בקידוש היום לית לן בה. הצעיר סולימן אוחנא."

וכן הורה בשו"ת עין יצחק (ח"א א"ח סי' יב, ד): "ועוד דהא שיטת הראב"ד בפכ"ט ה' שבת דבקידוש היום יכול לטעום אף קודם שיקדש ורק בקידוש הלילה אסרו לטעום מקודם שיקדש וגם בר"נ בערבי פסחים משמע דס"ל כשיטת הראב"ד בזה ולא כשיטת הרמב"ם ע"כ יכולין לצרף זה לסניף. ועוד דהא הובא במרדכי פ' ע"פ בשם הר"ר שמואל והשר מקוצי דס"ל דאף דאין קידוש אלא במקום סעודה מ"מ מותר לשתות מכוס שקידש עליו אף בלא מקום סעודה רק דאינו יוצא בו משום קידוש. ולכן יכולין לסמוך על כל צירופי דיעות הנ"ל בשתיית שכר בבהכ"נ ולצאת בו

דשאני אפוקי יומא מעיולי יומא עסי רצ"ו ס"ג מ"ש ומ"מ נ"ל דאם מצפ' שיביאו לו ימתין עכ"פ עד חצות לילה אבל בקידוש היום אין צריך דהא י"א שמותר לאכול קודם וכדאי הם לסמוך עליהם בשעת הדחק."

וכן באליה רבה (סי' רפו ס"ק ט): "לא אסרו וכו'. זה לשון רבינו ירוחם נתיב י"ב חלק י"ט [קא ע"ד] אינו אסור לטעום כלומר לאכול [קודם תפלת מוסף], כך פשוט בברכות ע"כ. והרב ב"י נעלם ממנו תיבת אינו ועל כן תמה עליו ונכנס בדחוקים, גם קשיא עליו טובא, והוא תימא על גדול שכמותו. ודע דכל זה מיירי כשמקדש קודם דהא אסור לטעום קודם הקידוש בסימן רע"א סעיף (ג) [ד'], ואף [ד] אין קידוש אלא במקום סעודה, מ"מ די כשישתה יין אחריו כמ"ש סימן רע"ג ס"ה, או יטעום פירות ויתפלל במקומו ויאכל אח"כ פת, או יאכל כזית פת, ואפילו כביצה מתירין לאכול בסוף סימן רל"ב, ועיין מה שכתבתי שם. ונראה לי דבשעת הדחק שאין לו יין ופת רק פירות וחלש ליביה מותר לטעום בלא קידוש, דיש לסמוך בזה על הראב"ד בהשגות פכ"ט דשבת [ה"י] מותר לטעום קודם קידוש של יום. ועוד דבזה יש לסמוך על הנחלת צבי שכתב בסימן רפ"ט [עטרת צבי סק"ג] דלא חל קידוש קודם מוסף, ואף דשם לא שרי אלא מים היינו קודם תפלת שחרית ודו"ק."

עולה מן הפוסקים שמתירים לפי שיטת הראשונים המקילה לטעום ללא קידוש לפני תפילת מוסף, וחלקם אינם תולים



וצ"ל דאז כיון דשייך שכרות אין לישא כפיו ודו"ק. ומ"מ עדיף טפי להתפלל מקודם ולא יעכבו התפלות כ"כ ולא יצטרכו לשתות קודם מוסף".

י. וכך כתב בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' צב, ג): "ועי' בארחות חיים (=למהרש"ם) סי' רפ"ט ס"ח, שמביא ג"כ משו"ת פרי הארץ שצריך לקדש כנ"ל, ואחר כך מביא שבפ"ת הניח בצ"ע, כי כמו דבריא פטור מקידוש משום דאסור לו לאכול, כן לחולה שלא הוצרך ליין, אסור לשתות יין מכוס זה של קידוש, כמ"ש לעיל סי' פ"ט דלא ניתר אלא מים דלא שייך בהו גאווה, ומביא גם כן להא דעקרי הד"ט בשם הרמ"ז להיתר, ומסיים בשם זכרון יהודה בהנהגות הגאון אמרי א"ש כתב, **דבר"ה קודם מוסף אם צריך לטעום אי"צ לקדש, דעדיין לא חל עליו חובת קידוש**. ועי"ש עוד בשם פ"ת שכתב דהמנהג פשוט דאין טועמין קודם מוסף בלא קידוש ואין לשנות, ובאמת כן המנהג קודם מוסף שלא לטעום קודם קידוש – אבל קודם שחרית, שלא חל עליו עוד חובת קידוש, כמו שמותר בטעימת מים, כן מי שצריך לאכול מותר לדידי' בלא קידוש. **וכיון דיש הרבה ראשונים דס"ל דביום מותר לטעום קודם קידוש**, הראב"ד הנ"ל ומהר"ם חלאווה, תלמיד הרשב"א בשם הרשב"א לפסחים ק"ו, שכתב והכי חזינא בבי רב, וכן משמע בהר"ן לפסחים ק"ו שמביא דעת הרמב"ם שאף ביום אסור לטעום קודם קידוש, וכתב ע"ז אבל הראב"ד משיגו ואמר דכיון דהאי קידושא מדרבנן בעלמא הוא, מותר לטעום קודם שיקדש, ולא אסרו אלא לקידוש של לילה – מלשון זה משמע דכן נוטה גם דעת הר"ן. ובעיקר הא חזינן לשו"ע הר"ב

באמת גם משום מקום סעודה כיון דהסברא נוטה כהש"ג **ובקידוש היום יכולין לסמוך עליו בעת הדחק**".

ט. בשו"ת בית יצחק (או"ח וי"ד קונטרס אחרון סי' יח) ג"כ הקל בדיעבד. וז"ל: "ע"ד שאלתנו אם מותר לשתות טהעה או קאפפע בר"ה קודם תפלת מוסף, והביא דברי מהרש"ל הובא בעט"ז סי' פ"ט דמותר לשתות קודם מוסף ודברי המג"א בסי' רפ"ו דאסור לשתות קודם מוסף בלא קידוש. הנה בר"ה יש ב' טעמים שלא לשתות (א) מחמת קידוש (ב) מחמת תקיעת שופר. והמג"א ה' לולב סי' תרנ"ב סעיף ב' מצדד להתיר טעימה קודם נטילת לולב ולעומת זה אוסר קודם קידוש בסי' רפ"ו, ובא"ר אוסר טעימה קודם נטילת לולב וגם לענין קידוש כתב בסי' רפ"ו דאסור. **אך בשעת הדחק שאין לו יין ופת רק פירות וחלש לבי יש לסמוך על הראב"ד דמותר לטעום קודם קידוש ועוד יש לסמוך על הנ"ץ דלא חל חיוב קידוש קודם מוסף** א"כ לא"ר אסור בר"ה מטעם חיוב שופר ושמעתי אומרים דבר"ה שרי טפי לשתות קודם הקידוש משום שלא הגיע זמן קידוש מחמת תקיעת שופר שאסור לאכול ואין קידוש אלא במקום סעודה ואף דסעודה יוצא בכזית כיון דיוצא ידי סעודה הוה אכילה ולא טעימה וזה לא נראה בעיני דמשום שיש ב' איסורים קיל טפי ע"כ לדעתי נראה שאסור לשתות קודם מוסף אך אם חלש לבי יש לסמוך על המג"א סי' תרנ"ב דטעימה מותר, ועל הא"ר דקודם קידוש מותר בשעת הדחק וע' פמ"ג סי' רפ"ו דאם חלש לבי יכול לקדש ולאכול כזית פת ואח"כ ישא כפיו ואין נוהגין כן לישא כפיו בשמח"ת מי שקדש

## חבל נחלתו

במג"א סק"א, שהניח בצ"ע איך רשאי לשתות רביעית קודם מוסף עיין שם. "ובאמת זה שמתירין הוא לחולה שלא יוכל לכוין בתפלה וכיו"ב, ואם יקדשו יחשבו שח"ו הותרה הרצועה, ולזה אדרבה הנהיגו שלא לקדש שידעו שהותר רק בשעה"ד ועד כמה שההכרח לו, וח"ו לא יפרצו גדר לבטל האיסור דלא תאכלו על הדם [ברכות י' ע"ב], שבאם יקדשו יסברו שהותר לגמרי לעשות סעודה דשנה וכו', ובזה שלא יקדשו ימנעו מזה שידעו שהותר רק הנחוץ ביותר וההכרח הגמור".

יב. בשו"ת יביע אומר (חלק ה' אר"ח סי' נב) דן: "אודות שאלתו לפי מה דקי"ל שאסור לטעום כלום לפני הקידוש ביום שבת, אם מותר לאדם חלש לטעום פירות או עוגה פחות משיעור כביצה בין שחרית למוסף בלי קידוש".

ומסיק (שם אות ד): "המורם מכל האמור שמוותר לאכול אכילת עראי, כגון פת עד כביצה, ופירות (אפילו הרבה), בלי קידוש, בין שחרית למוסף, בין בשבת בין בימים טובים, ואפילו בראש השנה לפני התקיעות, ומ"מ אין להקל בזה אלא לאדם חלש, ובאופן שאין לו אפשרות לקדש על היין תחלה, אבל כשיש לו אפשרות לקדש תחלה, יקדש ויאכל כזית עוגה או יותר עד כביצה. ואח"כ יאכל פירות כאשר תאווה נפשו. ואחר תפלת מוסף יחזור ויקדש על היין ויסעוד סעודת קבע. (לצאת י"ח סעודה שניה משלש סעודות של שבת, כי לדעת החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' מח) אין יוצאים י"ח סעודה של שבת בפת כסנין. וכו"פ בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאה"ע סי' רנג). וע"ע בשו"ת קרית חנה דוד ח"א (חאו"ח סי' מב) בד"ה ונראה, והלאה, ובשו"ת אור המאיר (סי' כא אות ב).

סי' רפ"ט הנ"ל, דמיחשב חשיב לי' להאי שיטה לסמוך עלי' בשעה"ד – וידוע מה שכתב הרמ"א בהקדמתו לספר ת"ח, דבכ"מ דשרינן בשעה"ד דעה זו העיקרית, רק בשלא שעה"ד מחמירין, וא"כ בני"ד במידי דרבנן, דקידוש ביום רק דרבנן, יש לו על מה לסמוך לטעום קודם שחרית אף בלי קידוש – אבל קודם מוסף כבר המנהג להחמיר וכנ"ל".

ואמנם החמיר לפני מוסף אולם הביא מספר דעות להקל.

יא. וכן בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' קלא) השיב:

"והנה בא"ר סי' רפ"ו ס"ק ט', דבשעה"ד מותר לסמוך על הראב"ד פכ"ט הל' י' משבת דמותר לטעום קודם קידוש היום קודם מוסף, ועל הנחלת צבי שכתב בסי' רפ"ט בעטרת צבי ס"ק ג' דלא חל חיוב קידוש קודם מוסף עיין שם. ובעקרי הד"ט או"ח סי' י"ג אות ג' בשם הרמ"ז באגרותיו, דמותר לטעום קודם מוסף בלי קידוש עיין שם. וידוע מהגאון בעל אמרי א"ש, מובא בספר זכרון יהודה [דף מ"ב ע"ב מדפה"ס] שהתיר בר"ה לטעום קודם תק"ש בלא קידוש כי מאחר שאסור לאכול קודם תק"ש לא חל עליו חובת קידוש, [וע"ע בדברי יחזקאל החדש עניני ר"ה], ואף דבקודם מוסף נקטינן כהמחמירין, מ"מ בקודם התפילה סומכין במקומות שלנו שלא לקדש, כיון דעכ"פ איכא דעות גם בקודם מוסף שלא לקדש, ובמכ"ש בקודם התפילה, ולא רצו להחמיר לקדש בקדושה רבא שרק מדרבנן, ובפרט דלחולה שלא הוצרך ליין אסור לשתות יין וכנ"ל, ולמה יתירו איסור דרבנן זה משום דרבנן דקידוש. ועיין בהגהות רעק"א בסי' רפ"ו

## סימן יז – חיוב קידוש בשותה קפה אחרי שחרית ולפני

שלא חלה חובת קידוש אלא אחר מוסף. ומכל מקום אין להקל אלא לאדם חלש, או חולה, ובאופן שאין לו אפשרות לקדש על היין תחלה. אבל כשיש לו אפשרות לקדש תחלה, יקדש וישתה כמלוא לוגמיו בלבד, ויאכל כזית עוגה או יותר עד כביצה, ואחר כך יאכל פירות ומגדנות כאשר תאווה נפשו. ואחר מוסף יחזור ויקדש על היין ויסעוד סעודת קבע, לצאת ידי חובת סעודה שניה של שבת, שאין יוצאים י"ח סעודת שבת אלא בפת. [ילקו"י שבת א' עמ' תרג].

ועי' בחשוקי חמד (שבת קנ ע"ב) שהקל עפ"י שיטות הראשונים המקילות לאכול אכילה מעטה לפני קידוש וקודם מוסף. ועי' בשו"ת ציץ אליעזר (ה"ו סי' ז, ח"א סי' כו) שהחמיר להצריך קידוש וכן בתשובות והנהגות (כרך ה סימן קעט).

### מסקנה

נלענ"ד שמותר לשתות תה או קפה לחיזוק לפני התקיעות ואי"צ לקידוש (ואם רוצה לטעום מזונות כיון שיש לו יין עדיף שיקדש).

ואכמ"ל. וש"צ הקורא בתורה בכמה מנינים וחלש לבו מותר ג"כ לאכול עראי כנ"ל בלי קידוש בין שחרית למוסף, אם אין לו אפשרות לקדש על היין. וכבר נתבאר שיש בזה ספק ספיקא להקל, שמא הלכה כדעת המהרש"ל וסיעתו שאומרים שבין שחרית למוסף לא חלה חובת קידוש כלל, ושמא הלכה כד' הראב"ד וסיעתו שמתירים בכלל לטעום קודם קידוש של היום, ובפרט שעיקר מצות הקידוש ביום אינה אלא מדרבנן. שפיר סמכין להקל במקום הצורך כאמור.

וא"כ הוא יצא להקל אף בפת ופת הבאה בכיסנין פחות מכביצה ופירות וא"כ ק"ו למשכימי ותיקין המעוניינים בכוס קפה לחיזוק (וכדברי שו"ת דברי יציב שדוקא ללא קידוש שידעו שהיא שעת הדחק).

ועפ"י דבריו התיר אף בילקוט יוסף (קצוש"ע או"ח סי' רפט ס"ז): "מן הדין מותר לאכול אכילת עראי, כגון פת עד כביצה, ופירות [אפילו הרבה], בלי קידוש, בין שחרית למוסף, בין בשבת בין בימים טובים, ואפילו בראש השנה קודם התקיעות, או בסוכות קודם נטילת לולב,

## חבל נחלתו

### סימן יח

## וידוי ביום הכיפורים

### שאלה

האם חייבים בוידויים של יוה"כ להתוודות וידוי אישי על כל חטא וחטא שחטא, או שמספיק הנוסח הכללי של: אשמנו, בגדנו וכו'?

### תשובה

א. הרמב"ם פותח את הלכות תשובה (פ"א ה"א) כך: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו **חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא** שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתוודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה, כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשייתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי, וכל המרבה להתוודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח, וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה, ויתוודו וידוי דברים שנאמר והתוודה אשר חטא עליה, וכן כל מחוייבי מיתות בית דין ומחוייבי מלקות אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתוודו, וכן החובל בחבירו והמזיק ממונו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאות האדם".

עולה מדברי הרמב"ם שהוידוי כולל בתוכו: הודאה שחטא, חרטה על כך וקבלה לעתיד שלא יחטא.

ב. הרמב"ם מפרט בפרק ב בהלכה ז: "יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכיפורים, ומצות וידוי יום הכיפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה, ואף על פי שהתודה קודם שיאכל חוזר ומתודה בליל יום הכיפורים ערבית וחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה, והיכן מתודה יחיד אחר תפלתו, ושליח צבור באמצע תפלתו בברכה רביעית".

ובהלכה ח: "הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו (כולנו) **והוא עיקר הוידוי**, עבירות שהתודה עליהם ביום הכיפורים זה חוזר ומתודה עליהן ביום הכיפורים אחר אף על פי שהוא עומד בתשובתו שנאמר כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד".

וכן בנוסח הוידוי המופיע בסוף ספר אהבה, הרמב"ם **כותב**: "נוסח הוידוי: אלהינו ואלהי אבותינו תבא לפניך תפלתנו ואל תתעלם מתחנונו שאין אנו עזי פנים וקשי עורף שנאמר לפניך צדיקים אנחנו ולא חטאנו אבל אנחנו ואבותינו אשמנו בגדנו גזלנו דברנו דופי העוינו והרשענו זדנו חמסנו כו', עד כי אמת עשית ואנחנו הרשענו, מה נאמר לפניך יי' אלהינו יושב מרום ומה נספר לפניך שוכן שחקים הלא הנסתרות והנגלות אתה יודע, אתה יודע

שיתודה בנעילה שמא אירע בו דבר קלקלה כל היום כולו היכן הוא אומר אחר תפלה והעובר לפני התיבה אומרה ברביעית ר' מאיר אומר: מתפלל שבע וחותר בידוי, וחכמים אומרים: מתפלל שבע ואם רצה לחתום בידוי חותרם וצריך לפרוט את החטא דברי ר' יהודה בן פתיא שני' אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ר' עקיבא אומר: אין צריך אם כן למה נאמר ויעשו להם אלי זהב אלא כך אמר המקום מי גרם להם שיעשו להם אלי זהב אני שהרביתי להם זהב".

וכן ביומא (פו ע"ב) הובאה המחלוקת: "וצריך לפרוט את החטא, שנאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדלה ויעשו להם אלהי זהב דברי רבי יהודה בן בבא. רבי עקיבא אומר: אשרי נשוי פשע כסוי חטאה".

לכאורה המחלוקת על פירוט החטא היא באיזה נוסח אדם מתודה ביום כ"כ. האם די בידוי כללי או שנחוש וידוי פרטי. רש"י (יומא שם) מפרש: "וצריך לפרט את החטא – כשהוא מתודה אומר: חטא פלוני חטאתי". ונראה שהוא מסביר שלתנא הסובר שצריך לפרט את החטא צריך כל אדם להתודות על חטאיו הפרטיים. ואילו הסובר שאין מפרט מתודה וידוי כללי.

תוספות ישנים (שם) פרשו: "וצריך לפרט את החטא. וע"כ תיקנו בתפלות של יום הכיפורים על חטא שחטאנו לפניך באונס וחבריו". ולפי דבריו גם הסובר שפורט החטא וגם הסובר שאין פורט אינו מדבר בחטא פרטי אלא רק בפירוט צבורי, לדעת הפורט מביא רשימת חטאים ולדעת שאינו פורט אומר אך כמה מילות וידוי.

רזי עולם ותעלומות סתרי כל חי אתה חופש כל חדרי בטן ובוחן כליות ולב אין כל דבר נעלם ממך ואין נסתר מנגד עיניך, ובכן יהי רצון מלפניך יי' אלהינו ואלהי אבותינו שתמחול לנו על כל חטאתינו ותכפר לנו על כל עוונותינו ותסלח לנו על כל פשעינו. על חטא שחטאנו לפניך באונס וע"ח ש"ל בבלי דעת"..." וכתב שזהו הנוסח אותו אומרים ביום כ"כ.

וקשה הרי הוידוי צריך להיות פרטי על חטאיו ומה יועיל וידוי כללי ביום הכיפורים?

נראה שיש לחלק בין הוידויים. הוידוי הפרטי על עבירות פרטיות הוא בזמן שיעשה אדם תשובה. הוידוי הכללי ביום כ"כ אינו בא להחליף אותו אלא הוא תיקון שתקנו לוידוי לכל המתפללים ואולי הוא כעין וידוי כהן גדול ביום הכיפורים שאין בו וידוי פרטי אלא הכל וידוי כללי. נעייין בידוי של יום הכיפורים במקורותיו.

ג. בתוספתא יומא (כיפורים, פ"ד הי"ד) מתואר הוידוי של יום הכיפורים כך: "מצות וידוי ערב יום הכיפורים עם חשיכה אבל אמרו חכמים מתודה אדם קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בתוך אכיל' ושתיה ואף על פי שהתודה קודם שיאכל וישתה צריך שיתודה לאחר אכילה ושתיה שמא אירע דבר קלקלה בסעודה ואף על פי שהתודה לאחר אכילה ושתיה צריך שיתודה ערבית ואף על פי שהתודה ערבית צריך שיתודה שחרית ואף על פי שהתודה שחרית צריך שיתודה במוסף ואף על פי שהתודה במוסף צריך שיתודה במנחה ואף על פי שהתודה במנחה צריך

## חבל נחלתו

ונראה שרש"י ותו"י חלקו דוקא בשיטת הפרוט אבל בשיטת שאינו פורט מסכימים שניהם.

ד. בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות תשובה עמוד סג ד"ה וצריך לפרוט) כתב: "וצריך לפרוט את החטא שנא' (שמות ל"ב) ויעשו להם אלהי זהב ר' עקיבא אומר אינו צריך שנא' אשרי נשוי פשע כסוי חטאה והלכתא ומנהגא כר' עקיבא".

והמאירי (יומא פו ע"ב) כתב: "וצריך לפרוט את החטא שמתודה עליו ומ"מ יש פוסקים שאין צריך לפרוט וכן הדברים נראין שהלכה כר' עקיבא מחברו ואף הרבה גאונים נהגו שלא להזכיר שום פרט אלא אבל חטאנו עוינו והרשענו פשענו ומרינו וסרנו ממצותיך וכו' וכמו שביארנו כל זה בחיבור התשובה בהלכות יום הכיפורים שבו".

ה. וכך מבאר המאירי בחיבור התשובה (מאמר א פרק י): "נמצא לדעת ר' עקיבא שאינו צריך לפרוט את החטא בשפתיו אלא שיזכרו בלבו ושיכללו בדעתו במלות חטאתי וישר<sup>1</sup> העויתי. ויש מן הגאונים שהכריעו לפסוק במי שמתודה על איזה עון בפרט ותשובתו באותה שעה על אותו עון בלבד שהוא צריך לפרט בשפתיו, אבל מי שכונתו בתשובה כללית ומתודה על כל עונותיו אין צריך לפרוט את חטאיו אלא שיהיו הגלויים אליו חקוקים בלבו, ושיהא בדעתו לכללם במלת חטאתי וגו',

ועל דעת זה היה נסח הודוי בימי הגאונים שלא היו בו אלא ארבע מלות בלבד חטאנו אשמנו העוינו והרשענו סרנו ממשפטיך וכו'. אבל חדשים מקרוב באו פרטו בו פרטי חטאים רבים על דרך אלפא ביתא והסכימו על המתודה שיפרט כל העברות שבאותו נסח ואף אם לא עשאן, ונתנו טעם לדבריהם מפני שצריך לדעתם לפרוט את החטא ושלא לביש את החוטא תקנו להיות סדור כך בפני הכל, וחולשת טענה זו, עם באור נסח וודוי וחיוב סדורו יתבאר בזה החבור בענין יום הכיפורים".

וכך כתב בענין יום הכיפורים בחבורו (מאמר ב פרק ח): "ועקר הודוי אין צריך בו אלא חטאנו עוינו פשענו, ואחריהן שיפרט את החטא שידע בעצמו שעבר עליו כמו שאמרו צריך לפרוט את החטא וכל מי שיתחסד לפרוט אף אותם חטאים שלא נכשל או שמביאו לזה סדור האלפא ביתא אינו אלא מן המתמיהין ואין ראוי לעשות כן ואף באותם שידע בעצמו שעבר עליהם אע"פ שהר"ם ז"ל פסק כמו שכתבנו<sup>2</sup>, כבר פסקו הרבה מן הגאונים שאין צריך לפרטו כדעת ר' עקיבא כמו שיתבאר מאמרם, וצריך לפרוט את החטא שנאמר ויעשו להם אלי זהב דברי ר' יהודה בן בבא ר' עקיבא אומר אינו צריך שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה ומה אני מקיים ויעשו להם אלי זהב אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם עד

1. מילה לא ברורה, ואצ"ל הרשעתי.

2. תיקון הרב אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: המילה ברורה, שהעוינו את הישר ועשינו בניגוד לו. עי' איוב ל"ג כ"ז. (שם נאמר: "ויאמר חטאתי וישר העויתי"...).

תודת המחבר: יישר כח לרב, שהעמידנו על האמת.

2. שפורט עפ"י הסדר באשמנו ובעל חטא.

אומרים ארבע מילות וידוי: חטאנו וכו'.  
ונראה שזו שיטת הרי"ף והרא"ש.  
ב] שיטת רש"י (בפירושו) והכס"מ בהבנת  
הרמב"ם שמפרט את חטאיו האישיים.

ג] שיטת תוס' ישנים שמפרטים את  
החטא אבל רק בנוסח שקבעו חכמים כגון  
'אשמנו' וכו' ועל חטא', וכך נראה מלשון  
הרמב"ם בהלכותיו ובנוסח הוידוי בסוף  
ספר אהבה.

ד] שיטת המאירי בחיבור התשובה  
שצריך לפרוט את החטא בלבד, ובקול רק  
לומר את הוידוי המקוצר שכתבו הגאונים.  
ואין לומר את הפירוט של אשמנו ועל  
חטא בחטאים שאינם נוגעים אל המתוודה  
הפרטי.

ו. הטור (או"ח סי' תרז) כתב: "ועיקר  
הוידוי הוא אבל אנחנו חטאנו אלא שנהגו  
לומר גם שאר דברים כגון מה נאמר לפניך  
ואתה יודע רזי עולם ועל חטא ועל חטאים  
ואלהי עד שלא נוצרתי ובאשכנז נהגין  
לומר על חטא על סדר אלפא ביתא  
ומפרטין בו החטאים וכ"כ ר"ע (=רב עמרם  
גאון בסדרו) וכ"כ הרמב"ם ז"ל. והר"י כתב  
שצריך לפרט החטא ובספרד אין נהגין  
לאומרו וכן נראה שא"צ לפרט החטא שר"ע  
אומר שא"צ לפרט החטא והלכתא כדבריו  
וצריך להתוודות מעומד ואפילו כי שמע  
ליה מש"צ והוא התוודה כבר צריך לעמוד".  
ז. באר הבית יוסף:

"ובאשכנז נהגים לומר על חטא על סדר  
אלפא ביתא ומפרטין בו החטאים וכן כתב  
רב עמרם וכן כתב הרמב"ם וה"ד יונה כתב  
שצריך לפרט החטא. פירוש וכן כתב רב  
עמרם על חטא על סדר אלפא ביתא וכן  
כתבו גם כן הרמב"ם בסידור תפלותיו בסוף

שאמרו די הם גרמו להם לעשות אלהי  
זהב ורוב הגאונים נוהגין בכך שלא לומר  
אלא על דרך כלל ר"ל חטאנו העוינו  
והרשענו ומרדנו כמו שאמר דניאל ואחר  
זה אומרים סרנו... הטובים"...

עולה מן המאירי שלפי הגאונים אין  
צריך כלל לפרוט את החטא אלא די  
באמירת: חטאנו, עוינו, פשענו. לפי  
המאירי פורט בלבד או אפילו בשפתיו את  
חטאיו האישיים אבל אינו צריך לומר את  
הפירוט הכללי. ולפי שאר הראשונים  
בוידוי של יו"כ או שמזכיר וידוי כללי  
מקוצר (בן ארבע מילים), או שמזכיר פירוט  
אבל בנוסח צבורי ללא חטאיו הפרטיים  
כלל.

הכסף משנה (הל' תשובה פ"ב ה"ג) מבאר  
שיטת הרמב"ם שצריך לפרוט את החטא  
שלא כר"ע, ומשמע שצריך לפרוט חטאיו  
הפרטיים משום שאם מתוודה על עבירות  
שכבר התוודה עליהן מוכרחים לומר  
שהמדובר בעבירות פרטיות ולא בנוסח  
הכללי. וז"ל הכס"מ: "ויש ראייה לדברי  
רבינו מדאיפליגו התם על עבירות שהתוודה  
עליהם ביוה"כ שעבר אם יכול להתוודות  
עליהם ביוה"כ אחר אם לאו וע"כ במפרש  
חטאיו מיירי אלמא דלדברי הכל כל שלא  
התוודה עדיין עליהם צריך לפרטם".

ויש להעיר שהבנת הכס"מ שונה ממה  
שנראה בדברי הרמב"ם בהלכות יוה"כ  
שאי"צ לפרט את חטאיו האישיים.

נראה לפי דברי הראשונים שראינו עד  
כה שבדרך הוידוי ביום הכיפורים ישנן  
כמה שיטות:

א] שיטת הרי"צ גיאת והגאונים  
שפוסקים כר"ע שאין מפרטים ורק

## חבל נחלתו

יטיל חטא פרטי על הצבור בכלל אלא אומר חטאנו העוינו והרשענו וכו' ולפי מה שכתבתי לעיל דסדר על חטא שאנו אומרים לא מקרי פרוט החטא ממש שהרי כל אדם אומרו בשוה אם כן אף שליח צבור יכול לאמרו.

עולה מדברי הרמ"א שמחד זה נקרא פרוט ומאידך אף ר"ע יסכים לכך שניתן לאומרו בלא שכל אדם מפרט חטא פרטי, אלא אומר את הנוסח שקבעו הראשונים. ונראה שלכך התכוין בתו"א, אם כי לדעתו ר"ע חולק שהרי קבע שאין צריך לפרוט את חטאו.

ט. אמנם הלבוש (או"ח סי' תרו ס"ב) חלק וסבר שמה שמפרטים בנוסח קבוע אינו פירוט. וכתב: "ואין צריך לפרט את החטא, כענין שנאמר [תהלים לב, א] אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, ומה שפורטים בסדר אלפ"א בית"א דעל חטא וכו', אין זה נקרא פרוט, כיון שהכל אומרים אותו בשוה ונוסח אחד החוטא ושאינו חוטא, אין זה נקרא פרוט אלא נוסח התפילה כך היא, מיהו אם רוצה לפרט הרשות בידו שלא נאמר אשרי וגו' אלא שאין צריך. במה דברים אמורים כשמתוודה בקול רם, אבל אם מתוודה בלחש נכון לפורטם, שמכל מקום כסוי חטאה הוא כיון שאינו נשמע לבני אדם, ומשום שאדם מתבייש יותר ומתחרט כשפורטם, יפרטם בלחש, כענין שמצינו במשה כשהתפלל על ישראל שפרט החטא, שנאמר [שמות לב, לא] אנא חטא העם הזה חטאה גדולה וגו' ויעשו להם אלהי זהב, ואין להקשות אם כן נילף מהכא שחובה הוא לפרט, דהאי קרא אינו אלא אסמכתא בעלמא, דעיקר קרא הכא הכי פירושו, שכך אמר משה

ספר אהבה (תפלות כל השנה נוסח הוידיז) וה"ר יונה אף על פי שלא כתב בפירוש סדר זה דעל חטא מכל מקום גם הוא כתב שצריך לפרט החטא".

וסיכם הב"י: "ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרא"ש הסכימו לפסוק כרבי עקיבא הכי נקטינן ומכל מקום נראה שאם רצה לפרט החטא הרשות בידו דרבי עקיבא לא אסר לפרט החטא ולא בא אלא לומר שהוא יותר מאושר מי שאינו מפרט חטאיו. ועוד דאפשר דלא אמר רבי עקיבא אלא דמפרט אותם בקול רם אבל בלחש שפיר דמי למיפרט כדי שיתבייש יותר ואכתי כסוי חטאה הוא כיון דאינו נשמע לבני אדם והכי מוכח מדמשני כאן בחטא מפורסם וכו' דמתודה לפני בני אדם בקול רם מיירי דאי בלחש כי אינו מפורסם מאי הוי הא אף על פי דמפרט אכתי מכוסה הוא ובהכי ניחא מה שכתב רבינו בסמוך בשם הרא"ש שעבירות שהתודה עליהם ביום הכיפורים שעבר יכול להתודות עליהם אף על פי שלא שנה בהם ובמתודה בפרטות מיירי וכמו שהוכחתי בסמוך".

ח. הדרכי משה (הקצר שם ס"ק ב) חיבר בין הדעות השונות: "והמנהג לפרט החטא על סדר האל"ף בי"ת וכן כתב המרדכי (סי' תשכז) ונראה לי דבהא אפילו רבי עקיבא מודה דשרי אף על גב דאמרינן ליה בקול רם, מאחר שכל אדם מתודה בשוה ונוסח תפלה הוא מגיד, מקרי שפיר כסוי חטאה, דלא ידעינן ביה מי הוא החוטא באמת, אלא דסבירא להו לר"ף ולרא"ש דאפילו הא לא צריך, אבל פשיטא דאין איסור בדבר ונהגו שאף שליח צבור אומר על חטא ועל חטאים וכו' דלא כספר הכל בו דכתב דשליח צבור אל יפרט החטאים דאיך



ורמ"א הגיה: "אבל כשמתפלל בקול רם, או ש"צ כשחוזר התפלה, אין לפרט החטא; ומה שאומרים על חטא בסדר א' ב' לא מקרי פורט, הואיל והכל אומרים בשוה אינו אלא כנוסח התפלה (ד"ע)".

יא. הב"ח (או"ח סי' תרו) האריך בביאור המחלוקת בין ריב"ב לר"ע, ומסיק: "ויצא לנו מזה דכל הגאונים פסקו כרבי יהודה בן בבא דצריך לפרט החטא וכן פסק המרדכי (סי' תשכה) והכי נקטינן ודלא כרבינו והבית יוסף שפסקו כרבי עקיבא כמ"ש בשלחן ערוך (ס"ב) ודו"ק. גם מה שכתב הבית יוסף דרבי עקיבא מודה היכא דמפרט בלחש והאריך על זה אינו נכון לפי ע"ד".

וכן באליה זוטא (סי' תרו ס"ק א): "הב"ח ושל"ה האריכו ומסקי דצריך לפרוט עי"ש". נראה כי מעבר למחלוקת מה נקרא פירוט החטא, כולם מסכימים שרשאי ואף ראוי לפרט חטאיו בלחש ולכן ראוי לכל אדם שיכין לעצמו רשימות להתוודות בלחש.

יב. אמנם מצאתי בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת כי תשא, הקדמה) שסובר שהוידוי במכוון הוא בלשון רבים ולא בלשון יחיד. וז"ל:

"והנה הדבר הזה יפלא, משה בחיר ה' מה עון ומה חטאת יש בידו שהכניס עצמו בכללם באומרו לעונינו ולחטאתינו. ואולם הדבר מובן ע"פ מ"ש רבינו האר"י ז"ל בשער הכונות, דמלבד מה שנענש האדם על חטאיו עוד נענש על חבירו מטעם ערבות, שכל ישראל הם גוף אחד כלול מאברים רבים, ולכן תקנו אנשי כנה"ג הוידוי בלשון רבים ולא בלשון יחיד, שאינו אומר אשמתי בגדתי וכו', ולא עוד אלא שצריך האדם לומר כל פרטי הודוי אף על

לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם כסף וזהב שהרבית להם עד שאמרו די, הוא גרם להם שעשו אלהי זהב, אי נמי דרך הפלגות החטא להמעיטה קאמר כדי שיכפר להם בקל, והכא קאמר רבונו של עולם ודאי חטאו חטאה גדולה במחשבותם, אבל מה עשו, לא עשו אלא אלהי זהב ואין בו ממש נגדך, וא"כ מה איכפת לך וכאילו לא עשו כלום".

וכן הפרישה (או"ח סי' תרו ס"ק ב) כתב: "והר"ר יונה כתב שא"צ לפרט. כצ"ל ובב"י גרס שצריך ופי' דה"ק דרב עמרם אינו מצריך אלא לומר על חטא וזהו אינו מקרי פירוט חטא דבר שכל הקהל אומר בשוה ורבינו יונה לא הזכיר נוסח על חטא אלא שכתב שצריך לפרט החטא ויותר נראה דפי' (נצ"ל: פירוט) חטאים הוא ענין אחר זולתי פרטי דעל חטא, אלא כל אחד לנפשו יפרט חטאו במקום השייך לו על דרך האל"ף בי"ת. וזהו שמתחיל וכתב תחלה ובאשכנז נוהגין לומר על חטא על סדר אלפ"א בית"א ומפרטין בו החטאין משמע דתרתו קאמר"...

וכעין דברי הלבוש כתב החיי אדם (חלק ב-ג כלל קמג ס"א): "הנה וידוי זה אשמנו נתקן על פי הפוסקים, שאין צריך לפרוט החטא, ולכן תקנו אותנו על שם הכנויים הרעים שנתכנו בהם לישראל לגנאי. ולפי שהחוטא פוגם בכל"ב אותיות התורה, ולכן תקנו על פי א"ב שיפרש כל אדם חטאיו בין האותיות, כגון באשמנו יאמר אכלתי דבר איסור, וכן בכלום".

י. השולחן ערוך (או"ח סי' תרו ס"ב) פסק: "אין צריך לפרט החטא; ואם רצה לפרט, הרשות בידו; ואם מתודה בלחש, נכון לפרט החטא".

## חבל נחלתו

פי שידוע בעצמו שאין בו מכל הדברים האלה ואינו חושש שנראה כמדבר שקר, והיינו טעמא כי הוא יתחייב בעונות של אחרים מצד הערבות יע"ש. ולכן מובן הדבר הזה שגם מרע"ה שהיה צדיק גמור כלל עצמו עמהם ואמר לעונינו ולחטאתינו מכה הערבות".

### והוסיף בסעיף א:

"כתב בחס"ל יש לומר כל פרטי הודוי אף על פי שאין בו מהדברים הנזכרים בודוי, מפני דכל ישראל גוף אחד הם וכולם ערבים זל"ז, ובפרט אם היה בידו למחות ולא מיחה דנקרא על שמו, וכמ"ש רז"ל בגמרא על פרתו של ראב"ע שהיתה יוצאת ברצועה שבין קרניה, שלא שלו היתה אלא של שכנתו, והואיל ולא מיחה בה נקראת על שמו. וגם עוד הוא עצמו צריך להתוודות על מה שחטא בגלגולים שעברו ג"כ, ומי יודע מה עשה, אפשר שעבר על כל דברים אלו, ולכן אומרים נוסח הודוי חטאנו אנחנו ואבותינו, כלומר גלגולים הקודמים שנקראים אבות לזה הגוף שהוא עומד עתה בו. ועוד נמי איכא טעמא באמירת כל הודוי, דהאדם נידון לפי מה שהוא, דמצינו שכתוב בראובן וישכב עם

בלהה בעבור שבלבל יצועי אביו, ועל בני עלי ששכבו עם הנשים בעבור ששהו קניהן, ובני שמואל נטו אחרי הבצע בעבור דחלקם שאלו בפיהם, ונכתב על דוד הע"ה עון בת שבע אף על פי שהיתה מגורשת וגם טבלה מנדתה וגם שהתה שלשה חדשים דהבחנה, ועוד נמי יש עבירות קלות שדש אדם בעקביו וחשובין לו כחמורות, כמ"ש רז"ל המלבין פני חבריו כאלו שופך דמים והכועס כאלו עע"ז והמתגאה כאלו עע"ז וכהנה רבות, ולכן מצד כל הטעמים האלה צריך האדם לומר כל פרטי הודוי וכנז' שם".

### סיכום

א. נראה שהודוי ביום הכיפורים אינו הודוי הפרטי שכל אדם צריך לעשות על חטאיו (ואולי הוא כעין וידוי של כהן גדול).  
ב. חז"ל תקנו סדר וידוי ליום הכיפורים ועליו נחלקו מן התנאים עד האחרונים מה אורכו ומה לשונו של אותו נוסח.  
ג. ראוי לכל אחד להתוודות בתפילות לחש על חטאיו שהוא עצמו עבר עליהם, ולשלב זאת בנוסח הא"ב שקבעו לנו חכמים בתפילותינו.

## קדושה וקדושה רבה

ויכין לאמירת הש"ץ".

### א. חיוב אמירת קדושה

כתב בפסקי תשובות (א"ח סי' קכה) בפתיחה לדיני 'קדושה':

"אחד מהטעמים לתקנת תפילה בציבור הוא כדי לקדש שמו יתברך על ידי אמירת פסוקי הקדושה, ולדעת הזוהר הק' (פ' אמור ח"ג דף צ"ג א) היא בכלל מצות עשה דאורייתא של "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כ"ב), והובא בספרי המקובלים (שער הכוונות להר"ח ז"ל דרוש ג' דחזרת העמידה, ובבן איש חי תרומה אות ג' ונה"ח סי' קכ"ה סק"ד בשם ערו"ס) ובכמה מספרי גדולי הפוסקים (בה"ט סק"ג) "יכין לקיים מצות עשה ונקדשתי בתוך בני ישראל", (שו"ת צמח צדק שער המילואים סי' י"א, ערוה"ש סעי' ד', וכ"כ החפץ חיים בספרו אהבת חסד) (בסוה"ס) "ויזהר מאד בעניית קדושה שהוא מצות עשה מדאורייתא כמבואר בזוה"ק", (וע"ע שד"ח מערכת מ' כלל ע"ז), ואף להכרעת שאר הפוסקים עפ"י הראשונים שמצוותה מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא היא (רש"י ורא"ש על ברכות מז ע"ב ור"ן מגילה כג ע"ב ועי' ברכ"י סי' קלה סק"א), מכל מקום גדולה היא במעלתה ממצות עשה של תורה הואיל ומקדשין בה את השי"ת ברבים (שו"ע הרב סי' צ' סעי' י"ז)".

"ולכן צריך לכוין בה ביותר ובזכות זה ישרה עליו השי"ת קדושה מלמעלה (לשון משנ"ב סק"ד), ויש להשתדל על קיום מצוה זו ביותר, והתירו לענות על פסוקי הקדושה אף כשהוא בפסוקי דזמרה ובקריאת שמע וברכותיה, וכשהוא באמצע שמו"ע ישתוק

### ב. נוסח קדושה וקדושה רבה

לפי הרמב"ם יש רק נוסח אחד שנאמר בכל התפילות ובכל הימים וז"ל הרמב"ם (סדר התפילות):

"שליח צבור מברך לעולם ברכה שלישית בנוסח זה:

"נקדישך ונמליכך ונשלש לך קדושה משולשת כדבר האמור על יד נביאך וקרא זה אל זה ואמר. קדוש קדוש קדוש יי צבאות מלא כל הארץ כבודו, כבודו וגדלו מלא עולם ומשרתיו שואלים איה מקום כבודו להעריצו לעומתם משבחים ואומרים. ברוך כבוד יי ממקומו, ממקומך מלכנו תופיע ותמלוך עלינו כי מחכים אנחנו לך מתי תמלוך בציון בחיינו ובימינו תשכון תתגדל ותתקדש בתוך ירושלים עירך לדור ודור לנצח נצחים ועינינו תראינה במלכות עוזך כדבר האמור בדברי קדשך על ידי דוד משיח צדקך ימלוך יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה, לדור ודור נגיד גדלך ולנצח נצחים קדושתך נקדישך ושבחך אלהינו מפינו לא ימוש כי אל מלך גדול וקדוש אתה ברוך אתה יי האל הקדוש." "בעת ששליח ציבור אומר בברכה זו וקרא זה אל זה כל העם עונין קדוש קדוש קדוש וכו', וכשהוא אומר איה מקום כבודו כל העם עונין משבחים ואומרים ברוך כו', וכשהוא אומר בחיינו ובימינו כל העם עונין אמן, וכשהוא אומר על ידי דוד משיח צדקך כל העם אומרים ימלוך יי לעולם."

## חבל נחלתו

נְקַדְשֶׁךָ וְנַעֲרִיצְךָ<sup>1</sup>. כְּנַעַם שֵׁיחַ סוּד שְׂרָפִי  
קָדַשׁ הַמְשֻׁלְשִׁים לְךָ קְדוּשָׁה. וְכֵן כְּתוּב עַל  
יַד נְבִיאֶךָ. וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר. קְדוֹשׁ  
קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת. מְלֵא כָל הָאָרֶץ  
כְּבוֹדוֹ:

לְעִמְתָם מְשַׁבְּחִים וְאוֹמְרִים – בְּרוּךְ כְּבוֹד  
ה' מִמְּקוֹמוֹ:

וּבְדַבְרֵי קְדוּשֶׁךָ כְּתוּב לֵאמֹר – יְמִלְךָ ה'  
לְעוֹלָם אֱלֹהֶיךָ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר הַלְלוּהָ:

וְכֵן הַנוֹסַח בְּנוֹסַח אֲשַׁכְנֹז-סִפְרָד בְּשַׁחְרִית  
וּבְמִנְחָה.

בַּעֲדוֹת סִפְרָד הַקְּדוּשָׁה בְּמוֹסָף לְרֹאשׁ  
חֹדֶשׁ הַיָּא:

כְּתָר<sup>2</sup> יִתְּנוּ לְךָ ה' אֱלֹהֵינוּ מְלֵאכִים הַמּוֹנִי  
מַעֲלָה עִם עִמְךָ יִשְׂרָאֵל קְבוּצֵי מִטָּה. יַחַד  
כָּלֶם קְדוּשָׁה לְךָ יִשְׁלְשׁוּ כְּדָבָר הָאָמֹר עַל יַד  
נְבִיאֶךָ וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר – קְדוֹשׁ.  
קְדוֹשׁ. קְדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת. מְלֵא כָל הָאָרֶץ  
כְּבוֹדוֹ:

לְעִמְתָם מְשַׁבְּחִים וְאוֹמְרִים, בְּרוּךְ כְּבוֹד  
ה' מִמְּקוֹמוֹ:

וּבְדַבְרֵי קְדוּשֶׁךָ כְּתוּב לֵאמֹר:

יְמִלְךָ ה' לְעוֹלָם אֱלֹהֶיךָ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר  
הַלְלוּהָ:

וְכֵן הַקְּדוּשָׁה בְּמוֹסָף רֹאשׁ חֹדֶשׁ אֶצֶל  
בְּנֵי אֲשַׁכְנֹז בְּנוֹסַח סִפְרָד.

וְכֵן נוֹהֲגִים בְּנֵי תִימָן הַפּוֹסְקִים עַפ"י  
הַרְמַב"ם.

לַעֲדוֹת סִפְרָד (מְרוֹקוֹ, תוֹנִיס, אַרְס צוֹבָה  
וְכד') שֶׁלֹּשׁ נוֹסַחאוֹת לְקְדוּשָׁה: הָאֶחָד נוֹהֵג  
בְּשַׁחְרִית וּמִנְחָה בְּכָל יְמוֹת הַשָּׁנָה לֹלָא  
יּוֹצֵא מִן הַכֹּל; הַשֵּׁנִי בְּמוֹסָף שֶׁל רֹאשׁ  
חֹדֶשׁ; וְהַשְּׁלִישִׁי בְּמוֹסָף שֶׁל שַׁבַּת וַי"ט  
וַר"ה וּבַי"כ בְּמוֹסָף וּבְנַעֲיִלָה.

לַעֲדוֹת אֲשַׁכְנֹז הַמִּתְפַּלְלוֹת בְּנוֹסַח  
הַמְּכוּנָה 'סִפְרָד' אַרְבַּע נוֹסַחאוֹת לְקְדוּשָׁה.  
בְּאוֹפֵן כִּלְי הֵן שׁוֹת בְּנוֹסַח לַעֲדוֹת סִפְרָד  
לְהוֹצִיא שַׁחְרִית בְּשַׁבַּת שְׁנוֹסַח שׁוֹנָה,  
וּבַיּוֹם כִּיפּוֹר שֶׁכָּל הַקְּדוּשׁוֹת הֵן כְּדוֹגְמַת  
מוֹסָף שֶׁל שַׁבַּת.

בְּנוֹסַח אֲשַׁכְנֹז אַרְבַּע נוֹסַחאוֹת: לְשַׁחְרִית  
וּמִנְחָה בַּחוּל, לְמִנְחָה בְּשַׁבַּת וַי"ט, וְכֵן  
לְמוֹסָף בַּר"ח – כּוֹלֵן בְּנוֹסַח הַקְּצָר;  
לְשַׁחְרִית בְּשַׁבַּת (וְהוּא דוּמָה לְאֲשַׁכְנֹז-סִפְרָד);  
לְמוֹסָף בְּשַׁבַּת; לְמוֹסָף בַּי"ט, בַּר"ה וּבַיּוֹם  
הַכַּפּוּרִים לְכָל תְּפִילוֹתָיו. בְּנוֹסַח אֲשַׁכְנֹז אֵין  
שׁוּם קְדוּשָׁה מִתְּחִילָה ב'כְּתָר'.

### ג. נוֹסַח עֲדוֹת סִפְרָד

בַּעֲדוֹת סִפְרָד הַקְּדוּשָׁה בְּשַׁחְרִית וּמִנְחָה  
הֵיא בְּנוֹסַח זֶה:

1. בְּנוֹסַח אֲשַׁכְנֹז הַסִּדְר: נַעֲרִיצְךָ וְנַקְדִישְׁךָ.
2. כְּתַב בְּסִפְרָד אֲבוֹדְרָהִם (שַׁחְרִית שֶׁל שַׁבַּת ד"ה כְּתָר יִתְּנוּ): "כְּתָר יִתְּנוּ לְךָ ה' אֱלֹהֵינוּ מְלֵאכִים הַמּוֹנִי  
מַעֲלָה, וְכֵן אוֹמֵר בְּפִרְקֵי הַיְכָלוֹת מִשְׁרֵתֶיךָ יִכְתִּירוּ כְּתוּרִים לְךָ וַיִּשְׁירוּ לְךָ שִׁיר חֲדָשׁ. וְהַשְּׁבַח שֶׁמִּשְׁבַּחִין  
לְשֵׁם הוּא מְכַנֵּה אוֹתוֹ בְּלִשׁוֹן כְּתָר עַל כִּי לוֹיֵת חֵן הֵם לְרֹאשֶׁךָ. וְתַמְצֵא כְּתָר בְּגִימְטְרִיא ה' מֶלֶךְ ה'  
מֶלֶךְ ה' יְמִלְּךָ לְעוֹלָם וְעַד. וְעִמְךָ יִשְׂרָאֵל קְבוּצֵי מִטָּה יַחַד כָּלֶם קְדוּשָׁה לְךָ יִשְׁלְשׁוּ וְכֵן כְּמוֹ שֶׁפִּירְשְׁנוּ  
בְּקְדוּשָׁה שֶׁל חוּל. וְאֵף עַל פִּי שְׁאִמְרוּ בְּמִס' חוּלִין שְׁאִין מְלֵאכִי הַשֶּׁרֶת אוֹמְרִים שִׁירָה לְמַעַל עַד  
שִׁיאִמְרוּ יִשְׂרָאֵל שִׁירָה לְמַטָּה כְּמוֹ שְׁאִמְרָנוּ לְמַעַל, אַעפ"כ אֵין אֲנוּ רוֹצִין לְהַתְּפָאֵר בְּזוֹה אֲלָא אֲנוּ  
אוֹמְרִים שֶׁהַמְּלֵאכִים מִשְׁבַּחִין וּמְקַדִּישִׁין תְּחִלָּה".  
וְעִי' לְקַמֵּן בְּדַבְרֵי בַעַל כְּנָה"ג.

## סימן יט — קדושה וקדושה רבה

אוֹמְרִים פְּעָמִים בְּאַהֲבָה, שְׁמַע יִשְׂרָאֵל. ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד.

הוא אֱלֹהֵינוּ. הוא אֲבִינוּ. הוא מְלַכְנוּ. הוא מוֹשִׁיעֵנוּ. הוא יוֹשִׁיעֵנוּ וְיַגְאֲלֵנוּ שְׁנִית. וְיִשְׁמִיעֵנוּ בְּרַחֲמָיו לְעֵינֵי כָל חַי לְאָמֵר. הן גְּאֲלֵתִי אֶתְכֶם אַחֲרֵית כְּרֵאשִׁית לְהִיּוֹת לְכֶם לְאֱלֹהִים. אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

וּבְדַבְרֵי קִדְשׁ כְּתוּב לְאָמֹר:

יְמַלֵּךְ ה' לְעוֹלָם אֱלֹהֵינוּ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר הַלְלוּהָ:

וכן הנוסח אצל עדות אשכנז המתפללות בנוסח ספרד במוסף של שבת ויר"ט ובכל התפילות של יו"כ.

### ד. נוסח עדות אשכנז

לפי נוסח אשכנז – הקדושה בשחרית ומנחה בחול, בכל תפילות ראש חודש, במנחה בשבת ויר"ט בנוסח זה:

נְקַדֵּשׁ אֶת שְׁמֶךָ בְּעוֹלָם. כָּשֵׁם שְׁמֶךָ יִשִּׁים אוֹתוֹ בְּשָׁמַי מְרוֹם. כְּכַתוּב עַל יַד נְבִיאָךְ. וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר:

קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ:

לְעַמְתָּם בְּרוּךְ יְאֹמְרוּ:

בְּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ:

וּבְדַבְרֵי קִדְשׁ כְּתוּב לְאָמֹר:

יְמַלֵּךְ ה' לְעוֹלָם אֱלֹהֵינוּ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר הַלְלוּהָ:

לפי נוסח אשכנז קדושה בשחרית בשבת, בנוסח זה:

נְקַדֵּשׁ אֶת שְׁמֶךָ בְּעוֹלָם. כָּשֵׁם שְׁמֶךָ יִשִּׁים אוֹתוֹ בְּשָׁמַי מְרוֹם. כְּכַתוּב עַל יַד נְבִיאָךְ. וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר:

קו"ח – קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת. מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ:

בעדות ספרד נוסח הקדושה בשחרית של שבת היא כבשחרית של חול, אבל אצל בני אשכנז בנוסח ספרד הנוסח הוא: נְקַדֵּשׁ וְנַעֲרִיצֶךָ כְּנֹעַם שִׁיחַ סוֹד שְׂרָפִי קִדְשׁ. הַמְשַׁלְשִׁים לָךְ קִדְשָׁה. כְּכַתוּב עַל יַד נְבִיאָךְ. וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר:

קו"ח – קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת. מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ:

חזן – אז. בְּקוֹל רַעַשׁ גָּדוֹל אֲדִיר וְחֹזֵק. מְשַׁמְעִים קוֹל. מִתְנַשְּׂאִים לְעַמַּת שְׂרָפִים. לְעַמְתָּם מְשַׁבְּחִים וְאוֹמְרִים:

קו"ח – בְּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ:

חזן – מִמְּקוֹמְךָ מְלַכְנוּ תוֹפִיעַ. וְתִמְלֹךְ עֲלֵינוּ כִּי מַחֲפִים אֲנַחְנוּ לָךְ. מִתִּי תִמְלֹךְ בְּצִיּוֹן. בְּקִרְוֹב בְּיָמֵינוּ לְעוֹלָם וָעֵד תִּשְׁכּוֹן. תִּתְגַּדֵּל וְתִתְקַדֵּשׁ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַיִם עֵינֶיךָ לְדוֹר וָדוֹר וּלְנֹצֵחַ נְצַחִים. וּמִלְכוּתְךָ כְּדָבָר הָאָמֹר בְּשִׁירֵי אֶזְרָא. עַל יְדֵי דָוִד מְשִׁיחַ צְדָקָה:

קו"ח – יְמַלֵּךְ ה' לְעוֹלָם. אֱלֹהֵינוּ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר. הַלְלוּהָ:

אצל עדות ספרד הקדושה במוסף של שבת של יום טוב ושל יום כיפור במוסף ובנעילה הוא בנוסח זה:

כְּתָר יִתְנוּ לָךְ ה' אֱלֹהֵינוּ מְלֹאכִים הַמוֹנִי מַעֲלָה עִם עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל קְבוּצֵי מִטָּה. יַחַד כָּלָם קִדְשָׁה לָךְ יִשְׁלְשׁוּ כְּדָבָר הָאָמֹר עַל יַד נְבִיאָךְ וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר – קְדוֹשׁ. קְדוֹשׁ. קְדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת. מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ:

כְּבוֹדוֹ מְלֵא עוֹלָם וּמְשַׁרְתֵּיו שׁוֹאֲלִים אֵינָה מְקוֹם כְּבוֹדוֹ לְהַעֲרִיצוֹ:

לְעַמְתָּם מְשַׁבְּחִים וְאוֹמְרִים, בְּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ:

מִמְּקוֹמוֹ הוּא יִפֵּן בְּרַחֲמָיו לְעַמּוֹ הַמֵּיִחָדִים שְׁמוֹ עָרַב וּבִקֵּר בְּכָל יוֹם תְּמִיד

## חבל נחלתו

חזן – אז. בקול רעש גדול אדיר וְחֶזֶק. מְשִׁמְעִים קול. מְתַנְשָׂאִים לְעַמַּת שְׂרָפִים. לְעַמַּתֶּם בְּרוּךְ יֵאמְרוּ:  
קו"ח – בְּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ:  
חזן – מִמְּקוֹמָךְ מִלְכָּנו תּוֹפִיעַ. וְתִמְלֹךְ עָלֵינוּ כִּי מַחֲכִים אֲנַחְנוּ לָךְ. מְתִי תִמְלֹךְ בְּצִיּוֹן. בְּקִרְוֵב בְּיָמֵינוּ לְעוֹלָם וָעֶד תִּשְׁכֹּן. תִּתְגַּדֵּל וְתִתְקַדֵּשׁ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַיִם עִירְךָ לְדוֹר וָדוֹר וּלְגַחַח וְנִצְחִים:  
וְעֵינֵינוּ תִרְאֶינָה מְלִכּוֹתְךָ פְּדָבֵר הָאָמּוֹר בְּשִׁירֵי אֲזָז. עַל יְדֵי דָוִד מְשִׁיחַ צְדָקָה:  
קו"ח – יְמַלֵּךְ ה' לְעוֹלָם. אֱלֹהֶיךָ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר. הִלְלוּיָהּ:  
בְּנוֹסַח אֲשַׁכְנֶה הַקְּדוּשָׁה בַשַּׁבָּת בְּמוֹסַף בְּנוֹסַח זֶה:  
נְעִרִיצְךָ וְנִקְדִישְׁךָ<sup>3</sup> כְּסוּד שִׁיחַ שְׂרָפֵי קִדְשׁ הַמְּקַדְשִׁים שְׂמֶךְ בְּקִדְשׁ כְּפִתּוּב עַל יַד נְבִיאָךְ. וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר:

3. כך הובא באוצרות הראי"ה (חלק ד' – מאגרות הראי"ה [132]) "קדושה". מקור הדברים ב"הסכמה" שהרב כתב לסידור "ברכת אבות" עם פירוש "שפתי כהן" (ירושלים, תרפ"ט). אבל הדברים בעולת ראי"ה קוצרו ממה שהובא במקור. "ניצני ארץ" (אדר, תשנ"ב, עמ' 288) הביאו את המקור, כדלהלן:  
"ולחיבת דבר [י] קדשו אעיר, במה שכתב [לפרש] בסדר הקדושה, 'נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום', שהכונה היא שהמלאכים מקדישים אותו בעצמו כביכול, ואנו מקדישים רק את שמו, דהיינו פעולותיו הנעלמות מאתנו. הרעיון בעצמו הוא יפה, אבל הלשון "כשם שמקדישים אותו", הלא הוא מוסב על התיבה שמך שקדמה, ונמצא שגם בשמי מרום מקדישים את שמו יתברך. והיינו ממש כלשון קדושת מוסף דשבת ויר"ט, 'כסוד שיח שרפי קודש המקדישים שמך בקדש'. והטעם שמתחילין במוסף [לומר] נקדישך ונעריצך, יש לומר מאחר שאנו אומרים 'כסוד שיח שרפי קודש' הכונה היא אל מגמת הקדושה בפנימיותה שהיא הסוד של השיח הקדוש הזה, שאע"פ שאין שום מלאך ושרף יכול להקדיש את עצמותו ית' משום דלית מחשבה תפיסא בי' כלל, מ"מ הסוד הפנימי של הקידוש של השם הוא הערצת העצם אלא שאינו מושג לנו, ואין אפשר לשום נברא להגותו אפילו במחשבה מרוב העלמו. ומ"מ הרצון הפנימי הוא קשור בקדושת העצם, אילו הי' זה אפשר".  
"ויש מאמר שמביאים דרשני הקבלה, קב"ה אע"ג דלית מחשבה תפיסא בי', אבל ברעותא דליבא איהו תפיס. והכונה היא שהסוד הפנימי של החפץ וההשתוקקות של הקדושה הוא עולה עד העצם, אלא שלא בכל זמן אפשר לבטא חפץ נערץ כזה, אפילו בצורה נעלמת, והוכשרה לזה שעת המוסף בימים המקודשים של שבתות וימים טובים. ובימי החול אין אומרים אלא כפי המדריגה הנגלית שהיא קדושת השם. וגם בשבת ויר"ט מקדימים בשחרית את המידה הנגלית, כדי להתכשר על ידה לבא למדריגה הפנימית, שהוא הסוד של השיח. כלומר השיח בעצמו בגילוי הוא קידוש השם, המקדישים שמך בקודש, והסוד שלו הוא קידוש העצם, נעריצך ונקדישך. ועי' בסידור הגר"א שכתב שם דקדושת 'כתר' היא למעלה מעוה"ז, אלא ע"י שאנו אומרים קדושת 'נעריצך' מעוררים למעלה קדושת 'כתר יתנו לך', והיינו שקדושת כתר הוא עצם הסוד של השיח".  
"ואנחנו שנקדישו יתברך 'כסוד שיח' בכ"ף הדמיון. מפני שאין עוה"ז מוכשר לגילוי עצם הסוד. רק עי"ז שאנו מקדישים אותו יתברך שמו, כסוד השיח בכ"ף הדמיון, מתפשטת למעלה וכן יתגלה לעי"ל עצם קדושת הסוד, שזהו ענין קדושת 'כתר יתנו לך'".  
ועי' בהערות הרצי"ה קוק זצ"ל בעולת ראי"ה ח"ב עמ' תצ הערה ס'. וסיים שם: "ואמר אאמו"ר הרב זצ"ל בגעגועים לקדושת כתר: אי כתר כתר! (לשיטת נוסח אשכנז שאין אומרים אף פעם כתר בקדושה).

## סימן יט – קדושה וקדושה רבה

### ה. קדושה רבה

הקדושה הארוכה ביותר מכונה קדושה רבה, ז"ל הטור (או"ח סי' רפז): "ומחזיר ש"צ התפלה ואומר קדושה רבה וכ"כ רב שרירא גאון א"א (=אין אומרים) קדושה רבה ב"ט ובשבת אלא במוסף ולא בשחרית ובמנחה". בטעם אמירתה הביא בסדר רב עמרם גאון (עמ' לב הוצאת מוסד הרב קוק) את תשובת רב שר שלום גאון:

"ור' שר שלום ריש מתיבתא דמתא מחסיא שדר הכי (תשובות רב שר שלום סי' כה). לומר בתפלה של שחרית בשבתות ובימים טובים וביום הכפורים פעמים אין מנהג בשיבה ובבל כולה, אלא בתפילת מוסף בלבד וביום הכפורים אף בנעילה, מפני שכשנגזרה גזרה על שונאיהם של ישראל שלא לקרות ק"ש כל עיקר, היה אומר אותה שליח ציבור בהבלעה בעמידה בכל התפילה דשחרית בין בחול בין בשבת, וכיון שבטלה גזירה והיו פורסין את שמע כתקנה ומתפללים, בקשו לסלקה כל עיקר שהרי חזר ק"ש למקומה, אלא אמרו חכמים שבאותו הדור, נקבע אותה במוסף שאין בה ק"ש, ולמה קבעוה במוסף, כדי שיתפרסם הנס לדורות, לפיכך במוספים הוא דאומרים<sup>5</sup>, בתפלת השחר אין אומרים שהרי קוראים ק"ש כתקנה".

קו"ח – קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו:

חזן – כבודו מלא עולם. משרתיו שואלים זה לזה איך מקום כבודו. לעמיתם ברוך יאמרו:

קו"ח – ברוך כבוד ה' ממקומו:

חזן – ממקומו הוא יפן ברחמים ויחן עם המיחדים שמו ערב וברך בכל יום תמיד. פעמים באהבה שמע אומרים:

קו"ח שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד: חזן – הוא אלהינו הוא אבינו. הוא מלכנו הוא מושיענו. והוא ישמיענו ברחמי שנית לעיני כל חי להיות לכם לאלהים:

קו"ח – אני ה' אלהיכם:

חזן – וידברי קדשך כתוב לאמר:

קו"ח – ימלך ה' לעולם. אלהיך ציון לדר ודר. הללויה:

הנוסח של קדושה במוסף של שבת הוא הנאמר במוספים של יו"ט ובכל תפילות יוה"כ בנוסח אשכנז, אלא שמוסיפים לפני 'ובדברי קדשך כתוב לאמר', את המשפט: אדיר אדירנו<sup>4</sup>, ה' אדונינו, מה אדיר שמך בכל הארץ, והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.

ובדברי קדשך כתוב לאמר וכו'.

4. כתב בספר המחכים ד"ה נשמת (המתחיל סמוך להערה רע): "ויש אומרים אדיר אדירנו בכל שבת ושבת מפני שאותו מזמור נאמר על מתן תורה (על) לישראל ואמרו המלאכים תנה הודך על השמים".

5. ומצאתי טעם אחר בתוספות הר"ש (בשיטת הקדמונים ע"ז ג ע"ב): "שניות יושב ודן. י"מ דלהכי תיקנו קדושה רבה שיפנה ממקומו ברחמים בתפלת מוסף בשלש שעות שניות".

## חבל נחלתו

וכן כתב בספר האשכול (הל' תפלה וק"ש עמ' 26): "במוסף שבת ויו"ט וביוה"כ גם בנעילה אומר בקדושה פעמים באהבה שמע וכו' עד להיות לכם לאלקים, מפני שגזרו פרס שלא לקרות ק"ש ואמר אותה שליח צבור בהבלעה בעמידה בכל התפלות אף בחול, וכיון שבטלה הגזרה ופרסו שמע ומתפללין כתקונה רצו לסלקה שהרי חזרה ק"ש למקומה, אמרו חכמים שבאותו דור נקבע למוסף שאין בו ק"ש כדי שיתפרסם הדבר לדורות".

וכ"כ גם בשבולי הלקט (סי' מה):

"מצאתי לגאונים ז"ל אין אומרים פעמים ולהיות לכם בקדושה אלא במוספי שבתות וימים טובים בלבד אבל במוספי ראשי חדשים וחולו של מועד לא, וכן מנהג פשוט בישראל. ולמה נהגו לומר פעמים ולהיות לכם בקדושה? מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל מה שאומרים במוספי שבתות וימים טובים פעמים ולהיות לכם בקדושה, לפי שבימות רב נחמן גזר יוזגד מלך פרס שלא יקראו קריאת שמע לאלתר, מה עשו חכמים שבאותו הדור? תקנו להבליעו בין כל קדושת בין בשחרית בין במוסף בין במנחה בין בחול ובין בשבת בין ביום טוב, ומאי הבליעה רישא שמע ישראל סיפא אני ה' אלהיכם, ולמה תיקנה לאומרה בהבלעה? כדי שלא תשתכח שמע מפי התינוקת. ובקשו רחמים מן השמים ובא תנין בחצי היום ובלע יוזגד המלך ובית משכבו ובטלה הגזירה, והיו מתפללין על הסדר, ופירסו על שמע כתיקנה בפרהסיא, ובקשו לסלקה לאלתר שלא לאומרה, אמרו חכמים שבאותו הדור לא נבטל אותה שלא לאומרה כלל כדי שיתפרסם הנס לדורות, אלא נקבע אותה בתפילת המוספין

ובתפילת נעילה שאין שם קריאת שמע כלל וכן מנהג בשתי ישיבות".

קדושה רבה אף שנתקנה בבבל פשטה ברוב ישראל, אף שהרמב"ם לא הביאה.

כך כתב אף במחזור ויטרי (סי' קלח): "ונראה לר' דסבר קדושה עצמה בשעת השמד תקנוה שגזרו שמד על ישראל שלא לענות קדושה בשמונה עשרה. ולאחר שהולכין האורבים משם היו אומרים מקראות הללו של קדושה לאחר השם. ואף קדושה רבה של מוסף שבת. וביום טוב מפורש בסדר רב עמרם. לכך קבעוה בה שמע ישראל שגזרו שלא לקבל מלכות שמים וידעו... זמן קרית שמע עד ג' שעות. ואורב' שם בכל תפילת יוצר. אבל תפילת מוספים כל היום לאחר שנפטרו האורבים היו כוללין בתוך הקדושה של מוסף פסוק של ק"ש. שאין חובה אלא בו. כדאוקמינן בברכות הלכה כר' מאיר. ואמר מר שמע ישראל י"י אלקינו י"י אחד. זו היא ק"ש של ר' יהודה הנשיא. ואו' אף פסוק אחרון להיות לכם לאלהים. אני י"י אלהיכם. כדי לייחד חטיבת השם".

אולי רמז לחילוק בין הקדושות מן הנאמר במסכת סופרים (פ"כ ה"ה) הארץ-ישראלית: "והחזן צריך לומר קדוש בשמנה עשרה של חנוכה, וכן בראשי חדשים וכן בחולו של מועד מפני שכתוב בהן עולת תמיד, ותני ר' חייא, כל יום שיש בו מוסף יש בו קדושה, אין בו מוסף אין בו קדושה, חוץ מן החנוכה, שאף על פי שאין בו מוסף יש בו קדושה, מפני מה, מפני שיש בו הלל, ויש אומרים אף בפורים, מפני שיש בו מגילה".

דברי הבריתא אינם ברורים שכן אנו נוהגים בכל חזרת הש"ץ קדושה. והעיר



## סימן יט – קדושה וקדושה רבה

האבודרהם (שחרית של שבת ד"ה ומה שנהגו) כתב שנהגו לאומרו בכל תפילות מוסף: "ומה שנהגו לומר קדושה רבה מפני שיש בה התחלת ק"ש וסופה שאנו אומרים בה שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. ובסופה להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם. והטעם לפי שגזרו על ישראל שלא לקרות ק"ש תקנו שיהיה אומרו ש"צ בהבלעה בעמידה בכל תפלת שחרית בין בחול בין בשבת. והעם עונין אחריו כדי לצאת ידי חובת ק"ש וכשנתבטלה הגזירה בטלו לומר כן בכל התפלות וקבעו לאמרה בתפלת מוסף מפני שני דברים הא' לפי שאין בתפלת מוסף ק"ש, והשני כדי שיתפרסם הנס לדורות ולהודות לשם על ביטול הגזירה. כך כתבו הגאונים". קצת משמע שאף בחול המועד.

אולם לפי דברי המנהיג (הלכות שבת סי' מג) משמע שרק במוסף בשבת וביו"ט וביו"כ במוסף ונעילה ובהושענא רבה וז"ל: "וכן כת' רב שריר' ורביי היי גאון ז"ל בנו אין אומר' פעמים<sup>7</sup> בימים טובי' ובשבתו' אלא במוסף ולא בשחר ובמנחה וביום הכפורים במוסף ונעילה אבל בחול ובתענית ובר"ח ובחולי המועדים כלל כלל לא, ובצרפ' ובפרובינצ' אומרים אותה **למוסף הושענא רבא** ויתבאר הטעם בע"ה במקומו".

עליה **בנחל אשכול** (עמ' 27): "ונ' שהיא קדושה הארוכה כמו קדושת כתר, דקדושה כפשוטה ודאי בכל יום אמרו".

ואולי זו גם כוונת תשובות הגאונים שמביא תוספות (סנהדרין לז ע"ב – מובאים שם בנחל אשכול):

"מכנף הארץ זמירות שמענו – כתוב בתשובת הגאונים שאין בני א"י אומרים קדושה אלא בשבת דכתיב (ישעיה ו) גבי חיות שש כנפים לאחד וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום רבש"ע אין לנו עוד כנף והקב"ה משיב להם יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו".

### ו. זמני אמירת קדושה רבה

רב עמרם גאון (עמ' לב) מביא את תשובות גאונים:

"והכי שדר ר' נטרונאי ריש מתיבתא דמתא מחסיא, כך מנהג של שתי ישיבות לומר בקדושה כתר ואז בקול רעש גדול וממקומן מלכנו וכו', ובמוסף של שבת<sup>6</sup> ושל יום טוב ושל יום הכיפורים ונעילה, אנו אומרים פעמים ולהיות לכם לאלהים, אבל בראשי חדשים וחולו של מועד אין אומרים".

6. באורחות חיים (ח"א, סדר תפלת מוסף בשבת, אות ב, ובלבו סי' לז) הביא טעם לאמירת קדושה בשבת: "וכתב הר' יוסף ז"ל ומה שאנו אומר' בכל התפלו' נקדש את שמך או נקדישך ונעריצך שאנו עושים המלאכי' עיקר ובקדושת מוסף אנו אומרים המוני מעלה עם עמך ישראל הרי אנו עושים ישראל עיקר על פי המדרש נתקן שש כנפים לאחד על כנף אומרים שירה ביומיה ובשבת אומר' החיה אין לי עוד כנף והקב"ה אומר יש לי כנף בארץ שאומר לי שירה אלו ישראל שנא' מכנף הארץ זמירות שמענו, **ושלא לחלק בתפלת יוצר לא תקנו כן אלא במוסף**".
7. היינו: פעמיים באהבה שמע וכו'.

## חבל נחלתו

ור"ל שאין אומרים פעמים ולהיות לכם לאלהים, וכמו שנראה מדברי בעל שבלי הלקט ז"ל, וכמו שהוא מנהגו שאין אומרים פעמים להיות לכם לאלהים, אבל אומרים **כתר בנוסח קצר**. וקשה, דלפי זה דברי רבינו בעל הטורים ז"ל סותרין אלו את אלו, דממה שכתב בסימן רפ"א אבל בראש חדש וחולו של מועד אין אומרים אותו, ולא ביאר דביום הושענא רבא אומרים **כתר בנוסח הארוך**, נראה ברור דאין חילוק בין הושענא רבה לשאר ימי חול המועד, ובכולם אפילו ביום הושענא רבא אין אומרים **כתר בנוסח הארוך** אלא בנוסח הקצר, ואילו ממה שכתב בסימן תרס"ד נראה שביום הושענא רבה אומרים **כתר בנוסח הארוך**, שכתב ביום ה' של חול המועד שהוא יום הושענא רבה נוהגים שמרבים במזמורים כמו ב"ט, ואומרים קדושה רבה במוסף וכו', וכן כתב בעל המפה ז"ל. ומלשון זה נראה שאומרים **כתר בנוסח הארוך**, דאם רצו לומר שאומרים **כתר ולא נקדישך** אבל אומרים **כתר בנוסח הקצר** וזהו קדושה רבה, מאי רבותיה דהושענא רבה משאר יומי חול המועד שאומרים **כתר בנוסח הקצר**, כמו שמתבאר בסימן רפ"א כפי מה שהבין רבינו בית יוסף ז"ל כאן. אלא ודאי שרצונם לומר שאומרים **כתר בנוסח הארוך**, מה שאין כן בשאר ימי חול המועד. והוא הפך המובן ממה שכתב בסימן רפ"א וכמו שכתבתי. וצריך לומר שבסימן רפ"א לא הוצרך לבאר, לפי שסמך על מה שכתב כאן בסימן תרס"ד.

"אבל המתחווה אצלי בדברי רבינו בעל הטורים ז"ל במה שכתב בסימן רפ"א אבל בראש חדש וחולו של מועד אין אומרים אותו, שר"ל שאין אומרים אותו כל עיקר

וכן מובא במנהג מנהג מרשלייאה (סוכות עמוד 143 ד"ה וכתב המנהיג) לומר בהושענא רבה. והרוקח (הלכות סוכות סימן רג) כתב: "ומנהג בוורמיישא שאומ' ביום הושענא רבה על הכל יתגדל ולמוסף **נעריצך** ו**קדושה אחרונה אדיר אדינו** אבל במגנצא אין אומר על הכל יתגדל ולא קדושה אחרונה".

וכן בספר המנהגים (קלויזנר, סי' נח א\*) "ביום ה' של חול המועד הוא הושענא רבה (=בח"ל שיש יו"ט שש"ג), ונוהגין (באשכנז) שמרבים במזמורים כמו ב"ט ואומרים קדושה רבה [במוסף]". וכן במהרי"ל (מנהגים, סדר תפילות חג הסוכות ד"ה [ה] הושענא), ובטור (או"ח סי' תרסד).

**הבית יוסף** (או"ח סי' תג) כתב: "כתב רבינו (הטור) בס' רפ"א (לח): בשם רב נטרונאי מנהג בשתי ישיבות לומר בקדושה **כתר** יתנו לך ממקומך מלכנו ואז בקול רעש גדול ובמוסף של שבת ויום טוב ויום הכיפורים ובנעילה אנו אומרים פעמים ולהיות לכם לאלהים אבל בראש חדש ובחולו של מועד אין אומרים אותו ע"כ ונראה שעל זה סמכו בספרד להתחיל במוסף ראש חדש **כתר** ותיכף שאומר מלוא כל הארץ כבודו אומרים לעומתם משבחים כמו בקדושת שחרית". ומביא דברי שבה"ל שהובאו לעיל.

והעיר על דבריו בכנסת הגדולה (הגהות ב"י או"ח סי' תג, ב. ע"ב שטה ט'): "ונראה שעל זה סמכו בספרד להתחיל במוסף ראש חדש **כתר** וכו'. נ"ב: אמר המאסף: נראה מדברי הרב המחבר ז"ל שמפרש מה שאמר רבינו בעל הטורים ז"ל בסימן רפ"א אבל בראש חדש וחולו של מועד אין אומרים אותו, דקאי למאי דסליק מיניה,

## סימן יט – קדושה וקדושה רבה

וביום הושענא רבא לא ביאר שאומרים כתר כמו ביום טוב. אמנם מדברי הרד"א ז"ל בסדר הושענא רבא לכאורה נראה שאומרים כתר בנוסח הארוך, וכמנהג קהל קדוש גירוש יע"א של קושטנדינ"א, שכן כתב ואומר יוצר כמו בשבת, ואומר במוסף כתר כמו בי"ט. ע"כ. ומדכתב כמו בי"ט, נראה דכמו דביום טוב אומרים אותו בנוסח הארוך כך בהושענא רבה אומרים אותו בנוסח הארוך. אבל אחר העיון נראה שאין זה הכרח, שאם דעת הרד"א ז"ל היה שבראש חדש וחולו של מועד אומרים כתר אבל בנוסח הקצר, היינו למדים מדבריו בסדר הושענא רבה שאומרים אותו בנוסח הארוך, אבל כיון שדעת הרד"א ז"ל דראש חדש וחולו של מועד אין אומרים כתר ואפילו בנוסח הקצר, אלא אומר נקדישך ונעריצך, זולת בשבת ויום טוב, מצינן למימר דמה שכתב ואומר כתר כמו בי"ט, הכונה לומר שאומר לשון כתר ולא נקדישך, אבל אומרים אותו בנוסח הקצר. "ולענין הלכה: כבר נשאלתי על זה הלכה למעשה, והשבתי דהמנהגים משתנים בקושטנדינ"א, בק"ק גירוש שהייתי מתפלל שם היו אומרים [ב]יום הושענא רבא כתר בנוסח הארוך, ובשאר הקהלות איני זוכר. אבל פה תירי"א אומרים כתר בנוסח הקצר. וכתבתי בתשובה הנזכרת, שאף על פי שדעתי נוטה שדעת רוב הפוסקים שלא לאמרו והוא הנכון, עם כל זה כל מי שיאמר אותו לא אמהה בידו".

### ז. קדושה רבה ביום הכיפורים

כתב הטור (או"ח סי' תרכג) לגבי תפילת

בלשון כתר, אלא אומר נקדישך ונעריצך כנוסח קדושת שחרית, וכמו שכתב החכם ר"ד אבודרהם בפירוש בסדר תפלת ר"ח, וכתב שם הטעם, וכתבתיו בטור זה סימן רפ"א דף קפ"ג ע"א שטה כ"א בהגהת הטור ז"ל [אות ד], ושם ג"כ הארכתי בביאור דברי הטור. מעתה, מה שכתב רבינו בעל הטורים בסימן תרס"ד ואומרים קדושה רבה, אפשר להתפרש שאומרים כתר ולא נקדישך, אבל אומרים אותו בנוסח הקצר. אך קשה, דלפי זה הפירוש בדברי רבינו בעל הטורים ז"ל בסימן רפ"א לא נזכר בשום מקום שאומרים כתר בנוסח הקצר אלא בנוסח הארוך או אין אומרים אותו כל עיקר אלא נקדישך, וכיון שזה דבר חדש לומר כתר ובנוסח הקצר, היה לו לרבינו בעל הטורים ז"ל בסימן תרס"ד לבאר שאומר כתר בנוסח הקצר אבל אינו אומר פעמים להיות להם לאלהים. ושמה כיון דבסימן רפ"א כתב ואומר כתר ובנוסח הקצר כקדושת שחרית, וכמו שפירשנו בדבריו והוא מוכרח שם, סמך במה שכתב בסימן רפ"א שאין אומרים פעמים להיות להם לאלהים אלא במוסף שבת ויום הכפור ונעילה. ומה שכתב בסימן תרס"ד קדושה רבה, לרמז שאומרים כתר בנוסח הקצר כנוסח תפלת שחרית של שבת".

"איברא, שבין לפירושנו בין לפירוש הרב המחבר ז"ל דברי רבינו בעל הטורים ז"ל הם מגומגמים. לבד זה אני אומר, שאפילו לפירוש רבינו המחבר ז"ל מוכח מדבריו שאין אומרים ביום הושענא רבה אלא כתר בנוסח הקצר, וכמנהגנו פה תירי"א יע"א. והכי מוכח מדבריו בספרו הקצר בנעילת כיפור ביאר שאומרים כתר כמו במוסף,

## חבל נחלתו

בכל התפילות, אבל אין הוא כ"כ מסכים להם, ומפרש שהם נאמרו בצורה כוללנית וקדושות של שחרית ומנחה אינן כה ארוכות.

קדם למהרי"ל בספר המנהגים (קלויזנר, סימן מא): "אשרי ובא לציון יתגדל עד דאמירן וגו' ועומדים לנעילה, ואומרים במקום כתיבה חתימה, ובכל אלו ד' קדושות אומרים קדושה רבה כבודו מלא עולם ואדיר אדירנו וכו' עד עושה השלום". ובאר זאת הלבוש (סי' תרכ): "קדושה כבודו מלא עולם עם אדיר אדירנו וכן בכל הד' תפלות די"כ וטעמא משום שיש בנוסח זה ממקומו הוא יפן ברחמים וזהו שייך ליום זה שהוא יום הדין וצריכים אנו להתפלל שיפן עלינו ממקומו לרחם עלינו ויחון עמו ישראל במתנת חנם המיחדים שמו".

וא"כ המנהג האשכנזי הוא המחודש, בעוד שמנהג עדות ספרד הוא המוכר לרוב הראשונים.

נעילה: "ואו' כתר<sup>8</sup> כמו במוסף ונושאים הכהנים כפיהם".

ובאר הבית יוסף (או"ח סי' תרכג, ד): "ומ"ש ואומר כתר כמו במוסף. כן נראה ממה שכתב המרדכי (יומא סי' תשכו) בנעילה אומר פעמים באהבה כמו במוסף".

וכאמור לעיל כן עולה מדברי שאר הראשונים שקדושה רבה נאמרה לשיטתם רק במוסף ובנעילה.

אבל העיר בשיירי כנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' תרכג): "ואומר כתר כמו במוסף כו'. נ"ב: מכאן נראה דאין אומרים קדושה רבא אלא בנעילה ובמוסף, אבל לא בשחרית ומנחה, וכן הוא מנהגינו. ובדרשות מהרי"ל סוף ה' כפור [סדר מנחה, דף נ' ע"א] כתוב, **בכל הקדושות אומר קדושה רבה ואדיר אדירנו**. [נראה שמכאן דברי בעל כנה"ג] ואולי לא שיאמר כתר הארוך, אלא קדושה רבה על קדושה אחרת נתכוון".

נראה מדברי בעל כנה"ג שאמנם הביא את דברי המהרי"ל לומר קדושה ארוכה

8. אמנם הב"ח העיר על מנהג אשכנז: "ואנו נוהגין לומר נעריצך".

## נטילת לולב על ידי כלי

### שאלה

אמנם הרוקח והבית יוסף לא בארו מה יעשה אם אינו יכול ליטול בזרועותיו. אבל מן הפרדס שהביא ראייה מיבמה גידמת משמע שאף בשיניים הוא נטילה. וכ"פ בשולחן ערוך (או"ח סי' תרנא ס"ד): "אדם שאין לו יד, נוטל לולב בזרועו; וכן האתרוג".

נכה בשתי ידיו שאל האם יוכל ליטול לולב ברגליו או בפיו כאשר הלולב ושאר המינים נתונים בכלי והוא יגביה אותם או בהגבהה ישירה או בגלגלת וכד'.

### תשובה

וכדבריו פסק החיי אדם (חלק ב-ג כלל קמח ס"ח): "גידם שאין לו ידים כלל, יטול הלולב בזרוע ימין ואתרוג בזרוע שמאל, שהרי לא כתיב ולקחתם ביד. ואם יש לו יד א', יטול הלולב באותו יד, דלעולם היד אצלו ימין. ואתרוג, בזרוע".

ב. האורחות חיים (ח"א הלכות לולב אות כד) הוסיף: "וגדם שאין לו ידים נוטלן בזרועותיו שהרי אין כתוב ולקחתם ביד כדאמר' ביבמות גדמת חולצת בשיניה דמי כתוב וחלצה ביד".

וכן באליה רבה (סימן תרנא ס"ק יג): "שאיין לו יד וכו'. פירוש שאין לו אפילו יד אחד. וכן מפורש בכלבו<sup>2</sup> [סי' עא, לט ע"ב] זה לשונו, גידם שאין לו ידים נוטלן בזרועותיו, שהרי אין כתוב ולקחתם ביד, כיבמה גידמת שחולצת בשיניים, דמי כתיב וחלצה ביד [יבמות קה ע"א] עכ"ל".

א. כתב בספר הפרדס<sup>1</sup> (נביו, שער המעשה): "ויש לי לבאר, מי שאין לו ידים ליטול הלולב, אם יברך על נטילת לולב ויצא ידי חובתו. ובזה כתב מורי נ"ר בשם המפרשים ז"ל דנוטלו בזרועותיו ומברך כדרכו. והראיה מדאמרינן בפרק מצות חליצה גבי יבמה גידמת, [חולצת] בשיניה, דמי כתיב וחלצה בידה, הכא נמי לא כתיב ולקחתם לכם ביד. אבל אם הוא שלם באיבריו אם נטלו בזרועותיו לא יצא, דדרך בזיון הוא".

וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' תרנא, ד): "כתב הרוקח (הל' סוכות סי' רכ עמ' קכ ד"ה גידם) גידם שאין לו אלא יד אחת נוטל לולב והאתרוג בזרועו כמו (סנהדרין מה:) גבי אין לו ביהן נותן על מקומו ודיו ויותר טוב ממה שיקח הלולב ואחר כך האתרוג או אם אין לו אלא שמאל או איטר עכ"ל".

1. ביוגרפיה – פרוייקט השו"ת: רבי אשר ב"ר חיים נביו ('נביו' הוא כנראה כינוי משפחתו; אמנם יתכן שמדובר על ראשי-התיבות 'נפשו בחייו יברך ויודך', ע"פ תהלים מט, יט) ממונתשון (מנתשון) שבספרד, חי בראשית האלף השישי (המאה הי"ג). לא ידוע עליו כמעט דבר, אך מספרו ניכר שהיה תלמידם של תלמידי הרשב"א. 'ספר הפרדס' שחיבר על הלכות ברכות כולל לקט רחב מאוד של דברי ראשונים, והוא צירף לו קיצור בשם 'תרומת הפרדס'. בדרך כלל הוא הולך בדרכו של הרשב"א, רבם של רבותיו. פסקיו הובאו בבית יוסף עשרות פעמים.
2. כידוע, הכלבו זהה ברוב דבריו לאורחות חיים, ומשמע שמחברם אחד.

## חבל נחלתו

הבכורי יעקב מביא ראיות לרב מולכו שאי"צ לקחת דוקא ביד משילוח הקן שגם אם לקח בפה עובר בנטילת האם על הבנים. ומנתינת גט שאינה צריכה להיות ביד. והוכיח כן אף מהזאת מי חטאת ומשריפת פרה אדומה שאי"צ לעשות זאת ביד.

ה. ומוסיף בבכורי יעקב: "ואין לומר דנטילת לולב צריך דוקא ביד דהא אמרינן בגמרא (מב.) מדאגבהי' נפיק ביה משמע דבעינן הגבהה וכ"כ בלבוש (ס"ז) דלכך תקנו בברכה לשון נטילה ולא לשון לקיחה דלקיחה הוי משמע בכל דרכי קנין שעל ידו קונה מטלטלין יצא לכן אמרינן נטילה שהוא לשון שאוחזו בידו ועומסו עליו לשון וינטלם שהוא הגבהה וא"כ צריך דוקא לקיחה ביד זה אינו דכבר הביא הש"ך בח"מ (סי' קצ"ח סק"ג בשם התוס' ב"ק צח ד"ה והני מילי) דלקנות בהגבהה סגי כשהוגבה מחמתו בראשו וכדומה דרך מעלה אפילו לא תפסו בידו ע"ש, ועוד רא"י דאי ס"ד דלקיחה ביד דוקא א"כ תפסל לקיחה בזרוע ג"כ וכ"כ בכלבו הל' לולב וז"ל ואדם גידם שאין לו ידים נוטלן בזרועותיו שהרי אין כתוב ולקחתם ביד כיבמה גרמת שחולצת בשיניים דמי כתיב וחלצה ביד עכ"ל הרי שיליף לקיחה בזרוע מחליצה בשיניים וכיון דלכל הפוסקים גדם נוטל בזרוע ה"ה ג"כ בשיניים. נקרא לקיחה ועוד נ"ל להוכיח כן דע"כ לשון לקיחה לא משמע ביד דוקא ממה דפסק בטור וש"ע י"ד (סי' ז' ס"א) דקבע סכין בגלגל וגלגלו ברגלו שחיתתו כשרה ע"ש. והרי בחולין (טז.) ילפינן דשחיטה במחובר פסול מויקח את המאכלת לשחוט ומחובר לאו לקיחה הוא וא"כ כשגלגל ברגלו נהי דלקיחה ע"י

משמע מן האורחות חיים והכלבו כפרדס שאם אינו יכול ליטלו בזרועותיו יכול ליטלם בשיניו, וכ"מ במג"א (תרנא, י) ששניהם הביאו ראיה מיבמה גידמת שחולצת בשיניה.

ובפרדס ציין במפורש שאם יכול ליטלו בידו – נטילה בזרוע היא דרך בזיון ואסורה.

ג. אולם הפרי מגדים (או"ח אש"א סימן תרנא ס"ק י) לאחר דיון בדברי המג"א סיים: "והנה נטילת זרוע היינו בין השחי, או יש קנה יקח במרפיקו דזה נמי לקיחה מיקרי, אבל אין לו זרוע כלל אין ליטול בפה, דזה לאו לקיחה כלל. ויבמה חולצת שפיר בהכין [אה"ע סימן קסט סעיף לא]."

ודבריו קשים משני טעמים ראשית הוא סובר שהראיה מיבמה היא חלקית, ושנית מפני שסובר שנטילה בפה אינה לקיחה, וזה טעם מחודש שלא נזכר בראשונים. וכמוהו צידד בערוך השולחן (או"ח סי' תרנא ס"א).

ד. הברכי יוסף (תרנא, ה) הביא שמהר"י מולכו כתב שגידם יטול בפיו אם אינו יכול ליטול בזרועותיו.

המשנה ברורה (סימן תרנא ס"ק כב) כתב שאין ליטול בפה וציין שהבכורי יעקב חלק על הפמ"ג.

הר"י עטלינגר בבכורי יעקב (סי' תרנא ס"ק יח) ציין מדברי אבן העוזר והפמ"ג שלקיחה בפה אינה לקיחה ומדברי מהר"י מולכו שהיא נטילה וסייע לפמ"ג מתשובת הלכות קטנות (ח"א סי' עז): "כמדומה לי שרשום בזכרוני שאין לקיחה אלא ביד שנאמר ויקח את כל אשר לו מידו אף על גב דהתם דריש מרשותו או אפשר שטעות הוא בידו".

שכתב הילכך וכו' אפילו כל הלולב חוץ מידו נמי הכי קאמר לא מיבעי בעשה בו בית יד ונתן בו הלולב כגון דכרך ידיו בסודר ונטלו דשפיר דמי אף על פי שלא חיברו ללולב אלא אפילו כל הלולב חוץ מידו שכרך הסודר בלולב ונטלו הסודר בידו וכל הלולב חוץ מידו נמי שמיה לקיחה וזהו כדעת התוספות שכתבתי אבל מה שכתב אחר כך ובלבד שיהא דרך כבוד אבל אם אינו דרך כבוד כגון שנתנו בכלי ונטלו לא יצא הוא שלא כדעת התוספות דמחלקין בין כשאוחזו בדופני הכלי או אוחזו בבית יד למניח ידו תחת שוליו אלא דסבירא ליה דבנתנו בכלי בכל ענין לא יצא וכדברי הרי"ף (כ ג) והרא"ש (סי' לב) שכתבו בסתם דבהוציאו בכלי ה"ל דרך בזיון ומשמע אפילו באוחזו בדופני הכלי או בבית יד של כלי ולא דמי לסודר דסודר ודאי הוה ליה דרך כבוד בכל ענין בין בכורך הסודר בידו בין בכורך הסודר בלולב ועשה ממנו בית יד מה שאין כן בהוציאו בכלי דה"ל דרך בזיון בכל ענין וכן נראה עיקר ואף על פי שהתוספות בפרק הוציאו לו ובפרק מקום שנהגו כתבו דאפילו לרבא בכרך ידיה בסודר ונטלו הלולב לא שמיה לקיחה וכן נראה מדבריהם בפרק ב' דזבחים (נד א ד"ה הואיל ורצפה) וכן כתב המרדכי בפרק לולב הגזול בשם ר"י מכל מקום סבירא ליה לרבינו דהעיקר הוא כמו שכתבו התוספות בפרק לולב הגזול במקום הלכות לולב והוא מסכים לפירושו של רש"י דבכרך ידו בסודר פשיטא דשמיה לקיחה לפחות אליביה דרבא וכן נראה מפסקי הרא"ש (סי' כד) שכתב פלוגתא דרבה ורבא בסתם ופסק הלכה כרבא דשמיה לקיחה משמע דבכל ענין שמיה לקיחה בין בכורך הסודר בלולב

דבר אחר שמה לקיחה מ"מ הוי לקיחה ברגל אע"כ דלקיחה ברגל שמה לקיחה וא"כ ה"ה בשינים, ולכן נ"ל בגידם שאין לו זדוע כלל יטול הלולב בשיניו וגם יכול לברך וא"ל שהרי אמרינן ביומא (מז.) נשקלי' בשינים ונחת' למחתה השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה לא כ"ש י"ל דזה דוקא לענין עבודת כהונה ובפרט לפני ולפנים אבל בעשיית מצוה אין פגם כבוד כלפי מעלה אם יעשה בשיניו ועוד כיון דאנוס הוא ודאי ליכא פגם כבוד".

נלענ"ד שדברי הערו"נ נכונים, ומסתייעים מדברי הפרדס והאורחות חיים (כלבו).

ו. נלענ"ד להוסיף על דברי הבכורי יעקב שאפילו טלטל את הארבעת המינים בגופו כגון שהם נמצאים בכלי והוא הגביה את הכלי ע"י גופו או ברגלו – כשאינו לו דרך אחרת להגביה את הלולב ומיניו – יצא ידי חובת נטילת לולב.

כך כתב הטור (או"ח סי' תרנא): "ולקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה הלכך אפילו עשה בית יד ונתן בו הלולב ונטלו שפיר דמי אפילו כל הלולב חוץ מידו ובלבד שיהא דרך כבוד".

האחרונים על הטור האריכו בדבריהם על הטור, ובעיקר במה שכתב שכל הלולב חוץ לידו.

וכן הסיק הב"ח: "ונמצא פסקן של דברים למאי דקיימא לן כרבא דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה לא מיבעי בכורך ידיו בסודר אלא אפילו עשה בית יד ללולב והלולב כולו חוץ לידו נמי שמיה לקיחה ואם נתנו בכלי נמי שמיה לקיחה בכל ענין אלא אם כן מניח ידו תחת שוליו ורבינו

## חבל נחלתו

### מסקנה

נראה לענ"ד שכיון שאינו צריך להגביה את ארבעת המינים בידו כפי שכתב הערוך"נ, ה"ה אם הכין גלגלת שמגביהה את הלולב ברגלו אם אינו יכול בשום דרך אחרת כיון שנטילה על ידי דבר אחר שמה נטילה ה"ה כאן שהלולב הוגבה מכוחו בכלי מכובד ויוצא בכך ידי חובה.

והלולב כולו חוץ לידו בין בכורך ידו בסודר ועל זה סמך רבינו שפסק להקל בסתם ולא כתב שום מחלוקת בזה גם מדברי ה"ר ירוחם נראה כן אלא שדבריו מעורבין מט"ס עיין שם וכל מה שכתב הבית יוסף בזה בפירוש דברי רבינו והתוספות לא נהירא לפע"ד".  
וכן הסיק הלבוש.

## סימן כא

### שמונה פסוקים אחרונים בתורה יחיד קורא אותם

#### שאלה

מה ייחודם של אותם פסוקים אחרונים בתורה, ומה הדינים העולים מכך?

#### א. המקור בש"ס

בבבא בתרא (טו ע"א) נאמר: "אמר מר: יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה. תניא כמאן דאמר: שמונה פסוקים שבתורה יהושע כתבן, דתני: וימת שם משה עבד ה' – אפשר משה (מת) [מסורת הש"ס: חי] וכתב וימת שם משה? אלא, עד כאן כתב משה, מכאן ואילך כתב יהושע, דברי ר' יהודה, ואמרי לה ר' נחמיה; אמר לו ר"ש: אפשר ס"ת חסר אות אחת וכתביב: לקוח את ספר התורה הזה? אלא, עד כאן הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע, כמו שנאמר להלן: ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו. כמאן אזלא הא דא"ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב: שמונה פסוקים

שבתורה יחיד קורא אותן? לימא, (ר"י היא) ודלא כר"ש! אפילו תימא ר"ש, הואיל ואשתנו אשתנו".

נחלקו רבי יהודה ור' שמעון האם יהושע כתב את שמונת הפסוקים האחרונים בתורה (ר"י), או משה כתבם בדמע (ר"ש). ולכל אחד טעם מדוע יחיד קורא אותם, לר"י משום שיהושע כתבם ולר"ש משום שמהם כתבם בדמע.

#### ב. יחיד קורא אותן

בב"ב הנוסח כמובא לעיל, אבל במנחות נוספה מילה: "יחיד קורא אותן בבית הכנסת".

למשפט זה כמה וכמה פירושים ומהם נובעות הלכות בקריאתם:

(א) רש"י (ב"ב טו ע"א) פרש: "יחיד קורא אותן – כלומר אין מפסיקין בהן".  
וכן במנחות (ל ע"א): "שמונה פסוקים – מוימת משה".

"יחיד קורא אותן – אדם אחד קוראן ואין מפסיק ביניהם כדי לעמוד אחר ולקרות".



## סימן כא — שמונה פסוקים אחרונים בתורה יחיד קורא אותם

יצאו משא"כ בתורה. אלא כן עיקר כמו שפירש בקונטרס לאפוקי שלא יקראו זה אחר זה אותם ח' פסוקין כגון זה ד' וזה ד' או זה ה' וזה ג'. ומה שנוהגין עכשיו שמסייע ש"צ לקורא בתורה כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות כענין שמצינו במס' ביכורים (פ"ג מ"ז) שהתקינו שמקריין את הכל וכי ההיא דבפ' בתרא דנדה (דף עא.) שהתקינו שמטבילין כלים על גבי כל הנשים, מ"ר".

וא"כ בעלי התוספות דחו פירוש זה כיון שכאשר נקבעה ההלכה של שמונה פסוקים, לא היתה משמעות לכך שיחיד יקרא אותם כי בלאו הכי יחיד היה קוראם. ואולי המנהג שכאשר מעלים את כל הציבור בשמחת תורה, רבים קוראים את הפסוקים בעצמם נובע מדעה זו.

ג) בשיטה מקובצת (ב"ב טו ע"א) הביא בשם הר"י מיגש פירוש מחודש: "שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותם. כלומר הקורא פסוקים שלפניהם אינו רשאי לגמור עד סוף התורה שנמצא קורא מה שכתב משה עם מה שכתב יהושע אלא מפסיק ועולה אחר וקורא פסוקים אלו בפני עצמם כדי שיהא ניכר שלא כתבן משה אלא יהושע".

כלומר חייבים להפסיק לפני שמונה הפסוקים האחרונים בתורה כדי שהם ייקראו בנפרד. (ובפירוש השני כתב כדברי

וכן בפסקי רי"ד (מנחות ל ע"א): "יחיד קורא אותן, פי' שאין מפסיקין בהן אלא המתחיל לקרותן הוא גומרן".

והבית יוסף (או"ח סי' תכח) הוסיף: "וכן פירש הרא"ש בשם ר"ת (תוס' מנחות שם ד"ה שמנה)".

הטור (או"ח סי' תכח) הביא את פירוש רש"י: "קללות שבתורת כהנים אין מפסיקין בהן אלא אחד קורא כולם הלכך מתחילין בפסוק שלפניהן ומסיימין בפסוק שלאחריהן אבל קללות שבמשנה תורה יכולין להפסיק בהן. ח' פסוקים אחרונים שבתורה אין מפסיקין בהן אלא יחיד קורא כולם".

ויש ללמוד שכך פסק להלכה. עוד ניתן ללמוד מהקישור שבין ברכות וקללות לשמונה פסוקים אחרונים שבגלל שהם פסוקים של צער אין להפסיק בהם.

וכפירוש זה פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תכח ס"ז): "ח' פסוקים אחרונים שבתורה, אין מפסיקין בהם אלא יחיד קורא את כולם".

ב) תוספות (מנחות ל ע"א) ועוד ראשונים (תוספות ב"ב טו ע"א, האגודה ב"ב פ"א סימן לד) הביאו את פירוש רבינו משולם: "ה"ר משולם<sup>1</sup> היה מפרש למעוטי שלא יקרא ש"צ עמו".

והקשו על פירוש זה: "וקשה לר"ת דבימי החכמים לא היה רגילות שיסייע שליח ציבור לקורא בתורה כדמוכח בפ' שני דמגילה (דף כא: ושם) דאמרינן קראוה שנים

1. רבנו משולם המוזכר כאן הוא רבנו משולם בן קלונימוס, כך מוזכר בר"ן (על הרי"ף מגילה יב ע"א). הוא חי בתקופת הגאונים ועמד בקשר מכתבים עם רב שרירא גאון.

## חבל נחלתו

וכן מובא פי' זה באשכול (ח"ב ע' 65) ובמאירי (בקרית ספר מאמר ה' ח"א). וכן באורחות חיים (ח"א הל' קס"ת אות י'); כלבו (סי' כ); הלכות קטנות למרדכי מנחות, (פרק הקומץ רבה, רמז תתקנה והו"ד בד"מ ופרישה אר"ח סי' תכח).

וכתב באליה רבה (סי' תרסט) שיקרא דוקא גדול שבציבור: "מפני כבודו של משה כשמזכירים פטירתו".

בדרכי משה (הקצר אר"ח סי' תרסט, ב) מביא: "כתב המרדכי הלכות קטנות (דף צ"ב ע"א, סי' תתקנה) דשמנה פסוקים אחרונים שבתורה תלמיד חכם צריך לקרותן ואין נוהגין כן אלא נוהגין שאף נערים עולים לסיום התורה וקורין אותו העולה חתן תורה ואפשר דבזמן הזה דהחזן קורא הכל אין לחוש מי העולה מאחר שאינו קורא רק החזן וכל שכן דשאר הפוסקים לית להו כדברי המרדכי כמו שנתבאר לעיל סימן תכ"ח".

והרמ"א (שו"ע אר"ח סי' תרסט) הביא כדבריו בדיני שמחת תורה: "עוד נהגו לסיים התורה אף על קטן העולה, אף על גב ד"א דדוקא תלמיד חכם צריך לסיים (מרדכי הגהות קטנות)".

ו) הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ג ה"ז) חידש פירוש והלכה חדשה וז"ל: "שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה, אף על פי שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן".

רש"י. דעה זו אינה נהוגה להלכה וההפסקה לקריאת סיום התורה אינה לקריאת שמונה פסוקים אלו בלבד.

ד) היד רמ"ה (ב"ב טו ע"א, סי' קצב) חיבר את פירוש רש"י ופירוש הר"י מיגש וז"ל: "כמאן אזלא הא דאמר רב יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן, נימא דלא כר' שמעון. אפילו תימא כר' שמעון כיון דאשתני דאיכתוב בדמע אשתני נמי למהוי יחיד קורא אותן. **למאי הלכתא למימרא דלא פלגינן להו לתרי גברי, ומאן דקרי להו לא קרי להו אלא באנפי נפשייהו ולא קרי בהדייהו מידי אחרינא הילכך קמאי מטו עד ושמה לא תעבור ופסקי, וההוא דמסיים מתחיל מוימת שם וקרי עד סוף אורייתא".**

כאמור בהפסקה רק לצורך פסוקים אלו איננו נוהגים.

ה) המאירי (ב"ב טו ע"א) מביא בין שאר הפירושים פירוש חדש, וז"ל: "שמנה פסוקים שבתורה שהם מוימת שם משה עד לעיני כל ישראל יחיד קורא אותם בבית הכנסת ודבר זה מותרש בהרבה פנים יש שפרשו שאין מפסיקין אותם לשנים, **ויש שפירשו שמיחד שבצבור קורא אותם ויש שפירשו שאין הקורא פסוקים שלפניהם רשאי לקראן אלא מפסיק לשם ואחר קורא וכבר פרשנוה גם כן בפנים אחרים על ידי גלגול במסכת מגלה".**

וכן בפענח רזא (לאחד מבעלי התוספות, דברים, פר' וזאת הברכה ד"ה וימת משה: "וי"מ יחיד וגדול, כמו יחידים מתענין, והוא יקראם לחשיבות סיום התורה ונוטל שכר כנגד כולם **ומברכים אותו בצבור ונקרא חתן תורה, מוהר"ר חיים".**

## סימן כא — שמונה פסוקים אחרונים בתורה יחיד קורא אותם

וכן הפרי חדש (אר"ח סי' תכח ס"ז) השיב: "אין מפסיקין בהם וכו'. כן הוא פירוש העיקרי [בגמרא מנחות ל, א] (= כרשיי וכפסק השו"ע), אבל הרמב"ם מפרש דקורין אותם בפחות מעשרה, שכן כתב בפרק י"ג מהלכות תפלה [הלכה ו] שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה, והראב"ד השיג עליו דדבר זרות הוא דהצבור להיכן הלך, ובכסף משנה [שם ד"ה הראב"ד] תירץ דמשכחת לה כגון שהתחילו בפחות מעשרה ויצאו מקצתן. ויש לדקדק על זה דמאי אירייהי הני שמונה פסוקים אפילו כל התורה כולה נמי דינא הכי כמו שכתוב בריש סימן קמ"ג. ושמא י"ל דכפי מה שכתב הר"ן [מגילה יג, ב ד"ה ירושלמי] והביאו המחבר בס' נ"ה [סעיף ב] דבעינן נשתיירו רובן, בהני שמונה פסוקים אפילו לא נשתיירו רובן גומרים, ודוק".

**הכסף משנה** (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ח ה"ו) הסתפק בענין הברכות של העולה לתורה כשיצאו מקצת עשרה וז"ל: "ירושלמי כתבו הרי"ף ז"ל בפרק הנזכר אין פורסין על שמע וכו' בפחות מעשרה התחילו בעשרה והלכו להם מקצתם גומר ועל היוצאים הוא אומר ועוזבי ה' יכלו וז"ש רבינו אף על פי שאינן רשאים. ומספקא לי מילתא אי הני מילי לדידהו שהעולין לקרות לא היו מברכין אלא הראשון והאחרון וכיון שהתחיל האחד וברך אף ע"פ שלא נשאר עשרה אינו מפסיק מלקרות עם כולם משום דכולהו

הרמב"ם מחדש שכיון ששמונת הפסוקים הם לאחר מיתת משה רבינו, נשתנו ומותר לקוראם שלא בעשרה. הראב"ד השיג והציב את שיטת רבינו משולם כשיטה בה נוהגים, וכך הוא אומר: "לא שמענו דבר זה מעולם ומה שאמרו יחיד קורא אותן לומר שאינו מפסיק בהן והכי איתא בירושלמי במגלה, ובמקומות הללו נהגו שהעולים לקרות בתורה הוא לבדו קורא ואין החזן קורא עמו, ומה שכתב הוא ענין זרות הוא מאד והצבור היכן הלכו עכ"ל".

**על פירוש הרמב"ם במימרא הקשה בקרן אורה** (מנחות ל ע"א): "שם גמרא, ח' פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן. ע"י רש"י ותוס' ז"ל, והרמב"ם ז"ל (ה' תפלה פי"ג ה"ו) פ' יחיד קורא ואין צריך עשרה כמו בכל קריאת התורה, וע"י ראב"ד ז"ל שם, וקשה לפירושו הא הרי"ף ז"ל במגילה (י"ד ע"א בדפי הרי"ף) הביא דברי הירושלמי (מגילה פ"ד ה"ד) בכל קריאת התורה אם התחילו בעשרה גומרה אפילו הלכו מקצתן, וכן פסק בש"ע (אר"ח סימן קמ"ג סע"א)<sup>2</sup> וא"כ הא הנך ח' פ' סוף קריאה הם, ואם מתחילה ה' עשרה מאי איריא הנך ח' פסוקים דקוראין ביחיד ומברך אחריהם הא בכל התורה כן הוא הדין, וכ"כ הרמב"ם ז"ל לדינא דהירושלמי בפ"ח מהל' תפלה (ה"ו) ועיין כ"מ ז"ל שם, וע"י בר"ן ז"ל במגילה (שם) שכ' דצריך שישאר רוב עשרה עכ"פ, וא"כ י"ל דהכא קוראן אפילו לא נשאר רוב, וצ"ע בדברי הראשונים ז"ל".

2. וכ"פ הרמב"ם בהלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ח הל' ד-ו.

## חבל נחלתו

"שמנה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן רמב"ם פי"ג מהל' תפלה מפרש אם יצאו הציבור מבה"כ ונשארו יחיד' מותר לקרו' אותן ח' פסוקים כן פי' כ"מ. וכ' אף על גב שגם הם ניתנו מפי הגבורה מ"מ הואיל ומשמעתן שנכתבו אחר מיתת משה ע"כ נשתנה בדין זה והראב"ד כ' שהוא זרות ע"ש. ולפע"ד לקרב הדבר אל השכל עפ"י מ"ש בטו' ש"ע א"ח רס"י נ"ה דאם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן מותר לגמור אותו הענין ולא להתחיל ענין אחר ע"ש חילקו דיני' וענינם בזה ונ"ל אם יצאו בין גברא לגברא לא יקראו גברא אחר דה"ל ענין חדש. אבל אם יצאו אחר שקרא המפטיר פסוקי תורה שלו מ"מ יפטיר בנביא דכיון דכל עצמו לא קרא ג' פסוקי' בתורה אלא מפני כבוד התורה שלא יאמרו עולין לנביא כשם שעולין לתורה כמבואר פ' הקורא עומד פי' ולא ירגישו ההפרש שהתורה היא מפי הגבורה ולא בנביאות שאר נביאי' ע"כ להיכר דבר זה הצריכו שהמפטיר יקרא בתורה תחלה. והשתא אי יצאו מקצתן ולא יפטיר בנביא יסברו שהנביאי' עולין בפ"ע ואינו נגרר אחר התורה שקרא כבר ואכתי יש חשש שישווה התורה לנבואת שארי הנביאי'. והנה כי כן למ"ד ח' פסוקים יהושע כתבן א"כ נהי שלא הצריכו שהעולה לח' פסוקי' אלו יתחיל בפסוקי שלפניו. מ"מ דין הוא שאם יצאו מהציבור בין קריאת שאר לח' פסוקי' אלו יעלה ויקרא להורות שהכל ענין א' ונגרר לקריאה שכבר קראו כדי שלא להשוות דברי תורה שמפי הגבורה למרע"ה לדברי יהושע. וע"ז כ' רמב"ם אפי' למאי דקיי"ל משה כ' בדמע והכל מפי הגבורה למרע"ה. מ"מ כיון שמשמעות הכתוב' לפי

כחד גברא דמו אבל לדידן דכל אחד מברך תחלה וסוף נימא דדוקא אותו הקורא כיון שבירך תחלה ישלים לקרות ויברך בסוף ולא יעלה עוד אחר לקרות או נימא כל שלא עלו כל העולים לא נגמרה המצוה וכיון שהתחיל אחד לעלות ויברך אף על פי שלא נשארו עשרה צריכין כולם לעלות ולזה האחרון דעתי נוטה".

**והמשנה ברורה (סי' קמג ס"ק ו) פסק מה הם גומרים:** "גומרין - היינו בחול כל השלשה וביו"ט חמשה ובשבת כל השבעה קרואים אבל לא יוסיפו על זה ואומרים קדיש שאחר הקריאה אבל למפטיר לא יקרא שהוא ענין אחר ולא נגרר בתר קריאת התורה וכ"ש שלא יפטיר אח"כ בנביא ויש שכתבו שמ"מ טוב לומר הפטרה בנביא בלא ברכותיה. ובהפטרה נמי דינא הכי דאם התחילו ברכות של הפטרה בעשרה ויצאו מקצתן גומרין לומר ההפטרה עם ברכותיה שאחר כך".

**והעיר בביתאור הלכה (סי' קמג ס"א ד"ה ויצאו מקצתן):** "ויצאו מקצתן גומרין - עיין במ"ב דהיינו כל השבעה קרואים והוא מהמ"א בשם הכסף משנה ועיין בכסף משנה שכן הוא מצדד במסקנא אף דבתחלה מספקא ליה ע"ש ואחריו נמשכו כל האחרונים. אכן באשכול מצאתי שכתב להיפוך וז"ל בהלכות ברכת כהנים וכן בקה"ת אותו שהתחיל לברך קורא וגומר ומברך אף על פי שבינתים יצאו מקצתן כיון שהתחיל ב' אבל אחרים שוב אין מברכין בתורה כיון דאין כאן ' עכ"ל וצ"ע".

**החתם סופר (בבא בתרא טו ע"א) באר שקוראים אף בפחות מעשרה (אבל משמע שרוב מניין חייב להיות) והסביר את שיטת הרמב"ם:**

## סימן כא — שמונה פסוקים אחרונים בתורה יחיד קורא אותם

פשוטי' לא כתבן מרע"ה ויכשלו בו המון עם ע"כ יחיד קורא בלא ציבור ועל אופן הנ"ל כנ"ל נכון בעזה"י.

וכך באר התורת חיים (בבא בתרא טו ע"א) את שיטת הרמב"ם:

"שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן. כתב הרמב"ם ז"ל בפרק עשירי מהלכות תפילה שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה אף על פי שהכל תורה היא וכו', משמע דמפרש הא דקאמר יחיד קורא אותן היינו אפילו אין שם עשרה קורא אותם כדין קורא בציבור בברכה תחילה וסוף וכן נראה דהכי משמע לישנא דיחיד קורא אותן דלפירוש רש"י ור"ת ז"ל דאתי לאפוקי שלא יקראו אותן שנים זה ארבעה פסוקים וכו' הוה ליה למימר אחד קורא אותן דאחד הוא ההיפך משנים אבל יחיד הוא ההיפוך מרבים כמו יחיד ורבים הלכה כרבים ובפרק ארבעה ראשי שנים קאמר והכתיב דרשו ה' בהמצאו התם ביחיד הכא בציבור ובפרק בני העיר קאמר אבל קללות שבמשנה תורה פוסק מאי טעמא הללו בלשון רבים אמורות והללו בלשון יחיד אמורות וכן בכולהו דוכתי אשכחן דיחיד היפוך רבים הוא".

"לכך נראה דהכא נמי קאמר יחיד קורא אותן לאפוקי שאין צריך לקרותן ברבים בציבור. ועוד קשה דלפירוש רש"י ור"ת ז"ל כיון דאתי לאשמעינן דאין מפסיקין בהן הוה ליה למימר בהדיא שמונה פסוקים שבתורה אין מפסיקין בהן אלא אחד קורא אותן כדקתני בפרק בני העיר גבי קללות דתנן התם אין מפסיקין בקללות אלא אחד קורא את כולן והתם נמי אחד קורא את כולן קתני ולא קתני יחיד קורא את כולן משמע

כדפירשתי דיחיד היפוך ציבור הוא ולא שייך למיתני יחיד קורא את כולן ועוד קשה דלדבריהם מלתא בלא טעמא הוא וכי בשביל דהנך קראי נשתנו משאר כל התורה יהא אסור להפסיק בהן מה ענין זה לזה דהא דאין מפסיקין בקללות טעמא מפרש התם משום דכתיב מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו אי נמי לפי שאין אומרים ברכה על הפורעניות והנך טעמי לא שייכי הכא אבל מה שמותר לקרותן בפחות מעשרה בשביל שנשתנו ניחא משום דאף על גב דתורה ניהו ומשה מפי הגבורה אמרן הואיל ומשמעתן שהן אחר מיתת משה הרי נשתנו לכך אין קדושתן חמורה כל כך ומותר ליחיד לקרותן וכן משמע מדברי הרמב"ם ז"ל שם ולפי זה הא דמשני הואיל ואשתני אשתני לאו משום דכתבן בדמע קאמר כדפירש רש"י ז"ל אלא הואיל ואשתני משמעו קאמר דאשתני קריאתן ובשולחן ערוך טור או"ח סימן תכ"ח כתב שמונה פסוקים אחרונים שבתורה אין מפסיקין בהן והיינו כדפירשו רש"י ור"ת, ופירוש הרמב"ם ז"ל עיקר ולפיכך מותר להפסיק בהן".

וכך כתב בדברי ירמיהו (הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ג ה"ו): "שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בביהכ"נ בפחות מ' אף על פי שהכל תורה היא משה מפי הגבורה אמרם הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן. ועי' בראב"ד שפי' יחיד וכו' שאינו מפסיק וכמ"ש ברש"י במס' מנחות עיין ובמרדכי מובא בד"מ בסי' תכ"ח פי' יחיד ת"ח עיין שם. והנה לכאורה יש להבין האיך יאמר ברכו וכו' דאין פורסין וכו' במסכת מגילה כ"ג ע"ב ובמס' סופרים

## חבל נחלתו

פ"י ה"ז בתוס' שם בד"ה ואין בפרוע וכו' ברכו וכו' דנראה לאו משום קדיש בלבד גם משום ברכו צריך עשרה. ועיין ברכות מ"ט ע"ב בעשרה והוא אומר ברכו עיין שם".

"וראיתי בספר יד המלך שכתב לפרש יחיד קורא שאינו אומר ברכו וכו' רק כמו בכל ברכת התורה אשר בחר וכו' עיין שם. אבל כמ"ש לעיל דזה שצריכה בעשרה נדע דבלא"ה מצות החיוב בתורה ומהתקנה שיהיה כן ברבים וא"כ ביחידות למה לברכה בפ"ע. ומה היה התקנה בזה. ונראה דעל כרחק פי' כמ"ש ז"ל שיצאו מהעשרה בקריאת השביעי. והנה צריך להיות שבעה קרואים בזה מותר שיהיה האחרון קורא אף בפחות מעשרה. עי' בספר תורת חיים במסכת ב"ב דף ט"ו שהעיר היטב כמה לשון רבינו מסכים ביותר ללשון יחיד קורא ולא נאמר אחד קורא אותם או אין מפסיקין בהם כמצינו כו"ב כן עיין שם".

"והנה להבין לכל הפירושים למה אמרו לשנות ולהראות כעין קולא באלה מקראי קודש וכמ"ש רבינו שכולמו למשה מפי הגבורה נאמר".

"ונראה לענ"ד לומר כי באו להעיר לנו על יסוד גדול ולתת לנו סימני דאורייתא על זה כדרכם בקודש ככה בזולת זה. והנה מיסודי התורה להרים התורה הנאמרה למשה רבינו ע"ה נבואת התורה היוצאה מפיו על כל דברי הנביאים אחריו. והבדל גדול מנבואה למשה להנבואה אחר מותו אלה הדברים וכו' מכאן שאין נביא רשאי לחדש דבר. ונביא שקר יקרא המנבא דברי תורה מפי ה'. ועיין בהל' יסוה"ת לעיל ובכמה דברים אמרו להראות מעלת התורה על נביאים וכתובים במסכת ב"ב בפ"ק לא

לכרוך תורה ונביאים וכו' עיין שם. וכמו כן למאן דאמר יהושע כתבן אמרו דמשו"ה יחיד וכו'. ולפי' רש"י וראב"ד שאין מפסיק בהן. וזה כנראה להראות שהיא פרשה בפ"ע ולא במעלות הנאמרה מפי משה. ואף לדין דמשה אמרה אבל כיון שנכתבה כלאחר מותו ולא כהוא כותב מפי ה' עשו הכירא לידע ההבדל הנאמר בין הנאמר קודם מותו להנאמר אחר מותו ולדעת רש"י וראב"ד ההכירא שלא יהיה בהפסק וכמ"ש בטעמו ולרבינו דאפילו ביחידות נקרא. ולדעת היד המלך בלי ברכו כן נראה לענ"ד לומר. ועיין מ"ש לעיל ה"א פי"ב מנ"ל תפילה ברבים מתקנת משה ועזרא דהנה משום הברכה ברכו צריך להיות בעשרה והברכה נראה הוי אח"ז מרבנן אבל למ"ש נראה מדאי' בזה יחיד דבעלמא צריך עשרה. ואם כמ"ש ביד המלך משום דאין אומר ברכו. וא"כ היה נראה דהתקנה בעשרה רק משום ברכו. וא"כ לא נכון לומר כן למ"ש רבינו לעיל דמתקנת משה רבינו ע"ה הקריאה ברבים. ואולי גם בזה דמצינו רבים מקרי שלשה. וי"ל מהתקנה די בשלשה ומשום הברכה ולהוציא רבים צריך עשרה. אבל לפ"ז האיך מוציא האחרון הרבים בפחות מעשרה ונראה כמ"ש לעיל דהקריאה עיקר התקנה ולא השמיעה מכל אחד ואחד וצ"ע ועיין בשו"ת ח"צ סי' י"ג עיין שם".

### ג. משה כותב בדמע

בפשטות הכוונה לכתובה כשעיניו דומעות כיון שכותב על עצמו שהוא מת ולא נכנס לארץ ישראל. ואפשר להגיד שהדמעות הן גם דמעות שמחה וגם דמעות עצב. שמחה על השלמת התורה

ועצב על מיתתו שאינו זוכה לפירות עבודתו עם כל עם ישראל.

ופרש רש"י (ב"ב שם): "הואיל ואישתנו – ליכתב בדמע, אישתנו".

המזרחי (דברים לד, ה) באר את רש"י: "[וימת שם משה] אלא הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע. ולא בדיו, כדי לתת הבדל בין שמונה פסוקים הללו לשאר כל התורה, שיהא יחיד קורא אותם".

וכתב בס' דף על הדף (מנחות שם): "הוספה נפלאה לדברי רש"י מצאתי בבן יהודע על ב"ב (ס"ו א) וז"ל: ויש מפרשים בדמעות שלו כתבם ולא בדיו, כי היה זה ביום שבת, ואסור לכתוב בדיו, ורק במשקים אסור לכתוב מדרבנן, ועדיין לא גזרו רבנן בזה מפני שאין זה דבר המתקיים, ואתא יהושע אחר שבת ועשה עליהם העברת קולמוס בדיו".

"ובזה פירשו 'שימה דמעתי בנאדך הלא בספרתך', פירוש אין לומר – במה נחשבים הדמעות, לכך אמר הלא בספרתך ס"ת שנכתב סופו בדמעות עכ"ד".

ועולה לדבריו שכתבת משה בדמעותיו היתה כדי לא להפר את קדושת השבת.

המהרש"א (חי' אגדות ב"ב טו ע"א) אף הוא הסביר שמשה כתב בדמעותיו ומפרש: "א"ל ר"ש אפשר ס"ת חסר אות אחת כו'. ר"ש נמי חש לקושיית ר' יהודה אפשר משה מת וכתב וימת משה דבחיו ודאי לא היה כותב כך דמחזי כשקרא שכותב וימת משה ועדיין לא מת וכן הגירסא בפרק הקומץ אפשר משה חי וכותב וימת משה עבד ה' אלא כו'. ור"ש קאמר דודאי ס"ת של משה לא חסרה אפי' אות אחת וכולה הוא כתבה בחיו ומיהו לא מיחזי

כשיקרא דכולה ס"ת עד וימת משה הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב וכאן מן וימת שינה שהקב"ה אומר ומשה כותב ולא היה משה אומר ומ"ה לא מחזי כשיקרא שהרי לא היה אומרה בשעת כתיבה כמו בשאר כל התורה והוסיף עוד לומר דגם הכתיבה מוימת משה נשתנה משאר הכתיבה שהיה בדיו וכאן בדמע דלא הוה כתב גמור כההיא דפרק המביא גט רושם להם ברוך ולכך לא מחזי כשיקרא כלל לא האמירה ולא הכתיבה ואהא מייתי כולה מלתא מברוך דכתיב מפיו יקרא אלי דמשמע שגם ברוך הכותב היה קורא והיה הכתיבה בדיו וכיון דבמשה שינה שלא היה הכותב קורא גם שלא היה בדיו רק בדמע לא מחזי כשיקרא לא הקריאה ולא הכתיבה ורש"י בפרק הקומץ פירשו בע"א דאהכי מייתי ראייה מברוך דקאמר מכאן ואילך משה כותב בדמע ולא היה אומר אחריו מרוב צערו כן בברוך מפיו יקרא ולא היה אומר אחריו משום דקינות הוו עכ"ל ע"ש".

לדברי המהרש"א משה היה כותב בדמע בלא חזרה בפיו ולכן אף שכתב על מיתתו אין בכך מיחזי כשיקרא.

וכך כתב בתורת חיים (ב"ב שם): "הכי גרסינן עד כאן הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב מכאן ואילך הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע. ופירש"י ז"ל בפרק הקומץ הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר אחריו כדי שלא יטעה בכתב וכותב מכאן ואילך משה כותב בדמע ולא היה אומר אחריו מרוב צערו כמו שנאמר להלן מפיו יקרא וגו' שלא היה אומר אחריו מחמת צער משום דקינות היה

## חבל נחלתו

בהם שמו של משה ח' פעמים, והתיבות יב"ק שסודו ידוע, והאותיות כמנין חשק. ודי בזה להעיר המשכיל אבל בי"ב ספרים שכתב משה לכל שבט ושבט, נתקיים נוצר תאנה יאכל פריה, ויהושע כתבן לח' פסוקים הללו וכל דברי חכמים קיימים, ואין ספק שראויה כל התורה ליכתב באותו דמע, אלא שלא זכינו להשתמש בו, כי האיש משה שכתוב בו מן המים משיתיהו לידע סודו, חזר ליסודו בהעלותו מן המדומע לשמי מרום וכו' עכד"ק".

"ולפי דבריהם צ"ל דנשאר רושם הכתיבה בדמעות, עד אחר שבת בדרך נס, ועשה עליהם יהושע העברת קולמוס. ובזה נפרש בס"ד דקדוק גדול בכתוב שאמר ומשה בן מאה ועשרים שנה לא כהתה עינו ולא נס ליחה, וקשה כיון דאמר לא נס ליחה, למה פרט על העין בפ"ע, ובזה ניחא כיון דכתב בדמעות אל תחשוב דכהו עיניו מרובי הדמעות שירדו כנחל, הלכך כתב בהם לא כהתה עינו. עכתד"ק והוא דבר נפלא".

**ממשיך בספר דף על הדף:** "והנה מפורסם מאוד פירוש נוסף בענין מש"כ בגמ': ומשה כתב בדמע, דר"ל מלשון מש"כ (שמות כ"ב כ"ח) מלאתך ודמעתיך וגו'. ור"ל ערבוב אותיות, והיינו כי בתוה"ק יש ס' רבוא אותיות, וסך מנין האותיות אלו נבראו אלפיים שנה קודם לבריאת העולם, ובשעת נתינת התורה וכל מצוה, אז נצטרפו האותיות לתובה עד תשלום המצוה, ומצינו בלשון חז"ל דמע לשון עירוב, כמו המדמע. וזהו פי' בדברי ר"ש, מכאן ואילך הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כתב בדמע, ר"ל בעירוב האותיות הצריכי' מן וימת שם משה עד לעיני כל ישראל,

וכתב בטור או"ח סימן ל"ב ובשו"ע דלא יכתוב הסופר על פה כשמקרא אותו אחר אלא א"כ יחזור הוא ויקרא בפיו".

**והתורת חיים אף הוא מפרש שמושה כתב בדמע בלא חזרה בפיו על מה שכתב.**

**ובדף על הדף (ב"ב שם) הביא:** "פי' הגר"א מוילנא "דמע" הוא מלשון "מלאתך ודמעך אל תאחר", והיינו לשון תערובות. והיינו שהתורה שנבראה לפני בריאת העולם, לא היתה התורה הכתובה במרום כלפנינו, אלא היתה התורה עם הפסקות בין המילים אחרות וצירופין אחרים. וזהו מ"ש כאן שמושה כתב בדמע - היינו בתערובות, וימת משה בצירוף אחר, לא כמו שכתוב לפנינו. וכ"כ החתם סופר עה"ת. ועיין ברמב"ן בהקדמה על התורה".

**בספר דף על הדף הביא מספר פרדס יוסף החדש (פר' זאת הברכה):**

"ומצאתי להגה"ק הרמ"ע מפאנו זצ"ל בספרו עשרה מאמרות מאמר חיקור דין (פרק י"ג) שכתב דברים נפלאים וז"ל: ופשוטן של דברים כי דמוע תדמע עינו של משה על מה שידוע אחרי מותו כי השחת ישחיתון, ושלא זכו שיכנס עמהם לא"י לתקוע אותם יתד במקום נאמן ולבטל גזרת הגלות שנאמר' בין הבתרים, והיה אותו דמע מגוון הדיו מן השחור שבאישון בת עין יורד טפין טיפין לכל אות נוזלו מבהיק כעצם השמים עד שהיו האותיות מתאימות, ואין עינו של משה ולא ספר התורה חסרים כלום, והיו אמנם הפסוקים ח' שנתייחדו עמה באותה שעה שמנה אותיות של שם הכתיבה ושם הקריאה וכל דכוותיהו משמעות הייחוד, וכנגדן נזכר



## חבל נחלתו

ובקובץ צפונות (קובץ ו' עמ' נ"ג – נ"ד) הביא זה מחדושי הגה"ק ר' אליהו זצ"ל אב"ד לאנדצבורג בשם הגאון בעל עטרת זקנים, ובקובץ הנ"ל (קובץ ח' עמ' קט"ו) העיר הגר"י בויס שליט"א שכן מובא במחזה אברהם (פרשת וזאת הברכה) ובערבי נחל (פר' בהעלותך) ועוד ספרים בשם הבעש"ט ע"ש, ויש להוסיף ג"כ מהערבי נחל (פר' וירא) ע"ש. ובקובץ הנ"ל (קובץ י' עמ' קכ"ד – קכ"ה) מביא רבי יעקב שמואל שפיגל שיחי' מקור הדברים בספר פרחי שושנים (פר' בראשית) וע"ש עוד מה שמביא בענין זה מהגר"ז שטון זצ"ל המציין בענין זה לחוות יאיר חדש ע"ש.

לתשלום ס' ריבוא אותיות, אבל כל תיבה ותיבה מן וימת וכו' לא כתב רק האותיות בעירוב, ע"כ.

"ומקורו הראשון של פירוש זה אינו ידוע, אך הוא כתוב הרבה בסה"ק, ובספר מאור ושמש (רמזי שמחת תורה), מביא זאת בשם האור החיים הק', אך הגר"ש שניאורסון בברכת שמעון זצ"ל פר' וזאת הברכה (עמ' תמ"ג) מעיר שאין נמצא כן באור החיים שלפנינו ע"ש. וראה בבית אלוקים למבי"ט (שער היסודות פרק כ"ח) שכ"כ, וכן הביא הפנים יפות פר' חוקת (בנד"מ עמ' של"ד) בשם השל"ה ע"ש, וראה גם בקובץ כרם שלמה (שנה ו' קו' ח עמ' י"א) שמביא החתם סופר זצ"ל פי' זה בשם השל"ה ע"ש.

## סימן כב

### פורים בטבריה ובשאר מקומות מסופקים

#### תשובה

א. בבבלי נאמר בענייני ערים מסופקות לקריאת מגילה (מגילה ה ע"ב): "ורבי, היכי נטע נטיעה בפורים? והתני רב יוסף: שמחה ומשתה ויום טוב, שמחה – מלמד שאסורים בהספד, משתה – מלמד שאסור בתענית, ויום טוב – מלמד שאסור בעשיית מלאכה! – אלא: רבי בר ארביסר הוה, וכי נטע – בחמיסר נטע, – איני? והא רבי בטבריא הוה, וטבריא מוקפת חומה

#### שאלה

אדם נסע לטבריה לפורים, האם חייב לשהות גם ביום השני כדי לקיים את מצוות היום? בדיני ספקות רגילים אנו נוהגים לעשות את המצוה פעמיים כדי לצאת ידי הספק<sup>1</sup>, מה הדין במגילה ובשאר מצוות הפורים, והאם יש הבדל בין סוגי הספקות האם הוא ספק דיני או ספק בידיעה, ומה דין הברכות?

1. ספקות שמקיימים פעמיים: תקיעות בשופר לפי הרמב"ם (הל' שופר פ"ג), יו"ט שני של גלויות במקורו וכו'.

## חבל נחלתו

**מימות יהושע בן נון הוא!** – אלא, רבי בר המיסר הוה, וכי נטע – בארביסר הוה. – ומי פשיטא ליה דטבריא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון? והא חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא! – **לחזקיה – מספקא ליה, לרבי – פשיטא ליה**...”

ובהמשך אותו עמוד:

”גופא, חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא. ומי מספקא ליה מלתא דטבריא? והכתיב וערי מבצר הצדים צר וחמת רקת וכנרת, וקיימא לן רקת זו טבריא! – היינו טעמא דמספקא ליה: משום דחד גיסא שורא דימא הות. אי הכי אמאי מספקא ליה? ודאי לאו חומה היא! דתניא: אשר לו חמה – ולא שור איגר, סביב פרט לטבריא שימה חומתה. – לענין בתי ערי חומה לא מספקא ליה, כי קא מספקא ליה – לענין מקרא מגילה: מאי פרזים ומאי מוקפין דכתיבי גבי מקרא מגילה, משום דהני מיגלו והני לא מיגלו, והא נמי מיגליא, או דלמא: משום דהני מיגנו והני לא מיגנו, והא נמי מיגניא. משום הכי מספקא ליה. רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא.”

**מפרש רש"י:** “כי מספקא ליה לענין מקרא מגילה – דלא מפורש בה חומה, אלא לשון פרזים ושאינן פרזים כתיב בה, ומספקא ליה האי לשון פרזים אי לשון גלוי הוא, או לשון עיר הנוחה ליכבש.”

עולה כי לפי חזקיה הספק בטבריה הוא הלכתי האם נחשבת לגבי מגילה כמוקפת

חומה ועושה בט"ו או שהיא ככל עיר פרזים ועושה ב"ד ומכיון שלא נפשט נהג שני ימים. הספק בהוצל הוא ספק בידיעה שלנו האם העיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון.

מקור נוסף בירושלמי (מגילה פ"א ה"א): “חזקיה קרי לה בארבעה עשר ובט"ו בו חשש להיא דתני רשב"י [ויקרא כה כט] ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה פרט לטיבריא שהים חומה לה, רבי יוחנן קרי לה בכנישתא דכיפרא ואמר **הדא היא עיקר טיבריא קדמייתא** ולא חשש להדא דתני רשב"י.”

עולה כי לפי ר' יוחנן טבריה המקורית (=קדמייתא) חייבת בקריאת מגילה בט"ו ולא חש לספק בערי חומה שהוא שייך גם בתק"ח של קריאת מגילה. לעומת זאת לפי דרשת רשב"י טבריה אינה נחשבת לעיר חומה, וחזקיה הסתפק האם ללכת אחר דרשת רשב"י ולכן קרא ב"ד ובט"ו. ב. בראשונים שתי שיטות עיקריות באשר להתנהגות בעיר מסופקת.

**הרמב"ם** (הל' מגילה וחנוכה פ"א ה"א) פסק: “עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובליליהם, ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם.”

**הרמב"ם** לא מתייחס לטבריה בלבד, אלא מכריע שכל ספק אם מוקפת מימות יב"נ עושים את הפורים בשני הימים. וכ"כ הטור (או"ח סי' תרפח). משמעות דברי הרמב"ם היא שהספק הוא ספק שקול והחיוב הוא חיוב של יומיים מספק כמו בספקות אחרים. ביום השני כיון שרוב

העולם אינו קורא בו אין מברכים ומכיון שהברכה אינה מעכבת, יש להקל בה. וכך השיב בשו"ת הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"א הי"א; סימן קכד): "לתלמידי רבינו אפרים) השאלה השישית: בהיות אנשי צור קוראין בי"ד וחמשה עשר ומברכין בשניהם לפניה ולאחריה האם הם עוברים בזה משום ברכה שאינה צריכה אם לא".

"תשובה: מה שאמרו ז"ל הוא האמת אשר אין ספק בו, וכל מקום מסופק (הל' מגילה פ"א הל' י"א) אם היא מוקפת חומה מימות יהושע או לא קוראין בי"ד ומברכין לפניה ולאחריה שי"ד זמן קריאה לכל היא, וקוראין בט"ו ואין מברכין לא לפניה ולא לאחריה **לפי שברכה שאינה צריכה איסורא דאורייתא היא להיותו נושא שם שמים לשוא ולא יעשה זה מספק**. וזה עיקר ישען עליו לא במגילה לבד אלא בכל מצוה בין מדאורייתא בין מדרבנן. ואם ינצחו ההמון ויתלו במנהג לברך בט"ו ראוי לכל ת"ח וירא שמים להמנע מזה ויזהר לבלתי ענות אמן על זאת הברכה והדומה לה וכל מי שיענה אמן אחר ברכה לבטלה או אחר ברכה שיש ספק בחיובה הרי הוא עתיד ליתן את הדין".

וא"כ הרמב"ם מכריע שיברך רק בי"ד שאז רוב העולם מברכים, אע"פ שמצד הספק אולי היה ראוי שלא יברך כלל מצד

הספק שספק ברכות לקולא.

ג. הבית יוסף (או"ח סי' תרפח, ד) הביא את דעת הרמב"ם ואח"כ הוסיף: "אבל הר"ן (שם ד"ה ולענין) כתב שהורו הגאונים דעיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע הולכין בהן אחר רוב עיירות (שמא) [שרובן] אינן מוקפות חומה מימות יהושע וקורין בי"ד ועוד **שאפילו תאמר שהוא ספק שקול ה"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטור בשני** ודאמרינן בגמרא אטבריה והוצל שהיו קורין בהן בי"ד ובט"ו במדת חסידות היו נוהגין כן משום ספיקא דטבריה דתליא במגניא ומכסיא ובהוצל מפני שהיו נחלקין בה בקבלתן זה אומר מוקפת וזה אומר אינה מוקפת והיו קורין בה בלא ברכה **דספק דדבריהם לא בעי ברוכי** כדאיתא בפרק במה מדליקין (שבת כג.) **אלא שראוי לברך בי"ד מפני שהולכים אחר רוב העולם** והרב המגיד (שם) הזכיר סברא זו<sup>2</sup>. וכתב עוד שיש מפרשים שלא חשו לספק זה אלא בארץ ישראל שהיו ידועות בשעת התקנה מחמת דין בית בבתי ערי חומה אבל בחוצה לארץ מעיקרא כך התקינו שכל שהוא ספק לא יקראו אלא בי"ד<sup>3</sup>. ויש מפרשים שהיו סוברים ונוהגים כדברי רבינו וכן ראוי לעשות וכן

2. עי' רשב"א וריטב"א שהרחיבו בביאור שיטת הגאונים.

3. בכתב עת סיני (ק', עמ' תתקכה) הביא ד"ר י' תבורי כי בדמשק ובפראג נהגו בחו"ל לקרוא בי"ד ובט"ו, ואח"כ מביא מהלבוש שישובה של פראג הוא מאוחר. כמו"כ בבן איש חי (תצוה, שנה א') מביא שבבגד נהגו יומיים. והמגן אברהם (סי' תרפח ס"ק ד כתב: "וטבריא צריך לקרוא בה בי"ד ובט"ו שספק אם הים חשוב כחומה' (גמ'): בח"ל יש כרכים שראוי להסתפק בהן (של"ה), ולבוש כת' דמדינות אלו אין להסתפק לפי שהם בצפון ורחוקים מא"י וידוע שלא היו מיושבים בזמן יהושע".

## חבל נחלתו

נהגו העולם לעשות כדברי הרמב"ם ז"ל.  
עולה מן הב"י כי מחלוקת נטושה בין הרמב"ם לגאונים האם בכל עיר מסופקת יש לנהוג יומיים פורים, אלא שביום השני יש לקרוא ללא ברכה (=רמב"ם), או שתקנת חכמים היתה שבכל מקום מסופק אין לקרוא כלל בט"ו (=גאונים), וממילא כל מצוות פורים האחרות לא לנהוג בו. ומה שעשו רב אסי וחזקיה הוא ממידת חסידות בלבד.

ד. בשולחן ערוך (או"ח סי' תרפח ס"ד) פסק: "כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו, קורין בי"ד ובט"ו ובלילה, ולא יברך כי אם בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם". ופסק כרמב"ם, ולפי"ז בכל ערים מסופקות קוראים בשני הימים ומקיימים את שאר המצוות ללא ברכה כמבואר להלן.

הטור (או"ח סי' תרפח) פסק כרמב"ם, ומוסיף: "ולענין ברכה כתב אחי הר"י ז"ל **מסתברא שיקראו בלא ברכה בשני הימים** ביום ט"ו לא יברכו דשמא אינה מוקפת חומה וביום י"ד לא יברכו דשמא היא מוקפת ועדיין לא הגיע זמנה והיא ברכה לבטלה וכיון דברכה לא מעכבה למה יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה והרמב"ם כתב שמברכין בי"ד כיון שהוא זמן קריאה לרוב העולם".

היינו כיון שאנו עסוקים בספק השקול אין לברך בשום יום בעיר המסופקת מחשש ברכה לבטלה.

ה. לעומתם הב"ח הביא לגבי הברכה (אליבא דשיטת הרמב"ם): "כתב מהר"ש לוריא (בביאורו לטור) וזה לשונו: ותימה ולמה אין מברכין עליה בשני הימים כשאר ספיקא דיומא ביום טוב לענין ברכה ודוחק לומר

ולחלק בין יום טוב דאורייתא למקרא מגילה דרבנן בשלמא בלא ספק היקף ליכא להקשות אמאי לא נקראת המגילה בי"ד ובט"ו משום ספיקא דיומא כשופר ולולב דכבר תירץ המרדכי (סי' תשעה) משום דכתיב (אסתר ט כז) ולא יעבור מאחר שאנן בקיאיין בקביעא דירחא אבל בספק ממש לא שייך לומר ולא יעבור דשמא היום עיקר זמנה ולמה לנו למיחש לספק ברכה לבטלה יותר מספיקא דיומא לענין יום טוב? ויש לחלק דהתם קדושת היום גורם לחייבו אף בברכה מכח ספיקא שאם לא תנהוג בו קדושת היום אף לענין ברכה אם כן אתה עושה אותו חול ועוד קדושת המועדות תלויה בבית דין והם כך קיבלו עליהם וק"ל עכ"ל".

היינו, המהרש"ל שואל מדוע לא נתייחס לפורים כיו"ט שני של גלויות, וכשם שבכל ימים טובים של גלויות מברכים כן צריך להיות בפורים בספק מוק"ח. ומהרש"ל השיב בתירוץ הראשון שביו"ט שש"ג, הספק ביום הוא הגורם לברך כדי שלא נאמר שהוא חול ואם לא נברך הרי זה כחול, אבל בפורים הברכה על המגילה היא רק נגרמת כתוצאה מחובת היום, ותירוץ שני שזו היתה תקנת חכמים.

ו. בשיירי כנסת הגדולה (הגהות טור אורח חיים סימן תרפח) השיב לשאלת המהרש"ל, על החילוק בין ברכות ביו"ט שני של גלויות לפורים, בחילוק בין סוגי הספק: "ולי נראה, דבשלמא ביום טוב שני דאנו עושין אותו משום ספיקא דיומא דשמא יום א' הוא, אנו מברכין כיון דאפשר דיום טוב ראשון הוא. אבל מה שאנו קורין בב' הימים, לא משום ספיקא, אלא שמא לא

מגילה יש בו קדושת היום לענין כל הדינים התלויים בפורים וגם על התירוץ הב' קשה על הב"ד גופיה למה לא קבלו עליהם בשוה? ונלע"ד לתרץ קושייתו דשאני גבי י"ט דיש צד א' לו' שלא יקיים מצות י"ט כלל דאם היום השני קודש לא יועיל מה שנהג אתמול קודש כי חול היה ע"כ מן הספק צריך לנהוג גם ביום השני קודש וכן להיפך. **אבל במגילה מצינו בלא"ה הרבה זמנים** דיש למגילה דהיינו י"א י"ב י"ג וילפי' לה מדכתי' בזמניהם הרבה זמנים יש וגם במקום שעושין בט"ו מקדימין כגון אם חל בשבת. ויש בב"י בשם הירושלמי כל החודש עד ט"ו כשר למגילה וא"כ אפי' באותו צד שתאמר שביום ט"ו עיקר החיוב מ"מ מועיל מה שקראו בי"ד דמצינו בלא"ה קדימה לענין זה ע"כ אין חשש גמור וסגי בי"ד כיון שהיא לרוב העולם וזה נכון לע"ד.

היינו ביו"ט שני של גלויות הוא ספק שקול, אבל במגילה בכל יום שיקיים משניהם יצא בדיעבד, ולכן כיון שיצא י"ח בי"ד אינו מברך בט"ו.

ח. המור וקציעה (סימן תרפח) הסביר את המהרש"ל ודחה את דברי הט"ז וז"ל: "ועט"ז [ס"ק ד] מ"ש בשם רש"ל שהקשה למה לא יברכו בב' ימים כשאר ספיקא דיומא. ותירץ בשני דרכים. והט"ז השיב עליו דאין הקושיא מתורצת ע"ש. ולי נראין דברי מהרש"ל ברורים, ור"ל דמשו"ה מברכין אספיקא דיומא, דלא ליתו לזלזולי ביה בי"ט שני ויבואו לעשות בו מלאכה. ומטעם זה לדעת, הפקיעו בו מצוה חמורה, שהיא מצות תפילין שעונש המבטלה מרובה, ואעפ"כ העמידו בו דבריהם כדי לחזק גזרתם, שכן כחם יפה

היתה מוקפת חומה מימות יהושע וזמנה בי"ד או היתה מוקפת וזמנה בט"ו, **אזלינן בתר הרוב** שהוא בי"ד שהוא זמן קריאה לכל העולם, ולכן מברכין בו".

היינו, ביו"ט שני ישנו ספק שהוא יום ראשון עצמו ולא ניתן להכריע עפ"י רוב. אבל בקריאת מגילה ניתן להכריע עפ"י רוב ולדון שרוב העולם אינם מוק"ח.

הפרי חדש (או"ח סי' תרפח ס"ד) אף הוא הקשה כרש"ל ואלו דבריו: "אלא דאכתי קשה, בכרכין המסופקין אי מוקפות חומה או לא, למה לא יברכו בשני הימים, וכך הקשו בשם מהרש"ל ז"ל [בביאורו לטור]. ואינה קושיא, שהולכין אחר רוב עיירות שאינן מוקפות חומה מימות יהושע. ואפילו תימא דהוי ספק שקול דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, הא אמרינן בפרק במה מדליקין [שבת כג, א] ספק דדבריהם לא בעי ברכה, ופרכינן והא יום טוב שני דספק דבריהם הוא ובעי ברכה, התם כי היכי דלא ליזלזולי ביה. ומינה לנידון דידן דלא שייך האי טעמא, דלא בעי ברכה. ואפילו לרש"י ז"ל שפירש [שם ד"ה רבא אמר] דלרבא ספק דבריהם בעי ברכה, היינו במידי דעיקר מדאורייתא. **ואף על פי שמעיקר הדין יראה, דגם ביום ראשון לא יברכו**, כבר נהגו לברך ביום ראשון, ע"ד הרמב"ם ז"ל [מגילה א, יא]."

עולה מן הפר"ח שאמנם מעיקר הדין לפי שיטת הרמב"ם ראוי שלא לברך כלל כדין ספק ברכות אבל נהגו לברך ביום הראשון וכנראה משום שהלכו אחר הרוב המוק"ח.

ז. הט"ז (סי' תרפח ס"ק ד) הביא דברי מהרש"ל והקשה על תירוציו: "ושני הת"י אין הקושיא מתורצת בהם דהא גם גבי

## חבל נחלתו

בשב ואל תעשה, כמ"ש בכמה מקומות. ולא יהא כח ברכה של דבריהם גדול מזה אף על פי שזה בקום עשה וזה בשב ואל תעשה, ובמקום תקנת חז"ל אין כאן חשש דברכה לבטלה שהרי אינה לבטלה, משא"כ בפורים, דלא קבילו עליהו איסור מלאכה. ואפילו את"ל דקבלוה, אין לה עיקר מן התורה ולא סייג לשל תורה כ"ט שני של גליות".

"ועוד אפי' תימא דשוין נינהו י"ט שני ופורים, מ"מ אין הנדון דומה לראיה, לפי שבי"ט שני, ודאי **הברכה תלויה בקדושת היום**, ואם תזלזל בה, הרי אתה עושהו חול בפומבי, משא"כ במקרא מגילה, שהוא דבר בפ"ע, אף על פי שהוא חובה ליום, אין העדר ברכתה עושה זלזול בקדושת היום שעדיין יש היכר גדול בקריאתה בלבד. הא למה זה דומה לשופר, שהוא חובה לי"ט דר"ה, שאע"פ שאין תוקעין בו כשחל בשבת, מ"מ י"ט הוא, או ישיבת סוכה, שאף אם ירדו גשמים ואוכל בבית אין זה זלזול בקדושת היום, שהוא במקומו עומד, ולא הורע כח קדושתו בשביל זה. והוא הדין בפורים, כשקורין המגילה, אף על פי שאין מברכין עליה, אין בזה משום זלזול ליום, ומדוע נכניס עצמנו לספק ברכה בחנם, ומודה נמי רש"ל בספק דפורים, **דצריך להזכיר מעין המאורע בשני הימים דומיא דברכה ותפלה די"ט שני**, כך נ"ל ברור בדעת רש"ל. והט"ז לא ירד לסוף דעתו. גם התירוף השני נכון, ובמ"כ הט"ז אגב שיטפיה לא הבין דעת רש"ל גם בזה, דמאי קשיא על הב"ד גופיה שלא קבלו בשוה, זו אינה קושית רש"ל, שכבר נתיישב לו זה בדברי המרדכי וק"ל. אבל ספק דהיקף, הוקשה לרש"ל, כיון שהוא

ספק בעיקר הזמן למה לא נברך עליו, ועל זה תירוצו עולה יפה, דלא דמי למה שמברכין על ספקא דיומא, שאינו נחשב ספק, אחר שקדושת היום תלוי בב"ד, והם כך קבלו עליהם, ונתקדש גם יום שני על ידיהם, דכתיב מועדי ה' אשר תקראו אתם, משא"כ בכאן, שאתה מצריך לקרות המגלה בשני ימים, מחמת ספק העדר ידיעה, אם מוקפת, אם לאו, בזה לא שייך קדושה ליום והולכין ודאי אחר רוב העולם. ומ"ש הט"ז לא נהיר ולא צהיר. אמנם לכל הטורח הזה אין אנו צריכין דספק דדבריהם לא בעי ברוכי, ודאי... והר"י עמדין מחזק את הבנת תירוצי הרש"ל ודוחה את תירוצי הט"ז.

**אמנם בביאור הגר"א כתב בפירוש כשיטת הט"ז שיוצאים י"ח בקריאה בי"ד אף בני ט"ו וז"ל:** "כי אם בי"ד. דאף בני כרכים יוצאין בדיעבד בי"ד כמ"ש בירושלמי בפ"ב דמגילה הלכה ג' בן עיר מהו שיוציא בן כרך י"ח ייבא כהדא כל שאינו מחוייב בדבר כו' בן כרך מהו שיוציא את בן עיר י"ח ייבא כהדא כו' הכל יוצאין בי"ד שהיא זמן קריאתה וכן שם פ"א הלכה א' ה' ד' ולכן מברכין בי"ד אף לכתחלה כמ"ש תוס' וש"פ בברכה שמסופקין אם בפה"א או בפה"ע וכמ"ש בפ"ו דברכות שקפץ ר"ע וברך מעין שלש וא"ל ר"ג למה אתה כו".  
ט. לגבי ברכות במסופקות בט"ו, פסק המשנה ברורה (ס"ק יא): "ולא יברך - שהברכה אפילו במצוה של תורה הוא מדרבנן וא"כ בדבר שהוא ספק לענין הברכה הוא ספיקא דרבנן וכ"ש בזה שהוא מצוה של דבריהם לכו"ע א"צ ברכה ומה שמברך בי"ד משום דביום י"ד הוא זמן קריאה לרוב העולם כדלקמיה ור"ל דע"כ

וז"ל ולענין עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא הורו הגאונים שהולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה וקורין בהן ב"ד ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול הו"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פוטרו בשניהם ובטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטור בשני ע"כ. וכונת דבריו נראה דכיון דמן הדין הוי ספק של דבריהם ולקולא **אלא דלא אפשר למיזל לקולא דא"כ נמצא אתה פוטרו בשניהם דבכל יומא ויומא איכא למימר שמא אינו חייב ביום זה** מש"ה אמרינן דיקרא בראשון ופטור בשני משום דהוי ספק של דבריהם דשמא נפטר במה שקרא בראשון ומאי דאמרינן דיקרא בראשון הוא משום דכיון דעכ"פ צריך לקרות יום אחד או ב"ד או בט"ו צריך לקרות ב"ד דתיכף שבאה המצוה לידו צריך שיקיימנה".

מוסיף המל"מ ומקשה: "אך מה שיש לי לדקדק בדברי הר"ן הללו הוא דכיון דלא מצינא למימר דהו"ל ספק של דבריהם ולקולא משום דא"כ אתה פוטרו בשניהם ומבטל ממנו מקרא מגילה **א"כ נחייב אותו שיקרא ב"ד ובט"ו** דמאי חזית דנקיל בט"ו טפי מ"ד. והר"ן עצמו בפרק ערבי פסחים עלה דההיא דאמרינן והשתא דאתמר הכי ואתמר הכי כולהו צריכי היסבה כתב דאע"ג דבעלמא קי"ל איפכא דכל ספיקא דרבנן

אפילו הוא מוקף חומה שדינו בט"ו אם קרא ביום י"ד יצא בדיעבד ולא הוי ברכה לבטלה"<sup>4</sup>.

י. באשר לשאר מצוות היום לפי שיטת הרמב"ם והשו"ע. המג"א (ס"ק ה) הסיק לשיטת השו"ע: "קורין ב"ד ובט"ו – ונוהגין שמחה<sup>5</sup> ומתנות לאביונים<sup>6</sup> בשניהם (ש"ג כ"ה)". הרמב"ם וכן השו"ע והמג"א לא הזכיר קריאת התורה, שהיא עצמה תקנה לפורים, מה דינה בעיר מסופקת בט"ו.

לגבי על הנסים, פסק הרמ"א (שו"ע או"ח סי' תרצג ס"ב): "ואין אומרים על הנסים רק ביום י"ד, אבל לא בט"ו (ב"י בשם א"ח ומנהגים)..."

והמשנה ברורה (ס"ק ו) העיר: "כרכים הספיקות אם הם מוקפות חומה אומרים על הנסים בתפלה **בשני ימים** ואין זה הפסק כיון דמספק אומרים".

לגבי קה"ת של פורים, ברוב המקומות המסופקים לא נהגו כלל לקרוא בתורה בט"ו. אולם ארץ חיים (סתהון, סי' תרפח) מזכיר כי קהילת המוסתערבים בצפת נהגו לקרוא בתורה בברכות בט"ו. וכן הבן איש חי (תצוה, שנה ראשונה) מזכיר כי בבגדד כעיר מסופקת נהגו לקרוא בתורה אף בט"ו בברכות.

יא. כאמור שיטת הגאונים היא שבערים מסופקות עושים רק יום אחד שכך היתה התקנה. דן בכך המשנה למלך: "וכתב הר"ן

4. בביאור הגר"א עסק באריכות בספק הברכה מדוע אין מברכים בספק מצוה מדברי קבלה ודרבנן.  
5. הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ה) העיר: "קורין. עיין מ"א. איני יודע למה השמיט הרב משלוח מנות נוהג בשניהם מספק, עיין מה שכתבתי בט"ז [אות ד], ועיין פרי חדש [אות ד]". ולענ"ד מתנות לאביונים כלולות בשמחה.  
6. עיין חבל נחלתו חלק יז סי' כג שלגבי מתנות לאביונים, לחלק מהראשונים, יכול לתת כבר מ"א באדר אף שקורא ב"ד או בט"ו.

## חבל נחלתו

וכ"פ המשנה ברורה (ס"ק ט): "וטבריא צריך לקרות בה בי"ד ובט"ו שספק אם הים חשוב כחומה [גמרא]".

**אולם בביאור הגר"א** (או"ח סי' תרפח ס"ד) **כתב:** "והגאונים הורו שלא יקרא אלא בי"ד דאזלין בתר רובא דעלמא ועוד ספק דבריהם לקולא אלא שלא תיבטל ממנו בודאי מקרא מגילה יקרא בי"ד ופטור מט"ו. מ"מ ור"ן. ור"ל כיון שבי"ד יוצא בדיעבד וכמש"ל שזהו טעמו של הרמב"ם שכת' ולא יברך כו'. ובמשנה למלך האריך בחנם בזה. וכתבו הגאונים אף על גב דאמרינן דחזקיה קרי כו' מדת חסידות היה ועוד דוקא בא"י שהיו עריה ידועות בשעת התקנה מחמת בתי ערי חומה כו' וצ"ל דגרסי' בגמרא הוצל דבית בנימין ועמ"ש בס"א". והאריך מאד בבירור הסיבה שאין מברכים ביום השני.

מתבאר שהגר"א לא הבחין מה סיבת הספק, וכתב כי עפ"י הגאונים כל מה שנהגו בעיירות מסופקות הוא מצד מידת חסידות וגם זה בא"י שלעירותיה המוקפות היתה מסורת, אבל עתה בימינו אי"צ לפי הגאונים כלל לקרוא בט"ו. וטעמם של הגאונים לגבי עצם החיוב הוא טעמו של הרמב"ם לגבי ברכות. ונראה שהגר"א נוטה לפסוק הלכה למעשה לפי שיטת הגאונים.

יג. מי שדן במפורש בצדדי הספק הוא הפרי מגדים (משבצות זהב סי' תרפח ס"ק ז): **וכתב:** "הנה בשו"ע [סעיף ד] לא ביאר הספק, אם ספק דדינא כמו טבריא [מגילה ה, ב], או עד אחד אומר הוקף ועד אחד אומר לא הוקף, כהוצל [שם], עיין ב"י [מעמוד תרמח ד"ה כרך עד עמוד תרמט

לקולא מ"מ הכא בעו למעבד היסבה בכולהו דאי ניזול לקולא אמאי נקל בהני טפי מהני ואי ניקל בתרוייהו הא מיעקרא מצות היסבה לגמרי ע"כ. ולפי מ"ש הר"ן במגילה ה"נ גבי היסבה הול"ל שיעשה היסבה בתרי קמאי דוקא. ונראה דיש לחלק בין כשהספק הוא בתקנת חכמים דאז כדי שלא תיעקר תקנתם צריך לקיים בכל מאי דאפשר שתקנו כגון במצות היסבה דאי אמרת דדוקא קמאי צריכי את"ל דתקנת חכמים היתה בכסי בתראי נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל וכן איפכא אבל גבי מגילה דתקנת חכמים במקומה עומדת אלא דיש קצת עיירות דמסופקות באיזה יום יקראו נהי דלא מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרו מכל וכל מ"מ היכא דקרא בי"ד מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרו מקריאה בט"ו".

נראה כי לפי המ"מ יצא שיהיה הבדל בין טבריה לספקות אחרים. בטבריה הספק הוא בתקנת חכמים ועל כן יצטרכו לקרוא בשני הימים אף לפי הגאונים, לעומת זאת בשאר ערים שהספק אם מוק"ח מימות יב"נ לגביהן יוצא בי"ד בלבד.

יב. כיוון דומה נמצא בפני הושע (מגילה ה ע"ב) **שכתב:** "ונראה לענ"ד ליישב עפ"י מה שכתב הב"י (בסי' תרפ"ח) בשם רבינו יוסף אביוב ז"ל דכל היכא שהספק בעיקר המקום אם היתה מוקפת מימות הושע או לא יש לקרותה בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב עולם וא"כ לפי"ז צריך לברך עליה בי"ד, משא"כ **אם הספק הוא מחמת ספיקא דדינא** צריך לקרותה בשני הימים".... וכן משמע מהמג"א **שכתב** (ס"ק ז) **שצריך לקרוא בטבריה בשני הימים.**



## סימן כב — פורים בטבריה ובשאר מקומות מסופקים

ר"ן [שם ב, א ד"ה ולענין] כתב דמדת חסידות הוא לקרות בטבריא בב' הימים, כי ראוי לקרות בי"ד, ושוב בט"ו הוה ספק דרבנן ולקולא". ועי' שו"ת בית יצחק (שער הספיקות סימן עה).

### מסקנה

נראה כי אע"פ שרוב הפוסקים לא הבחינו בין טבריה לספקות אחרים, כיון שלפי המג"א והמשנ"ב הכריעו שבטבריה הוא ספק שקול, יש להחמיר ולקיים את פורים בשני הימים, ועל כן ראוי שלא יתכנן יציאה בט"ו מטבריה ויקיים את כל מצוות היום ללא ברכה. ובערים אחרות שספיקן עפ"י מסורת ותלויות באי ידיעה נראה שאם מאד נצרך לצאת מותר לצאת וינהג כגאונים רק יום י"ד.<sup>7</sup>

ד"ה בן] (בבאר הגולה אות כ' ציין חזקיה, ושם הוה ספיקא דדינא היקף ים, אבל הוצל כו' מגילה ה' ב'). ומיהו הב"י [עמוד תרמט ד"ה ולי] צידד דכל עיר שיש לה חומה ראוי לספק, אף בלא קבלה. ומיהו סיים [שם ד"ה אח"כ] בשם ספר אשכנזי [שו"ת מהרי"ל סימן נו אות ה] דיראה **כל שאין ספק קבלה קורין בי"ד**, יע"ש. ויראה כן לדינא, ובפרי חדש [ריש אות ד] לא משמע כן". ובהמשך מעיין האם הספק במוק"ח הוא איקבע איסורא.

ובאשל אברהם (שם ס"ק ד) כתב: "עיין מ"א טבריא ספיקא דדינא. ואף על גב כל ספק ותיקו בדרבנן לקולא, מכל מקום אי אמרת שלא לקרות כלל עוקר בוודאי מצות עשה מדברי סופרים, וכל שכן למה שכתבתי בסימן תרפ"ו [משבצות זהב אות א] בשם הרז"ה [המאור שם ד, א] דברי קבלה אין אומרים בו ספק לקולא. ועיין

7. **הערת הרה"ג יעקב אריאל רב העיר רמת-גן:** עצתך לאורח המתארח בי"ד באדר בטבריה שישאר בה יום נוסף כדי לחוג בה גם את ט"ו, בגלל חיובו לנהוג יומיים. לענ"ד אומנם חל עליו דין ערים המסופקות והוא חייב לנהוג יומיים אך אין צורך שישאר לשם כך בטבריה דווקא ע"מ לקיים בה גם את יום ט"ו. הוא יכול לעזוב את העיר בו ביום ולקרוא את המגילה גם בט"ו בכל מקום אחר. בפרט אם הוא נוסע לירושלים או לעיר מסופקת אחרת תהיה לו אפשרות לקרוא שם בט"ו גם במניין. וכן משלוח מנות ומתנות לאביונים הוא יוכל לקיים גם בירושלים או בכל עיר מסופקת אחרת. וגם אם הוא נוסע לעיר פרזות הוא יכול לקיים משלוח מנות ומתנות לאביונים בטבריה בט"ו ע"י שליח. (בפרט כשיש הסוברים שלכתחילה עדיף לקיים משל"מ ע"י שליח וכן מתל"א עדיף שהאביון לא ידע מי הוא הנותן).

## ברכה על שחיטת טריפה

### שאלה

בכרך יז מספרי סימן כו השבתי שמוותר להקים משחטת עופות ובהמות כשכולה משמשת למכירת הבשר לנכרים וע"כ אין מכשירים את הבשר. כמו"כ בכרך זה נשאלתי לגבי לימוד הלכות קרבן פסח מביקור עד צליה על בהמה שלא תאכל. בשני המקרים צריך לדון: האם השוחט בהמה שלא ראוייה לישראל לאכילה, או שידוע שלא תאכל ע"י ישראל – מברך על השחיטה?

### תשובה

א. כתב בספר העיטור (שער ב, הלכות שחיטה כא טור ז): "והשוחט לכותי אף על גב דשמעי' דחשיב מותר בהנאה דזה עובד וזה מחשב לא אמרינן דאר"י א"ש הלכה כר"י ועובדא נמי דההיא טייעא דאמר להו דמא ותרבא לדין וכו', ומסתברא אף על גב דלא אכיל מיניה ישראל כיון דשחיטה ראוייה היא בעי ברכה בשחיטה וכיסוי דע"כ ל"פ גבי כיסוי אלא בשוחט לעבודת כוכבים והשוחט ונתנבלה בידו דלא ראוייה אבל ראוייה בעי ברכה".

משמע מדבריו שאם שוחט ואינו ראוי לאכילת ישראל אינו מברך על השחיטה, ואם ראוי לאכילת ישראל אע"פ שאינו נאכל ע"י ישראל מברך על השחיטה.

וכן מדברי האור זרוע (ח"א הלכות כיסוי הדם סי' שפז) משמע, כי לפי רש"י מותר לברך רק כשמסופק אם השחיטה ראוייה, אבל אם ברור לו שאינה ראוייה אף שמטרת מידי נבלה אינו מברך. וז"ל

האור"ז: "וכבר בא מעשה לפני רש"י זצ"ל ביונה אחת שנשבר אגף שלה והורה לשוחטו ולבודקו מפני שאינו יכול לבודקו מחיים. וענהו השואל האיך יברך ברכה לבטלה ואמר כיון שמוציאו מידי נבילה. מעשה זו שמעתי ממורי רבינו יהודה בר יצחק. מיהו נראה בעיני שיש לו לשחוט בלא ברכה ואח"כ יבדוק ואם נמצאת כשירה יברך כדפי' ע"פ הירושלמי. ונראה בעיני דה"ט דבני נרבו"נא כששוחטים חיה אין מכסין את דמו עד שיבדוק אם טריפה היא אם לאו. שצריך לברך על מצות כיסוי הדם ותנן פ' כיסוי הדם השוחט ונמצא טריפה פטור מלכסות נמצא שבידך ברכה לבטלה. וע"כ בודק אם נמצאת כשירה מברך ומכסה ואם שכח וכסה בלא ברכה מברך אחר כך".

ב. בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' לו) פסק לגבי שוחט לחיילים נכרים בתשעת הימים שמוותר לשחוט ואגב דיונו באר האם צריך לברך על השחיטה וז"ל: "אבל במקום פסידא כי האי נ"ל דשרי לישראל לשחוט ואם אינו צריך ואינו יכול לאכול ממנו שתסריח קודם שבת ישחוט בלא ברכה וכ"פ שם בתשובת חינוך בית יהודא סימן כ' דזבחת ואכלת כתיב ולא ממה שאינו אוכל. אף שאין זה הדין דבר ברור חדא דמחלוק' ישנה היא בין הא"ז ורש"י דלרש"י כיון דשחיטה מטהרתה מיד נבילה אף שאינה ראוי לאכול ממנו יברך וכ"פ מהרש"ל ודעת הא"ז דאינו מברך כמבוא' בי"ד סי' י"ט ועיין בש"ע סי' י"ט דפסק כא"ז וכן הכריע הש"כ שם וכן עיקר דספק

ברכות להקל שומעין וכן הכריע הט"ז [ביו"ד] בסימ' כ"ח אלא שנתעלם ממנו דברי מהרש"ל שפסק כרש"י וכבר הרגיש בזה ג"כ הפר"ח בקונטרס אחרון שלו סי' י"ט גם על בנו של בעל שער אפרים שהבין דברכות שחיטה מטהרתה מידי נבילה ושגגה היא דשחיטה מטהרת מידי נבילה לכך ס"ל לרש"י דיכול לברך והוא פשוט ואף שפסק הפר"ח שם דאף שאינה אוכל ממנו מ"מ כיון שיכול לאכול ממנו כיון שאינה טריפה יכול לברך אליבא דכ"ע, מ"מ נ"ל בכה"ג כיון שאסור לאכול מפני שבשבע שחל בו ט' באב אין לו לברך וזה היא הכירא שלא יבא לאכול ממנו מ"מ אם יוכל לקיים ממנו לשבת או ליתן ממנו לחולה וכה"ג יש לו לברך ג"כ על השחיטה".

עולה כי זוהי מחלוקת ראשונים ואחרונים האם מברך כיון שמטהר מידי נבלה או שאם שוחט ולא יאכלו בודאות מן השחיטה מישאל אין לברך.

בערוך השולחן (יו"ד סי' יט ס"ב) עשה פשרה שאם יכול לאכול אף שודאי לא יאכל — יברך, וכתב: "דבר פשוט הוא שאם מבהמה זו לא יאכל ישראל כלל כגון ששוחט בעד החיל ולא יבדוק הריאה ישחוט בלא ברכה דעיקר הברכה היא על האכילה כמ"ש אבל אם יבדוק הריאה אף שעיקר השחיטה הוא בעד החיל מ"מ כיון שמהדר לבדוק הריאה יכול להיות שגם ישראל יאכל מעט ממנה, ולכן צריך לברך [פר"ח בק"א ופמ"ג בש"ס סוף סק"ב]..."

ג. בשו"ת יחיה דעת (ח"ו סי' נ) דן אף הוא בשחיטה שלא תאכל לישראל, וז"ל: "וגם הלום ראיתי בספר זכרונות אליהו מני (מערכת ניסוי הדם אות טז) שכתב, מצאתי

בספר ריח שדה כתיבת — יד שכתב, וזו לשונו: יש מקומות שנוהגים כשיצאו שני מתים בתוך שבעה או שלשים, שוחטים עוף וקוברים אותו בבית העלמין, פשוט שהמברך על השחיטה או על הכיסוי היא ברכה לבטלה, מאחר שאינו צריך לאכול ממנו, והוא גרוע מהשוחט לכלבים שאין מברכים על השחיטה וכו'. עכת"ד. אולם יש להעיר ממה שכתב הפרי חדש (בקונטרס אחרון ליורה דעה סימן יט), שהשוחט להאכיל פועלים גוים, ובקי בבדיקה, אף על פי שאין דעתו לאכול מן הבהמה לאחר שחיטה ובדיקה, אלא להאכילה לגוים או לכלבים, יכול לברך על השחיטה, כיון שראויה לאכילה. ע"ש. ובליקוטי הפרי חדש ליורה דעה (שבסוף הפרי חדש אורח חיים דף נח ע"א), הוסיף, שכן מצא בתשובת הריב"ש (סימן שצח), שהשוחט את המסוכנת אף על פי שאין דעתו לאכול ממנה מברך על השחיטה. ע"ש. וכן פסק השמלה חדשה (בסימן יט סק"א), והוסיף בתבואות שור (שם סק"ד), שאפילו אין דעתו לבדוקה, כיון שאם ירצה לאכול ממנה יכול לבדוקה ולאכול ממנה צריך לברך על השחיטה, ושלא כדמשמע מהפרי חדש שצריך שיהיה בדעתו לבדוקה. ע"ש. גם הפרי מגדים (בשפתי דעת סק"ב) פסק, שהשוחט לכלבים יברך על השחיטה, כיון שאם ירצה לאכול ממנה יכול לאכול, ובלבד שיש שם מי שבקי בבדיקה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת שבות יעקב חלק ב' (סימן לו). וכן כתבו הלחם הפנים והבית לחם יהודה שם. וכן פסקו החכמת אדם (כלל ה' סימן ב'), והערוך השלחן (סימן יט סעיף א'). אמנם הגגת ורדים בקונטרס גן המלך (סימן נה) כתב, השוחט עוף ואינו צריך אלא לדמו, חייב לכסות

## חבל נחלתו

בברכה, אך על השחיטה אינו מברך, דשאני גבי כיסוי הדם דסתמא כתיב ושפך את דמו וכסהו בעפר, ולא תלאו הכתוב באופן שירצה לאכול ממנו. ומה שכתוב אשר יאכל, לא בא למעט אלא מין שאינו ראוי לאכילה, כגון עוף טמא. [והוא הדין לנתנבלה בידו, וכדתנן בחולין פה השוחט ונתנבלה בידו והנוחר והמעקר פטור]. אבל כשראוי לאכילה חייב לכסות בברכה, מה שאין כן בשחיטה שנאמר וזבחת ואכלת, מה שאתה זובח אתה אוכל וכו', וכשאינו רוצה לאכול מאותו זבח אינו מברך. ע"כ. וזה היפך כל האחרונים הנ"ל שכתבו שיש לברך על השחיטה גם כן, כיון שאם ימלך וירצה לאכול ממנו יאכל. וכבר השיג עליו הגאון רבי יצחק טייב בערך השלחן (סימן כח ס"ק יח), שלא זכר שר דברי הריב"ש בתשובה סימן שצח, שהשוחט מסוכנת אף שאין בדעתו לאכול ממנה מברך על השחיטה, ושכן כתב הב"ח. ע"ש. והן אמת שמרן החיד"א במחזיק ברכה (בקונטרס אחרון סימן כח) כתב, השוחט ואינו צריך אלא לדם אינו מברך על השחיטה. גן המלך סימן נה ע"ש מילתא בטעמא. ע"כ. ומשמע שמסכים עמו. אולם במחזיק ברכה (סימן יט סק"א) הביא דברי הפרי חדש בשם הריב"ש, שצריך לברך על השחיטה גם בשוחט מסוכנת שאין דעתו לאכול ממנה, ושכן פסק השבות יעקב. ע"ש. ושוב ראיתי בזבחי צדק (סימן יט סק"ו) שהביא להלכה דברי האחרונים שצריך לברך על השחיטה גם בשוחט לכלבים. ע"ש. והניף ידו שנית בזבחי צדק (סימן כח ס"ק פב), שדברי הגן המלך הנ"ל אינם להלכה, שיחיד הוא בזה, וכמו שכתב להשיג עליו הערך השלחן, ואף החיד"א שהביאו במחזיק ברכה בקונטרס

אחרון, אין ראייה שהוא סובר כן, שכבר כתב בהקדמת המחזיק ברכה שכל שאינו כותב וכן עיקר אין דעתו לפסוק כדברי הפוסק שהובא בדבריו. וראיה לזה שהמחזיק ברכה עצמו בריש סימן י"ט הביא דברי הפרי חדש והשבות יעקב שצריך לברך על השחיטה גם כשאין דעתו לאכול ממנה. וכן פסקו התבואות שור והפרי מגדים והחכמת אדם והפחד יצחק ועוד. ע"ש. וכן פסק הגאון מהרש"ם בדעת תורה (סימן כח ס"ק טז), ודלא כהרב גן המלך. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חלק יורה דעה סימן צ'). ע"ש. אך בדרכי תשובה (סימן יט סק"י) הביא דברי הגן המלך להלכה, ושכן פסק במנחת יוסף. והניף ידו שנית בדרכי תשובה (סימן כח ס"ק קל), ושכן פסק לדינא גם השלחן גבוה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת דברי יעקב שור (סימן יג), שבנידון דידן ששוחט עוף על מנת לקבורו, יש לשוחטו בלא ברכה, ורק הכיסוי יעשה בברכה. ע"ש. ולא זכר שר מהאחרונים הנ"ל שגם על השחיטה צריך לברך. ובאמת שכעת לא מצאתי בתשובת הריב"ש שם שיפסוק שצריך לברך על המסוכנת אף על פי שאין בדעתו לאכול ממנה (כמו שכתב הפרי חדש בשמו). והדרינן לכללא דספק ברכות להקל. ומכל מקום על כיסוי הדם לכל הדעות צריך לברך, וכמו שפירש בדבריו הגן המלך. וכן פסק הערוך השלחן (סימן כח סעיף לה). ולכן דברי הזכרונות אליהו בשם ספר ריח שדה שהמברך על העוף שבנידון דידן, ברכת על השחיטה וברכת על כיסוי הדם, הווי ברכות לבטלה, תמוהים הם. ואשתמטיתה דברי האחרונים הנ"ל. וראה עוד להגאון ר' אברהם פלאגי בשו"ת ויען אברהם (חיד"ד

## חבל נחלתו

המתירים לברך.

### מסקנה

אין לברך על שחיטה שלא תאכל ע"י ישראל.

סי' ז. ודו"ק".

נראה על כן שאם שוחטים כאשר ידוע בבירור שהנשחט לא יאכל לישראל או שהוא טריפה או שאינו מיועד לאכילת ישראל – אין לברך על השחיטה מספק ברכות להקל, אף שרבים האחרונים

## סימן כד

# הסתכנות שלא לצורך

### שאלה

האם מותר ללמוד צניחה חופשית וצלילה במים עמוקים למטרת הנאה?

### תשובה

בספרי בחלק א סימן נ עסקתי בנושא זה, ונוסיף על האמור שם.

א. הסתכנות שלא הכרחית אסורה. נאמר בשבת (לב ע"א): "וגברי היכא מיבדקי? – אמר ריש לקיש: בשעה שעוברים על הגשר. גשר ותו לא? אימא: כעין גשר. רב לא עבר במברא דיתיב ביה גוי, אמר: דילמא מיפקיד ליה דינא עליה, ומתפיסנא בהדיה. שמואל לא עבר אלא במברא דאית ביה גוי, אמר: שטנא בתרי אומי לא שליט. רבי ינאי בדיק ועבר. רבי ינאי לטעמיה, דאמר: לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס – שמה אין עושין לו נס. ואם עושין לו נס – מנכין לו מזכיותיו. אמר רבי חנין: מאי קראה – קטנתי מכל החסדים ומכל האמת. רבי זירא ביומא דשותא לא נפיק לביני דיקלא".

מפרש רש"י:

"וגברי היאך מיבדקי – מעשים שלהם, להזכיר עונם וזכותם".  
"כעין גשר – כל מקום סכנה, כגון קיר נטוי, ויוצא לדרך".  
"דילמא מיפקיד – נכרי דינא על חטאיו, ומתפיסנא בהדיה".

"מברא – ספינה שעוברין בה את הנהר".  
"בדיק – הספינה, שלא יהא בה נקב".  
"מנכין – פוחתין".  
"קטנתי מכל החסדים – הוקטנו ונתמעטו זכיותי בשביל החסדים אשר עשית וגו'".  
"יומא דשותא – שמנשבת בו הרוח דרומית חזקה, המפלת חומות ועוקרת אילנות".

"לביני דקלי – שלא יפיל הרוח דקל עליו".  
ב. העולם מתנהל על אדני הטבע. האדם שסומך על עצמו אם על כוחותיו הגופניים ואם על מכוונות ואמצעים שפיתח, מכין כלים שהטבע לא ישלוט בו אלא שהוא ישלוט וישתמש בכוחות הטבעיים לצורכו, אמנם אינו שולט על הטבע כולו, אלא מכין מקום או מצב בו חוקי הטבע פחות ישלטו בו. לדוגמא במטוס הוא מתגבר על כח המשיכה של האדמה אבל כח בריאתי אלוקי זה ממשיך

## חבל נחלתו

לפעול ואם רגע אחד תופסק פעולת הטיסה הוא יפול לאדמה.

**מסביר זאת בספר החינוך (מצוה תקמו):**  
"משרשי המצוה, לפי שעם היות השם ברוך הוא משגיח בפרטי בני אדם ויודע כל מעשיהם וכל אשר יקרה להם טוב או רע בגזרתו ובמצותו לפי זכותן או חובן, וכענין שאמרו זכרונם לברכה [חולין ז' ע"ב] אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, אף על פי כן צריך האדם לשמור עצמו מן המקרים הנהוגים בעולם, **כי האל ברא עולמו ובנאו על יסודות עמודי הטבע**, וגזר שיהיה האש שורפת והמים מכבין הלהבה, וכמו כן יחייב הטבע שאם תפול אבן גדולה על ראש איש שתצץ את מוחו או אם יפול האדם מראש הגג הגבוה לארץ שימות, והוא ברוך הוא חנן גופות בני אדם ויפח באפיו נשמת חיים בעלת דעת לשמור הגוף מכל פגע ונתן שניהם הנפש וגופה בתוך גלגל היסודות והמה ינהגום ויפעלו במ פעולות. ואחר שהאל שעבד גוף האדם לטבע, כי כן חייבה חכמתו, מצד שהוא בעל חומר, **ציוה לשמור מן המקרה, כי הטבע שהוא מסור בידו יעשה פעולתו עליו אם לא ישמר ממנו**".

חוקי הטבע שולטים באדם בגזרת הקב"ה ועל כן מוטל עליו להישמר ולא לסמוך על הנס.

ג. כך מבאר המהר"ל (שבת לב ע"א):

"מנכין לו מזכיותיו וכו'. פירוש כאשר עושים לו נס יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו [מזכיותיו] הבלתי טבעים. [כי הזכיות]

**אינו דבר טבעי כלל**, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר הש"י נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא הבלתי טבעי בעולם הזה, כאשר הש"י עושה לו נס בלתי טבעי ודבר זה מבואר".

"שאם יחלה וכו'. פירוש **כאשר האדם היה עומד בסדר הטבע הכולל, והוא בכלל כל העולם שנוהג על פי סדרו, אין אומרים לו הבא זכות והפטר, שהוא בכלל כל העולם**. אבל אם היה יוצא מן הכלל, [מפני שהוא] חולה והרי הוא יוצא מן הטבע [של שאר בני אדם], ולכך צריך זכות [פרטי] שיהיה פטור. וזה שאמר הכתוב כי יפול הנופל ממנו, מאחר שהוא נופל ואינו בתוך הכלל של שאר בני אדם, צריך להביא ראייה זכות עצמו שלא ימות בנפילה זאת. כלל הדבר כאשר יוצא האדם מכלל סדר העולם הכולל, צריך זכות עצמו זכות פרטי".

"אדם יוצא לשוק כו'. פירוש האדם כאשר הוא בביתו המיוחד יש לו שמירה, וכאשר הוא יוצא לשוק שם שולטין הכחות אשר הם שולטין בבריות. ולכך הוא דומה למי שנמסר לסרדיוט, כלומר שהוא ברשות אחר. [ואין הפירוש שיהיה] בביתו תמיד ולא יהיה נמסר לסרדיוט, [אבל ר"ל כי] צריך שיהיה האדם מתבודד בתורה [ובמצות] וזה נקרא שהוא [בביתו, כי ביתו הוא אצל הקדוש ברוך הוא אשר הוא מקום הכל] וכשהוא פונה לעסקים אחרים, זה נקרא שיוצא לשוק לעסקים אחרים וזה

דומה שנמסר לסרדיוט".

אדם שמכניס עצמו למצב סכנה ומוציא עצמו מכלל בני האדם ממילא נתון לבדיקה אלוקית האם ראוי שיעשה לו נס. ואף אם נעשה לו נס פוחתים מזכויותיו. כמסופר בתענית (כ ע"ב): "רב הונא הוה ליה ההוא חמרא בההוא ביתא רעיעא, ובעי לפנויה, עייליה לרב אדא בר אהבה להתם, משכיה בשמעטא עד דפנייה. בתר דנפק נפל ביתא. ארגיש רב אדא בר אהבה איקפד, סבר לה כי הא דאמר רבי ינאי: לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר עושין לי נס, שמא אין עושין לו נס, ואם תימצי לומר עושין לו נס – מנכין לו מזכויותיו. אמר רב חנן: מאי קרא – דכתיב קטנתי מכל החסדים ומכל האמת".

ד. צריך לעמוד על שני נושאים באיסור ההסתכנות שלא לצורך: האחד מהו לצורך, והשני מהי הסתכנות ואיך היא נאמדת.

הסתכנות לצורך ושלא לצורך נאמדת: לפי האדם, המעשה שהוא עסוק בו ותכלית עשייתו.

ישנה עשייה לשם מצוה כגון: בשירות הצבאי יש הצונחים ממטוס ויש העוסקים בצלילה ויש אימונים בנשק וכל המעשים הם לצורך מצוה, כדי לרכוש אפשרות לחימה גם במימנויות הללו ולהגן על עם ישראל מפני אויביו. וכיון שעסוקים במצוה, הכניסה למצבי סכנה מותרת ואף מצוה, והמצוה מגינה על עושייה.

ישנו צורך לשם פרנסה כאמור (ב"מ קיב ע"א): "ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה – לא על שכרו?" ומפרש רש"י: "ואליו הוא נושא – כל עצמו הוא

מוסר נפשו עליו, לעלות בכבש גבוה וסיכן בעצמו ליפול, ולתלות באילן כשעלה עליו למסוק זיתים, ולגדור תמרים ומסר נפשו עליו למיתה, שמא יפול מן הכבש או מן האילן".

חז"ל לא הגבילו את המסתכן לצורך פרנסתו על אף שהוא יוצא מטבעו של עולם ומסתכן. אבל הודיעוהו שיש במעשיו הסתכנות ושישמור על עצמו מסכנה, והודיעוהו שגורעים מזכויותיו. ולכן במתנות עניים בפאה קבעו חכמים (ויש אומרים שהוא דין תורה) שבדלית ובדקל שהם אילנות גבוהים ומסוכנים לטיפוס, בעה"ב מוריד את הפאה ומחלק לעניים ולא יבזזו בעצמם כמו בשאר פאה.

הצורך להנאה בזמן פנאי ממעשים מסוכנים הוא לכאורה כדוגמת האמור ברמב"ם בפרק ה משמונה פרקים שנושא הוא השתמשות האדם בכוחות נפשו להשגת הבורא, שם כתב הרמב"ם: "וכן אם התעוררה עליו מרה שחורה, יסירה בשמיעת שירים ומיני נגינות, ובטיל בגנות ובבניינים נאים, ובישיבה עם צורות נאות, וכיוצא בזה ממה שירחיב הנפש, ויסיר דאגת המרה השחורה ממנה. ותהיה הכוונה בכל זה – שיבריא גופו, ותכלית בריאות גופו – שידע. וכן כשינוע ויתעסק בקניית הממון, תהיה תכליתו בקבצו אותו – שישתמש בו למעלות, ושימצאהו לקיום גופו והמשך מציאותו, עד שישגיג וידע מה' מה שאפשר לדעתו".

כל תרבות הפנאי המסוכנת אינה לבעלי מרה שחורה, להיפך היא נועדה לתת עניין שיש בו הפעלת הגוף וכוחותיו, ההסתכנות והמתח הכלול בו כדי להפעיל את האדם וליהנות אותו הם עיקר

## חבל נחלתו

המשיכה לאותם עיסוקים. כמו"כ כל העיסוק בה אינו לשם ידיעת השם אלא לשם הנאה. על כן אין להיכנס להסתכנות ללא צורך, וכל ספורט שכלולה בו הסתכנות ונעשה ללא צורך אמיתי של מצוה או פרנסה הוא בגדר הסתמכות על נס.

ה. ישאל השואל מהי הסתכנות האסורה – נראה שכל כניסה למצב סכנה שרוב הציבור אינו נוהג בו היא מצב סכנה שצריך עילה להיכנס בו. לדוגמה נסיעה במכונית או הליכה על מדרכה כשמכוניות נוסעות על הכביש ויכולות לסכן את ההולכים יש בה בהחלט מצב סכנה, אולם רוב הציבור נוהג בה ולכן אין לגזור על הציבור שלא ייסע או ילך על המדרכות. אולם השתתפות ונהיגה במירוצי מכוניות רוב הציבור לא נהג בה ולכן נראה שיש בה הסתכנות.

והעלה ר' ידידיה לנדאו הי"ו סברא להסתמך באומדן מהו מצב סכנה על ביטוחי סיכון, כלומר חברות הביטוח אומדות סיכונים ומשקלים אותם ולפי זה קובעות את הפרמיה ככל שהפרמיה גבוהה יותר משמע שהסיכון מוערך כגבוה יותר, ויש הרבה מן ההגיון בדבריו. ובכל זאת יש לזכור שיש תחומים כגון נהיגה בכבישים שהגורם האנושי מעורב בהם, ואינן יודע איך ינהג הנהג על ידך בנתיב מקביל או הבא מולך והנהג תלוי באחרים. כמו כן אין הביטוח מעלה את הפרמיה על נהיגה בחשיכה או נהיגה בערפל, ואינו קובע שאם אדם התנגש ברכבו בערפל ישלם פרמיה גבוהה יותר. היינו אף הביטוחים אינם מזהים לגמרי את כל מערכת הסיכונים ועל כן אפשר ללמוד

מביטוחי סיכון על מדרג הסיכונים, אולם גם בביטוחים של סיכונים נמוכים ישנם נקודות קצה שהן מסוכנות הרבה יותר ולגביהן השומר דרכיו צריך להישמר מהן, על אף שהן לכאורה במדרגת סיכון נמוכה. כמו"כ הנכנסים למצבי סיכון נמוך צריכים לדעת שלעתים ברגע אחד הסיכון עולה בהרבה ועליו להיות מודע לכך ולשקול האם להמשיך בדרכו או לעצור, כאשר המשיכה הטבעית של האדם היא להמשיך שהרי לשם מה התחיל אם לא להגיע לסיום?! ומה שבמקום מסויים או ברגע מסויים הסיכון עולה הוא דוחק ממחשבותיו.

ו. יש לזכור כי פרט לעצם ההסתכנות עצמה למדרגותיה יש זמנים ומקומות שבהם יש סיכון גדול יותר בדברים מסוימים, כמסופר בתלמוד ירושלמי (שבת פ"ב ה"ו): "רבי אייבי בר נגרי כתיב [תהילים קט ז] בהשפטו יצא רשע. יצא צדיק אין כתיב כאן אלא בהשפטו יצא רשע. **אלא מיכן שאין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה.** א"ר בא בר כינא נסר שהוא מתוח מגג לגג אפי' רחב כמה אסור להלך עליו. למה? אלא מיכן שאין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה. רב אמר היושב בבית מרועע עושה מלאך המות דניסטיס שלו. (פני משה: דינסטיס שלו. בעל חובו ובעל דינו) דכתיב [שם נה טז] ישי מות עלימו. (פני משה: ישיא מות עלימו. ירדו שאול חיים כי רעות במגורם בקרבם מחמת שהן יושבין ברעות במגורם ישיא מות עלימו ואין ישי אלא לשון חוב ותביעה כמה דתימר כי תשה ברעך) כמה דתימר [דברים כד י'] כי תשה ברעך משאת מאומה. א"ר לוי בג' מקומות השטן מצוי לקטרג. המהלך בדרך בעצמו (פנ"מ: יחידי).



תבטח על תפלתי וזה לך הסימן בעת דאתקטיר לולבך וזה מיום שביעי של ערבה שקושרין הלולב עם האגודה להניח אותו מן הצד קטור את רגלך מליך ולפרוש על הים).

וכן הנאמר באיכה רבה (וילנא, פרשה א ד"ה כט): "משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב, שבהם קטב מירי מצוי כמד"א (תהלים צ"א) מדבר באופל יהלך מקטב ישוד צהרים".

הסכנה בעוברי ימים בימיהם היתה גדולה מבימינו. וקבעו בירושלמי זמנים בהם הסכנה אף ליוצאים להתפרנס היא גדולה מאד ועל כן אין להם לצאת בזמנים אלו למקומות אלו.

ז. כך דן בים של שלמה (בבא קמא פ"ו ס' כו) ב"דין דבר בעיר, קודם שנתחזק מחויב לברוח, ואחר שנתחזק יכנס רגליו לביתו":

"מסקינן בסוגיא (ס' ע"ב). ת"ר דבר בעיר כנס רגליך. שנאמר (שמות י"ב, כ"ב) ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר. ולאו דוקא בלילה, אלא אפ"י ביממא. שנאמר (ישעיה כ"ו, כ"ז) לך עמי בא בחדריך וסגור דלתך בערך. ורבה נמי, בעידן ריתחא של מקום, והוא הדבר, היה סותם החלונות, כדי שלא יכנס בהן אויר המעופש. וסמוך אקרא שנאמר (ירמיה ט', כ') כי עלה מות בחלונינו. ותנו נמי רבנן, דבר בעיר, אל יהלך אדם באמצע הדרך. מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים. כיון דאיתייבה ליה רשותא הולך להדיא. שלום בעיר, אל יהלך בצדי דרכים, כיון דלית ליה רשותא, הוא מחבה עצמו. ונראה דסיפא דברייתא איירי דוקא בלילה. אבל ביממא לא שכיח מזיקים, כדאיתא לעיל בסוגיא. ואעפ"י דרישא איירי אפילו ביממא. היינו משום דלענין דבר אין

והישן בבית אפל לעצמו (פנ"מ: אבל אם יש שם נר אין קטרוג). והמפרש בים הגדול. א"ר יצחק בר מריון אילולי דכתיב [ישעי' מג טז] כה אמר ה' הנותן בים דרך. כיון שהיה אדם יורד לתוכו היה מת (פנ"מ: היה מת. מחמת שינוי אויר הים אלא שהקב"ה הוא הנותן בים דרך ומ"מ שעת סכנה היא וצריך לבקשת רחמים). ורבנן אמרין הנותן בים דרך מן העצרת ועד החג (פנ"מ: מן העצרת ועד החג. נקרא ים ודרך לכל היא, אבל מן החג ועד חנוכה שרוחות סערה מצויין נקרא מים עזים ואין בו אלא נתיבה שאין הכל פורשין באותו הזמן). ובמים עזים נתיבה מן החג ועד חנוכה. רבי יוסה בריה דרבי תנחום דכפר אגין עובדא הוה באסיא אחא בעי מיפרוש מן חגא ועד חנוכה. חמתיה חדא מטרונה א"ל כדון מפרשין. איתחמי ליה אבוי [קהלת ו ג] וגם קבורה לא היתה לו. ולא שמע לא לדין ולא לדין ואזיל בימא (פנ"מ: עובדא הוה באסיא. ברופא אחד שהיה רוצה לפרוש בים אחר החג ועד חנוכה וראתה אותו מטרונה אחת ואמרה לו וכי עת עכשיו לפרוש בים וכן איתחזו ליה אביו בחלום וקרא לו הפסוק הזה וגם קבורה לא היה לו, ואעפ"כ לא השגיח לא על זה ולא על זה והלך לו על הים. ובב"ר מסיים וכן הוות ליה). ר' כהן אחוי דרבי חייה בר בא הוה פריש. אתא בעי מיפרוש מן חגא לחנוכה. [דף כ עמוד א] אמר לאחוי צלי עלי. א"ל אין דצלייתי עלך. אלא אין חמיתניון לצבור מצליין למטרא לא תתרחין על צלותי. הא דאת קטר לולבך קטור רגלך (פנ"מ: הוה פרוש. היה רגיל לפרוש בים ופעם אחד רצה לפרוש בין חג לחנוכה ואמר לאחוי התפלל עלי והשיב לו הן שאתפלל עליך אלא כך אומר לך אם אתה רואה שהצבור מתפללין ואומרים בתפלתם משיב הרוח ומוריד הגשם לא

## חבל נחלתו

קיר נטוי כו', וכל סכנה כקיר נטוי דומה. וכן ראינו גדולים שהלכו וברחו למקום אחר".

"והא דאמרין כנס רגליך כו'. היינו אחר שהתחיל הדבר, ונתחזק, ואיתייהב ליה רשותא להלך בהדיא, יש לכנוס. ואמרין נמי (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד) כל הדרכים בחזקת סכנה. א"כ אין טוב לברוח, בפרט אחר שנתחזק הדבר, יש סכנה לבורחים בין האומות יותר מן הדבר, כאשר בעו"ה ידוע. אבל מתחלה טוב לברוח. ורבי דלא ברח, צ"ל אפשר דלא מסתייע ליה מילתא. ואמרין נמי במסכת תענית (כ"א ע"ב) איכא מותני בחזירי גזור תעניתא, משום בני מעייהו, דדמי לאינשי. כל זה מורה אהא דאמרין אינו מבחין בין טוב לרע. וכן מוכח בספר חסידים שייסד הרוק"ח, דטוב לברוח. ועוד טעמא איכא לדבר, משום חשש ביעותות. ומהאי טעמא נמצא בתשובה, שאין צריכים אבילים להתאבל ולישב על הארץ, בשינוי האויר. וכן נוהגין בארץ לומברדי"א, וכן שמעתי עדיין נוהגין במקומות ידועים. הילכך נראה, אם בא דבר לעיר מחויב לברוח, אם יש סיפוק בידו. אם לא מי שהוציא כבר דבר ונתרפא. שאומרים העולם שאין חשש לו".

ח. וכך באר ויעץ המאירי (שבת לב ע"א): **"לעולם יהא אדם נזהר שלא למסור עצמו לסכנות** ואל יסמוך על הנס שאינו יודע להיכן המאזנים מכריעות. **כלל גדול אמרו השטן מקטרג בשעת הסכנה.** לעולם יהא אדם מתמיד בתשובה ויתודה היום שמא ימות למחר ואל יטעהו בריאות ושלוה שכמה שערים פתוחים ליכנס בהם ענשו של הקדוש ברוך הוא וכ"ש שצריך לו להתעורר בימי החולי והצרות דרך הערה

חילוק בין יממא ללילה, כדאיתא לעיל. מה שאין כן בלא דבר, דליכא סכנה כלל ביממא".

"ועוד מסקינן, רעב בעיר פזר רגליך. שנאמר (בראשית י"ב, י) ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה. מכאן יש רוצים לדקדק, דבדבר אין אומרים פזר רגליך, ואסור לברוח. וגם כן אסור משום סכנה. דהא אמרינן כנס רגליך, ואל יהלך באמצע דרכים. וא"כ אין יברח. ועוד אמרינן בפרק זה בורר (סנהדרין כ"ט ע"א) שב שנין הוה מותנא, ואינש בלא זימנא לא שכיב. אמנם מצאתי כתוב (תשובות מהר"ל סימן נ') בשם הגדולים בעלי הוראה דשרי. וזהו תוכן דבריהם. ומהא דפרק זה בורר אין ראיה. דאינו אלא משל בעלמא. דהא בפ"ק דחגיגה (ד' ע"ב) אמרינן יש נספה בלא משפט (משלי י"ד, כ"ג) כגון הא דא"ל [מלאך המות] לשלוחיה אייתי לי מריה דמגדלי נשיא, כדאיתא התם, אלמא דטעה שלוחיה. כ"ש היכא דאיתייהב ליה רשותא להדיא, ואינו מבחין בין טוב לרע. כדדרשינן מאל תצאו איש מפתח ביתו וגו', וטעמא רבה איכא לדבר דראוי לברוח, דפעם אחת נגזר על עיר אחת או מדינה אחת, וזכר לדבר כתיב (ירמיה כ"א, ט') היוצא מן העיר והיתה לו לנפשו לשלל. וכתוב (עמוס ד', ז') והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר. ואם כן ה"ה לכל שארי מיני פורענות המתרגשות ובאות לעולם. ומ"מ אם יש בידו להציל בגופו ובממונו, חלילה שימנע עצמו, ויפרוש מצרת הציבור, ולא יראה בנחמת ציון. ואם ח"ו ליכא נפקותא ביה. כל כה"ג אמרינן (שבת ל"ב ע"א) **אל יעמוד אדם במקום סכנה.** ואמרין (ברכות נ"ה ע"א) ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם

## חבל נחלתו

של אדם תשובה ומע"ט".

### מסקנה

אין לאדם להיכנס למצבי סכנה עבור צרכי בילוי והנאה, ומי שסבור שזכויותיו מרובים והוא יכול לסמוך עליהם יסמוך וידע שלא תמיד יעשו לו נס.

אמרו מי שחלה אומרין לו התודה אדם יוצא לשוק יהא דומה בעיניו כמי שנמסר לסרדיוט חש בראשו יהא דומה לו כמי שנתנהו בקולר עלה למטה ונפל למשכב יהא דומה בעיניו כמי שעלה לגרדום ר"ל מקום ששם דנין דיני נפשות שכל העולה לגרדום לידון אם יש לו פרקליטין גדולים ניצול ואם לאו אינו ניצול ואלו הן פרקליטין

## סימן כה

### איזהו נחש

#### שאלה

האם מי שממלא הגרלת 'לוטו' עובר באיסור ניחוש?

#### א. איסור ניחוש

נאמר בסנהדרין (סה ע"ב): "תנו רבנן: מנחש – זה האומר פתו נפלה מפיו מקלו נפלה מידו. בנו קורא לו מאחריו. עורב קורא לו, צבי הפסיקו בדרך, נחש מימינו ושועל משמאלו. [סו ע"א] אל תתחיל בי, שחרית הוא, ראש חודש הוא מוצאי שבת הוא. תנו רבנן: לא תנחשו ולא תעוננו – כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות ובדגים".

מפרש היד רמ"ה (שם): "תנו רבנן מנחש זה האומר פתו נפלה לו מפיו כו' דברים הללו סימנים רעים הם בעיני המנחשים וכשמתחילים לעשות דבר או לצאת לדרך והן רואים אחד מסימנים הללו נמנעין מאותו דבר. היה בעל חובו בא ליפרע

הימנו או שהיה אדם מקניטו והוא אומר לו אל תתחיל בי בכך ראש חדש הוא מוצאי שבת הוא כסבור שאם התחיל בו מר"ח או מתחילת השבוע בכך שכל החדש והשבוע יהיה נכשל בכך".

משמע מדברי היד רמ"ה שמנחש עניינו שמכוין את מעשיו עפ"י דברים שכבר ארעו לו אף שלא קבעם כסימן קודם הליכתו.

וכך כתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה לג): "שהזהירנו מנחש. כמאמר הריקים כבר חזרתי מן הדרך לא ישלם לי צורך. והיום הזה ראשון מה שראיתי בו הדבר הפלוני לא ארויח היום דבר. וזה האופן רב מאד אצל ההמון העניים הסכלים. וכל מי שיעשה מעשה על פי הנחש לוקה<sup>1</sup> לאמרו יתעלה (שופטי' יח) לא ימצא בך וכו' ומנחש. וכבר נכפלה האזהרה בזה ואמר (קדושים יט) לא תנחשו. ולשון ספרי מנחש כגון האומר נפלה פתי מפי

1. משמע שעל הימנעות ממעשה אינו לוקה.

## חבל נחלתו

סימנים נכונים והתורה אסרה אותם או שהם דברים בטלים וכדי להחמיר בהרחקה מהם אסרתם התורה.

**הרמב"ם** (הל' ע"ז פ"א ה"ז) **כתב:** "ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן, והם שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן, **שנאמר כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל**, ונאמר כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן וגו', **כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת** ובכלל הנשים והקטנים שאין דעת שלימה, אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות **שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונטשו כל דרכי האמת בגללן**, ומפני זה אמרה תורה כשהזירה על כל אלו ההבלים – תמים תהיה עם ה' אלהיך".

הר"ן בחידושו (סנהדרין שם) מביא את שיטת רבנו דוד המסכים עם הרמב"ם, וחולק עליו בענין לחוש לדברי אצטגנינים. וז"ל:

"ועוד קשה דבגמ' אמרינן דבכלל המנחשי' הם המנחשי' בחולדה ובעופות ובכוכבים דאלמא דמסתכלין באיצטגנינות הכוכבים הם בכלל מנחשים ובפסחים אמרינן מניין שאין שואלין בכלדיים שנאמ' תמים תהי' עם יי' אלהיך. וכלדיים פי' בעל הערוך החוזים במשפט הכוכבים והכא אמר דהוה בכלל לאו דמנחש. ותיריך ה"ר דוד ז"ל

נפל מקלי מידי עבר נחש מימיני ושועל משמאלי. ובספרא לא תנחשו כגון אלו המנחשים בחולדה ובעופות ובכוכבים וכן כיוצא בהם. וכבר התבארו משפטי מצוה זו (בבב"ע) [בבב"ע] משבת (סז ב)."

**המאירי** (סנהדרין סה ע"ב) **כתב:** "יש קצת מצות שהן נכללות בחקות הגוים וקצתן שהם דומות לשאלת אוב וידעוני **וכלן בלאו** והם הקוסם והמעונן והחובר והדורש אל המתים והמנחש והמכשף שנאמר לא ימצא בך קוסם קסמים וחובר חבר מעונן ומנחש ומכשף ודורש אל המתים... המנחש כאלו האומרים פתו נפלה מפיו מקלו נפלה מידו ודאי לא ירויח היום בשום דבר וימנע מעשות מה שהיה בלבו בנו קורא לו מאחרי צדיק הוא לחזור עורב קורא לו צבי הפסיקו בדרך נחש ראה מימינו והוא נחש להזדמנות לסטים וקלי המרוץ שועל משמאלו והוא נחש להזדמנות אדם רמאי וכשבא בעל חובו לתובעו אף הוא אומר אל תתבעני שחרית או ראש חדש או מוצאי שבת ואם גבאי המס בא אצלו אל תתחיל בי, וכן כל כיוצא באלו, ואין צריך לומר אם מנחש בכוכבים או בציפצוף העופות **וכל שהוא עושה דבר על פי הנחש לוקה**"... וכ"פ הרא"ש (סנהדרין פ"ז סי' ז) וכן השו"ע (י"ד סי' קעט ס"א).

מתבאר, כי הניחוש הוא להפוך לסימן לבאות אירוע שקרה לאדם, אירוע ללא שום קשר הגיוני למעשה שהוא עסוק בו. ועל פי אותו אירוע הוא מחליט לעשות או לא לעשות מעשה שתכנן.

### ב. הניחוש דברי אמת או דברי דמיון

נראה שיש מחלוקת בין הראשונים באמינותם של אותם סימנים האם הם

**עם י"י אלהיך.** וא"כ לפי כל זה דבר שידע שיהיה רע לפי חכמת המשפט (=כוכבים) אפשר להשמר ממנו ולזה נוהגין ההמון שאין מתחילין בב"ד כי מזל הלבנה קל בימים ההם ואין ההתחלה מצלחת בימים ההם וגם מה שנשמרים בני אדם מלישא אשה בלבנה חסרה אינה משום חשוב עתים ושעות אלא שסימן יפה להם לישא אשה בזמן תוספת הלבנה ולא בזמן חסרונה כענין שאמרו חז"ל ממשיכין את היין בצנורות שהוא תוספת ברכה. ולדבריו ז"ל **כל דבר של נחש שאינו דבר חכמה אסור לו לעשות ולמנוע ממנו** אפילו בשב ואל תעשה. אבל הרמב"ן ז"ל הסכים בתשובת שאלה שאף במה שנאסר משום נחש אין אסור אלא שלא לשאול בהם **אבל לעשות כנגדן אין לנו.** וכן נראה נכון. והרמב"ם ז"ל סובר שבכלל מעונן הוא בין שילמד השעות והעתים הטובים והרעים לפועל מה ואפילו על פי חכמי המשפט ובין שיעשה האדם ויכוין פועל מה בעת הטוב ההוא שיעדו חכמי המשפט. וצ"ע. ומה שהתירו חז"ל במסכ' ברכות<sup>1</sup> קל גברא במתא וקל אתתא בדברא והוא דאמר אין אין והוא דאמר לאו לאו. והוא דבר הדומה לנחש שאינו דבר שיש לו עיקר בחכמה (=כוכבים) כלל<sup>2</sup> אעפ"כ האדם מצליח

**דמאי דאסור משום נחוש הם דברים בטלים שאין להם עיקר לא בדרך הטבע ולא בדרך החכמה** כמו נפלה מפיו צבי הפסיקו בדרך וחביריו ומאי דאמרינן נמי בחולדה ובעופות ובכוכבים הם ג"כ ענינים בטילים נתפתו בהם המון האנשי' הפחותים ואינם ענייני חכמה ולא מאיצטגנינות כלל כמו שיאמרו אם תראה כוכב כך ביום כך יהיה כך וכך בדבר שאין לו שום אמתות. אבל ענייני חכמת המשפט (=הכוכבים) הם דברים אמתיים שהאדם בטבעו נמשך אחר תכונה מהתכונות לפי מזגו וכשלא ירצה למשול על מדותיו מצד שכלו אז שפיטת חכמי המשפט היא אמיתית, אבל מצד היות השכל שליט על זה הסדור לא יתחייבו העניינים ההם ועל זה הצד אמרו בשילהי מסכ' שבת שמי שנולד במזל פ' וביום פ' יה' מוכן מצד מזגו לחכמה או לחסידות או להיות גנב או גזלן וכיוצא באלו, וזה ענין מותר לגלותו ושישמר מן הרעה הנכון לבא עליו ואין סומכין על הנס, **אבל שישתדל לעשות כל מעשיו על פיהם וכפי מה שיוזו חכמי המשפט על זה ולזה אסרו חכמים ז"ל לשאול לחכמי המשפט את אשר יקרהו כפי מזל מולד מולדו כי יביא קצת אל הסרת ההשגחה וסילוק הבחירה ולמדו דבר זה מפסוק תמים תהי'**

1. בברכות (גב ע"א): "אין משגיחין בבת קול". ואין "קול גברא" וכו' ונמצא אצלנו במגילה לב ע"א.
2. כך כתב הר"י אברבנאל (שמות כח): "ואמנם החשן והציץ שניהם היו מפרסמין ענין הנבואה ורוח הקודש המיוחדים באומה. וזה כי ההגדה הבלתי נבואיית תהיה אם בדמיון לבד ותקרא קסם ואם במשפטי הכוכבים ותקרא חכמת השמים והיא היותר נכבדת אחרי הנבואה אף על פי שלא תעשה בהקש ומושכל אלא בשרשים מונעים בנסיונות קדומים עם כל זה היא מלאכה שמונחה נכבד. ואופני עשייתה בלתי מושגים אלא על דרך מחשבה והתבודדות כשאר המלאכות המעשיות העיוניות. וכל מה שיהיה לו שום התלות בעיון ייוחס ללב תחלה אצל בעלי הלשון. וגם כי הלב הוא התחלה ראשונה לכל הכחות לכן צוה שיתן החשן על הלב. ושהוא יורה ויגיד משפטי ענינים

## חבל נחלתו

ומזדרז בשמעו חפצו כדכתי' ואזניך תשמענה דבר מאחריך".

עולה מדברי ר' דוד שסבר לחלק בין נחש למשפט הכוכבים. משפט הכוכבים הוא אמת ומותר לבררו ולהישמר ממנו, אבל האדם בכח בחירתו ושכלו גובר על ההכנות הטבעיות של משפט הכוכבים. לעומת זאת ניחוש הוא דברים בטלים מפני שאין לסימן שום קשר שכלי וטבעי למעשה ולכן אין לסמוך עליו לא לעשות מעשה ולא להימנע ממעשה. ולפי הרמב"ן והר"ן אין לשאול בניחוש אבל מותר שלא לעשות כנגדן.

לעומתם הר"ד בפסקיו מסכים שהרבה מדברי הניחוש אמת, אלא שהתורה וחכמים אסרום, וז"ל:

"ת"ר לא תנחשו, אילו המנחשים בחולדה ובעופות ובכוכבים, פי' נחשים ידועים היו להם בחולדות ובעופות, או בקריאתם או בפגיעתן, אם הוא לטובה או לרעה, ובכוכבים, כגון אילו החוזים בכוכבים, שאומ' כוכב פל' הוא טוב לו אם ילך היום או יעשה שום מלאכה, וכוכב פל' אם יעלה הוא רע, ויימנע שלא ילך או שלא לעשות מלאכתו או סחורתו וכן כיצא בהן. ואף על פי שפעמים הרבה יש ממש בדבריהם, הבורא אסר אותם, כמו שאסר מעשה כשפים אף על פי שיש בדבריהם ממש כדי שלא יטעו אחריהן ויעשו אותן אלוהות, כך אסר הבורא חזיון הכוכבים כדי שלא יטעו אחריהן להשתחוות לצבא השמים, כמו שהיו עובדים המצריים למזל

נבואיים שאי אפשר להגידם בעיון משפטי הכוכבים בענין האומה ומקריה ואודותיה. והוא אמרו ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד. והושמו בו שמות ה"ב שבטים להגיד שזאת ההגדה הנבואית מיוחדת בבני ישראל לבדם לא בזולתם כלל. הרי שהחשן הוא מורה מציאות הנבואה בישראל שהוא למעלה מחכמת המערכה השמימית. והציץ הושם על המצח מקום חדר הדמיון להגיד ולהודיע שההגדה הנבואית נכבדת מאד מן הקסם שהתלותו בדמיון לבדו. כי הקוסמים השופטים בכח דמיונם בלבד יחטאו ויכזבו ברוב הפעמים ולא יגיעו לעולם למה שתגיע אליו הנבואה ורוח הקדש ולזה היה כתוב על הציץ קדש לה' כי לא היה כקסם ששוא ודבר כזב ידבר ומפני שלמות ההגדה הנבואית על הככביית והקסמיית אחז"ל (ברכות ד' ד') אורים שמאירים את דבריהם תומים שמתמימים את דבריהם רוצה לומר **שההגדה הקסמיית תבא ברמיזם נעלמי' מאד באותות רחוקים** כאמרם (מגילה ל') **קל גברא במתא וקל איתת' בדברא** אמנם אלו יאירו דבריה' ויחליטום כי גם משלי הנביאים מיד היו הם משיגים פתרוניהם שאלו היה הנביא מספק על דבר ממה שיראה לא היה מחליט לעשות עליו פעולות מסכנות מבהילות כענין העקידה וזולתם. ואמנם ההגדה הככביית ואם היא יותר מבוארת ויותר נכבדת מהקסמיית הנה היא גם כן תכזב פעמים רבות לסבות נודעות בחכמה ההיא מצורך שמירת תנאים רבים שיעלמו קצתה לפעמים בהכרח וכמאמר הנביא (ישעיה מ"ז) יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך. ודרשו חכמינו זכרונם לברכה מאשר ולא כל אשר. אבל הכלים הקדושים האלה הם תומים שדבריהם תמימים בשלמות גדול. והוא אמרם ז"ל גם כן אין הקדוש ברוך הוא נגלה לאומות העולם אלא בחצי דבור. והוא מליצה נכבדת שהנבואה תבוא בדבור שלם על הכח הדברי והמדעי. אמנם הקסם המיוחד לאומות העולם נגלית השגתם בחצי דבור. והוא המדמה בקסם בלבד. הנה הדרך הזה ברמוז הבגדים הוא נכון כפי התורה וכפי הסבר' המיושרת".

**ג. גדר ניחוש האסור**

מסופר במסכת חולין (צה ע"ב): "רב הוה קאזיל לבי רב חנן חתניה, חזי מברא דקאתי לאפיה, אמר: מברא קאתי לאפי, יומא טבא לגו; אזל קם אבבא, אודיק בבזעא דדשא חזי חיותא דתליא, טרף אבבא, נפוק אתו כולי עלמא לאפיה, אתא טבחי נמי, לא עלים רב עיניה מיניה, אמר להו: איכו השתא, ספיתו להו איסורא לבני ברת! לא אכל רב מההוא בישרא; מ"ט? אי משום איעלומי – הא לא איעלים, אלא דנחיש – והאמר רב: כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש! אלא: סעודת הרשות הוא, ורב לא מתהני מסעודת הרשות. רב בדיק במברא, ושמואל בדיק בספרא, רבי יוחנן בדיק בינוקא".

**ומפרש רש"י:**

"דנחיש – אמעברא דאתא לאפיה דאמר יומא טבא לגו".  
 "כל נחש שאינו – סומך עליו ממש כאליעזר עבד אברהם שאם תשקני אדבר בה ואם לאו לא אדבר בה".  
 "וכיונתן בן שאול – אם יאמרו אלינו עלו ועלינו (שמואל א' י"ד)".  
 "סעודת הרשות – בת ת"ח לע"ה באלו עוברין (פסחים מט)".  
 "בדיק במברא – אם מזומנת לו אזיל ואם בקושי מוצאה לא אזיל".  
 "בינוקא – דשייל ליה פסוק לי פסוקין".  
 הגמרא הבינה בהו"א שרב ניחש (במעבורת שבאה לקראתו) ולכן לא רצה ליהנות מן הסעודה, ודחתה שאין זה ניחוש כניחושם של אליעזר עבד אברהם

טלה, ועובדי העגל למזל שור, וכן כל כיוצא בהן. והמכיר את בוראו יודע שהוא ברא אותם והוא השליטן ונתן בהן הכח והממשלה שיש בהן, ואעפ"כ אין דבר נעשה בלא רצון הש"ס, כמעשה דאבלט ושמואל, ובתו של ר' עקיבה, שהחוזים בכוכבים היו רואין שעתידין למות, והבורא הצילם מן המיתה. וחכמי ישראל היו בקיים בכל חכמה ובכל דבר, כדי שלא יטעו אחריהן, ולהזהיר את יש' על כך, כי נביאי השקר של בעל, על ידי כשפים ועל ידי חזיון הכוכבים היו עושין דברים מותמהין, והיו מגידים דברים עתידין, ומטעין העולם כי בשם ע"ז שלהן והבעל שלהן הן עושין, ומתנבאין בשם ע"ז כמו שהיו עושין נביאי האמת מפי הקדוש ברוך הוא, לפיכך חכמים הראשונים למדו כל מעש' כשפים וכל מעשה חזיון הכוכבים, אבל לא היו עושין מעשה כי אם ללמד לתלמידיהם, כדכתיב לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות, וכמעשה דר' עקיבה ששאל לר' אליעזר על נטיעת קישואין ועל עקירתן. ומיכן מוכיח שכשם שאסרה תורה מלהתעסק במיני כשפים כדי שלא יטעה אחר עבודת השדים, כך אסרה תורה מלהתעסק בחזיון הכוכבים כדי שלא יטעה אחר צבא השמים".

עולה מדברי הר"ד שחלק מהסימנים הם סימני אמת אלא שאסור לסמוך עליהם ולעשות ולהימנע משום איסור התורה.

למחלוקת זו ישנה לפע"ד השלכה על המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד בגדר ניחוש וסימן מה מותר ומה אסור.

## חבל נחלתו

וכשל יונתן בן שאול, שסמכו לגמרי על ניחושם בעוד רב רק ראה בזה סימן טוב, ולא שינה את פעולותיו בגלל זה.

עפ"י רש"י לכאורה אליעזר ויונתן עברו באיסור ניחוש מפני שתלו את עשייתם בסימן שקצבו, וצריך להבין אם כן מדוע עשו זאת<sup>3</sup>.

הרמב"ם (הל' ע"ז פי"א ה"ד) כתב: "אין מנחשין כעכו"ם שנאמר לא תנחשו, כיצד הוא הנחש כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום שאם אלך אין הפציי נעשים, הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום שאם אצא יפגעני אדם רמאי, וכן אלו ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני, וכן אלו שאומרים שחוט תרנגול זה שקרא ערבית, שחוט תרנגולת זו שקראה כמו תרנגול, וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם, וכן כל

כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה".

הראב"ד השיג על הרמב"ם: "א"א זה שבוש גדול שהרי דבר זה מותר ומותר הוא, ואולי הטעהו הלשון שראה כל נחש שאינו כאליעזר ויונתן אינו נחש והוא סבר שלענין איסור נאמר ולא היא אלא ה"ק אינו ראוי לסמוך ואיך חשב על צדיקים כמותם עבירה זו, ואי הווי אינהו הווי מפקי פולסי דנורא לאפיה".

בהלכה הבאה הרמב"ם סייג את איסור ניחוש: "מי שאמר דירה זו שבניתי סימן טוב היתה עלי, אשה זו שנשאתי ובהמה זו שקניתי מבורכת היתה מעת שקניתי עשרתי, וכן השואל לתינוק אי זה פסוק אתה לומד אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב כל אלו וכיוצא בהן מותר הואיל ולא כיון מעשיו ולא נמנע מלעשות, **אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה הרי זה מותר**".

אף כאן הראב"ד השיג: "א"א אף זאת שאמרו בית תינוק ואשה אף על פי שאין

3. בתוספות (חולין צה ע"ב) שאלו כן: "כאליעזר עבד אברהם – ואם תאמר אליעזר היאך ניחש למ"ד בפ' ארבעה מיתות (סנהדרין דף נו:): כל האמור בפרשת מכשף בן נח מוזהר עליו וי"ל דההוא תנא סבר שלא נתן לה הצמידים עד שהגידה לו בת מי היא ואף על גב דכתיב (בראשית כד) ויקח האיש נזם זהב וגו' והדר כתיב ויאמר בת מי את אין מוקדם ומאוחר בתורה וכן מוכח כשספר דכתיב ואשאל אותה ואומר בת מי את".  
ובד"ה הבא: "וכיונתן בן שאול – וא"ת היאך ניחש ויש לומר דלזרז את נערו אמר כן ובלאו הכי נמי היה עולה".

ובר' צדוק הכהן מלובלין (קומץ המנחה ח"ב אות נד ד"ה ואמרו) כתב: "ואמרו (חולין צ"ה ב) כל נחש שאינו כאליעזר וכו' ובתוס' הקשו איך הותרו הם ולא קשה מידי **דהם מסרו מקודם הכל להשם יתברך ובקשו מהשם יתברך שיצליחם** וכך הוא המדה כמו שאמרו ז"ל (גדה ע' ב) במרבה בסחורה וכו' ויבקש רחמים וכו' שמבקש רחמים שיצליחהו בדרך הטבע דהא בלא הא לא סגי, דלא עביד קודשא בריך הוא ניסא לשקרי, **ולכך אז הניחוש מותר וזה שאמר שם אף על פי שאין ניחוש יש סימן רצה לומר לדבר מסומן על כרחך יש בעליו שנותן הסימן כי דבר המסומן אינו מקרה**".



נחש יש סימן לא אמרו לענין איסור והיתר אלא לענין סמיכה אם ראוי לסמוך על סימניהם ואמרו שראוי לסמוך אחר שהוחזקו שלש פעמים".

ננסה לבאר מה הגדרים של איסור ניחוש לפי הרמב"ם ולפי הראב"ד ובמה הם חולקים.

נראה שבמקרים ברישא של ההלכה שהם כאותם שהובאו בברייתא בסנהדרין מסכימים הרמב"ם והראב"ד. צד איסור ניחוש נוסף הוא: תליית מעשה בסימן מסויים והכרעה עפ"י הסימן אם לעשותו או להימנע מעשייתו. הרמב"ם הסביר שכל התולה מעשה עתה במעשה שארע לו, ומחליט על פיו אם לעשותו או להימנע ממנו, או התולה פעולה שהתכוין לעשות או להימנע ממנה בסימן שיארע בעתיד – הרי זה ניחוש. ולכן לענין סימן המותר מדגיש הרמב"ם: **'הואיל ולא כיון מעשיו ולא נמנע מלעשות אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה הרי זה מותר'**. בדבריו הוא מסביר כרש"י לעיל שרב לא תלה את שימושו במעבורת בהגעתה המוקדמת.

מהראב"ד לא ברור, מהו לגביו ניחוש האסור.

בדרכי משה (הקצר יו"ד סי' קעט אות ב) כתב: **'והר"ר דוד מקמחי האריך בזה בפירוש שמואל במעשה דיהונתן (פסוק ט) וכתב דמותר ליקח לעצמו סימן באיזה דבר רק אם כבר נעשה הדבר אסור ועיי"ש שהאריך בזה וזהו שלא כדברי הרמב"ם למטה שכתב שאם לקח סימן במה שהיה שרי טפי ודעת הר"ר דוד קמחי כדעת הראב"ד ז"ל ודעת הסמ"ג (לאוין נא) כדעת הרמב"ם"**.

נעיינ בדברי הרד"ק לגבי הסימן של יונתן (חילקתיו לפיסקאות-י"א).

**כתב הרד"ק (שמואל א' יד, ט):** "דמו עד הגיענו – המתינו וז"ש יהונתן לאות ולסימן אמר כמ"ש וזה לנו האות כי אם יאמרו עלו עלינו פיהם הכשילם כי אנחנו נעלה והם ירדו וזה אינו נחש האסור ואם היה אסור לא היה הקב"ה עוזרו בהליכה ההיא, אבל הוא וכיצא בו הוא **קול דברים ישמע אדם ויחזק לבו כי הם ס' ואות על המעשה**. ואל יטעה אותך מה שנמצא בדברי חז"ל אמר רב כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש כי אינו אומר שיהיה אותו נחש אסור כמו שפירשוהו רבים, כי הנה אלו המנחשים בחולדה ובעופות אינו כנחש אליעזר וכיונתן והוא היה אסור כמ"ש רז"ל לא תנחשו אלו המנחשים בחולדה ובעופות ובכוכבים והאומר פתו נפלה מפיו מקלו נפל מידו צבי הפסיקו עורב קורא לו שועל מימינו ונחש משמאלו אל תתחיל בי שחרית הוא ר"ח הוא מוצאי שבת הוא **הנה אלו הדברים וכיצא בהן שנהגו בהן בעלי הדיעות הרעות וקבעום חק ומנהג עליהם וחושבים כי הם המטיבים והמריעים זה הוא שאסרה התורה**".

"אבל אם ירצה אדם לעשות מעשה ויעשה דבר א' לאות וס' למעשה ההוא כדי לחזק לבו ולעורר לבו לדבר ההוא זה הדבר מותר כי אילו היו עושים רע בדבר הזה אליעזר ויהונתן לא היה עונה אותן הב"ה כהוגן ומסייע את מעשיהם ועוזרם והנה רב בעל המאמר הזה שאמר כל נחש שאינו כנחש אליעזר ויונתן אינו נחש הוא בעצמו היה עושה כנחש שלהם כמ"ש רב בדיק במברא ואמר רב הוה אזיל לבי רב נחמן חתניה

## חבל נחלתו

ואמר אי מברא אתא לאפאי ימא טבא לגו וכן אמר שמואל הוה בדיק במברא ר' יוחנן בדיק בינוקא פי' שהיה אומר לתינוק אמור לי פסוקך שאתה קורא בו כשהיה רוצה להתחיל שום מעשה או דרך".

"אבל המאמר ההוא שאמר רב כך פירושו כל נחש וסי' שהוא אינו עושה אותו סי' לעצמו מתחילה כמו שעשה אליעזר ויהונתן אינו נחש וסימן ואין לסמוך עליו או לחוש ממנו אם יבא מאליו לפיכך הקשה לו למה לא אכל מההיא סעודה מפני שהניחו כולם הבשר ויצאו לקראתו חשב זה לסי' כי הסעודה ההיא לא תהיה לברכה מפני שהניחוה ומה סימן ונחש היה לו בזה כיון שמתחלה לא שם לבו לזה<sup>4</sup> והא אמר רב כל נחש שאינו נחש אליעזר ויהונתן אינו נחש ואין לסמוך עליו ואין לחוש ממנו א"כ רב למה חשש בזה הדבר, ולפיכך אמרו רז"ל בית תינוק ואשה אעפ"י שאין נחש יש סימן כלומר אע"פ שאינו נחש כנחש שסומכין עליו יש קצת סימן בדבר לשמח לבו ולחזקו אם יהיה לטוב ואם יהיה לרע יש לדאוג ממנו ולבקש רחמים ממנו מלפני הב"ה ופי' בית אם בנה בית חדש ויארע לו מאורע טוב או רע סמוך לחנוך הבית וכן אם יולד לו ילד או לקח אשה בזה הדרך ואמרו והוא דאתחזק תלתא זמני אז ראוי לסמוך עליו אעפ"י שבא מאליו ולא עשהו סימן בתחלה אבל הנחש שעשהו סימן מתחלה לא שאלו בו שלש פעמים אלא בפעם ראשונה לבד יש סימן וסמכו הג' פעמים על מ"ש יעקב

אבינו יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימן תקחו, ואלה המקרים באו לו משנולד בנימן לפיכך חשש בדבר וכן אמר יוסף הצדיק הלא אתם ידעתם כי נחש ינחש איש אשר כמוני כלומר אדם כמוני יחשב סימן רע אם יאבד ממנו הגביע אשר הוא שותה בו לפיכך אמר הלא זה אשר ישתה אדוני בו והוא נחש ינחש וכן נחשתי ויברכני ה' בגללך וכן והאנשי' ינחשו כל זה הוא לשון סימן ואות על הדבר לא נחש ולא קסם ואמרו רז"ל מכאן שמשמשין בבת קול שנאמר ואזנך תשמענה דבר מאחריך לאמר זה הדרך לכו בו כי תאמינו וכי תשמאלו ואמרו קל גברא במתא וקל איתתא בדברא ומה נחזור אחרי ספורי הגמרא וסמכי הפסוקים והנה פ' מפורש נעשה כמעשה יונתן על פי הנבואה נאמר לגדעון ושמעת מה ידברו ואחר תחזקנה ידך".

עולה מן הרד"ק ששלשה מיני ניחוש: (א) הניחוש האסור כחולדה ופתו נפלה מפיו. (ב) הנחש המותר תלית דבר מלכתחילה בסימן מסויים ולעשות על פיו. (ג) ניחוש שאינו בר סמכא כדוגמת הניחוש של בית אשה ותינוק וניחוש זה אפשר לסמוך עליו רק אם הוחזק שלש פעמים. עפ"י דברי הרד"ק מובנות השגות הראב"ד שתליה מראש בסימן שהכין מותרת ולכן הוא מתבטא בחריפות גדולה כלפי הרמב"ם. ונראה שיסוד מחלוקתם במה שבואר לעיל: האם תליית מעשה בסימנים היא דברים בטלים או אמנם סימן המודיע את איכות העתיד. לפי

4. הרד"ק מסביר שרב לא אכל באותה סעודה משום דנחיש, לא משום המעבורת שבאה, אלא על כך שהסעודה היתה עזובה ללא שמירה.

נדיבה גם גמליך אשקה אותה היא שהזמינו מן השמים ליצחק. וכן יהונתן שבקש להכות במחנה פלשתים הוא ונושא כליו בלבד לקח סימן זה שאם יאמרו אליו עלו אלינו יהא נראה שהם יראים ממארב ובכיוצא בו בטח יונתן בגבורתו שהוא ונושא כליו יפגעו בהם שכן מנהגו של עולם ששנים או שלשה אברי לב יניסו הרבה מן המופחדים ואם יאמרו דומו עד הגיענו אליכם יראה מדבריהם שאינם מתפחדים ובכיוצא בזה לא היה ראוי ליהונתן שימסור עצמו לסכנה וכל כיוצא בזה מנהגו של עולם הוא. וכי מייתי לה בגמרא לענין איסור ה"ק שכל נחש שהוא מהדברים שאסרה תורה שאין הסברא מכרעת בהן כל שאינו סומך על מעשיו ממש כמו שעשו אלו השנים בדבר מותר אינו נחש ואינו אסור אף על פי שהוא מדרכי הנחשים האסורים, ורב לא תלה מעשיו במברא שהרי לא אמר אי מברא אתי לאפאי איזיל ואי לא לא איזיל אלא דכי חזי מברא דאתי לאפיה אמר יומא טבא לגו וכיון שכן אמאי לא אכיל מההוא בישרא, ואי קשיא לך והא רבי יוחנן בדיק בינוקא ונראה שהיה תולה מעשיו בו דהא בעי למיזל לאקבולי אפי שמואל וכי א"ל ושמואל מת נמנע ולא הלך, י"ל שעניינו של תינוק אינו מצדדי הנחש אלא כעין נבואה קטנה היא כדאמרינן בפ"ק דב"ב [י"ב:]: ניתנה נבואה לתינוקות. ולפי זה כי אמרינן רב בדיק במברא לא שיהא תולה מעשיו עליה אלא שהיה לוקח בה קצת סימן לעצמו. אלא שאין דברי רש"י כך שהוא כתב בדיק במברא אם מזדמנה לו אזיל ואם בקושי מוצאה לא אזיל. ואפשר שאף זה אינו סמך גמור כאליעזר וכיהונתן

הרמב"ם כל הסימנים על העתיד הם דברים בטלים, ורק מותר לקבל מהם חיזוק כגון בית אשה ותינוק. לראב"ד הסימנים הללו הם דברים אמתיים ומותר וראוי לסמוך עליהם ולכן האמוראים בדקו במברא וכד'.

#### ד. שיטת הר"ן – "עיון שכלי עמוק מאד"

הכסף משנה (הל' ע"ז פ"א ה"ד) מביא את ביאור הר"ן בסוגיא בחולין מהו נחוש: "והר"ן כתב בפ' גיד הנשה כל נחש שאינו כאליעזר וכו' כתב הרמב"ם וכן המשים לעצמו סימנים וכו' כגון אליעזר עבד אברהם כו' הכל אסור. וכתב עליו הראב"ד זה שבוש גדול הוא וכו' ודברי הראב"ד תמוהים בעיני שהרי מפורש בגמרא שלענין איסור נאמר. ומ"מ הדבר צריך תירוץ שא"א שהצדיקים הללו יהיו מנחשים. וכך נ"ל בתירוץ של דברים שהנחש שאסרה תורה הוא התולה את מעשיו בסימן שאין הסברא נותנת שיהא גורם תועלת לדבר או נזק כגון פתו נפלה לו מידו או צבי הפסיק לו בדרך שאלו וכיוצא בהן הם מדרכי האמורי, אבל הלוקח סימנים בדבר שהסברא מכרעת שהם מורים תועלת הדבר או נזקו אין זה נחש שכל עסקי העולם כך הם שהרי האומר אם ירדו גשמים לא אצא לדרך ואם לאו אצא אין זה נחש אלא מנהגו של עולם ואליעזר ויהונתן בכיוצא בזה תלו מעשיהם שאליעזר יודע היה שלא היו מזווגין אשה ליצחק אלא הוגנת לו לפיכך לקח סימן לעצמו שאם תהא כל כך נאה במעשיה ושלימה במדותיה עד שכשיאמר לה הגמייני נא מעט מים תשיבהו ברוח

## חבל נחלתו

"ואם תקשה אחר שאסרו כל אלה הסימנים ואמרו שהוא בכלל מנחש, איך יאמרו בפרק גיד הנשה (חולין צה ב) רב בדיק במברא, ומה בין מברא לצבי הפסיקו בדרך".

"תשובתך, רב אף על פי שהיה בודק במברא, לא היה סומך עליו שיעשה מעשה על פי הוראת הבדיקה, אך היה רוצה לקחת קצת הוראה אם יצליח דרכו, ואף אם ימצא שלא יצליח, לא היה נמנע מלכת, לדעתו שהשם יתברך משנה הכל כרצונו, והניחוש אינו אסור אלא למי שסומך עליו. וזה מבואר שם, [אמר] אפילו הכי רב לא אכל מההוא בישראל, מאי טעמא עלומיה עיניה הא לא עלים, אלא משום דנחיש, והא אמר רב כל נחש שאינו סומך עליו כאליעזר עבד אברהם שאמר (בראשית כד יד) והיה הנערה וגו', וכיוצא בן שאל שאמר (שמ"א יד י) ואם כה יאמרו עלו עלינו ועלינו וגו', אינו נחש, ורב לא סמך עליו, אלא שאמר (א)מברא אתי לאפיה יומא טבא לגאו, ולא אמר כי (א)מברא אתי לאפיה איזול ואי לא לא איזול".

"ואם תשאל ותאמר אם כן אלו השנים היו מנחשים גמורים, ואיך נאמר באלו הצדיקים ככה".

"והתשובה, כי לא נאסר הנחש אלא במה שאין השכל גוזר ומורה עליו, אבל מה שהשכל מורה, אין זה נחש כי אם מנהגו של עולם. ואין בין זה ובין האומר אם ימטיר מחר נזרע וכדומה. ומה שתלו בו מעשיהם אלו השנים, כבר הורה עליו השכל".

"אליעזר עבד אברהם, [כיון] שהיה יודע כי כל מעשי בן אדוניו היו מושגחים, ובפרט

שתלו עליו כל מעשיהם לגמרי אבל רב מפני דברים אחרים היה נמנע אלא שהיה עושה סימן של מברא סניף להם והיינו נמי דאמרינן בית תינוק ואשה אף על פי שאין נחש יש סימן וכתב רש"י אף על פי שאין נחש שאסור לנחש ולסמוך על הנחש יש סימן שאם אינו מצליח אח"כ אין לו לצאת יותר מדאי שיש לחוש שלא יצליח. זה דעתי בדברים הללו ואפשר שאף הרמב"ם לכך נתכוון שהמשים סימנים בדבר אסור ותולה עליו מעשיו לגמרי כמו שעשה אליעזר בדבר מותר, עכ"ל".

מהר"ן נראה שבעקרון סבר כרמב"ם שסתם הנחת סימנים על פיהם ינהג בעתיד הוא ניחוש. וכן סימנים שארעו לו שאין להם שום שייכות עם תוכניתו הם ניחוש. ועם זאת סובר שיש סימנים שאינם ניחוש אלא מעין מודיעין לאדם הקובעם כסימן האם תכניתו תצליח או לא. ולכן הן אצל אליעזר שתלה את המעשה בסימן של טוב-לב הנערה, והן יונתן שתלה את עלייתו בתשובת שומרי מחנה פלישתים אין בכך ניחוש. אולם הגמרא לקחה מהם דוגמא שכל שתולה מעשיו בצורה מוחלטת בסימן מהסימנים האסורים (שאינם קשורים כלל למעשה) הרי זה ניחוש האסור. כמו"כ סובר שיש מה שהוא מכנהו 'נבואה קטנה'.

בדרשות הר"ן (הדרוש השנים עשר) חוזר על עיקרי שיטתו:

"מנחש, אמר שם זה האומר פתו נפלה מפיו, מקלו נפל מידו, בנו קורא מאחוריו, עורב קורא לו, צבי הפסיקו בדרך, נחש בימינו, ושועל בשמאלו, אל תתחיל בי, שחרית הוא, ראש חודש הוא, מוצאי שבת הוא".

מבפנים לחוץ, ולזה יהיה מוכן לגבורה עד שלא יתחדש בבעליו הפחד והעיצבון, כי בעלי הגבורה לא יפחדו ולא יתעצבו, כי העיצבון היא התקיים צורת ההיזק בדמיון, ובעלי הגבורה לא יתעצבו, כי להפלט תנועתם בנקמה ולקלותם, ידומה להם כאילו כבר נעשה, ולהתקיים הדמיון ההוא, תסור צורת המזיק מהדמיון...

"וכל זה אמנם מתכונת בעלי הגבורה, אשר להם בזה הכנה טבעית. ולכן ביקש יהונתן לדעת אם הם מוכנים לגבורה או לבריחה. וכאשר מצא שהם מוכנים לפחד וליראה, עלה עליהם, ועשה והצליח. וזה אמנם לא היה בכלל נחש, כי זה יגזרו עיון שכלי ומנהגו של עולם. ומה שאמר כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם ויהונתן בן שאול אינו נחש, הכונה בזה שכל נחש מהנחשים האסורים, שלא יסמוך עליו כמו שהיו אלו סומכים בדבר המותר, אינו נחש, ורב כשהיה בודק במברא לא היה תולה מעשיו באותם הדברים".

"ואם תקשה ותאמר הרי אמרו (חולין צה ב) ר' יוחנן בדיק בינוקא, ומן הנראה שהיה סומך במעשיו עליו כאליעזר עבד אברהם, שהרי אמרו שם כי נח נפשיה דרב וכי". "והתשובה בזה, כי זה אינו מצדדי הנחשים, אבל הוא צד נבואה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בפרק קמא דבתרא (יב ב) אמר ר' יוחנן משחרב בית המקדש ניטלה הנבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות".

#### ה. הפסיקה להלכה

השולחן ערוך (יו"ד סי' קעט ס"ג) פסק את ההלכה המוסכמת על כל הראשונים: "האומר: פתי נפלה מפני, או מקלי מידי, או

האשה אשר תיפול בגורלו, גזר ואמר כי האשה אשר תהיה יותר (שלמות) [שלמת] המדות היא האשה הראויה ליצחק, ובמה יודע אפוא, כי אם שתהיה נערה בלתי רבת השנים, ושתהיה (יוצאות) [יוצאת] לשאוב, אינה יושבת בית, אך עוסקת במלאכת טורח ועמל, ועם כל זה יגבר עליה שלמות מידות, עד שלא תחוס על כל עמלה, אבל יקל בעיניה להיטיב לשאינה מכרת, זה באמת מורה תכלית שלמות במדותיה, והיא האשה הראויה לנוח על גורל הצדיקים. נמצא שזה אינו נחש, אבל עיון שכלי עמוק מאד".

"וכן הענין בעצמו ביהונתן בן שאול שביקש לעשות דבר לא ניסהו מעולם תופש חרב וחנית, והוא שרצה להכות הוא ונושא כליו בעם רב מאד, וגם לעבור במקום צר אשר היה ראוי שלא ימלטו ממנו אלף אלפים, כמו שהעיד (ש"א יד ד – ה) ובין המעברות וגו' השן האחד מצוק וגו'. וכמו שנגלה מעלייתו שהוצרך לעלות על ידיו ועל רגליו (שם ג). וכשעלה בדעתו לעשות הגבורה הגדולה הזאת, ביקש לדעת אם הם אמיצי לב או פחדנים, כי אם ימצא שהם אמיצי לב, לא ינסה לעשות זאת, ואם ימצא שיפחדו, ידע שטבעם בלתי מוכן לגבורה. כי תנועות הפחד והגבורה הם הפכיות, כי תנועת הרוח מחוץ לפנים, ותנועת הגבורה היא מפנים לחוץ. וסיבת התחלפות כל זה, כי הפחד מסובב מדם דק מימי קר, ולכן מפני קרירותו ודקותו הוא כבד התנועה לחוץ, ותקל יותר תנועתו מחוץ לפנים, ולכן יקבל רושם הדברים המפחידים מהרה. ותנועת הגבורה מסובבת מדם עב רב החום, בלתי עכור, וזה לרוב חמימותו ודקותו יוליד רוח רב תקל תנועתו

## חבל נחלתו

בני קורא לי מאחרי, או שצבי הפסיקו בדרך, או שעבר נחש מימינו או שועל משמאלו, ולמי שאירע לו אחד מאלו עושה ממנו ניחוש שלא לצאת לדרך או שלא להתחיל במלאכה, וכן המנחשים בחולדה ובעופות ובכוכבים, וכן האומר: אל תתחיל לגבות ממני, שחרית הוא, מוצאי שבת הוא, מוצאי ר"ח הוא, וכן האומר: שחוט תרנגול שקרא כעורב ותרנגולת זו שקראה כתרנגול, אסור".

**ובהלכה הבאה כתב השו"ע:** "בית, תינוק ואשה אף על פי שאין ניחוש, יש סימן". ורמ"א הגיה: "אם הצליח אחר זה ג' פעמים או לא (ב"ב בשם רש"י). וכן מותר לומר לתינוק: פסוק לי פסוקיך (טור). י"א דאדם מותר לעשות לו סימן בדבר שיבוא לעתיד, כמו שעשה אליעזר עבד אברהם או יהונתן (טור והר"ד קמחי), ויש אוסרין (רמב"ם וסמ"ג). וההולך בתום ובוטח בה', חסד יסובבנו (תהילים לב, ז)".

**הרמ"א הביא שיטת הרמב"ם והראב"ד ונוטה לדברי הרמב"ם.**

**הרחיב את דברי הרמ"א – הלבוש (י"ד סי' קעט ס"ד):**

"וכל דבר שעושים לסימן שאומר אם יארע כך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לא אעשנו, וסומך עליו לעשותו כמו שעשה אליעזר עבד אברהם ויונתן בן שאול, הרי זה ניחוש ואסור. וכי תימא יונתן ואליעזר למה עשו, אליעזר יש לומר שעשה כמו שכתוב בפרשה שנייה [בראשית כד, מז] ששאל תחלה ואחר כך נתן לה המתנות,

ויונתן לזרז נערו אמר כן, אבל הוא בלאו הכי גם כן היה הולך אליהם. ויש אומרים שהיתר גמור לעשות כמו שעשו שאין זה אלא סימן בעלמא ולא ניחוש, ויש להחמיר, וההולך בתום חסד יסובבנו. ובית תינוק ואשה לכולי עלמא אינו ניחוש אלא סימן בעלמא, כגון שבנה או קנה בית או נולד לו בן, או שנשא אשה ומצליח אחר כך בסחורה או בדברים אחרים, יכול לסמוך עליו לומר שיצליח עוד. והוא שהצליח ג' פעמים אחר שבנה או קנה בית או נשא אשה או נולד לו בן, ואם לא יצליח ג' פעמים אחר אלו המעשים לא ירגיל לצאת יותר מדאי שמא לא יצליח עוד, ואסמכה אדברי יעקב אבינו ע"ה שאמר [שם מב, לן] יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו עלי היו כולנה, כלומר אמר כיון שאירע לי צרה זו ג' פעמים אין לך צרה שלא תעבור עליו. וכן מותר לו לשאול בתינוק שאומר לו הגד לי איזה פסוק אתה לומד, אם אומר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב, שאין זה אלא כעין נבואה, דאמרינן [ב"ב יב ע"ב] מיום שנחרב הבית ניטלה הנבואה מן הנביאים ונתנה לתינוקות".

**ועיין לעיל בסימן טז לגבי סימני ראש השנה.**

### מסקנה

בניחוש תוצאות ומספרים בהגרלות אין משום איסור ניחוש אלא סתם עיסוק בדברים בטלים.

## בריתי שלום – וא"ו קטיעא

### ב. צורת וא"ו קטיעא

על צורת וא"ו הקטועה מחלוקת גדולה בין הפוסקים. רבנו בחיי כתב שעפ"י המסורה הוא"ו היא קטנה כלומר אות וא"ו כדרכה אולם קטנה מיתר אותיות ספר התורה שמונח לפניו, וכ"נ ממשיבת נפש.

אמנם בחידושי הריטב"א (קידושין שם) אומר: "וא"ו דשלום קטיעא היא. נראה פירושו שכרות בינתים, דאי לא הוה ליה למימר זעירתא היא, ונפקא מינה לספר תורה, ויש להגיה בכל הספרים שלנו שכתובה כדרכו".

למדנו מדברי הריטב"א שרגל הוא"ו קטועה באמצעה, היינו ראש הרגל וקצהו התחתון נכתבים ובאמצע חלק, ואינה וא"ו זעירה כפי שכתב רבנו בחיי, כמו"כ הריטב"א סבור שצריך להגיה ולתקן בכל ספרי התורה.

אולם בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת פנחס, בן דורו של הריטב"א) כתב: "ולכן כתיב בריתי שלום הו"ו קטיעא, כמו שאמרו ו"ו דשלום קטיעא היא, והיא יו"ד רוצה לומר שלא ימות וזכה לחיים נצחיים". וכן משמע בבעל הטורים. וכן המהרש"א בחידושי אגדות (קידושין סו ע"ב) כתב שהיא בצורת אות יו"ד: "וי"ו דשלום קטיעא וכו'. דה"ל הו"ו קטיעא כיו"ד וקרין שלים שהוא תרגומו של תמים היפך בעל מום וק"ל". עד עתה ראינו שלוש צורות לוא"ו זו: וא"ו זעירה. וא"ו שרגלה קטועה. וא"ו חסרת רגל ארוכה אלא נראית כיו"ד.

### שאלה

ספר תורה שנכתב בו "בריתי שלום" (במדבר כה, יב) ללא שום שינויים באות וא"ו, האם הספר כשר?

### א. המקור על כך שהוא"ו קטועה

נאמר בקידושין (סו ע"ב): "בעל מום דעבודתו פסולה מנלן? אמר רב יהודה אמר שמואל, דאמר קרא: לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום, כשהוא שלם ולא כשהוא חסר. והא שלום כתיב! אמר רב נחמן: וי"ו דשלום קטיעא היא".

מבואר כי לפני רב נחמן הוא"ו של שלום היתה קטועה (להלן נעמוד על אופן הכתיבה).

וכן ברבינו בחיי (במדבר כה, יב) כתב: "וע"ד המדרש: 'הנני נותן לו את בריתי שלום', וא"ו דשלום קטיעא, ללמדך שאין הברית לכהן אלא כשהוא שלם בלא מום, אבל אם חסר פסול, כך דרשו בקידושין (סו, ב) פרק האומר. וכן מצינו במסורת: וא"ו דשלום זעירי".

וכן בעל הטורים (במדבר כה, יב): "את בריתי שלום. שלים כתיב והיא ו' קטיעא בפ"ג דקידושין (סו ב) כשהוא שלם... ד"א ו' קטיעא...".

ובמשיבת נפש (במדבר כה, יב): "הנני נתן לו את בריתי שלום. כתי' ו' קטנה כמו שהיא חסירה, ונכתב בריתי שלם. ללמדינו שאם הוא בעל מום ועבד עבודה שהיא פסולה מה שאין כן בבן גרושה וחלוצה שאם עבר ועבד עבודתו כשירה פ' האומר בקידושין".

## חבל נחלתו

בשׁו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' רצד) נותן צורה רביעית לוא"ו קטיעא: "וטעם וא"ו דאת בריתי שלום. מפורש הוא בקדושין בפרק האומר (ס"ו ע"ב) דאמר' הכי ובעל מום דעבודתו פסולה מנא לן. אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום כשהוא שלם ולא כשהוא חסר. והא שלום כתיב אמר רב נחמן בר יצחק וא"ו דשלום קטיעה היא. (הג"ה אמ"ה וא"ו קטיעא ר"ל חתוכה לשנים עד שנראית כשני יודין זה למעלה מזה)".

המנחת שי (במדבר שם) כתב:

"את בריתי שלום: במקרא<sup>1</sup> גדולה וי"ו זו קטנה, ובגליון כתו' וי"ו זוטא והיא חד מאלפ"א בית"א דאותיות קטנות, ע"כ. וכן היא כתובה בריש מסרה רבתא שבדפוס. גם במסורת כ"י ריש פ' חיי שרה ראיתיה נמנית עם אותיות קטנות, אך לא מצאתי כן בספרים אחרים כ"י ומסורתיהם, רק מסרו כאן ל' וי"ו קטיעא, ע"כ. והכי אמר' בפ"ג דקדושין, בעל מום דעבודתו פסולה מ"ל, אמר רב יהודה אמ' שמואל דאמר קרא לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום, כשהוא שלם, ולא כשהוא חסר, והא שלום כתיב, אמר רב נחמן, וי"ו דשלום קטיעא היא, ע"כ. פי' לא קטנה כשאר אותיות קטנות שבתורה, רק גדולה כשאר אותיות אלא שרגלה קצר כזה, שלום, וכן שמעתי בשם הריטב"א ז"ל. ואפשר שזו היא ג"כ כוונת הרמ"ה ז"ל שכתב כמאן דקטעוה בפלגיה, כמ"ש בריש פ' וישב. גם ר' אליה המדקדק במאמ' ט' ממסורת המסורת פי' קצוצה מעט מלמטה. ובעל

א"ת (=אור תורה) ראה תמונה אחרת לנגד עיניו בספר מוגה כזו, שלום, דהיינו שחתכוה לשנים, ועדיין שני החצאי' שם, ונתיישב בה לפרש כן לשון וי"ו קטיעא דגמרין, ופי' הרמ"ה ז"ל. והביא ג"כ לשון אחר מהריטב"א ז"ל, נראה כמסכים לדעתו, וזהו, וא"ו דשלו' קטיעא היא, נר' פירושו שכרותה בנתים, דאי לא היל"ל זעירתא היא, ונפקא מינה לס"ת, ויש להגיה כל הספרי' שכתו' כדרכו, עכ"ל. ובאמת שכן ראיתי גם אני בס"ת קדמון מספרד כצורה השנית, אבל בכמה ס"ת אחר' כתובה כצורה הראשונה. ואף פי' הריטב"א ז"ל דסליקנא מינה אפשר שיובן כן".

עולה מדבריו שמסתפק איך צריכה להיות הוא"ו קטיעא ומביא מספר אפשרויות, ולא מכריע.

### ג. עקרונות הכתיבה באותיות מיוחדות

על היחס לשינויים בין המקורות באותיות מסוימות ומיוחדות. כתב הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ז ה"ח ו-ט): "ויזהר באותיות הגדולות ובאותיות הקטנות ובאותיות הנקודות ואותיות המשונות כגון הפאי"ן הלפפות והאותיות העקומות כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש, ויזהר בתגין ובמניינין יש אות שיש עליה תג אחד ויש אות שיש עליה שבעה, וכל התגין כצורת זייני"ן הן דקין כחוט השערה".

"כל הדברים האלו לא נאמרו אלא למצוה מן המובהר, ואם שינה בתיקון זה או שלא דקדק בתגין וכתב כל האותיות כתיקון או

1. אולי כוונתו לחומש מקראות גדולות שהביא את המסורה בצידי המקרא, ונדפס בדורו.



## סימן כו – בריתי שלום – וא"ו קטיעא

את זאטוטי ובב' מצאו נערי וקיימו הב' ובטלו הא'". ולגבי וא"ו של בריתי שלום אינו מפרט כיצד לנהוג למעשה.

### ד. ההלכה למעשה

כתב בשו"ת רדב"ז<sup>2</sup> (מכתב יד, ח"ח סימן קפא):

"שאלת: ממני ידידי אודיעך דעתך, על וא"ו דהנני נותן לו את בריתי שלום דנמצאת ברוב הספרים כדרכה כשאר וו"ן, ואלו אנן בעינן דליהוי קטיעא כדאיתא בסוף פרק האומר בקדושין [ס"ו ע"ב]".

"תשובה: צריך לתקן הספרים ולעשות הוא"ו קטיעא, משום דכתב הרשב"א ז"ל בתשובה שכל מלא וחסר דנפקא מינה לענין דינא כגון קרנות קרנת סוכת סוכות מתקן הספר תורה עפ"י התלמוד כיון שדקדקו בדבר, אעפ"י שיהיה כנגד המסורה, אבל מידי דלא נפקא מינה לענין דינא כגון פלגשים פלגשם כלות כלת, מתקנין הס"ת עפ"י המסורת או בתר רוב הספרים, וכבר הארכתי בזה בתשובה אחרת<sup>3</sup> והכא נמי נפקא מינה לענין דינא דילפינן מינה לבעל מום פסול לעבודה ואם עבד עבודתו פסולה, דגרסינן בקדושין פרק האומר [קדושין ס"ו ע"ב] בעל מום דעבודתו פסולה מנא לן, אמר רב יהודה אמר שמואל דאמר קרא הנני נותן לו את בריתי שלום כשהוא שלם ולא כשהוא חסר, והא שלום כתיב, אמר רב נחמן וא"ו דשלום קטיעא היא ע"כ. הא קמן דמשום

שקרב את השיטין או הרחיקן או האריכן או קצרן הואיל ולא הדביקן אות באות ולא חיסר ולא הותיר ולא הפסיד צורת אות אחת ולא שינה בפתוחות וסתומות הרי זה ספר כשר".

וכן המאירי בספרו קרית ספר (מאמר ב חלק ג) כתב: "ומעתה צריכין אנו לברר בענין חסרות ויתרות האיך אנו מכריעין במה שמצינו בו מחלוקת בין מדרשי רבותינו ע"ה לספרי המסורת הקדומים שחברו חכמי הלשון והספרים המדויקים, והוא שבמדרשי רבותינו מצינו... וכן את בריתי שלום אמרו רבותינו ע"ה וי"ו דשלום קטיעה היא, ובספרי המסורת לא כתבוהו באותיות קטנות והרבה כיוצא באלו". עולה שדעות שונות וחלוקות בכתיבת הרבה אותיות בתורה, וביניהם הוא"ו של בריתי שלום שבמסורה שהיתה לפני המאירי לא נכתב עליה כלל, בעוד שבש"ס כתוב שהיא קטיעה.

משיב המאירי: "ולגדולי הדור ראיתי בענין הזה שכל שבא בתלמוד בדרך עקר ושיוצא לנו ממנו איזה פסק בדבר הלכה סומכין על דברי רבותינו כגון קרנות קרנת בסכות בסכת טוטפות טטפת סומכין על דין התלמוד, וכל שבא דרך מדרש סומכין על ס' המסרה. ואם מצינו מחלוקת בין ספרי המסרה סומכין על הרוב. וכמ"ש במס' סופרים ג' ס"ת היו בעזרה בא' מצאו מעון אלקי קדם ובב' מצאו מעונה וקיימו את הב' ובטלו את הא', בא' מצאו וישלח

- בשם הגדולים מערכת ספרים בהוספות ('שארית לציון') הערה לח לגבי ערך 'כתר שם טוב' מביא תשובת רדב"ז אך לא מצאתיה.
- כנראה כוונתו לתשובתו בחלק ג סימן תקצד [אלף כ].

## חבל נחלתו

וא"ו קטיעא שמעינן דבעינן שיהיה שלם, דכתיב בתריה והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם. וכן כתב עלה הריטב"א ז"ל [שם ד"ה זה] דנפקא מינה לס"ת, ויש להגיה בכל הספרים שלנו שכתובה כדרכו עכ"ל, וצורת וא"ו קטיעא כתב הריטב"א ז"ל [שם] כרותה בנתיים, וכן בדקתי בספר שבא מפאס שהוא מדוקדק בתכלית הדקדוק והיא כרותה, אלא שהיא כרותה באלכסון כחוט דק כחוט השערה שמחלק אותה וצורתה כצורת וא"ו ממש, אלא שהיא פסוקה באלכסון".

"וא"ת או שתהיה פסוקה באלכסון או פסוקה ממש מכל מקום שתי אותיות הן כשני יודי"ן ואין זו צורת וא"ו כיון שהיא חלוקה, ואנן קיל"ן כי אין בכל האותיות בעלי שני גופין אלא הה"א והקו"ף, וכיון שנחלקה פסולה, וי"ל שכך נאמרה הלכה שוא"ו זו תהיה קטיעא ומשונה משאר הווי"ן. אבל מסתברא לי שצריך שיהיה נראית כקטועה ולא קטועה ממש, אלא שיחבר בין שתי חתיכות הוא"ו בחוט דק כחוט השערה באופן שיהיו מחוברות והם גוף אחד ונראית כשתים, וכיון שכן נראה כאלו אין שם וא"ו וקרינן ביה שלם ולא בזמן שהוא חסר. וכן יש לדקדק מלשון הרמ"ה ז"ל שכתב כמאן דקטעוה בתרי פלגי ע"כ ולא כתב דקטעוה בתרי פלגי, אלא דמחזי כמאן דקטעוה בתרי פלגי".

"שוב ראיתי בתורה שכתב רבינו שם טוב גאון ז"ל בעל מגדל עוז, הוא"ו פסוקה לשתיים ממש, ובספר שכתב ר' ישראל כתובה כדרכה והעביר עליה חוט של דיו

כאילו חותך אותה, משמע דהוה קשיא ליה מה שהקשיתי למעלה דהוה להו שתי אותיות. והצורה היותר נכונה לדעתי הוא שתהיה פסוקה וחוט דק מחבר אותם וכדכתיבנא לעיל. ואי איפשר לצייר אותה קטנה ד' (אות ד' מיותרת לכאורה), אם כן הכי הוה ליה למימר וא"ו דשלום זעירא היא, אלא מדקאמר קטיעא היא משמע דכדרכה היא אלא שהיא קטיעא, וכן כתב הריטב"א ז"ל. ואף על גב דבעלי המסורה אמרו שהיא וא"ו זעירא תלמודא דידן פליג ומעייל באלפא ביתא באותיות קטנות, וא"ו דנפשו לא חיה, וכן כתובה במסורת של ר' שם טוב גאון בתורה שכתב הוא ז"ל, ואיפשר נמי דלא פליגי, ולחלק העליון קרי ליה וא"ו זעירא".

"עוד היה איפשר לצייר בה ציור אחר, והוא שאין לה חודה התחתון כשאר הווי"ן שחודן התחתון דק כחודו של מחט, אלא כאלו נחתך חודה כאלו יש לה בית מושב והיא וא"ו שלימה אלא שחסר חודה כאלו נחתכה, כך עלה בדעתי לפרש תחילה. אלא דקשיא לי עלה דאם כן וא"ו שלימה היא ואין חודה מעכב ולא פוסל, ושפיר קרינן שלום מלא ואיך ילפינן מינה בזמן שהוא שלם ולא חסר. הילכך האמת הוא מה שכתבו המפרשים ז"ל, דקטיעא לתרי פלגי. גם הציור אשר כתוב בספר ר' ישראל אינו נכון, דאם כן לאו קטיעא היא אלא וא"ו חגורה היא שעבר עליה הקולמוס, הלכך הציור הנכון לצאת מכל ספק שיעשה אותה חתוכה לשתיים ויחבר את שתי החתיכות בחוט של דיו דק, ונמצא חתוכה

ודבוקה והנראה לעניות דעתי כתבתי".  
מדברי הרדב"ז עולה שהוא"ו צריכה להיות קטועה בכתיבתה בספרי תורה או באלכסון או ישר (מאוזן), אולם מציע לחבר בחוט דק את שני החלקים.

בחידושי רבי עקיבא איגר (קידושין סו ע"ב) כתב: "אר"נ וי"ו דשלום קטיעא הוא, ועיין בריטב"א שכתב דהיינו שהווי כרות ונחלק באמצע מדלא קאמר ויו זעירתא היא והסכים לזה בספר אור תורה, ובשו"ת בתי כהונה ח"ב ביו"ד סי' כ"א כתבו חכמי ווניצי' לישב דעת הרמב"ם ויתר עמודי ההוראה שהשמיטו דין זה לגמרי<sup>4</sup> דיש לכתוב וי"ו קטיעא היינו משום דס"ל דפירכת הש"ס בעל מום מנ"ל דפסול היינו לשינויא דשמואל דילפינן דבן גרושה דעבודתו כשירה מקרא דוהיתה לו ולזרעו אחריו זרעו בין כשר בין פסול משמע משו"ה ראוי דגם בע"מ בכלל וצריכא לשינויא שלם ולא כשהוא חסר, אבל לאבנה דשמואל דיליף מקרא דברך ה' חילו אפי' חללים שבך זהו שייך רק לענין חלל אבל בע"מ מה"ת לומר שהוא כשר, ומשו"ה ר"י א"ש בעצמו משני כשהוא שלם ולא כשהוא חסר דלשיטתו הוא דאיצטריך לכך, ואם כן לדינא א"צ להך לימודא וממילא אין צריך לדרשא דוי"ו קטיעא. והרב המחבר הוסיף בטעם לשבחה

דדברי חכמי ווניצי' אינם מספיקים. כיון דר"נ אמר וי"ו דשלום קטיעא הוא אף דלאבנה דשמואל ל"צ לדרשא זו מ"מ לא יחלוק על מציאת נוסח הכתיבה, ולזה כתב הוא דודאי לשמואל דילפינן מהאי דרשא דוי"ו קטיעא דבע"מ מחלל עבודתו א"כ הוי עיכוב לכתוב כן אבל למאי דקיי"ל כאבנה דשמואל דא"צ לדרשא זו כנ"ל, וא"כ הוי"ו קטיעא אתא לענין אחר ולא ללמוד ממנו הלכה אינו מעכב בדיעבד, וא"כ י"ל דמשו"ה השמיט הרמב"ם ז"ל דמידי דהוי כשאר אותיות זעירות שלא פירשם, אלא כתב בפ"ז ה"ח, ויזהר באותיות גדולות וקטנות וכו' לפי שסמך על המנהג הפשוט הרגיל בין הסופרים, ודברי פח"ח ולעיקר הדין העלה שם דיש לכתוב וי"ו זעירא ולא וי"ו הנחלקת לשנים. ועי' בתשובתי ח"א סי' ע"ה".

עולה מדבריו שעפ"י חכמי וניציא בשיטת הרמב"ם קטיעת הוא"ו אינה מן הדין ואינה לעיכובא.

בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ק סי' עה) דן בצורות השונות של האות וא"ו ב'בריתי שלום' ודוחה דעת האור תורה שהוא"ו קטועה ומשיירת יו"ד וקו המשך לאחר הרווח שא"כ יש כאן אות אחרת ולא יוצא בה ידי חובת כתיבת ס"ת<sup>5</sup>, ועל כן מכריע: "ואנכי כאשר זיכני ה' לכתבת

4. ובעלי תמר (תרומות פ"ח) הוסיף והעיר: "ויש להעיר שגם במסכת סופרים שהוא ספר יסוד להלכות אלו וכמ"ש בספר הישר לר"ת, לא נזכר כלל שיש לכתוב שלום בוי"ו קטיעה".

5. ז"ל בשו"ת רעק"א שם: "ואני אומר בהיפוך, דהעושה כדעת א"ת (=אור תורה) יש חשש פסול גדול, דהא אינו וי"ו כלל, דע"י צירוף לא מקרי וי"ו כפי הכלל שכל אות שהוא בגולם אחד, אם נחלקה פסול, וא"כ וי"ו שנחלקה עד שלמעלה הוא רק יו"ד הוי פסול גמור".

והמש"ך: "ונהי דאם היינו יודעים דכוונת הש"ס דוי"ו קטיעא כן הוא, עלינו לקבל דברי רבותינו דהך וי"ו ראוי להיות כן, אבל כיון דאין הכרח לפירוש זה, ואם אין המכוון בש"ס לתמונה זו,

## חבל נחלתו

כמו שנזדמנה להמדפיס איך אמר על זה וכן כאלו הוא דבר אחד עם מה שאמרו רז"ל בקידושין והלא אינם אלא שני עניינים משונים זה מזה כי וי"ו זעירא אינה משונה בצורתה אלא בשיעור גודלה, ווי"ו קטיעא היפוך זה כי אין השינוי בשיעור גודלה אלא בצורתה וכו'. והעלה הוא ז"ל דוי"ו קטיעא היא כמו שראה בספרים שהיא חתוכה לשנים. כיצד עושה כותב ראש הוי"ו כדרכו ומושך הקולמוס מעט למטה באלכסון לשמאלו ופוסק **והוא כעין יו"ד ממש ואח"כ משלים עליה אורך הוי"ו ולא יגע בחלק העליון** ונמצא כשתסתכל בשני החלקים יחד היא וי"ו ממש אלא שחתוכה באמצעה. ונסתייע לזה מלשון הריטב"א ז"ל שכתב שם בקידושין וז"ל: וי"ו דשולם קטיעא היא, נראה פירושו שכרותה בינתים דאי לא הול"ל זעירתא היא ונפקא מינה לס"ת, ויש להגיה כל הספרים שכתוב כדרכו עכ"ל. ובספר מנחת שי כתב שמצא בקצת מסורות זעירא ובקצת קטיעא (כמו שהוא בגמ') ופ"ל הוא ז"ל קטיעא היינו שאינה קטנה כשאר אותיות קטנות שבתורה (שהן קטנות לגמרי בראשיהן וברגליהן) רק גדולה כשאר אותיות אלא שרגלה קצר וכתב שכן שמע בשם הריטב"א ז"ל. ושוב הביא דעת האו"ת (=אור תורה) וכתב וז"ל ובאמת שכן ראיתי גם אני בספר תורה קדמון מספרד, אבל בכמה ס"ת אחרים כתובה כצורה הראשונה

ס"ת צוייתי להסופר שלא יכתב בצורת אור תורה וחושש אני לברכה לבטלה ח"ו, **רק לכתוב ויו זעירתא**, והוספתי לצאת ג"כ לרווחא דמלתא לדעת הריטב"א שיכתוב וי"ו זעירתא ויניח מעט חלק ואח"כ יכתוב עוד קו קטן כזה. כנלענ"ד. עקיבא".

**והביאו בפתחי תשובה (יו"ד סי' רעה ס"ק י) וצייד לנהוג כרעק"א.**

**וכ"כ לעשות בערוך השולחן (יו"ד סי' רעה סכ"ב):** "...ובוי"ו דהנני נותן לו את בריתי שלום נמסר דויו דשולם קטיעא ורבו הדיעות בזה והמהווה לעשות וי"ו קצר ולא כתמונת יו"ד אלא קצר משארי וי"ו ויפסיק קצת ולמטה קו קטן ולזה הסכימו הגדולים..."

**בקסת הסופר לר' שלמה גאנצפריד בעל קיצושו"ע כתב:** "בריתי שלום וי"ו קטיעא. י"א דהיינו שהיא קטנה וקצרה משאר וי"ו, וי"א שמופסקת לשני חלקים כזה, ונראה לפענ"ד **העיקר כדעה הראשונה**".

**ובלשכת הסופר העיר:** "בס' אור תורה השיג על המדפיס שהדפיס את הוי"ו זעירא גם מסר עליו וי"ו זוטא וכתב עליו שהוא טעות. וכתב עוד וז"ל: וראיתי לרבינו בחיי ז"ל שאחר שכתב שע"ד המדרש וי"ו דשלם קטיעא כמ"ש רז"ל בקידושין (סו ע"ב) אמר וכן מצינו במסורה וי"ו דשולם זעירא. ותמיהני עליו שהרי לא נמצא בספרים ובמסורות וי"ו זו זעירא ואם הוא מצא כן בנוסחא משובשת שנזדמנה לו

בודאי תמונה זו מגרע גרע ופוסל להס"ת, אבל בהיפוך אין חשש דדלמא הפירוש כאור תורה ומי שאינו עושה כן הוא פסול, דזה אינו, דהרי באמת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם לא הביאו כלל להא מלתא דוי"ו זו קטיעא, ובודאי אינו בכלל דברי הרמב"ם (פ"י ה' ט"ו מהל' ס"ת) או נדמה לאות אחרת, ויהיה נכלל בזה אם לא כתב הוי"ו קטיעא דדומה לאות אחרת, היינו לוי"ו ממש דהא אדרבא אם נכתב וי"ו ממש הוא כדינו, כ"ז שלא השמיענו הרמב"ם דוי"ו זו צריכה להיות קטיעא".

"ב) דעת הפענח רזא [ועוד] כעין יו"ד ממש ותו לא מידי.

"ג) במנחת שי משמע דהוי"ו עבה כשאר הווי"ן רק שרגלה קצרה.

"ד) דעת אור תורה [ועוד] דהוי"ו מופסקת לשתים חלק העליון כמנין יו"ד לבד ובהצטרף חלק התחתון יהיה וי"ו.

"ה) דעת הבתי כהונה דאין הוי"ו מוחלקת לגמרי רק החלק העליון והתחתון מחוברים בחוט השערה (=כשיטת הרדב"ז).

"ו) הגרע"א (ש"ת סע"ה) האריך בענין זה וכתב בסוף התשוב' בזה"ל ואנכי כאשר זיכני ה' לכתיבת ס"ת צייתי להסופר שלא יכתוב בצורת אור תורה (הנ"ל) וחושש אני לברכה לבטלה ח"ו, רק לכתוב וי"ו זעירתא. והוספתי לצאת ג"כ לרווחא דמילתא לדעת הריטב"א (בחי) שיכתוב וי"ו זעירתא ויניח מעט חלק ואח"כ יכתוב עוד קו קטן".

וכך מביא בס' דף על הדף להלכה:

"והנה לענין הלכה, כשכתבו בס"ת תיבת שלום רגיל בלא ו' קטיעא (לפי א' מהשיטות הנ"ל) אי כשר או לא, האריך בענין זה הגאון ר"ע איגר בתשובותיו (ח"א סי' ע"ה) וכן בהגהותיו למשניות (פ"ח דתרומות). ובשו"ת הנ"ל הביא בשם ספר בתי כהונה בשם חכמי ויניציא שכתבו דכל הענין דו' דשלום קטיעא הוא שנוי במחלוקת בגמ' קדושין (ס"ו ב) הנ"ל, ותל"י אי ילפינן הא דבן גרושה ובן חלוצה שעבד עבודתו כשירה מהפסוק והיתה לו ולזרעו אחריו וגו' או מהפסוק ברך ה' חילו וגו' ע"ש היטב בתשו' הגרע"א ובסוג' דקדושין ותבין, וסיים הגרע"א, דכיון דהרמב"ם פסק כמ"ד דיליף מברך ה' חילו וגו', א"כ לדידי' א"צ כלל לעשות ו' קטיעא בס"ת. וכתב עוד הגרע"א דכן משמע בריטב"א בקדושין

וכו' עכ"ל. הנה נראה דעתו שכן יש לעשותה כמו שכתב בתחלה. והנה מה שהאו"ת הקשה על רבנו בחיי נראה דלק"מ דבדואי בכל מקום שיש להשוות דברי המסורה עם דברי הגמרא מחוייבים אנחנו להשוותם, ולכן יש לנו לומר כי מה דאיתא במסורה זעירא ומה דאיתא בגמ' קטיעא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ודא ודא אחת היא, בעל המסורה קרי לה זעירא לפי שבאמת היא זעירא מאחר שרגלה קצר קצת משארי הווי"ן, ובגמ' קרי לה קטיעא לפי שבראשה וגופא היא כמו שארי הווי"ן אלא שרגלה קטיע קצת. ועל פירושו של האו"ת קשיא לפע"ד דהו"ל וי"ו פסוקה כתיב. אבל קטיעא משמע שהוא כאלו נחתך מרגלה קצת והחתיכה איננה וכדאיתא במשנה הקיטע יוצא וכו'. שוב הגיעני ס' תשובות ר' עקיבא איגר זצ"ל וראיתי בס' ע"ה שהאריך לחלוק על האו"ת (ולא ראה המנחת שי) ובסוף כתב וז"ל ואנכי כאשר זכני ה'... שלום ע"כ". (הסיום של שו"ת רעק"א צוטט לעיל).

רעק"א וקסת הסופר לא סברו כרדב"ז לחלק את האות ולחבר בין שני הקטעים בקו דק אלא לעשותה כיו"ד ולהוסיף מלמטה קו דק שלא מחובר לרגל הקטועה, ותפקידו של הקו הדק הוא רק לצאת ידי הדעה של או"ת, אבל הוא עצמו אינו נחשב לאות.

בספר דף על הדף (קידושין סו ע"ב) כתב: "בספר משנת אברהם (על עניני סתם, נדפס בשנת תרכ"ח) כתב דרבו הדעות בענין וי"ו קטיעא [ומביאם בקצרה – להלן נביא מזה עוד הרבה]:

"א) דעת רבינו בחיי [ועוד] בשם המסורה דהכוונה לוי"ו זעירא.

## חבל נחלתו

שם".

"אך זה צ"ע דבריטב"א כתב מפורש (וכמובא לעיל) דנפק"מ להגיה בס"ת ע"ש וצ"ע. ראה בספר מאסף לכל המחנות בצורות האותיות (שבסוף סי' ל"ו) בצורת אות ו שהביא בשם ספר פחד יצחק שרבני ויניציא ורבני פירארה תיקנו **בגזירת נח"ש שלא לשנות תיבת ו' שבמילה שלום ולכתוב רגיל לגמרי ע"ש**".

"ובתשו' הגר"א מטלז' (סי' ט"ו) לא ס"ל כן והביא דלדעת הרבה ראשונים אי לא עשה ו' קטיעא פסול אפי' בדיעבד ע"ש. וראה בקובץ מאור החיים (קובץ ה' עמ' מ"ח והלאה) בירור הלכתי יפה בענין זה מהגרמ"מ טוביאס שליט"א ע"ש. וראה בספר ארי במסתרים בתחילת פרשתנו שדן אי היה כתוב ו' רגיל ומיעט אח"כ את מחיצתו אי כשר או לא ע"ש. וראה בכלי חמדה (פר' פנחס עמ' 218) מה שדן בדברי הגרע"א הנ"ל ע"ש היטב. וע"ע בפתחי תשובה (יו"ד סי' ער"ה ס"ק י) מש"כ בד"ן זה לגבי דיעבד ע"ש. וראה עוד בקובץ כרם שלמה (שנה י"ח קו' ו עמ' נ"א) תשובה יפה בענין זה לענין דיעבד מהג"ר חיים יוסף גרינובים ז"ל מבלאזנאדארף ע"ש היטב".

"שמעתי סיפור נפלא מהג"ר שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, שבס"ת מהודר שנכתב בירושלים לא עשו ו' קטיעא בתיבת שלום והיה התורם בעגמת נפש עצומה, ואמר הגרש"ז להפסיק דעתו עצה נפלאה, להאריך שאר האותיות של תיבת שלום, כך שהו' תשאר קטנה כמין י' (או ו' קטנה) ויתקיים ו' דשלום קטיעא, ושלום על ישראל

ודפח"ח והיא עצה נפלאה<sup>6</sup>. (פרדס יוסף החדש פר' פנחס אות כב)."

לא מתברר מדבריו מה הראוי למעשה, ונראה שאם כתבו אות וא"ו רגילה יצאו ידי חובת דעת הרמב"ם וסיעתו, ואילו אם עשו וא"ו קטועה מן הראוי לעשות כרדב"ז ולא כרעק"א שהקו הדק אינו מחובר ליו"ד העליונה. ובכך יוצאים ידי חובת מרבית הדעות.

בילקוט יוסף (ציצית ותפילין הערות סימן לו הערה יח) הביא את דברי הש"ס ורעק"א ששוקל באיזו צורה האות פוסלת את הספר ואח"כ כתב: "ובעיקרי הד"ט ח"א (סי' ז' סוף אות כה) כתב, **שכל הצורות מותרות בדיעבד**. והמנהג בבגדאד בצורת וא"ו קטיעא כמ"ש הרב לדוד אמת (סי' יג אות ו') וז"ל: וא"ו קטיעא צורתה צורת וא"ו ממש אלא שהיא פתוחה באלכסון בחוט דק כחוט השערה שמחלק אותה וצורתה צורת וא"ו ממש אלא שהיא פסוקה באלכסון קצת כקטועה ולא קטועה ממש". "והנה המהר"ח פלאגי' בספר חיים בסי' כא, האריך בדבר ו' דשלום קטיעא, והביא השיטות שנאמרו בזה וכו'. והוסיף ע"ז מרן אאמו"ר בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' טו אות יג), וח"ט (חאו"ח סי' פג אות יד): וע"ע בספר עקרי הד"ט או"ח (סי' ז' סוף אות כה) בשם רבני וינצאה שכל הצורות כשרות, ולא תגע בהן יד. ע"ש. וע"ע בשו"ת דבר משה ח"ג (חיו"ד סי' ח). ובשו"ת מכתם לדוד פארדו (חיו"ד סי' לט). ובשושנים לדוד (רפ"ח דתרומות). ובשו"ת בית יהודה ח"ב (סי' קטו). ובשו"ת רעק"א (סי' קטו). ובספר קול יעקב

6. לא הבנתי מה נפלא באותה עצה שכל רגלי האותיות ארוכות ומעובות מאד ולמ"ד מאורכת...

## חבל נחלתו

הוא"ו אין לתקן ולכתחילה עדיף לעשות (סי' רעד אות יט).  
ונראה למעשה שבכל אופן בו נכתבה כרדב"ז.

### סימן כז

## כ"ד כתבי הקודש

עשרה זקנים (רש"י: על ידי עשרה זקנים – כתב בו דברים שאמרו זקנים הללו שהיו לפניו ויש שהיו בימיו כגון אסף והימן וידותון מן הלויים המשוררים): ע"י אדם הראשון, על ידי מלכי צדק, ועל ידי אברהם, וע"י משה, ועל ידי הימן, וע"י ידותון, ועל ידי אסף, ועל ידי שלשה בני קרח; ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקנינות; חזקיה וסיעתו כתבו (ימש"ק סימן) ישעיה, משלי, שיר השירים וקהלת; אנשי כנסת הגדולה כתבו (קנד"ג סימן) יחזקאל ושנים עשר, דניאל ומגילת אסתר; עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו. מסייעא ליה לרב, דאמר רב יהודה אמר רב: לא עלה עזרא מבבל עד שיחס עצמו ועלה. ומאן אסקיה? נחמיה בן חכליה".  
[לגבי חמישה חומשי תורה הדבר ברור שהם יסודם של כל כתבי הקודש ועליהם לא נפלה מחלוקת מעולם, ולא נתעכב עליהם].  
ג. מסתבר שלאנשי כנסת הגדולה הגיעו יותר ספרים מכ"ד הספרים שלפנינו, ואנכה"ג הכריעו מה ייכנס לכתבי הקודש. היה עליהם להכריע מהי נבואה ומה הם דברים שנאמרו ברוח הקודש. והיו צריכים להכריע מה מכל הנבואות ייכנס לכתבי הקודש.

א. את היהדות כפי שאנו מכירים עתה בנו וסדרו אנשי כנסת הגדולה. כל תורה שבע"פ בלימודה ובקיומה יסודה בהכנות שהניחו אנשי כנסת הגדולה. כאמור: "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות, קדושות והבדלות" (ברכות לג ע"א). אחד הנושאים החשובים שעסקו בו הוא קביעת כתבי הקודש בכ"ד ספרים. ננסה להבין לפי מה הם החליטו אלו ספרים ייכנסו ולא יזוה חלק.

כ"ד כתבי הקודש נחלקים כך: תורה – חמישה ספרים – חמשת חומשי תורה. נביאים, כאמור (ב"ב יד ע"ב): "ת"ר, סדרן של נביאים: יהושע ושופטים, שמואל ומלכים, ירמיה ויחזקאל, ישעיה ושנים עשר" – שמונה ספרים.

עוד נאמר שם: "סידרן של כתובים: רות וספר תהלים, ואיוב ומשלי, קהלת, שיר השירים וקנינות, דניאל ומגילת אסתר, עזרא ודברי הימים" – אחד עשר ספרים. סה"כ עשרים וארבעה ספרים.

ב. נאמר עוד בבבא בתרא (יד ע"ב – טו ע"א): "ומי כתבן? משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב; יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה; שמואל כתב ספרו ושופטים ורות; דוד כתב ספר תהלים ע"י

## חבל נחלתו

בכתבי הקודש נכנסו דברים שהם ברוה"ק אבל אינם נבואה. ונראה שלגביהם ההכרעה היתה רק לפי קריטריון זה של רוה"ק.

ד. דרך ההבדלה מה נאמר ברוה"ק ומה היא נבואה נדונה בראשונים.

כתב רבנו בחיי (ויקרא ת, ח): "ודע כי ההפרש שיש בין נבואה לרוח הקודש הוא שהנביא בעת שתבוא בו הנבואה כל הרגשותיו וכוחותיו בטלות, והוא משולל מכל דרכי העולם הזה ומופשט מן החומר ומתבודד עם השכל לבדו והנה זה בהקיץ, וזו היא מעלת שמונה נביאים. ורוח הקודש היא שלא תתבטל אחד מהרגשותיו והוא מדבר כדרך כל אדם, אבל יעורר אותו רוח עליוני ויפיע הדברים על לשונו וידבר עתידות בסיוע אלהי, וזו היא מעלת הכתובים, אבל מעלת התורה שצוה לנו משה למעלה מכל זה, כי נבואתו של משה למעלה מכל הנביאים כולן<sup>1</sup>, ומטעם זה תמצא לחז"ל שיזכירו בכל מקום תורה נביאים וכתובים, בסדר המעלות ומדריגות הנבואה, ובפירושו אמרו מניחין תורה על גבי נביאים אבל לא כתובים על גבי נביאים. כל זה הוצרכו החכמים ז"ל להעיר על מדריגות הנבואה כדי שיתבונן האדם, והחי יתן אל לבו מאין תוצאות הנבואה, ואיך המעלות זו למעלה מזו, ומה בין

ננסה להבין האם יש סימנים העולים מתוך הספרים עצמם או שהיו צריכים על כך עדות חיצונית.

במסכת מגילה (יד ע"א): "כדתניא: הרבה נביאים עמדו להם לישראל, כפלים כיוצאי מצרים, אלא, נבואה שהוצרכה לדורות – נכתבה, ושלא הוצרכה – לא נכתבה".

וכן בילקוט שמעוני (מלכים ב' רמז רכד): "ויגשו בני הנביאים, ללמדך שאין לך עיר בארץ ישראל שלא היו בה נביאים, ומפני מה לא נתפרסמה נבואתך? אלא נבואה שהוצרכה לדורות – נכתבה, ושלא נצרכה לדורות – לא נכתבה".

ומפרש רש"י (מגילה שם) מה ענין הוצרכה לדורות: "ללמוד תשובה או הוראה".

וא"כ המחליטים איזו נבואה תכתב ותוכנס לכתבי הקודש ואיזו לא תוכנס – היו צריכים להבין בתוך הנבואות מה מהן לדורות ומה נאמרו לשעתן בלבד, ואולי אף בספרי הנביאים שלפנינו הושמטו מנבואות הנביא אותן נבואות שלא הוצרכו לדורות.

קצת נראה שדברי נבואה העוסקים בנבואות תוכחה וגאולה כישעיהו וכד' שם היה צריך לדון מה לדורות, אבל ספרי יהושע, שופטים ומלכים נכתבו כראיית דברי ימי עם ישראל במראה הנבואה.

1. כך כתב בפירוש הט"ז על התורה (ויקרא א, א): "וצ"ל דכבר ידוע שיש חילוק בין נבואה לרוח הקודש, ומדריגת הנבואה היא מעלה יותר גבוהה ממעלת רוח הקודש, ודוד ושלמה כל דבריהם היו ברוח הקודש לא נבואה. והנה במקומות שזכר אהרן עם משה היה הענין שאהרן ראה כן ברוח הקודש אלא שמשה היתה לו מעלת נבואה, אבל מ"מ היו שניהם בכלל יודעי דברי ה' אלא שהידיעה של משה יותר חשובה מידיעת אהרן, דבר זה לומדים מכח הי"ג מיעוטים שמביא רש"י קצת מהם".



נבואת משה לשאר הנביאים כולן".  
 ההבדלה שכותב רבנו בחיי היא במצב הנפשי-גופני של הנביא אבל היא אינה כתובה בתוך האמירות עצמן אם הן נובעות מנבואה או מרוה"ק. ועל כן **מקבל הנבואה ומוסרה או כותבה היה צריך להודיע**: זו נבואה וזה נאמר ברוה"ק, וכך אנו מבינים שעשה שמואל הנביא לגבי ספר שמואל ולגבי מגילת רות וכד'.

במורה הנבוכים (ח"ב פמ"ה) במדרגות הנבואה הבדיל הרמב"ם בין הנבואה לרוה"ק כך:

"המדרגה ב הוא שימצא האדם כאלו ענין אחד חל עליו וכח אחד התחדש וישימהו לדבר, וידבר בחכמות או בתושבחות, או בדברי הזהרה מועילים, או בענינים הנהגיים או אלהיים, וזה כלו בעת היקיצה והשתמש החושים על מנהגיהם, וזהו אשר יאמר עליו **שהוא מדבר ברוח הקודש**, ובזה המין מרוח הקודש חבר דוד תהלים, וחבר שלמה משלי וקהלת ושיר השירים, וכן דניאל ואיוב ודברי הימים, ושאר הכתובים בזה המין ברוח הקודש חוברו, **ולזה יקראום כתובים**, רוצים לומר שהם **כתובים ברוח הקודש**, ובבאור אמרו מגלת אסתר ברוח הקודש נאמרה, ועל כיוצא ברוח הקודש הזה אמר דוד, רוח השם דבר בי ומלתו על לשוני, ר"ל **שהיא הביאתהו לדבר מאלו הדברים**, ומזה הכת היו שבעים זקנים הנאמר עליהם ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו, וכן אלדד ומידד, וכן כל כהן גדול הנשאל באורים ותומים מזה הכת, ר"ל שהוא כמו שזכרו, שכנה שורה עליו ומדבר ברוח הקודש, וכן יחזיאל בן זכריהו מזה הכת והוא הנאמר עליו בדברי הימים, היתה עליו רוח ה' בתוך הקהל ויאמר

הקשיבו כל יהודה ויושבי ירושלים כה אמר ה' לכם וגו', וכן זכריהו בן יהוידע הכהן מזה הכת, שהנה נאמר בו ורוח ה' לבשה את זכריהו בן יהוידע הכהן ויעמד מעל לעם ויאמר להם כה אמר האלהים, וכן עזריהו בן עדו אשר נאמר בו ועזריהו בן עדו היתה עליו רוח אלהים ויצא לפני אסא וגו', וכן כל מי שבאהו כמו זה, ודע שבלעם גם כן מזאת הכת היה בעת שהיה טוב, וזה הענין רוצה באמרו וישם ה' דבר בפי בלעם, כאלו הוא אומר שברוח ה' ידבר, ומזה הענין יאמר הוא על עצמו שומע אמרי אל וגו'".

"ומה שצריך שנעורר עליו **שדוד ושלמה ודניאל** הם מזה הכת, ואינם מכת **ישעיהו וירמיהו ונתן הנביא ואחיה השילוני** וחבריהם, שאלו ר"ל דוד ושלמה ודניאל, אמנם דברו וזכרו מה שזכרו **ברוח הקודש**, ואמנם מאמר דוד אמר אלהי ישראל לי דבר צור ישראל, ענינו שהוא יעדו טוב על יד נביא אם נתן או זולתו, כמו ויאמר ה' לה, וכמו ויאמר ה' לשלמה יען אשר היתה זאת עמך ולא שמרת את בריתי, אשר זה בלא ספק יעוד רע לו ע"י אחיה השילוני או זולתו. וכן אמרו בשלמה, בגבעון נראה ה' אל שלמה בחלום הלילה ויאמר אלהים וגו', אין זה נבואה גמורה לא כמו היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר, ולא כמו ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה, ולא כנבואת ישעיהו וירמיהו, כי כל אחד מהם אף על פי שבאתהו הנבואה בחלום, **הנבואה ההיא תודיעהו שהיא נבואה ושבת לו הנבואה**, ובזה הענין של שלמה אמר בסופו, וייקץ שלמה והנה חלום, וכן בענין השני אמר בו וירא ה' אל שלמה שנית כאשר נראה אליו בגבעון, אשר

## חבל נחלתו

איך נאמרו. ונראה שאין למקבלי האמירה ההיא במשך הדורות יכולת להחליט האם זו נבואה או רוה"ק, אלא מקבלה הראשון הנביא או במדרגות נמוכות יותר של רוה"ק הוא יודע להבחין ועפ"י דבריו החליטו אנשי כנסת הגדולה האם זו נבואה או רוה"ק.

ה. הר"י אברבנאל (שמות טו, א) פותח בדבריו על ההבדל בין נבואה לרוה"ק כרבנו בחיי ואח"כ מסביר שלנביאים עצמם יש נבואות ויש אמירות ברוה"ק (שאח"כ נכתבו). וז"ל:

"אבל אני אשיב לזה כפי דרכי הרב המורה, שיש הבדל רב בין הנבואה המגיעת לנביאים מהשם יתברך, ובין רוח הקודש שהיו מדברים בו שלומי אמוני ישראל. כי הנה הנבואה היא שפע שופע על שכל הנביאים וכחו המדמה. והנביא, מעת נבואתו, כחותיו נרדמים ומתבטלים החושים, ונפשו מתעסקת בהשגתה, והוא יגיד לבני אדם מה שראה או שמע, מבלי שיהיה לרצונו ובחירתו מבוא במה שיראה וינבא. וכמאמר ישעיהו (שם כא, י): 'אשר שמעתי מאת יי' צבאות... הגדתי לכם'. ועמוס אמר פעמים: 'כה הראני יי' (עמוס ח, א, ז, א). אמנם רוח הקדש אינו כן, כי אין בו ראיית צורות ומשלים, ואין בהגעתו תרדמה וביטול החושים. אבל הנביא (=בעל רוה"ק) רוצה ובוחר לדבר מה שירצה, בחכמות או בתושבחות ודברי אזהרה ויתר הענינים. ומפני שילווה לו רוח ועזר אלהי לדבר דברו, נקראה מדרגתו – רוח הקדש, והיא הכנה לנבואה הגמורה".

"וכבר כתב הרב המורה בפרק מ"ה חלק שני, כשספר מדרגות הנבואה, שכבר תבוא הנבואה במדרגה אחת ממדרגותיה, ופעם

התבאר שהוא חלום, וזאת מעלה למטה ממעלת הנאמר עליה בחלום אדבר בו, כי כאשר יתנבאו בחלום לא יקראוהו חלום בשום פנים אחר הגיע הנבואה אליהם בחלום, אלא שיפסקו לגמרי שהיא נבואה, כמו שאמר יעקב אבינו כאשר התעורר מחלום הנבואה ההוא לא אמר שזה חלום, אבל פסק ואמר, אכן יש ה' במקום הזה וגו', ואמר אל שדי נראה אלי בלזו בארץ כנען, ופסק שהוא נבואה, אמנם בשלמה אמר וייקץ שלמה והנה חלום, וכן דניאל תמצאהו מתיר המאמר שהם חלומות, ואף על פי שהיה רואה בהם המלאך וישמע דברו יקראם חלומות, ואפילו אחר דעתו מהם מה שידע, אמר אדין לדניאל בחיזווא די ליליא רזא גליא, ואמר עוד באדין חלמא כתב חזי הוית בחזוי עם לילא וגו' וחזוי רישי יבהלונני, ואמר ואשתומם על המראה ואין מבין, ואין ספק שזאת המדרגה למטה ממדרגת אשר נאמר בהם בחלום אדבר בו, ולזה הסכימה האומה לסדר ספר דניאל מכלל הכתובים לא מן הנביאים, ולזה העירותך שזה המין מן הנבואה אשר בא לדניאל ושלמה, אף על פי שראו בו מלאך בחלום, לא מצאו בעצמם שהיא נבואה גמורה, אבל חלום יודיע באמתת ענינים, והוא מכת מי שידבר ברוח הקודש, וזאת היא המדרגה השנית, וכן בסדר כתבי הקודש לא שמו הפרש בין משלי וקהלת ודניאל ותהלים ומגלת רות ומגלת אסתר, הכל ברוח הקודש נכתבו, ואלו ג"כ כלם יקראו נביאים בכלל (=במדרגות הנבואה)".

עולה מן הרמב"ם שלנביא עצמו מודיעים בנבואתו – זו נבואה, ועליה אין להסתפק, בעוד שדברים שנאמרו ברוה"ק ההבחנה היא של אומרם עצמו והוא יודע

א. ולכך היו ספריו מכלל ספרי הנביאים, והיתה מגילת קינות מכלל ספרי הכתובים".  
 ו. וכך כתב הרמח"ל במאמר העיקרים: "ואמנם בהגיע ענין זה לנביא הנה תקדם לו רעה גדולה, וכל איברי גופו יזדעזעו ויבטלו הרגשותיו, וישאר כאיש ישן, ואז מתוך תרדימתו זאת יתראו לעיניו מראות מה שיתראו ישיג בם גילוי הכבוד אליו, וידע מה שיהיה הרצון העליון שיודע לו. והנה מלבד הידיעות שירויה הנביא בגילוי הנבואה הנה מי שגיע להיות נביא מוכרח הוא שנתדבק בו ית' דבקות גדול, עד שיזכה לגילוי הזה. ואולם מצד דביקותו זה תהיה מעלתו מעלה גדולה, וכבר גיע לעשות נסים ונפלאות כפי מדריגת הדביקות שהשיג..."  
 "והנה למטה ממדריגת הנבואה יש מדריגה נקראה רוח הקדש. ענין שישפיע שפע ממנו ית' אל שכל האדם בהגיעו אליו יוקבע בו ידיעת ענין מה בלתי ספק ובבלתי טעות, וידע הדבר בשלמות סבותיו ותולדותיו כל דבר במדריגתו".  
 "ואולם על ידי השפיע הזה אפשר שישכיל דברים שמגדר ההשכלה האנושית הטבעית להשכיל אותם, אמנם יתרון השכיל אותם על זה הדרך מהשכיל אותם על הדרך האנושי הוא, שעל זה הדרך יושגו בלי

אחרת תבואה הנבואה במדרגה אחרת למטה ממנו. כי כמו שהנביא לא ינבא כל ימיו בהדבקות, אבל ינבא עת, ותפרד הנבואה ממנו עתים. כן ינבא עת אחת בצורת מדרגה העליונה מהנבואה, וינבא עת אחרת במדרגה למטה ממנה או ברוח הקודש בלבד. ומזה תדע ותשכיל, שכל שירה שתמצא בדבר הנביאים, הוא דבר שהם מעצמם היו מסדרים אותה ברוח הקודש, לא שראו אותה בנבואה. לא כן בשאר המראות, כי המראות כלם הם נבואות גמורות, ואינם ממדרגת רוח הקודש כפי דרך הרב המורה. אבל השירה, איזו שתהיה, היא ברוח הקדש מפועל הנביא רצונו ובחירתו שסדר אותה. כי אינו מהבטל, כמו שזכרתי, שהנביאים, עם היותם פעמים משיגים מראות נבואיות אמיתיות בעת יקיצתם, בהיותם בלתי מנבאים ידברו דברים ברוח הקדש ביופי המליצה וצחות הלשון. הלא תראה שמואל הנביא, שכתב ספרו שופטים בנבואתו (בבא בתרא יד, ב), ולכן הושמו ספריו מכלל ספרי הנביאים. ועם כל זה לא נמנע מלכתוב מגילת רות (שם) ברוח הקודש מבלי נבואה, ולכך הושמה מכלל הכתובים<sup>2</sup>. וכן ירמיהו, כתב בנבואה ספרו וספר מלכים, וכתב ברוח הקדש מגילת קינות (שם דף טו,

2. וכך כתב הר"י אברבנאל בספר מעיני הישועה (מעין ג תמר א): "כי הנה מגילת רות חברה שמואל הנביא ומגילת קינות חברה ירמיהו ולא הושמו בין ספר הנביאים כי אם בתוך הכתובים האם נאמר מפני זה ששמואל וירמיהו לא הגיעו למדרגת נבואה אין זה מחוייב, אבל נאמר שהספרים ההם בעצמם נכתבו וחוברו על ידי רוח הקדש. והנה דניאל מעצמו התעורר לכתוב ברוח הקדש שהיה בו ספור נבוכדנצר וחלומותיו ועניני בלשאצר ודרישו והניסים שנעשו בבבל לו ולחבריו, ולכן היתה מדרגת הספר הזה מן הכתובים ולא מן ספר הנביאים שנכתבו ונעשו במאמר ה' ית' וכפי התודעות הנבואה וספר בו ג"כ דניאל הנבואות אשר ראה, ולכן היה הספר הזה מן הכתובים ודניאל היה מדבר ברוח הקדש בערך חבור הספר וכתובתו".

## חבל נחלתו

עמל ויושגו בלי טעות, ולא ישאר במ ספק, מה שאין כן בהשכלה שעל דרך האנושי. ואפשר ששיג גם כן ענינים מה שאין בגדר ההשכלה האנושית שתשכילם ומכללם הנסתר והעתידות".

"והנה רוח הקדש זה היה הוא נרגש למשיגיו, שהמקבלו יכיר בלי ספק שהוא שפע נשפע לו. אמנם עוד יקרה לפעמים שיושפע בלב אדם שפע שיעמידהו על תוכן ענין מהענינים אך לא ירגיש בו המושפע, אלא יגיע לו כמי שנופלת מחשבה בלבבו ונקרא על דרך ההרחבה ושלא בדקדוק רוח הקדש".

נראה להסיק מהרמב"ם, רבנו בחיי, הר"י אברבנאל והרמח"ל שהחלטה על ספרים שנכתבו האם ייכנסו לנביאים או לכתובים אינה החלטה של בית דין עפ"י תוכן הנמסר להם, אלא **מתבססת על אמינות המוסר**, לדוגמא: שמואל הנביא מסר שספרו וספר שופטים הם נבואה וספר רות הוא רוח"ק, אנשי כנסת הגדולה שיצרו את החלוקה בכתבי הקודש סדרו את שופטים ושמואל בנביאים ואת רות בכתובים.

ז. נאמר בסנהדרין (פט ע"ב): "תני תנא קמיה דרב חסדא: הכובש את נבואתו לוקה. אמר ליה: מאן דאכיל תמרי בארבלא לקי? מאן מתרי ביה? – אמר אביי: חברה נביאי. – מנא ידעי? – אמר אביי: דכתיב כי לא יעשה ה' [אלהים] דבר כי אם גלה סודו – ודילמא הדרי ביה. – אם איתא דהדרי ביה – אודועי הוּ מודעי לכלהו נביאי".

מדברי אביי משמע ששאר הנביאים היו יודעים שנביא מסויים קיבל נבואה,

ולכאורה ניתן היה לאחר דורות לברר אם נבואה לפנינו או סתם חלום. אולם נראה שלאותם נביאים שהיו מאנשי כנסת הגדולה לא היה כלים נבואיים לברר מהי נבואה ומהו רוח"ק ומה צריך להיכנס לכתבי הקודש. ועל כן אף הנביאים היו צריכים לסמוך על המסורת ממקבלי הנבואה כדי לקבוע מה להכניס לכתבי הקודש.

ח. בחידושי הגר"ז (מנחות ל ע"א) מביא: "והנה מרן הגר"ח אמר החילוק בין נביאים לכתובים דלכאורה קדושתן שוה דמניחין זה על זה וא"כ במאי חלוקין דמיקרי זה נביאים וזה כתובים, ואמר דנביאים היינו דנאמר לנביא הנבואה שיאמרה בעל פה ואח"כ היה הנביא כותב נבואתו שנאמרה לו בע"פ, וכתובים נאמר לנביא שיכתוב אותה ואח"כ יקרא מתוך הכתב נבואה זו, וזהו שמצינו דשני נבואות נאמרו לו לידמיהו ואמר אחת בע"פ ועל המגילה נאמרה לו הנבואה שיכתוב אותה על הספר בדיו ויקרא אותה מתוך הכתב, ומש"ה נקראו כתובים שכך דינן לאומרן מתוך הכתב".

לפי דברי הגר"ח המיון מה הם דברי נבואה ומה ברוה"ק היה פשוט, אולם לא מצאתי סימוכים לדבריו.

ט. כך נאמר במסכת אבות דרבי נתן (פרק א ד"ה הוּ מתונים): "שנאמר גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה (משלי כ"ה א) ולא שהעתיקו אלא שהמתינו אבא שאול אומר לא שהמתינו אלא שפירשו. בראשונה היו אומרים משלי ושיר השירים וקהלת גנוזים היו שהם היו אומרים משלות ואינן מן

## סימן כז – כ"ד כתבי הקודש

דסבירא ליה דשלמה מפי עצמו חברו ולא ברוח הקודש".

ורק בזמן רבן גמליאל דיבנה שהעבירוהו והעלו את ר' אלעזר בן עזריה לנשיא רק אז נחתמו כ"ד כתבי הקודש. כאמור בברכות (כח ע"א): "תנא: עדיות בו ביום נשנית, וכל היכא דאמרינן בו ביום – ההוא יומא הוה. ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוהו. ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת..."

י. כתב הראשון לציון הרה"ג בצמ"ח עוזיאל בספר מכמני עוזיאל (התורה והמסורה עמ' נא ואילך):

"עזרא הסופר וסיעתו הסופרים ואנשי כנה"ג אחרי השלימם עבודת הגהת ספר התורה, נגשו אל סדורם של כתבי הקודש הנביאים והכתובים ותהי ראשית פעולתם לעיין ולבקר כל ספר בפני עצמו כדי לזרות ולהוציא מתוך המסגרת של התורה והקבלה אותם הספרים שאינם נובעים מרוחה ונשמתה של היהדות ספרי אגדות וספורים שאין להם ערך לאומי, והספרים שנקראו בשם נביאים כדי להתלות באילן גדול וברור ברור אחר ברור וצרוף אחר צרוף את כל הספרים שנכנסו בתוך המסגרת של כתבי הקודש. בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת ומשלי ואחרי עיונם בהם החליטו שלא לגונזם (שבת ל'), במאמר זה לא פורש אמנם מי הם החכמים שבקשו לגנוז ספרים אלה, וקרוב לודאי לומר שחכמים אלה הם הסופרים הקדמונים שחתמו וסדרו כ"ד ספרי נביאים והם אנשי כנה"ג שכתבו יחזקאל ושנים עשר ספרים המצורפים לו (ב"ב ט"ו. באבות דר"נ פ"א מ"א). ראייה לדבר מאמרם ז"ל: ברם זכור אותו האיש לטוב

הכתובים ועמדו וגנוזו אותם עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם וכו'... הוי לא שהמתנינו אלא שפירשו".

אעפ"כ אנו שומעים שהכרעה סופית היתה הרבה יותר מאוחרת.

נאמר במסכת ידים (פ"ג מ"ה): "כל כתבי הקדש מטמאין את הידים שיר השירים וקהלת מטמאין את הידים ר' יהודה אומר שיר השירים מטמא את הידים וקהלת מחלוקת ר"א קהלת אינו מטמא את הידים ושיר השירים מחלוקת רש"א קהלת מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה אר"ש בן עזאי מקובל אני מפי ע"ב זקן ביום שהושיבו את ר"א ב"ע בישיבה ששיר השירים וקהלת מטמאים את הידים אמר ר"ע חס ושלום לא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים שאין כל העולם כלו כדאי כיום שניתן בו ש"ה לישראל שכל כתובים קדש ושיר השירים קודש קדשים ואם נחלקו לא נחלקו אלא על קהלת א"ר יוחנן בן יהושע בן חמיו של ר"ע כדברי ב"ע כך נחלקו וכן גמרו". מן המשנה אנו שומעים בתחילה שכל כתבי הקודש גזרו עליהם טומאת ידים. והנמנים על כתבי הקודש מסביר בעל תפארת ישראל: "היינו נביאים וכתובים כשכתובים בגופן ולשון שלנו".

ממשיך שם בתפא"י: "וקהלת. אף על גב דכבר נכלל בכתבי קודש דכבר תנא להו, הדר נקט הנך לאשמעינן פלוגתא דאית בהו".

"מחלוקת. דלא נאמר ברוח הקודש, רק חכמת שלמה המלך ע"ה היא".

וכן לגבי שיר השירים: "מחלוקת. גם הוא מודה שאינו ח"ו שירי עגבים רק משל על אהבת הקדוש ברוך הוא וישראל, רק

## חבל נחלתו

התקלה הגדולה שעתידה להיות על ידי צרוף עוד ספרים, משלי מוסר או אמונה מזויפת וספורי בדים אל כתבי הקודש ויעשו על ידי כך את העיקר טפל ואת הטפל לעיקר ולכן גזרו ואמרו כל המכניס לתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס בתוך ביתו, כגון ספר בן סירא וספר בן תגלא (קהלת רבה י"ב ג') וכל הקורא ספר חוץ מכ"ד ספרים, הרי הוא כקורא בספרים חצונים (פסיקתא ג) ויותר מזה אמרו: ואלו שאין להם חלק לעולם הבא רבי עקיבא אומר הקורא בספרים חצונים. ובירושלמי מפרש כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענא. אבל ספרי המירם וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהם כקורא באיגרת. מאי טעמא ויותר מהמה הזהר בני, להגיון נתנו ליגיעה לא נתנו".

"קדמונינו הסופרים לא רצו לאסור עלינו קריאתם של ספרי מדע ושירה ובקורת המקרא, ספרים אלה שגלויים מוכיח על זרותם, נתנו להגיון כקורא באגרת ולא ליגיעה עיונית. אבל ספרי בן סירא והדומה לו שאפשר לטעות בהם שהם מכלל כתבי הקודש ושצורפם יוכל להביא לידי הכנסת זמורת זר בספרותנו ולהכניס דעות והשקפות זרות באוצר הקודש של האומה עשו אותם כספרים חצונים ועל ידי כך צרפו ובררו את גנזי נשמת האומה בקדושתם ושלמותם שמהם חיי עד ונצח לכל בית ישראל לדורות עולם".

יא. נראה, שהמספר כ"ד כתבי הקודש הוא מספר שנוצר לאנשי כנסת הגדולה כתוצאה מהסידור, ולא כמספר שנאמר להם ברוה"ק. ולאחר שנאספו עשרים וארבעה ספרים התאימו את הדרשות של דוקא עשרים וארבעה.

חנניה בן חזקיה שמו שאלולי הוא נגזר ספר יחזקאל (שבת י"ג). מכלל זה אנו למדים שבקרת ספרי קהלת ומשלי נעשתה קודם לו בזמן הסופרים הקדמונים אלא שבימיו בקרו גם ספר יחזקאל להוציאו מכלל כ"ד ספרים והוא ישב בעליה ודרשו. אחרי זה סדרו ספרי הנביאים במספרם הסדורי כדי להדגיש שכולם יחד הם המשך לספר תורת משה וכל אחד מהם הוא המשך והשלמה להקודם לו והקדמה להבאים אחריו, וכולם יחד הם שניים בקדושתם לספר התורה ומעולים בקדושתם מספרי הכתובים וכן סדרו ספרי הכתובים בסדר הראוי להם (ב"ב יד) ואת כל אלה אספו לאסיפה אחת בשם כ"ד ספרי הקודש שהם חוט משולש אחד שלא יפרד ולא ינתק לעולם ועליהם דרשו ואמרו: הלא כתבתי לך שלשים במועצות ודעת להודיעך קושט אמרי אמת (משלי כ"ב כ"א כ"ב) שלישים ולא רבעים (מגילה ו) חוט משולש זה שהוא כולל תורה נביאים וכתובים הוא אוצר גנזי הקודש של היהדות שנתנו לכתובה ולקריאה וכל יתר הספרים והמסורות הפירושים והביאורים לא נתנו לכתובה ולקריאה אלא לשמיעה והגדה שבעל פה. וכן אמרו ז"ל: הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי וכו' הלא כתבתי לך שלשים. עד כאן היו דברי נביאים ברוה"ק מכאן ואילך הט אזנך ושמע דברי חכמים, שנאמר: כי נעים כי תשמרם בבטןך יכוננו יחדיו על שפתיך להיות בה' מבטחך, וכן הוא אומר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, יכול זקני השוק ת"ל ויאמרו לך הא למדת זקן זה שקנה חכמה (סדר עולם ל').

"בחתומת התנ"ך צפו אנשי כנה"ג אל

## כל הקורא לאברהם אברם

### שאלה<sup>1</sup>

האם מותר בדפי לימוד או בהרצאות לקרוא לאברהם אבינו 'אברם' או שצריכים לקרותו דוקא 'אברהם'?

### א. מקורות האיסור

נאמר בברכות (יג ע"א): "אברם הוא אברהם, בתחלה נעשה אב לארם (רש"י: בתחלה אב לארם – לאנשי מדינתו, שמארץ ארם היה, שנאמר בעבר הנהר ישבו אבותיכם [יהושע כ"ד], ואומר אל ארם נהרים אל עיר נחור [בראשית כ"ד]), ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו (רש"י: אב לכל העולם – אב המון גוים [בראשית י"ז]). שרי היא שרה, בתחלה נעשית שרי לאומתה (רש"י: שרי – לשון יחיד משמע, שרת), ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו. **תני בר קפרא: כל הקורא לאברהם אברם – עובר בעשה, שנאמר: והיה שמך אברהם. רבי אליעזר אומר: עובר בלאו, שנאמר: ולא יקרא עוד [את] שמך אברם.** אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי? – התם, קודשא בריך הוא אמר לאברהם: שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. – אלא מעתה, הקורא ליעקב יעקב הכי נמי? – שאני התם, דהדר אהדריה קרא, דכתיב ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב. מתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא: אתה הוא ה' האלהים אשר

בחרת באברם! – אמר ליה: התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא מאי דהוה מעיקרא" (רש"י: מסדר שבחיה – דמעיקרא אשר בחרת בו בהיות שמו אברם – ושמת שמו אברהם).

וא"כ לפי בר קפרא זהו איסור עשה ולפי ר' אליעזר<sup>2</sup> זהו לאו.

ובתלמוד ירושלמי (ברכות פ"א ה"ו): "בר קפרא אמר הקורא לאברהם אברם עובר בעשה. רבי לוי אמר בעשה ולא תעשה [בראשית יז ה] ולא יקרא עוד את שמך אברם הרי בלא תעשה והיה שמך אברהם הרי בעשה. התיבון הרי אנשי כנסת הגדולה קראו אותו אברם. [נחמיה ט ז] אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם. שנייא היא שעד שהוא אברם בחרת בו".

הירושלמי מביא בשם לוי שעובר בעשה ול"ת, ומשיב כדוגמת הבבלי שבעודו במדרגה הנמוכה שנקרא אברם כבר הקב"ה בחר בו.

וכן בבראשית רבה (פר' מו ס"ח): "ולא יקרא עוד שמך אברם והיה שמך אברהם. בר קפרא אמר כל מי שהוא קורא לאברהם אברם עובר בלא תעשה, ר' לוי אמר בעשה ולא תעשה, ולא יקרא עוד שמך אברם בל"ת, והיה שמך אברהם בעשה, והרי אנשי כנסת הגדולה קראו אותו אברם שנאמר (נחמיה ט) אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים

1. שאלת הרב זאב נוימן הי"ו.

2. נראה שצ"ל ר' אלעזר ועי' במקורות המקבילים שגורס לוי.

## חבל נחלתו

### ב. מדוע לא נמנו במניין המצוות

בספר כפתור ופרח (פרק מב) כתב: "מסכת ברכות סוף פ"ק (י"ג, א), תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר (בראשית יז, ה) והיה שמך אברהם, רבי אלעזר אומר עובר בלאו לא יקרא עוד שמך אברם (שם). ובבראשית רבה פרשת ע"ה, רבי לוי אומר בעשה ולא תעשה, לא יקרא עוד שמך אברם בלא תעשה, והיה שמך אברהם בעשה. ומיהו הר"ם לא מנאם בספר המצוות שלו ולא רבי שלמה (=אבן גבירול) בחרוזותיו"<sup>4</sup>.

עולה לפי הכפ"פ שמחשיבן כמצוות מן התורה ועל כן מתקשה מדוע מוני המצוות, הרמב"ם ור"ש אבן גבירול לא מנאון.

אף המהרש"א בח"א בברכות בסופן ציין: "ודע כי הקורא לאברהם אברם לא

ושמת שמו אברהם, דלמא שנייה היא שעד שהוא אברם בחרת בו<sup>3</sup>, דכוותה הקורא לשרה שרי עובר בעשה אלא שנצטוו עליה, דכוותה הקורא לישראל יעקב עובר בעשה, תני לא שיעקר שם יעקב ממקומו אלא כי אם ישראל יהיה שמך ישראל עיקר ויעקב טפילה, ר' זבדא בשם ר' אחא מכל מקום שמך יעקב כי אם ישראל, יעקב עיקר וישראל מוסיף עליו".

וכן פסיקתא זוטרתא (לקח טוב, בראשית פרק יז סימן ה): "ולא יקרא עוד שמך אברם. מיכן אמרו כל הקורא לאברהם אברם עובר בלא תעשה: והיה שמך אברהם. בעשה. ומה שאמרו אנשי כנסת הגדולה אתה הוא ה' אלהים אשר בחרת באברם (נחמיה ט ז), סיפור הוא, כלומר היה אברם שמו וקראת שמו אברהם".

3. בתוספתא (ברכות פ"א הל' יב-יד) דרשות דומות: "כיוצא בהן לא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם, כתחלה הרי את אב לארם עכשיו הרי את אב לכל העולם כולו, שנ' כי אב המון גוים נתתיך. כיוצא בו שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה, בתחלה הרי היא שרי על עמה עכשיו הרי היא שרה על כל באי עולם, שנ' כי שרה שמה. אף על פי שחזר וקרא את אברהם אברם אינו לגנאי אלא לשבח, ליהושע הושע אינו לגנאי אלא לשבח. הוא אברם עד שלא נדבר עמו והוא אברהם משנדבר עמו. הוא הושע עד שלא נכנס לגדולה והוא יהושע משנכנס לגדולה. משה משה, אברהם אברהם, יעקב יעקב, שמואל שמואל, כולן לשון חיבה לשון זירוז, הן הן עד שלא נדבר עמהן והן הן משנדבר עמהן, הן הן עד שלא נכנסו לגדולה והן הן משנכנסו לגדולה". לפי התוספתא תירוץ אחר לכאורה למה נקרא שוב אברם. אמנם ניתן לחלק: בנחמיה (ט, ז): "אשר בחרת באברם". ולפסוק זה מתייחסים התלמודים ומדרש רבה. אבל בתוספתא ההתייחסות לפסוק מדה"י (א' א כז) "אברם הוא אברהם".

4. בכפ"פ סיים: "וכבר אמרו ז"ל ראוייה היתה התורה להתחיל מהחדש הזה. ואם היה כן היה ראוי למנות ישיבה בארץ ישראל מצות עשה משום שנאמר (בראשית כו, ב) שכן בארץ אשר אומר אליך, קראי דבר קפרא ורבי אלעזר ורבי לוי לא אלימי במילתייהו משכן בארץ במילתיה, אלא אם כן שתבא מכח קבלה". לענ"ד הוא נותן תשובה נוספת לשאלה מדוע לא נמנו העשה והל"ת במניין המצוות. ותשובתו: משום שנאמרו קודם הדיבור במשה רבינו וא"כ ה"ה גם לגבי מצות ישוב א"י ("שכון בארץ"). אמנם הוא מסביר שאולי מדברי קבלה-מסורת הן נמנות כמצוות.



## סימן כח — כל הקורא לאברהם אברם

הגדול, והמהרש"א בח' אגדות נשאר בצ"ע בזה".

### ג. חומרת ההלכה ומדוע לא נמנית במנין המצוות

הצל"ח בפלפולו הראה שהרי"ף והרמב"ם סברו שדברי בר קפרא ור' אליעזר אינם להלכה ולכן אף לא החשיבו זאת כאיסור מדרבנן.

בס' פרחי כהונה (ברכות יג ע"א לרב רחמים חי חויתה הכהן) באר כנו"ב בצל"ח: "הקשה מהרש"א בח"א על הפוסקים שהשמיטו האי מימרא דב"ק ודר"א דכל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ע"ש ונ"ל דס"ל דהאי מימרא חולקת על דברי רבנן דלעיל דקאמרי לא שיעקר יעקב וכו' וא"כ ה"נ באברהם והגם דרש"י כתב שם דהיינו טעמא משום דהדר אהדריה קרא מ"מ ילפינן משם דלשון לא יקרא אינו עקירה וראיה מדילפינן גבי יציאת מצרים לימות המשיח דקאמר קרא ולא יאמר עוד וכו' והגם דהפוסקים פסקו כבן זומא דאית ליה דאין מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח מ"מ מדמצינו בברייתא ששתק ולא השיב על דבריהם משמע דלא פליג עליהו אלא דלא משמע ליה לרבות ימות המשיח כיון דאיכא לאוקמי קרא דכל לרבווי לילות ודו"ק".

וא"כ לפי הסבריהם אין הלכה כאותה מימרא בש"ס ובמדרשים.

זכרוהו הפוסקים דאית ביה לאו ועשה ואפי' לא היה רק אסמכתא בעלמא הוה להו להזכיר דאית ביה מיהא איסורא וצ"ע". וכן הדגול מרבבה (או"ח סי' קנו ס"א) העיר על המג"א: "מג"א ס"ק ב) הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ולא. לא מצאתי זה במנין המצוות, ועיין בשו"ת כנסת הגדולה [או"ח] בסוף הספר בכללים נפרדים אות כ"ה".

ועוד הקשה בצל"ח (ברכות יג ע"א): "שם תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם וכו'. הרי"ף והרא"ש השמיטו כל זה ולא הביאו כלל, והדבר תמוה למה לא הביאו והלא הוא דבר הנוהג לידע לזהר שלא לקרוא לאברהם אברם, וגם הרמב"ם לא הזכיר דבר זה בחיבורו הגדול. וגם תימה על רבינו הגדול שלא הזכיר דין זה בסמ"ק שלו במנין המצוות, וכן כל מוני המצוות לא הזכירו מצוה זו כלל, ולפי מספרם שושלם להם מנין תרי"ג בלי מצוה זו, א"כ ניתוספו שתי מצוות אחת עשה ואחת לא תעשה, ושום פוסק לא הזכיר איסור זה רק המג"א בסימן קנ"ו [ס"ק ב']. וע"ש בהגהות דגול מרבבה]. והבאר שבע בדף ל' ע"ד כתב שמדלא מנאום מוני המצוות מכלל שהוא רק אסמכתא בעלמא, ודבריו דחוקים, ועוד אכתי מה יענה למה השמיטו הרי"ף והרא"ש איסור זה, ואטו איסור דרבנן אינם מעלין בחיבורם, ופשיטא שקשה על הרמב"ם שלא הזכירו בחיבורו

## חבל נחלתו

וכן כתב בעיון יעקב (לבעל שו"ת שבות יעקב) את דברי המהרש"א שאפילו הוא רק איסור מדרבנן היה על הפוסקים להביאו. ומוסיף: "ולכא למימר דליכא איסורא אלא בעודו אברהם בחיים חיותו ולא לאחר מיתתו דא"כ מאי מוטיב ר' יוסי מפסוק דנחמיה שאמר אשר בחרת באברם כיון דהיה אחר מיתתו ולפי מה שכתבו תוס' במועד קטן דף כ דאין למדין מפסוק שקודם מתן תורה יש לומר שזה ג"כ דעת הפוסקים עיין בתשובתי שבות יעקב חלק א סימן כ"ו".

**וכן כתב בבן יהוידע:** "נ"ל דאין זה נוהג אלא בזמן שאברהם אבינו ע"ה עודנו חי בעוה"ז קודם שנפטר, וכן נמי נוהג לאחר תחיית המתים. ואע"ג דהרמב"ם כתב הלכתא למשיחא מ"מ דין זה שישנו בתחיית המתים שהוא אחר ביאת המשיח לא כתבו. ולפ"ז שפיר פריך מן פסוק דנחמיה כי נחמיה הוא ספר אחד מן הכ"ד ואין בטל לעתיד לבא וגם אחר התחיה יהיו לומדים בו כשאר הנ"ך דאין בטל לימודם לעתיד לבא. ואותו זמן אברהם אבינו עליו השלום חי ואיך קורין אברם ומשני דבר זה לא אכפת.

**וז"ל הרב פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג** (עשין עשה לא לב ד"ה וע"פ מה): "וע"פ מה שביארנו נראה ג"כ במש"כ הרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (עשין סי' פ"ה) וז"ל: וכמו שלא מנינו במנין המצוות מצוות שהם מדברי קבלה לפי שלא נאמרו למשה מסיני בפירוש. **כן אין ראוי למנות מה שנאמר קודם נתינת התורה. כיון שלא נאמר בסיני.** ע"כ לא נכניס במנין המצוות מה שאמרו בראשון מברכות כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר והי'

הפמ"ג בביאורו על הש"ס ראש יוסף (ברכות יג ע"א) דן: "כל הקורא לאברהם אברם וכו' י"ל אם הוא לאו גמור או אסמכתא".

**הביא בשיירי כנה"ג** (סוף או"ח בכללים נפרדים סימן כה): "כתב הרא"ם בפירוש התורה בפסוק לא תטע לך אשרה כל עין, דהיכא דאמרינן עובר בלא תעשה היינו מדאורייתא. אבל באר שבע דף לד ע"ב כתב דפרק אין עומדין אמרו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תעשה, ובספ"ק דברכות אמרינן כל הקורא אברהם אברם עובר בלאו, וכן בפרק חלק, המחזיק במחלוקת עובר בלאו, ואינו אלא מדרבנן הואיל ולא מנאום מוני המצוות".

**וכן הפרי חדש** (או"ח סוס"י סז) כתב: "כדאמרינן בסוף פרק קמא דברכות [יג, א] הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ובלאו, וכן בפרק קמא דיומא [יט, ב] השח שיחת חולין עובר בעשה, וכיוצא טובא, דאם איתא דהוי מדאורייתא אם כן טפי רבותא הוה ליה לאשמוענן התנא כחא דר' יהודה, **אלא ודאי אסמכתא בעלמא היא**".

וכן בשו"ת פנים מאירות (ח"א סימן כו ד"ה ובס"מג ראייתו): "וקשה דהא אר"א כל הקורא לאברהם אברם עובר בלאו שנאמר ולא יקרא עוד שמך אברם לימני נמי בשס"ה לאוין אלא ע"כ דהני קראי אסמכתא בעלמא נינהו ולא מלקינן עליהו". ובשד"ח (מערכת הל"ד כלל קלז) הביא שהמהרש"א וכן הצ"ח תמהו מדוע לא הביאו את הכלל של כל הקורא והביא מהפ"ח שהוא אסמכתא בעלמא והביא מרב אחד שהוכיח שהוא מן התורה שאל"כ לא קשה בגמרא הקושיא מנחמיה שקרא אברם.

מדרבנן (באר שבע, ראש יוסף, כנה"ג, פר"ח) ודעה שלישית שזה חיוב מן התורה רק לא נמנה במניין המצוות. דעה נוספת מעט משונה היא הדעה שהאיסור נהג רק בחיי אברהם אבינו, או בחייו ולאחר תחית המתים.

ועי' ס' דף על הדף (ברכות יג ע"א).

#### ד. פסיקת האיסור להלכה

המגן אברהם (סי' קנו ס"ק ב) פסק: "הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ולא (ספ"ק דברכות)".

וכן הפרי חדש (או"ח סי' סז) פסק: "הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ובלאו".

ובשו"ת יביע אומר (ה"ב, יר"ד סי' טז, ח) כתב: "ומ"ש עוד בשו"ת פני מבין, דהיא דהקורא לאברהם אברם עובר בעשה, אינו אסור ממש וכו'. לכאורה קשה דהא עובר בעשה קאמר. וצ"ל דס"ל כמ"ש הגאון באר שבע (ספ"ק דתמיד) דלאו עשה ממש קאמר. ע"ש. וע"ע בשו"ת ברכה א"ח (סי' קנו). ובס' טוב עין (סי' יח אות ט). ע"ש. אלא דמ"מ הרי לא גרע מאסמכתא בעלמא, ואיסור דרבנן מהיא איכא. וא"כ מה טעם השמיטוהו הפוס'. והנה כבר עמדו בזה הכפתור ופרח (פרק מב). והמהרש"א בח"א (ברכות יג). וה' באר שבע שם. וע' להרשב"ן בס' זוהר הרקיע (סוף מצות עשה, אות פה) שכ', שאין ראוי למנות מה שנאמר קודם נתינת התורה, כיון שלא נאמר בסיני. ולכן לא נכניס במנין המצוות, מ"ש בברכות (יג) כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה וכו'. שהרי עם אברהם היה מדבר. ע"ש. וע' בשו"ת מהרי"ל דסקין בקונט' אחרון (סי' יט) בהערה שם, שת' קו' המהרש"א הנ"ל, כי לא נאסר אלא בפניו של אברהם אבינו ולא

שמך אברהם. שהרי עם אברהם היה מדבר. ואין ספק שלא נאמר בסיני ואינו דומה למצוות פרו ורבו. ואף על פי שנאמר לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמר ולא לב"נ. לפי שזה הלשון מוכיח שעם אברהם היה מדבר עכ"ל עיין שם. מבואר מדבריו דס"ל דקרא דוהי' שמך אברהם עשה גמורה היא. והי' ראוי למנותה במנין העשין. אם לא משום שלא נאמרה אלא קודם נתינת התורה... ולאחר שנו"נ דברים מסיק:

"ומעתה א"כ זהו ביאור דברי הרשב"ן ז"ל. שכתב דאין ראוי למנות מה שנאמר קודם מתן תורה. אף על גב דיש לנו הוכחה דמסיני ואילך ניטלה מבני נח ונאמרה לישראל. אי משום דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. או מהוכחה אחרת. מכל מקום כיון דאין מצוה זו מפורשת בתורה שנאמרה לישראל בסיני. אינה נמנית במנין תרי"ג מצות. ע"כ לא נכניס במנין המצוות מה שאמרו הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר והי' שמך אברהם. שהרי עם אברהם היה מדבר. דבהד"ל כתיב בההוא קרא והי' שמך אברהם. הרי דלאברהם עצמו הוא דקאמר הכי. ואם כן ע"כ לא שייך לומר דמעיקרא כשנאמרה העשה לא נאמרה אלא בסיני לישראל. ולא יתכן אלא לומר דאע"פ דמעיקרא לב"נ נאמרה. מכל מקום אח"כ נאמרה בסיני בע"פ למשה. וניטלה מב"נ. וכיון דמעתה אין עשה זו מפורשת בתורה אינה נמנית במנין תרי"ג..."

עולות לפנינו שלש דעות עקרוניות: האחת שאין הלכה כמימרות אלה כלל ולכן אין שום חיוב (צל"ח ופרחי כהונה), השניה שזו אסמכתא ולא דין תורה וחיובו

## חבל נחלתו

הוזכר במנין המצות, – אבל דבריו מבוארים ביתר שאת בצל"ח (ברכות שם), דחולק על עיקר ההלכה כדלהלן".

"(ה) דהנה הצל"ח שם האריך להוסיף להפליא בזה, על הרי"ף והרא"ש דהשמיטו כ"ז, ולא הביאו כלל, והדבר תמוה, הלא הוא הדבר הנוהג, לידע ליזהר שלא לקרוא לאברהם אברם, וגם הרמב"ם לא הזכיר דבר זה, בחבורו הגדול, וגם תימא על רבינו הגדול שלא הזכיר דין זה בסמ"ק שלו בענין המצות, וכן כל מוני המצות לא הזכירו מצוה זו כלל, ולפי מספרם שנשלם להם מנין תרי"ג בלא מצוה זו, א"כ נתוספו שני מצות, אחת עשה ואחת ל"ת, ושום פוסק לא הזכיר איסור זה, רק המג"א (בסי' קנ"ו), והבאר שבע (בדף למ"ד ע"ד), כתב, שמדלא מנאום מוני המצות, מכלל שהוא רק אסמכתא בעלמא, ודבריו דחוקים, ועוד אכתי מה יענה למה השמיטו הרי"ף והרא"ש איסור זה, ואטו איסור דרבנן אינם מעלים בחיבורם, ופשיטא שקשה על הרמב"ם שלא הזכירו בחיבורו הגדול, והמהרש"א בח"א נשאר בצ"ע בזה, – וכן קשה לו הרבה, על דברת הש"ס שם, אברם הוא אברהם (ד"ה א' א'), בתחילה וכו', דמה ענינו להך דלעיל, – וחידיש לומר שזה סיפ' דברייתא דלעיל, והמה דברי חכמים שהשיבו לבן זומא, שאברם הוא אברהם, שאפילו אחר שקראו הקדוש ברוך הוא אברהם, עדיין אברם הוא אברהם, שלא נעקר שם אברם ממנו, וכן קפרא ור"א ס"ל כבן זומא דנעקר יציאת מצרים לגמרי, כי לא ילפינן מיעקב, דשאני יעקב דאהדרי' קרא, אבל אברם דלא אהדרי' קרא, אברם איננו אברהם, ועובר בעשה או ל"ת, – והחזיק דבריו עפי"ד התוספתא שם (פ"א),

לאחר מיתה. ע"ש. ולכאורה תמוה מקושית הגמרא שם מדכתיב אשר בחרת באברם. וע' תולדות זאב וכן יהודיע שם... והנה מהרצ"ח שם כ' לתרין שאין למדין מקודם מתן תורה. וכמ"ש ג"כ הרמב"ם פ' גיד הנשה, שאין עלינו חוב אלא מה שאסרה תורה עלינו בסיני וכו'. ע"ש. ומשמע דר"ל דהאי מ"ד ס"ל דלמדין מקודם מ"ת. ומש"ה פריך ליה נמי מנחמיה. וכ"כ ה' עיון יעקב. (ושם כ' לדחות שאין לומר כתי' מהר"ל דיסקין, מטעם שכתבנו. ע"ש.) ועמ"ש מהר"ח פלאג' בשו"ת לב חיים ח"ג (סי' כח דמ"ט ע"א). ע"ש. ועכ"פ לכ"ע הוא איסור גמור. ושלא כדברי ה' פני מבין הנ"ל".

עולה שלמעשה נקטינן שהוא איסור גמור לפחות מדרבנן.

וכך סיכם את ההלכה בשו"ת מנחת יצחק (חד סי' ל):

"(ד) אמנם לעיקר האיסור של הקורא לאברהם אברם וכו', מבואר מדברי הפוסקים הנ"ל, דנקטו כן להלכה למעשה, – אבל ראיתי במהרש"א בחידושי אגדות (ברכות י"ג ע"א ד"ה עובר), שתמה על מה שלא זכרוהו הפוסקים, לאיסור דהקורא לאברהם אברם, ואפילו לא ה' רק אסמכתא בעלמא, הוה להו להזכיר, דאית בי' מיהא איסורא וצ"ע ודו"ק עכ"ד, – והנה מה שכתב דהוי רק אסמכתא בעלמא, כן פשיטא לי' להפר"ח (סוסי" ס"ז), אבל גם איסורא ה' להו להזכיר, – וראיתי בדגול מרבבה על המג"א שם, שהעיר על מה שהעתיק איסור הנ"ל, בזה"ל, לא מצאתי זה במנין המצות, ועי' בשו"ת כנה"ג (בסוף הספר בכללים נפרדים אות כ"ה) עכ"ד, ולא נודע אם כוונתו להשיג על ההלכה למעשה בזה, או רק להערה בעלמא, במה דלא

"ושוב התבוננתי באל' רבה ובמשנה ברורה (סי' קמ"ו), שהעתיקו הרבה דינים המבוארים במגן אברהם שם, ואת הדין של הקורא לאברהם אברם וכו', לא העתיקו, כנראה שגם להם לא פשיטא להו, את חומר האיסור להלכה, אבל י"ל דאין ראי' מהשטה וצ"ע".

**ה. מה ההבדל בין אברהם לשרה ויעקב שבהם אין איסור בשמם הקודם**

הפמ"ג בביאורו ראש יוסף העיר: "ועיין בעין יעקב במהרש"א ורי"ף בזה למה כן באברהם דווקא ולא בשרה ויעקב יע"ש".  
 המהרש"א בחידושי אגדות (ברכות יג ע"א) באר: "עובר בעשה כו' עובר בלאו כו'. מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי כדמוכח בירושלמי ובב"ר ויש לדקדק באלו שינוי השמות דמ"ש באברהם שנעקר הראשון לגמרי ועובר בלאו ע"ש אברם ומ"ש ביעקב דהראשון טפל והב' עיקר כדאמרינן לעיל ומ"ש בשרה דלא נעקר שם הראשון רק לגבי אברהם כדאמרינן הקדוש ברוך הוא אמר לאברהם כו' והנראה ע"פ מה שבארנו ששינוי השם באברהם הוראה להיות לגוי גדול אב המון גוים כמ"ש בתחלה נקרא אברם אב לארם אינו מוליד בן ליורשו ולזה נעקר זה השם לגמרי שלא למעט שפע כח אלהי שניתן לאברהם להיות אב להמון גוים אבל שינוי שם של יעקב אינו רק על שם השררה והחשיבות כמ"ש כי אם ישראל יהיה וגו' כי שרית וגו' וע"כ אין לחוש לקרותו בשם הראשון אלא שיהיה שם השררה עיקר ושם השפלות מלשון עקב יהיה טפל לו ושינוי שם דשרה נמי אינו אלא ע"ש השררה כמ"ש"ל ואין לחוש לקרותה בשם

דמפורש כדבריו, דבתר דקאמרי, לא שתעקר יצי"מ וכו', איתא, כיוצא בו ולא יקרא עוד שמך יעקב וגו', כיוצא בו א"ת ראשונות וגו', כיוצא בו שרי אשתך וגו', כיוצא בו לא יקרא עוד שמך אברם וגו', בתחילה אב לארם וכו', ואעפ"י שחזר וקראו אברהם, אברם אינו לגנאי וכו' עיין שם, - ובזה האריך להוכיח דהלכה כחכמים, דדרשו כל ימי חיך היינו לימות המשיח, - לא מיבעי' להרי"ף והרא"ש, דביאר דעתם, דס"ל דאין יציאת מצרים נהוג בלילות, אלא אף להרמב"ם דס"ל (בפ"א מק"ש), שמזכירים יצי"מ בלילות, מ"מ בהך דרשה דכל ימי חיך, ס"ל כחכמים דלהביא ימות המשיח, - וממילא ליתא לדבן קפרא ור"א, ומותר לקרות לאברהם אברם עיי"ש, וכן כתב התורה תמימה (לך י"ז ה'), בלשון, ולי נראה פשוט, דכפי המתבאר מתוספתא (ברכות פ"א), לא קיי"ל כל דין זה עיין שם, וחידוש שלא ראה שכבר קדמו הצ"ח כן".

"(ו) אמנם חוץ מגדולי האחרונים הנ"ל, לא ראיתי עוד שיסברו כן, - ועי' בתשו' שבות יעקב (ח"ב סי' מ"ט), באמצע התשובה דמוכח דלא ס"ל כן עיין שם, - וגם בנוגע לדברי התוספתא, ראיתי בחי' והגהות מבעל מלא הרועים (ברכות) שם, דמפרש על מה דאיתא בתוספתא שם, ואף על פי שחוזר וקורא לאברהם אברם, אינו לגנאי אלא לשבח, נ"ל, דהאיסור להקורא אברהם אברם, שמזלזל בו, שנקרא אברהם לחשיבות, שנעשה אב המון גוים, וגם שניתנו לו ה' אברים, שאינן בידו של כל אדם, וכמ"ש רז"ל, אבל כאן קורהו לשבח אברם וכו', ובכה"ג אינו עובר, דעיקר האיסור הוא הזלזול וכו' עיין שם...".

## חבל נחלתו

ברכות (יג). וביפה ללב ח"ד (סי' קכט ס"ק טז). ע"ש.

וכך כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' קנו ס"ק כה): "עוד כתב במג"א (שם) "הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ולא (סוף פ"ק דברכות). ואין האיסור אמור אלא כשכוונתו על אברהם אבינו (כה"ח סק"ד בשם דברי מנחם), ואומר כן דרך זלזול ח"ו (ש"ת מנח"י ח"ד סי' ל', וכגון שכותב אברהם אבינו בשפות העמים שעפ"י כתיבתם אין מתבטאת האות ה' בכתיבה, שאין בזה איסור כיון שאין כוונתו לשם זלזול), ולכן אין איסור כלל לקרוא לאדם ששמו אברהם בקצרה 'אברם' או בשאר כינויי חיבה שנשמט אות ה' מהביטוי (שם), ושכ"ה בשד"ח מע' כ' כלל פ"ג), וכן ליכא איסור לתת שם 'אברם' אם אין כוונתו ע"ש אברהם אבינו או אין כוונתו לשם גנאי וזלזול (ש"ת מנח"י שם, ועיי"ש דכגון שרוצה לקרוא לבנו ע"ש אחד ששמו אברהם אך יש סב שקים ששמו אברהם, ליכא איסור שיקרא לו 'אברם'), וחזינן בגיטין (נ א) אמורא בשם 'אברם חוזאה'."

בש"ת מנחת יצחק (חד סי' ל) נשאל כך: "וע"ד שכתב כהד"ג שליט"א בזה"ל, אבקשו שיאבה בטובו להשיב לי בהזדמנות הראשונה, אודות ספרי לימוד באנגלית, שלומדים היסטוריה בישיבות קטנות בפה, וכותבים, על אאע"ה ABRAM בלא H, אם אין זה נכנס בגדר איסור, מה שאמרז"ל, כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה, – ואולי ההקפדה דוקא בלה"ק, שיש משמעות לאות ה' כדרשת חז"ל אב המון גוים, משא"כ להבדיל אותיותיהם אין להם שורש וענף, ומה יעשו בלשונות האומות שאין להם מבטא H בכלל, רק

שרי אלא אברהם שחשב כי הבטחה שנאמרה לו מפי הקדוש ברוך הוא יתקיים בבנו ישמעאל כמה שכתוב לו ישמעאל יחיה לפניך ע"כ בא לו לבד הצווי שיעקר דבר זה מפיו ושלא יקרא הוא אותה שרי אלא שרה כי ממנה יבא לך השררה והחשיבות לכל העולם כשתלד לך את יצחק וע' בע"י וביפה מראה בזה ואין להאריך".

וכך כתב בענף יוסף (על עין יעקב): "הקשו כל המפרשים למה הקפיד הקב"ה גבי אברהם שלא לקרותו אברם וגבי יעקב לא הקפיד ונשאר לו גם שם יעקב. ונראה לתרץ ע"פ מה דאיתא דאות ה' נטל הקב"ה משמו הגדול ונתנו לאברהם. ולכן הקפיד הקב"ה שלא לגרוע אותו האות שהוא משמו הגדול. משא"כ שם ישראל אין בתוכו שום אות משמו הגדול רק היו"ד. והיו"ד היא ג"כ בשם יעקב, ולכן לא הקפיד הקב"ה (סמיכות חכמים)".

### ו. קריאת שם אברהם ולא אברם כציווי לדורות

נשאלת השאלה האם מותר לקרוא בימינו לבן בשם אברם ולא בשם אברהם הן לכתחילה, והן אם שמו אברהם לקרותו אברם או אברמל.

הביא בש"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד סי' טז, ח): "וכל קבל דנא ראיתי בחי' מהר"ץ חיות (גטין ג) במ"ש שם, והתני אברם חוזאה, והגיה בסדר הדורות דצ"ל אבימי. וכ' שטעמו משום שכל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה. ע"ש. ומשמע שאף לאחרים ששם אברהם ישנם בכלל זה. [וי"ל]. וכ"כ בשד"ח (מע' כ כלל פג). ע"ש. וביפה תלמוד

## סימן כח – כל הקורא לאברהם אברם

וכו', והרב דברי מנחם (בד' פ"א או ט"ו) כתב בשם הרב אורות אלים, דרבים אין נזהרים בזה וכו' ולמיחש בעי וכו', וכתב על דבריו, ואתמהה דפשוט מה שאמרו כל הקורא, אינו לאינש דעלמא דנקרא בשם אברהם וכו' עיין שם, ולפי הנד"ל, נראה דצדקו דברי הרב אורות אלים וק"ל עכ"ל, – אמנם כנודע, גם אצל מדקדקים, אנו רואים שקורים לכינוי את בניהם, בשם אברם לקיצור השם מאברהם, או אברמיל, לשם געגועים (=שם חיבה, עי' שבת סו ע"ב) וכיב"ד.

"והנראה לענ"ד בזה, דבודאי אין איסור לקרוא את בנו בשם עריסה, אברם, כמ"ש הפוסקים הנ"ל, באם יש איזה סיבה לזה כנ"ל, וגם מצינו (בגיטין נ' ע"א), והתני אברם חוזאה עיין שם, כמו שציין לזה בתשו' מהר"י ברונא שהביא בס"ש, והובא ג"כ בט"ג שם (אות ד), וע"כ הטעם, דרק אם קורא בנו אברהם, על שם אברהם אבינו, אז יש איסור לקרוא בשם אברם, ולא אם נקרא בכוונה לא על שם אברהם אבינו, וכ"כ בחדושי מהר"צ חיות (לגיטין) שם, וחידוש שלא הביא מתשו' מהר"י ברונא לראי' לדבריו, דהגרסא, אברם חוזאה, ולא אבימי חוזאה, כמו שרצה להגיה בסדר הדורות עיין שם, – ובזה נראה דאף דבנוגע לעיקר השם, כתבו הפוסקים הנ"ל, שכולם נקראו על אברהם אבינו כנ"ל, אבל בודאי מה שמקצרין השם, או קורין לגעגועים, בזה מכוונים רק לבניהם בעצמם, ולא לכוונה על אברהם אבינו ואין איסור בדבר כנלענ"ד".

ועולה מדבריו שדוקא אם רוצה לקרוא על שם אברהם אבינו וקורא אברם עובר באיסור.

קורין ל – H, גע (=רוסיה), ונשמע ABRAGAM אבקשו שיאבה ברוב צדקתו לברר הדבר במוקדם מפני שנוגע למעשה עכלה"ט".

"(א) הנה אף דבודאי לכתחילה אין נכון כן, וגם כפי מה שאמרו בקיאים בתרגום האנגלית, מתרגמים בכל פעם על אברהם ABRAHAM, ובודאי טעות נזדקרה בתרגום האנגלית דשם, – אבל אין להרעיש על זה, – דהנה אף דהעתיק המג"א (סי' קנ"ו) להלכה, מה דאיתא (ספ"ק דברכות), הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ול"ת עיין שם, – וכן ראיתי בס' בית שמואל (א"ע שמות אנשים אות א'), שכתב, אברהם, כן יש לכתוב מן הסתם, שכולם נקראו על שם אברהם אבינו, שאמר הקדוש ברוך הוא, ולא יקרא עוד את שמך אברם, והי' שמך אברהם, וכתב מהרש"ל אם לא שיש בקבלה שאותה המשפחה נקראו בשם אברם על איזה סיבה, כי לפעמים אביו חי ונקרא אברהם, ושם אבי אשתו ג"כ אברהם ומת, ורוצה לקרות בנו אחריו, לכן נקרא שמו אברם עכ"ל, – ובטיב גיטין שם, כתב דכ"כ בס"ט בשם רש"ל ודמש"א עיין שם, – וע"ע בטיב גיטין (באמצע אות ל'), שכתב בזה"ל, ואפשר לומר דוקא התם, דעיקר תולדות שם זה, הוא אברהם, והקורא לאברהם אברם עובר בעשה, ואין מקום לשם אברם כלל, רק שנאמר שבא ע"י איזה סיבה וכו' עיין שם.

"(ב) וראיתי בשדה חמד (מע' כ"ף כללים כלל פ"ג), דהוכיח מדברי הפוסקים הנ"ל, דמה שאמרו כל הקורא, אינו לאינש דעלמא דנקרא בשם אברהם וכו' עצמו, אלא כל הנקרא בשמו, הרי הוא בכלל כל הקורא

## חבל נחלתו

### מסקנות

לקרותו אברם או אברמל וכד' אם נקרא על שם אברהם אבינו. אולם אם נקרא על שם אדם אחר ששמו היה אברהם, או סתם ככינוי חיבה – אין צריכים להחמיר. ג. מותר לקרוא אברם לילד בברית המילה אם אינו קרוי על שם אברהם אבינו, וכמובן להמשיך ולקרוא לו כך.

א. בדפי לימוד או בהרצאות או סתם בשיעורים כאשר מדברים על אברהם אבינו אסור לקרותו אברם, אף שעוסקים בעת שנקרא כך, אלא יש לקרותו אברהם. ב. לגבי קריאת שם יש מחמירים שאף לבן שנולד או לאדם ששמו אברהם לא

### סימן כט

## החזרת עזרא ונחמיה לשני ספרים

מפרש רש"י (סנהדרין צג ע"ב): "מכדי וכו' – רוב דברים שבספר עזרא, ונחמיה אמרם".  
"רב יוסף אמר – לאו אהכי איענש, דהא דוד נמי אמר כי האי גוונא, אלא לכך נענש – שספר בגנותן של ראשונים".  
וכן ביד רמ"ה (סנהדרין צג ע"ב): "ודייקין מכדי כל מילי דעזרא כו' כלומר מפני מה לא נקרא ספרו של נחמיה על שמו שהרי הוא היה אחרון וכל מילי דעזרא איהו כתביניהו אמר רב יוסף מפני שסיפר בגנותן של ראשונים שנאמר והפחות הראשונים כו' רבא אמר אף על דניאל דגדול ממנו סיפר מדקאמר הפחות הראשונים כולם בכלל... ומנא לן דגדול ממנו דכתיב והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה מאן נינהו אנשים זה חגי זכריה ומלאכי ומאחר (=שדניאל) דהוה עדיף מחגי זכריה ומלאכי דהוה נביאי כל שכן דהוה עדיף מנחמיה בן חכליה דלא הוה נביא".  
[יש להעיר שהבקשה של נחמיה שהקב"ה יזכור לו את מעשיו מופיעה בנחמיה פרק יג ארבע פעמים].

### א. ספר נחמיה קרוי על שם עזרא

בבבא בתרא (טו ע"א) נאמר: "עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו. מסייעא ליה לרב, דאמר רב יהודה אמר רב: לא עלה עזרא מבבל עד שיחס עצמו ועלה. ומאן אסקיה? נחמיה בן חכליה".  
וא"כ לפי חכמים ספר עזרא כולל גם את ספר נחמיה, ובימינו הם נחלקים לשני ספרים.

רש"י (נחמיה א, א) מפרש: "דברי נחמיה וגו' – מכאן ואילך כתב נחמיה ספר זה".  
כך מבוארת בסוגיא בסנהדרין (צג ע"ב) הסיבה לאיחוד הספרים על שם עזרא: "מכדי, כל מילי דעזרא נחמיה בן חכליה אמריניהו, ונחמיה בן חכליה מאי טעמא לא איקרי סיפרא על שמיה? אמר רבי ירמיה בר אבא: מפני שהחזיק טובה לעצמו, שנאמר זכרה – לי אלהי לטובה... רב יוסף אמר: מפני שסיפר בגנותן של ראשונים, שנאמר והפחות הראשונים אשר לפני הכבידו על העם ויקחו מהם בלחם ויין אחר כסף שקלים ארבעים וגו'. ואף על דניאל שגדול ממנו סיפר...".



זהב והיה אחיה השלוני ביניהם, וכן נחמיה בפחות והיה דניאל ביניהם צדיק גמור לכך ניגוף אביה וספר עזרא לא נקרא על שם נחמיה".

וביערות דבש (ח"א דרוש טו) הוכיח את ציבור שומעיו כמה אדם צריך לחשב מילותיו מנחמיה שנענש.

### ב. תמיהת הרב חיד"א

כתב החיד"א בספרו חומת אנך על נחמיה פרק א: "דברי נחמיה בן חכליה וכו'. בפ' חלק דף צ"ג אמרו מכדי כל מילי דעזרא נחמיה בן חכליה אמרינהו מ"ט לא אקרי ספרא על שמיה אמר רב ירמיה בר אבא מפני שהחזיק טובה לעצמו שנאמר זכרה לי אלהי לטובה וכו' רב יוסף אמר מפני שספר בגנותן של ראשונים שנאמר והפחות הראשונים אשר לפני וכו' ע"ש וצריך להבין דהאידינא קרו ליה ספר נחמיה נאמר לקרות וליכתב. וזה כמה מאות שנים בהגלות נגלות הדפוס בעולם מדפ"ס ועולה ספר נחמיה לחוד".

כלומר, הרב חיד"א תהה מדוע כבר מספר מאות שנים נחמיה הפך להיות ספר בפני עצמו ונקרא על שם נחמיה.

ואמנם הרב חיד"א כתב שהדבר השתנה מהתחדשות הדפוס, אבל מצאתי עדויות על כך הרבה לפני כן: רש"י, פעמיים, בשמואל (א' ו, יח) ובאיוב (לח, כח) קורא לספר בשם 'ספר נחמיה'.

וכן הר"י אברבנאל (דברים כג, ג) כותב ב'ספר נחמיה'. לעומת זאת מדברי ספר יוחסין במאמר הראשון (שהוא בן דורו של הר"י אברבנאל) משמע שספר נחמיה בימיו עדיין היה קרוי על שם עזרא (בעל ס' יוחסין היה ממגורשי ספרד בן ארבעים כשגורש).

וכך מעיר ר' צדוק הכהן בספר תקנת השבין (אות ה): "ועזרא היה עם נחמיה יחד ראשי הדור כמו שאמרו בסנהדרין (ל"ו), ושניהם ראשי אנשי כנסת הגדולה וראשי מביאי גאולה דבית שני לעולם שהוא אתערותא דלתתא דהופעת אור הגאולה הנזכר לעיל (סימן ד), וכל ענין נחמיה כלול בעזרא דעל כן נקרא ספר נחמיה על שם עזרא כמו שאמרו בסנהדרין (צ"ג ע"ב) אף דשם נתן טעם על זה לעונש דנחמיה, סוף סוף הרי כלול כל ספרו שהוא חקיקת דברי חכמתו שחידש בעולם על שם עזרא והרי כלול בו ועל כן עשו עזרא לעיקר בכל מקום לנתינת התורה על ידו וליחס הלל לתלמידו".

וכך מעיר רעק"א בגליון הש"ס (סוכה יב ע"א) על רש"י שכתב: "צאו ההר פסוק זה בספר עזרא לעשות סוכות"...

והעיר רעק"א: "פסוק זה בנחמיה. וכן ברש"י בחומש דברים ל"ב, כ"ו: 'ודוגמתו מצינו בעזרא ותתן להם', והוא בנחמי' ט. וכן בביצה דף ט"ו ע"ב ברש"י ד"ה אכלו משמנים. וכן לשון הש"ס לקמן דף לז ע"א וכן בעזרא אומר צאו ההר וזהו עפ"י דברי חז"ל סנהדרין צג ע"ב מכדי כל מילי דעזרא נחמיה בן חכליה אמרינהו".

ועי' מקור חסד לרב ראובן מרגליות (ספר חסידים ס' תפב) שמביא עוד מקורות רבים מחז"ל ומדרשים שקוראים לספר נחמיה – עזרא.

וחכמים למדו מכאן מוסר.

כתב בספר חסידים (מרגליות, סימן תפב): "אם רואה אדם שעשו לו רעה ומספר בגנותן אם יש צדיק ביניהם אין לומר אתם עשיתם לפי שכולם מצרף. שהרי אביה המלך חשד את ירבעם ואמר ועמכם עגלי

## חבל נחלתו

### ג. חזרת שם הספר לנחמיה מנפלאות השם

כך כתב בספר סדר הדורות (חלק תנאים ואמוראים, אות ג): "כתב בגלגולי נשמות אות א', רבן גמליאל היה גלגול נחמיה, ועל שאמר נחמיה זכרה לי אלוה לטובה נטרד רבן גמליאל מנשיאותו, כשם שלא נקרא ספר נחמיה על שמו, עכ"ל".

וכן ממשיך בחומת אנך (שם): "והנה בספר חזיונות<sup>1</sup> כ"י להרב עיר וקדיש מהרח"ו ז"ל כתב דהגיד לו רבינו האר"י ז"ל דבן הראשון מבת שבע שמת הוא היה נחמיה התרשתא אדם גדול ולפי שמת בתחילה קודם מילה ולא זכה לשם גם אח"כ לא נקרא הספר על שמו אלא נטפל לספר עזרא זהה"ד.

"ואפשר לומר כי 'שם' גימט' 'ספר' וא"ש דבתחילה לא זכה לשם ולכן לא זכה שיקרא ספ"ר על שמו. "ועוד אפשר לומר דמה שאמר זכרה לי אלהי לטובה אי נמי במה שספר בגנותן של ראשונים ברוב הימים נתכפר ומה גם לפי מ"ש מהר"י סרוק ז"ל דרבן גמליאל עבר מן הנשיאות משום זה ובאותו הצער ובכמה זמן נתקן. ולכן בדורות אחרונים נקרא הספר נחמיה על שמו. ואינו מקרה ח"ו רק הכל בדקדוק גמור ומיהו יען היה הבן ראשון של בת שבע ולא זכה לשם שהוא רומז למ' ולא אערע דוד הע"ה בהאי באר כמ"ש בזהר הקדוש ושם וספר רומז למ' לכן אינו מכלל ד' ועשרים ספרים רק ספר עזרא לבד ולא ספר נחמיה ודוק היטב כי קצרתי וא"ש

הה"ב [ובקונטרס מראית העין שם כתבתי בסגנון אחר בס"ד ועיין ככר לאדן דף קצ"א].

וכן בספר דף על הדף (סנהדרין צג ע"ב) כתב: "החיד"א בפתח עינים (בהשמה שבסוף ח' על מסכת סנהדרין) כתב דבר חידוש, שהשתא בזמנינו שחולק הספרים וספר "נחמי" נקרא על שמו, יש להניח מזה שכבר נתקן אותו חטא מה שאמר "זכרה לי אלקי לטובה", ומביא עוד ממקובלים שמה שהעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו והעמידו ראב"ע במקומו, גם זה הצער ה' תיקון לזה, וממילא משמיה מצעדי גבר כווננו, שזה כמה מאות שנים נקרא ספר "נחמיה" על שמו".

(הרב חיד"א עוסק בכך בהרבה מקומות: מראית העין על סנהדרין, ככר לאדן, פתח עינים, חומת אנך, סוף שו"ת חיים שאל).

### ד. חלוקת הנכרים גרמה קריאת הספר על שם נחמיה

כתב בס' עלי תמר (חגיגה פ"ג ה"ח): "והנה מ"ש לעיל שספר נחמיה נקרא אצל רז"ל עזרא, כן הוא ששניהם מהווים ספר אחד בחשבון כ"ד ספרים. וכ"ה בסוכה י"ב וכן כתב בספר עזרה וכו', והוא מקרא בנחמיה, ובכ"ד. וחלוקת ספר עזרא לשני ספרים עזרא ונחמיה הוא כידוע נטע זר מבעלי הקונקורדנציה כמו שחילקו גם שמואל ומלכים לשני ספרים בניגוד למסורת ישראל, עיין בזה באדיקות בספר מסורת התורה והנביאים להרב ר"פ פינפר ז"ל. ודבר זה היה בהעלם עין מרבינו הגדול

1. במקור חסד על ספר חסידים (סימן תפב, ד) כתב שאף הגרא"ז מרגליות בזרע אפרים על פסיקתא רבתי פר' כי תשא אות יח הביא מספר החזיונות.

## חבל נחלתו

נחמיה על שמו, הוא חלוקה שנעשה ע"י אותם גוים, שחלקו בתנ"ך במספר פרקים ופסוקים, מ"מ כיון שנתקבל בכל תפוצת ישראל, מפלאות תמים דעים הוא ומהשגחה פרטית שיקרא "נחמיה" על שמו, אחרי שנתקן החטא".

כלומר אין לדחות כפי שנהג בעל עלי תמר את חלוקת הנכרים לנחמיה דמשמיה זיכו אותו שישוב וייקרא הספר על שמו.

רע"א ז"ל בגליון הש"ס בסוכה שם עיין שם".

ואיני חושב שדבר זה היה בהעלם מרעק"א, אלא שהסביר שכך נהגו חז"ל ולא סבר שהיה מן הראוי שחז"ל יכתבו נחמיה.

בשיטתו הלכו בספר דף על הדף (סנהדרין צג ע"ב) אולם הסבירו שהקב"ה עושה שליחותו אפילו ע"י נכרים:

"וצריך להוסיף, שאף שמה שנקרא ספר

## סימן ל

### ענף שהשתרש

החדשים היא משורשיהם בלבד. וכיון שאילן חדש לפנינו צריך למנות לו שנות ערלה מחדש.

הרב עמיחי דימה זאת להברכה בה נוטלים ענף של האילן כשהוא עדיין מחובר, מכניסים אותו לאדמה ומוציאים את ראשו מן האדמה. הענף משתרש בקרקע והחלק שמעל הקרקע הופך לגזע חדש. לאחר השתרשותו חותכים אותו מן האילן הישן, ולפנינו אילן חדש בעל שורשים, גזע, ענפים ופירות. וכן גם במקרה שלפנינו הענף שהשתרש (=חוט) הוא ספק אילן חדש וצריך למנות לו שנות ערלה מחדש (מספק), מכיון שאנו חוששים שהוא יונק רק משורשיו ולא משורשי האילן הזקן, אילן האם.

לגבי הברכה, אם נתקו את הענף שהושרש מאילן-האם – מתחילים למנות לו שנות ערלה מחדש. כל זמן שהאילן החדש יונק את חיותו מאילן-האם, דין פירותיו כדין פירות האם. בעת שיש לו

#### שאלה

בעץ אתרוג קרתה התופעה הבאה: ענפים חדשים יצאו מהגזע מעל פני הקרקע, הענפים התפתחו כלפי מעלה ונתנו אתרוגים. במקביל הענפים פתחו מערכת שורשים. כמו"כ הגזע העיקרי התחיל להתנוון שינה את צבעו וגידל רק אתרוג אחד.

האם בגלל השורשים החדשים שהוסיפו הענפים החדשים צריך למנות לענפים החדשים שנות ערלה מחדש, וא"כ ממתני.

#### תשובה

א. לכאורה, שאלה חדשה לפנינו, של אילן המגדל ענף והענף מגדל שורשים והגזע הראשי מתנוון והולך, והענף הופך להיות אילן חדש בעצמו, אולם מסתבר ששאלה זו עתיקה היא כימי העץ.

הרב עמיחי שליט"א דן בשאלה והסתפק האם אילן חדש לפנינו, כאשר האילן הישן התנוון וכל יניקת הענפים

## חבל נחלתו

כל האילן ולא רק מן השורשים שהוא הוסיף. והוא איננו נחשב לבריכה מפני שזו דרך הריבוי של האילן.

משני טעמים אין מונים לו שנות ערלה מחדש, הן משום שהוא חלק מן האילן ה'שן' והן משום שהוא יונק מן השורשים של כלל האילן. בעוד שבהברכה – מנתקים את הבריכה (ילדה) בצורה מכוונת מן הזקנה – אילן-האם. ועוד שבריכה יונקת רק משורשיה!

במקרה שלפנינו הגזע הראשי של אילן-האם מתנוון והולך (ולכן הוא הוציא רק אתרוג אחד), אבל שורשיו עדיין חיים (ואפילו הם מתנוונים והולכים), והראיה שהוא גידל אתרוג, ועוד החוטרים שגדלו אף הם יונקים משורשי האילן עד שהוציאו גם שורשים מעצמם וגדלו אתרוגים. ולכן משני הטעמים יש להחשיבו כחלק מן האילן ולא כאילן חדש.

ג. לענ"ד, אף אם במועד מאוחר יותר כל השורשים של גזע-האם ימותו והענפים שיצאו ימשיכו לגדול ולהצמיח פירות מן השורשים שפיתחו לפני ניוון השורשים

גם שורשים עצמיים וגם הוא יונק מאילן-האם, בוחנים האם עיקר יניקתו מן האם או משורשיו לפי כיוון העלים שבין אילן האם להשטרשות (ירו' ערלה פ"א ה"ג), ואז הוא חייב בערלה או פטור מערלה. לענ"ד, הדמיון בין המקרה שלפנינו להברכה, הוא קלוש.

ב. הברכה היא פעולה מכוונת, בעוד שבמקרה שלפנינו מדובר בתופעה טבעית מוכרת ושכיחה<sup>1</sup>. היינו, אילנות המוציאים ענפים מגזעם סמוך לפני האדמה (=חוטרים), אותם ענפים שולחים לעתים ענפים-שורשים לתוך האדמה ומגדילים בכך את האילן כולו<sup>2</sup>. (לעתים החוטר העולה מהגזע אשר שלח שורשים מתעבה עוד יותר מהגזע הישן ורוב תנובת האילן היא מהחוטר ולא מהגזע הראשי הקדום.)

חוטר העולה כענף בצורה טבעית אינו נחתך בדרך כלל מהגזע, אלא נשאר מחובר ויונק מן השורשים של האילן כולו ולא רק מן השורשים שהצמיח. בין אם הוא דק יותר מהגזע, ובין אם התעבה יותר מן הגזע הראשי, עדיין הוא יונק גם משורשי

1. הסיבה שאיננו נתקלים בשאלות כאלו ביום-יום היא משום שרוב עצי הפרי הם מורכבים, בהרכבות מותרות של כנה ורוכב מאותו מין. הסיבה להרכבה היא לשם יצירת עץ עמיד למחלות עם כנה חזקה המפתח מערכת שורשים, ופירות משובחים של הרוכב. באילנות כאלה קוצצים את הענפים העולים מן הכנה, מפני שפריים פחות טוב ואנו מעוניינים שהכנה תתן את מלוא כוחה ברוכב.

בחלק משבעת המינים ואתרוגים אין הרכבות, ושם עולה השאלה בחוטרים העולים מן הגזע, והיא שאלה נפוצה יחסית (כך נאמר לי ע"י מגדל אתרוגים).

2. בדקלים תופעת החוטרים היא תופעה נפוצה ביותר. חוטרים העולים מן הגזע הראשי מעל וצמוד לפני הקרקע מגדלים מערכת שורשים המחוברת לחוטר ויונקים גם משורשי האילן. ריבוי דקלים (יצירת שתילים חדשים) נעשה על ידי חיתוך החוטר מדקל-האם עם שורשיו ונטיעתו כשתיל דקלים. בנוסף, חוטרים שיצאו גבוה מעל פני הקרקע, ורוצים לגדלם לשתיל של תמר, עוטפים את מקום חיבורם לגזע בשק ובו אדמה ונסורת והוא מגדל שורשים באויר לתוך השק ולאחר שגידל מערכת שורשים מספיקה חותכים אותו מאילן-האם ונוטעים אותו כשתיל חדש.

## סימן ל – ענף שהשתרש

זוה נראה לי פירוש "ריכבא דדיקלא" (כתובות קט ע"ב) ומפרש הר"ן: "שורת דקלים מורכבין זה על זה". וכידוע אין הרכבה בדקלים, והרכבת דקלים בפסחים (פ"ד מ"ח) היא האבקה. אלא המדובר באילן שחוטריו הפכו לעצים והוציאו עוד חוטרים, ובדקלים שאינם מטופלים הדבר נפוץ.

ד. בירושלמי (ערלה פ"א ה"ג) נאמר: "אמר ר' חייה בר בא מתניתא אמרה כן סיפוק גפנים סיפוק על סיפוק אף על פי שהבריכן לארץ מותר וחש לומר שמא השרישה הילדה עד שלא תתאחה מן הזקינה. רבי חנניה בריה דרבי הלל דרבי יהודה היא. דרבי יהודה אמר מתאחה היא עד שלא תשריש".

מפרש הריב"מ (ערלה פ"א מ"ה): "סיפוק גפנים. פי' כן הוא סיפוק לגפנים כהברך לאילן".

ומפרש הפני משה ערלה פ"א ה"ג את שאלת הירושלמי:

"וחש לומר שמא השרישה וכו'. ואמאי לא ניחוש לומר שמא השרישה הילדה בארץ עד שלא תתחבר בחיבור ובדיבוק גמור בהזקינה בכדי שתוכל לינק ממנה ושוב לא תהני לה הזקינה שהרי כבר השרישה וכאילן בפ"ע הוא".

נראה ששאלת הגמרא לפי הפ"מ אינה על הברכה שכן בהברכה הענף מוטמן באדמה בעודו מחובר לאילן-האם. אלא השאלה בענף שנתקו מהאילן, ועשו בו שתי פעולות: הטמינו את חלקו באדמה

של גזע-האם – גם אז לא צריך למנות להם שנות ערלה מחדש, כיון שהם חלק והמשך של האילן הישן. כך טבע הקב"ה בעולמו שאילנות מתפתחים ומתרבים, ורק במעשי אדם של ניתוק החדש מן הישן יש למנות שוב שנות ערלה.

ויש להוסיף ששילוח שורשים מענפים שיצאו מן הגזע היה נפוץ בימי חז"ל, מפני שנושא ההרכבה של כנה ורכב מאותו מין כלל לא נהג, ולא מצאנו שהעירו על כך שזהו אילן חדש. וא"כ חז"ל ראו לנגד עיניהם יציאת שורשים מענפים שיצאו מן הגזע בתחתיתו ולא העירו על כך מאומה.

כך נאמר באיוב (יד, ז-ט):

"כי יש לעץ תקוה אם יכרת ועוד יחליף וינקתו לא תחדל. אם יזקין בארץ שרשו ובעפר ימות גזעו. מריח מים יפרח ועשה קציר כמו נטע".

הנושא הוא העץ, ואיוב מסביר שהעץ ממשיך קיומו גם אם נכרת והתפתח מחדש על ידי ענפיו.

מפרש רש"י בפסוק ז: "כי יש לעץ תקוה – שיחלוף (=שיעלה חליפין – ענפים חדשים). ויונקתו – אשר מגזעו. לא תחדל – מהיות ענף".

ומוסיף רש"י בפסוק ט: "ועשה קציר – היא יונקת כמו (תהלים פ) תשלח קציריה עד ים".

מתבאר כי ענפיו שיצאו מגזעו קרויים על שם אותו אילן ממנו יצאו, אע"פ שגזעו מת<sup>3</sup>.

3. רש"י הסביר שיונקותיו (=ענפיו) יצאו מגזעו, מלבי"ם חולק עליו ומסביר שיצאו משורשיו והם לדידן, לגבי מנין שנות ערלה, אילן חדש.

## חבל נחלתו

והפך מדעת רבי יהודה... ומסיקים מהר"י קורקוס והכס"מ שלרמב"ם היתה גירסא אחרת בתוספתא.

עכ"פ הרמב"ם לא סייג זאת בהצמיח שורשים או לאו וסבר שכל העולה מן הגזע אינו ערלה.

וכך פסק בדרך אמונה (הל' מעשר שני פ"י הי"ט):

"אילן היוצא מן הגזע. באילן זקן שכבר עברו עליו שני ערלה ויצא עתה ממנו אילן אחר מן הגזע סמוך לקרקע או ענפים חדשים: פטור מן הערלה. ואפי' יוצא מן הטפח התחתון סמוך לארץ דנחשב הכל האילן הזקן: מן השרשים חייב בערלה. והיינו כל שאינו רואה פני חמה נחשב מן השרשים וכל שרואה פני חמה נחשב מן הגזע: חייב בערלה. דנחשב אילן חדש וי"א דאינו אלא מדרבנן מפני מראית העין ומ"מ אפי' יתחבר אח"כ עם האילן ולא יהא ניכר מ"מ כבר נאסר ויש פוסקים דבין מן הגזע בין מן השרשים פטור<sup>4</sup> ויש פוסקים דשניהן חייבין אבל קי"ל כדעת רבנו".

ואף בדרך אמונה לא תלה את עליית האילן החדש מן הגזע אם גידל שורשים או לאו.

### מסקנה

נראה שענף שעלה מן הגזע הוא המשכו של האילן ממנו עלה ואין מונים לו שנות ערלה, אפילו אם גידל בעצמו שורשים

ואת חלקו הרכיבו לעץ וקובעת הגמרא שעוד לפני שהוא מפתח שורשים הוא מתחבר לאילן-האם ולכן כל זמן שלא נתקוהו מהאילן פטור מערלה.

וקל וחומר במקרה דנן שהענף המחובר לגזע הצמיח שורשים, הוא ודאי יונק מהאילן הרבה לפני ששורשיו התפתחו. וכיון שהאילן 'עשה' את התהליך של העברת מרכז הכובד של האילן בעצמו ללא התערבות חיצונית מלאכותית – הרי זה אותו אילן כשפעם ענף זה נותן פירות ופעם ענף אחר אפילו הוסיף מעצמו שורשים.

ה. במשנה בערלה (פ"א מ"ד): "אילן שנעקר ונשתייר בו שורש פטור וכמה יהא השורש רבן גמליאל אומר משם רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא כמחט של מיתון". מדובר באילן שכל חיבורו לקרקע הוא בגודל שורש של מחט של מיתון (=מחט מתיחה של אורגים) ואעפ"כ אין מונים לו שנות ערלה מחדש וכש"כ לגבי מקרה דנן שהגזע על שורשיו ממנו התחיל הענף לינוק ורק אח"כ הוסיף עוד שורשים.

ו. הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"י הי"ט) פסק: "אילן היוצא מן הגזע פטור מן הערלה, מן השרשים חייב"..." וכבר שאל הר"י קורקוס (שם): "בתוספתא שלנו ה"ג לה אילן העולה בין מן הגזע בין משרשים חייב רבי יהודה אומר מן הגזע חייב מן השרשים פטור ע"כ ולפי תוספתא זו דברי רבינו אינם כת"ק

4. ז"ל אור זרוע (ח"א, הלכות ערלה חדש ושביעית סימן שכו): "תניא בתוספתא אילן העולה בין מן הגזע בין מן השרשים פטור. פי' פטור מן הערלה פי' בערוך כל גוף האילן מן הארץ ולמעלה נראה לעין וחמה זורחת עליו זהו גזע וכל שטמון בארץ ואין חמה זורחת עליו זהו שורש ומיירי באילן זקן שעברו עליו שלש שני ערלה אבל אילן העולה מן הגזע ומן השרשים של אילן שלא עברו עליו שלש שני ערלה חייב בערלה".

## חבל נחלתו

ואפילו אילן-האם עם שורשיו התנוון, ורק אם בפעולה חיצונית הפרידו בין שני האילנות ושורשיהם מונים לאילן החדש והחדש קובעת שהוא המשך של הישן.

### סימן לא

## קטיף פאה בכלי

### שאלה

האם מותר לעניים ללקט פאה עם כלי לקיטה, וכיצד ילקטו פרי קוצני כגון צבר (סברס)?

### תשובה

א. במשנה פאה (פ"ד מ"א) נאמר בדרך לקיטת הפאה: "אפילו תשעים ותשעה אומרים לחלק ואחד אומר לבו לזה שומעין שאמר כהלכה".

הביזה היא שכל אחד קוטף בעצמו ולעצמו לפי כוחותיו, ולכן הכמות שליטת יכולה להיות גדולה ביחס לחברו. ועי' להלן שיש שפרשו שדרך הלקיטה בפאה היא בכח "ע"י ביזה, כהולכי מלחמה" (הון עשיר).

במשנה ד מבוארת דרך לקיטת הפאה על ידי העניים: "פאה אין קוצרין אותה במגלות ואין עוקרין אותה בקרדומות כדי שלא יכו איש את רעהו".

וצריך לדון האם האיסור הוא כולל את כל הכלים המשמשים לקטיף אף מזמרות וסכינים באילנות, או שנאסרו כלי קטיף מסוימים בהתאמה לפרי הנלקט. כמו"כ עולה השאלה מה יעשו העניים בפרי שדרך לקיטתו היא ע"י כלי – האם גם אז יצטרכו לתלוש ביד. ושאלה נוספת:

פרי עם קוצים כגון צבר – האם ג"כ חייבים לתלושו ביד.

ב. בתפארת ישראל (הלכתא גבירתא פאה פ"ד סע' ד) כתב: "אין עוקרין ולא קוצרין פאה בכלי מתכות כדי שלא יסתכנו בהם בחטפם זמ"ז הפאה". וא"כ רק כלי ברזל נאסרו בלקיטת העניים.

אמנם בדרך אמונה (הל' מתנו"ע פ"ב הט"ו) כתב שלא ידע מנ"ל לתפא"י שדוקא כלי מתכות, ומשמע ממנו שכל הכלים נאסרו על העניים בליקוט הפאה.

ג. בעל הון עשיר (פאה פ"ד מ"ד) כתב שני פירושים חלוקים באלו כלים נאסרו על העניים ללקט. לפי הפירוש הראשון מותר לעניים להשתמש בכלים לקציצת הפירות ובלבד שישתמשו בכלי שבדרך כלל אינו משמש לאותה פעולה, שמפני השינוי הוא זכור, ולא יגיע להכאה. וז"ל: "וא"כ אפוא לקצור במגל ולעקור בקרדום הוא דאסור, משום דאין להם שום היכר שיהיה אסור להם להכות זה לזה מחמת הפאה, אף על גב דמצותה היא ליקח אותה ע"י ביזה, כהולכי מלחמה, אבל ע"י שינוי לעקור במגל ולקצור בקרדום או ללקט בכלי זין אחר דלאו אורחיה שרי, שהרי ע"י שינוי זה מדכרי אהדדי דאסור להם ההכאה".

## חבל נחלתו

והראיה מתענית (ו ע"ב וכן ב"מ כא ע"ב):  
"דתנן: מאימתי כל אדם מותרין בלקט  
בשכחה ובפאה<sup>1</sup> – משילכו הנמושות.  
בפרט ובעוללות – משילכו עניים בכרם  
ויבואו. בזיתים – משתרד רביעה שניה".  
ובגמרא: "מאי נמושות? אמר רבי יוחנן:  
סבי דאזלי אתיגרא..."

ובאר הריב"מ<sup>2</sup> (פאה פ"ח מ"א): "פי'  
זקנים הנשענים על המטות".

וכן בר"ש (פאה פ"ח מ"א): "ומפרש התם  
סבי דאזלי אתיגרא שושענין במטה שבידם  
מחזיק בפלך (שמואל ב ג) תרגום בתגרי".  
וכן כתבו זאת בפ"ד במשנת שלש אבעיות  
ביום.

וא"כ הנשען על מקלו, אינו צריך  
להניחו כאשר הולך ללקוט פאה אע"פ  
שיש חשש רחוק שישתמש במקל להכות  
את חבירו ולמונעו מלקוט.

ו. באילנות עם קוצים באילן או בפרי  
נראה שאסור בלקיטת פאה להשתמש  
בסכין ארוכה וכד' אלא עליהם להסתייע  
בכפפות שאינן חדירות לקוצים כמובא  
במסכת כלים (פכ"ו מ"ג): "כף לוקטי קוצים  
טהורה... וכל בית אצבעות טהורות חוץ  
משל קייצין מפני שהיא מקבלת את  
האוג..."

הרמב"ם (ע"מ) מפרש כף לוקטי קוצים:  
"עושין כף של עור מכניסין אותו מלקטי  
הקוצים בידיהם כדי שלא יפצעו".

וכן הר"ש פרש: "כפלוקטי קוצים – כף  
לוקטי קוצים ובמשנה דוקנית גרסינן בהדיא  
כף לוקטי וכן בערוך וכן גאון. ופ' לשם  
יש להם כמין כף יד מעור שלא יחבלו ידיו

לפי פירושו השני כל כלי הקציצה  
נאסרו לעניים המלקטים פאה, והמשנה  
הביאה רק דוגמאות. וז"ל: "או אפשר  
דבכל ענין אסור, דאהכאה שיש בו סכנה  
קפיד התנא... ולא פירש התנא איסור כלים  
אלו אלא להרחיקם מן הנזק, כי ראה וידע  
שע"י הביזה בקל יבאו להכות זה את זה,  
אף כי שלא כדין עושים".

עוד הוא מוסיף ביחס לשאר המתנות:  
"והא דלא עשו תקנה זו אף בשכחת קמה,  
משום דבה לא כתיב תעזוב דרך ביזה (עי'  
ויקרא כג, כב. ותו"כ קדושים פ"ג), ומשום הכי  
ליכא למיחש שיורה העני היתר לעצמו  
להכות את חבירו, ולכן אין אנו צריכים  
להרחיק מידו כלים המשחיתים, ובעוללות  
אף על גב דכתיב בהו (ויקרא יט, י) תעזוב  
אותם, לא תיקנו תקנה זו, לדרשה אחריתי  
אתא כמ"ש בסוף פרקין ע"ש, ובלקט ופרט  
לא שייך תקנה זו כלל, שהרי כבר הם  
כרותים ועומדים, ואינם חסרים כי אם  
לקיטה ביד".

ד. כדרך השניה שנקט בס' הון עשיר,  
פסק בדרך אמונה (הל' מתנות עניים פ"ב הט"ו  
סעיף קח): "ואין קוצרין אותה במגלות ואין  
עוקרין אותה בקרדומות. תבואה כמו חטים  
ושעורים דרך לקוצרן במגל וקטניות או  
שבולת שועל ושיפון עוקרין בקרדומות  
וכאן אסרו כ"ז וה"ה בכל כלי קציצה  
שאפשר להזיק בו אסור ונראה דה"ה פאת  
האילנות או שכחה אין קוצצין בכלים  
שאפשר להזיק בהן מה"ט".

ה. יש להעיר כי מותר גם לעני  
המסתייע במקל הליכה ללקט פאה

1. במשנה בפאה פ"ח מ"א לא נזכרה פאה.



## חבל נחלתו

וראיה לדבר ובליעל כקוץ מונד כולהם כי לא ביד יקחו (שמואל ב כג).

לגבי בית אצבעות פרש ר' עובדיה מברטנורא: "בית אצבעות – כמין יד של עור עשוי להכניס אצבעותיו לתוכו". "קייצין – מלקטי קוצים. פירוש אחר, מלקטי פירות הקיץ".

ובתפארת ישראל (יכין אות' לד, לה):

"קייצין. היינו אותן שלובשין על האצבעות כשלוקטין פירות שגדלים בעצי קוצים, כגון אוגים וכדומה וכדמסיק".

"האוג. האהן ביטטען בל"א שגדולם בעצי קוצים וכן שושנה בין החוחים וכדומה, ואמק"ט מדאינה עשויה רק שינצל המלקט מעקיצת הקוצים, ורק מדיש בה ג"כ ב"ק להכניס בתוכה האוג שלקט ועושין כן מדחושש המלקט שיסרט בשרו כשיוציא ויחזיר ידו בין הקוצים על כל אוג ואוג שילקט כשירצה להניחו לתוך הכיס

שבבגדו".

ונראה שאף עניים המלקטים פאה מאילנות בעלי קוצים כגון צבר צריכים להשתמש בכפפות עבות אבל לא בסכינים ארוכות וכד'.

ז. האיסור ללקט בכלים המסוגלים להזיק נראה שאינו נאכף על ידי בית דין, ולא הציבו שומרים שיזכירו או יסירו את הכלים המסוגלים להזיק מיד העניים. ולכן מי שחבל בחבירו העני בין ע"י כלי ובין בידו חייב עפ"י כל דיני חובל בחבירו.

### מסקנה

אסור לעניים ללקט פאה בכלי שיכול לשמש לפגיעה בעני אחר, ואף אם הפירות בעלי קוצים אסור לחתוך ולללקוט ע"י סכין ארוכה אלא צריך ללקוט דוקא בכפפות המגינות מקוצים.

## סימן לב

### פאה בדלית ובדקל

#### שאלה

במשנה במסכת פאה (פ"ד מ"א): "הפאה ניתנת במחובר לקרקע בדלית ובדקל בעל הבית מוריד ומחלק לעניים. רבי שמעון אומר: אף בחליקי אגוזים. אפילו תשעים ותשעה אומרים לחלק ואחד אומר לבוז לזה שומעין שאמר כהלכה".

ובמשנה ב: "בדלית ובדקל אינו כן אפילו תשעים ותשעה אומרים לבוז ואחד אומר

לחלק לזה שומעין שאמר כהלכה".

לכאורה שתי המשניות מקבילות אחת לשניה, ובשתיהן כיון שאחד אומר לבוז או לחלק שומעים לו שאמר כהלכה, ולא לרוב האומרים להיפך. אבל אם כל העניים רוצים לבוז או לחלק שומעים להם. אולם על משנה ב' עולה השאלה: מדוע בדלית ודקל אם כולם אומרים לבוז שומעים להם, הרי זו סכנה<sup>1</sup> ולא צריך ללכת בה

1. המור וקציעה (סי' תע"ב) תמה על הרשב"ם שאם יש סכנה בהסיבת שמאל, א"כ היה על חז"ל לאסור להסב על שמאלו גם בכל השנה.

## חבל נחלתו

אחר רוב, אלא לאסור לגמרי לבוז?

ב. בירושלמי (פאה פ"ד ה"א) מובאת דעת הספרא ודעה חולקת על הלימוד בדלית ובדקל:

"כתיב [ויקרא יט ט] לא תכלה פאת שדך מכאן שהפאה ניתנת במחובר לקרקע יכול אפילו בדלית ובדקל תלמוד לומר קציר מה קציר מיוחד שהקטן מושל בו כגדול **יצאו הדלית והדקל שאין הקטן מושל בו כגדול**. אית דבעי משמעניא מן הדא [שם י] תעזוב הנח לפנייהם תבואה בקשה תלתן בעמיר תמרים במכבדות [דף כ עמוד ב] יכול בדלית ובדקל כן ת"ל [ויקרא יט י] אותם מה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו אחר שריבה הכתוב ומיעט? **מרבה אני את אלו שאין של סכנה ומוציא אני את אלו שהם של סכנה**. מחובר ואינו מחובר, אין תימר מחובר קורא שם פיאה למעלן, אין תימר אינו מחובר קורא שם פיאה למטן אין תימר קורא שם פאה למעלן הוצאה משל עניים, אין תימר קורא שם פאה למטן הוצאה משל בעל הבית. אפי' תימר קורא שם פאה למעלן הטריחו על בעל הבית שתהא הוצאה שלו מפני הסכנה תני בשם ר"מ כל האילנות סכנה ר"מ לא דריש קציר ורבנן דרשי קציר כל עמא דרשי קציר אלא ר"מ אמר כל האילנות סכנה ורבנן אמרי אין סכנה אלא הדלית והדקל בלבד. ר' חנניא בשם ריש לקיש מעשה שמתו חמשה אחים בחמשה חלוקי אגוזים".

מתבאר מן הירושלמי, שישנו לימוד נוסף מן התורה הלומד שבדלית ודקל ויש אומרים אף באילנות אחרים, בעל הבית לוקט ומחלק משום **סכנה**. הרחבת הירושלמי בטעם זה מלמדת שסובר שטעם זה עיקר.

## תשובה

א. בספרא קדושים (פרשה א תחילת פרק ג) נאמר: "אפילו תשעים ותשעה אומרים לחלק ואחד אומר לבזבז אפילו בריא אפילו ידיו יפות לזה שומעים שאמר כהלכה, יכול בדלית ובדקל כן תלמוד לומר אותם, אפילו תשעים ותשעה אומרים לבזבז ואחד אומר לחלק אפילו זקן אפילו חולה לזה שומעים שאמר כהלכה. מה ראית לומר בדלית ובדקל לחלק ובשאר כל הפירות לבזבז, אחר שריבה הכתוב מיעט תלמוד לומר קציר מה קציר מיוחד שהקטן מושל בו כגדול, יצאו הדלית והדקל שאין הקטן מושל בהם כגדול, רבי שמעון אומר חולקי אגוזים כדלית וכדקל".

בקרבן אהרן (קדושים פרשה א תחילת פרק ג) באר: "ת"ל קציר. ולמלת קציר הדר אמרו אותם, לומר שאלו שהם כקציר, והוא שיד הכל שוה בהם תעזוב, **אבל הדלית והדקל שאין הקטן מושל בו כגדול לא**. והענין שכל דבר שהמלקט מעט אין הסבה לזה קושי הנלקט, אלא חלישות המלקט, על זה אמר תעזוב, אבל כל דבר **שהקושי הוא מפאת הנלקט, שהוא קשה להלקט**, ואין הקטן מגיע אליו תחלוק ביניהם".

לפי הספרא החילוק בין דלית ודקל לשאר אילנות, שבדלית ודקל אין הקטנים יכולים ללקוט כגדולים, וא"כ אין הסיבה משום סכנה אלא מטעם אחר, וממילא המשנה מתורצת שאין טעם החילוק בדלית ודקל משום סכנה אלא משום קטון כגדול. ונראה שדין זה מן התורה ולא רק אסמכתא לתקנת חכמים.

אילנות שוין ורבנן דרשי קציר ולא ס"ל טעמא דסכנה כלל וע"כ לא נתמעטו רק דלית ודקל דאין הקטן מושל בהם כגדול. ומסיק דאינו כן אלא דכ"ע דרשי קציר. פי' **דאף דכ"ע דרשי קציר אית להו נמי טעמא דסכנה מדרבנן** דאי משום דאין הקטן מושל כגדול לחוד הא לא ידעינן מזה רק דאינו מחויב להניח במחובר ומותר לו לכלות ולהניח תלושין, אבל מנ"ל שיהא מחויב דוקא לתלוש ולחלק בידיים. אלא ודאי דכולהו אית להו מדרבנן טעמא דסכנה ובהא פליגי ר"מ ורבנן דר"מ ס"ל דבכל אילנות יש חשש סכנה ורבנן סברי דדוקא בדלית ודקל דיש בהם סכנה גדולה [כפי הרמב"ם ז"ל] חייבוהו רבנן לתלוש ולחלק בידיים משא"כ בשאר אילנות שאין בהם סכנה כ"כ.

עולה מדברי הרידב"ז שכל התנאים במשנה סוברים את הטעם של סכנה, וחלקו בהערכת גודל הסכנה.

ד. עפ"י הרידב"ז תתעורר השאלה שהעלינו כי על חז"ל היה לאסור לגמרי על ביזת עניים בדלית ובדקל.

ואמנם כך באר בעל הון עשיר: "הנכון בעיני הוא, דבין במנין תשעים ותשעה, ובין באחד אומר, סירכא דמתניתין דלעיל נקט, וה"ה אף אם יהיו עניים מועטים, ואפילו כלם אומרים לבוז, דאין שומעין להם דחמירא סכנתא, אבל הרמב"ם (שם הט"ז) לא פסק כן. או אפשר דמתניתין איירי כשתלשו כבר הבע"ה, ולפי זה אם כלם מרוצים לבוז יבוזו".

ואף בערוך השלחן (העתידי, הל' פאה סי' ג ס"ד) באר בירושלמי כבעל הון עשיר, וז"ל: "איתא בירושלמי שם התנו ביניהן אפילו כן אין שומעין להם אלא בעה"ב יחלק

כך מפרש הפני משה את מחלוקת התנאים באלו אילנות בעה"ב מוריד ומחלק:

"כל עמא דרשי קציר. והדר הש"ס וקאמר דלא היא דכ"ע אית להו דרשא דקציר דהא מיותר הוא ולהקיש' איצטריך כי פליגי במיעוטא משום סכנה הוא דפליגי דר"מ חייש אפי' לסכנה מועטת והלכך קאמר כל האילנות סכנה ואפי' אינם גבוהין הרבה כדלית ודקל דילפינן מקציר מה קציר מיוחד שאין לו סכנה כלל יצאו אילנות דסכנה קצת מיהת איכא, ורבנן לא חיישי לסכנה מועטת והלכך דלית ודקל דוקא שיש בהן סכנה מרובה ומה קציר מיוחד שהקטן וכו' יצאו אלו שהן גבוהין הרבה".

ג. הרידב"ז (פאה פ"ד ה"א) הסביר: "פי' הגר"א ז"ל בשנו"א דת"ק ור"ש דנחלקו במתני' בחלוקי אגוזים פליגי בהנך שתי דרשות דלת"ק נפקא לי' מדרשא דקציר שהקטן מושל בו כגדול והלכך לא חשיב רק דלית ודקל אבל חלוקי אגוזים הקטן מושל בהם כגדול שהם אינם גבוהים. ור"ש נפקא לי' מדרשא דאותם שאין בהם סכנה וע"כ בחלוקי אגוזים שהם חלקים ויש בהם ג"כ סכנה צריך בעה"ב ג"כ להוריד ולחלק". עפ"י דברי הגר"א ניתן להסביר שמה שמשמע לגבי דלית ודקל שאם כולם אומרים לבוז שומעים להם הוא דוקא לפי הטעם של קטן כגדול, והמשנה נשנתה לעה זו, וא"כ הטעם של סכנה אינו להלכה, לפחות עפ"י המשנה שנשנית בסתמא.

אולם הרידב"ז מבאר: "תני בשם ר"מ כל האילנות סכנה. ובעי למימר דטעמא דר"מ משום דלא דריש קציר רק ס"ל דרשא דאותם שאין בהם סכנה וע"כ כל

## חבל נחלתו

לבזו אין שומעים להם מחמת הסכנה. ה. אבל הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב חט"ז) פסק: "פאה של דלית ושל דקל שאין עניים מגיעין לבזו אותה אלא בסכנה גדולה, בעל הבית מוריד אותה ומחלק אותה בין העניים, ואם רצו כולן לבזו אותה לעצמן בוזזין...". וכדברי בעל הון עשיר משמע שלא פסק כהבנתו וכהבנת ערוה"ש בירושלמי.

עולה לכאורה שהרמב"ם סבר שאע"פ שחמירא סכנתא בכ"ז אם כולם רוצים לבזו בדלית ובדקל שומעים להם.

ונראה לתרץ שהסכנה אינה כה חמורה אלא ישנה סכנה למי שלא זהיר או שאינו מיומן בטיפוס, כאמור לגבי פועל (נבא מציעא קיב ע"א):

"ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה – לא על שכרו?".

ובכ"ז לא אסרו על פועלים להשכיר עצמם למלאכות מסוכנות אלו. וה"ה לקטיף פירות של דלית ודקל, אם כולם מיומנים בטיפוס על עצים אלו, ומעוניינים לבזו ולא לחלק מותרים בכך. ולפי"ז נראה שהרמב"ם אינו מחשיב זאת כלימוד מן התורה אלא כאסמכתא לתקנת חכמים מחמת הסכנה, וע"כ במקום שלא ניחא להו בתקנתא יכולים לעשות כדין המקורי.

בידיו שמא יראה לעני מודעתו וישליך לפניו. ר' שמואל בעי כילה את שדהו את אמרת חזרה פאה לעומרים אפילו כן בעה"ב מחלק בידו שלא יראה לעני מודעתו וישליך לפניו עכ"ל ונלע"ד דה"פ דהנה המשנה אומרת אפילו צ"ט אומרים כך ואחד אומר כך לזה שומעים שאמר כהלכה דמשמע לכאורה דדוקא כשיש אחד שאומר כהלכה שומעין לו, אבל אם כולם מסכימים לשלא כהלכה שומעין להם לזה אומר דאינו כן דאפילו התנו כולם לשלא כהלכה כגון לעלות בעצמן בדלית ודקל אין שומעין להן ואפילו התנו שהבעה"ב יורידם אלא שיתן לפנייהם והם בעצמם יחלקו ביניהם דבזה אין חשש סכנה, מ"מ אסור לעשות כן דחיישינן שמא יערים הבעה"ב וישליך מהדקל לפני עני קרובו ור' שמואל מוסיף עוד דאפילו בתבואה שהדין הוא שיקצרו בעצמם אם הבעה"ב כילה שדהו וצריך ליתן הפאה מהעומרים והייתי אומר שעכ"פ עתה ישליך לפנייהם התבואה והם יבזו כפי דינם הקצירה קמ"ל דאסור לעשות כן דחיישינן שמא ישליך לפני עני קרובו הרבה, אלא עתה מחוייב הוא לחלקם חלק כנלע"ד בביאור הירושלמי".

עולה מערוך השלחן שהבין בירושלמי שלא כמשנה אלא אפילו כולם אומרים

## קטנים בפאה ובשאר מתנות עניים

### שאלה

האם קטן יכול לזכות בפאה מן התורה או שזוכה רק מדרבנן, וכן ביחס לשאר מתנו"ע?

### תשובה

א. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב הי"ז) כתב: "בשלוש עתות ביום מחלקין את הפאה לעניים בשדה או מניחין אותם לבז, בשחר, ובחצי היום, ובמנחה, ועני שבא שלא בזמן זה אין מניחין אותו ליטול, כדי שיהיה עת קבוע לעניים שיתקבצו בו כולן ליטול, ולמה לא קבעו לה עת אחת ביום מפני שיש שם עניות מניקות שצריכות לאכול בתחלת היום, ויש שם עניים קטנים שאין נעורין בבקר ולא יגיעו לשדה עד חצי היום, ויש שם זקנים שאינם מגיעין עד המנחה".

ולכאורה מכאן ראייה שאף קטנים נוטלים מתנות עניים. אולם אין מכאן ראייה ברורה. שכן אולי מעורבת כבר בכך תקנה מדרבנן. ואף אם נחוש לתרו"מ חכמים תקנו שמתנו"ע שנטל קטן עני פטורות מתרו"מ מדין הפקר בית דין.

ב. בבבא מציעא (יב ע"א) נאמר בברייתא: "השוכר את הפועל – ילקט בנו אחריו, למחצה לשליש ולרביע – לא ילקט בנו אחריו". ומסיקה הסוג' שזכיית הקטן מדרבנן משום תקנת חכמים.

ובחידושי הריטב"א (בבא מציעא יב ע"ב, וכן בשטמ"ק) כתב במפורש שלקטן אין זכיה מן התורה בפאה, וז"ל: "והוי יודע דכל מאי דאמרינן בסוגיין דקטן אין לו זכיה

מדאורייתא היינו במציאה ופאה שאין שם דעת אחרת מקנה, אבל כשיש שם דעת אחרת מקנה יש לו זכיה כדאמרינן במסכת גיטין (ס"ה א') ג' מדות בקטן ושם פירשתיה יפה בס"ד". ולפי הריטב"א מתנות שיש בהן דעת אחרת מקנה זוכה מן התורה, כגון מעשר עני שבעה"ב מחלקו או מתנות כהונה.

וכ"כ בקצות החושן (סי' רמג ס"ק ד) שקטן אינו זוכה במתנות עניים שבשדה מן התורה (ויכול לקבל במעשר עני המתחלק בבית) וחילק לפי דעת הפר"ח בין מתנות כהונה שקטן נוטל לבין מתנות עניים שאינם יכול ליטול. ובאר הקצות:

"ולכן נראה לענ"ד בטעמא דהך מלתא דחש"ו יש להם זכיה במתנות כהונה, היינו משום דממון כהנים [הם] וכבר זכתה בהם התורה לכהנים, א"כ אפילו כהן קטן נמי, כמו בירושה דאית להו, וכי קא זכו מדידהו קא זכו. וכן בחמש סלעים דבן כיון דחוב הוא לכהנים א"כ קטן נמי אית ליה זכיה, ועיין תוס' ריש פרק בן סורר (סנהדרין סח, ב) ד"ה קטן אי אתה צריך לחזור אחריו שהקשו מנא ליה להאי קטן ממון, וע"ש שכתבו במעשה ידי דמלאכתו ושכר טרחו שלו מדאורייתא ע"ש, ומבואר מזה דכל שמגיע לו עבור שכירות הוי שלו זוכה במה שנתן לו בעה"ב כיון דמגיע לו, א"כ ה"ה חוב דפדיון הבן זוכה הקטן במה שניתן לו עבור חוב, דגבי פדיון הבן נמי שעבודא דאורייתא כמו בשאר חובות ודו"ק".

"אמנם במתנות עניים מבואר להדיא בש"ס פ"ק דמציעא (יב, א) גבי לקט ופיאה דקטן

## חבל נחלתו

אינו זוכה מדאורייתא. ואפשר לומר דמתנות עניים שאני דכתיב (ויקרא יט, י) לעני ולגר תעזוב אותם **וא"כ אינו אלא עזיבה שיזכו בו בעצמם**, ומש"ה **כל שאין לו יד לזכות לא זכה**, אבל במתנות כהנים דלא כתיב בהו עזיבה הוי ליה ממון כהנים ממש ומש"ה שוטה נמי זוכה בדבר שיש לו, ומתנות כהונה כעין שכירות לכהנים חלף עבודה, ואפילו כהנים שפסולין לעבודה נמי יש להם זכיה, וכבר כתבו תוס' דיש לקטן זכיה עבור שכירות, ולא אמרינן נהי דיש לו חוב אבל אכתי היכי זוכה במה שנותן לו בעה"ב, אלא צ"ל דכיון דמגיע לו עבור החוב זוכה במה שנותן לו בעה"ב, וה"נ זוכה חש"ו במתנות כהנים שלהם ולא כן במתנות עניים וכמ"ש ודו"ק".

מתבאר כי לפי הקצות יש לחלק בין מתנות כהונה שקנויות לשבט הכהונה לבין מתנות עניים שהן כהפקר לעניים בלבד, אבל כל אחד מהעניים צריך לזכות בהן ולכן מי שאין לו זכיה מן התורה אינו יכול לזכות בהם. וכן בס' שרשי הים לרב מאיו (תלמיד שער המלך, הל' לולב פ"ח ה"י) נקט כקצות שדין כל מתנות עניים שאין בהן דעת אחרת מקנה וקטן אינו זוכה מן התורה אלא מדרבנן. וכן בשו"ת הרי בשמים (ח"ה (מהדורא חמישאה) סימן נט).

ג. מדברי בעל משנה ראשונה נראה שסובר שקטן זוכה מן התורה. בפאה (פ"ד מ"א) נאמר במשנה: "אפילו צ"ט אומרים לחלק ואחד אומר לבזו – לזה שומעים שאמר כהלכה". היינו כיון שבפאה הדין הוא שכ"א בוז לעצמו, לכן אפילו הסכימו כל העניים בשדה לחלוק ולא לבזו ואחד רוצה לבזו ולא לחלק בשוה ביניהם – שומעים ליחד משום שדעתו כהלכה.

וכתב על כך המשנה ראשונה: "צ"ל בדבר שבממון ודאי מהני מחילה לכ"ע דהוי כאילו זכו בו עניים והדר יהבי ליה לבעה"ב ודמי למקדש את האשה ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה דלר' יהודה בדבר שבממון תנאו קיים ועי' בתוס' פ' אע"פ דף נ"ו. ונ"ל כיון דמטעם מחילה שומעין להם אם יש עמהם תינוקות קטנים אין שומעים להם דלאו בני מחילה ניהו". וצריך להבין מה כוונתו לגבי תינוקות קטנים. נראה שדבריו מכוונים לגבי האומרים לחלק שיכולתם לשנות מדין תורה הוא משום מחילה שכל אחד מוחל על דינו לבזו, ולכן יכולים לשנות מדין תורה. כל זאת אם אין קטן ביניהם אולם אם מעורב בהם קטן מחילתו אינה מחילה ולכן צריכים לבזו ולא לחלק.

מדבריו עולה שלקטן יש זכיה מן התורה בפאה, שאל"כ מה אכפת לי מן הקטן הרי אינו יכול לזכות בפאה מן התורה וממילא לא חשוב לנו האם הוא מוחל או לאו.

ד. המשנה למלך (הל' תרומות פ"ב ה"ט) דן ממתי נפטר מתנו"ע מתרו"מ. וז"ל: "ויש להסתפק בהא דקי"ל דפאה פטורה מן המעשר אם פטור זה הוא משעה שהפריש או דילמא לאחר שזכו בה העניים ונפקא מינה דאם הפריש ובא עשיר ולקח פאה בערמה באומרו שהיה עני או באונס אי חייב העשיר להפריש מעשר ואם לא הפריש חייב משום טבל. דאי אמרת דמשעה שהפריש נפטר א"כ עשיר זה פטור לפי שלא לקח כי אם דבר הפטור ואי אמרת דלא מפטר כי אם אחר שבא ליד עני א"כ זה העשיר חייב לעשר וראיתי בסוף פרק השולח דרבה רצה להוכיח דאין

"ב) הנה באמת בשיטה מקובצת בש"ס בבא מציעא (יב א) הביא מהריטב"א וז"ל, והוי יודע דכל מאי דאמרינן בסוגיין דקטן אין לו זכיה מדאורייתא, היינו במציאה ופאה שאין שם דעת אחרת מקנה, אבל כשיש שם דעת אחרת מקנה יש לו זכיה כדאמרינן במס' גיטין ג' מדות בקטן עכ"ל. הרי בהדיא דמתנות עניים לא הוי דעת אחרת מקנה, והוכיח כן מסוגיא זו דאי לית ליה זכיה לנפשיה אין הקטן קונה את הלקט. ובקצה"ח (סי' רמ"ג סק"ד) כתב בטעם דאין הקטן זוכה במתנות עניים וכדמוכח מסוגיין, משום דבמתנות עניים כתיב לעני ולגר תעזוב אותם וא"כ אינה אלא עזיבה שיזכו בה בעצמם, ומשו"ה כל שאין לו יד לזכות לא זכה עיין שם. וזה ממש היפוך דברינו שכתבנו דבמתנות עניים כיון דכתיב לעני ולגר תעזוב אותם והמצוה היא שתגיע ליד העניים א"כ הו"ל דעת אחרת מקנה".

וחלק על הריטב"א והקצות, והסביר את הראיה מתוך סוגית ב"מ (ע"א) בדרך אחרת דוקא בלקט ולא בפאה:

"ג) אולם בעיקר הדבר שכתב כהד"ג שליט"א להוכיח מהסוגיא דב"מ דבמתנות עניים לא הוי דעת אחרת מקנה, לענ"ד נראה דודאי דמתנות עניים הוי דעת אחרת מקנה, כיון שכל עיקר הפקרו הוא כדי שיזכו בה עניים, וא"כ הו"ל כהקנאה לכל עני שיזכה בו, ברם כל זה שייך היכי דהזוכה הוא עני ונתקיים בה מצוותה, אבל בסוגיא דב"מ דמיירי שהקטן מגביה לצורך אביו העשיר, הנה בגוונא זו ודאי שאין בעל השדה מקנה לו את הלקט, דרך לעניים הפקירו ולא לעשירים... א"כ בנ"ד שהוא מגביהו לצורך אביו והקטן לא קנאו

קנין לעכו"ם בא"י מדתנן בפ"ד דפאה הלקט והשכחה והפאה של עכו"ם חייבין במעשר אלא א"כ הפקיר דמאן אילימא דישאל ולקטינהו עכו"ם אלא א"כ הפקיר הא מיפקרי וקיימי אלא לאו דעכו"ם ולקטינהו ישראל לא לעולם דישאל ולקטינהו עכו"ם נהי דאפקרינהו אדעתא דישאל אדעתא דעכו"ם מי אפקרינהו ע"כ, הרי הדבר מבואר דעכו"ם דלקט פאה חייבת במעשר ואי אמרת דמשעה שהפרישה נפטרה א"כ הפאה שלקט העכו"ם נמי פטורה וא"כ הוא הדין נמי דאם לקחה עשיר דחייבת, כללו של דבר כל שלא באה לרשות עני דזכי ליה רחמנא חייבת וכי תימא תיקשי הא דתנן שבלת של לקט שנתערבה בקציר דצריך להביא ב' שבלים כו' כי היכי דלא ליפרוש מן הפטור על החיוב ואי אמרת דלא נפטרה כי אם אחר שבאה ליד העני אף השבלת של לקט חייבת כיון שלא בא ליד עני הא לא קשיא משום דאפשר דשאני לקט מפאה שתלויה בדעתו של בעה"ב".

וא"כ המל"מ מחלק בין פאה לבין לקט. פאה רק כשבאה ליד עני נפטרה מתרו"מ ולכן עשיר או עכו"ם שלקטו פאה חייבים בתרו"מ. לעומת זאת לקט נקבע משעת נפילה ואז נפטר מתרו"מ. ולענ"ד יש להוסיף גם פרט שנפל בשעת בצירה או אף עוללות כאמור במשנה בפאה (פ"ז מ"ח): "המקדיש כרמו עד שלא נודעו בו העוללות אין העוללות לעניים משנודעו בו העוללות העוללות לעניים".

ה. בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' כג) הביא דעת הריטב"א והקצות ועל פי דעת המל"מ חילק בין פאה שזוכה מן התורה ללקט שקטן אינו זוכה מן התורה, וז"ל:

## חבל נחלתו

מעולם, א"כ אין בעל השדה מקנהו כלל, שהרי אינו מקנהו אלא לעני ולא לצורך עשיר. וכאן אי אפשר לומר מגו דאי בעי הוי זכי לנפשיה זכי נמי לאבוה, דסברא זו שייכת רק כשיש להקטן כח לקנות מצד עצמו מדין תורה דאז י"ל דיכול להעביר כחו זה לקנות לאביו, אבל כשכל כחו לקנות הוא רק מצד רצון והקנאת בעל השדה, א"כ התיינה כשהקטן קונה באמת לעצמו נמצא דבעל השדה רוצה להקנות לו ושפיר קונה, אבל כשמגביהו לצורך אביו שהוא עשיר והוא עצמו אינו קונה כלל, הנה בגוונא זו אין בעל השדה מקנהו כלל, דהא ליכא מצוות עזיבה אלא לעניים ולא לעשירים, וממילא ליכא דעת אחרת מקנה ואין רשאי בנו ללקט לאביו). **ומעתה יוצא דגם במתנות עניים איכא דעת אחרת מקנה**, ורק הכא שאני משום שהגביהו לצורך אביו שהוא עשיר, ולק"מ קושיית קצה"ח דאמאי אין הקטן קונה במתנות עניים, דכיון דהגביהו לצורך אביו ליכא דעת אחרת מקנה. וגם מש"כ הריטב"א דבפאה ליכא דעת אחרת מקנה, י"ל דאין הכונה דבכל פאה ושאר מתנות עניים ליכא דעת אחרת מקנה, אלא ר"ל בפאה דמיירי ביה הסוגיא דב"מ בזה ליכא דעת אחרת מקנה, הואיל דהקטן הגביהו לצורך אביו העשיר ובכה"ג אין בעל השדה רוצה להקנותו ודו"ק".

"ד) ברם מתוך קושיית כהדר"ג שליט"א מציינו מרגניתא, והוא דיש לחלק בין לקט דלא הוי דעת אחרת מקנה ובין פאה דהוי דעת אחרת מקנה – דהנה מבואר ברמב"ם (פ"ב ממתנות עניים ה"ד) אסור לפועלים לקצור את כל השדה אלא מניחין בסוף השדה כשיעור הפאה, ואין לעניים בה

כלום עד שיפרישנה בעל הבית מדעתו, לפיכך עני שראה פאה בסוף שדה אסור ליגע בה משום גזל עד שידוע לו שהיא מדעת בעל הבית עכ"ל. הרי מבואר דאין הפאה נעשית הפקר ממילא, אלא ע"י דעתו של בעל הבית. ואלו לענין לקט כתב הרמב"ם (פ"ד ממתנות עניים ה"ד) וז"ל, המפקיר את הלקט עם נפילת רובו אינו הפקר מאחר שנשר רובו אין לו בו רשות עכ"ל, הרי דלקט נעשה הפקר מאליו, דמיד שנפל רובו יצא הלקט מרשותו. ומעתה נראה לומר, **דבלקט ודאי דלא הוי דעת אחרת מקנה אותו**, דעד כאן לא שמענו דהפקר הוי דעת אחרת מקנה אלא בהפקר כזה התלוי בדעתו וברצונו כלומר שהוא הוא המפקירו, דבזה יש לומר שהפקירו לכל הזוכה בו והו"ל כנותן מתנה, אבל לקט שנעשה הפקר מאליו ואף בלא דעתו ורצונו, דהא מיד כשנפל רובו מהמגל או מתוך ידו יצא השבולת מרשותו, והוא לא התכוין להפילו או להפקירו אלא שהתורה הפקירה אף שלא מדעתו, ולכן לא הוי דעת אחרת מקנה. אבל פאה שאינה נעשית פאה עד שיפרישנה מרצונו ומדעתו, ואף אם לא נשאר בסוף שדהו אלא פאה זו מ"מ לא נעשה פאה מאליה, אלא שצריך שיכוונו הבעלים להפרישה לשם פאה, ורק אז זכו בו העניים, י"ל דהוי שפיר דעת אחרת מקנה שרוצה להקנותו לעניים כמצוותו. וכן יוצא מהמל"מ (פ"ב מתרומות ה"ט).

"ה) ומעתה נתייבשה הקושיא מסוגיא דב"מ הנ"ל, **דהתם מיירי בלקט**, ובזה ודאי דליכא דעת אחרת מקנה ולכן אין הקטן קונה, אבל פאה הוי שפיר דעת אחרת מקנה. וא"כ קמה וגם נצבה תירוצונו על



תוס' גיטין (סא א) דמוכח בדבריהם דידו קונה אף בלא כונת קנין, והמל"מ הקשה דדבריהם סותרים למה שכתבו בתוס' ב"ב (נד א) דהיכי דיודע שהדבר נמצא בחצרו ואינו מכיין לקנות גרע טפי ואינו קונה, וכתבנו ליישב דתוס' בגיטין מיירי במתנות עניים והו"ל דעת אחרת מקנה ולכן אינו צריך כונת קנין, וכהד"ג הקשה מש"ס ב"מ הנ"ל דלקט לא הוה דעת אחרת מקנה – והנה למאי שנתבאר א"ש, דדוקא לקט לא הוה דעת אחרת מקנה, אבל פאה דמיירי בה התוס' בגיטין שם דמיירי בעני המנוקף בראש הזית ולקט פאה וכמש"כ בתוס' רי"ד שם, ובפאה הוה שפיר דעת אחרת מקנה, ולכן קונוהו העני אף בלא כונת קנין וא"ש. (האמנם הריטב"א כתב בסוגיא דב"מ דבפאה ליכא דעת אחרת מקנה, ולא נחית לחלק בין פאה ולקט, אבל בדעת התוס' י"ל כן וכנ"ל).

ו. לחידושו של שו"ת להורות נתן כיוון אף בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' קכט אות כג): "ובהיותי בזה נרויח ראי' לדברי המל"מ (בפ"ב דתרומות ה"ט) הנ"ל, דלקט אף דלא בא ליד הזוכה, כבר חל שם לקט עליו, מדאיתא בב"מ (י"ב ע"א) לענין לקט, דקטן אינו זוכה מדאו', ומדמי לה למציאה, וא"נ דעיקר שם הלקט חל דווקא בבא ליד הזוכה, א"כ הוה דעת אחרת מקנה, דאף

דבשעה שנפל, לא הו' בדעתו כלל, אפ"ה כיון דהוה עודנו ברשותו עד שבא ליד הזוכה, א"כ ממילא הוה דעת אחרת מקנה בשעת הזכ'י, ומה ראי' למציאה, דאין כאן דעת אחרת, כדאיתא שם (ב"מ י"ב). אלא עכ"ח דבלקט, יוצאת לאלתר מרשותו, וחל עליו שם לקט, וממילא בשעת הזכ'י, אין כאן דעת אחרת מקנה וק"ל, ובה צ"ע על לשון הקצה"ח (בסי' רמ"ג סק"ד), והעתיקו גם בנתה"מ (סק"ח) שם, דמבואר (בפ"ק דמציאה) גבי לקט ופאה דקטן אינו זוכה, לפי הנ"ל דווקא בלקט אמרינן כן, דיוצאת לאלתר מרשותו, ואין כאן דעת אחרת מקנה, וכאשר באמת פי' רש"י שם, כל הסוגיא בלקט, וכן בתוס' שם נקטו בכל פעם לישנא דלקט, והיינו משום דכן משמע מלישנא דילקט בנו אחרייו, ופשוט הוא, אבל מנא לי' לחדש גם פאה, דלדעת המל"מ הנ"ל, אינו יוצאת מרשותו עד שבא ליד העני, וא"כ הוה דעת אחרת מקנה, דגם לקטן יש לו זכ'י מן התורה, וכאשר הביא שם הפר"ח בשם התוס' עי"ש".

#### מסקנה

מחלוקת בין הפוסקים אם לקטן זכיה מן התורה בפאה ובשאר מתנו"ע, אבל בלקט לכו"ע זוכה רק מדרבנן.

## כפיה על מצות פאה

### שאלה

האם כופים את בעל השדה על הנחת פאה בשדהו, ואם כן באיזה אופן?

### א. כפיה על קיום העשה בלאו הניתק לעשה

כתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א ה"א):  
"הקוצר את שדהו לא יקצור את כל השדה כולה אלא יניח מעט קמה לעניים בסוף השדה שנאמר לא תכלה פאת שדך בקצרך אחד הקוצר ואחד התולש, וזה שמניח הוא הנקרא פאה".

ובהל' ג פסק: "אבד כל הקציר שקצר או נשרף קודם שנתן הפאה הרי זה לוקה, שהרי עבר על מצות לא תעשה ואינו יכול לקיים עשה שבה שניתק לו".

עולה מדברי הרמב"ם שבמצות פאה ישנו ל"ת של לא תכלה ומצות עשה של הנחת הפאה, ומצוה זו היא לאו הניתק לעשה, ולכן אף שביטל את הל"ת ולא הניח פאה אינו לוקה, עד שיתברר שאינו יכול לקיימו.

[חיוב מלקות על לאו הניתק לעשה תלוי במחלוקת המופיעה במסכת מכות (טו ע"ב-טז ע"ב) בדין קיימו ולא קיימו ובטלו ולא בטלו. למ"ד קיימו וכו' חל עליו חיוב מלקות על כך שעבר על הלאו ורק אם יקיים את העשה ייפטר מן

המלקות. למ"ד בטלו וכו' עד שלא ביטל בידים את העשה המתקן את הלאו, אינו חייב מלקות. בסוגיא שם ר' יוחנן סבר בטלו ור"ל סבר קיימו<sup>1</sup>.

מסקנת הסוגיא במכות שאף בפאה מחלוקת בין ר' יוחנן לר"ל, ועל כן פסק הרמב"ם שאם לא נתן פאה ואינו יכול לתת פאה אף אם לא ביטל בידים (ששרף או זרק לים) הרי זה לוקה].

לגבי אונס נערה בתולה התורה ציוותה שיישאנה לאשה – מצות עשה, ולא יוכל לשלחה מצות ל"ת. אם עבר על הלאו וגרשה אינו לוקה אלא חייב להחזירה וכופים אותו על העשה לשאת אותה שוב ורק אם אינו יכול לשאת אותה בשנית, כגון שהוא כהן או שנישאה לאחר – לוקה על שעבר על הלאו.

כך כתב רש"י (גיטין צ ע"א): "לא יוכל לשלחה כל ימיו – ואמרינן במס' מכות (דף טו) דהאי כל ימיו קרא יתירא הוא ובא ללמדך לא יוכל לשלחה ואם שלח לא יהא בשלוחה כל ימיו, שב"ד כופין אותו להחזירה ואינו לוקה על שילוחו שנתקו הכתוב לעשה של עמוד והחזר..."

וכן פסק רבינו ירוחם (מישרים נל"א ח"ב): "ואונס שעבר וגירש כופין אותו להחזיר ואינו לוקה שניתק לעשה. ואם הוא כהן שאינו יכול להחזירה או ישראל שגרש

1. עי' מהר"י קורקוס (מתנות עניים פ"א ה"ג) שמבאר את מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש גם לפי גירסת הרי"ף (ואולי זו הגירסא שהיתה לפני הרמב"ם) והופך את הדעות ר' יוחנן – קיימו ור"ל – בטלו.

## סימן לד – כפיה על מצות פאה

דלוקין על העשה. וכתב שם דלכאורה יש להכריח כן דהא בכל לאו הניתק לעשה דאמרינן למ"ד בטלו ולא בטלו אינו לוקה כל זמן שלא ביטל העשה. ולמה אין מכין אותו עד שתצא נפשו לקיים העשה כגון גבי אונס שגירש דאמרינן כל ימיו בעמוד והחזר קאי ולמה לא מכין אותו עד שתצנ"פ לקיים העשה. ואפילו דנימא דאין כופין רק על עשה שעובר הזמן וכמו שמשמע מלשון רש"י כתובות דף פ"ו שם דומיא דסוכה ולולב מ"מ קשה מפסחים דף צ"ה דבל יראה הוי לאו הניתק לעשה דתשבינו למה לא מכין אותו לקיים העשה שהרי כשיעבור פסח אי אפשר לקיימה עוד. וע"כ ראי' מזה דהיכא דאיכא עשה עם ל"ת כיון שאין לוקין על הל"ת אין לוקין גם על העשה. ובזה תירץ קושיית התוס' שם שהקשו דלמה צריך קרא דיקריב אותו שכופין אותו כיון דאיכא עשה ולהנ"ל מיושב דשאני הכא דאיכא בהדי עשה גם ל"ת בבל תאחר עכ"ד.

"ודבריו נפלאין אצלי מאד מכמה ראשונים דהא על הא דכופין על צדקה הקשו התוס' וכל הראשונים דאמאי כופין הא הוי מ"ע שמתן שכרה בצדה. וע"ז תירצו רוב ראשונים משום דאיכא לאוין דלא תקפוין לכך כופין אף על גב דהוא מ"ע שמתן שכרה בצדה וא"כ מבואר להיפך דאפי' במ"ע שמתן שכרה בצדה אם איכא לאו כופין ואף על גב דהלאו דלא תקפוין הוא לאו שאין בו מעשה [וגם אפשר דהוי לאו הניתק לעשה כמו שנסתפק בזה הגאון בברכי יוסף יו"ד סימן רמ"ח ע"ש שכתב על מה שתירץ המשל"מ דלא תשכב בעבוטו הוי לאו הניתק לעשה וז"ל אף על גב דבצדקה כתיב כי פתוח תפתח יש לומר

אנוסתו ומתה או נתקדשה לאחר שאין יכול להחזירה לוקה. כל זה פשוט ומוכח בכתובות ובספרי הרא"ש".

וכן הטור (אה"ע סי' קעז) פסק: "ואם עבר והוציא כופין אותו להחזירה דה"ל לאו הניתק לעשה דכתיב ולו תהיה לאשה אף על גב דכתיב קודם לא יוכל לשלחה כל ימיו הכי פירושו לא יוכל לשלחה שילוחים שתהיה בה כל ימיו אלא יחזירנה, לפיכך אם עבר וגירש כופין אותו להחזירה ואינו לוקה. מתה גרושתו קודם שיחזירנה או שנתקדשה לאחר או שהוא כהן שאסור בגרושה הרי זה לוקה שהרי עבר על לא תעשה ואין יכול לקיים עשה שבה".

למדנו מדברי הראשונים שבלאו הניתק לעשה כופים את העובר על הלאו לקיים את העשה, כדי שלא ילקה ויתקן את הלאו, ורק אם אינו יכול לקיים את העשה לוקה על הלאו. וכן בפאה רק אם אינו להניח פאה לוקה.

עוד למדנו כי בלאו הניתק לעשה ייתכנו שני סוגי מלקויות, סוג אחד: מלקות מן התורה כענישה על הלאו אם אינו יכול לקיים את העשה, וסוג שני: מכת מרדות כדי לכפותו לקיים את העשה ובכך לתקן את הלאו.

וכך כתב בס' בית המלך (ביום, הל' תלמוד תורה פ"א):

"ודע דראיתי בספר ערוך לנר למס' ר"ה דף ו' ע"א שכתב להסתפק בהא דקיי"ל בכל מ"ע שבתורה דמכין אותו עד שתצא נפשו. אם הוא דוקא היכא דאיכא עשה גרידתא אבל היכא דאיכא גם ל"ת בהדי עשה כיון דעל הל"ת אין לוקין משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה או לאו הניתק לעשה. גם על העשה אין לוקין או דלמא

## חבל נחלתו

דשאני צדקה דאית בה תרי לאוי וכמ"ש פ"ק דתמורה גבי מימר א"נ כי פתוח פירושו אלא ומשמע קודם הלאו וצריך להתישב בזה ואני אמרתי בהפזי עכ"ל]. וא"כ אין לוקין עליו אפ"ה כופין ואף דהעשה הוא עשה שמתן שכרה בצדה. וצ"ע דברי הערוך לנר. ואפשר דאין כוונת הערוך לנר דאין כופין רק בלאו הניתק לעשה דהכתוב נתקי לעשה אבל בלאו שאין בו מעשה ושאר לאוין שאין לוקין עליהם גם הערוך לנר מודה דכופין אותו ולכך שפיר כופין על צדקה דהא הלאוין דלא תקפוין ולא תאמין לא הוי לאו הניתק לעשה כמ"ש בהפלאה במס' כתובות שם לפרש דברי התוס' דנקטי תרי לאוין כדי שלא יהי' לאו הניתק לעשה דעשה אינו מנתק לתרי לאוין ע"ש וכמו שכתב בברכי יוסף הנ"ל אבל בלאו הניתק לעשה שפיר ס"ל להערוך לנר דאין כופין ודו"ק. אך אי אפשר לומר כן דא"כ אמאי מתרין הערוך לנר קושיית התוס' דלמה צריך קרא יקריב אותו דכופין הא כופין בכל מ"ע ותירין דהו"א כיון דאיכא לאו דבל תאחר ועל לאו דבל תאחר ליכא מלקות ע"כ אין כופין. הא לאו דבל תאחר לא הוי לאו הניתק לעשה ורק הא דאין לוקין הוא משום דהוי לאו שאין בו מעשה וע"כ מבואר דדעתו דלאו דוקא בלאו הניתק לעשה אין כופין רק אפילו בכל לאוין שאין לוקין עליהם וא"כ דבריו תמוהין כמו"ש ודו"ק".

"שוב ראיתי בשו"ת חכם צבי סימן ק"ה שנשאל באב שאינו רוצה לפדות את בנו הבכור פטר רחם כופין אותו לפדותו או לא. והשיב דפשיטא דכופין דלא גרע מכל מ"ע דמכין אותו עד שת"נ. וכתב שם באמצע דבריו וז"ל וראיתי בספר חוט השני

סימן צ"ב שכתב וז"ל ומה שתמהת למה באמת לא נכוף לאבוהי למיפרקי' כמו בכל מ"ע שבתורה היינו טעמא כיון דגמרינן מדכתיב תפדה תפדה דהיכא דלא פרקי' האב חייב לפדות את עצמו הוי כאילו נתנה לו התורה ברירה שיכול לסלק מצות פדיון הבן מעליו ולהניחו לבן עצמו והוא דומה ללאו הניתק לעשה שאין לוקין עליו עכ"ל ופשטות דבריו הם בבן קטן וא"כ אין להם מקום שכבר הוכחו [נ' שצ"ל הוכחנו] שכופין את האב. גם מה שכתב שדומה ללאו הניתק לעשה אין לו ענין דאף בלאו שניתק לעשה אם הוא דבר שאפשר לתקן ודאי ב"ד כופין אותו שלא יעבור הלאו מכאן ולהבא ולא מצינו אלא כל מ"ע שמתן שכרה בצדה אי ב"ד שלמטה מוזהרין עליו עכ"ל והובא דבריו בשדי חמד מערכת כ' סימן מ"א ע"ש. הרי מפורש יוצא מדברי רבינו החכ"ץ דאפ"ל בלאו הניתק לעשה כופין וע"ש בשד"ח מ"ש דגם הפרמ"ג בספר שושנת העמקים כלל ט' בד"ה יש להסתפק פשיט ל' דכופין אלאו וע"ש שהביא עוד חבל נביאים אחרונים שסוברים כן וא"כ מפורש שלא כדברי הערוך לנר הנ"ל ודו"ק. ובעיקר דברי החכ"ץ והחוט השני הנ"ל פלא עליהם שלא הביאו דברי הגהות מיימון בשם המהר"ם כאן שמפורש דכופין את אביו לפדות את בנו והוא תימה ע"ד החוט השני וכבר תמה שם בשד"ח מערכת כ' סימן מ' כן וע"ש מ"ש דבר חדש בשם הרב חכמת אדם בקונטרס בינת אדם שער איסור והיתר סי' ז' דעל דבר שאינו רק ענף מצוה כגון כיסוי דם שענף מצוה הוא שמי ששחט יכסה ע"ז אין כופין ע"ש ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ".

**ב. כפיה על קיום מצות עשה שמתן שכרה בצידה**

ישנו צד נוסף בכפיה זו, והוא: מצות עשה שמתן שכרה בצידה מה דינה לענין כפיה עליה.

בחולין (קי ע"ב) מסופר: "אייתוה להווא גברא דלא הוה מוקר אבוה ואמיה כפתוהו (רש"י: כפתוהו – על העמוד להלקותו כדתניא [כתובות דף פו] בד"א דארבעים ותו לא במצות לא תעשה שכבר נעשית העבירה, אבל מצות עשה שלפניו ואינו רוצה לקיימה כגון אומרין לו עשה סוכה ואינו עושה עשה לולב ואינו עושה מכן אותו עד שתצא נפשו), אמר להו: שבקוהו, דתניא כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה – אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה", (רש"י: שמתן שכרה בצדה – למען יאריכון ימך (שמות כ) לכך פירש מתן שכרה לומר אם לא תקיימנה זהו עונשו שלא טול שכר זה).

נראה לבאר, לפי רש"י, שחובת הכפיה של בית דין על מצוות עשה היא מדין ערבות, ולכן בית דין כשלוחי ישראל כופים אדם מישראל המעוניין לבטל מצות עשה כדי שלא יענש הוא וישראל הערבים לו על ביטולה. לעומת זאת במצות עשה שמתן שכרה בצידה – העונש למבטל מייד בעצם זה שאינו זוכה לשכרה, ולכן אין בית דין חייבים לכפות את העברין, על אף שכל ישראל נענשים מצד הערבות. טעם אחר שונה לגמרי נמצא בירושלמי (בבא בתרא פ"ה ה"ה) בו נאמר: "כתיב [ויקרא יט לו] מאזני צדק אבני צדק מיכן אמרו חכמים כל מצוה שמתן שכרה בצידה אין ב"ד מוזהרין עליה. [דברים כה טו] יהיה לך מנה לך אנגרמוס על כך ותימר הכן. א"ר בון בר חייה כיני מתני'

כל מצוה שמתן שכרה בצידה אין בית דין נענשין עליה".

מבאר הפני משה:

"אין ב"ד מוזהרין עליה. שאם זה אינו רוצה לקבל השכר אין הב"ד נזקקין לכך". "ופריך הש"ס יהיה לך. כתיב במשנה תורה אבן שלמה וצדק יהיה לך ודרשו מכאן שצריך למנות אנגרמוס אגרדמין הם הממונים להשגיח על המדות". "ותימר הכן. בתמיה שאין ב"ד מוזהרין עליה".

"כיני מתניתא. כן צריך לשנות בברייתא שאין ב"ד נענשין עליה אבל מוזהרים הם על כך".

מצות מידות ומשקלות היא מצוה שמתן שכרה בצידה כפי שמעיר התורה תמימה (הערות ויקרא פרק יט הערה רסו): "ענין המתן שכר פירש המפרש דדרשו ע"ד רמז יהיה לך שאם תעשה איפת צדק והין צדק יהיה לך עושר, עכ"ל. ותמה אני שנדחק כ"כ לפרש בעוד שמפורש כתיב בענין זה בפ' תצא איפה שלמה וצדק יהיה לך למען יאריכו ימך. והרבותא שאין ב"ד נענשים הוא אף על פי שמחויבים להשגיח על זה ולהעמיד ממונים כמבואר לפנינו ס"פ תצא, בכ"ז אם לא עשו כן אין נענשים על זה, כיון דכל אדם בעצמו יודע ממתן שכרו בזה שפירשה לו התורה, כמבואר".

הירושלמי לומד את הכפיה על המצוות כחובה של בית דין, ובתחילה סבר שעל מצוה שמתן שכרה בצידה בית דין אינם מוזהרים, וכבי' אין עליהם שום אחריות על העברין, ודחו שבי"ד לא נענשים משמים על כך שלא כפו את המבטל את העשה, אבל הם חייבים להעמיד על כך

## חבל נחלתו

בצידה הוא לא בחיוב הכפיה אלא אם בי"ד נענשים שלא כפו או לאו.

### ג. כפיה על צדקה

נאמר בבבא בתרא (ח ע"ב): "כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי, ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה". וכן בכתובות (מט ע"ב): "כי הוה אתי לקמיה דרבא, אמר ליה: ניחא לך דמיתזני בניך מצדקה? ולא אמרן אלא דלא אמיד, אבל אמיד – כפינן ליה על כרחיה, כי הא דרבא כפייה לרב נתן בר אמי, ואפיק מיניה ד' מאה זוזי לצדקה".

**מקשים תוספות (בבא בתרא שם):** "אכפיה לרב נתן – וא"ת והא בפרק כל הבשר (חולין דף קי: ושם ד"ה כל) אמר כל מ"ע שמתן שכרה [כתובה] בצדה אין ב"ד של מטה מוזהרים עליה וגבי צדקה כתיב כי פתוח תפתח את ירך לו וכתוב כי בגלל הדבר הזה יברכך (דברים טו)? ואר"ת דהאי **כפיה בדברים** כמו כפייה ועל בפרק נערה שנתפתתה (כתובות דף נג), ועוד תירץ דהכא קבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי. ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה לא תאמין את לבבך ולא תקפוין וגו', ולריצב"א נראה דהא דאין ב"ד מוזהרין על מצות עשה שמתן שכרן בצדה היינו דאין נענשין וכן משמע בירושלמי דהמוכר את הספינה וההיא דכל הבשר (שם) דלא הוה מוקיר אבוה וכפתוהו ואמר להו שבקוהו ה"פ אינכם מוזהרין להכריחו עד

ממונים ורק דרגת אחריותם פחותה ואינם נענשים.

בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' פח) הביא את הירושלמי ולמד ממנו להלכה וז"ל:

"שאלה בעל חוב שנכנס בבית לווה ומשכנו שהוא עומד בעשה דהשב תשיב לו את העבוט אם אינו רוצה להשיב כופין אותו ב"ד או לא".

"תשובה זו היא מצות עשה שהזמן גרמא<sup>2</sup> שמתן שכרה בצדה. ואין בית דין של מטה מוזהרין עליה. ופירש בירושלמי (פרק המוכר את הספינה) אין בית דין של מטה נענשין עליה אם העלימו עיניהם ממנו ולא רצו לדון בה. ולפיכך אם לא רצו בית דין לכוף אין כופין. אבל ודאי אם רצו לכוף כופין. כדאמרין פרק הכותב (דף פ"ו) אמר ליה רב כהנא לרב פפא לדיך דאמרת פריעת בעל חוב מצוה אי אמר לא ניחא לי למעבד מצוה מאי, אמר ליה תנינא במה דברים אמורים במצות לא תעשה אבל במצות עשה כגון עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו".

רואים ברשב"א שהבין שלא כרש"י ולא כפני משה. רש"י הבין שאין שום חיוב לב"ד במ"ע שמתן שכרה בצידה. ואילו הרשב"א סבר שאין עליהם חובה אבל רשאים לכפות. ולפי הפנ"מ בי"ד צריכים לכפות גם על מצוה שמתן שכרה בצידה, אלא שאם לא כפו אינם נענשים על כך. וכל השונה בין שכרה בצידה לשאין שכרה

2. לא הבנתי מדוע כתב כן, ונלענ"ד שיש כאן טעות בגירסא.

## סימן לד – כפיה על מצות פאה

שלושת התירוצים הראשונים מופיעים גם בתוספות כתובות (מט ע"ב ד"ה אכפיה) ושנים מהם בחולין (קי ע"ב).

עולה שצדקה אף שהיא מצות עשה שמתן שכרה בצידה בכל זאת כופים עליה בירידה לנכסיו וגביית ממון לצדקה, אם בדברים ואם משום שכך הסמיכו את גבאי הצדקה או משום שעובר אף בלאוין כשאינו נותן לצדקה. לשלושת התירוצים הראשונים מצוה זו היא מצוה מיוחדת ואינה ככל מצוה שמתן שכרה בצידה שאין כופים עליה כלל (עפ"י שיטת רש"י).

לפי התירוצי הרביעי של הריצב"א שהוא כרשב"א על פי הירושלמי אין הבדל בין צדקה לשאר מצוות שמתן שכרן בצידן, ובכולן ב"ד רשאים לכפות אבל אין חייבים לכפות. כתירוצי זה כתב ר' יצחק קרקושא (שיטת הקדמונים, בבא בתרא ח ע"ב): "וא"ת והלא צדקה עשה ומתן שכרה בצדה כדכתיב למען יברכך י"י אלהיך ואין בית דין של מטה מוזהרין עליה. ואמר רבינו תם דאכפיה בדברים. ור"י אומר דאינו צריך לומר כן, דבצדקה נמי כתיב לאו, ואין זה עשה, דכתיב לא תקפוץ ירך ולא תאמין לבבך. ואין אנו צריכין לתירוצין אלו, דהאי אין ב"ד של מטה מוזהרין עליה רוצה לומר אין נענשין עליה, אבל אם רוצה בית דין להזדקק לו תבא עליו ברכה כדאמרינן בירושלמי פרק המוכר את הספינה, מכאן

שיעשה כשאר מצות עשה<sup>3</sup> דאם א"ל עשה סוכה ולולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו כדאמר בהכותב (כתובות דף פו: ושם) [וע"ע תוס' כתובות מט: ד"ה אכפיה ותוס' חולין קי: ד"ה כל]."

נראה לבאר בענין הכפיה לצדקה עפ"י התירוצים השונים שאין מדובר בכפיה של מלקות אלא בכפיה של ירידה לנכסיו, משום שמלקות נועדו לכפותו לעשות מצוה מרצונו (כגון לולב וסוכה בכתובות פו), אבל בצדקה הכפיה היא לנתינת ממון, ועל כן יורדים לנכסיו אף אם אינו רוצה בכך.

תוספות מקשים כיצד כפו את רב נתן והלא צדקה היא מ"ע שמתן שכרה בצדה, וא"כ מדוע ב"ד כפו עליה. ומביאים מספר תרוצים. תירוצי ראשון בשם ר"ת שהכפיה היתה בדברים בלבד ולא כפיה במלקות כפי שמלקים מי שאינו רוצה לקיים מצות עשה ואף לא בירידה לנכסיו. תירוצי נוסף בשם ר"ת שקבלו עליהם שגבאי צדקה יוכלו לכוף (משמע בירידה לנכסיו). תירוצי שלישי בשם ר"י שבצדקה כופים על נתינתה משום הלאוין שבה (אף שצדקה אינה לאו הניתק לעשה!), ותירוצי רביעי בשם ריצב"א שאין הכוונה שכלל אסור לכפות עליה, אלא שבית דין אינו חייב לכוף, אבל רשאי לכוף. תירוצי זה הוא כירושלמי עפ"י הבנת הרשב"א.

3. בדרכי משה הקצר (יו"ד סי' רמח ס"ק א) הסביר את תירוצי ריצב"א: "ורבי"א פירש הא דאמרינן כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין בית דין של מטה כופין עליה היינו שאין מכין עליה מכות מרדות עד שתצא נפשו אבל מ"מ מזהירים עליהם וכופין אותו ליתן אלא שאין בית דין נענשים עליה אם לא כפוהו וכן הוא בהגהות (דף ר"ס ע"ג) (סי' תרנט) ומהר"ק כתב שורש קמ"ח כדברי ריב"א".

## חבל נחלתו

וצריך לעיין בדברי הרמב"ם מדוע מכים אותו מכת מרדות כשאינו רוצה ליתן צדקה כפי הראוי לו, והרי ניתן לרדת לנכסיו ולגבות בכפיה וצ"ע.

וכך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רמח ס"א): "כל אדם חייב ליתן צדקה, אפילו, עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן ממה שיתנו לו. ומי שנותן פחות ממה שראוי ליתן, בית דין היו כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדים לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן".

### ד. כפיה בלאו הניתק לעשה שמתן שכרו בצדו

נשאלת השאלה מה הדין בלאו הניתק לעשה שמתן שכרו של העשה בצדו, האם בית דין כופים על העשה, כיון שהכפיה כאן אינה מצד הערבות בלבד, אלא כדי שהמצווה לא יעבור על הלאו ולא ילקה, או שאף במצוה זו אין כופים.

הרמ"א בשולחן ערוך (ח"מ סי' צז סט"ז) פסק: "מצות השבת העבוט הוא מצות עשה שמתן שכרה כתוב בצדה, ולכן אין בית דין של מטה מחוייבין לכופ עליה, אבל אם רוצים לכופ, הרשות בידם (תשובת הרמב"ן<sup>4</sup> סימן פ"ה פ"ח). ועיין ב"ד ריש סימן ר"מ".

וא"כ הרמ"א סבר כרשב"א שאם בית דין רוצה לכופ – רשאי. ועי' שו"ת בנימין זאב סימן רמא. והעיר בהגהות רבי עקיבא איגר (ח"מ סי' צז): "[הגה] אין ב"ד ש"מ חייבין לכופ. נ"ב ואף דיש בו ג"כ לאו דלא

אמרו חכמים כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין בית דין נענשין עליה כתיב יהיה לכם מנה לך אגודמים על כך ועל כך ותימר הכין א"ר בון [כינן] מתניתין כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין בית דין נענשין עליה".

הבית יוסף (יו"ד סי' רמח) הביא את תירוצי תוס' בחולין ודעת ראשונים נוספים וז"ל: "וי"ל דאכפיייה בדברים אי נמי קצבו בני העיר ביניהם לתת כך וכך לחודש הילכך אכפיייה ועוד דבצדקה איכא תרי לאוי לא תאמין ולא תקפוין (דברים טו ז) עכ"ל. והר"ן (כתובות יח. דיבור ראשון) הסכים לתירוצא בתרא וכן דעת הרמב"ן (ב"ב ח: ד"ה הא דמקשי") שכתב דהא דאכפיייה לרב נתן בר אמי לאו מחמת קיצותא דמתא הוה אלא שהיה עשיר ולא הוה עביד כדבעי ליה וכך הם דברי רבינו וכן פסקו סמ"ג (עשין קסב רז ע"ג) וסמ"ק (סי' רמח) וכן פסק הרמב"ם בפרק ז' מהלכות מתנות עניים (ה"י) וז"ל: מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו בית דין כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן ולדבריו הסכים הר"ן בפרק נערה שנתפתתה (שם) ודלא כדמשמע מדברי הרשב"א (כתובות מט: ד"ה כי) שאין יורדין לנכסיו".

עולה כי לפי מרבית הראשונים שהצטרפו לתירוצו ר"י שכיון שבצדקה יש גם לאוין כופים על הצדקה, ולא בדברים בלבד אלא במלקות או בירידה לנכסיו.

4. בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' פח.



## סימן לד – כפיה על מצות פאה

לאו דוקא שנכנס באיסור, דיש לומר על ידי שליח בית דין וכדומה שמותר ליכנס, אף גם יש לומר הרמב"ן סבירא ליה אפשר כמאן דאמר ביטלו ולא ביטלו, ואם כן כל זמן שאין מבטל איסור בידים אין כאן לאו כל ימיו כמש"כ רש"י דלכך הוי התראת ספק, אם כן שפיר יש לומר דאין כופין, כי לא איסור לאו עליו, ואיסור לאו פרח מיניה כל זמן שלא ביטלו להדיא בידים, אבל לפי דקיימא לן קיימו ולא קיימו וכמו שכתבתי לעיל (סק"א) דכך פסק הרמב"ם, אם כן תיכף איסור לאו עליו, ולכך **כופין בית דין**. וזה המכוון בדברי הרמב"ם דכתב כופין בעל כרחו, ומדברי סמ"ע לעיל ס"ק ט"ו משמע דלא כזה, ולעולם אין כופין, ולא נראה כלל".

עולה מדברי התומים שסובר שבלאו הניתק לעשה, אפילו שכרו של העשה בצידו, ב"ד כופים על קיום העשה כדי שלא ילקה על הלאו ותולה זאת במחלוקת הפוסקים לגבי לאו הניתק לעשה האם פוסקים כשיטה של קיימו ולא קיימו או בטלו ולא בטלו.

### ה. מלקות על לאו הניתק לעשה שמתן שכרו בצדו

המשנה למלך (הל' עבדים פ"ג ה"ד) דן ג"כ בכפיה על עשה ובלאו הניתק לעשה אשר שכרם בצידם, בענין הענקה לעבד עברי, וז"ל:

"ולענין כפייה אם לא רצה להעניק יש להסתפק אי כייפינן ליה כשאר מ"ע דמכין אותו עד שתצא נפשו או דילמא דשאני הענקה שהיא מ"ע שמתן שכרה בצדה כדכתיב לא יקשה בעיניך וגו' וברכך ה' אלהיך בכל אשר תעשה ואמרינן בפ"ק

תשכב בעבוטו. מ"מ כיון דהלאו ניתק לעשה אין כופין עליו מ"ל פ"ז מהל' מתנת עניים ה"י ועיין במ"ל פ"ג ה"ד מה' עבדים".

רעק"א מבאר את הרמ"א על לאו הניתק לעשה, ומשמע שכשם שאין כפיה מצד הערבות כן אין כפיה כדי שלא יעבור על הלאו.

התומים (סי' צז ס"ק טז) סובר שבלאו הניתק לעשה בית דין מחוייבים לכופו וז"ל: "נראה מלשון הרמב"ם (פ"ג ממלוה ולוה ה"א – ב) שכתב בחובל כלי אלמנה וכלי אוכל נפש, אם חבל מחזיר בעל כרחו, דבזה כופין הבית דין לקיים עשה, דהא הוא בלאו ומלקות רק התורה נתקה לעשה, אם כן על הבית דין לכופו לקיים עשה, דכל כמה דלא קיים הרי איסור לאו במקומו. ובפרט לפי דקיי"ל (פ"ג משחיטה ה"ב) קיימו ולא קיימו, ופירש רש"י (מכות טו. ד"ה הניחא) דתיכף חל הלאו ולכך לית ביה התראת ספק, רק אי קיימו לעשה בטל הלאו, אם כן פשיטא דיש לבית דין לכופו לקיים העשה לבל יהיה באיסור לאו כל ימיו. וכן מוכח מתוס' שם מכות (טז. ד"ה התם) דכתבו להדיא דלמאן דאמר קיימו ולא קיימו אם התרו בית דין להשיב העבוט ולא השיב חייב מלקות, ואם כן הרי דבית דין מתרים ואי לא משגיח לוקה ארבעים, ואם כן פשיטא דבית דין כופין, ואי אין כופין איך יתרו, וגם הא חייב מלקות כשאין שומע בקולם".

"ואמת כי בתשובה לרמב"ן סי' פ"ח משמע אפילו בחבל באיסור, דכתב בעל חוב שנכנס לבית הלוה ויש בו מצות השבת עבוט, אין כופין, משמע אפילו נכנס לבית לווה דחבל באיסור. איברא מלבד דיש לומר

## חבל נחלתו

דאמרינן ב' שלוח הקן (דף קמ"א) ההוא דגזינהו לגפה ושלחה ואח"כ תפסה נגדיה רב יהודה והא שלוח הקן היא מצוה שמתן שכרה בצדה וא"כ איך נגדיה רב יהודה ובשלמא לר"י ניחא דשאני התם דאיכא לאו דלא תקח אם אבל להרשב"א דס"ל דכל שהוא ניתק לעשה אין כופין בשביל הלאו תיקשי דהא שלוח הקן הוא לאו הניתק לעשה וכדאמרינן וחכ"א משלח ואינו לוקה ורב יהודה ס"ל כרבנן וכן נמי לר"ת דס"ל דאפי' בצדקה לא כייפינן ליה אלא בדברים קשה וצ"ע". והמשיך בדבריו לגבי הענקה.

עולה מדברי המל"מ שמתקשה איך הרשב"א בתשובות כתב שאין כופים בעשה של עבוט ואילו בצדקה משמע שמסכים לפי' ר"י שכיון שיש בה לאו כופים עליה, אף שבשניהם מתן שכרם בצידם. ותרץ המל"מ שבלאו הניתק לעשה ששכרו בצדו אין כופים (כגון עבוט) אבל בעשה שיש עמו לאו כופים (כגון צדקה). ובהמשך מקשה משילוח הקן על מי שקצץ כנפיה של האם שלא תוכל לעוף ואח"כ שילח ותפסה והלקהו רב יהודה. ומקשה הלא הסקנו שבמצוה שמתן שכרה בצידה והיא ניתקת לעשה אין כופין<sup>5</sup>.

בס' מטה אפרים (ארדיט, הל' עבדים פרק ג) השיב בפשטות על תמיהת המל"מ: "ולענין אי לא רצה רבו להעניק לעבד אי כייפינן לרבו או לא כתב המל"מ בפרקין דכייפינן ליה וכתב שם משם הרשב"א

דקידושין דף י"ד שכתוב זה הוא להרצות על הענקתו שלא יקשה בעיניו ואמרינן בפכ"ה דף ק' כל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין ב"ד של מטה מוזהרין עליה. ולכאורה נראה שדין זה תלוי בפלוגתא דרבוותא דאמרינן בפרק השותפין רבא אכפייה לר"נ בר אמי ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה והקשו שם התוס' דהא צדקה היא מצות עשה שמתן שכרה בצדה ואר"ת דהאי כפייה בדברים כמו כפייה דפרק נערה ועוד דהכא קבלו עליהם שיכופו אותם ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית ביה לאו. והנה נראה דאליבא דר"ת ה"ה בהענקה דלא כייפינן ליה אבל לר"י בהענקה כייפינן ליה משום דאיכא לאו דלא תשלחנו ריקם. ותירוץ זה דר"י הסכימו בו רוב הפוסקים וכמ"ש מרן בטי"ד סי' רמ"ח וכתב שם שדעת הרמב"ן הוא כר"י. ותמהני שהרי כתב הרשב"א בתשובה סימן תשמ"ה דהשבת עבוט אין ב"ד כופין עליה משום דהוי מצות עשה שמתן שכרה בצדה וכ"כ במכונות סי' פ"ח ואי ס"ל כתירוצא דר"י היכי כתב דהשבת עבוט אין כופין הא איכא לאו דלא תשכב בעבוטו. ואפשר לומר דשאני השבת עבוט שהוא לאו הניתק לעשה וכדאמרינן בפרק אלו הן הלוקין ומש"ש לא כייפינן ליה משום לאויה אבל בצדקה דאינו ניתק לעשה כייפינן ליה ולפ"ז בהענקה דהוי לאו הניתק לעשה לא כייפינן ליה אפילו אליבא דר"י. ומ"מ תמהני על הרשב"א ור"ת מהא

5. דבריו צ"ע שהכפיות והמלקויות בהן עסק אינן מאותו סוג. בצדקה ובהשבת עבוט הכפיה היא על העשה, בצדקה ככפיה על כל מצוות עשה, ובהשבת עבוט כדי שלא יעבור בלאו, ואילו בשילוח הקן המלקות היו על שעבר על הלאו (ואע"פ שאין מלקות בבבל) וביטל את העשה המתקנו וצ"ב.

אין בית דין כופין עליה משום דהוי מצות עשה שמתן שכרה בצידה אין בית דין כופין עליה, ואף דהוי לאו הניתק לעשה עם כל זה לא כפינן על זה, והקשה על זה המשנה למלך מהא דחולין (דף קמ"א ע"ב) ההוא דגזינהו לגפיה ושלחה ואחר כך תפסה ונגדיה רב יהודה, והא שילוח הקן מצוה שמתן שכרה בצדה אין כופין על שילוח הקן דהוי לאו הניתק לעשה. וכן תקשה על הר"ת דסבירא ליה בב"ב (דף ח' ע"ב) [תוס'] ד"ה אכפיה לרב נתן כו' דשיטת ר"ת דעל צדקה אין כופין אף דאית ביה לאו משום דמתן שכרה כתוב בצידו, אם כן מאי שנא שילוח הקן ונשאר בצריך עיון".

"ומחומר הקושיא הנ"ל יש לחלק דבאמת כיון דלא מצינו כן רק במצות עשה דמתן שכרה בצדה דאין כופין על זה מוכח מזה הלשון דבלא תעשה אף דמתן שכרה בצידה מכל מקום כופין לו שלא יעבור. והטעם משום דלא תעשה חמור מן עשה כדאמרו ביבמות (דף ז' ע"א) אטו עשה דוחה לא תעשה לאו לא תעשה חמור מיניה, ופירש רש"י דלכן לא תעשה חמור מיניה שהרי לוקין עליו. ובאמת מצינו כן בפסולי עדות דבעבר על עשה לא מיפסל לעדות ובעבר על לא תעשה נפסל לעדות. ועיין ברמב"ן (פרשת יתרו [שמות כ, ז]) ובדורש לציון (דרוש ו' [הגהה מבן המחבר]). והיכא דעבר על לאו הניתק לעשה נתבאר לעיל בשם הנתיבות דהיכא דמשכחת ביה צד מלקות לפעמים בביטלו ולא קיימו ע"כ נפסל לעדות אף היכא דאינו חייב מלקות כנ"ל. מה שאין כן היכא דלא משכחת ביה מלקות כלל אז דינו כמו עובר על עשה. וכן יש לדון גבי לאו הניתק לעשה דמתן

בתשובה סימן תשמ"ה דהשבת העבוט אין בי"ד כופין עליה משום דהוי מצוה שמתן שכרה בצדה ותמה עליו הרב הנזכר מהא דאמרינן בפרק שלוח הקן דף קמ"א ההוא דגזינהו לגפה ושלחה ואחר כך תפסה נגדיה רב יהודה והא שלוח הקן מצוה שמתן שכרה בצדה וא"כ איך נגדיה רב יהודה ובשלמא לר"י ניחא דשאני התם דאיכא לאו דלא תיקח האם אבל להרשב"א דס"ל דכל שהוא ניתק לעשה אין כופין בשביל הלאו תיקשי ודשלוח הקן לאו הניתק לעשה הוא וכדאמרינן שם וחכמים אומרים משלח ואינו לוקה ורב יהודה ס"ל כרבנן והניח הדבר בצריך עיון יעו"ש".

"ואנכי הרואה אחרי המחילה לא ידענא מאי קא קשיא ליה שהרי הרשב"א ז"ל סיים דבריו לומר דאין בי"ד מוזהרין עליה אם העלימו עיניהם ממנה אמנם אם רצה בי"ד כופין ואם לא רצו אין כופין יעו"ש וא"כ משו"ה נגדיה רב יהודה מכת מרדות מדרבנן דאע"ג דהוי מצוה שמתן שכרה בצידה מ"מ נפשו אותה ונגדיה כדי שלא ירגיל את עצמו בכך כמ"ש רש"י ז"ל שם ואה"נ דמן הדין אין בי"ד מוזהרין עליה אם הלקו אותו ועיין להרב הנ"ל בפ"ז מהל' מתנות עניים ה"י וצ"ע".

הגרי"א ספקטור בנחל יצחק (חו"מ סי' לד ס"ב) מתרץ את קושיית המל"מ בחילוק. וז"ל: "ועל פי דבריו (=של הנתיבות סי' לד סק"א) דמחלק בין לאו הניתק לעשה דמשכחת ביה לפעמים מלקות חמיר ביותר מן לאו הניתק לעשה דלא משכחת ביה מלקות כלל, יש מקום על פי זה לתרץ קושיית המשנה למלך (פ"ג הלכות עבדים ה"ד [ד"ה והרי]). שהביא שם מה שכתב הרשב"א (בתשובה [ח"א סי' תשמ"ה]) דבהשבת העבוט

## חבל נחלתו

### 1. כפיה בפאה

ראינו לעיל שלמסקנת רוב הראשונים כופים על הצדקה על אף שהיא מצוה שמתן שכרה בצידה (ואינה ניתקת לעשה) מכיון שעובר על לאוין באי נתינתה. ועולה השאלה הנשאלת בראש דברינו: מה דין פאה האם כופים עליה כצדקה או שאין כופים עליה. מצות פאה דומה לצדקה בכך שהיא מפרנסת עניים אולם בניגוד לצדקה שהמצוה היא **נתינה** הרי בפאה המצוה היא **הנחה** ועניים באים ומלקטים. כמו"כ בצדקה אין המצוה על מטבעות מסוימות, בפאה המצוה היא דוקא על בעל השדה ביבול השדה שלו, ואם היבול נשרף, אינו יכול לתת את שוויו בממון, והוא כאמור, לאו שלא ניתן לתשלומין אלא לוקה.

לא מצאתי, שקבעו שפאה היא מצוה שמתן שכרה בצידה, אולם הבאנו בראשית דברינו לעיל את דברי הרמב"ם שהיא לאו הניתק לעשה, וא"כ עפ"י הנאמר לעיל, מחלוקת בין פסיקת הרמ"א שבית דין רשאים לכופ עליה אבל אינם חייבים ואינם נענשים עליה. לבין שיטת התומים שכופים עליה כדי שלא יעבור בלאו.

בדרך אמונה (הל' מתנות עניים פ"א סעי' כז-כח על הלכה ג לעיל) פסק:

"נותן לעניים שנא' לעני כו'. והוי לאו הניתק לעשה שכ"ז שיכול לקיים העשה כופין אותו לקיימו ואינו לוקה וכנ"ל גבי פאה".

"לוקה. כיון ששוב אין יכול לקיים העשה

שכרה בצידה דהיכא דלא משכחת ביה מלקות כלל אז דינו כמו עשה דמתן שכרה בצידה דאין כופין ליה. מה שאין כן היכא דמשכחת ביה מלקות לפעמים אז חמור מן עשה דכופין בכל גונוי אף היכא דמתן שכרה בצידה וגם אינו לוקה כנ"ל".

"ולפי זה מתורץ קושיית המשנה למלך הנ"ל. דיש לומר דשאני התם בשילוח הקן דמשכחת ביה מלקות בביטלו כמבואר במכות (דף ט"ז ע"א), על כן חמור מן עשה וכופין על זה אף דהוי מתן שכרה בצידה משום דלא מצינו כן רק בעשה. מה שאין כן השבת העבט דלא משכחת ביה מלקות כלל כמבואר במכות שם משום דאיתא בתשלומין ע"כ לא משכחת ביה ביטלו, וכיון דלא משכחת ביה מלקות ע"כ אינו חמור מעשה וכמו בעשה דמתן שכרה בצידה אין כופין הוא הדין בלאו דליתא במלקות גם כן אין כופין כיון דמתן שכרה בצידה. ואתי שפיר אף לר"ת דסבירא ליה דבצדקה אין כופין אף דאיכא לאו, דמכל מקום שאני שילוח הקן דאף דגם כן אין לוקין כל זמן דלא ביטלו, מכל מקום כיון דמשכחת ביה מלקות חמיר מן לאו דצדקה דאין לוקין עליו לעולם, משום דהוי לאו דאין בו מעשה ע"כ דינו כעשה דמתן שכרה בצידה דאין כופין, כמו בפסולי עדות (דהלאו) [דאלאו] דאין בו מעשה לא נפסל לעדות מה שאין כן בלאו הניתק לעשה. ומתורץ קושיית המשנה למלך על הר"ת".

ועי' גם בנחל יצחק חושן משפט סימן פו שחזר על תירוצו לקושיית המל"מ.

וכנ"ל".

היינו הוא הכריע שכיון שהנחת פאה מצוה ניתקת לעשה כופים בדרכי כפיית בית דין להניח פאה לעניים, ונראה שפסק כתומים. ולא הביא מקור לדבריו.

#### ז. כפיה בפאה בממונו

הרמב"ם כתב לגבי צדקה (הובאו דבריו לעיל בב"י) שכופים אותו במכת מרדות ובירידה לנכסיו בפניו.

נשאלת השאלה מדוע מכים אותו שירצה לקיים את המצוה הרי רוצים ממנו שיתן את ממונו וא"כ די בכך שיכפוהו בממונו ויטלו ממונו ממנו, לא בתור משכון עד שיתן מרצונו אלא בתור גביה. כך כתבו הראשונים לגבי גביית חוב שהיא מצות עשה של פריעת חוב.

בחידושי הרא"ה (כתובות פו ע"א) כתב: "...ומהדר" תנינא במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה כגון שאומר לו עשה סוכה ואינו עושה, עשה לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו, והכא נמי בדין הוא דאיכא למכפיי בהכי, ומיהו עד שאתה כופהו בגופו כופהו בממונו, ובנזקין דכתיב באורייתא מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם לומר שכך מצותו שלם ממיטב, וזהו הנכון. מפי רבינו נ"ר".

וכן בחידושי הריטב"א (כתובות פו ע"א): "אמר ליה תנינא בד"א שלוקה ארבעים במצות לא תעשה אבל במצות עשה כגון שאמר לו עשה סוכה ואינו עושה (נ"א:

רוצה) מכין אותו עד שתצא נפשו. כלומר ובמצות פרעון חובו עד שאתה כופהו בגופו כופהו בממונו, כן פירש רבינו בשם רבינו הגדול ז"ל, והא דאמרינן דמכין אותו עד שתצא נפשו פרש"י ז"ל מכין אותו קודם שיעבור על המצוה ויש בידו לקיים".

וכן בחידושי הר"ן (כתובות צא ע"ב): "אבל למ"ד שיעבודא דאורייתא ופריעת בעל חוב מצוה ודאי כופין אותו בכך וכמצות עשה דעלמא, וכדאמר' לולב איני נוטל סוכה איני עושה מכין אותו עד שתצא נפשו ועד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו".

עולה השאלה מדוע הרמב"ם נצרך לכפיה בגופו של נותן צדקה הרי ניתן לכפותו בממונו ולא בגופו, וצ"ע.

אולם נראה שבפאה שאלה זו אינה קיימת, לפי הדעה שכופים בפאה חייבים לכפותו בגופו כדי שיניח פאה מרצונו, מפני שהוא מרצונו חייב להניח פאה, ואם לא הניח מרצונו עדיין אינה פאה כאמור ברמב"ם (הל' מתנועע פ"ב הי"ד): "...ואין לעניים בה כלום עד שיפרישנה בעל הבית מדעתו, לפיכך עני שראה פאה בסוף שדה אסור ליגע בה משום גזל עד שיודע לו שהיא מדעת בעל הבית".

וא"כ דוקא בפאה מובנת כפיה בהכאה עד שיתרצה ויניח פאה, מפני שללא הנחתו אינה פאה ואף לא מועילה נתינת ממון בחילוף הפאה, אבל בצדקה שכל ממון שייתן הרי זו צדקה אין צורך לכפותו בגופו.

## פרי שנקטף לשם מלאכה ולא לאכילה – דינו לתרומות ומעשרות

### שאלה

הקוטף לימונים לניקוי כלים ולא לאכילה האם צריך להפריש תרומות ומעשרות?

### תשובה

א. המשנה בראש מסכת מעשרות (פ"א מ"א) מלמדת: "כלל אמרו במעשרות כל שהוא אוכל ונשמר וגדולו מן הארץ חייב במעשרות ועוד כלל אחר אמרו כל שתחלתו אוכל וסופו אוכל אף על פי שהוא שומרו להוסיף אוכל חייב קטן וגדול וכל שאין תחלתו אוכל אבל סופו אוכל אינו חייב עד שיעשה אוכל".

וא"כ כל פרי הראוי לאכילה מעת שראוי לאכילה חייב בתרומות ומעשרות. במשניות הבאות (מעשרות פרק א מ"ב-ג) נאמר: "מאימתי הפירות חייבות במעשרות... התבואה והזיתים משיכניסו שלישי". וא"כ קודם הבאת שלישי פטורים מתרומות ומעשרות.

וכ"פ הרמב"ם (הל' מעשר פ"ב ה"ג): "פירות שאינן ראויים לאכילה מקטנן כגון הבוסר וכיוצא בו אינן חייבין במעשר עד שיגדלו ויעשו אוכל שנאמר מזרע הארץ מפרי העץ עד שיהיה פרי, וכן התבואה והקטניות שנאמר את כל תבואת זרעך עד שתעשה תבואה וזו היא עונת המעשרות, וקודם שתגיע התבואה והפירות לעונה זו מותר

לאכול מהן כל מה שירצה ובכל דרך שירצה".

וכן בהלכות תרומות (פ"ה ה"ט): "...אבל אם אמר פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו לכשיתלשו ונתלשו הואיל ובידו לתולשן אינו מחוסר מעשה ולכשיתלשו שניהם דבריו קיימין, והוא שיביאו שתיהן שלישי בעת שאמר". וא"כ קודם הבאת שלישי מצינו שפירות אינם חייבים בתרומות ומעשרות, אבל אח"כ חייבים בתרומות ומעשרות.

ב. ואמנם מצינו שימוש בשמן מזיתים שלא הביאו שלישי כאמור בפסחים (מג ע"א): "בנות מלכים בשמן המור, שנאמר ששה חדשים בשמן המור. מאי שמן המור? רב הונא בר ירמיה אומר: סטכת, רב ירמיה בר אבא אומר: שמן זית שלא הביא שלישי. תניא, רבי יהודה אומר: אנפיקנין – שמן זית שלא הביא שלישי. ולמה סכין אותו – מפני שמשיר את השיער ומעדן את הבשר".

ג. וכן מצינו לגבי האכלת בהמה במשנה בפאה (פ"א מ"ו): "ולעולם הוא נותן משום פאה ופטור מן המעשרות עד שימרח ונותן משום הפקר ופטור מן המעשרות עד שימרח ומאכיל לבהמה ולחיה ולעופות ופטור מן המעשרות עד שימרח".

משמע שאחרי מירוח אסור להאכיל לבהמות עד שיעשר.

מן הסתם ואם דברי רבינו בדוקא הריני מבטל דעתי הקצרה מפני דעתו הרחבה". עולה מהסבר הרדב"ז שדברים אלו נלקחים מכל אדם מן הסתם כיון שרובם מעשרים, אולם בימינו רוב הציבור אינו מעשר ודיני דמאי בטלו, ועל כן כל פרי אשר נקנה (או למגדליו) חייב בתרומות ומעשרות.

ה. וכן כתב החזון איש (דמאי סי' ד אות ד וה) שהקלו בדמאי לפטור מתרומות ומעשרות כאשר לוקח למלאכה או לרפואה. וז"ל:

"וכל הני דאין נוהג בהן דמאי, נראה דאף במצא פירות במקום שרוב מוליכין לשוק דאמר מעשרות פ"ג ה"א דמעשרן דמאי, **אם מגביהן לזרע** (=לשם זריעה) **ולבהמה פטור**, והר"מ פ"ג הי"ד כתב בכל הני וכיון שאמר לו ע"ה מתוקנים הם א"צ לעשר, ומשמע דבמכר לו סתם לא וכש"כ במצא בשוק, ולא אתפרש טעמא דהא בכל ענין לא הוי רק דמאי וכמש"כ לעיל סי' א' סק"ג, ואפשר דלשון רבנו לאו דוקא אלא טעמא יהיב למלתא דמיקלינן ואע"ג דאיכא חזקת טבל משום שהוא נאמן מן הדין ואף במכר סתם הוי כמו שאמר, וכן במוליך לשוק הוי כמו שאמר".

"...עכו"מ ששאל מישאל ליתן לו שמן על מכתו **אסור בודאי ומותר בדמאי**, [לשון הר"מ פ"ג מה' מעשר הי"ז] והכי תניא בתוס' פ"ק דדמאי, ולא נתפרש הטעם שהרי לאחר שבא הדמאי ליד חבר וכבר נתחייב בדמאי אסור ליתנו לנכרי שזו כהנאה של כליו או שכבר נתחייב במעשרותיו וכדתניא בתוס' שם ופסקה הר"מ לעיל הט"ו, ומאי נ"מ אי העכו"מ אוכלה או נותן ע"ג מכתו ובמה נפטר

ד. לגבי דמאי, כאשר הפירות נקנו מעם הארץ מצינו שפטרו מתרומות ומעשרות כאשר קונה שלא לצרכי אכילה אלא לצרכי הנאה כגון לאכילת בהמה או לזריעה וכד'.

כתב הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג הי"ד): "ואלו דברים שלא גזרו עליהן בשעה שגזרו על הדמאי: הלוקח פירות לזריעה או להאכיל לבהמה, קמח לעורות או למלוגמא או לרטייה, שמן להדלקת הנר או לסוך בו את הכלים, יין לקילור, וחלת עם הארץ, והמדומע, והלקוח בכסף מעשר שני, ושירי המנחות, ותוספת הבכורים, כל אלו פטורים מן הדמאי, וכיון שאמר לו ע"ה מתוקנין הם אינו צריך לעשר".

ובאר הרדב"ז (הל' מעשר פ"ג הי"ד): "וכיון שאמר לו ע"ה וכו'. אבל מן הסתם לא יקח אלא מן המומחה כדכתיבנא לעיל ואם לקח צריך לתקן שאם פטרו דברים אלו מן הדמאי לא פטרו מן הודאי אלא דאכתי ק"ל דבשלמא כשאמר לו ע"ה שלא עישר חייבין לעשר ודאי אבל מן הסתם כיון דרוב עמי הארץ מעשרין הם אמאי לא סמכינן ארובא וגזירת דמאי לא היתה על דברים הללו ואם דברי רבינו הם בדוקא צ"ע".

"ותניא בתוספתא הלוקח יין לתוך הקילור וקמח לעשותו מלוגמא ורטייה פטור מן הדמאי וחייב בודאי והן עצמם פטורים מן הדמאי ואיך יתחייב בודאי אם לא שיאמר לו שאינם מעושרין דאילו מן הסתם אין כאן חיוב ודאי לפיכך אני סובר שלא היה דברי רבינו בדוקא אלא אפילו מן הסתם אין צריך לעשר דרוב עמי הארץ מעשרין והא דאמרינן לעיל לא יקח אלא מן המומחה דוקא בדברים דשייך בהו גזירת דמאי אבל דברים אלו נלקחין מכל אדם

## חבל נחלתו

ע"ג מכתו בלקחו לאכילה וצ"ע טעמא וכמש"כ לעיל".

וא"כ הדברים מבוארים שטבל ודאי חייב בתרומות ומעשרות, ורק דמאי פטור כאשר קונה לצורך אכילת בהמה או לצורך צרכי הנאה אחרים.

### מסקנה

מי שקוטף או קונה פירות לאכילה לצורך תשמישי נקיון או תמרוקים חייב להפריש מהם תרומות ומעשרות.

מלעשר, ואי איירי בשמן שלקחו בתחלה למכתו ופטור מן הדמאי ניחא, אבל א"כ לא הו"ל לאיפלוגי בין ודאי לדמאי, אלא הו"ל לפלוגי בדמאי בין לקחו לאכילה ללקחו לרפואה".

"ר"מ שם הט"ו הלוקח פירות לאכילה ונמלך עליהם לבהמה ה"ז לא ימכרם לעכו"מ כו', משמע דלוקח דמאי למוכרו לנכרי מותר למכרו ופטור מן הדמאי, ועוד למדנו שאם נמלך מפטור לפטור פטור והלכך אם לקח לזרע ולבהמה מותר למכרו לנכרי, ולפ"ז ע"כ הא דתניא דנותן לעכו"מ

## סימן לו

### חילול מעשר שני באקראי על סוכר

#### שאלה<sup>1</sup>

חמור מן הקודש ומשליך הפרוטה לים הגדול".

והוסיף הרמב"ם בהלכה ג:

"וכן אם חילל מעשר שוה מנה על שוה פרוטה מפירות אחרות ה"ז מחולל, ושורף את הפירות שחילל עליהם כדי שלא יהיו תקלה לאחרים, כפדין נטע רבעי בזה"ז כמו שבארנו בהלכות איסורי מאכלות".

היינו הרמב"ם סובר שמידת חסידות לפדות מעשר שני בשוויו, אולם עפ"י הגאונים מותר אף שווה מנה בפרוטה. עוד מלמד הרמב"ם שניתן לחלל פירות מעשר שני על פירות בשווי פרוטה ולאבדם מן העולם כדי שלא יהיו תקלה.

ב. אמנם הראב"ד השיג: "א"א תמה אני אם אמרו הגאונים שיפדה מעשר שני

הביאו לאדם פירות טבל. הוא רוצה לאוכלם עתה, האם כדי לאוכלם מיד, הוא צריך ליחד מטבע למעשר שני, ואותה אח"כ לכלות או לחללה על סוכר ולאבדו או שיכול לחלל מעשר שני שלפניו ישירות על כפית סוכר ולאבדה?

#### תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ב ה"ב):

"מדת חסידות שפודין מע"ש בזמן הזה בשוויו כדרך שפודין אותו בפני הבית, והורו הגאונים שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה לכתחלה בזה"ז פודה, לא יהיה זה

1. שאלת ר' ידידי' לנדאו הי"ו – בנו של בן דודי (יחזקאל).



## סימן לו – חילול מעשר שני באקראי על סוכר

לכתחילה על פירות אלא דוקא על מינו אבל לא על שאינו מינו, ובדיעבד מחולל מיהו דוקא על אוכל אבל בדבר שאינו אוכל לא, אלא דוקא בכסף שיש בו צורה כמבואר בהלכה ט', ונראה דלאו דוקא פירות מעשר אלא אפי' כסף מעשר דוקא על מטבע או אוכל אבל לא על דבר שאינו אוכל דדוקא על אוכל מתחלל כדלפינן מקרא דונתת הכסף אבל בדבר שאינו אוכל לא...

וכן פסק בדרך אמונה (הל' מעשר שני פ"ד ה"ב) שלשיטת הרמב"ם מותר לחלל פירות על פירות לא מדרך פדיון אלא מדרך קניה, ודוקא על מינו ובדיעבד אף שלא במינו ורק על פרי הנאכל ולא כלי וכד'. ויכול לחלל או על פרי או על כסף צורה. ובענין חילול על פרי שאינו מינו כתב בדרך אמונה שהאיסור לכן מדרבנן.

ה. וכתב בדרך אמונה בסעיף יז: "ואם חילל הרי הן מחוללות. דמדאורייתא מותר ולכן בזה"ז שמוותר גם שוה מנה על פרוטה התיר רבנו לעיל פ"ב ה"ג גם לכתחלה לחלל על מין אחר אבל פרי שני על כסף או על פרי אסור אף בזה"ז וכן כסף על כסף אסור אף בזה"ז ואם חילל מחולל כדלקמן, וכ"ז דעת רבנו. אבל דעת הראב"ד דפרי ראשון של מע"ש אין מתחלל על הפירות רק על המעות והוא מה"ת ולכן אף בדמאי לא מהני אף בזה"ז, ואפי' דיעבד אם חילל לא יצאו הפירות הראשונים לחולין. ומ"מ גם הפרי השני נתפס בקדושה ופרי שני מתחלל על הפירות בדיעבד אפי' חוץ לירושלים אבל לכתחלה אסור מדרבנן ובדמאי מותר לכתחלה וכן במע"ש של חו"ל שעשאוהו

אפילו בזה"ז פירות על פירות אלא במעשר שני של ח"ל שעשאו כדמאי".

מהר"י קורקוס מסביר שישנן שתי מחלוקות בין הרמב"ם לראב"ד. האחת האם חיוב מעשר שני בימינו מן התורה (ראב"ד) או רק מדרבנן (רמב"ם). ומחלוקת שניה האם מותר לחלל מעשר שני על פירות (רמב"ם) או שחייבים רק על מעות (ראב"ד). ולכן הראב"ד מתיר לחלל פירות על פירות רק במעשר שני של חו"ל שהוא מדרבנן.

ג. וכך פסק הרמב"ם לשיטתו, בענין חילול מעשר שני בזמן הבית (פ"ד ה"ב): "וכן אם רצה לחלל פירות המעשר על פירות אחרות, יעלו הפירות השניות ויאכלו בירושלים, ולא יחלל ממין על שאינו מינו ולא מן היפה על הרע ואפילו באותו המין ואם חילל הרי הן מחוללות". וא"כ מין על שאינו מינו מותר אך בדיעבד בזמן הבית. והראב"ד השיג לשיטתו: "א"א והראשונים לא יצאו לחולין ויעלו גם הם, ולעולם פירות הראשונים של מעשר אינם מתחללין אלא על הכסף ואפילו דיעבד משמעטא דמסכת סוכה פרק לולב הגזול ופרי שני נמי דיעבד אין לכתחלה לא אלא בדמאי דמחלל לכתחלה".

נושאי הכלים נשאו ונתנו בדעות הרמב"ם והראב"ד. וכתבו שהסוגיא בסוף סוכה מסייעת לראב"ד (רדב"ז) ומהר"י קורקוס, והרדב"ז הביא ברייתא המסייעת לשיטת הרמב"ם, ובאר שהרמב"ם הסיק ופסק לפי אותה ברייתא.

ד. וכך סיכם הישועות מלכו (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ד ה"ב) את דעת הרמב"ם: "הנה דעת רבינו דיכול לחלל מע"ש אפי'

## חבל נחלתו

שנאספו בה פרוטות של מעשר שני על סוכר והסברתי שאין לעשות כן אלא לחלל על פרי אחר ולבערו ועדיף לפי דבר דרך אמונה לחלל דוקא על מטבע אחרת פחותה בערכה ולבערה מן העולם. ולכן גם במקרה שלפנינו מן הראוי לחלל את המעשר שני על מטבע ואותה לשמור לחילולים אחרים או לבער אותה ולא לחלל על סוכר.

### מסקנה

אין לחלל ישירות על פרי אחר, אלא דוקא על מטבע, ואותה ניתן לשמור לחילולים נוספים או לבערה גופה מן העולם כדי שלא יכשלו בה. ובכל אופן ראוי שלא לחלל על סוכר כפי שבואר בתשובתי בחלק יא.

כדמאי, ודוקא במינו כדי שלא יהא ניכר כ"כ שחילל על פירות אבל שלא במינו דווקא בדיעבד".

ומסיק: "ולמעשה יש להחמיר שלא לחלל גם פרי ראשון על פירות גם בזה"ז כיון שלדעת הראב"ד גם דיעבד לא מהני (חז"א דמאי סי' ט' סק"י) וכן דעת הסמ"ג וכן הסכים הגר"א, וכן אין לחלל מעות על פירות וכשנתמלא כל המטבע כסף של מע"ש בזה"ז יחללנו על נחשת כיון שהוא מדוחק כדלקמן ה"ז, ובכפתור ופרח כתב שכן נהגו".

ובציון הלכה הביא עוד ראשונים ואחרונים שהסכימו עם שיטת הראב"ד וע"כ סמך עליה לגמרי (ועיקרי הדברים פסק אף בפ"ב ה"ג).

בכרך יא מספרי (סי' מג) דנתי לגבי ביעור מעשר שני של חילול המטבע

## סימן לז

### ביעור בשביעית ע"י הפקר

וכך פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ז

הלכות א-ז):

"פירות שביעית אין אוכלין מהן אלא כ"ז שאותו המין מצוי בשדה שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול, כ"ז שחיה אוכלת ממין זה מן השדה אתה אוכל ממה שבבית, כלה לחיה מן השדה חייב לבער אותו המין מן הבית וזהו ביעור של פירות שביעית".

"כיצד הרי שהיו לו גרוגרות שביעית בתוך ביתו אוכל מהן כל זמן שהתאנים באילנות בשדה, כלו התאנים מן השדה אסור לאכול מאותן שבבית אלא מבער אותן".

### שאלה

מי שיש לו ארגזי יין ומיץ ענבים שקנה מאוצר בית דין. מה עליו לעשות בשעת הביעור ומתי הוא חל?

### תשובה

א. במשנה בשביעית (פ"ט מ"ח) נאמר כך: "מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד ועניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור".

## סימן לז – ביעור בשביעית ע"י הפקר

יבער כדתניא בתוספתא (פ"ח) מי שיש לו פירות שביעית והגיע זמן הביעור מחלק מהן לשכניו וליודעיו ולקרוביו ומוציא ומניח על פתח ביתו ואומר אחינו כל בית ישראל מי שצריך ליטול יטול וחוזר ומכניס ואוכל והולך עד שיכלו". וכן דעת הסמ"ג (עשין קמח) והרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כה, ז). ד. מנהגנו כיום כששמיטה מדרבנן לרוב הפוסקים כשיטת הר"ש, שהביעור הוא הפקר ואף המפקיר יכול לזכות בפירות שהפקיר. עפ"י שיטה זו מבואר המסופר בירושלמי (שביעית פ"ט ה"ד): "דבי יצחק בר רדיפא הוה ליה עובדא אתא שאל לרבי ירמיה א"ל מה אריותא קמך ואת שאל לתעליי?! אתא שאל לר' יאשיה א"ל חמי לך תלתא<sup>1</sup> רחמין ואפקרה קומיהון. קפודקאי דציפורין שאלין לרבי אימי בגין דלית לאילן עמא רחים ולא שאל שלם איך צורכה מיעבד? א"ל כד תיחמון ריגלא צלילא תיהוין מפקון לשוקא ומבקרין ליה וחזרין וזכין ביה ..."

ומסביר זאת הר"ש (שביעית פ"ט מ"ח): "פי' שיש בני אדם כשמפקירין בפניהן חוזרין וזוכין בכל ואין בעלים יכולין לחזור ולהכניסם בביתם ולכך הורה רבי יאשיה לר' יצחק שיראה ג' אוהביו ויפקיר בפניהם ולא בפני כל אדם. קפודקאי פי' בני אדם

"היו לו פירות מרובין מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד, ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים, ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן לכל דבר שמאבד".

מתבאר מן הרמב"ם שכאשר כלה אותו מין לחיה בשדה צריך לבער את פירות שביעית מן הבית ואחרי חלוקת מה שיש לו כדי מזון שלש סעודות לכל אחד צריך לכלות את הנוותר לו בבית לגמרי ע"י שריפה או קבורה.

ב. הראב"ד (שם הלכה ג) סובר שהביעור היה בשני שלבים: בתחילה כשכלה אותו מין באותה עיר ותחומיה כל אחד הביא את הנשאר אצלו לאוצר שבעיר ושם היו מחלקים מזון ג' סעודות לאנשי העיר עד שיכלו, ואם אין במקום אוצר צריך להפקיר ואז כל אחד ואף המפקיר יכולים לזכות בפירות. לאחר שכלה אותו המין מכל השדות בא"י מי שיש בידו פירות שורפן או מאבדן.

ג. שיטת הר"ש (שביעית פ"ט מ"ח) היא שהביעור משמעו חלוקת הפירות, **הפקרתם**, ואח"כ זכיה בהם אף הוא בעצמו ואכילתם עד שיכלו. וז"ל: "מחלקן ב' וג' לכל אחד ואחד מאנשי ביתו ואח"כ

1. העיר במראה הפנים (שביעית פ"ט ה"ד): "חמי לך תלתא רחמין וכו'. הא דהקפיד על השלשה אוהבים אף על גב דמן התורה סגי אפי' בהפקיר בפני אחד כדקי"ל כריב"ל בסוף פ"ד דנדרים דהלכתא כותיה לגבי דר' יוחנן דפליג התם ומד"ס קאמר ריב"ל צריך שיהו ג' כדי שיהא א' זוכה וב' מעידין והכא לא שייך האי טעמא שהרי אמר לו בפני האוהבים שבדאי לא יזכו הן והוא בעצמו יחזור ויזכה בהן שמא לרווחא דמילתא א"ל כן א"נ דהוא ס"ל כר' יוחנן דאמר מן התורה צריך שיפקיר בפני ג' ור' אימי דהורה לאנשי קפודקאי להקל משום דשביעית בזה"ז דרבנן היה מקיל טפי".

## חבל נחלתו

למדת שהמפקיד על מנת לחזור ולזכות בו הוא הפקר אף על פי שיחזור ויזכה".  
ה. וכך כתב השל"ה (שער האותיות, אות הקו"ף – קדושת האכילה [א] אות קמא) מספר חרדים:

"ונמצינו למדין, שכל פירות שקונה ישראל בשביעית, כל קדושת שביעית נוהג בהם, וכשיגיע זמן הביעור יקיים בהם מצות הביעור, דהיינו להפקירן בפני שלשה אוהביו, ואחר כך זוכה בהם ואוכלם עד עולם. וגם, אחר הביעור מותר לקנות אותם מן הגוי, שהרי מדברי כל הגדולים שהזכרנו למעלה, מוכח בהדיא שלא נאסרו הפירות של ישראל אחר הביעור, אלא לפי שהשהה אותן בביתו ולא הפקירן לקיים בהם מצות ביעור, אבל הגוי שלא נצטוו לא שייך לאוסרן, כמו שלא אסרנו קודם הביעור מה שזרע בשביעית, מפני שלא חטא במה שזרעה, שהרי לא נצטוו. אך, אחר שקנה ישראל הפירות מהגוי אפילו אחר הביעור, מיד חל עליו חובת ביעור, ומפקירן בפני שלשה אוהבים וחוזר וזוכה בהן. וכן יש ללמוד מדבריו של רמב"ן, שכתב, שאם עיכב ישראל את הפירות כדי לאכלן אסורים באכילה, משמע דאם נודע לנו שלא עכבן לאוכלן, אלא להפקירן בזמן ביעורן, או לאחר ביעורן, לא נאסרו. וכן אם נאנס ולא הפקירן בזמן הביעור, וכשיודע לבית דין יאמרו לו שיקיים בהם מצות

קפדנים<sup>2</sup> שלא היו להם אוהבים ואם יפקירו יזכו בהם ולא יחזרו להם והורה רבי אמי דכשיראו השוק פנוי מבני אדם יפקירו ואחר כך יזכו וכל הני סברי כרבי יוסי דנמוקו עמו ושרי אף לעשירים".

וכן האור זרוע (ח"ב, הל' פסחים סי' רמו) מביא ראייה מביעור שביעית בדרך זו: "מותר להפקיר חמץ קודם שעה שביעית ע"מ לזכות בו אחר הפסח ושרי אפי' באכילה וראיה לדבר ממסכת שביעית גמ' ר"ג אומר כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן הבית תני והלכה כדבריו חזקיה אמר מכיון שהתחיל באוצר כמבוער הוא אתא עובדא קומי ר' יוסי ואורי כחזקיה אמר אנא לא דאנא סבר כותיה אלא מה דאנא חמי רבנן סברי כותיה. ר' יצחק בר רדיפא הוה ליה עובדא אתא שאל לר' ירמיה אמר מה אריותא קומיך ואת שאול לתעלייא. אתא שאיל לר' יאשיהו א"ל חמי לך תלתא רחמין ואבקה קומיהון. קפודקאי דצפרין שאלון לר' אמי בגין דלית לאילן עמא רחים ולא שאיל שלם היך צורכה [מיעבד] א"ל כד תחמון רגליא צללא תיהוון מפיק ליה לשוקא ומבקרין ליה וחוזרין וזכין ביה. פי' רבי' שמשון משנן זצ"ל קפודקאי בני אדם קפדנים שלא היו להם אוהבים ואם יפקירו יזכו בהם ולא יחזירו להם והורה להם ר' אמי דכשיראו השוק פנוי מבני אדם יפקירו ואח"כ יזכו. הא

2. הפני משה מבאר: "קפודקאי דציפורין. אנשי קפודקיא שהיו דרים בציפורין ובאו ושאלו לר' אימי בשביל שאין לנו כאן אוהב ולא שואל בשלומינו שמחזיקין אותנו כגרים ביניהן והיך צריכין אנחנו למיעבד שמתיראין אנו אם נפקיר יזכו הן מיד בהן ואמר להן כשתראו הרגל צלולה מן השוק שאין בני אדם מצוין תוציאו הפירות להשוק ותפקירו ובזה אתם יוצאים שהרי מ"מ ההפקר בשוק הוא ותחזרו ותזכו בהן בעצמכם".

## סימן לז – ביעור בשביעית ע"י הפקר

מין בסי' י"א סק"ז) אבל מן נראה שלא פסק כן. ועי' בדברי ישראל שגם לד' הגר"א לא מהני שיפקיר במדבר במקום שבטוח ששום אדם לא יבא לזכות א"כ הסיח דעתו ממנו לגמרי".

היינו, לפי הגר"א די בהוצאה לשוק אפילו שלא בפני שלשה או בפני שלשה מאוהביו וללא הוצאה מביתו.

ז. לגבי מי שיכול להפקיר לפניו, הוסיף שם בציון הלכה אות ל': "ונראה דלא סגי להוציאו בחצר מדנקט בירו' מפקין לי' לשוקא (ובמהר"ם חלאוה פסחים נ"ב א' כ' מוציא פירותיו לרה"ר), והג' אנשים י"א שיכולין להיות אפי' אשתו ובניו (תשו' מהרי"ט סי' פ"ה) וי"א דצריך שיהיו כשרים לעדות (כפ' החיים או"ח סי' רמ"ו בשם מנחת פתים ולכאו' סגי בשנים מהם ראוין לעדות וראיתי תשו' ממו"ח שליט"א שמצדד דלא מהני בפני נשים וכ"ש אשתו ובניו דלא מהני וכ"כ בתה"ש בשמו דראוי ששנים מהן יהיו כשרין לעדות וגם השלישי לא יהי' מבני ביתו) וכ"כ בס' ארחות רבנו ח"ב ע' שנ"ד בשם אאמו"ר זללה"ה".

ח. לגבי זמן הביעור ליי' או למיץ ענבים נאמר בירושלמי שביעית (פ"ז ה"א): "ר"י בשם ר"ש בן יוצדק בין עד הפסח בשמן עד העצרת ובגרוגרות עד הפורים רבי ביבי בשם רבי חנינא ובתמרין עד החנוכה". (והובא אף ברדב"ז פ"ה הל' כג). ובארו המפרשים שהכוונה לזמן ביעור. אולם זמן זה מהווה בעיה עפ"י דברי הדרך אמונה (ציון הלכה כט): "ואם יש ספק בזמן הביעור יכול להכניסן לביתו אחר שהפקירן ולא יתכוין לזכות בהן עד שיעבור זמן הביעור כן הורה מרן ז"ל **ובשעת הדחק שהי' טירחא גדולה להוציא החוצה**

ביעור, או כשיעבור אונסו יפקירם ויחזור ויזכה בהם, והכי נמי ישראל זה, שבאו לידו פירות הגוי אחר זמן הביעור, ודאי לא נאסרו ביד הגוי, ועתה שבאו ליד ישראל יקיים בהם מצות ביעור ואוכלן, וזה ברור, עכ"ל ספר החרדים".

מתבאר שרק אם נמנע מלבער – להפקיר אז פירותיו נאסרו אבל אם מפקיר אפילו אחר זמן ביעור לא נאסר ויכול להמשיך ולאכול עד שיכלו.

לעומת זאת החזון איש (שביעית סדר השביעית סעיף ד) כתב: "זמן היתר אכילתן ג"כ מוגבל שאין אוכלין אותן רק בזמן שיש עדיין ממין זה בכרם ובפרדס אבל לאחר שכבר כלה המין מהכרם ומהפרדס חייב לבערן מן הבית, אמנם אין מצות הביעור שוללת מאתנו אכילתן, ומהו ביעור מוציא הפירות לשוק ומניחן על הארץ ומפקירן ומותר גם לו לחזור ולזכות בהן ולאכלן, ההפקר צריך שיהי' בפני שלשה אנשים ואפי' הם אוהביו ובטוח הוא בהן שלא יזכו בפירות בעת שהוא מפקירן, ומצות ביעור קל לקיימה לפי האמור, הגיע זמן הביעור ולא ביער נאסרו הפירות ואסורין באכילה לכל אדם וטעונון קבורה או שריפה ובכל דבר המאבדן".

וכמותו פסק בדרך אמונה (הל' שמיטה ויובל פרק ז) שאם לא הפקיר בדיוק בזמנו שוב אינו יכול להפקיר וצריך לאבד את הפירות.

ו. לגבי דרך ההפקר כתב בדרך אמונה: "ודוקא בפני ג' אנשים [ולא מהני בפני א"]". אמנם בציון הלכה (ס"ק לא) הביא שהוא פסק כחזו"א, אבל "ודעת הגר"א בביאורו לירו' נראה דסגי בחדא מינייהו או להוציא לשוק או להפקיר בפני ג' (ורמזו

## חבל נחלתו

**התיר מרן להפקיר בפני ג' אף שלא יוציא החוצה** [אולי סמך בשעה"ד ע"ד הגר"א בירו' פ"ט ה"ד]. ושמעתי בשם מרן דהא דצריך להוציא לחוץ הוא דוקא במפקיר ביום אחרון אבל אם מפקיר קודם לכן א"צ להוציא ובלבד שלא יחזור ויזכה בהן עד אחר זמן הביעור ולכן במינים שאין ידוע זמן הביעור כשקונה אותן לפני הזמן לא יתכוין לזכות בהן אלא ישארו הפקר עד אחר שיעבור זמן הביעור וכן כשנוטלן מאוצר ב"ד או מחנויות השמיטה לפני זמן הביעור לא יתכוין לזכות בהן עד שיעבור בודאי זמן הביעור".

וא"כ בשעת הדחק יכול להפקיר בביתו או במחסן שלו לפני שלשה אוהבים ודיו. אמנם מה שכתב שלא יזכה הוא דבר מסובך מאד וכי שבוע ימים יוציא ויכניס את פירותיו!?

וראיתי שכתב בספר השמיטה שאם אינו יודע את זמן הביעור יפקיר לפני הזמן, וישתמש בהם בהפקרם עד אחר עבור זמן הביעור ואז יזכה, וגם דרך זו אינה נקיה מקושיות שהפירות או היין בתוך ביתו אבל הם 'מופקרים' וא"כ איזה מין הפקר זה.

ט. בספרי (חלק ט' ס"י מה) עסקתי בשאלת חיוב הפקר בפירות שקיבל או קנה מאוצר בית דין. והוכחתי שם שפירות שעברו את אוצר בית דין אינם צריכים הפקר נוסף. והדברים מפורשים ברמב"ן (ויקרא כה, ז): "ואלו הפירות המכונסים לאוצר בית דין אינן צריכין ביעור אחר שכבר מבווערין הם מן הבית, ואחד עניים ואחד עשירים מותרין לאחר הביעור לקבל מהם מיד ב"ד ולאכלן. וכל זו התקנה והטורח של ב"ד,

מפני חשד שלא יבאו לעכבם או לעשות מהם סחורה. וכשאין אוצר בעיר ולא בית דין, והפירות ביד המלקט אותם מן ההפקר, הוא צריך לבערם מן הבית בשעת הביעור, ומפקירם על פתח ביתו ואוכלין והולכין לעולם".

ואמנם אוצר בית דין של ימינו שונה מאוצר ב"ד המופיע בתוספתא וברמב"ן, אולם דבריו ברורים אין צורך בביעור בפירות שהיו באוצר בית דין בין אם הם נמצאים בזמן הביעור באוצר ובין אם הם חולקו כבר לאכילה.

ואמנם יש מן הפוסקים האחרונים שחלקו על כך ולפי דעתם אף פירות אוצר בית דין צריכים ביעור אולם הם חולקים בכך על הרמב"ן, עיי"ש.

וכן ראיתי בקיצור שו"ע עם הוספות הגר"מ אליהו זצ"ל שכתב בקיצור הלכות שמיטת קרקעות (סעף קטו): "פירות שנמצאים באוצר בית דין לא חל עליהם חיוב ביעור". והביא מקורו מן החזו"א (סי' יא ס"ק ז). אמנם בהערה הוסיף שיש מחייבים ביעור.

י. נראה כי למעשה למכריעים כרמב"ן אין שום צורך בהפקר, בפרי או משקה **שנקנו מאוצר בית דין**. ואעפ"כ הרוצים להחמיר יוציאו את היין או מיץ הענבים יביאו שלשה מאוהביהם ויודיעום שהוא הפקר ואח"כ יכניסו לבתיהם. ונראה לענ"ד שאין צורך ביין אוצר בית דין לעשות זאת דוקא בערב פסח, ואם ברצונם בכ"ז לדקדק בדבר, יכניסו לבתיהם לאחר ההפקר ללא כוונת זכיה. ויזכו בו שוב אחר הפסח.

ועי' עוד בסימן שהזכרתי בספרי לעיל.

## חבל נחלתו

### סימן לח

## מכירת בכור חי בהבלעה

### שאלה<sup>1</sup>

נותנו לכהן. והכהן שומר בביתו ומגדלו עד שיפול בו מום והכהן צריך לקבלו ואינו רשאי לסרב משום דהוי כמבזה מתנות כהונה ואינו מודה בהן. ואסור להכניסו לכיפה ויעמוד שם עד שימות. ולא מיבעיא ישראל דאסור שהרי צריך לקיים מצות נתינה ולהמתין (שם) עד שיזדמן לו כהן שיתנהו לו ואפילו יותר משלשים יום לדקה וחמשים לגסה. והא דתנן עד מתי חייב ליטפל בו היינו אפילו בא הכהן לקבלו תוך זמן הזה כדקתני התם משום כהן המסייע בבית הגרנות שמצילו מטפולו כדי שיתנהו לו. אלא אפילו קבלו כהן לא שרי ליה להכניסו לכיפה דלא מישתמיט בשום דוכתא הכי גבי בכור כי היכי דאמר גבי הקדש (ע"ז דף יג א) אין מקדישין בזמן הזה ואם הקדיש בהמה תעקר איזהו עיקור נועל דלת בפניה והיא מתה מאליה. וכן תנן בפרק כל פסולי המוקדשין (דף לה א) מעשה בזכר של רחלים זקן ושערו מדולדל אלמא שהיו רגלין להמתין עד שיפול בו מום. אף על פי שיש טורה גדול בטיפולו ואסור בגיזה ועבודה ויכול לבא לידי תקלה". וכ"כ בשו"ת הרא"ש (כלל מט סימן ב).

עולה כי דין בכור חל אף בזמן הזה, ועל ישראל מוטלת חובת נתינתו לכהן. ושאר דיניו: שבקדושתו הכהן צריך להביאו למקדש ולהקריבו ובזמן הזה שאי אפשר להקריבו ואסור בגיזה ועבודה,

יהודי המגדל בכור של בהמה דקה מצא כהן שמוכן לקבל את הבהמה ולגדלה, הכהן מודע לכל המגבלות שכרוכות בגידול בכור וסבר וקיבל.

המגדל רוצה למכור לכהן עז נוספת במחיר כמעט כפול מהרגיל, ולהבליע בכך את מחיר הבכור שאותו יתן חינם. הכהן מוכן גם הוא לסידור זה.

האם הדבר מותר, כדמצינו במכירת ד' מינים בשמיטה, שמבליעים את מחיר האתרוג, והפוס' התירו אפי' באופן שבו הדבר ניכר שמחיר האתרוג מובלע, וכן בשכר שבת התירו הבלעה, גם באופן שברור לכל בר דעת שמשלמים גם על שכר העבודה בשבת.

או שכיוון שלבעלים במתנו"כ יש רק טובת הנאה לאיזה כהן לתת, ואינם רשאים לעכב לעצמם את המתנו"כ, ואפי' לכהן עצמו ודאי-בכור אינו ממונו, כמבואר ברא"ש בפ"ק דב"ק ונפסק בשו"ע אבה"ע סי' כח, ממילא כל התייחסות לבכור כשווה כסף, ואפי' בהבלעה, חורגת כבר מן המותר במתנו"כ.

### א. דין בכור בזמן הזה

כתב הרא"ש (בכורות הל' פדיון בכור סי' ב): "וכן בכור בהמה טהורה נוהג בזמן הזה. וצריך הישראל ליטפל בו בבהמה דקה שלשים יום ובגסה חמשים יום ואח"כ

1. שאלת הרב חנניה פולק הי"ו רב הישוב אחיה.

## חבל נחלתו

לגדל בהמה ללא שם רווח כלכלי. ועל כן נוהגת הרבנות הראשית למכור לנכרי אמהות מבכירות יחד עם החמץ בערב פסח, וכך נוהגים בעדרים מסודרים.

### ב. הבלעה בנתינת בכור

אסור לישראל או לוי, שהבכור גדל בעדרם, למכור את הבכור אלא אם צריכים ליתנו לכהן בנתינה גמורה. וכן במקרה שלפנינו כיון שמצא כהן המוכן לקבלו ודאי מן הראוי ליתנו לו ולא למכור לו.

מכירה בהבלעה אינה נצרכת כשישראל מקיים את מצותו וחובתו ונותן את מתנתו, כיון שחייב לתת את הבכור בחינם. מכירה בהבלעה נצרכת כדי להעביר דבר שאינו מצווה על נתינתו ולא דבר שמצווה מן התורה לתנו בחינם ולא למכרו.

שאלת הבלעה עולה בדבר שאין חובה ליתנו, אלא רק רשות (כגון פירות שביעית) אבל אסור למכרו או ליטול על הפעולה ממון (כגון שכר שבת) ואז את התשלום מעבירים ע"י הבלעה אבל במקום שחייבים לתת בחינם לא עולה כלל שאלת הבלעה.

ועל כן גם במקרה שלפנינו את הבכור צריך לתת בחינם ללא התנאה וללא הבלעה. אולם הוא מותר ליטול מחיר גבוה ומכופל עבור בהמה אחרת שמוכר לו<sup>3</sup> ואולי ראוי לעשות את שתי

וצריך להמתין עד שיפול בו מום ואז מותר לאוכלו לכל מי שהכהן משתפו בסעודה. ואסור למכרו באטליז לפי משקל.

וכ"כ בספר כפתור ופרח (פרק טז): "כתב החסיד הר' יונה ז"ל בכור בהמה טהורה בזמן הזה אסור באכילה ובהנאה עד שיפול בו מום מעצמו, נפל בו נותנו לכהן לשחטו ולאכלו והכהן יכול להאכיל ממנו לישראל. והמומין הם מומין גדולים וניכרים כגון נקטעה ידו נשברה רגלו נסמית עינו".

כיון שזאת האפשרות בימינו העדיפו כל הפוסקים למכור את האם או חלק ממנה לנכרי ושותפות נכרי פוטרת מבכורה. וכך מסיים הרא"ש (שם): "הלכך טוב להקנות און האמהות לעובד כוכבים. ולפירש"י שפירש דמעות קונות בעובד כוכבים צריך למכור לו בכסף און האם. ולפירוש רבינו תם דפירש משיכה בעובד כוכבים קונה צריך שימשוך העובד כוכבים הבהמה לרשותו או לסימטא. הילכך להסתלק מן הספק היה צריך שיתן העובד כוכבים דמים וגם ימשוך הבהמה לרשותו או לסימטא. והמחזור שבכולן הוא שיקבל פרוטה מן העובד כוכבים ויקנה לו מקום שהבהמות עומדות שם ויקנה לו און<sup>2</sup> הבהמה. והכהנים והלויים חייבין בבכור בהמה טהורה".

ולכן מן הראוי היה שבעל הבהמה המבכירה יקנה אותה או חלק בה לנכרי ולא יגיע למצב כזה שצריכים (הוא או כהן)

2. ביחס לחלק אשר מכירתו פוטרת מבכורה עי' בספרי חלק יז סימן לב.
3. הערת הר"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אין הצדקה למחיר הגבוה, הוא חייב ליתן את הבכור ללא כל התמורה.



חמודות על הרא"ש (בכורות פ"ה ס' א אות ג).

וכן בשו"ת הרי בשמים (ח"ג [מהדורא תליתאה] סימן צב) כתב: "ובנידון הבשר אחוריים של הבכור נלפענ"ד דשרי למוכרו לנכרי כמו החלב דמבואר ביו"ד ס' ש"ו דחלבו ודמו וגידו וקרניו נמכרין במקולין ונשקלין בליטרא א"כ אין בהם משום בזיון קדשים וה"ה בבשר אחוריים במקום שאין מנקר, כיון דאינו עומד לאכילה לישראל דינו כמו העור כמו שכתב בהגה"מ דחולין פ' כיסוי הדם. ואף דבתוס' זבחים ע"א: ד"ה ובטריפה כתבו לענין שור של הקדש טריפה שנתערב בקרבנות כשרים דימכרו לגוי דאף על גב דאין פודין קדשים להאכילן לכלבים או לנכרי, הני מילי היכי דלא חזי מצד עצמו אבל התם דהקדשים מצד עצמן ראויים אלא לפי שנתערב בהן טריפה אינן ראויין רשאיין למוכרן לנכרי וא"כ יש לומר דה"ה לענין בשר אחוריים הלא מצד עצמו שרי באכילה אפס מצד שנתערב בו גידין של חלב אסור לאכלו ולא דמי לחלבו וגידו. אמנם בכל זה יש לומר דכיון דליכא מנקר שמנקרו רשאיין למכרו לנכרי כחלבו וגידו, אבל אם ניקר הבשר אחוריים רק שהוא מקום שמחמירין לבלתי לאכול בשר אחוריים אף אחר הניקור לא גרע משומן הגיד דאסור כמו הבשר כמו שכת' בתוס' בכורות ל"א: ד"ה מבליעו דאפי' מאן דאוסר להמנות עכו"ם על הבכור אבל חלבו שרי ושומן הגיד דינו כבשר ושרי למכרו לנכרי".

"וראיתי בספר שואל ומשיב מהדורא תליתאי ח"א ס' ק"ב שמתיר ג"כ למכור בשר אחוריים של בכור לנכרי. ואבי זקניי הגאון זצ"ל מסטאניסלאב בשו"ת בר ליואי

העיסקאות בשני ימים שונים כדי שלא יוצר קשר ביניהן.

וכך כתב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ח ה"א): "הלוקח לולב מעם הארץ בשביעית נותן לו אתרוג מתנה, ואם לא נתן לו מבליע לו דמי אתרוג בדמי לולב". והסבירו באנציקלופדיה תלמודית (כרך ח, הבלעה): "היינו שימכור לו הלולב, שאין עליו קדושת שביעית, ביוקר, עד שיתן לו האתרוג במתנה, שאם היה הלולב שוה זוז והאתרוג זוז, נותן לו שני זוזים בלולב ולוקח האתרוג במתנה". וכך מן הראוי לעשות כאן את הבכור ייתן בחינם ואת הבהמה השניה ימכור במחיר כפול כפי שסוכם ביניהם, אבל את הבכור ייתן בחינם.

וכך בארו באנציקלופדיה תלמודית (כרך ח, הבלעה) על ענין ההבלעה באתרוג: "הבלעה זו שונה היא מהבלעה של שכר שבת, שכן נתינת הדמים היא רק בעד הלולב בלבד, והאתרוג הוא במתנה, שלא כשכר שבת, שהדמים שמקבל הם בעד שבת וחול ביחד". וכאמור, אסור לקבל דמים עבור נתינת הבכור, כיון שהבכור אינו שלו אלא הוא מגדלו ושומרו לשם נתינתו לכהן.

### ג. הבלעה בבכור

הבלעה מותרת בבכור בעל מום כאשר הכהן מוכרו.

נכתב באנציקלופדיה תלמודית (כרך ח, הבלעה): "בכור בעל מום, שבשרו אינו נמכר באטליז ואינו נשקל בליטרא, וחלבו ודמו וגידו וקרניו נמכרים באטליז ונשקלים בליטרא, אם מבליע הבשר בעורו וחלבו וגידו מותר למכור הכל". ומקורם מדברי

## חבל נחלתו

ח' יו"ד סי' י"ג כתב למכור הבשר אחוריים בהבלעה בחלבו ועורו. ע"ש.

וא"כ מכירה בהבלעה של בשר בכור בחלקים שאינם נאכלים מותרים במכירה בהבלעה, אולם דוקא לבעליו – הכהן. אבל ליד הכהן הוא צריך להגיע בנתינה (בחינם) ולא במכירה.

ועי' מרומי שדה (בבא קמא יב ע"ב) ביחס למכירה בבכור.

### ד. נתינת בכור לכהן בימינו

פסק הרמב"ם (הל' בכורות פ"א ה"ד): "אין נותנין את הבכור לכהן כשילוד שאין זו גדולה לכהן, אלא יטפל בו בעליו עד שיגדיל מעט ויתננו לכהן, ועד כמה ישראל חייבין להטפל בבכור, בהמה דקה שלשים יום ובגסה חמשים יום, ואם אמר לו הכהן תנהו לי בתוך זמן זה ואני אטפל לעצמי אינו רשאי ליתנו לו שזה כמו מסייע על מתנותיו וכבר ביארנו בתרומות שהכהנים המסייעין בבית הגרנות ובבית המטבחים ובתוך הרועים אין נותנין להם מתנותיהן בשכרן." (וכן כתב בקצרה הרא"ש בדבריו שהובאו לעיל).

וא"כ הכהן המקבל אסור לו לסייע לבעל הבכור לא בתשלום ממון ולא בסיוע במלאכה. וכ"פ בשו"ע (יו"ד סי' שו ס"ג).

בסעיף ד שם פסק השו"ע: "אם הכהן מסרב מלקבלו מפני שיש בו טורח גדול בזמן הזה להטפל בו עד שיפול בו מום, אינו רשאי, מפני שנראה כמבזה מתנות כהונה". ולפי"ז לכאורה מי שנולד הבכור אצלו היה יכול לקשור אותו לפתחו של כהן כלשהו ולצאת בכך ידי נתינה והכהן אינו יכול לדחותו אפילו שאין לכהן מקום ואמצעים לגדלו עד שיומם.

אמנם הרמ"א הוסיף שם: "ואפילו ספק בכור, צריך הכהן לקבלו מיד ישראל הנותן לו (פסקי מהרא"י סימן קס"ו ומהרי"ל סימן קע"ד). ודוקא בספק שבא מעצמו, אבל במקום שפשע הישראל, כגון שקנה פרה חולבת מן העובד כוכבים, או שהיה יכול למכור הבכור לעובד כוכבים קודם שנולד, ולא עשה, אין הכהן צריך לקבלו (שם). ואפילו במקום שצריך לקבל, אסור לישראל ליתן לו להקניטו או לנקום ממנו. (ג"ז שם בשם מהר"ם)".

ועל כן בימינו לא ניתן לכפות כהן לקבל בכור בהמה טהורה כשהוא תם, כיון שכל אחד היה יכול לפטרו מבכורה על ידי מכירת אמו.

### ה. פעולות ממוניות כדי לקבל בכור

פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ח): "אסור לכהנים ולוים לסייע בבית הגרנות כדי ליטול מתנותיהן, וכל המסייע חילל קדש השם, ועליהם נאמר שחתם ברית הלוי, ואסור לישראל להניחו שייסיעהו אלא נותן להם חלקן בכבוד".

והוסיף בהלכה יט: "נתן תרומה לכהן ע"מ להחזירה יצא ידי נתינה, ואסור לעשות כן מפני שנמצא כמסייע בבית הגרנות, וכן אסור להן שיחטפו תרומות ומעשרות ואפילו לשאול חלקן בפיהן אסור אלא נוטלין בכבוד, שעל שלחן המקום הם אוכלין ועל שלחנו הם שותים ומתנות אלו לה' הם והוא זיכה להן שנאמר ואני נתתי לך את משמרת תרומותי".

בירושלמי דמאי (פ"ו ה"ב) מובאת מחלוקת: "דר"י בי ר' חנינא אמר אדם נותן מעשרותיו בטובת הנייה רבי יוחנן אמר אין אדם מביא מעשרותיו בטובת הנאה".

## סימן לח – מכירת בכור חי בהבלעה

הבית במתנות כהונה ובמעשרות, שהפרישים וחייב ליתנם לכהן וללוי ולעני, יש ראשונים מפרשים שהיא הנאה לתת את המתנות לכל כהן – או לוי או עני – שירצה, והמקבל יחזיק לו טובה על כך. ויש מפרשים שהיא הנאה קבלת דבר מועט שרשאי בעל הבית לקבל מאוהבו של הכהן או הלוי או העני על מנת שיתן את המתנות להם. וכתבו אחרונים שזכותו של בעל הבית ליתן את המתנות למי שירצה קרויה אף היא טובת הנאה, ולפיכך אף זרוע-ולחיים-וקבה, שאסרו חכמים לקבל שכר עבור נתינתו, הן בכלל מתנות שיש לבעל הבית בהן טובת הנאה, שהרי הזכות בידו ליתן למי שירצה, אלא שפעמים שקוראים טובת הנאה לשכר שיכול ליטול, ובמובן זה מצינו שכתבו ראשונים במתנות שאסור לו ליטול שכר עליהן, שאין לו בהן טובת הנאה. מן האחרונים יש שכתבו שמתנות שאסור לקבל עבור נתינתן שכר, אינן בכלל מתנות שיש בהן טובת הנאה.

הרמב"ם פסק בשלשה מקומות שטובת הנאה אינה ממון: אישות פ"ה ה"ו, תרומות פ"ב ה"ו, גניבה פ"ב ה"ה. וא"כ לגבי בכור אסור כל שכר ישיר בין הנותן למקבל כדי שהוא יוכל לקבלו. וכל שמותר הוא שקרוב או ידיד ייתן מתנה מועטת לנותן, כדי שהכהן קרובו הוא יקבל את הבכור.

### מסקנות

א. מתנות כהונה ניתנות בחינם מצד מצות התורה, ואין הנותן יכול לגבות עליהן שכר.

היינו, מפרש הרש"ס, כי לפי ר' יוסי ב"ר חנינא מותר לכהן המקבל מתנות לתת שכר מועט לנותן שיש לו בנתינה טובת הנאה על מנת שיתננו דוקא לו, ולפי ר' יוחנן טובת הנאה אינה ממון ואינו יכול 'להקנות' את המתנה למקבלה עפ"י ד"ת ע"י ממון, אפילו ממון שאחר ייתן לנותן המתנות.

בהמשך מובאת ברייתא: "הילך סלע זה ותן בכור זה לבן בתי כהן פתור לה ברוצה ליתנו לשנים כהנים וכן בתו אחד מהן והוא אמר הילך סלע זה ותן כולן לבן בתו כהן". ופסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ב): "לא יתן אדם תרומה לשומר גתו, ולא בכור לשומר עדרו, ולא מתנות לרועה בהמתו, ואם נתן חילל אלא א"כ נתן להם שכר שמירתן תחילה, ורשאי ישראל לומר לישראל אחר הא לך סלע זה ותן תרומה או בכור או שאר מתנות לפלוני הכהן בן בתי או בן אחותי וכל כיוצא בזה".

והוסיף בהלכה כא: "בד"א כשהיו הבעלים רוצים ליתן אותם לאחד משני כהנים אלו או לאחד משני לויים אלו בחנם ואמר לו חבירו הא לך ותן לזה, אבל הבעלים שאמרו לכהן או ללוי הא לך חלק זה בטובת הנאה ה"ז אסור, וכן אסור לעשות סחורה בתרומות אף ע"פ שהוא לוקח מכהן ומוכר לכהן".

וא"כ מותר שקרוב או חבר של הכהן המקבל ייתן מתנה מועטת לבעל הבכור כדי שהוא ייתנה לכהן פלוני, אבל אסור שהכהן המקבל ייתן מתנה מועטת כדי שהמתנה תיכנס לחלקו.

וכך כתבו באנציקלופדיה תלמודית (כרך יט, טובת הנאה): "טובת הנאה שיש לבעל

## חבל נחלתו

- ב. בימינו לא ניתן לכפות כהן לקבל בכור לגדלו עד שיפול בו מום מובהק ורק אז לאכלו.
- ג. עדיף למכור את האם המבכירה לנכרי כדי ששותפות נכרי תפטור מבכורה.
- ד. אסור שכהן יקנה בכור בהבלעה והרי זה כמסייע בבית הגרנות, אולם מותר למכור לו (ברצונו) בהמה נוספת במחיר
- גבוה, וכן מותר שקרוב ייתן מעות לבעל הבכור כדי שיינתנו לקרובו.
- ה. מותר למכור בשר בכור באטליז בהבלעת החלקים הנאכלים בחלקים שאינם נאכלים.
- ו. בשר בכור בעל מום שניתן לכהן יכול למכרו אף לנכרי<sup>4</sup>.

## סימן לט

### אבל בערב פסח לאחר שבעה וקודם שלשים

#### שאלה

מי שעדיין לא סיים שלשים יום על אביו והגיע חג הפסח, במה הותר מדיני אבלות, וממתי?

#### תשובה

- א. כתב בתורת האדם (שער האבל – ענין האבלות): "ואסור בגיהוץ ובתספורת ובשמחה ובאיחוי הקרע כל שלשים יום". וכן הרמב"ם (הל' אבל פ"ו ה"ב) פסק: "ואלו דברים שהאבל אסור בהן כל שלשים יום: אסור בתספורת, ובגיהוץ, ובנשואין, ובשמחת מרעות, ולילך בסחורה ממדינה למדינה, הכל חמשה דברים".
- ב. הרמב"ם (הל' אבל פ"ו הלכות ג"י) פרט בכל חמשת הדברים את ההבדל שבין אבל על שאר קרוביו לבין אבל על הוריו, ונביא דבריו בקיצור: "בתספורת כיצד... ועל אביו ועל אמו חייב

לגדל שערו עד שישלח פרע או עד שיגערו בו חביריו".

"וכן אסור ללבוש כלים לבנים חדשים ומגוהצין כל שלשים יום, אחד האיש ואחד האשה, היו צבועין ומגוהצין מותרין... ולאחר שלשים יום מותר בגיהוץ אפילו על אביו ועל אמו".

"בנישואין כיצד, אסור לישא אשה כל שלשים יום, ומותר לארשה אפילו ביום המיתה, ומי שמתה אשתו, אם כבר קיים מצות פריה ורביה ויש לו מי שישמשנו ואין לו בנים קטנים הרי זה אסור לישא אשה אחרת עד שיעברו עליו שלשה רגלים, אבל מי שלא קיים מצות פריה ורביה, או שקיים ויש לו בנים קטנים או שאין לו מי שישמשנו, הרי זה מותר לארשה ולכנוס מיד ואסור לו לבא עליה עד שלשים יום, וכן האשה שהיתה אבלה לא תבעל עד שלשים יום".

"שמחת מרעות שהיה חייב לפרוע אותה

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: בתנאי שאין חשש שהנכרי יחזור ומכרו לישראל שאינו יודע שהוא בכור ויבוא בו לידי תקלה.

## סימן לט – אבל בערב פסח לאחר שבעה וקודם שלשים

השמחה לאחר שלשים, על אביו ועל אמו לאחר שנים עשר חדש. ומדאמרינן הכא שנים עשר חודש ואי אפשר לי"ב חדש בלא רגל, שמע מינה שאין רגל מפסיק כלום באבילות דאביו ואמו בין בשמחה בין בתספורת וגיהוץ, אלא עד שיגיע זמן שקבעו להם חכמים".

ד. בשולחן ערוך (י"ד סי' שפט ס"ה) פסק: "כל שלשים יום אסור ללבוש (או להציע תחתיו) (ב"י בשם רבינו ירוחם) בגד מגוהץ, והוא שיהא לבן וחדש, ואפילו הוא של פשתן. ועל אביו ועל אמו, אסור עד שיגיע הרגל אחר שלשים ויגערו בו חבריו".

עוד פסק השולחן ערוך (י"ד סי' שצט ס"ד) פסק: "הא דרגל מבטל גזירת שלשים, בשאר מתים. אבל באביו ואמו, שאסור (לספר) עד שיגערו בו חבריו, אפילו פגע בו הרגל לאחר ל' יום, אינו מבטל".

ובסימן תב (סעיף א) פסק השולחן ערוך: "מי שבאה לו שמועה שמת לו קרוב... ואם שמע מיום ל' ואילך, א"צ לנהוג אלא שעה אחת, לא שנא שמע ביום לא שנא שמע בלילה, שאם שמע בלילה ונהג מקצת אבלות בלילה שעה אחת, עולה לו; ואפילו שמע על אביו ואמו. והני מילי לענין גזירת שבעה, אבל לענין גזירת שלשים, נוהג על אביו ואמו בתספורת עד שיגערו בו חבריו, ובגיהוץ עד שיגיע הרגל ויגערו בו, וכן בשאלת שלום וליכנס לבית המשתה; ומונה מיום מיתה ולא מיום שמועה. לפיכך אם באה לו שמועה על אביו ואמו לאחר י"ב חדש, אינו נוהג אלא יום אחד אף בגזירת ל'".

וכתב בביאור הגר"א (י"ד סי' שפט ס"ק טו) ועל אביו כו'. שאע"ג דבירושלמי (סוף מ"ק) אמרינן יב"ח סמכין אמ"ש בא"ר

מיד, מותר לעשותה מיד לאחר שבעה, אבל אם אינו חייב לפרעה אסור להכנס לה עד שלשים יום".

"במה דברים אמורים בשאר כל מתים, אבל על אביו ועל אמו בין כך ובין כך לא יכנס לשמחת מרעות עד שנים עשר חדש".

"על כל המתים כולן מותר לילך בסחורה לאחר שלשים, על אביו ועל אמו עד שיגערו בו חבריו ויאמרו לו לך עמנו".

"על כל המתים כולן רצה ממעט בעסקו רצה אינו ממעט, על אביו ועל אמו ממעט בעסקו".

עולה מדברי הרמב"ם שההלכה היחידה לגביה ניתן לדון ביחס לאבל על אביו או אמו, האם רגל מפסיק – היא גיהוץ.

על תספורת, נישואין, שמחת מרעות והליכה בסחורה בפירוש לא תלה זאת בשלשים יום אלא בזמן רחוק יותר של גערת חבריו או שנים עשר חודש.

ג. וכך דברי הרמב"ם בהלכות אבל (פ"י ה"ה):

"הקובר את מתו שבעת ימים קודם רגל מן הרגלים או קודם ראש השנה ויום הכפורים בטלה גזרת שלשים, ומותר לספר ולכבס בערב יום טוב או בערב יום הכפורים שמקצת היום ככולו, ואינו מונה לאחריהם כלום, ואם על אביו ועל אמו הוא מתאבל אפילו מתו קודם הרגל שלשים יום אינו מגלח עד שישלח פרע, או עד שיגערו בו חבריו, ואין הרגלים מפסיקין דבר זה".

אמנם הרמב"ן חולק (תורת האדם שער האבל – ענין האבלות [עג]) ומחמיר אף בגיהוץ: "בשמחה כיצד, אבל אסור בשמחה כל שלשים (וכן הוא אומר) ותנו רבנן (מ"ק כ"ב ב') על כל המתים כלן נכנס לבית

## חבל נחלתו

פ"ט) עד שיגיע הרגל ויגערו כו' וכמ"ש בגמ' (כ"ב ב') בתספורת וחד דינא להו אלא דבגיהוץ בלא רגל אין חבריו מכירים שיגערו בו משא"כ בתספורת. תה"א דלא כהרמב"ם שפסק כסתמא דגמ' דבגיהוץ לא חלקו כלום ופסק דאפילו על אביו ואמו עד שלשים ע"ש (ע"כ).  
ועולה שלרמב"ם רגל מפסיק לגיהוץ ולשו"ע צריך רגל וגערה.

נראה לפי זה שכל ההפסקה של רגלים למי שאבל על אביו או אמו ולא נסתיימו לו שלשים ימי האבלות היא רק לגבי גיהוץ, ובשאר ענייני האבלות הנמשכים בתוך השנה אין רגל מפסיק.

ה. למעשה לגבי דיני גיהוץ אחר שבעה, כתב בגשר החיים (פרק כא סימן י ס"ב):  
"ואחר ז' מותר לכבס וללבוש מכובסים בכבוס פשוט שלא בנתר ובורית ובמכובסים בנתר ובורית נוהגים להחמיר (כפמ"ש הרמ"א שם שפ"ט א), ואם לבשם איש אחר שעה קצרה מותר אח"כ לאבל ללבוש, ואפילו הם מגוהצים בנקוי גמור והוחלק במגהץ (רמ"א וש"ך שם).

והוסיף בהערה: "כבוס אף בנתר ובורית ואף לגהץ מותר אחר ז' והאיסור אחר ז' הוא רק ללבוש מכובס בנתר ובורית (י"ד שפ"ט ז') - ג. א."

עוד כתב בגשר החיים (פרק כא סימן י ס"ג): "מכ"ש שלא ילבוש בגדים חדשים או צבועים שנצטבעו מחדש (שם שפ"ט א') ובגד חדש אין ללבוש כל שלשים, ועל או"א אף אחר ל' עד שיגערו בו חבריו, היינו שיאמרו לו שכבר צריך להחליף בגדו, ראה שם פ"ת ד' בשם תשובה מאהבה ובבגד חדש לא די מה שילבשונו אחר רק לשעה קצרה בלתי אחר לבשו ב' או ג' ימים אז

התירו לו ללבוש תוך ל' אם הוא צריך לו (באה"ג בשם כלבו)."

ו. וכך כתב הדרכי משה (הקצר י"ד סי' שצט ס"ק ג):

"כתב מהר"י מיניץ בתשובותיו סימן ד' אם הפסיק הרגל אבלותו והרגל הוא פסח מותר לספר אחר חצות אף על גב דאחרים אסורים לאחר חצות ועדיף טפי שגם הוא יגלח קודם חצות דכל המותר לערב מותר שחרית. אמנם בתשובת מהר"י ווייל סימן ו' כתב במקומות הנוהגים לשלול תוך שלשים או לאחר שלשים על אביו ואמו מותר לשלול גם כן בערב הרגל אם הפסיק האבלות ודוקא לאחר שהתפלל מנחה נראה מדבריו שכל שהרגל מפסיק אינו שרי אלא לאחר שהתפלל מנחה ואפשר דבערב פסח שאסור לספר אחר חצות מודה לדברי מהר"י מיניץ דשרי וכן הוא באור זרוע להדיא (הל' אבלות סי' תלב דף פט א) דבערב פסח נפסק האבלות מזמן שחיטת הפסח ואילך."

והוסיף בס"ק ד': "וכבר כתבתי (באות הקודם) דדעת אור זרוע כדעת התשב"ץ בדין האחרון דהיינו שאין אבלות נוהג בערב פסח מזמן שחיטת הפסח ולמעלה ודאוי לסמוך עליו."

ונראה שכל ספקותיו אם מותר קודם חצות הם לגבי אבל על שאר קרובים, אבל לגבי אביו ואמו לכל היותר תהיה נ"מ לענין גיהוץ לשיטת הרמב"ם ולשיטת השו"ע גם גערה, האם מפסיק אבלותו לאחר תפילת מנחה או לפני חצות היום. ז. וכך העיר בפסקי תשובות (או"ח סי'

תסח):

"וכיון שהוא יום טוב לכן כתב הרמ"א (י"ד סי' שצ"ט סעי' ג') שמותר לאבל תוך

## חבל נחלתו

תקמ"ח סעי' ח' דאסור להסתפר עד שיגערו בו חבריו".

עולה מן הדברים שאין לאבל על אביו ואמו שנמצא בתוך ל' יום להקל כלל בערב פסח, אלא לגבי לבישת מגוהצים, וכיבוס וגיהוץ קודם חצות.

ה. עוד הלכה שרגל מפסיק אף באבלות אב ואם בתוך שלשים, כתב בגשר החיים (פכ"א ס"ט): "וכן אסור לו לטול צפרניו דידי או דרגליו כל שלשים ודוקא בכלל, אבל בידו או בשיניו מותר אף תוך ז' (מו"ק י"ז: ורא"ש וטוש"ע שם ז'). ולנטילת צפרנים לא צריך הגערה או שעור הגערה (הגרע"א שם ש"צ בשם הל"ק"ט) ויש להתיר לכבוד הרגל ואם הצפרנים גדולים מותר אף לכבוד שבת (ראה מסגרת השלחן ש"צ). אם חל יום ל' בשבת יש להתיר בע"ש (שם), וכ"ז אף באבל לאו"א שם".

שלושים לרחוץ (ולטבול) ולכבס בגדיו אחר חצות, ולהסתפר מותר אפילו לפני חצות, כי לאחר חצות אסור להסתפר".

והוסיף ביאור בהערות:

בהערה 8: "ומובא דברי הרמ"א גם במ"ב סי' תקמ"ח סקל"א, ועיין בשמירת שבת כהלכתה פס"ה הע' רמ"ה בשם הגרש"ז אויערבאך שליט"א דלמה לא התירו כיבוס קודם חצות כמו שהתירו גילוח, שהרי גם כיבוס אסור לאחר חצות כמב' במ"ב סק"ז, ולכן מסיק מכח זה ומעוד כמה ראיות דאף שהפוסקים סתמו בזה מ"מ הכוונה באיסור כיבוס הוא ללבוש בגדים מכובסים דלזה צריך להמתין עד אחר חצות, אבל לכבס ולגהץ מותר בער"פ גם לפני חצות אם יום ז' לאבלותו חל בערב פסח".

ובהערה 9: "והיינו באבל על שאר קרובים, אבל לאביו ולאמו מב' בסי'

## סימן מ

### שימוש במנעל המת

ב. טעמו של ספר חסידים אינו ברור. וכך כתב במקור חסד לרב ראובן מרגליות: "לכאורה יש למצוא אסמכתא לכך מגמ' גיטין ס"ח ב מ"ט כי שמעתיה להווא גברא דא"ל לאושכפא עביד לי מסאני לשבע שנין אחיכת? א"ל הווא שבעה יומי לית ליה, מסני לשב שני בעי?! שלכאורה מאי חוכא הוא נמי אשתל לבריה כהאי גברא דנטע חרובא בתענית כ"ג, אלא מוכח שאין להשתמש במנעלים של אדם אחרי מיתתו".

"אמנם בס' נפש חיה סי' מ"ו הערתי על השתנות סגנון ברכת שעשה לי כל צרכי

#### שאלה

האם יש איסור בנעילת נעליים ששמשו אדם שנפטר?

#### תשובה

א. כתב בספר חסידים (סי' תנד): "מי שחייב לאחרים לא ירבה בצדקות עד שיפרע. ולא יעשה אדם צדקה בדבר שיש בו סכנה לאחד ניתנו לו מנעלים של מת ורצה לתת אותם לעני אמרו לו ואהבת לדעך כמוך (ויקרא י"ט י"ח) אלא תמכרם לנכרי שלא יבא לידי סכנה שום יהודי ויתן המעות לעני".

## חבל נחלתו

מרגלותיו ומש"כ בבאר לחי רואי שם. וראה תוספת לזהר דברים ש"ח ע"ב ולפ"ז הקפידא רק במנעלים שהיו על רגליו בשע' מיתתו".

"ויש שמבארים דברי רבינו (ע' ס"ח מק"נ סי' תתשמ"ד בהערה) עפ"ד רז"ל בחולין צ"ד א לא ימכור אדם עור של בהמה מתה במקום של חיה מפני אונאה, שעור מתה אינה חזקה כל כך כמו עור בהמה שחוטה ומפני סכנה שמא נחש נשכה ומתה והארס נבלע בעורה וכן פסקו בטוש"ע חו"מ סי' רכ"ח וע' בסמ"ע שם ס"ק י"ב לא ימכור מנעול של מתה כו', והנה עובדא שהביא רבינו הכי הוי אחד רצה ליתן לעני נעלים שניתנו לו אשר נעשו מעור שור שמת ואמר החכם שאף דגבי מתנה לא שייכה אונאה מ"מ אסור ליתנם לעני מטעם השני שיש סכנה להנעיל עור של מתה דשמא נחש נשכה ומזה מתה והארס מפעפע בהעור וכתוב ואהבת לרעך כמוך שלא יתן לו דבר שיוכל להזיק. לכן יעצו למכור הנעלים לנכרי דחביל גופיה ע' שבת פ"ו ב ובעבודה זרה ל"א ב ולגבי נכרי אין סכנה בלבשו נעלים אלו, ואך אחרי שהיה בדעתו כבר ליתנם במתנה לעני ובהקדש כל נדיב לב כתיב, לכן יתן את סכום המחיר שיקבל בעדם לעני".

בדבריו מספר טעמים ותוצאות הלכתיות לכל טעם:  
(א) אין להשתמש במנעלים שנעשו לצורך אחרים, כי נעלים צריכות להיות מותאמות לרגליו.

שנטבעה בלשון יחיד כברכה פרטית ולא בסגנון כללי כמו מלביש ערומים, שזהו לפי שאמרו בשבת קכ"ט א לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקח מנעלים לרגליו. לא נקטו בסתם ויקח מנעלים כי רצונם להדגיש שאע"פ שיש לו מנעלים של אחר, ימכור מה שיש לו ליקח מנעלים מתאימים למדת רגליו כי נעל דחוק מביא לידי פדגורא [חופת אליהו בר"ח שער הג'] ומסאני דרב מכרעי לא בעינא [קדושין מ"ט א], א"כ לא יתכן שיעשה האב לעצמו מנעלים ברצותו שישתמש בהם הבן ואין מכאן הוכחה".

"ולכאורה אפשר לומר שכוון רבינו למנעלים העשויים לתכריכים ע' יבמות ק"ו רע"א סנדל של זקן העשוי לכבודו, וברש"י לתכריכי המת, אמנם לפ"ז למה יצאו מכלל כל תכריכי המת וע' בס"ס כורת הברית קל"ז א שכתב כי אם יקח מנעלים של מת יתכן דמהרהורא דיומא על משכביה סליקא, ויחזה בחלומו שהמת בא לקחת את שלו המנעלים, והנה אמרו בברכות נ"ז ב דבחלמא כל דשקל שכבא מעלי, בר ממסאני לכן מהטוב שאל יקח המנעלים, ובחפצים אחרים אין קפידא".

"ועי"ל עפ"ד הזהר חדש יתרו ל"ח סע"ד סנדלפון כו' ואנעילו ביה בהאי סנדלא דאיהו אעיל בגויה כל יסודא ושרשא דגופא ויעיון במלכים א' ב' ה ויתן דמי מלחמה גו' ובנעלו אשר ברגליו וראה בתקו"ז תל"א (ע"ה ב) נשמת חיים אסתלקת מן גופא ונפש אשתארת תמן ואתמר בה ותגל



מנעלים של כל מת בשביל גזירה דמנעלים של מת שלא ידוע ממה מת. אך אפשר שאסור למי שאינו יודע ממה מת אף שאמר לו המוכר והנותן לו שמת ממחלה שלא מתדבקת או מרוב זקנה ואין לו לסמוך על דבריו מדין עד אחד נאמן באיסורין כיון דנמצאים בני אדם שאין לסמוך על דבריהם, לא רק כשמכר לו שיש אלו שחשודין על איסור דאונאה, אלא אף כשנתן לו במתנה שלא ירויח כלום בקבלתו נמי אין לו לסמוך עליו דאולי אומר זה מסברא ואומדנא בעלמא מחמת שסומך על רובא שרוב המחלות אינן מתדבקות ואינו חושש למיעוטא אף לסכנה. אבל למי שידע ודאי ממה מת אין טעם לאסור.

ועפ"י דבריו מסיק למעשה: "ואף שאיכא כמה דברים מהצואה (=של ר"י החסיד) שלא ידוע הטעם שאפשר שגם צואה זו היא בלא טעם ידוע לנו, מ"מ מה שאיכא לפרש שהוא מטעם ידוע לנו יש לפרש כן כוונת צואתו ולא להחמיר על מה שליכא טעם. ולכן מנעלים של אחיו ז"ל מותר ללבוש מאחר שידוע לו אופן מיתתו".

עולה מדבריו כי חשש לנעלי אדם שמת שהשתמש בהן לפני מיתתו, שמא מת ממחלה מדבקת שתעבור לנועל נעלי המת. וכיון שחמירא סכנתא מאיסורא חכך שאין לקבל דבריו של הנותן שמת ממחלה שאינה מדבקת. אולם אם ידוע לו ממה מת כגון מתאונה או מזקנה יכול לנועל את נעלי המת.

ד. כדברי האג"מ כתב בקצרה בשו"ת עשה לך רב (ח"א סימנים מה-מט) שנשאל אף הוא על שימוש בנעלי נפטר, וז"ל: "לשאלתך הראשונה, איסור אין בדבר כל

(ב) ההקפדה היא דוקא בנעלים של תכריכים. אבל סתם נעלים של מת מותרות.

ג) נעלי המת הם מעין עקבותיו בעוה"ז, ודוקא נעלים שהיו לרגליו בשעת מיתה נאסרו בנעילה אבל אם לא היו עליו בשעת מיתה לא נאסרו.

ד) נעלים מבהמה שמתה ע"י ארס וכד'. או מפני שבהמה מתה עורה חלש יותר, או מפני שהארס שבעור יפגע בנועל.

ובאו חלק מהטעמים בספרים אחרים כגון 'כלבו על אבלות'.

הנ"מ בין הטעמים שלפחות לטעם האחרון בימינו שרוב הנעליים הן סינטטיות אין צורך לחוש לטעם זה.

ג. בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"ג סי' קלג) הביא ששמע "שהגרי"ל צירעלזאן ז"ל כתב בתשובותיו דהוא טעות סופר וצריך לגרוס מנעלים של מתה והכוונה מעור בהמה שמתה, והוא מהגמ' דחולין דף צ"ד ע"א שאיכא חשש סכנה דשמא היתה הבהמה שמתה מנשיכת נחש כדפרש"י שם".

ודוחה את הדברים ונותן טעם חדש: "אבל מסתבר לע"ד דאין להגיה, דאה"נ דאסור ר"י החסיד מנעלים של מת, משום דמגמ' זו דחולין שמעינן שיש לחוש בעור מתה לשמא מתה ע"י נשיכת נחש אף שהוא מיעוטא דמיעוטא, משום דלסכנה יש לחוש אף לדבר שלא מצוי כלל, לכן אסור ללבוש גם מנעלים של אדם שמת דשמא מת ממחלה מתדבקת, ואף שלא שכיחא שלא ידעו שהיה חולה במחלה מתדבקת, מ"מ הא יש לחוש לסכנה גם לדבר שלא מצוי, אבל א"כ הוא דוקא בלא ידוע ממה מת דבידוע שמת ממחלה שלא מתדבקת אין לחוש, דלא מסתבר שאסור

## חבל נחלתו

כיון שדברי רבי יהודה החסיד אינם מחייבים, ואין שום אדם בעולם שיכול לחדש איסורים וחייבים אחרי חתימת התלמוד. וכבר היו מגדולי ישראל שלא חששו לצוואות ר' יהודה החסיד (החתם סופר בתשובותיו חי"ד סי' קל"ח עוד) והולך בתום ילך בטח".

### מסקנה

מלכתחילה אין צריך לחוש לאזהרת ספר חסידים שלא לנעול נעל של מת, והמחמירים לחוש לאזהרתו, יקפידו דוקא בנעל שהיתה על רגליו כשמת בה, או בנעל של מי שמת ממחלה מדבקת או בדרך שלא ידועה לו.

**עיקר,** אלא שבספר חסידים מבואר (סי' תנ"ד) שיש סכנה בדבר לנעול נעלים של מת, ולא נתפרש שם שום טעם לדבר. היו שניסו למצוא טעם לכך ולא עלתה בידם. לי נראה להסביר בדרך אפשרית, כי כל בגדי המת אף אם היה חולה במחלה מתדבקת, ואף אם הזיע בהם בשעת חוליו, ונספגו מזיעתו, הרי שניתן לכבסם היטב, משא"כ בנעליו שהעור עלול הוא לספוג מזיעתו בתקופת מחלתו ואין כל אפשרות לכבס העור במים, אולי שזה טעם האיסור".

"עכ"פ כיון שאין כאן איסור, אם מודיעים למקבל הנעלים שלבשם אדם שמת, וביחוד אם לא היה חולה במחלה מתדבקת, ואדם זה אינו חושש מכך, מותר לנעול אותם,

## סימן מא

# מחיקת כתב שעל גבי מצבה

### שאלה

ב. צריך לדון אם מצבה על גבי קבר אסורה בהנאה. ויש בכך מחלוקת בראשונים.

הטור (י"ד סי' שסד) כתב: "וגם לישב על הקבר אסור ועל האבנים שמכסין בו הקבר או על עפר הקבר דכולהו כתלוש ולבסוף חיברו דמי, וא"א הרא"ש ז"ל לא היה אוסר לישב על האבן שאינו נחשב מן הקבר אלא ציון שנותנים עליו אח"כ".

היינו הטור כתב שיש אומרים שהמצבה חלק מהקבר ואסורה בהנאה וכן אסור לישב עליה (וגם מצד ביזוי המת), ועי' פתחי תשובה (ס"ק ב).

הבית יוסף (י"ד סי' שסד) הביא בבדק הבית: "כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי'

אדם נפטר, וכתבו על קברו שם אביו ושם אמו. כיון שאביו נפטר לפני בעל המצבה ואמו עדיין היתה בחיים בעת פטירתו, כתבו על אביו: 'ז"ל' ועל אמו: 'תבלח"א'. לאחר מספר שנים גם האם נפטרה, ובניה שאלו האם ראוי לתקן את הכתוב על גבי מצבת הבן, שכן עתה הכיתוב אינו אמת, והאם אין חשש לעין הרע וכד'.

### תשובה

א. צריך לברר: א) האם מותר למחוק, ובאיזה אופן – כתב שעל גבי מצבה. ב) האם יש צורך במקרה זה למחוק.

ורמ"א הגיה: "וי"א דהקרקע שלקחו מן הקבר וחזרו ונתנו עליו, דהוי תלוש ולבסוף חברו, אסור בהנאה (טור בשם הר"ר ישעיה). ויש אוסרין עוד לישב על האבן שנותנין על הקבר למצבה (גם זו בשמו וכ"כ הגהות אשיר"י בשם אור זרוע פרק אלו מגלחין). ויש חולקים ומתירים (טור בשם הרא"ש)..."

והעיר הש"ך (ס"ק ג): "ויש אוסרין עוד כו' – וכתב בהגהת אשר"י דאסור למכור מצבה שנשברה ואסור להשען על המצבה ואסור לדרוך ע"ג הקברים דאסור בהנאה וכתב הב"ח שכן נוהגין איסור". וכן הפתחי תשובה (ס"ק ג) הביא בשם תשובת הרדב"ז (ח"ב סי' תשמ"א) שכתב שאנו נוהגים בזה להחמיר שגם המצבה היא בכלל איסור הנאה. וכ"כ הברכ"י בס"ק א והו"ד בפ"ת (ס"ק ג) שאסור למכור מצבות.

עפ"ז מחיקה ששוברת חלק מהמצבה אסורה<sup>1</sup>. וע"ע בדבר איסור הנאה במצבה בשו"ת יביע אומר (ח"ז – יו"ד סימן לג).

ג. בשו"ת שארית שמחה (סי' לז) דן במחיקת כתב שעל גבי מצבה כדי לכתוב עליו דברים נוספים וכל דיונו עוסק במחיקת פסוקים וד"ת, אבל אינו עוסק בעצם מחיקת הכתוב על מצבה. והפנה שם לשו"ת דודאי השדה (סי' כז) שדן בפינוי בית קברות ומה לעשות עם המצבות אולם גם זה לא שייך לדיון שלפנינו. בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קעא) מורה להשליך מצבה שנכתבו עליה תאריכים כתב נוכרי, ובשאלה שלפניה אסר להניח טיט על גבי מצבה שהונח

רצו) שאלת אם מותר לישב על המצבות שעל הקברות שרוב בני אדם אינם נזהרין בכך, והשיב **מסתברא שהוא מותר** לפי שאין מניחין אותם מצבות עכשיו אלא לכבוד בעלמא ומה שנוהגים לישב עליהם מוכיח על כך והרי אלו כמתנין עליהם שלא נאסרו לישבה אלא לכבוד בעלמא עכ"ל".

ובהמשך **כתב בשם האור זרוע:** "ובתשובה כתב דכל מה שנעשה לצורך המת ולכבוד המת **אסור בהנאה** ומתוך כך אסור למכור מצבה שנשברה ולפי דבריו אסור להשען על המצבה ואם כן אסור לדרוך על גבי (בית) הקברות משום דאסור בהנאה עכ"ל. **ולענין הלכה בדברים שהרא"ש חלוק עליו נקטינן כהרא"ש**".

ובדרכי משה (הקצר יו"ד סי' סד ס"ק ב) העיר על הב"י: "וכן הוא בתשובת הרשב"א (ח"א) סימן רצ"ו (=שהובאה ב"י) וצריך עיון דבסימן תקל"ז כתב דמצבה אסור בהנאה..."

והפרישה (יו"ד סי' סד ס"ק ד) כתב: "וגם לישב על הקבר אסור. וכן העולם נהגו איסור. מורי ורבי (מהרש"ל בהגהותיו לטור)". ולגבי דעת הרא"ש כתב הפרישה (ס"ק ה): "לא היה אסור לישב על האבן שאינו נחשב מן הקבר. שאילו היה נחשב מן הקבר היה אסור משום קבר בנין אבל לישב על העפר של קבר מותר בלאו הכי דלא נקרא תלוש כמו שכתב לפני זה. ב"י". ופסק השולחן ערוך (יו"ד סי' סד ס"א): "קבר של בנין, אסור בהנאה; אבל קרקע עולם של קבר, אינו נאסר".

1. הערת הרה"ג אבידר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: מחיקה אין בה הנאה. תשובת המחבר: אמנם אין בה הנאה אבל יש בה איבוד הכתוב, וחוסר כבוד לכתוב.

## חבל נחלתו

ו. נדון עתה בעצם החיוב למחוק את הכתוב על המצבה – כדי להתאימה למציאות עתה או מחמת עין הרע. אין זה נראה שיש חיוב למחוק מה שהיה אמת ועתה אינו אמת כמו תבלח"א וכד'. כיון שרצו בשעת הנחת המצבה להזכיר שם אביו ואמו על המצבה, היה בכך אז טעם לפגם בכתיבה על האב ז"ל ועל האם להשאירה בלא התיחסות לכך, אבל עתה לאחר שנפטרה אין מיתת האם משנה מאומה. ואין נראה שיש בכך עין הרע לצאצאים או ליורשים וכד'.

בשור"ת בצל החכמה (ח"ד סי' לא) מסיק שמותר להכין מצבה אחת לשני אנשים אע"פ שהאחד חי ואין בכך משום הקדמת פורענות לשני שכבי' יש מצבה מוכנה לו ואין שמו רשום על המצבה.

ז. וכן בשור"ת משנה הלכות (חלק טז סימן קיב) דן בענין מחיקת שם שהוסיפו לחולה בחוליו ולא הועיל שינוי השם לרפואתו וטעו וכתבו אותו על המצבה. וז"ל: "ולענין שאילתן לענין לכתוב על המצבה ודאי כי לכתחילה יש לכתוב רק השם המובהק שלו והשם החדש כיון שלא עמד מחליו לא יכתבו וכמ"ש המב"ט והבאים אחריו בפשיטות. ומ"מ כאן לדידן כיון שכבר טעו וכתבו אם אפשר לתקן בקל יתקנו ואם לאו אפשר לכסות או לקלוף השם "חיים" עד שירויח לו ואז יתקן ואם גם זאת קשה ל' אז יניח הדבר כמו שהוא כי דבר רחוק שיצא מזה מכשול, ויפה ציין לשור"ת חוט השני (סי' ט) דממה שיקראו על המצבה לא יצא מזה מכשול ואין זה בכלל איסור שצריך לחוש משום לפנ"ע..."

עליה חקיקה בולטת של תמונת הנפטר. אולם גם הדיון בתשובות המהר"ם שיק הוא רק מבחינת האיסור בתמונה וכתיבה בלועזית על גבי מצבות, ולא מטעם איסור הנאה ממצבה.

ד. לגבי מחיקת כתב נראה שאם מוחק כתב בולט יש בכך בעיה של פגיעה במצבה – ואף שאין בכך הנאה, בדרך כלל באיסורי הנאה לא מתירים זאת כגון לחתוך קיסם מדפנות סוכה וכד'. אולם עפ"י הגמ' בהוריות (יג ע"ב) עולה שאין לקרוא כתב שעל גבי מצבה. וכך פסק בקיצור שולחן ערוך (סי' קכח סו"ס יג): "הקורא כתב שעל גבי המצבה אם הוא כתב בולט קשה לשכחה. וסגולה לומר אהבה רבה עד וליחדך באהבה". ולכן רוב המצבות עם כתב חקוק, ולא עם כתב בולט ועל כן הפתרון הטוב במצבות כאלה אשר רוצים למחוק דבר מה, הוא למלאות את החרוט במצבה, למלאות ולצבוע מעליה.

ה. בילקוט יוסף (ביקור חולים ואבלות סימן ג' – דיני המצבה סעיף ז) דן שאין ראוי לכתוב על המצבות תאריכים לועזיים. ומסיק: "אם עברו וכתבו על המצבה את התאריך לועזי, ראוי להסיר את המצבה מעל הקבר, או לכל הפחות לטוח אותה בטיט הנדבק מאד, לבל יפול ממנה, ולכתוב על זה התאריך העברי בלבד". ורואים שהתיר לטוח את התאריך הלועזי אבל על הקצעת כתב בולט לא דיבר.

ונראה כי הקצעת כתב בולט היא בעייתית אף שאין בה הנאה, אבל מילוי כתב שקוע מותר אף במצבה.

אדרבה ה' זה לתמהון או לבזיון שקראו אותו חתול וכדי לציין ציון של מי הוא היו צריכין לחתום בחתימתו שזה היתה חתימתו וידעו כולם שזה ר"מ שחתימתו חתול ובזה יש לומר דשוב לאחר זמן המשפחה אחריהם שינוי שמם לקאצנאלנבווגען שזה היה להם לכבוד כמו שכתב הרמב"ן למשפחת בן עזרא וכיוצא שהי' זה שוב לכבוד ראשי המשפחה שלהם כנלפענ"ד".

"היוצא מכל זה דאין לשנות כלום מה שראה על המצבות ואין זה בכלל תמהון לב אם היה באמת נחרת על המצבה ציור כעין חתול שזה להכיר מי הוא המשפחה ואיזה ר"מ ישכון אור שמה".

#### מסקנה

נראה שאין צורך למחוק את הכתוב על גבי מצבה 'תבלח"א' או 'תחי' , ואין בכך שום פחיתות כבוד או חשש עין הרע בהשארת המילים על גבי המצבה, ואם בכ"ז רוצים למוחקם כדאי למלאות מילה זו ולא לקלוף ולהקציע את הכתב.<sup>2</sup>

ח. ואמנם לא מדין איסור הנאה אלא מצד כבוד המת כתב בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סי' קכד) שאין למחוק שום צורה אפילו היא תמונה מקברי קדמונים וז"ל: "אשר שאלת בהיותך על ציוני ק"ז הגמהר"ם ובנו הגרש"י בעיר פדווא איטאליא ולתמיהתך ראית על ב' המצבות של אב ובנו תמונת חתול, והיית שם אצל רב העיר דשם וקרא לו מתוך קונטרס מכתב איטלקי כמה ענינים ממשפחת קאצנעלבוגן "משפחת מהר"ם ובנו הנ"ל"ובתוך הדברים כתוב שם שחותמם של משפחת קאצנעלבוגן היה חתול ואמרת לו להרב הנ"ל שחתול בלשון אשכנז ואידיש הוא קאץ ולכן אולי יש לו שייכות עם השם שלהם או השם היה כן עבור הטבעת החותם שלהם הוא לא ידע כלום..."

ומסיק: "ונראה להוסיף דמה"ט ציירו הסימן כיון שאז עדיין לא היה להם שם משפחה ואם היו כותבין סתם ר' מאיר או ר' שמואל לא היו יודעין מי הוא זה וגם אם היו כותבין על המצבה ר' מאיר חתול

2. הערת הרה"ג יעקב אריאל רב העיר רמת-גן: אני מסכים שאין צורך לשנות ממה שנכתב בתחילה, אך אם בכ"ז רוצים הירשים לשנות איני רואה בכך בעיה. אין קדושה במצבה. יש בה רק איסור הנאה, אך מה הנאה בשינוי הכיתוב?  
אומנם יש לו הנאה מסיפוק רצונו לשנות את הכיתוב הקודם אך אין זו הנאה מן המצבה.

## שבע ברכות תחת החופה ברמקול

### שאלה<sup>1</sup>

על התפילות הנזכרות במשנה. ואולי עניינה יותר מצד כבוד הברכה ותוכנה שתיעשה **בציבור** כמו מעמד ומושב וברכת אבלים ותנחומי אבלים.

ב. במסכת כתובות (ז ע"א): "גופא, אמר רב נחמן: אמר לי הונא בר נתן, תנא: מנין לברכת חתנים בעשרה? שנאמר: ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה. ורבי אבהו אמר: מהכא: במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל. (רש"י: על ברכת מקור צריך קהל והיינו עשרה כמו הקהל את העדה (במדבר כ) ואין הקהל בפחות מעדה ועדה עשרה כדילפינן (ברכות דף כא:) מעדת מרגלים עד מתי לעדה הרעה יצאו יהושע וכלב). ורב נחמן, בהאי קרא דרבי אבהו מאי דריש ביה? מיבעי ליה לכדתניא, היה ר"מ אומר: מנין שאפילו עוברים שבמעי אמן אמרו שירה על הים? שנאמר: במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל. ואידך? אם כן, לימא קרא מבטן, מאי ממקור? על עסקי מקור. ורבי אבהו, בהאי קרא דרב נחמן מאי דריש ביה? ההוא מיבעי ליה למידרש: עמוני - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית, דאי סלקא דעתך לברכה, לא סגיאל דלאו זקנים? ואידך? אי סלקא דעתך למידרש, לא סגיאל דלאו עשרה? אין, לפרסומי מילתא, וכדאמר ליה שמואל לרב חנא בגדתאה: פוק ואייתי לי בי עשרה, ואימא לך באנפייהו: המזכה לעובר - קנה. והלכתא: המזכה לעובר - לא קנה".

האם צריך שכאשר אומרים את ברכות הנישואין תחת החופה ברמקול שעשרה מבין הקרואים ישמעו את קולו הטבעי של המברך או שאין צורך בכך ודי אם ישמעו ויענו אמן בשמיעת המברך ברמקול?

### תשובה

א. במסכת מגילה (פ"ד מ"ג, כג ע"ב) במשנה: "אין פורסין על שמע, ואין עוברים לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא, ואין עושין מעמד ומושב, ואין אומרים ברכת אבלים ותנחומי אבלים, וברכת חתנים, ואין מזמנין בשם פחות מעשרה..."

ובגמרא שם: "מנא הני מילי? אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע? - דתני רבי חייא: אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתיב התם הבדלו מתוך העדה, ואתיא עדה עדה, דכתיב התם עד מתי לעדה הרעה הזאת, מה להלן עשרה - אף כאן עשרה".

משמע שברכת חתנים צריכה עשרה משום דבר שבקדושה. אע"פ שלשון 'מנא הני מילי' אינה מכוונת דוקא לברכת חתנים, ואפשר לפרש שהשאלה היא דוקא

1. שאלת הרב אחיה ליפשיץ הי"ו.

## סימן מב – שבע ברכות תחת החופה ברמקול

להיאמר בציבור משום שעם ישראל הוא המשבח את רבש"ע, וברכות אלו ראוי שיאמרו בציבור דוקא.

ונראה כי שני צדדים בברכה: דבר שבקדושה ושבח של הציבור הם עומדים ביסוד המחלוקת שהביא הר"ן (על הרי"ף כתובות ב ע"א): "מניין לברכת חתנים בעשרה. כתב רב אחא ז"ל דברכת ארוסין נמי בעשרה והנגיד רב שמואל ז"ל חלק עליו ואמר שאינה צריכה ל' אלא בברכת חתנים". לפי השאלות הטעם הוא משום דבר שבקדושה ולכן גם ברכת האירוסין צריכה עשרה. לפי ר"ש הנגיד ברכת אירוסין היא ברכת המצוות ודי לחתן שיאמרה בינו לבין עצמו ואילו ברכת חתנים היא ברכת שבח שצריכה להיאמר בציבור<sup>2</sup>.

ד. וכן בערוך השולחן (אה"ע סי' סב ס"א) מדגיש שאין זה דבר שבקדושה כתפילה אלא ברכות שצריכות להיאמר בציבור משום כבודן וכבוד הציבור. וז"ל: "אין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין ולא עבדים והחתן מן המניין דכיון דהם ברכות שמחה והוא שרוי בשמחה למה לא יהא מן המניין בין

המחלוקת בין רב נחמן לבין ר' אבהו היא במקור חיוב הברכה בעשרה. לפי רב נחמן המקור ממגילת רות מהווה מקור לכל ברכות נישואין, ולפי ר' אבהו שם זה היה כדי לפרסם את דין מואבי ולא מואבית ולכן לומד מפסוק אחר (במקהלות ברכו).

ג. בשיטה מקובצת (כתובות ז ע"ב) באר: "גופא אמר רב נחמן כו' מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר ויקח בועז עשרה אנשים. פי' סתמא דמילתא שלא כנסן אלא לברכת חתנים דאי משום עדים או קנין בתרי סגיא ליה הא לא כנסן אלא לברכה בלבד ומפני שדבר שבקדושה הוא לברך את השם כינס עשרה. לשון הגאונים ז"ל". וכן משמע מרבנו יהונתן מלוניל (מגילה יג ע"ב). ברכת חתנים – מפרש רע"ב עה"מ במגילה שמדובר בשבע ברכות הנישואין. שבע הברכות הן ברכות שבח לקב"ה, הן אינן ברכות החתן לשבח את הקב"ה על שנשא אשה, אלא הן ברכות הציבור לקב"ה על שסידר את חיינו כחלק מעם ישראל אשר מקיים את סדרי הנישואין בדרך זו. ולכן יש מקום רב לומר שהגורם לברכה בעשרה הוא שתיקון הברכה

2. וכן מצאתי בשיעורי ר' דוד (פוברסקי, כתובות ז ע"ב סי' תלב) שדן אם ברכת האירוסין היא ברכת המצוות וכתב בתוך דבריו:

"ולכאורה איכא עוד נפ"מ, אי בעינן לברך ברכה זו בעשרה דוקא, דאי הוי ברכת המצות, אין צריך דוקא בעשרה, אבל אי הוי ברכת השבח, י"ל דבעינן דוקא בעשרה, וכמו ברכת חתנים".

"ואכן הרא"ש כאן (סי' י"ב, הובא ס"ק תכ"ז) הביא מחלוקת, אי בעינן עשרה בברכת אירוסין, דרב אחאי גאון כתב דבעינן עשרה, וה"ר שמואל הנגיד חולק עליו, דאין צריך עשרה רק לברכת חתנים, ולא לברכת אירוסין".

"והרא"ש הוכיח כדברי רב אחאי, דכיון דברכת חתנים בעשרה ילפינן מבעוז, והרי בועז עשה גם ברכת אירוסין בעשרה ע"ש, וכ"כ המאירי".

"ועכ"פ לכאורה בזה פליגי, לדברי ה"ר שמואל הנגיד דא"צ עשרה, הוי זה רק ברכת המצות, ולכן א"צ עשרה, אבל לרב אחאי והרא"ש דבעינן עשרה, הוי זה ברכת השבח".

## חבל נחלתו

כשאומרים אותם בשעת נישואין ובין כשאומרים אותם בהמשתה אחר ברכת המזון ואף על גב דלאו דבר שבקדושה הוא כקדיש וקדושה שלא יתאמרו בפחות מעשרה מ"מ כיון דאומרים שהכל ברא לכבודו לכבוד הנאספים ומזכירין בניין ירושלים אין מדרך הכבוד להזכירם בפחות מעשרה [ע' מגילה כ"ג ב] וילפינן לה מקרא דבועז דכתיב ויקח עשרה אנשים וגו' [כתו' ז' ב] ומ"מ אין ללמוד מפסוק זה דבעינן עשרה לבד מהחתן דאין זה סברא כלל, ולכן בשארי הסעודות כשאין פנים חדשות דאין מברכין רק אשר ברא א"צ עשרה ומ"מ שלשה בעינן דלא גריע מברכת זימון דכל תוספת ברכה על הברכות הקבועות בברהמ"ז אינו בפחות מג' אבל ברכת אירוסין אין עשרה מעכבה כמ"ש בס' ל"ד דהיא ברכת המצוה ככל ברכת המצות אבל לכתחלה גם שם צריך עשרה כמ"ש שם ושלשה אפשר דגם שם מעכב דשלשה מוכרחים להיות החתן ושני עידי הקדושין".

ה. וכיון שאין העשרה השומעים יוצאים ידי חובה אישית בשמיעת הברכות, אם נאמרו בדיעבד בלא עשרה יצאו ידי חובה באמירת הברכות ואין צריך לחזור ולברך. זו מסקנת הנודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע סי' נז): "ועל דבר המסדר קידושין ובירך ברכת אירוסין וברכת נישואין בלי עשרה בודאי הדיוט כזה עון פלילי הוא שיהא לו עסק בטיב קידושין. אבל עם כל זה הקידושין והחופה גמרו קנינם. לא מבעיא לדעת רוב הפוסקים שאין הברכות מעכבות ואף לכתחילה רשאי לעשות נישואין אם אי אפשר למצוא עשרה ורשאי לישא בלא ברכה ואין הברכות מעכבות הביאה

וכשיזדמנו לו עשרה יברך פשיטא שאין כאן שום מיחוש אלא אפילו לדעת הרשב"א שהביא הב"ש בס' ס"ב סק"ד שבמקום שאין עשרה אין לעשות נישואין מ"מ נראה לפענ"ד אף שלהרשב"א הברכות מעכבות מ"מ כאן שכבר בירך אלא שלא היה שם עשרה זה אינו מעכב ובדיעבד עלתה הברכה אף בלי עשרה. וראיה לדבר ששם במשנה במסכת מגילה פרק הקורא עומד אין פורסין על שמע וכו' ואין קורין בתורה וכו' וברכת חתנים וכו' פחות מעשרה ובקרקעות תשעה וכהן ואדם כיוצא בהם. והנה אם היה כל זה עיכוב אפילו בדיעבד א"כ איך התירו בירושלמי לכתחילה אם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן שגומר ואיך יגמור זה לבטלה בשלמא אם בדיעבד עלתה לו אלא שלכתחילה הצריכו עשרה מפני כבוד קדושת השם יש לומר שבזה שהתחיל בעשרה התחיל בהיתר".

עולה שברכות אירוסין ונישואין עולות בדיעבד אף ללא עשרה.

ו. לגבי שמיעה על ידי המקול, נראה שכל מקום שהשומעים צריכים לצאת ידי חובה בברכה או בקריאה חייבים לשמוע דוקא את קול המברך או הקורא, משום שומע כעונה. אבל אם רק צריך לעמוד שם משום דבר שבקדושה או כשבח של הציבור יכול לשמוע את הברכות על ידי המקול.

כך הסיק בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ט): "קצור הדברים הוא שאין להשתמש בביהכ"נ לצרכי תפילה במיקרופון ורם – קול, היות שהדבר הזה נחשב רק כהנפת סודרים שהיתה באלכסנדריה של מצרים לדעת היכן החזן עומד בתפלתו, אבל אי אפשר כלל לצאת בשמיעה זו בשום דבר



## סימן מב – שבע ברכות תחת החופה ברמקול

כעונה ונראה ברור שאין פקפוק להשמיע את חזרת הש"ץ לקהל ע"י המקרופן עכ"ל". ואמנם הרב מנשה קלין, בעל השו"ת, חלק עליו שצריך להתנהג בחזרת הש"ץ עפ"י דין שומע כעונה, אבל עכ"פ הוא מסכים לעצם החילוק בין אם יוצא יד"ח או לאו.

ועי' עוד בתשובות והנהגות (כרך א סי' קא) שהתיר לצרף לעשרה ואף להעלות לשליח ציבור מי ששומע ע"י מכונת שמיעה וק"ו במקום שהשמיעה אינה לעיכובא שיכול להשתתף בין עשרה בברכת חתנים.

ח. לפי"ז תהיה נ"מ בין ברכת האירוסין לברכות הנישואין. ברכת האירוסין שלחלק משיטות הראשונים היא ברכת המצוות, החתן (ואולי אף הכלה) צריכים לשמוע ישירות מפי המברך שלא על ידי רמקול. לעומת זאת ברכות הנישואין שהן ודאי ברכות השבח יכולים אף הם לשמוע ברמקול.

### מסקנה

בעת חופה וקידושין אין צריכים שעשרה מהעומדים ישמעו דוקא ישירות מפי המברך, מפני שהברכות הן ברכות השבח ולא באות להוציא אותם ידי חובה.

שחייבים לשמוע מפי אדם. ואף שיודע אני שרבים יתמהו על כך וכמו זר יהיה דבר זה בעיניהם, עם כל זאת האמת הוא כדברינו, וברור הוא בעיני שזה מוזר רק לאלה שאינם יודעים כלל מה טיבם של המכשירים האלה".

ולפי"ז אף קריאת התורה בחול לסוברים שהיא חובת ציבור ולא חובת יחיד יכולים לקרוא ולהשמיע על ידי רמקול דלא גרע מהנפת סודרים באלכסנדריה.<sup>3</sup>

ז. וכך כתב בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' מב): "הנני בתודה על ספרו (=ברכת אהרן) ולאות שדפדפתי בדבריו הנני להעיר אמ"ש בדף ס' (השמעת סודי התפלה ברמקול) דפשיטא ליה דאע"פ שצריך הציבור לכוון ולשמוע בחזרת הש"ץ שאע"פ שכבר יצאו חובת התפילה בתפלה בלחש אעפ"כ יש חובה על כל יחיד לשמוע מהש"ץ ודן בדברי רב כהן צדק וציין לט"ז ס"ק ד' וסיים והדבר ברור דאין הכוונה דס"ל לרב כהן צדק ז"ל שבחזרת הש"ץ הקהל צריכין לכוון לצאת מדין שומע כעונה שהרי הם כבר התפללו בעצמם בלחש אלא שהוא דין מיוחד מחזרת הש"ץ וממילא זה די להם אם ישמעו מרמקול נמי, ולכן סיים דחזרת הש"ץ אין צריכין לצאת ידי"ח מדין שומע

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אינו נלענ"ד, דחובת הציבור שישמע קריאת התורה.

## חבל נחלתו

### סימן מג

## קול באשה ערוה

### שאלה

בת שירות לאומי עובדת עם קשישות ומטפלת בהן. במסגרת עבודתה הן שרות יחדיו. במקום בו מתבצעת השירה נמצאים גם עובדים זרים (גברים) וגברים יהודים (זקנים ומוגבלים) שהם מטפלים בהם.

האם מותר לה לשיר כאשר הם נמצאים במרחק שמיעה, או שצריכה להקפיד שבמקום תהיינה רק נשים?

### תשובה

א. נראה פשוט שאיסור קול באשה ערוה, אינו מצד הנכשל, אלא איסור עצמי על האשה, ולכן איסור שירה הוא אף בפני נכרי<sup>1</sup>.

ומצאתי בשו"ת להורות נתן (ח"ה קונטרס 'מבעד לצמתך' פרק ה, אשר משיב על דברי שו"ת אגרות משה בענין כיסוי ראש לאשה):

"ודעת הרא"ש דהא דאמרו קול באשה ערוה לא לענין ק"ש נאמר, ודעת הרמב"ם כן הוא אף לגבי שער באשה ערוה דמותר לקרות ק"ש כנגדה, וכמש"כ הב"י (סי' ע"ה), ובודאי פשוט דאף דלשיטתם מותר לקרות ק"ש בשומע קול אשה מ"מ **אסור לאשה להשמיע קולה בפני אנשים**, ולא רק משום איסור לפני עור לא תתן מכשול, אלא **שיש בזה גם איסור עצמי משום פריצותא**. ועיין במדרש רבה (פ' נשא פ"ט)

"וחוטא ילכד בה זה שהוא רואה את אשתו שהיא קולנית ורגלה רמה ופרוצה בשחוק ואינו מקנא בה, לפי שדרכן של בנות ישראל לא קולניות ולא רגל רמה ולא פריצות בשחוק" – והך קולנית פי' ביפ"ת שם שמדברת בקול עזות, והיינו דכל שהיא מדברת בקול גדול ורעשני כדי להפנות אליה תשומת לבם של אנשים ה"ז פריצות. ומכש"כ כשמזמרת בקול בפני אנשים שהכתוב מעיד ע"ז שקולה היא תאוה וכרש"י ברכות (כד א) דהוי פריצות טפי – ומ"מ לענין ק"ש לא אסרו. ועיין סוטה (מח א) זמרי גברי ועני נשי וכו' וברש"י שם"..."

ומוסיף שם: "ועיין שו"ת מהר"מ מרוטנבורג – ברלין תרנ"א – (סי' ש"י) 'מורי רבינו אסר לנשים הרוחצות במרחץ להיות נכרי מקיזם, משני טעמים, חדא דאפילו מגלה זרועותיה הויא עוברת על דת משה ויהודית וכל שכן כל גופה, וכן אמרינן (ברכות כא א) שער באשה ערוה כש"כ כל גופה, ואין חילוק בין נכרי לישראל' עיין שם"..."

נראה לפי שו"ת מהר"ם שהביא הרב גשטטנר, שאין הבדל בין גוף לשיער ולקול שירה כולם אסורים בין לפני ישראל ובין לפני נכרים.

ב. לפי דברינו ששירת נשים לפני נכרים אסורה, צריך לעיין אם יש דרך אחרת להתיר זאת.

1. עי' שו"ת באהלה של תורה ח"ו סי' כז בליבון הנושא: קול באשה ערוה ובהתייחסות לדורנו. ועי' בהערה שם לענין קדיש בקול על ידי אשה.

להכניס כמכחול בשפופרת, ואפילו משום פריצותא ליכא. מאי טעמא – בעבידתיה טריד".

וכן מביא בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' ב [אלף עו]): "שוב ראיתי שכתב בעל ספר כפתור ופרח כן וז"ל: מותר למושש הדפק לאשתו נדה אפי' בחולי שאין בו סכנה אפי' שיש שם רופא אחר אלא שאינו בקי בזה מטעמא דאמרינן בעבידתיה טריד כדאמרינן גבי מרביע מין במינו שמוותר להכניס כמכחול בשפופרת דבעבידתיה טריד וליכא פריצותא דלא אסרה תורה אלא קריבה המביא לידי ערוה שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה".

ועל אף שדברי הכפ"פ לא נתקבלו להלכה לגבי איש אצל אשתו (עי' שו"ת ציץ אליעזר חלק ו סימן מ – קונ' איסורי יחוד פרק יט), בכ"ז הפוסקים התירו עפ"י זה מקומות בהם יש חשש להרהורי עבירה כאשר האיש עוסק בעבודתו (כגון גניקולוג וכד').

ואף כאן אם העובד הזר עסוק בטיפול במטופלו ואינו יכול לשים ליבו לשירת הנערה בת השירות ניתן להתיר לה לשיר עם הזקנה בה היא מטפלת, אולם אם הוא יכול להיות בהקשבה (ואין לו אוזניות שהוא מקשיב לדברים אחרים), כגון שהמטופל אינו נצרך לו ברגעים אלו והוא יושב בצדו וממתין עד שהמטופל יזדקק לו וממילא שם את לבו לשירה, מן הראוי להימנע ממנה.<sup>2</sup>

ונראה שבניגוד לחלקי גוף שאסור לגלותם או שיער שבהם אין לחלק בין אדם לאדם והם גורמים להרהורי עבירה לכל אדם, לגבי קול שירה יש סגנונות שונים אצל עמים שונים ולא ניתן לומר שכל שירה תגרום לאותו הרהור.

עפ"י הקדמה זו חשבתי לכאורה, שניתן אולי להתיר זאת מחמת ששירה מושכת את הלב דוקא אם השומע מכיר את סגנון השירה ונמשך לאופיה, היינו מי שמוצאו מארצות דרום מזרח אסיה וכד' סגנון המוסיקה כל כך שונה מן הסגנון במדינת ישראל, שלגביו השירה אינה מושכת ואף מרחקת (וכן מוסיקה שלהם לגבי אנשים שנולדו בישראל), והיא לדידו כצפצוף העורב ואינה גורמת להרהורי עבירה.

אולם דחו את דברי שלפי"ז נתת דבריך לשיעורין, מפני שאם המטפל אינו מארצות אחרות אלא אף הוא מארץ ישראל או גוי שהגיע לפני הרבה שנים לארץ ישראל ומבין את המילים ואף סגנון השירה חביב עליו, לגביו הרי זו ערוה ככל שאר הפרטים הגורמים לכך. וכן לגבי אדם מישראל לא מצאנו שחלקו בין מכיר את המנגינות ומתפעל על ידם לבין כאלה שהמנגינה או השירה הזאת רק מצערת אותם – לפני כולם אסור קול שירה של אשה.

ג. ונראה אולי להתיר עפ"י הדין של טרודים במלאכתם, נאמר בבבא מציעא (צא ע"א): "אמר רב יהודה: מין במינו מותר

2. הערת הרה"ג יעקב אריאל רב העיר רמת-גן: גויים אומנם אינם מזהרים על קול באשה ולכאורה אין איסור על האשה לשיר בפניהם, אך ממידת הצניעות הישראלית לא ראוי לאישה לשיר בפני גברים, גם אם הם גויים שאינם מצוים בכך.

## רוב בעילות אחר הבעל בפרשת המקלל

אף על פי שראוה מנאפת פעם אחת, בניה כשרים (ג"ז שם).

ג. ובט"ז (ס"ק ו) "קול שהיתה זונה וכו' – פשוט שאפילו זינתה בודאי הויין בניה כשרים כיון דרוב בעילות אחר הבעל אלא נקיט כל משום סיפא לענין היא עצמה שחוששין לה משום זונה".

וכן חלקת מחוקק (ס"ק יד) אשת איש שיצא עליה קול – ה"ה אם באו עדים שזינתה גם כן בניה כשרים (פי' דזיל בתר טעמא דרוב בעילות תולין בבעל ואם כן אף שיש עדים שזינתה רק לרבותא דסיפא נקטיה שאף על רינן וקול כהן חושש לה מדין תורה) (ועיין לקמן סי' זה ס"ק כ"ח).

וכן הבית שמואל (ס"ק כב): "שרוב בעילות תולין בבעל – אפילו אם העדים העידו דזנת' מ"מ בניה כשרים מטעם זה ולרמב"ם מותר לכתחל' לישא את בתה ורש"י פי' שם ישא בת דומ' היינו כשא"א לו לישא אחר' אלא דומ' או בת דומה ישא בת דומה".

והוסיף בפתחי תשובה (ס"ק יט): "שרוב בעילות – עיין בתשוב' חוט השני סי' י"ח שכתב דסמכין ע"ז אפ' לענין ירושה עש"ב".

וא"כ עפ"י מה פסק משה רבינו שכבן איש מצרי אינו יכול לנטות את אהלו בשבט דן, הרי הוא שייך לגמרי לשבט דן ויורש את אביו (אם היה משבט דן או משבט אחר), ואף אם למשה רבינו היה ידוע

א. רש"י (ויקרא כד, י) מפרש: "...ומתניתא אמרה מבית דינו של משה יצא מחוייב. בא ליטע אהלו בתוך מחנה דן, אמרו לו מה טיבך לכאן, אמר להם מבני דן אני. אמרו לו (במדבר ב) איש על דגלו באותות לבית אבותם כתיב. נכנס לבית דינו של משה ויצא מחוייב, עמד וגדף".

וכמפורש במדרש שאביו הוכה ע"י המצרי ואותו הרג משה לאחר שהמצרי בא על אמו.

ב. נשאלת השאלה: מדוע יצא מקלל מחוייב מבית דינו של משה, לפני שקילל – הלא קי"ל רוב בעילות אחר הבעל ואפילו ידוע לנו שאמו נזקקה לאחרים, וא"כ היו צריכים להכריע שהוא משבט דן. כך פסק השולחן ערוך (אה"ע סימן ד סט"ו):

"אשת איש שיצא עליה קול שהיתה מזנה תחת בעלה, והכל מרננים אחריה, אין חוששין לבניה שמא הם ממזרים, שרוב בעילות תולים בבעל. אבל היא בעצמה, חוששין לה משום זונה. וכהן חושש לה מדין תורה. (ואם בעלה כהן, חוששין על בניה שהם חללים) (מהרי"ו סימן כ"ד). וישראל, אם רוצה להתרחק מן הכיעור ואם היא פרוצה ביותר, חוששין אף לבנים".

ורמ"א הגיה: "ומ"מ היא נאמנת לומר על בניה שהם כשרים (מהר"מ פאדוואה סימן ל"ג). היתה פרוצה כשהיתה פנויה או ארוסה, ולא היתה פרוצה לאחר נישואין,

## סימן מד – רוב בעילות אחר הבעל בפרשת המקלל

אשתו של דתן דכתיב בפ' שמות וירא איש מצרי מכה איש עברי שראה מה שעשה לו בבית וכו' שבא על אשתו ונתעברה ממנו, מ"מ כיון דקי"ל [סוטה כז א] בא"א שזינתה אין חוששין על בניה שהם ממזרים משום דרוב בעילות אחר הבעל, וסברו העולם שהיה בנו של דתן ותקע אהלו במחנה ראובן, אבל אחר מחלוקת של דתן שאמר משה [במדבר טז, לג] וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה, דהיינו נשיהם ובניהם וטפם, וכיון שהוא נשאר בחיים נתברר שאינו בנו של דתן ונכנסו לבית דינו של משה דוקא, מפני שהוא אמר וירדו הם וכל אשר להם ויצא חייב וגרשוהו ממחנה ראובן, ורצה לתקוע אהלו במחנה דן לפי שהיתה אמו משבט דן וינצו עמו ונכנסו לבית דינו של משה, וגם בזה יצא חייב שהוא ראה מה שעשה לו בבית כנ"ל.

מתבאר לפי בעל פירוש פנים יפות שלאחר מעשה קורח התגלה שאינו בנו של דתן כיון שלא ירד עמו חיים שאולה. ואז התברר שהוא בן המצרי. אמנם תירוצו זה קשה הרי גם בני קורח לא מתו וא"כ אולי גם הוא עשה תשובה. ואף אם לא עשה תשובה, ולכן הוברר שאינו בן דתן

שהוא נזרע מביאת המצרי הרי ידיעה זו אינה תקפה בבית דין<sup>1</sup>, וא"כ מה הבסיס ההלכתי למדרש חכמים.

ד. שאלה זו שאל בס' משיבת נפש<sup>2</sup> (ויקרא פר' אמור כד, י): "ויצא בן אשה ישראלית וכו'. פירש"י יצא מב"ד של משה מחוייב כו'. רש"י סתם דבריו, וכן הפל' שיהא שייך ויקוב השם, כי לא היה יודע שאביו לא היה ישראל עד שבאו למחלוקות ואמרו לו למשפחותם לבית אבותם, הלך אל אמו ואמר מי אבי, אמרה לו הוא המצרי שהרג משה בשם המפורש. אז קילל השם מפורש והבן. אכן קשה לי למה דחו אותו לומר בן איש מצרי, הלא רוב הבעילות אחר הבעל ולא בא עליה המצרי כ"א פעם אחת ובשוגג כמו שפירש"י כסבורה שהוא בעלה. ועוד קשה שפירש"י שנתגייר, והלא אינו צריך שהרי בנך הבא מן הגוי קרוי בנך, וכן אמר רבינא ביבמות ובקידושין פ' האומר ע"ש, וצ"ע". וא"כ אחד מאחרוני הראשונים נשאר בצ"ע בשאלה זו!

ה. בעל ההפלאה בפירושו פנים יפות (ויקרא כד, י) משיב לשאלה זו: "יש לפרש מפני דבאמת אף דאיתא במדרש [שמו"ר א, כח] דמ"ש והוא בן איש מצרי הוא בן

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אם הדיין יודע לא שייך רוב.

תשובת המחבר: ר"ה"ק אינה מועילה להכריע שאלות מציאותיות.

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

## חבל נחלתו

איזה בן שבעה לראשון או בן ט' לאחרון, וכן בעבד אי מכרו רבו או לאו, הכי נמי ע"י המן היה נודע שלא שייך למשפחת בית אביו שלא נפל חלקו במן עמהם. אמנם ראיתי למהר"ם בן חביב בתוספות יום הכפורים [ד"ה תניא אידך] שכתב, **דאין נביא יכול לפסוק הדין ע"פ נבואתו**, וגבי המן לא פסק משה על כך אלא שמשה פסק ע"פ הדין והלכה, אלא שהמן היה מברר אמיתות דברי משה בפסקו, ולפ"ז ודאי קשה דאין משה היה יכול לפסוק שהוא ממזר. וראיתי להרב ברכי יוסף או"ח בסימן ל"ב [סעיף ד'] האריך להביא ראיות נגד מהר"ם בן חביב מן התוספות ורשב"א, וכן דעת הרב משנה למלך [הל' אישות ט, ו] שהביא שם דבספק מציאות יכול הנביא להורות. אבל לדברי מהר"ם ב"ח וכן כתב בספר בני דוד קשה, וכפי מה שהביא בילקוט [רמז תרנז] בשם פדר"א [פרק מח] [בנהר] נבעלה בלילה שנשאה נחא. ובמדרש [שם] ר' לוי אמר ממזר ברור היה, אמנם כבר כתב הרמב"ן שהוא דלא כהלכתא דגוי הבא על בת ישראל הולד כשר. ובאמת היה נראה דלהך מ"ד דס"ל

הרי סו"ס ממתי הכרעה כזו קבילה בבית דין? ועי' ס' תורת משה על פר' אמור מדברי החת"ס באותו ענין.

ו. בספר שלל דוד<sup>4</sup> (ויקרא כד, י) דן אף הוא בשאלה זו וז"ל: "וכתב רש"י לחד פירושא, שיצא חייב מב"ד של משה לפי שמשפחותם לבית אבותם כתיב. וקשה לי, נהי דאמת שבא המצרי עליה מ"מ איך מוכח דלאו בן ישראל הוא, דהא קיימ"ל [חולין יא, ב] דרוב בעילות הולכין אחר הבעל, ואפילו שניהם אומרים על העובר שבמעיה שהוא ממזר אין נאמנין. וכעת לא ראיתי מי שהרגיש בזה, שוב ראיתי במלאכת הקודש [ד"ה ושם אמו] שהקשה כן, ותירץ דאותו לילה ליל טבילה הוה, וכשידע בעלה שבא עליה המצרי פירש ממנה כדי לקיים הפרשה. וקשה דבמדרש [ויק"ד לב, ד] מוכח דבאותו לילה בא עליה בעלה, ותו מאי ראייה אף על גב דליל טבילה הוה ולא בא עליה, דלמא היתה מעוברת מקודם ואעפ"כ ראתה דם כמו שזה שכיח בנשים".

"והיה נראה לומר ע"פ מה שאמרו בפרק יום הכפורים [יומא עה, א] דהמן היה מגיד

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: נבואת משה ודאי קבילה. תשובת המחבר: נ"ל מהקדמת הרמב"ם למשנה שאף נבואת משה כראיה ועדות בבית דין אינה מקובלת.
4. ביוגרפיה – שלל דוד (מתוך פרויקט השו"ת): רבי יוסף דוד ב"ר יצחק זינצהיים נולד בעיר טריר שבגרמניה בשנת תק"ה (1745), שם כיהן אביו ר' יצחק כרב. בהמשך הוא עבר עם משפחתו לאלזס, שם נשא את אחותו של הפרנס המפורסם סרף בר. בר הקים ישיבה בעיירה בישהיים, והעמיד את גיסו ר"ד זינצהיים בראשה. הרב זינצהיים שרד את הימים הקשים של המהפכה הצרפתית, ולימים מונה לרבה של העיר הגדולה שטרסבורג. בהמשך הוא מונה ע"י נפוליאון כגדול רבני צרפת לעמוד בראש ה'סנהדרין', ובמסגרת תפקידו זה נאבק על עצמאות הרבנים והדף את הניסיונות לעשות שינויים בהלכה. הוא נפטר בשנת תקע"ב (1812). ר"ד זינצהיים חיבר סדרה ארוכה של ספרים בשם 'דוד' על מסכתות התלמוד, 'מנחת עני' – חידושים וכללים, וכן 'שלל דוד' – ביאורים וחידושים על התורה, מגילת אסתר והמועדים. רוב ספריו יצא לאור רק בדורנו.

## סימן מד – רוב בעילות אחר הבעל בפרשת המקלל

דיצא מב"ד של משה לא ס"ל שהיה בן המצרי שהרג משה, אלא שהיה מפורסם שאינו בן ישראל כגון מצרי שבא על הפנויה, אבל רש"י כתב בפירושו שהוא בן המצרי. ובמד"ר פרשת שמות [א, כח] איתא, דאשתו של דתן היתה שבא עליה. ועיין בתרגום המיוחס ליונתן ב"ע, דשם כתב כי המצרי הרג את איש ישראל ובא על אשתו, ע"ש.

הרי"ד זינצהיים בונה את תשובתו על ראיות על-טבעיות כגון נסי המן, או על נבואת נביא שמשה רבינו, רבן של נביאים, בודאי יכל לדעת מי היה אביו. אולם הבעיה היא ש'לא בשמים היא' ואין פוסקים הלכות עפ"י נבואה ועי' בספרי ח"א סי' ב שהארכתי בביאור שאלה זו, והאם הכרעות במציאות ולא בהלכה נשענים על נביא ורוה"ק. ועי' ברכי יוסף (או"ח סי' לב ס"ק ז) ובהערות המביאים לבית הדפוס, ובהקדמת הגר"א מרגליות לשו"ת מן השמים שההדיר והוציא. ועדיין לפחות לחלק מהדעות השאלה עומדת: איך יצא חייב מבית דינו של משה הרי רוב בעילות אחר הבעל ועפ"י גילויים רוחניים עליונים לא ניתן לפסוק את הדין. ז. ונראה לענ"ד לומר בדרך אחרת שמשם רבינו פסק מדין מלך ולא כסנהדרין ובתור מלך יכל להתבסס על ידיעות רוחניות שקיבל בנבואה<sup>5</sup>.

על כך שלמשה רבינו היה דין מלך למדים מזבחים (קב ע"א): "חמש שמחות היתה אלישבע (=בת עמינדב) יתירה על בנות ישראל: יבמה מלך (=משה רבינו), אישה כהן גדול (=אהרן), בנה סגן (=סגן), בן בנה משוח מלחמה (=פינחס), ואחיה נשיא שבט (=נחשון בן עמינדב), ואבילה על שני בניה (=נדב ואביהו); קתני מיהת: יבמה מלך, מלך אין, כ"ג לא! אימא: אף מלך". וכן בהמשך הסוגיא נאמר שמשם עצמו היה מלך שלא הוריש מעלתו לזרעו.

וכן בירושלמי (סנהדרין פא ה"ג) נאמר לגבי הוספה על העיר והעזרות: "רב הונא בר חייה בשם רב מייתי לה דבר תורה [שמות כה ט] ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת כל כליו וכן תעשו כן תעשו לדורות. **משה זה מלך** ונביא אהרן אילו אורים ותומים".

וכיון שדין משה כמלך היה יכול להסתמך על ידיעותיו ברוה"ק.

ח. על כך שמלך ישראל יכול לדון שלא בעדים והתראה כבית דין, כתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פי"ח ה"ו): "וזו שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם הוראת שעה היתה או **דין מלכות** היה".

וכן בירושלמי (סנהדרין פ"ו ה"ג): "מעשה בחסיד אחד שהיה מהלך בדרך וראה שני בני אדם נזקקין לכלבה. אמרין נן ידעין דו גברא חסידה אזיל ומסהיד **עלן ומרן דוד**

5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לשון רש"י מבית דינו של משה. **תשובת המחבר:** גם מלך אינו חייב לדון יחידי, שהרי דוד היה שואל את מפבושת: יפה דנתי (ברכות ד ע"א), והרי אין מושיבים מלך בסנהדרין (רמב"ם סנהדרין פ"ד ה"ב), ומחוייבים לומר שהיה זה מדין מלכות.

## חבל נחלתו

ממהרי"ץ חיות וז"ל: "הכוונה, דראינו חריצת משפט שלמה, במעשה דשתי זונות לא היה הולך על פי הדין של תורה רק עפ"י אומדנא לבד. יצאה בת קול להזהירו שלא יזוז מהיום והלאה מדיני התורה ורק עפ"י שנים עדים יקום דבר".

וכן שלמה עצמו הודה לגבי פרה אדומה 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני'. שעפ"י חכמה בלבד לא ניתן לדון. אמנם עפ"י אספקלריא המאירה של משה רבינו ודאי משה רבינו יכל לדון.

ואולי משום כך יצא חייב דוקא מבית דינו של משה. משה רבינו בענוותנותו לא רצה שיצא הדין עפ"י דן יחידי אף שהיה לו דין מלך, אלא כיון שידע שהוא בן איש המצרי הביא זאת לבית דין ולכן כל בית הדין יכל להוציא דינו שאינו שייך לשבט דן אלא מקומו כאחד הגרים אע"פ שהיה בן ישראלית ולא היה צריך גיור. ועי' דרשות הר"ן דרוש י"א.

**קטיל לן** אלא ניקדמיה וניסהוד עלוי אסהידו עליה ונגמר דינו ליהרג. הוא שדוד אמר [תהילים כב כא] הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי מחרב מחרב אוריה מכלב מכלבו של חסיד".

וא"כ אותם רשעים ידעו שדוד המלך ידון אותם עפ"י עדות יחיד של אותו חסיד ולכן נועצו להעיד עליו ולהורגו.

ט. בראש השנה (כא ע"ב): "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה. וחד אמר: בנביאים – לא קם, במלכים – קם, אלא מה אני מקיים בקש קהלת למצא דברי חפץ – בקש קהלת לדון דינין שבלב, שלא בעדים ושלא בהתראה, יצתה בת קול ואמרה לו: וכתוב ישר דברי אמת – על פי שנים עדים וגו'".

ומצינו בשלמה המלך שדן שלא עפ"י עדים והתראה בדין שתי הנשים הזונות (מל"א ג). ונראה ששלמה רצה לדון עפ"י חכמת לבו ועל כך היתה גערה עליו משמיא. ובחשוקי חמד (ב"מ ב ע"א) מביא

## סימן מה

# סדר תשלום חובות למלווים

למעות ישלם לו בראשונה. דין באחד מבתי הדין הרבניים הורה לו שהוא צריך לשלם לפי קדימות הזמנים שהיו מיועדים לפרעון, אולם ההלכה אינה כן ונעייין בה. ב. במשנה במסכת כתובות (פ"י מ"ד, צג ע"א) נאמר: "מי שהיה נשוי שלש נשים ומת, כתובתה של זו מנה ושל זו מאתים ושל זו שלש מאות, ואין שם אלא מנה – חולקין בשוה. היו שם מאתים, של מנה – נוטלת חמשים, של מאתים ושל שלש

## שאלה

אדם פשט את הרגל ולא הצליח לשלם חובותיו. לאחר זמן מה התחיל להרויח שוב ומעוניין להחזיר חובותיו. כיון שהמלווים רבים ואין באפשרותו לסלק את הלוואותיו בבת אחת הוא שואל מה הסדר של התשלום לבעלי החובות.

## תשובה

א. דעת הלווה היתה שמי שנצרך יותר



אחראין לכתובתה הלכך שלש המנים משועבדין לבעלת מנה כשאר חברותיה עד שתגבה כל כתובתה לפיכך חולקות בשוה". את דרכו של רש"י בהסברת שיטת רבי קיבל הרמב"ם וכך פרש (כתובות פ"י מ"ד): "כבר אמרו בתלמוד שרבינו הקדוש אמר אף אלו חולקין בשוה. וכן הלכה. וצריך שתתבונן ביסוד זה שעל פיו תהיה החלוקה לעולם בין בעלי חובות והכתובות והביניהו היטב, והנני ממשיך לך בו משל בבעלי חובות ועל דרך זה תדון בכתובות, והוא, אם הניח האדם נכסים ובעלי חובות מרובים והוצרכנו לחלק כמו שנתבאר, רואים את כל חובותיהם ואת כל מה שהניח, אם היה כנגד כל חובותיהם הרי כל אחד לוקח מה שהוא חייב לו וזה פשוט, ואם היה פחות רואים אם כשיתחלקו כולם בשוה יגיע לבעל חוב הפחות שבכולם כנגד חובו או פחות מכן הרי אלו מחלקים הכל ביניהם בשוה. ואם כשיתחלקו ביניהם בשוה יגיע לבעל חוב הפחות שבכולם יותר על חובו המגיע לו מוציאים אותו היתר ומתחלקים את השאר ביניהם בשוה כדי שיגיע לבעל חוב הפחות שבהם כנגד חובו ומסתלק, וחוזרים לאותה היתרה שהופרשה ונוהגין בה בין שאר בעלי חובות כדרך שנהגו תחלה, וכן על דרך זה עד שיגמרו כל הנכסים. והמשל בזה בבבא זו האמורה במשנה שכל זמן שהניח שלש מאות או פחות חולקות בשוה, ואם הניח ארבע מאות חולקות שלש מאות בשוה ומסתלקת בעלת המנה לגמרי, ואותה המאה היתרה מתחלקת בין בעלת המאות ובעלת השלש מאות בשוה, ואם הניח חמש מאות חולקות שלש מאות בשוה, והמאות חולקות אותה בעלת

מאות – שלשה שלשה של זהב. היו שם שלש מאות, של מנה – נוטלת חמשים, ושל מאתים – מנה, ושל שלש מאות – ששה של זהב. וכן ג' שהטילו לכיס, פחתו או הותירו כך הן חולקין".

עולה כי לפי המשנה בעלי החובות חולקים בכל תשלום לפי גודל החוב כלפיהם, כאשר אין להם שעבוד על יותר ממה שהלוו. היינו כל אחת מקבלת לפי השעבוד שלה. לשלושתן שעבוד על המנה הראשון, לשתים שעבוד על המנה השני, ולשלישית בלבד שעבוד על המנה השלישי. ולכן במנה הראשון חולקים בשוה במנה השני חולקות שתי האחרונות ואת המנה השלישי מקבלת השלישית.

במקרה שלפנינו אין שעבוד נכסים כלל, והגביה תהא ממה שהרויח לאחר שפשט את רגלו לפני המלוים שלו.

אם נשליך זאת למקרה כעין שלפנינו ושלשה לוויים של מאה מאתים ושלוש מאות, וללווה יש להחזיר 300 בלבד, במנה הראשון חולקים שלושתם. במנה השני יחלקו בעלי החוב של מאתים ושלוש מאות ואת המנה השלישי יקבל השלישי בלבד.

ג. אמנם בהמשך העמוד בכתובות נאמר: "תניא: זו משנת רבי נתן; רבי אומר: אין אני רואה דבריו של רבי נתן באלו, אלא חולקות בשוה".

ומפרש רש"י:

"אין אני רואה דבריו של ר' נתן באלו – שאין זה דומה לשלשה שהטילו לכיס דהתם שבח מעות שהשביחו מעותיהן שקלי הלכך כל אחד יטול לפי מעותיו אבל הכא טעמא משום שיעבודא הוא וכל נכסיו

## חבל נחלתו

אותו השנים היו שם ת"ר חולקין ש' בשוה ויסתלק בעל המנה וחוזרים וחולקים מאתים בין השנים ויסתלק בעל המאתים ומאה הנשארים יקחם בעל השלש מנים וכן כתב הרמב"ם ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל.

עולה כי לפי שיטת רבנו חננאל גובה החוב קובע לגבי הגביה ממה שביד הלווה כעת, ובעל חוב שחייבים לו יותר גובה יותר מהפרעון שהלווה פורע עתה.

ההבדל בין דעת ר' נתן במשנה לבין פירוש הר"ח ברבי יהודה הנשיא. שלפי ר"נ חולקים את התשלום לפי שעבודים, היינו לראשונה יש שעבוד רק על מנה ולכן אינה חולקת עם השניה על יותר ממנה, לפי ר"ח השעבוד הוא על כל נכסיו אבל החלוקה היא לפי גובה החוב.

ה. כן פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' קד ס"י): "שטרות שזמן כולם יום א' או שעה אחת, במקום שכותבין שעות, ובאו כולם ביחד לגבות, וכן בעלי חובות שכל אחד מהם קודם לזמן חבירו שבאו לגבות מטלטלים, שהרי אין בהם דין קדימה, או שבאו לגבות מקרקע שקנה הלווה לאחר שלוה מהאחרון שבהם ואין בנכסים כדי שיגבה כל אחד מהם חובו, מחלקים ביניהם. כיצד חולקים, אם כשיתחלק הממון הנמצא על מנינם יגיע לפחות שבהם כשיעור חובו, (או פחות, חולקים לפי מנינם בשוה. ואם יגיע לפחות שבהם יותר על חובו, חולקים מכל הממון ביניהם, כדי שיגיע לפחות שבהם כשיעור חובו). וחוזרים הנשארים מבעלי חובות, וחולקים היתר ביניהם בדרך הזאת. כיצד, היו שלשה חובות, של זה ק' ושל זה ק"ק ושל זה ש', אם היה כל הנמצא שם ש', נוטלים ק' ק'. וכן אם

מאתים ובעלת שלש מאות נמצא שהראשונה והשניה קבלו את שלהן והשלישית קבלה רק מאתים. ועל דרך זו תדון אפילו היו אלף בעלי חובות".

עולה משיטת רש"י והרמב"ם שלכל אחת שעבוד על כל הכסף שמגיע ליד הלווה עד שיגבה כל חובו, והשעבודים ביניהם שוים ולכן מי שחובו קטן יגבה חובו ויסתלק מחובו והשאר יחולק בין שאר בעלי החובות ואין זה משנה אם לאחד חוב גדול ולשני קטן וכן אם מי מהם לווה ראשון וכד'.

ד. הטור (ח"מ סי' קד, יא) מביא את שיטת רש"י והרמב"ם (וכ"כ הר"ף) ומביא שיטה נוספת בהבנת דברי רבי מהו 'חולקים בשוה':

"היו בעלי חובים זמנם שוה ובאין לגבות כאחד וכן בעלי חובות שאחד מהם קדם לחבירו ובאין לגבות ממטלטלי שאין בהם דין קדימה או שבאין לגבות ממקרקעי שקנה הלווה אחר שלוה מן האחרון, ואין בנכסים כדי שיגבה כל אחד ואחד חובו חולקין הנכסים ביניהן כיצד לר"ח כל אחד ואחד נוטל לפי מעותיו עד שיפרע מחובו כיצד היה האחד במנה ואחד במאתים ואחד בג' מאות חולקין הנכסים לששה חלקים ויטול של מנה חלק אחד ושל מאתים שני חלקים ושל שלש מאות שלשה חלקים. ולרב אלפס חולקין בשוה ממש עד שיפרע מחובו כגון אם היו שם ג' מנים יטול כל אחד ואחד מנה היו שם פחות מג' מנים חולקין בשוה היו שם יותר מג' מנים חולקים שוה בשוה [ויסתלק בעל המנה] והשאר חולקים ב' הנשארים כיצד היו שם ה' מאות או פחות חולקים ש' בשוה [ויסתלק בעל המנה] והשאר חולקין

שבעל שני חובות נוטל כפלים לפי מספר שטרותיו.

וכך כתב אף בערוך השולחן (ח"מ סי קד בסוף סט"ו): "ולכן העיקר לדינא כדיעה ראשונה ומיהו חזינן מעשים בכל יום כשעושיין חלוקת בעלי חובות חולקין לפי ערך החובות וכדיעה שנייה ולכן נכון לפשר בזה ע"פ רצון בעלי החובות דהעיקר לדינא כמ"ש".

ז. בפתחי החשן (הלואה פ"ד ס"ג) כתב כך: "באו כמה בעלי חוב לגבות חובם ואין לו לפרוע לכולם יש אומרים שמחלקים הסכום העומד לפרעון לפי מספר הנושים, ואם לפי חלוקה זו יקבל הפחות שבהם את חובו או פחות מזה, מחלקים הסכום לחלקים שווים לכל אחד, אבל אם לפי חלוקה זו ישאר עודף מעל סכום החוב המועט, נותנים לפחות שבהם כל חובו וחוזרים ומחלקים השאר לפי מספר הנושים שנשארו, וכן הלאה"...

והוסיף בסעיף לד: "ויש אומרים שלעולם מחלקים הסכום העומד לפרעון בין כל הנושים לפי יחס החוב של כל אחד"... והעיר שזו היא שיטת הר"ח וכתב שכן היום מנהג המדינה שכל נושה יקבל חלק מחובו ביחס לגובה חובות כל הנושים, וכן הביא בשם שו"ת שם אריה שמנהג בתי הדין לחלק לפי ממון.

עוד הביא מדברי ספר ד"ג (=דברי גאונים לרב חיים אריה כהנא) שאם נתיאשו מן החוב ושוב חזר הבעל חוב ומשיב חובותיו חולקים שוה בשוה (כרש"י) כדין זוכים מן ההפקר.

נמצא שם פחות מש', חולקים בשוה, נמצא שם יתר על ש', חולקים ש' בשוה, ויסתלק בעל הק'; ושאר הממון חולקים אותם השנים על אותו הדרך. כיצד, נמצאו שם ת"ק או פחות, חולקים ש' בשוה, ויסתלק הראשון, וחוזרים וחולקים הק"ק או הפחות, בשוה; ויסתלק השני; נמצא שם ת"ר, חולקים ש' בשוה, ויסתלק בעל המנה, וחוזרים וחולקים הק"ק בין השנים, ויסתלק בעל הק"ק, ונותנין הק' הנשארים לבעל הש', ונמצא בידו ש'. ועל דרך זו חולקים, אפילו הם מאה, כשיבואו לגבות כאחד".

ואם כן השו"ע פסק כשיטת רש"י, הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש.

ו. רבי עקיבא איגר (ח"מ סי' קד ס"י) דן מה הדין כאשר לאחד הנושים שתי הלוואות האם לפי שיטת רש"י הוא גם מקבל כפליים. וז"ל: "נ"ב עיין בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' קנ"ו שהעלה לעיקר כדעת הצ"צ דאם יש לבע"ח א' שני שטרות גובי' לפי השטרות ואם הוא חילופים דמנהג הסוחרים דכתוב בו (לויט וועקסעל שטיהל) כיון דמנהג הסוחרים לפרע לפי ממון ויש למנהג הזה יסוד לדעת ר"ח מש"ה בזה שקיבל עליו מנהג הסוחר' בענין הפרעון אין לזוז ממנהגם עיין שם"..." מתבאר כי אע"פ שדינא דשו"ע כרש"י ועל כן צריכים לגבות לפי מספר השטרות (=ההלוואות), בכ"ז אם מנהג הסוחרים כר"ח (ואז אין נ"מ בין שטר אחד לשנים) יגבו לפי גובה החוב ולא לפי דינא דשו"ע. ובפ"ת על סעיף י הביא מדברי הש"ך בסימן נג

## חבל נחלתו

נוהגים או לפי השו"ע שמחלקים בשווה לפי מספר בעלי החוב, או לפי הר"ח שמחלקים לפי גודל החובות של בעלי החובות.

ב. אם נתיאשו (=פשט את הרגל) משיבים לפי מספר בעלי החוב ולא לפי שיטת הר"ח.

ג. אם אחד עני ואחרים עשירים משיבים לו בתחילה.<sup>1</sup>

וכמו"כ הביא מדברי הברכ"י (או"ח סי' רפד) בשם הפני משה שאם אחד מבעלי החובות עני והשני עשיר יתנו לעני. ונראה שהוא עפ"י האמור בכתובות (פ"ט מ"ב, פד ע"א) – "נתנו לכושל שבהן".

### מסקנות

א. ודאי שאין מעדיפים בסילוק החוב את הלווה שזמן פרעונו ראשון, אלא

## סימן מו

### גדר חיה שהתפשטה לחצר חבירו

בסימן שם המלצתי משום יחסי שכנות טובה ששמעון יתיר לראובן להיכנס לחצרו ולטפח את הגדר גם מהצד של שמעון.

אמנם במקרה דנן שמעון הסכים לשתילת הגדר החיה אבל מן הסתם לא חזה את הנזק שיווצר לו מהתפשטות הצמחים והצרת חצרו ועל כן אי אפשר לראות זאת כהסכמה לכך שעציו של ראובן ייכנסו ויתפשטו לחצרו וראובן לא הוחזק בנזק של הגדר החיה בתוך של חבירו.

ב. כתב הטור (חו"מ סי' קנה ס"ק מא): "תשובה לגאון ראובן יש לו תאנה ושרשיה בתוך כותלו של לוי נופו נוטה על גבי עלייתו ומעכבו מלהטיח את גגו ורוצה לוי לקוץ נוף המעכבו הדין עמו **שהתורה נתנה רשות לניזק לקוץ כדי היזקו** כדתנן אילן הנוטה לתוך שדה חבירו קוצץ מלא

### שאלה

ראובן שתל צמחים בתוך גדר חיה בינו לבין שמעון בקצה החצר שלו. שמעון הסכים לשתילת הצמחים. הצמחים גדלו ומתפשטים לתוך חצרו של שמעון, האם הוא רשאי לעוקרם מחצרו? אם הוא רשאי לעקור, מי חייב בהוצאות של העקירה?

### תשובה

א. בחלק ג סימן נ מספרי עסקתי בחיוב גדר בין שכנים בישובים קהילתיים. והסקתי שם שאין חיוב על העמדת גדר בין חצרות אלא רק גדר המחויבת על ידי חוקי הבניה, וודאי אין חיוב לשתול דוקא גדר חיה. ולכן גם במקרה שלפנינו לא חלה על שמעון מחויבות לשתול גדר חיה ולתחזק אותה, אם ראובן חפץ בגדר חיה שישתול בשלו ויטפח אותה לפי רצונו.

1. הערת הר"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: בשטרות קודם זה ששעבודו קודם.

ומזקי ליה לבור מ"ט פטור מלשלם הא שורו [הוא] והוה ליה לטפויי באפייהו, לא קשיא דכיון דלאו גופיה דאילן קא מזיק אלא שרשים הוא דמזקי ושרשין ממילא קא אתנו פטור אף על גב דממונו הוא, ומ"מ יש לזה רשות לקוץ השרשים, וליכא לדמויי לשורו שהזיק בצרורות, דשאני התם דכחו דשור הוא וכנגיחה דידיה דמי והתורה חייבתו, אבל הכא נולד הוא ופטור שאין שמירתן עליו ואינו כחו של אילן הנטוע, וליכא לדמויה לאש שהוא הולך ומזיק, שכיון שלבה את האש עיקר השלהבת הוא שמזיק והולך ואוכל ומזיק, אבל הנך נולד הוא ואף על פי שמחמת האילן הוא מזיק פטור, אי נמי כיון דשרשין הוא דמזקי ולא חזי להו לית ליה לטפויי באנפייהו דדמי למי שנפרצה בלילה (ב"ק ג"ה ב') שהוא פטור, ואין אומרים בנזקין אלו זו דומה לזו שהדברים עמוקים והחלוקים דקים כחוט השערה וכולהו גמרא.

הרמב"ן מבאר מדוע פטור על נזק שהזיקו השורשים של האילן שלו את הבור של חברו, כאשר האילן נטוע ברשות המזיק והבור ברשות הניזק ומשיב שאין לחייבו בתשלום על מה שהזיק משום שלא גוף האילן מזיק אלא השורשים שבאים ממילא, ואף אין לדמות שורשים המזיקים לצרורות של שור מפני שהשורשים הם כנולד ואינם 'כוחו' של האילן. וכן אין לדמות לאש מפני שבאש הדליק בחצרו וליבה אותה ואותה שלהבת שליבה הלכה ושרפה והזיקה בשל חברו. אבל השורשים הם כנולד מחמת האילן והוא פטור עליהם. ובכ"ז פשיטא ליה לרמב"ן שמותר לבעל הבור לקוץ את שרשי האילן המגיעים לבורו.

המרדעת ואין ראובן יכול לומר ללוי אתה גרמת היזקך שהגבת את גגך ולא כל הימנך שתגביה את גגך לקוץ את תאנת". וכ"פ השו"ע בסעיף כח.

ונראה שכן הדין גם לגבי המקרה שלפנינו כיון הוא נכנס עם הגדר החיה לרשות חברו יש לחברו זכות לקצוץ כל מה שבתוך חצרו ומעכבו מתשמישו הרגילים בחצר.

וכ"פ השולחן ערוך (ח"מ סי' קנה סכ"ו): "מי שהיה אילן חבירו נוטה לתוך שדהו, קוצץ כמלא מרדע ע"ג המחרישה ובחרוב (פי' חרוב אילן של חרובין) ובשקמה (פי' שקמה אילן שעושה מין תאנים מדבריות), כל הנוטה עד שיהיה שקול כנגד המצר. וכן אם היה נוטה על בית השלחין של חבירו, או על בית האילן, קוצץ (אפילו בשאר אילנות) (טור) את כל הנוטה עד שיהיה שקול כנגד המצר".

בשני המקרים, הן תשובת הגאון שהובאה בטור והן באילן הנוטה לשדה חברו, אין המדובר שהאילן בתוך של חברו אלא ענפיו נוטים ומפריעים לחברו בפעולתו כגון לבנות את עליתו או לחרוש את השדה מתחת לענפי האילן, ובכ"ז ההלכה בשניהם שמותר לבעל העליה או בעל השדה לקוץ עד המצר – הגבול שבין שניהם. קל וחומר למקרה שבשאלתנו, שעציו מתפשטים ולא רק נטועים בחצר ראובן ונטים לחצרו של שמעון אלא הם גדלים בחצרו שמותר לשמעון לקוץ את העצים שנכנסו לחצרו עד המצר – הגבול שבין שניהם.

ג. ניתן להוסיף מדברי הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי: "ואכתי איכא למידק ואי אזלי שרשין

## חבל נחלתו

מזיקיו שלא יזיקו. ואפילו שנזקי ממונו (שור וכד') הם נזקים בגרמא. (אמנם על נזקי שורו חייב אף בתשלומין אף שהם בגרמא שלו.) וכן נראה ללמוד מבבא בתרא (ס ע"א): "ר' ינאי הוה ליה אילן הנוטה לרשות הרבים, הוה ההוא גברא דהוה ליה נמי אילן הנוטה לרשות הרבים, אתו בני רשות הרבים הוו קא מעכבי עילויה (רשב"ם: הו מעכבי עילויה בני רה"ר – שנופיו מזיקין לגמל ורוכבו); אתא לקמיה דר' ינאי, א"ל: זיל האידנא ותא למחר. בליליא שדר קצייה לההוא דידיה. למחר אתא לקמיה, א"ל: זיל קוץ. א"ל: הא מר נמי אית ליה! א"ל: זיל חזי, אי קוץ דידי קוץ דידך, אי לא קוץ דידי לא תקוץ את. מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר? מעיקרא סבר: ניחא להו לבני רה"ר דיתבי בטוליה, כיון דחזא דקא מעכבי, שדר קצייה".

וא"כ ר' ינאי שכר פועל או שליח לקוץ ענפי אילן שלו הנוטים לרה"ר, ומכאן למקרה דידן.

ו. נראה לי כיון שלא היתה כוונת היזק אלא התפשטות האילנות גרמה לו להזיק לחברו ועד שהתגלה שהיא מזיקה אף חברו הסכים עמו בנטיעתם, להטיל פשרה ביניהם, ובפעם הזו ששניהם ישלמו לגנן על עקירת האילנות הנכנסים לרשות חברו. ומכאן ולהבא כיון שהמזיק ראובן יודע שאילנותיו מתפשטים, ייכנס פעם פעמיים בשנה לחצרו של שמעון ברשות ויקוץ את ההתפשטות, או שיעקור לגמרי עצים אלו וייטע במקומם גדר חיה שאינה מתפשטת.

ואף במקרה זה ק"ו למקרה דנן שהנכנסים לרשות חברו הם העצים עצמם ולא רק שורשים, והם מפריעים לו בשמושיו בחצרו שמוותר לו לקוצצם. והרי זה כמכניס מזיק לתוך רשות חברו.

ד. וצריך לעיין האם הוצאות קציצת העצים ועקירתם מחצרו של שמעון מוטלת על המזיק (ראובן בעל הגדר החיה) או על הניזק (שמעון בעל החצר על המיצר).

ראובן הוא מזיק בגרמא שהרי לא ידע שעציו יתפשטו לתוך של חברו, ואף ההיזק נוצר לאחר שהעצים גדלו – וגרמא פטור מתשלום על הנזק שהזיק.

אמנם כאן אין התשלום לגנן שיעקור את העצים מחצרו של שמעון – תשלום נזק על מה שהעצים הזיקו לשמעון שהרי זה לא ניתן בגרמא לתשלומים (וגם קשה להערכה), אלא עקירתם היא מניעת **המשך ההיזק מכאן ולהבא** וזו חובה של המזיק שלא יזיק. כאמור ברי"ף (ב"ב יג ע"ב): "וה"מ לענין איסורא דאסור למגרם היזקא לאינשי כדאמרינן [דף כ"ב ע"ב] גרמא בנזקין אסור".

וכן בגידולי שמואל (בבא בתרא יז ע"א) כתב: "זכן הדין דמזיק מחוייב לשמור שלא יזיק, וגם איסור יש בזה כדאיתא להלן (דף כ"ב ב) גרמא בנזקין אסור".

עולה שחובת עקירת העצים המזיקים לשמעון – מוטלת על ראובן כחלק מהחובה שלא יזיק מכאן ולהבא.

ה. נראה שאדם צריך להוציא הוצאות ממוניות כדי שלא יזיק אפילו בגרמא, כשם שצריך להוציא הוצאות לשמור על

## עלי שלכת הנופלים לחצר חברו

### שאלה

לאדם חצר במדרגה גבוהה מחצר חברו בכמה מטרים. עלי עצים בשלכת הנמצאים בחצר הגבוהה נופלים לחצר הנמוכה, האם מוטלת על בעל העצים החובה למנוע נפילתם לחצר חברו, וכן האם חובה עליו לבקש רשות ולהיכנס לרשות חברו ולאוספם?

### תשובה

א. לכאורה ניתן לומר שהקפדת בעל החצר על העלים הנופלים לחצרו היא הקפדה יתירה שאין ראוי שתהיה בין שכנים. אולם נראה שאם כמות העלים רבה והיא מלכלכת את חצרו ובעל החצר התחתונה נאלץ לאוספם ולהשליכם לפח הוא יכול לתבוע את חברו לאוספם בעצמו.

כמסופר בבבא בתרא (כב ע"ב – כג ע"א): "רב יוסף הוה ליה הנהו תאלי (רש"י: תאלי – דקלים קטנים) דהוו אתו אומני (רש"י: אומני – מקיזי דם) ויתבי תותייהו, ואתו עורבי – אכלי דמא וסלקי אבי תאלי ומפסדי תמרי, אמר להו רב יוסף: אפיקו לי (רש"י: אפיק לי – כלומר אל יקזו לי עוד כאן שעל כן העורבים באין) קורקור (רש"י: קורקור – עורבים שדומים בצעקתן כקורין קורקור) מהכא. א"ל אביי: והא גרמא הוא! א"ל: הכי אמר רב טובי בר מתנה, זאת אומרת: גרמא בניזקין אסור. והא אחזיק [להו]! הא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אין חזקה לנזקין. ולא איתמר עלה, רב מרי אמר: בקוטרא (רש"י: בקוטרא – עשן), ורב זביד אמר: בבית

הכסא? (רש"י: בבית הכסא – שעל גבי קרקע ונראה לעינים שכך היו בתי כסאות שלהן) אמר ליה: הני לדידי דאנינא דעתאי, כי קוטרא ובית הכסא דמו לי".

ואדם שמקפיד לאסוף עלי שלכת בשלו ודאי שאין לשכן לגרום לו ללכלוך וטירחא של איסוף העלים היבשים.

ב. מסופר בבבא בתרא (כו ע"א): "דבי בר מריון בריה דרבין כי הוה נפצי כיתנא, הוה אזלא רקתא ומזקא אינשי (רש"י: רקתא – מה שמנערין מן הפשתן); אתנו לקמיה דרבנא, אמר להו: כי אמרינן מודה ר' יוסי בגירי דיליה – הני מילי דקא אזלא מכחו, הכא זיקא הוא דקא ממטי לה. מתקיף לה מר בר רב אשי: מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו? (רש"י: מאי שנא מזורה – בשבת דחייב ואף על פי שהרוח מסייעתו חשיב ליה עושה מלאכה אלמא גירי דיליה נינהו) אמרוה קמיה דמרימר, אמר להו: היינו זורה ורוח מסייעתו (רש"י: היינו זורה ורוח מסייעתו – כי היכי דלענין שבת הוי כחו לענין נזקין נמי כחו חשיב ליה).

היינו רבינא חשב לפטור את בית מריון (בנו של רבין) מלהרחיק בעת ניפוץ הפשתן כיון שמי שמעיף את הפסולת היא הרוח ולא הוא בעצמו. מר בר רב אשי ומרימר דחו את דברי רבינא מזורה ורוח מסייעתו שחייב על כך בשבת משום זורה וכן חייב באחריות לנזקין על פעולת הרוח משום שמסתייע בה.

ג. מסביר בחידושי הר"ן (ב"ב כו ע"א): "מתקיף לה מר בר רב אשי ומאי שנא מזורה ורוח מסייעתו – לאו למימרא

## חבל נחלתו

בית הכסא או מלאכה שיש בה אבק ועפר וכיוצא בהם, צריך להרחיק כדי שלא יגיע העפר או ריח בית הכסא או האבק לחבירו, כדי שלא יזיקו; אפילו היתה הרוח הוא שמסייע אותו בעת שעושה מלאכתו ומוליכה את העפר או נעורת הפשתן והמוץ וכיוצא בהן ומגיעתן לחבירו, הרי זה חייב להרחיק, כדי שלא יגיעו ולא יזיקו, ואפילו ע"י רוח מצוייה, שכל אלו כמי שהזיקו בחיצוין הן; ואף על פי שהוא חייב להרחיק כל כך, אם הולכה הרוח המצויה המוץ והעפר והזיקה בהן, פטור מלשלם, שהרוח הוא שסייע אותו.

ו. במקרה הנוכחי אין תובעים מהמזיק בגרמא להרחיק את נזקו היינו להרחיק את העץ כדי שעליו יפלו בחצרו ולא בחצר השכן, מכמה סיבות:

(א) הוא לא מתכוין להזיק וללכך אלא העץ כאשר הוא בשלכת משיר את עליו.

(ב) הרוח היא שמביאה את העלים לחצר השכן.

(ג) זהו תהליך טבעי בעץ בתקופה מסוימת בשנה והלכך הנובע ממנו אינו רב.

כמו"כ איננו תובעים מהמזיק לבנות רשת גבוהה בגובה העץ לחסימת העלים הנושרים, אבל נראה שהוא צריך לגשת ולאסוף את העלים היבשים מחצר חברו או לשכור גגן שיעשה זאת עבורו כיון שהוא מזיק בגרמא את חברו.

### מסקנה

השכן בעל העצים צריך לאסוף כל שנה בתקופת השלכת את העלים היבשים שנפלו לחצר חברו.

דסבירא להו למר בר רב אשי ולאמימר דכי היכי דמחייב לגבי שבת מחייב לענין תשלומין, דהא אסיקנא בפ' הכונס צאן לדיר כי אמרי' זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת אבל לענין נזקין גרמא הוא ופטור, אלא ה"ק דכיון דלענין שבת חשיב' מלאכה דידיה עד שהוא חייב בה, לענין נזקין מסתברא דחייב להרחיק דגרמא דגירי הו, וכן כת' הריא"ף ז"ל בהלכותיו.

**כתב תוס' בד"ה זיקא שר"ת פסק הלכה**  
**כמר בר רב אשי ובד"ה 'מאי שנא' כתב:**  
"ומר בר רב אשי סבר נהי דחייב תשלומין לא גמר' לענין הרחקה דליחשב גירי דיליה גמרין שפיר, כיון דגרמא בנזקין אסור".

היינו הוא פטור מתשלומים אבל צריך להרחיק משום שאסור להיות אפילו גרמא בנזיקין.

ד. וכך פסק הרי"ף (ב"ב יג ע"ב): "אמרוה רבנן קמיה דמרימר אמר להו היינו זורה ורוח מסייעתו וכן הלכה וה"מ לענין איסורא דאסור למגרם היזקא לאינשי כדאמרינן [דף כ"ב ע"ב] גרמא בנזקין אסור אבל לענין תשלומין פטור דגרסינן בפרק הכונס צאן לדיר [בבא – קמא ס' ע"א] אמר רב אשי כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור".

וכ"כ הרא"ש (ב"ב פ"ב ס' כז).

וכן הרשב"א (ב"ב כו ע"א) פסק: "ולענין פסק הלכה קיי"ל כמר בר רב אשי ואמימר דאמרי היינו זורה ורוח מסייעתו ומסלקין ליה".

ה. וכן פסק השולחן ערוך (ח"מ ס' קנה סל"ד): "מי שעשה גורן בתוך שלו, או קבע



## חבל נחלתו

### סימן מח

## שכיר שהזיק

### שאלה

גגן נשכר לצרכי ריסוס מדרכות הישוב מעשבים. במקום אחד ענפי אילן מאחד החצרות גלשו על גבי המדרכה ורוססו ג"כ. כתוצאה מהריסוס העץ התיבש ומת. מי חייב בנזק של העץ?

### תשובה

א. צריך לעיין לפי הבנתי בצדדים הבאים:

(א) האם מותר לבני רה"ר לקצוץ את הענפים שכפופים לתוך רה"ר?

(ב) האם חייבים להתרות בבעל העץ לפני שקוצצים את ענפיו שנכנסו לרה"ר, ומה הדין אם לא התרו?

(ג) כיון שמדובר בגגן שכיר האם האחריות מוטלת עליו (במידה שריסס רק מה שנתבקש) או על המעסיק שלו – הישוב או הממונים מטעמו?

ב. נאמר בבבא בתרא (כז ע"ב) במשנה: "אילן שהוא נוטה לרה"ר – קוצץ כדי שיהא גמל עובר ורוכבו; רבי יהודה אומר: גמל טעון פשתן או חבילי זמורות; רבי שמעון אומר: כל האילן כנגד המשקולת, מפני הטומאה".

ומפרש רש"י: "אילן הנוטה לרשות הרבים קוצץ – מן הענפים התחתונות כדי שיהא גמל עובר תחת העליונות".

מבואר שכיון שהאילן הזה מעכב את משתמשי רשות הרבים מותר לכל אדם מבני רה"ר לקצוץ את הענפים המזיקים לבני רה"ר עד גובה מסויים ולפי ר"ש כל הנכנס לרה"ר מחמת אוהל הטומאה.

ג. עוד נאמר בבבא מציעא (קז ע"ב): "מכריז רבי אמי: מלא כתפי נגדי בתרי עברי נהרא – קוצו".

ומסופר בעמוד הבא (שם קח ע"א): "רבה בר רב נחמן הוה קא אזיל בארבא, חזא ההוא אבא דקאי אגודא דנהרא. אמר להו: דמאן? – אמרו ליה: דרבה בר רב הונא. – אמר: ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה. אמר להו: קוצו, קוצו! אתא רבה בר רב הונא אשכחיה דקייץ. אמר: מאן קצייה – תקוץ ענפיה. אמר: כולהו שני דרבה בר רב הונא לא אקיים ליה זרעא לרבה בר רב נחמן".

מסביר המאירי (בבא מציעא קז ע"ב): "כל נהר שהספינות באות דרך בו ויש במקומות שבו יער או אילנות נטועים בצדו כופין את הבעלים לקוץ ברוחב מלא כתף מושכי חבל הספינה משני צדי הנהר שפעמים שיוצאים בצד זה ופעמים בצד זה ושיעור זה צריך להם שכשהם מותחים החבלים להולך הספינה מותחין אותן בצדי הנהר סמוך לשפתו כדי שלא יערבבנה שטף שבאמצע הנהר ואם יהו אילנות לשם כשהם ממצרים עצמם במתיחת החבלים כתפיהם פוגעים באילנות ונזוקין ומתוך כך צריך לקוץ ברוחב מלא כתפיהם והוא כשיעור שתי אמות ואם היו למעלה מזה או למטה יער שהוא של בית המלך או של אנס שאין בידנו לכופו לקוץ אף אין כופין לזה שהרי אין קציצתו משתרשת לבני הספינה, הא כל שאין שם כן כופין לקוץ, ואף ביד הדיין לצוות לקוץ שלא מדעת בעלים ומ"מ אם היה של תלמיד חכם ראוי להזהר שלא

## חבל נחלתו

מתחת לענפים אין לקצוץ ללא התראה ורשות של בעל האילן.

ה. ראייה שצריך התראה בנזק שאינו מיידי ניתן להביא מדברי הים של שלמה (ב"ק פ"ב סימן כו): "דין כשהבהמות מזיקות אפילו ברשות הרבים. ועושין בהן התראה, שהבעלים ישמרו, ולא איכפת לבעלים באותו התראה. יכולים לשוחטם, ולומר לבעלים הא לך הבשר ותמכור. ודוקא בבהמות העומדים למכור. אבל לא עז לחלבה, ורחל לגיזתה".

ז"ל היש"ש: "מכריז רב יוסף (כ"ג ע"ב) הני עיזי דשוקא דמפסדי. פ"ל רש"י, וכן הרא"ש (סימן י"א) אפי' אם מפסידין ברשות הרבים. והרמב"ם (ה' נזקי ממון פ"ח ה"א) כתב אפילו עדיין לא הזיקו. ולא נהירא, דדוקא מפסדי נאמר. אלא מפסידין לכל הפחות ברשות הרבים, מתרינן במרייהו תרי ותלת זימנן, אי צייתי צייתי. ואי לא צייתי, יכול לשוחטן, ולומר להבעלים הא לך הבשר, צא ותמכור. ופ"ל הרמב"ם עיזי דשוקא, היינו שנמצאים בשוק, שיוצאים לרעות בשדה. והשיג עליו הראב"ד (שם), וכתב כפ"ל רש"י, עיזי דשוקא היינו עיזי דקצבי, דקיימא לשחיטה. רק משהים אותו עד יום השוק. ולהכי יכול הניזק לשוחטם, אפילו לא הזיק לו עדיין ברשות הניזק. מאחר שמורגלים להזיק. דלמא ג"כ ברשות הניזק יזיקו. וזימנן דליכא סהדי. וגם לא בעי למיקם בהדייהו לדינא. בפרט כיון שהם עומדים לשחיטה. אפילו לא ימכרם עכשיו ביוקר כמו ביום השוק. מאחר שהיינו מתרים בו לשמורם עד יום השוק. אבל עז לחלבה, ורחל לגיזתה לא. ויכול זה לומר אם יזיקו אשלם".

לקוץ אלא מדעתו שהרי אף הוא אינו מסרב במדת הדין ויקוץ ומי שעשה כן עשה שלא כהוגן ויזהר מקללת חכם".

ד. ונראה כי יש הבדל בין אילן הנוטה לרה"ר וכן אילנות על שפת הנהר לבין אילן הנוטה למדרכה מצד הרשות לקצוץ אותו. בשני המקרים המדובר באילן המונע כל מעבר, שונה המצב באילן הנוטה למדרכה שהוא רק מקשה על המעבר ונמצא שלא במקומו, אבל התקלה והנזק המגיעים לבני רה"ר העוברים על המדרכה אינם כה גדולים. ולכן לא נראה שמתר לבני רה"ר לבוא ולקצוץ ללא שום התראה.

וכן נראה לדייק מהרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ג הכ"ו) שכתב: "אילן שהוא נוטה לרשות הרבים קוצץ כדי שיהיה הגמל עובר ברוכבו, ומניחין מקום פנוי משתי שפתות הנהר כרוחב כתפי המלחים שיורדין שם ומושכין הספינה וכל אילן הנמצא ברוחב זה קוצצין אותו מיד ואין מתרין בבעליו שהרי מעכב מושכי הספינה". והשו"ע (סי' תיז ס"ד) פסק כלשון הרמב"ם.

ובבית יוסף (ח"מ סי' תיז) באר: "ומ"ש ואין צריך להתרות בבעליו. כן משמע מהמימרא הנזכרת וגם מעובדא דרבה בר רב נחמן דמייתי התם (קח). וכן פסק הרמב"ם בפרק י"ג מהלכות נזקי ממון (הכ"ו)".

ונראה שדוקא במעברים מובהקים של בני רה"ר יש להחמיר כך שאף ללא התראה מותר לקצוץ אבל במקום שהוא רק מיסב טירחא כגון לרדת לכביש ליד המדרכה, כאשר בכביש אין תנועת רכבים רציפה ורק צריך להקיף או להתכופף

**בלא התראה. צריך לשלם לו כל הזיקיו,** כפי שהיה ראוי למכור ביומא דשוקא".  
ונראה ללמוד מכאן אף לגבי מקרה דידן שענפי עצים מפריעים לעוברים ושבבים, יש להתרות בבעל העצים לפני שקוצצים את ענפיו.

ו. ונראה להביא ראיה נוספת מהמסופר בבבא בתרא (ס ע"א-ע"ב): "ר' ינאי הוה ליה אילן הנוטה לרשות הרבים, הוה ההוא גברא דהוה ליה נמי אילן הנוטה לרשות הרבים, אתו בני רשות הרבים הוו קא מעכבי עילויה; אתא לקמיה דר' ינאי, (ס ע"ב) זיל האידינא ותא למחר. בלילא שדר קציייה לההוא דידיה. למחר אתא לקמיה, א"ל: זיל קוץ. א"ל: הא מר נמי אית ליה! א"ל: זיל חזי, אי קוץ דידי קוץ דידך, אי לא קוץ דידי לא תקוץ את. מעיקרא מאי סבר (=ר' ינאי) ולבסוף מאי סבר? מעיקרא סבר: ניחא להו לבני רה"ר דיתבי בטוליה, כיון דחזא דקא מעכבי, שדר קציייה. ולימא ליה: זיל קוץ דידך והדר אקוץ דידי! משום דריש לקיש, דאמר: התקושו וקושו – קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים".

עולה שבני רה"ר תבעו מר' ינאי שבעל האילן יקוץ את ענפי עצו הבוקעים לרה"ר ולא קצצו קודם משפטו של ר' ינאי. וא"כ אף במקרה דנן שהגנן ריסס והריסוס חדר לענף וממנו לכל העץ הוא בגדר מזיק ולא עשה ברשות.

ז. וכן נראה מדברי ספר חשוקי חמד להגר"י זילברשטין שליט"א (עמ"ס סוכה ל"ג ע"ב) ששאל: אם יש לאדם בגינתו אילן ערבות שנופה נוטה לרשות הרבים, והוא

"ונ"ל אפילו אם עומדות לפטם, ולא למכור ביום שוק הראשון. מ"מ מאחר דסוף סוף קיימי למכור ולא לריוח מיוחד. ג"כ מותר לשוחטם. והוא בכלל עיזי דקיימי לשוקא. ולא דוקא ביום שוק הראשון. וכן יראה מתו' ואשר". דלא מיעטו רק עז לחלבה כו', ולא חילקו מיניה וביה, היכא דלא קיימא ביום שוק הראשון למכור, רק להשהותם ולפטמם, ואחר כך למכור, אלא ש"מ אין חילוק. ומ"מ היכא דרוצים לגדלם, שהם (כבר) קטנים כשבאו ליד הבעלים. ועכשיו משהים עד שיהיו גדולים. אין לך ריוח מיוחד יותר מזה. ולא גרע מעז לחלבה כו'. והתו' והרא"ש מביאים ראיה לפי' רש"י. מדרב יוסף לא צוה לאביי לעיל רק להצניעם, ולא לשוחטם. ותמיה גדולה בעיני, מה ראיה זו. דהא צריך בתחילה להתרות בהם שישמרום, ובלא התראה לא שרינן ליה לשוחטם. ודלמא זאת היתה תחילת התראה, ששלח להם עם אביי שיצניעום וישמרום. ומ"מ דבריהם עיקר. דדוקא עיזי דשוקא, ולא בענין אחר. והרמב"ם כתב דמתרין בהם ג' פעמים. והאשר"י וטור לא כתבו רק דמתרין בהו, וכן נראה, דאפ"ל בהתראה אחת מבוררת דיו. והא דנאמר בגמרא תרי ותלת זמני לאו דוקא, אלא שדרך המתרים לומר הדבר, ולחזור ב"ג פעמים. ולכן נאמר תרי ותלת, ולא נאמר ג' פעמים. כי בכל פעם שנאמר תרי ותלת והוא דוקא, צריך לאדחוקי ולמצוא טעם למה אמר תרי ותלת, ולא אמר תלת לבד. אבל כשהוא לאו דוקא לא קשה מידי. ומ"מ אם שחטם

## חבל נחלתו

מציעא (דף י: ושם) טעמא דאין שליח לדבר עבירה משום דשליח בר חיובא הוא ודברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ובין ללישנא דאי בעי עביד אי בעי לא עביד אין שייך לכאן דהתם אין יודע שהשליח יעבור אבל כאן יודע הוא שיקח מאחר שהוא סבור שהוא שלו".

כלומר אם הגנב גרם שאחר ימשוך את החפץ בלא שידע שאינו של הגנב (כגון הכהן בפדיון הבן), אעפ"י שהגנב לא משך ובפועל את הגניבה ביצע אדם אחר כגון הכהן הזוכה בפדיון, בכ"ז הגנב הוא המתחייב, ולא המושך שחשב שהחפץ של הגנב.

והביא ראיה זו במהרי"ט אלגאזי (הלכות בכורות פ"ד, דף לו ע"ב): "די"ל דהכא מיירי דשחט העבד או אחד מבני ביתו בשוגג שלא ידעו שהיה שום איסור בשחיטה זאת (=של בכור), דהם סברו דהמצוה לשחוט הוא מומחה, וכבר נודע מ"ש התוספות בפרק מרובה (דף ע"ט ע"א) ד"ה נתנו לבכורות בנו וכו', דכל שהשליח שוגג דלא ידע באיסור יש שליח לדבר עבירה יעו"ש וזה פשוט". וא"כ כל שליח שלא עשה פעולה מובהקת של עבירה וחשב שהוא מקיים דבר הרשות מפני שמשלחו לא גילה לו – החיוב על המשלח ולא על השליח.

### מסקנה

נראה שבמקרה הנוכחי היה מן הראוי להתרות בבעל האילן שיקצוץ ענפיו המפריעים ברה"ר למהלך העוברים במדרכה, וכל שלא התרו בו אסור לבוא ולקצוץ אותם או לרסס אותם. ולכן אם

מפריע לבני רשות הרבים להלך, האם מותר לכל אדם לקצוץ וליטול את הערבות לעצמו וצאת בהם ידי חובה.

ולאחר שנו"נ מוסיף: "ואם בעל האילן הוא ת"ח [או ציית דינא], אולי ראוי להזהר שלא לקוץ את ענפי האילן הנוטים לרה"ר שלא מדעתו, ויתכן שאם יקצוץ את הענפים לא יזכה בערבות שקצץ". ועל כן גם במקרה שלפנינו לכאורה אסור היה לגנן לרסס ענפי עץ היוצאים לרה"ר.

ח. אלא שבמקרה שלפנינו הגנן אינו אדם פרטי שריסס ענפי חברו על דעתו, אלא שכיר של אותו ישוב והוא אינו חייב לדעת האם הישוב התרה באותו משלח ענפיו או לאו, וממילא המשלחו חייב. ואע"פ שאין שליח לדבר עבירה הרי הגנן חשב שבעל העץ מותרה ועומד, והשוכרו לא התריע לפניו שידלג מעל ענפי עצים שבוטלים לתוך רה"ר, והוא ריסס כדרכו. וראיה לכך מאותם הקוצצים את ענפיו של רבה בר רב הונא (לעיל אות ג), והרי רבה לא קילל את הקוצצים אלא את רבה בר רב נחמן ששלחם לקצוץ – הם נשכרו למלאכה וקצצו בלי ידיעה אם רבה בר רב הונא הותרה, ועל כן רבה בר רב הונא לא קיללם אלא את שולחם רבה בר רב נחמן.

ט. וראיה ברורה לכך מדברי תוספות (בבא קמא עט ע"א ד"ה נתנו לבכורות) שכתבו: "ול"א שפירש בקונטרס נתנו הגנב לבכורות בנו הוא עיקר דמתחייב הגנב במשיכת הני. וא"ת ואמאי מחייב במשיכה והא אין שליח לדבר עבירה וי"ל דהנהו לא ידעי דאתי לידיה באיסורא אלא סבורין שהיה שלו ובין ללישנא דמפרש בפ"ק דבבא

לא התרו בהם חייבים בתשלומים. אמנם את הגנן שכן הוא ריסס בשוגג ולא ידע בפועל החייבים בתשלומים הם השוכרים שלא התרו בבעל האילן<sup>1</sup>.

### הערת הרה"ג יעקב אריאל רב העיר רמת-גן

שכיר שנשלח לרסס מדרכות של ישוב וריסס בין היתר ענפי עץ שגלשו מחצר פרטית לעבר המדרכה והעץ כולו ניזוק.

אתם מחייבים את המשלחים ומדמים זאת למשנה בב"ק עט א לגנב שאמר לכהן ליטול טלה של אדם אחר לפדיון בכורו והכהן סבר לתומו שהטלה של הגנב חייב ולא אמרין שאין שלד"ע כי השליח שוגג.

למרות שלענ"ד אין לדמות נ"ד לגנב בכ"ז אני מסכים למסקנתכם, אך מכיוון אחר. יש להבחין בין שני המקרים. כהן שלקח טלה היה בטוח שהוא של הגנב ולא העלה כלל על דעתו שהוא שייך למישהו אחר. הוא לא סתם שוגג אלא אנוס. לכן כל האחריות מוטלת רק על הגנב. משא"כ כאן הוא ריסס ענף שגלש מעץ הגדל בחצר פרטית, היה עליו לדעת שגם אם יש צורך לרסס את הענף זהו תפקידו של בעל העץ וכמו"כ יכול היה להעלות על דעתו שכל העץ יינזק. לכן נראה שלמרות שהוא קיבל הוראה לרסס כל דבר הנמצא ברחוב, אין הדבר פוטרו לגמרי ודינו כשליח לדבר עברה. אומנם גם משלחיו אינם פטורים מאחריות כדין שוכר שליח לעבור עברה ר' ב"ק נו א השוכר עד להעיד שקר שחייב בד"ש ובתוס' שם ד"ה אלא ובחור"מ סי' לב ברמ"א. ובקידושין מג א שהמשלח חייב בדינא זוטא ולד' הרמב"ם בהל' רוצח מדובר בשוכר.

שכיר חמור יותר משתי סיבות: א. השכר שהוא מקבל גורם לכך שיש סיכוי רב יותר שיעבור את העברה ולכן האחריות גם על המשלח. ב. ר' ב"מ י, א שיד פועל כיד בעה"ב. ובמקום שהשכיר לא ישלם חובתו של המשכיר לשלם. וכמדומני שהנהוג במקרים כאלו, שפועל שהזיק על סמך הבנתו את הוראות המשלח, השוכר הוא האחראי לשלם את הנזק.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: גם אם היה צריך לקצוץ, היה צריך לעשות זאת בצורה ידנית, ולא על ידי ריסוס שיפגע באילן.

## דרך התשלום בתאונה

הסתפק בכך הש"ך (שם) האם חיוב התיקון הוא באופן מעשי או רק דמי תיקון. מספק לא ניתן להכריח את החברה לשלם כאשר היא חפצה לתקן את הנזק בעצמה (הדבר ברור שאם המזיק משלם כסף, אינו יכול להכריח את הניזק להשתמש בו לתיקון, וזכותו להסב זאת לשימושים אחרים).

בתשובה הובאה דעת הש"ך, אולם לא נאמר (לפחות בצורה מפורשת) **מי המחליט** האם **המזיק** יכול לכופף את הניזק שהוא יתקן את הנזק ולא ישלם את הפחת ולהיפך, או **שהניזק** אם רוצה בכך יכול לכופף לתיקון הנזק ולא לפיצוי כספי, וכן להיפך הניזק יכול לכופף את המזיק לשלם לו פיצוי ולא שיתקן לו את החפץ השבור, ולענ"ד בכך תלויה התשובה לשאלה לעיל. א. כתב הטור (ח"מ סי שפז, א) "כאשר ישלם המזיק שמין לו השברים שאם שבר לו כלים או הרג שור אין אומרים יקח (=המזיק) השברים והנבלה וישלם לו כלי ושור אחר, אלא הניזק יקח השברים והנבלה המזיק ישלם לו עליהן מה שנפחתו בשבירתו ובהריגתו".

פירוש לדבריו: אדם ששבר כלי שהיה שווה מאה ועתה שווה ששים, הניזק נוטל את שברי הכלי שלו, והמזיק משלם את הפחת מכלי שלם – ארבעים.

וכן כתב הבית יוסף (ח"מ סי שפז ס"א): "כאשר ישלם המזיק שמין לו השברים וכו' עד סוף הסימן. ז"ל הרמב"ם בפ"ז מהלכות חובל (הט"ו) שמין למזיק בידו כדרך ששמין אם הזיק ממונו כיצד הרי שהרג בהמת חבירו או שבר כליו שמין כמה היתה

בחוברת אמונת עתיך (גליון 122 עמ' 14) נשאלה שאלה זו:

"נהג אוטובוס גרם נזק לרכב (=של אדם אחר), חברת האוטובוסים מוכנה לתקן את הנזק אבל רק במוסך שלה. האם ישנו הכרח לתקן במוסך שלהם? ומה אם הניזק מעדיף לקבל כסף מאשר תיקון?" והשיב הרב אריאל בראלי הי"ו:

"ישנה שאלה מה היא חובתו של המזיק (יעוין במחלוקת הראשונים המובאת במגיד משנה הל' טוען ונטען פ"ב ה"ב) – האם לתקן את הנזק או רק לפצות את הניזק.

"הכרעת הש"ך (ח"מ סי' צה ס"ק יח) היא לחלק בין מצב שבו ישנה אפשרות מעשית להחזיר את המצב לקדמותו, ואז החיוב הוא תיקון, ובין מצב שבו הנזק בלתי הפיך, ואז החיוב הוא פיצוי".

"לכן כאשר יש ביכולתם לתקן בצורה טובה כך שהנזק לא יהיה ניכר אזי זכותם לתקן באמצעות המוסך שלהם, ואי אפשר לדרוש מהם תיקון במקום אחר. אולם אפשר לדרוש תיקון במוסך אחר במידה ויש טענות מבוססות המטילות ספק ברמתו המקצועית של המוסך (ישנה טענה המוזכרת לגבי זכותו של הנחבל מחברו לסרב לטיפול רפואי שמציע החובל מהטעם של 'דמית עלי כאריה ארבא' – ב"ק פה ע"ב). אולם מדברי הראשונים נראה שרק בנזקי הגוף שייכת טענה זאת ולא בתשלום נזק – רא"ש פ"ח סי' א, וכך נראה מדברי ערוך השלחן חו"מ סי' תב סעי' כו".

"לעניין השאלה השנייה בדבר העדפה לתשלום כספי על פני התיקון בפועל, כבר

ב. הרמב"ם (הל' טוען ונטען פ"ה) באר שאין נשבעים על הקרקעות שבועת התורה (כגון בשבועת מודה במקצת) אלא רק שבועת היסת.

הראב"ד (הל' טוען ונטען פ"ה ה"ב) השיג על הרמב"ם: "וכן החופר בשדה וכו' עד הרי זה נשבע היסת על הכל. א"א נראין דברים שתבעו למלאות החפירות ולהשוות החצירות אבל אם תבעו לשלם פחתו הרי הוא כשאר תביעת ממון וכמי שאמר לו חבלת בי שתים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת עכ"ל".

היינו הראב"ד טוען שזו תביעת קרקע שאין נשבעים עליה, רק אם הניזק טוען כלפי המזיק שימלא לו בורות שחפר, אבל אם הניזק טוען לשלם לו פחתו הרי זה כשאר תביעת ממון, ונשבע שבועת מודה במקצת כדין שבועות על מטלטלין כיון שהתביעה אינה על קרקע אלא על ממון. ג. אולם המגיד משנה (הל' ט"ו פ"ה ה"ב) השיב על הראב"ד: "ואין החלוק שכתב הרב ז"ל נראה נכון שהרי אין ביד התובע להכריח לנתבע למלאות לו החפירות אלא אם רצה משלם לו נזקו והפסדו הילכך מה לי תובעו למלאות מה לי תובעו בדמים כאן וכאן תביעתו דמים הבאין מחמת קרקע הן".

היינו, תיקון הפגם הוא תוצאה של חיוב התשלום על הפחת בקרקעות כתוצאה מכך שחפר בהן, אבל אין הניזק יכול לכפות את המזיק לתקן את הפחת שפחת הכלי או הקרקע כתוצאה מן הנזק.

המשנה למלך (הל' ט"ו פ"ה ה"ב) השיג על דברי המ"מ: "מ"ש ה"ה ז"ל שהרי אין ביד התובע להכריח לנתבע למלאות לו

הבהמה שוה וכמה הנבלה שוה וכמה היה הכלי שוה והוא שלם וכמה שוה עתה ומשלם הפחת לניזק עם הנבלה או הכלי השבור כדרך שביארנו בשורו שהזיק דין אחד הוא עכ"ל. וכתב הרב המגיד שמין למזיק בידו וכו' זה הוא שמין לשואל האמור בפרק קמא דבבא קמא (יא.) ובפרק השואל (ב"מ צו:) ואיתא בהלכות (ד:) עכ"ל".

וכ"פ בשולחן ערוך (ח"מ סי' שפז ס"א): "שמין למזיק בידו, כדרך ששמין לו אם הזיק ממונו. כיצד, הרי שהרג בהמת חבירו או שבר כליו, שמין כמה היתה הבהמה שוה וכמה הנבילה שוה, וכמה היה הכלי שוה והוא שלם וכמה שוה עתה, ומשלם הפחת לניזק עם הנבילה או הכלי השבור, כדרך שנתבאר בשורו שהזיק, בסימן ת"ג".

ובאר הסמ"ע (סי' שפז ס"ק א): "שמין למזיק בידו כו'. פירוש, אף על פי שהזיק והרג ראובן "בידו" לבהמת שמעון או שבר כליו, לא אמרינן דראובן יקח לעצמו הנבילה או שברי הכלי וישלם לשמעון בהמה או כלי חדש וכמ"ש לעיל [סימן שנ"ד סעיף ה' וסימן שס"ב סעיף י"ג] בדין גניבה וגזילה, דשם דוקא גזירת הכתוב דכתיב בגזילה [ויקרא ה' כ"ג] כאשר גזל ובגניבה כתיב [שמות כ"ב ג'] חיים שנים ישלם וכנ"ל [בסימן שנ"ד סק"י], אבל במזיק אין הדין כן, אלא אפילו הזיקו בידו דינו כאילו הרג שור ראובן לשור שמעון דכתיב ביה [שם כ"א ל"ו] והמת יהיה לו, פירוש לניזק, ומשלם לו במועד המותר דמי שוויו דניזק".

בכל הברור הזה לא עלתה שאלת הכפיה לאופן התשלום שכן עלתה רק האפשרות של שומת השברים לניזק.

## חבל נחלתו

ה. הש"ך (חו"מ סי' צה ס"ק יח) עסק בדברי הרמב"ם והראב"ד בהלכות טוען ונטען שהובאו לעיל וטען:  
"ואני אומר מה שכתב שהרי אין ביד התובע להכריח לנתבע למלאות לו החפירות כו', וכן נראה מדברי הר"ן דלעיל ומדברי נמוקי יוסף פ"ק דמציעא, ולא ידעתי מנא ליה הא, דאע"ג דקי"ל לקמן סימן שפ"ז דשמין למזיק, היינו היכא דאי אפשר לתקן הנזק, אבל היכא שאפשר לתקן מסתברא שחייב המזיק לתקן הנזק, ואפילו תימא שאין חייב, מ"מ דעת הראב"ד נכונה, וכונתו דהיכא שאפשר למלאות החפירות ואף שאינו חייב לשלם אלא דמים מ"מ ודאי בדמים שיתן לו ימלא החפירות, א"כ תביעת קרקע היא, אבל אם תבעו לשלם פחתו, כגון שאי אפשר למלאות החפירות כגון ששטפם נהר וכהאי גוונא, או בעבדים ששרף העבד או הרגו או זרקו לים או דקטעא לידיה וכהאי גוונא, וא"כ בע"כ הדמים שיתן לו לא ישלים בהן חסרון הקרקע שהזיק, וא"כ הרי הוא כשאר תביעת ממון..."  
עוד כתב הש"ך (חו"מ סי' שפז ס"ק א):  
"וע"ל ס"ס צ"ה כתבתי דנראה דהיינו כשאין אפשר לתקן הכלי אבל אם אפשר לתקנו מחויב המזיק לתקנו ע"ש".  
וכן ערוך השולחן (חו"מ סי' שפז ס"א) סיים: "ודבר פשוט הוא שאם אפשר למזיק לתקן הכלי דחייב לתקנה [ש"ך]".  
הש"ך כתב זאת מסברא ולא הביא ראייה לדבריו. ואף הוא עצמו הטיל ספק האם ניתן לחייב על כך (ואפילו תימא שאין

החפירות כו', אם עפר קרקעו הוא בעינא ועדיין קיים אפשר שביד התובע להכריח לנתבע למלאות החפירות ולא אמרינן שישלם דמי נזקו אלא לומר דאינו חייב לקנות עפר אחר למלאות החפירה".  
וסברתו נראית שהמילוי הקנוי הוא דבר חדש, בעוד המילוי בקרקע שהוציאו ויצרו בורות הוא השבת הדבר למצבו הראשון.  
ד. אף המחנה אפרים (הל' טוען פ"ה ה"ב) כתב בקצרה על דברי המ"מ: "כה"ה וכן החופר בשדה חברו ומפרש ר' וכו' ואף על פי שתביעתו היא דמים כיון שהיא מחמת קרקע. נ"ב ואעפ"י שתביעתו דמים מיהו כיון דאין זה חייב לשלם לו דמים אלא לבנות מה שסתר למלאת החפירה חשיב תביעת קרקע ועיין בפ"ט מה' גזילה ע"כ".  
וכך כתב הרמב"ם (הלכות גזלה פ"ט ה"א):  
"הגוזל קרקע מחבירו והפסידה כגון שחפר בה בורות שיחין ומערות או שקצץ את האילנות ושחת המעיינות והרס הבנין חייב להעמיד לו בית או שדה כשהיו בשעת הגזלה או ישלם דמי מה שהפסיד. אבל אם נשחתה מאליה כגון ששטפה נהר או נשרפה באש שירדה מן השמים אומר לו הרי שלך לפניך, שהקרקע בחזקת בעליה קיימת ואין אחריות הפסדה עליו אלא אם כן הפסיד בידו, מה שאין הדין כן במטלטלין כמו שביארנו".  
ולכאורה תימה על המחנה אפרים שהשווה גזלה לנזיקין, ולכן נראה לענ"ד שכוונתו שבקרקעות שהן ברשות בעליהן כאן חובת המזיק, אם הדבר ניתן, לבנות מה שסתר למלאות החפירה'.



## חבל נחלתו

חייב) ולכאורה, מכך ששברים נישומים לניזק יש להוכיח שלא כדעתו, כמו"כ לא הוזכר חיוב המזיק לתיקון לניזק. והיה אולי מקום לחלק בין מזיד לשוגג שבשוגג יוכל לתקן את נזקו אבל במזיד ישלם דוקא את הפחת אולם גם לסברא זו אין ראיה. ונלענ"ד שאף לדברי הש"ך וערוה"ש זוהי זכות של הניזק לתבוע את תיקון השבור ולא ליטול דמים על הפחת שבין כלי שלם לכלי שבור, אבל אין המזיק יכול לכפות את הניזק שיתקן ולא ישלם פחת. ועי' אבן האזל (הל' טוען ונטען פ"ה ה"ב).  
ו. בשאלה בה פתחנו נלענ"ד שאין המזיק יכול לכופף את הניזק לתקן דוקא במוסך שלו, ואם הוא מעוניין בדמי הפחת, זכותו לקבל דמי פחתו.

### הערה

יש לשים לב שברכב המבוטח בביטוח מקיף התשלומים שבעל הרכב מקבל אינם הפחת, אלא דמי החלפים והעבודה לתיקון הנזק שנגרם לרכבו. ולכאורה זהו תשלום

הנזק לפי הש"ך. אלא שגם תשלום זה אינו מביא את הרכב הניזוק למצב הרכב לפני התאונה, וירידת ערך של רכב שעבר תאונה אינה כלולה בביטוח המקיף. ואם בעל הרכב ירצה למכור את רכבו אחר שתוקן ערך הרכב יהיה פחות מרכב שלא עבר תאונה. כמו"כ, גם אם ימשיך וישתמש ברכב לאחר התיקון, כיון שהרכב עבר תאונה רשמיה של התאונה כגון בלאי מהיר יותר וכד' גם הם אינם משולמים במסגרת הביטוח המקיף.

לכן גם מי שרכבו נפגע ואין הכרח להשביתו, וניתן לתקן את הרכב, מעדיף בכ"ז להשביתו ולקבל את שווי הרכב לפני התאונה, ולא רכב מתוקן, ולכן רבים מן הניזוקים מבקשים מן השמאי שיכריז על הרכב כמושבת לגמרי והוא יועבר לחברת חלפים ובעליו יטול מחיר מלא של הרכב לפני התאונה מחברת הביטוח. ובכך הם מעבירים את תשלומי הניזוקין להיות כתשלומי גנב וגזלן שאין שמין להם שברים.

## סימן נ

### באיזה עבד שמים חבלות של אדם באדם

#### שאלה

האבר החסר בעבד כנעני, כמה פחתו דמיו, או בעבד עברי. האם יש הבדל בין שור שחבל באדם לאדם שחבל באדם בתשלומי נזק (שור משלם רק נזק<sup>1</sup>)?

חובל בחברו משלם כאחד מחמישה תשלומים – נזק. באיזה עבד נישום תשלום נזק של חובל האם בעבד כנעני או בעבד עברי? היינו, האם מעריכים את

1. ממונו שחבל משלם רק נזק ולא ארבעה דברים (על בושט פטור). פרט לאש שאם חייב משום חיציו ולא רק ממונו מתחייב בארבעה דברים עי' טור חושן משפט סימן תיח, יא.

## חבל נחלתו

### תשובה

א. המשנה בבבא קמא (פ"ח מ"א) מבארת תשלום נזק בחבלות: "בנזק כיצד סימא את עינו קטע את ידו שיבר את רגלו רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה".

היינו, אומדים כמה שווי עבד שלם באבריו וללא האבר שחסרו ואת הפחת משלם החובל לנחבל.

מפרש רש"י (ב"ק פג ע"ב): "החובל – וכמה הוא יפה – שהרי הזיקו והפסידו ממון זה שאם היה נצרך היה מוכר עצמו **בעבד עברי**".

וכ"כ בנימוקי יוסף (ב"ק ל ע"א): "כמה היה יפה. שהפסידו והזיקו ממון זה שאם היה נצרך היה מוכר עצמו **לעבד עברי**". וכן ר' עובדיה מברטנורא על המשנה: "וכמה הוא יפה – שאם היה צריך היה מוכר עצמו **בעבד עברי**, וזה שהזיקו הפסידו ממון זה".

ב. לעומתם הרא"ש (בבא קמא פ"ח סי' א) כתב שנישום בעבד כנעני: "בנזק כדמפרש בסיפא סימא את עינו קטע את ידו שבר את רגלו רואין אותו כאילו הוא עבד כנעני נמכר בשוק שהוא נמכר לעולם. אבל עבד עברי אין לו שומא להמכר לעולם להפסיד לו בשומא הזאת. שהרי היה יכול למכור את עצמו לשש ולאחר שיצא בשש ימכור עצמו שנית. וכן כל ימיו רואין כמה הוא יפה וכמה היה יפה. פ' עבד הנמכר בשוק כמה היה יפה עם האבר וכמה הוא יפה עבד הנמכר בלא אותו אבר. ושומא זו להקל כדאמרין לעיל בריש פרק הפרה. וכן אתה אומר בקוטע יד עבדו של חבירו אין שמין היד בפני עצמה לומר כמה אדם רוצה ליטול לקטוע יד עבד כזה. דודאי

הרואה עבדו שלם אין קוטע ידו אלא בדמים מרובים".

ומבאר את דעתו בפלפולא חריפתא (אות א): "שהוא נמכר לעולם. דמכיון שמה שהזיקו הרי לעולם מגיע לו ההיזק לכך שמין לו כעבד כנעני שהוא נמכר לעולם ונמצא שההיזק המגיע לו נישום מה שמגיעו לו עד עולם אבל אם רוצים לשום לו כעבד עברי וכמו שנראין דברי רש"י צריכין לשום לו כדרך שעבד עברי נמכר והיינו לשש שש והיו צריכים לשום כאילו נמכר לעולם ולהפסיד לניזק בשומא כדלקמן מובער בשדה אחר וזה אינו כלל בשומת עבד עברי שעבד עברי אינו נמכר לעולם ודברי רבינו מפורשים כך כאילו הוא עבד כנעני כו' לפי שעבד כנעני מכירתו מכירת עולם היא ויכולה השומא שתהיה כדינא לשום נזקו שהוא נזק עולם כמה הזיקו אילו היה שלם ונמכר לעולם אבל עבד עברי אין אנו יכולין לשומו כך דמכיון שהוא יכול למכור עצמו לשש אין יכולין לשום אותו לעולם כדרך שומת הנזק שהוא נעשה לעולם ולכך אין הדרך ג"כ לשום אותו אילו נמכר עד לעולם לשש ושש חדא שאין דרך מכירתו כך ועוד דאכתי אין זה כפי הראוי לענין ההיזק שהוא נזוק עד לעולם בפעם אחת ולא בפרוטרוט וכל השומות הן להקל כדלקמן בסמוך ודבר ידוע דמכירה בפרוטרוט עולה בדמים יתירים הרבה ממכירה שהוא לעולם בפעם אחת אלא היו צריכים לשום אותו כמה הוא יפה למכור לעולם בפעם אחת להפסיד לו בשומא הזאת כדאמרין דלהקל בשומות עבדין וזה אין אנו יכולין לעשות לשום עבד עברי כך שהרי הוא יכול כו' והיאך נשום אותו בענין אחר ממה שהוא

שהרי הזיקו והפסידו ממון זה, שאם היה נצרך היה מוכר עצמו כעבד עברי למאן דאמר דמי עינו של ניזק".

וכן האור זרוע (ח"ג פסקי בבא קמא סי' שכא) כתב: "רואין אותו כאילו הוא עבד ונמכר בשוק ושמן אותו כמה היה יפה וכמה הוא יפה שהרי הזיקו והפסידו ממון זה שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי".

ד. הרי"ד והאו"ז כתבו 'עבד הנמכר בשוק' והוא עבד כנעני ורק הוא, מפני שעבד עברי אינו נמכר בשוק.

נאמר בחומש ויקרא (כה, מב): "כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד".

ובספרא בהר (פרשה ו סוף פרק ז, א): "דבר אחר לא ימכרו ממכרת עבד שלא יעמידנו בסמטא ויעמידם על אבן המקח". וכן בילקוט שמעוני (תורה פרשת בהר [המתחיל ברמז תרנח]).

ומבאר התורה תמימה (הערות ויקרא פרק כה הערה רכ) מה הם סימטא ואבן המקח: "הוא מקום פרהסיא, מיוחד למכירת עבדים".

וכן בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב) ויקרא פרשת בהר: "ד"א לא ימכרו ממכרת עבד. שלא יעמידנו על אבן הלקח כמשפט העבדים שנלקחין מן האומות".

וכך פרש רש"י (ויקרא כה, מב): "לא ימכרו ממכרת עבד - בהכרזה כאן יש עבד למכור, ולא יעמידנו על אבן הלקח".

וכן בספר החינוך (מצוה שמה): "שלא נמכור עבד עברי כדרך שמוכרין העבדים כנעניים בהכרזה על אבן המקח, אלא

יכול גם אינו רשאי שימכר לעולם אלא תחלת מכירתו עד שש ואח"כ נרצע אם ירצה וביובל יצא והואיל ואין מכירתו אלא לשש נמצא שאין שומתו למכירת עלמין ואנן בדרך ההיזק הנעשה צריך לשום מכירת עלמין הלכך אין דרך לשום אלא בעבד כנעני שהוא נמכר לעולם".

ג. דעת הרא"ש מובנת וכן נימוקיו, אולם דעת רש"י וסיעתו אינה מובנת מדוע נשום את הנזק בעבד עברי.

ויש להעיר כי רש"י לא כתב שנישום בעבד עברי אלא רק שיכול היה למכור עצמו בעבד עברי, וא"כ אולי שומת הנזק עצמה אינה בעבד עברי אלא בעבד כנעני והייחוס לעבד עברי הוא שבנטילת אבר מזיק לו ומונע ממנו למכור עצמו לעבד עברי.

והסבר זה עולה במפורש מדברי הרי"ד בפסקיו (בבא קמא פג ע"ב) שכתב: "החובל בחברו כול". פי' רואין אותו כאילו עבד נמכר בשוק מפני שאין דמים לבן חורין, ושמן אותו כעבד כיוצא בזה כפי מלאכתו ונותן לו חסרונו שהרי חיסרו ממון זה, שאם היה נצרך היה נמכר לעבד עברי".

וביותר ביאור כתב רבינו יהונתן בשיטה מקובצת (ב"ק פג ע"ב): "נזק כיצד. כלומר האיך נוכל לשער כך מה שהזיקו אם שבר רגלו אין אומדין אותו בכמה הוא נפחת אצל עצמו דנמצא אתה מכחיש את המזיק שלא היה רוצה בזה החסרון באלף או באלפיים זהובים. ומשיב רואין אותו כעבד נכרי שהוא נמכר בשוק לעבוד אותו כפי מה שיש בו מחכמת האומנות כמה היה יפה קודם שנחבל וכמה הוא יפה עכשיו

## חבל נחלתו

ה. כפי שבארתי ברש"י עפ"י שיטת ראשונים אחרים כתב מפורש הים של שלמה (בבא קמא פ"ח סימן א) וז"ל: "החובל בחבירו חייב בה' דברים (פ"ג ע"ב). נזק צער רפוי שבת בושת. נזק כיצד, סימא את עינו, קיטע את רגלו, או ידו. אומדין אותו כמו שהיה **עבד כנעני** נמכר בשוק, ובכמה נפחת מדמיו בלא עין, או בלא יד, מאם היה לו. אבל לא שיימינן כעבד עברי, דאינו נמכר אלא לשש. וזה יכול למכור עצמו שנית אחר שש כל ימיו. וכן בקוטע יד אשה, אף שאינה ראויה למכור עצמה כלל. מכל מקום שיימינן, כגון שהיתה שפחה. וכמה נגרעת מכספה. ומה שפי' רש"י שהיה יכול למכור עצמו לעבד עברי. אין ר"ל דשיימינן כך, כדפירשתי. אלא מפרש מה הזיקו ביד זה שנחסר, לפי שהיה יכול למכור את עצמו לעבד עברי. וכן האשה יכולה למכור עצמה<sup>4</sup>. ומאחר שלא יוכל למכור עצמו לעולם. וכן האשה אינה יכולה למכור את עצמה. אלא לשכור עצמה למלאכה. לכן שיימינן במידי דפסיקא, כעבד, או כשפחה כנענית. **ודעת רש"י כן הוא, דשיימינן כעבד כנעני**, דפי' בסוגיא

בהצנע ודרך כבוד. וכן אמרו בספרא [ויקרא כ"ה, מ"ב] לא ימכרו ממכרת עבד, שלא ימכרו בסמטא ויעמידם על אבן המקח". ובאר הרש"ר הירש: "לא ימכרו ממכרת עבד. לדברי תורת כהנים, אין למכור עבד עברי כדרך שמוכרים עבדים, אין להציג אותו למכירה בפומבי וכדו'". וכן המלבי"ם: "ולפי הדבר אחר הוא אזהרה מיוחדת שלא ימכרו בבזיון<sup>2</sup>". וכ"פ הרמב"ם (הל' עבדים פ"א ה"ה): "אחד המוכר את עצמו או שמכרוהו ב"ד אינו נמכר בפרהסיא על אבן המקח ולא בסימטא כדרך שהעבדים נמכרין שנאמר לא ימכרו ממכרת עבד אינו נמכר אלא בצנעה ודרך כבוד". וכ"כ בספר יראים (סי' ח), מכל המקורות עולה שעבד כנעני נמכר בשוק בפרהסיא ודרך בזיון, כשהקונים בודקים וממששים בסחורה – העבדים<sup>3</sup>, אבל עבד עברי אינו נמכר דרך בזיון. לענין שאלתנו בשיטת רש"י, עולה בבירור שלשיטת חלק מהראשונים האומדן הוא בעבד כנעני ועבד עברי התקשר לענין רק לבאר מהו נזקו של הנחבל.

- כתב בס' דף על הדף (קידושין לג ע"ב): "החכם צבי (סי' קכ"ג) הביא מנהג אחת הקהילות להכריז בביהכ"נ כשיש ספר תורה למכור וכל אחד ואחד מעלה בדמים, וכתב החכם צבי דמחה בגבאים מלעשות כן, דתניא בספרא (בהר) על לא ימכרו ממכרת עבד, **דלא יעמידם על אבן המקח**, ופסקה הרמב"ם (הל' עבדים פ"א), ומפרש טעמא מפני שאינו דרך כבוד. ולא יהא כבוד ס"ת פחות מגב הנמכר בגנתו, וכדילפינן בשמעתין חיוב עמידה מלפני ס"ת בק"ו ממה שקמים מלומדיה, על אחת כמה וכמה שאין לעשות לס"ת דבר שאנו נמנעין מעשותו לעבד הנמכר".  
"ועי' בשבות יעקב (ח"ב סי' צ"א) שהשיג על החכם צבי, דאין עצם ההכרזה בזיון, אלא העבדות, משא"כ בס"ת. [וע"ע בברכ"י יו"ד סי' ע"ר]. ועי' שו"ת הרב"ז חלק א (אורח חיים, יורה דעה סימן א, ב) אשר דן על מכירת ספר תורה ע"י הגרלה אם נחשב דרך בזיון.  
עי' מסכת בבא מציעא ס ע"ב.
- אשה מישראל אינה יכולה למכור עצמה, אלא רק להשכיר לעבודה, ובהמשך מסביר זאת.

השומא בחבלה, וכמו דכל חובל בחבירו שמין אותו כעבד הנמכר בשוק כמה ה' יפה וכמה הוא יפה, והיינו כעבד כנעני (כן קי"ל כשיטת הרא"ש, ושיטת רש"י דשמין כעבד עברי), והיינו דכך היא השומא דשומת הנזק נקבע לפי מה שנפחת החפץ משיווי ולא לפי מה שגרמו לו להפסיד ע"י נזק זה וכפשוט".

ו. אולם רבים מן האחרונים מביאים את המחלוקת, ונביא דברי רבי עקיבא איגר (ב"ק פג ע"ב): "רש"י ד"ה וכמה הוא יפה כו' ה' מוכר עצמו בעבד עברי וכ"כ הרע"ב, אבל הרא"ש כתב דשמין אותו כעבד כנעני דיכול למכור עצמו לעולם משא"כ עבד עברי דא"א להיות נמכר לעולם ואם ישומו בכל ו' שנים פעם אחר פעם יעלה הערך יותר ממה שיעלה הערך כששמין אותו פעם אחת".

השולחן ערוך (ח"מ סי' תכ ס"ו) פסק כרא"ש: "כיצד משערים הה' דברים; נזק, אם חסרו אבר או חבל חבורה שאין סופה לחזור שמין אותו כאלו הוא עבד נמכר בשוק, כמה היה שווה קודם שחבל בו וכמה נפחתו דמיו אחר החבלה, וכך יתן לו. הגה: ואם היה בעל אומנות, כגון נוקב מרגליות, וקטע לו ידו, משערינן הזיקו כפי מה שהוא. אבל אם קטע רגלו, שאין מזיק

דלקמן (פ"ד ע"ב ד"ה ופגם) גבי פגם דאנו דנין בבבל. דהיינו נזק, דשיימין כשפחה כנענית, ושומא זו להקל, כדאיתא בריש פרק הפרה (לעיל מ"ז ע"א). והיינו טעמא דמקילין בכל השומין. דאנו למידין מביעור בשדה אחר, דאמרה תורה לשום ערוגה אגב שדה אחר. וכן אתה מוצא בקוטע יד עבדו של חבירו. דלא שמין כמה אדם רוצה ליטול לקטיעת יד עבדו כזה. דבדאי הרואה עבדו שלם אין נותן לקטוע יד עבדו אלא בדמים מרובים, והא דמשלמין העין והיד בדמים. ולא נימא עין תחת עין ממש. יליף בגמרא מכמה קראי".

עולה מדבריו לגבי אשה שנקטעה ידה וכד' שודאי לא ניתן לשום באמה עבריה שהרי היא יוצאת בנערות (רמב"ם, הל' עבדים פ"ד ה"ה) וא"כ ודאי מה שהזכיר רש"י בשומת חבלת איש – עבד עברי – כוונתו לדון מה הנזק שיש לו בחבלתו. ולשיטת היש"ש נראה שאין כאן שום מחלוקת בין הראשונים.<sup>5</sup>

וכן עולה מספר דף על הדף (כתובות מ ע"ב) המבאר שאונס משלם פגם ואומדין "בין שפחה בעולה לשפחה שאינה בעולה להשיאה לעבדו".

ומסביר: "והנה הא דשמין לה בכה"ג אף דאינה שפחה, היינו משום דכך היא צורת

5. במרומי שדה (בבא קמא פג ע"ב) באר קרוב לרש"ל: "רש"י. ד"ה וכמה הוא יפה כו' שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי. ומלבד שנתקשה הרא"ש לפרש כך, קשה לי דבזמן שאין יובל דאין עבד עברי נוהג מא"ל (=מאי איכא למימר). ועוד גר ומשוחרר דאינו נמכר לעבד עברי כדאמרין בב"מ דף ע"א א'. לכן נראה דכיוון רש"י ז"ל למש"כ התוס' במס' כתובות דף מ' ב' ד"ה כמה יעוי"ש, ומסקי דשמין אותה לפי משפחתה. ולכאורה תמוה וכי אשה מיוחסת מותרת לעבד. וצ"ל דמכ"מ שמין אי הוי מותר אפילו מיוחסת כמה היו מעלין על יחושה, דבעינן אחר א"א לישום דמי יהודית דהן כל כסף לא יסולא, וה"נ שמין כאלו היה נמכר לחלוטין כע"כ, ומכ"מ שמין לפי משפחתו ויחושו, וודאי לא היה נמכר אדם חשוב בדמי זולל, כנ"ל".

## חבל נחלתו

עברי. מאידך להרא"ש עצם חסרון הכיס אינו המחייב אותו לשלם אלא העבירה היא המחייבת והדמים הם עונש. ולפיכך אפשר לשוים אותו כעבד כנעני, שהוא דין שומת חבלה, אף על פי שלא בא לנחבל אותו סכום הפסד".

"והנה מהרמב"ם הנ"ל (בהל' סנהדרין) משמע שאין חיוב נזק משום חסרון כס, וא"כ מסתבר שיפרש כרא"ש. וכתב הרמב"ם סתם בפ"א מהל' חובל (הל"ב) וז"ל נזק כיצד שאם קטע יד חבירו או רגלו רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק כו' עכ"ל, ונראה דר"ל כעבד כנעני הנמכר בשוק כי התשלומין אינם עבור הפסד הנחבל אלא עונש משום חבלת היד והרגל".

וא"כ רצה לחלק בין שיטת רש"י לשיטת הרא"ש על מה התשלום האם קנס על שעבר עבירה וחבל בחברו או לשלם לו את נזקו בחבלתו, אולם כאמור לא ברור שאמנם מחלוקת ראשונים לפנינו.

ח. ויש להתבונן בדיני שור שחבל באדם.

חובל בחברו משלם חמישה דברים ביניהם – נזק שהוא כמה נפחת אותו אדם כעבד כנעני ובמקום אחר בפרק החובל מכנים זאת שבת גדולה כלומר חסרונו המוחלט המשבית אותו ממלאכות מסוימות. שאר התשלומים הם ריפוי וצער ושבת שכלולים בנזקו אולם משולמים על ידי התשלומים האחרים.

שונה הדבר בשור שחבל באדם הוא משלם נזק בלבד וכאמור במאירי (בבא קמא פד ע"א): "כבר בארנו במשנה שהשור שהזיק אינו משלם אלא נזק ושהנזק אינו נשום אלא כעבד הנמכר בשוק". ולפי זה אדם שנחבל על ידי שור לא מקבל את

לו כל כך, משערינן היזיקו כאילו לא היה בעל אומנות (טור בשם הרא"ש)".

ובאר הסמ"ע (ס"ק טז): "כאלו הוא עבד נמכר בשוק. רש"י ונ"י ריש פרק החובל [רש"י ב"ק פ"ג ע"ב ד"ה וכמה הוא יפה, ונ"י ל' ע"א מדפי הרי"ף] פירשו כאילו נמכר להיות עבד עברי, אבל הרא"ש כתב שם [ס' א'] דשמינן ליה כמו עבד כנעני דנמכר לעבד לעולם, כי גם חסרון אברו הוא לעולם, משא"כ עבד עברי שאינו נמכר אלא לו' שנים, ואם באנו לשומו בכל ו' שנים פעם אחר פעם יעלה לערך יותר ממה שיעלה הערך כששמינן אותו פעם אחת, וגם כבר כתבתי מזה בסימן א'. ואפילו הוא אדם חשוב שיימינן נזקו כעבד, ואשר נגע בכבודו חשיבותו זהו משלם לו בכלל בושת שהיא משתלמת לפי המתבייש כדלקמן [סעיף כ"ד], אבל לענין נזק הכל שוין".

אולם בביאור הגר"א (שם ט) חלק בהבנת שיטת רש"י: "לויקוט) כאלו כו'. ר"ל עבד כנעני שאין דמים לעברי וערש"י בב"ב י"ג א' בד"ה ה"ג כו' אבל אינו כו' (ע"כ)". והביא ראיה שאף רש"י עצמו כתב שאין דמים לכן חורין ולא לעבד עברי.

ז. ביאור למחלוקת הראשונים לפי חלק מהאחרונים כתב ברשימות שיעורים (רי"ד סולובייצ'ק, בבא קמא פג ע"ב, ח) וז"ל: "עיין ברש"י (על משנה דין דף פג ב ד"ה וכמה) שכתב ששמינן הנזק כפי שומת עבד עברי. מאידך הרא"ש לפרקין (ס' א') כתב ששמינן אותו כעבד כנעני. ויתכן שבזה פליגי – אליבא דרש"י תשלומי נזק הם משום חסרון כס והפסד הנחבל. ולפיכך דנים אותו כעבד עברי שזהו סכום הפסדו כיון שהוא היה יכול למכור את עצמו כעבד

## חבל נחלתו

מלוא נזקו. והנזק בחבלת שור באדם נעשה בדיוק כמו בחבלת אדם באדם ואין מוסיפים לנחבל מאומה לא לריפוי ולא לשבת שיושב בביתו עד שנתרפא. ולכן

אם חבלו זה בזה אדם בשור ושור באדם משלמים במותר זה לזה. ואם המדובר בשור תם משלם במותר חצי נזק ולא יותר.<sup>6</sup>

### סימן נא

## שלוליתו של נהר בידי אדם

### שאלה

אדם העמיד למכירה על מדרכות בכמה מקומות ספרי קודש ישנים בתוך ארונות ישנים, הארונות היו פתוחים ומי שנטל ספרים שילם לבעליהם. יום אחד העיריה שלחה מכונית לאיסוף אשפה והעלתה את הארונות עם כל תכולתם לשם העברתם לאשפה העירונית. אנשים שהבחינו בכך נטלו ספרים מהארונות. האם הם חייבים בתשלום לבעל הארונות?

### תשובה

א. נדון על כך מצד יאוש שלא מדעת ומצד אבדה ששטפה נהר. הספרים הם בעלי סימן, ואפילו אם המוכר אינו מכיר בסימניהם, בכ"ז הארונות הם דבר שיש בו סימן והוא ידוע לבעליהם, אלא שהעמיד אותם במקום שאסור להעמידם, אבל ודאי שידוע שהם שייכים לפלוני.

בבבא מציעא: "איתמר (כא ע"ב) יאוש שלא מדעת. אביי אמר: לא הוי יאוש, ורבא אמר: הוי יאוש. בדבר שיש בו סימן – כולי עלמא לא פליגי, דלא הוי יאוש. ואף על גב דשמעיניה דמיאש לסוף – לא הוי יאוש, דכי אתא לידיה – באיסורא הוא דאתא לידיה. דלכי ידע דנפל מיניה לא מיאש, מימר אמר: סימנא אית לי בגויה, יהבנא סימנא, ושקילנא ליה. בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר, אף על גב דאית ביה סימן – רחמנא שרייה, כדבעינן למימר לקמן. כי פליגי – בדבר שאין בו סימן. אביי אמר: לא הוי יאוש, דהא לא ידע דנפל מיניה. רבא אמר: הוי יאוש, דלכי ידע דנפל מיניה – מיאש. מימר אמר: סימנא לית לי בגויה, מהשתא הוא דמיאש".

היינו כל דין יאוש שלא מדעת אינו שייך בזוטו של ים ושלוליתו של נהר ואף שבעל החפץ אינו יודע או יודע ומכריז

6. הערת הרה"ג יעקב אריאל רב העיר רמת-גן: נלענ"ד שבימינו שבטלה העבדות ואין יותר ע"כ, וגם ע"ע לא נוהג בהעדר היובל, יש לשום חבלה עפ"י הקרוב יותר לע"ע דהיינו יכולת ההשתכרות של אדם במשך שנות עבודתו.

**תשובת המחבר:** עבד כנעני צריך לקיים היום כדי לטהר ממזר כאמור (ש"ע אה"ע ס' ד ס"כ): "ממזר הבא על העכו"ם, הולד עכו"ם. ואם נתגייר, הרי הוא כישראל. ואם בא על השפחה. הולד עבד. נשתחרר, הרי הוא בן חורין. לפיכך, ממזר נושא, לכתחלה, שפחה שקבלה עליה מצות וטבלה לשם עבדות להתיר בניו שישתחררו ויהיו מותרים בישראלית".

## חבל נחלתו

ובאר הסמ"ע (ס"ק טז): "הרי הוא שלו. אפילו בא (ליד הבעל) [לידו] לפני יאוש, דשם בגמרא [ב"מ כ"ב ע"ב] יליף לה מדכתיב [דברים כ"ב ג'] וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה, דמיתורא ד"ממנו" דרשינן את שאבדה הימנו ומצויה אצל כל אדם הוא בכלל אבידה וחזרה, יצאת זו שאבודה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם, ואפילו אמר לא מייאשנה, ואפילו מרדף אחר שטיפה, בטלה דעתיה אצל דעת כל אדם, וה"ל כצווה על ביתו שנפל".

ג. לפי"ז אם נדון על פעולת העיריה כשלוליתו של נהר, אפילו שהפעולה נעשית ע"י אדם ולא ע"י ים או נהר, אם כן אין זה משנה שבספרים יש סימנים בגופם ומקום נטילתם מסומן כאמור לגבי זוטו של ים ושלוליתו של נהר.

אלא שצריך לעיין האם הדברים דומים. בזמן התפשטות הים או שטפון הנהר אין הבדל בין אדם לחברו כולם אינם יכולים לזכות בחפצים שנשטפו, ורק אח"כ שהים נסוג (עי' רש"י שמפרש בגאות ושפל – סמ"ע ס"ק טו) והטיל ליבשה את שטפו, או לאחר ששטפון הנהר חלף, נותרים חפצים ועליהם אנו דנים שהם מותרים.

אולם, שונה הדבר בפועלים של העיריה, כשהם באו ונטלו, בא אדם ונטל לעצמו ממה שהעמיסו לפני שסיימו להעמיס את הארון על ספריו, ובעת נטילתם הספרים אינם אבודים מכל אדם כמו בעת שטפון וכד', אלא כיון שהבעלים אינו כאן – הוא אינו יכול להציל.

ומצאתי בקונטרס הראיות לריא"ז (בבא מציעא פרק ב) שהתייחס קצת לשאלה זו,

שאינו מתיאש – התורה הוציאה את החפץ מרשותו והרי הוא הפקר. ואפילו השטפון הטיל את חפצי ראובן לחצרו של שמעון, ועדיין ראובן אינו יודע כלום החפצים שייכים עתה לשמעון.

ב. בסוף הסוגיא (כב ע"ב) נאמר: "תא שמע, דאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל בן יהוצדק: מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת – דכתיב וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה ממנו, ואינה מצויה אצל כל אדם. ואיסורא דומיא דהיתירא, מה היתירא – בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן שרא, אף איסורא – בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן אסורה. תיובתא דרבא, תיובתא".

ואם כן אבדה ששטפה נהר, אפילו יש בה סימן כיון ששטפה נהר והיא אבודה ממנו ואבודה מכל אדם – מותר ליטלה ואין אומרים שבאיסורא אתא לידיה אע"פ שאנו פוסקים שיאוש שלא מדעת אינו יאוש. ונראה לומר שהחידוש באבדה ששטפה נהר שהתורה קבעה שהחפץ הפקר בגלל שהוא אבוד מבעליו ומכל אדם, ולכן אפילו אין בעליו יודע מכלום החפץ יצא מרשותו.

וכ"פ השולחן ערוך (ח"מ סי' רנט ס"ז): "המציל מהארי והדוב וזוטו של ים (פי' לשון ים החוזר לאחוריו עשרה או ט"ו פרסאות ושטף כל מה שמוצא בדרך חזרתו וכן עושה בכל יום) ושלוליתו של נהר (פי' כשהנהר גדל ויוצא על גדותיו ופושט, רש"י), הרי אלו שלו אפילו הבעל עומד וצווח".



וז"ל: "ומשמ' דאין שום אדם יכול להציל, אבל אם יכולים אחר' להציל היאך מותרת לו לזה שהציל, וי"ל דהאי דקאמ' יצאת זו שהיא אבודה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם אינה מתפרש אינה מצויה לשום אדם, אלא אינה מצויה לכל **אלא למקצת כגון לזה שמציל לעצמו**, ולא דמי לאבידה שחייבה תורה בהשבתה דהתם כתי' אשר תאבד ממנו שאינה אבודה אלא ממנו בלבד לפי שנעלמה ממנו, **אבל מצויה היא אצל כל אדם הרואה אותה**, וגם הוא אם היה רואה אותה היתה מצויה לו, אבל זו ששטפה נהר היא אבודה ממנו ואינה מצויה לכל, שהרי הוא רואה אותה ואינו יכול להצילה ורבים כמוהו, וזה שיכול להצילה הוא מצילה לעצמו, שכיון שהבעל רואה אותה ואי יכול להצילה לו ואין מי שיצילה לו הוא מתייאש ממנה".

ולפי דבריו 'אינה מצויה אצל כל אדם' אין המדובר שכלל לא ניתן להצילה אלא למיעוט יש דרך להציל ובגלל שרוב הציבור אינו יכול להציל אף המאבד נכלל ברוב אע"פ שמיעוט יכול להציל, והצלתו לעצמו.

לפי"ד הריא"ז עולה שאפילו רוב הציבור אינו יכול ליטול משלוליתו ומיעוטו יכול, קיים דין שלוליתו של נהר, ונראה על כן שגם כאן בזוטו של ים על ידי אדם – יכולים הרואים לבוא וליטול לעצמם ואינם צריכים להשיבם לבעל הספרים ואינם צריכים לשלם לו על מה שנטלו, בין מה שנטלו מהמשאית ובין אם לפני שהעלו הספיקו לחטוף לעצמם כמה ספרים.

ד. ונראה שאיסוף אשפה על ידי העיריה אינו רק פעולה מעשית של נטילה אלא הפקעה מבעלות, במיוחד באיסוף דברים המוטלים על המדרכות ומפריעים לציבור. כלומר, אם באיסוף אשפה רגיל אין פעולת הפקעה לשם נטילה, אלא איסוף חומרים שאינם נצרכים לציבור, ומכיון שבעליהם הניחום בריכוז אשפה והפקירום באה העיריה ואספה והשליכה לאשפה (ולכן חפצים שנזרקו בטעות בעליהם אינם מתייאשים מהם ומחפשים אחריהם גם במקום ריכוז האשפה). אולם בפינוי מסוג זה הרי הבעלים לא סוברים שזו אשפה, אלא העיריה השומרת על רה"ר עבור כל הציבור, מפקיעה את הרכוש מיד בעליו ומפנה אותו לאשפה, ולכן אין לראות באיסוף רק פעולה כוחנית שתוצאתה יציאת החפץ מיד בעליו, אלא פעולה מתוכננת של נטילת כל הציוד על המדרכות לשם שמירת הנקיון ברה"ר, ואין ההוצאה מיד הבעלים תוצאה, אלא פעולה לשם הפקעה וענישה.

ה. כיון שמדובר בהפקעה צריך לדון אם שייכת כאן הגהת הרמ"א בהמשך למצוטט לעיל:

"הגה: מ"מ טוב וישר להחזיר, כמו שנתבאר סעיף ה'. ואף על גב דמדינא אין חייבין להחזיר באבידות אלו, אם גזר המלך או ב"ד חייב להחזיר מכח דינא דמלכותא או הפקר ב"ד הפקר. ולכן פסקו ז"ל בספינה שטבעה בים, שגזר המושל גם הקהלות שכל מי שקונה מן העובדי כוכבים שהוציאו מן האבידה היא שיחזיר לבעליו, שצריכין להשיב, ואין לו מן הבעלים אלא

## חבל נחלתו

מה שנתן (מרדכי ריש פרק אלו מציאות).  
ובסעיף ה דיבר השו"ע באבדה ברוב  
נכרים שיש בה סימן אע"פ שהתיאשו  
הבעלים ממנה צריך להחזיר מצד לפנים  
משורת הדין.

היינו, בדרך כלל באבדה ששטפה נהר  
מדובר על שלשה גורמים שונים: בעל  
האבדה, הנהר, והמוצא את האבדה. וכיון  
שאינן כאן פעולה מכוונת נגד אדם מסוים  
ואין בכך ענישה, יש מצוה, בין אם מצד  
לפנים משה"ד ובין אם גזרת מלך, להשיב  
את מה ששטף הים או שחטפו שוללים  
לבעליהם הראשונים

אולם בניגוד לשוללים שעשו שלא עפ"י  
דין והשליכו במנוסתם דברי ערך, ויש  
מצוה לפנים משה"ד להשיבם לבעליהם  
הראשונים, הרי כאן העיריה עשתה כדין  
כבאת כוחם של הציבור ושלחה לנקות  
את רה"ר. העיריה כשלוחה על ידי

הציבור, אינה מעונינת שהספרים  
והארונות יוחזרו לבעליהם משום שאז  
הוא יציבם בשנית בקרן רחוב אחר והם  
יצטרכו לפנותם בשנית, וא"כ ההפקעה של  
העיריה היא כדי לנקות וכדי לא להחזיר,  
ואיך נאמר שהמצילים יחויבו להחזיר  
לפנים משה"ד. ולפנים משורת הדין כלפי  
פלוני בעל הספרים, היא פוגעת והיא  
עבירה כלפי שאר הציבור שניזק מהעמדת  
הארונות וטינוף רה"ר. ולכן מעת נטילתם  
ע"י העיריה יצאו לגמרי מיד בעליהם והם  
אינם צריכים להחזירם או לתת את שוים  
לבעל הספרים.

### מסקנה

מי שתפס ספרים כאשר מפני האשפה  
של העיריה עסקו בפיוני הספרים  
והארונות, פטור הן מתשלום לבעליהם  
והן מהשבתם לבעליהם הקודמים<sup>1</sup>.

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** איזה היתר יש להשליך ספרי קודש  
לאשפה? אדרבה, היא מצוה להציל כל הספרים ולהחזירם לבעלים, ואם לא ימצא להם מקום  
יוליכם לגניזה, ולא ילכו ח"ו לאשפה.

**תשובת המחבר:** התמקדתי רק בשאלה הממונית, לגבי מצות הצלת כתבי הקודש מהשלכה  
לאשפה איני חושב שמוטלת מצוה על כל אדם להצילם מבזיון אלא אם הוא נוגע בדבר, אבל  
אם אינם שלו והוא עסוק בצרכיו, אינו מוטל עליו מצד בזיון כתבי הקודש להצילם. כמובן שאסור  
לו לסייע לד"ע. ועל עצם ההשלכה לאשפה צריך לשאול את ראש העיר אבל אין זו אחריות המציל  
מידם.

לגבי חיוב ההחזרה לבעליהם, לדעתי הוא פטור ונשאר רק לפנים משורת הדין, ואף מצד זה  
סברתי שאין עליו חיוב.

## חבל נחלתו

### סימן נב

## מעקה בבית המקדש ובמזבח

### שאלה

מעקה. כמה הוא מעקה מעגילו שלשה טפחים בית דורסו עשרה". (וכן בילק"ש רמז תתקל).

נראה שהחלק השני של הברייתא מתייחס לבית המקדש ולחלקי המבנה בו. (לכבש נתייחס בהמשך). והברייתא אומרת שבכבש ובאולם אין צריך מעקה אבל בהיכל צריך מעקה. והדברים צריכים ביאור מצד מה ההבחנה.

המשנה במידות (פ"ד מ"ו) עוסקת בחישוב גובה בית המקדש, ובה נאמר: "וההיכל מאה על מאה על רום מאה: האוטם שש אמות, וגובהו ארבעים אמה, אמה כוור, ואמתים בית דלפה, ואמה תקרה, ואמה מעזיבה, וגובה של עליה ארבעים אמה, ואמה כוור, ואמתים בית דלפה, ואמה תקרה, ואמה מעזיבה, **ושלש אמות מעקה**, ואמה כלה עורב. רבי יהודה אומר לא היה כלה עורב עולה מן המדה אלא **ארבע אמות היה מעקה**".

האם בית המקדש חייב במעקה במקומות שהיה חשש נפילה?

### א. חיוב מעקה במקדש

המקומות שבהם היה חשש נפילה הם: על גבי גג המזבח עליו נשרפו הקרבנות והכהנים היפכו באברים; בסובב עליו הלכו הכהנים לשם הזאת דמים על גבי הקרנות או עשיית עולות העוף; בכבשים למזבח עליהם עלו וירדו מן המזבח; ובגגות שהיו שומרים בהם<sup>1</sup>.

בספרי (דברים, פרשת כי תצא, פסקא רכט) נאמר: "ועשית מעקה לגגך, אין לי אלא גג מנין לרבות בורות שיחים ומערות חריצים ונעיצים תלמוד לומר ולא תשים דמים בביתך, אם כן למה נאמר גג פרט לכבש<sup>2</sup>, בית לרבות היכל<sup>3</sup>, גג פרט לאולם. חדש, רבי אומר משעת חדשו עשה לו

1. הרלב"ג (מלכים א' י, יב) מפרש שבעליה מבית המלך לבית המקדש היה מעקה: "מסעד לבית ה' ולבית המלך – הנה בספר ד"ה כתוב תמורת זה מסלות ולזה אחשוב שבעליה אשר יעלה בה בית ה' מבית המלך עשה כדמות מעקה מעצי האלמוגים שיסמך האדם בהם במסלתו בזאת העליה וכן הענין בשאר העליות אשר היו בבית ה' ובבית המלך כי לא היו בהם מעלות לא בכבש המזבח ולא בעליות אשר יעלו בהם אל היציעים לפי מה שהתבאר מדברינו והנה אמרה התורה ולא תעלה במעלות על מזבחי וידמה שהמלך סדר גם כן כמו זה בביתו שלא תגלה ערות איש בעלותו שם ואיך שהיה הנה היה המעקה הוא מסעד למסלות אשר ידרכו בהם בעליות ההם".
2. וכן במדרש תנאים לדברים: "לגגך אין לי אלא גג מנ' לרבות שיחין ומערות ונעיצים ת"ל ולא תשים דמים בב' אם כן למה [נאמר] גג פרט לכבש: בית לרבות היכל: גג פרט לאולם". וכן ביראים סי' רלד.
3. הגר"א גורס: "פרט לכבש, בית פרט לאולם"... ומחק את האיזכור של היכל.

## חבל נחלתו

**מפרש התפארת ישראל** (יכין שם אות נח):  
"מעקה. כמין דופן געלענדער' היה בשפת  
הגג סביב גבוה ג' אמות". ויש להקשות  
וכי מדוע צריך גג בית המקדש מעקה,  
והרי אין עולים לשם (פרט לנקיון מציפורים  
וכד').

**בפירוש המיוחס לראב"ד על ספרי**  
**מפרש:** "לרבות היכל – והכי תנן במסכת  
מדות (ד, ו) דגג ההיכל היה על גביו שלש  
אמות מעקה. פרט לאולם – שלא היה  
מעקה על גגו ושמו גגו של אולם לא היה  
להשתמש (נ"א: להשתמר) וללכת על גביו".  
וא"כ מפרש את המעקה הרשום בספרי  
בהיכל, על המעקה המוזכר במסכת מידות,  
על אף שכאמור לא עלו לשם כלל.

**המלבי"ם** (דברים כב, ח סימן סו) **מבאר:**  
"ועשית מעקה לגגך, ה"ה בכל מקום שיש  
סכנה ויוכל ליפול משם כגון בורות שיחין  
ומערות שעז"א ולא תשים דמים בביתך,  
ותפס גג פרט לכבש שהאדם נשמר  
בעלותו עליו, ומ"ש בית לרבות היכל ופי'  
בז"א עפמ"ש (פ"ד מדות מ"ו) שהי' להיכל  
מעקה ג' אמות, וצ"ע הלא בתי כנסיות  
פטורים מן המעקה ועיין בח"מ (ס' תנז סעיף  
ג') והגר"א גרס בית פרט לאולם". והבין  
את המעקה הנזכר בהיכל כראב"ד, ולפי  
הגר"א המעקה במקדש לא נלמד מפסוקים  
אלו. גם הפטור לאולם לפי הגר"א, אולי  
אין כוונתו לאולם בבית המקדש אלא  
לסתם אולם שאין משתמשים בגגו ולכן  
אינו חייב במעקה.

**המנחת חינוך** (מצוה תקמו-תקמז) **כתב:**  
"בתי כנסיות ובתי מדרשות פטורין דאינן  
בית דירה... ובספרי מבואר לגגך פרט לכבש  
(היינו כבש שעל המזבח) בית לרבות היכל ופי'  
המפרש היינו ההיכל שבמקדש כמו

שמבואר דהיה ג' אמות מעקה בית פרט  
לאולם. והנה הר"מ בה' בית הבחירה מביא  
הציור של בהמ"ק ולא הביא מעק' בכבש  
ולא באולם ובהיכל מביא כמו שמבואר  
במשנה. ואיני מבין דברי הספרי כיון דבתי  
כנסיות ובתי מדרשו' פטורים כיון שאינן  
בית דירה מכש"כ היכל וגם הוא לגבוה ולא  
קרי גגך כי הוא של גבוה כמו שדרשינן  
בכל מקום שלך ולא של גבוה וגם למה  
הי' ג' אמות דמתורת מעקה סגי בי'  
טפחים ועיין בפסחים דכל ההיכל הכל  
בכתב מיד ד' עלי וכו' וצ"ע".

**ונשאר המנ"ח בצ"ע מדוע צריך את  
המעקה בגג ההיכל.**

**בס' מעשי למלך** (הלכות בית הבחירה פ"א)  
**מבאר:** "והנה בספרי דריש דגם **בביהמ"ק**  
**ובכבש שעולין למזבח** הי' **צריך לעשות**  
**מעקה** ונראה דהיינו משום דתנן הי' רצין  
בכבש ע"כ הי' צריכין לעשות מעקה אבל  
אי אמרינן דבעינן עקב בצד גודל ליכא  
חשש סכנה והנה לכאורה קשה דהא איתא  
ביומא דף ט' דא"צ לעשות מעקה בביה"כ  
דלא מיקרי גגך ובספרי דדריש דאפי'  
בביהמ"ק חייב והא לא מיקרי גגך, אך יש  
ליישב דהנה בקידושין דף ל"ה מבואר  
בתוס' ובריטב"א דמ"ע דמעקה לא אתי  
לאלים הלאו דמצ"ע דמעקה הוא אפי'  
היכא דליכא סכנה כגון בגג שאין  
משתמשין בו לעולם (וכמו שבארנו לעיל)  
וא"כ י"ל זהו רק בהדיוט אבל בשל גבוה  
כביהמ"ק וביה"כ א"צ לעשות מעקה  
בכהא"ג דליכא סכנה דלא מיקרי גגך **אבל**  
**באם יש באמת סכנה בגג שמשמשין בו**  
**בוודאי חייב במעקה שלא יבוא לידי סכנה**  
ובהא אייריא בספרי לכן בכבש כיון שדרכן  
להיות רצין איכא סכנה וחייבת במעקה

וכבש דמקדש ומזבח, והתמיהה מפורסמת דהא אפילו בית הכנסת פטור מן המעקה והביאו ממשנתינו דמדות פ"ד משנה ו' שהיה להיכל מעקה ג' אמות, ועדיין קשה כנ"ל ועוד ג' אמות למה ועדיין במנ"ח, ובמהר"ם שיק שם כ' דיראה לו דגם בביהמ"ק מוזהר לעשות מעקה אם משתמשים בגגו ומוזהר כל בר ישראל דכ' לא תעמוד על דם רעך, ובכה"ג גם בביהמ"ק מוזהר לעשות מעקה עפה"ת עכ"פ יעשה, הנה מש"כ דבהכ"נ דמשתמשים על גגו חייב א"כ צ"ל הא דפטור ביהכ"נ ממעקה בחולין קל"ו ע"א הוא באין משתמשים שם וברש"י לא יראה כן דכ' הפטור דאינו גגך ששייך לכו"ע, ובשו"ע הטעם משום שאינו מקום דירה, ומשני הטעמים יראה דגם אם עולין המתפללים על גגו פטור מה"ט, אבל פשוט שמטעם שמירה או לא תעמוד על דם רעך חייבים לעשות איזה שמירה וכמש"כ בעניי למעלה אבל אין זה מדין מעקה בהלכותיו [ושו"ר כעין זה בחזון איש חו"מ בלקוטים סי' י"ח אות ג']".

### ב. מעקה במזבח

בתפארת ישראל (יכין, מידות פ"ג אות ח) דן במעקה על גבי מזבח: "אמה מזה ואמה מזה. דחוזרין ומניחין מקרנות ולפנים, אמה א' סביב בגג המזבח לצורך הילוך רגלי הכהנים, והיו ב' אמות אלו שבין הקרנות ושל הילוך הכהנים משוקעים קצת שלא יחליקו הכהנים ויפלו מהשפה, [ונראה לי דגם בסובב ה"ל מה"ט שפתו גבוה קצת סביב] ועל ידי זה היה שפה גבוה קצת לגגו של מזבח סביב, דהיינו, הרוחב אמה שבין קרן לקרן סביב והרוחב אמה סביב

אמנם למאי דתנן דהולכין עקב בצד גודל שוב ליכא סכנה וא"צ לעשות מעקה... והא במעקה באמת ג"כ היכא דשייך סכנה חייבין במקדש כנ"ל".

ומסביר שבכל מקום שיש סכנה חייבים במעקה גם בבית המקדש.

בשיעורי ר' דוד פוברסקי (ב"ק נא ע"א, סי' ריז) כתב בדין מעקה של היכל. והביא את תמיהת המנ"ח. ותרץ:

"והנה במנ"ח שם (מצוה תקמ"ו סק"ט) הביא דאיתא בסיפרי דבהיכל [שבבית המקדש] היה מעקה גבוה שלש אמות, וכ"כ הרמב"ם (פ"ד מהל' בית הבחירה ה"ג) דהיה גובה המעקה שם שלש אמות...".

"ואמנם מה דהקשה מ"ש מבתי כנסיות דפטורין ממעקה, לכאורה י"ל דאף דמהמצות עשה דמעקה פטורין, מ"מ הא עכ"פ איכא לאו דלא תשים דמים, וא"כ אף בהיכל איכא דין זה לעשות מעקה כדי שלא יהיה תקלה".

"ועוד י"ל דאף דמצות מעקה ליכא על הציבור, אבל הא עכ"פ נהי דלא יבטלו מצות מעקה, אבל הא כיון דבית הא הוי במעקה וכיון דההיכל הוי בית, א"כ דין המעקה הוי כמו מצות בנין הבית".

נראה מדברי 'מעשי למלך' והרב פוברסקי שסברו שבכל מקום שיש חשש נפילה במקדש היו צריכים מעקה ואף אם לא לשם מצות עשה של מעקה, צריכים לעשות משום הלא תעשה – לא תשים דמים בביתך.

כדוגמת הרב פוברסקי כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' רכא אות ה): "ובספרי פ' כי תצא כיון דמרבה גם בורות שיחין ומערות א"כ למה נאמר גג פרט לכבש, בית לרבות היכל גג פרט לאולם, ופשוטו היכל אולם

## חבל נחלתו

ובסנהדרין פ' נגמר הדין דף מ"ה כל כדי להמית י' טפחים יעו"ש"...

וכן במעשה רקח (הל' רושה"נ פי"א ה"ג): "...ונראה דג' פירושים בזאת הברייתא דספרי, דהסמ"ג מפרש מקום מעגלו, היינו גובה המעקה, ובית דורסן רצה לומר העומק שמשפת הבית כלפי מטה"...

עולה כי לפי היראים והסמ"ג (וכן בסמ"ק עשין קנב) בבור די במעקה של ג' טפחים ואי"צ מעקה של עשרה טפחים. (ועי' בספרי עם פי' תולדות אדם לרב אשכנזי וספרי בההדרת אליעזר יהודה פינקלשטיין שהביאו ופרשו כן בספרי).

נראה איפוא לבאר, כי לפי התפא"י היו מעקות קטנים לכבש, לסובב ולשפת המזבח של ג' טפחים, ומקורו מן הספרי וכמו שתחילת הברייתא עוסקת במקדש גם סופה עוסק במקדש ומכאן המקור למעקות של ג' טפחים במקומות העלולים לנפילה במקדש.

ויש להעיר כי אף שאנו נוהגים כרמב"ם ועושים מעקות עשרה טפחים, כבר במשנה ובירושלמי נזכרו מעקות של ג' טפחים. עה"מ במועד קטן (פ"א מ"י): "עושין מעקה לגג ולמרפסת מעשה הדיוט אבל לא מעשה אומן". נאמר בירושלמי מועד קטן (פ"א ה"י): "לגג שלשה ולמרפסת עשרה".

ופרש הפני משה: "לגג שיעור המעקה שמותר לעשות במועד שלשה טפחים ולמרפסת שמשותמשין בה תדיר עשרה טפחים".

היינו לפי הירושלמי הותר לעשות בחול המועד במעשה הדיוט מעקה לגג בגובה שלשה טפחים (בשו"ע או"ח סי' תקמ לא פסק

שמיוחד להלוך רגלי הכהנים סביב למזבח, רוחב ב' אמות הללו היו משוקעים קצת בגג המזבח, ועל ידי זה ה' כעין מעקה סביב לגג המזבח, כדי שלא יחליקו הכהנים משם ויפלו [כש"ס זבחים ס"ב א', וגם זה נשמט ברמב"ם, וצריך עיון]".

עולה מדברי התפא"י שהיו מעקות נמוכים מעשרה טפחים בקצה המזבח ועל גבי הסובב כדי שהכהנים בעבודתם לא יחליקו ויפלו. אולם לא הביא לכך מקור. ונראה להביא לדבריו מקור מן האמור בספרי שהבאנו לעיל, אשר מסיים: "רבי אומר משעת חדשו (=של בית) עשה לו מעקה. כמה הוא מעקה מעגילו שלשה טפחים בית דורסו עשרה". הברייתא הזו צריכה הסבר. איזכור של הברייתא מופיע גם בראב"ד בהשגתו בהל' רושה"נ (פי"א ה"ג). בספר יראים (סימן רלד) מביא זאת כך: "כמה הוא מקום מעגלו פי' גובהו ג' טפחים ובית גובהו עשרה טפחים". ובפרוש חכם קדמון ספרדי לספרי (בהוצאה של רבנו הלל) מביא בשם הראב"ד לברייתא דלעיל שגג שהוא לתשמיש ארעי די לו במעקה ג' טפחים, ואילו גג שהוא לתשמיש קבוע צריך מעקה עשרה טפחים.

וכן בסמ"ג (עשין סי' עט): "כמה הוא מקום מעגלו פירוש גובהו [בבור] שלשה טפחים ובבית גובהו עשרה עכ"ד הברייתא". ובאר בלחם יהודה (הל' רוצח ושה"נ פי"א ה"ג): "עין שם בפי' מרן וקיצר במובן דלהסמ"ג שיעור גובה מחיצת המעקה ג' טפחים ואין חילוק בין קצתה לקצתה ופי' ובבית גובהו י' ר"ל שיעור העומק שעליו יצטרך לעשות מעקה הוא עמוק י' דנפילה לתוכו יש בה חשש סכנה כדאיתא בב"ק

כסוי כראוי כדי שלא יפול בו אדם, בין שיש בו מים או לא, וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר [דברים ד, ט] השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאים לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים [דברים כב, ח]. ונראה לי דאין מברכין על עשייתן (אף על גב דהעושה מעקה מברך, התם בהדיא כתיב ועשית מעקה. אבל להסיר המכשולות העיקר הוא שעובר בלא תעשה, כדאיתא בספרי, אין לי אלא גג. מנין לרבות בורות, תלמוד לומר לא תשים. ואף על גב דהרמב"ם והש"ע כתבו דעובר מצות עשה דהשמר נפשך, אין מברכין על עשה זו שאינה מיוחדת על זה אלא היא כללית. והמדקדק ברמב"ם וטור וש"ע בחו"מ סי' תכ"ז, יראה להדיא דכן הוא). ושאר דברים האסורים משום סכנה ביארתי בחלק יו"ד שער איסור והיתר כלל ס"ח."

הגדרתו לגבי המקדש שמקום העליה או הירידה בכבש הוא פטור ממעקה, אבל הכבש מרגע שגבוה יותר מעשרה טפחים מעל הרצפה חייב במעקה משני צידיו. האחרונים ג"כ עסקו במעקה בכבש כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קטו אות ג): "וראיתי בס' מנ"ח (מצוה תקמ"ו) שמעתיק בזה דרשת ספרי הנ"ל (אות א'), גג פרט לכבש וכ' עלה בסוגריים, היינו כבש שעל המזבח. ושוב אח"כ כ' עוד, שהרמב"ם בציור ביהמ"ק אינו מביא מעקה בכבש ע"ש. וכן ראיתי בפל' תועפות ראם על ספר יראים (מצוה רל"ד [מ"ה אות ה']) שאחר שמביא דברי חיי"א הנ"ל (אות א') כ', אבל ר"ה (=רבנו הלל) פל' פרט לכבש המזבח שאין חייבין לעשות לו מעקה

כו). ועפ"י הפנ"מ ההבדל בין גג למרפסת שגג שימושו ארעי ואילו מרפסת שימושה תדיר.

וכן עולה מזבחים (סב ע"א) לגבי **מזבח הנחושת**, שבגג המזבח היה מעקה קטן שלא יחליקו הכהנים ויפלו: "אמר רב נחמן בר יצחק: תרי (=כרכוב) הוו, חד לנוי וחד לכהנים, דלא נשתרקו". ומפרש רש"י: "וחד לכהנים דלא נשתרקו – ולמעלה בראש המזבח העמיקו סובב כמין חריץ עמוק דבר מועט להיות להם שפתו **היקף מעקה קטן סביב** שלא יחליקו".

וכ"כ בצפנת פענח (הלכות תרומות פ"א): "וע' זבחים דף ס"ב ע"א גבי כרכוב לכהנים דלא משתרקו משמע קצת דהוי זה בגדר מעקה"...

### ג. מעקה בכבשים במקדש

בספרי (הובא לעיל) נאמר: "גג פרט לכבש". השאלה היא האם הלימוד הוא לכל כבש ומדרגות או דוקא לאלו שבמקדש. לגבי כבשים שהיו במקדש הבאנו לעיל דברי 'מעשי למלך' המחלק בין אם רצים עליהם או שעולים עקב בצד גודל. ולדעתו כבשים של חולין צריכים מעקה.

החיי אדם (ח"א כלל טו סעיף כד) כתב: "וכשהוא יוצא מפתח ביתו, אם הוא דר בעליה, ישים אל לבו להשגיח אם יש מחיצה סביב המדרגות שיורד בה, כדין מעקה (דאף על גב דאיתא בספרי הביאו הכ"מ בפ' י"א מהל' רוצח אם כן למה נאמר גג, **פרט לכבש**, נראה לי דרצה לומר המקום שעולין ויורדים בו. אבל שאר הצדדים, חייב, דלא גרע מבור). ואם יש לו בור ובאר בחצרו, ישגיח שיהיה סביב לו חוליא גבוהה י' טפחים או

## חבל נחלתו

"מכאן ומכאן" ע"כ ע"ש. לשונו מורה כי לפירוש ר"ה גם **צדדי כבש פטורין ממעקה** ודלא כהח"א. ברם להמנ"ח אפשר לומר דדוקא כבש של המזבח פטור לגמרי אבל כל כבש אחר חייב... עולה מדבריו שיש מן האחרונים שסברו שכבש של מזבח פטור לגמרי ממעקה, ולגבי כבש של חולין נחלקו ע"ש.

**בשו"ת שבט הלוי** (ח"ה סי' רכא אות ו) כתב: "ובדין כבש דפטור בספרי ראיתי במהר"ם שיק שם כ' דכיון דדרשינן מקרא דלא תעלה במעלות על מזבחי שאסור לעשות פסיעה גסה רק עקב בצד גודל א"כ לא שכיח שיפול, ושוב העיר מיומא כ"ב במשנה דרצין ועולין בכבש משמע דלא ס"ל להלכה איסור זה וע"כ השמיטו הרמב"ם וכמשי"כ המעיי"ח ובמהרמ"ש מצוה מ"א, וא"כ שוב יקשה מ"ט הפטור בכבש, ובמלבי"ם פ' כי תצא כ' דפרט לכבש שהאדם נשמר בעלותו עליו, ומטעמו גם **כבש דחולין פטור ממעקה**, וסוגיא דעלמא דחייב, ועכ"פ מדין שמירה ודאי חייב וצ"ע לדינא, ובג"י הספרי של הגר"א א"כ למה נאמר גג פרט לכבש בית פרט לאולם, ולא כתוב לרבות היכל, והיינו כנ"ל שהיכל ממילא פטור מכח גגך או שאינו בית דירה, והא דהוצרך בית פרט לאולם יראה דהיינו אולם דעלמא לא של מקדש, וטעם הפטור דגגי שמוש עושים רק על הבתים, משא"כ אם בונים רק אולם או שאינו מקום דירה או שהגג אינו פתוח בכלל לצד מטה וא"א להגיע לשם, וכבש היינו של חולין, וכפי' המלבי"ם ועדיין צל"ע בכ"ז. [וע"ע בחזון איש שם אות ה']".

**ובשו"ת משנה הלכות** (ח"ב סי' תסו) כתב: "וכרע מצאתי בספרי פ' תצא

ועשית מעקה לגגך פרט לכבש המזבח ע"כ. והנה הכבש במזבח לכאורה הו"ל בכלל מדרגות ומבואר דוקא משום דהוי כבש המזבח פטור אבל במדרגות סתם חייב ועיין בית הלל שפי' ג"כ שכבש המזבח דוקא הוא דממעט. והטעם דכבש המזבח פטור אולי הוא כמ"ש בגמ' חולין (קל"ו ע"א) לגגך למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות שפטורין ממעקה ע"ש. והכ"נ כבש המזבח דלא גרע כבש המזבח מביהכ"נ ובהימ"ד. עכ"פ נראה דמדרגות חייבות במצות מעקה ואולי חייב גם לברך עליהם בשעת עשייתן ודו"ק". **ומשמע שאף הוא סבר שכבש המזבח פטור.**

**וכן בשו"ת להורות נתן** (ח"ז סי' קלה אות ב) באר: "הנה מה שכתב דכבש דפטור ממעקה היינו המקום שעולים ויורדים בו אבל שאר הצדדים חייב דלא גרע מבור עכ"ד, נראה כונתו דצדדי המדרגות חייבין במעקה, ורק המקום אשר דרכו נכנסים להמדרגות מלמעלה ומלמטה שם פטור. ונראה הטעם דכיון דמקום הכניסה להמדרגות הרי מיועד מלכתחלה לרדת שם, ממילא יודעים בני אדם ליזהר לבל ליפול שם ושמים לב על כך. אולם המג"א ז"ל בס' זית רענן על הילקוט (פ' כי תצא) פירש, **דפרט לכבש היינו של המזבח**. ועל דרך דאיתא שם להלן בספרי בית לרבות היכל גג פרט לאולם עיין שם, הרי שדרשות אלו מוסבים על בנין בית המקדש. **וגזרת הכתוב דכבש של המזבח פטור ממעקה**, אבל שאר מדרגות שבבתים וכיוצא בו ודאי דחייב במעקה. ומה שאין נוהגים לעשות מעקה במקום שמתחילין לרדת במדרגות, נראה משום שאין בהתחלתה עומק י' טפחים, וליכא חיוב מעקה אלא בבור עמוק



## חבל נחלתו

י' טפחים וכמבואר בב"ק (נא א) היתה רה"ר גבוה ממנו עשרה טפחים ונפל מתוכו לתוכה פטור (מן המעקה. רש"י), עמוקה ממנו עשרה טפחים ונפל מתוכו לתוכה חייב (במעקה. רש"י) עיין שם, ועל כן במדרגות שאין בהתחלתן עומק י' טפחים אלא שהן הולכין ומעמיקים ממדרגה למדרגה, ליכא בזה חיוב מעקה, זולת בצדדיהן חייבין במעקה אם יש שם עומק עשרה טפחים.

**סיכום**

א. במקדש היה מעקה על גג גבוה ג' טפחים.

ב. לפי הראשונים והאחרונים משמע שהלאו של 'לא תשים... בביתך' חל אף במקדש.

ג. למזבח בגגו היה מעקה קטן בן ג' טפחים. ונראה שאף לסובב היה מעקה של ג' טפחים.

ד. לגבי כבש יש פוסקים שהבינו שכבש מזבח במקדש פטור ממעקה ויש פוסקים שהבינו שחייב במעקה אולם די במעקה ג' טפחים.

## סימן נג

# אימון ותרגול קרבן פסח ע"י שחיטת טריפה

## תשובה

## שאלה<sup>1</sup>

האם מותר לתרגל הקרבת קרבן פסח על גדי, היינו לשחוט אותו לפי דיני שחיטת הקרבן, אם אנו יודעים במפורש שהוא לא יאכל לאחר השחיטה. כגון שאנו יודעים שיש בו מום המטריף אותו, או מסיבה אחרת. או שיש בכך צעב"ח. האם מצינו בפוסקים היתר להתאמן על גדי ולהסב לו צער בכך<sup>2</sup>, אם זה לא למטרת אכילה שאז כמובן התורה התירה?

א. כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדור"ת, י"ד סי' י): "ואמנם אין לנו להאריך בזה כי כבר האריך מהרא"י בפסקים וכתבים סימן ק"ה שכל דבר שיש בו צורך להאדם לית ביה משום צעב"ח וגם לא שייך צעב"ח אלא לצערו ולהניחו בחיים אבל להמית בהמות וחיות וכל מיני בעלי חיים לית ביה משום צעב"ח וכן מוכח בחולין דף ז' ע"ב עקרנא להו איכא צעב"ח! קטלנא להו

1. שאלת ר' משה נחמני הי"ו.

2. לא נשאלתי על כך, אולם הבנתי שהמדובר על לימוד הלכות קרבן פסח על כל הליכותיו משחיטה ועד צליה, ואולי עדיפה לצורך דוקא שחיטת טריפה כדי שלא יבואו ח"ו לאיסור שחוטני חוץ ולא לבמה קטנה ששניהם אסורים בימינו, ובכך שנוטלים טריפה ומודיעים בפירוש שהכל רק ללמוד וללמד יש בכך הדגשה ברורה שאין שום כוונה לקרבן בחוץ.

## חבל נחלתו

איכא משום בל תשחית! הרי אף שהשיב לו על עקרנא דאיכא צעב"ח אעפ"כ אמר קטלנא להו".

וא"כ דעתו ברורה שאין איסור צער בעלי חיים בהמתת חיות ועופות ולא משנה אופן ההמתה האם ע"י שחיטה או בירי חץ וכד'. ואף אם נטען שיש בכך צער בעלי חיים, עפ"י תשובת תרוה"ד כיון שיש בכך צורך לאדם – לימוד הלכות קרבן פסח – מותר לצער לשם כך.

וראיה נוספת מדברי ספר החינוך (מצוה קפו) בענין שחוטי חוץ: "והענין הוא כי השם לא התיר לבני אדם בשר בעלי חיים רק לכפרה או לצרכי בני אדם, כגון מזון או רפואה או כל דבר שיש בו שום צורך בני אדם, אבל להמיתם מבלי שום תועלת כלל יש בדבר השחתה ונקרא שופך דם. ואף על פי שאינו כשפיכות דם האדם, למעלת האדם ופחיתות הבהמה, מכל מקום שפיכות דם יקרא מאחר שלא התירו הכתוב לשפכו ללא תועלת, ועל כן אמר סתם שהוא כשפיכות דם, אחר שהוא שופך דמה במקום שלא נצטוו לשחיטה, ואין באותה שחיטה תועלת כלל, אבל יש בדבר נזק שעבר על מצות בוראו ולכן ענשו הכתוב בכרת".

ב. וניתן להביא ראיה לנו"ב מברייתא שנאמרה ביומא (סו ע"א ובבכורות נג ע"א): "דתניא אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין בזמן הזה. ואם הקדיש והעריך והחרימ, בהמה – תיעקר, פירות כסות וכלים – ירקבו, מעות וכלי מתכות – יוליך הנאה לים המלח. ואי זה הוא עיקור – נועל דלת לפניה והיא מתה מאליה".

ובעבודה זרה (יג ע"ב) שואלת הגמרא על ברייתא זו שנועל דלת בפניה והיא מתה

– "ונשחטיה מישחט! אתו בהו לדי תקלה". היינו הגמרא מציעה שבמקום מוות של צער לבהמה בנעילת דלת – ישחטוה, ומשיבה שיש בכך תקלה משום שיבואו לאוכלה. וא"כ כדי לא להגיע לתקלה בהקדש או של הנאה ממנו מחיים או של אכילה ממנה לאחר שחיטה, הורו לסגור דלת בעדה (רש"י, ע"ז יג ע"ב: "ואין לה מה תאכל ותמות"), ושיקול צער בעלי חיים לא הועלה כלל (ורק לפני כן בע"ז לגבי עיקור פרסות העלו שאלת צעב"ח).

ג. אמנם האגודה (עבודה זרה יג ע"ב) כתב: "אם הקדיש בהמה תיעקר, פירות וכלים ירקבו, מעות וכלי מתכות יוליך לים המלח, ואיזהו עיקור נועל דלת בפניה והיא מתה. אף על גב דצער בעלי חיים דרבנן (משום תקלה עבדינן הכי) [ואתי דרבנן דאמרו אין מקדישין דחשו לתקלה ודחי צעב"ח דרבנן], מכאן כתב רא"ם דמותר לעשות לבכור כן בזמן הזה, התוספות אוסרים כיון דמותר כשיש בו מום".

עולה עפ"י האגודה שחולק על הנו"ב וסובר שיש בהמתת בהמה צער בעלי חיים, אולם משום חשש תקלה שיהנו מהקדש מותר להמית את הבהמה. ולגבי בכור נחלקו בעל היראים (= רא"מ – ר' אליעזר ממיץ) ותוספות האם עדיף להמיתו בגרמא של נעילת דלת למניעת תקלה, או להמתין עד שיפול בו מום.

ונראה ששיטת האגודה כשיטת תרוה"ד שבמקום צורך לאדם שלא ייכשל בהקדש מותר לצער או להמית בהמה.

ד. ועי' בשו"ת חלקת יעקב (ח"מ סי' לד) שדן "אם מותר לגרום צער בעלי חיים ע"י נסיונות שונים בגופם, לשם חקירות מדעיות לתועלת חכמת הרפואה". ודעתו

וא"כ ק"ו כששוחט על מנת ללמוד הלכות שחיטה וקרבן פסח וממית את הבהמה, שלפי הנו"ב לא שייך כלל לצעב"ח, ולפי האגודה נדחה צעב"ח מפני צורך האדם.

ה. ועי' שו"ת שרידי אש (ח"ב סי' צא) שהסכים עם החלקת יעקב והסיק שמותר לצורך ניסויים רפואיים לצער בעלי חיים ואין בכך אף מעשה חסידות שלא לעשות כן. והוסיף השרידי אש: "הנה במה שכתב הנוב"י והכ"ו דבמיתה לא שייך איסור דצער בעלי חיים נ"ל להביא רא' גם מגמ' עבודה זרה י"ג, ב דפריך: ולשו' גיסטרא? עיין שם ברש"י. ומוכח דבמיתה ליכא איסור דצער בעלי חיים. וכן מפורש בתוס' בבא בתרא כ', א ד"ה כיון, שהקשו שם: 'כולה בהמה שקל ושדי לכלבים'?"

ושניהם, החלקת יעקב והשרידי אש, מביאים את הר"י מיגש בב"ב שסבר שגם במיתה יש צעב"ח אלא שהותר משום צרכי בני אדם. וע"ע שו"ת קול מבשר (ח"ב סי' כח).

ו. בשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' פב) דן: "להמית בהמות אי עובר משום צער בעלי חיים". ונו"נ בדבר ומביא ראיות לכאן ולכאן, אולם לבסוף מסיק: "שוב מצאתי בספר האשכול הל' שחיטת חולין סוף סי' יו"ד השוחט וצריך לדם חייב לכסות כיצד עושה כלומר להפטר מכסוי אי צריך לדם ליניבא או לצבוע ניחרו או עוקרו וכך הורה רבי לר"ח צא טרוף או נחור כי היכי דלא ליבעיא כיסוי והכ"נ מר"פ כדאמר רבי עקרנא להווא השיב רפב"י איכא צער בעלי חיים והדר אמר קטילנא להו והשיב איכא בעל תשחית אלמא אם ממיתם אף שלא לצורך אכילה

אינה נוטה להקל וטען שממדת חסידות יש להימנע מצער בעלי חיים אפילו שצריך לכך, אולם מסיק (שם אות ז):

"בא לידי ספר אוצר הפוסקים נדמ"ח וראיתי שם מביא בסוסי' ה' אע"ז בשם ספר אמרי שפר להגאון ר' א' קלאצקין, שכוונת רמ"א להתיר דוקא במקום הכרח דומה לרפואה שהוא ענין הכרחי אבל בשביל תועלת ממון לא, וראיה לזה מב"ב כ' א' פסיק שדי לי' לכלבים, כיון דאית בי' צער בעלי חיים לא עביד, ולא התיר האיסור מפני הצורך להאכיל לכלבים שמזונותיהם עליו - ולפע"ד אין דבריו נראין, דהא מהאי דשבת ק"י הרוצה שיסרס תרנגול יטול כרבלתו, שצ"י הגר"א, משמע דמותר אף רק בשביל תועלת ממון. ובטו"ז באע"ז ה' ס"ק י"א, דמשום אכזריות לא יטול כרבלתו וה"נ האי דפסיק שדי לי' לכלבים ג"כ הכוונה דאית בי' צערא לא עביד משום אכזריות. והלשון כן משמע דלא אמר "דאסור" משום צעב"ח, רק כיון דאית בי' צעב"ח "לא עביד", והכוונה, משום אכזריות וכהאי דכרבלתו. ובשבות יעקב ח"ג סי' ע"א מביא משנה מפורשת ע"ז י"ג, אסור למכור להם תרנגול לבן, בזמן שהוא בפ"ע קוטע את אצבעו, הרי שמותר לקטוע לבע"ח שהוא צער גדול משום ריוח כ"ש כדי למכור לו תרנגול לבן קצת ביוקר, עכ"ל השבו"י, וגם מטו"ז יו"ד ל"ג, קורע צוארו לבדוק הסימנים ג"כ רק משום ריוח ממון, ואפה"כ מותר, והא דלא חייש משום אכזריות, אפשר כסברת המנ"פ (עי' לקמן) כיון דישחטנה תיכף לא שייך לאסור אף ממדת חסידות. וכמבואר ביו"ד סי' כ"ד ח' לתלוש הצמר קודם השחיטה משום חלדה, וכנ"ל".

## חבל נחלתו

וא"כ דעתו ברורה שאין כלל צער בעלי חיים בהמתת בעל חיים.  
ז. ונראה לענ"ד להוסיף שאפילו לדעת הסוברים שיש בהמתת בעל חיים משום צער בעלי חיים ומתירים לצורך אדם כתרודה"ד, וסוברים שממדת חסידות יש להימנע מכך, ולצורך רבים אין בכך אף ממדת חסידות, ולכן מתירים ניסויים בבעלי חיים.

נראה שצורך של לימוד תורה הוא לא פחות מניסויים רפואיים – ולא תהא כוהנת כפונדקית, וכיון שיש בכך צורך ללמוד וללמד תורה לעם ישראל, לא רק כשיחזור לעבר אלא הכנה לעת"ל, גם האוסרים ממדת חסידות יקלו בכך.

### מסקנה

אין שום איסור מצד צער בעלי חיים להתאמן בשחיטת גדיים אף אם בשרם לא יאכל (או שהוא אסור באכילה)<sup>3</sup>.

**אלא לדבר אחר איסורא משום צער בעלי חיים ליכא**, ואלת"ה לא הו"ל לרבי לאהודרי קטילנא להו כיון דשמע דלעקרניהו אסור משום צער בעלי חיים מיהו ברירה לן לצערה תחלה ביסורין ולהמיתה אח"כ איסורא איכא כיון שביסורין אינה ממיתה אלא מצערה וקיי"ל צער בעלי חיים דאורייתא ואפ"ל למ"ד דרבנן כיון שאפשר לעקר הסימן לאחר ש' ולדמי לא שרי לעקר קודם שחיטה. ואיכא דאמרי דאסור לעשות בהמה כשרה טריפה מהא דפ"ק דע"ז דאחרים שורפין על המלכים וכו' ולא חזי לן האי פירושא כו' ע"ש. **הנה מבואר החילוק של הנוב"י ז"ל וגם דיוקו וגם דיוקו** דהיכא דאפשר בלא צער בעלי חיים אסור לצער וא"כ יש לחלק וליישב דהנוב"י לא פליג אגרע"א ולא תקשה ליה מהר"ן נמי דמודה דכה"ג הו"ל צער בעלי חיים אלא היכא דרוצה להמית ליכא צער בעלי חיים ודו"ק כי קצרתי מחמת חוסר הזמן ותן לחכם ויחכם".

3. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** למה לא ילך לבית המטבחיים וילמד? **תשובת הכותב:** כיון שהשחיטה נעשית במסגרת תרגול קרבן פסח לא שייך לשחוט במקום אחד ולהפשיט ולנקות את הבשר ולצלוח במקום אחר. (ממה ששאלתי נעניתי שבתירגולים אחרים לומדים את כל התהליך כולל אכילה ללא שבירת עצם.)

## חבל נחלתו

סימן נד

### פסח מצרים

#### שאלה

מהו פסח מצרים, האם הלכותיו כפסח שני לדורות, האם כל קרבן קרב בבמה קטנה, ומה ניתן ללמוד מכאן לדורות? נלמד זאת מתוך ההשוואות במשנה ובתלמודים בין פסח מצרים לפסחים אחרים ובמיוחד פסח דורות.

#### הקדמה

המשנה בפסחים (פ"ט מ"ה) מונה: "מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים מקחו מבעשור, וטעון הזאה באגודת אזור על המשקוף ועל שתי מזוזות, ונאכל בחפזון בלילה אחד, ופסח דורות נוהג כל שבעה".

וכך מונה התוספתא (פסחים, ליברמן, פרק ח):

#### הלכה יא

אילו דברים שבין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים אין חייבין עליו כרת פסח דורות חייבין עליו כרת, פסח מצרים לא נהגו בו דקין ותבלולים אתנן ומחיר מה שאין כן בפסח דורות.

#### הלכה יב

פסח מצרים נאמר בו ולקח הוא ושכנו וגו' מה שאין כן בפסח דורות.

#### הלכה יג

ר' שמעון אומר: אומר אני אף בפסח דורות נאמר כן וכל כך למה כדי שלא יניח אדם שכנו הקרוב אל ביתו וילך ויעשה פסחו אצל חברו לקיים מה שנאמר: טוב שכן קרוב מאח רחוק.

#### הלכה יד

פסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח מה שאין כן בפסח דורות, פסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מה שאין כן בפסח דורות.

#### הלכה טו

פסח מצרים נאמר בו ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר מה שאין כן בפסח דורות.

#### הלכה טז

פסח מצרים כל אחד ואחד שוחט בתוך ביתו פסח דורות כל ישראל שוחטין במקום אחד.

#### הלכה יז

פסח מצרים מקום אכילה שם היתה לינה פסח דורות אוכלין במקום אחד ולנין במקום אחר.

#### הלכה יח

אחד פסח מצרים ואחד פסח דורות מי שהיו לו עבדים שלא מלו ושפחות שלא טבלו מעכבין אותו מלוכל בפסח ר' ליעזר בן יעקב אומר: אומר אני בפסח מצרים הכתוב מדבר.

#### הלכה יט

אילו דברים ששוה בהן פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים בשלש כתים ופסח דורות כיוצא בו, פסח מצרים נאמר בו שה תמים זכר בן שנה פסח דורות כיוצא בו.

#### הלכה כ

פסח מצרים נאמר בו ולא תותירו ממנו עד בקר פסח דורות כיוצא בו.

## חבל נחלתו

### הלכה כא

פסח מצרים נוהג כל שבעה פסח דורות כיוצא בו ר' יוסה הגלילי אומר: אומר אני שלא נאסר חמץ במצרים אלא יום אחד שנאמר לא יאכל חמץ היום.

### הלכה כב

פסח מצרים טעון שיר ופסח דורות טעון שיר.

וכן כתב הרמב"ם (סוף הל' קרבן פסח פ"י הלכה טו): "שכלל זה שנאמר במצרים שילקח הפסח מבעשור, ושהוא טעון הגעת דם באגודת אזוב למשקוף ולשתי המזוזות ושיאכל בחפזון אין אותן הדברים נוהגות לדורות ולא נעשו אלא בפסח מצרים בלבד".

### חוב העשיה וענישה עליה

התוספתא בהלכה יא כותבת: "פסח מצרים אין חייבין עליו כרת פסח דורות חייבין עליו כרת". וההסבר פשוט שהרי עונשים התחדשו בהר סיני ולפני כן לא נתחייבנו עונשים אלא כבני נח.

### השה לקרבן

**מקחו בעשור** – רש"י (פסחים צו ע"א) מפרש: "מקחו מבעשור – אומר זה לשם פסח, דכתיב בעשור לחדש הזה וגו' (שמות יב)".

ותוספות יום טוב (פסחים פ"ט מ"ה) מבאר: "מקחו מבעשור כו' – דכתיב (שמות יב) בעשור לחדש הזה ויקחו. זה מקחו מבעשור ואין פסח דורות מקחו מבעשור. [ואף על גב דמהך קרא דמקחו מבעשור שמעינן לביקור ממום ארבעה ימים לענין תמיד כמ"ש הר"ב במשנה ה' פרק ב' דערכין. ולעיל במשנה ג' כתבתי דפסח

דורות צריך [נמי] ביקור ארבעה ימים. ובגמרא יליף לה דף צ"ו מדכתיבי (שם יג) ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות החדש זה כזה. כבר כתב רש"י שם דמיהו לענין מקחו מבעשור אמעיטו שאין צריך שיפריש מבעשור. אלא יקח שנים לשה טלאים מבעשור ויבקרם ובשעת שחיטה [יפריש] אחד מהן. והאי הזה דגבי ביקור. דריש ליה למלתא אחריתא היינו למעוטי פסח שני".

**ומוסיף תפארת ישראל** (יכין אות טו): "מקחו מבעשור. ב' לחודש, ואף דפסח דורות נמי טעון בקור ד' ימים, עכ"פ א"צ ללקחו ד' ימים קודם שחיטה, ובבקרמו מוכר סג"ל".

ובחסדי דוד על התוספתא כתב שבפסח מצרים דוקא מקחו בעשור **שלא יקדים ולא יאחר**, וכן הובא בשטמ"ק לפסחים (לרב גרשוני) מן המאירי ועי' שו"ת משפט כהן (סי' קכג).

**מומים** – בתוספתא (הלכה יא) נאמר: "פסח מצרים לא נהגו בו דוקין ותבלולים אתנן ומחיר מה שאין כן בפסח דורות".

ומבאר חסדי דוד: "היינו משום דקודם מתן תורה הוה נאסר להו להקרבה אלא מה שנאסר לבני נח, ולא אסיר להו משום מום אלא מחוסר אבר והכי נמי דין אתנן ומחיר פשיטא הלא נאסר אלא לישראל אחר מתן תורה. והא דמוכח בגמ' שם דף צ"ו ע"א דפסח מצרים נמי היה צריך ביקור מדכתיב שמות יב ו למשמרת צ"ל דהיינו ביקור מחסרון אבר וכדרשי ע"ז דף ה' סוע"ב הבא בהמה שחיינ ראשי איברין שלה".

**כתוב בירושלמי** (פסחים פרק ט ה"ה): "אית תניי תני דוקים ותבלולים פוסלין בו

**תמן.** גבי בני נח היו מקריבין הבהמות על גבי המזבח לכך פוסל בהן מום: **ברם הכא.** אבל גבי פסח מצרים לא היו מקריבין על גבי המזבח וסד"א דאף חסר כשר לכך איצטריך שה תמים".

עולה מן התוספתא וירושלמי ומפרשיהם, שיש חידוש בכך שהיו צריכים ליטול פסח מעשור משום שבלאו הכי דינם היה **כבני נח** שרק מחוסר איבר פוסל ולא מומים. אמנם מהירושלמי עולה שהיו במעבר מבני נח לישראל, ולכן ישנה דעה שמומים פסלו בפסח מצרים. ולגבי פסול מחוסר איבר הרי במצרים היזו דם על המשקוף ושתי המזוזות והם היו בחזקת מזבח, ולכן נצרכו לכך.

[ויש לדון הרי בני נח אינם מקריבים שלמים אלא עולות בלבד (עי' זבחים קטז ע"א מחלוקת בכך), וא"כ ישראל בהקריבם פסח דינם כישראל ושלמים קריבים בבמה קטנה, אבל לא פסחים וצ"ב.]

במנחת בכורים מדגיש כי אתנן ומחיר היו כשרים במצרים משום שלא הקריבו עתה בבית המקדש<sup>2</sup>.

**שה, תמים, זכר, בן שנה** – שנינו בתוספתא (פסחים פ"ח ה"ט): "אילו דברים

אית תניי תני אין דוקים ותבלולים פוסלין בו מאן דאמר דוקים ותבלולים פוסלין בו ניחא דכתיב [שמות יב ה] שה תמים מאן דאמר אין דוקים ותבלולים פוסלין בו מה מקיים שה תמים אפילו בקרבנות בני נח אינו. לא כן א"ר יסא פשט ר' לעזר לחברייה [בראשית ו יט] מכל החי מכל בשר שיהו שלמין באיבריהן. תמן יש מהן למזבח ברם הכא אין מהם למזבח. (ר' חונה בשם ר' ירמיה מכיון שכתוב בה כפרה כקדשים כמי שיש מהם למזבח<sup>1</sup>) ותני כן שלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים משקוף ושתי מזוזות. אית תניי תני ארבעה סף ומשקוף ושתי מזוזות".

ובאר בקרבן העדה:

"**דוקים ותבלולים.** מומין הם כדכתיב או דק או תבלול בעינו: **פוסלין בו.** בפסח מצרים: **דכתיב שה תמים.** בפסח מצרים דמשמע תמים מכל מום: **מה מקיים שה תמים.** כלומר ל"ל קרא ואי ללמד שיהא שלם באיבריו אבל מום אין פוסל בו הא אפילו בקרבנות בני נח אינו כשר חסר באיבריו: **לא כן.** וכי לא כך א"ר יסא: **מכל החי מכל בשר.** אמרה תורה לנח הבא בהמה שחייך ראשי איברין שלה: **ומשני**

1. כתב בקרבן העדה: "ר' חונה בשם ר' ירמיה מכיון שכתוב בה כפרה כקדשים כמי שיש מהן למזבח. ל"ג ואגב שיטפא דפ' עגלה ערופה שיש שם כסוגיא דהכא נכתב כאן".
2. השפת אמת מנחות (כה ע"א) כתב שאתנן ומחיר כשרים בבמה, אבל המשך חכמה (בראשית לח כג; דברים כג יט) כתב שפסולים. וכתב בספר דף על הדף (תמורה כה ע"א): "לגבי להקריב אתנן בבמה, הגאון ר' יעקב מאיר בידרמן זצ"ל בהגהותיו לשפת אמת זבחים (דף כ"ה ע"א) הביא מתוספתא (פ"ד תמורה) דבמשכן שבגלגל אסור להקריב אתנן, משמע דבבמת יחיד – שהותרו אז בגלגל, שרי, דאינו "בית ה' אלקיך". ומה דאיתא בספרי – "לכל נדר", לרבות במה, איירי בבמת ציבור, א"נ דאסמכתא הוא, דהרי אצטריך קרא לרבות עופות כדאיתא שם בספרי ולקמן (ל' ע"ב). ומסיים שם דמדרבנן בודאי אסור להקריב אתנן לבמת יחיד, דלא גרע מבית הכנסת דאסור להביא שם מדרבנן דבר אתנן (כמו שהבאנו לקמן כ"ט ע"א)". ובביאור על ספר המצוות לרס"ג (הרב פערלא, עשין עשה פד פה) הביא מספרי (תצא פיסקא רס"א) שבבמה גדולה נאסר אתנן.

## חבל נחלתו

(=צלי) עבוד? ועוד, הא תנא רב יוסף: שלשה מזבחות היו שם, על המשקוף ועל שתי המזוזות. ותו מידי אחרינא לא הוה". וכן בירושלמי: "ותני כן שלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים משקוף ושתי מזוזות. אית תניי תני ארבעה סף ומשקוף ושתי מזוזות".

**יציאה מפתח ביתו – בתוספתא פסחים** (הלכה ט): "פסח מצרים נאמר בו ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר מה שאין כן בפסח דורות". ומעט צ"ע, שואל המנחת בכורים, שלהלן הלכה יז נאמר: "פסח מצרים מקום אכילה שם היתה לינה פסח דורות אוכלין במקום אחד ולנין במקום אחר". וא"כ לכאורה יש בכך חזרה. ואולי דין אחד מטעם מכת בכורות שלא יהיה בהם נגף ודין שני מעין חבורת הפסח.

**מקום שחיטה והקרבה – נאמר בתוספתא פסחים** (הלכה טז): "פסח מצרים כל אחד ואחד שוחט בתוך ביתו, פסח דורות כל ישראל שוחטין במקום אחד". לגבי פסח מצרים יש בכך תוצאה של הציווי שלא לצאת מפתח ביתו ויבואר להלן.

**בשלש כיתות – נאמר בתוספתא פסחים** (הלכה יט): "אילו דברים ששוה בהן פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים בשלש כיתות ופסח דורות כיוצא בו". וכתב על כך בתוספות יום טוב (פסחים פ"ט מ"ה): "וא"ת שלשה כיתות שנשחט פסח דורות היאך אתה מוצא בשל מצרים וראיתי ירושלמי בפרק תמיד נשחט [משנה ה'] אדתנן התם הפסח נשחט בשלש כיתות, ר' יעקב בר אחא בשם ר' יסא: ניתן כח בקולו של משה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך מ' יום ומה היה אומר

ששוה בהן פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים בשלש כיתות ופסח דורות כיוצא בו פסח מצרים נאמר בו שה תמים זכר בן שנה פסח דורות כיוצא בו".

## המקריבים

**הוא ושכנו – בתוספתא (פסחים), הלכה יב ו-יג** נאמר: "פסח מצרים נאמ' בו ולקח הוא ושכנו וגו' מה שאין כן בפסח דורות", ומובאת השיטה החולקת: "ר' שמעון אומר: אומר אני אף בפסח דורות נאמר כן וכל כך למה כדי שלא יניח אדם שכנו הקרוב אל ביתו וילך ויעשה פסחו אצל חברו לקיים מה שנ' טוב שכן קרוב מאח רחוק".

לפי המתבאר להלן שבפסח מצרים היו חייבים לאכול ולא לצאת מביתם מבואר שהיו דוקא חייבים ליטול עם שכנם. ויש לתמוה על ר"ש מה עניין שכן בירושלים, הרי כל ישראל היו בירושלים והקרבו, וא"כ דוקא שכנו בכפר פלוני צריך להימנות עמו בקרבן פסח, הרי יש משפחתו בכל מיני מקומות וצ"ב.

## הקרבת הפסח

**זריקת דמים והקטרת וחלבים – בתוספתא פסחים** (הלכה יז) נאמר: "פסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח מה שאין כן בפסח דורות. פסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מה שאין כן בפסח דורות". משמע שלמשקוף ושתי המזוזות במצרים לא היה דין מזבח אף לא לגבי דם. אולם בפסחים (צו ע"א) נאמר: "בעי רבי זירא: אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו? – אמר ליה אביי: ומאן לימא לן דלא שויסקי



ממקום פלוני עד מקום פלוני כת אחת. וממקום פלוני עד מקום פלוני כת אחת. ואל תתמה ומה אם אבק שאין דרכו להלך אתמר (שמות ט) והיה לאבק בכל מצרים. קול שדרכו להלך לא כל שכן. ע"כ. ואף על גב דלא קאמר אלא שתי כתות קיצר במובן דמהיכי תיתי כלל לומר שהיה קולו של משה מהלך כו'. אלא ממה ששינינו דפסח [נשחט] בשלש כתות א"כ הכי נמי שלש כתות עשה משה הרי דלא כהתוספות. אלא אף בפסח מצרים היה שלש כתות".

ומעט צ"ע מה היתה הכוונה בשלש כיתות במצרים הרי שלש הכיתות במקדש מה שהבדיל ביניהן הוא הזמן והכל היה במקום אחד, ואילו במצרים היו פזורים בארץ מצרים וא"כ מה היה ההבדל ביניהן?

ועי' בפירוש ר' מאיר איש שלום למכילתא שכתב שהוא מדרבנן, ודבריו צ"ע לענ"ד.

**הזאה באגודת אזוב על משקוף ומזוזות** – נאמר במשנה בפסחים: "וטעון הזאה באגודת אזוב על המשקוף ועל שתי מזוזות". ובפסחים (צו ע"א): "הא תנא רב יוסף: שלשה מזבחות היו שם, על המשקוף ועל שתי המזוזות".

כלומר כמו במקדש שהזאת דמים היא על המזבח, ה"ה בפסח מצרים שהזאת דמים על המשקוף ושתי המזוזות היתה כהזאת דמים.

עם זאת מבאר תוספות יום טוב (על משנה ה): "בגמ'. וטעון הזאה וכו' א"צ לימוד דמשום ולא יתן המשחית שעבר בלילה ההוא נצטוו להזאה כמפורש בכתוב".

אגודת אזוב מצאנו בכמה עניינים בתורה: בשריפת פרה אדומה, בטהרת טמא מת ובהרת מצורע וצרעת הבית. בשריפת פרה נאמר ברמב"ם (הל' פרה אדומה פרק ג הלכה ב): "ואח"כ נוטל עץ ארז ואזוב אין פחות מטפח וצמר צבוע בתולעת משקל חמשה סלעים ואומר לעומדים שם, עץ ארז זה עץ ארז זה עץ ארז זה, אזוב זה אזוב זה אזוב זה, שני תולעת זה שני תולעת זה שני תולעת זה שלש פעמים על כל אחד ואחד, והן אומרים לו הין הין הין שלש פעמים על כל אחד ואחד. וכל כך למה לפי שמיני ארזים שבעה הן ומיני אזוב ארבעה והצבוע אדום יש שצובעין אותו בפואה ויש שצובעין אותו בלכא ויש שצובעין אותו בתולעת והתולעת היא הגרגרים האדומים ביותר הדומים לגרעיני החרובים והן כמו האוג ותולעת כמו יתוש יש בכל גרגיר מהן ולפיכך מודיע לכל ומגלה להן שאלו הן המינים האמורים בתורה, והאזוב האמור בתורה הוא האזוב שאוכלין אותו בעלי בתים ומתבלין בו הקדירות, האזוב והארז והתולעת שלשתן מעכבין זה את זה, וכורך האזוב עם הארז בלשון של שני ומשליך אל תוך בטנה שנאמר והשליך אל תוך שריפת הפרה..."

בטהרת טומאת מת כתב הרמב"ם (הל' פרה אדומה פי"א ה"א): "כיצד מטהרים טמא מת במי נדה, לוקח אדם טהור שלשה קלחין של אזוב ואוגדן אגודה אחת ובכל בד ובד גבעול אחד וטובל ראשי גבעולין במי נדה שבכלי ומתכוין ומזה על האדם או על הכלים ביום השלישי וביום השביעי אחר שתנן החמה..."

ובטהרת מצורע רמב"ם (הל' טומאת צרעת פרק יא ה"א): "כיצד מטהרין את המצורע

## חבל נחלתו

איסור היציאה מפתח ביתם, וממילא היו צריכים ללון בבתיהם במצרים.

וכ"כ בחסדי דוד לגבי חיוב לינה בקרבן פסח: "והא דטעון לינה אע"ג דלינה היא מצוה שאינה על גופו דאימעיט משני כדאיתא התם, מ"מ שאני לינה דלא משום פסח היא אלא משום ביאה למקדש דררשינן ירוש' ביכורים פ"ב ה"ג מופנית בבקר (דברים טז, ז) כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא בבקר. ואפילו לא נכנס לעזרה אלא להביא קרבן עצים וכל שכן שאר קרבנות טעון לינה".

**ולעיל בתוספתא (פסחים פ"ח ה"ח) שנינו:** "הראשון טעון לינה והשני טעון לינה ר' יהודה או' אין השני טעון לינה אלא כיצד הוא עושה נכנס ושוחט את פסחו בעזרה ויוצא ומספיד את אביו בבית פגי".

**מילת הוא בניו ועבדיו – בתוספתא פסחים (פ"ח ה"ח) נאמר:** "אחד פסח מצרים ואחד פסח דורות מי שהיו לו עבדים שלא מלו ושפחות שלא טבלו מעכבין אותו מלכול בפסח ר' ליעזר בן יעקב אומ' אומ' אני בפסח מצרים הכתוב מדבר".

ויש להעיר שבפסח דורות מילת זכריו ועבדיו מעכבים **מלעשות** את הפסח כמבאר ברמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ה ה"ה): "כשם שמילת עצמו מעכבתו **מלעשות פסח** כך מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו בין גדולים בין קטנים מעכבת אותו, שנאמר המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו, **ואם שחט קודם שימול אותם הפסח פסול**, וכן טבילת אמהותיו<sup>4</sup> לשם עבדות

מביא מזרק של חרש חדש וקבלה היא שיהיה [חדש] ונותן לתוכו רביעית מים חיים הראוין לקדש אותן מי חטאת, ושיעור זה מדברי סופרים, ומביא שתי צפורים דרור טהורות לשם טהרת צרעת שנאמר ולקח למטהו, ושוחט את הברורה שבשתייהן על המים שבכלי חרס וממזה עד שיהיה הדם ניכר במים, וחופר וקובר הצפור השחטה בפניו, ודבר זה קבלה מפי השמועה. ונוטל עץ ארז ומצותו שיהיה ארכו אמה ועוביו כרביע כרע מכרעי המטה, ואזוב שאין לו שם לווי כמו שביארנו אין פחות מטפח, ושני תולעת משקלו שקל, ואם טעמו פסלו כצביעת התכלת, וכל השיעורים הלכה, ולוקח עם שלשתן הצפור החיה, וארבעה מינין אלו מעכבין זה את זה".

אנו מוצאים שהזאה באזוב קשורה למעבר ממוות לחיים: הן בשריפת פרה, הן בטהרה מטומאת מת, הן בטהרת צרעת ומכאן ניתן ללמוד לגבי פסח מצרים שנצטוו בהזאה ביציאה ממוות לחיים הן ממכת בכורות והן מעבדות לחירות.

## אכילת הפסח

**לינה – נאמר בתוספתא פסחים (פ"ח ה"ז):** "פסח מצרים מקום אכילה שם היתה לינה פסח דורות אוכלין במקום אחד ולנין במקום אחר". נראה שחיוב הלינה אינו חיוב לינה רגיל כבכל קרבן שמחייב לינה בלילה בירושלים<sup>3</sup> אלא החיוב היה מצד

3. עי' ספרי ח"ב סי' יד.

4. בהשגת הראב"ד להלכה זו: "וכן טבילת אמהותיו. א"א בתוספתא דפסחים בדברים שבין פסח מצרים לפסח דורות".

## סימן נד – פסח מצרים

בדמך לא כתיב אלא בדמיך, בשני דמים דם ברית מילה ודם פסח, ואומר לך בדמיך חיי, ר' אליעזר אומר וכו' מה ראה הכתוב שני פעמים בדמיך חיי, אלא אמר הב"ה בזכות דם ברית מילה ובזכות דם פסח נגאלו ממצרים ובזכות דם ברית מילה ובזכות דם פסח אתם עתידים להגאל בסוף מלכות רביעי, לכך נאמר לך בדמיך חיי".

ונראה עפ"י שבפסח מצרים נימולו סמוך לשחיטת הפסח.

ובמדרש שכל טוב (שמות פרק יב) אומר: "וכן מפורש בקבלה ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי (יחזקאל טז ו), והיינו דם שחיטת פסח ודם מילה שנתערבו זה עם זה, וניתן מהם לאות על הבתים".

וא"כ לא רק דם הפסח ניתן על המשקוף והמזוזות אלא אף דם המילה. ומתאימים הדברים לנאמר בפרקי דרבי אליעזר (פרק כח): "ובאותו מקום שנמול אברהם ונשאר דמו שם נבנה המזבח, ולכך כתו את כל דמו ישפוך אל יסוד המזבח ואומר לך בדמיך חיי". וכשם שדם מילתו

מעבבתו, ודבר זה מפי הקבלה שהטבילה לשפחות כמילה לעבדים". ובפסח מצרים נאמר רק שמעבבים אותו מלאכול, ולא ראיתי שהעירו על כך<sup>5</sup>.

נאמר במדרש בראשית רבתי (פר' לך לך עמוד 77): "חביבה מילה שאלו לא מלו במצרים לא אכלו פסחיהן שנאמר וכל ערל לא יאכל בו (שמות י"ב מ"ח)".

בפסח מצרים לא מצאנו ציון מיוחד מתי מלו. רש"י (יהושע פרק ה, ב) כתב: "שנית – שמלו כבר בליל יציאתם ממצרים קהל גדול יחד". ולא בואר האם כוונתו ממש בליל יציאתם, והיינו קודם אכילתם, או שכוונתו כמה זמן לפני כן.

בפרקי דרבי אליעזר (פרק כח) נאמר: "בני יעקב מלו את בנייהם ואת בני בנייהם והנחילים לחק עולם עד שעמד פרעה הרשע וגזר גזירות קשות ומנע להם ברית מילה, וביום שיצאו ישראל ממצרים נמולו כל העם מקטון ועד גדול, שנ' כי מולים היו, והיו ישראל לוקחין דם ברית מילה ונותנין על משקוף בתיהם דם ברית מילה ודם פסח ונתמלא רחמים על ישראל, שנ' ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך,

5. ניתן אולי לומר שבפסח מצרים אכילה עיקר, ולא הקרבה. ובניגוד לפסח דורות שהקרבה עיקר ואם לא הקריב חייב לעשות פסח שני, ואם לא אכל לא קיים את המצוה אבל אינו חייב בפסח שני. הרי בפסח מצרים אכילתו עיקר ולא נצטוו בו בשבירת עצם ובהוצאת הפסח ממקומו (אלא כחלק מאכילתו).

## חבל נחלתו

ונראה שמקרא לא יוצא מידי פשוטו שחפזון של ישראל ודאי היה בפסח מצרים.

### כמה זמן נהג פסח מצרים

במשנה לעיל נאמר "ונאכל בחפזון בלילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה". אבל בתוספתא (שם הלכה כא) נאמר: "פסח מצרים נוהג כל שבעה פסח דורות כיוצא בו, ר' יוסה הגלילי אומר: אומר אני שלא נאסר חמץ במצרים אלא יום אחד שנ' לא יאכל חמץ היום".

מפרש הרמב"ם על המשנה: "הכוונה באמרו נוהג כל שבעה, איסור אכילת החמץ. אבל פסח מצרים לא נאסר בו אכילת החמץ אלא יום אחד בלבד שנאמר לא יאכל חמץ היום אתם יוצאים כאלו אמר לא יאכל חמץ היום אשר אתם יוצאים. ואמרו כאן לילה אחד, כלומר שגם ליל אותו היום היה אסור בחמץ".

וכן ר' עובדיה מברטנורא מפרש: "לילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה – מתניתין חסורי מחסרא והכי קתני, ונאכל בחפזון בלילה אחד וחמוצו כל היום ופסח דורות חמוצו נוהג כל שבעה, דבפסח מצרים כתיב (שמות י"ג) ולא יאכל חמץ היום אתם יוצאים, קרי ביה ולא יאכל חמץ היום שאתם יוצאים בלבד".

נראה שהמשנה היא אליבא דר' יוסי הגלילי, והברייתא מביאה דעה נוספת. אולם יש נוסחאות בתוספתא שלא הובא בהן כלל משפט זה שפסח מצרים נהג שבעה ימים, וגם החסדי דוד לא הביא זאת (עיי' תוספתא כפשוטה).

בגמרא (פסחים צו ע"א) נאמר: "ופסח דורות נוהג כל שבעה וכו'. אמאי קאי? אי

של אברהם אבינו הוא יסוד המזבח כך דם מילתם של ישראל ניתן על המזבחות בפסח מצרים.

**נותר** – נאמר בתוספתא מסכת פסחים (פ"ח ה"כ): "פסח מצרים נאמר בו ולא תותירו ממנו עד בקר פסח דורות כיוצא בו".

**ונאכל בחפזון** – כך נאמר במשנה בראש המאמר.

ובפסחים (צו ע"א): "ונאכל בחפזון וכו'. מנא לך? – דאמר קרא ואכלתם אתו בחפזון, אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון". וכן מבאר התויר"ט.

ואמנם שנינו במכילתא (בא, מסכתא דפסחא פרשה ז): "וככה תאכלו אותו, כיוצאי דרכים. ר' יוסי הגלילי אומר בא הכתוב ללמדנו דרך ארץ מן התורה על יוצאי דרכים שיהיו מזורזין: ואכלתם אותו בחפזון זה חפזון מצרים. אתה אומר כן או אינו אלא חפזון ישראל כשהוא אומר ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו (שמות יא ז) הרי חפזון ישראל אמור הא מה אני מקיים ואכלתם אותו בחפזון זה חפזון מצרים. רבי יהושע בן קרחה אומר ואכלתם אותו בחפזון זה חפזון ישראל. אתה אומר כן או אינו אלא חפזון מצרים כשהוא אומר כי גורשו ממצרים הרי חפזון מצרים אמור. ומה תלמוד לומר בחפזון זה חפזון ישראל. אבא חנן משום רבי אליעזר אומר זה חפזון שכינה אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר. קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות (שה"ש ב ח) ואומר הנה זה עומד אחר כתלנו (שם ט) יכול אף לעתיד לבא יהא בחפזון ת"ל כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו כי הולך לפניכם יי' וגו' (ישעיה נב יב)".

לימא אפסח – פסח כל שבעה מי איכא?  
[צו ע"ב] אלא אחמין, מכלל דפסח מצרים  
לילה אחד ותו לא? – והתניא, רבי יוסי  
הגלילי אומר: מנין לפסח מצרים שאין  
חימוצו נוהג אלא יום אחד – תלמוד לומר  
לא יאכל חמין, וסמין ליה היום אתם  
יצאים! אלא הכי קאמר: לילה אחד, והוא  
הדין לפסח דורות. וחימוצו כל היום, ופסח  
דורות נוהג כל שבעה."

וא"כ לפי הבבלי בפירוש המשנה וכן  
כתבו הרמב"ם והרע"ב זמן שחיטת הפסח  
ואכילתו שוה בין פסח מצרים לפסח  
דורות, בפסח מצרים חמץ נאסר יום אחד  
ובפסח דורות שבעה ימים. והברייתא לא  
סברה כן או שהגירסא בה אינה נכונה (ע'  
תוספתא כפשוטה).

### איסור חמץ בפסח מצרים

איסור חמץ לא מחוור בפסח מצרים.  
מצד אחד נאמר שנהג יום אחד, אולם לא  
מבואר מה נהג בפסח מצרים: איסור  
אכילת חמץ, חיוב השבתה או אף בל  
יראה ובל ימצא, כמו"כ לא מבואר מתי  
נהג האיסור רק בלילה או אף ביום  
שלאחריו.

כתב בהגדה שלמה לרב מ"מ כשר  
(ולקוח מתוך ספרו תורה שלמה ח"א עמ' רכב):  
"יש להסתפק בפירוש הגמ' שאמרו שפסח  
מצרים חימוצו יום אחד, אם הכוונה רק  
על אכילת חמץ שאסור היה להם לאכול  
ביום אחד היינו ליל ויום ט"ו שיצאו  
ממצרים או הכוונה גם על השבתת חמץ.  
ומלשון הדרש לא יאכל חמץ היום – יש  
לדייק שהכוונה רק על אכילת חמץ של  
יום ט"ו וברש"י פסחים כח. מנין לפסח  
מצרים שלא נהג בו איסור חמץ אלא יום

אחד"...

וכן משמע מפ' הרמב"ם והרע"ב  
למשנה שאיסור חמץ לא נהג אלא יום  
אחד במצרים לילה ויומו, ונהג באיסור  
אכילה בלבד ולא בהשבתה ובל יראה.

אמנם החסדי דוד כתב: "ומ"ש ריה"ג  
ה"ק, אע"ג דפסח מצרים היה נאכל כל  
הלילה מ"מ איסור קיום החמץ לא היה  
נוהג אלא ביום ארבעה עשר בלבד, אבל  
בלילה הוה שרי לקיימו אבל לא לאוכלו  
עם הפסח". ודבריו תמוהים כי לפי דעתו  
בלילה נאסרו באכילת חמץ אבל לא  
נתחייבו בהשבתתו, וביום לאחריו נתחייבו  
בהשבתה, ולמחרת הותר הכל. וננסה  
להסבירו להלן.

הרב כשר מביא שיטת ראשונים נוספת  
(מהר"ם חלאווה, ר"ן ושבלי הלקט) שכל איסור  
חימוץ נהג רק בלילה אכילת הפסח ולא  
ביומו.

הצל"ח (פסחים קטז ע"ב) מביא את שיטת  
הר"ן הכותב כמהר"ם חלאווה ומקשה  
עליה. וז"ל:

"הר"ן [כ"ה ע"ב מדפי הרי"ף] נתקשה  
בקרא דכתיב ויאפו את הבצק אשר הוציאו  
ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו  
ממצרים וכו', דמשמע דאי לאו דגורשו היו  
עושים חמץ, והרי היה יום ראשון של  
פסח, וכתב הר"ן שהיו אופין חמץ לצורך  
מחר דפסח מצרים אין חימוצו נוהג אלא  
יום א' ועל כל יראה לא הוזהרו, עכ"ל."

"ואני תמה שזה דבר חדש שלא נצטוו  
במצרים על כל יראה וזה לא שמענו,  
ובפרשת החדש הזה לכם כתיב שאור לא  
ימצא בבתיכם, ואף דכתיב שבעת ימים,  
הרי גם באכילת חמץ כתיב שבעת ימים,  
ואפילו הכי לא היה נוהג רק יום אחד, ה"נ

## חבל נחלתו

לא יראה נהג יום א'. ועוד, שהרי במשנה בפרק מי שהיה טמא [לעיל צ"ה ע"א] שנינו מתחלה מה בין פסח ראשון לפסח שני פסח ראשון אסור בבל יראה ופסח שני מצה וחמץ עמו בבית, ואח"כ [צ"ו ע"א] שנינו משנה מה בין פסח מצרים לפסח דורות, וחישוב כמה דברים. ואם כדברי הר"ן היה לומר ג"כ פסח דורות אסור בבל יראה ופסח מצרים מצה וחמץ עמו בבית, אלא ודאי ליתנהו לדברי הר"ן וגם פסח מצרים היה אסור בבל יראה עכ"פ יום אחד כמו האכילה. ואם כן נשאר קושיית הר"ן על התורה דמשמע שאילו לא גורשו היו אופין חמץ, והרי אסור בבל יראה".

ונראה לי שהמחלוקת בין הראשונים והאחרונים נובעת מהבנת גדר פסח מצרים: האם הוא כפסח שני או שהוא פסח דורות של יום אחד. לפי הרמב"ם הוא נהג יום אחד שלם ודיניו כפסח חלקם כפסח שני וחלקם כפסח דורות, וע"כ הפסח נאכל עם מצה ומרור אבל חמץ עמו בבית (רמב"ם הל' קרבן פסח פ"י הט"ו), ולהבדיל בינו לפסח שני הוא נהג כן גם ביומו שלא אכלו בו חמץ. ולפי הצ"ח אותו יום היה לגמרי כפסח דורות ולכן נהג בו אף בל יראה.

אבל לפי הר"ן ומהר"ם חלאווה הוא היה רק כפסח שני ולכן הכל נהג רק בלילה בעת אכילתו ולא נאסרו בהשבתת חמץ אלא באכילתו בלילה. ולפי החסדי דוד הלילה היה כפסח שני והיום היה כפסח דורות ולכן בלילה לא נתחייבו להשבית אבל ביום נתחייבו בכך. והרב כשר מביא מפירוש רע"ב על התורה ופירושי ראשונים נוספים שבפסח

מצרים לא היה כלל איסור חמץ ורק לדורות נאסרו בחמץ.

**שיר** – בתוספתא (הלכה כב) נאמר: "פסח מצרים טעון שיר ופסח דורות טעון שיר". שיר הינו הלל ובחסדי דוד כתב ששני מיני הפסחים טעונים שיר הן בעשייתם והן ואכילתם.

### הלכות הפסח שלא הוזכרו בהשוואה בין פסח מצרים לפסח דורות

ישנן כמה מהלכות פסח דורות שלא נזכרו לא במשנה ולא בתוספתא וצריך לעיין מדוע.

במשנה בזבחים (סוף פ"ה) שנינו: "הפסח אינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד חצות ואינו נאכל אלא למנויו ואינו נאכל אלא צלי". וכל הלכות אלו לא נשנו לא במשנה ולא בתוספתא. כמו"כ איסור שבירת עצם לא נזכר ואיסור נותר ג"כ לא נזכר. גם לגבי המקריבים מי המקריב במקום כהנים במקדש (אולי בכורות) האם נשים היו חייבות וכן דין חולים וקטנים לא נזכר.

כמו"כ לא הובא הדין שצריך לאכול את הפסח על מצות ומרורים.

ונלענ"ד שחלק מן הדינים לא היו שייכים כלל בפסח מצרים ודינים שנזכרו בתורה לא נשנו בתורה שבע"פ.

נאמר בפסח מצרים (שמות יב, ח"א): "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו: אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבנו: ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו". כל הדינים שנזכרו בפסוקים הושמטו מן המשנה והברייתות. וחיוב

## חבל נחלתו

בבמה קטנה, אלא מעין זבח משפחה של האדם עם כניסתו לעם ישראל. חלק מהדינים דומים לבני נח (מומים), חלקם הם דינים בסיסיים של קרבן פסח (שה, תמים, זכר, בן שנה, צלי, נותר), חלקם מורים על השתתפות בכל עם ישראל (ג' כיתות), חלקם טובבים על היצירה של עם ישראל (אגודת אזוב, דם על המשקוף והמזוזות, מילה). ורבש"ע במצוותיו של פסח מצרים הנחיל לנו את המעבר המיוחד מבני אברהם ובני נח לעם ישראל כשכל מערכת ההלכות של פסח מצרים יוצרת את היום המיוחד הזה של יום היציאה ממצרים.

מנוויו לא נזכר כלל מפני שנהג רק בפסח דורות.

בשטמ"ק לפסחים (לרב גרשוני, צו ע"א) מביא מפ"א אור חדש ששאל האם גם בפסח מצרים נאסר לשחוט על החמץ כל זמן שלמישהו מהחבורה יש חמץ. ומשיב שזה נכלל בכלל האיסור שחימוצו יום אחד. ונלענ"ד שלמ"ד שהוא כפסח שני ואינו בחיוב השבתה ובל יראה ודאי אין איסור של לא תשחט.

### סיכום

פסח מצרים נראה שלא היה כמקריב

## סימן נה

### פסח שני קרבן יחיד או קרבן ציבור

כולן, וכיון שכפלים הרי הוא כמפרש כאלו יאמר שחוקת הפסח שחיבתי בו אינה אלא זאת בלבד על מצות ומרורים וכו'. ועל דרך זה יהיה פירוש אמרם אין רבוי אחר רבוי אלא למעט".

**ומסכם זאת ר' עובדיה מברטנורא:** "והשני חמץ ומצה עמו בבית – דכתיב (במדבר ט) ככל חוקת הפסח יעשו אותו, משמע מצות שבגופו כגון צלי ועל מצות ומרורים יאכלוהו עושין אותו ככל חוקת הפסח, אבל מצוות שעל גופו ממקום אחר כגון תשביתו שאור ולא תשחט על חמץ אין עושין אותו ככל חוקת הפסח".

"הראשון טעון הלל באכילתו וכו' – דכתיב (ישעיה ל') השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ליל המקודש לחג שהוא פסח ראשון טעון הלל, ושאינו מקודש לחג אינו טעון הלל".

א. בפסחים (צה ע"א) במשנה: "מה בין פסח הראשון לשני? הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא, והשני חמץ ומצה עמו בבית. הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו. זה וזה טעון הלל בעשייתן ונאכלין צלי על מצה ומרורים ודוחין את השבת".

ב. מבאר הרמב"ם (פסחים פ"ט מ"ג): "אמר ה' בפסח שני ככל חוקת הפסח יעשו אותו, אלו לא הוסיף על זה שום דבור היה חייב בשני כל מה שחייב בראשון, אבל לפי שאמר אחר כך בפסח שני על מצות ומרורים יאכלוהו מיעט השבתת שאור, ומה שאמר עוד לא ישאירו ממנו עד בוקר מיעט לא יראה ולא ימצא, ובאמרו ועצם לא תשברו בו מיעט לא תשחט על חמץ, לפי שלא היה צריך לכל הפירוט הזה, כי אמרו ככל חוקת הפסח מספיק במקום

## חבל נחלתו

"זה וזה טעונים הלל בעשייתן – דלילה מיעט קרא משיר, יום לא מיעט".

עולה שמצוות שבגופו של פסח שוות בין בין פסח ראשון לפסח שני אבל שאר מצוות הפסח שאין בגוף הקרבן אינם שוים, ופטור מהם בפסח שני.

בתוספות יום טוב הוסיף מספר הערות להשוואה בין פסח ראשון לשני:

"מה בין פסח ראשון לשני – שייר דראשון נשחט בג' כתות כדתנן משנה ה' פ"ה ואין הב' נשחט בשלש כתות כדתניא בתוספתא ושייר נמי ביקור ד' ימים דליתיה בשני כדאיתא בגמ' [דף צ"ו]. תוספות. [ועיין לקמן במשנה ה' בד"ה מקחו וכו']". וא"כ עוד שני דינים לא מתקיימים בפסח שני: ביקור הקרבן במשך ארבעה ימים ושחיטתו בשלש כיתות.

העיר זאת גם בתפא"י. והוסיף (אות יב): "ודוחין את השבת. אבל טומאה אינה נדחה מהשני, דמפני טומאה דחיתו ואיך יחזר ויעשהו בטומאה מיהו שייר גם בבבא זו שבירת עצם ונותר, דשייך בתרווייהו".

שתי ההלכות האחרונות שהזכיר: שבירת עצם ונותר שייכות גם בפסח שני, ונדון עתה לגבי שבת וטומאה.

כתב הרמב"ם בכללי דחיית שבת וטומאה בקרבנות (הל' ביאת המקדש פ"ד ה"ט):

"כל קרבן שאין קבוע לו זמן אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, שאם לא יקריב היום יקרב למחר ולמחרת מחר, וכל קרבן שקבוע לו זמן בין קרבן ציבור בין קרבן יחיד דוחה את השבת ודוחה את הטומאה, ולא כל הטומאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה".

עפ"י דברי הרמב"ם צריך לדון מדוע פסח שני לא ידחה את הטומאה.

ומלמד בהלכה יב:

"כיצד דוחה את הטומאה, הגיע זמנו של אותו קרבן והיו רוב הקהל שמקריבין אותו טמאין למת, או שהיו הקהל טהורים והיו הכהנים המקריבין טמאים למת, או שהיו אלו ואלו טהורין והיו כלי השרת טמאים למת, ה"ז יעשה בטומאה ויתעסקו בו הטמאים והטהורים כאחד ויכנסו כולן לעזרה"...

ומוסיף בהלכה טז:

"ומנין שטומאת מת דחיה בציבור שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, כך למדו מפי השמועה שאנשים יחידים הם שידחו לפסח שני אם היו טמאים, אבל ציבור שהיו טמאי מת אינן נדחין אלא הטומאה תדחה ויעשו פסח בטומאה, והוא הדין לכל קרבן שקבוע לו זמן כפסח שהוא דוחה את הטומאה".

וכן כתב בהל' קרבן פסח (פ"ז ה"א): "רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון אם היו מיעוט הקהל הרי אלו נדחין לפסח שני כשאר הטמאים, אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת אינן נדחין, אלא יקריבו כולן הפסח בטומאה הטמאים עם טהורים, שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם יחידים נדחים ואין הצבור נדחה, ודבר זה בטומאת המת בלבד כמו שביארנו בביאת המקדש".

פסח שני נעשה אף בשבת, אבל דחיית הטומאה בפסח שני נמצאת במחלוקת. בגמרא נאמר (פסחים צה ע"ב): "שבת – אין, טומאה – לא. מתניתין דלא כרבי יהודה.



## סימן נה – פסח שני קרבן יחיד או קרבן ציבור

לפי טעמים של חכמים: 'מפני טומאה (=של מביא הקרבן) דחיתיו, יחזור ויעשה בטומאה', מדובר בטומאת היחיד המביא. אלא שלכך נראה שמסכים אף ר' יהודה הרי פסח זה הוא ודאי קרבן יחיד והיכן מצינו שקרבן יחיד בא בטומאת המביא, ועוד שפסח נאכל כשבא בטומאה, וא"כ וכי הותר לו לאכלו בטומאה לפי ר' יהודה!?

אלא צריך לומר שכלי המקדש או עובדיו טמאים, וא"כ לפי חכמים, אע"פ שלא יכל להביא בפסח ראשון מפני טומאתו, הרי עתה לא יביא בגלל טומאת הכהנים או כלי המקדש, וטענת הטומאה אצל חכמים צריכה בירור, שהסיבה שיעשה בטומאה אינה הסיבה הגורמת לו להידחות מפסח ראשון לשני. נראה על כן שצריך להסביר טעמים של חכמים בדרך אחרת. העיקר הדין פסח שני היה ראוי לבוא בטומאה משום שהוא קרבן שקבוע לו זמן, אבל כיון שנדחה מפסח ראשון, הרי לגבי זה הוא כקרבן יחיד ואינו בא בטומאה אע"פ ששאר הקרבנות שקבוע להם זמן באים באותם ימים כגון קרבנות תמיד או מוספי שבת. ונראה שהטומאה בראשון או שאר דחיות כגון בדרך רחוקה או אונס אחר גורמים שאם פסח שני יכול לבוא בטומאה – מוטב, לחכמים, שלא יבוא כלל.

ומצאתי קרוב לדברי במנחת חינוך (מצוה שפ):

"ודע הא דמבואר בלשון הש"ס מפני הטומאה דחיתיו וכו' לאו דוקא לאיש שנדחה מפני הטומאה בפ"ר אלא אפי' נדחה מטעם אחר כגון בדרך רחוקה או

דתניא: דוחה את השבת, ואין דוחה את הטומאה. רבי יהודה אומר: **אף דוחה את הטומאה**. מאי טעמא דתנא קמא – **מפני טומאה דחיתיו, יחזור ויעשה בטומאה?** – ורבי יהודה: התורה חזרה עליו לעשותו בטהרה, לא זכה – יעשה בטומאה".

"תנו רבנן: פסח ראשון דוחה את השבת, פסח שני **דוחה את השבת**. פסח ראשון דוחה את הטומאה, פסח שני דוחה את הטומאה. פסח ראשון טעון לינה, פסח שני טעון לינה. דוחה את הטומאה כמאן – כרבי יהודה. ולרבי יהודה טעון לינה? והא תניא, רבי יהודה אומר: מניין לפסח שני שאין טעון לינה – שנאמר ופנית בבקר והלכת לאהליך, וכתוב ששת ימים תאכל מצות, הנאכל לששה – טעון לינה, שאין נאכל לששה – אין טעון לינה! – תרי תנאי ואלביא דרבי יהודה".

עולה כי לגבי שבת לפי כולם דוחה את השבת. לגבי טומאה לפי ר' יהודה פסח שני נעשה בטומאה, ולגבי לינה פסח שני אינו טעון לינה.

וכך כתב המאירי (סוכה מז ע"ב): "פסח שני אינו טעון לינה שנאמר בפסח ופנית בבקר והלכת לאהליך וסמיך ליה ששת ימים תאכל מצות פסח הטעון ששה אחריו במצה טעון לינה את שאין טעון ששה אינו טעון לינה והרי פסח שני אף על פי שמצה באה עמו אינו אסור בחמץ וכמו שאמרו פסח שני חמץ ומצה עמו בבית".

צ"ע במחלוקת ר' יהודה וחכמים בפסח שני בטומאה במה נחלקו, כאשר רוב הכהנים טמאים ולכן אין אפשרות לעשותו בטהרה, או כאשר היחיד המביא קרבן טמא בזמן ההבאה בפסח שני.

## חבל נחלתו

וכך **סיכום הרמב"ם** (הל' קרבן פסח פ"י הט"ו):  
"מה בין פסח ראשון לפסח שני, הראשון אסור בחמץ בבל יראה ובל ימצא, ואינו נשחט על חמץ, ואין מוציאין ממנו חוץ לחבורה, וטעון הלל באכילתו, ומביאין עמו חגיגה, ואפשר שיבא בטומאה אם נטמא רוב הקהל טומאת מת כמו שביארנו, אבל פסח שני חמץ ומצה עמו בבית, ואינו טעון הלל באכילתו, ומוציאין אותו חוץ לחבורתו, ואין מביאין עמו חגיגה ואינו בא בטומאה, ושניהם דוחין את השבת, וטעוין הלל בעשייתו ונאכלין צלי בבית אחד על מצה ומרור, ואין מותרין מהן, ואין שוברין בהן את העצם, ולמה לא ישוה השני לראשון לכל הדברים מאחר שנאמר ככל חקת הפסח יעשו, לפי שפירש בו מקצת חקת הפסח, ללמד שאינה שוה לראשון אלא בדברים שנתפרשו בו, והן המצות שבגופו והם חקת הפסח..."  
ע"ע בספר החינוך מצוה שפ ובקריית ספר (הלכות קרבן פסח פרק י').

שגג ונאנס וכדומה ובפסח שני הוא טמא נדחה מפסח שני גם כן, ומפני הטומאה דחית' וכו' היינו **דחזינן דהתורה דחתה אותו מפ"ר מפני הטומאה** ע"כ בפסח שני ג"כ אינו עושה בטומאה אבל אין חילוק אם מאיזה טעם נדחה מ"מ פסח שני אינו דוחה טומאה וז"פ. ולא ניתן לכתוב משום פשיטותו".

**אמנם בשו"ת יוסף אומץ** (לרב חיד"א סימן ו' דן: "מעתה נצא לידון בדבר חדש שאם יבא מלך המשיח סמוך לפ"ב באופן שלא יוכל להזות עלינו ג' וז' וכו' כאשר הובא בשאלתיך".

ובתחילה רצה להסיק שאין כל ישראל עושים פסח שני, אולם לבסוף הסיק: "וא"כ רבים הבאים לעשות פסח שני גם בטומאה מצו עבדי ליה כיון דלא שייך הך טעמא דמפני הטומאה דחיתו וכן נראה מדברי התוס' דיומא דף נ"ה בד"ה דוחה את השבת יע"ש דבאמת נראה בהדיא דס' הכין יע"ש".

נראה שפסח שני יש בו צדדים כציבור שהוא דוחה את השבת אבל הוא נחשב כקרבן יחיד ועל כן אינו דוחה את הטומאה, ואפילו אינו טעון לינה.

## הערת הרה"ג יעקב אריאל רב העיר רמת-גן:

מניתם בעקבות התוספתא את כל ההלכות שיחדו את פסח מצרים לעומת הפסח לדורות. לענ"ד יש מקום לציין עוד הבדל:

לדעת המנחת ביכורים פסח מצרים היה טעון הלל רק בשחיטתו אך לא באכילתו (החסדי דוד חולק וסובר שגם באכילתו). וכן משמע לענ"ד מרש"י במגילה יד א שישאל לא אמרו שירה במצרים אלא על הים, משמע שעד עתה לא אמרו שירה על גאולתם (ור' ט"א שם). וצ"ל שמה שאמרו שירה בשחיטת הפסח לא היה שירת גאולה אלא שירת אמונה. וכמש"כ ב"אוצרות ההגדה" עפ"י כתבי הרבי מליובאביץ' (עמ' 100) במצרים שחיטת הפסח הייתה עיקר, כי מטרתה הייתה שחיטת אלהי מצרים. לכן עיקר המצוה התבטאה בדם השחיטה על הבתים. אך לדורות אין צורך יותר בשחיטת אלהי מצרים, העיקר הוא אכילת הפסח זכר לגאולתן של

## חבל נחלתו

ישראל בלילה הזה. ומובן מדוע במצרים לא אמרו שירה על גאולתם, בזמן האכילה, כי טרם נגאלו.

כמו"כ י"ל שהמצה שאכלו במצרים בטרם נגאלו לא הייתה משום איסור חמץ, שהרי הסיבה לחמץ "כי גורשו ממצרים ולא ילכו להתמהמה" עדין לא הייתה, וכמש"כ הר"ן שבמצרים לא היה עדיין איסור בל יראה ובל ימצא. וצ"ל שחיוב המצה היה מדין קרבן, כדין אכילת קדשים במקדש, שהחמץ אסור בו כל השנה שנ' כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה' (ודומה לזה פסח שני). המצה במצרים סימלה את האמונה בעתיד על הבטחת ה' שיוציאם לחרות. חיוב מצה לדורות הוא תודה על העבר שה' הוציאנו ממצרים בחפזון.

## סימן נו

### קרבנות שקרבו במדבר

#### שאלה

אלו קרבנות נהגו בזמן הליכת ישראל במדבר ארבעים שנה ומדוע קרבנות אחרים לא נהגו?

#### הקדמה

נאמר בשבת (פז ע"ב): "תא שמע, ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן תנא: אותו יום נטל עשר עטרות; ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים, ראשון לכהונה, ראשון לעבודה, ראשון לירידת האש, ראשון לאכילת קדשים, ראשון לשכון שכניה, ראשון לברך את ישראל, ראשון לאיסור הבמות, ראשון לחדשים".

ונראה לנו בדרך כלל להסביר שמיום זה והלאה קרבו הקרבנות על הסדר, הן קרבנות הציבור והן קרבנות היחיד, הן העבודות התמידיות והן אותן שבאות בזמנן, אבל בהתבוננות נוספת אין הדברים כן.

עוד שנינו בגיטין (ס ע"א): "דאמר רבי לוי: שמנה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו

המשכן, אלו הן: פרשת כהנים, ופרשת לויים, ופרשת טמאים, ופרשת שילוח טמאים, ופרשת אחרי מות, [ס ע"ב] ופרשת שתויי יין, ופרשת נרות, ופרשת פרה אדומה". ואף פרשיות אלו הנזקקות לסידור המשכן מן הסתם נהגו ולא פסקו. ומפרש רש"י:

"פרשת כהנים – אמור אל הכהנים שהלכות כהנים כתובות בה לא יטמא לא יקח מום בו לא יגש ומפני שבו ביום הוזקק לעבודה הוצרכה קדושתן להודיעם". "פרשת לויים – קח (נא) את הלויים דבהעלותך שבה הלכות לויים וי"א ואל הלויים תדבר ואינו כן כי מה עניינם אצל הקמת המשכן מעשר ראשון לא נהגה עד סוף חמשים וארבעה שנה ועוד פרשת מעשר מיקריא".

"פרשת לויים – הוצרכה לבו ביום שנזקקו לשיר".

"פרשת טמאים – ויהי אנשים וגו' משום הלכות הפסח והמשכן הוקם באחד בניסן והוזהרה להם פרשת שילוח טמאים וישלחו מן המחנה שבו ביום הוקבעו שלש מחנות

## חבל נחלתו

לקיום כל מצוותיו. מתוך כך יש לבדוק מה לגבי כל הקרבנות האם הן נהגו מיד עם הקמת המשכן או מסיבות שונות נהגו רק חלקית במדבר ורק עם כניסתם לארץ התחילו לנהוג אותם.

### א. האמור בתורת כהנים

נאמר במשנה במנחות (פ"ד מ"ג): "הפר והאילים והכבשים והשעיר (רע"ב: הבאים בגלל הלחם. וכולן עולות, חוץ מן השעיר שהוא חטאת) אינן מעכבין את הלחם (רע"ב: שאם הביאו שתי הלחם של עצרת בלא הקרבנות הללו, מקודשין) ולא הלחם מעכבן. הלחם מעכב את הכבשים (רע"ב: הן כבשים הן שני כבשים דשלמים שהוזקקו לתנופה עם הלחם) והכבשים אינן מעכבין את הלחם (רע"ב: שאם לא נמצאו כבשים מביאים שתי הלחם והן קדושים כאילו הביאום עם הכבשים) דברי רבי עקיבא<sup>1</sup>. אמר שמעון בן ננס: לא כי אלא הכבשים מעכבין את הלחם והלחם אינו מעכב את הכבשים, שכן מצינו כשהיו ישראל במדבר ארבעים שנה **קרבו כבשים בלא לחם** (רע"ב: שהרי לא היה להם לחם במדבר אלא המן), אף כאן יקרבו כבשים בלא לחם. אמר רבי שמעון הלכה כדברי בן ננס אבל אין הטעם כדבריו **שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר וכל האמור בתורת כהנים לא קרב במדבר** משבאו לארץ קרבו אלו ואלו<sup>2</sup>..."

מפרש ר' עובדיה מברטנורא:

מחנה שכניה ומחנה לוי ומחנה ישראל והוזקקו להשתלח ומתוך כך הוזקקו טמאים לישאל הואיל וצריכין שילוח ולא יוכלו ליכנס למשכן היאך יעשו פסחיהם ולרבי לוי יכולים היו ליטהר עד ט"ו ולא נזקקו לפסח שני אלא א"כ לא יטהרו.

"ופרשת שילוח טמאים – וישלחו מן המחנה שבאותו היום הוקבעו המחנות וכשנגללים הפרוכת בכל סילוק מסעות הותרו זבין ומצורעים ליכנס לשם".

"ופרשת אחרי מות – אף על פי שהיא של יום הכפורים בו ביום נאמרה כדכתיב אחרי מות ומפני שמתו בני אהרן בשביל ביאה שלא לצורך נאמרה אותה אזהרה לאהרן אל יבא בכל עת".

"ופרשת שתויי יין – לפי שמאותו היום ואילך נאסרו דהא בביאת אהל מועד תלה רחמנא".

"ופרשת נרות – בהעלותך לפי שבו ביום התחילו להדליק".

"ופרשת פרה אדומה – לפי שביום המחרת נשרפה הפרה להיות נטהרין לפסחיהן וקודם לכן לא יכלו לעשותה דבעינן והזה אל נכח פני אהל מועד (במדבר יט) והכי אמרינן במסכת מגילה ירושלמי באחד בניסן הוקם המשכן ושני לו נשרפה הפרה".

מתוך הפרשיות שנאמרו אנו מבינים שבכ"ז היה דירוג מסויים עד שנהגו כל הלכות המקדש שהרי פרשיות אלו נאמרו עם הקמת המשכן והסתגלות עם ישראל

1. בקרבן אהרן (אמור פרשה י תחילת פרק יג, י) העיר כי לר' עקיבא שתי הלחם באים גם מחו"ל.
2. וכך פרש בפסקי ר"ד (מנחות פרק ד): "ור' שמעון בן ננס היה אומר אדרבה הכבשים מעכבין את הלחם, שאם אין כבשים אין מביאין לחם, ולא הלחם מעכבן, שאע"פ שאין לחם מקריבין הכבשים, שהרי כשהיו ישראל במדבר אותן מ' שנה קרבו כבשים בלא לחם, משום דכת' ממושבתיכ' תביאו לחם תנופה שתיים, אלמא אין לחם בא מחוצה לארץ, ואף כאן בארץ ישראל יקרבו כבשים בלא

## סימן נו – קרבנות שקרבו במדבר

על הלחם. סמוך ללחם (שני כבשים) מה ת"ל על הלחם שלא נתחייבו בכבשים האמורים כאן בתורת כהנים קודם שנתחייבו בלחם דהיינו לאחר כניסתן לארץ".

אולם לפירוש הרמב"ם צריך לדון אלו קרבנות לא קרבו. שהרי בכל הספר (ויקרא) נזכרים קרבנות כגון חטאות ציבור ויחיד בפר' ויקרא, וכגון בפר' אחרי קרבנות יום הכפורים. וכך כתב בספר החינוך (מצוה רצט): "אמר רבי שמעון הלכה כדברי בן ננס, אבל אין הטעם כדבריו, שכל האמור בחומש הפקודים כלומר בספר במדבר סיני קרבו במדבר, והאמור בתורת כהנים כלומר בספר ויקרא לא קרבו במדבר, משבאו לארץ קרבו אלו ואלו". וצ"ע האם עפ"י הטעמים השונים יש כאן מחלוקת או לאו. ומצאתי בהעמק דבר (ויקרא כג, ח) בפר' אמור באיזכור של קרבנות חג הפסח: "והקרבתם אשה לה". לא ביאר הכתוב כמה, ומזה דרשו אם אין פרים הביא כבשים, דאי אפשר לומר דבמדבר לא הביאו כל המוספין עד שנאמר פרשת מוספין בערבות מואב, שהרי שעיר ראש חדש קרב בשמיני לדעת חז"ל שהנשרף

"שכל האמור בחומש הפקודים – בספר במדבר. כגון קרבנות מוספים האמורים בפרשת פנחס, קרבו במדבר".

"וכל האמור בת"כ – דהיינו בספר ויקרא. לא קרבו במדבר. והנך כבשים האמורים באמור אל הכהנים כגון הנך שבעה כבשים ופר ואילים דעולה דעל הלחם ושני כבשים דשלמים לא קרבו במדבר".

צריך לשים לב ששיטת ר' שמעון שונה למעשה מבן ננס. לפי בן ננס הכבשים והמוספין שקרבו עם שתי הלחם קרבו במדבר. ואילו לפי ר' שמעון כל הקרבנות שקרבו עם שתי הלחם לא קרבו במדבר. טעמו של ר' שמעון, מדוע הנאמר בויקרא לא קרב והנאמר בחומש במדבר קרב – לא מבואר. הרמב"ם באר בפה"מ שכן היתה קבלה בידי ר' שמעון, לעומת זאת בתפא"י נתן טעם משום שבפר' אמור לפני הציווי על העומר נאמר "כי תבואו אל הארץ" (ויקרא כג, י).

ואולי יש מחלוקת בין הטעמים, לפי טעם תפא"י רק העומר ושתי הלחם שלא קרבו במדבר אף קרבנות הבאים עמהם לא קרבו. וכן כתב רבינו גרשום: "חובה

לחם. אמר ר' שמעון בן יוחי הלכה כבן ננס שהכבשים מעכבין את הלחם ואין הלחם מעכב את הכבשים, אבל אין הטעם כדבריו שאמר שכל מ' שנה שהיו במדבר קרבו כבשים בלא לחם, שכל הקרבנות האמורין בתורת כהנים לא קרבו במדבר משום דכתיב בהו והקרבתם על הלחם, אלמא כולן הן חובה ללחם, ובמדבר שלא היה לחם לא היו קריבין, וכל קרבנות האמורין בפרשת פנחס דכתיב וביום הביכורים וגו' והקרבתם עולה לריח ניחח ליי' פרים בני בקר שנים ואיל אחד ושבעה כבשים בני שנה, היו מקריבין במדבר, ומשבאו לארץ קרבו אילו ואילו ואין נפטרין באילו בלבד או באילו, ואם כן מפני מה אני אומ' ייקרבו כבשים בלא לחם, שהכבשים הן מתירין עצמן בשחיטתן ובזריקת דמן ואינן צריכין ללחם, אבל הלחם אין לו מי שיתירנו, שבשחיטת הכבשים ובזריקת דמן נותר הלחם, והילכך אין קרב הלחם בלא כבשים".

3. בתורה תמימה (הערות ויקרא כג הערה סח) לאחר שהביא את לשון המשנה כתב: "ר"ל אלו דבחומש הפקודים באים בגלל עצמן דמוספין הן ואין טעונין לחם, ואלו שבכאן לא קרבו במדבר דלא נתחייבו בכבשים קודם שנתחייבו בלחם קודם שבאו לארץ".

## חבל נחלתו

**פנחס (במדבר כח, ב):** "וטעם צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי – כי אחרי שאמר לאלה תחלק הארץ, צוה להשלים תורת הקרבנות שיעשו כן בארץ. **כי במדבר לא הקריבו המוספים** כמו שהזכרתי בסדר אמור אל הכהנים (ויקרא כג ב), וכן לא **נתחייבו בנסכים במדבר** כמו שפירשתי בסדר שלח לך (לעיל טו ב), ועכשיו חייב באי הארץ לעשות שם הכל, התמידין והמוספין ומנחתם ונסכיהם".  
**ובפר' אמור כתב הרמב"ן (ויקרא כג, ב):** "אבל לא הארץ לבאר המוספים, **שלא רצה שינהגו להם במדבר**, ואחרי שמנה באי הארץ בחומש הפקודים וצוה לאלה תחלק הארץ (במדבר כו ג) ביאר המוספים כולם בפרשת פינחס שיעשו אותם בארץ מיד ולדורות. ועל כן אמר ביום הכפורים (לעיל טז לד) ויעש כאשר צוה ה' את משה, שעשה כן במדבר. והזכיר בפרשה הזו כבש העומר וכבשי עצרת, כי בידוע שלא ינהגו אלא בארץ, שהן באים בגלל הלחם שאמר בו (פסוק ז) כי תבאו אל הארץ וקצרתם את קצירה וגו', אבל הימים עצמם נוהגים מיד". היינו לשיטת הרמב"ן על המוספין של רגלים ומועדים לא נצטוו אלא בסוף הליכתם במדבר, ומאז התחילו להקריבם עוד קודם כניסתם לארץ בניגוד למועדים עצמם שנהגו במדבר. (ותימה קצת שאינו מזכיר דברי ר' שמעון במנחות).

### ב. קרבן תמיד במדבר

בבבלי חגיגה (ו ע"א) נאמר: "אמר אביי: בית שמאי, ורבי אלעזר, ורבי ישמעאל – כולהו סבירא להו: עולה שהקריבו ישראל במדבר (שמות כד, ה): וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת) עולת ראייה הואי (רש"י:

היה שעיר ר"ח, והיה להם הכרח ע"ז כמש"כ לעיל במקומו (י' ט"ז בהר"ד). אמנם לפי הפשט אף על גב שהוזהרו להקריב במדבר במועדים, מכל מקום לא הוזהרו להקריב אותו הסך שבארץ ישראל אלא איזה אשה, ומש"ה בעצרת שכבר הקריבו שתי הלחם לא כתיב מוספין כלל, ואף על גב **דעומר ושתי הלחם לא קרב במדבר** כדתנן במנחות [מ"ה ב'] שכל האמור בתורת כהנים לא קרב במדבר, היינו **שלא היו מוזהרין להשיג עומר ושתי הלחם מתבואת הארץ**, אבל אם היה מזדמן במשך ארבעים שנה עומר ושתי הלחם מנחה חדשה הביאו גם במדבר, ועי' מש"כ לעיל ב' י"ד. ודוגמא לזה איתא בבכורות ד"ה ר"ל אמר לא קדשו בכורות במדבר, ואיתא שם דאי הקדישו קדשו, ואין הפירוש דאם הקדישו לשלמים, דא"כ מאי קמ"ל הלא הוא חולין והיה לר"ל לומר לא קדשו בכורות במדבר, אלא ה"פ דאע"ג שלא קדשו מרחם, מכל מקום **אם הקדישום לשם בכור קדשי**, אלא שהוצרכו לקדש משום שלא נצטוו ע"ז. ומעתה אם הזדמן להביא שתי הלחם לא נצטוו להקריב מוספין עוד שהרי הוא אשה, אבל **מכל מקום היו מקריבין המוספין בשלימות מצד הידיעה למשה מהר סיני** שכך יהיה הצווי, ומש"ה הקריבו שעיר ר"ח גם כן".  
משמע לדבריו שיכלו להקריב קרבנות של תורת כהנים במדבר אלא שלא נתחייבו ויכלו לחייב עצמם בכך. ומשמע שכל זמן הליכתם במדבר לא נתחייבו לא בעומר ולא בשתי הלחם ולא בכל הקרבנות הנלוים עמהם.  
אמנם הרמב"ן מצמצם עוד יותר קרבנות שהקריבו במדבר כאמור בפר'

על שבת לוי והם הקריבוהו כל ימי עמדם במדבר ולא ישראל ואף על פי שנצטוו עליה מ"מ סמכו על הקרבתם של שבת לוי והוא שאמר הנביא לישראל הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר בית ישראל".

**והקשה בטורי אבן** (חגיגה שם): "שבטו של לוי שלא עבדו ע"ז הן הקריבו אותו. ק"ל במה נפסלו ישראל להקריב תמיד משלהן אף על גב דמומר לע"ז אין מקבלין ממנו קרבן לא חובות ולא נדרים ונדבות כדאמ' בפ"ק דחולין מ"מ הני מילי בשלא שב אבל בשב ל"ל בה כדאמ' בפ"ק דזבחים (דף י"ב) אכל חלב והפריש קרבן המיר דתו וחזר בו הואיל ואידחי אידחי משמע אבל אם חזר בו ואח"כ הפריש שפיר דמי וישראל הא שבו בתשובה. ויש לי ליישב קצת דבפ"ב דמועד קטן (דף טו ע"ב) מיבעי' לן מנודה מהו שישלח קרבנותיו ורצה ר"י למפשט מכל אותן מ' שנים שהיו ישראל במדבר מנודין היו ושלחו קרבנותיהן, והקשה התוס' מנלן דשלחו קרבנותיהם ופי' שמא יש להוכיח הכי מן הפסוק ולא פי' מהיכא. ונ"ל דר"י פשט לה אליבא דר' ישמעאל מדאמר בפ"ק דחולין (דף ט"ז) שבתחילה כלומר במדבר נאסר להם בשר תאוה אלא שהיו צריכין להקדיש ולהקריב חלב ודם ולאכול הבשר ונ"ל התם מקרא כדפי' רש"י ותוס' שם. וכיון שכן ש"מ דשלחו קרבנותיהן אף

על שם ויחזו את האלהים). ובית הלל, ורבי עקיבא, ורבי יוסי הגלילי – כולו סבירא להו: עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הוא. (רש"י: חובת כל יום ויום, ולא גמרינן מינה)... רבי אלעזר דתניא: עלת תמיד העשיה בהר סיני, רבי אלעזר אומר: מעשיה נאמרו בסיני, והיא עצמה לא קרבה, רבי עקיבא אומר קרבה ושוב לא פסקה. אלא מה אני מקיים הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל – שבטו של לוי שלא עבדו עבודה זרה, הן הקריבו אותה".

**ומפרש רש"י:**

"ומה אני מקיים הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר – לשון תימה, ומשמע שלא הקריבו, לפי ש**נזופין** היו".  
"שבטו של לוי – הקריבוהו משלהם".

**מרש"י משמע שהיו נזופים מחטא המרגלים**<sup>4</sup>, ורק שבט לוי שלא חטא הקריב (ואעפ"י שבט לוי לא חטא בעגל אבל במרגלים לא נזכר מאומה<sup>5</sup>).

**וכעין דבריו כתב המאירי:**

"בפרשת פנחס נאמרה פרשת התמידין ואף על פי שנאמרה בואתה תצוה לא נאמרה שם אלא למלואים ונשנית בפנחס להיותה צואה לדורות שמא תאמר והרי בפרשת תמידין של ואתה תצוה נאמר בה חקת עולם לדורותיכם ונראה לנו משמועה של פרק זה שלא נאמר שם לדורותיכם אלא

4. בחזקוני (דברים ב, יז) כתב: "וידבר ה' אלי פירש"י אבל משילוח מרגלים עד כאן לא נאמר וידבר אלא ויאמר ללמדך שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים לא נתיחד עמו הדבור וכו'".  
והמזרחי (רא"ם, דברים ב, יז) כתב: "[וידבר ה' אלי] אבל משלוח המרגלים עד כאן, לא נאמר וידבר, אלא ויאמר, ללמדך שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים, לא נתיחד עמו בדבור בלשון חבה פנים אל פנים וישוב, ללמדך שאין שכינה שורה על הנביאים אלא בשביל ישראל".  
5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: גם לא היה מרגל משבטו.

## חבל נחלתו

ולפי דבריו מתרץ את המחלוקת שלויים שלא עבדו את העגל גם לא ניזופו במרגלים ולא היתה עליהם גזירת מיתה במדבר. ועי' ספר דף על הדף (חגיגה ו ע"ב). עולה שקרבן תמיד קרב במדבר מכוחם של שבט לוי.

וכך כתב בספרי זוטא (במדבר ט, ה):  
"ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו בני ישראל, יכול שלא היו מקריבין אמ' ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו בני ישראל מקריבין היו יכול משל צבור היו מקריבין ודאי אמ' הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל (עמוס ה כה) מלמד שלא היו מקריבין אין לי אלא לענין הפסחים, מניין את מרבה חטאות ואשמות ושאר כל קרבנות צבור אמרת ככל אשר צוה ה' כן עשו מקריבין היו. – אי אפשר לומר שהיו מקריבין שהרי כבר נאמר הזבחים ומנחה הגשתם וגו' מלמד שלא היו מקריבין ואי אפשר לומר שלא היו מקריבין שהרי כבר נאמר ויעשו ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו הא מה הדבר מלמד שהיה שבטו של לוי מקריב [משלו כל קרבנות צבור ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר וכשרי ישראל סמוכין לה]."

ועולה לפי ספרי זוטא כי כל קרבנות ציבור קרבו במדבר אלא שהמקריב אותם היה רק שבט לוי והצטרפו אליהם כשרי ישראל.

### ג. נסכים במדבר

בקידושין (לו ע"ב) מחלוקת תנאים: "במאי קמיפלגי? בקירבו נסכים במדבר קא

על גב דמנודין היו אבל ר"ע פליג התם אדר"י דבשר תאוה לא נאסר כלל וא"ל לדידי' דמנודה אינו מביא קרבן לפיכך אזל לטעמ' דאמ' הכא ישראל שעשו העגל ועבדו עבודה זרה נזופים ומנודין היו למקום לפיכך א"א להקריב עולת תמיד שהוא קרבן צבור משלהם אלא שבטו של לוי שלא עבדו ע"ז ולא היו מנודין הן הקריבו משלהן. ונראה דלזה כיון רש"י שפ"י ומה אני מקיים הזבחים כו' לשון תימה ומשמע שלא הקריבו לפי שנזופים היו."

וא"כ הטורי אבן מסיק שהיו נזופים מחטא העגל ולא מחטא המרגלים. וכן הרש"ש (חגיגה ו ע"ב) כתב: "שבטו של לוי שלא עבדו ע"ז כו'. מכאן ראה לפרש"י ביבמות (עב) דנזופין היו ממעשה העגל ולא כפירוש התוס' שם ממעשה דמרגלים מדקאמר הכא שבטו של"ע ע"ז. גם מש"כ עוד שם שעל מעשה העגל אמר הקדוש ברוך הוא סלחתי. תמוה דאדרבה במרגלים מצינו לשון זה ולא בעגל ובהגהותי לש"ר פנ"א אות ד' במ"ת הארכתני בזה בס"ד."

והנצי"ב במרומי שדה (חגיגה ו ע"ב) מתרץ: "והא דאמר כאן ר' עקיבא שלא היו מקריבין, היינו קרבנות צבור ומשום שנזופין היו, פ"י ולא היה אז יעודים, כדאי' בב"ב דף קכ"א שלא היה דבור עם משה. ובפ' תצוה במצוה דתמידים כתוב ונועדתי שמה לבני ישראל וגו', ומוכח דשלא בשעת יעוד אין מקריבין. מיהו שבטו של לוי שלא עבדו את העגל לא ניזופו במרגלים, דהנזוף במרגלים היה עליו הגזירה וביום פקדי וגו', וזה לא היה בשבט לוי."



**נסכים** כתיב בהו ותלה הכתוב נסכים בביאת הארץ למר לבמה גדולה ולמר לבמה קטנה שלא נהגה במדבר.

**וכך מבאר את המחלוקת בתורה תמימה** (במדבר פרק טו הערות א, ב):

”א) עיקר פרשה זו איירי בדיני נסכים, ופירש”י במה גדולה היא במת צבור ובמה קטנה היא במת יחיד, ותוס’ פירשו דבמה גדולה נקראת שעת איסור הבמות ובמה קטנה שעת היתר הבמות, ובאות הסמוך נבאר ענין זה.”

”ב) הנה באמת מצינו שגם במדבר קרבו נסכים כדכתיב בפ’ מלואים (פ’ תצוה) וזה אשר תעשה על המזבח וכתב שם נסכים, אלא שאותם הנסכים היו בקרבנות צבור וכאן איירי בקרבנות יחיד, דבהו לא נתחייבו בנסכים רק מביאתם לארץ, וזו היא כונת ר’ ישמעאל בקדושין ל”ז ב’ דס”ל לא קרבו נסכים במדבר, אשר לכאורה הוא פלא דמפורש להיפך בפ’ מלואים כמש”כ, אלא כונתו שבקרבנות יחיד לא קרבו, וראיה לפי’ זה ממ”ש בספרי, אמר אחד מתלמידי ר’ ישמעאל, בא הכתוב ללמדך שלא נתחייב היחיד בנסכים אלא מביאתם לארץ, וזה כמש”כ. – ועיין בזבחים ק”א א’ ס”ל לר’ ישמעאל דפסוק זה בא להורות צורך נסכים בבמה גדולה, ור”ל שבא ללמדך שלא קרבו נסכים במדבר, ומשבאו לארץ נתחייבו בהן ובבמת צבור ולא בבמת יחיד, ור”ע ס”ל שבא להורות צורך נסכים בבמה קטנה, דס”ל דאגדולה לא אצטרך דהא במדבר נמי קרבו, והבאנו דעתו בדרשה הקודמת, וכבר בארנו ענין זה. ופירשו התוס’ דבמה גדולה קרי שעת איסור הבמות ובמה קטנה – שעת היתר הבמות, ורש”י פירש דבמה גדולה היא במת צבור

מיפלגי, ר’ ישמעאל סבר: לא קרבו נסכים במדבר, ור”ע סבר: קרבו נסכים במדבר.”

**מפרש רש”י:**

”ר’ ישמעאל סבר לא קרבו נסכים במדבר – ואף על גב דכתיב במילואים (שמות כט) וזה אשר תעשה על המזבח וכתב ביה נסכים בעולת התמיד **בקרנן ציבור הוא דהו אבל היחידים לא נתחייבו בנסכים אלא מביאת הארץ ואילך** לאחר ירושה וישיבה.”

”ור”ע סבר קרבו נסכים – ליחיד במדבר משקרבו לרבים, הלכך על כרחך אי להטעינה נסכים לבמה גדולה לא אצטרך קרא שכבר טעונה ועומדת וביאה האמורה כאן לא הוזכרה אלא מפני במת יחיד שהותרה בביאתן לגלגל כל י”ד שנה ובא הכתוב להטעינם נסכים.”

**עולה שמחלוקתם האם יחיד שהביא קרבן בנדבתו במדבר – שלמים או עולה, האם היה חייב להביא עימה נסכים או לאו.**

**ובהדר זקנים** (במדבר טו, ז) **מפרש:** ”והקריב את קרבנו מנחה לה’ תימא מה ראה הכתוב לתלות נסכים בביאת הארץ והלא מ’ שנה שהיו ישראל במדבר לא נמנעו מלהקריב זבחים ועולות ונסכי תמידין ושלמי צבור שבאים חובה ליום שאין קרבן בלא ניסוך. וא”ת לא היה להם יין במדבר הרי שנינו בספרי שתגרי אומות העולם מוכרין להם צדה ויין כי עדיין לא נאסר להם יין עד שגזר פנחס ואפי’ תאמר נהגו בו איסור א”א שלא הוציאו יין לנסכים. מה זה תימא הלא מחלוקת הוא בשחיטת קדשים בין ר”ש ור”ע. מר סבר קרבי נסכים במדבר. ומר סבר לא קרבי. וביחיד קא מיפלגי. **אבל קרבנות צבור דברי הכל**

## חבל נחלתו

ואולי צריך להסביר כדברי הנצי"ב שלא נתחייבו ואם רצו יכלו להביא.

### ה. קרבן פסח במדבר

נאמר בשמות פרק יב פסוק כה: "והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבדה הזאת". ופסוקים אלו מתייחסים לקרבן פסח.

ונאמר בספרי במדבר (בהעלותך פסקא סז): "ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר יום לחודש, בגנות ישראל הכתוב מדבר שלא עשו אלא פסח זה בלבד וכן הוא אומר הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר וגו' (עמוס ה כה) ר' שמעון בן יוחי אומר ישראל לא היו מקריבים ומי היה מקריב שבטו של לוי שנאמר ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך (דברים לג ט) ואומר ויעמד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי (שמות לב כו) ישראל עבדו עבודה זרה ושבטו של לוי לא עבדו עבודה זרה שנאמר כי שמרו אמרתך (דברים לג ט) ואומר כי מולים היו כל העם היוצאים ממצרים וגו' (יהושע ה ה) ישראל לא היו מולים ומי היה מל שבטו של לוי שנאמר ובריתך ינצורו (דברים לג ט)".

וכתב ר"א אבן עזרא (שמות יב, כה): "והיה. עתה פירש כי שחיטת הפסח תלויה בארץ. ואל יקשה עליך פסח הר סיני, כי מצוה עליונה היתה. ולא עשו פסח אחר במדבר, כי בהר סיני היו עם הישוב וימצאו מצות. ובהיותם בארץ אשר לא עבר בה איש, אין להם רק המן לבדו".

ומוסיף ראב"ע (שמות מ, ב): "והנה נשלמה חנוכת המזבח אחר תשעה עשר

ובמה קטנה היא במת יחיד, ולפי מש"כ מבואר דעיקר כפי' התוס', יען כי בבמת צבור גם ר' ישמעאל מודה שקרבו במדבר, וא"כ לא בא פסוק זה לחדש דבר זה, ויש עוד לפלפל בזה".

ועי"ע רש"ר הירש ומלבי"ם (במדבר טו, ב). וכאמור לעיל לפי דעת הרמב"ן לא קרבו כלל נסכים במדבר.

### ד. לחם הפנים במדבר

במנחות (צה ע"א): "איבעיא להו: לחם הפנים נפסל במסעות, או אינו נפסל במסעות? רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר: נפסל, וחד אמר: אינו נפסל".

וכן בירושלמי (יומא פ"ד): "רבי יהושע בן לוי אמר אין לחם הפנים נפסל בשעת מסעות רבי יוחנן אמר לחם הפנים נפסל בשעת מסעות ר' חיייה בשם רבי יהושע בן לוי [במדבר ב יז] כאשר יחנו כן יסעו מה בחנייתם אינו נפסל אף בנסיעתם אינו נפסל".

ומשמע שכל שנותיהם במדבר היה להם לחם הפנים.

וכ"נ מתוספות (מנחות מה ע"ב): "קרבו כבשים בלא לחם – פי' בקונטרס שלא היה להם אלא מן וקשה דבפ"ב דיומא (עה): מוכח דאומות העולם היו מביאין להם מיני מאכל ובפ' שתי הלחם (לקמן צה). נמי מוכח שהיה עמהם לחם הפנים במדבר והיו מקריבין מנחת העומר ואומר ר"ת דהיינו טעמא דכתיב כי תבואו אל הארץ ור"ע לטעמיה דכי תבואו לאו דווקא..."

יום לחדש הראשון<sup>6</sup>. ואל תשים אל לבך דברי הטוען כי אם, מתי עשה קרבנות החג. כי ישראל לא עשו במדבר סיני רק חג הפסח לילה אחד, ולא שמרו חג המצות, כי כן כתוב, והיה כי יביאך ד' (שמות יג, ה) שבעת ימים תאכל מצות (שם, ו). ופירושו והיה היום הזה לכם לזכרון (שמות יב, יד), לדור הבא אחרי כן לקבוע יום צאתכם מקרא קדש. כי היה ביום הראשון נסעו מגושן. ועוד, כי במדבר סיני אין להם לחם שיעשו מצות שבעת ימים, אעפ"י שהיו קרובים מהישוב. דבר גדול היה, שמצאו לחם לעשות ולאכול על מרורים עם הפסח לילה, כי עם רב היה מאד".

ועוד מוסיף ראב"ע (ויקרא ז, לח): "להקריב את קרבניכם לד' במדבר סיני כי לא הקריבו קרבן עד שבאו אל הר סיני. וכבר הראיתך שמזבח שבנה משה על חלושת עמלק הוא בחורב והוא הר סיני, ושם ישבו ישראל שנה פחות עשרה ימים, כי כן כתוב, ובמדבר לא הקריבו עולות, כי כן אמר הנביא הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל (עמוס ה, כה), גם לא עשו פסח כי אם במצרים, ושנית בהר סיני, כי במדבר לא היו להם מקנה, ואחר שנסעו מהר סיני לא מלו בדרך, והנה רובם ערלים, ובעבור אכילת פסח מל אותם יהושע".

מתבאר לדברי ראב"ע כי ישראל בכל שנות המדבר לא עשו פסח פרט לאחד

בשנה השנייה, ואף לא אכלו מצות במדבר, וכן לא הקריבו קרבנות ציבור במדבר! הרמב"ן בתחילת פרשת בהעלותך (פ"ט) כתב כמה הסברים לצינוי על פסח ראשון במדבר: "ויתכן שהוצרך למצוה זו, בעבור שלא נצטוו מתחילה בעשיית פסח דורות אלא בארץ, דכתיב (שמות יב כה) והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבודה הזאת, ועוד נאמר שם (שם יג ה) והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וגו' ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה. ועכשיו רצה הקדוש ברוך הוא וצוה שיעשו אותו, כדי שתהיה זכר גאולתם והנסים שנעשו להם ולאבותיהם נעתק להם מן האבות הרואים לבניהם, ובניהם לבניהם ובניהם לדור אחרון. והנה אמר תחילה "והיה כי תבאו אל הארץ", לומר שאין מצוה זו נוהגת בחוצה לארץ לדורות, ועכשיו צוה שיהגו בה במדבר". "ועל דעת רבותינו, לא עשו אותה אלא בשנה זו בלבד, שלא היו יכולין לעשותה לפי שנולדו להם בנים ועבדים ולא יכלו לימול אותם מן הטעם שהזכירו שהיה להם לסכנה, כמו שמפורש ביבמות (עא ב)".

"אבל בספרי (בהעלתך סז) אמרו ויעשו את הפסח בראשון וגו', בגנות ישראל הכתוב מדבר שלא עשו אלא פסח זה בלבד, וכן הוא אומר (עמוס ה כה) הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה. דרשו כן מן הכתוב הזה שאמר (פסוק ה) ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר יום לחדש

6. לשיטתו שבא' ניסן התחילו שבעת ימי מילואים וב-ח' ניסן התחילה חנוכת המשכן וקרבנות הנשיאים.

## חבל נחלתו

מצרים לא מלו ומילת זכריו מעכבתו לאכול בפסח כדכתיב המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו לפיכך לא עשו פסח. ורבתינו אמרו לפי שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נשבה להם רוח צפונית ולא היה להם יום צח למול".

**מעמת את הברייתות המזרחי (רא"ם, שמות יב, כה) ומביא שני פתרונות לסתירה שבין המדרשים:**

"[והיה כי תבואו אל הארץ] תלה הכתוב עבודה זו בביאתם לארץ, ולא נתחייבו במדבר אלא פסח אחד שעשו בשנה השנית ועל פי הדיבור. במכילתא. ומה שאמר בספרי (במדבר ט, ה וברבינו שם ט, א): "ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר כו', בגנות ישראל הכתוב מדבר שלא עשו אלא פסח זה בלבד" ומייתי לה רש"י בפרשת בהעלותך (רש"י במדבר ט, א). צריך לומר, שהברייתות הללו חלוקות בהכרח, דאם לא כן מה גנות היא זו, והלא לא נתחייבו במצוה זו אלא מביאתן לארץ ואילך, ופסח שעשו ישראל במדבר, לא נעשה אלא על פי הדיבור. אלא על כרחך לומר, שהבריתא של ספרי סוברת שנתחייבו במצוה זו אפילו במדבר, וקרא ד"והיה כי תבואו אל הארץ" מפרש לה אליבא דתנא דבי ר' ישמעאל (קדושין לו ב) דאמר: [ביאה] דכתב רחמנא גבי תפילין למה לי", לומר לך "עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ", הכי נמי – עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ. ומה שלא עשו פסח במדבר אלא בשנה שניה בלבד, אינו אלא לפי שהיו רובן ערלים, מפני שלא נשבה להם רוח צפונית כל ארבעים שנה שהיו במדבר, לפי שהיו נזופים בעון המרגלים, כדאיתא ביבמות (יבמות עב א)

בין הערבים במדבר סיני, כי המקרא מיותר, ודי במה שיאמר 'ויעשו את הפסח ככל אשר צוה ה' את משה', אבל הזכיר היום והמדבר לרמוז שלא עשו אותו במדבר רק ביום הזה, והוא גנותן. ויתכן שהגנות הזה הוא קלקלתם בענין המרגלים, שממנה נתגדו ולא נשבה להם הרוח הצפונית ולא מלו, ולפיכך נאסרו בכל הקדשים. או שתהיה הברייתא הזו כדברי האומר (מכילתא בא טו) אין מילת זכריו ועבדיו מעכבת בו, והיו רשאים לעשותו ונתעצלו ולא עשו אותו, והוא גנות גדול. אבל הראשון הוא יותר נכון בעיני, כי היה משה מכריחם לעשותו ולא היה מניחם בחיוב כרת. אבל חג המצות שבעה והשבתת חמין לא הוצרך לומר שנהגו בו, שהן חובת הגוף הנוהגת בכל מקום, וכבר נאמר בהם (שמות יב יז) לדורותיכם חוקת עולם".

**ברמב"ן מספר פירושים לגבי קרבן פסח במדבר. לפי פירושו הראשון קרבן פסח נהג במדבר. לפי פירושו השני פסח נהג בפעם היחידה בתחילת השנה השניה לצאתם ממצרים ורק בשנה זו עד ימי יהושע. לפי הסבר אחד משום שלכל אחד נולדו בנים ועבדים שלא יכלו למולם בדרך, או משום שנתעצלו בדרך.**

וכן כתב בקצרה חזקוני: "ויעשו את הפסח רבי יוסי אומר לא עשו ישראל פסח במדבר אלא אותו בלבד. והטעם לפי שבאותה שעה היו חונים במקום אחד ויכולים היו למול הזכרים הילודים להם כדי שלא תעכב להם מילתם מלאכול בפסח אבל מכאן ואילך שהלכו במדבר ולא מלו הילודים להם משום חולשא דאורחא וסכנת הנימול שיניעוהו בדרך כדכתיב וכל העם הילודים במדבר בדרך בצאתם מארץ

ולפי המכילתא לא נצטוו על פסח אלא בארץ ישראל, ובמדבר בשנה ראשונה נצטוו כהוראת שעה ולכן אף שהיו להם בנים ועבדים שלא נמולו – עשו פסח במדבר. ולפי ההסבר השני אין כאן מחלוקת ולכו"ע נתחייבו רק לאחר ירושה וישיבה ובכ"ז יש להם גנות בכך שהתעכבו עד שנכנסו לארץ.

ועי' בדף על הדף (פסחים ג ע"ב, ח ע"ב) עיון בענין מי שאין לו קרקע לגבי קרבן פסח ואיך עשו פסח במדבר והלא לא היתה להם נחלה.

### ו. בין עבודת המשכן במדבר לעבודת המקדש בארץ ישראל

בשו"ת הרשב"ש (סי' נו) מסכם את כלל עבודות המשכן שנהגו במדבר. וז"ל:

"ועל ענין הדלקת המנורה והסדרת לחם הפנים וקטורת והקרבנות אם נהגו במדבר או לאו. בפ"ק דחגיגה תניא עולת תמיד העשויה בהר סיני, ר' אליעזר אומר מעשיה נאמרו בסיני והיא עצמה לא קרבה, רבי עקיבא אומר קרבה ושוב לא פסקה אלא מה אני מקיים הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל שבטו של לוי שלא עבדו [עבודה] זרה והם הקריבוהו. פירוש רבי אליעזר סובר דלא קרבה כלל, ורבי עקיבא סבר דקרבה אבל לא הקריבוהו ישראל אלא שבטו של לוי. וא"ז הרמב"ן ז"ל כתב בחידושי התורה שלו בפרשת אמור אל הכהנים **שלא הקריבו ישראל מוספין במדבר**, וכן כתב בפרשת פנחס".

"ובנסכים נמי נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בפ"ק דקידושין, דרבי ישמעאל סבר לא קרבו במדבר ורבי עקיבא סבר קרבו

ובחגיגה וכתוב (פסוק מח) "וכל ערל לא יאכל בו" והיינו גנות. ומכל מקום אינן חוטאין במה שלא עשו אותו, דהא ערל אסור באכילת הפסח. והבריתא של מכילתא סוברת כאידך תנא דתני דבי ר' ישמעאל: הואיל ונאמרו ביאות בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחד מהם לאחר ירושה וישיבה, אף כל – לאחר ירושה וישיבה. ומה שהקריבו פסח במדבר בשנה השנית ופסח בגלגל בימי יהושע, קודם שנכבשה ונחלקה הארץ, לא עשו אלא על פי הדיבר, ולפיכך הותר להם לאכול הפסח אף על פי שבניהם שנולדו להם משיצאו ממצרים ערלים היו ומלת זכריו מעכבתו מלאכול הפסח, כמו ששינו במכילתא ומייתי לה ביבמות. אי נמי, יש לומר שהבריתא של ספרי אינה חולקת עם הבריתא של מכילתא, ששתיהם סבורות שלא נתחייבו במדבר אלא אותו פסח שנעשה בשנה השנית ואותו שנעשה בגלגל בימי יהושע בלבד על פי הדבור, דסבירא להו כי האי תנא דאמר שכל מקום שנאמר ביאה אינו אלא אחר ירושה וישיבה, ודקשיא לך אם כן כיון שמן הדין לא היה להם לעשותו, מה גנות היה להם. יש לומר, דהיינו גנותם שנשתהו ליכנס לארץ עד ארבעים שנה מפני עון המרגלים ולפיכך לא נצטוו, ואם היה זוכים ליכנס לארץ מיד, היו מצווים מיד, זהו שטת התוספות בפרק קמא דקדושין (קדושין לו ב)."

עולים מדבריו שני הסברים לשיטות השונות. לפי ההסבר הראשון הברייתות חולקות ולפי הספרי היה ראוי שיוכלו להקריב אלא מפני שהיו נזופים בגלגל חטא המרגלים ולא מלו בדרך לא הקריבו,

## חבל נחלתו

במדבר, והרמב"ן ז"ל תופס בפשיטות בפרשת פינחס שלא קרבו נסכים במדבר, והחכם הגדול ראב"ע ז"ל כתב בפרשת תצווה זה לשונו, ועל דרך הסברא שלא הקריבו ישראל הזבחים רק בסיני לבדו ויום הכפורים בשנה השנית, וכ"כ על עבודת אהרן ויעש כאשר צוה ה' את משה, וכן כתוב הזבחים ומנחה הגשתם לי בית ישראל ארבעים שנה במדבר, כי ישראל עמדו במדבר בתהו ליל ישימון כמו שמנה ושלשים שנה ומאין היה להם בכל יום חצי הין שמן זית גם כן יין ואיך יוליכו עמהם כמו י"ד אלף הין, ומאין היה להם שני כבשים בכל יום ותוספת בשבת ובמועדים. ואין טענה ממלת אנחנו ובעירנו, כי בקדש היו ושם ישבו כי כתוב והם ביישוב, ובזאת השנה שללו מדין וארץ סיחון ועוג והיה לכולם מקנה רב, עכ"ד החכם, זכה להסכים לדעת רז"ל.

"ומנין שלא היה שם תמיד ולא היה שם לחם הפנים ולא קטורת ולא הטבת נרות, שכך אמרין בפרק אמר להם הממונה, אביי הוה מסדר סדר המערכה משמא דגמרא ואליבא דאבא שאול כסדר כסדר עד לבסוף וכו'. וזהו סיוע לדבר החכם ז"ל שהכל צריך להיות כסדר וכמו שמוכיחים בגמרא מהמקראות, וכיון שאין שם תמיד אין שם נרות ולא קטורת ולא בזיכי לבונה שהם עם לחם הפנים".

"ואף הפסח לא הקריבו במדבר אלא בשנה השנית. וכן אמרו בספרי ויעשו בני ישראל את הפסח, בגנותן של ישראל הכתוב מדבר שלא עשו במדבר אלא פסח זה, והטעם לפי שהיו כמנודים לפני המקום ולא נשבה להם רוח צפונית, ולא היו מלין אלא ביום שמנשבת בו רוח צפונית, ואעפ"י שאין אנו

נזהרים מזה משום שכבר דשו בה רבים שומר פתאים ה' כמו שזכרו ז"ל בפרק הערל. והגנות שלהם היה שמפני חטאם בתלונת מרגלים לא נשבה רוח צפונית. וכן פירש א"א מהרשב"ץ בפירוש התורה שלו שקראו לוית חן".

"אבל קשה לכל זה מה ששינונו בפרק התכלת לדברי בן ננס שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר קרבו כבשים בלא לחם, כלו' כבשי עצרת בלא ב' הלחם, אמר רבי שמעון הלכה כדברי בן ננס, אבל אין הטעם כדבריו שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר והאמור בתורת כהנים אינו קרב במדבר, והאמור בפרשת פנחס כגון הנך דמוסף והאמור בתורת כהנים כגון ז' כבשים ופר ואלים וב' כבשים דשלמים, והכי נמי איתא בברייתא בגמרא התם, ופרש"י ז"ל התם דקרבו נמי נסכים בלא לחם אם כן הקרבנות ומוספים ונסכים קרבו במדבר, אלא שיש חילוק במקצתן, ולא עמדתי על טעמם מפני מה קרבו קצתם וקצתם לא קרבו עד יבא ויורה צדק. ובפ"ק דקדושין כתב רש"י ז"ל שנסכי צבור קרבו אליבא דכולי עלמא ובנסכי יחיד הוא דפליגי רבי ישמעאל ורבי עקיבא".

**הרשב"ש נשאר בשאלה מדוע לפי המשנה חלק מהקרבנות לא נהגו במדבר ואילו לפי הראשונים המפרשים כל קרבנות הציבור לא נהגו במדבר. והנצי"ב בדרשותיו עונה עליהן.**

**בפירושי הנצי"ב השונים למקרא מצאנו טעם עפ"י הדרש.**

בהעמק דבר בסוף פרשת משפטים (שמות כג, כה) מפרש: "ועבדתם את ה' אלהיכם. זהו עבודה המיוחדת לגבוה במזבח שהוא משפיע מזון הארץ, ולא

דמדבר היה בשביל אהבה, ובא"י היה בשביל פרנסה, והיינו דכתיב אהבת כלולותיך, בשעה שהיית כלה אהבתך ביותר. ומפרש עוד הנביא היאך מכונה ישיבת ישראל במדבר בשם כלה, דההבדל בין כלה היינו ימי שבעת ימי המשתה מלאחר הנשואין, הוא בשלשה דברים, א' דהאשה אין הבעל מצווה ומחויב להיות אצלה תמיד, רק בג' מועדים מצוה על הבעל לשמח את אשתו כדכתיב ושמחת אתה וביתך ואיתא בר"ה (דף ו') אשה בעלה משמחה. משא"כ כל משך ימי כלולותיה אסור להחתן לזוז ממנה וחייב לשמחה כל שבעת הימים. ב' שאשה מזונותיה תחת מעשה ידה. מה שאין כן הכלה אף על גב שהחתן מחוייב במזונות משנכנסה לחופה מכל מקום היא אינה עושה מאומה שהרי אסורה במלאכה, וכל עסקה אינו אלא להתקשט ולמצוא חן בעיניו עד שהתירו לכלה ברחיצה אפי' ביוה"כ. ג'

נחשוב שאין צריך עבודה כלל, ועולם כמנהגו נוהג גם בלי עבודה, ע"ז הזהיר הכתוב דבעינן עבודת הקרבנות שהוא משפיע פרנסה בארץ ישראל. וכ"ז הוא בא"י, אבל בהיות ישראל במדבר לא הוצרכו לקרבנות וכדאי' בחגיגה ד"ו ממקרא במיכה הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה, והיו ניזונים בזכות משה ובזכות התורה שהיו עוסקים הרבה, מש"ה לא כתיב לעיל ועבדתם וגו', ועי' בהר"ד כ"ה כ' מש"כ באורך בזה".<sup>7</sup>

וכן מוסיף במטיב שיר (שיר השירים פרק ד, ודברים דומים מאד כתב בהרחב דבר שהזכיר): "והנה בארץ ישראל היה תכלית קרבנות בשביל פרנסה משא"כ במדבר לא היה אלא משום ונועדתי שמה לבני ישראל, היינו להעלות אהבת ישראל לפני ה', כמש"כ בביאור ב' פרשיות של תמיד היינו בפ' תצוה ובפ' פנחס, ההבדל בלשון הפרשיות המורה על שינוי התכלית

7. וכע"ז במטיב שיר (שיר השירים ה, א): "באתי לגני אחותי כלה. בא ברוה"ק בשם ה', לומר תשובה על תפלה הקודמת, כי מאז היית אחותי כלה, היינו במדבר, באתי לגני, הורדתי שכינתי למטה למקום פרנסתי אלו ישראל. והנה אז לא היה גמ"ח לרוב בהיות ישראל במדבר ולא נצרכו זה לזה, וגם עבודת הקרבנות לא היה לרוב, כי מלבד אשר קרבנות צבור לא היו כלל משעת מרגלים כדאי' בחגיגה (ו') מקרא הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה, אפי' קרבנות יחיד שהיו במדבר כדאי' במו"ק (דף ט"ז) דארבעים שנה שהיו מנודין היו מקריבין, מכ"מ עיקר שלמים שהביאו במדבר היה רק כדי לאכול הבשר שהיו אסורים בשחיטת חולין לכ"ע כמש"כ הרמב"ם ה' שחיטה פ"ד ה"ז, והיו זבחים זבחי שלמים לה' אותם, היינו כדי שיאכלו בשר ולא בשביל הפקת רצון וכמש"כ בהע"ד ס' ויקרא פ' אחרי בארוכה, ומש"ה לא היו נסכים אפי' למ"ד שקרבנו נסכים במדבר, מכ"מ זה אינו אלא בקרבן שבא רק לה' כדי להפיק רצון, וא"כ לא היו פעולות המביאים לידי אהבת ה' לישראל, אבל בכ"ז היו חביבים ישראל אז בשביל שנמשלו ככלה שא"צ לעבודה כמש"כ בפרשה הקודמת, ועתה שאין זה החביבות של כלה, מכ"מ אריתי מורי עם בשמי. לא כמו שאמרת בענוה שגמ"ח שלך היא קלה ורק משום שהמה באים בתורת יהדות יש להם ריח, לא כן אלא אריתי מורי, שהוא בושם הנלקט ברוב טורח והידיים מתמרמרות כך באו גמ"ח שלך ברוב השתדלות עד שהגיע לתכלית המבוקש, והגיע השכר עבור הטורח עם החסד שבה, ולפום צערא אגרא, והיינו מורי עם בשמי, הטורח והריח שנמשל לבשמים".

## חבל נחלתו

והיינו לכתך אחרי דוקא. ב' במדבר, בארץ ציה ושממה ונזונו אך במעשה נסים, וכיד ה' ולא כהליכות הטבע. ג' בארץ לא זרועה. שלא במעשה ידיך הנמשל לזריעה ככה מעשה ידי אשה לאישה. משא"כ במדבר לא היה זריעה כלל. והיינו עבודת הקרבנות היה בא"י בשביל פרנסה אבל במדבר היה בשביל יעוד וקישוט בעיני ה', ומש"ה כשנתנדו במעשה מרגלים פסקו מלהקריב כדאיתא בחגיגה (דף ו') משום שלא היה יעוד. אבל בארץ ישראל לעולם היו מוזהרים להקריב בשביל פרנסה, נמצא דכל משך ימי היותם במדבר היו נמשלים לכלה. ואמר המשורר בשם הקדוש ברוך הוא".

דמזונות האשה הוא לפי ערך חיי האיש, או אפילו לפי ערכה אבל כדרך הליכות עולם בתמידות ולא במשתה שמנים, משא"כ כלה, החתן מחוייב לעשות לכבודה משתה לרבים וכמש"כ הרא"ש כתובות (פ"א) שכופין את החתן על זה. וע' מש"כ בספר שמות (כ"א ט'). ובשלשה דברים אלו נשתנה הליכות ישראל במדבר משהיה בארץ ישראל. א' לכתך אחרי, לא כמו בארץ ישראל שהשכינה לא היתה בגלוי לישראל כי אם בשלש רגלים דכתיב יראה יראה, משא"כ במדבר כשרצה הקדוש ברוך הוא לסלק שכינתו מהם, לא הניחו משה ואמר אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה,

## סימן נו

### האם סבור שמותר חייב בקרבן חטאת

אם שגגו בית דין הגדול בהוראה והורו להתירו ושגגו העם בהוראתן ועשו העם והם סומכין על הוראתן ואחר כך נודע לבית דין שטעו, הרי בית דין חייבין להביא קרבן חטאת על שגגתן בהוראה ואף על פי שלא עשו הן בעצמן מעשה שאין משגיחין על עשיית בית דין כלל בין עשו בין לא עשו אלא על הוראתן בלבד, ושאר העם פטורין מן הקרבן ואף על פי שהם העושים מפני שתלו בבית דין, ומה הוא הקרבן שמביאין על שגגה זו"...

משמע שכיון שתלו את עשייתם בבית

דין הם פטורים מקרבן חטאת.

ב. אבל בהלכה ב מצמצם את החיוב של בית דין: "במה דברים אמורים שבית דין חייבין ואלו העושים על פיהם פטורין מן הקרבן, כשהיו המורים בית דין הגדול

#### שאלה

אדם שאל את רבו בקשר לפעולה מסוימת בשבת, הרב טעה והתיר לו מלאכה מן התורה בשבת. השואל עשה עפ"י רבו בכמה שבתות האם הוא חייב חטאת, והאם חייב על כל שבת ושבת? הנ"מ לימינו תהיה שראוי שיכתוב על פנקסו שהוא חייב להביא חטאת, כאמור במסכת שבת (יב ע"ב): "רבי נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה".

#### תשובה

א. לכאורה, נראה ללמוד זאת מדברי הרמב"ם בהלכות שגגות (פ"ב ה"א): "כל דבר שחייבין על שגגתו חטאת קבועה



## סימן נז – האם סבור שמותר חייב בקרבן חטאת

שידע מעיקר שבת, היינו שיש שבת בתורה ונאסרו בה מלאכות, אלא ששכח, ועשה מלאכה בשבת, או שבאופן זה אכל חלב או דם או עבד עבודה זרה, נקרא שוגג לדברי הכל וחייב חטאת (שבת שם ועב ב; סנהדרין סב א וב).

”אומר מותר באופן שלא ידע מעולם מהאיסור, נחלקו תנאים ואמוראים. יש סוברים שאף זה דינו כשוגג וחייב חטאת (ר' עקיבא, שבת סח ב, ורב ושמואל שם), ויש שפוטרים אותו מחטאת (מונבז שם, ור' יוחנן וריש לקיש שם), כי אנוס הוא ולא שוגג (רש"י בדעת ר' יוחנן וריש לקיש ומאירי שם; רש"י כריתות ב סוע"א), שכיון שלא ידע מעולם לא היה לו לשים אל לבו ולשאול וללמוד, מה שאין כן כשידע ולבסוף שכח, שהיה לו לשים אל לבו (שו"ת חוט המשולש להר"ח מוואלוז'ין סימן יג. ועיין פני יהושע שבת שם שהוכיח בדעת רש"י שמונבז פוטר מטעם אונס).”

אולם נפסק שלא כמונבז אלא כר"ע. כך פסק הרמב"ם (הל' שגגות פ"ז ה"ב): “כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת ושכח שנצטוו ישראל על השבת, או שנשבה והוא קטן לבין העכו"ם או נתגייר קטן והוא בין העכו"ם<sup>1</sup> אף על פי שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב חטאת אלא חטאת אחת שהכל שגגה אחת היא, וכן חייב חטאת אחת על כל חלב שאכל וחטאת אחת על דם שאכל וכן כל כיוצא בזה בעבודות אלו, וכל היודע עיקר שבת

של שבעים ואחד, ויהיה ראש ישיבה עמהן בהוראה ויהיו כולן ראויין להוראה ויטעו כולן או רובן בדבר זה שהורו בו ויורו בפירוש ויאמרו לעם מותרין אתם לעשות, וכן אלו ששמעו מפי בית דין אם אמרו לאחרים מותרים אתם לעשות ויעשו כל הקהל או רובו על פיהם ויהיו העושים שוגגים על פיהם ומדמים שהדבר שהורו בו כדת הורו, ויורו לבטל מקצת ולקיים מקצת לא שיעקרו כל הגוף וכשיודע להם ידעו גופו של דבר שהורו בו בשגגה, בכל אלו המאורעים הוא שהיו בית דין חייבין בקרבן והעושה על פיהם פטור, אבל אם חסר אחת מכל אלו הדרכים הרי בית דין פטורין מן הקרבן וכל מי ששגג ועשה מעשה מביא חטאת קבועה על שגגתו.” עולה לפי דברי הרמב"ם שמי ששאל רב או תלמיד חכם גדול ככל שיהיה ודאי שהת"ח פטור מקרבן והעושה בפועל חייב חטאת. (ועי' בפ"ג ה"א שגם שם הרמב"ם חוזר למקרים שבית דין פטורים והעושים חייבים).

כמו"כ יש להבחין בין השואל בבית דין הגדול או שבי"ד הגדול פסק הלכה לכל ישראל, לבין שואל את רבו בלבד. ג. אולם קשה, כי לכאורה העושה במקרה זה חושב שהדבר מותר ורש"י נתן טעם ב'אומר מותר' שהוא אנוס, ומי אנוס יותר מעושה על פי הוראת אחרים. באנ"ת (ערך אומר מותר) כתבו: “העובר על דבר שחייבים על שגגתו חטאת, ואומר מותר באופן שהכיר ולבסוף שכח, כגון

1. וכ"כ בתפארת ישראל (יכין, שבת פ"ז אותיות ב ו-ג): “השוכח עיקר שבת. ששכח או לא ידע מעולם שיש שבת בתורה. חטאת אחת. על כל השבתות והמלאכות שעשה בהן, דכולהו חדא שגגה היא.”

## חבל נחלתו

ו. ישנו פטור נוסף מקרבן חטאת והוא מדין מתעסק – החושב שעושה מעשה מותר, ומפרש רש"י (סנהדרין סו ע"א): "המחלל את השבת – דחשיב ליה תנא בנסקלין כגון שחללו במלאכה גמורה". "שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת – כגון דבר שיש בו מעשה ומלאכת מחשבת, ולא המתעסק".

אמנם הפטור של מתעסק הוא משום מלאכת מחשבת, ומעשה ללא כוונה לעשייתו – פטור עליו בשבת. מה שלא יכול להיאמר לגבי עושה עפ"י הוראת רבו שהוא מתכוין למעשה אלא שנעלם ממנו ומרבו שהוא עושה איסור תורה.

ז. נמצא שמי שעשה עפ"י הוראת רבו בשוגג מלאכה האסורה בשבת ודאי חייב חטאת. ונותר לברר כמה חטאות צריך להביא.

פסק הרמב"ם (הל' שגגות פ"ז ה"ג): "וכל היודע שהיום שבת ושגג במלאכות ולא ידע שמלאכות אלו אסורות או שידע שהן אסורות ולא ידע שחייבין עליהן כרת ועשה מלאכות הרבה, חייב חטאת על כל אב מלאכה ומלאכה אפילו עשה הארבעים חסר אחת בהעלם אחת מביא שלשים ותשע חטאות".

במקרה שלפנינו ידע שזו שבת אבל חשב שפעולה מסוימת מותרת ולכן ההעלם שלו הוא המלאכה והשבתות אינן מחלקות כיון שלא נודע לו בינתיים מן האיסור נמצא שצריך להביא רק חטאת אחת על כל השבתות שעשה באיסור.

אבל שכח שהיום שבת ודימה שהוא חול אף על פי שעשה בו מלאכות הרבה חייב חטאת אחת על היום כולו וכן חטאת על כל שבת ושבת ששגג בו".

אם כן אף מטעם 'אומר מותר' חייב להביא קרבן חטאת.

במקרה שלפנינו העושה שבא לשאול ודאי ידע מעיקר שבת, ועל כן חייב על שגגתו. ואעפ"י שרש"י נימק 'אומר מותר' משום שהוא אנוס ואף כאן הוא לכאורה אנוס, נראה שאין הלכה כמונבו אלא כר"ע.

ד. וכך כתב בהערה ברשימות שיעורים (רי"ד סולובייצ'ק, בבא קמא – הערות דף לב עמוד ב הערה 48): "והביא רבינו זצ"ל ראייה לכך ממש' מכות (ו ב) שחלוקים אביי ורבא בנוגע לאומר מותר שהרג שפטור מגלות אם נחשב לקרוב לאנוס או לקרוב למזיד. מאידך בחיובי חטאות דכהת"כ קי"ל שהאומר מותר חייב חטאת (שבת דף סז ב) והיינו שגגת איסור המחייב חטאת. מזה מוכח שלענין חטאת ליכא נפקא – מינה בין שלש השגגות. כולן קרואות שוגג ומחייבות קרבן חטאת..."

ה. ועוד נראה שאף לפי רש"י הפוטר 'אומר מותר' משום שהוא אנוס מחלק בין אומר מותר שהיתה לו ידיעה על שבת והלכותיה לבין אומר מותר שלא ידע משבת מאומה. האחרון הוא אנוס לגמרי, הראשון אינו אנוס גמור – אלא שרבו הורה לו הוראת טעות, ולכן רק לגבי מקרה שלא ידע כלל כמונבו רש"י מנמק משום שהוא אנוס.

## כיפה של צמר בראש כהן גדול

ושערו היה נראה בין ציץ למצנפת ושם היה מניח תפילין בין ציץ למצנפת".  
עולה מדברי הרמב"ם כי ראש כהן גדול היה מכוסה מאחור עד מקום שמוחו של תינוק רופס או מעט יותר במצנפת. לאחר מכן היה נראה שערו ועליו מונחים תפילין של ראש. על מצחו – מקום שאינו ראוי לתפילין היה מונח הציץ<sup>1</sup>. שהיה קשור ברצועות משני צידיו לאחורי עורפו של הכה"ג ועוד רצועה שהיתה מעל גבי המצנפת וקשורה מאחור.

### ב. הקושי מכיפה של צמר

בחולין (קלח ע"א) עוסקים בכמות המינימלית של ראשית הגז ונאמר כך: "וכמה נותן לו כו'. תנא: לא שילבננו ויתננו לו, אלא שילבננו כהן ויעמוד על חמש סלעים: כדי לעשות בגד קטן; מנהני מילי? אמר ר' יהושע בן לוי: אמר קרא לעמוד לשרת – דבר שהוא ראוי לשירות, מאי ניהו – אבנט; אימא מעיל! תפשת מרובה – לא תפשת, תפשת מועט – תפשת; ואימא כיפה של צמר! דתניא: כיפה של צמר היתה מונחת בראש כהן גדול, ועליה ציץ נתון, לקיים מה שנאמר ושמרת אתו

### א. בגדי כהונה בראש כהן גדול

כתב הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ב): "בגדי זהב הן בגדי כהן גדול והם שמנה כלים: הארבעה של כל כהן, ומעיל ואפוד וחושן וציץ, ואבנטו של כהן גדול מעשה רוקם הוא והוא דומה במעשיו לאבנט כהן הדיוט, ומצנפת האמורה באהרן היא המגבעת האמורה בבניו, אלא שכהן גדול צונף בה כמי שלופף על השבר, ובניו צונפין בה ככובע ולפיכך נקראת מגבעת".

והראב"ד השיג: "א"א אני אומר אין מעשהו של זה כמעשהו של זה מצנפת ארוך הרבה וכורך אותו כריכות הרבה ככריכות הישמעאלים אבל מעשה המגבעות כעין הכובעין שלנו הדין מלמעלה והן קצרין".

עולה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד במצנפת של כהן גדול, אבל במגבעת של כהן הדיוט שניהם מסכימים שהמגבעת היא כעין כובע שלנו המכסה את כל הראש.

בסדר הלבשה כתב הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"י ה"ג): "כהן גדול אחר שחוגר באבנט לובש המעיל... ואחר כך צונף במצנפת וקושר הציץ למעלה מן המצנפת

1. הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ט ה"א) מתאר: "כיצד מעשה הציץ, עושה טס של זהב רחב שתי אצבעות ומקיף מאוזן לאוזן וכותב עליו שני שיטין קדש לה' קדש מלמטה לה' מלמעלה, ואם כתבו בשיטה אחת כשר, ופעמים כתבוהו בשיטה אחת".  
ובהלכה ב: "...והוא נקוב בשתי קצותיו, ופתיל תכלת למטה ממנו נכנס מנקב לנקב כדי שיהיה נקשר בפתיל כנגד העורף".  
והראב"ד העיר: "עוד יש בו נקב באמצע שמכניס בו פתיל תכלת וכורכו על המצנפת וקושרו עם הפתיל שבראשו שהוא קשור לו כנגד ערפו". ועי' מלבי"ם (שמות כח לז) בביאור המחלוקת.

## חבל נחלתו

לעומת הרמב"ם – בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי - אופק תשובות פרשניות סימנים תמד-תמה) הביא ברייתא זו. וכן הרי"ף שבת (כו ע"ב) כתב: "ופירוש כיפה של צמר חוטי דעמרא דגדילין ועבדין כי הוצא ורחב שתי אצבעות שיעור ציץ כדאמרינן [חולין קל"ח ע"א] כיפה של צמר היה מונח בראש כהן גדול ועליו ציץ נתון שנאמר ושמת אותו על פתיל תכלת". (על פירושו מהי הכיפה נעמוד להלן).

החתם סופר (חולין קלח ע"א, מהדו"ק) תרץ את שיטת הרמב"ם: "הכ"מ פרק יוד מכלי מקדש תמה על הרמב"ם דלא מייתי הך דכיפה של צמר. ויותר יש לתמוה על פירש"י ורמב"ן בחומש דנחלקו בפ"י ושמת עליו פתיל תכלת וכתוב ושמת אותו על פתיל תכלת ע"פ צו ופ' פקודי ושניהם שכחו ולא ידעו דקאי אכיפה של צמר וחלילה לחשוב כן. עכנלע"ד דלפי מאי דקיי"ל בעירוכין ג' ע"ב דכהנים לא היו מניחים תפלה של יד משום דכתיב ילבש על בשרו שלא יהיו דבר חוצץ בין בגדיו לבשרו א"כ ה"ה על מצחו שלא יהי דבר חוצץ בין ציץ למצחו וא"א בכיפה של צמר המפסקת<sup>2</sup> וע"כ כפירש"י ורמב"ן בחומש ומשו"ה השמיטו הרמב"ם ג"כ. והך ברייתא דשמעתין ס"ל אף על גב דכתיב על מצח אהרן מ"מ לא קפדינן אחציעה וכס"ד דש"ס זבחים י"ט ע"א ע"ש ולית הלכתא כוותי'. ומ"מ פריך ש"ס מיני' דלא מצינו חולק אשיעורא דכדי לעשות בגד קטן".

על פתיל תכלת! אמר קרא: הוא ובניו – דבר השוה לאהרן ולבניו, אבנט נמי לא שוי! הניחא למאן דאמר אבנטו של כ"ג לא זהו אבנטו של כהן הדיוט – שפיר, אלא למאן דאמר זהו אבנטו של כהן הדיוט מאי איכא למימר? שם אבנט בעולם". (לגבי המסקנה בראשית הגז לא נדון כאן).  
עולה שלכהן גדול היתה כיפה של צמר בראשו.

ועולות השאלות:

- 1) האם מדובר בבגד נוסף על שאר שמונת הבגדים, מדוע אין בכך ייתור בגדים?
- 2) היכן היתה מונחת אותה כיפה של צמר, הרי אם מכסה את שערו אינו יכול להניח עליה תפילין?
- 3) מדוע הרמב"ם לא הביא זאת להלכה?

### ג. מהי כיפה של צמר והאם נפסקה להלכה

רש"י בחולין (קלח ע"א) פרש: כיפה – "כובע קטן פלטר"י". (בתרגום לעזי רש"י של ד"ר משה קטן: כובע של לבד).  
הכסף משנה (הל' כלי המקדש פ"י ה"ג) הקשה: "ושערו היה נראה בין ציץ למצנפת כו'. בפרק ב' דזבחים שם. ודע דתניא בסוף פרק ראשית הגז (דף קל"ח) כיפה של צמר היתה מונחת בראש כ"ג ועליה ציץ נתון לקיים מה שנאמר ושמת אותו על פתיל תכלת ולא ידעתי למה השמיטו רבינו".

2. אף סותר לברייתא האומרת ששערו היה בין ציץ למצנפת עליו מניח תפילין של ראש.

## סימן נח – כיפה של צמר בראש כהן גדול

כלים, וההדיוט בארבעה: בכתונת ומכנסים ומצנפת ואבנט, מוסיף עליו כהן גדול: "חשן ואפוד ומעיל וציץ", הרי שהמצנפות קורא להן הכתוב גבי כהנים (במקום) הדיוטים מגבעות, ואחר שהמצנפות הן המגבעות, והמגבעות מתורגמין כובעין, למדנו שהמצנפות כמין כובעין הן..."

ומביא אף שיטת ריב"א: "התוספות כתבו בפרק קמא דגטין (תוספות גיטין ז. ד"ה בזמן) משם ריב"א, דאין הפרש בין המצנפת של כהן גדול למצנפת של כהן הדיוט, אלא בגודל, של כהן הדיוט "שלא היה לו ציץ והיתה יורדת עד מקום התפלין, קרויה מגבעת. ושל כהן גדול שהיה לו ציץ והיתה קטנה, קרויה מצנפת". ונראה מזה דסבירא ליה לריב"א דמצנפת של כהן גדול אדרבה היתה בגובה ראשו למעלה ממצחו, כדי שישים הציץ במצחו עם התפלין, ושל הדיוט שלא היה לו ציץ במצחו, היתה יורדת יותר למטה, לא שהיתה של כהן גדול סביב ראשו ושל כהן הדיוט על ראשו, כמו שכתב הרמב"ן."

ועי' בפירוש שמחת עולם (הל' כלי המקדש פ"ח) ובשו"ת יד אליהו (סי' ג) שהקשו על פירוש רש"י.

אולם ישנן דעות חולקות.

המעשה רקח (הל' כלי המקדש פ"י ה"ג) תרץ את הכס"מ: "ועיין מ"ש מרן ז"ל דבס"פ ראשית הגז תניא כיפה של צמר היתה מונחת בראש כהן גדול ועליה ציץ נתון לקיים מ"ש ושמת אותו על פתיל תכלת ולא ידע למה השמיטו רבינו ע"כ. לענ"ד נראה דלא השמיטו וכבר הזכירו לעיל פ"ט הל' ב' ופתיל תכלת למטה ממנו וכו' ודלא כפי' רש"י ז"ל וכן מצאתי להרב תורת חיים ז"ל."

מסקנתו היא שהרמב"ם השמיט (כרש"י והרמב"ן בפירושים עה"ת) מפני שלא נפסק כן להלכה כיון שהכיפה היתה חציצה לציץ. וכמו החת"ס כתב המלבי"ם (שמות כח, לז): "ונראה שלכן לא הביא הרמב"ם הא דכפה של צמר היתה מונחת בראש כ"ג שתמה עליו הכ"מ, כי ס"ל דאדחיא מהלכה ע"פ הסוגיא דשבת שמקשה וציץ אריג הוא".

המזרחי (רא"ם שמות כח) מביא את המחלוקת בין רש"י לרמב"ן שלרש"י מצנפת כה"ג היא כמגבעת כהן הדיוט ולרמב"ן היא שונה וארוכה כ-16 אמה. והוא מחזק שיטתו של רש"י:

"מצנפת כמין כיפת כובע שקורין קופי"א, שהרי במקום אחר (לט, כח) קורא להן "מגבעות", ומתרגמינן כובעין. פירוש: כמין כיפה, שהיא כובע, כדתניא בשלהי ראשית הגז (חולין קלח א): "כיפה של צמר היתה מונחת בראש כהן גדול ועליה ציץ נתון, לקיים מה שנאמר (פסוק לז): 'ושמת אותו על פתיל תכלת'". ופירש רש"י: "כובע". ובריש במה אשה (שבת נז ב) נמי תנן: "ולא בכבול". ובגמרא: "אמר רבי ינאי: כבול זה איני יודע מהו, אי כבלא דעבדא, אבל כיפה של צמר שפיר דמי, או דילמא כיפה של צמר וכל שכן כבלא דעבדא", ופירש רש"י: "אבל כיפה של צמר – כובע שתחת השבכא, דמתקרי נמי כבול". ומה שאמר: "שהרי במקום אחר קורא להן 'מגבעות' ומתרגמינן כובעין", הכי פירושו: שהמגבעות של כהנים הדיוטים גם כן מצנפות הם, כדאיתא בפרק (אמר להן הממונה) [בראשונה] (יומא כה א): "נוטל מצנפתו של אחד מהם", ובפרק בא לו כהן גדול (יומא עא ב) שנינו: כהן גדול משמש בשמנה

## חבל נחלתו

התורת חיים (חולין קלח ע"א) באר כך: "כיפה של צמר היתה מונחת בראש כהן גדול ועליה ציץ נתון. פירש רש"י ז"ל כיפה כובע קטן ותימה דבזבחים תנן שערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח תפילין ואי כיפה כובע הוא ועל זה ציץ נתון הרי אין שערו נראה בין ציץ למצנפת שהכיפה היתה מפסקת ביניהן ועוד דמאי ראייה מיייתי מקרא דושמת אותו על פתיל תכלת דלא איירי בכובע כלל. לכך נראה דכיפה של צמר היינו פתיל תכלת דקרא שהיו אורגין מצמר צבוע תכלת רצועה רחבה כרוחב הציץ והציץ היה נקוב משני קצותיו והרצועה דהיינו פתיל תכלת היה למטה ממנו נכנס מנקב לנקב והיו קושרין את הפתיל כנגד העורף".

"וכ"כ הערוך<sup>3</sup> כיפה של צמר חוט דעמרא דגדלין מעשה עבות ורחב שתי אצבעות שיעור ציץ כדאמרינן בפ"ג דפרק ראשית הגז כפה של צמר מונח בראש כ"ג ועליו ציץ שנאמר ושמת אותו על פתיל תכלת, וכיצד היה מונח מצנפת בראשו ובתחילת פדחתו סמוכה לשערו מניח את הציץ ואמרו חכמים שערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח תפילין עכ"ל. וכן משמע מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ט מהלכות כלי המקדש שכתב שם כיצד מעשה הציץ עושה טס של זהב רחב שתי אצבעות וכו' והוא נקוב בשתי קצותיו ופתיל תכלת למטה ממנו נכנס מנקב לנקב כדי שיהיה נקשר בפתיל כנגד העורף".

העולה מדברי התורת חיים ומעשה רקח שכיפה של צמר אצל כהן גדול אינה כובע קטן – כרש"י, אלא סרטים של תכלת המחוברים לציץ הקשורים בערפו של כהן גדול. אולם כתורת חיים נראה בדברי הרי"ף (הובאו לעיל): "ופירוש כיפה של צמר חוטי דעמרא דגדילין ועבידין כי הוצא ורחב שתי אצבעות שיעור ציץ". ומשמע שהם חוטים או רשת אך לא כובע.

לענ"ד, קושיותיו של התורת חיים אינן כה קשות, שכן אפשר להסביר שהכיפה הקטנה היתה מתחת למצנפת, ומלפניה היה שערו נראה ועליו תפילין של ראש ועל מצחו הציץ, כאשר רצועות הקשירה שלו היו על הכיפה ומתחת למצנפת.

בדברי דוד (שמות כח, לז; לבעל הט"ז על השר"ע) פרש: "[על פתיל תכלת כו'] והפתיל האמצעי שבראשו קשור כו'. ראיתי מקשים דהא איתא בסוף ראשית הגז: תניא כיפה של צמר היתה מונחת בראש כ"ג ועליה ציץ נתון לקיים מ"ש: ושמת אותו על פתיל תכלת. והרי"ף פרק במה אשה כתב ז"ל 'ופירוש כיפה של צמר חוטי דעמרא דגדילין ועבידין כהוצא, פירש סבכא וגדר קנים, ורחב שתי אצבעות שיעור ציץ'. וכן פירש בערוך ערך כפה, וז"ל: כיפה של צמר חוטי דעמרא דגדילים מעשה עבות ורחב שתי אצבעות שיעור ציץ כדאמרינן ס"פ ראשית הגז כו', ובמצח היה מונח ומצנפת על ראשו ובתחילת

3. התורת חיים השתמש בהוצאה שנוספו לה דברים מהמהדיר. אבל בערוך גופו כתוב כך: "כפה – אבל כפה של צמר (שבת נז). פי' בגד שמשימה האשה על ראשה". ואין שום ראייה לדבריו מן הערוך. וכן הט"ז שדבריו יובאו להלן השתמש באותה מהדורה.

## סימן נח – כיפה של צמר בראש כהן גדול

ולא בכבול, ומפרש בגמ' טוטפת מקפת את הפדחת מאוזן לאוזן, וטוטפת הוא אפודיני, ופי' הרמב"ם שם במתני', טוטפת הוא ציץ יקשרו אותו על המצח מאוזן לאוזן. ובכבול פי' בגמ' שהוא כיפה של צמר, ופי' הרמב"ם **כבול הוא חתיכה של בגד כמו מצנפת שקושרין אותו על המצח ונותנין הציץ עלי' כדי שלא יזיק הציץ במצח.** ובערוך כ' שהכיפה היה מקבל הזוהמה שלא יטנף הציץ (עיי' ערך כפה), ולפי"ז יתכן מאד לפרש פתיל דקרא דילן על כיפה של צמר שהיה מונח על המצח תחת הציץ, כיון שהיה על מצחו תמיד, ובמצח מתילדים תמיד מלמולי זיעה והם יטנפו את הציץ, לכן בא הצווי כאן לשום תחת הציץ את הכיפה של צמר לקבל זוהמת הזיעה. כי אם בשאר בגדי כהונה היו נמנעים מללבשם במקומות הזיעה, כמ"ש ולא יחגרו ביזע, כש"כ שצריך ליזהר בזה בציץ שבו שם הוי' ב"ה".

מתבאר מדבריו כי הכיפה בראש כהן גדול היא כובע היורד עד למצח ועליו מונח הציץ. ומביא זאת בשם הרמב"ם והערוך.

נראה כי קשה להכריע בין הדעות השונות ולכל בעל דעה ראיות לדבריו.

פדתו סמוכה לשערו מניח את הציץ כו', עכ"ל. משמע שהפתיל שתחת הציץ היינו מה שמונח על המצח ברוחב הציץ שמונח עליו. וצ"ל דרש"י ס"ל דהפתיל שהיה על המצח תחת הציץ היה בראשו פתיל אחד קשור בו והולך למעלה על המצנפת ויורד ומתקשר ב' פתילים שהיו סביב הראש וכולם היו רחבים שתי אצבעות והם עשויים למעלה כמין כובע. עוד ראיתי מקשים לפירש"י: ל"ל שהיה פתיל שלישי עובר באמצע המצח אל העורף, הלא יטריד מקום התפילין כדפרכינן בפ' כל הצלמים גבי עטרת מלכם על ראש דוד: והא קא בעי אנוחי תפילין, ש"מ שהחציצה מעכבת. **ואין זה קושיא כיון דהצווי היה כך אין חציצה, כמו שאתה צ"ל שלא היה הפתיל שתחת הציץ חציצה בין הציץ להמצח**"<sup>4</sup>. לפי פירושו גם לרש"י אין המדובר בכובע אחד אלא במספר פתילים היוצרים מעין כובע. ועונה לבעיית החציצה בתפילין.

בעל הכתב והקבלה (שמות כח, לז) האריך וכתב בתוך דבריו: "ודע כי בימים הראשונים היה המנהג גם בשאר בני אדם לקשט עצמם בתכשיט ציץ על המצח, ותחתיו היו מניחים כיפה של צמר, כבמתני' רפ"ו דשבת לא תצא אשה לא בטוטפת

4. וכן בשו"ת הרי בשמים (ח"א מהדו"ק סימן ט) באר את ענין החציצה כך: "ולפי"ז מיושב מה דקשה לכאורה בש"ס חולין קל"ח ע"א דהובא שם בריית' דתניא כיפה של צמר היתה מונחת בראש כ"ג ועלי' ציץ נתון לקיים מה שנא' ושמת אותו על פתיל תכלת ע"ש וקשה מהא דא' בזבחים י"ט ע"א גבי בג"כ דכת' ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין בשרו וכן מצינו בכ"ד דהיכי דכת' על בעי' שלא יהי' חציצה וא"כ הא בציץ כתי' והי' על מצח אהרן א"כ בעי' שלא יהי' חציצה וא"כ הא הכיפה של צמר חוצצת בין מצחו לציץ. ולהאמור נכון דכיון דמצות התורה כך היא כדדריש מדכת' ושמת אותו על פתיל תכלת לכך ל"ה חציצה". ועי' מעשי למלך (הל' כלי המקדש פ"י ה"ג) שדן בייתור הבגדים בכיפה של צמר בראש כה"ג.

## חבל נחלתו

### ד. כיפה של צמר בראש אשה

יש להקשות לפירוש שהכיפה של צמר היא רצועות הציץ, איך ניתן להבין זאת בכיפה של צמר בראש אשה. כיצד אשה יוצאת בה בשבת הרי שערה אינו מכוסה אלא בכמה רצועות צמר?! הגמרא בשבת מסיקה שאשה אסורה לצאת בכבול לרה"ר מחשש שמא תיקחנו ותראה לחברתה ותטלטלנו ארבע אמות ברה"ר אולם מותרת בחצר, ומסבירה שכבול הוא כיפה של צמר שבראשה.

כך כתב האור זרוע (ח"ב הלכות שבת סי' פד, ג):

"מתני' לא בכבול לרה"ר פי' אבל לחצר שרי וכל הנזכרין למעלה אסורים אף לחצר שמא תרגלים ברה"ר וחדא גזירה היא דגזרו בהו שלא תתקשט בהם בשבת כלל ובכבול התירו כדמפר' לקמיה בפרקין שלא לאסור את כל תכשיטיה ותתגנה על בעלה..."

"אתמר רב אמר כיפה של צמר תנן פי' כמין כובע שתחת השבכה דמקרי כבול ומתקשטת בו ואסורה לצאת בו דחיישי' דילמא שלפה ושומטתה מתחת השבכה ואינה מגלה שערה וכ"ש כבלא דעבדא והיינו חותם שעושין לעבד בכסותו לסימן הוכחה שהוא עבד שביזוי הוא לו ואתי למשלפיה שלא יהא נראה לעולם ושמואל אמר כבלא דעבדא תנן אבל כיפה של צמר שפיר דמי והלכה כרב דקיי"ל רב ושמואל הלכת' כרב באיסורי ותו דא"ר אבהו מסתברא כמ"ד כיפה של צמר ותניא נמי הכי יוצאה אשה בכבול ובאסטמא לחצר רשב"א אומר אף בכבול לרה"ר כלל א"ר שמעון בן אלעזר כל שהוא למטה מן

השבכה יוצאין בו למעלה מן השבכה אין יוצאין בו מכלל דת"ק שרי למטה מן השבכה וש"מ כבול היינו כיפה של צמר דהיינו כרב וכן פסק ה"ר יצחק אלפס דהלכה כרב הלכך כיפה של צמר שהיא תחת השבכה אסירא..."

וכן בפירוש רבינו יהונתן מלוניל (על ר"ף, שבת כה ע"ב) באר: "כבול, מפורש בגמ' כיפה של צמר, כמין כובע שתחת הסבכה דמיקרי כבול הוא תכשיט חשוב וגזרי' דילמא שלפא ומחויא, אף על פי שהוא תחת הסבכה שאינה יכולה להוציאה מתחתיה אלא אם כן מגבהת כל השבכה ויראו שערות ראשה ותתגנה בהן, אפילו הכי מרוב חשיבות התכשיט וקלות דעת האשה וחמדתה שהיא רבה אם ישאלו חברותיה הראיני כיפתך יראנה להן ויסירנה במקרה ותחזיר הסבכה על ראשה ותתן הכיפה לחברתה וישתעשעו בה שעה או חצי שעה. ודוקא בזמן שאינן תפורין עם הסבכה, שקורין בלע"ז קפיל, אבל אם הם תפורין ליכא למיחש לאחויי שאינה חצופה להסיר זמן מרובה הסבכה מראשה ברשות הרבים שתגלה כל שערה". וכן במאירי (שבת נו ע"א).

וכן בר"ן (על ר"ף שבת כו ע"א) כתב בקצרה: "אבל כיפה של צמר. כמין כובע שתחת השבכה דמיקרי נמי כבול ומתקשטת בו שפיר דמי דכיון דאי שלפה ליה מגלה שערה לא שלפה ומחויא". ובעין דבריו בר' פרחיה (בשיטת הקדמונים, שבת נו ע"א).

וצ"ע לפענ"ד איך תתפרש הדעה החולקת הסוברת שאלו רצועות בלבד לגבי אשה.