

# חבל נחלתו

מאמרים ותשובות  
בדיני תורה

חלק עשרים ותשעה

מאת

יעקב

בן לאבי-מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

חבל נחלתו

פרטי המחבר:

מספר פלפון: 054-6672712

דוא"ל: emuna54@017.net.il

\* \* \*

**לעילוי נשמות**

**אחינו ואחיותינו הקדושים**

**שנהרגו בשואה**

**ושמם ומקומם לא נודע**

**הרנינו גוים עמו**

**כי דם עבדיו יקום**

**ונקם ישיב לצריו**

**וכפר אדמתו עמו**



הלימוד בספר זה  
מוקדש לעילוי נשמת  
צבי אהרן בן יחיאל מיכאל  
איש צדקה וחסד

מאיר פנים, אוהב אדם ואהוב על הבריות.  
נולד בי"ד טבת תשי"ט בברית המועצות,  
עלה לארץ עם משפחתו בגיל עשר.  
מחובר לאדמת ארץ ישראל בכל נימי נפשו.  
איש תורה, עבודה וגמילות חסדים.  
בעל, אב וסבא מסור למשפחתו.  
נלחם בגבורה במחלת הסרטן.  
נפטר בט"ז כסלו תשפ"ד.

"הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך,  
כי אם עשות משפט ואהבת חסד  
והצנע לכת עם א-להיך" (מיכה ו, ח).

נר זכרון לעילוי נשמות:

אבי מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

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

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

חמי, זאב וידנפלד ז"ל איש קיבוץ אילת השחר

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

דודי ודודתי, בן-ציון ויסכה לנדאו ז"ל

דודי ודודתי, הרב הגאון חיים מאיר ושרה דרוקמן ז"ל

## תוכן העניינים

5	..... הקדמה	
13	..... הסכמות וברכות	
		<b>אורח חיים</b>
		סימן א
17	ברכות השחר למי שלא ישן בלילה .....	סימן ב
	קריאת שמע ותפילת עמידה של ערבית אחר עלות	
19	..... השחר	
22	..... קריאת שמע ותפילה ליד גופות מחבלים מרקיבות	סימן ג
25	..... נשיאות כפים לכהן שנקטעה ידו	סימן ד
29	..... 'ברכו' בסוף התפילה במנין לא קבוע	סימן ה
34	..... ברך שהכל ונזכר שהכוס שבתוכו המשקה אינו טבול	סימן ו
39	..... ברכת שהחיינו ומחיה המתים לאבל	סימן ז
42	..... ענה ברכו ולא התכוין לקבל שבת	סימן ח
46	..... שתיה מכוס המקדש את הקידוש	סימן ט
51	..... יציאת חיילים לחופשות בשבת בעת מלחמה	סימן י
55	..... השלמת 'וזאת הברכה' בפרשת בראשית	סימן יא
58	..... חלוקת סעודה שניה לשתי סעודות	סימן יב
64	..... עימור תולדותיו וסייגיו	סימן יג
73	..... שעון חול בשבת	סימן יד
75	..... כלי בישול קטניות בפסח	סימן טו
77	..... אכילה בחצי שעה שקודם עלות השחר של תענית	סימן טז
83	..... תוקע בשני שופרות בו-זמנית	סימן יז
90	..... בליעת רוק שבפה ביום הכיפורים	סימן יח
93	..... הזזת חלק מקישוט סוכה בשבת או ביו"ט	סימן יט
96	..... צלייה על גריל בסוכה	סימן כ
99	..... ילדים שהצטלמו על מחצלת לסכך	סימן כא
102	..... פסולי ארבעת המינים כשיום ראשון בשבת	סימן כב
107	..... חציצה בנטילת לולב	סימן כג
112	..... בל תוסיף בנר חנוכה	סימן כד
		<b>יורה דעה</b>
117	..... חיוב בעל לוייה במתנות זרוע לחיים וקיבה	סימן כה
121	..... האם אנשור הוא חלבי	סימן כו
122	..... כי לכלב החי הוא טוב מן האריה המת	סימן כז
125	..... רבית בהחזרת רכב שאול	סימן כח
128	..... עציץ בתוך גזע עץ	סימן כט
131	..... סוגיית צנועין ומסקנותיה להלכה	סימן ל

## חבל נחלתו

137	..... קטיף תיירותי	סימן לא
143	..... הפרשת תרומות ומעשרות מגידולים לזרעים	סימן לב
147	..... שאלה על תרומות ומעשרות צדקה והקדש	סימן לג
156	..... אנינות עד קבורה בהרוגי מלחמת שמחת תורה	סימן לד
159	..... על מה יושבים אבלים	סימן לה
164	..... אבלות כהחליטו לשרוף את הגופה	סימן לו
168	..... כללי שמועה רחוקה	סימן לז
		<b>אבן העזר</b>
	העיד על עצמו שהוא כהן להעלותו לתורה ולקבלת	סימן לח
174	..... מתנות כהונה	
178	..... הפלת עובר ממחבל תוך ארבעים יום	סימן לט
		<b>חושן משפט</b>
184	..... ביאור להבנת דברי הרא"ש בכתובות (פ"ב סי' יז)	סימן מ
189	..... מקח טעות בשכירות	סימן מא
191	..... אתרוג שנפל בבית הכנסת	סימן מב
192	..... חמישה ששאלו רכב וארעה להם תאונה	סימן מג
194	..... שואל ששאיבד ושילם דמי שאלתו ונמצאה האבידה	סימן מד
198	..... קנין מלחמה או תשלום שכר שכיר	סימן מה
204	..... מסייע לגניבה	סימן מו
208	..... גזל לשם הקנטה	סימן מז
212	..... לקיחת שלל פרטי לחיילים	סימן מח
216	..... תשלום הוצאות למציל חיי חבירו	סימן מט
		<b>קודשים</b>
221	..... הטבילה הראשונה של כהן גדול ביום הכיפורים	סימן נ
230	..... חנוכת המזבח של החשמונאים	סימן נא
		<b>שונות</b>
240	..... לימוד תורה לאומי בשעת מלחמה	סימן נב
245	..... ארון שיוצא למלחמות	סימן נג
255	..... תלמיד שאינו הגון	סימן נד
261	..... קיום מצוות במקומות המטונפים	סימן נה
265	..... האם מותר וראוי להתפלל לרפואת גוי	סימן נו
270	..... יחס נכון לגופות מחבלים	סימן נז
275	..... ערי מקלט וערי לויים בחלוקת הארץ בספר יחזקאל	סימן נח
278	..... לימוד חכמה ומיתולוגיה יוונית	סימן נט
301	..... שער זכרון לרב זאב נוימן זצ"ל	

## הקדמה

במקום הקדמה בחרתי להביא כמה מן המחשבות שרשמתי לעצמי מאז פרצה מלחמת שמחת תורה. ויוסיף חכם לקח ויתבונן בעצמו.

עם ישראל יוצא למלחמה. במלחמה כל העם נלחם יחדיו. גם יעקב אבינו נלחם עם שרו של עשו, ונפצע – ויגע בכף ירך יעקב בהאבקו עמו. וגם אנו כולנו נפצענו בהרוגים ובפצועים ובשבויים. אבל השמש זרחה ליעקב אבינו לרפאותו. אנו ננצח. כי ה' אלקיכם ההולך עמכם להלחם לכם להושיע אתכם.

לא כדאי להרבות בדיבורים על כל הפגיעות בנו, וגם עדיף לא להתבונן ולשמוע את התקשורת, זה רק מחליש ומוסיף מורך לב. צריך להתפלל ולעזור למי שצריך. חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלקינו, וה' יעשה הטוב בעיניו. ונחזק אחד את השני כמה שיותר.

נראה שהקב"ה משדד מערכות שמים וארץ להחיש גאולת ישראל. מלחמת שמחת תורה – מאורע כזה בחו"ל בגלות לא היה מאורע מיוחד, לצערינו. היו פוגרומים והרג יהודים רב בכל ארצות הגויים, מסעי הצלב וגזרות ת"ח ות"ט ועוד פוגרומים שונים ומשונים. אולם לא ארע כעין זה מאז תקומת מדינת ישראל.

המדינאים ינסו לתרץ ויאמרו שהקונצפציה של מקל וגזר לערבים ברצועה נפלה, אבל בתוך תוכם יודעים שכל היחס לערביי ארץ ישראל נמצא שגוי. הם יודעים בתוכם פנימה שח"ו אירועים כאלו יכולים לקרות ביהודה ושומרון, ובנגב עם כל הבדואים (באר שבע המוקפת בשבע עיירות בדואים) ובכל ערביי הצפון שאילו היה להם יכולת צבאית היו מנסים לחדור לישובים ולערים. עזה היא רק דוגמא לכל מה שיכול לקרות בערים וישובים בתוך הארץ משכניהם.

חמישים שנה אחר מלחמת יוה"כ אנו יודעים שההתישבות ביהודה ושומרון התחילה אחר המלחמה בקנה מידה גדול המכפיל את עצמו מידי שנה. לכאורה המלחמות בדרום ובצפון היו ללא קשר לקורה ביהודה ושומרון, אבל אנו לומדים שהמחשבות והפעולות הלאומיות אינן לפי תכנון אנושי אלא התכנון האלוקי פועל בלבבות ודוחף עוד ועוד. יש אבדות בדרך יש פיגועים, אבל רבש"ע מוליך אותנו קוממיות.

ההנהגה של אתמול לא תוביל את המחר. העם עבר מי במחשבתו הלאומית-רוחנית ומי בהרגשה פנימית לא מפורשת את מנהיגיו. זרם אמונה בישראל ובכוחו לאלקיו מאחד את העם. כמובן שכמו כל תהליך הסטורי יש רחשי רקע וסיפורים מקטינים, אבל העם דורש מנהיגות מאחדת שואפת, ויודע את דרכו עוד מעבר למנהיגיו העכשוויים.

התקדמות הגאולה – כשהעגלה לא זזה והסוס דורך במקום, העגלון מצליף בסוס, זה כואב לסוס והוא מתחיל ללכת. גם אנו כנראה קצת דורכים במקום במהלך גאולתנו, ובעה"ב דוחק.

מי שלומד את ההיסטוריה של עם ישראל, רואה שפוגרומים ופרעות והריגות למיניהן

## חבל נחלתו

ליוו את חיי היהודים בגלות. זה לא התחיל בשואה, זה 'ליוו' את חיי כל הקהילות. כל תנועת היהודים ממערב אירופה למזרחה במשך 'מי הביניים' היתה בגלל זה. כל מסעי הצלב לוו בהריגת קהילות שלמות. אפילו לפני קום המדינה היו 'המאורעות' בתרפ"ט ואף בשנים שלאחריה. אלא שהיינו בטוחים שכל זה תם עם קום המדינה. והנה אויבינו הצליחו להערים עלינו ושוב אנו נפגשים בכך.

הרוח הגדולה שליוותה את העם בצאתו למלחמה, צריך לחשוב היטב איך לדאוג שתמשיך ותפעם בנו. העם גומר לקבור את מתיו, הצבא נלחם בגבולות, כחמישה אחוז (לכל היותר) מכלל העם בישראל מגוייס ונלחם עבור כולנו. המפונים, פליטי הפוגרומים של החמאס, נמצאים מחוץ לישוביהם ושומרים על מרקם ישובי ככל הניתן, ויתר העם ממשיך בשגרת יומו, לעתים רקטה מגיעה לאזור בו הוא גר, ומזכיר לו שעם ישראל נמצא במלחמה, כל מיני מקומות עדיין מחוץ לאזור המותר לתנועה. איך ממשיכים את הרוח הגדולה של הערבות ההדדית, לא לתת לתולעת השיגרה והיום יום להשכיח מאיתנו את השיעור הגדול שקבלנו, ולא רק במישור המעשי אלא יותר במישור הרוחני. וכאן יש להסתכל על מנהיגינו – מעט מאד הם פועלים על רוח העם להגדילו ולרוממו. ואין פלא, מצד אחד כסאולוגיה ומצד שני הם לא חיים את רוח העם אלא טכנוקרטים לשמם. ואת הרבנים הדוחפים ומרוממים הם דוחפים הצידה, משיחיים וכו'. וע"י כך רוח העם נשארת בנמיכות הרוח.

צריך לדבר על אחדות העם וחיזוק לכל, עם ישראל כולו בסירה אחת, תושבי העוטף שספגו אבדות וגלו ממקומם, 'המתנחלים' ביהודה ושומרון, וכל בית ישראל בעריו וישוביו מי שהשתתף במסיבה בשמחת תורה ומי שלא, כולם ביחד עומדים מול אויבי ישראל. כל חלל הוא של כולנו, של כל העם כך צריך לחוש ולהרגיש. עם ישראל ממשיך את גאולתו והשתרשותו בארצנו, ומסיר מהשורש כל צורר ומפריע לכך. אותם חיילים הנמצאים בעזה ובצפון הם שלוחי דרחמנא ושלוחי דידן, הם לא המסכנים שישראל שלחה, כעין פועלי נקיון ולא חסה על חייהם, אלא הם גבורי ישראל שמוסרים נפשם עבור כולנו, הם שלוחינו.

אין צורך להסכים עם מנהיגינו במובן הפרטי, מנהיגים אלו בחר הציבור, ועתה בשעת מלחמה יש לחזקם, ולא לעשותם חסרי לגיטימציה. דרכם ועל ידם רבש"ע פועל את גאולת כולנו, ואף אם אינך מזדהה עמו הוא השליח אותו בחרה ההשגחה העליונה להוביל את עם ישראל בשלב זה של הגאולה.

כל אדם בישראל הוא לבנה בתוך כל הבנין של עם ישראל. האדריכל והמהנדס הוא



## חבל נחלתו

רבש"ע, והוא יודע מתי להשתמש בכל לבנה ולבנה מי למסד ומי לטפחות, ומה לנו כי נלין שהיה צריך להאריך ימים בתוך ביתו ומשפחתו. הקב"ה שלח אותו למשימה אחרת והוא היה צריך למלאות את ההוראה מרבש"ע, שכן זו דרך השלמתו, ולא הנאות אישיות ומשפחתיות.

לנו זה כואב, הנופל חסר לנו, למשפחתו ולציבור בו חי את חייו, כי אנו קטנים. אבל במבט כולל זה סדר החיים של האדם מישראל – מסירות נפש למשימות ולמטרות שרבש"ע הציב לנו וזה המבט האמיתי.

יש הסתכלות של לפני מעשה, והסתכלות אחרי מעשה. לפני מעשה אנו איננו רוצים בפרידות ולא בנפגעים ולא בכאב. אחר מעשה צריך לקבל זאת כגזירה א-לוקית – וידום אהרן.

אנו רק נבראים והתפישות שלנו הן של נבראים. ונראה לנו שדרך הסתכלותנו היא הנכונה. לעת"ל יתגלה לנו מדוע זה היה צריך להיות דוקא כך ורק כך.

קראנו בתורה על פטירתה של שרה וקנין מערת המכפלה. פטירתה של שרה גורמת את קניית המערה. צער גדול כרוך בתוך שמחה גדולה של האחוזות בארץ. גם בימינו המכה אשר הוכינו לפני חודש בשמחת תורה, היא מביאה אותנו להתעסק בסוגיות שהזנחנו ודחינו פתרון: כיבוש וישוב חבל עזה, ערביי ארץ ישראל ומסביב לא"י, איך הופכים מאנשים פרטיים לאנשים לאומיים, מקומם של היחידים הנספים לשם בנין האומה, מה עניינה של האומה הישראלית בעולם ועוד שאלות ממין זה. המאורעות מדברים בתוכם ופועלים על האדם, עדיין ללא הכרה ברורה ללא כיוון מסויים, נשזרים חוטים נוספים ומתבטלים קשרים ישנים. שאלות שתשובותיהן היו פשוטות עולות מחדש, והאדם מחפש בחוץ ובפנים תשובות. נותן תשובות זמניות מייצר קונצפציות ואלו מתנפצות על המציאות שחזקה מהם. כך רבש"ע מדבר אלינו. המוכנים יותר אינם נופלים בדמיונות, הם יודעים שכל מיני תקוות זמניות אינן העיקר וממילא לא תלו בהן את ילבן, ואחרים נופלים. אמצעי התקשורת השונים הם בבחינת קצף שעל פני המים עושים רושם ומתבטלים. עולם דמיון שחושב שהוא מוביל ובאמת מובל.

מי שלא חווה את גודל השעה – אין צריכים לשים לב לדבריו – דברי בקורת ושנאת חינום. הוא נמצא בראשו עוד לפני חודשים ועל כן הוא מדבר כפי שמדבר. מי שמתפלל על צרותיו הפרטיות בשעה זו אינו יודע את גודל ועומק השעה. צריך להתפלל על העם כולו ועל שבוייו.

תלויים. אנשים שהפיגנו נגד הממשלה ממשיכים בשלהם, נראה כי גודל השעה לא חדרה למוחם ולרגשותיהם. אדם צריך מקום רוחני, ללא תפיסה כוללת על עצמו, על חברתו, על פעלו בעולם, הוא דומה לבהמה, שחיה את הרגע בלי לסכם את העבר ובלי שאיפות ורצונות לעתיד. ולכן

## חבל נחלתו

אדם בונה לעצמו השקפת עולם הכוללת את הבנתו. מי שהעולם אינו מתנהג לפי השקפתו צריך לתקן את השקפתו או ליצור לעצמו השקפה חדשה. מי שכל התנהגות העולם טפחה לו על פניו ייפול עוד ועוד בהחזיקו בהשקפת העולם הישנה. זה פשר מי שעדיין מחזיק בהשקפתו הישנה, הוא אינו יכול לעזובה כי אין לו השקפה אחרת עליה לבנות את עולמו. ובתוכו פנימה הוא מרגיש עד כמה ההשקפה הישנה אינה מבוססת והובילה אותו לתהום תחתיות, אבל אינו יכול לעזובה גם כי השקפה יותר מרוממת לא בנה לעצמו וגם כי קשריו הרגשיים עם השקפתו הישנה לא במהרה ניתקים. ואז הוא אדם תלוש. על התפיסה הישנה אינו יכול להישען ותפיסה חדשה עדיין אינה בנויה בו.

עם אנשים כאלו אין להתווכח. הוא יושב על ענף דמיוני בידיעה שהענף הזה לא יכול להחזיק אותו, אבל אם תקטום את הענף הזה בוויכוח ובהוכחות מן המציאות הוא יפול ולא ידע את דרכו.

אנשים שלא היו מחוברים עם גאולתם של ישראל, צריך לשים מאד לב שלא לתקוף ולא להראות להם את תפיסתם שקרסה. על העבר אינם יכולים להתבסס ולעתיד הם לא הגיעו, לכן הם כתלויים בין שמים לארץ וצריך להיזהר שלא לנתקם מישראל, אלא החיוניות שזורמת בעם ישראל תגיע אף עליהם ותחיה אותם.

בין שאר הדברים המתעוררים בימים אלו היא חיבת הארץ – אלינו, לא חיבתנו לארץ שודאי מתעוררת אלא כאם ומשמשת לעמנו היא רוצה שאנו נהיה בה ונקבל את טובה וכוחותיה, וכשאינו זוכרים זאת ומשתוקקים לה כראוי, היא דוחפת את המאורעות לכך. בב"א.

כאשר מנהיגי הציבור לפי רצון רוב העם עושים פעולות מוטעות ועוד יותר כאשר הם חיים בתפיסת עולם מוטעה, הם מחייבים את כל העם. היחידים הנופלים בהתישבות, הטרור בערים, העקירות של ישובים, סבבים ומלחמות הן בגלל תפיסות שגויות. כאשר הנהגת מפא"י בא"י הפקירה את יהדות הונגריה – היא נשמדה.

מדינת ישראל חיה ב'צילה' של אמריקה כבר כך וכך שנים. הם קובעים ומסננים את האנשים שיובילו כבי' את עם ישראל. בנימין נתניהו הנהיג את מדינת ישראל שנות דור, לפי הרצונות של ארה"ב והתפיסות שלה. אבל מה נעשה רבש"ע בחר בישראל לסגולתו ולא באמריקה. השעבוד לאמריקה הוא בתפיסות חיים לאומיות, במקומם של הערבים החיים במדינה באמונתנו, בשעבוד המחשבה הצבאית בתפיסות ההתישבות ביהודה שומרון וכל ארץ ישראל, ובכל תפיסות העולם הפרוגרסיביות שבטלו לאומיות כש"כ אמונה בא-להים. 'כל העולם עם אחד ואין הבדל בין איש לאשה ולבהמה ועוף לכלם זכויות חיים שוות העולם ניתן לכולם. והפרט 'חוגג' זה חי עם גבר וזאת עם גברת, וזה עם כלב'. תפיסות משפילות שיצאו מהנצרות וכל אלילותה.

באה המלחמה וטפחה על פניהם, רוב העם הזדעזע. התפיסה שנחלנו ממנהיגינו קרסה, ניתן להעזר באמריקה אבל הבנתה במזרח התיכון ובמהות עם ישראל אינה נכונה. לאחר

## חבל נחלתו

המלחמה בעז"ה תתנחל בלבבות תפיסה חדשה המבוססת על נצח ישראל ואמונת ישראל, ותפיסה זו תוביל למנהיגות המיצגת את הציבור בכללו, ותוביל לשינוי הקשר בין ישראל לעמים: בין ישראל לארה"ב ובין ישראל למדינות ערב, ולערבים שבגבול מדינת ישראל. ישראל בעצמאותו ובכוחו לאלקיו.

מספר הנופלים בוגרי הישיבות, המכינות וישובי יו"ש עולה עשרת מונים על מספרם באוכלוסיה הכללית ובכלל זה"ל. לא רק מפני שהם מתמידים לשרת במילואים אלא בעיקר מפני שהם חונכו לתת למדינה. כדי להקים את המדינה, להגן עליה, מפני כל אויב הם חונכו שצריך להקריב אם זה זמן וכוחות גוף ונפש ואם להקריב את החיים כשצריך. מתברר שדוקא אלה שהרחיקו אותם וקראו להם בשמות גנאי של משיחיסטים וכינויים אחרים – הם העומסים על גבם את כל המדינה והם הם חמורו של משיח, ולא כל מיני מבקרים ומקטרגים. אמרו שהם משקולת, כדור ברזל הקשור לרגלי האסיר הרוצה להיות ככל העמים – שוודיה זה כאן, וכל מיני סיסמאות שהתגלו באחת כחסרות תוכן וחסרות התאמה עם המציאות.

אף בהמשך, אותם חלוצים שלפני המחנה – יידחו, מפני שרוח העם עדיין לא נתבשלה ונתבגרה, עדיין פוסחים על שני הסעיפים, עם סגולה או עם ככל העמים. והמנהיגים קטנים וניצים ביניהם על כל פירור בשר (פרסום, קולות בקלפי, דקות טלוויזי) ומוכנים לקרוע זה את זה חיים, ואינם נושאים על גבם את משא העם. עד אשר העם יבין ויתאחד מסביב לתכלית עם ישראל: עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו.

בעיית הערבים במדינת ישראל לא תיפתר בכל מיני הסדרים. עד שישראל לא יהיה במצבו הבריא והמלא תמיד יהיו גמגומים לגביהם. כשישראל ידע את מקומו בעולם הוא יוכל לבוא לערבים בארץ ישראל ולומר להם: זה אנחנו וזאת ארצנו. תרצו תתחברו לפי שבע מצוות בני נח ולפי הכרה מוחלטת בעם ישראל. לעולם לא תהיו שווים לנו מפני שאנו בעלי הארץ והקב"ה הטיל עלינו עול תורה ומצוות. תמיד תהיו אזרחים עם זכויות אזרחיות בלבד, אבל לא תבנו את המקדש ולא תתמנו על ישראל בתפקידי ניהול מטעם המדינה. לא יהיה כאן שום ציבור לאומי אחר פרט לישראל. תרצו להמשיך להיות כאן בארץ ישראל זה רק בתנאים אלו. מי שיתנגד למדינת ישראל יוצא ממנה ויחפש את מזלו חוצה לה.

סדר המאורעות עלינו עם ישראל בארצו הוא בתוך סולם הגאולה ומדרגותיה. אם איננו לומדים את השיעור היטב, ולא רכשנו את האמונה ודרך החיים הנכונה יבואו המאורעות הבאים וילמדו אותנו שיעור נוסף. כל העם בלמידה דרך המאורעות. כולנו 'בסירה' הלאומית יחדיו. כולנו איברים של 'עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו' וכל איבר משפיע על חברו ומושפע מחברו. לומדים איך לחיות מבחינה לאומית בכל חלקי העם ובכל האיברים הלאומיים שלנו: ממשלה וכנסת וישובים על כל הרכביהם ובכל העיסוקים. ושכר הלימוד הוא הכוחות הנפשיים והגופניים שכל אחד ואחד מוציא.

## חבל נחלתו

ולפעמים אלו חיים שנקטעים, לעתים למען המדינה ולעתים למען המדרגה שעוד לא בשלה.

מי ייתן שנפעל, אנו עם ישראל, מתוך הכרה מי אנו ומה כוחנו לא-לקינו ולעצמנו, ולא נתלה עצמנו באידיאולוגיות זרות ונצטרך לחזור על השיעור עוד ועוד.

עד שכל המדינה לא תהיה בנויה על אדני תורת ישראל, היינו החינוך, המשפט, התקשורת, התרבות, האוצר, ומדיניות הפנים והחוץ לא נמצא את מקומנו בעולם. הגיע שנפסיק להיות חיקוי של אחרים ונהיה עצמנו: "עם זו יצרת לי תהילתי יספרו" (ישעיהו מג, כא), אז נהיה עצמיים ואז נהיה עצמאיים.

נדרש באיכה רבה (וילנא פרשה ד סימן טו)

"ארבעה מלכים היו מה שתבע זה לא תבע זה, ואלו הן דוד ואסא יהושפט וחזקיהו, דוד אמר (תהלים י"ח) ארדפה אויבי ואשיגם וגו', א"ל הקדוש ברוך הוא אני עושה כן הה"ד (שמואל א' ל') ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם, מהו למחרתם ריב"ל אמר לשתי לילות ויום אחד והיה הקדוש ברוך הוא מאיר לו בלילות בזיקין וברקים כמה דתנינן תמן על הזיקין ועל הזועות ועל הברקים, הדא הוא דכתיב (תהלים י"ח) כי אתה תאיר נרי וגו', עמד אסא ואמר אין בי כח להרוג להם אלא אני רודף אותם ואתה עושה, אמר לו אני עושה שנאמר (דברי הימים ב' י"ד) וירדפם אסא וגו' כי נשברו לפני ה' ולפני מחנהו וישאו שלל הרבה מאד, לפני אסא אין כתיב כאן אלא לפני ה' ולפני מחנהו, עמד יהושפט ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף אלא אני אומר שירה ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה שנאמר (דברי הימים ב' כ') ובעת החלו ברנה ותהלה וגו', עמד חזקיהו ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה שנאמר (מלכים ב' י"ט) ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וגו',"

המדרש מתאר את ירידת הכוחות המעשיים מדוד עד לחזקיהו, ואעפ"כ כיון שבטחון המלך והמלכות היה בקב"ה – הקב"ה השלים לה את הנצחון על אויביה. ולא בקרו אותם חכמים על ירידת הכח המעשי, אלא שבחו אותם על אמונתם ובטחונם.

כך זה יוצא בעת מלחמת שמחת תורה הנמשכת כבר ארבעה חודשים יותר. חלק מן השאלות נשאלו בעקבות המלחמה וחלקן עניינים שעלו או נשאלו כביתר השנים. את שאר שאלות המלחמה אותיר לכרכים הבאים בע"ה.

הוספתי בסוף הכרך שער זכרון לידידי הרב זאב נוימן זצ"ל. היה נחבא אל הכלים ולא מוכר ע"י הציבור, אולם הכין לכולנו ספרים לדורות. ראוי הוא שיעשה לו זכר בבית ה'. תודה לקב"ה שזיכני לכרך זה, תודה לכל הרבנים המסייעים. תודה לכל השואלים. תודה לכל המסייעים להוצאת הספר. ותודה רבה לאשתי ומשפחתי.

יעקב הלוי אפשטיין

שומריה

אדר א' תשפ"ד

## ברכת ראש ישיבת מרכז הרב הרב הגאון אברהם אלקנה שפירא זצ"ל

(הברכה הזאת ניתנה לספרי הששי)

**הרב אברהם שפירא**

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

ב' שבט תשס"ז

### מכתב ברכה

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

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

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

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

לכבוד הגר"י אפשטיין שליט"א

מחבר סדרת הספרים "חבל נחלתו"

שלו' רב לאוהבי תורתך

הכרך החדש של חבל נחלתו לשנת תשפ"ד הגיעני ושמחני. כקודמיו, גם הוא מלא וגדוש בבירורי סוגיות בכל מקצועות ההלכה. כל סוגיה מתבררת ביסודיות ממקורותיה בתלמוד ובפוסקים. התמדתך להוציא בכל שנה כרך חדש ראוי לברכה מיוחדת. מתקיים בך הכתוב "והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פרו יתן בעתו...".

יה"ר שפירותיך המתוקים יערבו לחיכם של הלומדים ויפרו את לימודם. מינך ומנייהו יתקלס עילאה.

כרך זה יו"ל בשנה העומדת בצילה של מלחמת שמ"ע. דבר זה משתקף בכמה תשובות מעשיות. זכות לימוד התורה בכלל, והלכה למעשה בפרט, תעמוד לחיילינו להצליח במשימתם למגר את האויב המרושע, אשר מטרתו היא "להשכיחם תורתך", וכולם יחזרו לביתם בשלום, כשעטרת ניצחון על ראשם, בכל רמ"ח אבריהם ובכל שס"ה גידיהם בבריות גופא ונהורא מעליא. ועם ישראל כולו יתלכד יחד להמשיך את בניין ארצנו הקדושה על אדני תורתנו הקדושה.

בצפייה לישועה, ובברכת התורה והארץ

הרב יעקב אריאל, ר"ג

כדרכה של תורה הרשני להעריך כמה הערות.\*

\* ההערות וההוספות פוזרו במקומן.

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

הרב דוב ליאור

רב העיר

קרית ארבע – חברון ת"ו

ר"ח שבט תשע"ה

**כתב הסכמה**

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

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

חבל נחלתו

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

בס"ד\*

הנני מברך את הרב יעקב אפשטיין

שכשם שיוצק שמן מן הבז"ך הטהור בכרך זה.

כן יוסיף עוד כהנה וכהנה.

עד מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

\* ברכה זאת הוקראה לי בטלפון. לא הצלחתי לקבל מהרב תשובות ששלח אלי  
מלפני כמה חודשים. והפתרון לדואר ישראל.



## ברכות השחר למי שלא ישן בלילה

### שאלה

מי שלא ישן כל הלילה, אלו ברכות השחר יכול לברך, אלו מברכות השחר אין לו לברך, ואלו ברכות עדיף שישמע ממי שישן בלילה?

### תשובה

א. נראה שבכל הברכות שמברכים בשחר, ישנן לגבי חיובן דעות שונות, ולכן גם אם אינו חייב לברך לדעה אחת יכול לברך לדעה אחרת. וע"כ ראוי מצד ספק חיוב, לשמוע ממי שמחוייב בדבר ויתכּוּן להוציא והלה יתכּוּן לצאת.

ב. נטילת ידים וברכתה – כתב המשנה ברורה (סי' ד ס"ק א):

"ורחץ ידיו וכו' – יש ע"ז שני טעמים (=לנטילת ידים שחריית) הרא"ש כתב לפי שידים של אדם עסקניות הן וא"א שלא יגע בבשר המטונף בלילה לזה תקנו חז"ל ברכה על הנטילה לק"ש ולתפלה. והרשב"א כתב לפי שבשחר אחר השינה אנו נעשים ככריה חדשה דכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתך צריכין אנו להודות לו יתברך שבראנו לכבודו לשרתו ולברך שמו ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן הברכות שאנו מברכין בכל בוקר לכן גם דבר זה תקנו בשחר להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו. ולהלכה אנו תופסים כשני הטעמים לחומרא לענין נטילה וכדלקמן בזה הסימן. ואם לא בירך ענט"י קודם התפלה שוב לא יברך אחר התפלה לכו"ע [ח"א]."

שני הטעמים יוצרים את הספק במי שהיה ניעור כל הלילה.

כך פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' ד ס"ג): "אם היה נעור כל הלילה, יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו שחריית, להתפלל ולהעביר רוח רעה מידי. הגה: ויטלם בלא ברכה (הרא"ש כלל ד' ורשב"א סי' קצ"א)."

ובאר המשנה ברורה (או"ח סי' ד ס"ג): "כח) להתפלל ולהעביר – דהיינו לתפלה יש ספק אם הטעם של נט"י שחריית כהרשב"א לעיל במ"ב סק"א וא"כ אף על גב דהשתא לא נעשה בריה חדשה לא פלוג רבנן וצריך נטילה או שמא עיקר הטעם כהרא"ש שם ובניעור ולא נגע במקום מטונף א"צ נטילה. ולהעביר הרוח רעה יש ג"כ ספק אם בעלמא השינה גורם הרוח רעה וא"כ אפילו ישן ביום שורה ר"ר וצריך ליטול ידיו וניעור בלילה א"צ ליטול ידיו או הלילה גורם הרוח רעה וא"כ יהיה הדין בהיפוך."

"(כט) ויטלם – ר"ל ג"פ מחמת ספק וכן בשני הסעיפים שאחר זה."

"(ל) בלא ברכה – יש מהאחרונים שחולקין על הכרעת הרמ"א בזה וסוברים דצריך לברך ויש שמסכימים עמו. וכ"ז בלא עשה צרכיו אבל אם עשה צרכיו קודם התפלה הסכמת אחרונים דבזה צריך ליטול ידיו ולברך. וכן נכון לעשות לכתחילה במי שניעור כל הלילה כגון בליל שבועות יעשה צרכיו או יטיל מים וישפשף שאז לכו"ע יתחייב לברך ויברך ענט"י ואשר יצר."

ג. ברכות התורה – פסק השולחן ערוך (או"ח סי' מז ס"ב):

"אף אם למד בלילה, הלילה הולך אחר היום שעבר ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן."

## חבל נחלתו

ובאר המשנה ברורה (סי' מז ס"ק כח):  
"שלא ישן – ר"ל שינת קבע אבל אם ישן שינת קבע על מטתו אפילו בתחלת הלילה חשיב הפסק ואפילו הי"א שבסעיף י"א מודו בזה. ואם היה ניעור כל הלילה י"א דא"צ לברך בבוקר וי"א דצריך לברך כי קבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר וספק ברכות להקל אך אם אפשר לו יראה לשמוע בה"ת מאחר ויאמר לו שיכוין להוציאו בהברכות והוא יכוין לצאת ויענה אמן ויאמר אח"כ איזה פסוקים כדי שיהא נחשב לו במקום לימוד או יכוין לצאת בברכת אהבה רבה וילמוד תיכף מעט אחר שיסיים תפלתו. ואם היה ישן ביום שינת קבע על מטתו ובלילה שלאחריו היה ניעור כל הלילה פסק הגאון רע"א דבזה לכו"ע צריך לברך בבוקר בה"ת ואין ברכת אהבת עולם של ערבית פוטרת אם לא למד מיד אחר התפלה".  
ד. ברכות השחר – פסק השולחן ערוך

(או"ח סי' מו ס"ח):

"כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן, כגון שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או לא לבש או לא חגר, אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם".

ורמ"א הגיה: "וי"א דאפילו לא נתחייב בהן מברך אותן, דאין הברכה דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם. וכן המנהג, ואין לשנות. (טור ותוס' והרא"ש פרק הירואה ור"ן פ"ק דפסחים וכל בו)".

פסק המשנה ברורה (סי' מו ס"ק כד):

"דאפילו – עיין בספר אליהו רבא שכתב דברכת אלהי נשמה וברכת המעביר שינה אין לברך אם היה ניעור כל הלילה ובפמ"ג ובשערי תשובה השאירו דבריו בצ"ע ומסיק בשע"ת דיראה לשמוע אלו השתי הברכות

מאחר ויכוין לצאת ואם ישן בלילה ששים נישמין לכו"ע יש לו לברך אותם".

באר בפסקי תשובות (או"ח סי' מו אות

טו):

"ברכות השחר, אלהי נשמה והמעביר שינה למי שהיה ער כל הלילה".

"מ"ב סק"ד: בס' אליהו רבא כתב דברכת אלהי נשמה וברכת המעביר שינה אין לברך אם היה ניעור כל הלילה וכו'. ואפילו לשיטת הרמ"א דברכות השחר על מנהגו של עולם מברך אפילו הוא עצמו לא נהנה (וכנ"ל אות י"א), נשתנו ברכות אלו שנוסחתם פרטית על עצמו (המעביר שינה מעיני ותנומה מעפעפי, א' נשמה שנתת בי וכו')."

"והנה, אם כי לכתחילה בודאי יש לחזור אחר מי שיוציאו בברכות אלו, וכהכרעת הפמ"ג והשערי תשובה ומשנ"ב ועוד מגדולי הפוסקים, מכל מקום בדליכא, המברך לעצמו שפיר יש לו על מי לסמוך, ובצירוף קבלת האר"י ז"ל שגם ברכות אלו מודה בהם להשי"ת שהוא בכלל הנהגת העולם הכללית של התחדשות הבריאה בכל יום תמיד, אף על פי שביום זה לא נתן לעפעפיו תנומה, אמנם נכון מאד שימתין מלברכם עד לאחר עלות השחר (ולענין ברכת על נטילת ידיים למי שהיה ער כל הלילה לעיל סימן ד' אות ב', ולענין ברכת התורה – לקמן סימן מ"ז אות ט"ז)".

"ואם יוכל להביא עצמו לידי שינה אפילו רק למשך כמחצית שעה, ודאי שפיר עביד שיוכל לברך ברכות אלו לדברי הכל, ואפילו שינתו לאחר הנץ החמה, ואפילו אם שינתו תהיה לאחר התפילה אם משער שקימתו תהיה כשעדיין לפני חצות היום, יעדיף להמתין ולברך בעצמו שני ברכות אלו לאחר שינתו (ובעת תפילתו שמו"ע בברכת מחיה המתים יכוין

## חבל נחלתו

שיאינו רוצה לצאת בזה ברכת אלהי נשמה).  
חיובו בברכות לעיל מסופק, שיחייב עצמו  
(נט"י וברכה) או שיבקש מאחר שיוציא  
אותו ידי חובה ויענה אמן אחר כל ברכה  
ראוי למי שהיה ניעור כל הלילה ולכן  
סיכום  
וברכה.

### סימן ב

## קריאת שמע ותפילת עמידה של ערבית אחר עלות השחר

לעולם וגוי וגם שמ"ע לא יתפלל דתפלת  
ערבית נתקנה רק בשביל לילה ומכיון שעלה  
עה"ש יום הוא לכל דבר.

היינו לפי השו"ע מי שהוא אנוס קורא  
ק"ש של ערבית עד הנה"ח, אבל בברכות  
ק"ש של ערבית אינו קורא ברכת  
'השכיבנו' משום שאינו זמן שכיבה.  
ומוסיף המשנ"ב שתפילת עמידה של  
ערבית לא יאמר בין עה"ש להנץ החמה  
שכן לאחר עה"ש הוא יום, וק"ש של  
ערבית כיון שיש בני אדם שישנים אחר  
עה"ש התירו לאנוסים לומר.

ב. מקור המשנ"ב מהנאמר ברמב"ם (הל'  
תפילה ונשיאת כפים פ"ג ה"ו): "תפלת הערב  
אף ע"פ שאינה חובה המתפלל אותה זמנה  
מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר".  
המשנ"ב מקשה בשער הציון (ס"ק מא)  
מפירוש הרמב"ם למשנה על פסיקתו בי"ד  
החזקה שכן על דברי המשנה שערבית אין  
לה קבע פרש הרמב"ם (ברכות פ"ד מ"א):  
"לפי שאינה חובה כשחרית ומנחה, ואינה אלא  
רשות כלומר קבלוה והנהיגוה בלבד, ולפיכך  
לא הקפידו על תחלת זמנה וסופו, ויש לאדם

### שאלה

מי שנפלה עליו תרדמה בלילה טרם  
שהתפלל תפילת ערבית וק"ש של ערבית  
והקיץ אחר עלות השחר, האם יתפלל  
ק"ש ועמידה אחר עלות השחר ולפני הנץ  
ומה דין ברכות קריאת שמע? (וה"ה למי  
שעסק בלחימה עד עלות השחר).

### תשובה

א. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רלה ס"ד):  
"הקורא ק"ש של ערבית אחר שעלה עמוד  
השחר, קודם הנץ החמה (פי' יציאת החמה  
מענין הנצו הרמונים) (שיר השירים ו, יא; ז, יג),  
לא יצא ידי חובתו אלא אם כן היה אנוס,  
כגון שכור או חולה וכיוצא בהן; ואנוס שקרא  
אז לא יאמר השכיבנו, דכיון שעלה עמוד  
השחר אינו זמן שכיבה".  
ורמ"א הגיה: "אבל שאר הברכות, דהיינו  
שנים שלפני ק"ש וברכת אמת ואמונה עד  
השכיבנו, אומר (טור ומרדכי והגהות מיימוני  
וע"ל סימן נ"ח סעיף ה').  
והוסיף המשנה ברורה (סי' רלה ס"ק לד):  
"עד השכיבנו אומר – ולא יאמר ברוך ה'

## חבל נחלתו

להתפלל אותה עד שתעלה השמש<sup>1</sup>. ואם עבר עליו זמן תפלה מאלו השלש תפלות משלימה אחר זמנה עם התפלה שאחריה, ומאחר את התשלומין". ועל הרמב"ם הוא ממשיך ומקשה: "ובאמת הלא תפלת ערבית הוא כנגד הקרבת איברים שזמנם הוא רק עד עמוד השחר". וא"כ כיצד יכול לומר תפילת עמידה בזמן שאין להעלות איברים ופדרים?! וע"כ סובר שאחר עלות השחר יתפלל עמידה של שחרית פעמיים לשם השלמה. ג. כך כתב המגן גיבורים (אלף המגן סימן קח ס"ג): "ומכ"ש לאחר שעלה עה"ש ומטעם דזה לא מקרי זמן תפלה אף דמן הדין זמנה כל הלילה". ואינו יכול להשלים עמידה של ערבית אחר עה"ש.

כתב בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' פב):

"ג) עוד נסתפקתי כמו שאחר עמוד השחר אם נאנס ולא קרא ק"ש יכול לקראו עם הברכות אם יכול ג"כ להתפלל תפלת ערבית עד הנץ החמה דתפלת ערבית נתקן כנגד איברים ופדרים של תמיד בין הערבים שמותר להקריבן כל הלילה כדאי בברכות דף כ"ו ע"ב וכיון שאחר עמוד השחר אינו יכול להקריב עוד איברים ופדרים מיום שעבר אין שייך מקום לתפלה זו, או נימא כיון דתפלות אבות תקנו כדאמר ר' יוסי בר חנינא ותניא כוותי' וגם תניא כוותי' כריב"ל דאמר תפלות כנגד תמידים תקנום א"כ כמו שיכולין להתפלל ערבית מבעוד יום קודם הלילה אחר פלג המנחה גם למ"ד תפלות אבות תקנום שיעקב אבינו ע"ה שתיקן תפלת ערבית

התפלל אותו ביום כדאי להדיא שמביא תוס' ראי' זו שם ד"ה יעקב תקן תפלת ערבית וסיימו בא"ד וז"ל ויפה מנהג שלנו דאדרבא טוב להתפלל מבעל"י קצת. א"כ לפ"ז שרי ג"כ אחר עמוד השחר כיון דמיקרי זמן שכיבה דעד הנץ החמה הוא בכלל תפלת ערבית. והנה לפ"מ דאנו פסקינן דתפלה יש לו תשלומין בתפלה שלאחריה כגון שלא התפלל שחרית ומשלים אותה אח"כ בתפלת המנחה א"כ עכ"ח העיקר תפלות אבות תקנום דאם הוא רק משום כנגד תמידים תקנום הלא עבר זמנו בטל קרבנו ואם לא הקריב קרבן תמיד של שחר לא יכול להשלימו בין הערביים יעויין היטב ברא"ש ברכות פ' רביעי אות ב' בארוכה וכיון שסמכינן אפילו למ"ד כנגד תמידים תקנום כיון דרחמי ניהו יש לו תשלומין כדאי' שם ברא"ש א"כ ה"ה דיוכל להתפלל עד הנץ החמה בנאנס דלא התפלל קודם תפלת ערבית עפ"מ שתקן יעקב אבינו". ונשאר בספקו.

וכך כתב בכף החיים (סי' רלה ס"ק לא) "אם היה קרוב לעלות השחר ועדיין לא קרא קריאת שמע ולא התפלל ערבית ואין שהות לקרות קריאת שמע ולהתפלל יש להתפלל קודם עלות השחר וקריאת שמע יקרא אחר כך משום דתפלה לא אפשר להתפלל אחר עלות השחר אבל קריאת שמע יכול לקרות כנזכר לעיל".

עולה שאין להתפלל עמידה של ערבית אחרי עלות השחר, אלא להתפלל עמידה של שחרית פעמיים תשלומין לתפילת עמידה של ערבית.

1. אמנם במה' הרב קאפח מעיר (בהע' 7) שיש כת"י אחד שכתוב בו "עד עלות השחר" ולא עד עלות השמש ונוסח זה מתאים לפסקו להלכה.

## סימן ב – קריאת שמע ותפילת עמידה של ערבית אחר עלות השחר

ד. בילקוט יוסף (תפילה א סימן קח – הלכות תפלת תשלומין סעיף ה) כתב: "אם שכח או נאנס ולא התפלל ערבית ונזכר אחר שעלה עמוד השחר, קודם הנץ החמה, יש אומרים שאינו יכול להתפלל ערבית כי אם בתורת תשלומין אחר שיתפלל שחרית. ויש אומרים שאפשר להתפלל ערבית עד הנץ החמה. ולדינא באופן שעלה עמוד השחר והוא קודם הנץ החמה, **יתפלל ערבית ויתנה אם אני יכול להתפלל עכשיו הן דרך חובת שעתה, הן דרך תשלומין, הריני מתפלל. ואם לאו תהיה תפלת נדבה.** ותפלת שחרית יתפלל אחר הנץ החמה כדי שלא יהיה כתרתי דסתרי. וכל זה דוקא באונס גמור, כגון שהיה חולה וכיוצא בזה, אבל אם טעה או שגג ימתין ויתפלל שחרית שתיים".

בהערה הוא מביא מדברי אביו הגר"ע יוסף מה שהבאנו לעיל ומביא מן הראב"ד (על הרי"ף ברכות ב ע"א) שמזכיר שניתן להתפלל תפילת ערבית עד הנה"ח.

אולם הילקו"י לא מסביר איך הגיע לפתרון ההלכתי של תפילת עמידה של ערבית אחר עלות השחר וקודם הנץ ותנאי עליה. וע"כ עולה מדבריו שעמידה של ערבית לא יאמר אחר עה"ש, אלא יתפלל תשלומין אחר עמידה של שחרית. ה. אולם המאירי (ברכות כו ע"ב) כתב חידוש בשם הגאונים בדין תפילת תשלומין, (והאחרונים לא ראו אותו ולכן לא התייחסו אליו): "טעה ולא הגיע עדיין זמן תפלה הסמוכה לה, אף על פי שעבר זמן תפלה הראשונה כגון שכח של שחרית ועבר חצות ולא הגיע לחצי שעה שביעית **מתפלל של תשלומין תחלה אחר שלא הגיע זמן האחרת כמו שכתבנו וכן פירשו הגאונים בתפלת ערבית שנזכר בה קודם הנץ החמה.**"

היינו אע"פ שאסור להתפלל תפילת ערבית בין עה"ש להנה"ח, אולם אם לא התפלל ערבית כל הלילה ויכול לאומרה בין עה"ש להנה"ח יתפלל ערבית של תשלומין קודם עמידה של שחרית. עולה שיש להתפלל עמידה של ערבית קודם הנץ ולשם תשלומין. וכיון שכן היא דעת הגאונים והמאירי (ואולי אף הראב"ד שהביא בילקוט יוסף בשם אביו) כן ראוי לנהוג, והאחרונים לא ראו וע"כ לא הזכירו.

ו. כתב בשו"ע (או"ח סי' קח ס"א): "טעה או נאנס ולא התפלל שחרית, מתפלל מנחה שתיים: הראשונה מנחה, והשניה לתשלומין; **ואם היפך, לא יצא ידי תפלה שהיא תשלומין, וצריך לחזור ולהתפלל אותה.** וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפלה לתשלומין".

ובאר המשנה ברורה (סי' קח ס"ק ז): "ואם היפך – פי' שהיתה בדעתו שתהא הראשונה לתשלומין לא יצא דלא תקנו רבנן השלמה אלא בזמן התעסקות בתפילה חיובית ולא קודם לכן ויש מפקפקים לומר שא"צ לחזור ולהתפלל אא"כ גילה דעתו בפירוש בתפילתו שהשניה היא לשם חובה והראשונה לתשלומין וכגון שהוא מוצאי שבת והבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה כמו שיתבאר ולענין דינא כתב הפר"ח והפמ"ג שאין לנו אלא דברי המחבר וכן העתיק הדה"ח להלכה ומ"מ טוב יותר שבעת שחוזר ומתפלל יתנה ויאמר אם איני מחוייב להתפלל פעם שנית אני מתפלל אותה בתורת נדבה".

ועולה עפ"י המשנ"ב שלכתחילה ראוי שעמידה שמתפלל בין עה"ש להנה"ח, יתכוין מלכתחילה שהיא השלמה. (אמנם בדיעבד, לפי הגאונים שאין יכול להתפלל עמידה

## חבל נחלתו

החמה יתפלל ק"ש וברכותיה פרט לברכת 'השכיבנו', ואח"כ יתפלל עמידה של ערבית בתור תשלומין, וממשיך אח"כ בתפילת שחרית כותיקין.

של שחרית ממילא יכולה להיות רק עמידה של תשלומין, ולכן אי"צ לנהוג שאם לא התכוין לא יצא כשו"ע).

### מסקנה

מי שלא התפלל ערבית בגלל שנאנס ויכול להתפלל בין עלות השחר להנץ

## סימן ג

# קריאת שמע ותפילה ליד גופות מחבלים מרקיבות

שיראה מלפניו ואפילו יכסה עיניו עד מקום שתתכסה הצואה מלפניו. באר המשנה ברורה (סימן עט):  
"א) צואת אדם – אפילו אין מגיע ממנה ריח רע ועיין לקמן סימן פ"ב".  
"ב) ד' אמות וכו' – דכתיב והיה מחניך קדוש וקבלו חז"ל שמחנה של אדם הוא ד"א ואם יגיע ריח רע מהצואה בתוך ד' אמותיו הרי אין כל מקום חנייתו בקדושה".  
"ג) מלא עיניו – עיין בפמ"ג שכתב דלהרשב"א דוקא דיבור אסור בתוך כמלא עיניו אבל להרהר בד"ת מותר אם הוא חוץ לד"א ממקום שכלה הריח ולהרא"ש יש לעיין בזה דאפשר דאסור מה"ת או מדרבנן עיי"ש".  
"ד) אפילו בלילה – ע"כ אסור לאמר אפילו בלילה ק"ש או שאר כל דבר שבקדושה לפני הבתים כי דרך להיות שם צואה וכ"ש בחצר".  
עולה שדוקא מצואת אדם (ולעתים מצואת חיות ובהמות מסריחה) צריך להרחיק כמלוא עיניו אבל ממקור אחר של ריח רע די בארבע אמות ממקום שפסק הריח.  
עוד פסק השולחן ערוך (או"ח סי' צ סכ"ו):  
"כל מקום שאין קורין בו ק"ש, אין מתפללים

### שאלה

חיילים שנמצאים ליד גופות מחבלים המפוזרות בשטח, ואין מפנים אותן וריחם רע מאד, האם יכולים להתפלל במקום?

### תשובה

א. הלכות ק"ש ותפילה במקום ריח רע מפורשות היטב בפוסקים נחזור עליהן בקצרה ונעמוד על מספר נקודות המיוחדות לשאלה זו.  
פסק השולחן ערוך (או"ח סי' עט ס"א):  
"היתה צואת אדם מאחוריו, צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. אפילו אם יש לו חולי שאינו מרית, צריך להרחיק ד' אמות ממקום שיכלה הריח למי שמרית. ומלפניו, צריך להרחיק מלא עיניו, אפילו בלילה, או שהוא סומא (תשובת הרשב"א סי' קס"ח וב"י בשם הר"י) שאינו רואה אותה, צריך להרחיק עד מקום שאינו יכול לראות ביום. ואם הוא מצדו, דינו כמלאחוריו".  
היינו מצואה צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח – מאחוריו, ואסור

מנפיות מקרי ריח רע שאין לו עיקר ואמרו בגמ' שם דקילא מריח שיש לו עיקר, והיינו כשיצא הפחה מחבירו ויש לזה ריח רע אסור לו לקרות ק"ש ולהתפלל ולברך עד שיכלה הריח וא"צ הרחקה ד"א ממקום שכלה הריח כבצואה אך ללמוד מותר אפילו כשהריח לא כלה עדיין רק אם הפיח בעצמו ויש ריח רע אסור לו גם ללמוד עד שיכלה הריח והטעם לפי שריח רע שאין לו עיקר הוא מדרבנן הקילו מפני ביטול תורה כשהריח בא מאחר כמו שמורגלים בישיבות דהני גנו והני גרסי [גמ']".

הגופות הנרקבות שם דומות לריח שאין לו עיקר, ואי"צ להרחיק מהן מלא עיניו, אבל צריך שלא יגיע הריח רע לאפו בשעת תפילות או בשעת ברכות.

ד. הביא במשנה אחרונה (סימן עט סעיף ס) מה הדין אם קרא ק"ש והתפלל במקום שידע שיש ריח רע של הפחה. "עבר וקרא קריאת שמע או התפלל במקום שידע שיש ריח רע של הפחה, דעת הגר"ק (אשי ישראל, תשובה עז בסוף הספר) שיתכן שצריך לחזור ולקרות ק"ש בברכותיה ולהתפלל (ואף שהפחה הוא ריח רע שאין לו עיקר שאינו אסור אלא מדרבנן, מ"מ כתב המשנ"ב סימן עו סקל"ג בשם הפמ"ג שאם עבר וקרא ק"ש או התפלל במקום שידע שיש מי רגלים, שצריך לחזור ולקרות ולהתפלל, כיון שעבר על ודאי איסור דרבנן. אולם ציין שם המשנ"ב לדברי החיי אדם [כלל ג דין לג] שכתב שדבר שאיסורו מדרבנן אי"צ לחזור רק על ק"ש ולא על תפילה ושאר ברכות ואפילו לא על ברכות ק"ש. ובבה"ל סי' פג ס"ה [ד"ה וכל] הביא מרע"א שאף לק"ש אי"צ לחזור במי רגלים אפילו כשקרא במזיד נגדם, אך הביא מהשלחן שלמה ושו"ע הרב שמשמע לא כן, וכן פסק המשנ"ב בסי' קפה סק"ח".

ב. וכשם שמרחיקים מצואה ומי רגלים וריח רע ומן המת ומראיית הערוה לק"ש, כך מרחיקים לתפלה. וא"כ ק"ש תפילה וברכות שוות בדין זה. עוד יש לחלק בין מקום מוקף מחיצות (בית הכסא, מרחץ) לבין מקום פתוח. אם יש ריח רע במקום שיש לו מחיצות כל המקום אסור לעומת מקום פתוח שצריך ד' אמות פרט ללפניו.

ב. מה הדין אם קרא במקום שלא כלה הריח?

פסק הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"ג ה"ב): "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". השיגו הראב"ד: "א"א אם אמר על מי שקרא בצד המת שיחזור ויקרא לא אמר כלום עכ"ל".

היינו במקום שיש זוהמה או ריח רע אין לקרוא בתוכו, וכן יש להתרחק ארבע אמות מן המת או מן הקבר. ואם קרא במקום האסור צריך לחזור ולקרוא. הראב"ד השיג על הקורא ליד המת שאי"צ לחזור ולקרות.

אולם הן הרמב"ם והן הראב"ד דברו במת ישראל, כאן המדובר במחבלים, חיות אדם, שנהרגו אחרי שפשטו בארץ והרגו ושרפו וחטפו ושבנו אנשים נשים וטף. וליד נבלותיהם מותר להתפלל ואינם תופסים ארבע אמות, ואין בהם כבוד המת ורק נשאר הצד של ריח רע הנודף מהם.

ג. כתב בערוך השולחן (או"ח סי' עט ס"ח):

"ריח מצואה מקרי ריח רע שיש לו עיקר וריח

## חבל נחלתו

ה. כך כתב בחשוקי חמד (פסחים דף יד ע"א):

"ביד אליהו (רגולער סימן יד) דן באסיר הנמצא בחדר לא נקי, האם יוכל להתפלל ולקרות שם ק"ש, ומצדד להיתר מכמה טעמים. א. אתי עשה דרבים – ק"ש, שכולם חייבים בו, ודחי עשה דיחיד, ד'והיה מחניך קדוש', ששייך רק למי שנמצא במקום מטונף. ב. 'והיה מחניך קדוש', אינו איסור לא עשה, אלא מצות עשה, דלא אסרה תורה לקרות ק"ש במקום מטונף, כי אם צוותה להיות מחנה קדוש לקרות בו ק"ש בטהרה, ודומה למבואר בשו"ע (סימן יג ס"ג) לגבי מצות ציצית, דבשבת מותר ללבוש בגד בעל ד' כנפות שאין בו ציצית, מאחר ואין איסור ללבוש בגד בלי ציצית, כי אם מצוה לקשור ציצית לבגדו. ובשבת כאשר הוא אנוס פטור מהמצוה, ומותר ללבוש את הבגד. הביאור הלכה (סימן עו ס"ח ד"ה צריך לחזור) אינו שולל לחלוטין את דעת היד אליהו, אלא כתב: 'אם הוא במקום המטונף, אף שאי אפשר לו לצאת משם, [כגון שהוא חבוש בבית האסורין וכיוצא בזה] לכתחילה מוטב לו שלא יתפלל כלל, דעובר בזה על איסור דאורייתא, עכ"ל. משמע שרק לכתחילה מוטב לו שלא יתפלל, (ויעוין שבת שבתון עמוד קידז)".

ו. כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' עט סעי' ט):

"וכל זמן שמרגיש ריח רע מהפחה אסור לו בלימוד ואמירת דברי קדושה, ואפילו אינו מאוס עליו (כה"ח סקמ"א עפ"י רבינו יונה ברכות כ"ה א), אבל אם אינו מרגיש ריח כלל שרי, וכן אם יתיז שם מי בושם לריח טוב שפיר דמי... אבל לאחרים לא אסרו ללמוד אפילו הריח רע שולט, אבל להתפלל ולברך ברכת המצוות והנהנין אסור כי לא התירו אלא

לימוד תורה, ואם העבירו הריח ע"י התזת מי בושם (מטהר אויר) שפיר דמי".

וכע"ז כתב בילקוט יוסף (קצוש"ע אורח חיים סימן קכד – דיני החזרה ועניית אמן סעיף כג):

"שליח צבור המתפלל ובאמצע החזרה נעשה במקום ריח רע, ימתין מעט עד שיעבור הריח רע. ואם הריח רע אינו עובר, ירמוז לאחד מהצבור שידליק חתיכת בד כדי שריח השריפה יגבור על הריח רע, ואז יוכל להמשיך בתפלת החזרה. אבל ריח רע של נפט וכדומה, אינו מעכב".

ז. במקרה הנוכחי התזת ספריי או שריפת מוגמר אינה יעילה כיון שמדובר בשטח גדול שהוא כולו מסריח.

אולם חשבתי שיכולים להתפלל עם מסיכות רפואיות (כגון אותן שהיו בתקופת הקורונה) ויתירו עליהן חומר מטהר אויר (דיאודורנט) ויקראו שמע, יתפללו ויברכו כשהמסיכות מגינות על האף והפה וכיון שהגופות המעלות צחנה נחשבות כריח שאין לו עיקר – די בכיסוי זה על האף והפה.

וכן מצאתי במאמר הרב יוסף שוב (דיני מקומות שאסור לקרוא בהם קריאת שמע ולהתפלל, צהר יז, עמ' קמ-קמו) שכתב: "אבל בריח שאין לו עיקר כתבו האחרונים (מובא בכף החיים סי' עט ס"ק כ) דמותר להעביר את הריח ע"ע איזה מוגמר באופן שלא ישאר ריח רע בכל אויר הבית". והביא כן בשם כמה וכמה אחרונים.

נראה לענ"ד שע"י הנחת מסיכות עם דיאודורנט ספוג בהן שלא מגיע ריח לאפו מותר לקרוא ק"ש, להתפלל ולברך. ואם יש חבורה של עשרה שכולם לובשים מסיכות ניתן להתפלל בציבור.



## נשיאות כפים לכהן שנקטעה ידו

### שאלה<sup>1</sup>

אחד החיילים שנקטעה ידו הינו כהן. האם ישנו פתח להתיר לו לעלות לדוכן ולשאת את כפו האחת. ויש לציין כי אי עלייתו לדוכן ודאי לא תועיל למצבו הנפשי והפיזי המורכב בעקבות פציעתו.

### תשובה

א. כתוב (ויקרא ט, כב): "וישא אהרן את [כתיב: ידו] [קריא: ידיו] אל העם ויברכם וירד מעשת החטאת והעלה והשלמים".

באר בספרא שמיני (מכילתא דמילואים אות יז):

"וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם באותה שעה זכה במתנות כהונה וזכה בנשיאות כפים לו ולדורותיו עד שיחיו המתים".

כתב באגרא דכלה (ויקרא פרשת שמיני): "וישא אהרן את ידיו. ידו כתיב, להורות דבעינן ב' ידים כאחד בנשיאות כפים, נ"ל". המשמעות היא שברכת כהנים צריכה להיות בשתי ידים. והשאלה אם חסרון יד אחת אוסר לשאת את כפיו.

ב. פסק הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"י ה"ז): "אין הקטן חולק אפילו בקדשים קלים אף על פי שמותר להאכילו קדשי קדשים, וכן אשה ואנדרוגינוס אין חולקין להם בקדשי המקדש כלל שנאמר איש כאחיו, אבל בעל מום בין קבוע בין עובר בין שנולד במומו בין שהיה תמים ונפסל חולק ואוכל שנאמר לחם

אלהיו מקדשי הקדשים וגו', והוא שיהיה ראוי לאכילה, אבל אם היה טמא אינו חולק לאכול לערב". היינו כהן בעל מום אע"פ שאינו עובד בבית המקדש אם הוא טהור חולק בקודשים וק"ו לכל מתנות כהונה.

כתב תוספות (מנחות קט ע"א ד"ה לא ישמשו): "ורש"י פירש דכשר (=כהן שהמיר וחזר בתשובה כשר לנ"כ) וזה לשונו: הרי אלו כבעלי מומין כו' מהכא נפקא לן דכהן שהמיר דתו וחזר בתשובה כשר לדוכן שהרי לא מצינו כהן בעל מום שיהא פסול לדוכן אלא אם היה לו מום בידיו כדאמרין במגילה (דף כד:)- מפני שהעם מסתכלין בו, ותו הא דקתני לא ישמשו במקדש בירושלים ולהכי איצטריך בירושלים לאשמועינן דבנוב וגבעון היו מותרין לשמש כל שכן בזמן הזה שאין שירות ואין מקדש דודאי כשר לדוכן ולקרות בתורה תחילה".

תוס' מביא לשון רש"י שכהן בעל מום לא נפסל לנשיאות כפים מן התורה ורק נפסל במומים שהעם מסתכלים בהם. ובזה"ז כשר לדוכן ולקרוא בתורה ככהן. וכן כתב הכלי חמדה (פרשת אמור אות א ד"ה ומעתה) שבכהן בעל מום ישנה מצות 'וקדשתו'<sup>2</sup>.

ג. יש לדון אם מי שנקטעה ידו, האם מותר מן התורה לשאת את ידו האחת. ואם נקטעה רק כף היד האם כך דינו, ואם נקטעו אצבעות ידיו מה דינו.

1. השאלה הופנתה אלי ע"י הרב אלחנן פרינץ – מח"ס שו"ת 'אבני דרך' י"ח חלקים.

2. ע'י ספרי ח"ה סי' כא שכהן בעל מום אסור בגרושה.

## חבל נחלתו

בשור"ת נודע ביהודה (מהדו"ק, או"ח סי' ה) דן: "על דבר הכהן שידי מרתתות ואינו יכול להגביה ידיו, אם יכול לישא כפיו בלא נשיאת כפים". ומסיק שנשיאת כפים (הרמתם לגובה הכתפיים) היא לעיכובא מן התורה, ולכן לא לא ישא את כפיו.

בשור"ת אבני נזר (או"ח סי' לא) דן לגבי כהן שנקטעה כף ידו השמאלית, האם מן התורה נשיאות כפים דוקא בשתי ידים, ומסיק:

"(יא) מ"מ יש לומר דתלוי בהני תרי נפקותות שכתבנו בהא דמנחות (דף צ"ג ע"ב) האחת היכי שייבש יד אחת מכל מקום אי לאו דכתוב שתי הי' סומך באחת. ואף דאינו ראוי לסמיכת שתיהן. **הכא נמי אף שאינו ראוי בשתיהן דהא אין לו. מכל מקום נשיאת כפים באחת.** אך לפי הנפקא מינה אחרת בסמך ביד אחת. יש לומר דוקא בכהאי גוונא דראוי לסמיכת שתיהן. **אבל באין לו אלא יד אחת אין צריך קרא דשתי. ופשוט שאינו סומך והוא הדין שאינו נושא כפיו. משום דאינו ראוי לסמיכת שתיהן.** וכמו דכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו. אולם בענין ראוי לבילה כתב במגיה של המל"מ [בכורים פ"ג ה"ד] שאין לומר אין ראוי לבילה במקום דלא איתמר בש"ס להדיא. וזה ענין ארוך אין לי כעת פנאי לברר".

"(יב) גם יש לומר לפרש הכתוב והקרי כי באמת עיקר יד לברכת כהנים הוא הימין הרומז לחסד מדת הכהן וזה ידו כתיב. אך יד שמאל צריך גם כן לצמצם השפע שלא יקבלו ממנה החיצוניים [וירמזו חכז"ל זה במה שאמרו [מגילה כה ע"א] ברכת כהנים נקרא ולא מתרגם כי תרגום רומז לנוגה] ועל כן צריך דוקא שתי ידים".

"(יג) ולדעתי נכון שישא כפיו בלא ברכה

שלפני אשר קדשנו במצותיו וצונו. ויסמוך על מה ששומע ברכת אשר קדשנו במצותיו וצונו מכהן אחר שיתכוין להוציאו. ותניא בתוספתא [הובאה ברא"ש חולין פ"ו סי' ד'] עשרה שעושין מצוה אחת ברכה אחת לכולן. **וברכת כהנים יברך בעצמו.**

"(יד) חקירה שלישית. אם הקנה והזרוע חשובים יד לברכת כהנים כמו בתפילין. אין בזה שום ספק **כיון שהגמרא אמר כפים אין לנו אלא כפים.** והחילוק שבין זה לתפילין דלכאורה מה ענין יד לברכה שמברך בפיו. אך היד היא לקבל וליתן על כן בברכה היד מקבל הברכה מלמעלה ונותנה לישראל. ועל כרחין אין זה **אלא כף היד שהיא המקבל והנותן.**"

עולה מדבריו שכהן שנקטעה כף ידו האחת יכול לעלות ולברך את העם בברכת כהנים, אך מצד הספק לא יברך על נשיאת כפיו וישמע את הברכה מכהנים אחרים. (ולכן לא יעלה יחידי, כיון שלא יברך, אלא יצא מבית כנסת). ואם נקטעו שתי כפות ידיו ח"ו אינו יכול לעלות ולברך.

ד. בשור"ע (או"ח סי' קכח ס"ל) הובאו מומי כהנים ודיניהם בנשיאות כפים, כאשר בזמננו פורשים טלית על כפיהם, ולכן מומים שבידים (עקומות, או קטוע אצבעות) אינם מונעים מלעלות ולברך. לא הוזכר שם דין מי שנקטעה ידו.

כתב הפרי מגדים (או"ח א"א סי' קכח ס"ק כא):

"ובר"מ פרק י"ד מהלכות תפלה הלכה י"א משמע דמן התורה הוא, מפי השמועה כה תברכו בעמידה **ובנשיאות כפים** ובקול רם ובלשון הקודש ופנים נגד פנים. ועיין סעיף כ"ד ובט"ז אות כ'. ומשמע דהני כולחו מעכבים, **וכהן שנקטעה ידיו אין נושא כפיו,**

מן התורה ולכן אם נקטעה ידו לא יישא את כפיו.

וכן הסיק בשו"ת יביע אומר (ה"ח, או"ח סי' יג):

"מסקנא דדינא שאם נקטעו אצבעות ידיו, והוא דש בעירו, רשאי לישא כפיו לכתחלה. ואף על פי שיש תחבושת או רטיה על כף היד עד הפרק, אין לפסול משום חציצה, דאע"ג דמקשינן ברכה לשירות (סוטה לח א), ובשירות כה"ג הוא חציצה, (וע' פסחים נז א), מ"מ כיון שכהן בעל מום כשר לברכה, וכמ"ש בתענית (כו א), משום דהך היקשא אסמכתא בעלמא הוא מדרבנן ולקולא. ע"ש. ה"נ לענין חציצה יש להקל בנשיאות כפים".

ומסיים: "ומעשים בכל יום שגם כהן שיש על ידו תחבושת עולה לדוכן ומברך ברכת כהנים ואין פוצה פה. וכן עיקר שאין בזה משום חציצה".

ודבריהם חולקים על האמור בשו"ת וזאת ליהודה (אה"ע סי' ד): "והנה מדברי הגאון ז"ל הנ"ל (=תשובת גאונים שהביא הב"י אה"ע סי' ד) מוכח דבנקצץ ראשי אצבעותיו הוי מום ואינו נושא כפיו, ועיין להרדב"ז ז"ל ח"ה סימן שני אלפים קי"ז, והביא דבריו הרב בית מנוחה ז"ל הלכות נשיאת כפים אות ה' (דף קמ"ה ע"ב). דכהן שנקטעה ידו לא ישא את כפיו אפילו במקום שמכסים פניהם וידיהם וכו' יע"ש, ומדברי הגאון ז"ל מוכח דאפילו נקצץ ראש אצבעו הוי מום וכנ"ל".

ה. כתב בשו"ת בית מרדכי (פוגלמן, ח"א סי' יב): "נשאלתי מכהן שמחמת מחלה קטעו לו בניתוח יד אחת, אם עליו לעלות לדוכן".

הרב פוגלמן מדמה זאת לנטילת לולב לגידם ולהנחת תפילין ומסיק:

"עיקר נשיאת הכפים של הכהנים היא בפריסת הכף ופשיטת האצבעות בשעת ברכת

ועיין פרי חדש [אות יד] כתב כן דכולהו לעיכובא". ולא דייק האם רק ביד אחת או אף בשתי ידים, ומשמע שמעכב אף אם יד אחת שלמה.

כתב במגן גיבורים (איטינגא, שלטי גיבורים סי' קכ ס"ק כ – כב, על סעיף ל):

"או בידיו. כל אלו הפסולים אינם רק מדרבנן ומשום שהעם מסתכלין בהם ואיכא היסח דעת. וראוי להסתפק כהן שנקטעה ידו אחת אם יכול לברך ברכות כהנים וראינו להרדב"ז חלק ה' סי' שני אלפים קי"ז שכ' דכהן שנקטעה ידו מסתברא שלא ישא כפיו אף במקום שמכסים פניהם וידיהם כיון שהמום ניכר מתחת הטלית והכל מסתכלין עליו אפי' הרגילין אצלו וכו' וליכא למימר דטעמא הוה משום שא"י לישא כפיו דאין זה מעכב תדע דהא ידיו עקומות פרש"י ז"ל כפופות והר"ן פירש שנתעקמו ידיו אחורנית וזה ודאי אינו יכול לפרוש כפיו ואפ"ה יהיב טעמא משום שהעם מסתכלין בו וע"כ שאין נשיאת כפים מעכב ע"ש".

היינו הרדב"ז אסר מדרבנן משום שהמום ניכר לרואים, וכתב בתוך דבריו שאין פרישת ידים לגובה הכתפיים מעכבת מן התורה, המגן גיבורים מקשה עליו שהוא חיוב מהתורה לברך ברכת כהנים דוקא בנשיאת כפים.

ומסיק: "ולפמ"ש א"ש דדוקא נשיאת כפים למעלה מעכב ולא ידים שוות וזקיפת אצבעות מעכב ובהך דידי מרתות דא"א להגביה ידיו כלל ודאי מעכב וז"ב לפע"ד דלא כשו"ת רדב"ז".

וא"כ הרווחים בין האצבעות אינם מעכבים, ולכן מי שנקטעו ח"ו אצבעותיו יכול לשאת את כפיו כשהם מתחת לטלית אבל מי שאינו יכול לשאת את כפיו מעכב

## חבל נחלתו

נשארה קיימת, נושא כפיו, אבל אם ניטל כל כף היד, אינו נושא כפיו.

ובאר בהערות (סט):

"הנה הרמב"ם (פרק טו מהלכות נשיאות כפים הלכה ב') כתב, כהן שיש לו מומין בפניו או בידיו או ברגליו וכו', לא ישא כפיו מפני שהעם מסתכלים בו וכו'. ואם היה דש בעירו וכו' מותר, לפי שאין מסתכלים בו. וכתב מרן הכסף משנה, יש להסתפק בזמן הזה שנוהגים לכסות פניהם וידיהם בטלית, אם מותר לישא כפיו. אך מרן בשלחן ערוך (סי' קכח סעיף לא) פסק, שאם מנהג המקום לשלשל הטלית על פניהם, ישא כפיו. ע"כ. ובשו"ת הרדב"ז חלק ה' (ב' אלפים וק"ז) כתב, כהן שנקטעה ידו, מסתברא שלא ישא כפיו אפילו במקום שמכסים פניהם וידיהם בטלית, שכיון שהמום ניכר מתחת הטלית, הכל מסתכלים בידיו, ואפילו רגילים אצלו לא ישא כפיו. אבל משום נשיאות כפים אין זה מעכב וכו'. וכתב בבית מנוחה, דכתב כן לפי מה שהעלה דסומא לא נושא כפיו אפילו דש בעירו, אבל לדעת מרן דסומא הדש בעירו נושא כפיו, ישא כפיו, וממילא גם בנקטעו ידיו אם היה דש בעירו נושא כפיו. והנה גבי סומא בשתי עיניו אפילו דש בעירו להלכה נקטינן דאינו נושא כפיו משום ספק ברכות להקל אפילו נגד מרן, ולפי זה גם בנקטעו ידיו דאינו נושא כפיו. ומה שכתב הרדב"ז שאין נשיאות כפים מעכבת, ולכן כהן שנקטעו ידיו אין לפוסלו מטעם זה, כבר העיר על זה בבית מנוחה הנז', וכן דעת הכנה"ג **דנשיאות כפים מעכבת**, וכן כתב המגן אברהם (ס"ק כא). וכן כתב הפרי חדש, והאליה רבה, והגר"ז, והפמ"ג, ובברכ"י, ועוד. וכן עיקר. ואמנם בילקוט יוסף חלק א' (מהדורת שנת תשמ"ה, עמ' שיט) כתב מרן אאמור"ר שליט"א דעולה לדוכן ונושא כפיו

הכהנים. ע' רמב"ם הלכות תפלה פי"ד, ה"א: "כיצד היא נשיאת כפים בגבולין... ואצבעותיהם כפופות לתוך כפיהם... ופושטין אצבעותיהן ומגביהין ידיהם כנגד כתפיהם". ובטוש"ע או"ח סימן קכח, סי"ב: "ופושטים ידיהם וחולקים אצבעותיהם ומכוונים לעשות ה' אוירים... ופורשים כפיהם כדי שיהא תוך כפיהם כנגד הארץ". ולכן נקראת נשיאת כפים ולא נשיאת ידים. **ואם נקטעה היד, ואפילו נשאר החלק העליון של היד עם הזרוע, בכל זאת אינו עולה לדוכן.** מפני שאמנם הזרוע נקראת יד, אבל היא אינה נקראת בשם: כף. והכף נקטעה, ואם אין כף אין נשיאת כפים".  
ו. פסק בילקוט יוסף (תפילה ב סימן קכח

– הלכות נשיאת כפים):

"סח. כהן שיש לו מום בפניו או בידיו, לא ישא כפיו, מפני שהעם מסתכלין בו, ומסיחים דעתם מן הברכה. ואם היה דש בעירו, כלומר, שבני עירו רגילים בו, והכל מכירים שיש לו אותו מום, ישא כפיו. וכל ששהה שלשים יום בעירו נחשב דש בעירו. ובזמנינו שכבר פשט המנהג שכל הכהנים משלשלים הטלית על פניהם וידיהם בעת הברכה, וגורבים גרביים לרגליהם, אפילו אם יש בפניו ובידיו וברגליו כמה מומים, ואפילו לא היה דש בעירו, עולה לדוכן ונושא כפיו".

"סט. לפיכך כהן שנפצע במלחמה ונקטעה כף ידו, יש אומרים שכל קדושת כהונה עליו, ומכיון שבזמן הזה שהכהנים מכסים ידיהם בטלית אין חשש שמא יסתכלו בידיו ויסחו דעתם מן הברכה, לפיכך עולה לדוכן ונושא כפיו בברכת כהנים. ויש חולקים ואומרים שאם ניטלה כף ידו אינו בר נשיאות כפים, ואינו נושא את כפיו אפילו אם הוא דש בעירו. ואפילו אם ניטלה רק כף יד אחת. והעיקר להלכה דבנקטעו האצבעות, וכף היד

## חבל נחלתו

ויכול להיות כהן פודה בפדיון הבן, ולקבל מתנות כהונה (זרוע לחיים וקיבה) ולעלות לתורה בכהני. ורק קטיעת ידו מעכבת במקצת לנשיאות כפים.

וכך דרכו של עולם שלעתיים קיום מצוה אחת מונע מקיום מצוה אחרת. וכהן זה שיצא להילחם במלחמת מצוה זכה והשתתף במצוה גדולה ונמנעת ממנו נשיאות כפים במלואה.

כתב הראי"ה קוק (שבת הארץ פי"ג הי"ב): "ונראה שאע"פ שאין שבט לוי עורכין מלחמה היינו לעשות מלחמה פרטית, כמו שאפשר שיזדמן ששבט אחד עושה מלחמה בשביל ההתנחלות שלו שימצא לו בזה. אבל כשכל ישראל יוצאין למלחמה מחוייבים גם הם לצאת. ומלחמה של כלל ישראל זאת היא גם כן עבודת ה' שכל מי שהוא מיוחד יותר לעבודת ה' הוא שייך לה יותר משאר כל העם".

ואשריו שזכה לכך.

בברכת כהנים. אך בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חלק אורח חיים סימן יג אות ב') חילק בזה בין אם נקטעו רק אצבעות ידו, דבזה יכול לעלות לדוכן, שהרי הוא בר נשיאות כפים, לבין נקטעה כל כף ידו שיש בו חסרון של נשיאות כפים, דאינו נושא כפיו. ע"ש".

ומסקנתם כאמור לעיל מי שנקטעו אצבעותיו יעלה לדוכן וישא ידיו וכיון שכפות ידיו מכוסות בטלית יכול לשאת כפיו אבל אם נקטעו כפות ידיו וכש"כ אמות ידיו לא יעלה לדוכן ולא יישא כפיו. וכן הסיק גם בפסקי תשובות (או"ח סי' קכה אות ט). אולם דבריהם במי ששתי ידיו נקטעו, אבל אם רק יד אחת והשניה שלמה יעשה כדברי האבני נזר שיעלה וישא יד אחת אבל לא יברך את הברכה אלא ישמע מכהן אחר ואם הוא יחידי יצא מבית הכנסת.

ז. כפי שהקדמתי בראש השאלה כל קדושתו עומדת לכהן זה, ובניו כהנים,

## סימן ה

# 'ברכו' בסוף תפילה במנין לא קבוע

### תשובה

א. כתב בספר אבודרהם (הקדיש ופירושו): "ואומר שליח צבור קדיש עד לעילא. ואין לאומרו בפחות מעשרה שכל דבר שבקדושה כגון קדיש וברכו וקדושה או הפורס על שמע אינו בפחות מעשרה (מגילה כג, ב)... ופי' הפורס על שמע המברך ברכות שמע. כי הוא יברך הזבח (ש"א ט, יג) תרגום ירושלמי הרי הוא מפרס על נכסא. ויש מפרשים פורס לשון פרוסה והיינו כשאדם בא לבית הכנסת לאחר

### שאלה

בסוף תפילות שחרית וערבית נוהגים לומר: 'ברכו את ה' המבורך' (בשחרית אצל ספרדים אחר קדיש דרבנן, ואשכנזים עם סיום כל הקדישים. בערבית אצל ספרדים ואשכנזים אחר קדיש יתום). האם בתפילה שאינה קבועה כגון מניינים של מוצאי שבתות בפתחי בתי כנסת, או לאחר שיעורים שלומדי השיעור מתאגדים לתפילה יש לומר ברכו או לאו?

## חבל נחלתו

שקראו הצבור את שמע ועומד ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה שלפני קריאת שמע... הסביר בערוך השולחן (או"ח סי' סט):

### סעיף א

"תנן במגילה [כ"ג:] אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה בפחות מעשרה ולפירש"י כפי מה שביאר הר"ן ה"פ כגון שהיו כאן עשרה בני אדם שהתפללו כל אחד בפ"ע ביחידות ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה עומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה דיוצר זהו לשון פורסין כמו פרוסה כלומר מחצית הברכות. ואם תאמר למה להו ברכה זו הא כבר אמרו זה ביחידות וי"ל או מפני קדושת יוצר אם נאמר דאינו אומרה ביחיד כמו שיש סוברין כן כמ"ש בסי' נ"ט או כיון שהש"ץ אומר להם ברכו בע"כ צריכין לברך איזה ברכה דאל"כ נראים ככופרים ח"ו שאומר להם לברך ואינם מברכים לכך מברכים יוצר אור [ב"י] ואינו מובן הא ענו ברוך המבורך לעולם ועד מה שייך ככופרים הרי גם בקריאת התורה כן הוא [רמ"א בד"מ]."

### סעיף ב

"וזהו שכתב רבינו הב"י בסעיף א' אם יש בני אדם שהתפללו וכו' ביחיד וכו' עומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה וכו' עכ"ל וכתב עליו רבינו הרמ"א: ועכשיו לא נהגו לומר כל ברכת יוצר אור אלא אומרים קדיש וברכו והם עונים אחריו ברוך וכו' עכ"ל וזהו מטעם שבארנו ודע דקודם קדיש צריכין לומר איזה מזמור דכבר נתבאר בסי' נ"ו דאין אומרים קדיש אם לא אמרו מקודם שום דבר."

פסק הטור (או"ח סי' נז): "ואומר ש"צ ברכו את ה' המבורך, ועונין אחריו ברוך ה' המבורך

לעולם ועד. כתב הרב ר"מ מרוטנבורג שאין צריך ש"צ לחזור ברוך ה' המבורך, אבל הר"ר יהודה ברצלוני כתב שצריך לחזור ברוך ה' המבורך". וכ"פ השו"ע.

כל זה לגבי ברכו שקודם תפילת עמידה בשחרית.

ב. לגבי ברכו בסוף התפילה באר בספר אבודרהם (פיטום הקטורת):

"יש מקומות שנוהגין שאומר ש"צ ברכו לאחר התפילה בעבור המאחרים לבא כדי שלא יפסידו שמיעת ברכו. ואינו אומר אחריו שום ברכה מברכות שמע. ויש אומרים שאין ראוי לאומרו אם לא יאמרו אחריו ברכה כי ברכו הוא לשון הזמנה כמו נכרך שאכלנו משלו ובטובו חיינו. ומדברי רב עמרם נראה שיכול לאומרו שכתב שש"צ יכול להפסיק אחר שחתם ברוך אתה ה' המלך בכבודו חי וקיים תמיד ימלוך עלינו ועל כל מעשיו ולומר ברכו בשביל בני אדם שבאו בין הפרקים ולא שמעו ברכו דכיון שבלאו הכי מפסיקים בפסוקים אין חוששין להפסיק."

ג. לגבי 'ברכו' ראשון של ערבית פסק השולחן ערוך (או"ח סי' סט ס"א):

"י"א שפורסין בק"ש של ערבית כמו בשחרית (כל בו ובי' בשם הר"ן), ולא נהגו כן משום דליכא קדיש קודם ברכו של ערבית."

היינו בערבית לא אוספים עשרה ופורסים על שמע, כמו בשחרית אע"פ שפותחים בברכו כמו לפני ק"ש של שחרית.

באר בערוך השולחן (או"ח סי' סט ס"א): "כתב רבינו הרמ"א י"א שפורסין בק"ש של ערבית כמו בשחרית ולא נהגו כן משום דליכא קדיש בערבית כמו בשחרית עכ"ל. כלומר דבערבית ליכא רק ברכו ולא חששו לברכו בלבד לפרוס על שמע מפני זה. מיהו

ה. הביא בשיירי כנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' נו) מן הרמ"ע מפאנו: "א] ואומר ש"צ ברכו את ה' המבורך כו'. נ"ב: אם היה אחד מהם שלא התפלל עם הצבור אלא האריך בסדר התמיד ופסקי דזמרה, ומיבעי ליה למימר יוצר באנפי נפשיה ואיכא עשרה גביה, שרי ליה למפתח אף על פי ששמע וענה בתפלה. ובשביל יחיד שלא שמע ברכו כלל התירו לומר ברכו בשבילו אפילו בלא סמיכות יוצר אור, אבל אם שמע מא' מן העולים לקרוא בתורה דיו, ואין חוזרים בשבילו אלא היכא דלא פירס על שמע כדאמרינן, דבכל גוונא שרי למפתח ברכו לנפשיה או אחריני בגיניה, ובלבד בצבור, ואין הפרש בזה בין שבת לחול אלא שחרית בלבד, אבל ערבית דליכא האי טעמא לא הנהיגו בתרא כלל. וגדול שלא שמע ברכו אלא מפי קטן העולה להפטיר, מסתברא דשרי ליה ולאחריני למימר ברכו כדיניה וש"ד. הרמ"ע מפאנו סימן פ"ד."

מתבאר מן הרמ"ע מפאנו שבתפילת ערבית לא תקנו כלל ברכו בתרא בשביל המתאחרים אלא רק בשחרית.

ו. כתב בספר מנחת אהרן (כלל יב, לרבי יעקב פראדו בן ר"ד פראדו): "לא] אחר ישתבח יאמר קדיש תכף... ואחריו ימשוך ויאמר ברכו את ה', אף דלכאורה נראה שאין מקום לברכו קודם יוצר, ואפשר שהכל ענין אחד עם מה שתקנו ברכת זימון קודם ברכת המזון דמפקו ליה (ברכות מה ע"א) מקרא דכי שם ה' אקרא וכו' (דברים לב ג), והרי זה כהזמנה לקדושה דבכל מילי דקדושה בעינן הזמנה כמ"ש בזוהר (בלק דף קפו ע"ב) בענין הב לן וניברין דהזמנה מלתא היא למילי דקדושה, והכי נמי גבי זמון בעי הזמנה, ולזה גם קודם ברכת קריאת שמע בעינן

נ"ל דזהו לפי הפריסה לברך גם הברכה ראשונה, אבל לעשות ברכו בלבד יכולין גם בערבית ולמה יגרע ערבית משחרית וכן הוא המנהג הפשוט דמי שלא התפלל עדיין ערבית ויש עשרה שכבר התפללו עומד ואומר ברכו והכל עונים ברוך וכו' ולפי מנהג הספרדים שאומרים גם בערבית קדיש קודם ברכו ואומרים מקודם פסוקים לא יאמרו הקדיש אא"כ יש עשרה שיאמרו עמו הפסוקים ודבר זה בארנו לעיל סי' ק"ה סעיף ט' ע"ש [המג"א סק"ד מצריך י' בשעת הלימוד ושם בארנו דצריך י' שילמודו דוקא ולא דמי לפורס על שמע דשחרית שאומר קדיש דשם תקנת חכמים היתה כך ודו"ק]."

מתבאר מדבריו שאע"פ שאין דין 'פורס על שמע', יכול מי שלא שמע ברכו לומר ברכו כשיש עשרה אף בערבית.

ד. באר במשנה אחרונה (סימן סט, ט) לגבי עשרה שהתפללו ביחידות לענין חיוב ברכו:

"כתב החת"ם סופר (שו"ת או"ח סימן יז וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן מד), שלסברת הרדב"ז עשרה שהתפללו ביחיד פקע מהם חיוב לומר 'ברכו'. והוסיף, שנראים דברי הרדב"ז לענין ברכו יותר מאשר לענין קדושה."

"ומכל מקום אף שהמשנ"ב הכריע כהרדב"ז, אנו נוהגים לומר ברכו אחרי קדיש בתרא בשביל המאחרים, אפילו שגם המאחרים כבר התפללו שמונה עשרה, משום שרק לענין חזרת הש"ץ אנו נוהגים כהרדב"ז משום ספק ברכות להקל, אך אמירת ברכו שאין בזה חשש ברכה לבטלה לא נוהגים בזה כהרדב"ז ויכולים לומר ברכו גם לאלו שהתפללו ביחידות (וכן משמע באליהו רבה שלענין ברכו לא נוהגים כהרדב"ז)."

## חבל נחלתו

הזמנה להקדים קודם הברכה לומר ברכו"....  
עולה מדבריו שברכו הוא הזמנה לקדושה, ומובן מדוע צריך לאומרו לפני ק"ש בשחרית וערבית, אבל לפי דבריו אין טעם לאומרו אחר התפילה.

ז. הביא הבית יוסף (או"ח סי' קלג):

"כתב הריב"ש בתשובה (סי' שלד) על מה שנהגו לומר ברכו אחר קדיש בתרא ושבא חכם אחד ומיחה בידם שלא לומר ברכו מאחר שאין ברכה לאחרי וקמו קצת הקהל לומר שאין ראוי לבטל מנהגם. דבר פשוט שברכו נתקן קודם ברכות של ק"ש ואם כל הציבור שמעו אותו קודם הברכות אין לאמרו כלל לאחר התפילה והאומרו הוא טועה גם הרמב"ם לא הזכירו וכבר כתוב במסכת סופרים (פ"י ה"ז) שכל שיש שבעה שלא שמעוהו חוזרים לאמרו ויש אומרים ששה ור"ת (ספר הישר סי' כו, ותוס' מגילה כג: ד"ה ואין פורסין) כתב בחמשה ועוד נראה ממסכת סופרים שאפילו אחד שלא שמע אותו אומרו לעצמו כל שיש תשעה אחרים עמו שעונים אחריו אף על פי שכבר שמעוהו הם וכן נהגו בבבלינוא לאמרו אחר תפילת שחרית כדי להוציא אותם יחידים שלא התפללו עם הציבור והציבור הולכים לדרכם והיחידים ההם נשארים שם ומתפללים כל אחד לעצמו, אבל ביום השבת וביום המועד שמאחרים לצאת וכבר התפללו כולם אין אומרים אותו כלל וזה נראה לי שהוא המנהג היפה. אבל בארגון ובארץ הזאת אומרים אותו לעולם בין בערבית בין בשחרית בין בחול בין בשבת ובמסכת סופרים כתוב שהתקינו חכמים לחזנים לאמרו בין גאולה לתפילה כדי להוציא אותם שלא שמעו, ואנשי מערב ומזרח נהגו לאמרו לאחר תפילת י"ח ובספר המנהיג (עמ' ס) כתוב שאין להפסיק לאמרו בין גאולה

לתפילה אלא בתפילת ערבית ואחרי שמנהג זה נזכר במסכת סופרים אין בנו כח למחות במי שאומר אותו אף אם נראה שהמנהג האחר יפה ממנו, ומכל מקום כיון שכבר בא חכם ותיקן אין לעוות את אשר תקנו. ולצאת ידי כולם נראה לי שיעשו בדרך זה שבימות החול ובליילי שבתות וימים טובים ישובו למנהגם הקדום לומר ברכו באשר יש שם לעולם קצת אנשים שלא שמעוהו אבל ביום שבת ויום טוב שכבר התפללו כולם בשעה שיוצאים מבית הכנסת יהיו דברי המתקן קיימים כי באמת נראה לי כי האומרו אז הוא טועה ע"כ."

עולה מדברי הריב"ש שבשבת ויר"ט לאחר תפילת ערבית יש לאומרו, ובשבת ויר"ט ביום אין לאומרו.

ובשו"ת הרשב"ש (סי' תלח) ג"כ סבר כך, אולם הוסיף שאל ישנה מפני המחלוקת: "ולענין הברכו שאין אומרים אותו במנחה. אין התמיה בזה אלא למה אומרים אותו בשחרית ובערבית. ומה שנאמר בדברי האחרונים ז"ל בזה הוא, כי קודם ק"ש צריך לומר ברכו, ומחמת שיש קצת בני אדם שלא שמעוהו בין בשחרית בין בערבית חוזרין ואומרים אותו בסוף התפלה. ולפיכך כתבו שאין ראוי לאומרו בשבתות וימים טובים שכל העם הם שם קודם ק"ש כשאומרים ברכו ולמה יחזירוהו אחר התפלה, ועל כן כתבו שיש מקומות שאין אומרים אותו בשבתות ויר"ט. זהו מה שמצאתי בזה. וכל זה אין לו שורש בגמרא ולא בשום מדרש ולא בחיצונית, אף מחמת שנהגו בו רצו לתת טעם למנהג, ודברים כאלה אין לנו אלא מה שנהגו בהם ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, והתורה דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".  
פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קלג ס"א):



"אבל בשער הכוונות כתב שתי כוונות לברכו אחת לברכו שקודם יוצר ואחת לברכו שאחר קדיש בתרא וכתב דגם בשתי פעמים ברכו של תפלת ערבית דליל שבת גם כן תכנין בהם שתי כוונות האלו הראשונה בברכו הראשון והשניה בברכו השני כיעו"ש בדף ו' ע"א וכן כתב בדף ע' ע"ב יעו"ש וכן כתב בפרי עץ חיים שער השבת סוף פרק י"ג ופרק י"ד וכן כתב השלמי צבור דף יו"ד ע"ג על דברי מרן הללו דאין כן דעת הרב ז"ל אלא דאפילו בשבת ויום טוב צריך לאומרו כדמפורש בשער הכוונות עכ"ד. וכן כתב המחזיק ברכה בסימן רפ"ו אות ד' דבארץ הצבי וארץ מצרים המנהג לומר ברכו גם בשבת ויום טוב אחר קדיש בתרא וכן כתב החסד לאלפים אות כ"ב דכן ראוי להנהיג על פי הסוד וכן כתב יד אהרן במהדורא בתרא בהגהות בית יוסף אות ה' וכן כתב הרוח חיים בשם בתי כנסיות דהמנהג לאומרו בין בחול בין בשבת יעו"ש וכן כתב היפה ללב".

מתבאר שבניגוד לראשונים שסברו לומר ברכו משום המאחרים שלא שמעו את ברכו הראשון, ולכן הנהיגו שלא לומר בשבת ויו"ט, הרי האר"י כותב שמלכתחילה צריך לומר פעמיים ברכו. וא"כ יש לאומרו אף בשבת וחג.

ט. כתב בערוך השולחן (או"ח סי' רסח סט"ז) לגבי תפילת ערבית בליל שבת: "ו...וכן יש מקומות שאומרים אחר קדיש שלם מזמור לדוד ד' רועי וחצי קדיש וברכו וגם זה אינו אלא במניין קבוע כמו ברכת מגן אבות ויש טועים בזה וצריך להזהירם על זה..."

עד כמה שהצלחתי למצוא, זהו חידוש של ערוה"ש שכמו שאין אומרים ברכת מעין שבע רק במנין קבוע כך גם ברכו

"בשבת ויו"ט אין אומרים ברכו אחר קדיש בתרא".

ורמ"א הגיה: "אפי' במקום שנהגו לאומרו בימות החול, שמא לא היו יחידים בבהכ"נ כשאמרו ברכו, מכל מקום בשבת ויו"ט אין לאומרו, דהכל באין לבהכ"נ קודם ברכו (ב"י בשם ריב"ש)".

באר במשנה אחרונה (סי' סט, א) לגבי אמירת 'ברכו' אחר התפילה בליל שבת ויו"ט:

"כתב הריב"ש (שו"ת סי' שלד הביאו בבית יוסף), שבליל שבת צריך לומר ברכו אחרי תפילת ערבית משום שיש המאחרים לבוא לבית הכנסת (וכן משמע מדברי המשנ"ב הנ"ל בסימן קלג סק"ב). וכן דעת פוסקי זמנינו (הגר"ח קנייבסקי בתשובות הגר"ח [גרנדש] עמוד תקצט), שאם יש אנשים שדרכם לאחר בליל שבת ולבוא לבית הכנסת אחרי שכבר התחילו תפילת ערבית, צריך לומר בשבילם ברכו אחרי התפילה. אך יש שכתב (הגר"מ טיקוצ'ינסקי בספרו ארץ ישראל סימן א אות ב סק"ב), שבליל שבת לא אומרים ברכו אחרי התפילה, משום שאין דרך אנשים לאחר אז לבית הכנסת".

ובימינו שמקדימה לתפילת ערבית – קבלת שבת נראה שאין לאומרו לפחות בשבת.

ח. כתב בכף החיים (סי' קלג):

"אבל מה שאומרים אותו אחר התפילה כתב בית יוסף דהוא להוציא אותם יחידים שלא התפללו עם הצבור והצבור הולכים לדרכם והיחידים ההם נשארים שם ומתפללים כל אחד לעצמו אבל ביום השבת וביום המועד שמאחרים לצאת וכבר התפללו כולם אין אומרים אותו כלל יעו"ש וזהו לפי פשט הדברים".

## חבל נחלתו

החול ובשבת ויו"ט, אמנם יש שלא קבלו אמירתו בשבת ויו"ט, אף שכל ענייניהם עפ"י האר"י ז"ל ומנהגיו (ע' שלחן הטהור [סי' קל"ג סעי' א'] וקבלה בידו שהר"י בעש"ט לא אמר ברכו בלילי שבת, וכן דודו העטרת צבי לא אמרו, וע"ע שו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' ע"א שביו"ט שחל בשבת אין לומר ברכו בתרא גם עפ"י הכוונות ופע"ח. ומאידך בליקוטי מהר"ח שהמנהג ברוב המקומות [הנוהגין בנוסח ספרד] לומר ברכו בלילי שבתות ואפילו אלו שבימות החול אין אומרים).

### מסקנה

הנוהגים עפ"י האר"י יאמרו פעמיים 'ברכו' בשחרית וערבית, בשבת ובחג ואף במניין שאינו קבוע. ומי שאינו נוהג עפ"י האר"י לא יאמר בסוף ערבית של שבת ויו"ט, ולפי ערוה"ש בערבית בכל מניין שאינו קבוע אין לאומרו.

אין אומרים אלא במנין קבוע. וברור שהוא לשיטת הראשונים והאחרונים שלא עפ"י הקבלה.

כך כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' רסח): "ובענין המנהג בקהילות קדושות לומר מזמור לדוד ה' רועי וכו' לאחר מעין שבע (ואף בשמחת תורה שחל בשבת יאמרוהו מיד אחר מעין שבע קודם סדר ההקפות – שו"ת מנח"י ח"ז סי' י', שו"ת בצל החכמה ח"ד סי' קי"ב, שו"ת שבט הלוי ח"ג סי' ס"ז, ועיי"ש מילתא בטעמא). ומקורו בכתבי האר"י ז"ל (פע"ח שער השבת סופ"ג ושער הכוונות ענין תפילת ליל שבת, וכן מובא כוונות בזה בסידור תפילה למשה להרמ"ק. ולקמן סי' ע"ד הערה 13 מובא בשם מטה אפרים שמזמור זה הוא חילוף פרק במה מדליקין שאין אומרים אותו בכמה ק"ק) וטעמו עפ"י הסוד. וכן ה'ברכו' שאחר כן, ועל פי קבלת האר"י ז"ל אמירת ברכו בתרא בשחרית וערבית מסדר התפילה הוא, ויש לאומרו תמיד, בימות

## סימן ו

# ברך שהכל ונזכר שהכוס בתוכו המשקה אינו טבול

### תשובה

### שאלה<sup>1</sup>

א. המקור לאמירת בשכמל"ו אחר ברכה לבטלה הוא בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א): "א"ר חייא בר ווא הדא אמרה אהן דנסב

ברך שהכל על כוס מים ונזכר כי הכוס אינה טבולה, האם ישתה (ואין ע"י שתיה אחרת<sup>2</sup>) או שיאמר בשכמל"ו?

1. שאלת הרב אלחנן פרינץ הי"ו, מח"ס שו"ת 'אבני דרך' י"ח כרכים.
2. כך היתה לשון השאלה, אולם אם לא התכוין למין השני שברכתו שווה, אף אם יש לפניו עוד מין שתיה אינו יכול להסב את ברכתו למין השני שלא התכוין לו.

**יזכר לבטלה**, כיצד אמר ה' **אומר ברוך הוא לעולם ועד** או **גדול הוא ומהולל מאד** וכיוצא בזה כדי שלא יהא לבטלה.<sup>3</sup>  
עפ"י דברי הרמב"ם אי"צ לומר דוקא בשכמל"ו אלא יכול לומר פסוק או שבח אחר.

ג. הוסיף בעלי תמר (ברכות פ"ו ה"א):  
"צריך לומר בשכמל"ו שלא להזכיר שם שמים לבטלה. נראה שרבי תנחום בר יודן בחר בפסוק זה עפ"י יומא ל"ו כשהיו שומעין שם המפורש יוצא מפי כה"ג הן עונין אחריו בשכמל"ו ובגמרא שם תניא רבי אומר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקדוש ברוך הוא אתם הבו גודל. חנניא אומר, זכר צדיק לברכה, בשעה שאני מזכיר צדיקו של עולם אתם תנו ברכה".

"לפיכך כשבירך ברכה שא"צ שדומה כאלו הוא חו"ש ממעט כבוד שמים צריך ליתן גודל וברכה בברכת בשכמל"ו. ומדסיים שלא להזכיר ש"ש לבטלה משמע שכמו במברך ברכה שא"צ אף במזכיר ש"ש לבטלה אומר בשכמל"ו וכן נוהגין וכן כתב בספר דרך פקודיך מצוה ל. אכן הרמב"ם בפ"ד מהלכות ברכות ה"י כתב נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו וכו' וצריך לומר בשכמל"ו על ברכה הראשונה כדי שלא להוציא ש"ש לבטלה, ואלו בסוף פי"ב מהלכות שבועות כתב אם טעה והוציא ש"ש לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה כיצד, אמר ה', אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא

פוגלא<sup>3</sup> ומברך עילוי והוא לא אתי לידיה צריך למברכה עילוי זמן תניינות אמר רבי תנחום בר יודן צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שלא להזכיר שם שמים לבטלה".

הירושלמי מלמד שני דברים שעל הברכה הראשונה לבטלה צריך לומר בשכמל"ו, וכן לברך שנית על הצנון.

ב. הרמב"ם מזכיר את החיוב **לשבח את שם השם אחר ברכה לבטלה בשני מקומות:**

הרמב"ם (הל' ברכות פ"ד ה"י) פסק: "אין מברכין על אוכל מן כל האוכלין ולא על משקה מן כל המשקין עד שיבא לפניו ואם בירך ואח"כ הביאו לפניו צריך לחזור ולברך, נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר נטל אחר וחזור ומברך עליו אף על פי שהוא מאותו המין **וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה**, עומד אדם על אמת המים ומברך ושותה אף על פי שהמים שהיו לפניו בשעת הברכה אינם המים ששתה מפני שלכך נתכוון תחלה".  
ופעם שניה בהל' שבועות (פי"ב הי"א):  
"ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואף על פי שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא, ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה **ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא**

3. הראשונים הביאו מתלמוד ירושלמי (ברכות פ"ו ה"א): "ר' זריקן אמר ר"ז בעי אהן דנסב תורמוסא ומברך עילוי ונפל מיניה מהו מברכה עילוי זמן תניינות מהו בינו לבין אמת המים אמרין תמן לכך כוין דעתו מתחילה ברם הכא לא לכך כוין דעתו מתחלה". ועל זה הביאו את האמירה: בשכמל"ו. אולם לפנינו הן שתי מימרות שונות.

## חבל נחלתו

ומהולל מאד וכיוב"ז כדי שלא יהיה לבטלה. ונו"כ מציינים המקור בירושלמי דידן, וצ"ע שלא הזכיר בשכמל"ו. ונראה שהשתמש גם במקור שני ושם היה כתוב מפורש כן וכלל בשכמל"ו כמה שאומר וכיוב"ז, ובמ"ע שם זה מפורש בירושלמי דברכות וגם במקומות רבות מן הירושלמי, וא"י איפוא המקומות בירושלמי אכן נראה שהשתמש גם במקור שני כמ"ש. והנה באו"ח סוף סימן ר"ו אמר בא"י ולא אמר אלהינו, יסיים ויאמר למדנו חוקיך שיהא נראה כקורא בפסוק ואין כאן מוציא ש"ש לבטלה. וכדאי לציין דברי הדרך פקודיך שם שאף בהזכרת ש"ש לבטלה יש לו לסיים בפסוק וז"ל: אם נזדמן לו בלא הודע הזכרת ש"ש אם הוא באפשרי לגמור בזה איזה פסוק מה טוב, כגון אם יזדמן לו הזכרת שם הוי"ה יסיים חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, ואם יזדמן לו הזכרת שם אלהים יסיים אל דמי לך אל תחרש ואל תשקוט אל (תהלים פ"ג), ובשם אל יסיים מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו. ומזה תקיש לשאר השמות וכו'."

**עוד הביא בעלי תמר (שם) מערוה"ש:**

"אמר ר"ח בר"י צריך לומר בשכמל"ו וכו'. ובערוך השולחן סוף סימן ר"ו התקנה של בשכמל"ו על ברכה לבטלה לא נתבאר הטעם ואולי דמפני שהוציא ש"ש לבטלה לפיכך צריך לקבל עליו עול מלכות שמים עכ"ל. ולפענ"ד הטעם בזה דמבואר בתמורה ד דהמוציא ש"ש לבטלה עובר על את ה' אלהיך תירא, ובברכות ל"ג דהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על לא תשא שם אלהיך לשוא עיין במג"א סוף סימן קט"ו ובאחרונים שהאריכו בזה עיין שם, וא"כ הזכרת ש"ש לבטלה הוא גדר של חילול ה' ואלו בשכמל"ו הוא גדר של קידוש ה' ואמרינן בירושלמי קידושין פ"ד ריש ה"א דגדול הוא קידוש ה'

מחילול ה' וכו', וא"כ מפני כן בשכמל"ו דהוא קידוש ה' הוא התיקון של חילול ה'. וכזה ביחזקאל ל"ו ואחמול על שם קדשי אשר חללוהו בית ישראל בגוים אשר באו שמה וקדשתי את שמי הגדול המחולל בגויים וגו' הרי שהתיקון של חילול ה' הוא קידוש ה' וגדול קדה"ש מחילול ה' ולפיכך בשכמל"ו שהוא קידוש ה' הוא התיקון לחילול ה'."

**ד. עפ"י הירושלמי פסקו ראשונים ואחרונים. הביא בקובץ שיטות קמאי (ברכות לה ע"א) מהלכות ברכות למהר"ם מרוטנבורג: "והמברך ברכה לבטלה אומר בירושלמי (שם), שיש לו לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד."**

**וכ"כ תוספות (ברכות לט ע"א ד"ה בצר ליה):** "...ועוד יש בירושלמי היכא דברך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה ושקל אחרינא בעי ברוכי זמנא אחריתי ופריך מאי שנא מאמת המים פירוש דמברך לשתות והני אזלי והני אחריני ניהו וא"צ לברך פעם אחרת ומשני הכא הוה דעתו מתחלה לזה שהיה יודע שילכו להן אבל בתורמוסא לא ידע שיפלו מידו **ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד משום דהוה ברכה לבטלה** וכן נכון לומר על כל ברכה לבטלה בשכמל"ו."

**וכ"כ האגודה (ברכות פ"ו – כיצד מברכין סימן קלו):** "ירושלמי האי מאן דמברך אתורמוסא דבידיה ונפל מיניה מברך ברוך שם כבוד מלכותו, ומברך שנית אתורמוסא אחרת, וכן עושין כשמברכים כל ברכה לבטלה אומר ברוך שם כבוד וכו' ופריך מה בין זה לאמת המים שמברך ושותה מים הבאים אחרים ומשני התם כיון דעתיה וכו'."

ה. מתוך כך ניגש לחיוב טבילת כלים. יש לחלק בין חיוב טבילת כלים באופן עקרוני לחיוב טבילת כלים לפני שימוש

טבילה הא אין כאן גיעולי עכו"ם ואיך הביא ראייה רב נחמן בגמרא דחדשים בעו טבילה מדמלובנים בעו דילמא התם דיש גיעולי עכו"ם צריך הכשר אחר אבל הכא לא ועוד דא"כ שאולים למה אין צריך טבילה. אלא ודאי נראה שכוונת רבינו היא לומר דאין הטבילה הזאת להתירו מידי טומאה עד שתאמר שהיא מן התורה מפורשת אבל היא **מחכמים שתקנוה מהטעם האמור בירושלמי שהוא יוצא מידי טומאת העכו"ם לקדושה דישראל** ואמר שיצא להם סמך ממה שאמר הכתוב וטהר ובשלמא אי פשטיה דקרא היה מדבר בטומאה מה שאמר תעבירו באש היינו אומרים ודאי שמ"ש וטהר הוא טהרה אחרת נוספת להעבירה טומאה אבל מאחר דע"כ קרא לא איירי לטהר מידי טומאה אלא לטהר מידי גיעולי עכו"ם כדהכריח הוא ז"ל דלא מצינו טהרה בטומאה שהיא באש א"כ ודאי דקרא לא איירי בטהרת טומאה וכיון שכן לא נאמר שהטהרה הנוספת במלת וטהר היא להעביר מידי טומאה כיון שלא נזכרה בכתוב אלא ודאי היא טהרה אחרת וטעמא כדאמרו בירושלמי. ושיעור לשונו של רבינו כך הוא אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש שאותה העברה באש היא כדי להתירו מידי גיעולי עכו"ם אבל לא קאי האי להתירו מידי גיעולי עכו"ם לטהרה אחרת שהזכיר דאין הטהרה באה להתירו מידי גיעולי עכו"ם אבל היא באה מן הטעם האמור בירושלמי. כן נראה לי לפרש לשונו".

וכן יש עוד שסברו שטבילת כלים מדרבנן, לעומת ראשונים אחרים שהבינו שחיוב טבילת כלים מן התורה.  
ו. בקשר לאיסור שימוש בכלים שאינם טבולים כתב האור זרוע (ח"ד פסקי עבודה זרה סי' רצג): "אין זה כי אם גזירת הכתוב

בהם. ואין הם תלויים זה בזה. כי יש הסוברים שאף שחייבים בטבילה, אבל באופן עראי מותר להשתמש בכלים שאינם טבולים.

הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ה) פסק: "טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחים מן העכו"ם ואח"כ יותרו לאכילה ושתיה אינן לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים, ורמז לה כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר ומפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי גיעולי עכו"ם לא מידי טומאה, שאין לך טומאה עולה על ידי האש וכל הטמאים בטבילה עולין מטומאתן, וטומאת מת בהזאה וטבילה ואין שם אש כלל אלא לענין גיעולי עכו"ם, וכיון שכתוב וטהר אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי עכו"ם".

באר הלחם משנה (הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ה):

"טבילה זו שמטבילין וכו'. מפשט דבריו משמע דטבילת כלים הוי דרבנן וכן נראה שהבין [הר"ן] ז"ל אבל הרשב"א לא הבין כן כמבואר בב"י ונראה לי שהטעם מפני שקראו דברי סופרים וכל דברי סופרים הוא הל"מ שהוא מה"ת כמו שכלל לנו רבינו בהל' סנהדרין ומפשט דבריו משמע שכוונתו לומר שאין הטבילה הזו מפני שהם טמאים מטומאת מת וכדי לטהרם צריך טבילה עד שתאמר שטבילה זו מן התורה אבל טעם טבילה זו לא כך היא אלא שחכמים תקנוה כדי לטהרם מידי גיעולי עכו"ם שנראה להם שעדיין לא נטהר מידי גיעולי עכו"ם בהגעלה אלא צריך עוד הכשר אחר העברתו באש להתירו מידי גיעולי עכו"ם משמע דהטבילה היא באה להתיר מידי גיעולי עכו"ם ואם כוונתו היה כך קשה טובא דא"כ חדשים ממש למה צריך

## חבל נחלתו

כי השימוש הותר באופן ארעי.  
ז. אפילו למ"ד שחיוב טבילת כלים מן התורה ואסור להשתמש בהם ללא טבילה, יש להסתפק מאד האם אסור לשתות לאחר שברך כבר. חיוב הטבילה הוא מצות עשה, אבל אינו אוסר את המשקה. ולכן אם כבר שתה ביטל את חיוב הטבילה, אבל המשקה מותר והברכה אינה לבטלה. ולעומת זאת ברכה לבטלה יש בה צד של חילול השם. והוא עדיף על ביטול טבילה.  
כמו"כ, אם מדובר שברך על משקה צונן, הוא יכול ליטול מעט בכף או לשפוך לידו וללקק את המשקה ובכך יצא ידי חובת הברכה.

דאסר רחמנא להשתמש בהם בלא טבילה מעתה מאיזה טעם נכשיר בדיעבד ועל מה נסמוך להתירם". וכן בשו"ת בנו – ר"ח או"ז (סי' סג).  
אולם, הביא בס' 'טבילת כלים' לרב צבי כהן (עמ' קב בהערות) שהאחרונים רובם בדעה שמותר להשתמש באופן ארעי בכלים שאינם טבולים. והם: בן הפלא"ה (בסוף הפלא"ה לכתובות), ישועות יעקב (יר"ד סי' קכ), משנה ברורה (בביאור הלכה לסי' שכג סי"ז ד"ה מותר), מעדני ארץ (שביעית, סי' טז ס"ק י), שו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' מד), שו"ת יבי"א (ח"ב יר"ד סי' ט אות ב).  
ולכן לשיטת האחרונים, ודאי שיכול לשתות אחר שברך ואין זו ברכה לבטלה,

## הערת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

לענ"ד הוא אנוס במ"ע ולכן יאכל מהכלי. גם למ"ד שטבילת כלים היא מה"ת איסור השימוש בכלי אינו מה"ת אלא גזרת חכמים, שלא ישתמש שמא ישכח ולא יטבול. גם אם נניח שאיסור השימוש גם הוא מה"ת, זה לא איסור מה"ת, אלא מצות עשה של חיוב טבילה. ובנ"ד בדיעבד, מכיון שהוא כבר בירך, והוא חייב לאכול כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, א"כ הוא אנוס לעניין טבילה. ומכיון שהוא לא יכול להטביל כרגע, אנוס רחמנא פטריה מחיוב טבילה, וממילא הוא לא עובר על שימוש אסור בכלי.  
דבר דומה מצינו בטלית שנפסקה הציצית בשבת באו"ח סי' יג. האיסור להתעטף בטלית לא מצויצת הוא רק משום ביטול מ"ע של ציצית. ובשבת הוא אנוס לכן מותר לו להישאר בטלית לא מצויצת (עפ"י אב"נ או"ח תיח. ור' מש"כ באהלה של תורה ח"א סי' ט).

## ברכת שהחיינו ומחיה המתים לאבל

### שאלה

האם מברך על מנחם שלא ראה אותו שלשים יום שהחיינו? האם אבל מברך על מנחם שלא ראה אותו י"ב חודש (ולא היה לו קשר עמו, עי' או"ח סי' רכה ס"ב) – ברכת מחיה המתים?

### תשובה

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

"הרואה את חברו לאחר שלשים יום, אומר: שהחיינו, ואחר י"ב חדש מברך: מחיה מתים, והוא שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו".

באר המשנה ברורה (סי' רכה):

"(א) חבירו – ואין חילוק בין איש לאשה והיינו אם רואה אשתו ואמו בתו ואחותו כיון שהוא שמח ונהנה בראייתם. כתבו הפוסקים דאם ראה חכם מחכמי ישראל מברך עליו אשר חלק וכדלעיל בסימן רכ"ד ס"ו וגם שהחיינו אם הוא שלשים יום שלא ראה אותו".

"(ב) לאחר שלשים יום – מראיה ראשונה. ואם קיבל ממנו כתב או שאנשים הודיעוהו משלמו יש דעות באחרונים וספק ברכות להקל".

"(ג) אומר שהחיינו וכו' – וכל אלו הברכות הוא בשם ומלכות ואפילו ברכת מחיה מתים [מגן גבורים ושאר הרבה אחרונים דלא כתשובת פ"מ]."

"(ד) מחיה המתים – ואז אין מברך שהחיינו.

וטעם ברכה זו כתב בחידושי אגדות לפי שבכל שנה האדם נידון בר"ה ויוה"כ אם למות אם לחיים ואם רואהו אחר ר"ה ויוה"כ זה ואח"כ אין רואה אותו עד אחר ר"ה ויוה"כ הבא הרי עבר עליו דין אם למות אם לאו וע"כ אומר ברוך מחיה מתים שניצול מדין מיתה בר"ה ויוה"כ".

ב. פסק המגן אברהם (סימן תקנא ס"ק

מב) בדיני תשעת הימים ושבוע שחל בו לגבי ברכת שהחיינו:

"מלומר שהחיינו. ובשבת שרי (מט"מ בשם ס"ח ולבוש) ובכתבי האר"י אסר אפי' בשבת ונ"ל דאם חל י"ז בתמוז בשבת ונדח' מותר לכ"ע וע"ס"ד. וטעם האיסור נ"ל כיון דהזמן ההוא זמן פורעניות אין לברך שהחיינו לזמן הזה אבל אין הטעם משום אבילות דהא לא מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו". והסכים עמו בברכ"י (או"ח סי' תקנא ס"ק טו) והוסיף: "ודלא כמשמעות דברי בנימין זאב סי' קס"ג. וכן הסכים מהר"ש פלוריאנטין בספר בית הרואה דף נ"ט ע"ב וע"ג".

ומהר"ם בנעט הביא לכך ראיה משולחן

ערוך (או"ח סי' רכה):

סעיף א

"ילדה אשתו זכר, מברך: הטוב והמטיב, וגם היא צריכה לברך כן. הגה: ואם מתה אשתו בלידתה, מברך: שהחיינו, דהא ליכא הטבה לאחריני; וכן אם מת האב קודם שילדתו, היא מברכת שהחיינו (כן נראה לי ליישב הרשב"א סימן רמ"ה); ויש שכתבו שנהגו להקל בברכה

1. הטעם קשה כי לפי טעם זה, אם ראהו בט"ו באב ואח"כ בחנוכה מברך כיון שעבר עליו דינא.

## חבל נחלתו

זו, שאינה חובה אלא רשות, ומזה נתפשט שרבים מקילים באלו הברכות.

### סעיף ב

"מת אביו, מברך: דיין האמת; היה לו ממון שירשו, אם אין לו אחים מברך גם כן: שהחינו; ואם יש לו אחים, במקום שהחינו מברך: הטוב והמטיב. הגה: שאין מברכין הטוב והמטיב אא"כ יש לו שותפות באותה טובה (טור)<sup>2</sup>."

אולם הפנה מהר"ם בנעט לט"ז (או"ח סי' תרעא ס"ק ח): "ומברכין בב"ה. כל רמ"א [ר"ם מינץ] בתשו' סי' מ"ג דאם אבל מתפלל בערב חנוכה ידליק אחר הנרות משום שהחינו אבל שאר ערבית דחנוכה (ידליק) ויתפלל".

ואסר על אבל לברך שהחינו בבית כנסת על הדלקת נר חנוכה, אולם נראה שדוקא בבית כנסת אבל בביתו או בברית מילה שבא"י נוהגים לברך שהחינו, או אם פודה בנו באבלות גם אבל מברך, וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת, או"ח סי' קמא). ג. נעסוק עתה בהבדלים שבין ברכת שהחינו למחיה המתים.

כתב בדעת תורה (או"ח סי' תקנא סי"ז): "וראייתי בכתבי הדעת קדושים דגם הרואה את חבירו בימי בין המצרים אחר ל' יום, לא

יברך שהחינו, רק יהרהר בלבו, אבל אם לא ראהו י"ב חדש יברך מחיה המתים".

המהרש"ם בדע"ת מחלק בין שהחינו שעניינו שמחה לברכת מחיה המתים שאף בבין המצרים יכול לברך.

ד. לבירור הברכות נביא את דברי ערוך השולחן (או"ח סי' רכה):

### סעיף א

"דע דבעירובין [מ':] מבואר להדיא דברכת שהחינו שבמועדים הבאים מזמן לזמן הם חובה וברכת שהחינו שעל פירא חדשה היא רשות ע"ש ולזה נלע"ד דכל מיני ברכת שהחינו הבאים לזמן קבוע כמו בחנוכה ופורים הוי חובה ושאר ברכות שהחינו הם רשות ולפיכך הרבה מקילים בזה ומיהו בפירות חדשות קבלוה כחובה וכולם נזהרים בזה ונמצא בירושלמי [קדושין פ"ד] מי שהיה מצמצם פרוטות מהוצאתו לקנות כל פירא חדשה ולטעום אותה ואומר שם שעתיד ליתן דין וחשבון על שלא אכל".

### סעיף ב

"הרואה את חבירו שחביב עליו ושמח בראייתו מאד אם יש שלשים יום שלא ראהו מברך שהחינו בשם ומלכות ואם לא ראהו שנים עשר חדש מברך מחיה המתים ואז אינו מברך

2. וצ"ע, שקודם קבורה המברך אונן וכיצד מברך, ומאי שנא ברכה זו, משאר כל הברכות שאינו מברך. כתב בחשו"ק חמד (ברכות נח ע"ב) לגבי ראיית חבירו שהוא אבל על אביו: "מצינו שאונן מברך ב' ברכות כששמע את הבשורה הרעה, דיין האמת ושהחינו, כמבואר במסכת ברכות דף נט ע"א, ואיך מותר לו לברך שהחינו וקימנו והגיענו לזמן הזה, ש"מ שאין זו מניעה מלברך, אם כן יתכן שמוותר לראובן לברך שהחינו על ראייתו את שמעון. ואפשר קצת לחלק דשהחינו מברך על העשירות, ואף שבאה יחד עם האוננות והאבלות, בכל זאת העשירות היא טובה. אבל לברך שהחינו על ראיית פני חברו כשפניו חפו ועצובות ובוכות, עדין לא שמענו, כי אין זו שמחה לראות כן פני חברו". ועי' שו"ת מחזה אליהו (ח"ב סי' לה) שהביא שהמו"ק (סי' רכג) כתב שיכול לברך עד שלשה ימים ואז כבר אינו אונן. ואולי דוקא אם יש לו קוברים אחרים יכול האונן לברך, וצ"ע.



שהחיינו וזהו כשלא היה מכתבים ממנו אליו, אבל כשקבל ממנו מכתב אינו מברך מחיה המתים אבל לעניין שהחיינו אין חילוק דאפילו קיבל מכתב בתוך ל' מברך שהחיינו והטעם דברכת שהחיינו היא מתוך שמחת הראייה פנים בפנים אבל ברכת מחיה המתים הוא מצד שעתה נתוודע שהוא חי ולכן כיון שכבר ידע שהוא חי ע"פ מכתבים או שמע מבני אדם שהוא חי שוב לא שייך ברכת מחיה המתים ושיעורא ד"ב חדש נראה משום דאין המת משתכח מן הלב עד י"ב חדש [כנ"ל ועבאה"ט וש"ת סק"א] ומי שלא ראהו מעולם אף על פי שידע ממנו כגון ששלח לו מכתבים ונהנה בראייתו מ"מ אינו מברך על ראייתו".

#### סעיף ג

"ואין חילוק בדין זה בין זכרים לנקבות ורק אם שמח מאד בראייתם מברך שהחיינו ורק ממילא דבנקבות לא שייך דין זה רק באשתו ואמו בתו ואחותו כיוצא באלו ועכשיו מקילים מאד בכרכה זו מיהו מי שיודע בעצמו שיש לו תענוג בראייתו ושמח מאד וכ"ש בן לאביו או אב לבן ואח לאחיו כיוצא בהם צריך לברך".

מתבאר כי החילוק בין שהחיינו למחיה המתים הוא בשמחה. שהחיינו הוא על שמחתו שרואה פני חברו ואילו מחיה המתים הוא הודאה לרבש"ע. ולכן לגבי ברכת מחיה המתים אין כלל שאלה.

ה. וכך השיג בשו"ת יחווה דעת (ח"ד סי' יז) על דברי המשנ"ב (שהובאו לעיל):

"ואמנם ראיתי להמשנה ברורה (סימן רכ"ה סק"ב) שכתב, שיש דעות באחרונים, אם

נתקבל ממנו מכתב בתוך שלשים יום או שאנשים הודיעוהו משלמו, אם יברך שהחיינו, וספק ברכות להקל. ע"כ. אולם במחכ"ת לא דק שפיר, והמעין באחרונים ישר יחזו פנימו שלא נחלקו אלא לגבי ברכת מחיה המתים לאחר י"ב חודש, אבל לגבי ברכת שהחיינו אף על פי שקיבל ממנו מכתבים ושמע מטוב שלומו בתוך שלשים יום, לכל הדעות צריך לברך עליו שהחיינו, כשרואהו לאחר שלשים יום, שאינה דומה שמיעה לראיה, שההתפעלות וההתרגשות הנפשית תהיה בראיית חברו פנים אל פנים ביתר שאת ויתר עוז. [וכן ראיתי לידידי הרה"ג רבי שריה דבליצקי שליט"א בספר זה השלחן (סימן רכ"ה), שהעיר כן על דברי המשנה ברורה הנ"ל, שלענין ברכת שהחיינו אין כאן מחלוקת כלל שצריך לברך גם אם קיבל ממנו מכתבים בתוך שלשים יום, ושיש לתקן במשנה ברורה על פי האמור. וכן כתב בשו"ת יין הטוב (סוף סימן מ"ט). ע"ש]."

מתבאר מדבריו שברכת שהחיינו היא על שמחתו ועל רגשותיו עת רואה את חברו, ולכן אם דיבר איתו בטלפון או שמע משלמו – אם בכ"ז שמח בראייתו מברך שהחיינו על ראייתו. אבל ברכת מחיה המתים היא דוקא אם לא שמע ממנו מאומה כל י"ב חודש, ואם שמע ממנו או עליו מפי אחרים אינו מברך.

#### מסקנה

אבל מברך על מי שמגיע לניחום אבלים בין שהחיינו ובין מחיה המתים, וכן המנחמים עליו.

## הערת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

לענ"ד אין לברך, כי ראיית הפנים החדשות מעוררת את הצער וא"א לברך על כך שהחיינו. ול"ד לברכת שהחיינו על הירושה, יחד עם דין האמת על הפטירה. שם חלים שני דברים נפרדים, צער על הפטירה ושמחה על הירושה. כאן אותן פנים חדשות הבאות לנחם הן הן המגבירות את הצער, שמחת הפגישה הופכת ליגון, כמבואר במו"ק (כא, א) ואם באו פנים חדשות חולץ.

### סימן ח

## ענה ברכו ולא התכוין לקבל שבת

### שאלה<sup>1</sup>

שאל יתפלל מנחה באותו בית הכנסת שבו הקהל והשליח ציבור מתפללין אחרי שהקהל קדשו היום לא יעשהו חול אצלם אלא ילך חוץ לאותו בית הכנסת ויתפלל תפלה של חול וכן הורו כמה גדולים וכתב הוא ז"ל דלא פליג אהא שכתבתי בסמוך בשם המרדכי והגהות דשאני התם שכבר ענה עם הקהל ברכו שהוא עצמו עשהו קדוש בעניית ברכו ומשום הכי לית ליה תקנתא אבל ההיא בשלא ענה עמהם כגון שלא היה בבית הכנסת ומשום הכי יכול לעשותו חול שלא בפניהם".

יש לדייק, המדובר במקום שרוב הציבור כבר התחילו ערבית של שבת, והמתפלל שלא התפלל איתם מנחה השיב ברכו והצטרף לכלל הציבור שקיבל שבת, ולכן נמנעה ממנו מנחה של ערב שבת. אבל מי שכלל לא התכוין לקבל שבת, ורוב הציבור עדיין לא התפלל מנחה וקבלת שבת, ורק חלק קטן מהציבור החליט להתפלל ערבית מוקדם, מי שישב שם ולא התכוין לקבל שבת, אינו נראה

מי שהגיע להתפלל מנחה בערב שבת במנין הקבוע שלו בבית הכנסת, והגיע לשם מוקדם ללמוד תורה, והיה שם מנין מוקדם שמתפלל ערבית לאחר פלג המנחה, וענה 'ברכו' והתכוין שלא לקבל שבת ולהתפלל מנחה של חול. האם כבר קיבל שבת וא"כ אינו יכול להתפלל מנחה?

### תשובה

א. הביא הבית יוסף (או"ח סי' רסג ס"ק טו): "כתוב במרדכי סוף פרק במה מדליקין (סי' רצו) ובהגהות מיימון סוף פ"ה (סוף אות ה) דמי שלא התפלל מנחה וענה ברכו עם הקהל כבר עשהו קודש ושוב לא יעשנו חול להתפלל תפילה של חול אלא יתפלל ערבית שתיים. וכתב מה"ר ישראל בתרומת הדשן סימן ד' ובכתביו סימן קנ"ג שנמצא בתשובות מי ששהה להתפלל מנחה בערב שבת עד שענו הקהל ברכו ועדיין לא עבר זמן המנחה

1. שאלת הרב חברון לוי הי"ו, בת ים.

היראה ומשיב מפני הכבוד אינו פוסק דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשביל שבח אחר. ובס"מ קטן כתב ועונין קדיש וקדושה ואמן של האל הקדוש ואמן של שומע תפלה בכל מקום. ויש אומרים שפוסק לכל אפילו באמצע דלא גרע ממה שפוסק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד ולזה הסכים א"א ז"ל.

וכ"פ השולחן ערוך (או"ח סי' סו ס"ג): "לקדיש ולקדושה ולברכו, מפסיק אפילו באמצע הפסוק, וכן למודים, אבל לא יאמר אלא תיבת מודים בלבד".

ובאר המשנה ברורה (סי' סו ס"ק יח):

"ולברכו – שעונה ברוך ד' המבורך לעולם ועד ובברכת התורה יענה ביהל"ו".

וכן כתב בספר מצוות זמניות (הלכות קריאת שמע): "ומי שהיה קורא ק"ש וברכותיה באיזה מקום מהם, ושמע קדיש או קדושה או ברכו, חייב לענות, וישוב למקום שפסק בו. כי אם יש לו רשות לענות מפני יראת בשר ודם, כל שכן יראת השם יתברך".

נראה לפי ענ"ד שמי ששומע ברכו ומתכוין שלא לקבל על עצמו שבת – חייב לפי הפוסקים לעיל לענות ברכו אע"פ שמתכוין שלא לקבל עליו שבת.

ג. מאליה זוטא (סי' רסג ס"ק יד על לבוש סעיף טו) משמע שאסור לו לענות אע"פ שמתכוין שלא לקבל עליו שבת. וכך כתב: "בתרומת הדשן [ש]הביא בב"י משמע לי דאם שומע ברכו מחוייב לענות עמה ומתפלל של שבת יע"ש, וכ"מ מש"ע ולבוש, ולי נראה מלשון אגודה פרק במה מדליקין שכתב ז"ל מצא החזן אומר ברכו לא יענה ברכו עם הקהל ע"כ, דאדרבה דאל יענה עמהם כדי שיתפלל תפילתו של חול, וכ"מ ממרדכי [שם

כי אף לראשונים שהזכיר ב"י נגרר אחר הציבור שקיבל שבת, ולכן כשיבוא רוב הקהל יתפלל עימם מנחה. ואח"כ יקבל עליו שבת.

כך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רסג):  
סעיף טו

"מי ששהה להתפלל מנחה בע"ש עד שקבלו הקהל שבת, לא יתפלל מנחה באותה בהכ"נ אלא ילך חוץ לאותו בהכ"נ ויתפלל תפלה של חול, והוא שלא קבל שבת עמהם, אבל אם ענה וקבל שבת עמהם אינו יכול להתפלל תפלת חול, אלא יתפלל ערבית שתיים".

סעיף טז

"אם בא לבהכ"נ סמוך לקבלת הצבור שבת, מתחיל להתפלל מנחה ואף על פי שבעודו מתפלל יקבלו הצבור שבת אין בכך כלום, הואיל והתחיל בהיתר".

עולה מדברי השו"ע שדוקא מי שקיבל עליו שבת בברכו אינו יכול להתפלל מנחה של חול, אבל מי שהתכוין שלא לקבל עליו שבת, מתפלל מנחה של חול. ואם בבית כנסת מתפללים ערבית של שבת יתפלל בחוץ.

ב. ישנה חובה לענות על קריאת: "ברכו... ועד" ולכן אף אם אין רצונו לקבל שבת מוטלת עליו חובה לענות על ברכו. בשאלה, מדובר על יהודי שלומד בבית כנסת וענה ברכו בלי שום כוונה לקבל עליו שבת, ונראה שחייב לענות ברכו, ולא מצטרף בכך לקבל עליו שבת.

פסק הטור (או"ח סי' סו) בענין השבה לברכו בין פרקי קריאת שמע ובתוך הפרשיות:

"ולענין להפסיק לקדיש וקדושה ולברכו נחלקו בו הפוסקים: י"א אף ע"פ ששואל מפני

## חבל נחלתו

סי' רצו], ודמי קצת להא דמותר לו להתחיל להתפלל אף שידוע שלא יכול לענות ברכו כמבואר בסמוך".

נראה מדבריו שאינו יכול לענות ברכו וגם להתכוין שלא לקבל שבת. ותימה הרי ברכו צריך לענות מצד עצם השבת, ועניינת ברכו אינה מחייבת קבלת שבת.

אולם רבי עקיבא איגר (או"ח סי' רסג ס"ז) דייק כמו שכתבנו, וז"ל: "[שו"ע] מתחיל להתפלל מנחה. ולא ימתין להתפלל מנחה עד אחר ברכו בשביל עניינת ברכו כמו שצריך לעשות בשאר ימים. כיון דאם יענה ברכו אינו יכול להתפלל מנחה עכ"ל מהרא"י. ואפשר דוקא להתחיל קודם. דעדיין אין חיוב עניינת ברכו. וכן משמע להדיא בתה"ד שם והוא דלא קבל שבת עמהם כגון שלא היה בבהכ"נ ולא ענה ברכו משמע אם הוא בבהכ"נ מחוייב לענות ברכו. אבל באגודה כ' פ"ב דשבת דאם בא לבהכ"נ כשאומרים ברכו לא יענה. ולפמ"ש לעיל סי"א בגליון דלמה דקיי"ל דבהדלקה יכול להתנות. ה"ה בברכו קודם תפלה. א"כ י"ל דצריך לענות ברכו ולהתנות שאינו מקבל שבת ויכול להתפלל מנחה מחוץ לבהכ"נ".

וא"כ תנאי מועיל שלא להתחייב בקבלת שבת, ועניינת ברכו אינה מכריחה אותו לקבל שבת.

וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' רסג ס"ט):

"אם רוב הקהל שבבהכ"נ קבלו שבת עליהם והיינו שאמרו לכה דודי והיה אחר פלג המנחה גם המיעוט שלא היו בבהכ"נ נמשכים עמהם ואסורים במלאכה דכללא הוא דהמיעוט נמשכים אחר הרוב. אבל בהכ"נ אחר אינו נמשך אחר בהכ"נ זה ואפילו אם בזה שקבלו כבר שבת הוא היותר גדול שבעיר מ"מ כל

בהכ"נ נחשב כציבור בפ"ע לעניין זה. ולכן הבא לבהכ"נ בעוד שהקהל מקבלים שבת ואומרים לכה דודי והוא לא התפלל עדיין מנחה לא יתפלל מנחה באותו בהכ"נ כיון דבשם חלה קדושת השבת אלא ילך חוץ לבהכ"נ בעזרה או חדר הסמוך לו ויתפלל שם מנחה ואח"כ יכנס לבהכ"נ ויקבל שבת ואין לומר האיך יתפלל של חול והרי גם עליו חלה קדושת שבת די"ל דלחומרא חלה עליו לאסרו במלאכה ולא לקולא לפוטרו מתפלת חול ולכן זהו דווקא כשהוא לא קבל שבת עמהם אבל אם לא שם על לבו שלא התפלל מנחה עדיין וקבל שבת עמהם הרי בעצמו קבל עליו שבת ואסור לו להתפלל של חול אלא יתפלל ערבית שתים של שבת כדין שכח ולא התפלל בסי' ק"ח ע"ש".

ואף מדבריו עולה שאם התכוין שלא לקבל עליו שבת עונה לברכו ומתפלל של חול.

ד. כתב בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סי' יח): "שאלה: בית כנסת שמתפללים בו מנינים רבים בזה אחר זה, כמו בכותל המערבי, ונכנס אדם להתפלל שם בערב שבת מנחה וערבית, וקודם שהתפלל מנחה שמע משליח צבור של מנין אחר שאומר ברכו את ה' המבורך, של תפלת ערבית, האם יענה ברוך ה' המבורך עם הצבור, או לא?"

ולאחר שהביא ראשונים ואחרונים הסיק מהם שאם ענה ברכו – קיבל עליו קדושת שבת. ואין מועיל שום תנאי, וע"כ פסק שלא יענה ברכו.

וכך סיכם תשובתו:

"הנכנס לבית הכנסת בערב שבת להתפלל מנחה וערבית, וקודם תפלת מנחה שמע משליח צבור של מנין אחר, ברכו את ה' המבורך, לא יענה ברוך ה' המבורך, שאם

והלך להתפלל מנחה עם חבריו בצד אחר, ולא נמנה עם אותו קהל לגמרי, אשר על כן נתתי לבי בה שעתא לחפש בדברי מר"ן והאחרונים בענין זה."

"וז"ל מר"ן באו"ח סי' רס"ג סט"ו, מי ששהה להתפלל מנחה בע"ש עד שקבלו הקהל שבת, לא יתפלל מנחה באותו בהכ"נ, אלא ילד חוץ לאותו בהכ"נ ויתפלל תפלה של חול, והוא שלא קבל שבת עמהם, אבל אם ענה וקבל שבת עמהם, אינו יכול להתפלל תפלת חול אלא יתפלל ערבית שתיים עכ"ל."

"והנה יש לדקדק בדבריו ז"ל, דבמה שהתחיל לא סיים, דבתחילה כתב והוא שלא קבל שבת עמהם, ולא כתב והוא שלא ענה ברכו עמהם, מוכח דבעי' שיקבל שבת עמהם, ויהיה בדעתו כן, אבל אם ענה עמהם ברכו לבד ולא קבל שבת להדיא, וכ"ש אם פי' בפירוש דעתו שלא קבל, כגון נד"ד שהראה דעתו שחפץ להתפלל תפלה של חול, שזה מורה שעדיין הזמן חול בעיניו, דודאי אפילו יענה ברכו, אין חשוב בשביל זה קבלת שבת, ושוב מסיים אבל אם ענה וקבל שבת עמהם, דמשמע פשט הדברים דעניית ברכו עושה רושם של קבלת שבת, וזה סותר הקודם."

"אשר מזה נ"ל ובכוונה בכוונת, האריך מר"ן בלשונו הקדוש, וכתב אבל אם ענה וקבל שבת וכו', לומר דעניית ברכו לבדה לא מספקת, **אלא צריך ענה וגם קבל**, ר"ל שנתן בדעתו שע"י עניית ברכו זו מקבל עליו שבת, בזה הוא דאינו יכול להתפלל תפלת חול אחר קבלתו להדיא את השבת, אבל אם ענה לבד בשביל חומר עניית ברכו, זה לבדו לא מיקרי קבלת שבת, כנ"ל ביאור דבריו, וכן ראיתי להמש"ב שם אות ס' וז"ל אבל אם ענה, היינו שענה ברכו ועשה בעצמו קדש בעניית ברכו, ואיך יעשהו אח"כ חול ומשור"ה לית ליה

יענה ברכו עם הצבור, לא יוכל להתפלל מנחה אחר כך, שאחר שעשאו קודש לא יעשונו חול, ואין תנאי מועיל בזה כלל. ואם עבר וענה ברכו, לא יתפלל מנחה אלא צריך להתפלל ערבית שתיים של שבת."

וכן הורה בנו הרה"ר והראשל"צ הרב יצחק יוסף שליט"א.

אולם בשו"ת שמ"ש ומגן (ח"א או"ח סי' לח) השיג עליו הרב שלום משאש רבה של ירושלים:

"בפנת ההלכה להרה"ג הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א, ביום ששי סדר בשלח תשד"ם. שמעתי שדיבר במי שהלך לכותל מערבי בערב שבת כדי להתפלל מנחה ובעודו שם שמע קהל קדוש בפנה הסמוכה שכבר מתפללין ערבית, ואומרים קדיש וברכו, והאריך להזכיר דעת הפוסקים שלא יענה על ברכו, שע"כ נמצא שקבל שבת, וא"א להתפלל מנחה של חול, ואם כבר ענה הרי אסור לו להתפלל מנחה, ומתפלל ערבית שתיים, ואמר שכן היא דעת מר"ן ז"ל, והעלה כן להלכה פסוקה."

"ואני הצעיר בה שעתא קשיא לי טובא, דאיך נאמר שלא יענה ברכו, מה דקי"ל באו"ח סי' ס"ו, לקדיש ולקדושה ולברכו, פוסק אפילו באמצע פסוק שמע ישראל, ואיך עתה בשביל סברא כזו דלאו אדעתיה כלל לקבל שבת, והוא עומד להתפלל מנחה עם מנין שלו בעוד היום, נתיר לו לכתחילה שלא לענות על ברכו, ושם ענה נבטל אותו מתפילת מנחה בעוד היום גדול ויש לו זמן להתפלל בריות, ולכתחילה יעשה תשלומין, ואם בשביל עניית ברכו, הלא יש בידו להתנות שאין כוונתו בקבלת שבת כלל, רק לשבח הבורא ב"ה, וגם מסתם גם בלא תנאי, פשיטא ואנן סהדי שלא היתה דעתו כלל לקבל שבת, כיון שהיום גדול

## חבל נחלתו

בדעתו להדיא שאינו מקבל שבת ע"י עניית ברכו, ותול"מ. וכ"ז אחהמ"ר מהראש"ל שליט"א."

### מסקנה

נראה שאם ציבור אחר קיבל עליו שבת בבית כנסת והתחיל: ברכו – חייב לענות ברכו איתם, וכיון שעדיין לא התפלל מנחה יתכוין שאינו מקבל עליו שבת ובכך יוצא הן חובת ברכו והן תפילת מנחה של חול.

תקנתא עכ"ל, מדוייק דבריו דבעי ב' דברים, שענה ברכו וגם כיון לעשותו קדש בעניית ברכו ואז לית ליה תקנתא, ושם בציון כתב ע"ז, ב"י ע"ש."

והמשיך להשיב באורך על הגר"ע יוסף וסיים:

"קנצי למליון, דמי שהלך לכותל להתפלל מנחה בע"ש, ושמע מש"ץ של מנין אחר שאומר ברכו בתפלת ערבית של שבת, יוכל לענות עמהם ברכו, ולהמשיך להתפלל תפלת מנחה של חול, ולתוספת יפוי טוב לכיון

## סימן ט

### שתיה מכוס המקדש את הקידוש

שנים מצטרפת למלא לוגמיו, ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. וי"א דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו, דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, וראוי לחוש לדבריהם; ודוקא בקידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר". בערוך השולחן (או"ח סי' רעא) הביא בסעיף לד את דברי השו"ע בסעיפים יג ויד, ובאר: סעיף לה

"ונראה דהעניין כן הוא דהנה זה מוכח להדיא בעירוין [מ':] דכוס של ברכה אין עיכוב אם אין המברך שותהו אלא אחר שהרי אומר שם לעניין יוה"כ למאי דהוה ס"ל שיש לברך שהחיינו על הכוס ואומר שם היכי עביד אי מברך עליה ושתה ליה כיון דאמר זמן קבליה ליוה"כ ואסור ליתביה לינוקא וכי' ופירש"י דהא דאמרינן המברך צריך שיטעום לאו דווקא מברך דה"ה אחר דטעמא הוא משום

### שאלה

שמעתי שיעור בו טען מגיד השיעור שאם קידש על כוס וטעמו, השומעים את הקידוש אינם יכולים לשתות מכוסו, וכן אם יחלק להם בכוסותיהם אחר שטעם, הרי הם שותים מין שנפגם ואסור. והציע שימזוג יין לכל אחד בכוסו קודם הקידוש או שימזוג מכוסו לכוס של כל אחד אחר שקידש וקודם ששותה את כוסו. מה מותר ומה אסור מצד הדין?

### תשובה

א. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רעא סי"ג – סי"ד): "צריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו, דהיינו כל שיסלקנו לצד אחד בפיו ויראה מלא לוגמיו, והוא רובו של רביעית". "אם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו (פי' מלא פיו), יצא; ואין שתיית

כל המסובין מוטל חיוב לטעום מהכוס שהרי אמרו שם דכהנים צנועים משכו את ידיהם ולא אכלו כלל ע"ש וקשה הא התורה צותה לאכול אלא וודאי כיון דלכלל הכהנים צותה תורה אין הכוונה שכל אחד מחוייב לאכול אלא שבין כולם יתאכל ויוצאים במה שאחרים אוכלים וא"כ ק"ו בקידוש דלרוב הפוסקים על הכוס מדרבנן ואפילו אי דאורייתא אין בה מצוה מפורש על שתייתה כבלחם הפנים על אכילתה".

היינו, צריך לשתות כמלוא לוגמיו ולכתחילה המקדש הוא שישתה, וי"א שאף אחר יכול לשתות כמלוא לוגמיו וי"א שכל השותים מצטרפים למלוא לוגמיו, וכ"ז אף בכוס של קידוש אבל בכוס של ברכה כולם יכולים להשתתף.

לא הועלתה בעיית הפגימה, שמהשני והלאה הכוס של המקדש כבר פגומה, והם אינם יכולים לשתות ממנו ללא תיקונו. ונראה מן השתיקה מנושא הפגימה שאין זה מפריע לשתייתם, והם יכולים לשתות מכוס המקדש. כמו"כ לא נאמר שהמקדש צריך לשפוך מכוס הקידוש לכוס אחרת כדי לשתות מאותה כוס.

לכאורה אין היוצאים י"ח צריכים לשתות מכוס של ברכה ולכן לא מובנת טענתו של אותו נותן שיעור.

ג. כתב הבית יוסף (או"ח סי' קפב, ד): "כתוב באהל מועד (דרך ו נתיב ו) היו כוסות שלפני המסובין פגומים הואיל ואינם ראויים לברכה צריך לתת מכוס הברכה לכוסות הפגומים וכן דעת התוספות (פסחים קו. ד"ה הוה) והרא"ה (בחי' על הרי"ף קג) אומר שלא הצריכו כוס שאינו פגום אלא למברך עכ"ל". משמע מדבריו שכל היוצאים י"ח בקידוש צריכים לשתות מכוס שאינו

דגנאי לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר שתהא הברכה שלא לצורך וכו' עכ"ל אלא הגאונים אמרו דקידוש שאני מדאמרו בפסחים [ק"ז]. המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא משמע **המקדש עצמו צריך לשתות וליהנות כמלא לוגמיו**. ואמת שאינו מובן דהא כן אמרו בכוס של ברכה המברך צריך שיטעום [ברכות נ"ב]. ועכ"ז יכול אחר לשתות וא"כ גם כאן כן הוא. והרשב"ם שם פי' כן וז"ל המקדש וטעם מלא לוגמיו וכו' והוא שלא טעם אחד מכל המסובין אבל טעם אחד מהן יצאו כולם ואף על פי שלא טעמו עכ"ל וכן הוא דעת רוב הפוסקים [עב"ח שכתב הטעם שכתבנו והט"ז סקי"ח כתב הטעם משום דקידוש דאורייתא ע"ש ואינו מובן דגם ברכה לבטלה הוי כאיסור דאורייתא ומה עניין זל"ז].

#### סעיף לו

"וטעם דעה ראשונה שאין מצטרפין המלא לוגמיו משתיית שנים טעמים משום דפחות ממלא לוגמיו אין בה הנאה גמורה ואנן בעינן שיהנה אחד מהם הנאה גמורה [טור]. אבל הריטב"א כתב בעירובין [ע"ט:] בשם התוס' שמצטרפין שתיית כמה מהמסובין לכמלא לוגמיו והטעם פשוט דוודאי יש הנאה גם ממעט יין ולכן מברכין אף על כל שהוא משום שאסור ליהנות בלא ברכה ונלע"ד ראה ברורה שמצטרפין למלא לוגמיו שהרי אפילו במאי דכתיב מפורש בתורה מצות אכילה מ"מ מצטרפין כשרבים נכנסים במצוה זו והיינו דבלחם הפנים כתיב בפ' אמור [ויקרא כד, ט] ואכלוהו במקום קדוש וכל אכילה היא בכזית כידוע ומ"מ אמרו חז"ל ברפ"ד דיומא שהגיע לכל כהן כפול והוא פחות מכזית כפירש"י שם אלא בע"כ דאכילות כולם מצטרפות ע"ש ועוד יש ראה משם דלא על

## חבל נחלתו

פגומין הואיל ואין ראויין לברכה צריך לתת מכוס הברכה לכוסות הפגומים. עכ"ל. פירש בט"ז [ס"ק ד] שיתן המברך מכוסו קודם ששתה דכולם ישתו מכוס שאינו פגום כו', אבל למה שנוהגים ששותה המברך מכוסו ואח"כ שופך לכוסות המסובין אין לזה טעם. עכ"ד. והן אמת דהתו' והרא"ש הכי ס"ל, כמ"ש בב"י בסי' רע"א בשמם. אבל טעם גדול יש להנהיגים כנזכר, **דאינהו ס"ל כהרא"ה דא"צ כוס שאינו פגום כי אם למברך**, ואפ"ה מצוה לטעום מכוס של ברכה, ואף על פי שכבר נפגם מאחר שעליו חלה הברכה, שכבר היה שלם, משא"כ כוסות הפגומין שלא נראו לברכה לא פשטה בהם הברכה. אף על גב דאמרינן [ברכות נא, ב] כל (כי) האי נבגא דברכתא, דילמא ההוא נבגא שלם היה שנראה לברכה, אי נמי במילתא בעלמא אוקי עולא לילתא לאפוקי מדעתה".

היינו, הט"ז פרש שייתן מכוס של ברכה או קידוש קודם שיטעם מכוסו כדי שישתו מכוס שאינו פגום, אבל לפי הנהוג שקודם שותה ואח"כ מניח בכוסות השומעים מכוס שברך וטעם ממנו אין לזה טעם. כתב הרב יעב"ץ שתוס' והרא"ש והבית מועד סברו כמו שבאר הט"ז. אבל המנהג מתבסס על שיטת הרא"ה שרק המקדש או המברך צריך לשתות מכוס שאינה פגומה אבל שאר השומעים ויוצאים י"ח אי"צ כוס שאינה פגומה ואעפ"כ יש בטעימתם מצוה, ואפילו שטועמים מכוס פגום בכ"ז כבר חלה עליו הברכה, דבר שאין בכוסות פגומים.

ומוסיף המור וקציעה:

"דבקושטא אפילו כוסות שלמין שלפני המסובין לא חלה עליהם הברכה, ומצוה להם לטעום מכוס הברכה. תדע הלא אף כשאין

פגום. והמקדש מתקן את פגימתם מכוסו – לפני ששתה ממנו (כיון שאחר כך הוא פגום).

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קפב ס"ד) לגבי כוס של ברכה בברכת המזון: "אם היו כוסות המסובין פגומים, צריך לתת מכוס הברכה לתוכם ויש מי שאומר שא"צ. (ע"ל סי' ק"ץ וסי' רע"א)".

לפי מחלוקת הראשונים שהובאה בב"י. פסק המשנה ברורה (או"ח סי' קפב ס"ק כד): "מכוס הברכה – ואם רק המברך לבדו אוחז כוס בידו אף שאז המסובין בע"כ טועמין מכוס פגום אחר ששתה הוא לא איכפת לן כיון דמתחלה היה כוס שלם וכולהו כחד חשיבי".

עולה שאין צורך שהשומעים ישתו מכוס שאינה פגומה. ובימינו, בקידושים ובכוס של ברכת המזון אין צורך בשתיית השומעים ואין מנהג שלפני כל אחד בפני עצמו תהיה כוס, והיום היחידי שיש לכך נ"מ הוא ליל הסדר, שכוסו של כל אחד לפניו.

וכן נראה מדברי ערוך השולחן (או"ח סי' קפב ס"ט): "וכתב רבינו הב"י בסעיף ד' אם היו כוסות המסובין פגומין צריך לתת מכוס הברכה לתוכם וי"א שאינו צריך עכ"ל כלומר שדרכן היה שיהיה כוס לכל אחד מהמסובין והמברך מוציאם וכל אחד שותה מכוסו וממילא דצריך שגם כוסות של המסובין לא יהיו פגומין ולכן צריך לשפוך מעט מכוסו לכוסותיהם ופשוט הוא שישפוך קודם שישתה [ט"ז סק"ד] דאל"כ הא גם כוסו נעשה פגום לדידהו והי"א שא"צ ס"ל דלא קפדינן אפגום רק בכוס של המברך".

ג. באר המור וקציעה (סימן קפב):

"כתוב באוהל מועד היו כוסות שלפני המסובין



השומעים. וכותב שבעצם אין ב'תיקון' שלו צורך, ומי שמפסיק בין ברכתו לשתיתו לתת לכוסות השומעים זה מנהג בורות.

ד. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קצ ס"א)

לגבי כוס של ברכה של ברכת המזון. "אם כולם זקוקים לכוס אחד, ונותן המברך מכוסו לכוס ריקן שבידם, לא יטעמו עד שיטעום הוא; אבל אם אינם זקוקים לכוסו, יכולים לטעום קודם שיטעום הוא. א"צ המברך לשפוך מכוסו לכוס המסובין אלא א"כ כוס המסובין פגום. (ע"ל סי' קפ"ב וסוף סימן רע"א)."

באר בערוך השולחן (או"ח סי' קצ ס"ב):

"ואחר ברכת בפה"ג יטעום המברך ומצוה לגמוע גמיעה גסה משום חיוב מצוה ואין חיוב על אחרים המסובין שיטעמו מהכוס שהרי יותר מזה פסקו הטור והש"ע בסעיף ד' דאם המברך אינו רוצה לטעום יטעום אחד מן המסובין ע"ש וכל שכן דבטעימת המברך סגי. אמנם כשבאו לטעום לא יטעמו קודם המברך כששותים מכוסו או שופך מכוסו לכוסם אבל כשיש לכל אחד כוס יין בפ"ע יכולים לטעום קודם המברך. ואם יש להם לכל אחד כוס יין בפ"ע אלא שהם פגומים צריך המברך לשפוך מעט מכוסו לכוסם וי"א שא"צ דכוס פגום אינו פסול אלא להמברך וכבר נתבאר זה בסי' קפ"א ע"ש ואין לשאול לדיעה ראשונה איך אפשר להיות פסול בפגומים הלא אין הכרח שישתו המסובין כמ"ש דזה ל"ק כלל דוודאי אם אינם שותים כלל לית לן בה אבל כששותים צריכים לשתות מאינם פגומים כיון דשם כוס ברהמ"ז עליהם..."

עולה כי לדעתו לדעה הראשונה הם צריכים לשתות מכוס שאינו פגום אף שאין שום חיוב שישתו.

לפניהם כוסות, הן טועמין ממנו אף על פי שהוא פגום. הרי שמחבבין אותו הכוס שביד המברך, א"כ אף כשיש לפניהם כוסות ישפוך לתוכן, כדי שיטעמו מכוס הברכה. והכי עדיף טפי מלהפסיק בין הברכה והשתיה (דלכתחלה לכ"ע ודאי דלא שפיר דמי להפסיק אפילו בשתיקה גרידא כדי דיבור בין הברכה והשתיה כדלקמן סי' ר"ו, וכ"ש היכא דקמפסיק במעשה נמי. ולא דמי לטול ברוך, ע"ל סי' קס"ז)."

כלומר הטעימה של השומעים מכוס של ברכה היא מתוך חיבת המצוה ואין ראוי שהמברך יפסיק בין הברכה לשתיה בשפיכה לכוסות השומעים.

עוד כתב הרב יעב"ץ:

"וגם אפילו היו הכוסות שלפני המסובין שלמים, יש ליתן לתוכן מכוס שביד המברך. וכך אני נוהג, לשפוך מעט מכוס של אחד מהמסובין לתוך כוס המברך אחר ששתה ממנו והוא מיתקן בכך, ואח"כ אני חוזר ונותן ממנו לכוסן, לזכות לכולן בטעימת כוס דברכה. אף על פי שלא היה מן הצורך באמת, כי המסובין אינם צריכין לכוס שאינו פגום, שהרי אין צריכין ברכה, (שבכך) [שכבר] נפטרו בברכת המברך. ואפילו לא כיוונו לצאת בו ומברכין לעצמן, ודאי דמותר לברך ברכת הנהנין אף על כוס פגום, שאין קפידא דפגימה כי אם בכוס דברכה, שמזמנין ומברכין עליו, רק עצה"ט יש לעשות כן. ויש טועין ושופכין לכוסות שלפני המסובין אף אם הם שלמים, ומפסיקין בזה בין בה"מ לשתיה, וזה ודאי מנהג בורות, אף לפ"ד הט"ז, זה פשוט".

כלומר דרכו היתה לאחר טעימת המקדש לתת מכוס השומעים (שאינו פגום) לכוס המקדש ולתקן את פגימתו ואח"כ לתת מכוס המקדש לכל אחד מכוסות

## חבל נחלתו

סק"ז) דמה דצריך לתקן הפגימה של כוסות המסובין, היינו דווקא כשיש כוס לפני כל אחד והוא פגום, אבל אם אין לפניו כוסות וכפי הנהוג, ושופך מכוס הקידוש לכוסות ריקנין אלו **א"צ לתקן**, וחשיב שתייתו כמו ששותין מכוס המקדש. וכ"כ הגר"ק דאפילו כשמוזג לכוס ריק שלפני המסובין ליכא חסרון דפגום (מכתב תשובה המודפס בספר אור חיים (מועדים עמוד קפט). וכ"כ הגר"ש"א (הליכות שלמה פסח פרק ט, הערה 96 ע"ש). ויש אומרים דגם באופן ששופך לכוס ריקן אחר, צריך שישפוך לכוסותיהן קודם שישתה, ורק כששותים מכוסו של המקדש עצמו אין צריכים לתקן.

### מסקנות

א. בימינו אין נותנים כוס לפני כל אחד ואחד קודם קידוש, ואם נתנו בכוסות השומעים מעט יין לפני הקידוש הוא אינו פגום אף שהכוס חסרה.  
ב. מי שנוהג לתת לאחרים לשתות מכוס המקדש עצמו, כולם נחשבים כמקדש עצמו ואין צריכים להוסיף יין מהבקבוק לכוס.  
ג. מי שנוהג למזוג מן הגביע יין לאחר הקידוש לכוסות היוצאים י"ח, ראוי שיוסיף מעט יין לגביע ששתה ממנו לפני שמוזג לכוסות השומעים מתוך חשש פגום, ואם מזג ללא הוספת יין יצאו י"ח מפני שאינם צריכים לשתות מיין שאינו פגום כיון שכבר יצאו י"ח בשתיית המקדש.

ה. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רע"א סי"ז):

"א"צ לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין, אא"כ היו פגומים שאז צריך לשפוך לכל כוס וכוס, כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום".

**באר בלחם רב** (סי' רע"א סי"ד): "מצוה מן המובחר שכל אחד מן המסובין יטעום מכוס הקידוש מלא לוגמיו והוא רובו של רביעית, ואם אין יין כדי מלא לוגמיו לכולן יטעום לפחות המקדש מלא לוגמיו והאחרים בטעימה בעלמא (מצאתי כתוב)".

**כתב בשער הציון** (או"ח סי' רע"א סי"ק פט): "**וכששותין כולם מכוס של ברכה**, אף על גב דהוא שותה מתחלה, [לא] מקרי מכוס שאינו פגום, **דחשובין כמקדש גופא**, ורק כששופך מכוסו לכוסן בעינן שישפך קודם שישתה בעצמו, כמו שכתב הרא"ש".

**כך באר בפסקי תשובות** (או"ח סי' רע"א): "ובזמננו, אין המנהג למזוג למסובים קודם ששותה המקדש, אלא לאחר שתייתו מוזג המקדש מעט מהבקבוק ליין הנשאר בכוס, ובה מתקן פגימתו לשיטת השו"ע (בסימן קפ"ב סעי' ה'). וכדי לצאת ידי כל הדיעות הנכון שימזוג לתוך הכוס הרבה יין, באופן שיהיה התוספת מרובה על העיקר, ובשפיכה אחת, ולאחר מכן ישפוך מעט יין בחזרה מהכוס לתוך הבקבוק כדי לשייר מקידושא לאבדלתא".

וכך הוסיף במשנה אחרונה (סי' רע): "[שעה"צ שם] ורק כששופך מכוסו לכוסן בעינן שישפך קדם שישתה בעצמו, כמו שכתב הרא"ש. דעת הגר"ק (חוט שני פ"ה

## יציאת חיילים לחופשות בשבת בעת מלחמה

"הרבנות הצבאית פרסמה מסמך הנחיות בו נאמר שככלל מותר לצאת להתרעננות בשבת, אלא שאם ניתן בקלות לדחות את היציאה למוצאי שבת – כך ראוי לעשות".

את פסקה חיזקה הרבה"צ בפסק הלכה ארוך ומנומק המתבסס על כך שלחץ נפשי או טירוף הנפש וחוסר בטחון שקול לעתים כפיקוח נפש, ולכן מותרים מעשים שבמקו"א היו חילול שבת – כדי להפיגו. כתבו והדגישו בפסקם:

"משיחות שקיימנו עם מאות רבות של מפקדים ולוחמים בשטחי הכינוס, התברר כי במצב הנוכחי, ההתרעננות בבית היא צורך משמעותי עד מאוד להמשך הלחימה. לוחמים רבים מעידים כי היציאה הביתה שינתה לחלוטין את גישתם להמשך הלחימה, ותרומתה של אותה התרעננות היתה ישירה, ולא עקיפה, ומבחינה זו, הדבר אכן 'בנפשם'".

והוסיפו עוד דברים כהנה וכהנה, וכן הביאו דבריהם של רבנים שבאו למחנה 'שורה' שם מתבצע זיהוי החללים וההרוגים ממלחמת שמחת תורה, שכולם סמכו ידיהם על הרבה"צ וממילא על פסקיה<sup>2</sup>.

בהמשך הסיקו:

"בנידון דידן התרעננות לוחמים לפני יציאה

א. הרבנות הצבאית הראשית פרסמה פסק הלכה שבשבתות של המלחמה שהתחילה בשמחת תורה, שכל חייל, אפילו מקבל חופשה בשבת, רשאי לצאת בשבת לביתו כדי לחזק את משפחתו וכדי לחזק את עצמו.

נאמר בתחילת הפסק:

"...במתקפה הנפשית של החמאס נהרגו לצערנו יותר מאלף אזרחים, והתחושה בכל רחבי מדינת ישראל היא שהעורף (ובכלל זה מחנות צה"ל העורפיים) עלול להיות חשוף למעשי טבח והרג. בניגוד למלחמות עבר, שבהן האזרחים שבעורף היו חרדים לשלום הלוחמים שבחזית, הרי שבמלחמה הנוכחית לא פעם הלוחמים שבחזית, שרבים מהם טרם נכנסו ללחימה בפועל, חרדים עד מאד לשלום המשפחות שבעורף, מה שבודאי פוגע במוראל הלוחמים..."

"בתום השבועיים הראשונים של המלחמה<sup>1</sup>, בכמה גזרות אפשרו המפקדים לחיילים לצאת לחופשת התרעננות בביתם בכדי לאזור כוחות לקראת התרחבות המערכה והתמשכותה. יציאות אלו התרחשו בימים הסמוכים לשבת, ונמשכו לשבת עצמה. לעתים היציאה לחופשה התבצעה ביום ו' והחזרה ממנה בשבת, ולעתים היציאה התבצעה בשבת".

1. בשבועיים הראשונים של המלחמה לא היתה כניסת כוחות קרקעיים, אלא היו אך הפצצות של חיל האוויר. הכוחות שנכנסו אח"כ, היו באימונים ובשטחי כינוס.
2. איני חושב שכל הרבנים שהביאו בתשובתם ראו פסק הלכה זה. אלא הרבנים הגדולים תמכו כללית ברבנות הצבאית שהפכה בשמחת תורה ה'פוסק' לקהילה הגדולה ביותר בישראל, פרט לרבנים הראשיים.

## חבל נחלתו

וכן אומדן הפגיעה הנפשית הוא כטריפות ושונה מאדם לאדם. ואיך ניתן לומר ולהכריע שרוב החיילים חייבים להתרענן בביתם ולחלל שבת עבור כך.

אם אוביקטיבית כולם נמצאים במצב המחייב להתיר משום פיקו"נ – כגון פדיון חטופים ושבוים בשבת, ודאי הדיון הוא על כל הקבוצה כאחת מפני שגורם פיקוח הנפש משותף לכולם, אבל מצב נפשי של כל חייל המתכוון ללחימה ושל כל משפחה שבן משפחתה יוצא להילחם שונה מאד מאדם לאדם, ולכן לא ניתן לדמות היתר לפלוני להיתר לאדם אחר.

אי אפשר הלכתית לקחת מצב פרטי של כמה חיילים ומהם להסיק היתר כולל כזה, שרוב החיילים רשאים לצאת בשבת בגלל מתחים ולחץ נפשי. זה ברור שיציאה הביתה להיפגש עם משפחתו תקל עליו, אולם מי אמר שהקלה ורענון כזה דוחה שבת. ואם אצל פלוני הלחץ והמתח קשים מנשוא יצא הוא בשבת, וחבריו שפחות לחוצים ימתינו עד מוצאי שבת.

איני חולק שיש חיילים כאלו שהיו לחוצים מאד או שמשפחותיהם היו לחוצות מאד, ועליהם ניתן להכיל את ההיתר של הרבנות הצבאית, אבל להחיל היתר ליחידים על כל הכלל באיסורי שבת החמורים – זו טעות גדולה, ודרך הסקת מסקנות במו"מ של הלכה שאינה נכונה.

לפי הבנתי כל מי שקיבל אישור לצאת לביתו בשבת צריך להיוועץ עם רב צבאי לפני שבת או בשבת עצמה, ואם באמת הוא נצרך לכך ייסע בשבת. אבל להתיר היתר כולל בלי לדעת אם הוא נצרך לכך – דבר זה לא יעלה על הדעת.

לקרב, ולאור המצב המאוד חריג בעורף ומתוך הכרה בשחיקת הכוחות שגוייסו בצו 8 בעיצומה של שמחת תורה ומאז טרם שבו לביתם, התירה הרבנות הצבאית גם את היציאה להתרעננות בשבת.

והוסיפו: "לכן הודגש בכל פרסום שהופץ בשבת פרשת בראשית ובשבת פרשת נח, שכל הנחיה ניתנת לאותה שבת בלבד ולא כהנחיה גורפת".

ב. לענ"ד פסק הלכה כולל, עבור כלל הלוחמים (ולא עבור תומכי לחימה) שמותר להם לנסוע בשבת לביתם (אם שוחררו ע"י מפקדם), בין אם הם זקוקים לכך ובין אם לאו – אינו ראוי, והוא זלזול בקדושת השבת.

כל ראיות הרבנות הצבאית הן מהיתרים ליחידים (כגון יולדת או חולה מסוכן) בהם הושווה לחץ נפשי לפיקו"נ, אבל היכן מצאנו שהתירו דברים שאינם לחימה ממש לציבור שלם כאחד בשבת רק בגלל חשש פיקו"נ. כיון שההתייחסות היא למצבו הנפשי של כל יחיד ויחיד המגוייס בצו 8 – אסור לכולם יחד ולהתיר לכולם את השבת, כאילו הם כולם במצב נפשי אחד, אלא צריך לדון ולהתיר לכל אחד בפני עצמו.

נאמר בבבא בתרא (קל ע"ב, חולין מח ע"ב, נה ע"ב, עו ע"א): "ובלבד שלא ידמה בטרפות; דתניא: אין אומרים בטרפות זו דומה לזו". כלומר הפגיעה של כל בהמה שונה והשפעתה שונה ולכן אין מדמים פגיעה גופנית במקום אחד לפגיעה במקום אחר, וכלשון הש"ס (חולין מח ע"ב): "ואל תתמה שהרי חותכה מכאן – ומתה, חותכה מכאן – וחיה!".

חם מותר לחמם עבורו? מותר להזמין שליח עם סעודה שבושלה בשבת? ואם אין מים שהוחמו מערב שבת מותר לחמם עבורו מים להתרחץ?!

לדוגמא רב צבאי סיפר לי שפנה אליו חייל שעמד להיכנס לחגימה בשבת ושאלו האם מותר לו להתגלח בשבת, שכן הזקן מפריע לו ברכיסת הקסדה.

וכי אם הוא יצטרך לעשן סיגריה לפני יציאה לקרב בשבת נתיר לו, רק מפני שהוא אומר שזה מיקל עליו. היכן הגבול? חכמים זההרו בדבריכם!

חשוב מאד הדיון ההלכתי אם מותר לצאת בשבת לצורך חיזוק היוצאים לקרב. אבל דרך פרסומו וההגבלות ההלכתיות צריכות להיות ברורות מתוכו, כדי שלא יצא ממנו היתר כולל: אין שבת ללוחמים.

ו. ועוד, יש כאן פגיעה בשבת של כל עם ישראל, כולם ילמדו מכאן שבמלחמה הכל מותר – 'הנה בן משפחתי הגיע בשבת בהיתר הרבנות הצבאית' וכיון שרבים החיילים המגוייסיים, כמעט בכל מקום יגיעו לדעה כזו. את ההגבלות של הרבנות הצבאית אף אחד מן החיילים שיצאו בשבת לא יזכור, שהן רק לשבתות בראשית ונח, ורק למי שבאמת זקוק לפגישה עם משפחתו, בין מחמת עצמו ובין מחמת משפחתו. וילמדו מן ההיתר הזה עוד הרבה מעבר למלחמה זו.

כי כך זה בציבור, כאשר מגיע היתר כזה, אין חוקרים ואין יודעים את כל תנאיו, ואת כל ההתחבטויות וההתלבטויות של הפוסקים, שישבו על

ואף אם מדובר באלפי חיילים – שהרב הצבאי של אותה יחידה יפרסם ליחידתו, שמי שמרגיש שמצבו כה לחוץ עד שיציאה לביתו בשבת תרפא אותו – יצא עוד בשבת עצמה ומי שאינו זקוק לכך לא יצא, בין אם זה אומר שלא יחליף כח בביתו קודם יציאה לקרב, או שיצא לשהות קצרה יותר במוצאי שבת. אבל לא תהא שבת כיום חול מפני שהרבנות הצבאית התירה את שבת לחיילים אלו. ג. ועוד, כיון שבימינו לכל חייל יש פלאפון וניתן לראות בו עם מי משוחח, לשם שמירת קשר עם ביתו הוא יכול להשתמש בפלאפון, ומדוע צריך לחלל שבת?! שימוש בפלאפון בשבת הוא רק איסור דרבנן ולא איסור תורה של נסיעה ברכב עם מנוע הצתה.

ועוד, וכי חייל מילואים לא היה במילואים כמה שבועות רצוף? וכי לא נשאר מספר שבתות במחנה או במוצב בסדיר. וכי מה התבהלה הזאת שהחילו על כל חיילי ישראל.

דוקא המגוייסיים 'משדרים' הרבה יותר גבורה ולכידות מאשר העורף, ומדוע להפוך את רובם ללחוצים נפשית ופגועים מוראלית עד כדי חילול שבת.

ד. ועוד, ההיתר ניתן לכלל חיילי צה"ל סדיר ומילואים, והרי חיילי הסדיר 'רגילים' ליציאה אחרי מספר שבועות, וכי גם לגביהם ההיתר של הרבנות הצבאית?! ה. ועוד, המשוחררים בשבת ילמדו מההיתר הזה שהתירה הרבנות הצבאית – היתרים נוספים כגון: אם בביתו אין אוכל

## חבל נחלתו

בשבת בין עבורם ובין עבור משפחתם שנמצאים בדוחק ובלחץ נפשי גדול, וההתרעננות תסייע להם ותרפא את הלחץ והדוחק שבו הם נמצאים, אבל אין לתת היתר כולל שגרם ויגרום להרבה מאד חילולי שבת באיסורי דאורייתא בכל עם ישראל.

ואין לפרסם היתר כזה ברבים. כיון שהרבים אינם יודעים את כל הטעמים להיתר, והם לומדים מן ההיתר, היתרים נוספים, ובכך ההיתר הזה מכשיל את הרבים בחילול שבת. ורק מי ששואל ניתן לברר מה הם צרכיו ולהתיר במידת הצורך.

ט. עוד צריך להוסיף, שמירת השבת היא סגור מעולה ללוחמים, ובכך ששומרים עליה בכל מצב שאינו פיקוח נפש זוכים לשמירה גם בלחימה עצמה. וכן הסכים עמי הרב ישעיהו דורון שליט"א שהכנסת שיקולים פסיכולוגיים בהוראה כוללת, זו פרצה כללית בשמירת השבת בצבא.

מדוכה זו. הם מקבלים היתר כולל שאינו מותנה באף תנאי וכך יעבירוהו לחבריהם ולמשפחתם.

[לכן הפוסקים התנגדו כל כך למכונת אוטומאטית בשבת, הפוסקים יתירו לנכים להגיע עם זה לבית כנסת, ומהם ילמדו לטיול לחרמון ולחוף הים במכונת אוטומאטית.]

ז. לשם דוגמא: בהפוגה לשם שחרור החטופים – הגיע בשבת (6 שבועות אחר שמחת תורה) לישוב שבו אני מתגורר, תושב הישוב שהוא חייל במילואים לבקר את משפחתו (והוא שומר ת"מ), זאת לאחר שכבר היה בביתו לפחות פעם אחת (שראיתי ואולי היה יותר) מאז פרוץ הלחימה. ואמנם אשתו בהריון בשבועות אחרונים והוא משמח אותה ואת ילדיו הקטנים כשמגיע לביקור, אבל הרי בא בשבת וחילל שבת. אמנם הוא מצא אילן גדול להיתלות בו – פסקה של הרבנות הצבאית שפורסם בריש גלי.

ח. כפי שכתבתי לעיל, איני חולק שמותר לאנשים מסוימים לצאת אפילו

## תשובת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

לענ"ד יש להבחין בין חייל לוחם בפועל לבין חייל בשטחי כינוס. חיל לוחם כשיש החלפת כוחות, והלוחמים יוצאים להתרעננות בת כמה שעות, ההתרעננות היא חלק בלתי נפרד מהלחימה עצמה, וכשם שיש צורך להצטייד באמל"ח מזון וכדו' כך יש צורך להצטייד בכוחות נפש. הנסיעה והחזרה מותרים בשבת. אמנם גם החיילים בשטחי כינוס זקוקים להתרעננות כדי להתכונן לקראת אפשרות של לחימה. אך זו אינה לחימה ממש. לשם כך יש שישה ימי חול ואין צורך לצאת דוקא בשבת. אולי אפשר לדמות אותם לעובדי רפואה שלצורך תורנות מותר להם לנסוע ע"י איסור דרבנן.

## השלמת וזאת הברכה בפרשת בראשית

### שאלה

בגלל פרוץ המלחמה בשמחת תורה בבוקר, בהרבה מאד קהילות נאסרו תפילות בציבור משחרית והלאה. פרשת 'וזאת הברכה' לא נקראה בציבור. האם צריך לקרוא בשבת שלאחריה – פרשת בראשית, ואם כן באיזה אופן?

### א. חובת ההשלמה

בספרי חלק כג סימן ט עסקתי בחובת ההשלמה של פרשיות שלא נקראו בציבור בימי הקורונה.

הביא הדרכי משה הקצר (או"ח סי' קלה, ב): "כתב באור זרוע (הל' שבת סי' מה) אם עבר שבת ולא קראו הפרשה הראויה לאותו שבת יקראה (לאותו שבת) [לשבת] הבאה עם הפרשה הראויה לאותו שבת ואל יבטלנה ואין אומרים בזה עבר זמנו בטל קרבנו עכ"ל".

וכן פסק בחידושי דינין והלכות (למהר"י וייל סי' סו). והובאו דבריהם בס' מנהגי טירנא (הגהות ומנהגים, מנהג של שבת סי' מא, והביא אף תשובת מהר"ם מינץ סי' פה).

מהר"ם מינץ ומנהגי טירנא חלקו מה הדין אם הסידרא (פרשה) שלא נקראה היתה סוף אחד החומשים, מהר"ם מינץ סבר שאין להשלים, ומנהגי טירנא סבר שיש להשלים.

טעמי מהר"ם מינץ מתשובתו הם אלה: "ועוד יש גריעותה הכא, כיון דפקודי הוי סיום הספר, אין סברא בשבת אחד לקרות מספר לספר, דזה לא מציינו בשום דוכתה, ובפרט

למנהגינו דאנן נהגינן כשיש ב' סדרות דבוקות אז חד גברא קרי סוף סידרה ראשונה ותחילת סידרה שנייה יחד, ויפה מנהג' כדי שלא להפסיק בין סידרה לסידרה כדי שיהא נרא' כאלו הוא חד סידרה, א"כ כי קורין הכא פקודי עם ויקרא אז היה צריך לקרות לחד גברא סוף פקודי ותחילת ויקרא, [אין] זה מן הנכון לקרות מתרי חומשי לגבר' חד לחברם יחד, כי תיקון סופרי' להפרידם בארבע שיטי' שיש חלק בין חומש לחומש כדאיתא במסכת סופרים. וכן אנו נהגינן דלאחר סיום הספר עונים הקהל בקול רם חזק, וטעמא של אותו מנהג, כמו שכתב אחר כל פרק או אחר סיום המסכת הדריין עלך, כלומר מאחר דסיימו הפרק או המסכת השמר לך פן תשכח את הדברים כו', חזור בהן שלא תשכח, או כמו שנהגו לומר לחזן ישר כחך, כלומר גמרת מצוותך, יהי רצון שתזכה לומר יתר מצוות, וה"נ פי' סיימת החומש יישר כחך, א"כ הקהל קוראים בקול רם שנסיים החומש, לכן אין סברא ונכון לקרא עוד לאותו גברא תוך החומ' השני, וכן מסתברא שלא לקרות מחומש לחומש בשבת אח', ותו לא מדי".

נראה מדברי מהר"ם מינץ שהסיבות שהוא אוסר הן שאין משנים מכללי הקריאה, ולכן אין קוראים ומחברים סוף חומש לחומש הבא. ולדעתו הקריאה של הכהן מקיפה את הפרשה שלא נקראה ואת הפרשה 'שלו' בפרשת השבוע. וכאן צריכים לחבר בין חומש לחומש. והרי יש הפסק ארבע שורות ביניהן וגם נוהגים לברך את המסיים מיד כשסיים 'חזק חזק

## חבל נחלתו

ונתחזק' או ברכות אחרות<sup>1</sup>.

כדברי מהר"ם מינץ פסק המג"א (סי' קלה ס"ק ד): "ואם בטלו פ' ויחי אין לקרותו עם פ' שמות כי כשקורין ב' סדרות צריך לקרות חד גבר' מסוף סדרא ראשונה לתחלת סדרא שניה כדי שיהיו מחוברין וזה אין נכון לעשות בשני ספרים (מ"מ סי' פ"ה)".

ויש להעיר כי מהאו"ז, מהר"י וייל, ומנהגי טירנא נראה כי לא כללי ההשלמה מעסיקים אותם אלא עצם ההשלמה של קריאת הציבור, ולכן יכול להיות שהם יסכימו שלכהן יקראו פרשה והלוי יתחיל פרשה שניה. או השלמה אחר תפילת מוסף של הפרשה ללא ברכות. ואולי יסברו שיקראו בשני ספרים. כל שאמרו שאין מבטלים את קריאת הפרשה שדלגו עליה. ולכן אף שמהר"י מינץ פטר ואף המג"א פסק כמותו, נראה שהראשונים האחרים חלקו עליו.

ומצאתי כדברי בערוך השולחן (או"ח סי' קלה ס"ו): "וכן יש מי שאומר דאם בטלו הסדרה שבסוף ספר לא יקראו בשבת הבא עם הסדרה של הספר השני מפני שהרביעי צריך לקרות משני הסדרות וא"א לחבר משני ספרים קריאה אחת [מג"א שם] ותמוה הוא דאטו לעיכובא הוא שיהא אחד מחבר השני סדרות ועוד איזה איסור יש בזה אם יחברום והעיקר נראה דבכל אופן החיוב להשלים בשבת הבא..."

בניגוד למהר"ם מינץ ולמג"א, בערוה"ש מדגיש את עצם חשיבות ההשלמה, ואין

'מקדשים' כללי קריאה רגילה כאשר יש צורך בהשלמת פרשה.

בסוף ספר אשי ישראל (לרב אברהם ישעיה פפוי, סי' רג) כתובה תשובת הגר"ח קנייבסקי:

"סי' קלה סע' ב ברמ"א אם דילגו פרשה צריכים להשלים. יל"ע אם דילגו פרשת וזאת הברכה האם יכולים להשלים בפרשת בראשית לסוברים שיכולים להשלים מספר לספר כיון שכבר נסתיים הקריאות של שנה זו".

תשובה: "מסתבר שא"א".

לשון התשובה מהוססת מעט, וכנראה שסבר כמהר"ם מינץ והמג"א, אע"פ שראשונים אחרים חלוקים עליהם. ונראה שלסוברים כן אין צורך להשלים במקרה דנן.

### ב. אופן ההשלמה

כאמור באו"ז ובמהר"ם מינץ דרך ההשלמה היא שהכהן קורא את הפרשה הקודמת ומעט מחובת היום ואחריו לוי. אמנם מערוה"ש עולה שהרביעי מחבר בין הפרשות כמו בצירוף פרשות כגון תרומה-תצוה, אולם בשני ספרים חומש אחד יסיים עולה אחד וחומש אחר יתחיל עולה חדש.

ולכן אם קוראים את 'וזאת הברכה' ואח"כ את 'בראשית' נראה שראוי לסיים את 'וזאת הברכה' בברכת עולה ואח"כ להתחיל בפרשת בראשית בעולה חדש. אולם עולה השאלה האם לגלול את ספר

1. הסיבות הן של שמירת כללי הקריאה בתורה, ודברים אלו מבטלים לדעתו את חובת ההשלמה. ויש בדבריו תימה שבגלל הכללים וההלכות שנועדו לקריאת התורה – יבטלו אותה... כאילו הנהלים והסדרים שבאים לשם הקריאה יגרמו לבטלה.



## סימן יא – השלמת וזאת הברכה בפרשת בראשית

מסוימים התיר איסורי שבת מן התורה, כדי שלא לפגוע ברוח הציבור (פינוי חללים בשבת).

מלחמה שפורצת בשמחת תורה היא אירוע שלא קרה בעם ישראל כבר הרבה דורות (מלחמת יוה"כ נמשכה גם בשמחת תורה). ולא קרתה בישראל בארצו בשלבי גאולתו. ולכן עצם הקריאה של 'וזאת הברכה' היא מעין חזרה למקומנו בבניין חיינו בארצנו, ואי ההשלמה היא אי הבנה של רוח הציבור של התגברות על כל המכשולים והמהמורות.

ועל כן, אפילו המחלוקת בין הראשונים שקולה, דוקא ההשלמה היא הדרך הנכונה להנהיג במקרה זה.

התורה מסופו לתחילתו ויש בכך טירחא דציבורא, או כאפשרות נוספת להוציא שני ספרים הראשון גלול על 'וזאת הברכה' והשני על 'בראשית'.

נראה שאם ניתן ראוי להוציא שני ספרי תורה, אחד גלול על 'וזאת הברכה' ואחד על 'בראשית', לסיים את 'וזאת הברכה' לומר חזק, ואח"כ לקרוא בספר השני את בראשית.

ונראה שמותר לקרוא בשני ספרים ואין חשש שיאמרו שהראשון פגום שהרי מוציאים שניהם כאחד. וחילא דידי מעדות הנוהגות לקרוא את הבאת רבקה ליצחק (ואברהם זקן) ולא חששו ללעז וכד'. ולכן זאת הדרך הנראית להשלמת ו'זאת הברכה' בשנה זו.

### ג. עידוד הציבור

בפסקיו של הגרש"א לציבור הוא נותן משקל גדול לרוח הציבור ובמקרים

## הערת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

לענ"ד אין בעיה של השלמה של קריה"ת של שנת תשפ"ג בשנת תשפ"ד. אין הדבר דומה למעשר מפירות של שנה זו על פירות של שנה שעברה. שם יש הלכה של היוצא השדה שנה בשנה. בקריה"ת אין הלכה המחייבת לסיים את התורה בשנה. צריך לקרוא בתורה בכל שבת. בא"י נהגו לסיים את התורה אחת לשלוש שנים (או שלוש וחצי כדי לסיים בסוכות של מוצאי שביעית בזמן הקהל). גם מנהגנו לסיים בכל שנה אינו בסיום השנה, בסוף חודש אלול, ואיננו מתחילים מחדש בר"ה, אלא שלושה שבועות אחרי כן, בשמ"ע. א"כ אין כאן השלמה משנה אחת לאחרת, אלא סיום מחזור הקריאה, שבגלל מלחמת שמ"ע התאחר בשבוע.

ויפה כתבתם שיש להתחשב ברצון הציבור, ששמחתו בתורה נקטעה ע"י ההתקפה הרצחנית של החמאס. תשובת הציבור לכך היא – מיגור החמאס, שבא גם להשכיח חלילה את תורתנו הנצחית (הם רואים את עצמם מצויים עפ"י האסלאם לחסל את היהדות). על אפו ועל חמתו נמשיך לקרוא בתורה, ללומדה ולקיימה. חשוב לרומם את הציבור בימים

## חבל נחלתו

קשים אלו, ולהשלים את שמחתה של תורה ע"י העלאת חתן תורה ("ואתה על במותימו תדרוך") וחתן בראשית ("יהי אור") ובעיקר בעליית כל הנערים שהילדים כה מצפים לה.

### סימן יב

## חלוקת סעודה שניה בשבת לשתי סעודות

### שאלה

המנחה תחלה ואחר כך אכלנו וכן הורה הלכה למעשה ודלא כמקצת הגאונים שאסרו לאכול בין מנחה למעריב ואפילו כשהוא בקהל הוא מתפלל תפלת המנחה קודם אכילה וכן כשוהין בבית הכנסת עד אחר שש שעות ומחצה שהוא זמן מנחה גדולה ביום טוב שמאחרים לצאת מבית הכנסת אז היה מתפלל מנחה קודם סעודה ואחר כך אכל. וזה שאמרו השוטה בין השמשות כאילו גזל את המתים היינו במעלי שבתא וכן כתב רבינו שמחה ששמע מרבינו תם שהיה מורה לאכול סעודה שלישית בשבת אחר תפלת המנחה. אכן בכל המקומות נמצא בשם ר"ת לאיסור בשתיית מים בין מנחה למעריב. וראבי"ה כתב להיתר שאין לחוש בדבר ואביו היה נוהג אסור בדבר ואפילו האוסרו היינו דוקא מן הנהר אבל מים שבבית מותר ע"כ. יש בדבריו כמה דינים: זמן סעודה שלישית הוא דוקא בין תפילת מנחה בשבת לערבית של מוצאי שבת, אין חוששים לטעמו של ר"ת לאיסור שתיית מים בין מנחה לערבית.

בשבתות החורף ששבת יוצאת מוקדם מאד, ישנו קושי לסעוד סעודה שלישית אחר מנחה ולפני צאת השבת בעיקר בגלל שהאנשים אינם רעבים<sup>1</sup>, וסועדים סעודה שניה מאוחר כיון שתפילה מסתיימת מאוחר. האם ניתן לחלק סעודה שניה לשני חלקים שהחלק הראשון סעודה שניה והחלק השני סעודה שלישית?

### תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"י): "ויתפלל מנחה ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין ויאכל וישתה עד מוצאי שבת". ובאר בהגהות מיימוניות (הל' שבת פ"ל ה"י אות כ): "וכן משמע בע"פ בפירוש שמותר לאכול אחר המנחה עד שיחשיך וכן משמע בפרק כל כתבי שיעיקר מצות סעודה שלישית לאחר המנחה וקודם תפלת המנחה אסור לקבוע סעודה משהגיע שעת המנחה כדאיתא בפ"ק דשבת וכן ראיתי במהר"ם כשהלכנו בספינה בשבת והתפלל ביחיד התפלל תפלת

1. כתוב בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן רכו): "וששאלתם מי שמצטער ואינו יכול להשלים שלש סעודות כשהוא אוכל. כך הוא כל מי שאינו יכול לאכול כביצה ומצטער ממנה פטור שלא תקנו חכמים שלש סעודות בשבת אלא לעונג שבת ולכבודו וכיון שמצטער אין לו עונג ופטור". וכן בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' ג): "מי שאינו יכול לעשות סעודה ג' אם יכול לאכול כביצה ואינו מצטער יאכל ויקיים ג' סעודות. ואם כשיאכל כביצה מצטער הימנה פטור. שלא תיקנו חכמים ג' סעודות בשבת אלא לכבוד שבת ולענוגו. וכיון דמצטער אין לו עונג ופטור".

מורי הרמב"ן ז"ל היה עושה סעודה ג' בכל שבת על שלחנו בבקר, ולערב היה אוכל פירות, כי שמא לא היה יוצא במה שאכל בבקר קודם מנחה גדולה, לפי רת"ם (תוד"ה במנחה מצילין, שבת, קי"ח, א) שאמר שסעודה ג' אינה אלא לאחר מנחה גדולה, כדאיתא במסכת שבת".

עולה שהרמב"ן סבר שאפשר לעשות סעודה שלישית עוד קודם זמן מנחה גדולה. אמנם לא נהגו כמותו.

ד. באר הבית יוסף (או"ח סי' רצא ב): "וזמנה משיגיע זמן המנחה וכו'. הר"ן כתב בפרק כל כתבי (שם) בשם בעל הלכות (שם) דאפילו מפסיק באמצע סעודה ופורס מפה ומברך והדר שרי המוציא ואוכל כביצה ומברך שפיר דמי, אבל התוספות (קית. ד"ה במנחה) והרא"ש (סי' ה) והמרדכי (סו"ס שצז) כתבו שם שאין זמנה אלא מן המנחה ולמעלה וכן כתבו הגהות (מיימוניות) בפרק (כ"ט) [ל' אות ו ואות ח]".

ונראה שלפי בה"ג אפשר להתחיל סעודה שלישית לפני המנחה, וכפי שנהג הרמב"ן.

יש כאן מחלוקת נוספת בין הרמב"ם והרא"ש. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רלב ס"ב): "...ולא לאכול אפי' סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה... ורמ"א הגיה: "וי"ח וסבירא להו דסעודה קטנה מותר, ואינו אסור רק בסעודת נשואין או מילה (טור בשם ר"ת)". היינו, נחלקו הראשונים האם מותר להתחיל סעודה קטנה (ואף סעודת שבת נחשבת קטנה) סמוך למנחה. הר"ף

וכתב בדרכי משה (הקצר, או"ח סי' רצא, ג): "וכן הוא בהגהות מרדכי דשבת דף ק"פ ע"ד ובהגהות מיימוניות פרק ל' (אות ט). וכתב האגור (סו"ס תג) דכן המנהג באשכנז וצרפת".

ב. באר הטור (או"ח סי' רצא): "הילכך אותם שמפסיקין מסעודת שחרית לחלק לשנים ועדיין לא הגיע זמן המנחה אינן מקיימין מצות ג' סעודות אבל הגיע זמן המנחה יכולין לעשותה מיד אחר סעודת שחרית וכן היה עושה א"א הרא"ש ז"ל היה מברך ברהמ"ז והיה נוטל ידיו ומברך עליהם ומברך המוציא והיה אומר שיותר טוב לעשות כן כיון שנמשכה סעודת הבוקר עד אחר המנחה ואם לא היה עושה מיד השלישית לא היה יכול לאכול אחר כך אלא אכילה גסה". היינו, הטור מדגיש שאין מתחילים סעודה שלישית לפני זמן מנחה גדולה<sup>2</sup> ולא חוששים לתפילת מנחה עצמה, אבל ניתן לחלק סעודה שניה שהתארכה עד זמן מנחה גדולה לשתי סעודות. לאחר החלק ראשון לברך ברכת המזון. ולהמשיך מיד בנט"י, לחם משנה סעודה (שלישית) וברכת המזון.

ג. מוסיף מהר"י אבוהב (או"ח סי' רצא): ויהא זהיר כו' אלא אכילה גסה כו'. ר"ל שאם לא היה מחלק סעודת שחרית לשתיים אלא היה אוכל בסעודת שחרית כל ספוקו, אח"כ לא היה יכול לאכול אלא אכילה על השבע. וראיתי בהרשב"א ז"ל (שו"ת הרשב"א, המיוחסות לרמב"ן, סי' ר"י, ועי' שו"ת הרשב"א, ח"ז סי' תק"ל) שכתב שהרמב"ן היה עושה סעודה ג' קודם חצות, וזה לשונו בתשובה:

2. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רצא ס"ב): "זמנה משיגיע זמן המנחה דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, ואם עשאה קודם לכן לא קיים מצות סעודה שלישית".

## חבל נחלתו

(שם) וז"ל ובמרדכי כתב שטוב להפסיק מעט ביניהם שלא ליטול ידיו מיד אחר ברכת המזון, וכן ראיתי נוהגין להפסיק מעט בדברי תורה או בטיול קצת עכ"ל". והביאו גם בכנה"ג. והביא בשכנה"ג בשם הרמ"א: "מי שידוע שאפשר לאכול אחר שיתפלל מנחה עם הצבור, לא יעשה ג' סעודות קודם מנחה, מיהו אם עשאה יצא".

עוד כתב בכנסת הגדולה (הגהות טור, או"ח סי' רצא, ג): "ומתפלל מנחה ואח"כ קובע סעודה וכו'. נ"ב: וראיתי מורי [הרב רבי יצחק] הלוי שלא אכל סעודה שלישית עד שהתפלל מנחה, ורוב העולם אינן נזהרין בכך, ואף מסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, ואולי סומכין על קריאת שמש בבית הכנסת, ולא חיישינן דילמא אתי למפשע. ובימייהם לא היה כן. אמנם, יש בו פלוגתא דרבוותא. ע"כ. חדושי אגודה למסכת שבת, הובאו בסוף תשובות מהר"י וייל ז"ל. והמנהג הפשוט עכשיו לעשות סעודה שלישית אחר המנחה". כאמור בימות הקיץ דבריו נוחים לקיום, אבל בימות החורף הקצרים, אם מתישבים לסעודה שניה שהיא העיקרית בשעה מאוחרת וסמוך לחצות היום – רוב בני אדם קשה להם לאכול שוב אחרי כשלש שעות מסוף הסעודה הקודמת.

ו. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רצא ס"ג): "אם נמשכה סעודת הבוקר עד שהגיע זמן המנחה יפסיק הסעודה ויברך בהמ"ז, ויטול ידיו ויברך ברכת המוציא ויסעוד ונכון הדבר

והרמב"ם פסקו שאף סעודה קטנה אין להתחיל סמוך לזמן מנחה גדולה (ולרמב"ם סעודה שלישית זמנה אחרי תפילת מנחה) עד שיתפלל. ולכן לדידם אין לחלק סעודה שניה שהרי מתחיל סעודה מיד אחר מנחה, אבל הרא"ש סבר שמוותר להתחיל סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה מפני שיש שהות ביום להתפלל, ולכן סבר שיכול לחלק סעודתו.

ממשיך הבית יוסף (בסי' רצא): "[ג] וכן היה עושה אדוני אבי ז"ל וכו'. הוא ז"ל כתב בתשובה (כלל כב סי' ד) שכך ראה רבותיו נוהגים וכן הוא נוהג אחריהם. ואף על פי שתוספות (שם) כתבו שר"י אומר שאין להפסיק באמצע סעודה משום איסור ברכה שאינה צריכה תירץ הוא ז"ל דכיון שהוא מפסיק לכבוד שבת אין כאן משום מרבה בברכות שלא לצורך, וכתב הוא ז"ל בתשובה אחרת (שם סי' יג) שאין לדרוש כן בציבור דכיון שאם אוכל קודם חצות אינו יכול להפסיק אין הציבור בקיין בזה. וכתוב בתשב"ץ (קטן<sup>3</sup>, סי' כא) שמהר"מ בחורף שהימים קצרים היה עושה סעודה שלישית על השלחן מיד אחר ברכת המזון".

הב"י הביא לכך מקורות אולם כתב בשם הרא"ש שלא לדרוש כן בציבור שלא יפסיקו הציבור קודם חצות, ונדבר על כך להלן.

ה. הב"ח (או"ח סי' רצא) הביא לגבי ההפסקה בין שתי הסעודות: "כתב מהרש"ל

3. שהוא רשימה ממנהגי מהר"ם שרשם תלמידו ומשמשו ר' שמשון ב"ר צדוק.

## סימן יב — חלוקת סעודה שניה בשבת לשתי סעודות

ז. הוסיף על הלבוש באליה רבה (סי' רצא ס"ק ה): "ידיו מיד וכו'. ובמהרי"ל הל' סוכה [מנהגים חג הסוכות אות ג] כתב דיקום וילך וימתין מעט כדי שיסיח דעתו דאל"כ נחשב כסעודה אחת, וכן כתב מלבושי יום טוב [סק"ב] וכל אחרונים. ולשון רש"ל [בהגהותיו על הטור] יפסיק מעט בדברי תורה או בטיול קצת ע"כ. בשבלי הלקט [סי' צג] כתב דאביו היה מפליג קימעא בקריאת מזמור קטן כגון ה' רועי לא אחסר".

ובאליה זוטא (סי' רצא ס"ק ב) כתב: "ובחורף נראה מפוסקים לסעוד לכתחלה קודם מנחה"<sup>4</sup>, וזקני הגאון מהר"ש ז"ל היה נוהג לעולם אחר מנחה".

העיר המגן אברהם (ס"ק ו): "יפסיק הסעודה. ויקום וילך וימתין מעט בנתיים ואותן שנשארים במקומן לא יצאו י"ח דהוי כסעודה א' [מהרי"ל ה' סוכה] וע' במ"מ בשם ש"ל וכ"כ הב"ח וכתב ב"י בשם הרא"ש שאין לדרוש כן ברבים להפסיק כיון שקודם חצות אין רשאי להפסיק אין העולם בקיאים בזה ע"כ".

ח. סיכם בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' רצא):

### סעיף ב

"זמן סעודה ג' הוא משיגיע זמן מנחה גדולה עד הערב דהיינו משש שעות ומחצה ואילך ואם עשאה קודם לכן לא קיים מצות סעודה שלישית אלא אם כן נמשך בה עד אחר המנחה שאכל (יותר מ) כביצה אחר שש ומחצה

שאם לא היה עושה כן, מאחר שנמשכה סעודת הבוקר עד אותה שעה, לא היה יכול לאכול אח"כ אלא אכילה גסה".

ורמ"א הגיה: "אבל מי שיודע שאפשר לאכול אחר שיתפלל מנחה עם הצבור, לא יעשה סעודה שלישית קודם מנחה; מיהו אם עשאה, יצא".

באר הלבוש (או"ח סי' רצא ס"ג): "ואם נמשכה סעודת הבוקר עד שהגיע המנחה, יפסיק הסעודה ויברך ברכת המזון, ויטול ידיו מיד ויחזור ויברך ברכת המוציא ויסעוד. וטוב הדבר לעשות כן, שאם אינו עושה כן מאחר שנמשכה סעודת הבוקר עד אותה שעה, כשיפסיק לאכול ויסיח דעתו מן האכילה לא יהיה יכול לאכול אח"כ, כי יסתם האיציטומכא ולא יתאוה לאכול, ויהיה אכילתו אז אכילה גסה ולא יצא ידי מצות סעודה שלישית, אבל כשיאכל מיד אחריה עדיין לא נסתם האיציטומכא ואין נקרא אכילתו אכילה גסה, אף על גב שאכל ושבע אי אפשר שלא נשאר לו ריוח מעט שיוכל לאכול עוד מעט. אי נמי יפסיק סעודתו ויחלקנה לשנים, אף על פי שעדיין לא שבע מסעודה ראשונה, ואין כאן מרכה בכרכות שלא לצורך, כיון שהוא עושה כן לכבוד שבת, מ"מ אם יודע שהוא יכול לאכול מעט אחר שיתפלל תפלת מנחה עם הציבור, כיון שאנו נוהגין לאכול הסעודה שלישית אחר תפלת מנחה כמו שיתבאר בסמוך, טוב לו שיתפלל תפלת מנחה עם הציבור ויקיים סעודה שלישית אחר כך, מיהו אם עשאה קודם תפלת מנחה יצא".

4. בלוחות זמנים של ערים באירופה בחורף, הזריחה בשבע וחצי בבוקר בערך, והשקיעה בארבע אחר הצהרים.

## חבל נחלתו

"ומכל מקום כדי שלא יהא נראה שהכל סעודה אחת טוב להפסיק מעט אחר ברכת המזון בדברי תורה או בטיול קצת וטוב ג"כ לקום ולילך מעט ולא להשאר יושב במקומו אף שמפסיק מעט בדברי תורה אבל אם אינו מפסיק בברכת המזון אף שמפסיק הרבה בדברים אחרים ובטיול הרי הכל נחשב סעודה אחת".

"ואין איסור במה שמפסיק בברכת המזון וגורם לחזור ולברך המוציא וברכת המזון על גמר הסעודה שהיה יכול לגומרה קודם ברכת המזון והרי זה גורם ברכה שאינה צריכה דכיון שמפסיק בשביל כבוד שבת אין כאן משום מרבה בברכות שלא לצורך".

"אבל אין לדרוש כן ברבים כיון שקודם חצות אינו יכול להפסיק בברכת המזון ולצאת ידי חובת סעודה ג' במה שיאכל אחר ברכת המזון ואין העולם בקיאים בהלכה זו לחלק בין קודם חצות לאחר חצות אלא כל אדם יעשה כן לעצמו".

ט. ועי' ערוך השולחן (או"ח סי' רצא סעי' ג - ד) שהסיק: "אך אם יש טעם שאין ביכולתו אחר מנחה או שקשה עליו אחר מנחה יכול לקיימה קודם מנחה<sup>5</sup> וכן המנהג... וכך כתב ערוך השולחן (או"ח סי' רצא) וסיים בסעיף ז: "אך טוב להפסיק מעט בדברי תורה או בטיול [שם]".

ובאר בסעיף ח:

"ונ"ל ברור דזהו להידור בעלמא אבל בדיעבד אפילו לא הפסיק מעט אלא מיד אחר ברהמ"ז נטל ידיו ג"כ יצא ויש מי שכתב דאותם שנשארים במקומן לא יצאו ידי חובתם דהוי כסעודה אחת [מג"א סק"ו בשם מהרי"ל]

אבל לכתחלה גם התחלת הסעודה תהא אחר שש ומחצה".

"ולאומרים שמשגגיע זמן מנחה גדולה אסור לקבוע אפילו סעודה קטנה עד שיתפלל מנחה תחלה כמ"ש בסי' רל"ב צריך להתפלל לעולם מנחה קודם סעודה שלישית וכן נוהגים במדינות אלו".

"אבל המתירים לקבוע סעודה קודם תפלת המנחה אומרים שבשבת טוב לאכול סעודה ג' קודם תפלת המנחה לפי שבין מנחה למעריב בבין השמשות אסור לשתות מים בתוך הסעודה או אחריה מפני שהוא קרוב לזמן חזרת הנשמות לגיהנם במוצאי שבת והשותה אז מים מהנהר הרי זה גוזל את המתים שמתקררים במים קודם חזרתם ויש חשש סכנה בדבר ולפי מנהגינו שאנו אוכלים בין מנחה למעריב יש לנו ליזהר שלא לשתות אז מים שנשאבו אז מהנהר אלא מים שבבית שנשאבו קודם לכן מהנהר או שאר משקים". "ויש אומרים שאיסור זה של שתיית מים מהנהר בבין השמשות הוא בערב שבת שמתקררים כשיוצאים מהגיהנם וטוב לחוש גם לדבריהם".

### סעיף ג

"אם נמשכה סעודת הבקר עד שהגיע זמן מנחה גדולה שאז מתחיל זמן סעודה ג' טוב שיפסיק הסעודה ויברך ברכת המזון ויטול ידיו מיד ויברך המוציא על לחם משנה ויסעוד שאם לא יעשה כן מאחר שנמשכה סעודת הבקר עד אותה שעה לא יוכל לאכול אחר כך סעודה ג' אלא אכילה גסה אבל מיד סמוך לאכילה עדיין האצטומכא פתוחה".

5. היינו תפילת מנחה.

## סימן יב – חלוקת סעודה שניה בשבת לשתי סעודות

אינם רשאים להפסיק והציבור לא יודע זאת ויתחיל סעודה שלישית קודם חצות, נראה לי שבמקום שיש זמן קבוע לתפילת מנחה של שבת וחצות היום, וזמן מנחה גדולה מוקדם מאד (ויש היושבים לסעודה שניה אחר חצות היום כגון בחודשים חשוון, כסלו) מן הראוי לדרוש זאת לציבור כדי שיחלקו סעודתם לשתי סעודות וידגישו שישבו לסעודה שלישית אחר זמן מנחה גדולה (כלומר יסיימו סעודה שניה אחר זמן מנחה גדולה ויתחילו סעודה שלישית אחר הפסק קצר), ונראה לי שבמקום שיבטלו סעודה שלישית או שיאכלוה אכילה גסה עדיף לדרוש להם שיחלקו סעודתם. ובכך למונעם מאי קיום בעודה שלישית בשבת כראוי.

### מסקנה

בימות החורף הקצרים, אם סעודה נמשכה עד חצות היום (או אף התחילה בו), ויודע שיאכל סעודה שלישית אכילה גסה, יחלק סעודה שניה לשתיים ויברך ברכת המזון אחר סעודה שניה יְלַמֵּד עֵינֵינו מפרשת השבוע או מפרקי אבות או שיעשה טיול קטן, ויחזור ויטול ידיו וימשיך בסעודה שלישית.

ולענ"ד אינו כן אלא לדעת התוס' בשבת [ק"י"ח. ד"ה במנחה] שאוסרים לחלק סעודת שחרית לשנים וחששו לברכה שאינה צריכה ע"ש אבל אנן קי"ל כהרא"ש ורבו מהר"ם מרוטנבורג שכתבו שנכון לעשות כן דכיון שעושה משום סעודה שלישית אין כאן משום מרבה בברכות והם עצמם עשו כן למעשה ובתשב"ץ כתב שמהר"ם בחורף שהימים קצרים היה עושה סעודה שלישית על השלחן מיד אחר ברהמ"ז [ב"י] והטור כתב שכן היה עושה אביו הרא"ש ז"ל ולא הזכירו כלל להפסיק אלא שבמרדכי כתב שטוב להפסיק ע"ש ולא לעיכובא וכן משמע מכל הפוסקים וכן עיקר לדינא".

והשלים בסעיף ט:

"וכל זה למי שקשה לו לאכול אחר מנחה או סיבה אחרת אבל מי שיודע שאפשר לו לאכול אחר שיתפלל מנחה עם הצבור לא יעשה לכתחלה סעודה שלישית קודם מנחה מיהו אם עשאה יצא ואפילו בשבת שהוא עיו"ט אם יכול לאכול קודם שעה עשירית לא יחלק סעודת שחרית לשתיים לכתחלה [מג"א סק"ח] והכלל מזה שלא כל הטבעיות שוין ובלבד שתהא כוונתו לשמים והיינו שלפי טבעו נכון לו לאכול כך או כך כמו שנתבאר".  
י. אף שהביא הב"י מן הרא"ש שאין לדרוש ברבים מפני שקודם חצות היום

## הערת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

מי שלא יכול לסעוד סעודה נוספת סמוך לסעודה השנייה. הפתרון של חלוקת הסעודה השנייה לשתיים גובל בברכות שאינן צריכות. ואם הוא שבע מהסעודה הקודמת והסעודה השלישית היא אכילה גסה יש בה גם ברכה לבטלה. לכן מומלץ יותר לאכול מיני תרגימא, לפי הדרוג המובא בסי' רצ"א ס"ה וכך גם נוהגים חסידי חב"ד.

תשובת המחבר: מהר"ם והרא"ש לא חששו לברכות שאינן צריכות.

## עימור תולדותיו וסייגיו

### שאלה

האם מותר לתקוע בשבת חלקי פירות או צורות מ'גומי' ולהגישם לאכילה, האם מותר לאסוף לכיסים או לשקית סוכריות שנזרקו על חתן בבית כנסת?

### תשובה

א. נאמר בשבת (פ"ז מ"ב, עג ע"א):

"אבות מלאכות ארבעים חסר אחת הזורע והחורש והקוצר והמעמר<sup>1</sup>..."

ובש"ס (שבת עג ע"ב) נאמר: "המעמר. אמר רבא: האי מאן דכניף מילחא ממלחתא – חייב משום מעמר. אביי אמר: אין עימור אלא בגידולי קרקע".

פרש רש"י (שבת עג ע"ב): "דכניף מלחא ממלחתא – שצבר מלח ממשרפות מים, דמתרגמינן חריצי ימא (יהושע יא) שממשיך לתוכו מים מן הים, והחמה שורפתן, והן נעשין מלח, ואותו חריץ קרי מילחתא". "משום מעמר – שאף הוא כמאסף בשבלין הוא".

מתבאר, שחלקו רבא ואביי האם אוסף מלח מבריכות שהתייבשו המים ונשאר המלח, האם חייב מן התורה על איסוף המלח משום מעמר. הרא"ש (שבת פ"ז סי' ב) הביא את לשון הגמרא וסיים אחרי דברי אביי: "וכן הלכה". היינו אין עימור מן התורה אלא בגידולי קרקע.

כתב בפירוש המשנה לרמב"ם בגדר

המלאכה:

"מעמר, הוא הגודש עומרי הקציר זה על זה, ועומר שם אלומת החטים או השעורים וזולתם מכל הנקצרים". ור' עובדיה מברטנורא פרש: "המעמר. אוסף זרעים תלושים וצוברים אל מקום אחד".

באר בשנות אליהו (הקצר שבת פ"ז מ"ב): "המעמר. פי' מאסף העמרים. וצריך ב' תנאים לזה. א' שיהא במקום גידולו לאפוקי נתפזרו לו פירות בחצר אין זה מעמר. ודווקא בגדולי קרקע לאפוקי כניף מלחא ממלחתא אין זה מעמר שאין זה גדולי קרקע".

הגר"א מצריך שני תנאים – לפחות לדין תורה – כדי להחשיב זאת כמלאכה: במקום גדול, וגדולי קרקע. ולדבריו כניף מלחא אינו מעמר אולם יכול להיגזר מדרבנן משום מעמר.

יש ראשונים שהוסיפו שצריך אף קשירת העומרים כְּתָנָאֵי למלאכת מעמר, כדברי רבינו יהונתן מלוניל (על הר"ף, שבת משניות לא ע"ב): "המעמר, מי שמאסף הזרעים הנתלשים שהניחום הקוצרים, והאוסף אותם וצוברים במקום אחד וקושרן נקרא מעמר". וכן בחדושי הר"ן (מיוחס לו, שבת עג ע"א) ובמאירי בפירושו למשנה.

ב. נראה מן הדברים שגדר המלאכה הוא: איסוף פריטים ממין אחד וכינוסם.

1. עי' פאה פ"ה מ"ח ששני פירושים למעמר. האחד איסוף השבולים וקשירתם ויצירת אלומה – עומר. והשני איסוף עומרים למקום ריכוז אחד, וע"פ שני הפירושים האלו חלקו המפרשים במלאכת שבת של מעמר.



לפי דברי הרמב"ם בשתי השאלות ששאלנו לכאורה אין מקום לאסור מפני שאין שום מגמה להפוך אותם לדבר אחד, לא פירות ולא 'גומי' הנעוץ במקל, וכן באיסוף סוכריות אין חשש 'שמא יכבשם בידו' בתוך הכיס או השקית. ראשונים אחרים הדגישו שהדבקה עיגול דבלה הוא תולדה של מעמר.

כך באר ר' פרחיה (שבת עג ע"א): "ויש מהן מלאכות שאין להן אלא תולדות בלבד, כגון מעמר, תולדה דילה **המקבץ דבילה ועשה ממנה עיגול**, או שניקב תאנים והכניס החבל בהן עד שנתקבצו [ונעשו] גוף אחד: המעמר. מלשון ושכחת עומר בשדה, כלומר שמקבץ מן הקמה ועושה עומר, כדרך שהקוצרים עושים".

וכן בספר הבתים (המלאכות האסורות ביום השבת שער תשיעי): "המקבץ דבילה ועשה ממנה עיגול או שניקב תאנים והכניס החבל בהם עד שנתקבצו גוף אחד, הרי [זה] תולדת מעמר וחייב. וכן כל כיוצא בזה. לר"ם".

ד. **בנשמת אדם** (חלק ב-ג [הלכות שבת ומועדים] כלל יג סעיף א) באר את שיטת הרמב"ם:

"זה לשון רמב"ם פ"ח אין עימור אלא בגדולי קרקע, המקבץ דבילה ועשה ממנו עיגול או שנקב תאנים והכניס החבל עד שנתקבצו גוף אחד, הרי זה תולדת מעמר וחייב וכן כל כיוצא בזה, וכ"כ בש"ע סי' ש"מ, וכתב הכ"מ בשם הר"ן דדוקא שקבצן ממקום גדול, אבל אם קבצן בבית לא, כדאמרין בביצה י"ג דמעמיד ערימה לא הוי גמר מלאכה לענין שבת, עכ"ל. ולא זכיתי לידע המקום שכ"כ הר"ן. והפוסקים הביאו עוד ראיה מביצה ל"ג תנו רבנן מגבב מן החצר ובלבד שלא יעשה צבורין, ומפרש משום עובדא דחול, משמע

הראשונים חלקו בשלש נקודות בדיון מעמר:

(א) רק בגידולי קרקע או שאף פריטים מסוגים שונים.

(ב) לסוברים שרק בגדולי קרקע האם דוקא במקום הגידול או אף שהתפזרו במקום אחר.

(ג) דוקא חיבור וקשירת אותם פריטים או אף כינוסם למקום אחד.

ג. פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"ו): "המקבץ דבילה ועשה ממנה עגול או שנקב תאנים והכניס החבל בהן עד שנתקבצו גוף אחד, הרי זה **תולדת** מעמר וחייב וכן כל כיוצא בזה".

וכן כתב בפכ"א (ה"א):

"המדבק פירות עד שיעשו גוף אחד **חייב משום מעמר**, לפיכך מי שנתפזרו לו פירות בחצרו מלקט על יד על יד ואוכל, אבל לא יתן לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה כדרך שהוא עושה בחול, שאם יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יכבשם בידו בתוך הקופה ויבא לידי עימור, וכן אין מקבצין את המלח וכיוצא בו מפני שנראה כמעמר".

הרמב"ם כתב שבעשיית כמה פירות לגוף אחד הוא מעמר מן התורה (חייב משום מעמר), ולכן גזרו חכמים על פעולות נוספות. (בתחילת הפרק כתב הרמב"ם [הל' שבת פכ"א ה"א]: "נאמר בתורה [שמות כ"ג] תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכה") ועל כן פסק: 'אבל לא יתן לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה כדרך שהוא עושה בחול... שמא... ויבא לידי עימור' וסיים לאסור לכנוס מלח – 'מפני שנראה כמעמר'.

## חבל נחלתו

הרמב"ם בפרק כ"א המקבץ פירות, כוונתו נמי באלו פירות שדרכן לדבוקן יחד בקופה כמו תאנים וצמוקים, וכן משמע בירושלמי שכתב צמוקים וסלן, ופ"י המפרש מין תאנים, וצ"ע. ומה שכתב בש"ע בסימן של"ה דנתפזרו במקום אחד מותר ללקטן, והרמב"ם באמת לא חילק בזה, היינו משום שכתב (המ"א שם) [המגיד משנה פכ"א הי"א ד"ה המדבק] דהוא חשש רחוק, אלא כמש"כ שם רשב"א דבמקום אחד מותר, ונתפזר אחד הנה וא' הנה הוי עובדא דחול. עוד צריך לי עיון בכוונת הרמב"ם שכתב המקבץ תאנים כו' או שנקב כו', אם ס"ל שקבצן וחברן בחבל או סבירא ליה אפילו אם מונחים רק לפניו כיון שקושרן יחד וצ"ע. והו"ד במשנה ברורה (סי' שמ ס"ק לח).

עולה מדבריו שהרמב"ם סבר שאם עושה מהם אגודות או עושה מהם גוף אחד חייב אף שלא במקום גידולן אולם פירות שנפלו והתפזרו על הרצפה בבית, אין בכינוסם לכלי שהיו בו משום מעמר ולא גזירה אטו מעמר.

ה. אולם בספר מצוות גדול (לאוין סימן

סה) כתב:

"המעמר. כל כינוס דבר גידולי קרקע נקרא מעמר כדאמר בפרק כלל גדול (שבת עד, ב) אמר אביי האי מאן דעביד חלתא חייב אחת עשרה חטאות, חלתא פירוש כוורת, ואחד מן החטאות הוא מפני כינוס העצים. הילכך יזהר אדם שלא לאסוף פירות ולקבצם יחד דהוי כמעמר (ע"פ יראים שם קב, א), מיהו בפרק המביא מוכיח שאין עימור אלא כשלוקחין במקום גידולן ומקבצן יחד כעין קמה קצורה שמעמר השיבולין כדתנן התם (ביצה לג, א) מגבב עצים מן החצר ומדליק, ואמר רבא בפרק כלל גדול (שבת עג, ב) האי מאן דכניף

אבל עימור לא, והיינו משום שאינו מקום גדול. וסבור הייתי שהרמב"ם דוקא נקט תאנים דדרך לעשות מהן בשדה לקבצן ולעשות מהן עיגולים כידוע, אבל לא בשאר פירות. ואמנם בפרק כ"א כתב המדבק פירות עד שיעשו גוף אחד חייב משום מעמר, לפיכך מי שנתפזרו לו פירות בחצרו מלקט על יד ואוכל, אבל לא יתן לתוך הסל כדרך שעושה בחול, שמא יכבשם בידו בתוך הקופה ויבוא לידי עימור, הרי להדיא אפילו בנתפזר ואפילו בחצר שאינו מקום גידולו חייב אם כבשם בקופה, ודלא ככ"מ בשם הר"ן בכוונת רמב"ם." "ונראה דהרמב"ם לא מפרש מלאכת עימור כמש"כ כל הפוסקים דסבירא להו שמקבץ דברים המפוזרים לבד, דבזה ס"ל לרמב"ם דעדיין לא מחייב, שהרי מלאכת העימור הוא שמקבץ וקושרן יחד כדרך שעושה ערימות בשדה, ועיקר העימור הוא מה שעושה גוף אחד אף שלא במקום גדול, ועיין בפ"י המשנה להרמב"ם שכ"כ בהדיא בפרק כלל גדול. אך בריש הבונה כתב שם המלקט עצים לשורפן והמאסף עשבים לגדשן ולהאכילן לבהמה חייב משום מעמר. ולכן נ"ל דהרמב"ם ס"ל דבדודאי במקום גדולן כוון שמאספן יחד ועושה אותן צבורין כדרך הגודשין חייב, אך שלא במקום גדולן אינו חייב בהעמדת ערימה, ומכל מקום אם עושה אותם אגודות כמו אלומות או שמקבץ הפירות ועושה אותן גוף אחד אף שלא במקום גדולן חייב. ובאמת משמע דהרמב"ם לא גריס בגמרא מאן דכניף מילחא ממילחא, שהרי בפרק כ"א כתב אין מקבצין את המלח וכל כיוצא בו, ולא כתב ממילחא. ולפי זה לא קשה עליו מה שהקשה מסוגיא דביצה י"ג וסוגיא דשם ל"ג שהרי שם לא מיירי שקושרן ביחד אלא שצברן במקום אחד, ואפשר דמה שכתב

וכן בספר אהל מועד (שער השבת דרך ד נתיב ו) כתב: "המעמר חייב ואין עמור אלא כשלוקח הדבר שנתלש וה"ה במקום שנתגדל שם וזהו כעין קמה קצורה שמעמר השבלים ומיהו הר"מ אוסר לאסוף אפ"ל בבית פירות ולקבצם יחד".

קצת תמוה על הראשונים שכותבים ששיטת הרמב"ם שאיסוף פירות שנתפזרו בכל מקום הוא בחיוב עימור, והרי הרמב"ם הדגיש שדוקא לעשותם עיגול או מחשש שידבקם, אבל בסתמא הרמב"ם אינו חושש לעימור. וצ"ב.

ו. כתב האור זרוע (ח"ב, הל' שבת סי' נז): "והמעמר אמר רבא האי מאן דכניף מלחא ממלחת' חייב משום מעמר אביי אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע פרש"י שצובר מלח ממשרפות המים דמתרגמי' חריצי ימא שממשיך לתוכו מים מן הים והחמה שורפתו והן נעשין מלח לאותו חריץ קרי מלחתא. חייב משום מעמר שאף הוא כמאסף השבלים עכ"ל. ולקמן אמר אביי האי מאן דעביד חלתא חייב אחת עשרה חטאות ופירש"י אחד מהן אסף לקנים יחד ה"ז מעמר. ונ"ב דהלכה כרבא דיש מעמר שלא בגידולי קרקע ואיני יודע למה כתב ה"ר משה מיימון אין עימור אלא בגידולי קרקע המקבץ דבילה ועשה ממנה עגול או שנקב תאנים והכניס החבל בהם עד שנתקבצו גוף אחד ה"ז תולדת מעמר וחייב וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. העימור עצמו יפה פירש אלא זה שפירש דאין עימור אלא בגידולי קרקע [קשה] והא קי"ל הלכה כאביי ביע"ל קג"ם ותו לא<sup>2</sup>. והרא"מ זצ"ל פי' כל כינוס

מלחא ממלחתא חייב משום מעמר ששם גדל המלח (עי' ביצה לא, א תד"ה מן) וכאן נמי יש לפרש במלקט קנים שנתלשו במקום גידולם". היינו הסמ"ג מסכים עם הגר"א שצריך כינוס וצריך גדולי קרקע ואין צורך שיהיה לחברן לדבר אחד אלא די באיסוף למקום או כלי אחד, אבל דוקא במקום גידולו. וכן כתב בעל המאורות (הובא בקובץ שיטות קמאי שבת עג ע"ב):

"האי מאן דכניף מלחא ממלחתא חייב משום מעמר, כך נראה מפסק ה"ר אלפסי. אך מדעת הר"ם נראה שפסק כמאן דאמר אין עמור אלא בגידולי קרקע, אלא שאסור לכתחלה מפני שנראה כמעמר, פרק כ"א. ואף על גב דבפרק קמא דיום טוב [י"ג ע"ב] משמע דמעמר אדם ערימה בשבת ואינו חושש, דקאמר התם דלגבי מעשר הוי גמר מלאכה ולגבי שבת [לא] הוי גמר מלאכה. איכא למימר דבביתו מותר לעמר, לפי שאין דרך [עמור], אלא במקום שקצר משם כגון כשקוצרין שעושין הערימות בשדות, אבל כשמביאן בביתו אף על פי שמעמרן אין בכך כלום, והכא נמי דוקא קאמר כניף מלחא ממלחתא. והר"ם פירש דכל דבר שהוא מכוון להשוותו וצריך כוון באותו עמור מחייב בכל מקום ואפילו בחצירו, אבל המאסף פירות וצברן בלא כיוון מותר".

והסכים עמו בספר הנייר (ב. הלכות שבת): "המעמר הוא שמאסף העמרים מן השדה, ויזהר אדם שלא יאסוף דברים שלא לצורך שבת מזויות הבית, ויש מתירין אם לא במקום גידולם".

2. אמנם בספר העיתים (סי' רכג) גרס רבה, ואין מכאן ראיה לפסוק שיש עימור אף שלא בגידולי קרקע.

## חבל נחלתו

דהוי כמעמר, עכ"ל. אמנם בפרק המביא כדי יין תנן ומגבב עצים מן החצר להדליק משמע שאין עימור בזה אלא **במעמר ממקום גידול הדבר כעין קמה קצורה שמעמר אותה** ע"ש בתוספות וספר התרומה. ומלח ממלחתא היינו מקום גידולו.

וכך כתב המרדכי (שבת פרק כלל גדול רמז שסא): "כלל גדול אין עימור אלא בגידולי קרקע הלכך יזהר אדם שלא לאסוף פירות ולקבצם יחד".

וכך כתב בשלטי הגבורים (שבת לב ע"א, אות ב): "המרדכי והגהות מיי' כתבו בסתם דיזהר אדם שלא לאסוף פירות ולקבצם יחד דהוי כמעמר וכן נרא' דעת מיי' דאפי' המאסף שלא במקום גדולם דאסור שכ' גבי מלח פכ"א מהל' שבת וכן אין מקבצין את המלח וכיוצא בו מפני שנראה כמעמר ומדקאמר איסורא באסיפת המלח ולא קאמר כשמאספה ממלחתא דהיינו במקום גדולם כדקאמרי שאר המפרשי' וכן התלמוד אם כן ס"ל דאפי' אספם שלא במקום גדולם דאסור וה"ה לכל מילי וסמ"ג לאוין ס"ה כתב דליכא איסור באסיפתם אלא במקום גדול דוקא והביא ראיות על זה וכ"כ הטור א"ח סי' ש"מ וכן נראה דעת רש"י והתוספות".

ודבריו תמוהים.

הרמב"ם אסר איסוף פירות שלא במקום גידולו שמא יעשה מהם גוש אחד כדבלות. אבל מה שייך רימונים שהתפזרו או ענבים שהתפזרו לעשותם גוש אחד. וכן הסמ"ג כתב שאיסוף פירות אסור

דבר גידולי קרקע נקרא מעמר כדאמרי' בכלל גדול אמר אביי האי מאן דעבד חלתא חייב י"א חטאות וחדא מנייהו כינוס העצים הלכך יזהר אדם שלא לאסוף פירות או ביצים<sup>3</sup> יחד דהוי כמעמר עכ"ל. מדאסר לקבץ ביצים יחד ש"מ דסבר דיש עימור אפי' שלא בגדולי קרקע<sup>4</sup> הלכך אם נתפזר לאדם מלח בשבת או ביצים המותרים בטלטול או כל כה"ג אסור לקבץ יחד משום דהוה מעמר. ירושלמי ר' שמואל בר סוסרטי בעי תולדות המעמר איזו היא א"ר יוסה שמעית מיניה טעם מדר"ש בשם ר' אחא ולית אנא ידע מה שמעית [כו']<sup>5</sup> ההן דשטח צלין צמוקין מסוסלה בוקולטה חייב משום מעמר, כל שהוא נוגע באוכל חייב משום מעמר ואין בידי לפרש".

האר"ז מבאר שעימור אף לאו בגידולי קרקע (וכמובן שא"כ לא שייך דוקא במקום גידולם) ולא דוקא חיבור אלא עצם הכינוס אסור, ולכן אסור לאסוף אף ביצים ומלח למקום אחד. והתקשה בירושלמי שהזכיר דוקא מיני אוכלין.

ז. בהגהות מיימוניות (הל' שבת פ"ח ה"ה) הביא: "[כתב הסמ"ג כל כנוס דבר גדולי קרקע נקרא מעמר וכו' עד הילכך יזהר אדם שלא לאסוף פירות ולקבצם יחד דהוי כמעמר וכו' ע"ש, ומוכח מדבריו דאפילו בפירות תלושים איכא למיחש ע"כ]. והשמיט את התנאי שרק במקום גידולו.

אבל בהגהות מיימוניות (הל' שבת פכ"א הי"א אות ח) כתב: "כתב מהר"ם ז"ל הילכך יזהר אדם שלא לאסוף פירות ולקבצם יחד

3. בספר יראים (סי' רעד [דפוס ישן - קב]) לפנינו כתוב: "...הלכך יזהר האדם מלאסוף פירות ולקבצם ביחד דהוי כמעמר". ולא נזכרו ביצים.

4. אף שהיראים כתב שמעמר דוקא בגידולי קרקע.

בלא דחק רק שמשימים הרבה זה על זה נעשה חתיכה אחת. שאנו רואים כמה חתיכות במלח קשות עד שצריך לכותשן".

"אבל רבינו אבא מארי זצוק"ל פסק כרבא שיש עמור אפילו שלא בגידולי קרקע. וכן כתב גם בשם רבינו אליעזר ממיין. ומתוך כך פסק שאם נתפזרו לאדם ביצים המותרים בטלטול אסור לקבצם יחד".

"ובספר המצוות כתב וכן כתבו התוס' מדתנן פ' המביא בביצה (ל"ג ב') מגבב אדם עצים מן החצר ומדליק, שאין עמור אלא כשלוקחם ממקום גידולם ומקבצם יחד. ושם מה שמגבב מן החצר אין זה עמור. אלא כעין עמור שבולים שמקבצם כדי שיהו יחד ולקושרם יחד או שישכנו יחד שלא יפזרם הרוח. וגם שלא ידרסו ברגלי אדם ובהמה כשהם מפוזרים ובקל נאבדים בכמה עניינים כשהם מפוזרין כל שבולת בפני עצמן. אבל קסמין שבחצר שאינו מקבצם אלא כדי להדליקם לאלתר, אינו מקבצם אלא שטורח לו להדליק כל קיסם או לזרוק כל קיסם לבדו למדורה ולא בשביל תיקון הקסמין ושמירתם מקבצם אין זה מעמר. וכפי זה לפי רבותינו שפוסקין שיש עימור שלא בגידולי קרקע אסור לקבץ ביצים ופירות שנתפזרו יאסר לקבץ לדברי הכל. ונאמנים עלי דברי רבינו משה ב"ר מיימון שאין נקרא עמור עד שיעשם גוף אחד".

לפי הדעה הראשונה (דעת הרמב"ם) רק בגידולי קרקע ורק כשתיווצר חתיכה אחת מן הדברים שאסף, ולכן אם קיבץ פירות לסל אינו חייב משום מעמר.

הדעה השניה (דעת אביו וספר יראים – לפי גירסתו) חולקת בשתי התנאים של הרמב"ם

דוקא במקום גידולו. אבל סתם פירות שהתפזרו בגלל כלי שנפל בבית אין זה מקום גידולו, ואף אדם לא נמצא מתחת לעצי פרי בשבת ונוטל פירותיהם שהרי הם מוקצה, וא"כ באלו פירות צריך להזהר שלא יאספם בשבת.

ואף האו"ז שאסר לאסוף ביצים (שנולדו מערב שבת) התבסס על היראים שלא כתב כן, ואסר רק בפרי שגידולו מן הארץ. וכן דברי המרדכי שהזהיר מאיסוף פירות אם לא במקום גידולם לא נראה שיש לחוש לדבריו.

ח. בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' ריד) הסתפק בגדרי מעמר:

"המעמר, לא ידעתי פירוש, אם פי' רק שיאסוף שבלים יחד ולא יקשרם לאגודה אחת הוי מעמר? או לא הוי מעמר עד שיקשרם יחד להיות אגודה אחת? ולשון עומר היה נראה שאינו קרוי עומר אלא כשנקשרו יחד. כי שבלים המקובצים יחד ולא נקשרו להיות אגודה אחת אינו סבור שיקרא עומר. וכן משמע מלשון המיימוני שכתב (הל' שבת פכ"א ה"א) וז"ל: אין עימור אלא בגידולי קרקע. המקבץ דבילה ועשה הימנה עיגול או שנקב תאנים והכניס החבל בהם עד שנתקבצו גוף אחד הרי זה תולדת מעמר וחייב. וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. וכפי זה אם קבץ פירות יחד ולא עשאו גוף אחד אין זה מעמר. ואם כן המקבץ ביצים יחד אין זה עמור ואפילו אם יש עמור שלא בגידולי קרקע. והא דקאמר רבא (שבת ע"ג ב') האי מאן דכניף מילחא ממלחתא חייב משום מעמר? סבור אני שמקבצים המלח ממשרפות המים ודוחקים אותו יחד שנעשה חתיכה אחת. ושם אפילו

## חבל נחלתו

למעמר, וכן אסור לקבץ כל דבר ממקום גידולו".

ובאר המגן אברהם (או"ח סי' שמ ס"ק טו): "שדומה למעמר. אבל עימור ליכא שאין עימור אלא בגדולי קרקע"...

הוסיף השולחן ערוך (או"ח סי' שמ ס"י) בדיני מעמר: "המקבץ דבילה ועשה ממנה עיגול, או שנקב תאנים והכניס החבל בהם עד שנתקבצו גוף אחד, הרי זה תולדת מעמר וחייב, וכן כל כיוצא בזה".

נראה שהשו"ע פסק שעימור האסור מן התורה הוא קיבוץ גידולי קרקע במקום גידולם, ובתולדה נקט כרמב"ם שעייגול דבילה או חריזת דבלים בחוט אף שלא במקום גידולו היא תולדת עימור. ובאיסורי דרבנן אסר אף כינוס מלח.

וכך באר המגן אברהם (סי' שמ ס"ק טז): "המקבץ. ודוקא שקבצם ממקום שנפלו מן האילן אבל אם קבצם בבית לא כדאמרי' בביצה דמעמיד ערימה לא הוי גמר מלאכה (כ"מ בשם הרמ"ך)".

עולה שקיבוץ ואיסוף של פירות שהתפזרו שלא במקום גידולם מותר, ורק במלח גזרו בגלל שנראה מקום גידולו. יא. פסק בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' שמ ס"ט):

"המעמר הוא מאבות מלאכות שהיה במשכן בסמנים הזרועים ואין עימור אלא כשמאספו במקום גידולו כעין קמה קצורה שמגבב השבלים במקום גידולן וכן המאסף פירות ומקבצן יחד במקום שנפלו מן האילן אבל אם נתפזרו במקום אחר מותר לקבצם כמ"ש בסי' של"ה".

"ואין עימור אלא בגידולי קרקע אבל מדברי סופרים אסור אף שלא בגידולי קרקע לקבצם

למעמר מן התורה. אף שלא בגדולי קרקע ואין צריך לחברם ליחידה אחת, אלא אם מקבצם עובר במעמר מן התורה.

בהמשך מבאר את דעת הסמ"ג שהאוסף עצים מן החצר אינו מעמר. ומסיק שלפי הדעה המחמירה יהא אסור קיבוץ ביצים ופירות, אולם הוא החזיק בדעת הרמב"ם. והביא מסקנותיו להלכה ר' מנדל קלוזנר (פסקים, שבת עג ע"א).

ועי' בדברי הערות הגרי"ש אלישיב (מהדו"ק שבת עג ע"א) על דעות הראשונים במעמר.

מרב הראשונים עולה שעימור דוקא בגדולי קרקע, ופרט לרמב"ם שמזכיר איסוף שלא במקום גידולו על מנת לעשות מהם גוש אחד – לא אסרו סתם לקיטת פירות שהתפזרו שלא במקום גידולם.

ט. הטור (או"ח סי' שמ) פסק: "אסור לקבץ מלח ממשרפות המלח שדומה למעמר וכן אסור לקבץ כל דבר במקום גדול".

באר הבית יוסף (או"ח סי' שמ, ט): "אסור לקבץ מלח וכו'. בפרק כלל גדול (עג:) אמר רבה האי מאן דכניף מילחא ממילחא חייב משום מעמר אביי אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע ופסק הרא"ש (סי' ב) כאביי וכן דעת הרמב"ם בפרק ח' (ה"ה) ומשמע לרבינו דלא פליג אביי אלא לפטרו מחטאת אבל איסורא מיהא איכא ונכון הוא שלא לחלק כל כך בין אביי לרבא".

הלכה כאביי שאיסוף מלח הוא איסור דרבנן משום מעמר, אבל דוקא מלח שהוא כגדל בבריכות, אבל סתם דבר שאינו גדל כגון סוכריות אין בכינוסן משום מעמר.

י. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שמ ס"ט): "אסור לקבץ מלח ממשרפות המלח, שדומה

**סעיף ג**

"המקבץ פירות אף שלא במקום גדולן עד שנדבקו יחד או שתלאן בחבל ועשאו גוף אחד, חייב, דגם זה מלאכת עימור שקושר עמרים (שם)".

יב. כדבריהם באר בערוך השולחן (או"ח סי' שמ סעי' א-ג).

וכן פסק המשנה ברורה (או"ח סי' שמ ס"ק לז):

"כל דבר – היינו פירות וירקות ועצים ועשבים וכל דבר הגדל מן הקרקע ובזה חיובא נמי איכא כשמקבצן במקום גידולן דזהו מלאכת מעמר גופא והאי דנקט המחבר בלשון אסור להורות לנו **דשלא במקום גידולן כגון שנתפזרו פירות בבית אפילו איסורא נמי ליכא כשמקבצן יחד** וע"ל סימן של"ה ס"ה. ושומרי גנות ופרדסים צריכין ליזהר מאד בזה אפי' בפירות שנשרו מבעוד יום שלא לאספן בשבת אפילו מעט כי יש בזה חיוב חטאת דשיעור עימור הוא שיעור קטן מאד וכמו שכתב הרמב"ם המעמר אוכלין אם לאכילה שיעורו כגרוגרת ואם לבהמה שיעורו כמלא פי הגדי ואם להסקה שיעורו כדי לבשל ביצה ע"ש".

ולגבי קיבוצם וחיבורם כתב המשנה ברורה (שם ס"ק לח): "ה"ז תולדת מעמר – שדרכן של אותן הפירות לחברן באופן זה, ועיין בנשמת אדם שמצדד דאף כשעושה כן בבית חייב משום מעמר דבאופן כזה עשוי לעשות גם בבית כבשדה וכ"כ בספר מעשה רוקח ע"ש".

יג. מי שתוקע קסמים בחלקי אבטיח ומילון לחבר חלקי פירות זה לזה לשם הגשתם לאכילה בצורה מיוחדת (כפי שעושים בחתונות) יש משום איסור דרבנן של בונה אבל לא מעמר.

במקום גידולם כגון לקבץ מלח ממשרפות המים ששורפתן ונעשים מלח וכן בכל כיוצא בזה".

"ויש אומרים שהמדבק פירות עד שנעשו גוף אחד חייב משום מעמר אפילו שלא במקום גידולם כגון המקבץ דבילה ועשה ממנו עיגול או שנקב תאנים והכניס החבל בהם עד שנתקבצו ונעשו גוף אחד הרי זה תולדת מעמר וחייב וכן כל כיוצא בזה (וצריך להחמיר כדבריהם)".

אף שו"ע הרב לא אסר שלא במקום גידולם אלא במחברם לגוש וכד' אבל סתם איסוף פירות שהתפזרו וכש"כ מה שאינו גידולי קרקע (כגון סוכריות) מותר. וכן באר אף החיי אדם (חלק ב-ג, כלל יא):

**סעיף א**

"אין עימור אלא בגדולי קרקע. וענין העימור הוא שמאסף שבלים או פירות או עצים במקום גדולן ועושה אותם צבור אחד כמו שדרך לעשות בתבואה. אבל שלא במקום גדולן אף על פי שהן גדולי קרקע, מותר לקבצן, דלא אתי למטעי להתיר אף במקום גדולן, דמקום במקום לא מחליף (סימן ש"מ). ולכן מותר לקבץ פירות שנתפזרו בבית או בחצר במקום א', ונותן אפילו לתוך הסל, ובענין דלא נתערב בהן עפר וצורות, דאז אסור מטעם בורר כמו שנבאר במלאכת בורר אי"ה. אבל אם נתפזר א' הנה וא' הנה, אסור לקבצם לתוך הסל, דהוי עובדא דחול, דאיכא טרחא יתירה, אלא מלקט ואוכל (סי' של"ה)".

**סעיף ב**

"אסור לקבץ שום דבר במקום גדולן, אפילו אינו גדולי קרקע, כגון מלח במקום שחופרין בו המלח, דמחליף בגדולי קרקע (סימן ש"מ)".

## חבל נחלתו

לכלי אחד או לקושרם יחדיו כדרך הטיפול ביבולי השדה מטעים ופרדסים. לפי רוב הראשונים אין עימור אלא בגידולי קרקע ובמקום גידולם. איסוף מלח בבריכות יבוש שלו נאסר מדרבנן מצד דמיונו לעימור. אבל איסוף פירות ושאר דברים שלא במקום גידולם לא נאסר. הרמב"ם חידש שאף הדבקות פירות זל"ז יש בהם תולדת מעמר ודבריו נתקבלו להלכה.

נראה מגדולי הפוסקים שליקוט של פירות שהתפזרו על רצפת הבית (שלא במקום גידולם) אין בו גזירת מעמר. כדברי הסמ"ק (סי' רפב): "המעמר כל המאסף דברים הרבה קרוי מעמר, ודוקא במקום חיבורן וגידולם אבל ממקום שאינו גידולם לא כדתנן במסכת ביצה מגבב אדם עציים".

ולכן אם תוחב סוכריות גומי על שיפודי עץ אין זה על מנת לחברם זה לזה אלא זו צורת הגשתם לקטנים במסיבות וכד'. ולכן אין בהם איסור מעמר. וודאי איסוף סוכריות שזורקים בבית כנסת על חתנים אין בו איסור מעמר.

ולכן לא נראה לי נכון הכתוב בפסקי תשובות (על הסעיפים בשו"ע) שאסר לאסוף פירות שהתפזרו או לתחוב 'גומי' על מקל ואלו הן חומרות שלא נזכרו בפוסקים ואין להן בסיס.

ראוי לא לדחוף בשבת קסמים בחלקי אבטיח ומילון כדי לחבר חלקי פירות זה לזה, לשם הגשתם לאכילה בצורה מיוחדת.

כדברי קהלת יעקב (הל' שבת פ"ח ה"ו): "המקבץ דבילה וכו' עד שנתקבצו גוף אחד הרי זה תולדת מעמר. הרב המגיד ז"ל לא מצא מהיכן הוציא דין זה ונראה דיצא לו מהא דת"ר בריש חבית נתפזרו פירות בחצר מלקט על יד על יד ואוכל אבל לא לתוך הסל ופסקו רבינו בפ' כ"א הל' י"א ונתן הטעם שם רבינו שמא יכבשם וכו' ויבא לידי עימור מכלל דאם כבשם יחד הו"ל עמור וחייב אך קשה דרבינו ז"ל בפ"ז הל' ו' כתב ואם גבנו ועשהו גבינה חייב משום בונה שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל שיעשו גוף אחד הרי זה דומה לבנין ע"כ. הרי דס"ל דכשנעשה גוף אחד הוי תולדת בונה וכאן ובפ' כ"א כתב דהוי תולדת מעמר וי"ל דשאני פירות דאע"פ שנעשו בגוף אחד מ"מ אם אח"כ רוצה להפרידם יכול ומשו"ה הוי תולדת מעמר משא"כ בגבינה וכיוצא בו דאינו יכול להפרידו הוי תולדת בונה וזה הוא שכתב במתק לשונו בפרק ז' ודבק הכל עד שיעשו גוף אחד כלומר דמחמת הדבקות נעשה גוף אחד ואינו יכול להפרידו כן נ"ל".

וכאן החתיכות שנחתכו בצורה מיוחדת מצורפות זו לזו ע"י קסמים ואינן בניה וודאי לא של קיימא. ובכ"ז מן הראוי שלא לעשות כן בשבת.

## מסקנות

לפי מרבית הראשונים והפוסקים עולה שעמור הוא איסוף פירות מאותו מין



## שעון חול בשבת

### שאלה

האם ניתן לשחק בשעון חול בשבת או למדוד זמן לפעולות משחק ע"י שעון חול.

### תשובה

א. לשעבר, שעון חול היה משמש למדידת יחידת זמן מדויקת כמשך הריקון של הכלי העליון לכלי התחתון, כל שעון חול היה מודד יחידת זמן אחרת לפי גודל הכלי, כמות החול וגודל החור שבין שני הכלים. בימינו אין משתמשים בשעון חול אלא למשחקי ילדים או למדידת זמן מדויקת לפעולה מסוימת כגון בישול ביצה וכד'.

שעון החול נדיר מאד לשימוש במציאות ימינו, ומשמש לגדולים לקישוט בלבד, ולקטנים למשחק.

ב. הביא הבית יוסף (או"ח סי' שח, נא): "כתוב בתשובות מהרי"ל (סי' ר) טלטול השעות שמעתי כבר שנשאו ונתנו בדבר לפני מה"ר ויי"פ ש"ז ולא מצאו איסור ברור ואפילו הכי היתר ברור לא אמר בה, לפי שנתפשט האיסור, ויש לומר דהוי כלי שמלאכתו לאיסור דלמדידה נעשה. ואף על גב דלמצוה שרי מדידה (שבת קנז). מאן לימא לן דהא חשיב מדידה של מצוה, דאי משום שלומד על ידו אם כן יתלה לימודו משום איסור ויהא שרי וחלילה. ואף על גב דלאו מדידה גמורה היא מדידת הזמן מכל מקום יש לדמותה. ואחרי אשר גדול הדור גמגם בו, מי יבוא אחרי המלך אשר כבר עשהו. ומה ששמעתי על של חול ואדוני כתב חוליות ואיני יודע אם רצה

לומר שמראות בצל על ידי החוליות ומכל מקום מנא ליה לחלק ואפשר דגרע טפי דמודד הצל ממש עכ"ל".

עולה שאף הראשונים בימיהם לא מצאו בו סיבה להחמיר בטלטול שעון חול ושעון שמש, ובכ"ז החמירו בו.

ג. עפ"ז פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שח סנ"א): "מה שמורה על השעות שקורין רילו"ז, בין שהוא של חול בין שהוא של מין אחר, יש להסתפק אם מותר לטלטלו (וכבר פשט המנהג לאסור)".

היינו בין שעון חול ובין שעון שמש אסרו לטלטלו אע"פ שמדידת זמן אינה מדידה ברורה.

הסביר בערוך השולחן (או"ח סי' שח סע"ג): "והטעם דדמי לכלי של מדידה ומלאכתה לאיסור ואי משום שעל ידה יודעין הזמן להתפלל וללמוד מ"מ עצם המדידה אינה מצוה וכי יוכל לעשות מצוה ע"י דבר האסור [מג"א סקע"ח בשם מהרי"ל], ועוד דהא לזה אינו מוכרח לטלטלו בידי דביכולתו לבא ולראות כמה שעות כעת על היום".

והוסיף המשנה ברורה: (סי' שח ס"ק קסח): "ובזיי"גער שלנו יש להתייר [פמ"ג ומחה"ש וש"א] ודוקא הקטנים שקורין טאשי"ן אוה"ר אבל הגדולים שקורין וואנ"ד אוה"ר אסור לטלטל ואפילו אותן כלי שעות העומדין בתיבה על הקרקע יש להחמיר בטלטול אם לא לצורך מקומו [שע"ת]".

ושעון יד, או לפי הנהוג בזמנם שעון שמניח בכיס ופועל על מנגון קפיצים, מתיר בשבת אע"פ שמשמש למדידת זמן ולא דוקא זמן של מצוה.

## חבל נחלתו

ד. כתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קכג): "אבל האוהר"ן שלנו אין להם מדידות החול ולא מדידות הצל שהוא משער הזמן ולדעתי אין איסור אפילו בשבת למשוך ע"י האופן השלשלת הקטן ואח"כ הולך השלשלת לאט לאט וע"י תחבולה זו הולכים האופנים ומראים השעות לא ידעתי שום איסור מזה מידי דהוי אמטה רפוי' דמותר להדקה וכן כוס של פרקי' כיון שאין דרך להדקן מותר להחזירו ק"ו למשוך השלשלת זו שמתחילה עשויים לכך שלא תעמוד על מקומה אלא יורדת בהו בהדרגה מעט מעט וע"י תחבולה זו מגלגלים הגלגלים ומראים השעות אין איסור בזה וא"כ אין הכלי זה מלאכתו לאיסור, ותכשיט גדול הוא שמשתמשים בו גדולים ושרים נכבדים ואין זה דומה למדידות החול ולמדידות הצל. ואין לומר כיון שמשער השעה זה הוי כמו מדידה זה אינו דהא מצינו ביומא שלפי דברי הר"י היה הולכין מיל וחזרין מיל ושוהין מיל וע"כ ה"י משערין באיזה שיעור שה"י להם בצל וא"כ אין השיעור חשיב לאיסור ה"נ דכוותי". והוסיף בסוף תשובתו: "וחקרתי ושמעתי שמחונתי הגאון חכם צבי נשא אצלו אוהר"ן של כסף וכן העידה אשת בני בת הגאון ובת אוריין היא. וכן העידו בשם הגאון מ' נפתלי כ"ץ ז"ל, וכן העידו שזקן ויושב בישיבה ה"י הגאון מ' שמואל ר' חיים ישעי' אב"ד מפ"פ שהתיר דבר זה וכתב תשובה ארוכה על זה בכ"י יש לנו על מי לסמוך והמיקל לא הפסיד". ה. פסק הפרי מגדים (או"ח, משבצות זהב סי' רנב ס"ק ז): "וכן אותן זכוכית שמונח בתוכו חול (וקורין) [ומורין] שעה, מותר להפכו בשבת להוריק מזה לזה, דלאו מידי עביד. ומקצה לא הוה, דיחדו לכך הוה כלי לצורך גופו ומקומו, עיין סימן ש"ח [סעיף נא] בזה".

ו. באר הברכי יוסף (או"ח סי' שח ס"ק ה): "מה שמורה השעות שקורין רלוז"ייו וכו'. הרב פנים מאירות ח"ב סי' קכ"ג התיר לטלטל הרילו"ג וכתב דכמה גאוני עולם המפורסמים בתורה וחסידות ביומא דשבתא שעתא קיימא להו בידיהו. גם הרב מהריק"ש בתשובותיו כ"י סימן ק"ד התיר לטלטל רילו"ג וכתב דנתפשט ההתר במקומו. ועיין בשו"ת שאלת יעבץ סי' מ"א ובספר בית דוד סי' קכ"ג, ע"ש. ובספר מים רבים סי' ל"א האריך להוכיח איסור טלטלו ועריכתו. אך המעיין יראה דיש לדחות כל ראיותיו. ומיהו בערי איטלייא רבים נהגו שלא לטלטלו ונהרא נהרא ופשיטה".

והוסיף במחזיק ברכה (או"ח סי' שח ס"ק ג): "מה שמורה השעות שקורין רילוז"ייו וכו' בלישבונה עיר גדולה לאלהים היו מניחין בשבת כלי שמשערין השעה בחול לפני הדרשן בתיבה כך הגידו אנשי אמונה – קונטרס ישן נושן כ"י, חידושי דינים מרבנים קדמונים נ"ך".

והביא בילקוט יוסף (שבת ב הערות סימן שח סעיף א – דיני מוקצה מחמת חסרון כיס אות כא):

"הנה בחידושי דינים מרבני ירושלים (הנד"מ בסוף ספר טל אורות חלק ב', אות לא) כתב, שאלתי לכמה"ר יעקב מטרייל על טלטול הכלי שמשערין השעות בחול, ואם יכולים להפכו, ונטה להתיר כי כל הכלים ניטלים בשבת, ואין בזה משום מלאכה כי מעצמו יורד ונמשך החול למטה. ואני שמעתי נאמנה כי בלישבוניש אומרים שהיתה עיר גדולה לאלוקים היו מניחים אותו לפני הדורש בתיבה".

### מסקנה

מותר לשחק בשבת בשעון חול או להשתמש תוך כדי משחק בשעון חול.

## כלי בישול קטניות בפסח

### שאלה<sup>1</sup>

השנה ליל הסדר יחול אור ליום שלישי. האם מותר להכשיר את הכלים לפסח לבשל בכלי פסח קטניות ולאכול בשבת קטניות בכלי פסח, ומיום ראשון לבשל באותם כלים לליל הסדר ללא קטניות?

### תשובה

א. נראה לפי הפוסקים שמותר להכין בכלי פסח קטניות ביום ששי לאכילה בשבת, וביום ראשון להכין באותם כלים אוכל לפסח ללא קטניות.

כתב בכף החיים (סי' תנג ס"ק כז):

"ולענין כלים שנתבשלו בהם מיני קטניות לנוהגין איסור במיני קטניות לאחר מעת לעת מותרים זרע אמת ח"ג או"ח סי' מ"ג. וכן כתב מהרל"ח סימן קכ"א, פרי חדש סימן תצ"ו אות כ"ד, ערך השלחן שם, חקת הפסח שם." "וכתב עוד שם הזרע אמת דאפילו אחד מעיר שנוהגין איסור בקטניות מתארח בעיר אחרת שנוהגין בהם היתר, יכול לאכול בכליהם ואין צריך לשאול אם בישלו באותה קדירה קטניות באותו יום יעו"ש. וכן כתב מהרל"ח שם דאפילו בסתם שאינו יודע שאינו בן יומו מותר לבשל בו לכתחלה יעו"ש. וכן כתב הפרי חדש שם, ערך השלחן שם, חקת הפסח שם. מיהו מה שכתב שם הזרע אמת דאף אם בישלו בכלי שנתבשל בו קטניות באותו יום עם כל זה יכול המתארח לאכול מאותו תבשיל יעו"ש עיין במהרל"ח שם דף קפ"ה

שכתב שלא לבשל בכלי המתיר כשידוע בודאי שהוא בן יומו וגם שלא לאכול המאכל שנתבשל בו יעו"ש, והביאו חקת הפסח שם. אמנם דעת חקת הפסח שם דבדיעבד אם בישלו אפילו הכלי בן יומו התבשיל מותר, משום דודאי יש בתבשיל רוב נגד הבלוע. אבל לכתחלה מצדד בזה וכתב דאפשר דאסור כמו שאסור לערבו כדי לאכול לכתחלה יעו"ש."

היינו אין חוששים לכלי שאינו בן יומו של קטניות בפסח משום שהוא נטל"פ. ולגבי כלי בן יומו נחלקו אם מותר להשתמש בו לכתחילה.

ב. וכ"כ בשו"ת יחיה דעת (ח"ה סי' לב): "והנה הרמ"א בהגה (או"ח סי' תנג ס"ב) כתב: שהדבר פשוט שאם נפלו הקטניות לתוך התבשיל בפסח אינם אוסרים התבשיל בדיעבד. וכתב האליה רבה (שם סק"ד), שכל שיש רוב היתר מותר, ואין צריך ששים כנגדן. וכן כתב הפרי חדש, והביא סמך לזה ממה שאמרו (בכורות כז ע"א) חלת חוץ לארץ בטלה ברוב. (וכן נפסק ביורה דעה סימן שכג סעיף א'). ע"ש. וכן כתב בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (שם סעיף ה'), שהואיל ומנהג זה אינו אלא חומרא בעלמא, **אם יפול מהקטניות בתבשיל בטל ברוב.** וכן כתב החק יעקב (שם סק"ו), שמלשון הרמ"א מוכח שבטלים ברוב היתר, ואף על פי שאין שם ששים כנגד הקטניות. ואף על פי שבשו"ת תרומת הדשן (סוף סימן קיג) משמע קצת שצריך ששים, ורק אין

1. השאלה למקפידים על קטניות בפסח.

## חבל נחלתו

אוסרים במשהו, כשאר חמץ בפסח שאוסר בכל שהוא, העיקר כדעת הרמ"א, כיון שבלאו הכי אין זה מדינא אלא חומרא והרחקה בעלמא, לכן כל שיש רוב היתר בטלים. וכן דעת האחרונים. עכת"ד. וכן פסקו החיי אדם (כלל קכז סימן א'), והמשנה ברורה (סימן תנג סק"ט). ולפי זה הדבר ברור שאין פליטת הכלים שבישלו בהם אורז וקטניות אוסרת התבשיל לבני אשכנז שנוהגים להחמיר באורז וקטניות, ואפילו אם הכלים בני יומן יש להתיר, שבדאי יש רוב היתר כנגד פליטת הכלים. וכיוצא בזה מצאנו בחידושי דינים לרבני ירושלים משנת רס"ט, שנדפסו בסוף שו"ת חיים וחסד מסופי"א (דף צב ע"א, אות נ), שאם נמצא דם בביצה (על החלבון) שנוהגים בכמה מקומות לזרוק את הדם ולאכול את הביצה, אולם מנהג רבני ירושלים בימים ההם היה לאסור את כל הביצה, ומכל מקום הכלי שנתבשלה בו מותר, מאחר שיש מתירים את הביצה עצמה באכילה. ע"כ. (וכן הובא כל זה במחזיק ברכה יורה דעה סימן סו סק"ג. וע"ש). וכל שכן אורז וקטניות בפסח שלדברי הכל מעיקר הדין מותרים, לפיכך גם לנוהגים בהם איסור הכלים מותרים".

והתיר כפי שכתב בכף החיים ואף יותר ממנו לבשל אוכל בכלים בני יומן מקטניות למי שנוהג בהם איסור בפסח. ג. כתב בספר סידור פסח כהלכתו (פרק טז ס"ט): "מותר להשתמש בכלים שנתבשלו בהם קטניות שאין בהם חשש תערובת חמץ". ובאר בהערותיו: "עיין בכף החיים שם ס"ק כ"ז שהביא כן מכמה אחרונים ולכן מותר לאשכנזי להשתמש בכליו של ספרדי בפסח בשעת הצורך, והטעם משום שיש רוב בכלי נגד הבליעה ואף שאין לבטל הקטניות לכתחילה, כמש"כ לקמן (אמנם הפר"ח כאן

מתיר לבטל לכתחילה כמו חלת חו"ל כיון שאין לה מקור מן התורה אבל האחרונים חולקים על זה עיין שדי חמד חו"מ סימן ו' ס"ק ד' אות ב' ע"ש) אפשר דבליעה שבכלי אין בה ממשות ואינה מוסיפה לתבשיל ומותר לבשל בה ואין להחמיר בזה כמבטל איסור לכתחילה וגם אינו מתכוון לבליעה שבדפנות ולאחר מעל"ע שנפגם הטעם ודאי שאפשר לבשל בה. ובכף החיים שם הביא מספר זרע אמת דמותר רק לאחר מעל"ע ובחריף אינו בן יומן דינו כבן יומן. ואם מתארח אצל אחד שנוהג בהיתר קטניות א"צ לשאול אותו אם בישלו בו בתוך המעל"ע דאפילו אם בישלו בה בתוך המעל"ע אין לאסור משום כך את האוכל. ודעת מהרל"ח דאם אינו יודע אם הכלי בן יומן מותר לבשל בזה אבל אם יודע שהוא בן יומן אין לבשל בו ואם בישלו לא יאכל ממנו ע"ש. וראה בש"ך סימן קי"ט ס"ק כ' ובפר"ח שם דדבר שנוהג איסור מחמת מנהג אבותיו ובני מדינתו שנוהגין כן וכו' יכול האוסר לבשל לכתחילה בכליו של המתיר שאינם בני יומן או בסתם כלי דקיי"ל נמי שהן אינם בני יומן דלא קיבלו עליהם המנהג להחמיר כ"כ. ואם בעל הכלי הוא לפנינו צריך לשאול אם הוא בן יומן או לא וכו' ע"ש בש"ך. והפר"ח סובר שא"צ לשאול. ומותר להשאיל כלים לאוכלים קטניות בפסח ראה אז נדברו ח"ח סימן נ' ועיין לעיל בהערה 31 דנוהגים להשתמש בכלים מיוחדים לקטניות".

ואף הוא חזר על ההיתר של בישול לכתחילה בכלים שאינם בני יומן.

ד. וכ"כ בספר 'אז נדברו' (ח"ח סי' כ' אות ד): "גם להנוהגים שלא לאכול אורז בפסח אין להחמיר בכלים שבישלו בהם אורז ושאר קטניות שהרי מבואר בסי' תנ"ג ס"א שתערובות אינו אוסר כל שיש רוב ואם גר

## חבל נחלתו

מקטניות לבשל תבשיל כשר לפסח ללא קטניות. וכולם הקלו בפסח בכלים שאינם בני יומן, ולכן ודאי מותר לבשל בכלי בערב פסח קטניות לאוכלי קטניות, ומיד אח"כ לנקות את הכלי ולבשל תבשיל ללא קטניות והכל בערב פסח.

### מסקנה

מותר לבשל בערב פסח בכלי-פסח קטניות עבור ערב פסח, ולבשל שוב בערב פסח באותם כלים לכאלה שאינם אוכלים קטניות בפסח, ואין צורך לחוש לכך שהם בני יומן.

בשכנתו בני עדה המשתמשים בקטניות חלילה מלמנוע להשאיל את כליו".

והוא לא הקפיד אם הכלים בני יומן או אינם בני יומן.

ה. השאלה שלנו היא בישול בכלי פסח עוד לפני הפסח של קטניות, ולאחר מכן לבשל לפני פסח ולחוש שבליעת הכלים של קטניות, תאסור בתבשיל של פסח הנקי מקטניות, ויהא בתבשיל של פסח חוזר וניעור, ובזה אף אחד לא החמיר שיהא דין חוזר וניעור בקטניות.

כל הסתפקות הפוסקים לעיל היתה בפסח עצמו האם מותר בכלים בני יומן

## סימן טז

# אכילה בחצי שעה שקודם עלות השחר של תענית

מעלות השחר, מצד דיני התענית. האם מותר לאכול בחצי שעה שלפני עלות השחר בתענית ציבור?<sup>1</sup>

### שאלה

כחצי שעה לפני קיום מצוה נאסר לאכול סעודה. בתענית אסור לאכול

### תשובה

א. בספרי (בחלק ד סימן ב) עסקתי בענין אכילה קודם הנחת תפילין, וכך כתבתי שם: המקור לאיסור אכילה קודם קיום מצוה המוטלת עליו הוא בסוגיות בשבת ובסוכה. הסוגיה בשבת (ט ע"ב) עוסקת במשנה: "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין. ואם התחילו – אין מפסיקין". וטעם האיסור הוא "שמא ישכח ולא יתפלל" (רש"י). וכך מסיק הרא"ש (שבת פ"א סי' יח): "הא דקתני אם התחילו אין מפסיקין מיירי דוקא כשיש שהות ביום שיתפלל אחר שיגמור מלאכתו. והכי נמי אמר בהדיא במס' סוכה (דף לח ע"א) גבי מי שהיה בא בדרך ואין בידו לולב נוטלו על שולחנו, ופריך

1. שאלת ר' יניב קרייטר הי"ו.

## חבל נחלתו

מהא דקתני מתניתין ואם התחילו אין מפסיקין, ומשני הא דאיכא שהות ביום הא דליכא שהות ביום. ואיירי נמי במתניתין אפילו התחילו באיסור". במסכת סוכה (לח ע"א) במשנה: "מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול – לכשיכנס לביתו יטול על שלחנו. לא נטל שחרית – יטול בין הערבים, שכל היום כשר ללולב". ומבאר הרא"ש (סוכה פ"ג סי' כז): "ומסיק רב אשי דמתני' ביו"ט שני איירי מדקתני מי שבא בדרך, והא דמפסיק סעודתו ונטלו על שולחנו איירי כשאין לו שהות ביום אבל אם יש שהות ביום אינו מפסיק כי ההיא דתנן פ"ק דשבת (דף ט ב) גבי תפלה ואם התחילו אין מפסיקין ודוקא ביו"ט שני אבל ביו"ט ראשון אפילו יש שהות מפסיק, והכי אמרי' התם דמפסיקין לקרות ק"ש שהוא דאורייתא".

מתבאר משתי הסוגיות כי למצוה דאורייתא מפסיק מסעודתו (ושיטת הרמב"ם שאם יש שהות ביום לקיימה אי"צ להפסיק), ובמצוה מדרבנן אם התחיל אין מפסיק, ובתנאי שיש שהות ביום לקיים את המצוה.

והבי" (סי' תרנב) הוסיף: "וכתב הר"ן (יח): דהא דאמרינן דלמידי דאורייתא אפילו אם התחיל מפסיק הני מילי בדאתחיל בתר דמטא זמן חיובא או סמוך לו דהיינו חצי שעה, אבל אתחיל מקמי הכי אפילו בדאורייתא כיון דאיכא שהות לא מפסיק, והביא ראיה לדבר".

ופסק בשו"ע (או"ח סי' תרנב ס"ב): "אסור לאכול קודם שיטלנו; ואם שכח ואכל ונזכר על שלחנו ביום הראשון, שהוא מן התורה, יפסיק, אפי' יש שהות ביום ליטלו אחר שיאכל; ומיום ראשון ואילך, אם יש שהות ביום לא יפסיק; ואם לאו, יפסיק. ורמ"א הגיה: ואם התחיל לאכול יותר מחצי שעה קודם שהגיע זמן חיובו, אפי' ביום ראשון אי"צ להפסיק בדאיכא שהות ביום (ר"ן פ' לולב הגזול)". ועפ"י מסקנות אלו פסקו האחרונים לגבי שופר, מילה, תפילה, בדיקת חמץ ועוד מצוות.

לגבי טעימה לפני מצוה המוטלת עליו, כתב הטור (או"ח סי' רלב): "אבל לטעום פירות מותר דאין הלכה כרבי יהושע דאמר כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לטעום עד שיתפלל. וה"ר יהודה כתב בשם ר"י שהיה מתיר ג"כ סעודה קטנה סמוך למנחה קטנה. ונ"ל דאף לר"ת שאוסר סעודה קטנה סמוך למנחה קטנה דוקא כשקובע עצמו לסעודה אבל אם אוכל כביצה כדרך שאדם אוכל מעט בלא קבע מותר כמו אכילת פירות. ור"ף כתב אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה אסור וכ"כ ה"ר יונה המחמיר תע"ב".

ובשו"ע (או"ח סי' רלב ס"ג) פסק: "והא דאסור לאכול סעודה קטנה, היינו כשקובע לסעודה; אבל לטעום, דהיינו אכילת פירות, מותר. והוא הדין לאכול פת כביצה כדרך שאדם אוכל, בלא קבע, מותר".

המג"א (ס"ק ד) העיר לגבי טעימה: "אסור לאכול – משמע דטעימה בעלמא שרי כמ"ש סי' רל"א וססי' רל"ב וסי' תל"א, אך מדברי התוס' שכתבתי סי' תרמ"ט ס"ה מוכח דטעימה אסור, דאל"כ ה"ל לשנויי דר"ח (סוכה לו ע"ב) טעימא בעלמא טעים,

## סימן טז – אכילה בחצי שעה שקודם עלות השחר של תענית

ויש לדחות דלשון מטביל משמע דרך טיבול בסעודה וצ"ע. אמנם משמע באחרונים שלא קבלו את חומרתו הנובעת מקושייתו.

ובמשנה ברורה (סי' תרנב ס"ק ז) פסק עפ"י דברי המג"א: "וטעימא בעלמא מדינא שרי, מ"מ אין להקל בזה אם לא לצורך גדול". ועי' בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ז וח"ז סי' לב) לגבי טעימה קודם תק"ש.

בין בחול ובין בשבת וי"ט. וכן אוכלים ומשקין לרפואה, מותר".

והוסיף השו"ע בס"ה: "ואם התחיל לאכול קודם עלות השחר, צריך להפסיק. וי"א שא"צ להפסיק".

באר ערוך השולחן (או"ח סי' פט סכ"ג):

"אסור לאכול או לשתות קודם התפלה וכך אמרו חז"ל [י:]: לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם וכל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר **ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך**. אמר הקדוש ברוך הוא לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים. וכתבו הטור והש"ע דמים מותר לשתות קודם התפלה, דמים לא

היינו, מצד חצי שעה לפני קיום מצוה צריך שלא לאכול לפני תפילה, אם כי בתענית הטעם של שכחה לא קיים, שכן מעלות השחר אסור לאכול. ואין שום חשש שהאכילה תשכיח את מצות תפילה עה"ש (לפי הספרדים היא 72 דקות לפני הזריחה<sup>2</sup> בשעות זמניות ולפי בני אשכנז 90 דקות לפני הנץ).

ב. בכל יום ישנו איסור לאכול מעלות השחר מפני שהוא זמן תפילה.

כך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' פט ס"ג): "אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, עד שיתפלל תפלת י"ח... ולא לאכול ולא לשתות, אבל מים מותר לשתות קודם תפלה,

2. כך כתב בשו"ת אור לציון (חלק ב – הערות פרק ו – הלכות קריאת שמע הערה ז): "והנה לענין זמן עלות השחר נחלקו הפוסקים, שבגמ' בפסחים צ"ד ע"א מבואר שמעלות השחר עד הנץ החמה הוא זמן שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים, ודעת מרן בסימן רס"א סעיף ב' שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא מהלך ד' מילין, ובסימן תנ"ט סעיף ב', כתב מרן ששיעור מיל הוא י"ח דקות. נמצא שלדעת מרן עלות השחר הוא שעה וחומש קודם הנץ החמה, שהוא עשירית היום מהזריחה לשקיעה, והיינו ע"ב דקות. ולדעת הגר"א בסימן תנ"ט שם, עלות השחר הוא שעה ומחצה קודם הנץ החמה, שהוא שמינית היום מהזריחה לשקיעה, ושיעור מיל לדעתו הוא כ"ב דקות ומחצה, ולכן שיעור ד' מילין הוא תשעים דקות. ולדעת הגר"ז בשו"ע שם סעיף י' עלות השחר הוא שעתיים קודם הנץ החמה, שהוא שישיית היום מהזריחה לשקיעה, ולדעתו שיעור מיל הוא כ"ד דקות..."

"ועל כל פנים אין לנו אלא דברי מרן, שהמיל הוא י"ח דקות, ועלות השחר הוא שעה וחומש לפני הנץ החמה בשעות זמניות. ובני אשכנז נהגו כהגר"א לחשב שמינית היום קודם הנץ החמה, דהיינו שעה ומחצה בשעות זמניות, וכן נכתב בלוח א"י זמן עלות השחר כהגר"א. ומ"מ יש אף מבני ספרד שנהגו כהגר"א".

"וכן לענין תענית, מעיקר הדין מותר לאכול בליל התענית עד שעה וחומש לפני הנץ החמה שאז הוא עלות השחר לדעת מרן, ומ"מ טוב להחמיר שלא לאכול מעלות השחר לדעת הגר"א. וכל השעות כאן הם שעות זמניות וכמו שנתבאר לעיל".

## חבל נחלתו

שייך גאווה ומותר בין בחול ובין בשבת ויו"ט דאע"ג דקודם קידוש אסור לטעום מ"מ קודם התפלה לא חייל עליו עדיין חובת קידוש וכן עשה הרא"ש למעשה כמ"ש הטור וכ"כ בהגמ"י ועוד גדולים וטעמם דכיון שדרשו חז"ל גאיך לא שייך זה במים דאין כאן גאווה. אבל מדברי הרמב"ם שכתב אסור לטעום משמע דשום טעימה אסור **אבל רוב רבותינו לא ס"ל כן. וכן המנהג הפשוט לשתות מים חמים עם עשב שקורין טה קודם התפלה וע"פ רוב מועיל לנקיות כידוע** ויש שאסרו לשתות עם צוקע"ר ואיני יודע הטעם דאטו שם אכילה יש בזה והרי אינה אלא להטעים את החמין קצת ויש שהתירו לשתות עם צוקר כשהצוקע"ר בפיו אבל להטילה בהחמים ולעשות מים מתוקים אסור [עבאה"ט סקי"א ומ"ב] ואינו עיקר. אבל עם חלב נ"ל דאסור דחלב משביע ועוד דבא מדם דדם נעכר ונעשה חלב ושייך בזה קודם שתתפללו על דמכם. והעולם נוהגים היתר גם בחלב לפי שאינו בא אלא להטעים המים, וגם קאו"א מותר לשתות אף על גב דנראה דקאו"א משביע. מ"מ כתבו הגדולים דמותר [ע"ש בבאה"ט] ויש להסתפק אם מותר לשתות מימי סעלצין או לימינא"ד כשאינו שותה לרפואה, דלרפואה פשיטא שמותר כמו שיתבאר ונראה שאין חילוק בין סתם מים למים אלו".

ומשמע שטעימת פירות ושתייט משקין על בסיס מים, הוא מתיר אף סמוך לעלות השחר. וזה מותר לדעתו אף בתענית.

הוסיף בבאור הלכה (סי' פט ס"ה):

"צריך להפסיק – היינו כשעולה עה"ש כ"כ הרא"ש ועיין לקמן בסימן רל"ה **דאם התחיל לאכול בתוך החצי שעה שקודם צה"כ משמע שם מהפמ"ג דצריך לפסוק תיכף (=משום זמן**

ק"ש של ערבית), ואם כן לכאורה ה"ה הכא ואפילו את"ל דמשום אכילה קודם התפלה אין לעשותו כדאורייתא אפילו לדעה הראשונה מ"מ משום ק"ש של שחרית דהוא דאורייתא צריך להיות הדין דאם התחילו סמוך לה מפסיקין ואפשר דהכא משום דאפילו לאחר שיגיע עה"ש ג"כ אין לצאת בזה ידי ק"ש לכתחלה וכדלעיל בסימן נ"ח ס"ד לכן לא החמירו כ"כ א"נ אפשר דהרא"ש נקט הכי משום דזה הדין כולל אפילו בהתחיל בהיתר".  
מתבאר כי המשנ"ב מסתפק האם צריך להפסיק כחצי שעה לפני עה"ש, משום שהנץ החמה הוא הזמן הראוי לסיים ק"ש ולהתחיל תפילת עמידה, ולכן אולי אם התחיל לא יפסיק. **דיון זה אינו נוגע כלל לתענית ציבור שהרי מעה"ש אסור לאכול.**

ג. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקסד ס"א):

"כל תענית שאוכלים בו בלילה, בין צבור בין יחיד, הרי זה **אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר**, והוא שלא ישן (שינת קבע) (טור), אבל אם ישן (שינת קבע) אינו חוזר ואוכל ולא שותה, אא"כ התנה לאכול או לשתות".

ורמ"א הגיה: "ויש אומרים דבשתייה אין צריך תנאי, דמסתמא דעתו של אדם לשתיה אחר השינה, והוי כאילו התנה (טור ומרדכי והגהות מיימוני והגהות אשירי)".

וא"כ הן השו"ע והן הרמ"א לא הזכירו כלל חצי שעה קודם עלות השחר בתענית, אלא זמן הפסקת אכילה בעה"ש.

באר בערוך השולחן (או"ח סי' תקסד ס"ב): "ואמרו חז"ל בתענית [י"ב.] עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר וזהו בין בתענית יחיד בין בתענית ציבור שלכד ט"ב ואפילו אכל סעודת הלילה יכול לאכול עוד



כשירצה אך אם ישן שינת קבע הוי כהפסקה ואסור מלאכול. אבל כשישן שינת עראי דהיינו נמנום לפי שעה קלה חוזר ואוכל ובתוך הסעודה אפילו ישן שינת קבע חוזר ואוכל אלא דזה לא שכיח, וכן לשתות י"א שאסור כשישן שינת קבע וי"א דשתייה תמיד מותר דמשתיה אין האדם מסיח דעת אבל לאכילה צריך תנאי שיתנה שרצונו עוד לאכול ולשתייה א"צ תנאי וכן המנהג משום דאנחנו רגילים לשתות אחר השינה, ויש מי שאומר דתענית חלום אסור לו לטעום כלום מיד כשייקץ [מג"א] דתקנתו היא שמיד יתחיל להתענות ועמ"ש בס"י רפ"ח.

משמע שמותר לאכול עד עה"ש ולא הזכירו כלל את חצי השעה שלפני עה"ש, או משום שלא שייך בתענית ציבור או מטעמים אחרים.

ד. לגבי אכילה תוך חצי שעה שקודם עמוד השחר בתענית ציבור, כתב במשנה אחרונה (סי' פט ס"ק נט; ושנה באותם מילים בסימן תקסד ס"ב):

"[משנ"ב סקכ"ז] הַתְּחִיל לֶאֱכֹל. אֶפְלוּ הָיָה בְּהִתְרַדְּהֵינוּ שֶׁהָיָה יוֹתֵר מִחֻצֵי שְׁעָה עַד עֲלוֹת הַשַּׁחַר, דְּבִתּוֹף חֻצֵי שְׁעָה אֶסּוּר לְהִתְחִיל לֶאֱכֹל." "להלן כתב השולחן ערוך (סימן תקסד) **שבתענית ציבור מותר לאכול ולשתות עד שיעלה עמוד השחר**. ויש שכתב (הגר"ש ואזנר במכתב [הובא בקובץ שימוש חכמים שיו"ל ע"י כולל חזו"א, קובץ ח עמוד קכה], הגרי"ש אלישיב שם במענה לשאלה) שמלשון זה (שהוא לשון הגמ' בתענית יב ע"א 'עד מתי הוא אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר') משמע שבתענית ציבור מותר להתחיל לאכול אף בחצי שעה שקודם עלות השחר, והטעם, שכיון שלאחר עלות השחר אסור מעיקר הדין לאכול מחמת התענית, שוב אין חשש שמא ימשך באכילתו

עד לאחר זמן האיסור (והוסיף הגר"ש ואזנר שהרי חזינן שלא אסרו לאכול בעיוה"כ וערב ת"ב חצי שעה קודם השקיעה, וע"כ משום שלחומר האיסור לא חיישינן שמא ימשך. ועיין בשו"ת בצל החכמה [ח"ג סימן נב] שכתב ג"כ שיש סברא לומר שבליל התענית מותר לאכול בחצי שעה שלפני עלות השחר, שכיון שכל מטרת אכילתו כדי להקל מעליו התענית, נמצא בשעה שאוכל זוכר הוא את התענית ואין לגזור שמא ימשך ויאכל עד לאחר עלות השחר. דוגמא למה שאמרו בפסחים [יא ע"א] 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה'. ובספר משברי ים (עמוד רטז) כתב המחבר שהציע לפני הגר"נ קרליץ את הסברות הנ"ל, וענה הגר"נ שהדברים נשמעים ומסתברים, אך צריך ראייה לזה). אולם יש שכתב (אשי ישראל פי"ג הערה עא בשם הגר"ח קניבסקי) **שהוא הדין בתענית ציבור שאסור להתחיל לאכול בחצי שעה שלפני עלות השחר**, ומה שכתב השו"ע כאן שמותר לאכול עד עלות השחר, מדובר שהתחיל קודם לכן (או באופנים שמותר כגון פת פחות מכביצה או פירות אפילו הרבה).

כדעה הראשונה שבה נקטו רוב הפוסקים שמותר לאכול בתענית עד עלות השחר משמע מפסקי רי"ד (תענית יב ע"ב): "אמ' ר' זעירי אמ' רב הונא, יחיד שקיבל עליו תענית שני ימים זה אחר זה אוכל והולך כל הלילה ולמחר מתפלל תפלת תענית, לן בתעניתו למחר אינו מתפלל תפלת תענית. פי' רבותא אשמעי', דאם קיבל תענית מבעוד יום אף על פי שכל הלילה כולו אוכל ושותה **ולא פסק עד עלות השחר**, תענית מעליא הוי, ומתפלל תפלת תענית".

ה. וכך כתב בפסקי תשובות (אר"ח סי' תקסד ס"א בענין אכילה ושתיה בלילה שקודם התענית:

## חבל נחלתו

”סעי’ א’, שו”ע: כל תענית שאוכלים בו בלילה וכו’ הרי זה אוכל ושותה עד עלות השחר. עלות השחר לאו דווקא, אלא חצי שעה קודם עלוה”ש אסור לאכול יותר מכביצה פת ומזונות, ופירות ושתיה מותר אפילו הרבה, (מ”ב סי’ פ”ט סקכ”ז בשם דה”ח והגרע”א, ומש”כ דאף מזונות אסור ביותר מכביצה – עיין בזה לקמן סי’ תרצ”ב אות ח’ ובפס”ת סי’ תל”א אות ו’, ובתשובות והנהגות ח”ב סי’ רנ”ד מקיל בשעת הדחק כשאין מספיק לו פחות מכביצה מזונות לאכול יותר משיעור זה בהסתמך על אלו הסוברים דאין קבע למזונות ומציין לעיין בשע”ת סי’ תרל”ט סק”ה. ומש”כ המ”ב שם דאף משקין אסור ביותר מכביצה, היינו במשקין המשכרין כמבואר במ”א סוס”י רל”ב) ואם התחיל לאכול פת או מזונות קודם חצי שעה מותר (כמבואר בשו”ע בסי’ רל”ה לענין תפלת ערבית, ובאורחות רבנו ח”ב עמ’ קס”ב שכן נהג הגרי”י קניבסקי זצ”ל, וע”ע ביה”ל סי’ פ”ט (ד”ה צריך) לענין אם עבר והתחיל לאכול תוך חצי שעה קודם עלוה”ש דאפשר שא”צ להפסיק מיד ומותר עד עלוה”ש) להמשיך עד עלות השחר”.

ובחלק זה ערב כל עה”ש – עם עה”ש של תענית ציבור. ודבריו אינם מוכרחים כמבואר לעיל באחרונים שהביא המשנה ראשונה. ובדברי השו”ע והרמ”א. והמשיך שם בפסקי תשובות:

”ודע, כי לפי הזוה”ק והמקובלים (הו”ד במג”א סי’ פ”ט סקי”ד ומ”ב שם סקכ”ח וש”א) אין לאכול אחר השינה מחצות הלילה ואילך, ואפילו טעימה בעלמא אסורה, וכתב המ”ב (שם) שנכון לכתחילה ליזהר בזה אם אינו מוכרח מחמת חולשה או חיזוק גופו, ולכן בתעניות יש להתיר לאכול (ולענין שתיה – עיין מ”ב שם, ולדין דמקילים בזה לפני התפלה וכמב’ במ”ב שם סקכ”ב, א”כ ה”ה קודם עלוה”ש

וכ”ה בשד”ח מע’ ר”ה סי’ א’, ואם צריך תנאי קודם השינה לענין שתיה – עיין להלן אות ב’. ובמ”ב שם בשם סידור האר”י ז”ל שהרח”ו ז”ל כשהיה חלש אכל או שתה קודם עלוה”ש לחזק גופו דלא אסרו כ”א אכילה למלאות תאוותו, אמנם לענין ליל תענית צריך להתנות קודם השינה וכדלהלן, וע”ע בזה בשו”ת מהרש”ג ח”ב סי’ ל”ד ושו”ת בצה”ח ח”ג סי’ נ”ב) קודם עלות השחר ע”י תנאי כדין (וכדלהלן אות ב’) רק למי שמוכרח לכך מחמת חולשת גופו, ויאמר (ובמ”ב סי’ פ”ט סקכ”ב שיאמר עכ”פ פרשת שמע ישראל לפני שתייתו משום קבלת עומ”ש וע”ע מה שאכתוב שם בעזה”י) ברכת התורה קודם אכילתו”.

”ודע עוד, כי עיין טור וב”י סי’ תקנ”ג בתעניות ציבור דיני התענית מתחילים מבערב אלא שנהגו היתר באכילה ושתיה לפי שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה, ולפיכך אף שהותרה האכילה (כדכתבין לעיל סי’ תקנ”ג אות ח’) אין לאכול בשר ולשתות יין, ויש שהוסיפו לומר שלא יאכל בלילה שקודם התענית יותר מהרגל שלו דאז לא יועיל התענית שהרי יתר אכילתו ישמר ביום התענית, (כה”ח סי’ תקמ”ט סקי”א בשם קיצור של”ה וא”ר סי’ תקס”ג סק”א ועוד ורק באדם חלוש מתיר שם לאכול יותר כדי שלא יזיק לו התענית, ושו”ר בבה”ט סי’ תקס”ח סקכ”ב מביא כן בשם חסד לאברהם שלא לאכול לפני התענית יותר מהרגלו, וכתב עליו שם באשל אברהם בוטשאטש תנינא שלדעתו אין הדברים אמורים אלא לענין תענית יחיד שאדם מקבל על עצמו לתשובה ולכוף יצרו שהעיקר הוא הצער, אבל בתעניות ציבור הוא דוגמת יוה”כ שאין העיקר להצטער אלא העיקר העינוי דאי אכילה ביום התענית ותו לא, וכמ”ש בשע”ת לרבינו יונה שטעם שצותה התורה לאכול בעיוה”כ הוא כדי להכין כח ליוה”כ וה”ה בשארי

## חבל נחלתו

יאכל ולא ישביע וכמש"נ".  
וכך העלה לדינא בשו"ת בצל החכמה  
(ח"ג סי' נב):  
"העולה להלכה: א) אסור לאכול יותר מכביצה  
בחצי שעה שלפני עמוה"ש (אות ב')". (=והיינו  
בכל יום חול רגיל).  
ב) בלילה שלפני התענית אולי לא אסרו  
לאכול בחצי שעה שלפני עמוה"ש (אות ו').  
ויש להוסיף שלא ראיתי מישהו שלפני  
עה"ש של תענית אוכל סעודה שלמה אלא  
טועם מזונות ושיתה כדי להקל עליו את  
התענית. (בניגוד למוסלמים שאוכלים סעודות  
גדולות כל בוקר בימי הרמאדאן, וכל ערב בסיום  
הצום, להבדיל בין ישראל קדושים לטמאים).

### מסקנה

נלענ"ד שמי שהתנה לפני השינה שיאכל  
וישתה לפני עה"ש בתענית ציבור, מותר  
לו לאכול ולשתות כפי צרכיו (ולא להפריז),  
כיון שבתענית מפסיק לפני עלות השחר  
ולא שייך שישכח את התפילה.

ת"צ עכתו"ד (אם כי יש לכאור' עדיין לחלק בין  
יוה"כ שהוא יום טוב ואפשר דלכן צותה תורה  
להוסיף כח קודם כדי שלא יהיה כ"כ ענין של  
צער ביום טוב משא"כ שאר תעניות ציבור אינם  
יום טוב עדיין בעו"ה ואפשר שיש להצטער על  
החורבן ולא להוסיף כח מקודם זולת באדם  
חלוש, ובדורותינו אמרי' בסתם שכולם בגדר  
חלשים לענין תענית). ובשם השל"ה הק' מובא  
(בשעה"צ סי' תק"נ סק"ט) שבעל נפש יחמיר  
לעצמו להתחיל הצום כבר בליל התענית כמו  
בט"ב".

והחמיר בלא צורך וללא הוכחות לגבי  
תענית ציבור.

ו. כך סיכם בתשובות והנהגות (כרך ד  
סי' קכה) לגבי אכילה בתענית ציבור חצי  
שעה קודם עלות השחר: "ומכל דברינינו  
נראה שאם נוטל ידיו לפת לפני חצי שעה  
גומר הסעודה עד עה"ש, ואם אוכל פירות  
לבד אוכל עד עה"ש וכ"ש לשתות טה או  
קפה, ואם אוכל לעקיף יצמצם לשיעור כביצה,  
ואם אוכל תפוחי אדמה וכדומה שמשביע

## סימן יז

### תוקע בשני שופרות בו-זמנית

"נתן שופר בתוך שופר אם שמע קול פנימי  
לבד כגון שהוא בולט יותר מן החיצון ונתן  
הפנימי בפיו כשר והוא שלא ישנה קולו במה  
שהוא נתון בתוך החיצון ואם אינו בולט אז  
א"א שלא ישמע אלא קול שניהם ולא יצא  
דשופר אחד אמר רחמנא ולא שנים וג'  
שופרות".

### שאלה<sup>1</sup>

האם יוצאים ידי חובה ממי שתוקע  
בשני שופרות נפרדים (ולא אחד בתוך השני)  
בו-זמנית?

### תשובה

א. פסק הטור (או"ח סי' תקפו):

1. שאלת ר' אורי חורי הי"ו, על קרוב משפחה שיודע לעשות כן.

## חבל נחלתו

דכי אמרינן דאם קול פנימי שמע יצא היינו לומר שיהיה הפנימי עודף על החיצון מהשני צדדין וזהו שכתב רבינו אם שמע קול פנימי לבד כגון שהוא בולט יותר מן החיצון ונתן הפנימי בפיו כשר דכשהוא בולט יותר מן החיצון היינו לומר שהוא עודף עליו מצד הרחב ונתן הפנימי בפיו היינו לומר שהוא עודף עליו מהצד הצר.

הפסול הוא שהוא צריך להשמיע את הקול בשופר אחד ולא בשני שופרות. ומשמע שהקול היוצא פסול מן התורה.

והדרכי משה (הקצר או"ח סי' תקפו) הגיה: "ולי נראה דאם בולט במקום הנחת פיו שאינו תוקע רק בפנימי אף אם אינו בולט מצד הרחב רק שוה לחיצון שם יצא דהא אין הקול יוצא רק מפנימי אבל כשחיצון בולט בצד הרחב יותר מפנימי אזי לא יצא דאז הקול יוצא משתייהן והוי ב' שופרות". והסכים עמו בכנסת הגדולה (הגהות ב"י או"ח סי' תקפו אות ז).

ואם כן, אם הקול יוצא משופר אחד יוצאים בו י"ח, ואם משניהם אין יוצאים בו ידי חובה.

ג. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקפו ס"ב):

"נתן שופר לתוך שופר, אם הפנימי עודף על החיצון משני צדדיו ונתן הפנימי בפיו ותקע בו, כשר".

ורמ"א הגיה: "ולי נראה דאפילו אינו בולט בצד הרחב רק שוה לחיצון, הואיל ובולט לצד הפה ותקע בפנימי יצא, כן נ"ל (כן מובא מלשון הרא"ש); והוא שלא ישנה קולו במה שהוא נתון בתוך החיצון; ואם לאו, פסול".

והסביר בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תקפו ס"ב):

"נתן שופר בתוך שופר אם שמע קול פנימי

דין זה של שופר אחד ולא שנים ושלשה שופרות, כל הפוסקים מסכימים לו. ובהנה פשוטה זהו פסול בתקיעה שהיא צריכה לבוא משופר אחד בלבד, ולכן הן התוקע והן השומע לא יצאו בו ידי חובה.

הבית יוסף (או"ח סי' תקפו, י) מתבסס על דין זה עוד לפני כן:

"דבק שבירי שופרות זו עם זו וכו'. משנה בפרק ראוהו בית דין (כז). דבק שבירי שופרות פסול".

"ומ"ש אפילו יש בשבר שכנגד פיו שיעור שופר. נראה דטעמא משום דשופר אחד אמר רחמנא ולא שני שופרות כדבסמוך לקמן".

ב. את פסקו של הטור באר הבית יוסף (או"ח סי' תקפו ס"ב):

"נתן שופר בתוך שופר אם שמע קול פנימי לבד וכו'. ברייתא בפרק ראוהו בית דין (שם) הניח שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ואם קול חיצון שמע לא יצא, ופירש הר"ן (שם) אם קול פנימי לבדו שמע יצא ומירי כגון שהוא עודף על החיצון שאין כאן אלא קול פנימי אבל אם קול חיצון נמי שמע לא יצא דהוה ליה קול שני שופרות. וכן כתב הרא"ש (סי' ד) וזה לשונו: אם קול פנימי שמע יצא כגון שהיה פה של פנימי משוך קצת למעלה חוץ לפה החיצון ולא נכנס קולו בין שני השופרות אם קול החיצון שמע לא יצא פירוש אף קול החיצון דאי אפשר לשמוע קול חיצון בלא קול פנימי אלא אף קול חיצון קאמר וטעמא דפסול משום דשופר אחד אמר רחמנא ולא שני שופרות ויראה דהא דאמרינן אם קול פנימי שמע יצא היינו בשלא נשתנה קולו מחמת ציפוי החיצון דאי נשתנה קולו נמצא הקול בא מכח שני שופרות והיינו בכלל אם קול החיצון שמע עכ"ל... ודבר פשוט הוא

תוקע אזלי' וחד הוא אעפ"י שהשופרו' שנים כ"כ הרמב"ן ז"ל".

היינו, בכל היכי תמצי של שנים ושלשה שופרות, בין בהוסיף עליו, בין בהדביק שברי שופרות ובין הכניס שופר בתוך שופר אם שמע משני שופרות או חלקי שופרות את התקיעה היא פסולה. ואין זה סותר לנאמר שמטה אוזנו ושומע את הקול בו יוצא י"ח – היינו דוקא בשני תוקעים, אבל כאן שהתוקע הוא אדם אחד אין יוצא באף קול שלו.

המשיך בשו"ת התשב"ץ והביא את דברי הריב"ש עצמו: "ולי נראה שאין צריך לזה שהרי כאן הקול מתערב וקול אחד הוא הבא משני שופרות אבל כשהם קולות חלוקים אין לפסלו אלא מטעם דתרי קלי לא משתמעי אבל אי תרי קלי משתמעי הא יהיב דעתיה ושמע קול שופר אחד ואפשר שאפילו בתוקע אחד בשני שופרות יחד כל אחד לבדו שיצא י"ח... [דהוה] ליה כתרי קלי מתרי גברי כיון שאין הקולות מתערבין עכ"ל הר"ב ז"ל".

היינו, במקרים שהובאו הקול אחד אלא שיוצא מכמה שופרות. אבל אם תוקע בו-זמנית מכמה שופרות, אפילו אחד תוקע בשני שופרות, הרי אלו שני קולות. וכיון שתרי קלי משתמעי יוצא באחד מהם ידי חובה משום שהוא נותן את לבו לצאת ידי חובה.

אבל חתם הרשב"ץ (בעל השו"ת): "ואני עניתיו שאפ"י יהי טעם הפסול אם שמע קול חיצון מפני ערבוב הקול אבל האפשרות הזה שיהי' תוקע בשני שופרות יחד יוצא דתרי קלי מתרי גברי אינו, שהרי זכור ושמור תרי

לבד כגון שבצד הקצר הוא בולט יותר מן החיצון ונתן הפנימי בפיו ותקע ובצד הרחב אין החיצון בולט יותר מן הפנימי אלא הפנימי בולט יותר או ששניהם שווין דנמצא שאין בתקיעה זו שום תערובות קול מן החיצון אלא מן הפנימי לבד לפיכך יצא ידי חובתו שאין כאן אלא קול שופר אחד והוא שלא נשתנה קולו מחמת שהוא נתון בתוך החיצון אבל אם נשתנה קולו או שהחיצון בצד הרחב שלו בולט יותר מן הפנימי או שבצד הקצר שלו הם שוים דאז אי אפשר שלא שמע אלא קול שניהם לא יצא דקול שופר אחד אמרה תורה ולא קול שני שופרות".

כאמור, הפסול הוא בתקיעה מכיון שבאה משני שופרות, וכיון שאותו לחץ אור משמיע את הקול, אם שותפים שני השופרות – הקול משותף לשניהם. ולכן המשמיע-התוקע והשומעים לא יצאו י"ח.

ד. כתב בשו"ת תשב"ץ (ה"ג סי' שה): "זה כתב לי בכתיב ידו הר"י ב"ש זלה"ה. הוסיף עליו כל שהוא פסול (ר"ה כ"ז ע"ב) אף עפ"י שמתחלה היה בו שיעור שופר, והטעם דשופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות וכן דבק שברי שופרות פסול מן הטעם הזה וכן נתן שופר בתוך שופר ותקע אם קול פנימי שמע יצא ר"ל קול פנימי לבדו שהוא עודף על החיצון אבל אם קול חיצון שמע לא יצא דהוה ליה קול שני שופרות. ואף על גב דבתקיעה אמרי' (ר"ה כ"ז ע"א) דתרי קלי משתמעי אף אם הא' כשר והאחד פסול אם הכשר חלוש והפסול חזק כגון שופר ושתי חצוצרות שבמקדש זהו תרי קלי מתרי גברי, אבל תרי קלי מחד גברא לא. והכא בתר

2. היינו הריב"ש לאחר שהביא דברי הרמב"ן לעיל.

## חבל נחלתו

ואם כן דוקא כשצריך לשמוע שניהם אינו יוצא מאדם אחד, מפני שאינו יכול לקלוט את שניהם באותו זמן. אבל אם צריך לשמוע רק אחד מהם, כגון ששופר אחד קולו דק ואחד קולו עבה, יכול להטות אוזנו לקול הדק ולא לקול העבה או להיפך.

ו. המחלוקת בין הריב"ש לרשב"ץ נפסקה עפ"י הסוגיא בר"ה.

נאמר בר"ה (כז ע"א): "ושתי חצוצרות מן הצדדים ותרי קלי מי משתמעי? והתניא: זכור ושמור כדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע! – לכך מאריך בשופר. – למימרא דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא, וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה – יצא? תא שמע: תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים – אין בידו אלא אחת. אמאי? תיסק ליה בתרתי! – פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן. תא שמע: התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע – יצא, ואם קול הברה שמע – לא יצא. אמאי? ליפוק בתחילת תקיעה, מקמי דליערבב קלא! – אלא: תרתי קלי מחד גברא – לא משתמעי, מתרי גברי – משתמעי. – ומתרי גברי מי משתמעי? והא תניא: בתורה אחד קורא ואחד מתרגם, ובלבד שלא (יהו שנים קורין) [מסורת הש"ס: יהא אחד קורא] ושנים מתרגמין. הא לא דמיא אלא לסיפא: בהלל ובמגילה, אפילו עשרה קורין. אלמא: כיון דחביב – יהיב דעתיה, הכא נמי: כיון דחביב – יהיב דעתיה ושמע. אלא למה מאריך בשופר? – לידע שמצות היום בשופר".

היינו הגמרא מסיקה: 'תרתי קלי מחד גברא – לא משתמעי, מתרי גברי – משתמעי'. בשאלה שנשאלנו אין קשר בין

קלי הוו וכיון דמחד נפקו אמרי' בגמרא (שם) שאין האוזן יכולה לשמוע כיוצא בו ומהתם ילפינן תרי קלי מחד גברא לא משתמעי".

היינו במקרים עליהם דיבר הרמב"ן כל השופרות המשתתפים בהוצאת קול השופר משמיעים ביחד קול אחד, ועליו למדנו שהקול הזה בו יצא י"ח צריך שיצא משופר אחד ולא משני שופרות. ועל זה האיסור לשמוע קול שלם דוקא משופר אחד. אבל אם שנים תוקעים או אחד תוקע בשני שופרות נפרדים יש כאן שני קולות מקבילים, ולכן טוען הריב"ש שאם אדם אחד תוקע בשני שופרות – השומע מקשיב לאחד מהם ויוצא בו ידי חובה. הרשב"ץ דחה ששני קולות מחד גברא לא משתמעי, ככתוב לגבי זכור ושמור.

ה. ויש להקשות על דברי הרשב"ץ, אין האוזן יכולה לקלוט תרי קלי עם משמעות שונה זו מזו ולהבין את שני הקולות, אבל האוזן יכולה להפריד ולשמוע אחד מהם, וזו כוונת הגמרא שתרי קלי משתמעי שיהיב דעתיה ושמע אחד מן הקולות ובו יצא.

כך כתב הריב"ב"א (ר"ה כז ע"א): "הכי גרסינן אלא תרתי קלא מחד גברא לא משתמעי מתרי גברי משתמעי... ופירכא דלעיל זכור ושמור הכי פירושו דהתם הוי תרי קלי מחד גברי וצריך לשמוע שניהן, לא משתמעי תרוייהו, אבל גבי שופר וחצוצרות דהו"ל תרי קלי מתרי גברי ואין צריך לשמוע אלא אחד מהן דהיינו קול השופר שהוא מצות היום שפיר משתמעי לכיון בקול השופר שהוא צריך ולשומעו מבין קולות החצוצרות, הא לשמוע שניהם ממש בצריך להם אפילו מתרי גברי לא משתמעי וכדבעינן למימר קמן".

ח. אולם הריטב"א (ר"ה כז ע"ב) כתב: "נתן שופר וכו'. פירשו בו אם קול פנימי לבדו שמע יצא כגון שהיו ראשי הפנימי בולטין יצא ואם קול חיצון לבדו שמע כגון שהכניס שפתו בפי החיצון לבדו לא יצא לפי שהפנימי חוצץ ביניהם (ומשנה בינתים), ואינו נכון דעכוב פנימי אינו כלום כיון שאין מתערב ממנו בקול כלום ולא פסלו בצפהו זהב מבחוץ אלא לפי שהקול בא גם כן מחמת הצפוי, וזה אינו משנה כלום אלא שגורע מקולו, ומשום חציצה אין כאן דמין במינו אינו חוצץ, [אלא] (ו)הכי פירושו אם קול פנימי לבדו שמע יצא כדאמרן, ואפשר שאין החיצון פוסל בו מפני שמשנה קולו, כיון שעומד בפני עצמו שאינו מסייע לערב כח בקול כעין ציפוי, ואם קול חיצון גם כן שמע כלומר ששמע קול שניהם לא יצא, שאם אין שניהם שוים שהחיצון בולט בסופו או בראשו הרי קול אחד יוצא משני שופרות ופסול, ואם שניהם שוין וכל אחד חלוק בעצמו ויוצאין ביחד נהי דאין כאן משום שני שופרות ודומה לשני בני אדם שתקעו כאחד אעפ"כ לא יצא, דכי אמרינן התם דתרי קלי משתמעי דוקא תרי קלי מתרי גברי אבל תרי קלי מחד גברא ושני שופרות לא משתמעי (ואפשר) [ואי אפשר] לשמוע קול אחד מהם לבדו לפיכך לא יצא".

הריטב"א מחלק בין שנים שתוקעים בשני שופרות שהשומע יוצא י"ח, לאחד שתוקע בשני שופרות שהשומע אינו יוצא י"ח, וקובע שאם לא ניתן להפריד באוזן בין הקולות – שניהם פסולים, ואינו יוצא בהם ידי חובה.

ונ"ל להסביר דבריו כך: תרי קלי משני אנשים משתמעי בדרך כלל, כי בין שנים

שני הקולות והם יוצאים משני שופרות שונים וא"כ מדוע לא נחשיב זאת כתרי קלי דמשתמעי, ואם היטה אוזנו לשמוע אחד מהם יצא ידי חובה.

ז. כדין שתרי קלי מתרי גברי משתמעי, בצריך לשמוע רק אחד מהם, ויהיב דעתיה ושמע, כתבו כמה וכמה ראשונים להלכה. כתב רש"י (ר"ה לד ע"ב ד"ה מתשעה בני): "דהא אוקימנא (ר"ה כז, א) תרי קלי מתרי גברי משתמעי".

ובחדושי הרשב"א (ר"ה לד ע"ב) הביא משם רש"י: "והקשה רש"י ז"ל דהא אמרינן בפירקין דלעיל דתרי קלי מתרי גברי בהלל ובמגלה ובתקיעה משתמעי".

וכך כתב הר"ן (על הרי"ף, ר"ה יא ע"ב): "מתשעה בני אדם כאחת לא יצא כתב רש"י ז"ל דלא גרסינן הכי דהא מסקינן בפרק ראוחו ב"ד (שם) דתרי קלי מתרי גברי בהלל ובמגילה ובתקיעה משתמעי...".

וכן כתב בפסקי רי"ד (ר"ה לד ע"ב): "ובודאי אי הוו תקעי ליה ב' גברי ועבדי ליה סדר תקיעות כאחד, ומאי דתקע זה תקע זה, בכי האי גוונא אמרי' תרי קלי מתרי גברי משתמעי, ולא מערבב חד לחבריה".

וכך פסק הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' יג): "אף על גב דאמרינן לעיל (דף כז א) דתרי קלי מתרי גברי משתמעי".

וכך כתב המאירי (ר"ה לד ע"ב): "ואף על פי שאמרו תרי קלי מתרי גברי בדבר החביב לאדם משתמעי שמא דוקא בשניהם קול אחד".

ולכאורה אם אחד תוקע בשני שופרות נפרדים ואין קשר בין השופרות, וכאילו תוקעים שני אנשים – מדוע שלא יצא השומע בכך ידי חובה.

## חבל נחלתו

ט. כתב בהגהות אשרי (ר"ה פ"ג סי' א):  
"ואם אחד תוקע בשופר וא' תוקע בחצוצרות  
יחד יצא בתקיעת שופר דתרי קלי בתרי גברי  
משתמעי ומ"מ בתורה לא יקראו שנים".

ונראה שהמילה 'יחד' (בהג"א) מלמדת  
שהם מכוונים את קולם מאד (כגון ע"י  
מנצח בתזמורת), ויוצאים י"ח אע"פ  
שהקולות ממש באותו זמן, וחולק על  
הריטב"א שדבריו הובאו לעיל.

עפ"י הגהת אשרי פסק הרמ"א (או"ח סי'  
תקפח ס"ג): "ואם שנים תקעו כאחד כל הסדר,  
ואפילו אחד תקע בחצוצרות, יצא דיהיב  
דעתיה על השופר (הגהות אשרי וגמרא פ'  
ראוהו ב"ד)". רואים שהרמ"א הבין בהגהות  
אשרי שחצוצרות הן לרבותא ואפילו שנים  
תוקעים בשופרות כאחד כל הסדר יצא  
י"ח. ולכאורה לדבריו יוצאים י"ח גם  
באחד התוקע בשני שופרות.

אולם הבית יוסף (או"ח סי' תקפח) כתב:  
"כתבו הגהות אשרי (פ"ג סי' א) אם אחד  
תוקע בשופר ואחד תוקע בחצוצרות יחד יצא  
בתקיעת שופר דתרי קלי בתרי גברי משתמעי  
עד כאן ותימה דבפרק ראוהו בית דין (כז).  
משמע דתרי קלי מתרי גברי לא משתמעי  
אלא היינו טעמא דיצא ידי שמיעת שופר אף  
על פי ששומע עמו קול חצוצרות משום דכיון  
דחביב יהיב דעתיה".

ודבריו תמוהים לענ"ד שכן הבאנו את  
כל הראשונים ורש"י בראשם שתרי קלי  
משתמעי ויהיב דעתיה ויצא י"ח.

תמיד יהיו הבדלים בין אורכי התקיעות,  
השברים והתרועות, ולכן השומע יפריד  
ויצא בקול אחד משניהם. אבל כשאחד  
משמיע את שני הקולות בשני שופרות  
כיון שהאזיר שהוא מוציא מפיו ומכניס  
לשופרות עובר דרך שניהם כל התקיעות  
זהות לגמרי באורכן (אף אם הן שונות בעובי'  
הקול), ולכן לא ניתן לאזון להפריד ביניהם  
והן נשמעות שני קולות מקבילים  
במדויק, ובמקרה זה תרי קלי לא  
משתמעי. ואע"פ שאין הקולות היוצאים  
מן השופרות זהים אלא זה עבה וזה דק,  
כיון שהקול היוצא מתאחד, ולא ניתן  
להפרידו מחבירו – במקרה כזה תרי קלי  
לא משתמעי.

אם אמנם לכך התכוין הריטב"א, יש  
להעיר שניתן להבחין בין הקולות וניתן  
להטות אוזנו רק לאחד מהם. אף שרעהו  
נשמע ממש באותם זמנים. אלא  
שהריטב"א מחדש שתרי קלי מחד גברא  
לא משתמעי.

נראה שאבחנתו של הריטב"א אינה  
מקובלת על הריב"ש שהובאו דבריו לעיל.  
לפי הריב"ש אם תוקע בשני שופרות ויכול  
להטות את אוזנו לשמוע אחד מהם יוצא  
בו ידי חובה, ואע"פ שהם יוצאים מתוקע  
אחד<sup>3</sup>.

ואולי כוונת הריטב"א היא שדוקא  
התוקע לא יצא י"ח, אבל השומעים  
יכולים להפריד בין שני הקולות.

3. אמנם שמיעת שופר ע"י מכשיר שמיעה אינה מוציאה אותו י"ח, מפני שהמכשיר הופך את גלי  
הקול לזרם חשמלי ושוב מחזיר זאת לגלי קול נמצא שאינו שומע קול שופר אלא קול מכשיר.  
ע' בספרי חלק כא סי' כא.



**תוקע בשני שופרות**

"[משנ"ב סקפ"א] ורצונו לומר אם אין הפנימי עודף פסול משום דרוח פיו דוחק בשניהם והוי קול של שני שופרות, ושופר אחד אמר רחמנא. ומכל זה אנו למדין דאם תקע בשני שופרות ממש דבדואי לא יצא."

והוסיף משנה אחרונה באות מח: "המשנה ברורה משווה דין תוקע בשופר בתוך שופר לדין תוקע בשני שופרות. ועיין רמ"א (סימן תקפח ס"ג) שכתב שאם שני בני אדם תקעו כל אחד בשופר אחד, יצא..."

וכך העיר בהערה קלא: "עיין במאירי (ר"ה כז ע"ב) שכתב דאף כששני הפיות שוים ותקע בשניהם יחד פסול מדין שופר אחד אמר רחמנא ולא שני שופרות, וכן משמע מדברי התוספות (סוטה יח. ד"ה כתבה). אולם הריטב"א (שם) כתב דאם שניהם שוין אין כאן פסול שני שופרות, ומ"מ פסול משום דתרי קלי לא משתמע, (עיין ש"ע סימן קמא סעיף ב, ובמשנ"ב שם סק"ו). וכתב הריטב"א דאף דבר"ה (כז ע"א) מבואר שאם שמע שופר וחצוצרות כאחד יצא, ולא אמרינן תרי קלי לא משתמע, (וכן פסק השו"ע בסימן תקפח סעיף ג, ובמשנ"ב שם סק"א פירש דשאני שופר שהוא מצוה הבאה לזמן וחביבה ליה ויהיב דעתיה לשמוע יפה, כדמבואר בגמ' בר"ה שם), מ"מ הרי מבואר בגמ' שם שיש חילוק בין תרי קלי מתרי גברי לתרי קלי מחד גברא, שאע"פ ששני קולות הבאים משני אנשים מהני לענין שופר, מ"מ שני קולות מאדם אחד אינם נשמעים. והרמב"ן (דרשות לר"ה) הסתפק האם שייך לאסור בזה משום תרי קלי וביאר הספק האם אזלינן בתר הגברא התוקע שהוא אחד, או בתר השומע והוא שומע מב' שופרות. ועיין בשו"ת התשב"ץ (ה"ג סימן שה) שהביא מהריב"ש שכתב שבשופר בתוך שופר

י. כתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' רעה):

"שאלה: אם נתן ב' שופרות בפיו ותקע מהו? תשובה: **אם כיון לצאת בשניהם נראה דלא יצא** דשופר א' אמר רחמנא ולא שנים וג' שופרות (ר"ה כ"ו) ודומה לנוטל שני לולבים שאם לא ביטל א' מהם לא יצא (עתוס' ר"ה כ"ח: ד"ה ומנא וסוכה ל"ד: ד"ה ערבי, ותוס' סוטה י"ח, ד"ה כתבה, ומג"א סי' ל"ד סק"ג, ושו"ת חיי אר"י סי' י"ז, והרי בשמים סי' י"ז ד"ה ומה שהביא, ומנ"ח מצוה שכ"ד ותנ"ד). והכי איתא בתוס' (שם כ"ז: ד"ה אם) גבי נתן שופר בתוך שופר שהקול יוצא באויר שבין חיצון לפנימי ובירר עוד הרא"ש שאף קול הפנימי שומע והווי ב' שופרות ע"כ משמע דטעמא משום דקול א' יוצא מבין ב' שופרות ה"נ בנ"ד. **מיהו אם נותן דעתו לא' מהם בלבד אפשר דיצא...**

מהר"י חאגיז עוסק בשאלה שנשאלנו לעיל. והשווה זאת לשופר אחד ולא שני שופרות אלא שלעיל עסקנו מצד התקיעה, והוא למד שצריך **השומע לצאת ידי חובה** בשופר אחד ולא בשני שופרות. אח"כ דן מצד בל תוסיף בכך ששומע שנים ולא אחד, ולבסוף מסיק **שאם כיוון דעתו לאחד בלבד יצא י"ח**.

יא. פסק המשנה ברורה (או"ח סי' תקפו ס"כ שהובא לעיל, ס"ק פא): "ואם לאו פסול – קאי אראש הסעיף ור"ל אם אין הפנימי עודף פסול משום דרוח פיו דוחק בשניהם והוי קול של שני שופרות ושופר אחד אמר רחמנא. ומכל זה אנו למדין **דאם תקע בשני שופרות ממש דבדואי לא יצא**."

ונראה שסמך על דעת הטור – ששופר אחד ולא שנים ושלושה שופרות, כפשוטו. יב. באר במשנה אחרונה (סימן תקפו):

## חבל נחלתו

דלגבי זכור ושמור ג"כ הוי תרי קלי דלא מתערבי, ואפ"ה אמרינן דלא משתמעי כיון דמחד גברא נפקו ע"ש.

ולא נחית להקשות על התשב"ץ שמחד גברא וצריך לשמוע ולהבין שניהם אינו דומה לחד גברא וצריך לצאת י"ח רק בקול אחד.

כל דיוננו היה לגבי השומע אם יצא ידי חובה, אבל ודאי שהתוקע בשני שופרות לא יוצא י"ח כיון שלא יכול לתת דעתו רק לקול אחד מבין הקולות.

### מסקנה

כיון שהוא ספיקא דאורייתא והריטב"א אוסר והריב"ש מתיר, וכן עולה מהלכות קטנות, אין לעשות כן, ומי שיודע לתקוע בשני שופרות ודאי שיודע לתקוע באחד, וכך ראוי לצאת י"ח אליבא דכל הפוסקים.

(כשהחיצון עודף על הפנימי) אין צריך לפסול מטעם תרי קלי לא משתמעי, אלא פסול משום דהוי קול אחד הבא משני שופרות. אולם כתב דכשתקע בשני שופרות ממש (וכן כשניהם שוין) אין לפוסלו מדין שני שופרות, דהפסול דקול אחד הבא משני שופרות הוא רק כשהקול מתערב דהוי קול אחד הבא משני שופרות, אבל כשתקע בשני שופרות ממש, דהרי קולות מחולקים. וכתב דיתכן דיש להתיר לגמרי דגם מטעם תרי קלי לא משתמעי אין לאסור כיון שהקולות מחולקים הוי תרי קלי מתרי גברא. והתשב"ץ חולק עליו וכתב דחשיב כתרי קלי מחד גברא, והוכיח כן מדברי הגמ"ל בר"ה (כז ע"א) דמבואר דמהא דאמרינן זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע, מבואר דלולי הנס אמרינן דבחד גברא תרי קלי לא משתמעי, וכתב התשב"ץ

## סימן יח

# בליעת רוק שבפה ביום הכיפורים

ולפלוט, מלבד ביום הכיפורים דאסור (מרדכי דתענית והגהות מיימוני פ"א).

ב. העיר על כך המגן אברהם (או"ח סי' תקסז ס"ק ח):

"כ' האגודה פ"י דיומא מותר לבלוע הרוק ביה"כ. ובכ"ח סי' תרי"ב משמע קצת דלדין דקי"ל דאפי' אוכלין שאין ראויים לאכילה אסור לכתחלה גם הרוק אסור לבלוע. ול"נ דמותר ברוק כיון שאין כונתו כלל לאכילה וכ"ה בס"ח עמ"ש סי' צ' סי"ג."

היינו, בניגוד ל'אגודה' שקובע שמותר לבלוע רוק שבפה ביה"כ, הב"ח כותב שלדין שאסור לאכול אף אוכלים שאינם

### שאלה

האם מותר לבלוע רוק שבפיו ביום הכיפורים.

### תשובה

א. פסק שולחן ערוך (או"ח סי' תקסז ס"ג): "מי שדרכו לרוחץ פיו בשחרית, בת"צ לא כשר למעבד הכי; אבל בתענית יחיד שרי, כיון שפולט; ואפילו יש במים שרוחץ יותר מרביעית".

ורמ"א הגיה: "ומותר ללעוס עצי קנמון ושאר בשמים ועץ מתוק, ללחלח גרונו

לאצטרופי למאכלים אחרים (והוא ממאיס אותם). ובמקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג שלא חשו לרוק כלל. "ואם כן הרי אם נאסור את הרוק יהיה צריך לפלוט רוקו מהר כל היום ולמנוע מה שטבע כל אדם וכל בעלי חיים שמעלים גרה להעלות גרה ולבלוע רוקו לפי תומו ממילא גם בלי נתינת לב ודעת לזה כלל והאיברים עושים כדרכם ממילא... אם כן ממילא לא שייך שום מדת חסידות כלל לפלוט רוק ביום כיפור".

ומוסיף (בסוגריים): "ביום כיפור הסמוך על ידי שלא ידעתי מה שכתבתי כאן והיה בזכרוני שהב"ח עליו השלום [סימן תריב עמוד תיז מד"ה ומ"ש] אוסר, והיה מוחלט בדעתי שיש בזה דררא דאיסור דאורייתא, ונצטערתי הרבה לצאת ידי חובת דברי הב"ח עליו השלום בזה. ובתוך תפלת שמונה עשרה נצטערתי הרבה להבליע בכסות תחתון ושלא יהיה סמוך להזכרת שמות הקדושים, כי לכתחילה טוב ליזהר בזה גם שאין קפידא בזה כמו שכתב הט"ז עליו השלום ביו"ד [סימן קעט ס"ק ה] גבי לוחש ע"ש. רק בתחנונים שאחר התפלה זרקתי הרוק לאחורי ולשמאלי והיה לי צער גדול על ידי זה עד סמוך ללילה ממש בתפלת נעילה שאז לא חששתי על בליעת הרוק כיון שמנהג עם בני ישראל לית דחש בזה כדאי לסמוך את עצמי על זה במה שאינו מהתורה הקדושה, וגם בין השמשות היה ראוי להקל בזה, ומכל מקום היה לבי נוקפי גם בין השמשות וכל זה מחסרון ידיעתי אז בזה). ואין בידי כעת ספר הקדוש ב"ח לעיין בזה ולשון המג"א עליו השלום משמע שאין מבואר כלל בב"ח לאסור רק איזה משמעות יש שם בדבריו, לזה נראה דלכולי עלמא אין שום פתחון פה עוד על זה והוא מותר לכולי עלמא בהחלט ומשמעות

ראויים לאכילה אסור לכתחילה לבלוע רוק שבפה. אבל המג"א חולק שכיון שאינו מתכוין כלל לאכילה מותר לבלוע.

ג. באליה רבה (סי' תקסז) מחלק עפ"י ספר חסידים בין אם בולע טעם של שורש מתוק או סתם רוק. וז"ל: "כתב בספר חסידים סי' רנ"ב [רנג] לא יאכל בהשכמה, וכן בערב יו"כ ובערב ט"ב שורש מתוק שישאר הטעם בפיו וכשבולע הרוק בולע המתקנות ע"כ. משמע דאם לא אכל שורש מתוק מותר לבלוע הרוק אפילו ביו"כ, וכ"כ מג"א [סק"ח]. וכן פסק בשו"ע הרב (סי' צ ס"ד).

וכך חילק החתם סופר (או"ח סי' תריב, שו"ע סעיף ו בהגה): "ועיין לעיל סימן תקס"ז. נ"ב, וע"ש במג"א [סוף הסימן] מה שכתב דמותר לבלוע רוק ביום הכיפורים. ועיין ש"ס שבת ע"ג ע"א רש"י ד"ה ואביי וכו'. ונראה לפענ"ד להכריע, **בלילה שעדיין טעם אוכלים בפיו לא גרע רוק מאוכלים שאינם ראויים לאכילה ואסור לבלוע, מה שאין כן ביום אין שם אוכל על רוק כלל, ומותר אפילו לכתחילה.**"

ולפי"ד בלילה רוק שיש בו טעם אוכלים שבפיו צריך לפולטו ולרוקקו ולא לבלועו.

המטה אפרים (סימן תריב, ז) פסק: "מותר לבלוע הרוק ביו"כ ויש מחמירין ומי שיוכל לעשות כן בקל לעמוד בעצמו שלא יבלע הרוק יש לו להחמיר..."

ד. כתב באשל אברהם (בוטשאטש, סימן תקסז על מג"א סק"ח) שכיון שכאשר יצא מפי האדם הוא ואחרים קצים בו ואינו נחשב כאוכל אף לסוברים שעובר על אוכלים שאינם ראויים. והבולעם אינו מתכוין לאכול. והרוק שבפה אינו חזי

## חבל נחלתו

שבב"ח עליו השלום אולי הוא על דרך מידת חסידות לבד, ואחר הכרעת המג"א עליו השלום אין עוד שום מדת חסידות בזה נכון כלל להחמיר בזה. ונכון לכל אדם לבלוע הרוק ביום כיפור בלי שום חשש כל שהוא וכמבואר (בס"ח) [בספר חסידים] הקדוש [סימן רנג] ובספר הקדוש אגודה [יומא סימן יח] ואין עוד שום פתחון פה חשש על זה לכולי עלמא לנכון. ומאריך עוד להקל.

ומוסיף: "עוד מצאתי כתבתי במקום אחר אודות בליעת הרוק ביום כיפור שאין על הבולעים שום פתחון פה כי הוא שלא כדרך הנאה וחצי שיעור, ומלבד זה כיון שעיקר האיסור הוא רק אבית הבליעה וטעימה איננה בכלל חצי שיעור ומותרת מהתורה הקדושה לגמרי, וגם מדרבנן יש צד היתר גבי טועם ופולט כבהלכות תענית, אם כן על השהיית הרוק בפה אין שום דררא דפתחון פה, שבתקנת חז"ל הדבר ידוע שלא תיקנו מעולם גזירה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד, וגם אם גזרו כל שלא נתפשטה התקנה ברוב עם בני ישראל אין לה קיום, וכל ספיקות שבתקנות להקל ובאמתלא כל דהיא אפשר לחלק בתקנות. ואם כן פשוט שגבי השהיית רוק בפה ודאי שלא גזרו ולא תיקנו כלל בזה, כי רוק שאני מכל משקה ויש בו צד שהוא כפירשא בעלמא גם כל זמן שלא יצא לאור עולם מתוך פיו אין עליו שום גדר משקה [עיין רש"י עירובין צט, א ד"ה ר' יוסי]. ובחשש בליעה לבית הבליעה כסגנון כל השנה בהרוק, הרי זה ודאי בכלל אינו מתכוין ואינו גם כן פסיק רישא כי כבר אפשר שלא יובלע מאומה לפיו, והבליעה של בית הבליעה לא חזי לאצטרופי כלל כשיעור, שאי אפשר להבחין על זה היטב כמה נבלע בהסתר מחיך לבית הבליעה. וכתבתי במקום אחר שאיסור

חצי שיעור הוא רק משום חזי לאיצטרופי [יומא עד, א], ומלבד זה יש טעמים שכתבתי במקום אחר בזה להכריע לזכות על כל שאינם חוששים".

"אך מי שרוצה להזהר בזה במדת חסידות אין גם עליו שום צד פתחון פה בזה, כי מצד ימלא פי תהלתך [תהלים עא, ח] כתוב בספרים הקדושים [חיי אדם הלכות ברכות כלל ה סעיף כה] שיש מדת חסידות שלא להשהות רוק בפיו, ועל מדת חסידות אין פה להשיב כל שאינו מפשיא פלוגתא... והאריך עוד.

ה. פסק בערוך השולחן (או"ח סי' תקסז ס"ד): "וכל השיעורים האלו הם לחיוב כרת אבל לעניין איסור אפילו בשתייה כל שהוא אסור מן התורה כמו באכילה דחצי שיעור אסור מן התורה, אבל ברוק שבפיו ובליעת הרוק אין זה כלום ואפילו ביוה"כ [שם] וא"א כלל באופן אחר דאל"כ נצטרך לעמוד ולרוק כל היום כולו".

והמשנה ברורה (סי' תקסז ס"ג) ג"כ התיר: "ולענין לבלוע רוקו מתיר המ"א אף ביוה"כ דאף דקי"ל דהשותה משקין שאינן ראויין לשתייה פטור אבל אסור הכא שאני כיון שאין כונתו כלל לשתייה".

ו. סיכום המשנה אחרונה (סימן תריב) לגבי בליעת רוק ביוה"כ:

"במשנ"ב להלן (סקכ"ט) כתב, כי גם שתיית משקה שאינו ראוי לשתייה הדין הוא פטור אבל אסור מדרבנן (משנ"ב סימן תקסז סק"ג). ומכל מקום מותר לאדם לבלוע את רוקו ואין בזה אפילו לא איסור דרבנן משום שאין כונתו כלל לשתייה (במגן אברהם שם הביא דברי הב"ח כאן על סעיף ו שהביא מהאגודה (פ"י יומא) שכתב שמותר לבלוע רוק אפילו יותר ממלא לוגמיו משום דאינו ראוי לשתייה. וכתב

## חבל נחלתו

"אמנם רוק שכבר גילגלו בפיו כדי לפולטו, יש שכבר שאסור לחזור ולבלועו, כיון שכבר החשיבו למשקה (הגרי"ש אלישיב הו"ד בהלכות חג בחג ימים נוראים פרק כב הערה 46). אך יש שדייק מסתימת דברי המשנ"ב שם שגם בכהאי גוונא מותר לבלועו (הגר"נ קרליץ בחוט שני יום כיפור עמוד קמז). ואף על פי שלענין שבת כתב בשו"ע לעיל (סימן שנ סעיף א), שהוא נחשב כמשאוי ואסור לטלטלו ארבע אמות ברה"ר, מ"מ מותר לבלועו ביום כיפור כי אין כוונתו לשתייה".

"אך לגבי ליחת האף שבאה לפיו, יש להסתפק שמא מאחר והיא באה מחוץ לפה אסור לבלועה אפילו שאינו מתכוון לשתייה (חוט שני שם)".

### מסקנה

מותר לבלוע רוק שבפיו ביום הכיפורים, ויש שהחמירו ממידת חסידות שלא לבלועו אלא לירוק אותו.

הב"ח דקאי לשיטתו דס"ל כשיטת ראבי"ה (שהובאה בשער הציון סק"ז) דאוכלין שאינם ראויים מותרים לכתחילה, משא"כ לדין דקיי"ל שאסורין לכתחילה, א"כ גם רוק אסור לבלוע. אולם המגן אברהם כתב דשאני הכא דאין כוונתו כלל לשתייה. זאת ועוד אם נאמר שיש איסור לבלועו הרי יש לירוק כל היום בלי הפסק וזה אי אפשר (ערוך השולחן סעיף יא)."

"ויש שכתבו (מטה אפרים) [סימן תריב סעיף ז], חיי אדם [כלל קלב סעיף כב], מגן אברהם (הנ"ל) הביא שהב"ח החמיר. ועיין במועדים וזמנים (ח"א סימן נט) שהגר"ח והגר"ז החמירו מאוד לעצמם שלא לבלוע רוק ביוה"כ, כי מי שיכול להעמיד עצמו בקלות שלא לבלוע את הרוק ביום כיפור יש לו להחמיר. אך לא נהגו להחמיר בזה (בית מאיר. אשל אברהם [בוטשאטש]. ערוך השולחן סימן תקסז. מועדים וזמנים שם)".

"ובהגהות חת"ס למג"א כתב, שבב"ל יוה"כ שעדיין טעם אוכלין בפיו לא גרע רוק מאוכלין שאין ראויין לאכילה ואסור לבלוע, משא"כ ביום אין על הרוק שם אוכל כלל".

## סימן יט

# הזנת חלק מקישוט סוכה בשבת או ביו"ט

### תשובה

א. בסתם מוקצה בשבת ויו"ט אסור להזיז אפילו חלק מהמוקצה ולא רק את כל המוקצה. הלכה זו נלמדת מן האמור במשנה (פכ"ג מ"ה, שבת קנא ע"א): "עושין כל צרכי המת: סכין ומדיחין אותו, ובלבד שלא יזיז בו אבר".

### שאלה

אדם קנה קישוט לסוכה שעיקרו גלגל עליו כתובים שמות האושפיזין. לפניו מחובר לוח עם חלון, ובסיבוב הגלגל מתחלף שם האושפיזין בחלון. האם מותר לסובב את הגלגל בשבת ובימים טוב בסוכות?

## חבל נחלתו

שהרי לא הקצה אותם ולא חלה עליהם קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה; ודוקא שמתנה בזה הלשון, אבל אם אמר: אני מתנה עליהם לאוכלם כשיפלו, אינו כלום; ואם אמר: אני מתנה עליהם לאכלם אימתי שארצה, מהני, שגם בין השמשות בכלל.

היינו בנויי סוכה מועיל תנאי להשאירם כחולין וכדי להשתמש בהם ואף לכלותם תוך כדי החג.

הוסיף הרמ"א בענייני התנאי: "וצריך לעשות התנאי קודם בין השמשות הראשון (ד"ע כסברת א"ח שהביא הב"י, ולא כמהרי"ל). יש מן האחרונים שכתבו דבזמן הזה אין נוהגים להתנות (מהרי"ל), והכי נוהג בנויין התלויים בסכך; אבל בנויין שנותנים בדפנות, כגון סדינים המצויירים, נוהגין לטלטלם מפני הגשמים אפילו בלא תנאי, **משום דיש אומרים דאין איסור אפילו בדפנות עצמן**, כ"ש בנויין. ומ"מ טוב להתנות עליהם (ד"מ). אם סכך בהדס או תלה בסוכה אתרוג לנוי, מותר להריח בו, דלא הוקצה מרית, רק שלא יגע בו, דאסור בטלטול; ויש אוסרים בהדס (ר"ן ס"פ לולב הגזול) כדלקמן סימן תרנ"ג.

ג. באר בערוך השולחן (או"ח סי' תרלח):

### סעיף י

"כל מה שתולין בסוכה לשם נוי אם הם אוכלין ומשקין אסור להסתפק מהם כל שמנה אפילו נפלו דהוקצו למצותם ובי"ט ושבת אסור לטלטלם דמוקצין הם ואפילו מאן דלית ליה מוקצה מודי במוקצה מחמת מצוה דאפילו ר"ש מודה בה ואם יודע שהתינוקות יאכלום מוטב שלא לתלותם או יעשה תנאי כמו שיתבאר **ואם הנוי סוכה הם חפצים לא יטלטלן בשבת וי"ט ולא ישתמש בהם בחו"מ לצורך תשמישיו** ואם סיכך בהדסים

פרש רש"י (שבת קנא ע"א): "שלא יזיז בו אבר – לא יגביה לו ידו או רגלו או ריסי עיניו".

וכתב הרמב"ן (שבת קנא ע"א): "הא דתנן ובלבד שלא יזיזו בו אבר ש"מ **דטלטול מקצת שמיה טלטול** שלא תאמר עד שיגביה או שיגרר אלא כיון שמזיז ראשו של דבר שאינו ניטל אסור".

וכן באר הריטב"א (שבת קנא ע"א): "ושמענין מהכא דכל האסור לטלטלו כולו כך אסור לטלטל מקצתו ואף על פי שאינו מגביהו מן הקרקע, דהא כשמזיז אבר המת אינו מגביהו כי מחובר הוא בגופו של מת וכן כתב הרב ישעיה ז"ל (=הרי"ד)". וכן באר הר"ן בחידושו **על אתר. וכן הביאו הנ"י בחידושו**.

כך כתב המאירי (שבת קנא ע"א): "ובלבד שלא יזיז בו אבר ר"ל שלא יגביה ידו או רגלו או אפילו ריסי עיניו שטלטול מקצת שמיה טלטול".

וכן הדין בכל מיני מוקצה. ועי' בשו"ת מהרש"ם (ח"ז סי' נב). ועי' בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קצו) שהתיר סיבוב בורג לפקוק תנור שכבה, והנפט מציף אותו, וירטיב וילכלך את בית, וצרף כמה טעמים, עי"ש.

ב. שונים מכלל המוקצה, דיניהם של נויי סוכה.

פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תרלח ס"ב): "וכן אוכלים ומשקים שתולין בסוכה כדי לנאותה, אסור להסתפק מהם כל שמנה, אפילו נפלו (הוס' רמ"א: ובי"ט ושבת אסור לטלטלם דמוקצים הם); (טור) **ואם התנה עליהם בשעת שתלאם** ואמר: איני בודל מהן כל בין השמשות (הוס' רמ"א: של ח' ימים) (ב"י בשם א"ח), הרי זה מסתפק מהם בכל עת שירצה,

עולה שמן הראוי להתנות על הקישוטים שברצונו להזיזם שאינו פורש מהם כל בין השמשות.

ד. וכ"פ המשנה ברורה (סי' תרלח):

"(כד) כ"ש בנויין – הרבה אחרונים השיגו ע"ז ודעתם דנוי סוכה בודאי אסורים בלא תנאי מדינא דנוי כסכך הן. ועיין בט"ז שהסכים להקל בסדינים המצויירים שיש חשש מפני גנבים אנן סהדי שלא תלאן לשם מתחלה להיותן שם תמיד ע"כ לא איתקצו כלל ואפילו לא התנו ומ"מ לכתחלה טוב להתנות כמו שכתב הרמ"א דהיינו שיאמר קודם ביה"ש איני בודל מהן כל ביה"ש וכנ"ל מי שדעתו להסיר נוי הסוכה ביום טוב מפני הגשמים והגנבים יזהר מתחלה שלא יקשור הנויין בסוכה בקשר גמור שהרי אסור להתירן ביום טוב אלא יענבם".

ה. פסק החיי אדם (חלק ב-ג, הלכות שבת ומועדים, כלל סו סי"ג):

"כל דבר אינו אסור אלא למה שהקצה אותו, דהיינו אתרוג לא הקצה אלא מאכילה, ולכן מותר להריח בו מן הדין, רק לפי שנחלקו אם מברכין עליו, כיון שאינו עומד להריח, יש למנוע מלהריח בו בשעת נטילתו. אבל באמצע היום או בשבת, מותר להריח בו ולברך עליו. וההדס שאינו עומד אלא להריח, נמצא שהקצה אותו מלהריח, ולכן אסור להריח בו. ואפילו בשבת שאין נוטלין הלולב, מכל מקום כבר הקצה אותו לכל ז' (תרנ"ג ע"ש במ"א). וכן אם תלה פירות בסוכה לנוי, אסור לאכלן ומותר להריח בהן. ואם תלה בהן עשבות המריחים, נ"ל דאסור להריח בהן (ומ"ש המ"א סס"י תרל"ח דאם סיכך בהדס יש מתירין להריח, היינו דוקא בסיכך בהן דאפשר לסכך בעצים כמ"ש שם מ"א בשם ר"ן מה שאין כן בתלה בה). וכן אסור לטלטל הלולב בשבת.

יש להם ריח טוב או תלה אתרוגים לנוי סוכה או שארי פירות שיש להם ריח טוב מ"מ מותר להריח בהם דלא אקצייה מריחו ומתשמיש אקצייה ולא מריחו ורק יזהר שלא יטלטלם בשבת ויו"ט מטעם מוקצה כמ"ש ויש שאוסרים בהדסים דבשלמא אתרוג שראוי לאכילה ג"כ אמרינן דמאכילה אקצייה ולא מריחו אבל הדסים שאינם עומדים רק לריח כי אקצייה מריחו ויתבאר בסי' תרנ"ג בס"ד".

#### סעיף יא

"בנוי סוכה מהני תנאי והיינו שיאמר בעיו"ט מבעוד יום איני בודל מהם כל בין השמשות כלומר אינני מקצה אותם למצוה ויותר טוב לומר כל בין השמשות של כל ימי החג אך בסתמא כשאומר כל בין השמשות ג"כ הכוונה כן על כל ימי החג והרי מסתפק מהם בכל עת שירצה שהרי לא הקצה אותם ולא חלה עליהם קדושת הסוכה ומצוותה ולא נחשבו כנוי סוכה ודווקא כשאמר בלשון הזה אבל אם אמר אני מתנה עליהם לאוכלן כשיפלו אין זה כלום דזהו כמו שאומר הקדושה תחול עליהם עתה ולכשיפלו תפקע קדושתן ודבר זה אי אפשר אמנם אם אמר אני מתנה עליהם לאוכלן אימתי שארצה מהני שגם בין השמשות בכלל וממילא דלא נחתא עליהו קדושה ויש מי שסובר דלשון זה לא מהני [ר"ן שם] אבל הטור והש"ע פסקו דמהני והכי קי"ל, ומ"מ טוב יותר לצאת כל הדיעות ולומר בלשון איני בודל מהם כל בין השמשות. ויש שסוברים דהתנאי לא מהני רק על אחר שנפלו ואינו עיקר כמ"ש הטור והש"ע ומ"מ נכון להחמיר שהרי כן היא דעת התוס' בשבת [מ"ה]. לחד תירוצא והבה"ג לפמ"ש הטור ע"ש".

## חבל נחלתו

שאף אם לא התנה, הרי זה כל יחודו של הקישוט – שניתן לסובב את הגלגל ולהחליף את השמות של האושפיזין ולשם כך קנהו. ולכן אף אם לא התנה נראה שכוונתו לא להקצותו כדי שיוכל לעשות זאת.

ונראה לי דלא מבעיא לצורך גופו דאסור, כיון שכבר הקצה למצוה, אלא אפילו לצורך מקומו, אסור, דהוי כאבן". ומכאן לגבי הקישוט שתארנו. מלכתחילה ראוי להתנות שאינו בודל ממנו כל בין השמשות כדי שיוכל לסובב את הגלגל בשבת וי"ט, ובדיעבד נראה

## סימן כ

### צלייה על גריל בסוכה

פירש בקונטרס. וי"מ כגון קדירות ואגני דלישא וטעמא דכעין תדורו בעינן והני אין רגילין להיות בבית דירה אלא בית (=חדר) יש להם לבדם וכן פירש בה"ג כגון קדרי ושפודי ובי טוי ובי תפי". שני הפירושים נחלקים ביניהם מדוע אין להכניס כלי אכילה ואיזה הם הכלים האסורים.

רש"י כתב: "מאני משתיא – כוסות. במטללתא – לפי שאינן מאוסים. מאני מיכלא – קערות, לאחר שאכלו בהן צריך להוציאן". ומשמע אחר שאכלו ויש בהן רק שאריות מזון, כאמור בתוס' משום מאיסותא. לעומתו באר בספר הישר לר"ת (חלק החדושים, סימן שסז): "הכי אמר רבא מאני מיכלא לבר ממטללתא דתשבו כעין תדורו בעינן ובית העשוי לכבוד [בעי'] כדאמרין בריש יומא ולא אורח ארעא לעיילי ביה מאני מיכלא כלים שלשין בהן ושטוחנין בהן ושמשלין בהן דלא חייבה סוכה אלא בדברים שרגילין להיות (ברירה) [בדירה] ומאני מיכלא אין רגילין להיות בבית אלא בחדר האופין. ואותן בני אדם שרגילין שמחמירין להוציא מן הסוכה קערות לאחר שאכלו בהן טועין הן

## שאלה

אנשים נוהגים לעשות 'על האש' ביו"ט ובחזה"מ, האם מותר מצד הנוחות להכין בתוך הסוכה או צריך לצלות בחוץ ולהביא לסוכה מוכן. וכן בסוכה גדולה שיש מאות בני אדם איך יגישו את האוכל?

## תשובה

א. נאמר בסוכה (כח ע"ב): "גמרא. תנו רבנן: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים – מעלן לסוכה, מצעות נאות – מעלן לסוכה. אוכל ושותה ומטייל בסוכה. מנא הני מילי? דתנו רבנן: תשבו כעין תדורו". ובהמשך (כט ע"א) כתוב: "אמר רבא: מאני משתיא במטללתא, מאני מיכלא – בר ממטללתא. חצבא ושחיל – בר ממטללתא ושרגא במטללתא, ואמרי לה: בר ממטללתא. ולא פליגי: הא – בסוכה גדולה, הא – בסוכה קטנה".

ב. בארו תוספות (סוכה כט ע"א): "מנא דמיכלא – קערות לאחר שאכלו בהן צריך להוציאם מן הסוכה משום מיאוס כך



## סימן כ – צלייה על גריל בסוכה

ה. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרלט ס"א):  
"כיצד מצות ישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה (וישן ומטייל) (טור) ודר בסוכה כל שבעת הימים, בין ביום בין בלילה, כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה. וכל שבעת ימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע. כיצד, כלים הנאים ומצעות הנאות, בסוכה; וכלי שתיה, כגון אישיות וכוסות, בסוכה; אבל כלי אכילה (הגה): לאחר האכילה) (טור), כגון קדירות וקערות, חוץ לסוכה; המנורה, בסוכה; ואם היתה סוכה קטנה, מניחה חוץ לסוכה".  
ועוד הגיה הרמ"א: "ואל יעשה שום תשמיש בזוי בסוכה, כדי שלא יהיו מצות בזויות עליו (ב"י בשם א"ח)".  
נראה שהשו"ע פסק כר"ף ור"ת, והרמ"א פסק כרא"ש (ומה שהוסיף רמ"א על תשמיש בזוי אינו שייך למחלוקתם וכ"ע סבירא להו הכי).  
ו. וכן נראה מהמשנה ברורה (או"ח סי' תרלט ס"א):  
"ה) לאחר אכילה כגון קדרות וקערות – מלשון זה משמע לכאורה דבשעת אכילה גם קדירות מותר להכניסן לסוכה ולערות לתוך הקערה והעולם נזהרין מהקדירה להכניסן לתוך הסוכה אף קודם אכילה ונראה דחששו לדעת המחמירין בקדרה בכל גווי ואפשר דגם דעת השו"ע כן הוא [ובפרט מי שאין דרכו גם בביתו להביא הקדרה לשולחנו אלא מערה לתוך הקערה בבית החצון בודאי יש ליהרר בזה] ומ"מ מי שאין לו כלי וצריך לאכול מן הקדרה מותר להכניסו [ח"א]".  
"ו) חוץ לסוכה – ומ"מ בדיעבד אם הכניס בתוכה כלי מאכל או עשה בה תשמיש בזוי אין נפסלת הסוכה בכך [אחרונים]".

דמפרשי טעמא משום מאיסותא וליתה". וכ"כ במחזור ויטרי (סי' שסא) וכן הובא בשם ר"ת בתמים דעים (סי' קפב).  
היינו, ר"ת מדגיש שאיסור הכנסת כלי בישול אינו מטעם מאיסותא ועל כן אין סיבה להוציא מיד את הכלים המלוכלכים מחוץ לסוכה. אלא הקובע הוא הרגל האדם בדירתו. וכלי בישול שאינו מביא לשולחן אין לו להביא לסוכה.  
ג. כתב הריטב"א (סוכה נט ע"א) ששיטת ר"ת כשיטת הרי"ף: "מאני מיכלא בר ממטללתא. כלומר אינו רשאי ליתנם שם שאין דרך ליתנם בבית שהוא אוכל, וכענין תשבו כעין תדורו, וזו סברת הרי"ף ז"ל שכתב לענין פסול סוכה ביום טוב האחרון דפסיל לה במאני דמיכלא דמעיל לגוה, משמע דבתוך החג מעכבין בידו מלהניחם שם". ואילו לסוברים מפני מאיסותא אף אם יכניס כלי בישול לסוכה בשמיני עצרת (שהוא ספק שביעי ולכן יושבים בסוכה בחו"ל) עדיין לא ניכר שפסל את סוכתו.  
וכ"כ הר"ן (על הרי"ף סוכה יג ע"א): "ולרב אלפסי ז"ל מאני מיכלא כגון קדרות ואגני דלישה דתשבו כעין תדורו והני לאו אורחיהו לאנוחינהו בבית דירה".  
ד. אולם הרא"ש (סוכה פ"ב סי' יט) כתב: "אבל מאני מיכלא כגון קערות לאחר שאכלו בהם מאיסי ואין להשותם בסוכה".  
וכן הטור (או"ח סי' תרלט) כתב: "אין מניחין כלי אכילה בסוכה אחר האכילה מפני שהם נמאסין".  
עולות שתי שיטות ראשונים לגבי כלים בסוכה. לרי"ף ור"ת אין מכניסים כלי בישול לסוכה. לרש"י והרא"ש מוציאים מן הסוכה כלים שיש בהם שאריות אוכל מפני מאיסותם וביזוי הסוכה.

## חבל נחלתו

ז. בספר מועד לכל חי (סי' כ אות כג) כתב: "לא יעשה שום תשמיש ביזוי בסוכה, ואסרו כלי אכילה להשהותן בסוכה כגון קדרות וקערות, ואפילו לערות התבשיל בקערה לא יביא הקדרה בסוכה, וכן הכד של מים, ולא יכניס נר של חרס בסוכה אלא של נחושת וברזל, ואפילו נר חדש, אבל מצופה בקונייא דין כלי זכוכית יש לה, וכן שטיפת הקערות לא ישטפם בסוכה, וכוסות אין קפידא, (עיין מגן אברהם, וערך לחם, ואליהו זוטא, וברכי יוסף, וקמח סולת דף ק"ן ע"ג, ושערי תשובה, והם דברי הקיצור של"ה, ועיין בתי כנסיות, וזכור לאברהם יעויין שם, והחילוק של קודם אכילה, עיין בכורי יעקב, זולת עביט של מי רגלים יעויין שם), ובספר בכורי יעקב סימן תרל"ט נתן כלל בזה, דכל דבר שרגיל להכניס לחדר יכניס בסוכה יעויין שם".

ונ"מ בין הטעמים כגון להחליף טיטול לתינוק, שלפי ר"ת אין לאסור מפני שמניחים אותו על משטח החתלה ומחליפים את הטיטול המלוכלך, וזאת רגילים לעשות אף בחדר בו הוא אוכל, ולפי הגר"ח פלאגי אסור.

ח. לאחר ההקדמה הנחוצה הזאת ניגש לשאלתנו.

לשיטת הר"ף ור"ת ודאי אין לצלות בסוכה אפילו בגריל חשמלי או על גז שאינו מלכלך, שהרי אין מבשלים ואופים בבית ליד השולחן אלא במטבח. ובתוס' (הובא לעיל) הביא בשם בה"ג שאין להכניס שיפודים לסוכה. ואף לשיטת רש"י ורא"ש

נראה שאין להכניס גריל לסוכה כי בכ"ז ניגר שומן, או בבישול יש את כל הקליפות וכד'. וא"כ נראה שלשתי השיטות מן הראוי שלא לצלות בסוכה.

ט. אולם בימינו ישנה שיטת הגשה הנוהגת בחתונות או באירועים וכד', בה שמים את האוכל על מגשים בתוך עגלות חימום בהן יש מים ורתחים המחממים את המגשים או מעל פתיליות קטנות לשמור על חומו, והסועדים ניגשים ולוקחים לצלחתם את האוכל הרצוי להם. בדרך זו נראה לענ"ד שמותר להגיש בסוכה.

וא"כ מי שרוצה לצלות בשר על אש ולהגישו ישירות לסועדים, יכול לעשות זאת מחוץ לסוכה, להניח את הבשר הצלוי על מגשים ולהשאירם חמים בסוכה ע"י המתקנים הללו (עגלות חימום או פתיליות קטנות) ולהגישם כך לסועדים בסוכה שיוכלו לבחור את המאכלים הרצויים להם.

ועפ"י דרך זו נראה שמותר להניח פינת שתיה חמה בסוכה, וכן בחדרי אוכל גדולים שמניחים מצנמים וקולים לחם, נראה שמותר אף בסוכה גדולה להניח מצנם עבור הסועדים.

### מסקנה

אין להכניס גריל לסוכה, אולם מותר להכניס מתקן לשמירת חום האוכל לתוך הסוכה.

## ילדים שהצטלמו על מחצלת לסכך

### שאלה

ילדים הצטלמו על מחצלת שמשמשת לסיכוך בישיבה, שכיבה, עמידה וכו'. האם הם פוסלים את המחצלת מלשמש לסכך?

### תשובה

א. נאמר בסוכה (פ"א מי"א):

"מחצלת קנים גדולה עשאה לשכיבה מקבלת טומאה ואין מסככין בה, **לסיכוך מסככין בה ואינה מקבלת טומאה**. ר' אליעזר אומר אחת קטנה ואחת גדולה עשאה לשכיבה מקבלת טומאה ואין מסככין בה לסיכוך מסככין בה ואינה מקבלת טומאה".

ומחלוקתם במחצלת גדולה אם בסתמא מסככין בה או שצריך להתכוין לסכך בה. אבל לתרוייהו בכל מחצלת בין גדולה בין קטנה אם התכוין לסכך בה ולא לשכיבה אינה מקבלת טומאה (עפ"י רע"ב). וקבלת הטומאה היא משכיבת הזב או ישיבתו עליה.

הוסיף תויו"ט על המשנה:

"ואינה מקבלת טומאה. כיון דלסיכוך עבידא אינה מקבלת טומאה **אפילו ישכב בה הזב**. כן פי' הר"ן ונימוקו עמו דכל שאומרים לו: **עמוד ונעשה מלאכתנו אינו מקבל טומאת משכב**. כמפורש במשנה ג' פרק כ' דכלים". ולכן בסתמא אם הילדים הצטלמו על המחצלת או שיחקו בה היא עדיין אינה מקבלת טומאה.

ב. נאמר בכלים (פ"כ מ"ג): "עשה בראשה כסא טהור מפני שאומרין לו עמוד ונעשה את מלאכתנו".

פרש הרמב"ם:

"אבל אם עשה מקצה הקורה הזו כסא ונעשה הכסא מגוף קורת בית הבד, הרי אותו הכסא אם דרס עליו הזב אינו נעשה משכב, וזה לפי הכלל שאצלינו כמו שקדם שאם ישב הזב על דבר שהוא ראוי למושב אלא שאותו הדבר הוא כלי למלאכה אחרת כגון שלקח כלי של מדה או עריבת עץ וכיוצא בכך והפכה וישב עליה, שאין ספק שהכלי הזה שישב עליו ראוי לישיבה אלא שלא נעשה לכך, לפי שאין עושין כלי המדה אלא למוד בו, ולא העריבה אלא ללוש בה, ולפיכך נוכל לומר לזב אם ישב על אחד מן הכלים הללו **עמוד מעל המדה הזו כדי שנמוד בה, ועמוד מעל העריבה הזו כדי שנלוש בה**. וכך גם כאן נאמר לו קום מעל הקורה הזו נחטט בה את הזיתים, ואף על פי שהכסא שבקצה הקורה לא נעשה אלא לישיבה, אבל כיון שהוא מגוף הקורה והקורה עצמה אפשר לומר לו בה עמוד ונעשה מלאכתנו **אין אותו הכסא מתטמא משום מושב**, ולענין זה נתכוון בדיון בהלכה זו".

"ואחזור להשלים פירוש הכלל הזה. **שכל מה שלא נעשה מתחלתו לישיבה** ואם ישב עליו הזב יתכן שנאמר לו קום מעל הכלי הזה שנעשה בו מלאכה פלונית זולת הישיבה עליו הרי זה אינו מתטמא משום מושב ומשכב, שהכלל אצלינו אומרין בזב עמוד ונעשה מלאכתנו. ואמר יתעלה בזב כל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא וכל הכלי אשר ישב עליו יטמא, ואמרו בתורת כהנים אשר ישב עליו יכול אפילו ישב על האבן ועל הקורה, תלמוד לומר כלי לא אבן ולא קורה, אוציא את אלו ולא אוציא כסא גללים כסא אבנים

## חבל נחלתו

קובעת האם נקנתה לסיכוך או לשימושים אחרים.

והו"ד הרי"ד וסמכו עליו בשו"ת אדמת קודש (א' חלק יורה דעה סי' כא), ובשו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סי' קיא), ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' קצו).

ד. במקרה הנוכחי הילדים הצטלמו על הסכך, ומן הסתם אינם אוסרים אותו. מה יהיה הדין אם השתמשו במחצלאות לשכיבה?

נברר תחילה מה הדין אם עשו ללא ידיעת אביהם בעל המחצלאות.

נאמר ביבמות (פג ע"א):

"דתנן: המסכך גפנו על גבי תבואתו של חברו – הרי זה קדש וחייב באחריותו, דברי רבי מאיר; רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: [פג ע"ב] אין אדם אוסר דבר שאינו שלו."

לפי ר' מאיר התקדשה התבואה של חברו ולפי ר' יוסי ור' שמעון לא התקדשה.

הרמב"ם (הל' כלאים פ"ה ה"ח) פסק כ' יוסי ור' שמעון: "...ואין אדם מקדש דבר שאינו שלו, לפיכך המסכך גפנו על גבי תבואתו של חברו קדש גפנו ולא נתקדשה התבואה, סכך גפן חברו על תבואתו קדש תבואה ולא קדש גפן חברו, סכך גפן חברו על תבואת חברו לא קדש אחד מהן, ומפני זה הזורע כרמו בשביעית לא קדש". וכ"פ השולחן ערוך (יו"ד סי' רצו ס"ד).

באר תוספות (יבמות פג ע"ב):

"אין אדם אוסר דבר שאין שלו – וא"ת ומ"ש מנותן נבלה או חלב בתבשיל של חברו שנאסר ואר"י דבדבר התלוי במחשבה הוא דאמר הכי כגון משתחוה לכהמת חברו דספ"ב דחולין (דף מ. ושם) דאפי' עשה בה מעשה

ושל אדמה, תלמוד לומר כלי המיוחד, כלומר המיוחד לקבל טומאה, והכלים העשויין משלשה מינין הללו אינן מקבלין טומאה כלל כמו שנתבאר לעיל. ועוד אמרו שם אין לי אלא כסא וספסל וקתדרא המיוחדין, מנין תיבת הבלנים תיבה שפתחה מצדה עריבה משני לוג ועד תשעת קבין שנסדקה ואינו יכול לרחוץ בה את רגלו אחת, תלמוד לומר וכל הכלי רבה, יכול אפילו כפה סאה וישב עליה תרקב וישב עליו, תלמוד לומר אשר ישב, המיוחד לשיבה לא שאומרין לו עמוד ונעשה מלאכתנו. וזכור כלל זה ולא נצטרך לחזור עליו בכל מה שיבא לפנינו, וכבר הפלגנו בבאורו ובירורו."

מטעם זה נראה שאם לא עשה 'הסבה' ושינוי יעוד' למחצלת שמשמשת לסיכוך, אפילו שכבו עליה שכיבת עראי, היא לא הופכת להיות כלי המקבל טומאה.

ג. כתב הרא"ש (סוכה פ"א סי' לז): "כתב ה"ר ישעיה מטראני אלו המחצלאות שמוכרים התגרים וסתמא לאו לשכיבה עבידי שהן ממלאין אותן צמר וגם עושין מהן מחיצות הלכך לאו בתר עשייתם אזלינן שהאומן אינו עושה אותן אלא למכרן למי שצריך להן כל אחד ואחד לפי צורכו וא"כ אין לילך אלא אחר קנייתה שאם קנאו אדם לשכיבה מקבלת טומאה. ואם קנאו לצורך דבר אחר אינה מקבלת טומאה. וא"כ אדם יכול לקנות מחצלת חדשה לשם סוכה ולסכך בה אף על גב דחויא לשכיבה בתר מחשבתו אזלינן וכיון דקנאה לצורך סוכה וסיכך בה אינה מקבלת טומאה."

הרא"ש חלק על הרי"ד שאזלינן בתר מנהג המקום, אבל בימינו שאין המנהג לשכב על מחצלת נראה שכוונת הקונה

## סימן כא – ילדים שהצטלמו על מחצלת לסכך

דילמא מקום הוא דלא איתרמי ליה? הא נמי אמרה רבי יוחנן חדא זימנא! דתנן: המעלה פירותיו לגג מפני הכנימה וירד עליהם טל – אינן בכי יותן, ואם נתכוין לכך – הרי הן בכי יותן; העלום חרש שוטה וקטן, אף על פי שנתכוונו לכך – אינן בכי יותן, מפני שיש להן מעשה ואין להן מחשבה; וא"ר יוחנן: ל"ש אלא שלא היפך בהן, אבל היפך בהן – הרי זה בכי יותן! הכי קא מיבעיא ליה: דאורייתא או דרבנן?

"רב נחמן בר יצחק מתני הכי: א"ר חייא בר אבא, בעי רבי יוחנן: קטן יש לו מעשה או אין לו מעשה? ופשיט: יש להן מעשה ואפילו מדאורייתא, אין להן מחשבה ואפי' מדרבנן, **מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו – מדאורייתא אין לו, מדרבנן יש לו.**"

ופסק הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פ"ד ה"ב):

"המעלה פירותיו לגג מפני הכנימה וירד עליהן הטל לא הוכשר, ואם נתכוון שירד עליהן הטל הוכשרו, לפיכך אם העלום חרש שוטה וקטן אף על פי שחישבו שירד הטל עליהן לא הוכשרו שיש מעשה להן דין תורה ואין להן מחשבה אפילו מדברי סופרים, **הפכו בהן קטנים על הגג הרי אלו מוכשרין שאם היתה מחשבה של קטן ניכרת מתוך מעשיו מחשבתו מועלת מדבריהן.**"

עוד פסק הרמב"ם (הל' פסולי המוקדשין פ"א ה"ו):

"הקטן אינו שוחט קדשים אף על פי שהגדול עומד על גביו, שהקדשים צריכין מחשבה וקטן אין לו מחשבה, אפילו היתה מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו אינה מחשבה להקל אלא להחמיר, כיצד היתה עולה עומדת בדרום ומשכה הקטן והביאה לצפון ושחטה שהרי ממעשיו ניכר שמחשבתו לשחיתת קדשים הרי

כגון ששחטה איכא למ"ד דלא אסרה ואיסור כלאים נמי תלוי במחשבה כדאמר במס' כלאים (פ"ה מ"ו) גבי הרואה ירק כשאגיע אלקטנו אפילו הוסיף מאתים מותר לכשאחזור אלקטנו אסור ומטעם זה מפרש ר"ת דנקט בהגוזל (ב"ק דף ק: ושם) נתייאש הימנה ולא גדרה דוקא נתייאש אבל לא נתייאש שהיה עוסק בגדר ולא הספיק לגדור עד שהוסיף מאתים לא קידש".

ובמונחי ימינו בדין של 'חלות' אין אדם אוסר שאינו שלו. ילדים אלו כיון שאין הסכך שלהם לא יכולים לאוסרו.

ה. עוד י"ל, בילדים רק מעשה המוכיח את כוונתם נחשב מעשה לאסור אבל סתם מעשה ללא כוונה אינו מוכיח לאסור. וכאן אם היו מודיעים שברצונם להפוך את המחצלאות לשכיבה והיו משתמשים בהם היתה חשיבות למעשיהם, אבל כאן כיון שאינם מודעים למשמעות ההלכתית של מעשיהם אפילו שכיבה על המחצלאות אינה נחשבת כמוציאה אותם מיעודם למחצלאות לסיכון.

נאמר בחולין (יב ע"ב)

"א"ר חייא בר אבא, בעי רבי יוחנן: קטן יש לו מחשבה או אין לו מחשבה? א"ל רבי אמי: ותיבעי ליה מעשה, מ"ש מעשה דלא קא מבעיא ליה? דתנן: יש להן מעשה, מחשבה נמי לא תיבעי ליה, דתנן: אין להן מחשבה! דתנן: האלון והרמון והאגוז שחקקום תינוקות למוד בהן עפר, או שהתקינום לכף מאזנים – טמאין, מפני שיש להן מעשה [יג ע"א] ואין להן מחשבה! אמר ליה: מחשבה גרידתא לא קא מיבעיא ליה, כי קא מיבעיא ליה – מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, כגון דהוה קיימא עולה בדרום ואתיוה בצפון ושחטה, מאי? מדאתייא בצפון ושחט איכוין לה, או

## חבל נחלתו

זו פסולה".  
וכאן, כיון שאפילו שכבו על המחצלאות, אינם יודעים שבכך מוציאים את המחצלאות מיחודם לסיכוך נראה שאין במחשבתם להוציא מהיחוד לסיכוך. ורק אם מעשיהם מוכיחים על כוונתם – אוסרים.

ונראה שאף אם עשו זאת ברשות אביהם בעל המחצלאות לסיכוך. אין המחצלאות נאסרות לסיכוך.

**מסקנה**  
מותר להמשיך ולסכך במחצלאות.

## הערת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

לענ"ד גם מבוגרים לא פוסלים מחצלת בשכיבה חד פעמית. רק מחצלת שייחדו לשכיבה נפסלת כלומר שייחדו אותה לשימוש קבוע של שכיבה.

## סימן כב

## פסולי ארבעת המינים כשיום ראשון בשבת

ויום משבעת ימי החג שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, חל יום השבת להיות בתוך ימי החג אינו ניטל בשבת גזרה שמא יוליכנו בידו ארבע אמות ברשות הרבים כמו שגזרו בשופר".  
הלכה יד

"ולמה לא גזרו גזרה זו ביום טוב הראשון מפני שהוא מצוה מן התורה ואפילו בגבולין, נמצא שאין דינו ודין שאר הימים שוה שבשאר ימי החג אין אדם חייב ליטול לולב אלא במקדש".

### הלכה טו

"משחרב בית המקדש התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וכל יום מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב מפני שהיא

### שאלה

בשנה שיום ראשון של סוכות חל בשבת, תחילת נטילת לולב היא רק ביום הראשון של חול המועד. וצריך לעיין אלו הלכות נוהגות מצד כשרות הלולב, כשאיננו נוטלים ביום הראשון.

### תשובה

א. את השתלשלות הלכות מצות נטילת לולב עד ימינו באר הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ז):

### הלכה יג

"מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר (ויקרא כ"ג) ולקחתם לכם ביום הראשון, ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום

הלכתית ביום הראשון ומה נדרש בשאר ימים.

ב. כיון שפסולי ארבעת המינים הוא נושא רחב, ננסה לתמצת אותו:

בארו תוספות (סוכה כט ע"ב ד"ה בעינן הדר): "...לכך נראה דהיינו טעמא משום דיום ראשון דאורייתא בגבולין ושאר יומי דרבנן זכר למקדש כדאיתא בריש לולב וערבה (לקמן דף מד.) הלכך בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד תקון בשאר יומי כעין דאורייתא וכן בהדר משום הדור מצוה, אבל **בחסר ובשאל לא תקון ובגזול פלוגתא דשמעתין דרבי יוחנן סבר דתקון משום מצוה הבאה בעבירה ושמואל סבר דלא תקון דמתוך שיוצא בשאל יוצא נמי בגזול**".

לפי תוס' הדר נוהג כל שבעה אבל חסר ושאל אינו נוהג אלא ביום הראשון.

הרחיב הריטב"א (סוכה כט ע"ב)

"אבל כל שפסולו מפני שאינו הדר נוהג בכולם מן התורה בימים של תורה, ועל זה אמרו בירושלמי כל הפסולין אינם פסולין אלא ביום ראשון, ופי' כל שהן פסולין מפני שאינם הדר אינן נוהגין בגבולין אלא יום ראשון שהוא מן התורה".

"עוד יש עכוב אחר בארבעת המינים והוא כל שאין שמו עליו שהקפיד בו שאין בו כשיעור, וכן לולב שהוא אופתא או שנשרו רוב עליו או שנפרצו עליו או דסליק בחד הוצא או שהוא חרות שאלו אין עליהם שם לולב, וכן אתרוג שנקבוהו עכברים ברובו, והדס שוטה, ושאיין בו תלתא בחד קינא שאינו עבות ונשרו רוב עליו וצפצפה שאינה ערבי נחל, שכל אלו אין שמם עליהם וכמינים אחרים דמו לפיכך (אין) [הן] נוהגין בכל ז' ימים ואפילו בגבולין שהם מדבריהם ואפילו בשעת הדחק, ובכלל זה כל שפסולו מחמת שעומד לשריפה כגון

מצוה מדברי סופרים, ותקנה זו עם כל התקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש, כשיבנה בית המקדש יחזרו הדברים לישנן".

#### הלכה טז

"בזמן שבית המקדש קיים היה לולב ניטל ביום הראשון שחל להיות בשבת, וכן בשאר המקומות שידעו בודאי שיום זה הוא יום החג בארץ ישראל, אבל המקומות הרחוקים שלא היו יודעים בקביעת ראש חדש לא היו נוטלין הלולב מספק".

#### הלכה יז

"ומשחרב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון ואפילו בני ארץ ישראל שקדשו את החדש, מפני בני הגבולין הרחוקים שאינן יודעין בקביעת החדש כדי שיהיו הכל שוין בדבר זה ולא יהיו אלו נוטלין בשבת ואלו אין נוטלין, הואיל וחיוב יום ראשון בכל מקום אחד הוא ואין שם מקדש להתלות בו".

#### הלכה יח

"ובזמן הזה שהכל עושין על החשבון נשאר הדבר כמות שהיה שלא ינטל לולב בשבת כלל לא בגבולין ולא בארץ ישראל ואפילו ביום ראשון, ואף על פי שהכל יודעים בקביעת החדש, וכבר בארנו שעיקר האיסור בנטילת הלולב בשבת גזרה שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים".

עולה מדברי הרמב"ם שהחיוב ביום הראשון מן התורה ובשאר ימים מדרבנן. ובימינו כאשר א' דסוכות חל בשבת, איננו נוטלים כלל לולב, ואיננו מקיימים אלא מצוה מדרבנן בשאר הימים.

אחת התוצאות של מצות ארבעת המינים בימינו היא: מה נדרש מבחינה

## חבל נחלתו

עליו, יבש, והני אחריו, כשרין, וכן נראה נכון.

לגבי פסול הדר כתב רבינו מנוח בספר המנוחה (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ח ה"א): "ודוקא כי פסלין יבש ביום ראשון אבל ביום שני כשר בדלית ליה הדר". וכן הביא בקובץ שיטות קמאי (סוכה לג ע"ב) מס' המאורות: "דלא בעינן הדר ביום שני".

עולה מן הראשונים שחלקו לגבי פסול גזול, והדר אם תקנו חכמים לפסול לנטילת לולב בחוה"מ, והסכימו שאם אין שמו עליו אין יוצאים בו י"ח.

ג. פסק הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ח ה"ט):

"כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה ביום טוב ראשון בלבד אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר, והפסלות שהיא משום ע"ז או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה בין ביום טוב ראשון בין בשאר הימים פסול".

הראב"ד השיג: "אין הכל מודים בגזול ויבש שאין פסולין משום הדר אלא גזול הוא ליה מצוה הבאה בעבירה, יבש מפני שהוא כמת, בירושלמי (פ"ג ה"א)".

כלומר י"א שגזול פסול משום מה"ב כל החג, וכן יבש פסול כל שבעה. בשאר הפסולים משום מומים הוא מסכים עם הרמב"ם.

יש לעיין לסוברים שפסול הדר נהג בחוה"מ – מה כלול בו, הרי אינו מהודר כשהוא חסר.

במשנה אחרונה (סי' תרמט) סיכם את המחלוקת כך:

"ובגמרא (סוכה לו ע"ב) מבואר שהכשירו פסול חסר, שרבי חנינא היה אוכל ביום השני מקצת מהאתרוג ומברך על הנשאר בו. ונחלקו

של אשרה ושל עיר הנדחת ושל ערלה ושל תרומה טמאה דפסולא דידהו משום דקיימי לשריפה וכל העומד לשריפה כשרוף דמי וכאילו אין כאן אלא אפרו, וזהו שאמרו דכתותי מיכתת שיעורה, ואלו ודאי בכלל מה שאמרנו שפסולם כל שבעה אפילו בגבולין.

"עוד יש פסול אחר שהוא נהג כל שבעה אפילו בגבולין והוא כל שנפסל מפני מצוה הבאה בעבירה שהכתוב אומר שונא גזל בעולה, וזה דין הוא שינהוג אף בשל דבריהם שלא יהא מזכיר עון להתפש והרי הכתוב אומר ובוצע ברך נאץ ה'".

מסכם הריטב"א: "נמצינו למדין שיש פסול שאינו נהג אלא יום ראשון ואפילו במקדש וזהו הגזול והשאול וכל שאינו שלו, ויש שפסולו כל שבעה במקדש ובמדינה יום אחד וזהו כל שפיסולו מחמת שאינו הדר כיבש ונקטם ועלתה חזיזת ונקב וחביריהם שגופם ושמים קיים עליהם, ויש שהוא פסול כל שבעה ואפילו בגבולין והוא כל שפסולו מפני שאין שמו עליו ואין שיעורו קיים או שעומד לשריפה או שיש בו משום מצוה הבאה בעבירה".

לפי הריטב"א פסולי הדר נוהגים רק ביום הראשון. פסולים מחמת שאין שמו עליו או שאין בו שיעור פסול כל שבעה. וכן העלה הרא"ה (סוכה כט ע"ב): "והא דאמרו בירושלמי כל הפסולין אינן פסולין אלא ביום ראשון, דוקא בששמו עליו שעדיין ניכר שהוא לולב או הדס או אתרוג, הלכך נראה דהדס שנשרו עליו כולן או רובן, וכן לולב שנשרו רוב עליו ולא נשתייר שיעור, וכן אתרוג שנאכל רובו, וכן הדס שוטה ולוליבא דסליק בחד הוצא דהוא כבעל מום, ושל אשרה וחרות אלו פסולין אפילו ביום טוב שני דמדינה, אבל נקטם ראשו, נפרצו



והפיסול שהוא משום עבודת כוכבים, או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה, או מפני שאינם מינם, או שהם חסרים השיעור, בין בי"ט ראשון בין בשאר ימים, פסול. והעושים שני י"ט, פסולי ראשון נוטלין בשני, אבל ברוכי לא מברכינן.

הרמ"א הגיה (בסעיף ה): "ויש פוסלין בגזול כל ז' ימים, והכי נהוג, אבל שאול יוצא בו (טור והמגיד בשם פוסקים); ומותר ליטול לולב של חברו בלא דעת חברו, בשאר ימים, דניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממונו, והוי כשאול (תה"ד סי' ק' ופסקיו סי' קנ"ט). וחסר כשר בשאר ימים (טור); וניטל פטמתו או עוקצו, דינו כחסר וכשר מיום ראשון ואילך (רבינו ירוחם נ"ח ח"ג); מיהו אם נקבוהו עכברים לא יטלנו אף בשאר הימים, משום מאוס (כל בו), עד שיסיר ניקור העכברים; אבל אם היה יבש או מנומר שפסול כל שבעת ימים, אף אם חתך היבשות או הנמור פסול כל שבעה, הואיל ובא מכח פסול (הגהות אשיר"י פ' לולב הגזול). ומותר לכתחלה להתנות על אתרוג שיהיה כולו ליום ראשון, ושאינו בודל ממנו כל בין השמשות של ליל שני ואילך, ומותר אז לכתחלה לאכול ממנו מיום שני ואילך, ולצאת ידי מצוה עם הנשאר (ב"י בשם הרא"ש), אלא שאין אנו בקיאים בתנאים, כדלעיל בסוף סימן תרל"ח בהג"ה; ... (וחזו"ת פוסלת כל שבעת הימים) (רבינו ירוחם נ"ח ח"ג ור"ן פ' לולב הגזול)..."

ה. פרט למחלוקת בגזול משום מצוה הבאה בעבירה, ישנה מחלוקת בין השו"ע והרמ"א האם יש פסול הדר שבעה ימים או יום אחד בלבד. אבל שניהם מסכימים ששאול, אפילו שלא מדעת כשר בשאר הימים וכן חסר כשר בשאר הימים. וישנה

הראשונים איזה פסולים נכללים בפסול זה, שיש להכשירם בשאר ימים. שיטת הרמב"ם והרמב"ן שפסול חסר הוא משום שאינו הדר, ואם כן מוכח שכל פסולי הדר כשרים בשאר הימים. אולם שיטת רש"י (שם לו ע"ב ד"ה ומשנינו) שפסול חסר אינו משום הדר, רק משום שנאמר 'ולקחתם' שתהא לקיחה תמה (והטעם שאין בחסר חסרון מצד הדר, כתב הר"ן [יח ע"א מדה"ר] שכיון שמה שנשאר ממנו מהודר הוא, הדר קרינן ביה), ולפי זה כתבו התוס' (שם כט ע"ב ד"ה בעינן) והרא"ש (פ"ג ס"ג) שרק פסול חסר כשר בשאר ימים, אבל פסולי הדר פסולים אף בשאר ימים. והשו"ע פסק כהרמב"ם שכל פסולי הדר כשרים בשאר הימים, והרמ"א פסק כהרא"ש שרק פסול חסר כשר בשאר ימים, אבל פסולי הדר פסולים (אולם עיין ברמ"א סי' תרמו ס"ב שכתב שהדס שענביו מרובים מעליו כשר בשאר הימים, אף שפסולו משום הדר. ועיין במשנ"ב שם סק"ט, ומה שכתבנו שם). ולשיטה זו יש לבאר איזה מן הפסולים הם משום הדר ואיזה משום חסר (עיין משנ"ב סי' תרמה סק"ז לגבי נחלקה התיומת, שפסולו משום חסר, ולכן כשר בשאר הימים). וכתב המשנ"ב (סקל"ז) שרוב הפוסקים פסקו כהרמב"ם, ובמקום שיש ספק אם הוא הדר, אפשר שיש להקל אף לענין ברכה. ואותם הפסולים מחמת שאינם המין שציוותה התורה, כגון הדס שוטה או אתרוג המורכב ולולב החרות וחסרון בשיעור, לדברי הכל פסולים אף בשאר הימים.

ד. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרמט ס"ה):

"כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שביארנו, או מפני גזל וגניבה, ביום טוב הראשון בלבד; אבל בשאר ימים, הכל כשר.

## חבל נחלתו

**בלולב:** יבש (רש"י), נקטם ראשו (רע"ב), נפרצו עליו (רש"י).

**באתרוג:** חזזית (תוי"ט), והגר"א מכשיר. ו. נעבור עתה על מיני פסול שדנים האחרונים לפי דעת הרמ"א:

**נטלה פטמתו** – הרמ"א הכשיר וכן ניטל עוקצו. וכתב המשנה ברורה (סי' תרמט ס"ק לז):

"וניטל פטמתו – עיין לעיל סימן תרמ"ח ס"ז ועיין במ"א שהביא דיש פוסקים שסוברין דניטל הפטמא הוא משום הדר והוא מצדד ג"כ כוותייהו וע"כ אין להקל בניטל הפיטמא כל ז' ומ"מ אם א"א למצוא אחר יש לסמוך על המקילין דבלא"ה רוב הפוסקים סוברין כהרמב"ם דאף אותן שפסולין משום הדר כשר בשאר יומי [א"ר] ומשמע מדבריו דיוכל לברך ג"כ ויש שמפקפקין לענין ברכה אכן אם יצטרף עוד ספק בזה אם נטלה פטמתו (עיין לעיל בסימן תרמ"ח ס"ז במ"ב) בודאי יוכל לברך בשאר יומי".

**נקבוהו עכברים** – כתב הרמ"א: "אם נקבוהו עכברים לא יטלנו אף בשאר הימים, משום מאוס, עד שיסיר ניקור העכברים".

באר המשנה ברורה (סי' תרמט ס"ק לז): "עד שיסיר וכו' – ולהכי מקילין כאן דמדינא הוא בכלל חסר וחסר כשר בשאר יומי ורק לכתחילה מחמירין כאן משום דמאיס וע"כ כשהסיר מקום המאוס כשר אבל במנומר או יבש דמדינא פסול משום הדר להכי אין מועיל תיקון משום דבא מכח פסול".

**חזזית** – מג"א (ס"ק כב) אסר משום הדר.

**לולב עקום לצדדים** – פסק המשנה ברורה (סי' תרמה ס"ק לז): "פסול – שאין זה הדר". וכן בכפוף ראשו בשדרתו פסק

מחלוקת נוספת לגבי יבש שלפי הרמב"ם וסיעתו הוא כשר, ולפי הראב"ד והרמ"א הוא פסול משום 'כל המתים יהללו יה'. פסולי מומים המותרים (מיו"ט שש"ג) לפי הרמב"ם וסיעתו הם (עפ"י הרמב"ם פ"ח הל' א-ח):

**בלולב:** יבש, או נקטם ראשו, או נסדק ונתרחקו שני סדקיו זה מזה עד שיראו כשנים, או נחלקה התיומת (כשר אף לרמ"א שפסולים בראשון משום לקיחה תמה) או עקום לפניו, או נפרצו עליו והוא שידלדלו משדרו של לולב כעלי החריות.

**בהדס:** נשרו רוב עליו, ענביו מרובות מעליו אפילו הם אדומים או שחורים, נקטם ראשו (רע"ב).

**בערבה:** אם נפרצו עליה, נקטם ראשה (רע"ב).

**באתרוג:** נקב אפילו מפולש אפילו חסר. ניטל דדו והוא הראש הקטן ששושנתו בו (הפיטם), ניטל העץ שהוא תלוי בו באילן מעיקר האתרוג ונשאר מקומו גומה (עוקצו), חזזית, נקלף. וכן חסר.

כל אלה שהיו בהם מומים אלה – כשרים מיום השני והלאה.

וכן גזל וגניבה בכל המינים כשרים מיום שני של סוכות אפילו הוא יום טוב שש"ג.

לעומת זאת פסולים משום ע"ז או איסור אכילה נוהגים כל שבעת ימים מדרבנן.

ואסורי אכילה הם רק באתרוג והם: של ערלה ושל תרומה טמאה ושל טבל, או של עבודה זרה.

ואלו מתוך הרשימה לעיל הם פסולי הדר שאסורים לפי הרמ"א כל שבעה:

## חבל נחלתו

ה. נשאלתי: אדם שעצו נתן רק פרי אחד השנה, האם יש היכי תמצי שיטול אותו השנה, שהרי אין לו אתרוג נוסף שיכול להפריש תרו"מ עליו. השבתי: השנה (תשפ"ד) שכל חובת הנטילה היא מדרבנן, ולכו"ע יוצאים באתרוג חסר – תפריש מן האתרוג תרו"מ ותברך על אתרוג חסר, מפני שאין מצוה באתרוג שלם יותר מבאתרוג חסר, וכיון שאדם רוצה בקב שלו – תצא השנה בחסר, ואם לבך מהסס – תיקח אח"כ אתרוג שלם ותיטול אותו עם הלולב<sup>1</sup>.

משנה ברורה (סי' תרמה ס"ק לט): "פסול – שאין זה הדר".  
ז. ויש לעיין למ"ד שאין צורך בהדר מיום שני והלאה (והם רוב הפוסקים כאמור לעיל). הרי עדיין יש חובת הידור מצוה, ואף במצוות דרבנן ישנה חובת הידור מצוה כאמור בלקח טוב (כלל יב). אלא שכאן חכמים התיירו פסול זה מצד שקבעו שהמצוה מדרבנן, ודי בדינים שקבעו ומי שרוצה להדר אף במצוה דרבנן זכותו, אבל לרובא דעלמא נראה שדי במה שחכמים קבעו.

## סימן כג

### חציצה בנטילת לולב

אין האגד מן המצוה, כרבנן דאמרי: אין צריך אגד, כי היכי דלא תיהוי חציצה (רש"י: דלא נהוי חציצה – בין יד להושענא, ואין זו לקיחה). רבא אמר: כל לנאותו אינו חוצץ. ואמר רבה: לא לינקיט איניש הושענא בסודרא (רש"י: לא לינקוט איניש הושענא בסודרא – כשנוטלו לצאת בו לא יכרוך סודר שבין כתפיו על ידו ויאחז בו הלולב), דבעינא לקיחה תמה, וליכא. ורבא אמר: לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה...". יש כאן שני דינים: כל לנאותו אינו חוצץ, ולקיחה ע"י דבר אחר, ובשניהם דעת רבא שמוותר לצאת בהם י"ח. נראה מרש"י שהפסול של לקיחה ע"י דבר אחר הוא חציצה, ורבא חולק שכל שחוצץ בדבר לנאותו אינה חציצה. עוד חלקו אם צריך לקיחה תמה או אף לקיחה

## שאלה

מה מהוה חציצה בנטילת לולב, ומה אינו מהוה חציצה?

### א. חציצה בין הידים לארבעת המינים

נאמר בסוכה (לז ע"א):

"אמר להו רבה להנהו מגדלי הושענא דבי ריש גלותא (רש"י: מגדלי הושענא – אוגדי הלולבים, לשון גדילין, ולשון התלמוד לומר לכל אומן בדבר לשון זה, כגון הך דבפרק משקין [מועד קטן יא, א]: למגדלי אוהרי ולמגדלי תנורי בחולו של מועד, הא למדת שפירוש לשון זה לשון עשיה ותקון). כי גדליתו הושענא דבי ריש גלותא – שיירי ביה בית יד (רש"י: שיירי ביה בית יד – מתחת לאגד, שלא יקחנו במקום אגדו, דקסבר:

1. הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: בירושלים המקודשת יש מחמירים כל ז' (בדיני פסולים בארבעת המינים ולא רק ביום הראשון).

## חבל נחלתו

ע"י דבר אחר שמה לקיחה. וכ"נ שלמד תוס' את הסוגיא.

כתב בספר האורה (ח"א [צז] הלכות לולב): "ולא יהא דבר חוצץ בין ידו ללולב ולא באתרוג בשעת נטילתו, דכתיב ולקחתם לכם, שתהא לקיחה תמה".

נראה שספר האורה (מבית מדרשו של רש"י) לא פסק כרבא אלא סבר שצריך לקיחה תמה, וק"ו שחציצה בין יד ללולב אסורה.

אבל כך באר הריטב"א (סוכה לו ע"א) את המחלוקת בחציצה: "רבא אמר לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה. וכי תימא דכיון דלא הוי לנאותו הויא חציצה כדלעיל י"ל דאנן לית לן קרא לפסול חציצה בלולב אלא טעמא משום דלא הוי לקיחה תמה, וכל שהוא לנאותו בטל לגבי לולב כאילו נוטל בו ממש, וכן כל שהוא טפל בידו בטל בידו כאילו נוגע ידו ממש בלולב, ולאפוקי כל שאינו לנאותו ואינו טפל בידו כגון שכרך הסודר על הלולב או שנטלו בכלי שאינו דרך כבוד דמיפסיל משום דליכא לקיחה תמה והויא כחציצה, אבל לאו משום חציצה ממש אתינן עלה דלא פסלינן משום חציצה אלא היכא דאיכא קרא כגון טבילה שהכתוב אומר ורחץ את כל בשרו (לעיל ו' א') ולא יהא דבר חוצץ, ובתפילין (מנחות ל"ז ב') לך לאות ולא לאחרים וכן בכ"מ אלא ודאי כדאמרן, ובתוספות טרחו בזה הרבה ולא העלו כלום ובזה נתיישב הכל, בשם רבנו הגדול (=הרמב"ן) ז"ל".

עולה לפי הרמב"ן שנטילת הלולב צריכה להיות 'לקיחה תמה' ואין איסור

חציצה בלולב מן התורה, ויש שני צדדים להתיר חציצה בין היד ללולב: או לנאות את הלולב, או שטפל ליד (כפפה), ולכן רק אם הכלי בו מחזיק את הלולב אינו מכובד ואינו טפל לידו הוא פסול לנטילה.

וחזר על אותם יסודות הלכה הר"ן (על הר"ף, סוכה יח ע"א) שכתב: "ורבא שרי. דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה וא"ת וכיון דלא הוי לנאותו להוי חציצה י"ל דאנן לית לן קרא לפסול חציצה בלולב ומאי דחיישינן ביה היינו משום דלא הוי לקיחה תמה ומסקינן דכל לנאותו בטל לגבי לולב והרי הוא כאילו נוטל בו ממש וכל שהוא טפל לידו בטל לגבי ידו והרי הוא כאילו נוגע ממש ידו בלולב לאפוקי כל שאינו לנאותו ולא טפל לידו כגון שכרך הסודר על הלולב או שנטלו בכלי שאינו דרך כבוד כדאמרין לקמן דמפסיל משום דלא הויא לקיחה תמה והויא כחציצה אבל לאו משום חציצה ממש אתינא עלה דלא פסלינן משום חציצה אלא היכא דאיכא קרא כטבילה [סוכה דף ו א'] דכתיב ביה ורחץ בשרו במים שלא יהא דבר חוצץ וכתפילין [מנחות לו ב'] דכתיב בהו לך לאות ולא לאחרים לאות". וכך כתב אף המאירי (סוכה לו ע"א).

לפי דברי הרמב"ן וסיעתו יש חיוב לקיחה תמה, ומי שלא קיימה פסל את נטילת הלולב שלו<sup>1</sup>.

הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ז הי"א) פסק:

"עשה לאגודה זו גימון של כסף ושל זהב או שכרך עליה סדין ונטלה יצא, לקיחה על ידי

1. אפשר היה לומר שיצא י"ח, אלא שלא קיים את המצוה בשלמותה. אולם לא מצאתי מי שאומר כן.

## סימן כג — חציצה בנטילת לולב

דבר אחר שמה לקיחה, והוא שיהיה דרך כבוד ודרך הדור שכל שהוא לנאותו אינו חוצץ, אבל אם נתן את המינין האלו בעציץ או בקדרה ונטלה לא יצא ידי חובתו".

באר המגיד משנה (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ז הי"א):

"עשה לאגודה וכו'. שם (סוכה ל"ז) במשנה מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין לולביהן בגימוניות של זהב ובגמרא (דף ל"ח) אמר להו רבה להנהו דגדלי הושענא שיירו בית יד כי היכי דלא להוי חציצה רבא אמר כל לנאותו אינו חוצץ. ואמר רבה לא לינקוט איניש הושענא בסודרא דבעינן ולקחתם וליכא, רבא אמר לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה. ואמר רבה (דף ל"ז): לא לידוך איניש לולביה בהושענא דלמא נתרי טרפיה והוה ליה חציצה רבא אמר מין במינו אינו חוצץ. ובהלכות **והלכתא בכלהו כרבא** וסובר רבינו שדברי רבא הם **שכל מה שהוא נוי לו והדור** בין קשור עמו בין אינו קשור **או שהוא ממינו אף על פי שאינו נוי לו** אינו חוצץ ויוצא בו ידי חובתו לכתחלה מה שאינו ממינו ואינו נוי לו ודאי חוצץ כנזכר שם (דף מ"ב) דרבא אמר שאם הוציאו בכלי לא יצא והקשו והא הוא גופיה אמר לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה ותירצו **ה"מ דרך כבוד אבל דרך בזיון לא ע"כ**. ויש בזה שיטה אחרת וזה עיקר". ומשמע ממנו שהנוטל דרך בזיון לא יצא י"ח נטילת לולב, אולם בדרך אחרת כגון סודר (או כפפה) על ידו, או שהלולב נתון בכלי הדור יצא י"ח.

פסק הטור (או"ח סי' תרנא):

"וכיון שאין חובה לאגדו אפילו אגדו במין אחר שפיר דמי ומשום חציצה נמי ליכא אף

על גב שהקשר מפסיק בין ידו ללולב **דכיון שהוא לנאותו אינו חוצץ**, וכן מין במינו אינו חוצץ, הלכך אם נשרו מעלי הלולב או מעלי ההדס ונשארו בתוך האגודה בענין שמפסיק אין לחוש ורש"י פי' אף על גב דא"צ אגד מ"מ לכתחילה חובה לאגדו משום זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות". **כאמור, מרש"י ותוס'** עולה שיש חציצה בלולב. אולם הטור לא פסק כמותם.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרנא ס"ז): "אם עשה בית יד ונתן בו הלולב ונטלו, שפיר דמי, דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ובלבד שיהא דרך כבוד; אבל אם אינו דרך כבוד, כגון שנתן הלולב בכלי, ונטלו, לא יצא; ואם כרך עליו סודר, ונטלו או שכרך סודר על ידו, ונטלו, י"א דלא יצא".

ורמ"א הגיה: "ונהגו להחמיר להסיר התפילין (מהר"ל) וטבעות מידם, אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בהן (אגודה פ' מקום שנהגו)".

נראה שהשו"ע פסק כרמב"ם.

באר המגן אברהם (או"ח סי' תרנא ס"ז): "י"א דלא יצא. כ' בלשון י"א משום דהר"ן ס"ל דיצא דבטל לגבי ידו **אבל אם כרך סודר על הלולב אף הר"ן ס"ל דלא יצא משום חציצה**".

ובבאור הגר"א כתב:

"י"א כו'. משום דריטב"א ור"ן פליגי וכ' **דבלולב לאו משום חציצה אתינן עלה דל"ל קרא לפסול בחציצה אלא משום לקיחה תמה** וכל שהוא להנאותו או טפל בידו בטל לגבי לולב והוי לקיחה תמה ע"ש".

המג"א והגר"א חילקו בין כרך סודר על הלולב שאינו יוצא אף לפי שיטת הרמב"ן,

## חבל נחלתו

"לב) עליו סודר וכו' – מטעם חציצה ודעת הר"ן משום דלא הוי לקיחה תמה".

"לג) או שכרך סודר – וה"ה אם לבש בתי ידים על ידיו ומה שכתב המחבר דין זה בלשון י"א משום דעת הר"ן דס"ל דיצא דבטל לגבי היד אבל בכרך סודר על הלולב גם לדעת הר"ן לא יצא דלא הוי לקיחה תמה [מ"א] וע"כ אם נטלו יחזור ויטלנו בלא ברכה".

לגבי טבעות או תפילין על ידיו בשעת נטילה כתב המשנ"ב:

"לו) אבל מדינא אין לחוש וכו' – וכמה אחרונים כתבו דאף מדינא יש הקפדה ע"ז משום חציצה אף שאין כל היד מכוסה בהן וע"כ אם נטל בעוד שלא הסיר התפילין מן ידיו או הטבעות יחזור ויטלנו בלא ברכה".

בארצנו איננו נוהגים בתפילין בחוה"מ, אבל מן הראוי שמי שיש לו טבעת על אצבעו שיסירנה לחוש לדעת המחמירים (ואפילו הטבעת במקום שאינו נוגע בארבעת המינים).

### ב. חציצה בין ארבעת המינים

נאמר בסוכה (לז ע"ב):

"ואמר רבה – לא לדוץ איניש לולבא בהושענא, דדלמא נתרי טרפי והוי חציצה. ורבא אמר: מין במינו אינו חוצץ. ואמר רבה: לא ליגוז איניש לולבא בהושענא, דמשתירי הוצא, והוי חציצה. ורבא אמר: מין במינו אינו חוצץ".

פרש רש"י:

"ואמר רבה – גורס בכולהו".

"לא לידוץ איניש לוליבא בהושענא – לאחר שאגד הערבה וההדס יחד, לא יתחוב הלולב מלמעלה בתוך האגד".

"דלמא נתרי טרפי – הלולב משיר עלי הדס והערבה, ומשתירין באגד, וחוצצין בין מין

לבין כרך על היד סודר שבטל לגבי ידו. והגר"א באר ששיטת השו"ע היא שיטת הריטב"א והר"ן.

עוד כתב הגר"א לבאר שיטת הרמ"א שנהגו להסיר טבעות, אף שאי"צ בכך:

"ונהגו כו' אבל כו'. היינו לדעת הר"ן דבטל לידו וכנ"ל אבל לדעת תוס' משום חציצה אין חילוק דהא אמרינן בסוף עירובין ובזבחים דאפילו נימא אחת חוצצת במקום בגדים וכן ביד אמרו שם דוקא שלא במקום עבודה וכן הני איבעיות שם רוח עפר כו".

היינו, הגר"א מבאר שלשיטת רש"י ותוס' שכל חציצה פוסלת, לכן לשיטתם אי-הסרת טבעות פוסלת בנטילת לולב!

פסק המשנה ברורה (או"ח סי' תרנא):

"ל) בית יד – כגון שכל הלולב חוץ מידו ואוחז בבית יד הבולט הנעשה מן הסודר לא הוי חציצה כיון שאין אוחז הלולב בידו [מ"א] ודעת הא"ר הוא דבית יד הוא לנאותו וע"כ אף שאוחז להלולב בידו ג"כ דרך בית יד שפיר דמי ולא הוי חציצה אם לא שנעשה באופן שאינו מהודר וכן הסכים בדרישה דתלוי באופן עשייתו ע"ש".

משמע שבית יד מהודר ונאה שדרכו אוחז בלולב – אינו פוסל את הנטילה.

עוד כתב המשנ"ב בס"ק לא: "בכלי ונטלו וכו' – ואפילו הוא של כסף דלא הוי דרך כבוד כשאוחזו בכלי ולא שמה לקיחה והסכימו כמה אחרונים דבכלי יש להחמיר בכל ענין בין שאוחזו בדופני הכלי או מניח ידיו תחת שוליו או אוחז בבית יד של הכלי".

היינו כשאינו אוחז בלולב, אלא אוחז בכלי עליו מונח הלולב אינו יוצא י"ח כדברי הרמב"ם.

וכך כתב המשנ"ב לגבי אחיזה בסודר על הלולב או על היד:

מתאימים לדברי ר"א מן ההר שלא יחצוץ במין אחר בין המינים בלולב.

פסק הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ז הי"ב):

"אגד את הלולב עם ההדס והערבה והבדיל בין הלולב ובין ההדס במטלית וכיוצא בה הרי זה חוצץ, הבדיל ביניהן בעלי הדס אינו חוצץ, שמין במינו אינו חוצץ, ויש לו לאגוד את הלולב בחוט או במשיחה ובכל מין שירצה הואיל ואין אגידתו מעכבת."

מהרמב"ם משמע שיכול לאגוד את הלולב אף שלא במינו ובאר המגיד משנה (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ז הי"ב): "ויש לו לאגוד את הלולב וכו'. מפורש בגמרא (דף ל"ו): שטעם ר"י שהיה אומר שאין אוגדין את הלולב אלא במינו הוא משום דסבר לולב צריך אגד ולדידן דקי"ל דאין אגד מעכב אוגדו בכל מה שירצה."

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרנא ס"א): "ואם נשרו מהעלין בתוך האגודה בענין שמפסיק, אין לחוש".

והוסיף הרמ"א:

"(דמין במינו אינו חוצץ; אבל שלא במינו, חוצץ; על כן יזהר ליקח החוט שרגיל להיות סביב ההדס) (מהרי"ל)".

ובאר המשנה ברורה (סי' תרנא ס"ק י'): "החוט שרגיל להיות סביב ההדס – פי' שרגילין לקנות בדי ההדס מהעכו"ם אגודה אגודה וקאמר שצריך להסיר החוט משם דזה החוט הוא שלא במינו ואינו לנאותו אבל אם כך בדי ההדס בלולב שרי ולא הוי חציצה דזה מקרי לנאותו [לב"ש] ומחצית השקל כתב הטעם דלהכי שרי דכל ג' מינים כחד חשיבי". ולכן חוט ממין אחר חוצץ וראוי להסירו.

למין, ואינם אגודים יחד להיות לקיחה אחת." "לא (ליגוד) [מסורת הש"ס: ליגוז] איניש לוליבא בהושענא – אם הוא ארוך יותר מדאי מן הערבה, ובא לקצצו מתחת – לא יקצצו בעודו באגודה, אלא יוציאנו ויגוז מתחת, ויחזור ויאגוד."

"דמשתייירי הוצא – של לולב תלושין מן השדרה בתוך האגד, לפי שעלי הלולב ארוכים ומחוכרים מתחת השדרה, ונמשכין ועולין כנגד גובהו של לולב, וכשקוצצן מתחת נמצאו חתוכין מן השדרה ונשאין באגודה."

וכרש"י כתב רבינו יהונתן מלונגיל (על הרי"ף, סוכה יח ע"א) וכן הר"ן על הרי"ף והמאירי (סוכה לו ע"א).

ופסק הרא"ש (סוכה פ"ג סי' כד):

"אמר רבה לא לידוך איניש לוליבא בהושענא דנתרי טרפי והוי חציצה רבא אמר מין במינו אינו חוצץ ואמר רבה לא ליגוד איניש לוליבא בהושענא דנתרי הוצי. והוי חציצה רבא אמר מין במינו אינו חוצץ והילכתא בכולהו כרבא."

כתב ר' אברהם מן ההר (סוכה לו ע"ב): "אינו חוצץ. והלכתא בכולהו כרבא. אבל אם

יש ביניהו דבר שאינו מג' מינין הויא חציצה ופסול. והביא הר"ם זה פרק ז': לא ליגוז. אם הלולב ארוך יותר [מדאי] ורוצה לקוצצו לא יקצוץ אותו כשהוא תחוב האיגד עם ההדס והערבה, שאם יחתכנו שם ישארו תוך האיגד עלי הלולב חתוכים שנחתכו מן הלולב כשחתך וקצר משדרתו, והעלים גדולים ועולים למעלה והווי חציצה, שהרי אינם אגודים. אלא יוציאנו מן האגודה ויקצצנו ואחר כך יאגדנו: אינו חוצץ. והלכתא כרבא."

ובספר המנהגים (טירנא, דיני לולב וסוכה) העיר: "זיתיר המשיחה שסביב [ההדס], שלא יהא דבר חוצץ בינו ולבין הלולב". והדברים

## בל תוסיף בנר חנוכה

שאלה<sup>1</sup>

דרבנן?! וכך אמנם כתב בערך שי (י"ד סי' רצא).

### תשובה

א. במצוות דרבנן יש שני עניינים הנוגעים בבל תוסיף. ראשית עצם זה שחכמים הוסיפו מצוה על תרי"ג מצוות ועל כך הראשונים השיבו שאם התוספת היא מלכתחילה רק דרבנן ולא קבעוה כד"ת אלא כמצוה מדרבנן – אין בה בל תוסיף, (עי' רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ט). ונקודה שניה האם במצוות דרבנן עצמן יש איסור בל תוסיף, ובה עוסק הפמ"ג. דעתו של הפמ"ג שתוספת הנרות כל יום היא בגדר בל תוסיף לא מקובלת על האחרונים.

ב. כתב המהר"ל בגור אריה (דברים ד, ב): "וכל מצות דרבנן, כגון נר חנוכה, אין הכוונה להוסיף על התורה, רק לעשות זכר לנס, ואין הוספה על מצות התורה. וכן כל מצות דרבנן, אינם הוספה על התורה, דלא הוי "לא תוסיפו" רק כאשר מוסיף על התורה להיות שוה עם התורה, אבל לעשות גדרים וסייגים – אין זה תוספות, שלא ישוו עמהם". לכן עצם הוספת מצוה דרבנן, אין בה משום בל תוסיף.

אמנם בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' עג) חלק וס"ל שלפי הרמב"ן אין לתקן אף מצוה מדרבנן אא"כ יש לכך מקור בתורה וז"ל:

כתב הפרי מגדים (או"ח, פתיחה כוללת ח"א סעיף מ):

"והנה במצוות דרבנן שייך בל תוסיף כמו בחנוכה נר אחד והמהדרין מוסיפין כו', ואם נאמר כתוספות ראש השנה י"ו ב' [ד"ה ותוקעים] וכ"ח ב' [ד"ה ומנא] בעשיית המצוה פעמיים ליכא בל תוסיף אתי שפיר, ואם נאמר כחידושי הרשב"א [שם טז, א] ושאר פוסקים דאף כהאי גוונא עובר בל תוסיף, נאמר בדרבנן ליכא בל תוסיף".

היינו הפרי מגדים לוקח את נר חנוכה כמקרה מבחן: האם יש בל תוסיף במצוות דרבנן. הוא מניח שהדלקת נרות היא תוספת (אע"פ שחכמים קראו לה הידור מצוה) ודן עפ"י כללי הראשונים. לאותם ראשונים הסוברים שחזרה על אותה מצוה (מן התורה) פעם שניה אינה בגדר בל תוסיף ניתן לומר שיש בל תוסיף במצוה דרבנן, ואך בנר חנוכה התירו. ואילו לאותם ראשונים הסוברים שאסור לחזור על אותה מצוה דאורייתא פעם שניה משום בל תוסיף, צריך לומר שאין בל תוסיף במצוות מדרבנן, שהרי בנר חנוכה מדליקים כמה וכמה נרות.

ויש לתמוה על הפמ"ג: הרי חכמים כתבו לנו שהוספת הנרות היא משום הידור, ולא סתם תוספת ותקנו לה ברכה, וא"כ מדוע יחשב כמוסיף על מצוה

1. שאלת ר' אליהו דוד שוקרון הי"ו.



שהוא יום טוב בלי שום גדר אלא לתקן יום טוב לשם יום טוב אסור לתקן בעצמו דהו"ל כבדא יום טוב מלכו אם לא ע"פ רמז בתורה וצ"ע".

ג. כך כתב המנחת חינוך (פרשת ראה מצוה תנד אות א): "הנה כמה מצות שהוסיפו חז"ל כגון נר חנוכה ונט"י וכדומה שהם דברים חדשים, ולא הוסיפו במצות התורה נראה דודאי לא שייך ב"ת כי התורה נתנה רשות לחכמים לתקן תקנות הן בקום ועשה הן בשוא"ת לפי הזמנים. ולא ראיתי בדברי הראשונים שיהי' זה בכלל זה ויתרצו הדברים כי הלאו הזה אינו אלא שלא נוסף במצוה של תורה איזה הוספה".

"וגם לפי הטעם שכ' הרהמ"ח דהאדון ב"ה בתכלית השלימות וכל ציווי' בתכלית השלימות והתוס' בהם חסרון וזה שייך במצות שצוה אז והוא ית' צוה בודאי הם בתכלית השלימות אבל מה שלא צוה אז ונתחדש אח"כ הסיבות שחז"ל הסכימו לתקן כגון נ"ח ע"י הניסים בימי יונים וכדומה דלא הי' אז זמנם אין שום גרעון בהציווי של האדון ב"ה ולא שייך כלל ב"ת. אדרבא נצטוונו שלא נסור מדבריהם בלאו דלא תסור ובעשה על פי הדבר וכו' כמבואר בר"מ ובראשונים אכ"מ. ול"מ במה שחז"ל מתקנים דהתורה צותה לשמוע דבריהם, אלא אפי' יחיד כגון שנעשה לו איזה נס וקובע לעצמו שיקרא הנס בכל שנה או שיעשה משתה התעלה על דעתך דהוי מוסף מצוה דזה אין גרעון במצות התורה וז"פ. אך לשיטת הר"מ בסייג שאם אומרים שהוא מה"ת הו"ל ב"ת ה"נ במצוה חדשה שאם הב"ד אומרים שהמצוה זו הוא של תורה עוברים בבל תוסיף. אך אפשר לומר דדוקא בגוונא שצייר הר"מ גבי בב"ח דבפסוק כתיב לא תבשל גדי בחלב אמו ומפי

"מבואר מדברי רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל דבאמת גם אמקרא מגלה לולי שהי' להם רמז מה"ת לא היו יכולין לתקן זה משום דהו"ל בכלל בל תוסיף וזה דלא כח"ס ומהר"ם אלשק"ר והמג"א וראי' להפ"ח ז"ל ועיין רש"י מגילה י"ד חוץ ממקרא מגילה וא"ת נר חנוכה כבר פסקו הנביאים אבל בימי מרדכי היו חגי זכרי' ומלאכי ע"כ. ולפום ריהטא נראה כוונתו לישב בזה דבתורה כתיב אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש ובימי חנוכה כבר פסקו הנביאים ואפשר לחדש. אמנם המהרש"א ז"ל בח"א פי' דלא בעי למימר כיון שפסקו הנביאים הי' להם רשות להוסיף נר חנוכה דאין שום סברא שיהא לחכמים כח יותר מהנביאים אלא דבנר חנוכה נמי מצאו חכמים רמז בשום דרשה רמז בתורה כדאיתא במדרשות ע"כ".

"ומכאן צ"ע אמנ"ח מצוה תנ"ד שכתב דבנר חנוכה ונט"י לא שייך בל תוסיף כי התורה נתנה רשות לחכמים לתקן תקנות הן בקום ועשה הן בשוא"ת לפי הזמנים ולא ראיתי בדברי הראשונים שיהיה זה בכלל זה כי הלאו הזה אינו אלא שלא נוסף במצוה של תורה איזה הוספה וכו' וכתב עוד אבל מה שלא צוה אז ונתחדש אח"כ הסיבות שחז"ל הסכימו לתקן כגון נ"ח ע"י נסים בימי יונים וכדומה דלא הי' אז זמנם אין שום גרעון בהציווי של האדון ב"ה ולא שייך בל תוסיף ע"כ. ודברים אלו תמוהים הם חדא דלא הרגיש ברמב"ן ומהרש"א הנ"ל שכתבו להדיא היפוך דבריו דגם במגילה ונ"ח איכא ב"ת לולי שגלתה לנו התורה וכבר ראיתי בטל תורה מגילה שהקשה לו כן. והשנית דלא דמי נט"י לנ"ח דנטילת ידים הוה גזרה בכלל גזירות חז"ל משום טומאה וזה ודאי ביד חכמים לתקן שהוא בכלל משמרת למשמרתי אבל מצות נ"ח

## חבל נחלתו

השמועה למדו דבכלל הכתוב הזה ה"ה כל מיני בהמה וכל מיני חלב והם אומרים שגם בשר עוף הוא בכלל הפסוק הזה אף על פי שלא נתפרש כמו בשר שאר בהמות וחיות דג"כ לא נתפרשו עוברים על" ב"ת דהם מוסיפים בכתוב. אבל איזה דבר חדש הן תקנה בקום ועשה והן סייג בשוא"ת שאינם יכולים להסמיכו לקרא כלל אפי' אם אומרים שהם מה"ת מאי איכפת לן זיל קרי בי רב הוא דאינו מבואר כלל בתורה ואינם עוברים בב"ת אם הם אומרים שהם מה"ת רק בדבר שנוכל להסמיך אל הכתוב אבל בדבר שידוע הוא שאינו בכתוב כלל לא שייך ב"ת כלל אף שאומרים שהוא מה"ת כנ"ב.

וא"כ פשיטא ליה שלא שייך כלל בל תוסיף בהוספה במצוה מדרבנן לעשותה כמה פעמים (וכן כתב אף במצוה מן התורה לכל הראשונים שאין בחזרה על מצוה בזמנה ב"ת ע"ש).

ד. כתב ר' צדוק הכהן מלובלין (משיב צדק אות מה) ביחס להסתפקות הפרי מגדים:

"ובאמת בנר חנוכה בלאו הכי לדעתי לא קשה כלל דהרי הא דמהדרין נמי חכמים אמרוהו בברייתא, ובית שמאי ובית הלל נחלקו שם במהדרין מן המהדרין כיצד עבדי. **משמע דתחילת התקנה כך היה שכך קבעו חכמים המצוה חיוב לכל אחד על כל פנים נר אחד** ומהדרין יוסיפו והוספתם מצות הידור יש בו אלא שזה אינו מצוה חיובית רק כמצוה של רשות שנתבאר לעיל, דמכל מקום העושה הוא עביד מצוה דרבנן בהידור זה דאם לא כן מה בצע להדר, ואם כן שפיר גם זה בכלל אשר יורוך דתורה ציוותה לעשות כהוראת חכמים גם במצוה של רשות שתיקנו שהמהדר יעשה כן ויהיה נחשב למהדר במצוה".

"ולפי מה שכתבתי לעיל גם ישיבת שמיני בסוכה הוא מצוה של רשות ומכל מקום העושה שפיר מקיים מצות חכמים וגם מצות התורה דעל פי אשר יורוך ולא תסור, וכמו שכתבתי לעיל דאפילו למאן דאמר מברכין אשר קדשנו במצותיו וציונו יש לומר כן והכי נמי במה שאמרו חכמים דזה נחשב למהדר במצוה דידהו כיון דהמהדר עושה מצוה בהידורו מדרבנן שאמרו דמהדרין יעשו כך, ממילא גם אי מכוון למצות ה' ליכא בל תוסיף דהרי הוא באמת מצות ה' גם כן ואין ראייה משם כלל לענין מוסיף מדנפשיה בדרבנן".

לפי ר' צדוק אין בשום הידור מצוה משום בל תוסיף.

ומקשה ר' צדוק הכהן מלובלין – על דברי הפמ"ג (משיב צדק אות מו):

"והיה נראה לי ראייה להיפך דשייך גם בדרבנן מדברי גאון שמביא בתשובת הרשב"א (סימן צ"א) אהא דספק התפלל אל יתפלל שפירש דאינו רשאי משום דהוה ליה בכל תוסיף ומוציא שם שמים לבטלה עד כאן, משמע דיש איסור בל תוסיף בתפילה דרבנן וזה קושיא לפרי מגדים בנר חנוכה דשני תירווצים שלו הם גם הכא דעושה המצוה שני פעמים וגם אינו לסייג ועל כרחך צריך לומר שם כמו שכתבתי".

"ומההוא דהתם נמי צריך לומר כמו שכתבתי לר' יוחנן שם דלואי שיתפלל כל היום (ברכות כ"א א) והך לואי אינו שום חיוב ואפילו שיהיה על דרך מהדרין דגבי נר חנוכה לא מצינו, ולפי דעת פרי מגדים גם לר' יוחנן איך הותר כל היום כיון דבמצוה דרבנן איכא בל תוסיף כמו שכתב דאיכא בל תוסיף בתפילה, ועל כרחך כמו שכתבתי **דכיון דחכמים עצמם אמרו ולואי** וכי' רק דלא

קבעוהו חובה לא שייך בל תוסיף כיון דחכמים אמרו דלואי שיוסיף ושהוא משוכח הרי מוסיף ברשות חכמים הוא בזה.<sup>1</sup> "ועל דרך תפילת ערבית דקיימא לן דרשות וכיון דאינה חובה לפי דעת פרי מגדים יהיה משום בל תוסיף אלא כיון דחכמים קבעוה לרשות אפילו לא היה מצוה של רשות רק רשות גמור ליכא בל תוסיף כיון דכך היתה עיקר התקנה שרשות להוסיף תפילה זו, [אלא דאז אם עשאוה לשם מצוה של תורה מיהת היה עובר על בל תוסיף, אבל לפי מה שכתבתי לעיל מרב האי גאון דהיא מצוה של רשות דהמתפלל עושה מצוה דרבנן שפיר יש בתפילת ערבית בעשייתה מצות תורה גם כן דבכלל אשר יורוך הוא וליכא בל תוסיף וכנ"ל]."

"ומיהו יש לדחות זה דיש לומר מה שכתב בל תוסיף אין כוונתו לאזהרת בל תוסיף שבתורה רק לישנא בעלמא נקט לצחות, ורצה לומר דחכמים אמרו שאינו רשאי להוסיף עליהם ודהוה ליה בכל תוסיף היינו שחכמים אמרו שיש בזה איסור להוסיף ומטעמא דמסיים ומוציא וכו' מטעם זה אסרו חכמים להוסיף."

"וקצת סעד לזה דהרשב"א שם אחר כך לר' יוחנן כתב דרשאי ואין כאן משום מוציא שם שמים לבטלה עד כאן, ולא כתב נמי דליכא משום בל תוסיף ואילו היה זה איסור בפני עצמו מכלל אזהרת בל תוסיף היה לו לומר זה גם כן, אבל למה שכתבתי דברבנן לא שייך רק בזה אסרו חכמים שלא להוסיף מסתמא גם טעמם היה משום הזכרת ה' והכל אחד, ולשון דהוה ליה נמי קצת משמע כן דאי הוא איסור בל תוסיף הידוע היה לו לומר יותר לשון דקאי או דעובר בכל תוסיף אבל לשון דהוה ליה משמע קצת שבא לחדש עתה

שיש בזה איסור בל תוסיף".  
וברירא ליה שאין בל תוסיף בעצם הוספת המצוה.

ה. אולם כך כתב בשו"ת התעוררות

תשובה (ח"ג סי' סו, לנכד החת"ס):

"והנה כיון ששייך גם במצות דרבנן ב"ת ובל תגרע המדליק ט' ימים נרות חנוכה או רק ז' ימים או שקורא מגילה גם בט"ו לשם מצוה עובר, ואם איש א' עושה מצוה אשר אינו מצווה עלי' עתה ועושה אותה בזמנה נראה מדברי הפוסקים שמותר כמבואר בשו"ע או"ח סימן י"ג שמותר ליקח טלית חבירו שלא מדעתו ולברך עליו הגם שטלית שאולה פטור אפי' מדרבנן יכול לברך עליו כמו נשים שמברכות על מ"ע שהזמ"ג הגם שאינם מחוייבים בשום פעם בה, מכ"ש איש שמחוייב לפעמים בה, וכן מצינו כ"פ שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט מ"מ אינו עובר על ב"ת כיון שהדבר בעצמותו היא מצוה, וכן אי' ברמב"ם הל' מלכים שגוי שחידש דת חוץ מז' מצוות שלו חייב מיתה, אבל אם עושה מצוה אחת ממצות התורה כדי לקבל שכר מותר לעשותם, אבל אין ראייה מזה שהלא הגוי אינו מחייב בכל תוסיף".

ובל תוסיף ובל תגרע דיליה במצוה דרבנן של חנוכה הוא בימים אבל לא בנרות, ונראה שפשוט לו שבנרות אין בל תוסיף.

ו. כתב בשו"ת משנה הלכות (חי"א סי'

תקנ"ד):

"ובדברי תורה מה שעלה בידך להעיר בספרי משנה הלכות ח"ה סי' ע"ג בקושיא על מנ"ח מצוה תנ"ד במצוה בל תוסיף כתב דנר חנוכה ונט"י לא שייך בהוא קושיא דבל תוסיף כי התורה נתנה רשות לחכמים לתקן תקנות בקום ועשה ושב ואל תעשה לפי הזמן

## חבל נחלתו

**דמצות דרבנן אין נקרא הוספה אלא כשמוסיף מצוה להיות שוה עם התורה אבל מצוות דרבנן לא ישוו עמהם וכל זה בשאר מצוות דרבנן אבל מקרא מגלה עשאוהו להיות שווה לשל תורה ע"כ הוקשה להם ומבואר נמי דמחלק בין מקרא מגלה ונר חנוכה וא"כ לדעת האב"נ קושית הרמב"ן בפ' ואתחנן לא קאי אנר חנוכה דבלאו הכי לא קשיא נר חנוכה שהוא דרבנן לא קשה אלא ממגילה זה נראה דעת האב"נ ז"ל.**

ומלמד את דעתו בהבנת הרמב"ן בספר המצוות.

### מסקנה

מכל הטעמים נראה שלית דחש לקושיית הפרי מגדים, ואין בהדלקת נרות נוספים בחנוכה משום תוספת וחשש בל תוסיף, אלא הידור מצוה.

ובספרי הנ"ל הקשתי עליו מדברי הרמב"ן פ' ואתחנן והמהרש"א מגילה י"א בח"א ברש"י חוץ ממקרא מגילה ואתה כתבת לישב דהרמב"ן לא כתב רק מקרא מגילה ולא נר חנוכה והשנית דמנ"ח יסודו בהררי קודש ע"פ דברי הרשב"א ר"ה ט"ז **דלא שייך ב"ת אלא מה שבא להוסיף מדעתו משא"כ במה שתקנו חכמים לא שייך ב"ת כלל וממילא שוים נר חנוכה ונט"י וצ"י לשו"ת אב"נ א"ח סי' תקי"ז אות י"ד.**

"ובמה דסיימת אפתח בדברי האב"נ שהביא דברי הרמב"ן מפ' ואתחנן שכתב דבל תוסיף לאו דוקא כשמוסיף על גוף המצוה אלא ה"ה המחדש מצוה אחת נוסף על המצוות שנצטוו והביא רא"י מירושלמי שהביאו מקרא דאלה המצוות וע"ז הקשה האב"נ דמ"ש מכל מצוה דרבנן נר חנוכה וכדומה שאין בהם סייג לתורה ות"י דצ"ל אליבא דרמב"ן כמ"ש המהר"ל מפראג ז"ל בגור ארי' על התורה

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

(לשעבר)

היא לא רק בל תוסיף אלא גם בל תגרע, כי הנר הנוסף מבטל את הפרסומי ניסא של מספר הימים, הן לב"ש והן לב"ה. רק לשיטת הרמב"ם אפשר לומר שהוספת נר מוסיפה אור ואולי יש בה הידור מצוה. כי לשיטתו בעה"ב מדליק נרות כמספר בני הבית וכמספר הימים וא"א להבחין בין שני המספרים. תוספת נר לא גורעת, אדרבה, היא מוסיפה אור. אך לשיטת התוס', שהתקבלה על הספרדים, בעה"ב בלבד מדליק כמספר הימים משום פרסומי ניסא. תוספת נר גורעת, כי היא מטשטשת את מספר הימים. וגם לשיטת הרמ"א כל או"א מבני הבית מדליק בחנוכה נפרדת כדי שיכירו את מספר הימים משום פרסומי ניסא. תוספת נר גורעת כי לא ניכר בה הנס של אותו יום (הציון – רמב"ם – על דברי הרמ"א בספרי השו"ע, אינו משל הרמ"א עצמו. אמנם הוא קיבל את דעת הרמב"ם שהמהדרין מן המהדרין נוהגים גם נר לכל או"א וגם כמספר הימים, אך הוא גם קיבל גם את סברת התוס' שיש להקפיד על היכר מספר הימים משום פרסומי ניסא).

## חיוב בעל לוייה במתנות זרוע לחיים וקיבה

### שאלה<sup>1</sup>

האם בעל לוייה (היינו שאשתו בת לוי) ששוחט מעדרו, חייב במתנות (=זרוע לחיים וקיבה), או שאשתו פוטרת אותו?

### תשובה

א. כתב הטור (יו"ד סי' סא): "ואין נוהגין אלא בישראל אבל כהנים ולוים פטורים שגם הלוי פטור מליתנם אבל אם נטלם כהן מידו א"צ להחזירם לו שהוא ספק אם חייבין אם לאו ואין נותנין ללוי".

היינו, לוי אינו חייב לתת מתנות כהונה מפני שהוא ספק אם חייב לתת. אבל אין נותנים מתנות כהונה של זרוע לחיים וקיבה ללוי.

באר הבית יוסף (יו"ד סי' סא, כב - כג): "ואין נוהגין אלא בישראל אבל כהנים ולוים פטורים וכו' אבל אם נטלן כהן מידו וכו'. בפרק הזרוע (קלב): 'דרש רבא מאת העם ולא מאת הכהנים' ואיתא תו התם (קלא). 'ההוא ליואה דהוה חטיף מתנתא אתו אמרו ליה לרב, אמר: לא מסתייא דלא שקלינן מיניה אלא מיחטף נמי חטיף. ורב אי איקרו עם מישקל נמי לישקול מינייהו אי לא איקרו עם רחמנא פטריה? מספקא ליה אי איקרו עם אי לא איקרו עם וכיון דספק הם אין נוטלין מהן ואם נטל כהן לא יחזיר'. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ט ה"ח): והר"ן (מה. ד"ה ההוא) כתב ומשמע לי דכיון דספיקא הוא אפילו נטל הכהן יחזיר ללוי דהא מסקינן בפ"ק דב"מ (ו:) גבי ספק

בכורות דתנן בהו המוציא מחבירו עליו הראיה דאפילו תקפו כהן מוציאין אותו מידו שכך הדין בתופס ממון שהוא מסופק מצד הדין דמוציאין מידו כמ"ש שם בחידושי (ד"ה לעולם) והכא נמי דכוותה ולפיכך לא נתחוויר לי מ"ש הרמב"ם ז"ל בפ"ט מהלכות בכורים שאם נטל הכהן מתנות מלוי לא יחזיר ואמאי מאי שנא מספק בכורות ועוד דבמתנות נתינה כתיבא בהו ויש בהם טובת הנאה לבעלים ומשמע דכל שיש טובת הנאה לבעלים בא כהן ונטל מוציאין אותו מידו עכ"ל".

היינו, רבא דרש מהמילה 'העם' שכהנים ולוים פטורים ממתנות, כהן ודאי פטור לתת מתנות מבהמותיו, ולוי רק מספק. וכיון שספק אם לוי קרוי עם - אין מוציאים ממנו את המתנות, אבל אם כהן נטל ממנו לא יחזיר. והר"ן למד מסוגיית 'תקפו כהן' שבתופס ממון המוטל בספק מוציאים מידו. ולכן לדעתו כהן שתפס מלוי צריך להחזיר לו.

ב. הב"ח (יו"ד סי' סא סו"ס יז) כתב: "ומ"ש ואין נותנין ללוי. כן כתב הרשב"א בתורת הבית (קצר שם) ונראה דהוצרך לכתבו דלא תימא יכול לומר קים לי כהאי תנא דלוי לא איקרי עם וקא משמע לן דליתא דדוקא לענין שאין צריך להחזירם מצי למימר קים לי אבל לא ליתנן לכתחלה ללוי".

היינו, לוי אינו נותן מתנות כהונה מספק, אבל אינו מקבל ככהן שזו ודאי מתנה רק לכהנים.

1. שאלת הרב דוד בנימין שליט"א רב הישוב פורת יוסף.

## חבל נחלתו

השיג המשנה למלך (הל' ביכורים פ"ט ה"ה): "ולוים פטורים מן המתנות כו'. כתב הב"ח י"ד סי' ס"א שהוא משום דמסתפקא לן אי איקרו עם. וליתא להדין פירושא אלא משום דזה יהיה משפט הכהנים כתיב וכן נראה מהגמרא".

ובאר ביצחק ירנן (הל' ביכורים פ"ט ה"ח): "ולוים פטורים וכו'. עיין מ"ש הרב מל"מ ז"ל כתב הב"ח וכו' וליתא וכו' יעו"ש, וזה ימים רבים לא באתי לכונתו וכמו שכתבתי בספרי תועפות ראם סדר שופטים יעו"ש. ולעת כזאת זכיתי לכונתו וחיסור לשון יש בדבריו מהשמטת המדפוס והוא דכתב הב"ח בסוף ס"ק י"ז דאי תפס הלוי מתנות מישראל לא מפקינן מיניה משום דיכול לומר קים לי אלא דאין נותנין לו לכתחילה, אהא כתב עליו דליתא דקרא כתיב וזה יהיה משפט הכהנים דהיינו שיתנו מתנות אלו לכהנים ולא ללוים דעד כאן לא נסתפקו בש"ס אלא אי לויים מיקרו עם או לא, אבל אי לויים מיקרו כהנים לא נסתפקו. ולכן כל הספק הוא אי לויים פטירי או חייבים ולא הוא הספק אם הם לוקחים דהם לא מיקרו כהנים ולפ"ז תיבת אלא הוא יתר ובמקום תיבת פירושא צ"ל במקומה דינא והענין יוכיח דזה אמת בכונתו וכן השיגו להב"ח, הש"ך י"ד סי' ס"א וכן הפר"ח שם ס"ק ל"ג ועיי"ש מה שנתלבט לדברי התוס' דמציעא דף ו' ובצד השני כתב דבמקום בן לוי צ"ל כהן יעו"ש והוא אמת אין בו מן הספק דהא העתיקו ז"ל דחטף מתנתא זלוזלי מזלזל דלשון פריצותא ממש ליכא אלא זה והיינו הך".

עולה מדבריו שלוי אינו מקבל מתנות (זרוע לחיים וקיבה) כלל, ורק במתנות בהמתו יכול להחזיק מצד ספק אם הם

בכלל עם ומחוייב להרים מתנות או אינו בכלל עם ולכן אינו חייב במתנות.

ג. וכ"כ הש"ך (י"ד סי' ס"א ס"ק יב): "ספק אם הם חייבים. דמספקא לן משום דכתיב מאת העם אי לויים איקרי עם או לא. ונ"ל מוכח מהש"ס ומשמעות הפוסקים דדוקא מליתן פטורין מה"ט דשמא לא איקרי עם אבל פשיטא דאם תפס לוי מתנות מישראל דמוציאין מידו דקרא כתיב וזה יהיה משפט הכהני וגו' ולוי' לאו כהני' איקרו".

והעיר על דבריו באמרי ברוך (י"ד סי' ס"א על ש"ך ס"ק יב): "אבל פשיטא דאם תפס לוי מתנות. נ"ב, היה יכול לומר רבותא טפי אף כשנטל ברשות שהישראל עצמו נתן לו, והעטרת זהב לא נסתפק רק אם נתן לו הישראל מעצמו, יעו"ש, ולפי טעם הש"ך גם בכהאי גוונא מחוייב להחזיר".

וכן באר בערוך השולחן (י"ד סי' ס"א סי"ז): "מיהו זה ודאי דאין להישראל ליתנם ללוי וכשנתן ללוי מוציאים מיד הלוי ונתניה בטעות היא שהרי ונתן לכהן כתיב ולוי אינו בכלל כהן דלהיפך מצינו שהכהנים נקראים לויים כדכתיב [יחזקאל מד, טז] והכהנים הלויים בני צדוק אבל לויים יקראו כהנים לא מצינו בשום מקום ולכן אף שיש מי שמסתפק בזה מ"מ העיקר לדינא כמ"ש וכ"כ האחרונים". וכן חזר ערוך השולחן בסעיף כא: "אבל הלוי אינו רשאי לקבל המתנות של אחרים".

היינו ודאי אינו רשאי לקבל מתנות כהונה, ורק מתנותיו מותר לעכב לעצמו שלא לתת את המתנות.

וכשם שלוי בספק נתניה אף לוייה בספק. ולכן, אם שחטה מבהמות שלה אינה חייבת לתת מתנות.

תלה רחמנא ופטר רחם לאו בר חיובא הוא. ומיהו בהמות דידה כגון שנתנו לה על מנת שאין לבעלה רשות בהן וכיוצא פשיטא דמיפטרא דומיא דשאר לויים". והביא דבריו בקצרה בדרכי תשובה (יו"ד סי' סא סכ"ג). עולה מדבריו שדוקא ישראל הנשוי לכהנת נפטר ממתנות מפני שנחשב כנותן לאשתו הכהנת. אבל בנשוי ללוייה לא יכול לתת את המתנות לאשתו שהרי הן מתנות כהונה ולא מתנות לוייה, ולכן חייב במתנות. ואין זה דומה לפדיון הבן ששם הפטור בגלל פטר רחם, ופטר רחם של לוייה פטור מפדיון הבן. ומוסיף שאמנם בבהמות ששייכות רק לה פטורה (מספק) בנתינת מתנות.

הרב חיד"א במחזיק ברכה (יו"ד סי' סא ס"ק טז) הסתפק האם ישראל בעל כהנת רשאי לתת מתנות כהונה ומקיים בכך מצוה. והסיק: "ולמאן דאתאן עלה לפום ריהטא נראה דאם בעל כהנת רוצה להפרישם ולתת לכהן אחר קיים מצוה ותע"ב, ולא שייך הכא לומר כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט דהכא הוא ישראל והוא חייב במצוה אלא דהשתא דהוי בעל כהנת חשיב כמפריש ונותן לאשתו ומשום הכי מפטר כמ"ש הרב פרי חדש ס"ק ל"ג ע"ש ומאחר שכן יש מקום לומר דמצי להפרישם בפועל ולתתם לכהן אחר, והרי כתב הרשב"א בתשובה סי' שס"ו דבעל כהנת ובעל לוייה חייבים בפטר רחם

ד. נעבור עתה ללוייה הנשואה לישראל. הבהמות בדרך כלל של בעלה ולא שלה, והוא ישראל וחייב לתת מתנות לכהן. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' סא סכ"ג): "לויים, ספק אם חייבים במתנות, הילכך פטורים. ואם נטלן הכהן מידו, אין צריך להחזירם לו. (ויש חולקין דאפי' נטלן הכהן, מוציאין מידו) (ב"י בשם הר"ן)".

ולא דן לגבי לוייה. בשו"ת אבקת רוכל (סימן י', בתשובת הרב יוסף ו' צי"ח, ולא של ר' יוסף קארו בעל השו"ת) כתב:

"וא"כ ראוי והגון הוא להיות נוהגים המתנות אף בכל מקום בח"ל וכל ישראל שלא יהיה נשוי לוייה או כהנת או שלא נשתתף בבהמה החיה עם גוי או עם כהן (ירשם) [ורשם] חלקו בכולה כשישחט אי זו בהמה או כוי ראוי לתת לכהן חכם"...

ומשמע שבעל לוייה אינו נותן מתנות כהונה<sup>2</sup>.

אמנם הפרי חדש (יו"ד סי' סא סכ"ג) חלק וכתב כך: "לוייה נשואה לישראל מסתברא שבעלה חייב במתנות, ולא דמי לכהנת נשואה לישראל שבעלה פטור בשבילה, דהתם כתיב [שם] ונתן לכהן ואף כהנת במשמע, והוה ליה כאילו נותן המתנות לאשתו ומשום הכי מיפטר, וכן לא דמי למה שיתבאר לקמן בסימן ש"ה סעיף י"ח דלוייה נשואה לישראל פטור מפדיון הבן, דשאני התם דבפטר רחם

2. יש מקום לומר שעפ"י שיגרא דלישנא השווה זאת לפדיון הבן שבן לוייה פטור, ולא יצא לחלק בין פדיון הבן למתנות.

## חבל נחלתו

### מסקנה

לפני בעל לוייה השוחט מבהמותיו עומדות שלש אפשרויות. יכול לתת את המתנות עצמן לכהן. או יכול לתת לכהן 50 שקל תמורת המתנות כפי שנהגו בבתי השחיטה הגדולים (בסכום הרבה יותר נמוך, עי' בספרי ח"ד סי' כה). אם מעוניין מאד במתנות יכול לתת את הבהמה לאשתו לפני השחיטה ואשתו פטורה מספק מנתינת המתנות.

והביאוהו האחרונים לקמן סי' שכ"א אלא דהכא פטור כאלו נתן המתנות לאשתו כדאמרן".

והסכים לדעת הפרי חדש שנחשב כנותן לאשתו. ובמתנות שלויים אינם זכאים במתנות אינו יכול לתת לאשתו, ולכן חייב ליתנן לכהן.

וכן המנחת חינוך (פרשת שופטים מצוה תקו אות א) כתב: "ופשוט דבעל לוי' חייב דלא שייך מכש"כ כמו כהן וז"פ".



חבל נחלתו

סימן כו

האם אנשור הוא חלבי?



שאלה

ולקשישים שאינם מקבלים את יסודות המזון הנצרכים להם בסעודות. על המיכל בו נמצא המשקה כתוב:

ישנו משקה המכיל חלבון ועוד חומרים מחזקים אשר ניתן כתוסף מזון לחולים

## חבל נחלתו

בתוך 220 מ"ל זה הגודל של 'מנה' יש לכל היותר 13 גרם אבקת חלב (נוכרי).  
א. האנשור ניתן רק לחולים או זקנים שאינם מספקים לגופם את יסודות המזון באכילה.

ב. לענ"ד אף שאין ששים לבטל את אבקת החלב, טעמה אינו ניכר, ואולי די ביטול ברוב.

ג. ועוד, הרי זאת רק הרחקה מדרבנן בין בשר לחלב.

ד. כמובן שאין כאן ביטול ח"ו.

### תשובת הרב:

אנו לא בקיאים בטעמים ואין לנו אלא ששים.

אך מדובר בחולים, עליהם לא גזרו. אך אם יכולים לחכות שעה ורבע היה עדיף.

אחר שהרב השיב מצאתי בשו"ת חתם סופר (ח"ב, יו"ד סי' עג) שכתב: "ע"ד מימי חלב שאלתו א"צ לפנים פשוט דחולה לאונסו השותה לרפואתו שא"צ להמתין אחר אכילתו בשר יותר משעה ואחר שכבר בירך בה"מז ישתה וירווח ליה". ועי"ש שהאריך בדבריו.

"כשר חלבי לאוכלי אבקת חלב נוכרי בהשגחת ה-OU ובאישור הרבנות הראשית לישראל".  
האם מותר לשתותו אחר סעודה בשרית?

### תשובה

בכל מיכל ישנם כ-220 מ"ל. בכל מיכל ישנם 20 גרם חלבונים.

החלבון אינו לקוח אך מחלב אלא אף מסויה. וביחד הם יוצרים רק 20 - 14 גרם חלבון.

המשקל הסגולי של החלבונים הוא 0.45 בערך.

בספרי חלק ה סי' כז הבאתי שלגבי אבקת חלב נכרי דעת החזו"א והגרצ"פ שהיא מותרת אף כשאינה בתערובת, וכן התיר האג"מ וציץ אליעזר.

ולכן המחמירים צריכים ראייה לדבריהם. שאלתי את הגר"י אריאל - רב העיר רמת גן (לשעבר):

האם ניתן להתיר למי שצריך להתחזק לשתות אנשור אחר ארוחה בשרית מיד.

## סימן כז

### כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת

בעלי חיים רעבים, וגם לטפל בנפטר להכניסו למקרר כדי שלא יסריח במי יטפל תחלה?"  
"תשובה. במסכת שבת דף ל ע"ב נאמר ברש"י (ד"ה ולא יפה) שהקדימו תשובת הכלב, לתשובה השניה אבא מוטל בחמה, והוא משום שלכלב החי טוב מהאריה המת. והעיר על כך הגאון ר' אלעזר משה הורביץ ועשו כן להורות שיקדים

א. אגב עיון בעניינים אחרים, עלתה לעיני תשובת חשוקי חמד (שבת דף ל ע"ב לגר"י זילברשטיין), וכיון שדבריו נראו לי לא נכונים, אביא את תשובתו ואעיר עליה. אלו דבריו:

"כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת".  
"שאלה. אדם שעומדים לפניו ב' מצוות, להאכיל

על הכלבים ואח"כ על אביו, שצעב"ח קודם לכבוד הבריות. וכמוהו כתב בעיון יעקב (על עין יעקב).

ג. כתב בנימוקי יוסף (בבא מציעא יז ע"ב):

"ואי תימא וכיון דצער בע"ח דאורייתא זקן ואינה לפי כבודו למה אינו פורק, ותירץ הרמב"ן ז"ל דעשה דכבוד תורה עדיף. וזה לא מחוור בעיני הרנב"ר ז"ל דזקן לאו [דוקא] קנה חכמה [לבד] קא אמרינן דה"ה למכובד דאמרינן כל שבשלו פורק וטוען בשל חבירו נמי וכדעת הרמב"ם ז"ל בפרק י"א מהלכות גילה ואבידה אלא הכא כיון דצער בעלי חיים הותר לתשמישן של בני אדם כל שכן לכבודם בשב ואל תעשה דגדול כבוד הבריות". והו"ד אף בב"ח (ח"מ סי' רעב ס"ק ח).

וכך הביא בשיטה מקובצת (בבא מציעא לג

ע"א בשם הרדב"ז והוא בשו"ת הרדב"ז (לשונות הרמב"ם) הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ג ה"ח, ובח"ה ללשונות הרמב"ם סי' קסח [אלף תקמב]: "ומורנו הרב נר"ו (= מבאר רבי בצלאל אשכנזי תלמיד הרדב"ז) כתב בתשובת שאלה סימן אלף שי"ד וזה לשונו: 'אני אומר שלא היתה כוונת הרמב"ן במה שאמר דעשה כבוד תורה עדיף דוקא בזקן שקנה חכמה אלא אפילו זקן מכובד ומשום דגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה כל שכן שידחה צער בעלי חיים אפילו שהוא מן התורה שהרי אין בו לאו ולא עשה'. עד כאן".

וא"כ פשיטא להו שכבוד הבריות דוחה צער בע"ח.

ד. פסק בשולחן ערוך הרב (ח"מ הלכות עוברי דרכים וצער בעלי חיים ס"ה): "ואין צריך לומר שאין חוששין לצער בעלי חיים משום כבודו של אדם כגון שהוא חכם או זקן מכובד ומצא בהמת חבירו רובצת תחת משאה אין צריך לפרוק ולטעון עמו הואיל ואינו לפי כבודו.

זה [להאכיל לכלב] לזה, [להניח תינוק וככר על דוד המלך], כי גדול צער בעלי חיים מכבוד הבריות, עכ"ל".

המסקנה שגדול צער בעלי חיים מכבוד הבריות לענ"ד אינה נכונה.

ב. נאמר בשבת (ל ע"א-ע"ב) כך:

"ודקאמר שלמה כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת - כדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב הודיעני ה' קצי ומדת ימי מה היא אדעה מה חדל אני, אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, הודיעני ה' קצי! אמר לו: גזרה היא מלפני שאין מודיעין קצו של בשר ודם. ומדת ימי מה היא? - גזרה היא מלפני שאין מודיעין מדת ימי של אדם. ואדעה מה חדל אני - אמר לו: בשבת תמות. - אמות באחד בשבת! - אמר לו: כבר הגיע מלכות שלמה בנך, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא. - אמות בערב שבת! - אמר לו: כי טוב יום בחצריך מאלף. טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני על גבי המזבח. [ל ע"ב] כל יומא דשבתא הוה יתיב וגריס כולי יומא, הוה יומא דבעי למינח נפשיה קם מלאך המות קמיה ולא יכיל ליה, דלא הוה פסק פומיה מגירסא. אמר: מאי אעביד ליה? הוה ליה בוסתנא אחורי ביתיה, אתא מלאך המות סליק ובחיש באילני, נפק למיחזי. הוה סליק בדרגא, איפחית דרגא מתותיה, אישתיק ונח נפשיה. שלח שלמה לבי מדרשא: אבא מת ומוטל בחמה, וכלבים של בית אבא רעבים, מה אעשה? שלחו ליה: חתוך נבלה והנח לפני הכלבים, ואביך - הנח עליו ככר או תינוק וטלטלו. ולא יפה אמר שלמה כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת?!"

הגרא"מ הורביץ בהגהותיו לש"ס הסיק מכך ששלמה שאל קודם על גופת אביו ואח"כ על הכלבים, וחכמים השיבו לו קודם

## חבל נחלתו

מפני שכבוד מלכות עדיף מצעב"ח (ועי' בענין טעם זה בשו"ת משנה הלכות חי"ז סי' סב). ב) כתב בשולחן ערוך הרב (ח"מ הלכות עוברי דרכים וצער בעלי חיים ס"ג): "ומשום צער בעלי חיים לא חייבה תורה אלא להטריח גופו אבל לא להפסיד ממונו. ולכן אין אדם חייב להאכיל בהמת חבירו או של הפקר משלו".

ו. לענ"ד פירוש שאלת שלמה המלך שו"ת. שלמה שאל שכיון שדוד מוטל מת, יש חשש שהכלבים יאכלו את גופת דוד המלך בשבת, ולכן השיבו לו בתחילה על הכלבים שיש להאכיל אותם בנבלה, כדי שלא יאכלו את גופתו של דוד המלך, ורק אח"כ שיטלו את גופתו של דוד ע"י ככר או תינוק ויניחוהו במקום שמור עד קבורתו. ועל כן השיבו קודם לגבי הכלבים ורק אחר כך כשהכלבים עסוקים בנבלות ליטול את גופת דוד המלך.

ולעצם הקדמת צעב"ח לכבוד הבריות, ודאי שכבוד הבריות קודם לכל צעב"ח. והלא מותר לצער בע"ח לצרכי אדם, ובמה כבוד הבריות נופל משאר צרכי אדם?! ועי' בשו"ת יביע אומר (ח"ט, יו"ד סי' לב) ובספרי ח"ט סי' כו, ח"י סי' לז.

וממון חבירו נדחה מפני כבודו על דרך שנתבאר בהשבת אבדה. ושם נתבאר איך לעשות הטוב והישר לפני משורת הדין".

הא קמן שכבוד הבריות דוחה לצעב"ח.

ה. כך השיג בטל תורה (שבת ל ע"ב) על הגרא"מ הורביץ ז"ל:

"בגמרא ולא יפה אמר שלמה. ברש"י כתב הוכחה מדהקדימו תשו' הכלב ובהגהות רא"מ הורוויץ כתב שהורו בזה שצער בעלי חיים חמור מכבוד הבריות עיין שם. וזה אינו דהא הכא כבוד מלך הוא וכבוד מלך ודאי עדיף מצעב"ח כמ"ש תוספות ע"א י"א ד"ה עוקרין דמשו"ה עוקרין על המלכים. ועוד במה שבע"ח רעבים יש לומר דל"ש בזה מה"ת צעב"ח כלל כמ"ש בש"ע הרב רש"י ז"ל בש"ע לחו"מ ה' צעב"ח סעי' ג' ובק"א שם ס"ק ג' דצעב"ח דוקא בדבר הבא מבחוץ ע"י שהניחו עליו משא ולא צער רעבון עיין שם דלדעת הרא"ש ומהר"ם גם בזה איכא משום צעב"ח ואפ"ה צעב"ח מה"ת דוקא בגופו ולא להוציא ממון ע"ז ועמ"ש ע"ז בחדושי למס' נדרים דף מ"א".

כמה טעמים בדברי הגאון ר' מאיר אריק:  
(א) אין זה כבוד בריות רגיל אלא כבוד המלך שהופכים את סוסו לבעל מום (עוקרין על המלכים) – כלומר מצערים בהמה בידים

## רבית בהחזרת רכב שאול

### שאלה

אדם שאול רכב מחבירו לנסיעה פרטית עם מיכל דלק 3/4 מלא. והחזיר את הרכב עם מיכל דלק מלא. האם יש כאן רבית?

### תשובה<sup>1</sup>

א. כתב בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' עו):  
"א) וע"ד ששאל, במי שלוה סאה בסאה אם מותר להחזיר יותר בכמות או באיכות בכדי למעט בטירחא או כדי שלא ייקרא צר עין, וכן בלוה מעות ומחזירן ובשעת התשלום אין להמלוה להחזיר עודף הכסף, ואומר הלוה שיהא במתנה או בהלואה".

ב) הנה בדין סאה בסאה לא מצינו שיהא רשאי ליתן יותר ממה שלוה, ואף היכי שהתירו כשיש לו מאותו המין או שיצא השער דמותר וכבשו"ע (סי' קס"ב ס"ב וג'), מ"מ כשמחזיר יותר לא הותר. וברמ"א שם (סעיף א) כתב דמותר ללוות ככר לחם בככר לחם דמאחר דדבר מועט הוא לא קפדי בני אדם להדדי בזה, וכן נוהגין להקל עיין שם. והיינו דבככר לחם שהוא דבר מועט לא חיישינן לשמא יתייקר השער, אבל לא מצינו היתר להחזיר ככר לחם גדול יותר ממה שקיבל. אלא דאיתא בשו"ע (סי' ק"ס סי"ז) **דתלמידי חכמים שהלוו זה את זה דברים של מאכל ונותן לו יותר על מה שלוה ממנו עד חומש ה"ז מותר שהדבר ידוע שלא נתן לו אלא מתנה.** ובכרכי יוסף שם הביא ממהר"י מיגש ז"ל דאין לסמוך ע"ז אלא היחידים הכשרים

לא זולתם. ועיין דרכי תשובה שם. **אלא דהיכי שאי אפשר לצמצם וחושש שיחזיר פחות ממה שקיבל, ומשום כך הוא נותן באופן שמוכטח שהחזיר כפי מה שקיבל, בזה י"ל דליכא ריבית כיון שעושה כן כדי לצאת מחשש גזל, וכמו שכתב בשו"ת אבני נזר (ח"ו סי' כ"ג) שאם נותן מחמת ספק דשמא נתחייב להמלוה מן הדין שלא משום ריבית אין זה ריבית עיין שם. ועיין שו"ע (סי' קס"א סי"א) דריבית אף בפחות משהו פרוטה אסור".** עולה מדברי הגר"נ גשטטנר שבדבר שקשה לאומדו, אם מחזיר מעט יותר מפני שחושש שיחזיר פחות ממה שקיבל אין דין רבית. ואף במקרה שלפנינו קשה לאמוד כמה דלק בדיוק היה במיכל, ובהחזרתו מיכל מלא עושה כדי להיות בטוח שלא חיסר עם מי שגמל עמו חסד ולא מטעם רבית.

ב. כתב הבית יוסף (י"ד סי' קסא, א):  
"וכתב עוד שם הרא"ש דעבדים ושטרות ליכא למעוטי דלא שייך רבית אלא בהלואה דבר שניתן להוצאה אבל בשאלה לא שייך רבית אלא שכירות ותמיהא לי מילתא דאטו עבדים ושטרות מי לא שייך בהו הלואה שנותן לו עבד אחד כדי שיתן לו אחר זמן שנים אחרים ושטר נמי משכחת לה שנותן לו שטר חוב ממאה זוז כדי שאחר זמן יתן לו שטר חוב ממאתים".

ונשאר הב"י בשאלה. במקרה הנוכחי יש חלק שהוא ודאי שאלה – הרכב הניתן.

1. עי' בספרי ח"כ סי' לט.

## חבל נחלתו

אחר כיוצא בו ועיין תוס' ב"מ כ"ט ד"ה והוי שואל עלייהו תימה דהוה ליה למימר והוה ליה עלייהו לוח ואם נאמר דאם באו בעלים קודם שהוציאם חייב להחזיר אותם מעות עצמם ולא אחרים הוה א"ש דקרי ליה שואל ע"ש.

"ועיין ב"מ ל"ה השוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר ומתה כדרכה ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל ישלם לשוכר א"ר יוסי וכו' ובגמ' א"ר זירא פעמים שהבעלים משלמין כמה פרות לשוכר היכי דמי אגרה מיניה מאה יומי והדר שיילה מיניה תשעין יומין הדר אגרה מיניה תמנין יומין וכו' דאכל שאלה ושאלה מיחייב חדא פרה, והנה פשוט דלא חייש משום רבית כלל ואפילו ר"י נמי דפליג כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו הוא דפליג אבל מה שמשלם לו כמה פרות ואיכא רבית לא חייש וזה פשוט".

"ולדעתו גדולה מזו הי"ל להקשות **דהשואל פרתו של חבירו לא יתן לה מאכל טוב לאכול שאם תתעדן ותשמן ויחזיר לו נמצא נתן לו רבית**. איברא דגם מה דפשיטא ליה דהעט עצמו מחוייב להחזיר לו אחרת אם נשברה לדידי מבעיא לי טובא ונראה דאינו חייב להחזיר..."

היינו ע"י שאלה אין רבית אפילו מחזיר יותר ממה ששאל. במקרה שלפנינו לא החזיר לו יותר ממה ששאל שהרי רכב שאל ורכב החזיר, אלא אולי השיב מעט דלק יותר ממה שהיה במיכל המכוננית ששאל ואין בכך רבית.

ד. כתבו בספר תורת רבית (פ"ז ס"ד): "חפצים ומוצרים בכמות מועטה שרגילים שכנים ללוות זה מזה מותר ללוות ואין בכך משום איסור סאה בסאה ואף אם התייקר חפץ בינתיים מותר להחזירו".

יש חלק שהוא שהוא כהלואת סאה בסאה – נתת לי מיכל מלא דלק, תחזיר מיכל מלא דלק. אין זו שאלה אלא מעין הלואה הכלולה בתוך שאלת הרכב. ובעצם בכל שאלה אם מדובר על חלק מתבלה או מתכלה כלולה הלואת סאה בסאה.

הב"ח (יו"ד סי' קסא) הסביר את הרא"ש: "ואפשר דסבירא ליה להרא"ש דכיון דכתיב בקרא הלואה משמע דוקא הלואה ממש **דאינה חוזרת בעין לעולם** אבל עבדים ושטרות דחוזרין בעין כשאינן נאבדין לא שייך בהו רבית דכל שאלה בעולם כך היא שאינה חוזרת בעין כשנאבדה ואפילו הכי שאלה מיקרי ולא הלואה".

ועי' חי' כוס הישועות (חדושי מהרש"ך בבא מציעא סא ע"א).

וניתן לומר שכיון שכל הפעולה היא שאלה אף חלק ההלוואה בו כיון שהוא סאה בסאה, ובדבר מועט התירו סאה בסאה, וכיון שלא התכוין כלל לשם רבית אלא כדי לא לגמול לו רעה תחת טובה, ולכן גם אם החזיר מעט יותר אין בכך רבית.

ג. כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קמב):

"בדבר שאלתו במי ששאל מחבירו עט ונשברה או נאבדה ורוצה להחזיר לו עט אחרת ששוה יותר משלו אי יש בו משום רבית. הנה פשוט דאין בשאלה דין רבית והחלוק בין שאלה והלואה **דהשואל מחזיר אותו דבר ששאל ממנו ולא שייך בזה רבית** והשואל הוה בכלל מקבל מתנה, עיין ריטב"א קידושין ט"ו דשואל ליומו מתנה הוה וכיון דצריך להחזיר אותו דבר לא שייך ביה רבית ולא שייך דין רבית אלא בהלואה שאין מחזיר לו חפץ שלוה ממנו אלא חפץ אחר או כסף

לפיכך מותר ללוות לחם ביצים ירקות, בול, מחברת, עט וכדומה ואם מותר להחזיר אף כשאינו בדיוק באותו גודל שלווה אלא קצת יותר גדול עיין בבירור הלכה (אות ז).

וכן כתבו בבירור הלכה:

"כשאינו בדיוק באותו גודל וכו' ע"פ היתר זה שמותר להחזיר אף אם התייקר יש לעיין אם מותר אף להחזיר חפץ או מוצר כשהוא גדול יותר במידה מהדבר שלווה דבזה הרבית היא דאורייתא וע"פ הטעם שפסק הרמ"א דלא קפדי ומחלי על דבר מועט ההתייקרות ונותנו שלא בתורת רבית יהיה כן גם ביחס לגודל הדבר אם הוא קצת יותר גדול ואין רגילים להקפיד בכך ואף שבגמ' נזכרה סברא זו ביחס לגודל וכמות רק אצל תלמידי חכמים אך מהתוס' משמע שהסברא להתיר משום שהיו רגילים בכך וא"א להיזהר וזה בודאי קיים גם ביחס לגודל אלא שבתלמידי חכמים התירו ע"פ סברא זו שנותנו לא בתורת רבית אף בדבר שניכר לכל גם במספר וגם בשווי וכדוגמת הגמ' מאה פלפלין במאה ועשרים וזה לא התירו בסתם בני"א אלא רק במה

שמעצם טבעם לא קפדי בני"א ולפיכך בכל הדברים שאין בני"א מקפידים כגון לחם לא מבעיא ככר בככר שהוא דבר אחד אלא אף חצי ככר אין בני"א מקפידים בדיוק המידה הן פחות והן יותר וכן בלווה שלשה תפוחים וכדומה אין דרך להקפיד בדיוק על הגודל דאין שכנים שוקלים אלא מחזירים פעמים יותר גדול ופעמים יותר קטן שאי אפשר שיהיה בדיוק ועיין בשו"ת להורות נתן ח"ו יו"ד סי' עו שדן בזה ובמקום שאי אפשר לצמצם דן להקל".

במקרה הנוכחי קשה לאדם לדעת בכמה דלק השתמש, ולכן התוספת היא דבר מועט.

ה. לענ"ד נראה שאין כאן שום כוונת רבית ולא הלוואה, אלא הפעולה בכללה היא שאלה שכלול בה צד הלוואת סאה בסאה בדבר מועט, וכיון שהיא כלולה בשאלה, ונעשתה מחמת הספק, ותוך שאינו יודע לצמצם בדיוק בכמה דלק השתמש, ומהכרת תודה שהשאליל לורכבו, ולכן אין זה נחשב כלל כרבית.

חבל נחלתו

סימן כט

## עציץ בתוך גזע עץ



### עציץ בגזע שאינו מחובר

וכן בתפארת ישראל: "סדן של שקמה.  
עץ תאנה יערי כורתין גזעו ושרשיו שבארץ  
נקרא סדן ועי' לקמן (פ"ג מ"ד)."  
הסביר בהון עשיר (כלאים פ"א מ"ח):  
"אין נוטעין ירקות וכו'. כולהו אצטריכו, ובבא  
זו אצטריכא לאשמועינן דאפילו בשקמה  
שהוא אילן הגדל ביערים ודומה לסרק, אסור  
ליטע בו ירק".  
עולה מדבריהם שאין לטעת ירקות  
הראויים לאכילה בתוך סדן של עץ פרי  
שאף הוא ראוי לאכילה מפני שהיא  
הרכבה של ירק באילן.  
ב. כתב המשנה ראשונה (כלאים פ"א  
מ"ח): "בתוך סדן של שקמה. נראה דקמ"ל  
אף על גב דסדן שקמה אינו חשוב הפירות

### שאלה

האם מותר לעשות עציץ בגזע עץ אשר  
מחובר לאדמה? האם מותר לעשות עציץ  
בגזע עץ שאינו מחובר?

### תשובה

א. נאמר בכלאים (פ"א מ"ח): "אין נוטעין  
ירקות בתוך סדן של שקמה..."  
פרש ר' עובדיה מברטנורא (כלאים פ"א  
מ"ח):  
"שקמה. אילן תאנה שגדל ביערים."  
"סדן של שקמה. לאחר שנחתך ונשארו שרשיו  
בארץ נקרא סדן, ואין נוטעין ירק לתוכו דהוי  
ירק באילן".



מרכיבין אילן מאכל באילן מאכל מין בשאינו מינו או אילן סרק באילן מאכל אבל אילן סרק באילן סרק כיון שאין שום א' מהם עושה פרי כמין אחד חשוב ושרי".

וכן פסק השולחן ערוך (יר"ד סי' רצ"ט): "אין נוטעין ירקות בתוך סדן של שקמה (פירוש סדן, אילן שנקצץ ונשאר שרשיו בארץ, ושקמה מין תאנה יעירית) וכיוצא בזה".

עולה שאין להרכיב או להניח קרקע ועליה ירקות על גזע עץ המחובר לאדמה, כשאחד המינים הוא נותן פירות והשני סרק. אבל אם שניהם סרק מותר.

ד. אמנם בדרך אמונה (הל' כלאים פ"א ה"ה סעיף כה) כתב: "יחור של תפוח באתרוג. היינו בתוך ענף של אתרוג וה"ה בתוך פרי של אתרוג או להיפך או פרי בפרי כל שמתאחין וצומחין הוי הרכבה וכנ"ל ואפי' עץ סרק על עץ מאכל או עץ מאכל על עץ סרק אסור, אבל עץ סרק על עץ סרק מותר אף על פי שאינו מינו דכל הסרק נחשבין כמין אחד ואפי' הם משונים ריחם זה מזה ומ"מ כתב הח"ס דשומר נפשו ירחק מכ"ז שיש אוסרין אפי' סרק בסרק"...

ואם הם ירקות עלים צ"ע אם יחשבו כסרק או כפרי. ועי' מעדני ארץ (כלאים פ"א סוף ה"ד) שדן לגבי צמחי תבלין האם יש בהם איסור כלאים.

ה. כל זאת בסדן שקמה מחובר לאדמה שזו הרכבת מין על שאינו מינו, אבל בחתיכת עץ שעשה ממנה עציץ אין איסור ומותר לעשות מעץ – עציץ, ולשתול בו ירקות או צמחי סרק.

כתב בתפארת ישראל (כלאים פ"ו מ"ד) "וסדן של שקמה. שתאנים מדבריות גדלין בו,

שלו דמדבריות הן ודמי לאילן סרק כמ"ש תוי"ט פ"ו מ"ד וסד"א דאין זה אילן קמ"ל דאפ"ה אסור כמ"ש הר"ב לעיל דאפי' אחד מהן סרק ואחד מאכל אסור, והיינו נמי דקמ"ל בפיגם ע"ג קידה, דפיגם גם הוא הפקר ולא חשיב ברפ"ט דשביעית, וקתני יחור של תאנה לתוך החצוב אפי' אינו מתכוון לשם פרי אלא להקירו וכן זמורה של גפן באבטיח שתהא זורקת מימיה לתוכו שלא תיבש וכן דלעת בחלמית שמשמרתו ובכל אלו אינו מתכוון להשביח פירותיו ואמרי' בפ"ה מ"ז לא תזרע דוקא בכוונה, אפ"ה זהו נמי כוונה היא שהרי מרכיב בכוונה אף על פי שאין מתכוון לפרי וקצת קשה אמאי נקטא מתני' אילן שקמה ופיגם שעושין פירות אלא שהם מדבריות ולא חשיבי ליתני בהדיא אילן סרק שאינו עושה פירות כלל דהוי רבותא טפי, והשתא משמע אדרבה דדוקא הני אסירי דמ"מ עושין פירות אבל סרק לגמרי שרי דלא כהירושלמי ולעיל כתבנו שהרמב"ם לא פסק כהירושלמי".

עולה מדבריו שמוותר לשתול (להרכיב) סרק בתוך סרק ואין בכך כל איסור.

ג. באר הר"ש (כלאים פ"א מ"ז): "ירושלמי (שם) תני מנין שאין מרכיבין עץ סרק על עץ מאכל או עץ מאכל על עץ מאכל בשאינו מינו ת"ל (שם) את חקותי תשמרו משמע דעץ סרק אעץ סרק לא אסיר מדלא תני ליה ושמה ה"ט כיון דעץ סרק נינהו אפי' מין בשאינו מינו כחד מינא חשיב ואית ספרים דגרסי שאין מרכיבין אילן סרק על עץ סרק ועל עץ מאכל".

וכן כתב ר' עובדיה מברטנורא (כלאים פ"א מ"ז): "אין מביאין אילן באילן. אין

## חבל נחלתו

ובאר המשנה ברורה (אר"ח סי' שלו ס"ח):  
"מג) אפילו אינו נקוב – דגם בזה יש חשש  
תלישה מדרבנן מפני שמפסיק יניקתו מעט  
וכ"ש אם העציץ הוא נקוב דצריך ליזהר בזה".  
"מד) ע"ג יתדות – ר"ל אף שאינו מפסיק  
שום דבר בין העציץ להקרקע וכ"ש אם  
מעמידו ע"ג עצים או ע"ג בגדים דיש בזה  
איסורא ואם הוא עושה כן בעציץ נקוב יש  
בזה תלישה ונטיעה מן התורה [ב"י] וע"כ יש  
ליזהר מאד בכלי עם עשבי בושם שרגיל  
להיות בבית שלא ליטלו מן הקרקע! ולהניחו  
ע"ג השלחן או להיפך".

"מה) או איפכא – משום זורע".

ז. בירושלמי (כלאים פ"ז ה"ו) נאמר: "תני  
עציץ שאינו נקוב מעשרותיו מהלכה ותרומתו  
אינה מדמעת ואין חייבין עליה חומש. רבי  
יוסי בעי מהו לומר על פיתו המוציא לחם  
מן הארץ?" ולא נפסק ועי' עלי תמר (כלאים  
פ"ז ה"ו).

אולם, בספר הבתים (ברכות שער ג אות  
א) כתב: "פת הנעשה מתבואה הנעשה  
שגדלה בעציץ שאינו נקוב, הדבר בספק אם  
מברכין עליו המוציא לחם מן הארץ, אם לא,  
ויראה לי שמברכין עליו בורא מיני מזונות".

כתב בחיי אדם (ח"א כלל נא סעיף יז):  
"אחד מחמשה מיני דגן שגדל בעציץ שאינו  
נקוב ועשה ממנו פת, אינו מברך עליו  
המוציא לחם מן הארץ, דאינו נקרא ארץ  
(כדאי' בירושלמי כלאים ספ"ז), אלא מברך עליו  
בורא מיני מזונות. ומכל מקום מברך עליו  
ברכת המזון (כדאיתא בברכות ריש פרק ג'  
שאכלו באכל טבל דמוקי דנזרע בעציץ שאינו  
נקוב ועי' במ"א סי' קס"ח ס"ק ט"ז. ונראה לי

ולא חשיב כאילן מאכל, וסדן של שקמה היינו  
קודם שנכרת ממחוכר, אבל אחר שנכרת  
ממחוכר נקרא קורה".

אם כן כל האיסור הוא בעץ המחוכר  
לקרקע לעשותו מעין עציץ, אבל בעץ  
שאינו מחוכר לקרקע מותר לגדל בעציץ,  
ואין להתייחס אליו כאילו הוא מחוכר  
וצומח, אלא עציץ מחומר עץ.

ו. בעציץ עץ צריך לדון האם דינו  
כעציץ נקוב אף ללא נקבים, או שדינו  
כאינו נקוב ורק אם נקב דינו כעציץ  
נקוב.

נחלקו בכך רש"י ור"ת. רש"י (גיטין ז ע"ב  
ד"ה עפר, מנחות פד ע"ב ד"ה בספינה) סבר  
שעציץ עץ שאינו נקוב כך דינו כעציץ  
שאינו נקוב, ורק אם ינקב דינו כעציץ  
נקוב. ואילו ר"ת (גיטין ז ע"ב תוס' ד"ה עציץ,  
מנחות פה ע"א תוס' ד"ה כאן) סבר שעציץ עץ  
נחשב תמיד כנקוב וכקרקע. ור"ת סברו  
רשב"ם (תוס' גיטין ז ע"ב), רמב"ן (גיטין ז ע"ב  
ד"ה עפר), ריטב"א (גיטין ז ע"ב ד"ה א"ר זירא),  
או"ז (ח"א סי' שיג).

הנ"מ שדנים בעציץ עץ שאינו נקוב את  
חומרי שני הצדדים שיחשב כנקוב כגון  
עציץ עץ עם שבלים או ירקות בכרם  
אסור (כלאים פ"ז מ"ח, רמב"ם הל' כלאים פ"ה  
הט"ז). או תולש ממנו בשבת כשעומד על  
גבי קרקע חייב כאמור בשולחן ערוך (או"ח  
סי' שלו ס"ח): "עציץ (פי' חצי כד שזורעים שם  
עשבים) (ערוך), אפילו אינו נקוב, יש ליזהר  
מליטלו מעל גבי קרקע ולהניחו על גבי  
יתדות, או איפכא, בין שהוא של עץ בין של  
חרס".

1. דוקא בבית שאינו מרוצף.

## חבל נחלתו

מהירושלמי בברכות (פ"ו ה"א) שאמרו שכל דבר שמברכים אחריו ג' ברכות מברכים לפניו המוציא לחם מן הארץ. והרי כאן מוכח שאין מזמנים על טבל שגדל בעציץ שאינו נקוב משום איסור טבל דרבנן. ומוכח שבלא"ה היו מזמנים עליו, וע"כ שברכתו המוציא דאל"ה איך מברכים עליו ברכת המזון הרי הא בהא תליא, כדמוכח בירושלמי".

וכך הסיק הגרי"ש אלישיב שם: "אך מ"מ להלכה לא נקטינן כהח"א, ואף באוכל מעציץ שאינו נקוב מברך עליו המוציא ובפה"א".

דהוא הדין דאינו מברך בורא פרי האדמה דלא נקרא אדמה אלא המחובר כדאיתא בחולין קל"ט במצא קן בראשו של אדם כו' ע"ש ברש"י). ואמנם על פירות האילן, צריך עיון אם מברך בורא פרי העץ, אם מקרי פרי וגם אם נקרא עץ (ועיין מה שכתבתי בני"א סוף הלכות לולב). אולם בהערות הגרי"ש אלישיב (ברכות מז ע"ב) הביא שבאגלי טל חלק על החיי אדם, וכתב כך:

"ובעיקר שיטת הח"א הנ"ל ע' באגלי טל (מלאכת דש סק"ח) שנחלק עליו והוכיח כן

## סימן ל

### סוגיית צנועין ומסקנותיה להלכה

מפקירים את בעלותם בשבולים שלקטו העניים כדי שעניים לא ייכשלו בגזל, לאחר שנטלו לקט גם של שלשה שבולים. ובסוגיא נאמר ע"י ר' יוחנן: "צנועין ורבי דוסא אמרו דבר אחד". כלומר דעתם שוה. הגמרא בב"ק (סט) ברהר את מעשה הצנועין (בנטע רבעי) ובארה שודאי רק מה שנלקט מפירות נטע רבעי חולל על מעות, ולא שאר הפירות. אולם ישנן שתי אפשרויות אימתי יחוללו הפירות. אפשרות אחת עוד לפני הלקיטה ואז צריך להתבסס על ברירה דהיינו שבבוקר הם היו מניחים מעות ואח"כ כשלקטו את הפירות הם התחללו למפרע משעת הנחת המעות. ואפשרות שניה היא להניח מעות בערב ולומר: 'כל מה שלקטו (בעבד) יחולל על מעות אלו', אלא שאז הפירות כבר

א. נאמר במעשר שני (פ"ה מ"א): "הצנועים מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו". המדובר בנטע רבעי ב שנת שמיטה שאנשים באים וקוטפים, ולא שמים לב שהוא צריך חילול כדי לאוכלו.

בהקשר למעשה הצנועים בנט"ר מובאת הן בבבלי (ב"ק סט ע"א) והן בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"א) ברייתא: "דתניא, רבי יהודה אומר: שחרית בעל הבית עומד ואומר כל שילקטו עניים היום יהא הפקר, רבי דוסא אומר: לעיתותי ערב אומר, כל שלקטו עניים יהא הפקר! (ובירושלמי נוספת דעת חכמים: "וחכמים אומרים אין הבקר אנסין הבקר שאין אנו אחראין לרמאין").

בברייתא של ר' דוסא מדובר שצנועים (בעל הבית) כשהיו קוצרים שדותיהם, היו

## חבל נחלתו

הנאכל שלא ברשות הוא חולין ולא נטע רבעי, וכן אין מתבססים על ברירה.

ג. כתב הרשב"א (בבא קמא סט ע"א):

"הצנועין מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות הללו. תימה מה הועילו בהנחתן אם בשחר היו מניחין מה הועילו למה שנלקט לאחר הנחה ואם לעתותי ערב מה יעשו למה שנאכל קודם הנחה, ותרצו בתוס' דבשחר היו מניחין, ולא כל הנלקט קודם הנחה קאמרי אלא **כשילקט קאמרי כלומר לכשילקטו שנלקט יהא מחולל על מעות אלו**, והוצרכו הצנועין לעשות כן ולחלל לאחר לקיטה **משום דלית להו ברירה**, דאלו למ"ד כל שילקטו ע"כ אית להו ברירה שהרי הוא מחלל מעכשיו מה שילקטו ומה שילקטו אינו מבורר עכשיו, ולפי זה הא דא"ר דוסא לעיתותי ערב כל שילקטו משום דלית לי' ברירה, ה"ה דהוי מצי למימר אף בשחר **כל שילקט יהא מחולל לאחר שילקט מיד דהכא ליכא משום ברירה**, אלא דעדיפא מינה אמר משום חשש המניחין שמא לא יתנו לב לומר **כל שילקטו לכשיהא נלקט יהא מחולל**, ואף על גב דלעתותי ערב נמי לא עשו ולא כלום למה שנאכל מן הבקר ועד הערב, אפ"ה הא עדיפא לי' דמהני מיהא למה שלא נאכל והם תקנו מה שאפשר לתקן".

הרשב"א מניח שהלכה היא שאין ברירה, ולכן הצנועים יכלו להניח את המעות מן הבוקר ובשעה שילקט יתחלל. וסובר שה"ה המתנים אצל ר' דוסא יכלו להתנות כן, אולם לא עשו כן כדי שהעניים לא יגזלו יותר.

ולמסקנה מהבבלי יוצא שצריך להתנות רק מכאן ולהבא ולא רטרואקטיבית ע"י ברירה ולא משנה שעת ההתניה, ויכול לחלל אף שהפירות כבר אינם בידו, וכן

בידי הלוקטים ולא בידי בעל הפירות, ובמקרה זה החילול נעשה רק לאחר שילקטו, ואין בו ברירה.

אותה דרך נקטו גם בברייתא דר' דוסא להפקיר את השבולים בבוקר מראש עפ"י ברירה עוד לפני שנלקטו, או בערב כשהשבולים כבר ביד עניים וללא ברירה.

ב. באר הר"ש (מעשר שני פ"ה מ"א): "כל הנלקט מזה. מהכא פריך בפ' מרובה (ב"ק סט, א) לרבי יוחנן דאמר גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, דהכא חזינן דאע"ג דליתיה ברשותיה מצי פריק ותפיס פדיונו, ולא לאחר שנלקט היו עושין כן דאם כן לא היו עושין תקנה לנאכל בנתיים, אלא מניח מעות קודם לקיטה ואומר כרם רבעי זה לכשיהיה נלקט יהא מחולל ולא שייך ברירה בענין זה הואיל ואינו חל החילול עד שיתלקט, דדוקא 'כל המתלקט' חשיב התם ברירה דקאמר מעכשיו יהא מחולל מה שילקטו אח"כ. והא דקאמר התם רבי דוסא לעיתותי ערב גבי הפקר של עניים הלוקטין שלא כדין אפי' מן השחרית היה יכול לעשות כענין שפירשתי אלא עצה טובה קמ"ל שלא יתפקרו עניים ללקט כיון שהפקיר".

הר"ש מבאר שבנטע רבעי, הצנועים יכולים להניח מעות בבוקר והפירות יתחללו בשעת לקיטה. כלומר לא זמן הנחת המעות קובע את החילול, אלא התנאי שהוא מצמיד להנחת המעות. אם אומר כל המתלקט הכוונה שהם יתחללו למפרע משעת אמירה, ואז הם עדיין שלו, והחילול נשען על ברירה. ואם יתנה כל הנלקט הפירות יתחללו כאשר ייקטפו ולאחר שיצאו מתחת ידו. היתרון בהתנאה להבא כדי שברגע הקטיף יתחלל שכל

לגבי המקרה של ר' דוסא יכול להפקיר את מה שעניים לקטו ולא היה חלקם במתנות עניים ובכך לפוטרו מאכילת טבל.

ד. כתב בשנות אליהו (הארוך, מעשר שני פ"ה מ"א)<sup>1</sup>:

"הצנועין כו'. בגמרא הנ"ל (ב"ק סט ע"א) ב"ק סט ע"א אר"י גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו. ופריך ומי אמר ר"י הכי והאר"י הלכה כסתם משנה ותנן כרם רבעי כו' והצנועין מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה מחולל על מעות הללו, וכי תימא מאן תנא צנועים רשב"ג והא ארבב"ח אר"י כל מקום ששנה רשב"ג במשנתינו הלכה כמותו כו'. ומשני לא תימא כל הנלקט מזה אלא אימא כל המתלקט מזה. ופריך ומי אר"י הכי והא אמר ר"י צנועין ור"ד אמרו ד"א ור"ד נלקט קאמר דתניא ר"י אומר שחרית בה"ב כו' כל שילקטו היום יהא הפקר ר"ד אומר לעתותי ערב אומר כל שלקטו היום יהא הפקר, איפוך דר"י לר"ד ודר"ד לר"י. ופריך אמאי אפכית לר"ד ור"י אפיך לר"י. ומשני ר"י לא סגיא דלא מהפכת מתניתא דבהא מתניתין קתני דאית ליה לר"י ברירה ושמעינן לר"י בעלמא דלית ליה לר"י ברירה כו'. ופריך ס"ס אמאי אפכת מתני' דקשיא דר"י אדר"י השתא נמי קשיא דרבי יוחנן אדר"י. ומשני לא תימא כל הנלקט אלא כל המתלקט. ופריך והא לית ליה לר"י ברירה כו' אלא לעולם כל הנלקט ור"י סתמא אחרינא אשכח".

הגר"א מתמצת את סוגיית צנועים בבבלי וכך היא מסקנת הסוגיא: לפי ר'

יוחנן צנועים ור' דוסא אמרו דבר אחד. וצנועים אמרו 'כל הנלקט' ולא 'כל המתלקט' מפני שאין ברירה. ולר' יוחנן יכול לחלל פירות נטע רבעי אף שכבר אינם ברשותו. וכן לפי ר' דוסא הפקיר פירותיו לאחר שבאו ליד העניים ולא סמכו על ברירה.

ממשיך הגר"א:

"אבל בירושלמי מוקי הא והצנועין כרשב"ג (=) שרק בשנת שמיטה הצנועים היו מחללים. ופריך מהא דאמר רשב"ג שמעשר שני הולך אחר משיכה ואינו קונה עד שימשוך וגם אמרי' שם אר"י אתיא דרשב"ג כמ"ד לעתותי ערב דתני ר"ד אומר כל מה שילקטו העניים בין העומרים הפקר הרי הוא הפקר (=ור' דוסא סומך על ברירה) ר' יהודה אומר לעתותי ערב, וחכ"א אין הפקר אונסין הפקר, שאין אנו אחראין לרמאין. ופירוש דחכמים פליגי בב' דברים אחד שאין הפקר שבאונס הפקר. ועוד פריך שאין אנו אחראין לרמאין. ועוד פריך בירושלמי וכי יש פדיון במחובר לקרקע. פירוש למאן דאמר כל שילקטו כו' וכן הקשו התוס' בב"ק שם בד"ה אימא כל המתלקט כו' ותירצו דמה שאין פודין במחובר הוא אינו אלא משום שאין דמיו ידועים אבל לא נהירא דהא בהדיא אמרינן בירושלמי שהוא מן התורה אסור דילפינן קודש".

הירושלמי חלוק על הבבלי בכמה נקודות:

לפי הירושלמי רשב"ג אמר את משנת צנועין, ולדעתו מעשר שני (וה"ה נטע רבעי) נקנה במשיכה (וקצת משמע שאין הלכה כצנועים), כמו"כ רק בערב היה הנט"ר

1. הנוסף בסוגריים הוספות שלי – י"א.

## חבל נחלתו

מלפני הבאים ללקט בשביעית שיד הכל שוה בה".

ו. הכסף משנה (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ז) הביא שאלה של הרשב"א (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן קנו) על פסק הרמב"ם כצנועים ונשאר הרשב"א בצ"ע. מחד הלכה כר' יוחנן שאין אדם יכול להקדיש עד שיהיה שלו וברשותו, ואם כן כאשר יוצא מרשותו בלקיטה שוב אינו יכול לחלל את מה שביד הלוקטים. אולם מאידך גם לא יכול לחלל מראש ושהלקיטה תגלה למפרע שהתחלל, שכן אין ברירה, ולכן אין לנהוג כמשנת צנועים למעשה. וכן הקשה שלטי הגבורים (בבא מציעא ג ע"ב) אף על הסמ"ג.

**השיב הכס"מ:** "וי"ל לדעת רבינו דלא דחינן מתניתין מהלכתא משום דלפי האמת ליכא לאקשווי מדצנועים להא דאמר רבי יוחנן: זה אינו יכול להקדיש לפי שאינו ברשותו משום דאע"ג דאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו **יכול הוא לחלל דבר שאינו ברשותו** וכמו שהוכיחו התוספות בדיבור המתחיל הוא דאמר כצנועים ואם כן כל מאי דשקיל וטרי גמרא ומסיק דרכי יוחנן לית ליה דצנועים היינו לפום מאי דקס"ד דכשם שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו כך אינו יכול לחלל דבר שאינו ברשותו, אבל לפום קושטא דמילתא שפיר מצי סבר ר' יוחנן **שאדם יכול לחלל דבר שאינו ברשותו וכדצנועים**... אבל לפום קושטא לא צריכין להכי דבלאו הכי שפיר יכול לחלולי נטע רבעי של חבירו שלא מדעתו וכדאמרן".

היינו, אע"פ שאין הפירות ברשותו יכול לחלל אותם, וע"כ אין זה חולק על קביעת

מתחלל ולא ביום. ולגבי נטילת עניים בגזל יותר ממתנות עניים אין הלכה כר' דוסא הסומך על ברירה וטוען שההפקרה היתה משחרית וע"י ברירה, אלא כחכמים הסוברים שאין סומכים על ברירה, והפקר באונס אינו הפקר. כמו"כ לפי הירושלמי לא ניתן לחלל נטע רבע במחובר, אלא רק לאחר שנתלש מן התורה.

הגר"א לא באר אם הלכה כבבלי או כירושלמי.

ה. הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ז) פסק כך: "מי שהיה לו נטע רבעי בשנת השמטה שיד הכל שוה צריך לציינו בקוזזות אדמה כדי שיכירו בו, ולא יאכלו ממנו עד שיפדו, ואם היה בתוך שני ערלה מציינין אותו בחרסים כדי שיפרשו ממנו, שאם ציינו בקוזזות אדמה שמא יתפררו, שאיסור ערלה חמור הוא שהיא אסורה בהנייה, והצנועין היו מניחין את המעות בשנת שמטה ואומרין כל הנלקט מפירות רבעי אלו מחולל על המעות האלו שהרי אי אפשר לפדותו במחובר כמו שביארנו".

הרמב"ם אינו סומך על ברירה ולכן פסק 'כל הנלקט', ונותן טעם נוסף שאי אפשר לפדות במחובר וקצת משמע שפסק כפי הירושלמי שאיסור פדיון במחובר הוא מן התורה.

באר הרדב"ז (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ז): "והצנועים היו מניחים את המעות וכו'. גם זה שם והצנועים הם המדקדקים במצות, ומה שהיו אומרים כל הנלקט לפי שלא היו יכולים לחלל במחובר לקרקע ולא חל החילול אלא אחר שנלקט כדמשמע לישנא דמתניתין. והיינו דלא שייך ברירה כיון שאינו חל החילול עד שיתלקט והיו עושין כן כדי להרים מכשול

עם הארץ ומדעתו והרי הוא כאלו הוא שלוחו וברשותו הוא ומ"מ עיקר הדברים שלא לדמותה להקדש הואיל והוצאה לחולין היא ולא הכנסה להקדש וכמו שכתבנו".

בפיסקה האחרונה הוא מביא את שיטת הרשב"א בתשובה ואינו מסכים לה ונשאר בדעתו כדעת הרמב"ם שהלכה כצנועין ויכול לחלל נטע רבעי ומעשר שני של חבירו.

וכן הכפתור ופרח (פרק ג) הביא את משנת הצנועין ומשמע הלכה ולמעשה.

וכ"כ במעשה רקח (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ז):

"והצנועין וכו'. ידוע מ"ש הרמב"ן ז"ל דהא קי"ל כר' יוחנן דגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו כדאיתא בב"ק דף ס"ט וכן (פי') [פסק] רבינו פ"ו דהלכות ערכין ופ"ב דהלכות גניבה ומרן תריץ דלפי האמת לא דמי מקדיש למחלל וכו' ע"כ. והשתא דנחית להאי הו"מ למימר נמי ע"פ דברי הרמב"ן וההוא דרבא לא מכרעא כולי האי דאם לא כן למאי נפק"מ אמרה רבא למילתא וידוע דרבא הוא בתרא ובשלטי גבורים הביאו הכנסת הגדולה ז"ל כתב **דמשנת צנועין היא כתקנתא שלא יהא אדם נכשל בפירות שאינן מחוללין** ע"כ. ומעין זה כתבו התוס' שם ד"ה כל הנלקט וכו' וביס של שלמה שם כתב דמדברי רבינו נראה דכמו דכל המתלקט קאמר כדמשמע בתלמודא דבעודו מחובר מחללו לכשיתלשו ומ"מ מטעם ברירה הניחו בצ"ע והרדב"ז שנדפס מחדש סימן קע"ט נשאל דמהסוגיא מוכח דהא דצנועין בשאר שני שבוע היא כדמשמע מדברי אביי וכו' ורבינו העתיקו לשנת השמיטה ותירץ עיין שם דלאו מדינא

ר' יוחנן שאין אדם יכול להקדיש מה שאינו ברשותו.

כתירוץ הכס"מ כתב המאירי (בבא קמא סט ע"א):

"אף על פי שאין הקדש במה שאינו ברשותו לענין כרם רבעי התירו מפני תקנת עוברים ושבים להיותו מתחלל אף על פי שאינו ברשות המחלל...".

...ומ"מ למדנו מענינים שהיו מחללין אף על פי שלא היה אותו הנלקט ברשותם ומ"מ אי אפשר לומר שיחללו את העתיד להתלקט שאין פודין במחובר כמו שיתבאר בתוספתא בסוף מעשר שני ופסקו גדולי המחברים כן כמו שיתבאר במקומו ולא עוד אלא שזו מן התורה הוא וכל שמן התורה אין ברירה לומר הוברר הדבר שעל זו חל פדיון ומה שאמרו גזל ולא נתיאשו וכו' אף על פי שזו מתנגדת לה מעט אמרו על סמך שאר משניות ודחו שלא לדמות זו של כרם רבעי לשל הקדש כמו שבארנו".

"ויש חולקין בזו שלא לפסוק כן מפני שמדמין אותה להקדש ויש להקשות עליהם היאך אפשר לדמות הכנסת הדבר להקדש להוצאתו לחולין והלא אדם פודה אף הקדש של חברו ואין צריך שיהא שלו ובהקדש אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו ומ"מ קצת מפרשים טרחו בזה ופרשו שכל אחת תשובתה בצדה שאם אמרו במסכת בכורות פודה אדם פטר חמור של חברו הואיל ופטר חמור אסור בהנאה כמי שאין לו בעלים הוא ומתקן טבל חברו אינו חלול אלא פורע חוב חברו משלו ומה שאמרו במסכת סוכה שאין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ ואם מסר אומר מעות הללו יהו מחוללין על מעות שיש לי בתוך הבית ואף על פי שאינם ברשותו הם משיבים מתוך הדוחק דוקא בפני

## חבל נחלתו

היינו לא רק שנוהגים כן בנטע רבעי, אלא אף בלקיטת עניים כברייתא של ר' דוסא.

וכך כתב בחדושי הריטב"א (מיוחס לו, ב"מ כא ע"ב):

"וקשיא לזה הפי' דאמר דכיון שהוקבע למעשר אין הפקר מפקיע מידי מעשר דגרסינן בפ' מדות גבי עניים דקא אמר ר' דוסא לעתותי ערב אומר כל שלקטו עניים היום יהא הפקר אלמא אפילו לאחר שלקטו הפירות ונתחייבו במעשר יכול לפוטרו מן המעשר באותו הפקר. ושמא י"ל משום תקנה הוא דשרו רבנן למיעבד הכי וא"נ שמא לא עשה מהן גורן עדיין ולא נתחייבו במעשר".

נראה מדבריו שהלכה כברייתא של ר' דוסא ולעתותי ערב היה אומר וחל או משום תק"ח או כיון שעדין מה שלקטו העניים לא התחייב במעשר.

ח. כתב החכמת אדם (שערי צדק, שער מצות הארץ פכ"ג ס"ל):

"כיון שאם יקחו עניים יותר מן הדין חייב במעשרות, ולכן כדי להצילם מן העבירה נראה לי דראוי לכל ירא שמים לעשות כצנועים, ולומר שחרית כל שלקטו עניים בין פאה או לקט היום יותר מן הדין יהיה הפקר. אך לפי מה דקיימא לן דבאורייתא לא אמרינן ברירה, ואם כן לא מהני מה שיאמר שחרית, ולכן יחזור ויאמר ערבית כל שלקטו היום יהיה הפקר. ובזה לבד לא מהני דכיון שכבר לקטו ואין בידו לא מהני הפקר. ולכן לרווחא דמילתא יאמר בשחרית וגם ערבית. (לדעת

הוא זה אלא משום תקנתא וכו' והוא מעין דברי הש"ג ז"ל והאמת נראה דכיון דר"י גופיה פוסק כרשב"ג אית לן לדחוקי נפשין לאוקומי מילתיה וגם שלא לשבש לשון המשנה ודו"ק". ואף הוא סבר שמשנת צנועין נפסקה להלכה.

וכ"כ בערוך השולחן העתידי (הל' מעשר שני סימן קלה סט"ז):

"הקשה הרמב"ן (=רשב"א) ז"ל הא קיי"ל כר' יוחנן דאמר בב"ק [ס"ט א] גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו ופריך עליה מהך משנה דצנועין דאיך יכולין לחלל אחר שנלקט ואינם ברשותן ומסיק דר' יוחנן דחי לה להך משנה ע"ש ואיך פסקה הרמב"ם ז"ל אך באמת טרחו התוס' שם [ס"ח: ד"ה הוא] דחילול לא דמי להקדש ע"ש ורק בההוא אמינא סבור הש"ס דדמי אבל לפי המסקנה לא דמי וחילול יכול לחלל גם את של חבירו [כ"מ]".

ז. מוסיף המאירי (בבא קמא סט ע"א): "אף לענין הפקר התקינו שיהא רשאי להפקיר מה שאינו ברשותו כדי לשמור את העניים מן העבירה כיצד הרי שנתירא שמא לקטו עניים בשדהו מתורת לקט או שאר מתנות עניים יותר מן השיעור הראוי להם לעתותי ערב עומד ואומר כל מה שלקטו עניים היום יהא הפקר ויש חולקין בזו על הדרך שפירשנו בכרם רבעי ומ"מ אי אפשר להפקיר את העתיד להתלקט שכל שהוא של תורה אין בו ברירה כמו שבארנו במקומו".



## חבל נחלתו

והרמב"ם לא הזכיר דינא דר' דוסא.

### מסקנה

משנת צנועין נפסקה להלכה ומחולל רק משעת לקיטה והלאה. וברייתת ר' דוסא – הרמב"ם לא הביאה, אבל יש ראשונים שהביאו להלכה.

הרמב"ם דטרומות ומעשרות בזמן הזה דרבנן, ובדרבנן קיימא לן יש ברירה, ועיין בבא קמא דף ס"ט. ואם כן צ"ע על הרמב"ם שהשמיט דין זה כאן. ובהל' מעשר שני [פ"ט ה"ו] כתב שיאמר כל הנלקט).

החכמ"א דן בנושא הברייתא של ר' דוסא ומכריע לומר גם בבוקר ולסמוך על ברירה וגם בערב על אף שאינו בידו.

## סימן לא

### קטיף תיירותי

קטיף תיירותי כשהפירות אינם ראויים לאכילה.

ב. גמר מלאכה למעשרות – נאמר במעשרות (פ"א מ"ה):

"איזהו גרנן למעשרות הקשואים והדלועים משיפקסו ואם אינו מפקס משיעמיד ערימה אבטיח משישלק ואם אינו משלק עד שיעשה מוקצה ירק הנאגד משיאגד אם אינו אוגד עד שימלא את הכלי ואם אינו ממלא את הכלי עד שילקט כל צרכו כלכלה עד שיחפה ואם אינו מחפה עד שימלא את הכלי ואם אינו ממלא את הכלי עד שילקט כל צרכו בד"א במוליך לשוק אבל במוליך לביתו אוכל מהם עראי עד שהוא מגיע לביתו".

פרש הריב"מ"ץ (מעשרות פ"א מ"ה)

"ואי זהו גורנן למעשרות. פי' הפרש בין משנת מאימתי הפירות חייבין במעשר (לעיל משנה ב) למשנה זו, דתמן נתחייבו, ואמ' לך מאז אסור למוכרן למי שאינו נאמן על השביעית, ומאז אם היה אילן שמחוייב קציצה מותר לקוצצו בשביעית, ומאז אם קצרן ועשה מהן גורן נתחייבו, הא קודם לכן מותר למוכרן למי שאינו נאמן על המעשרות, ואסור לקוצצו

### שאלה

מתי ואיך ראוי לעשר את הפירות בקטיף תיירותי?

### תשובה

א. כמה זמנים לגבי תרומות ומעשרות, מתי מותר לאכול עראי מן הפירות ומתי הם טבל ואסור לאכול לפני הפרשת תרו"מ. זמנים אלו תלויים בהתפתחות הפרי ובתנאים נוספים שנפרט להלן.  
עונת המעשרות – נאמר במעשרות (פ"א מ"ב): "מאימתי הפירות חייבות במעשרות התאנים משיבחילו הענבים והאבשים משהבאישו"...

פרש הרמב"ם (מעשרות פ"א מ"ב): "כבר ביארנו שאין פירות האילן מתחייבים במעשר עד שיהו פרי".

וכן בפ' הרא"ש (מעשרות פ"א מ"ב): "מאימתי הפירות חייבים במעשרות. דתחלתן אינן אוכל וצריך ליתן שיעור לכל פרי ופרי מתי יגיע זמנו שהוא ראוי לאכילה".

לפני המועד הראוי בכל פרי, אין זה נחשב פרי להפרשת תרו"מ, וכמובן שאין

## חבל נחלתו

**בדעתו הדבר תלוי אלא בדעת הלכות הדבר** תלוי שמא ימצא לקוחות ויטב לו מיד". היינו אם הולך לשוק ימכרם למי שרוצה לקנות ואפילו בדרך ולכן אם נגמרה מלאכתם אסורים באכילת עראי, אבל במולך לביתו אף שנגמרה מלאכתם מותר לאכול מהם עראי עד שיכניסם לבית.

ג. **קביעות למעשרות** – פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג):

### הלכה ג

"אחד משהו דברים קובע הפירות למעשרות, החצר, והמקת, והאש, והמלח, והתרומה, והשבת, וכולן אין קובעין אלא בדבר שנגמרה מלאכתו".

### הלכה ד

"כיצד פירות שדעתו להוליכן לבית אעפ"י שנגמרה מלאכתן אוכל מהן אכילת עראי עד שנכנסו לבית, נכנסו לבית נקבעו למעשרות ואסור לאכול מהן עד שיעשר. וכן אם מכרן או בשלן באור או כבשן במלח או הפריש מהן תרומה או נכנסה שבת עליהם לא יאכל עד שיעשר אעפ"י שלא הגיעו לבית, הכניסן לבית קודם שתגמר מלאכתן ה"ז אוכל מהן עראי, התחיל לגמור מלאכתן מאחר שנכנסו לבית חייב לעשר הכל, כיצד הכניס קישואין ודילועין לבית קודם שישפשף משיתחיל לשפשף אחת נקבעו הכל למעשר וכן כל כיוצא בזה, וכן התורם פירות שלא נגמרה מלאכתן מותר לאכול מהן עראי, חוץ ממלכלת תאנים שאם תרמה קודם שתגמר מלאכתן נקבעה למעשר".

היינו, בפירות שדהו המובאים לבית מותר לאכלם עראי עד שיראה פני בית, אפילו נגמרה מלאכתם.

בשביעית, ואם קצרן אף על פי שמירחן או העמיד ערימה לא מתחייבי, ומשנה זו בתלושין קא מיירי, דשרי למיכל אדם מפירותיו עראי, ומאימת מיתסר בהו, הקישואין וכו' כל חד וחד לפום מאי דפריש מתני".

היינו, יש מועד (=עונת המעשרות) שהוא שלב בגידול הפרי, לפני כן אין חייב במעשרות. ויש גורן שהוא גמר מלאכה המחייב בתרו"מ. לפני גמר מלאכה יכול לאכול עראי מן הפירות. גורן למעשרות אוסר על אכילה דוקא במולך לשוק, אבל אם מולך לביתו מותר לאכול מהם עראי. וכך פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג):

### הלכה א

"פירות שהגיעו לעונת המעשרות ונתלשו ועדיין לא נגמרה מלאכתן כגון תבואה שקצרה ודשה ועדיין לא זרה אותה ולא מרחה מותר לאכול מהן אכילת עראי עד שתגמי מלאכתן, ומשתגמר מלאכתן אסור לאכול מהן עראי".

### הלכה ב

"בד"א בגומר פירותיו למכרן בשוק אבל אם היתה כוונתו להוליכן בבית ה"ז מותר לאכול מהן עראי אחר שנגמרה מלאכתן עד שיקבעו למעשר".

באר הכסף משנה (הל' מעשר פ"ג ה"א): "פירות שהגיעו לעונת המעשרות ונתלשו וכו'. בפ"ק דמעשרות (משנה ה) תנן אי זהו גרנן למעשרות הקישואים והדלועין משיפקסו וכו' בד"א במולך לשוק אבל במולך לביתו אוכל מהם עראי עד שהוא מגיע לביתו ובירושלמי (הלכה ד) מה בין המולך לשוק ומה בין המולך לביתו בשעה שמולך לביתו בדעתו הדבר תלוי ובשעה שהוא מולך לשוק לא

וכך פירש הרמב"ם ז"ל בריש פ"ה. היינו ר"ד פראדו מבאר שחלקו האם בנתינת דמים כבר הוקבעו. וקצת משמע ממנו שבמשיכה קונה אף ללא נתינת מעות וחייב בתרו"מ.

אולם בעל הון עשיר (מעשרות פ"ב מ"ה) מסביר:

"הילך איסור זה. האי קמ"לן **דדוקא ע"י נתינת הדמים המקח קובע**, כי מעות קונות דאורייתא (ב"מ מז ב), וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ה מה"מ (ה"א)".

כך פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ה ה"א): "הלוקח פירות תלושין לאוכלן נקבעו למעשר מדבריהם כמו שביארנו, ומאימתי יקבעו, **משיתן את הדמים אף על פי שלא משך**, הרי שלא נתן דמים והיה בורר ומניח בורר ומניח אפילו כל היום כולו ואף על פי שגמר בלבו ליקח לא נתחייב לעשר, ואם היה ירא שמים משגמר בלבו מעשר ואח"כ יחזיר למוכר אם רצה להחזיר".

באר הכסף משנה (הל' מעשר פ"ה ה"א): "הלוקח פירות תלושין וכו' ומאימתי יקבעו משיתן את הדמים וכו'. ירושלמי פרק ג' דמעשרות דמים כמקח".

"הרי שלא נתן דמים והיה בורר וכו' עד אם רצה להחזיר. בפרק הספינה (דף פ"ח) ופירוש אם רצה להחזיר כלומר אם רצה המוכר וזהו מה שאמרו שם (מדעת המוכר)".

באר בדרך אמונה (הל' מעשר פ"ה ה"א): "ו) משיתן את המעות. דכיון דמדאורייתא מעות קונות וגם מדרבנן אסור לו לחזור בו עד שיקבל עליו מי שפרע מקרי מקח כבר, וקובע למעשר. **וכ"ש אם משך ולא נתן מעות דודאי קובע כיון שקנה קנין גמור ודוקא כשדמיו קצובין דאז קנה** וע"ל פי"א ה"ח וכן כל קנין דרבנן מהני"...

אולם ששה דברים המנויים בהלכה אם נגמרה מלאכת הפירות – קובעים את הפירות שאין לאכול אפילו אכילת עראי ללא תרו"מ. וכן בהכנסה לבית קודם גמר מלאכה מותר לאכול מהם עראי עד שמתחיל לגמור מלאכתם. וכן אם תרם בבית קודם גמר מלאכה מותר לאכול עראי עד שיגמור מלאכתם.

ד. נלמד עתה את דין המקח הקובע למעשרות כדי להשליך ממנו על קטיף תיירותי.

נאמר במעשרות (פ"ב מ"ה): "האומר לחברו הילך איסור זה ותן לי בו חמש תאנים לא יאכל עד שיעשר דברי רבי מאיר ר' יהודה אומר אוכל אחת אחת פטור ואם צרף חייב, אמר ר' יהודה מעשה בגנת ורדים שהיתה בירושלם והיו תאנים נמכרות משלש ומארבע באיסור ולא הופרש ממנה תרומה ומעשר מעולם".

פרש הרא"ש (מעשרות פ"ב מ"ה): "עד שיעשר. דמקח טובל".

"ואם צרף. שלקח שתים כאחת. ומפרש בירושלמי דמייירי **בשלקט בעל הגינה** ונתן לו אבל אם ליקט ואכל מודה ר"מ דאוכל אחת אחת, וגינת ורדים דמיייתי מינה ר' יהודה ראייה בעל הגנה היה מלקט שלא היו מניחים ליכנס אדם שם מפני הורדין".

היינו, אף ששילם כבר כסף על המכירה אם הקונה מלקט אחת אחת אינו חייב במעשרות, ונחלקו ר"מ ור"י אם המוכר מגיש לקונה אחת אחת ואוכל, לר"מ כבר חייב במעשרות ולר"י פטור.

כתב בשושנים לדוד (מעשרות פ"ב מ"ה): "הילך איסור זה. בזה הלשון אשמועינן דהיכא דמקח קובע אפילו בלא משיכה אלא בנתינת דמים לבד הוקבעו מיד כדאיתא בירושלמי,

## חבל נחלתו

היינו אם שילם כיון שמעות קונות ללענין קביעות מעשר, הפירות חייבים בתרו"מ.

ה. נאמר במעשרות (פ"ב מ"ו)

"האומר לחברו הילך איסור זה בעשר תאנים שאבור לי בורר ואוכל באשכול שאבור לי מגרגר ואוכל ברמון שאבור לי פורט ואוכל באבטיח שאבור לי סופת ואוכל אבל אם אמר לו בעשרים תאנים אלו בשני אשכולות אלו בשני רמונים אלו בשני אבטיחים אלו אוכל כדרכו ופטור מפני שקנה במחבור לקרקע".

במשנה שני מקרים של מקח כשהקונה משלם מראש, האחד שהקונה בוחר את הפירות תוך כדי הקטיף ומותר לו לבחור ולאכול אכילת עראי, ואם צרף מתחייב במעשרות. במקרה השני במשנה קונה במחבור פירות מסוימים ופטור ממעשרות.

באר הריב"ץ (מעשרות פ"ב מ"ו):

"האומר לחבירו הילך איסור זה בכ' תאינין שאבור לי בורר ואוכל. פי' בורר תאינה ותולשה ואוכלה, בורר תאינה ותולשה ואוכלה, עד ב', שאם תולש ומצרף יתחייב..."

"אבל אמר לו ב' תאינין אילו בב' אשכולות אילו וכ' אוכל כדרכו ופטור. כלומר אפי' מצרף ופטור.

"מפני שקנה במחבור לקרקע. ונעשה כבעל הגינה, ובעל הגינה קיימא לן לוקט לו כמה שרוצה ואוכל עראי עד שלא יוליכם לביתו, כדתנינן אבל במוליך לביתו אוכל מהן עראי עד שהוא מגיע לביתו, ועוד תנינן לקמן לקח

במחבור לקרקע פטור". במקרה הראשון במשנה כיון שלא היה גמר מלאכה בפירות מותר לאכול אולם רק בדרך עראי.

במקרה השני כיון שקונה במחבור נחשב כבעל הגינה ועד שמכניסם לביתו אוכל מהם כדרכו.

וכן באר הרמב"ם (מעשרות פ"ב מ"ו): "ואם קנה במחבור לקרקע ותלשה אח"כ, יאכל עראי כדרך שעושה בעל השדה, אבל אם קנה ולא בירר, הרי הוא כאלו קנה דבר תלוש וכבר נקבע למעשר במקחו".

פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ה ה"ב):

"הלוקח במחבור לקרקע או שלקח תלוש לשלוח לחבירו לא נקבעו ויש לו לאכול מהן עראי".

באר הר"י קורקוס (הל' מעשר פ"ה ה"ב):

"הלוקח במחבור לקרקע וכו'. פ"ה דמעשרות ופי' אוכל מהם עראי אפילו שתלשן אח"כ וגמרן דאי בעודן במחבור תיפוק לי דעדיין לא נגמרה מלאכתן ואין מקח קובע אלא בדבר שנגמרה מלאכתו כאשר נתבאר ויתבאר מהדינין הבאים, וא"כ מאי איריא מחובר אלא ודאי הלוקח במחבור וגמרן הוא דהוי כאלו הוא בעליו משעת זריעה ואוכל עראי אפילו אחר גמר מלאכה כאלו לא היה שם מקח. ור"ש והרא"ש כתבו לקח במחבור לקרקע פטור הא בתלוש דומיא דמחבור דהיינו שלא נגמרה מלאכתו חייב וסתמא כר' מאיר דסבר דמקח קובע בדבר שלא נגמרה מלאכתו ע"כ.

1. העראי' של אחד אחד בתחילת המשנה, אינו העראי' של מי שעדיין לא הכניס לביתו, באחרון המשנה נקטה: "אוכל כדרכו". וכ"כ בדרך אמונה (הל' מעשר פ"ג ה"ב): "(טו) ה"ז מותר לאכול מהן עראי. ואפי' שתים שתים ואף על גב שאין מלקט עכשיו את כל הפרדס ואפי' מילא את הכלכלה אם דעתו להביא את הכלכלה לבית אוכל עראי אף על גב שאוכל שתים כל שרובו יכנס לבית וכן אשתו ובני ביתו אוכלין ופטורין וכן אורחין שנתן להם מתנה כדלקמן פ"ה ה"ו".

1. בקטיף תיירותי, הקונים קוטפים מן העצים והתשלום מראש, אבל איננו יכולים להסתמך על החלק השני במשנה מפני שאין הפירות הנקטפים מוגדרים, אלא הוא משלם בתחילת הביקור על כל הפירות שיבחר ויקטוף.

צריך לדון על שני סוגי קטיפים:

1. הפירות הנאכלים במטע או בשדה בשעת הקטיף, או בעת השהות באזור הקטיף.

2. הפירות שקוטף ונוטל לביתו.

כמו"כ צריך לדון מה לעשות כשהמבקר רוצה להפריש תרומות ומעשרות בעצמו לעומת שאר מבקרים שאינם מבינים מאומה.

נראה לגבי לקוחות אשר יודעים את הלכות תרו"מ ומעוניינים להפריש בעצמם, ראוי שיהיה דף שיחתמו עליו שכל הפירות שיקטפו הם עצמם יפרישו תרומות ומעשרות בין על הנאכל בשעת קטיף ובין הנלקח לבית והכל באחריותם, אפשר לתת להם רשות לחלל מעשר שני על מטבע של הבעלים.

נדון לגבי הקוטפים שאינם יודעים להפריש תרו"מ.

לכאורה, אפשר שהקוטף ואשתו וילדיו יאכלו עראי תוך כדי קטיף גרגר גרגר בענבים, או יפרוט ברימונים וכד'. אולם לענ"ד דרך זו לא ברורה ולא מוכרת כלל למבקרים (אף שומרי מצוות וק"ו שאינם שומרי מצוות), ולכן הם יקטפו אשכול שלם או רימון שלם או אבטיח שלם, או בדובדבנים יצרפו שנים ויותר ובכך

ואין זה דעת רבינו כיון שפסקה אלא כאשר כתבתי מפרש לה ואתיא ככ"ע ואעפ"י שבירושלמי אוקימנא דאתיא כר"מ אפשר שסובר רבינו דרבי יוחנן דאמר התם כרבי יהודה היא פליג אההיא דיוקא ומפרש כאשר כתבתי וכולה מוקי כרבי יהודה דוק ותשכח. ודין לקט לשלוח לחברו"...

ונראה שהלכה זו ברמב"ם היא עפ"י המקרה האחרון במשנה.

עוד כתב הרמב"ם (שם הלכה ג): "האומר לחבירו הא לך איסר זה ותן לי בו ה' תאנים ה"ז אוכל אחת אחת ופטור, ואם צירף חייב לעשר, הא לך איסר זה בעשרים תאנים שאבור לי, בורר אחת אחת ואוכל, באשכול שאבור לי מגרגר ממנו באילן ואוכל, ברמון שאבור לי פורטו באילן ואוכל, באבטיח שאבור לי כופת בקרקע ואוכל, ואם קצץ את התאנים וצירפם, או שקצץ האשכול או האבטיח, חייב לעשר שהרי לא קנה אלא הנתלש, אבל אם אמר לו הא לך איסר בב' תאנים אלו בב' אשכולות אלו בשני רמונים אלו בב' אבטיחים אלו קוצץ כדרכו ואוכל עראי ופטור שלא נקבעו במקח שהרי לקחן במחוכר".

בהלכה זו חזר הרמב"ם על שני המקרים במשנה.

עולה שאם הלוקח כבר שילם מעות, אם הלוקח קוטף מהעץ כיון שהקניה היתה במחוכר עדיין לא היה גמר פרי והקונה נחשב כבעל השדה או המטע ויכול לאכול עראי. (אולם אם המוכר קוטף נקבעו למעשרות עם העברת הממון ובכ"ז מותר לאכול אחת אחת אליבא דר' יהודה לעיל).

## חבל נחלתו

והמעשרות. מכל פרי שייקטף הרי התרומה גדולה עליו בפירות שהנחתי בצד לשם תרומה גדולה. מכל פרי שייקטף, תשעה חלקים בחלק העליון (הסמוך לפטוטרות) יהיו מעשר ראשון והחלק העשירי למעשר ראשון יהיה בפירות שהנחתי לתרומת מעשר. חלק זה בפירות שהנחתי יהיה תרומת מעשר. תשעה חלקים מהצד התחתון של כל פרי (הרחוק מן הפטוטרות) יהיו מעשר שני, ומחוללים הן וחומשן על פרוטה ורבע במטבע א' שהנחתי. כל מטבע א' כשתמלא מהפרשת מעשר שני תחולל על פרוטה במטבע ב' (חוץ מפרוטה חמורה שבו) וכל מטבע ב' כשתמלא תחולל על פרוטה במטבע ג'. כל בוקר יניח את הפירות והמטבעות מחדש, ויאמר את הנוסח, ואחרי הקטיף באותו יום יקבור את התרומות. לגבי פירות שנוטלים לביתם – הפרשת תרומות ומעשרות מהן תהיה רק כשמתמלא הכלי אותו לוקחים לביתם (שקית, נספק וכד').

יתחייבו מיד בתרו"מ (ויאכלו ח"ו טבלים). ולכן הדרך לתקן זאת היא הפרשה של בעל המטע או השדה. ההפרשה תהיה שלא מן המוקף כדי להצילם מאכילת טבלים. ראוי לקבוע נוסח שיאמר כל בוקר ע"י בעל הקטיף התיירותי שכל הפירות שייקטפו יופרשו מהם תרו"מ בטרם הם יאכלו או בטרם שיאספו למיכל אותו הקוטף נוטל לביתו. בעל המטע או השדה צריך להניח כמה פירות בשקית בצד עבור תרומה גדולה של הפירות שייקטפו. ועוד קצת יותר ממאית מהפירות שייקטפו במיכל נפרד עבור תרומת מעשר. וכן יניח כמה מטבעות של עשרה שקלים עבור חילול מעשר שני, וירשום עליהם אות או א', או ב' או ג'. (ראוי שבמטבע א תהיה פרוטה חמורה היינו שיחולל דגן או תירוש או יצהר על פרוטה ורבע בו). אחרי שהניח את הפירות והמטבעות יאמר: כל הפירות נקנים ללקוחות רק לאחר שנתלשו והופרשו מהם התרומות

## הפרשת תרומות ומעשרות מגידולים לזרעים

### שאלה

האם צריכים להפריש תרומות ומעשרות מזרעי עגבניות?<sup>1</sup>

### תשובה

א. נעסוק בשאלה בצמחים שהזרעים גדלים בתוכם, וישנה אפשרות לגדלם לאכילת הפרי או לגידול זרעים לשם זריעה, כגון עגבניות.

בצמחים שמגדלים לזרעים (לשם זריעה) אוספים את הפרי בשיא בשלותו כשמתחיל להרקיב, ואז מוציאים את הזרעים מן הפרי מיבשים אותם לפני שיווקם לזרעים וזרעים אותם, ביתר הפרי אין משתמשים אלא זורקים אותו לאשפה.

השאלה היא: האם צמח שפריו נאכל בדרך כלל ובו זרעים שבדר"כ נאכלים עמו, אבל במקרה זה גידל את הצמח לזרעים בלבד, שאינם נאכלים בפני עצמם (שלא כאבטיח ודלעת), האם חייב להפריש תרו"מ מן הזרעים טרם זריעתם או פטור. ניתן לתת שתי סיבות לכך שיצטרך להפריש גם על הזרעים. ראשית מפני שכל צמח המשמש לאכילה צריך להפריש מן החלק הנאכל שבו וכאן הזרעים מלכתחילה בתוך הפרי ואף שמפרידים אותם מן הפרי הם כבר נתחייבו אגב הפרי. וסיבה נוספת שלא יבואו להקל בפרי עצמו שודאי חייב.

ב. במשנה בפאה (פ"א מ"ו) נאמר:

"וזורע ופטור מן המעשרות עד שימרח דברי ר"ע..."

באר הר"ש (פאה פ"א מ"ו):

"נוטל מן הגורן וזורע ופטור מן המעשרות עד שימרח דברי ר"ע. אמר' בירוש' (הל' ה') אתיא דר"ע כחנניות בני חנון דתניא (ב"מ דף פח א) למה חרבו חנניות בני חנון ג' שנים עד שלא חרב הבית שהיו מוציאים פירותיהן מכלל המעשרות דהו דרשין עשר תעשר את כל תבואת זרעך (דברים יד) פרט ללוקח ואכלת פרט למוכר והשתא אין ר"ל דר"ע סבר כוותיהו לפוטורן אפי' מדרבנן דחס ושלום שהרי מזכיר אותם לגנאי התם, ובגמ' שלנו בפ' השוכר את הפועלים (דף פח ב). אלא ה"ק אתיא דר"ע לאפוקינהו מדידהו דמשמירח אסור לזרוע עד שיעשר מדרבנן אף על גב דלא קרינן ביה ואכלת וכי היכי דמעטינן מיניה לוקח איכא למעוטי נמי זורע."

היינו, ר"ע סובר שחייב זרעים בתרו"מ הוא רק מדרבנן, ולכן קודם מירוח מותר ליטול מן הגורן זרעים ולזרוע. ומדובר בחטים שחייבם בתרו"מ מן התורה.

וכן באר ר' עובדיה מברטנורא (פאה פ"א מ"ו): "נוטל מן הגורן וזורע וכו'. דמן התורה הזורע פטור מן המעשר אפילו לאחר מרוח דכתיב (שם) עשר תעשר ואכלת וזורע לא קרינן ביה ואכלת, מיהו מדרבנן חייב. ס"ל לר"ע דקודם מרוח פטור מן המעשר אפילו מדרבנן. ואין הלכה כר"ע."

1. השגה על תשובת הרה"ג יהודה הלוי עמיחי אמונת עתיך גליון 127.

## חבל נחלתו

המעשרות עד שימרח דברי רבי עקיבא ומשמע דרבנן פליגי עליה וכן אמרו ברפ"ה דמעשרות בירושלמי ואין הלכה כר"ע דיחידאה הוא. ומ"ש בד"א בתבואה וקטניות וכיוצא בהן אבל העוקר שתילים וכו'. משנה רפ"ה דמעשרות. ומ"ש וכן העוקר לפת וצנונות וכו'. ג"ז משנה שם".

עולה מן הדברים: מן התורה זרע הנאכל (חיטים) שנטלו לזריעה אחרי שנקצר פטור מתרו"מ, מדרבנן חייב, ואם נטל מן הגורן קודם שמרח לר"ע פטור ולחכמים חייב, והלכה כחכמים.

ג. פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"א): "כל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה, ומצוה עשה להפריש ממנו ראשית לכהן שנאמר ראשית דגןך תירושך ויצהרך תתן לו, מה דגן תירוש ויצהר מאכל בני אדם וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים שנאמר דגןך אף כל כיוצא בהן חייב בתרומות וכן במעשרות".

באר בדרך אמונה (הל' תרומות פ"ב ה"א ס"א):

"אדם. אבל מאכל בהמה פטור מתרו"מ כמו שיתבאר בסמוך ה"ב, וכן מיני זרעים שעומדים לזריעה פטורין כדבסמוך ה"ג וכן כל טבל שנפסל מאכילת אדם בטל ממנו שם טבל [וכמש"כ רבנו בפ"ג ממע"ש הי"א לענין מע"ש] אף על גב שראוי לסיכה ולבהמה שלא אמרו סיכה כשתי' אלא בראוי לאכילה... קליפין וגרעינין אף שחייבין בערלה משום שומר פטורין ממעשר אא"כ ראוי לאכילה כנ"ל...".

המדובר אחרי סיום הגידול, ואם אינו ראוי למאכל אדם – פטור מתרו"מ ומשמע אף מדרבנן ואפילו היה ראוי לפני כן – עתה פטור.

רע"ב מפרש כר"ש שלכו"ע חיוב זרעים לזריעה הוא מדרבנן בלבד, ור"ע מיקל קודם מירוח.

וכן הסביר במשנה ראשונה (פאה פ"א מ"ו):

"וזרע ופטור. זרע דפטור מן התורה מדכתיב ואכלת דוקא לאוכלה חייב כדממעטי' נמי מוכר מהתם, ולפי שיטת הר"ש וריב"ם דלעיל דלוקח לאחר מירוח חייב דחיובי' לא פקע ומוקמי' לקרא דלוקח פטור דוקא קודם מירוח נראה דה"ה זרע לאחר מירוח חייב מן התורה אבל הר"ש עצמו כתב כאן דלאחר מירוח חייב מדרבנן, ונראה דזרע שאני דהכוונה כדי לזרוע תלוי בשעת גמר מלאכה שבאותה שעה נתכוון לזריעה פטור וכ"כ הרמב"ם בהדיא רפ"ב מהל' מעשר, וא"כ ככה"ג מעולם לא בא לכלל חיוב מן התורה דבשעת גמרו שהוא החיוב היה פטור שנתכוון לזריעה והלכך אין חיובו אלא מדרבנן, והיינו נמי דכתב הר"ב מן התורה פטור אפי' לאחר מירוח כלומר אם נתמרח אדעתא דזריעה, ומ"ש הר"ב דס"ל לר"ע קודם מירוח פטור אפילו מדרבנן, ומשמע דבהא פליגי חכמים עליו, ואף על גב דבפאה והפקר משמע דמודו חכמים דפטור אפילו מדרבנן שאני זריעה דאי פטרת לי' לגמרי לעולם יפקיע כל תבואתו ממעשרות שיצניע הכל לזריעה ולאכילה ובפאה והפקר לא שייך זה, וכן משמע בב"מ דף פ"ח למה חרבו חנויות בני חנון קודם חורבן שהיו מפקיעין פירותיהן ממעשרות שהיו אומרים עשר תעשר ואכלת ולא מוכר כו'".

ונפסק כחכמים ולא כר"ע.

כתב הכסף משנה (הל' מעשר פ"ו ה"ג): "אין מחפין בטבל וכו'. תוספתא פ"ק דדמאי. ומ"ש ואפילו פירות שלא נגמרה מלאכתן וכו' בספ"ק תנן נוטל מן הגורן וזרע ופטור מן



בהמה חשב עליו למאכל אדם ולמאכל בהמה נותנין עליו חומרי אדם וחומרי בהמה חשב עליו לעצים הרי הוא כעצים כגון הסיאה והאזוב והקורנית הא למדת דאלו וכיוצא בהם הכל הולך אחר המחשבה בשעת זריעה בין לענין מעשר בין לענין שביעית.

צמחים אלו אינם דומים לגמרי לשאלה שלפנינו, מפני שיעודם בשעת זריעה קובע את חיובם למעשרות או לאכילת אדם או לאכילת בהמה או להסקה (כשני האחרונים פטורים). הדמיון לשאלתנו הוא בכך שזרע צמח הראוי לאכילת אדם, ואם התכוין שלא לאוכלו אלא לבהמה או להסקה כוונתו בשעת זריעה פוטרת את הצמח מתרומות ומעשרות.

במקרה שלפנינו עגבניה ראויה לאכילת אדם, אולם זרעה שלא לצורך הפרי אלא לזרעים בתוך הפרי, ולכן הם כעצים ופטור מלהפריש תרו"מ מהעגבניות מהם הוא מוציא את הזרעים.

וכן כתב בדרך אמונה (הל' תרומות פ"ב ה"ב סי"ז) "הסיאה והאזוב והקורנית. הם מיני עשבים שיש שזורעין אותם למאכל אדם ויש שזורעין אותן למאכל בהמה ויש שזורעין אותן לשורפן כמש"כ רבנו בפ"ה משמיטה הי"א ולכן תלוי במחשבתו".

ו. הרב יהודה הלוי עמיחי כתב בתשובתו לגבי זרעי עגבניות (עלון אמונת עתיד גל' 127) שרק לגבי שלשה צמחים אלו מחשבה קובעת ואילו שאר צמחים אם כרגיל הם מאכל אדם חייבים אף הזרעים בתרומות ומעשרות.

לדעתי, הדברים אינם מוכחים, ומן המקורות נראה להיפך מדעתו. כתוב בשביעית (פ"ה מ"א): "וכל שאינו מיוחד לא למאכל אדם ולא למאכל בהמה חשב עליו

ד. עוד פסק הרמב"ם הל' תרומות פ"ב ה"ג): "זרעוני גינה שאינם נאכלים, כגון זרע לפת וזרע צנון וזרע בצלים וכיוצא בהן פטורים מן התרומה ומן המעשרות מפני שאינם אוכל אדם, אבל הקצח חייב בתרומה ובמעשרות".

באר בדרך אמונה (הל' תרומות פ"ב ה"ג סכ"ח) "זרעוני גינה שאינם נאכלין. היינו שהזרע אינו ראוי למאכל אדם ואף על פי שנאכל ע"י הדחק והפרי של אותו הזרע הוא מאכל אדם".

וכ"כ המשנה למלך (הל' מעשר פ"ג ה"כ): "והרואה דברי רבינו בפ"ב מהלכות תרומות יראה איך הדבר מבואר דכל שאינו מאכל אדם פטור מן המעשר ואפילו הסיאה ואיזוב וקורנית שהם מאכל אדם ובהמה אם זרעם מתחלה לבהמה פטורים מן המעשר".

מתבאר שגרעינים וזרעים שאינם ראויים לאכילה, אין מפרישים מהם תרו"מ, ואפילו פרשו מפרי הנאכל.

ה. פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ב): "הכרשינין אף על פי שאינם מאכל אדם הואיל ואוכלין אותן בשני רעבון חייבין בתרומה ומעשרות, הסיאה והאזוב והקורנית שזרען מתחלה לאדם חייבין במעשר וכן כל כיוצא בהן, זרען למאכל בהמה אף על פי שנמלך וחשב עליהן לאדם כשהן מחוברין פטורין שמחשבת חבור אינה כלום, עלו מאליהן בחצר, אם היא חצר המשמרת פירותיה הרי אלו חייבין שסתמן לאדם ואם אינה משמרת פירותיה פטורה".

באר הרדב"ז (הל' תרומות פ"ב ה"ב): "הסיאה והאזוב והקורנית וכו'. פ"ג דמעשרות הסיאה והאזוב והקורנית שבחצר אם היו נשמרים חייבין ובפרק שמיני דשביעית תנן וכל שאינו מיוחד לא למאכל אדם ולא למאכל

## חבל נחלתו

שזרעו לזרע ולא לירקו ירקו חייב. [א"ה, עי' לק' סי' ב' סק"ב].  
"ירק הפול והשעורה שסתמו לבהמה לא מהני מחשבתו לאדם וכדאמ' שם מתעשר זרע ואין מתעשר ירק".

וחזר החזו"א על דבריו (מעשרות ג, ב) וסיים שם: "[אחרי כותבי ראיתי לרמב"ן ע"ז מ"א כתב בפשיטות דאוכל אדם שזרעו לבהמה פטור מן המעשר אפי' באוכל גמור]". כאמור לעיל שאלה זו אינה דומה לשאלת זרעי עגבניה משום שזרע רק על מנת לקחת את הזרעים מן העגבניה ואלה אינם ראויים כלל לאכילה, ואינו מתכוין להשתמש בפרי. ואילו השאלה של החזו"א שכל הצמח לפניו ויכול לאכלו אלא שכוונתו לבהמה או להסקה. וכל חלקי הצמח אפשריים לכל השימושים. ואף החזו"א ראה שהרמב"ן לא הורה כמותו. (והרב עמיחי הביא שאף הראב"ד כתב כרמב"ן).

והבאנו לעיל שאילו טבל שנסרח ונפסל מאכילת אדם פטור מתרו"מ, וק"ו בזרעים שאינם ראויים לאכילה, אף שבאו מפרי שהיה ראוי לאכילה כיון שהפרי נרקב והזרעים הוצאו ממנו, אין חייבים בכלום. ז. עוד הביא הרב יה"ל עמיחי ממעי אבטיח ומגרעיני אתרוג שחייבים בתרו"מ, ולענ"ד לא קרב זה אל זה. ברור שמי שאוכל זרעי עגבניה בתוך העגבניה חייב להפריש אף מהם (עם כל הנאכל) תרו"מ. אבל במקרה דילן הפריד ביניהם ואת הפרי לא אכל ונתן לו להרקיב ואז קטף את

למאכל אדם ולמאכל בהמה נותנין עליו חומרי אדם וחומרי בהמה חשב עליו לעצים הרי הוא כעצים כגון הסיאה והאזוב והקורנית". וכן הריב"מ ע"ה"מ ציטט 'כגון'. ואין שום יחוד בסיאה אזוב וקורנית.

וכן בעוקצין (פ"ב מ"ב): "כל הגלעינין מיטמאות ומטמאות ולא מצטרפות... וחכמים אומרים שכנגד האוכל מצטרף כגון הסיאה והאזוב והקורנית". וכן ציטטו הר"ש והרא"ש הרע"ב ותיו"ט.

והמל"מ (לעיל אות ד) אף הוא הביא זאת כדוגמא 'ואפילו הסיאה והאזוב' וק"ו לסוגי צמחים אחרים, אם אינם מאכל אדם אין מפרישים מהם תרו"מ.

והביא הרב יה"ל עמיחי מן החזו"א (מעשרות ב, י) שמחשבת אדם אינה קובעת אלא אוכל אדם תמיד נשאר אוכל אדם<sup>2</sup> ואין מחשבה מוציאה מקביעות הצמח לאכילת אדם:

"ומצינו ג' מדות בגדר אוכל למעשר, פול ושעורה ותלתן הזרע חשיב אוכל אדם, ואף אם זרעו לבהמה בטלה דעתו ומתעשר זרע כדאמר עירובין כ"ח א' דאם זרעו לירקו מתעשר זרע ואע"ג דלא היה דעתו לאכול זרעו אלא להשליכו לאשפה או לבהמה [והא דאמר זרעו לירקו ר"ל לאדם ובאמרו לירקו שהוא לאפוקי זרעו לאפוקי מאוכל אדם קאמר ובכלל זה שחשב על הזרע לבהמה] מ"מ זרעו חייב דדבר שהוא אוכל גמור אין מחשבתו לשלול ממנו אכילה מוציאתו מיד תורת אוכל, וכן זרע גרגיר ושחלים אע"ג

1. וכן כתב בשם תוס' הרא"ש (נדה נא ע"ב ד"ה אלא לאו דזרעינהו) ואף הוא סיים: "אבל אוכל שסתמו לאדם קאי אין יכול לשנותו לבהמה על ידי מחשבתו". ולענ"ד אין זה דומה. אין כאן שום שינוי, אלא שימוש צמח לזרעיו שאינם ראויים לאכילת אדם וכל הפוסקים מסכימים שהם פטורים. וכי היכן מצינו שמפרישים מעצים תרו"מ?!

## חבל נחלתו

הללו אינם ראויים לאכילה ופטורים מתרו"מ. שונה הדבר באבטיח ומילון בהם הזרעים ראויים לאכילה ובהם צריך להפריש תרומות ומעשרות מחשש שמא ייקח לאכול ולפצח מן הזרעים שבאבטיח ובמילון.

### מסקנה

זרעי עגבניות מעגבניות לזרעים, פטורים לגמרי מתרו"מ. זרעי מילונים ואבטיחים לזרעים חייבים בהפרשה ללא ברכה מתוך שהם ראויים לאכילה.

העגבניות והוציא את הזרעים והשאר זרק ומה יחייבו בתרו"מ?! ורק מפני שדומה במקצת לאכילת עגבניה נחייבהו להפריש מן הזרעים – והרי אין הם כזרעי החטה שיכולים לאוכלם?! בקיצור כל הדימויים בין המקרים לא מתאימים כלל.

ח. הרב עמיחי (וכן באותו גליון בתשובות קצרות הרב יואל פרידמן) רצו לחייב בהפרשת תרו"מ את הזרעים וללא ברכה, ולענ"ד אין שום סיבה לחייב בגידול הזה לזרעים. וכן מי שנותן למלפפון להירקב על מנת להוציא ממנו את הזרעים, אינו צריך לקחת את הזרעים ולהפריש מהם. הזרעים

## סימן לג

# שאלה על תרומות ומעשרות, צדקה והקדש

הנשאל כגון תרומות ומעשרות וכיוצא בהן כל זמן שהן בידו ר"ל שלא ניתנו לכהן או לגזבר כמו שהתבאר בנדריים פרק ירק. ומעתה שחט קדשים בחוץ שמתחייב כרת ילך אצל חכם, ואם מצא לו פתח עוקר את ההקדש מעיקרו ועשאו כהקדש טעות".

לגבי הקדש, באר הר"ן (נדריים ע"א): "לומר שיש שאלה בהקדש – שאם הקדיש בהמה ושחטה בחוץ ואח"כ נשאל עליה פטור דכיון שיש שאלה בהקדש כאילו לא הקדישה מעולם דמי דחכם עוקר הנדר מעיקרו".

וכ"כ הסמ"ג (עשין סימן קלד): "לכית שמאי דאמרי אין שאלה בהקדש – בריש פרק ב"ש (ניזיר דף ל:) דהקדש טעות הקדש וכיון שכן ודאי לב"ש אין שאלה בהקדש דשאלה לא מהני אלא משום דהוה ליה כנדר טעות".

### שאלה

עד מתי ניתן להישאל על תרומות ומעשרות שהפריש, על צדקה ועל הקדש של קרבן ושל בדק הבית?

### א. אלו מצוות ניתן לעקור ע"י שאלה

נאמר בנדריים (ע"א): "ראשי המטות בשחוטתי חוץ למאי הלכתא? אמר רב ששת: לומר שיש שאלה בהקדש".

פרש הרא"ש (פירוש לש"ס, נדריים ע"א): "לומר שיש שאלה בהקדש. שאם שחט קדשים בחוץ ונשאל על הקדשו נפטר מקרבן וכת"ו וה"ה לכל דבר הקדוש במוצא שפתיו כגון תרומה ומעשר כדאמר לעיל בפרק הנודר מן הירק (דף נ"א)".

וכן כתב המאירי (בבא בתרא ק"ב): "וכן בכל דבר הקדוש במוצא שפתיו של זה

## חבל נחלתו

הכהן החזיר לו אינו יכול להישאל שכיון שיצא מתחת ידו נגמרה פעולתו, ונקבע החפץ בגדר שקבע בפיו. ומוסיף 'ולא דמי לקונמות'. כי בקונמות יכול להישאל אף כשהדבר הנדור ביד אחרים, ואילו כאן אינו יכול להישאל.

ונראה שההבדל בין חפץ נדור שיצא מרשותו לחפצי מצוה שנדר, מפני שחפצי מצוה לא הוא הקובע את הגדרים, אלא רבש"ע שהטיל עלינו את המצוות קבע גדריהם בתורה.

וכן באר הר"ן (נדרים נט ע"א): "בתרומה ביד כהן – דכיון דזכה בה כהן שוב אינו יכול לישאל עליה".

הדגיש ר' אברהם מן ההר (נדרים נט ע"א): "דלא מצי מתשיל עלה. ישראל, דביד כהן היא, וכהן הא לא אקדשה".

כתב הרא"ש (פירוש לש"ס, נדרים נט ע"א): "בתרומה ביד כהן דלא מצי למיתשיל עלה. כיון דיצאה מרשות ישראל וקיים בה מצות נתינה תו לא מצי לאפקועי שם תרומה מינה על ידי שאלה. והרב רבי אליעזר ממיץ פירש דלא מצי למיתשיל עלה שהרי לא קרא עליה הוא שם תרומה משמע דאכהן קאי, אבל ישראל שהפרישה מצי מיתשיל עלה וצריך לומר לפירוש דאף על גב דיכול הישראל להחזירה לחולין הוי ליה דבר שאין לו מתירין דלא שכיח כלל שישאל עליה אבל כל זמן שהיא ביד ישראל זימנין דלית ליה תבואה לאכול ומתשיל עלה ומתקן לה ואכיל לה".

כיון שלב"ש אין נדר טעות – אי אפשר להישאל כי חרטה או אף פתח אינם מועילים<sup>1</sup>.

אף בצדקה מועילה שאלה להיפטר ממנה כך מבואר בשו"ת הרא"ש (כלל יב סי' ב). וכך כתב בשו"ת הרשב"א (ה"ד סי' קכד): "ודאי אם רצו שלא להתענות ושלא לתת אות' צדקה צריכין שאלת חכם. וחכם מתיר להם ע"י פתחים או ע"י חרטה למאן דאית ליה פותחין בחרטה. ובשאלת חכם מיהא מותר' ואפי' שלא לתת הצדקה"<sup>2</sup>.

### ב. מתי יכול להישאל, ועד מתי

נאמר בנדרים (נט ע"א): "והרי תרומה דאי בעי מיתשיל עלה, ובטלי ברוב! דתנן: סאה תרומה טמאה שנפלה לפחות ממאה חולין – תרקב, הא למאה – תעלה! אמרי: בתרומה ביד כהן עסקינן, דלא מצי מיתשיל עלה" (ולכן נחשבת כדבר שאין לו מתירין).

פרש רש"י (נדרים נט ע"א):

"[ומשני] הא תרומה בתרומה ביד כהן עסקינן – דמאחר שזכה בה כהן לא מצי מיתשיל עלה אינש ולא דמי לקונמות".

"תימכר לכהן – הרי ביד כהן היא ואין צריך לו למוכרה".

"אלא ביד ישראל עסקינן שנפלו וכו' – דלא מצי איהו מיתשיל עלה שכבר זכה בה כהן".

רש"י באר שתרומה מיד שהגיעה ליד כהן, אין המפריש יכול להישאל עליה מפני שהיא בבעלות של הכהן. ונראה שאף אם

1. עי' במקורות הבאים העוסקים בשאלה בהקדש: שו"ת שאילת יעבץ (ח"ב סי' צח), יד דוד (נדרים עח ע"א), קרן אורה (נדרים עח ע"א), חשוקי חמד (בכורות נח ע"ב).

2. עי' שו"ת עונג יום טוב (סי' צא).

דוקא שוחט בחוץ דהיא שחיטה שאינה ראויה מהני ליה שאלה אבל בשוחט בפנים לא. וראיתי להתוס' בפ"ג דכריתות (דף י"ג) ד"ה ארבע שכתבו השתא שנשחטו ונזרקו דמן כהלכתן ליתיה בשאלה. ומפשט דבריהם נראה דדוקא היכא דנשחט ונזרק דמם כהלכה לא מהני שאלה אבל **קודם זריקה מהני שאלה**. ועיין בתוס' פ"ק דסוטה (דף ו') ד"ה כי שהקשו למה אינו נשאל עליה ותצא לחולין. ועיין בפ"ז דנדריים (דף נ"ט) דאמרינן בתרומה ביד כהן דלא מצי מתשיל עליה ואפשר **דכל שהביאו לכהן וכ"ש אם נתקדש בכלי דחשיב כתרומה ביד כהן ולא מצי מתשיל עליה** ועיין היטב ועיין במ"ש הרא"ש שם בשם ה"ר אלעזר ממיץ ועיין בחוות יאיר ס"ס ק"ל (א"ה) עיין בס' מוצל מאש סי' י"ט):

כתב הקרן אורה (נדריים נט ע"א):

"ובעיקר הך סברא דאין יכול לשאול על תרומה שבא ליד כהן צריך עיון טובא, כיון דהוי הקדש טעות אפילו בא ליד כהן מאי הוי. וכבר הקשה כן הש"ך ז"ל בח"מ בסי' (ש"ז) [רנ"ה סק"ו עיין שם]. וכתב הש"ך ז"ל דהטעם הוא **דלא אתי דיבור דהתרתו ומבטל מעשה הנתניה לכהן**. כי היכי דאמרינן בקדושין (נ"ט ע"ב) דלא אתי דיבור ומבטל נתינת המעות לאשה בקדושין הראשונים דהוי מעשה<sup>4</sup>. ואין זה מוכרח, דהכא שאני כיון דעושה אותה הקדש טעות הנתניה ממילא בטל, ואין לכהן זכות בה. ועוד דהכא לאו דיבור הוא אלא טעות בנדרו. ועוד דלפי זה

לשיטת היראים אף אם התרומה ביד אחר יכול הבעלים הקודמים להישאל עליה – מן התורה<sup>3</sup>.

הטעמים שאינו יכול להישאל כשהיא ביד כהן, מרש"י ור"ן משמע שהטעם משום שכבר אינה ברשותו ואינו יכול להישאל על מה שאינו ברשותו. היינו יכולת להישאל יוצאת מתוך היכולת לנדור ולהקדיש, וכשם שאינו יכול להקדיש מה שאינו שלו כן כשיצא מתחת ידו אינו יכול להישאל עליו ולבטלו.

מהרא"ש משמע משום שקיים בה מצות נתינה. כלומר כיון שזו מצוה לתת לכהן ולוי ולגזבר, מרגע שנתן נסתיימה מצותו ואינו קשור יותר למה שנתן וממילא אינו יכול להישאל עליו.

וניתן להוסיף ולומר שיש גזירת חכמים שאין יושבים על שאלת הנודר לאחר שיצא מתחת ידו משום חשש תקלה.

באר המשנה למלך (הל' מעשה הקרבנות פי"א ה"ד):

"כתב רשב"ם ז"ל בפרק יש נוחלין (דף ק"ט) אההיא דאמרי' ביש שאלה בהקדש שאם שחט קדשים בחוץ ונתחייב כרת ואח"כ הלך אצל חכם להתיר לו הקדשו ומצא לו פתח של חרטה ועקר את ההקדש מעיקרו ועבדיה כהקדש טעות איגלאי מלתא למפרע דלא הוה הקדש מעולם ופטור מכרת ע"כ. ואני מסתפק בשוחט בפנים ואכל קודם זריקה דלוקה אי מהני ליה שאלה לפוטרו ממלקות דדלמא

3. אבל בהחלט אפשר שאף לפי היראים, חז"ל אסרו להישאל או על בית דין להתיר לו משום תקלה, שהרי הכהן אינו יודע שהנותן נשאל עליה, וק"ו אם העבירה הלאה ולא אכלה. (ולכן התרומה תחשב כדבר אין לו מתירין). וצ"ע עד מתי יכול להישאל האם גם לאחר שאכלם הכהן, ונמצא הכהן אוכל טבילים!?

4. הש"ך אינו מזכיר בכל דבריו אלא קנין, היינו דיבורו ופעולתו יצרו מעשה.

## חבל נחלתו

לחוד. ולא שייך בזה דיבור מבטל מעשה. משא"כ הכא דהדיבור והמעשה הכל אחד, וסותרין זה את זה. ומכל מקום אין לזה טעם ברור וכנ"ל. ופירוש הר"א ממיץ הוא יותר נכון.

אף שהקרבן אורה סבר ששיטת היראים היא יותר בהירה, נראה שדוקא בהסברת הסוגיא בנדרים, אבל הראשונים רובם החזיקו להלכה שאין שאלה אחר שהגיע ליד כהן או ליד גזבר.

וכך כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תרנו): "שהמקדיש ואחר כך נמלך ואמר איני רוצה בהקדשי והריני חוזר (בו) [בין] וכיוצא בזה לא אמר ולא כלום שלא כל הימנו לחזור בו. אלא שאם רצה לחזור בנדרו צריך שאלה ופתח חרטה כשאר נדרים. ומשום זה בהקדש טעות אינו הקדש הא בלא שאלה ופתחים ועל ידי שלשה שמתירין את הנדר לא. ועוד שבענין זה אפילו נתחרט ובא ונשאל על ההקדש ואפי' בפתחים אינו רשאי לפי שכבר מסר הממון ביד שני האנשים האלה וכמעכשיו. ואין אחר מסירה כלום דאנן יד עניים אנן. וכל מה שכבר מסר ביד הזוכה בו או ביד אחר שיזכה בשביל עניים אינו יכול לחזור בו. דהוה ליה כתרומה ביד כהן דאינו נשאל עליה. וכמו שאמרו בנדרים פרק הנודר מן הירק גמרא קונם פירות האלו עלי. הואיל ואי בעי מתשיל עליהון הוה להו כדבר שיש לו מתירין ואין בטל ברוב. ואקשינן הרי תרומה דאי בעי אתשיל עלה ובטלה ברובא דתנן סאה תרומה וכו'. ופרקינן התם בתרומ' ביד כהן עסקי' דלא מיתשיל עלה".

וכן בנימוקי יוסף (יבמות כח ע"א): "דבידו לאיתשולי. דקי"ל [בב"ב דף קכ ב] נשאלים על ההקדש כגון על נדרים דעלמא דקי"ל כב"ה דאמרי יש שאלה להקדש ודוקא עד

לא יועיל שאלה בחטאות ואשמות לאחר שנתנם ליד כהן להקריב. וזה ודאי אינו דאפילו לאחר שעשה בה מעשה לשחוט בחוץ אמרינן דישנה בשאלה. וכן אפילו הקריבה בפנים ועשה בה מעשה עבודתה גם כן איתא בשאלה, כדמוכח בשבועות (כ"ד ע"ב) גבי הא דיש אוכל אכילה אחת ע"ש. ונהי דיש לחלק, דנתינת הקרבנות לא חשיבא נתינה, דכהנים משולחן גבוה קזכו. מכל מקום נתינה לגבוה גם כן נתינה היא. ועוד דשחיטה ושאר עבודות גם כן מעשה הוי, ואפילו הכי יכול לבטל הכל בדיבורו על ידי שאלה".

"ובנודע ביהודה (מהד"ת י"ד סימן קנ"ד) כתב בזה דאינו יכול להוציא מידו של כהן. דהכהן יאמר לו דאינו מאמין לו על החרטה. וגם זה לא אבין דמכל מקום האיך יאכלנה הכהן, שמא חרטה גמורה היא, והרי זו טבל ביד כהן. ועוד הכא גבי תרומה טמאה שנתערבה גם לכהן ניחא ליה דישאל עליה ולהתירה. ואכתי הוי דבר שיש לו מתירין".

"ועוד יש להשיב לדברי הש"ך ז"ל והנודע ביהודה ז"ל מהא דאיתא בירושלמי בכתובות (פ"ז ה"ז) וקדושין (פ"ב ה"ד) בכנסה ע"מ שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים דאינה מקודשת. ופליגי התם. ואיכא מ"ד דלא תינשא לאחר, שמא תשאל על נדרה ונמצא בניה מן השני ממזרים. והשתא לדברי הש"ך ז"ל היכי אתי דיבור ומבטל מעשה הקדושין השניים, ואמאי הוי בניה ממזרים. ולדברי הנודע ביהודה גם כן אמאי נאמנת להפקיע עצמה מבעלה השני, הלא יכול לומר איני מאמינה, והתרתה לאו התרה היא. אלא ודאי כל שהיא אומרת פתחה וב"ד שרו לה (ודחי) [ודאי] היתר גמור".

"ולדברי הש"ך ז"ל י"ל דהכא שאני, דהנדר הוא מילתא אחריתי, ונדר לחוד וקדושין

## סימן לג — שאלה על תרומות ומעשרות, צדקה והקדש

בשבועות דף כ"ז ע"ב]. ובצדקה אית ביה עוד טעם דהוי כמו נתנו לו וקנה, עיין שם [בד"ה אמנם]. וטעם שכתב בצדקה, גם כן צ"ע, על פי מה שכתב [שם בחתם סופר] בסימן רכ"ז, דהוי כמו נתינה בטעות וקנין בטעות חוזר, וצ"ע.

### ג. אופן השאלה

נדרים ניתן להתיר בחרטה היינו שהנודר מתחרט על שנדר לשעבר ואז הנדר בטל, או ע"י פתח שבי"ד המתירים פותחים לו ומעלים אפשרויות שאם היה יודען לא היה נודר כלל, ואז הנדר הותר מעיקרו.

נאמר בשולחן ערוך (י"ד סי' רכח ס"ז): "מי שנתחרט בעיקר הנדר, אינו צריך פתח אלא שישאלנו החכם: אתה חפץ בנדר זה, והוא אומר: איני חפץ בו, מתחרט אני שנדרתי ומתיר לו. ומיהו צריך שיתחרט בעיקר הנדר<sup>5</sup>, שהיה רוצה שלא נדר מעולם; אבל אם אמר שעתה הוא מתחרט, ועד עתה הוא חפץ במה שנדר, לא הוי חרטה, שצריך שיעקור הנדר מעיקרו. ויזהר הנודר שלא יאמר שמתחרט מעיקרו, אלא אם כן הוא ברור לו שהיה רוצה שלא נדר מעולם, שאם לא כן אין ההתרה התרה והוא באיסור נדר כל ימיו".

"ואם אינו מתחרט, צריך לבקש לו פתח לומר לו: אילו היית יודע דבר זה לא היית נודר, ונמצא הנדר נעקר מעיקרו. וכיצד היא הפתח, כגון שנדר על דבר אחד ומפצירין בו הרבה שישאל עליו, אומרים לו: אילו ידעת שיפצירו

שלא בא ליד הגזבר והא דאמרינן [כאן דף פח א] דבידו לאתשולי ובעלמא אמרינן מי יימר דמזדקיק לי' חכם י"ל דשאני נדרים דסגי להו בג' הדיוטות דידיעי פתחי נדרים ומלתא דשכיחא הוא".

וכן בחדושים על הגמרא לר"ש איגר (נדרים נט ע"א) כתב: "שם בתרומה ביד כהן עסקינן. מכאן למד בני' פ' גט פשוט עלה ר"מ ע"א דהקדש דאתי ליד גזבר ליתא בשאלה. ועי' ש"ך חו"מ רנ"ה ס"ו ד"ה ולפי". וכן פסק השו"ע (י"ד סי' רנח ס"ו): "הנודר צדקה אינו יכול לחזור בו, אלא א"כ נשאל לחכם והתיר לו. ואם הגיע ליד הגבאי, אינו יכול להשאל עליו".

וכך באר המהר"ם שיק (נדרים נט ע"א): "ודע דקיי"ל דהקדש שבא ליד גזבר אין לו היתר, וכן פסק בשו"ע י"ד סימן רנ"ח סעיף וי"ו, ועיין בש"ך בחושן משפט סימן רנ"ה ס"ק ו', שצידד לומר טעמים בזה הואיל ועשה מעשה. ומרן הגאון בחתם סופר [חיור"ד] סימן רכ"ז [ד"ה ותלמיד], צידד [ליישב] אם נדר בכתב למה מועיל התרה, ואיך יבוא דיבור ויבטל מעשה, עיין שם שביאר, כיון דחכם עוקר הנדר מעיקרא, אם כן לא היה מעולם נדר, ומטעם זה נתבטל גם טעם הש"ך הנ"ל. ובאמת מרן הגאון זצ"ל כתב טעם אחר, דדוקא כל זמן שלא מסר ליד גבאי דיש בו משום 'בל יחל', ואית ביה 'אבל אחרים מוחלין לו', אבל לאחר שקיים נדרו ולית ביה 'בל יחל', הכי נמי לית ביה 'אבל אחרים מוחלין'. ובסימן רמ"ג [בד"ה אך מטעם], כתב דהוי כמו אכלו כולו דאין נשאלין [כדאיתא

5. בצדקה שנדר ונתן חלקה, ועתה אינו יכול מבחינה כלכלית ונשאל אינו יכול להתחרט מעיקרא, שהרי ניחא ליה בצדקה שנתן. וצריך פתח לנדרו, ואינו יכול לעשות מן החרטה פתח.

## חבל נחלתו

**אבל לא מחמת התערובת כי כל פתח וחרטה צריך שיהיה עיקר הנדר נעקר** כי אם יתקיים הנדר ימשך לו על פי ההכרח איזה נזק משא"כ בזה דודאי היה אפשר לו לידור ולעשות לזה תרומה או חלה ולהזהר מן התערובת דהא אינו בהכרח שאם יהיה זו החתיכה חלה שתתערב ולא שייך בזה פתח וחרטה מחמת התערובת דהא עיקר השאלה היא על גוף הדבר שמתחרט בו מחמת עצמו וכן פירש הר"ן להדיא בנדרים שם דהא די שאלה בתרומות היינו ע"י פתח וחרטה כשאר נדרים וכן פי' רשב"ם בפרק יש נוהלין דף ק"ך ע"ב וז"ל שיש שאלה בנדרים וה"ה לכל ההקדשות שאם שחט קדשים בחוץ ונתחייב כרת ואח"כ הלך אל החכם להתיר לו הקדשו **ומצא לו פתח של חרטה ועקר את ההקדש מעיקרו** ועבדי' כהקדש טעות אגלאי מילתא למפרע דלא הוה הקדש מעולם ופטור מכרת וה"ה לכל דבר הקדוש במוצא שפתיו כגון תרומות ומעשרות דאי בעי מתשיל עליהו וחזרי לטיבוליהו כדאמרינן פרק הנודר מן הירק עכ"ל. הרי למד אותנו הרב דהך דהכא אין ההיתר משום התערובת שעל ידו ישאל על מה שעשאו תחילה תרומה אלא דוקא ע"י **פתח של חרטה על גוף הדבר** וכההוא דשוחט קדשים בחוץ דלא יכול לעקור הקדשים כיון ששחטן בחוץ אלא מחמת גוף הדבר ובזה ודאי אמרו חכמים נשאלים על נדרים והקדשות משא"כ **כשאין לו חרטה על גוף הדבר תחלה אלא שהתערובת גורם לו**

בך כ"כ ולא תוכל להשיב פניהם לא היית נודר, והוא אומר: כן. (ויש אומרים דחוזרין ושואלין לו אם מתחרט) (מרדכי פרק שבועות שתיים). ואפילו פתח שמגוף הנדר הוי פתח, כגון שהדיר פלוני מנכסיו אם יעשה דבר פלוני, ועבר ועשאו, פותחין לו: אילו היית יודע שהיה עובר על דבריך לא היית נודר, והוא אומר: כן. ויש מי שמצריך שניהם פתח, וגם חרטה".

ורמ"א הגיה: "ונהגו להחמיר ולעשות מן החרטה פתח, שלאחר שאומר שמתחרט מעיקרא, אומרים לו: אילו ידעת שתתחרט, כלום נדרת, והוא אומר: לא. ואז מתירין לו". השאלה היא מה לגבי שאלה על מצוות כגון: תרו"מ וקדשים האם מספיקה חרטה או צריך פתח, ולמחמירים צריך לעשות מן החרטה פתח. כאשר בד"כ השאלה היא בגלל קלקול מסויים שחל בתרו"מ או הקדש.

כתב הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' שכג ס"א): "ואם חזרה ונתערבה בעיסה, ואין ק"א לבטל, אם לא אכל העיסה **ישאל לחכם עליה** ויתיר לו כנדר, דנשאלין על ההקדשות, ויחזור ויטול חלה אחרת (תשובת מיימוני סוף הלכות זרעים וב"ה בשם א"ח)".

השיג עליו הט"ז (יו"ד סי' שכג ס"ק ב) ב: "ואילולי פה קדוש דסמ"ג<sup>6</sup> הייתי אומר דהא דמהני שאלה בתרומות ומעשרות היינו כשניחם מצד הנתינה עצמה שחוזר ממנה מחמת איזה טעם שיש לו אפי' בלא תערובת,

6. למסקנה סובר הט"ז שהסמ"ג ס"ל כדעתו.



להתחרט זה לא מועיל כלום".

דבריו של הט"ז מחמירים את השאלה בהקדשות או בתרו"מ וחלה. רק ביטול מעיקרו ע"י פתח וחרטה מועיל, אבל חרטה על קלקול אינה מועילה.

סיוע לדבריו ניתן ללמוד מדברי המאירי שכתב (נדרים ע"א): "ומה שיצא לנו בנתינת ראשי המטות לשחוטי חוץ הוא לומר שיש שאלה להקדש על ידי חכם ולא בהקדש טעות שהרי הקדש טעות כגון שאמר שור שחור שיצא ראשון מביתי הקדש ויצא לבן והוא סבור שלבן הקדיש אינו הקדש כלל, אבל הקדש שאינו טעות אם נשאל עליו לחכם עד שמצא בו פתח שעושהו כעין טעות הרי זה יכול לישאל עליו והרי הוא חולין וכן בכל דבר הקדוש במוצא שפתיו של זה הנשאל כגון תרומות ומעשרות כל זמן שהן עדיין בידו ר"ל שלא ניתנו לכהן או ללוי או לגזבר ומעתה אם שחט קדשים בחוץ ומתחייב בהן כרת ילך אצל חכם ומתירו ולא בחרטה בלבד אלא עד שימצא לו פתח שיוכל לעקור בה הנדר מעיקרו ולעשותו כהקדש טעות ואם לא מצא – חייב כרת".

אולם בערוך השולחן (יו"ד סי' שכג) הביא בסעיף יג את דברי הרמ"א: "כתב רבינו הרמ"א דאם חזרה ונתערבה בעיסה ואין ק"א לבטל אם לא אכל העיסה ישאל לחכם עליה ויתיר לו כנדר דנשאלין על ההקדשות ויחזור ויטול חלה אחרת עכ"ל".

וכתב בסעיף יד: "ויש שחולק בעיקר דין זה דלא מהני שאלה כלל אם השאלה היא מפני התערובות שלא יאסר דדווקא אם סיבת השאלה היא מעצם הפרשת החלה שהיתה שלא כרצונו בזה מהני שאלה כמו בנדר כשיש שאלה או חרטה בעיקר הנדר, אבל אם השאלה והחרטה היא מפני סבת התערובות

לא מהני שאלה כלל [ט"ז סק"ב] וראיה לדבר דאל"כ לא משכחת כרת בשחוטי חוץ דבוודאי ישאל על ההקדש כדי לצאת מאיסור כרת, אלא וודאי דכדי להנצל מאיסור לא מהני שאלה. אבל רבים וגדולים דחו זה וקיימו דברי רבינו הרמ"א דמהני שאלה, ובאמת בשחוטי חוץ אם ישאל יהיה פטור מכרת [נקה"כ וח"י ובי"ע] אלא שצריכה להתחרט על החלה מעיקרו מפני סיבת התערובת ופשוט הוא דלשאול אין ביכולת רק הבעה"ב או בעלת הבית ולא אחר".

וא"כ הסתייגות הט"ז לא נתקבלה להלכה.

#### ד. שיטת הרמב"ם

פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ד ה"ז): "המפריש תרומה על תנאי אם נתקיים התנאי הרי היא תרומה, ואם לאו אינה תרומה, וכן המפריש תרומה ומעשרות וניחם עליהן ה"ז נשאל לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין לו שאר נדרים, ותחזור חולין כמו שהיתה, עד שיפריש פעם שנייה אותה שהפריש תחילה או פירות אחרות".

באר הרדב"ז (הל' תרומות פ"ד ה"ז): "וכן המפריש תרומה ומעשרות וניחם עליהם וכו'. בפרק הנודר מן הירק (דף נ"ט ב) פריך תלמודא בפשיטות והרי תרומה דאי בעי מתשיל עלה ובטלה ברובא והכי איתא בכמה דוכתי ובירושלמי פ"ח דתרומות ופ' האשה רבה ואף על פי דליכא מצוה לאתשולי עלה מ"מ אם ניחם ונשאל עליה יצאת לחולין".

נראה שרק המפריש יכול להישאל אך לא אחרים. ולא הגביל שביד הכהן אינו יכול להישאל.

כתב הר"י קורקוס (הל' תרומות פ"ד ה"ז): "וכן המפריש תרומה וכו'. פרק הנודר מן

## חבל נחלתו

הירק אמרו והרי תרומה דאי בעי מתשיל עלה ופירושו כשאר נדרים ע"י פתח חרטה ויש מי שכתב שאף לאחר שבאה ליד כהן יכול ישראל לישאל עליה ומה שאמרו שם דתרומה ביד כהן לא מתשיל עלה היינו הכהן אבל הישראל יכול לישאל אבל רוב המפרשים סוברים דכיון שבאה ליד כהן שוב אין הישראל יכול לישאל עליה ורבינו נראה שאינו מחלק ונטה לסברא ראשונה וכבר יישב הרא"ש הסוגיא לפי אותה הסברא".

היינו, לפי מהר"י קורקוס הרמב"ם סבר כשיטת היראים. אף שרוב הראשונים בארו שכיון שבא ליד כהן אינו יכול להישאל.

אולם הכסף משנה (הל' תרומות פ"ד ה"ז) מסביר:

"ודע דהתם בגמרא אמרינן בתרומה ביד כהן עסקינן דלא מצי מיתשיל עלה ופירש הרא"ש דכיון שיצאת מרשות ישראל וקיים בה מצות נתינה תו לא מצי לאפקועי שם תרומה מינה על ידי שאלה ויש לתמוה על רבינו למה השמיט זה ואפשר שרבינו היה מפרש כמו שכתב הרא"ש בשם הר"א ממיץ דאכהן קאי דלא מצי מיתשיל שהרי לא קרא עליה הוא שם תרומה אבל ישראל המפריש מצי מיתשיל עלה אפילו היא ביד כהן ואפשר שמאחר שכתב רבינו המפריש תרומה ומעשרות וניחם עליהם משמע שפיר דמיירי בשלא היה אלא הפרשה בלבד ועדיין לא באה ליד כהן". ולדברי הכס"מ אולי הרמב"ם מבאר שעדיין לא הגיע ליד כהן אלא היתה הפרשה בלבד".

פסק הרמב"ם הל' נדרים פ"ד ה"ז): "וכשם שנשאלים על נדרי האיסור ומתירין אותו, כך נשאלים על נדרי הקדש ומתירין אותו, בין נדרי קדשי בדק הבית בין קדשי

מזבת, ואין נשאלין על התמורה".

באר הרדב"ז (הל' נדרים פ"ד ה"ז): "וכשם שנשאלין וכו'. בפ' שום היתומים איפליגו בה תנאי ופסק כר' יהושע דאית ליה נשאלין על ההקדש והטעם דהקדש בטעות לא הוי הקדש כדאמרי בית הלל ואיתא נמי בפ' נערה המאורסה".

"ואין נשאלין על התמורה. דקי"ל הממיר בין במזיד בין בשוגג בין בטעות הויא תמורה הילכך אין נשאלין עליה דהא שאלה לחכם משוי לה נדר בטעות".

וכן באר הכסף משנה (הל' נדרים פ"ד ה"ז). והובא לעיל פסיקת השו"ע בהל' צדקה שכאשר הגיע ליד גבאי לא ניתן לשאלה.

### ה. ברכה כשהפריש ונשאל

במצוות שמברכים על עשייתם ונשאל עליהם, האם ברכתו הראשונה היתה לבטלה, או לפחות ברכה שאינה צריכה, ובפעם השניה שמפריש האם מברך?

כתב בשו"ת חתם סופר (ה"ב יורה דעה) סי' שט):

"ואמנם לענין ברכה שכבר בירך לע"ד אין כאן חשש ברכה לבטלה כלל נהי דבחנם אין לשאול על הנדר ולגרום ברכה שאינה צריכה שנית אבל מ"מ אם אירע שהתחרט משום טעם ויחזור ויתרום ויברך שנית אין כאן שום בית מיחש לברכה ראשונה שהיתה לבטלה כי אין כאן ברכה לבטלה שככה מברך וציונו לפרוש תרומה חלה וענין הפרשת תרומה חלה הוא שישאר לו כח לשאול עליהם וכה ציונו להפריש אותם ע"ד זה וכן עשה והפריש".

היינו לדעתו אין בכך ברכה שאינה צריכה כי כך אופי המצוה שישאר בידו כח להישאל ולכן גם בפעם השניה שמפריש מברך.

לישאל עליו ויתוקן האיסור בד"א שלא אכל מהכרי אבל אם כבר אכל א"א לישאל שנמצא אכל טבל ואפשר דאפי' בדיעבד לא מהני שאלה כשכבר אכל דכיון שאין הטבל בעולם ע"כ קנה תרומה ומעשר ועדיף מבא ליד כהן וכן אם מכר כבר מהכרי וא"א לו להודיע ללוקח אין נשאל עליו אבל כשכל הכרי קיים בידו נשאל עליו ואם כבר נתן לכהן וללוי אינו נשאל כדבסמוך".

"(קעז) ה"ז נשאל. דכל דבר הקדוש בקדושת פה יכול לישאל עליו כמו נדרים והקדשות ותרומה וגוי שתרם אין יכול לישאל ומופלא הסמוך לאיש שתרם יש להסתפק אם יכול לישאל עד שיגדיל".

"(קעה) נשאל. משמע מדברי רבנו דאפי' נתנה ליד כהן ולוי יכול לישאל עליו וכן דעת קצת ראשונים אבל דעת רוב הראשונים שאם נתן לכהן וללוי שוב אין יכול לישאל עליו שלא חידשה תורה דין שאלה רק בדיבור ולא כשעשה מעשה וכן הלכה. ואם נתן קצת יכול לישאל על השאר מיהו י"א שאין בטל כולה רק החלק שלא נתן וכן בכל מקום ששאל רק על מקצת תרומה אין בטל השאר וצ"ע בזה אבל כהן שהפריש תרומה יכול לישאל עליו".

"(קפא) כדרך שמתירין לו שאר נדרים. ויכול להתיר גם בחרטה כשאר נדרים ויעשה מהחרטה פתח שלאחר שאומר שמתחרט מעיקרא אומרים לו אילו היית יודע שתתחרט כלום היית עושה תרומה והוא אומר לא ואז מתירין לו ואפי' אם מתחרט מכח דבר שנולד אח"כ כיון שמתחרט מעיקרו מתירין לו אבל אם אינו מתחרט מעיקרו אלא מכאן ולהבא וצריך למצוא לו פתח אין פותחין בנולד אלא בדבר דשכיח כמ"ש ביו"ד סי' רכ"ח סי"ב י"ג ויש מחמירין שאין מתירין תרומה בחרטה אלא בפתח אבל המנהג להקל בזה כדעה ראשונה".

וכך כתב בהערות הגרי"ש אלישיב (מהדו"ק שבת קכז ע"ב):

"ומעצם פירושם דסמכינן אשאלה, שמעינן דליכא איסורא להשאל אתרומה, ולפי"ז כשיש ספק אם הפריש כדיון, יש עצה להשאל. ואף שהרי בירך כשהפריש, כל בחת"ס (עי' שו"ת חת"ס יו"ד סי' ש"כ) דלא חשיב ברכה לבטלה, דכשהפריש כדיון בירך. ואמנם אם כבר נאכלה התרומה אסור לישאל דנמצא אכל טבל, רק אי אכל תרומה שהופרשה קודם (גמר מלאכה או) ראיית פני הבית דשרי אכילת עראי, ואכל עראי אזי מצי שפיר להשאל על התרומה. (ואף דתרומה קובעת למעשר ואי"צ ראיית פנה"ב, מיהו כיון שנשאל נעקרה התרומה ואינה קובעת)".

וכ"פ בדרך אמונה (מובא להלן). ועי' פתחי תשובה (יו"ד סי' שלא ס"ק ו).

## ו. סיכום הלכות שאלה

באר בדרך אמונה (הל' תרומות פ"ד ה"ז):

"(קעד) תרומה ומעשרות. וכן חלה וביכורים ופדיון מעשר שני ופדיון נטע רבעי נשאלין עליו".

"(קעה) ומעשרות. בין מעשר ראשון ובין מעשר שני ומעשר עני ויש מי שאומר שאין נשאלין על המעשרות אלא על התרומה אבל דעת רוב הראשונים כרבנו".

"(קעו) וניחם עליהן. י"א שאין לישאל ע"ז אלא מדוחק אבל בריטב"א כתב דכיון שמפריש אחר במקומה מותר לשאול ע"ז אבל אין מצוה לשאול ע"ז ואם נתערב לו התרומה בחולין לכו"ע מותר לשאול כדי שלא יאסור את החולין ואם נתערבה ביותר מק"א עי' בבה"ל אם יכול לשאול ואם הקדים את המאוחרת באיסור [כנ"ל פ"ג הכ"ג] מצוה

## חבל נחלתו

שבירך בתחלה דכיון שאז רצה לתרום הי' חייב לברך והתורה נתנה רשות לשאול על התרומה".  
"קפד) עד שיפריש פעם שניה. וצריך לחזור ולברך על הפרשה שניה".

(קפב) ותחזור חולין כמו שהיתה. ר"ל טבל ואם נשרף הכל גם התרומה וגם השירים אינו נשאל עליו אבל אם השירים קיימין אף על פי שהתרומה נשרפה נשאל עליה".  
"קפג) כמו שהיתה. ואין זה ברכה לבטלה מה

## סימן לד

# אנינות עד קבורה בהרוגי מלחמת שמחת תורה

### שאלה

בדרך או גררו חיה או שטפו נהר ולא נתייאשו מלקבורו אין על קרובים לא דין אנינות ולא דין אבילות ומונין לו ז' ול' מיום שנתייאשו מלקבורו".  
היינו, ר"י הזקן הורה שישנו מצב שמי שקרבו מת, אין נוהג אנינות ואינו מתחיל להתאבל בדיני אבלות של שבעה ושלשים. המגדיר את דינו כך הוא שהוא בוודאות מת וקרובו (החייב באנינות) אינו יכול לקבורו. ויכולות להיות כמה סיבות לאי יכולתו לקבורו או שהמלכות תופסת את המת או את קרוביו, או שלא ניתן להגיע לגופתו.

במלחמה שפרצה בשמחת תורה נהרגו אנשים רבים. הפקודות הצבאיות הן שאין אדם שנהרג בפעולה צבאית מובא לקבורה אלא לאחר חתימת הרב הצבאי הראשי על תעודת פטירה שניתנת לאחר זיהוי מוחלט. אף מי שזוהה בודאות כמת, בפועל בגלל ריבוי הנרצחים והנופלים, ההלויות התעכבו מספר ימים בגלל מיעוט צוותי קבורה ברבנות הצבאית<sup>1</sup>.

מה דין המשפחות לענין אנינות?

### תשובה

ב. באר הבית יוסף (יו"ד סי' שמא, ד):  
"ומ"ש רבינו ומתוך כך הורה ר"י על מי שהוא תפוס ומת בתפיסה וכו'. כן כתבו הרא"ש (סי' נה) והמרדכי (סי' תתצט) בפרק אלו מגלחין וז"ל הורה ר"י על יהודי אחד שתפסו המושל ומת בתפיסה ולא נתנו המושל לקבור, דאין אנינות חלה על הקרובים דלא קרינן ביה מי שמתו מוטל לפניו כיון שאין עליהן לקבור ומכל מקום לא נדמהו לנתייאש מלקבורו

א. כתב הטור (יו"ד סי' שמא):  
"ומתוך כך הורה ר' יצחק על מי שהיה תפוש ומת בתפיסה ולא ניתן לקבורה שלא חל אנינות על הקרובים דלא קרינן ביה מי שמתו מוטל לפניו כיון שלא נתנוהו לקבורו, ומ"מ לא חל עליהם אבילות כיון שלא נתייאשו מלקבורו. וכן אם קרובי המת בתפיסה שאין אנינות חל עליהם מטעם זה, וכן מי שנהרג

1. אף אם היו חמישים צוותי קבורה ברבנות הצבאית, וכל צוות קובר שמונה מתים ביום, יש כיומיים עד שלשה שההלויות התעכבו. ק"ו שקבורו בדר"כ בשעות אחר הצהריים והערב.

עליהם אבלות אבל הרוגי ביתר שהיתה גזירת מלכות עליהם מחמת שנאה ולא מחמת ממון לא היתה עשויה ליבטל ומפני כך חלה עליהם אבלות מיד: וגם הרב רבינו יונה כתב הוראת ר"י בריש פרק מי שמתו (שם) וכתב דטעמו דר"י דלא חלה עליהם אנינות משום דכיון שאינם טרודים בענין קבורה לא חיישינן שיתעצלו בכבודו ובעסקו ואף על פי שלא נתייאשו מלבקש להתפשר עם השלטון בכל יום אפילו הכי אין זה נקרא טרדא וחייבים במצות.

היינו מעת שהמת ניתן לאחרים העוסקים בצרכי קבורתו עד הטמנתו באדמה, ואין הקרוב יכול לשנות מאומה בענין קבורתו הוא חייב בכל המצוות. וכ"פ בחכמת אדם (כלל קנג סעיף ג).

לפי דברי הב"י אף במקרה דנן אין המת מוטל לפנייהם, מפני שחברא קדישא של הרבנות הצבאית היא האחראית עליו, ואע"פ שאין הם מנועים מצד גזירת המלכות, להיפך מצד שהחוק קובע שהמת הוא באחריות הרבנות הצבאית, אבל סו"ס אין הם יכולים לעשות עתה מאומה. והרבנות הצבאית תביא אותו לקבורה לפי יכולותיה, וממילא אין אנינות חלה עליהם.

ג. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שמא ס"ג): "מקום שנוהגים שכתפים מיוחדים להוציא המת, ולאחר שנתעסקו הקרובים בצרכי הקבורה ימסרוהו להם והם יקברוהו, משמסרוהו להם, מותרים הקרובים בבשר ויין, אפי' קודם שהוציאוהו מהבית, ששוב אינו מוטל עליהם".

ורמ"א הגיה: "מקום שנושאין המת מעיר לעיר, אם מקום קרוב הוא הוא כאילו מוטל

שיחול עליהם אבלות מעתה כמו בהרוגי ביתר (ברכות מח:): דהתם נתייאשו מלקברו בכח המלכות וכן בדביתהו דרבי אלעזר בן רבי שמעון (ב"מ פד:): כיון שלא היה עומד לקבור חלה (עליו) [עליה] אבלות דסתימת הארון הוי כמו סתימת הגולל אבל בנדון זה לא נתייאשו לגמרי לקברו והיו מקוים בישועת השם שיערה ממרום רוח המושל לתתו לקבורה בדמים מועטים הילכך אבלות לא חלה על הקרובים ואוננים לא הוו כיון דאין יכולים להתעסק בקבורתו ודמיה להא דאמרינן בירושלמי (מ"ק פ"ג ה"ה) דמת שמפנין אותו מקבר לקבר שהיה בדעתו מתחלה לפנותו דאין מונין לו משיסתם הגולל הראשון אלא משיסתם הגולל השני ומסתמא כשנקבר בקבר הראשון פסקה האנינות וגם כשקרובי המת הם בבית האסורים אין עליהם דין אנינות כיון שאינן יכולים להתעסק בקבורתו ואמרינן נמי בירושלמי (שם) מי שנמסר לרבים או לכתפים אוכל בשר ושותה יין ומשמע ודאי דמיירי כשלא יצא מפתח הבית ואכתי לא חלה עליו אבלות ואפילו הכי פסקה ממנו אנינות כיון שנמסר לרבים ואין מוטל עליו לקברו וכל שכן מי שהוא בבית האסורים שאין עליו דין אנינות כלל עכ"ל: וגם הרמב"ן בתורת האדם (שם) כתב הוראה זו דר"י והחילוק שחילק בין אותו מעשה להרוגי ביתר אין הטעם מבואר בדברי הרא"ש והמרדכי אבל מדברי הרמב"ן הוא מתבאר שכתב שבאותו מעשה לא נתנו המושל לקברו לפי שהיה רוצה עליו ממון הרבה יותר ממה שהיד משגת ואפילו היה סיפק בידם לעשות אסור לפדותו בכל אותו ממון מפני תיקון העולם (גיטין מה.) (דכיון) [וכיון] דבממון תלוי הדבר אפשר שאחר כך יתפייס בדמים מועטים ומפני כך לא חלה

## חבל נחלתו

מתבאר במקרה שלפנינו שמעת שבאו חיילי הרבנות הצבאית ולקחו את המת ועד זיהויו לא חל על הקרוב דין אנינות, כיון שהוא דומה לנמסר לכתפים מחד, ומאידיך למת בתפיסה. ולא חל עליו עדיין דין אבלות שכן המת ייקבר תוך כיומיים או שלשה ימים.

ד. היו מקרים שהיה ידוע שפלוני נהרג אולם לא היה זיהוי של גופתו. חלק מהחללים זוהו, וכיום או יומיים מאז הודעת השמועה היתה הקבורה. נראה שקרוביו מעת הגעת השמועה על זיהוי הגופה הם אוננים, אבל לא לפני כן, שכן אע"פ שידוע להם שמת, הם אינם יכולים להתעסק בקבורתו, ורק עם זיהויו הם יכולים לטרוח בקבורתו, אז חלה עליהם אנינות – ובסתמת הגולל מתחייבים בשבעה ושלשים כדין כל שמועה קרובה וכ"כ הגר"י אריאל שליט"א במאמרו בתחומין כ"ה (חללי צה"ל בשבי אויב' עמ' 415 ואלק).

### מסקנה

מרגע שהמת נלקח ע"י הרבנות הצבאית לעבור את כל התהליך של הרישום והזיהוי אין קרוביו צריכים להיות אוננים והם מותרים בבשר ויין וחייבים בכל ההלכות של תפילה וברכות ואף מותרים בדברים שבצינעא, עד לזיהויו. ומזיהויו חייבים באנינות ומקבורתו באבלות.

לפניו. אבל אם הוא מקום רחוק, כגון מהלך שני ימים, מותר עד שיבואו לעיר קבורתו (רבינו יונה פ' מי שמתו).

והוסיף השולחן ערוך (יו"ד סי' שמא ס"ד): "מי שמת בתפיסה, ולא ניתן לקבורה, לא חל על הקרובים אנינות, וגם אבלות לא חל עליהם, כיון שלא נתייאשו מלקברו. וכן אם קרובי המת בתפיסה, אין אנינות חל עליהם. וכן מי שנהרג בדרך או גררתו חיה או שטפו נהר, ולא נתייאשו מלקברו, אין על הקרובים לא דין אנינות ולא דין אבלות, ומונים לו שבעה ושלשים מיום שנתייאשו מלקברו".

הסביר בערוך השולחן (יו"ד סי' שמא ס"ח):

"כתב רבינו הב"י בסעי' ד' מי שמת בתפיסה ולא ניתן לקבורה לא חל על הקרובים אנינות וגם אבלות לא חל עליהם כיון שלא נתייאשו מלקוברו עכ"ל וכוונתו כמו שהיתה בזמן הקדמון שהאנס או שהיה מבקש ממון שיניח לקוברו או שלא הניח כלל לקוברו ולכן אם מבקש ממון מקרי שלא נתייאשו מלקוברו דסוף סוף ישתו ביניהם ולכן לא חל לא אנינות ולא אבלות דאנינות לא חל כיון שלעת עתה א"א לקוברו ומי יודע אם ישתו עמו ואבלות לא חל דשמא ישתו עמו ויתחיל האבלות לאחר הקבורה..."

הוסיף רבי עקיבא איגר (יורה דעה סי' שמא ס"ד): "אין אנינות חל עליהם. ומותרים אף בתשמיש המטה אף למאן דאוסר בשבת. הרא"ש".

## על מה יושבים אבלים

### שאלה

אנו רגילים שבבית אבלים האבלים יושבים על כסאות נמוכים, והמנחמים על כסאות רגילים, מה המקור לכך?

### תשובה

א. לכאורה דין זה נובע מחיוב זקיפת המיטות בבית האבל.

נאמר במועד קטן (כו ע"א): "תנו רבנן: מאימתי זקפין את המטות בערב שבת – מן המנחה ולמעלה. אמר רבה בר הונא: אף על פי כן, אינו יושב עליה עד שתחשך".

כתב תוספות (מועד קטן כז ע"א ד"ה מן המנחה): "מן המנחה ולמעלה – פי' בתוספות הרב דמסקא ליה אי מנחה גדולה אי מנחה קטנה דמקודם לכן אינו יושב עליה. נראה לי דמכאן שמכו שלא לישב ע"ג כסא וספסל אף על פי שאין ראייה גמורה דשאני מטה הואיל וצריך כפייה ולא מצינו כפייה בכסא וספסל". היינו, צריך לכפות מיטות בבית האבל, כסאות וספסלים אין צריך לכפות, ונהגו לשבת עליהם מן המנחה ולמעלה, משמע שיש קשר בין כפיית המיטה לשיבה על כסא וספסל.

ב. מהי כפיית המיטה? נאמר בתענית (פ"ד מ"ז) לגבי תשעה באב עצמו: "רבי יהודה מחייב בכפיית המטה ולא הודו לו חכמים".

פרש ר' עובדיה מברטנורא (תענית פ"ד מ"ז): "בכפיית המטה. שכופה המטה על פניה ולא ישכב עליה אלא בקרקע...". היינו כפיית המיטה לפי ר"ע מברטנורא היא להראות שאין יושבים על מיטות בתשעה באב.

כך כתב מלאכת שלמה (תענית פ"ד מ"ז): "ר' יהודה מחייב בכפיית המטה. כמשפט כל אבל שיש לכפות כל מטות שיש לו בתוך ביתו שיהיו רגלי המטה למעלה והוא שוכב על המטה ההפוכה ע"כ", וכ"כ תפארת ישראל (תענית פ"ד מ"ז [נו]).

לפי רע"ב אין יושבים עליה, לפי מלאכת שלמה ותפא"י יושבים עליה כשהיא הפוכה.

ג. פסק הטור (יו"ד סי' שפ) לגבי אבלות: "ובכפיית המטה כל שבעה".

עד פסק הטור (יו"ד סי' שפז): "אבל חייב בכפיית המטה. פי' מטות עץ הסרוגה בחבלים שיהפוך ראשו למטה ורגליה למעלה, ותניא אפילו נתנו ע"ג ספסלים או ע"ג אבנים שהיא גבוהה הרבה מן הארץ ונתן עליה ג' או ד' מצעות יצא רק שיהיו רגליה זקופות למעלה. ואין טעם הכפייה כדי שיצטער שנאמר אם ישן ע"ג הארץ או ע"ג המטה או על חבלי המטה בלא מצע והיא זקופה שיצא אלא טעמא כדתני בר קפרא דמות דיוקני נתתי בכם ובעונותיכם הפכתיה יהפכו הכל מטתן עליה הלכך אם מצטער עצמו וישן ע"ג קרקע או על חבלי המטה והיא זקופה לא יצא, אבל אם הפכה וישן ע"ג קרקע יצא אף על פי שאינו ישן עליה. והרמב"ם כתב שלא יצא עד שישן ע"ג מטה כפויה וא"א הרא"ש ז"ל כתב כסברא ראשונה".

היינו, כפיית המיטה לפי הטור, היא להראות את אבלותו ולא לשם ישיבה או שכיבה עליה. לפי הרמב"ם הוא חייב לישון על מיטה כפויה.

באר הבית יוסף (יורה דעה סימן שפז):

## חבל נחלתו

"ומ"ש ואין טעם הכפיה כדי שיצטער וכו' אלא טעמא כדתני בר קפרא דמות דיוקני נתתי בכם וכו'. בפרק אלו מגלחין אהא דתנו רבנן (שם כא.) היה ישן על גבי המטה על גבי כסא על גבי אודני פירוש כיסוי הבור, גדולה מכולן על גבי קרקע לא יצא ידי חובתו, **אמר רבי יוחנן שלא קיים כפיית המטה** כתב הרא"ש (סי' עח) אבל אם כפה מטותיו וישן על גבי קרקע יצא ידי חובתו שאין החובה לישן על המטה כפוייה אלא כפיית המטה היא החובה כדאמרין לעיל (טו סוע"א) תני בר קפרא דמות דיוקני נתתי בכם וכו' ואם הפך מטתו וישן על גבי קרקע כל שכן דמילתא יתירתא הוא דעבד והא דקתני ברישא היה ישן על גבי המטה פירוש שלא הציעו על המטה כר וכסת ולא מפץ ומחצלת אלא ישן על גבי החבלים ויתכוין לצער עצמו דומיא דאחרוני והיה סבור שזה היה עומד במקום הכפיה וקא משמע לן דלא יצא ידי חובתו ולא יצא ידי מצות כפיה עכ"ל. וכן דעת הרמב"ן ז"ל בתורת האדם (עמ' קפה) והביא ראיה מהירושלמי (מו"ק פ"ג סוף ה"ה). [בדק הבית] וכן נראה שהוא דעת הריב"ש בתשובה [עד כאן].

"ומ"ש בשם הרמב"ם ז"ל שלא יצא עד שיישן על גבי מטה כפוייה. בפרק ד' (ה"ט) כתב האבל ביום ראשון בלבד אסור להניח תפילין ולאכול משלו וחייב לישב על מטה כפוייה ובשאר ימי האבל מותר לו לאכול משלו **ולישב על גבי מפץ או קרקע** ומניח תפילין. וטעמו משום דמשמע ליה דברייתא בשכפה מטתו ובא לישן על גבי קרקע היא ואמר רבי יוחנן שלא קיים כפיית המטה כיון שאינו שוכב עליה ומכל מקום איני יודע מנין לו לחלק לענין כפיית המטה בין יום ראשון לשאר ימים. והראב"ד (השגות שם) כתב על

מה שכתב וחייב לישב על מטה כפוייה לא ראיתי שורש לזה. ולענין הלכה **כיון שהראב"ד והרמב"ן והרא"ש מסכימים לדעת אחת** הכי נקטינן וכל שכן שהם מקילין והלכה כדברי המיקל באבל (מו"ק יח.).

עולה שלשיטת הב"י אין צריכים לשבת או לשכב ע"ג מיטות כפוייות.

ד. עוד כתב הטור (יו"ד סי' שפז):

"הדר בפונדק אינו כופה שמא יאמרו חרש הוא פי' פונדק רבים נכנסין בו ואם יראוהו כופה יאמרו עליו שהוא מכשף וכתב א"א הרא"ש ז"ל **ועל זה אנו סומכין באשכנז וצרפת שאין נוהגין בכפיית המטה** לפי שדרין בין הנכרים וכל היום נכרים נכנסים ויוצאים בבתים וי"א הטעם לפי שמטות שלהן לא היו ראשיהם בולטין כעין שלנו והיה ניכר בהן הכפייה אבל מטות שלנו שראשיהם בולטין אינו ניכר בהם הכפייה לא שייך בהם כפייה".

באר הבית יוסף (יו"ד סי' שפז, ב):

"ומ"ש בשם הרא"ש ועל זה אנו סומכים באשכנז וצרפת שאין נוהגים בכפיית המטה וכו' עד לא שייך בהם כפיה. בפרק אלו מגלחין (שם) וגם סמ"ג (הל' אבלות רמו ע"ד) כתב דמטעם זה לא נהגו באלו המלכויות בכפיית המטה: [בדק הבית] כתב הריב"ש (סי' סט) המטה שלהם (שהיתה) [היתה] עשויה מארבעה קרשים או מארבעה בריחים ומסרגים אותם בחבלים ועליהם מציעים הכרים והכסתות ובארבע קרנותיה היו ארבע רגלים ועולים למעלה מעט משפת המטה והכפיה היא שהופך המטה למטה על פניה והרגלים למעלה ועל הצד האחר מן החבלים מציעים הכרים והכסתות ולפעמים עושים שני נקליטים יוצאים אחד בראשה ואחד לצד מרגלותיה כדי לפרוס עליהם סדין או כילה



## סימן לה – על מה יושבים אבלים

ואעפ"כ אינו יושב עליה עד שתחשך ע"ש אלמא דהכפייה היא בשביל הישיבה ולזה כתבו שם התוס' [בד"ה מן המנחה] וז"ל נ"ל דמכאן סמכו שלא לישב על גבי כסא וספסל וכו' ע"ש.

### סעיף ב

"מיהו לא מטעם זה לבד הוי כפיית המטה שהרי אמרו שם [כ"א א] דאע"פ שישב וישן על גבי קרקע לא יצא ידי חובתו אם לא קיים כפיית המטה ע"ש וטעמא דכפיית המטה הוא כדתני בר קפרא [ט"ו, א] שזהו כביכול כמו שהקב"ה אומר דמות דיוקני נתתי בכס כי בצלם אלקים עשה את האדם ובעונותיכם הפכתיה כפו מטותיהן עליה ע"ש ולכן אמרו חז"ל [כ"ז ז] שלא מטתו בלבד הוא כופה אלא כל מטות שיש לו בתוך ביתו לבד מטה המשמשת לכלים".

ו. נעבור מכאן לדיני ישיבת האבל.

פסק הרמב"ם (הל' אבל פ"ה הי"ז): "ומנין שאין האבל יושב על המטה, שנאמר ויקם המלך ויקרע את בגדיו וישכב ארצה".

באר הרדב"ז (הל' אבל פ"ה הי"ז):

"ורבינו אינו מחלק בין שעת שינה ואכילה לשאר ישיבות של כל היום, ויש מחלקים דבשעת שינה ואכילה יושב על מטה כפוייה, אבל כל היום אינו יושב אפי' על מטה כפוייה אלא ע"ג קרקע וכן המנחמים דאמר רב מנין לאבל שאינו רשאי לישב על המטה אלא ע"ג הארץ דכתיב וישבו אתו לארץ ורבינו סובר כיון שהוא יושב על מטה כפוייה לארץ הוא יושב ולא קאמר אלא שלא ישבו על מטות זקופות בתחלה".

ז. כתב בתורת האדם (שער האבל – ענין האבלות):

"(סג) בכפיית המטה כיצד, אבל חייב בכפיית המטה (מו"ק ט"ו א') דתני בר קפרא דמות

ומטה כזו אי אפשר לכפותה ולזה אמר מטה שנקליטיה יוצאים זוקפה ודיו כלומר זוקפה על צדה ודיו, והמטה שהיו נוהגים בארצנו לא היתה עשויה כמטה שלהם ואי אפשר לכפותה עכ"ל [עד כאן]: ורבינו ירוחם כתב (נכ"ח ח"ב רלג): ראיתי בכל המקומות שמהפכים את הכר או הכסת רמז לזה ואף על פי שלא דיברו חכמים אלא במטה של עץ ושל חבלים. [בדק הבית] וכתב הריב"ש (שם) שכך היו נוהגים בארצו להפוך הכרים והכסות [עד כאן]. וגם התוספות כתבו בסוף מועד קטן גבי כפיית המטה (כו. ד"ה מן) נראה לי דמכאן סמכו שלא לישב על גבי כסא וספסל אף על פי שאין ראייה גמורה דשאני מטה הואיל וצריכה כפיה ולא מצינו כפיה בכסא וספסל עכ"ל".

היינו איננו נוהגים בכפיית המיטה שלא יאמרו שעוסק בכישוף, וכן מיטותינו אינן בנויות כמיטות שלהם ובהרבה מיטות יש בליטות למראשותי המיטה ולרגליה, או בספות ישיבה יש מסעדי ידים, ולכן לא ניתן להפוך את המיטה שרגליה למעלה. ונהגו להפוך כרים וכסותות כמעין 'זכר' לכפיית המיטה.

ה. כ"פ בשולחן ערוך (יו"ד סי' שפז ס"ב): "עכשיו לא נהגו בכפיית המטה, מפני שיאמרו העובדי כוכבים שהוא מכשפות, ועוד שאין המטות שלנו עשויות כמטות שלהן כדי שיהא ניכר בהם כפייה".

סיכום בערוך השולחן (יו"ד סי' שפז):

### סעיף א

"עניין כפיית המטה שהוזכר בגמ' נראה שהוא משני טעמים האחד מפני שדרכס היה לישב על המטות והאבל צריך לישב על הקרקע ולכן כופה מטתו וראייה לזה ממה שאמרו [כו א] דבע"ש מן המנחה ולמעלה זוקפין המטות

## חבל נחלתו

**גבי קרקע. וכן המנחמים אינם רשאים לישב אלא ע"ג קרקע."**

כתב הש"ך (יו"ד סי' שפז ס"ק א)

"ועכשיו לא נהגו כו'. מ"מ אסור לו לישב על גבי ספסל או כרים וכסתות כי אם על גבי קרקע אם לא חולה וזקן שיש להם צער בישיבה על גבי קרקע מותרים להשים כר קטן מתחתיו, מיהו יכול לילך ולעמוד וא"צ לישב כלל רק כשהמנחמים אצלו צריך לישב ע"ג קרקע וה"ה דכשרוצה לישן דצריך לישן על גבי קרקע מיהו המנחמים יושבים ע"ג ספסל דמסתמא מחיל להו, כל זה מבואר בדרישה".

באר בערוך השולחן (יו"ד סי' שפז ס"ג):

"ועכשיו לא נהגין בכפיית המטה מתרי טעמא חדא שהמטות שלנו אינם עשויים כמטות שלהם שיהא שייך בהם כפייה ועוד שהגויים יתמהו ויאמרו שאיזה מין כישוף יש בזה ולדעתי יש עוד טעם מפני שאין ישיבתינו על המטות ואצלנו יושבים על הקרקע ולא דווקא על הקרקע אלא על ספסל קטן או על כרים וכסתות [הגרע"א] ויש שמצריך דווקא על גבי קרקע [עי' ש"ך] אבל מירושלמי רפ"ג דברכות נ"ל ראייה דאינו כן דגרסינן התם דכתיב באיוב: וישבו אתו לארץ, על הארץ אין כתיב כאן, אלא לארץ דבר שהוא סמוך לארץ ע"ש. ומי שהוא חלוש בבריאותו או מעוברת לא ישבו כלל על הארץ אלא על מקום גבוה ולענין שינה יש מחמירים לישן על הארץ [עי' ש"ך] ויש מקילים [פמ"א] וכן המנהג ובע"ש איזה שעות קודם הלילה יקומו מהארץ וסמוך להדלקת נרות ינעלו מנעלים". נראה מדברי ערוה"ש שלמעשה לא נהגו בישיבה ע"ג קרקע, לא האבל ולא המנחמים.

דיוקני נתתי בכם ובעונותיכם הפכתיה יהפכו הכל מטתן עליה, והני מילי בשעת שינה ובשעת אכילה שמסב על מטות כפוייה אבל כל היום אינן יושבין אפילו על מטה כפוייה אלא יושב ע"ג קרקע, והבאין לנחמו נמי יושבין על גבי הקרקע דאמר רב יהודה אמר רב מנין לאבל שאינו רשאי לישב על גבי מטה אלא ע"ג קרקע שנא' וישבו אתו לארץ, ואמר רב יהודה אמר שמואל אין המנחמין רשאים לישב על גבי מטה שנאמר וישבו אתו לארץ".

וכן פסק הטור (יו"ד סי' שפז):

"אבל כל היום אינו יושב אפילו על מטה כפוייה אלא ע"ג קרקע, וכן המנחמין יושבין עמו ע"ג קרקע, דא"ר יהודה אמר רב מנין לאבל שאינו רשאי לישב ע"ג המטה אלא על גבי הארץ דכתיב וישבו אתו לארץ, ואמר רב יהודה אמר שמואל מנין למנחמין שאין רשאים לישב ע"ג מטה דכתיב וישבו אתו לארץ".

וקודם באותו סימן כתב הטור: "וה"מ בשעת שינה או בשעת אכילה אז יושב על המטה כפוייה".

באר הבית יוסף:

"ומ"ש וה"מ בשעת שינה או בשעת אכילה אז יושב על המטה כפוייה אבל כל היום אינו יושב אפילו על מטה כפוייה אלא על גבי קרקע וכן המנחמים יושבים עמו על גבי קרקע דאמר רב יהודה אמר רב מנין לאבל שאינו רשאי לישב על גבי (קרקע) [המטה] וכו'. כן כתב הרמב"ן בתורת האדם (עמ' קפג)".

ח. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שפז ס"א): "אבל חייב בכפיית המטה. ובשעת שינה ואכילה, יושב על מטה כפוייה, אבל כל היום אינו יושב, אפילו על מטה כפוייה, אלא על

## סימן לה – על מה יושבים אבלים

משמע בהדיא בסוף פירקין דכל השבוע אין לו לישיב אלא ע"ג קרקע וכן המנחמין כמו כן, דאמר רב יהודה אמר רב אין המנחמין רשאים לישיב אלא על גבי קרקע שנאמר וישבו אתו לארץ ע"כ.

יא . סיכום בספר פני ברוך (סי' יז ס"ג):  
"אסור לאבל לישיב ע"ג ספסל וכסא או ע"ג כרים וכסתות אלא ע"ג קרקע אם לא שהוא חולה או זקן שיש לו צער בישיבה ע"ג קרקע מותר לשים כר קטן מתחתיו, מיהו אינו מוכרח לישיב כל היום ויכול לעמוד או להלך רק כשהמנחמים אצלו צריך לישיב ע"ג קרקע והמנחמים מותרים לישיב ע"ג ספסל. והמנהג כיום להקל לשבת ע"ג כסא נמוך או ע"ג כר ובדומה ויש מהדרין שלא יהיה הכסא גבוה מן הארץ יותר מטפח ויש שאינם נזהרים בזה אך שלא יהי' גבוה יותר מג' טפחים.

### מסקנה

נראה כי למעשה, כי חיוב אבל הוא לישיבה על הארץ, ואינו נובע מכפיית המיטה, וצריך לנסות לשמור על כך לפי יכולת האבלים.

ט. כתב בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' צא) שאבלים בשבעה חייבים לישון ע"ג קרקע ולא על מיטה ולא על מזרון.

וכך כתב הברכי יוסף (יו"ד סי' שפז, א):  
"עכשיו לא נהגו בכפיית המטה וכו'. כתבו האחרונים דאסור לישון על גבי המטה אלא על גבי הקרקע וכו'. עיין בדבריהם. והרב פנים מאירות בשו"ת ח"ב סימן קמ"ט בסופו, יצא לישע מנהגן של ישראל, והוכיח במישור דלדידן אין חילוק והמקיל לא הפסיד, ובפרט בדורות הללו חלושי המזג אין כאן חומרא אף מצד הדין. עכ"ד."

וכך כתב הבאר היטב (יו"ד סי' שפז ס"ב):  
"(ועכשיו רבים נהגו שלא לישון כל ז' ע"ג קרקע אפשר מפני שטבעם חלוש והוי כחולים לענין זה) מיהו המנחמים יושבים ע"ג ספסל דמסתמא מחיל להו. עכ"ל."

י. פסק הרמב"ם (הל' אבל פי"ג ה"ג):  
"האבל מיסב בראש, ואין המנחמין רשאים לישיב אלא על גבי קרקע, שנאמר וישבו אתו לארץ."

העיר בהגהות מיימוניות (הל' אבל פי"ג ה"ג, א) ("לא) "לשון מורי רבינו מאיר זצ"ל: 'אבל

## אבלות כשהחליטו לשרוף את הגופה

### שאלה

בין חללי שמחת תורה היו כאלו שהיו להם קרובים החייבים באבלות שחלקם שומרי מצוות וחלקם שאינם שומרי מצוות. הקרובים יותר (שאינם שומרי מצוות) החליטו לשרוף את הגופה<sup>1</sup>, האם הקרובים שומרי המצוות יושבים באבלות של שבעה ושלשים, ומתי מתחילים את האבלות? מה הדין אם שמע שקרובו נשרף לפני זמן מה, ממתי מתחיל אבלות?

### תשובה

א. כתב הטור (יו"ד סי' שעה): "ומאימתי חל האבלות משיסתם הגולל". זה המצב הרגיל בו מתחילים אבלות בתום קבורה. ישנם מצבים שסתימת גולל אינה קובעת תחילת אבלות. באר בתורת האדם (שער האבל – ענין ההתחלה, נב):

"באבל (פ"ב) תניא הרוגי מלכות אין מונעין מהן כל דבר. מאימתי מתחילין למנות להן משנתיאשו מלשאול אבל לא מלגנוב, שכל הגונב הר"ז כשופך דמים, ולא כשופך דמים בלבד אלא כאלו עובד ע"ז ומגלה עריות ומחלל שבתות, פי' לפי שבורחין ובאין לידי סכנת נפשות ופעמים מגיעין לידי חילול שבתות וע"ז וגלוי עריות. כיוצא בו מי שנפל לים מי שטבע בנהר מי שאכלתו חיה אין מונעין מהן כל דבר. מאימתי מתחילין למנות משנתיאשו לבקש. מצאוהו אברים אין מונעין להם עד שימצא ראשו ורובו, ר' יהודה אומר

השדרה והגלגולת הן הן רובו".

היינו, הרוגים שלא ניתן מסיבות שונות להביאם לקבורה, בין שהמלכות מונעת, ובין שנפל לים או לנהר או שאכלה אותו חיה – הקרובים מתחילים את האבלות משנתיאשו לבקש. וכמובן מיתתו היא ללא כל ספק, ומיום יאושו מונים לו אבלות שבעה ושלשים.

והטעם, משום שצריך להתאבל אחר קבורה, אם אין אפשרות לקבור ואין הקרוב מבקש את הדרך לקבור את קרובו, אלא התיאש – מתחיל לשבת באבלות אחר שהתיאש.

ב. ממשיך הרמב"ן: "ונשאל מרבינו שרירא ורבינו האי ז"ל מאן דאיתיה במדינתא וקרוביו במדינה אחרת והרגו שלטון ולא נתנו לקבורה, קרוביו מאימתי מונין, משעת שמועה ומדמינן לה להא דבהלכות כד נפיק שכבא ממתא ואיכסי ליה מקרובים חדא שעתא מקמי רגל חלה לה אבלות עליהו, או דילמא להא דאמרינן הרוגי מלכות מאימתי מונין להם משנתיאשו מלשאול, והשיבו דכי אמרו רבנן משנתיאשו מלשאול היכא דלא נתברר שמתו אלא קול יוצא בכך וקרוביו דורשין ומחפשין מכאן ומכאן לעמוד על אמתת הדבר, משעה שנתיאשו ופוסקין דרישתן כי נתקרה דעתם שכבר מת, מאותה שעה מונין, אם ההרוג הזה דומה לזה עושין בו כן, ואם ידוע אימתי נהרג כמי שמת לעצמו דמי **ומשעת שמועה מונין לו**, וזה שאמרו בהלכות

1. עי' בספרי ח"כ סי' נה עמ' 295-297 על איסור שריפת גופה לפי דיני ישראל.

את גופתו מרגע זה מתיאשים הקרובים האחרים מלקבורו, ולכן מונים משעה שהקרובים נוטלים את הגופה או משעת שמועה על כך שהם יעשו כן, ולכן הם נואשים מלקבורו.

ג. כך כתב הסמ"ק מצוריך (סי' צו, ג ה"ד בקובץ שיטות קמאי, מ"ק כג ע"ב):  
 "ולכך אותם קדושים בתליה אין אנינות חל בעבורם לפי שאינם מוטלים על קרוביהן לקבור ואין אבלות בעבורם עד שנתיאשו מלקברם ואינן מצפים עוד שהשר יניח לקברם ומשנתיאשו נוהגין כדין שאר אבלות ז' ול', אבל קדושים בשרפה (=שנשרפו חיים) שרפתן קבורתן כי אין נשאר רק עפר, ומיד מאבילין עליהן כל דין אבלות, מפי מהר"ף ז"ל, עכ"ל".

עולה מדבריו ששריפה היא כקבורה לגבי תחילת אבלות, והיינו במי שנשרפו חיים ע"י האינקויזי' וכד' שאין קבורה ומיד עם שריפתם מתחילים את האבלות. ד. כתב בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' ריט):

"בענין מי שנהרג ונשרף מתי מתחיל יום האבלות, ובדין קבורה באפרו".  
 "נשאלתי מאחד שנודע לו אחר שלושים שאביו נהרג ונשרף אחר כך לאפר בארץ הדמים אשכנז ימ"ש והארון עם האפר עדיין לא שלחו, וכידוע בתחילת ההשמדות היו שולחים אח"כ האפר להמשפחה לקבור את האפר בבית הקברות, והשאלה כיון דעדיין לא

גמרא בהדיא הוא (כ"ב א') דאמר להו רבא לבני מחוזא<sup>2</sup> וכו'. עד כאן דברי אלו הגאונים ז"ל".

"ודברי תימה הם דהא קתני הרוגי מלכות אלמא בשהרגן בודאי קאמרינן, ועוד מצאוהו אברים דקתני אין מונין הרי מת ודאי, דבמכירין אותו בסימני גופו קאמרינן, ושמע מינה דאפילו במת ודאי אין מונין עד שנתיאשו מלבקש או שימצאו ראשו ורובו. וכבר כתבתי (בענין מי שמתו מוטל לפניו) דעת הרב הגדול בעל התוספות במת ודאי שאין מונין לו עד שנתיאשו לגמרי כהרוגי ביתר, ותו לא מידי".

היינו לפי הגאונים מרגע שיודעים שמת ולא ניתן לקבורה מטעמים שונים או שהם אינם משתתפים בקבורה ושלחוהו לקבורה בא"י (מאירי) או במקום אחר – יושבים שבעה ושלשים, אפילו לא התיאשו מלקבורו, אלא הם יושבים בביתם ואחרים קוברים אותו. הרמב"ן חולק עליהם שאף במת ודאי, אינם מתחילים אבלות שבעה ושלשים אא"כ התיאשו מקבורתו ורק משעת יאוש. ויש כאן מחלוקת עקרונית מאימתי חל חיוב אבלות.

פסק הבית יוסף (יו"ד סי' שעה, ו): "ולענין הלכה נקטינן כדברי התוספות והרמב"ן דבתראי ניהו".

כשנדון לפי פסיקת הבית יוסף בשאלה שלפנינו נראה לגבי מת שעומדים לשרוף

2. מועד קטן כב ע"א: "אמר להו רבא לבני מחוזא: אתון דלא אזליתו בתר ערסא, מכי מהדריתו אפייכו מבבא דאבולא – אתחילו מנו". ופרש במיוחס לרש"י: "מכי אהדריתו אפייכו מבבא דאבולא – משער החיצון של העיר ומגרשיה, דאתיתו לביתא".  
 "אתחילו מנו – ימי אבילות, אף על גב דלא נקבר המת עד ימים רבים, ואף על גב דאבילות אינו חל עד שיסתום הגולל – לדידכו, דלא מחזי – חזרתכם כנסתם הגולל".

## חבל נחלתו

וגם מביא ראיה בפשיטות **דמצות קבורה רק בראשו ורובו**, וכמבואר בטושו"ע שס"ד ושו"ע דאינו נקרא מת מצוה אלא א"כ מצא ראשו ורובו, ומקורו מירושלמי נזיר פ"ז מקבור תקברנו. אכן המעיין שם יראה דשם מיירי רק לענין כהן אי רשאי לטמאות, ולענין מת מצוה קונה מקומו וזה דוקא רק בראשו ורובו, וכן לענין טומאת כהנים לקרובים רק במת שלם ולא חסר עי' סוסי' שע"ג, ולענין מת מצוה הדין דוקא בראשו ורובו, אבל אין ללמוד מזה דאין חיוב מצות קבורה רק בראשו ורובו. וחפשתי ומצאתי דהתויו"ט פרק י' דשבת מ"ה כתב דכזית מהמת חיוב בקבורה, וכן המנ"ח מצוה תקל"ז וז"ל: **בכזית מהמת יש מצות קבורה**, ואף דלענין מת מצוה הדין דוקא בראשו ורובו, שם גזה"כ, אבל לענין מצות קבורה לעבור בעשה ול"ת הוא בכ"ע. אכן במל"מ סוף הל' אבל כתב בפשיטות דאף לענין מצות קבורה אינו חיוב רק בראשו ורובו כיון דהירושלמי יליף לי' מקבור תקברנו מכאן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהי' ראשו ורובו, ש"מ דליכא חיוב קבורה כי אם על ראשו ורובו, מובא במשמ"ש, והמל"מ השיג על התויו"ט בזה – א"כ במחלוקת שנוי אם פחות מראשו ורובו יש חיוב קבורה. וכה ראיתי במלמד להועיל שהביא מגדול אחד דאף התויו"ט מיירי רק בכזית מת הבא ממת גדול, ועפ"י ההלכה בסי' שע"ד דאם מצא הכהן ראשו ורובו חוזר הוא אף על אבר אחד, וכיון שכן חוזר הוא אף על כזית ובזה מיירי התויו"ט, וכשם שדרשינן כולו ולא מקצתו דהיינו אם אין כאן אלא מקצתו אינו חיוב לקברו כמו כן דרשינן כולו ולא מקצתו דאם יש כאן כולו צריך לקבור כולו ואינו יוצא אפ"י שייר רק מקצתו דהיינו כזית, ואם כן בני"ד דיש לפנינו רק האפר

נקבר וכ"ז שלא נתייאשו בעלים מלקוברו אין למנות ז' ושלשים עד לאחר שנתייאשו כמבואר בסי' שע"ה ס"ה ובש"ך שם ס"ק ו', דאין חילוק בין נתייאשו בתוך ל' או לאחר ל', ואם כן ממילא בני"ד דלא נתייאשו עוד מלקוברו לא חל עדיין אבלות והתחלת האבלות יהי' כשיבוא לקבורה או יתייאשו מלקוברו, או דילמא בני"ד שאני כיון שכבר נשרף ונעשה אפר".

היינו יאוש מקבורה מחייב אבלות וחדשו הראשונים שאף אם התייאשו אחר ל' יום יושבים ג"כ שבעה ושלשים, אולם כאן ישנו רק אפר לקבורה וידיעה שכבר נהרג. וזאת היתה הסתפקותם האם הולכים אחר היאוש או אחר מותו.

השיב החלקת יעקב:

"א) הנה לפענ"ד הדבר פשוט דבכאן העיקר יום המיתה, וממילא בני"ד שהוא לאחר שלושים הוי שמועה רחוקה, דכיון דכבר נשרף והוא לאפר א"כ אין בו שוב מצות קבורה מה"ת וכמבואר בנובי"ק יו"ד סימן פ"ט שאין ברקב מצות קבורה, וראי' מתו"כ קרבו שאו את אחיכם, מכאן אמרו אין מטמאין למתים שהרי אלעזר ואיתמר לא נטמאו אלא מישאל ואלצפן שהיו לויים, ואף על גב דמצוה לטמאות לקרובים, ועכ"ח משום שנשרפו ושוב לא שייך מצות קבורה. ובביאור יותר אף על גב דבאהלות פרק ב' מ"ב אפר שרופים ר"א מטמא וחכמים מטהרין והלכה כחכמים שאני התם דשלדן קיימת הי' וכתוס' סנהדרין נ"ב וסוכה כ"ה וכן פסק הרמב"ם בפרק ג' מטו"מ ה"ט משום הכי היו מטמאין, אבל אין מצוה לטמאות, ועכ"ח משום שאין בזה מצות קבורה".

"ג) והנה ראיתי בספר זקן אהרן בפשיטות שאין באפר מצות קבורה מהא דנוב"י הנ"ל,

אפר שמן הדין לא שייך בו דין קבורה אשר בגללה יתחייב באבילות (אם כי חייבים לקבור את האפר מדין איסור הנאה דכל הנקברין לא ישרפו), אף שהקרובים המשיכו לחפש אחריו מכל מקום לא שייך בזה לחייב באבילות לאחר שנתייאשו **הואיל והתברר שכבר מזמן נהרג ונשרף ולא נשאר ממנו דבר אשר יתחייב באבילות על ידי קבורה. כי מאי נפקא מינה אם יתברר שקברוהו מזמן**, או שנתברר שלא נשאר בו דבר לקוברו..."

"וזה ששנינו באבל רבתי פ"ב וכן הוא בשולחן ערוך סימן שע"ה מי שנפל בים – או שאכלתו חיה מאימתי מונין להם משנתייאשו מלקוברו, אין הכוונה שברור לו שאכלתו חיה לגמרי או שיתברר אחרי כן שמאזתו זמן שאכלתו חיה לא נשאר ממנו כי אם כמה מעצמותיו אשר אין בהם בכדי להתחייב באבילות. דבזה לא שייך לומר 'דכל הימים שלא נתייאש כמתו מוטל לפניו לקוברו שהרי בכך הוא עסיק' ובמקרה הנ"ל הרי אין מת ואין מה לקבור, ועל כרחך דהלך לחפש דבר הטעון קבורה<sup>3</sup> המחייב אבילות".

"וזה לשון השולחן ערוך בסימן שע"ה: 'מי שטבע במים שיש להם סוף ומי שיצא קול שהשיגוהו לסטים או שגרתו חיה מאימתי מונים משנתיאשו לבקש מצאוהו אברים אברים ומכירים אותו בסימני גופו אין מונין לו עד שימצא ראשו ורובו או שנתיאשו מלבקש'".

"והואיל ומחובתו הוא להשתדל ולחפש אחריו בכדי להביאו לקבר ישראל הרי התעסקותו

דהוי רק כמו מקצתו פשיטא דאין חיוב קבורה, ושפיר קאמר".

"ד' היוצא לנו **דודאי אין חיוב קבורה בהאפר** כפסק המל"מ והנוב"י הנ"ל והסכימו לזה רבנים מובהקים דזמנינו, ואף שבדאי מצוה ונכון לקבור בבית הקברות האפר של קדושים הנ"ל, אי משום איסור הנאה שלא לבוא לתקלה, דהאפר ודאי אסור בהנאה כמבואר סוף תמורה: כל הנקברין אפרן אסור, אי משום התעוררות רחמים שיתקיים 'יודע בגוים נקמת דם עבדיו השפוך' (עי' שאילת יעב"ץ סי' קס"ט מובא בפ"ת ס"ט) **אבל לענין אבלות ודאי מונין בזה מיום המיתה ולא מיום הקבורה**, כיון שעפי"ד אין כאן כלל חיוב קבורה, וחייבים עוד מקודם להתאבל ואם כן ממילא בני"ד שנודע לו לאחר שלושים מיום המיתה נידון כשמועה רחוקה"..."

"וכה הורתי ג"כ לאחד שבא לו ידיעה משם שאביו מת ולאחר כמה ימים ישלחו לו את האפר והי' עוד בתוך ל' יום, והורתי לו למנות תיכף ז' ושלושים, ולא להמתין על קבורת האפר, הרחמן הוא יגדור פרצות בני".

וא"כ במקום שאין קבורה ואח"כ שרפו את הגופה מחשבים את השמועה **מיום מיתה**, אם לפני ל' יום יושב שבעה ושלושים, ואם לאחר ל' יום מיום מיתה דינו כשמועה רחוקה.

ה. כדברי החלקת יעקב כתב בקובץ תשובות הרב אלישיב (ח"ג סי' קסה):

"ועוד נראה דאף כשנתברר אחר כך שמזמן שנהרג נשרף גופו ולא נשאר ממנו רק קומץ

3. וכן נראה מדברי הרמב"ן שציטטנו למעלה: "ועוד מצאוהו אברים דקתני אין מונין הרי מת ודאי, דבמכירין אותו בסימני גופו קאמרינו, ושמע מינה דאפילו במת ודאי אין מונין עד שנתיאשו מלבקש או שימצאו ראשו ורובו".

## חבל נחלתו

ממחלות ולא היו אמצעי שמירה על הגופה באוניות), משעת זריקת הגופה למים יושב שבעה ושלישים. ואם התברר לקרוביו שהיה זה אחר ל' יום דינם כשמועה רחוקה.

### מסקנה

במקרה שריפת הגופה שאין הקרוב יכול למונעה, יושב שבעה ושלישים מיום שנטולה לשריפה. ואם שמע שקרובו נשרף בפעולות איבה מחשב מיום מיתה את חיוב האבלות. אם השמועה קרובה יושב אבלות שבעה ושלישים ואם לאחר ל' יום מתאבל כדין שמועה רחוקה.

בזה הוה כמתו מוטל בפניו. וכשמתיאש הוה ליה כיום קבורה וחייב באבלות ואף שאחרי כן מצאו את הגוף וקברוהו, כבר מיפטר מאבילות על ידי ישיבתו שבעה מזמן שנתיאש. אבל אם התברר שבזמן שהלך לחפש כבר היה לאחר שקברוהו או לאחר שלא נשאר ממנו כלום דינו כשמועה רחוקה כנ"ל.

ו. וכן כתב בדרכי חסד (פי"א סעיף ח) שאם הגופה נשרפה או התפוצצה כגון מטוס שהתפוצץ ועמו הטייס שבו, יש לשבת מיד עם השמועה, ועי"ש בהערותיו. ונראה שכן הדין במי שהטילו את הגופה למים (שכך עשו לפנים כשחששו

## סימן לו

# כללי שמועה רחוקה

בלילה שאם שמע בלילה נוהג מקצת אבילות בלילה שעה אחת עולה לו ואפילו שמע על אביו ועל אמו והני מילי לענין גזירת שבעה אבל קורע ונוהג על אביו ועל אמו כל דין י"ב חודש דהיינו בתספורת עד שיגער בו חבריו ובגיהוץ עד שיגיע הרגל ויגער בו וכן בשאילת שלום וליכנס לבית המשתה ומונה מיום מיתה ולא מיום שמועה לפיכך אם באה לו שמועה על אביו ואמו לאחר י"ב חודש אינו נוהג אלא שעה אחת אף בכל דבר חוץ מהקריעה שקורע לעולם (סימן ת"ב סעיף א').

"ב] השומע שמועה רחוקה אינו צריך לנהוג כל דין אבילות אלא דיו בחליצת מנעל ואינו צריך לא עטיפה ולא כפית המטה ומותר במלאכה רחיצה וסיכה ותשמיש המטה ובתלמוד תורה ואם אין לו מנעלים ברגליו צריך שיכפה מטתו או יעטוף ראשו שצריך

### הקדמה

כתב החכמת אדם (שער השמחה כלל קעא סעי' א – ב):

"א] כבר כתבנו בכלל קס"ד סימן ב' שסמכו חז"ל אבילות שבעה על פסוק (עמוס ח', י') והפכתי חגיכם לאבל מה חג שבעה אף אבל שבעה ולפי שיש חג שאינו אלא יום אחד כגון עצרת ולכך חלקו חכמים דאבילות קרובה רצה לומר שנודע לו מזמן קרוב דהיינו תוך שלושים יום ואפילו שמע ביום שלושים נוהג שבעה מיום שהגיע השמועה וקורע ומונה שלושים יום מיום השמועה לתספורת עם שאר דברים כללו של דבר יום שמועתו הקרובה כיום הקבורה ואסור להניח תפילין ואם שמע ביום שלושים ואחד אינו צריך לנהוג אלא שעה אחת ולא דוקא שעה אלא קצת זמן לא שנא שמע ביום לא שנא שמע



תורה תשפ"ד. נברר איזו שמועה תחשב לקרובה ואיזו לרחוקה.

### מצבים שונים בשמועה רחוקה

א. אם נודע לקרובים אחר ל' יום ממות קרובו שמת וקברוהו סמוך למיתה – נוהג שמועה רחוקה<sup>1</sup>.

ב. יש מעין שמועה רחוקה שנידונה כשמועה קרובה: כגון **שידוע לו על קרובו שנהרג**, אבל לא נמצאה גופתו. והוא מחזר אחריה לקבורה. כיון שמחזר עליה אינו חייב באנינות ואינו חייב באבלות, ואם תימצא הגופה אחר שלשים יום, או שהתיאש מלמוצאה ולקבורה אחר שלשים

שיעשה מעשה שניכר שעושה משום אבילות ואם היה עוסק בתורה או במלאכה או שהיה רוחץ וסך ובאה לו שמועה מפסיק משום אבילות, ומכל מקום בזה לא סגי דצריך לעשות מעשה הניכר שעושה משום אבילות כגון חליצת המנעל או כפית המטה או עטיפת ראש ומיהו באחד מהם סגי וחוזר למה שבידו אבל אם היה לבוש תפילין אינו צריך לחלצן לפי שאף בשעת אבילות מניח תפילין ואינו חולץ אלא ביום ראשון לבד ולא תהא שמועה רחוקה חמורה מיום שני של אבילות קרובה (סעיף ב' ש"ך ס"ק ב').

מאמר זה בא לברר מהי שמועה רחוקה לגבי חטופים וחללים במלחמת שמחת

1. פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' תב ס"א):

"מי שבאה לו שמועה שמת לו קרוב, אם בתוך ל' יום הגיעה השמועה, אפילו יום ל' עצמו, הרי זו שמועה קרובה וחייב לנהוג שבעה ימי אבלות מיום שהגיע השמועה; וקורע ומונה ל' יום (מיום השמועה) (כך משמע מהרמב"ם ומנימוקי יוסף פא"מ ובמרדכי) לתספורת עם שאר דברים. כללו של דבר, יום שמועתו הקרובה כיום הקבורה. 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 חביריו, 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'."

## חבל נחלתו

יום – אעפ"כ יושב עליה שבעה ושלישים כדין שמועה קרובה<sup>2</sup>. ואם לא התיאש

2. כתב הראב"ן (שאלות ותשובות [בתחילת הספר] סי' קח):  
"אירע פה במגנצא יהודי אחד שכר קרון לישב עליו עד וורמיישא עם חבילתו ויהי בדרך במלון ויפגע בו הגוי ומיתוהו וישליכהו בנהר רינוס, ביום השלישי ויודע הדבר לבנו שהיה במגנצא שלא בא אביו לוורמיישא והלך אצל שרי העיר וקבל על הקרוני וישלחו לכפר הקרוני לתופשו ונמלט וברח וחיפשו בביתו וימצאו חבילתו ובגדיו ויביאו אותם ויבורר הדבר כי נרצח, ועוד תפסו גוי אחד מכפר אופנהיים אגיסו של קרוני והוא הגיד כי קודם שבא לביתו רצחו על שפת הנהר והשליכו שם. וזה היה בר"ח טבת, ויהי לפני חדש אדר ויבא בנו לפני זקני מגנצא ויאמר עד הנה הייתי סבור ומחזר להביאו לקבר ישראל והנה עתה נואשתי מלחזור אחריו עוד כי לא ימצא שכבר אך הזמן קרוב לב' חדשים ולא נמצא, והורה לו חמי ר' אליקים בר' יוסף שבעה ושלישים מעכשיו מהא דתני באבל רבתי [שם] מי שנפל לים או ששטפו נהר או שאכלתו חיה אין מונעין מהן כל דבר מאימתי מונין להם משנתיאשו מלבקש, הנה נתברר שמונין שבעה ושלישים משעת יאוש, וגרסינן בירושלמי במועד קטן [שם] ר' חלבו ורב הונא בשם רב חל יום שמיני שלו להיות בשבת מגלח בע"ש, היך אפשר כלומר וכי אפשר שיחול שמיני שלו בשבת א"כ היה נקבר בשבת והא לא אפשר, ומשני תפטר שגררתו חיה ונתייאשו בשבת מלבקש ולשבת אחרת הוא יום שמיני לייאוש שהוא כקבורה ומגלח ערב שבת, אלמא שעת ייאוש כשעת קבורה".  
הרב אליקים בר' יוסף פסק שהיאוש הוא הקובע, וכיון שהבן התיאש מקבורת אביו אפילו לאחר שלישים יום ממיתת האב – יושב שבעה מעת שהתיאש אף שיודע בבירור שעברו ל' יום מעת שהאב נהרג.

ממשיך הראב"ן: "ויש שחולקין על זה ואומרים ה"מ דנתייאש בתוך ל' אבל לאחר ל' הוא כשמועה רחוקה ואינה נוהגת אלא יום אחד, ומביאין ראייה מהא [מוע"ק כ' ב] באתה לו שמועה ברגל ולמוצאי הרגל נעשית שמועה רחוקה [עולה לו] ואינה נוהגת אלא יום אחד, הכי נמי ימים שביקשו הוי כימי רגל שאין אבילות חלה עליו ויום ייאוש הוי כלאחר הרגל שהוא יום ל' ואין אבילות חל עליו אלא יום אחד".

היינו, נחלקו ראשונים אחרים על ר' אליקים, שאם עברו שלישים יום מיום מיתתו אין זה נחשב שמועה רחוקה, כיון שכבר עברו יותר משלישים יום ממיתתו.  
ממשיך הראב"ן:

"ואני אליעזר אומר אין הנידון דומה לראייה, דהתם גבי שמועה רחוקה היינו טעמא דמשעת קבורה אבילות חלה עליו אלא דלא ידע שינהוג אבילות, הילכך כל ל' יום שהם קרואים אבל כדגרסינן בירושלמי ויתמו ימי בכי אבל משה ימי אלו שבעה אבל ל', וכשנודע לו בתוך ימי ל' של מת (אבילות) חל עליו [אבילות] גמור של ז' ול', [ואם נודע לו] לאחר שכלו אבלו של מת אין עליו אלא יום אחד אבל ואסמכוה רבנן מעצרת שהוא יום אחד דגרסינן בירושלמי ובבבלי: והפכתי חגיכם לאבל מה חג שבעה אף אבל שבעה אי מה חג שמונה אף אבל שמונה א"ל שמיני רגל בפני עצמו וממנו גמרינן לשמועה רחוקה שאינה אלא יום אחד, הילכך בששמע ברגל הואיל ורגל לא נהגא אבילות הוי כמו שלא שמע עד לאחר הרגל שהוא שמועה רחוקה לאחר ל' שכלו ימי אבל שלו ואין נוהג אבילות אלא יום אחד, אבל הכא דנפל למים או אכלו חיה שלא נקבר הווי כל הימים כאלו מתו מוטל לפניו ולקוברו שהרי בכך הוא עסוק, וכל זמן שמתו מוטל לפניו לקוברו אין אבילות חל עליו, וכשנתייאש אין מוטל עליו לקוברו ואין עסוק בכך והוי כיום קבורה, וחל עליו אבילות של ז' ול', הילכך יפה הורה זקן". היינו החולקים רצו להקל יותר

## סימן לז – כללי שמועה רחוקה

- יושב עליה שבעה ושלישים מיום מציאת הגופה (ראשו ורובו)<sup>3</sup>.
- ד. אם נודע לקרובים אחר ל' יום ממות קרובם שקרובם מת וזוהה, יש אומרים
- ג. אם לאחר ל' יום ממותו נודע להם שקרובם מת. ונודע שבמותו נשרף כולו – חייבים כדין שמועה רחוקה<sup>4</sup>.

שמועה ויאוש אחר שלישים יחשבו כשמועה רחוקה, ועל כך חולק הראב"ן שיאוש בין בתוך שלישים בין אחרי שלישים מחייב ישיבת שבעה ושלישים.

ממשיך הראב"ן: "ועוד שלא מצינו חלוק בייאוש בין תוך ל' לאחר ל' אלא סתם תנא מאימתי מונין להן משנתיאשו ולא חלוק בין תוך ל' לאחר ל'. לאחר שעברו ז' ימי אבלו של בן נמצא אביו בתוך הרינוס מקום שהושלך שם והובל לקבורה. כסבורין העם לומר שצריך לישיב עוד ז' כבתחילה דהשתא הוה סתימת הגולל, והורה לו זקן [דאין צריך] רק לקרוע משום דהוי שעת חימום. וסעד לדבריו מצאתי בירושלמי אמר ר' מנא יש קריעה בלא איבול שכן על אביו ועל אמו קורע אפילו לאחר כמה [ימים] וחייב לקרוע, ואבילות לא ינהוג שכבר נהג בשעת ייאוש דהוי כשעת קבורה".

היינו כיון שישב שבעה ושלישים אין צריך לישיב בשנית, כך הורה הרב אליקים ב"ר יוסף. וכן הביאו: הראב"ה (ח"ג, הלכות אבל סי' תתמב), שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן תג), הל' שמחות (למהר"ם, סי' סח), הגהות מיימוניות (הל' אבל פ"א ה"ד), אור זרוע (ח"ב, הלכות אבילות, סי' תכד), רא"ש (מ"ק פ"ג סי' נו), רבינו ירוחם – (תואר"ח נתיב כח ח"א), מרדכי (מועד קטן הלכות אונן רמז תתצט).

3. פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' שעה ס"ז): "מי שטבע במים שיש להם סוף, או שיצא קול שהרגוהו לסטים או שגרתו חיה (=וברור מותו), מאימתי מונים, משנתיאשו לבקש. מצאוהו אברים אברים ומכירין אותו בסימני גופו, אין מונין לו עד שימצא ראשו ורובו או יתיאשו מלבקש (ברייתא מביאה רמב"ן); ואם נמצא אחר שנתיאשו ממנו, אין הקרובין צריכים לחזור ולהתאבל, אלא הבנים, אם הם שם בשעה שנמצא מתאבלים אותו היום דלא גרע מליקוט עצמות אביו; אבל אם אינם שם, ושמעו אחר שעבר היום, אין צריכין להתאבל".

4. כתב בקובץ תשובות הרב אלישיב (ח"ג סי' קסה):  
"והואיל ומחובתו (=של הקרוב) הוא להשתדל ולחפש אחריו בכדי להביאו לקבר ישראל הרי התעסקותו בזה הוה כמתו מוטל בפניו. וכשמתיאש הוי ליה כיום קבורה וחייב באבילות ואף שאחרי כן מצאו את הגוף וקברוהו, כבר מיפטר מאבילות על ידי ישיבתו שבעה מזמן שנתיאש. אבל אם התברר שבזמן שהלך לחפש כבר היה לאחר שקברוהו או לאחר שלא נשאר ממנו כלום (=ואינו יושב שבעה כשלא נשאר ממנו ראשו ורובו) דינו כשמועה רחוקה כנ"ל".  
וכך כתב בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' ריט):

"בענין מי שנהרג ונשרף מתי מתחיל יום האבילות, ובדין קבורה באפרו".  
"נשאלתי מאחד שנודע לו אחר שלושים שאביו נהרג ונשרף אחר כך לאפר בארץ הדמים אשכנז ימ"ש והארון עם האפר עדיין לא שלחו, וכידוע בתחילת ההשמדות היו שולחים אח"כ האפר להמשפחה לקבור את האפר בבית הקברות, והשאלה כיון דעדיין לא נקבר וכ"ז שלא נתיאשו בעלים מלקבורו אין למנות ז' ושלישים עד לאחר שנתיאשו כמבואר בסי' שע"ה ס"ה ובש"ך שם ס"ק ו', דאין חילוק בין נתיאשו בתוך ל' או לאחר ל', ואם כן ממילא בני"ד דלא נתיאשו עוד

## חבל נחלתו

שדינם כשמועה קרובה<sup>5</sup>. ויש אומרים שדינם כשמועה רחוקה<sup>6</sup>. ונראה שהדבר

מלקוברו לא חל עדיין אבלות והתחלת האבלות יהי' כשיבוא לקבורה או יתיימשו מלקוברו, או דימא בני"ד שאני כיון שכבר נשרף ונעשה אפר".

והשיב:

"א) הנה לפענ"ד הדבר פשוט דבכאן העיקר יום המיתה, וממילא בני"ד שהוא לאחר שלושים הוי שמועה רחוקה, דכיון דכבר נשרף והוא לאפר א"כ אין בו שוב מצות קבורה מה"ת וכמבואר בנוב"ק י"ד סימן פ"ט שאין ברקב מצות קבורה"...

בשו"ת בנין ציון (סי' קכא) כתב:

"אשר שאלת במי שהלך בשגעון מביתו ולא חזר וקרוביו היו מסופקים אם נטבע במים או אם הלך בשגעונו למרחקים ואחר ו' חדשים נמצא מהדייגים במים והכירוהו בבגדיו ובאדרעסקארטען (כרטיסי ביקור) אשר נמצאו בשקו ונתן לקבורה אם קרוביו ינהגו ז' ול'".

"תשובה יפה דנת שמה שנפסק בי"ד (סי' שע"ה) במי שנטבע במים ונתיימשו מלבקש ושוב נמצא שא"צ שוב להתאבל שזה דוקא בשכבר נהגו אבלות בשעה שנתיימשו, אבל בנדון זה שעדיין לא נהגו אבלות לא שייך זה. ושגם לא שייך בזה שהוא שמועה רחוקה שכל זמן שלא נקבר לא חל אבלות עד שיתסם הגולל וא"כ דינו כשמועה קרובה שחייבין הקרובים להתאבל". ומדובר שלא ידעו שמת וממילא לא חפשו ולא נתיימשו. ועולה שאם נמצא מת אחר יותר מל' יום, כיון שצריך לקבורו ועוד לא התיימש דינו כשמועה קרובה וכפי שפסק רבינו אליקים (לעיל הערה 3).

בשו"ת מנחת שלמה (תניינא [ב - ג] סי' צו) כתב:

"ב) בנוגע לאותם האנשים שמתו וטרם התאבלו עליהם הקרובים מחוסר ידיעה שמתו, וכעת נמצאו, שכתב הרה"ג הנ"ל (=בעל מאורות נתן מובא בספר כל בו אבלות) דכל זמן שלא נודע בבירור שמתו ה"ז חשיב כלא נתיימשו מלקוברו, וממילא פשוט אצלו דלאחר שנמצאו יש להקרובים לנהוג אבלות שבעה ימים וגם דין שלשים יש להם. לענ"ד צ"ע, דהא בכל שמועה רחוקה הרי טעה הקרוב וחשב על המת שהוא עודנו חי, וממילא לא נתיימש כלל ממנו, ואפילו הכי אם נודע לו לאחר ל' מיום המיתה פטור מאבלות שבעה ושלשים, והיינו משום דדוקא בכהאי גוונא שידע שמת אלא עודנו חושב שיקברנו, אז שפיר מתחייב באבלות תיכף ומיד, אלא שהיא נדחית עד להקבורה או היאוש, מה שאין כן אם לא ידע כלל שמת... ורק נתברר ע"י סימנים או עדות, ה"ז חשיב לגבי אבלות של שבעה ימים ככל שמועה רחוקה".

"שוב ראיתי בשד"ח מערכת אבלות אות קצ"ד שכתב במי שנעלם ולא הוברר שמת עד שעברו יותר מ"ב חודש או ל' יום, פסק מרן החב"י (רבי חיים בן יעקב פלאג') דהקרובים פטורים מאבלות, ולא חשבינן כלל את יום הבירור כנתיימשו דחייבין באבלות גם אם היאוש היה לאחר ל', אך מביא מהגאון ר"ש נטנזאן ז"ל שכתב במי שנטבע במים שאל"ס, דאף אם נתברר לאחר ל' חייבים שפיר להתאבל עיי"ש. ולולא דמסתפינא היה נראה לענ"ד לחלק דבלא הוברר שמת באופן שמן הדין אינו חייב כלל להתאבל, בכהאי גוונא שפיר חשיב כשמועה רחוקה ופטור, משא"כ אם טבע במים שאל"ס, ומן התורה חשבינן ליה כמת, ורק משום חומרא דא"א אמרו חכמים שלא יתאבל, בכהאי גוונא אפשר דעשאוהו חכמים כידוע שמת ולא נתיימש עדיין מלקוברו כיון שהחכמים אין מניחים אותו להתאבל עד שיתברר בבירור יותר נכון, ונמצא דהגר"ש ז"ל אינו חולק כלל על פסקו של החב"י ז"ל, אלא שלענ"ד נראה דיותר נכון לומר איפכא, דבמים שאל"ס כיון שמעיקר הדין כבר חשבינן ליה כמת הרי זה חשיב יותר כאילו שמע שמת ולא נהג אבלות מחמת אונס חכמים עד שעבר ל' יום והוא פטור ודאי מלהתאבל אח"כ".

ודברי הגר"ח פלאג' והגרשז"א חולקים בבירור על הגר"י עטלינגר בבנין ציון.

## סימן לז – כללי שמועה רחוקה

תלוי, אם נמצא ראשו ורובו יושב כדין שמועה קרובה ואם רק חלקים מגופתו יושב כדין שמועה רחוקה.<sup>7</sup>

ה. אם נודע לקרובים תוך ל' יום ממות קרובם שמת ונודע שלא ניתן לקבורו, כגון שגופתו ראשו ושלוש מיום שמועה רחוקה.<sup>8</sup>

ו. אם נודע לקרובים אחר ל' יום שמת ולא ניתן לקבורו, כגון שגופתו בשבי אויב, נראה שדינם כדין שמועה רחוקה.<sup>9</sup>

7. מסברא היה נראה לענ"ד כדברי הבנין ציון, שכן זה סדר כל הנפטרים שמוצאים גופם שמת ומביאים אותו לקבורה ומיד חלה עליהם האבלות, וזה שמצאו אותו אחר יותר מל' יום כיון שראשו ורובו קיים ועתה יביאוהו לקבורה, מה אכפת לי שמת לפני כן וכך זמן (ועפ"ר יום מיתתו לא ידוע) ס"ס אף אחד לא ישב עליו ולא היה יודע ממיתתו. וכמו שאם היה נודע בתוך ל' יום וקוברים ויושבים עליו שבעה ושלושים ה"ה אחר ל' יום.
- ונלענ"ד שיש לחלק, אם מצאו אחר ל' יום ראשו ורובו – קוברים אותו ויושבים שבעה ושלושים, אולם אם מצאו רק כמה חלקים מגופו וזיהו על פיהם את הנפטר, כיון שמצאו רק כמה חלקים הם אינם צריכים לשבת באבלות. וכיון שהתברר למפרע שנפטר לפני יותר מל' יום היו צריכים להתחיל להתאבל עליו ביום המיתה ולכן זו שמועה רחוקה.
8. כיון שהתיאשו עתה ביום שמועה מקבורתו יושבים שבעה ושלושים אחר יאוש אפילו לאחר יותר מל' יום, כמקרה שדנו בו הראשונים (לעיל הערה 2). ואף שמשפחת ההרוג מנסה ללחוץ להחזירו כיון שהם תלויים בידי אחרים אין מעשיהם נחשבים כאילו לא התיאשו.
9. כיון שהתברר למפרע שאין קבורה לשם התחלת אבלות, ממילא כאילו ח"ו נשרפה הגופה וכאילו התיאשו. ולכן מיום המיתה מונים, ואחרי ל' יום נחשב כשמועה רחוקה וכמבואר לעיל הערה 4.

## העיד על עצמו שהוא כהן להעלותו לתורה ולקבל מתנות כהונה

### שאלה

האם עדות אדם על עצמו שהוא כהן מועילה להעלותו לתורה, לשאת כפיו, ולמתנות כהונה הנוהגות בדורנו?

### תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"כ ה"ג):

"מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד, אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינו מטמא למתים ואם נשא או נטמא לוקה, והנבעלת (לו) ספק חללה".

הרמב"ם פסק שכהן המחזיק את עצמו בלי שום סייעתא לדבריו, אינו נאמן לשום דבר המיוחד לכהונה: לא בעליה לתורה ראשון, לא לנשיאות כפים ולא למתנות כהונה.

באר המגיד משנה (הל' איסורי ביאה פ"כ ה"ג):

"מי שבא בזמן הזה וכו'. מבואר במשנה שם שאינו נאמן על פי עצמו. וכתב רבינו ולא יקרא בתורה ראשון ופשוט הוא שאינו נאמן בשום דבר על פי עצמו ועוד שכבר נתבאר שמקריאה בתורה מעלין לכל הדברים חוץ מתרומה דאורייתא ויוחסין ואם היה קורא בתורה ראשון ע"פ עצמו נמצא עולה לדברים אחרים ע"פ עצמו ומשנתנו דקתני (דף כ"ז) אינו נאמן ע"פ עצמו אבל נאמן בעד אחד

ודאי מכרחת כן. והוצרכתי להאריך בזה מפני שראיתי מי (=הרמ"ך) שהקשה על רבינו בזה הלשון: 'מנהגנו להאמינו לקרוא בתורה ראשון וכן הדין נותן דלא איכפת לן אם קרא בתורה ראשון מאי אמרת שמא יעלו אותו מקריאת התורה לתרומה כולי האי לא חיישינן בתרומה דרבנן' ע"כ. ואני אומר אין מביאין ראיה ממנהג בטעות ומ"מ איפשר לומר שמפני שאין אנו נוהגין כלל בארצותינו בתרומה לא חששו להאמינו בקריאה בתורה ואעפ"כ אין ראוי לעשות כן".

"אבל אוסר את עצמו וכו'. זה פשוט משום דשוניהו לכל פסולי כהונה אנפשיה חתיכה דאיסורא..."

ודבריו ברורים שאינו נאמן לעליה לתורה ולנ"כ ולמתנות ורק אוסר עצמו מדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא.

ב. וכן פסק הטור (אבן העזר סימן ג):

"מי שבא ואמר כהן אני אינו נאמן אפי' בזמן הזה ואין מעלים אותו לכהונה לא לקרות בתורה ראשון ולא לישא כפיו ולא לאכול אפילו בתרומה בזמן הזה אבל אוסר עצמו בגרושה זונה וחללה ואינו מטמא למת ואם נשא או נטמא לוקה והנבעלת היא ספק חללה".

באר הבית יוסף (אבן העזר סימן ג):

"א' מי שבא ואמר כהן אני אינו נאמן אפילו בזמן הזה ואין מעלין אותו לכהונה. עד סוף הסימן הכל מדברי הרמב"ם בפרק כ' מהלכות איסורי ביאה ותחלת דבריו מבוארים במשנה פרק ב' דכתובות (כג): שאין אדם נאמן על

עצמו לומר כהן אני".

"ומ"ש שאינו נאמן לקרוא בתורה ראשון. בפ"ב דכתובות (כה:) אהא דגרסינן התם ההוא דאתא לקמיה דרבי יהושע בן לוי אמר ליה מוחזקני בזה שהוא לוי אמר ליה ומה ראית שקרא שני בבית הכנסת בחזקת שהוא לוי או בחזקת שהוא גדול א"ל שקרא לפניו כהן והעלהו רבי יהושע בן לוי ללויה על פיו כלומר לתת לו מעשר ראשון. כתב הר"ן (פ"ב דכתובות י: ד"ה וגרסי' תו) שמי שבא ואמר אני כהן או לוי אין נותנין לו רשות לקרות בתורה כדינו שהרי מעלין מקריאת התורה לתרומה וכן כתב הרמב"ם בפ"כ מהלכות איסורי ביאה (ה"ג). והרמ"ך (שם) כתב עליו תימה דמנהגינו להאמינו לקרות בתורה ראשון וכן הדין נותן דלא איכפת לן אם יקרא ראשון מאי אמרת שמא יעלו אותו מקריאת התורה לתרומה כולי האי לא חיישינן בתרומה דרבנן ע"כ. ואיפשר שמנהגנו הוא עכשיו לפי שאין תרומה מצויה עכשיו בינינו ואף על פי כן דברי הרמב"ם עיקר עכ"ל גם הרב המגיד (שם) קיים דברי הרמב"ם והביא דברי הרמ"ך וכתב עליהם ואני אומר אין מביאין ראיה ממנהג בטעות ומכל מקום איפשר לומר שמפני שאין אנו נוהגים כלל בארצותינו בתרומה לא חששו להאמינו בקריאת התורה ואף על פי כן אין ראוי לעשות כן עכ"ל".

עולה מדברי הב"י שלהעלותו ראשון לתורה אינו נאמן, והרמ"ך כתב שאין

המנהג כן אלא מעלים אותו לתורה בתור ראשון. ואין חוששים שמא יתנו לו תרומה טמאה (אעפ"י שבה"ל אין תרומה<sup>1</sup>).

הב"י לא הזכיר נשיאות כפים<sup>2</sup>.

הוסיף הפרישה (אה"ע סי' ג): "מי שבא ואמר כהן אני אינו נאמן. ואף על גב דכתב בס"י ב' (עמ' יט) בשם הרמב"ם כל הכהנים בזמן הזה בחזקת כהנים הן וכו' היינו מי שיש לו חזקה אבל מי שבא ממדינה אחרת ואין אנו מכירין אותו אין לו חזקה ואסור לאכול בתרומה דרבנן א"נ י"ל דלעיל איירי שעד אחד מעיד שהוא כהן".

ג. פסק השולחן ערוך (אה"ע סי' ג ס"א): "מי שבא בזמן הזה ואמר: כהן אני, אינו נאמן. ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו, ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו".

ורמ"א הגיה: "וי"א דנאמן לקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו בזמן הזה, שאין לנו תרומה דאורייתא שנחוש שמא יעלו אותו לתרומה (ב"י בשם הרמ"ך). וכן נוהגין האידנא בכל מקום שאין נוהגין בתרומה בזמן הזה וליכא למיחש למידי".

עולה שהשו"ע והרמ"א נחלקו בין לגבי עליה לתורה ראשון ובין לנשיאות כפים. לב"י אסור בשניהם ואילו לרמ"א מותר בשניהם.

באר הלבוש (אבן העזר סי' ג ס"א):

"מי שבא ואמר כהן אני אינו נאמן, אפילו בזמן הזה שאין עבודה על גבי מזבח, ואין

1. אמנם יש חלה שנותנים לכהן שטבל בחו"ל ובעיקר בער"פ. עי' בספרי ח"י סי' מח.  
2. העיר המגן אברהם (סי' קכח הקדמה): "כתוב בא"ע סי' ג' ס"א בהג"ה מי שבא ואמר כהן אני נאמן לישא כפיו כו' וצ"ע דהא הרמ"ך לא כ' אלא שנאמן לקרות בתורה דמה איכפת לן אם יקרא ראשון ואף בזה חולק הב"י בשם הפוסקים אבל בנשיאת כפים ליכא למ"ד דנאמן ע"פ עצמו דהא עובר בעשה אם עולה ועמ"ש סי' ר"א ואפשר דמיירי התם עם כהנים אחרים ודוחק וצ"ע עיין בלבוש בסוף ספרו ובח"מח שם".

## חבל נחלתו

יקרא בתורה כלל ע"פ עצמו אף במקום שאין נוהגין בתרומה כלל (ועיין לקמן ס"ק ז').  
הח"מ מצמצם את זכות אותו כהן רק לעליה לתורה ראשון ולא לנשיאות כפים ואף זאת רק במקום שאין נוהגים בתרומה.

והבית שמואל הוסיף שאין חשש בנ"כ "אלא ודאי כל דבר שאין לו הנאה לא חיישי' שיעשה איסור ואין לו הנא' מזה מ"ה לא חיישי' לשום דבר אלא שמא יאכל בתרומה אבל אין חשש משום נ"כ או שיעלה לתורה ובא"י דנוהגים תרומה כמ"ש בטו"ד סי' של"א אינו נאמן אפ"י בזה"ז... א"כ מה דתנא ברישא אם אמר כהן אני אינו נאמן היינו אפילו לתרומה דרבנן אינו נאמן להעיד על עצמו".  
ה. סיכום הבאר היטב: "הזה. אחרונים חלקו וכתבו דנאמן לקרות בתורה הואיל ואין איסור בדבר אבל לישא את כפיו דאיכא איסור עשה מדאורייתא דכתיב כה תברכו אתם תברכו ולא זרים אינו נאמן. ערש"י בכתובות ד' כ"ד ע"ב וע' בפ' כל כתיבי דאמר ר"י שם מימי לא עברתי על דעת חברי אם אומר לי עלה לדוכן וכו' כתבו שם תו' לא ידע ר"י מה איסור יש בזה ע"ש. וב"ש כתב כל דבר שאין לו הנאה לא חיישינן שיעשה איסור מש"ה לא חיישינן לשום דבר אלא שמא יאכל בתרומה אבל אין חשש משום נ"כ או שיעלה בתורה ממילא בא"י דנוהגים בתרומה בזמן הזה כמ"ש בי"ד סימן של"א אינו נאמן אפ"י בזמן הזה ח"מ ב"ש ובה"י כתב דנאמן בזמן הזה אפ"י בא"י ע"ש ויש לחקור אם נאמן ליתן לו ה' סלעים בשביל פדיון הבן. ואם אינו נאמן הואיל דאיכא איסורא דאורייתא והוא נהנה וכסברת הב"ש. א"כ קשה למה נאמן לקרות בתורה ראשון ולישא כפיו בזמן הזה דליכא תרומה הא

מעלין אותו לכהונה על פי עצמו לא לקרות בתורה ראשון ולא לישא כפיו ולא לאכול בתרומה אפילו בזמן הזה שהוא מדרבנן, ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד. מיהו אנו נוהגין לקרות לתורה ראשון ומניחין לישא כפיו לכל מי שיבא ויאמר כהן אני, וטעמא משום דקיימא לן שלא אמרו חז"ל שלא לקרות ראשון אלא משום גזירה שלא יאכילוהו תרומה, דדינא הכי הוא דמעלין מקריאת התורה לתרומה, ואנו הואיל ואין תרומה מצויה בינינו כלל אין חוששין לקריאת התורה ראשון, ואפילו לדוכן לא חיישינן. ואף על פי שאינו נאמן על עצמו לאכול תרומה, מכל מקום נאמן לאסור על עצמו בגרושה חללה וזונה, דהא שוינהו לנפשיה חתיכה דאיסורא ואינו מטמא למתים לפי דבריו"...

ד. העיר החלקת מחוקק (אה"ע סי' ג ס"א):

"וי"א דנאמן לקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו. הרמ"ך בעל דעה זו לא כתב רק לקרות בתורה ראשון ונתן טעם לדבר דלא אכפת לן אם יקרא בתורה ראשון כלומר דאין בזה צד איסור רק מפני דרכי שלום (כדאיתא במשנה בהנזקין דף נ"ט) אבל נשיאות כפים דאיכא איסור עשה כמבואר בגמרא (כתובות דף כד) בזה אין מקילין אף לדעת הרמ"ך".  
"וכן נוהגין האידנא בכל מקום. (אף שהכריע הרב כהרמ"ך לא בכל דבריו הכריע) ובמקום שנוהגין האידנא אפ"י בתרומה דרבנן (כגון בא"י כמבואר בש"ע מטי"ד סי' של"א) אז יש לחוש שמא יעלו אותו מקריאת התורה לתרומה דרבנן. אך במקום שאין נוהגין בתרומה כלל אז יש לקרותו בתורה דלא נפיק מיניה חורבה וכמו שנתנו הר"ן והמגיד טעם למנהג שלנו (הביאו הב"י סי' זה ס"ק א' וסיימו בדבריהם ואעפ"כ אין ראוי לעשות כן) כל' ולא



## סימן לח — העיד על עצמו שהוא כהן להעלותו לתורה ולקבל מתנות כהונה

ובמג"א שם ועיין בספר ישועות יעקב סק"א שכל לחלק בין זמן המקדש שהיו מברכין בשם המפורש איכא איסור עשה משא"כ בזה"ז ושוב מצא חילוק זה בתשובת מהרי"ט (ח"א סי' קמ"ט) ולכן מסיק דהעיקר כדברי הרמ"א ז"ל דנאמן לנ"כ ומנהגן של ישראל תורה היא ע"ש.

היינו, נחלקו לגבי נשיאת כפים בחו"ל האם יש חשש תקלה מזה או שאין. הברכ"י והאבני מילואים הקשו שאף בחו"ל כיון שהוא יחשב ככהן יש לחוש למתנות כהונה של זרוע לחיים וקיבה ופדיון הבן שיינתן לו. לשאלה זו לא מתייחס הפתחי תשובה אלא טוען שאין איסור עשה בברכת כהנים בחו"ל.

ז. אף ערוך השולחן (אה"ע סי' ג ס"ה) סיים:

"ולכן בזמן הש"ס שהיה עדיין תרומה דרבנן לא האמינו לו בכל דבר משא"כ עתה שאין אצלינו שום מין תרומה ומדינא נאמן לפיכך לא חששו לזה ועוד דבתרומה לא האמינוהו מפני שיש לו הנאת ממון של אחרים הנותנים לו התרומה משא"כ בזמנינו [עי' ב"ש] ומכשול ליוחסין ליכא במה שמחזיק א"ע לכהן ולעתידי לבא יתגלה האמת וא"כ אין שום חשש בזה". ותימה עליו מדוע לא חש למתנות כהונה ופדיון הבן, וכן שאל בחדושי הר"מ (אה"ע סי' ג אות ג).

ועי' שו"ת יחל ישראל (סי' ז).

ובתפארת ישראל (ניכין) כתובות פ"ב מ"ז): "לא) הרי אלו נאמנין. ובח"ל שאין תרומה נוהג, הבא ואומר כהן אני, נאמן לעלות לתורה ראשון ולישא כפיו [אה"ע ג], ואף דאיכא למיחש שיפדו בכורים על ידו, בזה לא נעשה איסור, דממון איתא בחזרה, ותו דגם שאר כהני בזה"ז רק כהני חזקה נינהו".

איכא חשש זה דפדיון הבן וצ"ע. כלל העולה מדינים אלו לענין יוחסין לכ"ע בעיני שני עדים כשרים. ולתרומה דרבנן די עד א' ב"ש".

ו. העיר הברכ"י יוסף (אבן העזר סימן ג): "א. דין א. ולא יקרא בתורה ראשון וכו'. מלשון זה והוא לשון הרמב"ם (הל' איסור"ב פ"כ ה"ג) משמע דאף אם הוא עלה מעצמו לקרות ראשון מוחין בידו. והוא הפך מה שחילק מהרי"י קאשטרו בהגהותיו, דהדין הוא דאין נותנין לו רשות לעלות ואם עלה מעצמו לקרות בתורה ראשון אין מורידין אותו. וכן דקדק מהרי"י זיין בתשובותיו שערי ישועה כ"י שער א' סי' א'".

היינו, אם מי שמעיד על עצמו שהוא כהן ללא ראייה עלה מעצמו לתורה – אין מורידים אותו. ונראה קצת שה"ה לענין נ"כ.

עוד העיר הברכ"י:

ב. הגהה. וליכא למיחש למידי. מקשים הא איכא פדיון הבן והוא הנאת ממון, וזה סתירה לישוב הרב בית שמואל (ס"ק ב) למאי דשרי מור"ם לשא את כפיו. עש"ב".

כלומר: איך כהן כזה יוכל ליטול פדיון הבן?!

וכמוהו הקשה באבני מילואים:

"ולישא את כפיו. עיין ב"ש שכתב דלישא את כפיו אף על גב דהוא איסור תורה, ומשום דכל דבר שאין לו הנאה מזה לא חיישינן לשום דבר אלא שמא יאכל תרומה ע"ש. וקשה נהי דעכשיו בחוץ לארץ ליכא תרומה אכתי איכא מתנות כהונה של פדיון הבן, ולדעת הש"ע י"ד סי' ס"א מתנות זרוע לחיים וקיבה נוהג בחוץ לארץ".

חולק עליהם הפתחי תשובה (אה"ע סי' ג ס"א):

"בזה"ז. עבה"ט ועי' בזה באו"ח סימן קכ"ח ס"א

## חבל נחלתו

### מסקנה

נראה שבימינו בארץ ישראל אף הרמ"ך והרמ"א יסכימו שאין להעלות את המעיד על עצמו שהוא כהן לכהונה. מפני שבא"י יכול לקבל מתנות כהונה שבגבולין (זרוע לחיים וקיבה וראשית הגז ופדיון הבן, שמן תרומה טמא), ולפי המהרי"ט אף בנשיאות כפים – אם אינו כהן – עובר בעשה.

ה. על אף כל הנאמר כאן, לא ראיתי כאשר גבאי שואל בקה"ת: 'יש כאן כהן?' שבודקים אם הוא באמת כהן ואעפ"י שאין מכירים אותו. ואולי במנין אקראי שאין זמן ויכולת לבדוק זאת, נוהגים כך. אולם במתנות כהונה שבגבולין יש לבדוק ולא לתת לפני שנבדק מאיזו משפחה ואם הוא מוחזק בכהונה.

### סימן לט

## הפלת עובר ממחבל תוך ארבעים יום

ימיה (עי' אהלות פ"ז מ"ו ורמב"ם הל' רושה"נ פ"א ה"ט) ולכן יש חשיבות לחפש את צדדי ההיתר כמה שניתן.

הקדמה שלישיית, אף לילד כזה, אם ח"ו יוולד, יהיה סיבוך נפשי גדול מאד. הרי ביום מן הימים יתברר לו מי אביו, ואמנם הוא ישראל כדין נכרי הבא על בת ישראל, וכבן מחבל לא עשה מאומה, אבל אביו היה מחבל שרצח יהודים ואנס ונלחם בישראל, ואמו ג"כ מלכתחילה אינה רוצה בו, והילד הזה יכול לפתח רגשות אשמה ג"כ עד אובדנות. כמו כן הוא תמיד יהא יוצא דופן בחברה היהודית.

הקדמה רביעית, נראה לי משתיקת הראשונים משאלות כאלו, שלא היה מצוי בידם הידע הרפואי להפלות שאינן מסכנות את האשה, ולכן לא נמצא בדברי הראשונים (לפי מה שחיפשת) שחיוו דעתם בפירוש על הפלה תוך ארבעים יום, שהיא עפ"י דינא דגמרא: מיא בעלמא (יבמות סט ע"ב). עד שהסיק בשו"ת בני בנים (ח"ג סי' לח): "ושוב אין צורך לפלפל בדעת הרמב"ם בהלכות רוצח פרק א' הלכה ט', כי שם מיירי

### שאלה

בשמחת תורה תשפ"ד נשים נאנסו ע"י מחבלים. יש נשים שהרו מזרע המחבלים. האם מותרות להפיל תוך ארבעים יום?

### תשובה

א. אקדים כמה הקדמות. הקדמה ראשונה, צריך לברר היטב עם האשה הנאנסת שאמנם העובר מאותו אנס גוי ולא מישראל לפני כן, ורק תולה או חוששת שהוא מן הגוי. (אם אמנם העובר מישראל הדין שונה).

הקדמה שניה, נראה שעבור האשה הנאנסת חשוב מאד להפיל את העובר מתוך שמירת בריאותה הנפשית. עצם האונס וכל המראות שנלוו לו שם בטבח בשמחת תורה, הוא חוויה קשה מאד מאד. ולהמשיך את החיים עם זכרון חי מאותו אירוע שכל חייה יזכיר לה את הטבח וכל שמסביבו, ואת האונס שעברה, הוא משא כבד מאד שיש בו אף חשש פיקוח נפש לאותה אשה (אובדנות). העובר הגדל ברחמה הוא בבחינת 'רודף' אחריה כל

"ואחשבה כי עיקר שאלתך כללית אם יש עון איבוד נפש בזה אחר שנתעברה לקלקל העובר ולהמיתו ולהפילו ובה היה אפשר לחלק כמה חילוקים אם כבר עברו ארבעים יום דמקמי הכי מיא בעלמא ניהו כמבואר בפ' המפלת ובפ"ק דכריתות". ופשיטא לו שמתר לה להפיל תוך ארבעים יום.

ג. כך השיב בשו"ת רב פעלים (ח"א – אבן העזר סי' ד) העוסק בא"א שזינתה, אם מותר לה לשתות סם המפיל את העובר. (ואינו מבחין בין קודם ארבעים יום לאחר ארבעים יום).

"שאלה. אשת איש שזינתה ונתעברה בזנות, אם מותרת לשתות דבר שתפיל העובר אחר שכבר הוכר ונגמר בכטנה שיש לו חמשה חדשים בכטנה, ואם מותר לאחרים לסייעה בדבר זה להוליכה אצל הרופא שיתן לה הסמים, ויביאו לה הסמים ממנו, או לאו. יורנו מורינו, ושכמ"ה".

"תשובה. בדבר הזה איני רוצה להשיב בדרך הוראה לא לאיסור ולא להיתר, ורק אעתיק לכם מה שמצאתי בתשובות האחרונים שדברו בזה, והוא כי הגאון חוות יאיר ז"ל בסי' ל"א נשאל כיצא בזה ממש, מגדול אחד רופא מומחה ולמדן מופלג, ופלסוף מובהק, בא"א שהרה לזנונים ואחר המעשה נתחרטה ונתנה קולה בבכי וכו', וגם בקשה מחכם א' שיהיה מוסר לה תשובה, וככל אשר יושג עליה תעשה וכו', ושאלה אותו אם רשאה לגמוע דבר מאבקת רוכל לשלשל זרע המקולקל אשר בקרבה, והשיב לו הגאון חוות יאיר ז"ל, הקשית לשאול שאלה כזו, אשה כי תשטה תחת אישה ותעיז פניה לשאלת חכם כזה וכו', וסו"ד כתב לפי מ"ש היה היתר גמור לשאלתך אשר שאלת מדין תורה, לולי המנהג פשוט בינינו וביניהם גדר פרצות הפרוצות והזנונים

בעובר וקודם ארבעים יום אינו נקרא עובר כמו שכתב בהלכות תרומה, ואילו נקרא עובר לעניין שאר איסורים היה לו לפרש, וכן לע"ד סתם לשון עובר בכל מקום קאי על אחרי ארבעים יום. וכן נפל לעניין טומאת מת אינו קודם ארבעים יום כמו שכתב במשנה למלך הלכות טומאת מת פרק ב' הלכה א' ונלמד ממה שאמרו במסכת נזיר דף נ' עמוד א': 'לנפל שלא נתקשרו אבריו בגידין' עכ"ל, שיש לו אברים ורק לא נתקשרו, ולהוציא תוך ארבעים יום שהוא מים בעלמא ואין לו אברים. לכן אפילו תאמר שלדעת הרמב"ם המפיל עובר שלא כדי להציל חיי האם עובר על איסור רציחה אין זה אלא לאחר ארבעים יום".

ועל כן אף הסוברים (כגון האג"מ חו"מ ח"ב סי' סט) שהפלה תוך ארבעים יום היא רציחה – לענ"ד אין זו רציחה, אלא אביזרייהו דרציחה או לתא דרציחה, אבל כרגע אין זו רציחה. אנו דנים לפי ההווה ולא לפי העתיד, 'באשר הוא שם' ולא לפי מעשיו לעתיד. ונראה שאף נכרי שחייב על העוברין, היינו דוקא שיש בו צורת אדם ולא על מיא בעלמא.

הקדמה חמישית. הפלה תוך ארבעים יום נעשית ע"י כדורים שמפסיקים את ההריון, כדורים אלו הם רק בגדר גרמא לכו"ע ולכן גם למחמירים ביותר יש כאן גרמא ולא נטילת חיי מי שיהיה עובר – בידים.

ב. באחרונים ישנן מעט תשובות על הפלה תוך ארבעים יום באשה שנאנסה, ויותר על ביאת זנות.

כתב בשו"ת חוות יאיר (סי' לא) בענין אשת איש שהרה לזנונים וחזרה בתשובה, האם מותרת להפיל ולדה:

## חבל נחלתו

אחריהם, האמנם בפ"ב דחולין דף ל"ג, כתבו התוספות בפשיטות אף על גב דבן נח נהרג על העוברין, וישראל אינו נהרג, נהי דפטור מ"מ לא שרי, ועיין עוד סנהדרין דף נ"ט בתוספות עכ"ד, נראה דעתו דאין להתיר לכתחילה בדבר הזה.

"וראיתי להגאון יעב"ץ ז"ל, בשאלת יעב"ץ ח"א סי' מ"ג, שנשאל אם יש איסור לקלקל עובר בכטן אמו שזינתה בין פנויה בין א"א, והביא תשובת חוות יאיר הנז', **והוא דעתו להתיר בממזר מא"א להשחיתו כשהוא עודנו עובר לכתחילה**, ואפשר דיש מצוה נמי בזה, ורק בפנויה שזינתה ונתעברה איכא איסורא להשחית העובר שלה, כיון שהיא אינה חייבת מיתה בזנות שלה, וכ"ש בעובר דאסור להשחיתו, ורק על השחיתו אין ישראל חייב מיתה, כי אם בני נח הוא דחייבין מיתה גם על העוברין ע"ש.

"ועוד שא נא עיניך וראה מ"ש מהרימ"ט ז"ל ח"א סי' צ"ט, באשה ישראלית מותר להתעסק עמה ברפואות כדי שתפיל, אם יש בזה לצורך האם, ועיין מ"ש עוד בס"י צ"ז, נמצא בס"י צ"ט מתיר להדיא לצורך האם, ונראה דיש פתחון פה לבע"ד לומר היכא דאיכא פגם משפחה ובזיון וחלול השם, אם ישאר העובר ולא תפיל אותו חשיב זה צורך גדול. וכבר אמרתי שאין אני מוסיף משלי בדבר הזה, ואיני מגלה דעתי, ורק הצעתי לפני השואל הדברים הנז"ל, ויראה דברי אלו לאיזה חכם, והוא יורה לו מה לעשות. והשי"ת ברחמיו יאיר עינינו באור תורתו אכ"ר".

וכאמור לא גילה דעתו ולא הבחין בין ארבעים לאחר ארבעים, אלא הביא דעת המתירים.

ד. בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' סה) מנתק בין חיוב הצלה לעובר לאיסור הריגת עובר:

"ובודאי דגם בגברא קטילא איכא דין דחיי שעה וכוונת התוס' בגוסס הוא גם כן באופן דליכא חיי שעה כמו שהביא כת"ר בשם נחל אשכול ומשנה ברורה וצריך לדחוק בדבריהם מה שהביא סיוע לעובר, דהרי עכ"פ חזינן, **דאין דין חלול שבת תלוי בפטור הריגה**, דאע"ג דגוסס בידי אדם ההורגו פטור משום דרוב גוססין למיתה ודמי לטרפה מ"מ נדחה שבת בשבילו, דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב, הרי דקילא דין שבת בשביל פקו"נ, אף על גב דלגבי דין התורה הוי גברא קטילא משום הרוב, לגבי שבת חיישין למיעוטא ומזה הוכיחו דבכלל אין חלול שבת תלוי בדין הריגה ולהכי גם בעובר אף על פי דלא אקרי **נפש לגבי דין הריגה מ"מ מחללים עליו את השבת** ומה"ט גם בטריפה דגברא קטילא הוא לגבי דין הריגה דמי לגוסס בידי אדם דאע"פ דאין חייב מיתה עליו מ"מ מחללים עליו את השבת וה"נ בטריפה".

"מש"כ בתחילת דבריו ע"ד התוס' שכתבו דמותר להרוג את העובר דפטור על העובר שמענו מותר לא שמענו, באמת תמוה ביותר דמפורש בדהתו"ס חולין ל"ג ניהו דפטור מ"מ לא שרי וכ"כ התוס' בסנהדרין נ"ט דהא ליכא מידי דלישראל שרי ולבן נח אסור **ועל העובר דעכו"ם חייב וישראל פטור אף על גב דפטור, מ"מ לא שרי. ונראה דס"ל דמאורייתא אסור** דאל"כ יקשה איך ב"נ חייב על העוברין ודהתו"ס סותרים זא"ז, ועי' בחי' הר"ן בפ"ג דחולין, דהא דאשה היוצאת ליהרג אין ממתניין לה עד שתלד כמבואר בערכין ז' לא משום עובר ירך אמו, אלא שכיון שהיא מחויבת מיתה, אין מענין את דינה, ולולד כיון שלא יצא לאויר העולם לא חיישין, **ומשמע מד' הר"ן דאין איסור תורה על זה ועי' בשו"ת** נובי"ת חח"מ סי' נ"ט ובגליון רעק"א

למשניות, ודהתוס' בנדה והר"ן צ"ע ואולי דוקא לרי"ש דס"ל דב"נ נהרג על העוברין מוכרח דאיכא איסור תורה לישראל וי"ל דת"ק שם פליג ולדידי' אפשר דבאמת אין איסור תורה, וצ"ע".

והוא קיל בהרבה מלסדר לאחר מיכן ויש על כן לצדד להתיר לסדר הפלה קודם שנמלאו לה כנ"ל והעובר איננו עוד בתנועה גם כשיש חשש מבוסס שהעובר שיוולד יצא בעל מום ובעל יסורים".

ומש"כ כת"ר דלפני מ' יום לקליטתו, דהוי כמיא בעלמא לא איקרי נפש, יעוין ברמב"ם ספ"ב מהל' ט"מ דבנפל אף על פי שלא נתקשרו גידיו מטמא, שנאמר הנוגע במת לכל נפש אדם, ובמל"מ שם דבציר ממ' יום אינו מטמא דלא אקרי נפש, ונראה דב"נ אינו נהרג על זה וגם בישראל אפשר דאין איסור מן התורה".

משמע שבמקרה דידן בעל שו"ת ציץ אליעזר היה מתיר בשופי הפלה תוך ארבעים יום לאותה אנוסה מסכנה. וכך כתב הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני (סימן לב): "ט. מסקנא דמילתא: אין לעובר תורת נפש, ואיסור הריגתו הוא משום חבלה או בל תשחית. ואין זה שייך למחלוקת על פקו"נ בגלל העובר, שגם לדעת הבה"ג הוא מצד ושמרו וכו', וע"כ במקום שבקיומו כרוך צער של אחר, וכגון דהא דעינוי הדין דאם, אעפ"י שלא הוא הגורם, אבל מ"מ קיומו מפריע לאפשרות של סילוק הצער מותר להמיתו בגלל זה, שהרי שם רק מכח נזק הבעל הוא דאתו עלה, אבל מצד העובר עצמו פריך פשיטא וכנ"ל מהמהרי"ט".

ועולה מדבריו שתוך ארבעים יום אף בן נח אינו נהרג ואף לישראל אינו אסור מן התורה.

והוסיף: "ויש להוסיף ע"ז שראוי להתחשב גם עם צער ההורים שיראו פרי בטנם מתייסר ביסורים וחייו אינם חיים, שלא גרע מהא דעינוי הדין וניוול האם שלאחר מיתה, שגם מטעם זה הותרה הריגת העובר. וכאן עדיפא מהתם, ששם אין הוא הגורם לניוול, אלא היא עצמה במה שנתחייבה מיתה הביאה עליה כל הרעה הזאת, משא"כ כאן הרי כל הצער שלהם הוא על ידו, אם אמנם גם הוא לא אשם בזה, ומ"מ הרי על ידו הוא, והרי בכיוצא בזה, כשמקשה לילד, הרמב"ם מחשיבו כרוודף, והוא מטעם הנ"ל, א"כ ודאי שהוא מותר".

ה. וכ"כ בשו"ת תורת חסד (אה"ע סי' מב, לג): "ענ"ל דאפילו לפי דעת הסוברים דעובר אסור להמיתו מה"ת י"ל דזה דוקא לאחר מ' לקליטתו, משום דהא דס"ל לאסור בישראל הוא משום דמי איכא מידי דב"נ נהרג ולישראל שרי, ובתוך ארבעים יום לקליטתה נ"ל דגם ב"נ אין נהרג".

ואמנם הוא עסק בהפלת עובר שקרוב לודאי שיהיה בעל מום, אולם נראה שלא חש לחיי העובר אף אחרי ארבעים יום, וק"ו קודם ארבעים יום.

וכך מסקנת שו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' נא - קונ' רפואה במשפחה שער ג) במסקנותיו להלכה:

יש להתיר הפלת העובר בשופי".

"ט] כשנשקפת סכנה לאשה בהמשכת ההריון יש להתיר הפלת העובר בשופי".

"י"ב] אשת איש שזנתה או נאנסה ונתעברה ואפילו מעכו"ם שאין הולד ממזר וחזרה בתשובה, מצדדים כמה מגדולי הפוסקים להתיר לסדר הפלה אי משום בזיונה ואי משום חלול השם ופגם ובזיון המשפחה [ואי משום נימוקים אחרים הנזכרים בפנים]".

"י"ג] לסדר הפלה קודם שנמלאו ארבעים יום מהריונה וגם לרבות קודם ג' חדשים מהריונה

## חבל נחלתו

אינשי ורק להצלת אמו שלא תמות בלידתו הוא ההיתר ולא בשביל שום צורך דהאם שזה אסור בפשיטות. ומטעם זה הוריתי שאף שהרופאים אומרים שיש חשש שמא תמות האם כשלא יהרגו את העובר, אף שלענין חלול שבת וכל האיסורין היו מחללין והיו עוברין במדת חשש שאמרו דהא גם בשביל ספק קטן וספק ספיקא מחללין, מ"מ להרוג את העובר יהיה אסור עד שתהיה האומדנא להרופאים גדולה קרוב לודאי שתמות האם דמאחר דהוא מצד שנחשב רודף צריך שיהיה כעין ודאי שהוא רודף, וגם פשוט שאין חלוק לפ"ז בין הולדות, דאף הולדות שלפי דעת הרופאים הם כאלו שלא יחיו שנים רבות כהא דנולדים איזה ילדים במחלה הנקראת תיי – סקס אפילו כשנודע ע"י הבדיקות בעובר שנתחדש עתה שהולד יהיה ולד כזה אסור, כיון דלהאם ליכא סכנה ואינו רודף אין להתיר אפילו שהצער יהיה גדול מאד וגם יחלו האם והאב מזה. ומטעם זה אמרתי להרופאים שומרי תורה שלא יעשו בדיקה זו כי לא יהיה תועלת מזה כי יהיו אסורים להפיל את העובר ויגרמו רק צער להאב ולהאם וגם יארע שילכו אצל רופא נכרי ואינו שומר תורה להפילו ונמצא שיעברו על לפני עור..."

האג"מ (שם) בכ"ז מזכיר פתח אחד להתיר הפלה עפ"י תשובת רשב"א המוזכרת במהרי"ט (ח"א סי' צט). הוא חושש שתשובת המהרי"ט מזויפת ואף תשובת הרשב"א שהוזכרה שם מזויפת. ובכ"ז כתב האג"מ: "אבל אם תשובה זו אמת נראה לי נכון מש"כ הגרא"י אונטערמן

בשו"ת תשובות והנהגות (ב, תשלד) כתב: "צריך לברר אצל הרופאים אם באמת יש יסוד סביר לחשש של איבוד עצמה לדעת. מיהו לפני ארבעים יום נראה להתיר אף בחשש בעלמא, כיון דהוכח ומאושר שקיים האי חשש, אבל מפני סתם מרה שחורה דהיינו עצבות פשוט שאין להתיר"<sup>1</sup>.

ו. כתב בתשובות והנהגות (כרך ג סימן שנט): "ועובדא שמעתי (מהגאון הרב ויינברג ז"ל) שבמלחמת עולם הראשונה היה מעשה בצורך אחד שאנס את בת ישראל ונודע לו שנתעברה ודרש ממנה להפיל הולד, ואם לא מאיים להורגה בחרב שבידו, וביקשה שהות לשאול רבנים, מהם אמרו שההיתר להרוג עובר רק מדין רודף, וכאן העובר אינו רודף לא הותר הריגתו, מהם שהסבירו דאף שאין בעובר שפיכות דמים, זה עכ"פ מאביזרייהו דשפיכות דמים הוא, ויש שהתירו שאין זה אביזרייהו שמזה לא מגיעים לשפיכות דמים ממש, ולבסוף נודע שזהו קודם ארבעים יום, והסכימו להתיר בספק רציחה כהנ"ל, והיינו טעמא שאז אינו אביזרייהו, ולדברינו הוא הדין אפילו בספק חרשת כשהספק רציני ראוי להתיר להנ"ל וצ"ב".

ז. כנגדם רבים הגדולים הסוברים שיש איסור רציחה מן התורה.

בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"ב סי' סט) כתב "בענין הפלת עובר לברר שאסור אף בשביל צער האם".

ומסיק: "ולכן לדינא בין לתוס' בין להרמב"ם ואף לרש"י איכא איסור רציחה מלא תרצח גם על עובר ורק שפטור ההורגו ממיתה, ואסור להורגו אף לפקוח נפש דכל

1. הערת הרב אלחנן פרינץ הי"ו.

והרמב"ם באומרם שאין צורת הולד נגמרת לפחות מארבעים יום, ולכן דין העובר בשלב הראשוני הוא כמיא בעלמא היא גם משום שאין עדיין לולד חזקת חיים".

"לכן נטו להקל יותר גדולי האחרונים בהפלת עובר פחות ממ' יום וכ"כ הבית שלמה (ח"מ סי' קלב) התורת חסד (אהע"ז סי' מב אות לג) והשרידי אש (ח"ג סי' קכז) וכן פסק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאם אובחן מחלת התיי סקס בעובר פחות מארבעים יום מותר לבצע הפלה. ובשו"ת אחיעזר (ח"ג סוף סי' סה) כתב דאפשר שאף בישראל אין איסור מן התורה. אך הגרא"י אונטרמן ז"ל (נועם ח"ו עמ' א) כתב שיש איסור בהפלת עובר לפני ארבעים יום אף במקום שחלתה האם באדמת וכ"כ האג"מ שאסור להפיל עובר פחות מארבעים יום".

ובמקרה דילן הצורך של האם והעובר הם חזקים מאד כפי שכתבתי בהקדמות לעיל, וע"כ נראה שיהא מותר לה להפיל תוך ארבעים יום.

ט. ראה נוספת. כתב בחשוקי חמד (בבא קמא מט ע"א):

"שאלה. המפיל עובר אשה תוך ארבעים יום, האם חייב לשלם דמי ולדות?"

"תשובה. כתב הרמב"ן בתורת האדם שער המיחוש (ד"ה ובהלכות גדולות) שמותר לחלל שבת בשביל עובר, ואף על גב שכל זמן שלא נולד אין בו משום הצלת נפשות, ותנן נמי (נדה דף מד ע"א) גבי תינוק בן יום אחד וההורגו חייב, ודוקא בן יום אחד אבל עובר, לא, וקרא נמי כתיב דמשלם דמי ולדות, אפילו הכי לענין שמירת מצות מחללין עליה,

שם דהיה זה קודם ארבעים יום וחמור ישראל מכן נח בקודם ארבעים יום שאף שלישראל אסור, דהרי בר"ן יומא דף פ"ב ע"א, הובא מרמב"ן בשם בה"ג שמחללין שבת בשביל סכנת ולד לחודיה אף בפחות מארבעים יום שא"כ ודאי שאסור להפילו כדכתבתי לעיל שלא היה שייך להתיר חלול שבת אם היה מותר להפילו<sup>2</sup>".

בשו"ת קנה בשם (ח"א סי' קכו) נשאל על הפלה בגלל מחלת 'אדמת' של האם שיש אחוזים גבוהים לעובר בעל מום. והסיק: "היוצא מדברינו דבנידון כזה אין שום היתר לאבד נפש העובר, בין שהוא יותר מארבעים יום ובין שהוא עדיין פחות מארבעים יום, הן מחמת איסור איבוד נפש העובר והן מחמת גרמת סכנה להאם".

וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' שכח) סובר שאין להפיל אף תוך ארבעים יום ויש בכך רציחה.

ח. סיכם זאת בספר נשמת אברהם (מהדו"ב, כרך ג חו"מ עמ' קמח):

"וכך כותב בספר רפואה עדכני, האברים נוצרים מהיום ה- 28 עד יום ה-56. הפנים מקבלים צורה. הלב שעד עתה היה בצורת קנה מתקפל, ונוצרים החדרים ועורקים היוצאים ממנה. התקופה העוברית מתחילה אחרי שמונה שבועות וגומרת בלידה ע"כ. בנוסף כבר כתבתי בכרך א סי' שג ס"ק א שבמחקר שבוצע בזמנינו התברר שעשרים ושנים אחוזים מנשים הרות דהיינו מיעוט הניכר מפילות עוד לפני שהן אפילו יודעות שהן הרות. משום כך יתכן שכוונת חז"ל

2. ונראה שחולק על דברי האחיעזר שהובאו לעיל שמנתק בין הצלת העובר וחילול שבת עבורו לבין ערך חייו לעומת צרכים אחרים.

## חבל נחלתו

פלאג'י בשו"ת חיים ושלום ח"א סוסי' מ שהאיסור בשתיית סם אינו אלא מדרכן ואינו בכלל איסור שפיכות דמים"

י. בהסתמך על כל הפוסקים המתירים ובהוספת כל מה שעבר ויעבור עוד על אותה עלובה – נראה לענ"ד שמותר לה להפיל תוך ארבעים יום (וכן הביא בתש' בכת"י הרב אלחנן פרינץ בעל ספרי 'אבני דרך' [י"ח חלקים] בשם הגר"א וייס הי"ו).

אולם יש להעיר עוד שתי הערות שלא ראיתי שהעירו לגבי מקרי אונס זה:

אם הנאנסת היא אשת איש ונשואה לכהן היא צריכה לצאת ממנו כיון שביאת נכרי אוסרתה (שולחן ערוך אה"ע סי' ו ס"י).

אם היא הנאנסת היא פנויה יש להסביר לה שתינשא לישראל ולא לכהן, מפני שהיא אסורה לכהנים (שולחן ערוך אה"ע סי' ו ס"ח).

וה' ייתן לאשה זו תרופה וחזרה למלוא כוחותיה לאחר כל מה שעברה.

"לא ישמע עוד חמס בארצך שד ושכר בגבולך, וקראת ישועה חומתיך ושעריך תהלה" (ישעיהו ס, יח).

אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. הלכך אפילו בהצלת עובר פחות מכן ארבעים יום שאין לו חיות כלל מחללין עליו. **אולם לגבי דמי וולדות מסתבר דפטור**, וכך הורה לי מו"ח מרן הגר"ש אלישיב שליט"א."

הא קמן שפחות מארבעים יום אין דמי וולדות. וכן הביא הרה"ר לישראל ב'עטרת שלמה' (עמ' קמט) בשם שו"ת אמרי כהן (סי' מ).

י. ועוד סיבה (כפי שכתבתי בהקדמה) לגבי הפלה ע"י תרופות, כתב בנשמת אברהם (שם):

"הפלה ע"י תרופות ראה בשו"ת יביע אומר (ח"ד אה"ע סי' א), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' נא – קונ' רפואה במשפחה) שמביאים בשם הגאון מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"א אהע"ז סי' יד דגם לדעת הסוברים שאיסור הריגת עובר מן התורה זהו דוקא בידי אדם אבל ע"י שתיית סם האיסור הוא רק מדרכן משום גרמא ולמעוברת בימי הנקה מותרת לעשות מה שיכולה כדי להפיל העובר כיון דאיכא סכנת הולד וכן הביא הגאון מהר"ח

## סימן מ

### ביאור להבנת דברי הרא"ש בכתובות (פרק ב סימן יז)

וזה החי נמי מכירה מאי ניעביד, אמר אביי: לכתוב חתימת ידיה אחספא ושדי ליה בבי דינא, (רש"י: ויטלוה הדיינים ויקיפיה אצל חתימתו שבשטר) ומחזקי ליה בי דינא, (וחזו ליה) ולא צריך איהו לאסהודי אחתימת ידיה (רש"י: ההיא דשטרא מהך דאחספא דלא צריך לאסהודי אחתימת ידיה), ואזיל איהו והאי ומסהדי אאידיך. ודוקא אחספא, אבל אמגלתא

#### שאלה

מה החשש בחתימת שמו בסוף עמוד – שאביי יעץ שלא לחתום כן?

#### תשובה

א. לגבי קיום שטר שחסר אחד העדים נאמר בכתובות (כא ע"א): "ואי ליכא תרי (רש"י: שיכירו כתב המת) אלא חד מאי? (רש"י:



תגיע לידי אדם שאינו כשר, והוא יכתוב עליה הודאה כביכול בשם החתום על השטר שהוא חייב למוציא השטר (שהשלים את השטר) ממון. ואז יתחייב החותם עפ"י חתימת ידו ממון למוציא המגילה עם חתימתו.

השאלה שצריך לברר האם אין לחותם – דרכים להתגונן מתביעת שקר זו (ועל כן אין צורך בעצת חכמים).

ב. הרא"ש כותב שכנגד הרמאות הזאת יכול בעל החתימה לטעון: 'פרעתי', ומשמע שע"י כך יפטר מתביעת השקר. אולם החשש הוא שהחותם מתוך ישרותו יטען שלא היתה שום הלואה למוציא השטר, וכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, ולא יוכל להישבע. ועל כן יצטרך לשלם לו את הכתוב בשטר.

(ומביא הרא"ש דעה נוספת שאינו יכול לטעון פרעתי – משום שהמוציא את המגילה עם כתב ידו טוען: 'שטרך בידי מאי בעי'. ומביא דחיה שבמקרה זה אינו יכול לומר 'שטרך בידי מאי בעי' משום שהוא רק כתב ידו ולא שטר.)

נתייחס לטענת 'פרעתי' – הרא"ש טוען שאם טען פרעתי נפטר מן התביעה ונסמך על הרי"ף הרמב"ם ור"י (בעל התוס').

אבל הרי"ף (בבא בתרא פג ע"א) כתב: "ואי קא טעין דפרע מישתבע שבועת היסט ומיפטר, ואי קא כפר ואמר לא יזיפנא מיניה מידי והאי לאו כתבא דידי הוא אי הוחזק כתב ידו בב"ד אי נמי איכא סהדי דכתב ידיה הוא הוחזק כפרן ומשלם דקי"ל כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי".

כלומר גם אם טוען פרעתי צריך להישבע היסט שפרע ורק אז נפטר. ולכאורה די בכך. והטיעון השני שמעלה הרא"ש: שמא יטען אמת שלא ליה ממנו

לא, דלמא משכח לה איניש דלא מעלי וכתב עילויה מאי דבעי (רש"י: למעלה מן החתימה יכתוב שזה החתום ליה ממנו מנה וכותב כך אני פלוני החתום למטה לויתי מנה מפלוני), ותנן: הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו, גובה מנכסים בני חורין (רש"י: וממשעבדי לא דלית ליה קלא לדבר שאינו עשוי בעדים).

פסק הרא"ש (כתובות פ"ב סי' יז):

"אמר רב יהודה אמר רב שנים החתומים בשטר ומת אחד מהן צריכין שנים מן השוק להעיד עליו כי היכי דלא ליפוק נכי ריבעא דממונא אפומא דחד סהדא וכן הלכתא. ואי ליכא תרי אלא חד מאי אמר אביי לכתוב חתימת ידיה אחספא ושדי ליה בבי דינא ומחזקי ליה דלא צריך איהו לאסהודי אחתימת ידיה ואזיל איהו והאי ומסהדי אאידיך ודוקא אחספא אבל אמגילתא לא דלמא משכח ליה אינש דלא מעלי וכתב מעילויה מאי דבעי ותנן הוציא עליו כתב ידו גובה מנכסים בני חורין".

"ואף על פי שפסק רב אלפס ז"ל וכן הרמב"ם ז"ל (פי"א מהל' מלוה ולוה) וכן ר"י ז"ל שיכול לומר פרעתי, מ"מ איכא למיחש שמא יטעון האמת שלא ליה ממנו כלום וכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי".

"וי"א דלא מצי למימר פרעתי מידי דהוי אשטר שאין בו אחריות דאע"פ שאינו גובה ממשועבדים לא מצי למימר פרעתי דמצי א"ל (שטרא בידך) [שטרך בידי] מאי בעי ומיהו איכא למימר מתוך שאין עליו עדים לא חשש לתבוע כתב ידו וגם שטר שיש עליו עדים יש לו קול ולא מינשי ליה אבל כתב ידו פעמים שאדם שוכח שמסר לו כתב ידו".

החשש הוא לכאורה, שאותה מגילה שהוא חתום בסופה, לאחר שתמלא את תפקיד קיום החתימות על השטר בב"ד,

## חבל נחלתו

היסת".

"ויש חולקין ומביאין ראייה מההיא דכתובות דאמרינן התם ודוקא אחספא אבל אמגלתא לא, דדילמא משכח לה איניש דלא מעלי וכתב עילוה מאי דבעי וכו', דאלמא דאע"ג דטעין האי ואמר חתמתי בסוף מגלה זו ובא זה וכתב על חתימתי **אינו נאמן בשבועתו**, דאם כן דלא אמרינן שיחוש שלא יעשה כך אלא מפני שלא יביאנו איניש דלא מעלי לידי שבועה, אם כן מאי שנא בחתימות ידיה אפילו בלא חתימות ידיה יכול הוא להשביעו הסת כל עת שירצה, אם טוענו מנה לי בידך והלה אומר פרעתיך, ואם כן מה עלינו בחתימת סוף המגלה אם לאו הרי הוא יכול להשביעו בכל עת כיון דאיתיה איניש דלא מעלי, אלא לאו **שמע מינה דהאי מימרא לא נאמרה מפני חשש שבועה אלא מפני חשש תשלומין**. זהו סברת החולקין וראיתם".

"ובעלי הסברה הראשונה משיבים שלא נאמרו דברי אביי שחשש לאיניש דלא מעלי אלא לחוש שלא יחתום שמו על סוף המגלה וכשיוציא אותו איניש דלא מעלי עלויה אולי ישכח הוא ענין חתימתו ויאמר לא לויתי מעולם שכן הוא האמת, והחתימה אחר שלא באה על ההלואה הוה ליה מילי דכדי ולא דכרי ליה, וכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דאמי, אבל אם יזכור העיקר ויטעון ויאמר הכי והכי הוה מעשה, אין הכי נמי דמשתבע ומפטר, דאמרינן מיגו. וכסברא קמא מסתברא וכותה עבדינן".

בספר התרומות מבאר שיש שני פירושים לעצת אביי לחתום על חספא ולא אמגילתא.

לפי הביאור הראשון החשש הוא שמא ישכח את המעשה ויגיע לחשש שמעלה הרא"ש ולא יוכל להישבע כי לא יזכור

מעולם ועל זה לא יוכל להישבע, ומוסיף הרי"ף שאם יטען כן משלם אם הוחזק כתב ידו בבית דין.

ויש לשאול על הרא"ש מדוע לא הזכיר את חיוב שבועת ההיסת, ומעלה רק את האפשרות שמא יטען אמת, ואז כיון שכתב ידו מקויים יתחייב בתשלומים!

וכן הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פי"א ה"ג) פסק: "הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו ואין שם עדים אף על פי שהוחזק כתב ידו בבית דין הרי זה כמלוה ע"פ לכל דבר, ואם טען שפרע נשבע היסת ונפטר ואינו גובה בכתב זה לא מן היורשין ולא מן הלקוחות". היינו בטענת פרעתי אינו נפטר ללא שבועת היסת. ואם כן אזהרת הש"ס שיחתום אחספא ולא אמגילתא אינה צריכה להגיע לטענת 'לא לויתי', אלא אף אם טוען פרעתי כבר מעמיס על כתפיו שבועת היסת. ומדוע הרא"ש וכן הרי"ף מגיעים לטענת 'לא לויתי'.

ג. כתב בספר התרומות (שי"ג ח"ד, אות א):

"והיכא דטעין ואמר בודאי זהו חתימת ידי אבל מעולם לא חתמתי על הודאת הלואה אלא כתבתי שמי בסוף מגלה ואפשר שמצאה זה וכתב עליה הודאה זו. ובהא ודאי הכי מסתברא דאי אתי בספק על ההלואה וודאי על החתימה הוה ליה החתימה ודאי ואיני יודע אם לויתי ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי, אבל אם טוען בריא לי שלא לויתי אלא שחתמתי בסוף מגלה זו והנחתיה ביד בעל דיני והוא כתב מה שרצה עליה, או שטען שאמנה היה בינו לביני הודאה זו, בכל אלו וכיוצא בהן הואיל ולא עקר ולא כפר כתיבת ידו החתום כאן מיגו דיכיל למיטען פרעתי כי אמר הכי והכי הוה מעשה מפטר ובשבועת

"וכתב בעל התרומות דמסתברא כסברא ראשונה דמהימן במגו. וכן נראה מדברי הרא"ש בפרק ב' דכתובות (סי' יז) וכן פסק רבינו".

העיר על דבריו בגידולי תרומה (שי"ג ח"ד אות א):

"והיכא דטעין ואמר בודאי זו היא וכו'. הרב ז"ל בכ"י הביא כמעט כל דברי רבינו ומסיק וכתב בעה"ת דמסתברא כסברא ראשונה דמהימן במגו, וכן נראה מדברי הרא"ש בפ"ב דכתובות וכן פסק רבינו, עכ"ל. נראה לדעתו ז"ל דהטור פסק כדברי רבינו בעה"ת במה שאמר דמסתברא כסברא ראשונה משמע דשניהם אמרו דבר אחד. **וכשתדקק אין הדבר כן, כי לפי הסברא הראשונה יש חילוק בין טוען בריא על ההלואה לטוען ספק, דדוקא כשטוען בריא לי שלא לויתי אלא חתמתי בסוף מגילה והנחתיה ביד בעל דיני או אמנה וכיוצא אז נאמן במגו דפרעתי, אבל באומר כתבתי שמי בסוף מגילה ואפשר שמצאה זה וכו' אומר רבינו בפשיטות דבהא ודאי מסתברא דאי אתי בספק על ההלואה וודאי על החתימה ה"ל החתימה ודאי ואיני יודע אם לויתי ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי, ואלו הטור נראה שחולק ע"ז דבחדא מחתא מחתינהו לכלהו וכריך ותני אלא שכחתי וחתמתי בסוף המגילה ואפשר שמצאה זה וכתב עליו או שטוען אמנה היתה וכו' הואיל ולא כפר בחתימתו נאמן בהיסת במגו דפרעתי וכו', אלמא גם בטענת ספק דאפשר וכו' ס"ל לטור דנאמן ולא חש לההיא דאין ספק מוציא מידי ודאי, וא"כ לא פסק ממש כבעה"ת, והיה לו לרב ז"ל להעיר על מחלוקת זה שבחלוקה זו".**

היינו לפי הטור אפילו אם טוען בספק נפטר בטענת פרעתי ובשבועת היסת.

בבירור ויצטרך לשלם. והחשש אינו משבועה שאותה אפילו ללא כתב ידו יכול לתובעו וכדי להיפטר צריך שבועה, ובשבועה נפטר לגמרי.

לפי הפירוש השני אם הוציא עליו כתב ידו שחייב לו – אינו נאמן בשבועת היסת. וראייתם שלשבועת היסת יכול להביאו אף בלא כתב ידו וזה מה שחידש אביי.

ומצאנו כשתי הדעות בספר התרומה. כתב הריטב"א (כתובות כא ע"א): "ותנן הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו וכו'. וא"ת לפי דעת הרמב"ם ז"ל שסובר דעל כתב ידו יכול לומר פרעתי מאי חששא איכא הכא דהא כי עבדי ליה האי רמאות יטעון פרעתי, וי"ל דדילמא כתבי ביה נאמנות, ותו דהא מסתמא מאן דמפקי עליה שטר רמאות שלא לזה מעולם לא דכיר למימר פרעתי אדרבה צווח ואומר לא היו דברים מעולם ותו לא מהימן לומר פרעתי שכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי". ודבריו כשיטת הרא"ש.

ואילו הר"ן (כתובות כא ע"א) באר: "ותנן הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו גובה מנכסים בני חורין. ואם תאמר, לדעת הגאונים ז"ל דאמרי דיכול לומ' פרעתי, מאי איכפת לן אם הוציא עליו כתב ידו לומ' פרעתי. יש לומר לדעת הגאונים ז"ל אף על פי שיכול לומ' פרעתי איהו לא טענין, אלא שאמ' לא היו דברים מעולם, וכל האומר לא לויתי כאומ' לא פרעתי דמי. אבל הרשב"א נ"ר כתב לענין הוציא עליו כתב ידו דאינו יכול לומר, הילכך הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו גובה מנכסים בני חורין, וכן דעת הר"ר אהרן ז"ל. וא"כ דעת הרשב"א והרא"ה כדעה החולקת המובאת בס' התרומות.

ד. הבית יוסף (חו"מ סי' סט, ט) הביא את דברי בעל התרומות וסיכום:

## חבל נחלתו

על טענתו שאמנם זאת חתימתו אך לא לוח ולכן נפטר במיגו ושבועה.

וקשים דברי הבית יוסף (ח"מ סי' סט, ט) שהביא את דברי בעל התרומות וסיכום: "וכתב בעל התרומות דמסתברא כסברא ראשונה דמהימן במגו. וכן נראה מדברי הרא"ש בפרק ב' דכתובות (סי' יז) וכן פסק רבינו".

וקשה איך השווה בין הרא"ש לבעל התרומות הרי לפי הרא"ש משלם, ולפי בעל התרומות אינו משלם.

ונלענ"ד שבשולחן ערוך (ח"מ סי' סט ס"ב) רמז את פתרון דבריו, וז"ל: "ואם כפר ואמר שאינו כתב ידו, אם נתקיים בבית דין, או שעדים מעידים שהוא כתב ידו, הוחזק כפרו, ומשלם. ואם לאו, נשבע היסת, ונפטר". ופירוש דבריו "ואם לאו..." היינו שלא כפר והודה שהוא כתב ידו, אבל לא לוח אז נשבע ונפטר. הרא"ש דיבר שכופר שלא חתם שמו מעולם ואם נתקיים כתב ידו אז הוא כפרן וכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי. לעומת זאת בעל התרומות כתב מפורש: "הואיל ולא עקר ולא כפר כתיבת ידו החתום כאן..." וכן הבי"א לא כתב שהם חולקים זע"ז.

וכך כתב זאת הלבוש (ח"מ סי' סט ס"ב): "ואם כופר ואומר שאינו כתב ידו ומעולם לא הלוח לו, אם נתקיים בכ"ד או שעדים מעידים שהוא כתב ידו הוחזק כפרן ומשלם, ואם לאו נשבע היסת ונפטר דהוה כמלוה על פה סתם בלא כתיבת יד, דמי יימר שזה כתב ידו. ואם טוען ואמר אמת הוא כי הוא חתימתי, אבל מעולם לא חתמתי על הודאת הלואה, אלא שכחתי מה שאמרו חז"ל [ב"ב קסז ע"א] לא ליחתום איניש (אריש) [בסוף]

ומסה"ת משמע שאינו נאמן כשחתימתו ודאי וטוען ספק לגבי ההלואה. ועי"ש שהתקשה בדעת הטור ובארה.

ה. פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' סט ס"ב): "ואם טוען ואומר: אמת כי היא חתימתי אבל מעולם לא חתמתי על הודאת הלואה אלא שכחתי וחתמתי שמי בסוף מגילה ואפשר שמצאה זה וכתב עליה".

ורמ"א הגיה: "ולא מהני טענה זו אלא בטוען ודאי: לא חתמתי שמי מעולם אבל אם טוען טענת שמה, לא מהני (ב"י בשם התרומות)".

ועי' עוד: תקפו כהן סי' קכא, שו"ת אהלי תם סי' קט, שו"ת אבקת רוכל סי' קלח, שו"ת צדקה ומשפט חח"מ סי' יד. ו. חזר והקשה השואל, הרי הרא"ש כתב:

"ואף על פי שפסק רב אלפס ז"ל וכן הרמב"ם ז"ל (פי"א מהל' מלוה ולוה) וכן ר"י ז"ל שיכול לומר פרעתי, מ"מ איכא למיחש שמה יטעון האמת שלא לוח ממנו כלום וכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי".

ואילו בעל התרומות כתב:

"אבל אם טוען בריא לי שלא לויתי אלא שחתמתי בסוף מגלה זו והנחתיה ביד בעל דיני והוא כתב מה שרצה עליה, או שטען שאמנה היה בינו לביני הודאה זו, בכל אלו וכיוצא בהן הואיל ולא עקר ולא כפר כתיבת ידו החתום כאן מיגו דיכיל למיטען פרעתי כי אמר הכי והכי הוה מעשה מפטר ובשבועת היסת".

לכאורה זאת אותה טענה אבל כל אחד מן הראשונים הבין שתוצאותיה שונות. לפי הרא"ש אינו יכול להישבע ומשלם. לפי בעל התרומות נפטר בשבועת היסת

## חבל נחלתו

בטוען ודאי לא לזית ולא חתמתי לשם הודאה, ונשבע בודאי שלא לזה ושלא חתם לשם הודאות הלואה מעולם, אבל אם טוען טענת איני יודע על הלואה לא מהניא, דהו"ל החתימה ודאי וההלואה ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי".

מגילתא וכו', וחתמתי שמי בכדי בסוף מגילה אחת והיתה חלק למעלה ואפשר שמצאה וכתב עליה מה שרצה, אבל ברי לי שלא לזית ממנו, נשבע היסת ונפטר במיגו שאם היה רוצה היה אומר פרעתי ונשבע היסת ונפטר. מיהו לא מהניא טענה זו במיגו אלא

## סימן מא

### מקח טעות בשכירות

ב. האור שמח (הל' מכירה פ"ז ה"ט) דן מה נחשב למקח טעות ומהו פגם הניתן לתיקון. ותוך כדי דיון קובע נקודה חשובה. מה שניתן לתיקון ואינו מקח טעות במכירה נחשב כמקח טעות בשכירות. וז"ל:

"לכן נראה לפרש דבכל מקום דאיכא קפידא, ואם לא יתודע אליו ויכול היות כי יומשך הדבר עד שלא יהא שהות להתיקון, ויהיה מחוסר תיקון ומעוות שלא יוכל לתקון, בזה ידעין דלא ניחא ליה למיעל כלל בספק דין, וכמו במשכיר בית ב"ד, דאם לא יודע אל השוכר שהבית אינו בדוק אז יכול להיות שידור בה באיסור בפסח, או שיתודע לו תוך החג ויוכרח לדור בבית שאינה בדוקה, דיחששא שמא יבוא לאוכלו, בזה לא ניחא ליה למיעל בספק כלל, והוי מקח טעות, משא"כ בהך עובדא דרבינו אשר, דלא יתכן לו שישתמש בהך בית אם לא שיתודע אליו המום שבו, שהחלונות שבורים והכתלים עשונים וכיו"ב, לכן בכה"ג דהוי מום עובר לא הוי מקח טעות לבטל המקח, רק ינכה לו הדמים, וקרוב לזה כתבו רבנן בתוספות (כתובות ע"ד ע"ב ד"ה חכם) בהיו עליה נדרים והתירתן אצל חכם אחרי שנודעו לבעל הוי

## שאלה

אדם בעל משפחה שכר יחידת דיור תת-קרקעית לשנה, כאשר שני הצדדים צריכים להודיע ז"ז חמישה חודשים לפני סיום השכירות. המשכיר גר בבית מעל יחידת הדיור. במשך החורף נכנסה ליחידה המושכרת לחות ורטיבות שגרמה נזק לחפציהם, ואף בנם התינוק חלה כתוצאה מהרטיבות. הלחות והרטיבות גרמו להם לעבור למגורים בחדר החיצון (סלון) של היחידה מפני שהחדר הפנימי (חדר שינה) לא ניתן למגורים. עתה השוכרים מצאו מקום אחר בשכירות. האם הם יכולים לעבור ללא הודעה של חמישה חודשים מראש? או שצריכים להתפשר עם המשכיר.

## תשובה

א. השוכר שכר דירה למגורים לקיץ ולחורף (שנה שלמה), והתברר לו שהמקום ששכר אינו ראוי להתגורר בו בחורף. א"כ זהו מקח טעות. לכן השוכר יכול לחזור בו מהשכירות. ואם כן התנאי על הודעה מראש לא תקף.

## חבל נחלתו

טעות. אך לא מצאתי מקור לדברי רבינו, ואף כי הוא פשוט, בכ"ז ההמ"ג רשם "שם" ואיני יודע מקומו. ויותר פלא דהטור ושו"ע השמיטו דין זה, ולא זכרו דברי רבינו, וצ"ע.

וכן כאן זמן השכירות הוא מעוות שלא יוכל לתקון בזמן השכירות, כי כל יום שאבד לא יחזור, ולכן אם במכירה, ונגלה לקונה שהבית לח וצריך לאוטמו מחדש, אין כאן מקח טעות, אלא יפחית מדמי הקניה את דמי האיטום, והקונה יאטום בדמים שהפחיתו לו ממחיר הקניה. הרי בשכירות זהו מקח טעות ואינו יכול לטעון: הודע לי חמישה חודשים לפני שאתה עוזב.

ג. המשכיר יכול לטעון שהוא יתקן את האטימה ולכן אין השכירות בטלה, אולם למעשה לא נראה שהוא יוכל לעשות זאת מהיום למחר. אטימה של דירה ששטחה כ-70 מ"ר הוא כ-18000 שקל וזאת ללא פינוי הקרקע סביב (לפי בירורים שעשיתי). משמעות הדבר הוא הוצאה גדולה יחסית ולפחות כחודש-חודשיים עד שיעשה.

כמו כן עבר זמן מאז שהתלוננו למשכיר על הלחות והרטיבות והוא 'אמר' שיתקן ולא תיקן.

ד. אין המשכיר יכול לטעון עלו לדירתי עד שאתקן את היחידה המושכרת, אלא אם כן הוא יצא מביתו. מפני שאדם אינו רוצה לגור בבית חבירו כששתי משפחות משתמשות בדירה אחת (מקלחת, שירותים, מטבח, מכונת כביסה במשותף). דיור כזה נוח לבן משפחה לכמה ימים. וכיון שאין מדובר ליום-יומיים, אלא לפחות חודש טענת השוכר שאינו מוכן לגור בבית חבירו עם משפחתו (שתי המשפחות) עד שהלה יתקן – נכונה.

קדושי טעות, דמיד כשנודע לו רוצה שיתבטלו הקדושים, שמא לא ימצא לה חכם פתח להתירה יעו"ש בכתובות (דף ע"ד). כן הכא, במידי דאם נקיים המקח אפשר שלא יתודע לו ויהא דר באיסור בהבית, בזה לא ניחא ליה לקיים המקח אף רגע, ולמיעל במידי דיש בו מום עובר, ודוק".

"אמנם יתכן דזה **דוקא בשכירות**, שהזמן הוא עצם הקניה, שקנה להבית לזמן כך וכך, וכאן שהיה יכול להיות שלא יודע לו עד הפסח ויהא דר באיסור, א"כ הוי מום בגוף המקח שקנויה לו לדור זמן קצוב, ובתוך הזמן יהיה פסח וידור בה באיסור, דשמא יבוא לאכול חמץ, ולכך הוי טעות בגוף הקניה, משא"כ במקח כה"ג, כיון שאין זה מום רק בזמן לא שייך להיות זה מקח טעות לבטל המקח, דאטו כאן בעובדא דרבינו אשר דאף דלא אפשר ליה להשתמש שלא יתודע לו המום הוא שבירת החלונות ועישון הכותל, בכ"ז הלא עד שיתוקן יהא צריך זמן, ולא חזי בה למידר, בכ"ז כיון דהוא יכול להתקן ושם בית עליו אין זה מקח טעות, אבל בשכירות לזמן ויעבור משך זמן עד שיתוקן הוי מקח טעות, ולכן בחמץ בפסח, דאם לא נתוודע לו דר זמן הפסח באיסור הוי טעות לבטל השכירות, אבל באין הטעות בגוף המקח, ששם אחר עליו אז ודאי דבטל, והדבר נלמד מדברי רבינו כאן, שפסק שהמוכר לחבירו עריבה אינו יכול להראות לו עץ שראוי לחפור בו עריבה, ופירושו שאף אם רוצה לנכות מה שצריך להוציא לחפור בה עריבה, כיון שאין זה השם שמכר לו, ומוכח מזה, הא אם שם עריבה עליו, אף שיש בו מום שצריך להוציא עליו הוצאות להשתמש בו ולתקנו בכ"ז הוי מקחו קיים, ולא הוי מקח טעות, וזה כדברי הרא"ש, כיון דשם בית עליו והמום עובר לא הוי מקח

## חבל נחלתו

אלא בגלל מקח טעות שהשכיר לו דירה שאינה ראויה למגורים בחורף. ולכן מה שהמשכיר שילם עד לחורף אינו חוזר אולם מה שהמשכיר לא התגורר אינו משלם עליו. ולגבי החודש שבו הם יצאו מהחדר הרטוב לחדר החיצוני. נלענ"ד שישלמו על חצי חודש בלבד.

ז. נראה שאין המשכיר צריך לשלם על נזקיהם משום שהוא אך גרמא בנזקיהם.

ה. המשכיר יכול להעבירם לבית מלון – על חשבוננו עד שיתקן את יחידת הדיור ואטום קירותיה, אולם מבחינה כספית זה לא כדאי לו. ואפילו השוכר ישלם את דמי השכירות לשוכר, דמי שהייה לכמה שבועות במלון עולות הרבה יותר (מלבד כל הוצאות האטימה).

ו. כאמור, התנאי של הודעה מראש לא תקף מפני שאין היציאה מחמת שינוי רצון של השוכר כגון שמצא דירה זולה יותר.

## סימן מב

# אתרוג שנפל בבית הכנסת

במקרה הנוכחי בעל האתרוג הניחו סמוך למעבר המתפללים. מקום הנחת האתרוג אינו 'רשות הרבים' אלא מקומו בבית הכנסת, אלא שאף אם המקום קנוי לו, הרי הוא יודע שהמתפללים עוברים שם ולפי נחיצותם ומידותיהם הם מהלכים במעבר. יש שהם הולכים ומסתכלים ויש שממהרים, אם מסיבות פרטיות ואם מפני שקראו להם לקרוא בתורה וכד'. המניח צריך לחשוש שמא אתרוגו יפול ויפסל.

ב. מעט דומה המצב לאמור בבבא קמא (פ"ו מ"ו): "גמל שהיה טעון פשתן ועבר ברשות הרבים ונכנס פשתנו לתוך החנות ודלקו בנרו של חנוני והדליק את הכירה בעל הגמל חייב הניח חנוני נרו מבחוץ החנוני חייב".

באר תוספות יום טוב: "בעל הגמל חייב. מפני שהרבה במשאו. רמב"ם פי"ד מהלכות נזקי ממון".

## שאלה

אדם הניח את אתרוגו על יד המחזור במקומו בבית כנסת. מקומו ליד המעבר של שאר המתפללים. אדם אחר שעבר באותו מקום גרר בטליתו את האתרוג, והאתרוג נפל על הרצפה ונפסל. האם המפיל חייב בתשלומין, או בעל האתרוג אחראי על הנפילה, מפני שהניחו במקום שבו האתרוג היה עלול לפגיעה מן העוברים ושבים.

## תשובה

א. נאמר בבבא קמא (פ"ג מ"א): "המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור".

פרש הרמב"ם: "כלל הוא אצלינו אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים, ולפיכך אם בא אחר ונתקל בה פטור, ולא נאמר לו היה לך להתבונן במקום שאתה הולך". וכ"פ הרמב"ם (הל' נזקי ממון פי"ג ה"ה).

## חבל נחלתו

שהוא מעוגל) ובמכה קלה לספסל הארוך בו עמודים ומושבים שהיה מונח האתרוג הוא עלול ליפול, והן מחמת קרבתו למעבר. וכמו שציציות של מתפללים 'נתקעות' בחריצים בעמודי התפילה, כן הן יכולות לגרור עימן את מה שעל עמודי התפילה. והמניח את אתרוגו בדרך המועדת לנפילה פשע בשמירתו על האתרוג, ולכן אם טליתו גררה את האתרוג והפילה – המפיל פטור.  
ד. אולם אם בעל האתרוג הניח את האתרוג על המושב או העמוד לידו ומישהו שעבר בין הספסלים (אפילו לדבר מצוה כגון שנקרא לקרוא בתורה, או ממהר להקפות של 'הושענות') הפיל את האתרוג ופסלו, כיון שאין זה מקום מעבר של הרבים, על העובר היה לשים אל לבו שיש במקום אתרוג, ועליו לשלם<sup>1</sup>.

במקרה שלפנינו שהולך במעבר וטליתו גררה את האתרוג – אי אפשר לומר שהוא הרבה במשאוי. רוחב המעבר ורוחב האדם קובעים האם טליתו נכרכת על שולי המעבר או לא. גם אי אפשר לומר: היה עליך להחזיק בטליתך ולהצמידה אל גופך שלא תפגע או תפיל סידורים או מחזורים, ובמקרה זה אתרוג. הרי הוא רגיל לעבור במעבר זה מימים ימימה, ואין כאן שלט המזהיר: 'אסוף את טליתך אליך שלא תזיק לאחרים'. ואולי ברגע שעבר מישהו בא מולו והוא נאלץ לדחוק עצמו לימין או לשמאל. ולכן נראה שאף שטליתו 'נכנסה' לרשות חברו הוא הלך כדרכו וחבירו שינה בכך שהניח אתרוגו במקום שאינו שמור מנפילה.  
ג. עוד נראה לומר שיש כאן פשיעה של בעל האתרוג, הוא אמנם הניחו על מקומו, אבל במקום העלול לנפילה הן מעצמו (כיון

## סימן מג

### חמישה ששאלו רכב וארעה להם תאונה

#### שאלה

מי חייב לשלם למשאל על התאונה ברכבו וכן האם יש הסדר תשלומים ביניהם?

#### תשובה

א. יש כאן שתי מערכות נפרדות:  
1) השואלים מול משאל הרכב – חמישה ששאלו רכב ולא החזירוהו, או

חמישה בחורי ישיבה נסעו לשבת לרבם, הם שאלו רכב מאחד האברכים. רק לאחד מהם יש רשיון נהיגה. בנסיעתם חזור, אחד הבחורים אשר ישב ליד הנהג וכיוון אותו עפ"י תוכנת 'וויז' הטעה את הנהג, וקרתה תאונה ברכב.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: מסופקני אם אין זה בכלל שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים. תשובת המחבר: לכן ההבחנה בין מי שעבר בשביל בין המושבים, לבין מי שעבר בין המושבים.



להשתתף באונס שקרה לרכב השאלו, כי כולם שותפים במידה שווה.

אולם, שותפים שאחד מהם פשע בשותפות או הזיק למה שהשתתפו בו ולא נהג בה כראוי – הוא חייב וכל שאר השותפים פטורים.

כאמור בבבא קמא (י ע"א): "מסר שורו לחמשה בני אדם, ופשע בו אחד מהן והזיק – חייב!"

וכן עולה מן הרמב"ם (הל' שלוחין ושותפין פ"ה הל' א-ב). ועי' מל"מ (שם הל' ב), וערוך השולחן (ח"מ סי' תי ס"ז).

במקרה הנוכחי הנהג פשע, גם אם ה'עוזר' בנהיגה הטעה אותו – כיון שהוא הנהג הוא מחליט היכן ואיפה לנסוע, ולכן הוא זה שגרם לתאונה ולא שאר הנוסעים, ואפילו לא חברו שישב לידו והטעה אותו. ואפילו אם הכניס אותו לכביש חד-סטרי, החבר אינו הנהג ולא יודע את חוקי התנועה, ועל הנהג לבדוק אם ההוראות שהחבר מעביר לו מתאימות לתמרורים בשטח. ולכן הוא חייב בתשלום התאונה – כלפי שאר השותפים. היינו, כל מה שהם שילמו למשאלו הוא חייב לשלם להם כדין שותפים שאחד מהם פשע (ואת החלק שלו בתשלום למשאלו הוא ישלם ישירות למשאלו).

ד. מה שכתבנו הוא מצד הדין, לפי הבנתו. אולם בבבא מציעא (ל ע"ב) נאמר: "דאמר רבי יוחנן: לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה... אלא אימא: שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין".

כיון שהנהג שאל איתם את הרכב והיה שלוחם לנהוג, ולא קיבל על כך שכר,

שהחזירוהו לאחר תאונה. (2) השותפות בין השואלים על הרכב.

ב. את המשאלו לא מעניין מה הסיבה שהשואלים עשו תאונה ברכבו, הוא השאלו לחמשת הבחורים את רכבו ורוצה את רכבו תקין, וכולם חייבים לו כל אחד חמישית מהנזק, כדין שותפים ששאלו, שכל אחד חייב בחלקו וערב לשאר החלקים של חבריו.

כך כתב בשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' קעא): "אלא שיש לדקדק חיובו של השותף האחד לענין הלכה מאי זה צד הוא אם מצד שליחות או מצד ערבות שלפי הנראה מדברי רש"י ז"ל בפ"י בפ' המפקיד (ל"ד ע"ב) נראה ששני שותפים ששאלו אין חל על אחד מהם חיוב אלא בחצי והכי מוכח בגמרא דילן התם. ולכאור' נראה קשיא מאי דאמר' בגמ' דמערבאי בהא מילתא וכדכתיבנא. ותירץ הרמב"ן ז"ל דלא קשיא מידי בודאי חיובא דשותף שני לית' אלא מתורת ערבות וכל כמה דמשכח נכסי לשותפיה אחרינא לית עליה חיובא אלא על פלגא דמטי לי' ובהא איירי בפ' המפקיד אבל ודאי אי לא מצי לאפרועיה משותף האחד חוזר על שותף שני בדין ערב וכדמוכח האי ירושלמי".

וכ"כ בפלפולא חריפתא (בבא מציעא פ"ח סי' א אות ב) בשם הר"ן שכל אחד אחראי חוץ מחלקו אף על הכל מדין ערב.

ולכן כלפי המשאלו הם חייבים כולם לשלם את חלקם בנזק של הרכב כדי שהוא לא יפסיד מגמילות החסד שנהג בהם.

ג. מערכת השותפות. אם הרכב נאנס כגון שיצא מישהו מכביש עפר לכביש הראשי ונכנס ברכב, הם צריכים כולם

## חבל נחלתו

וכולם נהנו מנהיגתו, אף שהוא אחד מן השואלים ופשע ברכב. ס"ס הם נהנו מנהיגתו ורוצים להישאר חברים ביניהם, ולכן נראה שלפנים משורת הדין ראוי שכולם ישתתפו בתשלום בסכום שכולם ישתתפו בתשלום בסכום.

סימן מד

## שואל שאיבד ושילם דמי שאלתו ונמצאה האבידה

### שאלה

אדם שאל כסאות פלסטיק מכמה משפחות לצורך ישיבה באירוע מסויים. הוא סימן כל כסא ממי שאלו. כשהחזיר לפלוני התברר שחסרים שלשה כסאות מרובעים שהושאלו ממשפחה מסוימת. לאחר בירורים הוחלט על דעת משאל-הכסאות שכסאותיו אבדו – שהשואל יקנה לו שלשה כסאות חדשים. ואמנם הם נקנו (כסאות עגולים) וסומנו כשייכים למשאל והוחזרו לו. לאחר מספר ימים מן ההחזרה למשאל. משפחה אחרת שאף ממנה הושאלו כסאות הודיעה, ששלשה כסאות שהוחזרו לה אינם שלה (אף שסומנו בשמה), והתברר שהם הכסאות המרובעים שחשבו שנאבדו. האם השואל צריך להחזיר למשאל את כסאותיו המקוריים, וליטול את הכסאות שקנה עבורו, או שהכסאות שקנה שייכים לשואל מפני שקנה כסאות אחרים (עגולים) במקומם.

### תשובה

א. נאמר בבבא מציעא (פ"ג מ"א, לג ע"ב): "המפקיד אצל חברו בהמה או כלים ונגנבו

או שאבדו שילם ולא רצה לישבע שהרי אמרו שומר חנם נשבע ויוצא נמצא הגנב משלם תשלומי כפל, טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה למי משלם למי שהפקדון אצלו..."

פרש הרמב"ם (בבא מציעא פ"ג מ"א): "השמיענו שאין חלוק בין בהמה שיש בה תשלומי ארבעה וחמשה או כלים אשר אין בהן אלא תשלומי כפל, כל זמן ששלם זכה בכפל".

הוסיף תוספות יום טוב (בבא מציעא פ"ג מ"א):

"או שאבדו. נקט אבדו אף על פי שאין כפל אלא בדבר הנגנב. משום יוקרא שאם נתיקר אחר אבדה וזה רצה לשלם ולא לשבע אם נמצא אחר מכן ונתיקר. הכל של נפקד. כיון דלא אטרחיה לשלם בני דינא. נמוקי יוסף". "למי שהפקדון אצלו. דקים להו לרבנן דניחא להו לבעלים שיהא בטוח בקרן על מנת שיהא ספק כפל העתיד לבא של שומר והרי היא כמסורה לו ע"מ כן שאם תגנב וישלם לו קרן. שתהא פרה קנויה לו משעה שמסרה. גמרא". היינו, אם הנפקד הסכים לשלם למפקיד את מה שקיבל לשמור, הוא זוכה למפרע במה שהופקד בידו לכל תוצאותיו (פרט

אמר ליה רב זביד, הכי אמר אביי: **שואל עד שישלם. מאי טעמא – הואיל וכל הנאה שלו, בדיבורא לא מקני ליה כפילא.** תניא כוותיה דרב זביד: השואל פרה מחבירו ונגנבה, וקידם השואל ושילם, ואחר כך נמצא הגנב – משלם תשלומי כפל לשואל".

וכן פסק הרמב"ם (הל' שאלה ופקדון פ"ח ה"ב): "שומר חנם שאמר פשעתי זכה בכפל שהרי חייב עצמו לשלם ואילו רצה אמר נגנבה או אבדה והיה פטור, וכן נושא שכר והשוכר שאמר נגנבה קנה הכפל שהרי חייב עצמו לשלם ואילו רצה אמר מתה והיה נפטור, **אבל השואל אינו קונה הכפל עד שישלם מעצמו** קידם ושלם מעצמו ואח"כ הוכר הגנב משלם תשלומי ארבעה וחמשה לשואל".  
ובאר בהגהות מיימוניות (אות ב): "כרב זביד דתניא כוותיה ודלא כרב פפא דפליג עיין שם ע"כ".

וכך כתב בתוספות ר' עקיבא איגר (בבא מציעא פ"ג מ"א):  
"[אות כד] במשנה שלם ולא רצה לישבע. אף בהודה ואמר פשעתי קנה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בשקר וכן כל השומרים **חויב בשואל כיון דכל הנאה שלו באמירה לחוד לא קנה הכפל** (ואפילו היכא דהתנה להיות כש"ח דמצי פטר נפשיה בנגנבה דשכיחא. תוס'. ונ"י בשם הר"ן) **עד שישלם לו ממש**".

היינו פסק כפי שפסק הרמב"ם ששואל בניגוד לשאר שומרים, אינו זוכה בחפץ המקורי שהופקד בידו אלא אם שילם בפועל.

ג. פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' רצה ס"א): "שומר חנם שאמר: הריני משלם ואיני נשבע, אם היה הפקדון דבר שכל מינו שוה ומצוי בשוק לקנות כמותו, כגון פירות או יריעות של צמר ושל פשתן השוות בכל ענינם, או

לגיזות וולדות עי' ב"מ לד ע"א ורמב"ם הל' שאלה פ"ח ה"א), בין להתיקרות הפקדון שנאבד ונמצא, או אם נמצא הגנב לכפל או או לארבעה וחמישה. הנפקד זוכה בכל בין אם הוא שומר חנם ובין שומר שכר (וכן שואל כמבואר להלן).

טעם הדבר משום שחכמים אמדו דעת המפקיד שנוח לו שיהא בטוח בקרן ולא יזכה בתשלומי כפל ובתשלומי ד' וה' אם ימצא הגנב או תימצא האבידה, וכן שלא יצטרך ללכת עם השומר לבי"ד כדי שישבע ויפטר מתשלומיו. וכך באר המאירי (בבא מציעא לג ע"ב): "הואיל והמציא עצמו שלא להפסידו אף הוא הקנה לו הקנס מיד לפיכך אם נמצא הגנב משלם כפל או ארבעה וחמישה לנפקד".

לגבי שאלה דידן, לכאורה הכסאות שאבדו והוחזרו שייכים לשואל ולא למשאיל, שכן הוא שילם בכסאות עגולים שהמשאיל התרצה בהם.

אין דיון מפורש על הפקדון, אולם משמע שמי שמקבל את הכפל הוא יקבל אף את הקרן מכיון ששילם עליה לשומר וזכה בקרן שנמצאה עם הכפל.

במקרה דידן היתה זאת שאלה ולא הפקדה וצריך לדון מה דינה לגבי דין 'שילם ולא רצה להישבע'.

ב. נאמר בבבא מציעא (לד ע"א):

"שומר שכר, **כיון שאמר נגנבה** – מקנה ליה כפילא, דאי בעי פטר נפשיה בשבורה ומתה. שואל שאומר הריני משלם – לא מקני ליה כפילא. במאי הוה ליה למפטר נפשיה – במתה מחמת מלאכה, מתה מחמת מלאכה לא שכית. איכא דאמרי, אמר רב פפא: שואל נמי, כיון שאמר הריני משלם – מקני ליה כפילא, דאי בעי פטר נפשיה במתה מחמת מלאכה.

## חבל נחלתו

קורות שאינם מצויירות וכל כיוצא בהם, ה"ז משלם ואינו נשבע (=שאינה ברשותו)". ועי' בערוך השולחן (ח"מ סי' רצה) שבאר את פרטי המקרים.

עולה לפי הגמרא והפוסקים שלכאורה הכסאות שנמצאו שייכים לשואל ולא למשאל.

ד. לא ראיתי שמדברים, מה יהיה הדין בדורנו.

לכאורה, האומדנא של חכמים שהביאה להקנאת החפץ המושאל שנאבד או נגנב לשומר חלשה יותר בדורנו, וכן אין שבועות בבית דין, ולכן אם היה הולך לבית דין, אם השומר מודה משלם, ואם אינו מודה אי אפשר להשביעו ועושים מעין פשרה שישלם חלק מהחפץ האבוד. כמו כן אין קנסות של כפל וד' וה'. ולכן אין זכיה בכפל 'הגורר' עמו גם את הקרן לשומר.

אולם מאידך מאד נוח למפקיד שהשומר משלם והוא בטוח בקרן שלו, ומקבל את התשלום, ומה שיקרה אחר כך אינו יודע. וראיה שהחפץ (אם ימצא) שייך לשומר משואל ששילם בפועל, כך שיש לעיין האם האומדנא נוהגת בדורנו.

אולם מצאתי בשעורי ר' שמואל (בבא מציעא לג ע"ב) שהביא מחלוקת בין הבבלי לירושלמי:

"(רנ) ביאור מחלוקת הבבלי והירושלמי בדין שילם ולא רצה לישבע"

"במשנה שילם ולא רצה לישבע וכו' למי משלם למי שהפקדון אצלו. והנה דעת הרמב"ן שדוקא במקום שיש בידו להפטר מתשלומים ע"י שבועת אמת, או אפי' ע"י שבועת שקר, אזי הוא דאיכא לדינא דמתני' שהשומר זוכה בכפל, אבל היכא שבאו עדים שנגנבה

בפשיעה, שמשלם מדינא, ואין בידו כלל להפטר, אינו זוכה בכפל, וכ"כ הריטב"א. אבל הרשב"א נחלק ע"ז והוכיח כדבריו מהירושלמי שמביא סברא שגם היכא דאיכא עדים שנגנבה בפשיעה מ"מ הואיל והשומר שילם הריהו זוכה בכפל, יעוי"ש בשטמ"ק. עוד הביאו מהירושלמי לאידך גיסא, דהיינו היכא דמדינא פטור הוא לגמרי כגון שיש עדים שמתה באונס, ושילם, דאינו זוכה בכפל, הואיל והוא פטור מדינא מתשלומים. וכתב ע"ז הריטב"א דבגמרי' מוכח לא כן שהרי אמרו בסוגיין (דל"ד ע"א) דכיון דאי בעי פטר נפשיה בשבועה מקנה ליה כפילא, ומשמע דכ"ש היכא דאי בעי פטר נפשיה בקושטא וע"פ עדים ושילם דמקני ליה כפילא. וכן הוא באמת שיטת הרמב"ם בפ"ח משאלה, ע"ש. ולכא' צ"ע בשי' הירושלמי."

"ובפירוש הרידב"ז על הירושלמי כתב לבאר בזה דהבבלי והירושלמי אזלי בזה לשיטתם. דהנה אמרו שם בירושלמי מנ"ל הך דינא דמתני' שהשומר זוכה בכפל, ותירצו דילפי' לה מקרא דכתיב אם המצא תמצא בידו הגניבה וגו' וכי אין אנו יודעין שאם ימצא הגנב ישלם שנים ומה ת"ל שנים ישלם אם אינו ענין לו תנהו ענין לשלפניו, כלומר לפרשת שומרים. והיינו בכה"ג שנגנב מבית השומר. יעו"ש. נמצא דלפי הירושלמי הרי מה שהשומר זוכה בכפל אינו כמש"כ בבבלי דהוי משום סברא חיצונית דמקני ליה כפילא, אלא הרי"ז מעיקר הדין, דילפינן מקרא דכשהחפץ נגנב מבית השומר הוי עיקר חיובא דכפילא לשומר ולא לבעלים. דהשומר הוא זה שהחפץ ב"ידו" בשעת הגניבה. ולפי"ז מובן היטב הא דס"ל לירושלמי דגם כשיש עדים שפשע, שמשלם מדינא, שייך הכפל להשומר, כיון שלא משום דעת והקנאת הבעלים הוא זוכה

אשלם, חזרה הבהמה עצמה חוזרת לבעליה היא וגזותיה וולדותיה שאין זה השומר קונה שבח הבא מגופה אלא שבח הבא מאליו, וכבר ביארנו שאין הגנב מחזיר גזות וולדות אלא לפני יאוש"...

כלומר, הרמב"ם פוסק שהקרן, במידה והיא חוזרת בגופה – חוזרת למפקיד ולא לשומר ורק הכפל ושאר התשלומים הוקנו לשומר ששילם.

כתב על כך הש"ך (ח"מ סי' רצה ס"ק יא): "דמגופא. ל' רמב"ם פ"ח מהלכות שאלה אמר הריני משלם כו' טבח ומכר כו' חזרה הבהמה עצמה חוזרת היא וגזותיה וולדותיה כו' ובכ"י הביא דברי תלמידי רשב"א שהביאו ראיה לזה מפ' הגוזל גבי תבעי' בעלים לגנב כו' שהבהמה עצמה חוזרת ואין ראיית' מוכרח ע"ש ודוק. ומדברי התוס' ר"פ המפקיד סוף ד"ה כגון פירות דקל כו' משמע שגוף הפרה מכור לו (=לשומר) רק דשבח דמגופא לא הקנה דה"ל כאומר לו חוץ משבח דמגופ' ע"ש ודוק. וקרוב לומר שגם הרמב"ם לא בא לומר שאף שהשומר רוצה דוקא הבהמה חוזרת לבעליה אלא משום דמיירי התם באמר הריני משלם ולא שילם קאמר חזרה הבהמה עצמה ולא טבח ומכר חוזרת עם גזותי' וולדותי' שהרי לא שילם עדיין ומסתמא אינו מקפיד על גוף הבהמה (אלא) רק על הדמים לכך נקט סירכא דלישנא חוזרת היא וגזותי' כו' ודו"ק".

עולה מדבריו שסובר אף ברמב"ם שרק אם לא שילם בפועל הבהמה חוזרת לבעליה, אבל אם כבר שילם, השומר קנה את הבהמה שהופקדה אצלו.

האור שמח (הל' שאלה ופקדון פ"ח ה"א) חולק על הש"ך וסובר שהקרן (אם נמצאה

בכפל, אלא מעיקר הדין. וזהו גם הביאור באידך דינא הנ"ל דהירושלמי, היכא דיש עדים שפטור משום שנאנסה, דבזה אף אם ישלם הרי אין אלו תשלומי שומרים, שהרי הוא פטור לגמרי מתשלומים, ומתנה בעלמא הוא דיהיב ליה, ובכה"ג לא חדשה התורה שהכפל להשומר. אבל לפי שיטת הבבלי דכל עיקר זכותו של השומר בכפל אינה מדינא, והוא רק משום דעת הבעלים שמקנה ליה כפילא, והרי עיקר מה שמקנו ליה הבעלים את הכפל הוי משום דהשומר משלם למרות דאי בעי פטר נפשיה בשבועה, ואשר לפי"ז הרי יהיה הדין איפכא, דביש עדים שחייב לשלם אין השומר זוכה בכפל, דבכה"ג לא מקני ליה הבעלים כפילא, וכשיש עדים שפטור, ואעפ"כ שילם השומר כ"ש שמקנה ליה הבעלים כפילא, ודו"ק. וכ"כ באבהא"ז פ"ח משאלה עיין שם"....

עולה מדברי הגר"ש רוזובסקי שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי. לפי הבבלי זכיית השומר שבקרן ובכפל היא מסברא. ואילו לפי הירושלמי היא מגזירת הכתוב. ולשני התלמודים הקרן הולכת אחר מי שזוכה בכפל. ולפי"ז נראה כי לפי הירושלמי ודאי הקרן שייכת לשומר כד"ת, ולפי הבבלי נראה שהאומדנא מספיק חזקה לכך שהמפקיד מקנה לשומר את הקרן אע"פ שאין כפל שבא עמו.

ה. אולם הרמב"ם (הל' שאלה ופקדון פ"ח ה"א) פסק:

"המפקיד אצל חברו בהמה או כלים ונגנבו או אבדו אמר הריני משלם ואיני נשבע ונמצא הגנב משלם תשלומי כפל טבח או מכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה למי משלם למי שהיה הפקדון אצלו שהרי אמר

## חבל נחלתו

או ביד הגנב) חוזרת לבעליה – המפקיד, כפי פסק הרמב"ם, והביא ראיה לשיטת הרמב"ם, ע"ש. וישנו טעם נוסף שלא נזכר, שאדם מעוניין יותר בחפצים שלו אותם שהפקיד והשאיל, ולא בתשלום ולא בחפצים אחרים שנקנו כתשלום.

**מסקנה**  
למעשה נראה לענ"ד שראוי שהכסאות יחזירם לו<sup>1</sup>.

## סימן מה

### קנין מלחמה או תשלום שכר שכיר?

**שאלה**  
פועל מעזה עבד אצל אדם בישראל. הוא נשאר חייב לפועל 1500 שקל שכר עבודה. כמו-כן כלי העבודה של הפועל נשארו בבית המשכיר בשווי כמה אלפי שקלים. בינתיים פרצה המלחמה. בטלפון לעזה השיב בנו של הפועל שאביו נהרג בהפצצה והוא אינו יודע דבר. מה דין הכלים וחובו של אותו אדם מישראל כשכר עבודה לפועל מעזה?

**תשובה**  
א. בפשטות תשלום על שכירות שהוא חייב וכליו של שכיר שייכים לשכיר ועד

שלא נפרעו התשלומים לשכיר ועד שלא הוחזרו הכלים חייבים להשיבם לבעליהם. אם השכיר מת התשלומים שייכים ליורשיו ואף שכיר מאומות העולם מוריש את רכושו ואת החובות שחייבים לו לבניו.  
אלא שבינתיים פרצה מלחמה בינינו – ישראל – לעזה, והפועל נהרג בהפצצות. ב. נעייין מה יהיה הדין אם הוא לא היה נהרג<sup>1</sup>, והיה בא בעוד שלש שנים או יותר לקבל את כליו ואת החוב על עבודתו. האם החוב והכלים נקנו למשכיר בקניין מלחמה?

במקרה הנוכחי יש הבדל גדול בין 'המְבַצְעִים' (עופרת יצוקה, צוק איתן, עמוד ענן,

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לכאורה היינו כיפי (ב"מ ל"ה). תשובת המחבר: בכיפי השואל לא רצה לשלם והטריח לבי"ד, כאן השואל שילם והמשאיל התרצה בתשלום, אלא שאח"כ נתגלו הכסאות האבודים.

1. לא העליתי את השאלה: האם הפועל עצמו היה מחבל. לענ"ד אין זה משנה. מלחמה היא בין

## סימן מה – קנין מלחמה או תשלום שכר שכיר?

לא היה בכיבוש מלחמה קנין גמור לא היתה נטהרת בזה עכ"ל. הרי לפנינו דברים ברורים דא"נ דשפיר נמצא שלפעמים מוציאים רכוש של אדם וחבירו נוטלה וזוכה בה בע"כ ושלא בטובתו של בעל החפץ ואף על פי שבעל החפץ עומד וצווח שלי הוא לא משגחין בו, וענין זה מפוזר בש"ס ופוסקים כדבר פשוט דכיבוש מלחמה הוא אחד מקניני התורה".

וכך פסק המשנה ברורה (סי' תרמט ס"ק י): "...ומי שגזל ע"י כיבוש מלחמה קנייה כדאיתא בגיטין דף ל"ח [מ"א]".

ד. נאמר בסנהדרין (צד ע"ב): "ואסך שללכם אסך החסיל (ישעיהו לג, ד), אמר להם נביא לישראל: אספו שללכם. אמרו לו: לבזוז או לחלוק? אמר להם: כאסך החסיל, מה אסך החסיל – כל אחד ואחד לעצמו, אף שללכם – כל אחד ואחד לעצמו. אמרו לו: והלא ממון עשרת השבטים מעורב בו! – אמר להם: כמשק גבים שקק בו, מה גבים הללו מעלין את האדם מטומאה לטהרה – אף ממנו של ישראל, כיון שנפל ביד גוים מיד טיהר, (כדב פפא. דאמר רב פפא: עמון ומואב טהרו בסיחון). כשסנחריב ניגף ביד ה' עם כל חייליו סביב חומות ירושלים, נפל כל שללו ליד המלך חזקיה ומלכות יהודה. בתוך שללו של סנחריב היה מעורב כל הביזה שבז ממלכות ישראל. ואנשי יהודה באו ושאלו על ביזת סנחריב הלא מעורב בו גם ממון ממלכת ישראל. ועל כך השיב להם ישעיהו שכיון שהממון נפל לידי של סנחריב הפך לממון סנחריב, ועתה שה' הפילו בידם

שומר החומות) לבין המצב הנוכחי. במצב בימינו ממשלת ישראל הודיעה על מלחמה נגד מדינת עזה בשלטון החמס, ושמה לה למטרה לעקור את שלטונו מעזה. ולכן לעומת המבצעים הקודמים שהיו על מנת ליצור הרתעה, אבל היה ברור שתושבי עזה ימשיכו ויעבדו במדינת ישראל לאחר פסק זמן מסויים, הרי כאן אין זה ברור, ומאיך הוכרזה מלחמה ע"י הממשלה.

עדיין איננו יודעים מה יהיה בפועל פירוש המלא של מצב מלחמה, אבל נראה שהגדרה זו משנה את הדינים בדברים הקנויים לנכרים.

ג. כיבוש מלחמה גדול כוחו יותר מקניינים אחרים<sup>2</sup>. כך הביא בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' עד) בתשובתו על החסה למרור מדיר יאסין:

"ולמען יתלבנו הדברים אעתיק כאן מאמרו של הגאון ר"ד מקארלין ז"ל, וזה לשונו בספרו פסקי הלכות (חלק ב דף לח ע"א, מדפי הספר): מצינו ממנו של אדם יוצא מרשותו לרשות חבירו בעל כרחו על כמה דרכים, הדרך האחת והוא היותר גדול מכולם, הוא ע"י כיבוש מלחמה, וזה הוא הקנין הגדול שהנרכש במלחמה נקנה להכובש ואף קרקע שאינה נגזלת ולא מהני לה שום יאוש לענין שיקנה אותה הגזלן, עכ"ז נקנית היא בכיבוש מלחמה, וזה מבואר בגיטין (דף לח ע"א) אמר רב פפא עמון ומואב טהרו בסיחון והרי קרקע שאינה נגזלת ועכ"ז נקנית היא בכיבוש מלחמה, והראיה שהרי עמון ומואב נטהרו בסיחון ואם

אומות כפי שכתב המהר"ל במעשה שכס, ולכן היה מותר לשמעון ולוי להרוג את כל אנשי שכס. וכן בעזה כולם בחזקת מחבלים או מסייעים או נספים בעטיים של המחבלים.  
2. כמובן מדובר שישראל נצחו במלחמה כמו שאנו רואים עין בעין ומצפים לעוד נסים ומתפללים על כך.

## חבל נחלתו

דין כיבוש".

נראה מן הדברים שאפילו מדינת ישראל שסיכמה להעביר את המסים על משכורות הפועלים הערבים מעזה לרשות הפלסטינאית הרי ברגע שהכריזה מלחמה על עזה יש לגרוע את חלקם של מסי הפועלים מעזה.

ועי' שו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' קלו, קלז).

נראה ברור, כי לפי הדין של כיבוש מלחמה, כלי העבודה שאותו פועל השאיר בבית בו עבד במדינת ישראל ודאי שייכים לבעה"ב ולא לפועל. ואף ע"פ שני הצדדים לא היו שותפים בפועל במלחמה אבל כיון שיש בידי הישראל (הצד המנצח) ממונו של אויב שנפל בידו, בין הכלים ובין חוב תשלום השכירות, פקעה בעלותו של הערבי והפסיד את כליו ואת חובו. ואמנם הם היו שלו ביושר וא"כ מדוע שיפקעו מבעלותו, זה כוחו של כיבוש מלחמה. ונאמר שהיה משאיר את כליו הפקר במדינת ישראל, מרגע הכרזת המלחמה (או ודאות נצחונה) איבד ממונו. וכאן שכליו היו בחצרו של ישראל הוא זכה בהם.

וכן במקרה דילן אפילו הגוי היה בוכה ומתחנן להשיב לו את הממון שהרויח נראה שמצד הדין – ישראל זכה בהם, ולגבי השבה לפנים משוה"ד נדון להלן.  
ו. ניתן לדון כאן אף ללא כיבוש מלחמה מצד גזל נכרי.

נאמר בבבא קמא (קיג ע"ב):

"אמר רב ביבי בר גידל אמר ר"ש חסידא: גזל כנעני אסור, אבידתו מותרת; גזילו אסור, דאמר רב הונא: מנין לגזל הכנעני שהוא אסור? שנאמר: ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נתון לך, בזמן שהן מסורים בידך,

הרי ממונם של מלכות ישראל ככל ממון שנחריב ויכולים ליטלו ולהשתמש בו.

ה. כתוב בשו"ת הרמב"ם (סי' רט, ובשטמ"ק ב"מ כד ע"ב):

"שאלה מה יאמר אדוננו בדבר מי שקנה מן הבוזזים ספרי הקדש, שהיו שייכים לאחד מבתי כנסיות שבערים, האם קנה אותם או כופין אותו להחזירם? ואם כופין אותו, הנותנים לו (המעות), שבהן קנה, אם לאו? והאם יחזירם לאותו בית הכנסת או לזולתו? יורנו רבנו ושכרו כפול מן השמים".

"התשובה אם זו הביזה נעשתה בפקודת סולטאן, הרי (קנהו) ובטל דין הקדש, ואפילו כלי המקדש אם נבזזו, בטלה קדושתם. אמרו ובאו בה פריצים וחללוהו. אבל אם נבזזו שלא ברשות סולטאן, יישבע בנקיטת חפץ, כמה הוציא, ויטול, ויחזור זה הספר למקומו, כדין מי שנראה אצלו, שנגנבו כליו או ספריו. וכתב משה".

תשובה זו הביא בשו"ת הר צבי (א"ח

ח"ב סי' פז) והביא עוד:

"ומצאתי להגאב"ד מקאוונא בספר דבר אברהם (ח"ב סימן ו) שנסתפק מהו גדרו של כבוש מלחמה כמה יהי' מספר השבאים כי היכי דליחשב כמלחמה שזוכה בתורת קנין ולא כגזלן דעלמא שאינו קונה כלל, ושם מביא בשם הגאון ר' אלי' ברוך הגאב"ד ממיר ז"ל שאמר דגדר כבוש מלחמה הוא שכל שהוא מקובל ממוסי המדינות המקובלים בין העמים בתורת מלחמה בין צד לצד יש לו דין כיבוש וכל שאינו מנימוסי המדינות המקובלים יש לו דין גזלן, ומדברי הרמב"ם הנ"ל יש יסוד לדברי הגאון ר' אלי' ברוך ז"ל דכיבוש הוא מה שעשו עפ"י נימוסי המדינה שזהו מעין גזירת מלך. אבל כיבוש מאנשים בודדים אינם אלא כגזלנים דעלמא ואין לזה



## סימן מה – קנין מלחמה או תשלום שכר שכיר?

ויש אומרים דאסור להטעותו, אלא אם טעה מעצמו, שרי. (מרדכי פרק הגוזל בתרא)."

כתב בבאר הגולה (ח"מ סי' שמח ס"ב) על המילים ברמ"א: "ויש אומרים... שרי".

"וכ"כ הרמב"ם בפ"א מה' גזילה ד"ד שהי' כאבידתו ומותר' וביאר שם כיצד כגון שעשה העכו"ם חשבון וטעה צריך שיאמר לו ישראל ראה שעל חשבונך אני סומך וכי' ע"כ וכתב ה"ה פסק כרב כהנא שם דעביד הכין וע"ל ר"ס רס"ו שאם החזיר האבידה לעכו"ם לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה ה"ז משוכח וכי' ע"כ וכן הדין בהחזר' הטעות שטעה העכו"ם מעצמו ואני כותב זאת לדורות שראיתי רבים גדלו והעשירו מן טעות שהטעו העכו"ם ולא הצליחו וירדו נכסיה' לטמיון ולא הניחו אחריהם ברכה וכמ"ש בספר חסידים סימן תתרע"ד רבים אשר קדשו ה' והחזירו טעו' העכו"ם בדבר חשוב גדלו והעשירו והצליחו והניחו יתרום לעולליהם".

המחלוקת בשתי הדעות ברמ"א היא המחלוקת שבין הטור והרמב"ם האם מותר להטעות את הנכרי או רק טעותו מעצמו מותרת.

בכלי חמדה (פרשת וישלח אות ה) מביא שיש סוברים עפ"י שיטת הטור שלא רק להטעותו מותר אלא אף שאלה ששאל מגוי יכול לעכבה לעצמו.

במקרה דנן הוא הן הכלים שתחת ידו והן תשלום שכירותו הם כהפקעת הלואתו.

ברור שאם חייב לשכיר שכר פעולה והשכיר מת, חייב את שכר הפעולה ליורשיו. אולם בנסיבות שלפנינו שהפועל

ולא בזמן שאינם מסורין בידך; אבידתו מותרת, דאמר רב חמא בר גור'י אמר רב: מנין לאבידת הכנעני שהיא מותרת? שנאמר: לכל אבדת אחיך, לאחייך אתה מחזיר, ואי אתה מחזיר לכנעני. ואימא: הני מילי היכא דלא אתי לידיה, דלא מחייב לאהדורי בתרה, אבל היכא דאתי לידיה אימא ליהדרה! אמר רבינא: ומצאתה, דאתאי לידיה משמע. תניא, ר' פנחס בן יאיר אומר: במקום שיש חילול השם, אפי' אבידתו אסור. אמר שמואל: טעותו מותרת; כי הא דשמואל זבן מכותי לקנא דדהבא במר דפרזלא בד' זוזי, ואבלע ליה חד זוזא. רב כהנא זבן מכותי מאה ועשרים חביתא במאה, ואבלע ליה חד זוזא, אמר ליה: חזי דעלך קא סמיכנא".

פסק הטור (ח"מ סי' שמח):

"ב] אחד הגונב מישאל בין קטן בין גדול ואחד הגונב מעובד כו"ם שגניבתו אסור".  
"ג] אבל טעותו של כותי היה מותר ובלבד שלא יודע לו דליכא חילול השם".

באר הבית יוסף (ח"מ סי' שמח): "ומה שאמר ואחד הגונב מעובד עבודה זרה שגניבתו אסור. כ"כ הרמב"ם ז"ל (שם) וכתב הרב המגיד בפרק הגוזל ומאכיל (ק"ג): דגזל הגוי אסור והוא הדין לגניבה ואיתא בשאר דוכתי עכ"ל"

"ומה שאמר אבל טעותו כגון להטעותו בחשבון או להפקיע הלואתו מותר ובלבד שלא יודע לו דליכא חילול השם. בפרק הגוזל ומאכיל (שם)".

פסק הרמ"א בשולחן ערוך (ח"מ סי' שמח ס"ב): "טעות עובד כוכבים, כגון להטעותו בחשבון או להפקיע הלואתו, מותר, ובלבד שלא יודע לו, דליכא חילול השם (טור ס"ג).

## חבל נחלתו

הכתוב אומר למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלח לו".

פרש רש"י:

"והמחזיר אבידה לנכרי – השווה וחבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן שלא נצטווה עליהם".

"רוה – נכרים ששבעים ואינן צמאין ליוצרם, צמאה – זו כנסת ישראל שצמאה ותאיבה ליראת יוצרה ולקיים מצותיו".

הוסיף היד רמ"ה (סנהדרין עו ע"ב): "והמחזיר אבידה לכותי במקום שאין חילול השם עליו הכתוב אומר למען ספות הרוה את הצמאה".

והוסיף בהמשך: "וכן המחזיר אבידה לכותי שמצרף מצות השבת אבדה לכותים שהן שבעים ואין מתאווים ליוצרם כהשבת אבדה לישראל שהן צמאין ליוצרם וכתוב לא יאבה לו".

היינו הוא מראה כאילו הנכרים מחוייבים במצוה זו.

אף איש זה אמנם התכוין לשלם לו על עבודתו אבל כיון שמת ואין מי שתובעו – מה לו להיות צדיק הרבה, מוטב שיעשה בכסף שנותר בידו מצוות אחרות ולא יתאמץ להשיב ממון.

ורק אם הכיר באיש זה שהיה צדיק ולא הזדהה עם התנהגות החמאס כפי שנהגו כלפינו בעזה, אם יכול למצוא דרך להעביר לבנו את התשלום שחייב לו – מותר.

הוא גוי, והוא מת, והבן אינו יודע מאומה הרי זה כהשבת אבידה, ולכן הראה שאינו צריך לשלם להעביר לבן את שכר האב.

וכן לגבי הכלים כיון שבעליהם מת והם נמצאים בבית המשכיר ואין להם דורש, הרי במיתתו הופקרו והמשכיר זכה בהם. ז. כתב המרדכי (קידושין פרק האשה נקנית

רמז תצא):

"כתב מר רב צדק דאם (\*הקיף) [\*הפקיד. מ"י] או הלוה עובד כוכבים לישראל ומת אם אינו מחזיר ליורשיו קאי בעון. וכתב ראב"ה דוקא אם ידוע ליורשין או לאחרים שהוא חייב כיון שתובעין אותו הוי גזל וקיימא לן בהגזל בתרא דגזילת עובד כוכבים אסור. אבל אם אין ידוע ליורשין או לאחרים לא מקרי גזל דלא מקרי גזל רק מיד ליד דכתיב ויגזול את החנית מיד המצרי ודומיא דואכלת את העמים שהיו נוטלין בזרוע".

ובמקרה שלפנינו אף אחד אינו יודע שחייב לו לא בניו ולא אחרים ועל כן פטור מלשלם ליורשי הנכרי.

עפ"י המרדכי, פסק הרמ"א (ח"מ סי' רפג ס"א): "הגה: וישראל שהיה חייב לעובד כוכבים ומת, אם אין עובד כוכבים יודעין מזה אינו חייב לפרוע ליורשיו (מרדכי פרק קמא דקידושין)".

וא"כ ה"ה כאן הן בממון שחייב לו והן לגבי כליו, שיכול למוכרם.

ח. האם רשאי להחזיר את החוב לבניו. נאמר בסנהדרין (עו ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב: ...והמחזיר אבידה לנכרי – עליו

## הערת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

פועל שהשאיר כליו אצל המעביד וכן חובות שהוא חייב לו לענ"ד לא נקנים למעביד בקניין מלחמה.

לדעת רש"י בגטין (לה, א) קניין מלחמה הוא מדין יאוש, ולד' התוס' גזה"כ שחזקת כיבוש קונה. לדעת רש"י שהיאוש קונה, כשפרצה המלחמה לא היה ברור שהפועל התייאש, ייתכן שעד הריגתו סבר שזהו מבצע כמו בכל המבצעים הקודמים, שעם גמר המבצע הוא יוכל לחזור לעבודתו. הבן אמנם עכשיו כבר מבין שהפעם מדובר במלחמה ממש, אך הוא לא ידע מהימצאותם של הכלים והחוב בידי המעביד, מבחינתו זהו יאוש שלא מדעת (וצ"ע אולי בגוי גם יאוש שלמ"ד הוי יאוש, ובפרט אחרי שנודע לו). אך גם לרש"י לא די ביאוש, יש צורך במעשה קניין.

ולשיטת התוס' כיבוש קונה מדין תפיסה בכוח. התורה מכירה בתפיסה שהכובש תפס כשהשתלט על אויבו, וכל מה תחת ידו נקנה לו בקניין חזקה. אך הכלים היו בחזקתו כבר לפני המלחמה, מדין שומר שידו כיד בעה"ב, זאת לא תפיסה של השתלטות, הוא לא כבש אותם, לכן לא קנה אותם. אפשר רק לומר שהוא לא חייב להחזירם לבנו כי אינו מצווה בהשבת אבדה. וכן באשר לחובותיו הוא פטור מדין הפקעת הלוואתו.

### תשובת המחבר

א. לפי רש"י, מות הפועל במלחמה (בין אם היה מחבל ובין מעם המחבלים) אין לך כיבוש גדול מזה. וממילא מה שביד האדם מישראל נקנה לו עם מות הפועל. ולכאורה מיתה עדיפה מיאוש שלא מדעת.

ב. לפי הרב, אף ביזת מצרים לא היתה שייכת לישראל. הרי רק שאלו כלים ושמלות ממצרים, וא"כ לאחר שה' קרע את הים, וטבעו המצרים בים וישראל ניצחום, היו צריכים להשיב את מה ששאלו מהם.

ג. אף לתוס' כיון שהיה תחת יד ישראל, והיה כיבוש מלחמה, פטור מהחזרה.

## חבל נחלתו

### סימן מו מסייע לגניבה

#### שאלה

ילדים (מן הישוב, ומחוצה לו) הלומדים בתלמוד תורה באים לקנות ממתקים במכולת הישובית, חלקם ברשות הוריהם וחלקם שלא ברשות הוריהם 'ומוסיפים' ל'כרטיס' בחשבון המשפחתי, או מחייבים את כרטיס האשראי של המשפחה (במסירת ספרות בלבד ללא כרטיס). מהתנהגות הילדים ניכר שלא קבלו רשות מהוריהם (מסתכלים לצדדים אם רואים אותם). האם הקופאי יכול להתעלם מהתנהגות הילדים המלמדת שהם עושים זאת בגניבה, או שצריך לומר להם: אינכם מורשים לקנות עד שאדע שהורכם מרשים לכם. (ילדים שבאים לקניית שבת של המשפחה או עם כסף מזומן של כמה שקלים לקניית ממתקים אינם בכלל השאלה הזאת).

#### תשובה

א. אסור לסייע לגנב לגנוב, בכל אופן: לא לקנות ממנו סחורה גנובה, ולא לסייע בהוצאת הגניבה מבית הבעלים, ואף ממון שהגיע לגנב בעבירה אין ליטול ממנו בעסקאות כשרות 'ולהלבין' את הממון, וכן אין לחפות עליו ולהתעלם מן הגניבה. ואע"פ שהמסייע אינו נוטל חלק פעיל, ואינו עובר על לאו של גונב ממון.

ב. נאמר בבבא קמא (פ"י מ"ט): "אין לוקחים מן הרועים צמר וחלב וגדיים, ולא משומרי פירות עצים ופירות, אבל לוקחין מן הנשים כלי צמר ביהודה, וכלי פשתן בגליל ועגלים בשרון וכולן שאמרו להטמין אסור ולוקחין ביצים ותרנגולים מכל מקום".

פרש הרמב"ם (בבא קמא פ"י מ"ט): "דברים אלו שהזהיר על קנייתן לפי שחזקתן גניבה בידם".

פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' שנח ס"א): "כל דבר שחזקתו שהוא גנוב, אסור ליקח אותו. וכן אם רוב אותו דבר שהוא גנוב, אין לוקחין אותו. לפיכך אין לוקחין מהרועים צמר או חלב או גדיים, אבל לוקחים מהם חלב וגבינה, במדבר אבל לא ביישוב. ומותר ליקח מהרועים ד' צאן או ד' גיזות של צמר מעדר קטן, או חמשה מעדר גדול, שאין חזקתו שהוא גנוב. כללו של דבר, כל שהרועה מוכר, אם היה בעל הבית מרגיש בו מותר ללוקח; ואם לאו, אסור".

כלומר כל סחורה החשודה כגנובה אין לקנותה מן המוכרה. זה באופן כללי לגבי קונה דבר החשוד כגנוב. בשאלה שלפנינו אין סחורה גנובה אלא יש מכירת סחורה לגנב כאשר הוא משלם מכסף שגנב מאחרים.

ג. נאמר בבבא קמא (פ"י מ"א): "אין פורטין לא מתיבת המוכסין ולא מכיס של גבאין ואין נוטלין מהם צדקה אבל נוטל הוא מתוך ביתו או מן השוק".

פרש ר' עובדיה מברטנורא (בבא קמא פ"י מ"א):

"אין פורטין. אין מחליפים סלעים בפרוטות". "מתיבת המוכסין. ליטול פרוטות מתיבתן שנותנים בה מעות המכס".

"ולא מכיס של גבאים. גבאי המלך שגובה כסף גולגולת וארנונא. לפי שהן של גזל. ודוקא במוכס נכרי או מוכס ישראל שאין לו קצבה, שלוקח כמו שהוא רוצה. אבל מוכס

כתב בשו"ת הריב"ש (סי' קח) בענין אשה שבעלה השליטה בנכסיו, ואעפ"כ גנבה משל בעלה, ומכרה והרויחה ע"י רכוש בעלה: "ובאמת כי אותו הנפח שעשה לה שני מפתחות בהסתור פנים מן הבעל ולקח בערכם ממנה כפולה אחת (=מחיר כפול) ראוי ליענש על בלי הגיד לבעל. שכבר היה לו להבין שלא לחנם רבתה במחיר המפתחות אלא שהיתה כונתה לגנוב מנכסי בעלה, והנה הוא מסייע ידיה בזה, דלא עכברא גנב אלא חורא גנב. וכן המעידיים שהיו קונים הסחורות ממנה בזול פחות משליש בערכם והיתה אומרת להם להעלים מבעלה גם אלה עשו איסור ואף על פי שהיתה נושאת ונותנת בתוך הבית. שלא לחנם היתה מוכרת להם בזול אלא שכך דרך הגונבים. וכבר אמרו ז"ל בפ' הגוזל בתרא (ק"ח:): שאפי' הדברים שמותר ליקח מן הרועים ומשומרי פירות ומן הנשים וכלם שאמרו הטמן אסור". והו"ד בבית יוסף (ח"מ סי' שנו).

עולה שהמסייע לגנב עובר באיסור לפני עיוור ואולי גם גניבה כאשר מאפשר לו לגנוב. ובודאי בשאלה שלפנינו שהוא מוכר לו בתשלום גנוב מהוריו הוא הופך להיות שותף בגניבה.

וכן כתב ביוסף אומץ (ח"א דיני שחרית שבת בבית הכנסת, סי' תרל) בענין 'חורא גנב': "לכן יש להפריש הבחורים, והנערים המנוערים ממצוות, משתיית יין שרף בזמן הנ"ל, גם יש לענוש המוכר להם, כי הרבה קילקולים היין שרף גרם, לבטל תפילת מוסף בעשרה, וכמה בחורים שותים עד שהם שיכורים ושוכחים מלהתפלל מוסף, ואם תמצא לומר שלא ישכח והא שיכור אסור להתפלל, וגם גוזלים וחומסים כדי למלאות נפשם ותענוגי גופם.

ישראל שהעמידו אפילו מלך נכרי ולקח דבר קצוב כחוק המלכות, אינו כחזקת גזלן ופורטין מתיבתו. ולא עוד אלא שאסור להבריה מן המכס שלו, דדינא דמלכותא דינא".

"מתוך ביתו. של מוכס שהוא כחזקת גזלן". "או מן השוק. אם יש לו מעות בביתו או בשוק שאינם בתיבת המכס. ואם חייב אדם פרוטות למוכס מן המכס בחצי דינר ואין לו פרוטות. נותן לו דינר כסף ומקבל ממנו פרוטות בשוה חציו ואף על פי שנותן לו מתיבת המכס, מפני שהוא כמציל מידו".

היינו ממון שהוא גזול (או גנוב) אפילו להחליף עם בעל המעות אסור, ולכן שולחני שמחליף מטבעות והן גזולות אין להחליף אצלו כיון שהוא 'מלביין' את הגזילה ע"י ההחלפה. מקרה זה קרוב יותר למקרה שלפנינו – הגנב גונב באשראי גנוב מהוריו – סחורה מן החנות.

ד. יש סיבה נוספת לאסור זאת על המוכר במכולת, (שהוא שכיר של המכולת) עפ"י הכלל: "לאו עכברא גנב אלא חורא גנב" (גיטין מה ע"א, קידושין נו ע"ב).

הסביר בפ' חברותא (קידושין נו ע"ב) את המשל: "לאו עכברא גנב, אלא חורא גנב, משל הוא שעכבר הגונב תבואה ונותנו בחור שלו, אין הוא הגנב אלא החור, שאם לא החור לא היה גונב; ואף כאן, הגנב אינו הלוקח אלא המוכר, שאם לא הוא לא היה קונה הלוקח". כלומר המעלימים עין מן הגניבה וקונים אותה הם הגורמים לגניבה. אף במקרה דילן, אם המוכרים במכולת לא היו מעלימים עינם שהעיסקה של אותו ילד הבא למכולת לקניית ממתקים היא חשודה ואין למכור לו – לא היתה מתבצעת הגניבה.

## חבל נחלתו

גם ידוע לאו עכברא גנב אלא חורא גנב, על כן ראוי להשגיח על זה".

כלומר לולא שהיו מספקים להם יין שרף לא היו נופלים לשכרות ולדבר עבירה.

וכן באר בערוך השולחן (ח"מ סי' שנו ס"א):

"אסור לקנות מגנב את הדבר שגנב ועון גדול הוא שהוא מחזיק ידי עוברי עבירה כדאמרי אינשי לאו עכברא גנב אלא חורא גנב וגורם להגנב שייגנב עוד שאם לא היה מוצא מי שיקנס לא היה גונב ולדעת הטור אסור לקנות ממנו שום דבר כמ"ש בסי' שס"ט וכן איסור חמור הוא לסייע לגנב בשום דבר כדי שייגנב ולכן אומן שמבקשים ממנו לעשות דבר והוא מבין שהדבר הזה הוא לעסק גנבה אסור לו לעשותם ואם עשה ענשו חמור מאד ואפילו אם הדבר ספק אצלו אם זהו לגנבה אסור לסייע [ט"ז] ואשה שיש לה בעל ומבקשת לעשות לה מפתחות בלי ידיעת הבעל אסור לעשות לה דודאי כוונתה לגנוב [סמ"ע] ורגמ"ה תקן בגזירה חמורה שלא לקבל גנבות מעכו"ם וכמה קלקולים אירע עי"ז לאנשים אחרים הנקיים מזה ולכן יכולים לכוף למי שלא ישמע בכל מיני כפיות ואסור ליהנות מדבר הגנוב אם יודע שגניבה היא וגם לאחר יאוש אסור כמ"ש בסי' שס"ט סעיף ד' ע"ש".

ה. סיבה נוספת לאיסור הוא הנאמר במשלי (כט, כד): "חולק עם גנב שונא נפשו אלה ישמע ולא יגיד". נתבאר בתוספתא (בבא קמא פ"ז ה"ג): "חולק עם גנב שונא נפשו וגו' משלו משל למה הדבר דומה לאחד שטוען ויצא מבית חברו מצאו אחד ואמר לו מה זה פלוני אמר לו טול חלקך ואל תגיד. לאחר זמן מצאו בעל גניבה אמר לו משיביע

אני עליך אם לא ראית אדם שטען כלים ויצא מתוך ביתי אמר לו שבועה שאיני יודע מה אתה סח על זה נאמר חולק עם גנב שונא נפשו אלה ישמע ולא יגיד". וכ"פ רש"י במשלי.

במקרה שלנו זהו ודאי חולק עם הגנב – הילד גונב מהוריו והקופאי במכולת יוצר רווח ממוני למכולת מן הכסף הגנוב. חולק עם גנב הוא מדברים שתשובתם קשה.

כך כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ד ה"ג): "ומהם חמשה דברים העושה אותן אי אפשר לו שישוב בתשובה גמורה לפי שהם עונות שבין אדם לחבירו ואינו יודע חבירו שחטא לו כדי שיחזיר לו או ישאל ממנו למחול לו, ואלו הן: ... (ב) והחולק עם גנב, שלפי שאינו יודע גניבה זו של מי היא אלא הגנב גונב לרבים ומביא לו והוא לוקח, ועוד שהוא מחזיק יד הגנב ומחטיאו".

ועוד כתב הרמב"ם (הל' גניבה פ"ה ה"א): "אסור לקנות מן הגנב החפץ שגנב ועון גדול הוא שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גניבות אחרות, שאם לא ימצא לוקח אינו גונב, וע"ז נאמר (משלי כ"ט כ"ד) חולק עם גנב שונא נפשו". ועי' ברמב"ם הל' גזילה (פ"ה הל"א).

וכן במקרה שלפנינו, אם לא היו נותנים לו לקנות במכולת לא היה גונב.

וכך כתב בשערי תשובה (לרבינו יונה, שער א אות נב): "אזכור לך מאשר דברו רבותינו בזה. אמרו רבותינו זכרונם לברכה (רי"ף יומא פרק ח): עשרים וארבעה דברים מעכבים את התשובה, ואלו הם: ... ח] והחולק עם גנב".

כתב בחיבור התשובה למאירי (משיב נפש מאמר א פרק ד):

"ומזה המין מן הסבות, ר"ל סבת התעכב

וכך באר המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב התשובה פ"ח): "היא החולק עם הגנב, החטא כמו זה שאינו עושה דבר רק שחולק עם הגנב, אין ספק שהוא מוסר עצמו לגמרי אל החטא והחטא אדוק בו ביותר מתעצם בו ומעכב את התשובה, כמו דבר שהוא זר לגמרי שהוא מתעצם בחטא ודבק בו כך זה מתעצם בחטא, אבל הגנב עצמו מפני שיש לו יראה ובושת מן החטא לכך יש לו כפרה, אבל החולק עם הגנב אין לו יראה ואין לו בושת לכך מתעצם בו החטא".

נמצא שהחולק עם הגנב תשובתו קשה ביותר. ומוכר במכולת שאינו יודע מי הם ההורים שנפגעו מהתעלמותו – תשובתו ג"כ קשה ביותר. במידה מסוימת התשובה כאן קשה כי הוא לא ילך ויחזיר כסף להוריו, שהרי לא נהנה מן הגניבה. ואע"פ שהוא אישית אינו מרויח מהגניבה שהרי הרווח הכספי על מכירת מוצר שייך למכולת, ואף אינו מקבל הוספה על מכירות יתירות בכ"ז הוא חולק עם הגנב. ו. נראה לי שראוי לתקן תקנה בישוב שילד או נער עד גיל מצוות (שאינו לו חשבון פרטי במכולת), רשאי לקנות במזומן בלבד, בין אם הוא מן הישוב ובין אם מחוץ לישוב. וילד מן הישוב יכול להביא פתק עם הרשאה של הוריו לתאריך הקניה ולגובה הקניה. ובכך יינצל המוכר מכל סיוע לגניבה.

התשובה מצד שאיננו סר מהמשך אחר המדה היא מפני שאיננה גוף עבירה ולא ירגיש בהיות העון נמשך בעבותות המדה ההיא, החולק עם הגנב, כי הוא לא ירגיש לשוב מזה אחר שאינו גוף עבירה, מצד שאיננו גונב אלא שלוקח הדבר בדמים, ומן הפלא אם לא יביאהו עד גופה של עבירה, כי הלוקח מהגונב טועם טעם הגנבה מצד שלוקח בזול מה שלוקח ממנו וימשך אחר החמדה ההיא מעט מעט, שאם התמיד לקחת ממנו על פי ההזדמן סוף שישתדל על זה במקחיו לחפש ולחזר אחר הגונבים, כי ימתק לו לקחת מהם מפני הזול, וכשישתקע בענין זה ישתקע במדות החמדה עד שיגנוב הוא בעצמו, ויש שכלל זה באותם שהם גוף עבירה, ונכלל בדין מחטיא את הרבים, מפני שהוא סבת העבירה ההיא, על דרך אמרם [קידושין נ"ו ע"ב] לא עכברא גנב אלא חורא גנב, ועל דרך האריכם תמיד במסיע ידי עוברי עבירה, והוא לא ירגיש בחטאו אחר שאיננו מסית אותו בפרוש, ויהיה ממין הסכה השנית, ונכלל עונו בנתינת מכשול לפני העור, והר"ם ז"ל [הל' תשובה פ"ד ה"ג] כתב כן, אלא שהוא ע"ה כללה גם כן במין הסכה השלישית, ר"ל אותם שלא תמצא התשובה בהם, כי כשיתעורר לתשובה לא ידע למי יחזיר שאינו יודע גנבה זו של מי היא, אלא שהגנב גונב משל רבים ומביא לו והוא לוקח".

ותשובתו של החולק עם הגנב קשה

מאד.

## סימן מז גזל לשם הקנטה

שאלה<sup>1</sup>

הגניבה ולהבהילו לשעה ולהחזיר לו הדבר אחר כך".

בגליוני הש"ס (בבא מציעא סא ע"ב) הוסיף: "נ"ב בשאלתות פ' נח הוסיף דהיכא דקא חזי לחברי' דלא מיזדהר בממוני' ואמר איגנב' מיני' והדר אהדרי' ניהלי' כי היכי דלא ליפשע בממוני' ג"כ הוא בכלל לאו דלא תגנוב ע"ש".

ב. אולם הריטב"א (בבא מציעא סא ע"ב) כתב: "לא תגנוב ע"מ למיקט. פירוש בכדי לצער לחברו בלבד ודעתו להחזיר לו, ור"ת פירש שא"כ כל העולם עוברים בלאו זה ולא אסר רחמנא אלא כשדעתו לעכבו לעצמו ולא שיהנה ממנו אלא שיצער לחברו".

היינו ר"ת סובר שכיון שמעשה זה נפוץ מאד שנוטל ואח"כ מחזיר, משמע שהבריות לא חשו לזה. וע"כ מסביר שע"מ למיקט הוא שנוטלו ואינו מחזיר אולם גם אינו משתמש בו, ובכך חבירו מצטער.

וכ"כ בתוספות רבינו פרץ (ה"ד בקובץ שיטות קמאי ב"מ סא ע"ב):

"לא תגנוב ע"מ למיקט וכו'. ופר"ת דמיירי דלעולם הוא רוצה לעכבו בידו, אלא שעל מנת למיקט הוא עושה, דאם נהיה בדעתו להחזירו לאחר שעה, א"כ לא היה עובר בלא תגנוב, דאם ת"ל דאפי' היה בדעתו להחזירה היה עובר, א"כ לא מצינו ידינו ורגלינו".

הוסיף בהערות הגרי"ש אלישיב (בבא מציעא סא ע"ב): "ע"מ למיקט ולשלם כפל. במנחת חינוך מצוה שמ"ג דן למה לא ילקח,

אח ואחות [מעל גיל מצוות, בגיל ההתבגרות] רבו בביתם הנמצא בישוב דתי קטן בשומרון. במהלך המריבה האח זרק את סנדלי אחותו מבעד לחלון הבית [קומת קרקע], אחותו כעסה וביקשה שילך להביא אותם הוא סירב. לבסוף קם והביא אותם. בתחילה מצא רק סנדל אחד, אחר עוד איזה זמן מצא את הסנדל השני כשרצועת הסנדל קרועה. האם הוא חייב בתשלומים?

תשובה

א. נאמר בתוספתא בבא קמא (פ"י ה"טו): "לא תגנוב ע"מ למיקט". וכן בבבא מציעא (סא ע"ב): "לא תגנוב דכתב רחמנא למה לי? לכדתניא: לא תגנוב – על מנת למיקט, לא תגנוב על מנת לשלם תשלומי כפל".

פרש רש"י (ב"מ סא ע"ב):

"למיקט – לצער".

"על מנת לשלם תשלומי כפל – שרוצה לההנותו, ויודע בו שלא יקבל".

וכן בספר המצות לרמב"ם (לאוין רמד) כתב: "לא תגנובו על מנת למיקט, כלומר לצער הבעלים ולהטרידו ואחר כן תשיבהו לו", כלומר נוטל בגניבה חפץ מחבירו כדי לצער, מפני שאינו מוצאו ואח"כ משיבו לו. וכן כתב בספר החינוך (מצוה רכז): "או על מנת למיקט, כלומר כדי להכעיס בעל

1. נשאלתי ע"י הרב שלמה קניגסברג שליט"א.



משמעתין... וגם במנין המצוות כתב הרמב"ם לא תעשה לגזילה ולא תעשה לגניבה, הרי דס"ל דקראי דלא תגזול ולא תגנבו קאי על גזילה וגניבה, [ולא למדים גניבה וגזילה מאונאה]. אלא דילה"ע דלגבי עושק כתב הרמב"ם דעובר בד' לאוין ולא תגזול בכלל. וצ"ל דלמד הר"מ דכיון דולא תגזול נסמך ללא תעשוק, בזה אנו למדים מכאן שגם נתכוונה תורה להזהיר את העושק גם בלא תגזול".

הוסיף באילת השחר (בבא מציעא סא ע"ב):

"לא תגנוב ע"מ למיקט. בשטמ"ק איכא דס"ל דאם דעתו להחזירו לאח"ז אינו עובר, אלא דקרא אתי להיכא דדעתו לא להחזיר רק תכלית לקיחתו אינו אלא למיקט (=כ"ת). וצ"ע לפי"ז דהא בגונב ע"מ לשלם כפל הא ודאי דעתו להחזיר גם הקרן דהא רוצה לההנותו כמש"כ רש"י ובכ"ז עובר, ואף על גב דכדי לשלם כפל ע"כ דעתו שלא יודה בב"ד דאל"כ הא מודה בקנס פטור, מ"מ הא כיון דעיקר מטרתו לשלם כפל בודאי דעתו דאם לא ירצו העדים להעיד יחזירו ובכ"ז עובר, ולמה לא יעבור איסור אם דעתו ע"מ למיקט". ונראה דאף לשיטות האלה דגונב ע"מ להחזיר ולהקניטו אינו עובר משום לא תגנובו, מ"מ יעבור בהא דמקניטו איסור אונאה, ואף על גב דלעיל דף נ"ח ע"ב אמרינן דאונאת דברים חמור מאונאת ממון שזה בגופו וזה בממונו, הרי דאע"ג דבאונאת ממון יש לו גם צער הגוף כשיוודע לו שלקחו ממנו יותר ממה שמגיע, מ"מ אינו עובר על מה שמצער, דצער הגוף הבא מאונאת ממון אינו באיסור של אונאת דברים, א"כ הי' אפשר לומר בע"מ למיקט כיון דהצער הוא מחמת חיסרון ממון אינו עובר מחמת דמצער, מ"מ נראה דשאני

שהרי ל"ש לומר בזה שניתן לתשלומין, שהרי לא נתכוין לקנותו. [ועי' קצוה"ח סי' שמ"ח ס"ק א' שדן אם נתחייב באונסין], ועיין להלן". משמע מן הראשונים לעיל שהאיסור מן התורה גם אם הוא ע"מ למיקט. וכך כתב בחדושי ושעורי ר' ברוך בער (בבא קמא ח"א סי' יט בשם הגר"ח הלוי): "והוי כעין גונב ע"מ למיקט שחשוב גזלן רק לענין הלאו ולא לחיובי כפל".

ג. אבל הרמב"ם (הל' גניבה פ"א ה"ב) כתב: "אסור לגנוב כל שהוא דין תורה, ואסור לגנוב דרך שחוק, או לגנוב על מנת להחזיר, או לגנוב על מנת לשלם, הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך".

מלשון הרמב"ם שהביא נימוק לאיסור משמע שאיסורו מדרבנן ולא מן התורה. וביד דוד (בבא מציעא סא ע"ב) העיר: "לא תגנובו דכתב רחמנא למה לי כו'. בלחם משנה פ"א דגניבה [ה"ב] הקשה על הרמב"ם דמשמע מדבריו דע"מ למיקט איסורא בעלמא הוא, וליכא לאו, והלא בע"כ עיקר הלאו להכי הוא דאתא דאי לגניבה גופא ילפינן מרבית ואונאה".

וכן העיר החתם סופר (בבא מציעא סא ע"ב): "לא תגנובו למ"ל ע"מ למיקט. הרמב"ם פסק ע"מ למיקט הוא דרבנן וק' לא תגנובו למ"ל ויראה דס"ל לרמב"ם דמוקמי' קראי יתירא לאפושי לאוין ולקוברו בין רשעים גמורים אף על גב דליכא מלקות".

והעיר באור הישר (הל' גניבה פ"א ה"ב): "אסור לגנוב כל שהוא דין תורה. פי' דהוה כחצי שיעור דאסור מן התורה".

כך העיר בהערות הגר"ש אלישיב (בבא מציעא סא ע"ב):

"ברמב"ם פ"א מגניבה ה"ב כתב דע"מ למיקט ולשלם כפל אינו עובר מדאורייתא, ותמוה

## חבל נחלתו

'למיקט' כמו להקניט, מלשון הכתוב: (איוב י, א) 'נקטה נפשי בחיי', (יחזקאל כ, מג) 'ונקטתם בפניכם', והוצרכו רז'ל לדרוש כן לפי שהוא קרא יתירא, דהא כתיב: (להלן פסוק יג) 'לא תגזול', וכל מי שגונב גזול הוא וא"כ הרי איסור גנבה בכלל לא תגזול, ולמה נכתב כאן: 'לא תגנבו', אפילו ע"מ למיקט". ומשמע כמיוחס לריטב"א.

אולם בחדושי המהר"ל (בבא מציעא סא ע"ב) כתב: "לא תגנוב על מנת למיקט וכו'". אבל בגזול ליכא למימר הכי דלא תגזול על מנת למיקט, דדוקא גבי [גניבה] והוא עושה בסתר ועל כל פנים נקרא גנב דלא ידע מי גנב לו ואפשר שיחזיק, לכך נקרא גנב. אבל הגזול, יודע לתבוע גזילה שלו וגם הוא דעתו להחזיר, אין כאן גזילה כלל". ולדעתו אין גזול ע"מ למיקט, שכן הנגזל יודע מי גזלו והגזול מתכוין להחזיר.

פרש בהעמק דבר (ויקרא יט, יג): "ולא תגזול. היינו חוטף בגזילה, ולא נצרך הכתוב אלא אפילו דעתו להשיב למחר, מכל מקום גזל ליומא מיקרי גזל כמו גניבה על מנת למיקט". ומשמע ממנו שאף הגזול ע"מ למיקט עובר בלא תגזול.

ועי' פרדס יוסף (שמות כ, יג) ובהערות הגרי"ש אלישיב (בבא מציעא סא ע"ב ד"ה הרמ"ה).

באונאת ממון דאינו מכיין לצערו אלא להרויח ממון, ואדרבה אינו רוצה שהמתאנה ידע שאינה אותו לכן אינו עובר מחמת צער הגוף, ושאינו באונאת דברים דכונתו לצערו, ולפי"ז כאן דכונתו לצערו עובר באמת משום אונאת דברים".

עולה לגבי גונב ע"מ למיקט שאם גונב ע"מ להחזיר נחלקו הראשונים אם עובר מן התורה: ר"ת והרמב"ם סברו שאינו עובר, ואף להם יש בכך איסור דרבנן ואונאת דברים. אולם רוב הראשונים סברו שעובר מן התורה.

אולם המקרה שלפנינו אינו גניבה ע"מ למיקט שהרי האח זרק את סנדליה מחוץ לבית לעיני אחותו, ולכל היותר יש בכך גזל ע"מ למיקט.

ד. כתוב בחדושי הריטב"א (מיוחס לו, ב"מ סא ע"ב): "לא תגנובו על מנת למיקט. וצ"ע למה לא אמר לא תגזול על מנת למיקט ואפשר דמגניבה אתיא ולא איצטריכא ליה<sup>2</sup>". ומשמע שכשם שגניבה נלמדת מגזילה ה"ה גזילה מגניבה וגזול ע"מ למיקט עובר באיסור גזילה.

וכ"כ רבינו בחיי (ויקרא יט, יא): "ודרשו רז"ל בבבא מציעא (סא ב): 'לא תגנבו', אפילו ע"מ למיקט, כלומר שאין הכונה לעכב הגנבה לעצמו אלא כדי שיצער חברו ויקניטנו. ומלת

2. נאמר במדרש תנחומא (ורשא, פר' נח סי' ד):

"ברם צריך את למילף ה"מ היכא דקא גזיל אדעתא למישקליה לנפשיה אבל היכא דקא בעי למיתן מתנה לההוא נגזל ולא בעי לקבולי אומר אגנוב מניה כי היכי דאהני ליה ואשלם ליה תשלומי כפל, א"נ שבק מאני בדוכתא דלא מנטר או זוזי ופשע, ואשכחינהו איניש אחרינא ואמר אקניטנו עד דיתבעהו ויזדהר במאניה זימנא אחרינא ולא ליפשע מאי כיון דלהנאתו קא מכיין ושרי, או דלמא כיון דעד דמהדר ליה אית ליה צערא מאי, ת"ש דתניא לא תגנוב ע"מ למיקט לא תגנוב ע"מ לשלם תשלומי כפל, מ"ט קרא יתירא הוא דכתיב לא תגזול וכן הלכה". ולא ברור אם יש לדעתו אף גזול ע"מ למיקט.

דעלמא. אבל שולח יד ליתיה אלא בפקדון ושמו מוכיח עליו, וכדאמר קרא גבי שומרין (שמות כב, ז) אם לא שלח ידו, והנוטל לגזול על דעת ליטלה כולה או ליטול מקצתה או שיחסרה ולא ישלם לבעליו והוא חייב באונסין מכיון שמשך לדעת כן אף על פי שלא חסר, והשולח יד בפקדון דעתו ליטול ולחסר הכל או מקצת על דעת לשלם לבעלים עכ"ל. ומשמע דבאינש דעלמא אינו חייב באונסין אם הגביה על מנת לשלם ומכ"ש גונב על מנת למיקט ולהשיבו בעינא אח"כ, ואכתי צ"ע."

וכך כתב בחדושי ושעורי ר' ברוך בער (בבא מציעא סי' נה): "ואמרת בזה"ש"י דהנה יש ב' מיני גזילה. והנה הקצות החושן מסתפק איך הדין לענין לא תגנוב על מנת למיקט אם היא גזילה אפילו לענין אונסין או לא דרק אסור אבל לא לענין אונסין והביא מדברי הרמב"ן בסוגיא דשליחות יד שם שלשה כללים מבואר שם דגזלן דוקא באם דעתו שלא לשלם ונשאר בצ"ע."

וכן בגידולי שמואל (בבא קמא צז ע"א) כתב: "דבקצה"ח (סי' שמ"ח סק"א) מוכיח משיטה מקובצת ב"מ (מ"א א) דגזל חפץ ע"מ לשלם אינו כגזלן לאונסין, וק"ו בגונב ע"מ למיקט ולשלם אותה עצמה דאמרו ב"מ (ס"א ב) דאסור אין דין גנב לאונסין ע"ש. ועי' בחדושי ר' שמואל (בבא מציעא סי' כה, ג). ונשאר בספק אם גונב וגזל ע"מ למיקט חייב אף באונסין למה שגנבו או גזלו.

ו. אמנם אף שהאחרונים נשאר בספק האם יש איסור גזול ע"מ למיקט, במקרה שלפנינו אין זה גזול, ואף לא גזול ע"מ להשיב, שהרי לא לקח את הסנדלים אליו, אלא סתם רצה להרגיז את אחותו (ומן

באר בדבר יעקב (בבא בתרא טז ע"א, א): "ברכת אוכד עלי תבא מלמד שהיה גזול שדה מיתומים ומשביחה ומחזירה להן – האחרונים [תו"ח, פני שלמה, הג' בן אריה וקו"ש] מקשים מהגמ' [ב"מ סא, ב] שאסור לגנוב ע"מ לשלם כפל"...

ב. עוד תירצו הפני שלמה והקו"ש וטל תורה דרק בגניבה אסור, דקרא מיירי בגניבה, אבל בגזילה שרי. וכ"כ הב"ח [סימן שנ"ט] שרק בגניבה איכא איסור, והטעם כתבו הב"ח והפני שלמה דטעם האיסור כמש"כ הרמב"ם [גניבה א – ב] שלא ירגיל עצמו לכך, וזה שייך בגניבה שהיא בסתר ושכיחא טובא ולא שייך בגזילה. (וכע"ז חילק המנ"ח [מצוה רכז – ד] לענין גזילה ע"מ למיקט). בהג' בן אריה כתב שאין לחלק בין גניבה לגזילה."

וכך כתב בהערות הגרי"ש אלישיב (קידושין טו ע"א): "ולכאו' מש"כ בשם התורי"ד, צ"ב מ"ש מכל גונב ע"מ למיקט וע"מ לשלם כפל דהוה בזה איסור גניבה, וה"נ מה איכפ"ל מהי מטרת הגניבה הא יש כאן איסור. והי' נראה במה שפירש התורי"ד, דיש בזה נפק"מ אי גניבה אי גזילה, דדוקא בגניבה יש איסור של ע"מ למיקט וכד', אבל בגזילה ליכא בזה איסור, וכעין שמצינו (ב"ב ט"ז ע"א) בגזול את היתומים ע"מ להשביח, וא"כ נימא דלהריטב"א איירי הכא בגזילה, וצ"ב."

והסתפקו האחרונים אם יש גזול ע"מ למיקט לאיסורא כמו גנב למיקט.

ה. לגבי חיוב אונסין העיר בקצות החושן (סי' שמח ס"ק א):

"הנה מדברי שיטה מקובצת סוף פרק המפקיד (ב"מ מא, א ד"ה תרגמה) נראה דגזול על מנת לשלם אינו חייב באונסין, ע"ש בסוגיא דשליחות יד ז"ל, וגזלן ושואל שלא מדעת שייכי בכל אדם בין שומר בין אינש

## חבל נחלתו

הוא 'רק' אחר זמן מצא את הסנדל שרצועתו קרועה. וספק כיצד ארע הנזק אם עשאו מישהו אחר (או בעל חיים). אמנם ברור שאם לא היה זורקו לא היה הסנדל ניזק, ואולי אם היה חושב על כך מקודם לא היה זורק. וכיון שחיובו מסופק, וכיון שאף היא ציערה אותו, ואף היא שותפה עקיפה לכל הנזק לסנדלים. ראוי שיחלקו שניהם בשווי הנזק, אם תיקון הרצועה או יחלקו שניהם בתשלום חצי משווי סנדלים חדשות. ונראה להטיל עליו 2/3 מהנזק ועל אחותו 1/3 מהנזק.

הסתם אף היא הרגיזה אותו ככל ריב, ולכן זרק את סנדליה מחוץ לבית. כדי שתטרח ותצא ותביא אותם (אע"פ שלבסוף הוא הביאם). וע"כ נראה שצריך לדון עליו מדין מזיק.

אם הסנדלים היו חוזרים שלמים היה זה רק אונאת דברים, שהוא הונה אותה (ומן הסתם גם היא הונתה אותו), ולא היה נחשב מזיק אלא כמו מצער בדברים, שציער אותה ע"י זריקת סנדליה. אבל כיון שסנדל אחד חזר קרוע הוא צריך לשלם את שווי הנזק. שהרי מזיק חייב אף אם לא התכוין להזיק. אלא שכאן הוא לא הזיק את הסנדלים

## סימן מח

# לקיחת שלל פרטי לחיילים

פסקי הלכות (חלק ב דף לח ע"א, מדפי הספר): 'מצינו ממונו של אדם יוצא מרשותו לרשות חבריו בעל כרחו על כמה דרכים, הדרך האחת והוא היותר גדול מכולם, הוא ע"י כיבוש מלחמה, וזה הוא הקנין הגדול שהנרכש במלחמה נקנה להכובש ואף קרקע שאינה נגזלת ולא מהני לה שום יאוש לענין שיקנה אותה הגזלן, עכ"ז נקנית היא בכיבוש מלחמה, וזה מבואר בגיטין (דף לח ע"א) אמר רב פפא עמון ומואב טהרו בסיחון והרי קרקע שאינה נגזלת ועכ"ז נקנית היא בכיבוש מלחמה, והראיה שהרי עמון ומואב נטהרו בסיחון ואם לא היה בכיבוש מלחמה קנין גמור לא היתה נטהרת בזה עכ"ל. הרי לפנינו דברים ברורים דאח"נ דשפיר נמצא שלפעמים מוציאים רכוש של אדם וחבירו נוטלה וזוכה בה בע"כ ושלא בטובתו של בעל החפץ ואף על פי שבעל

## שאלה

חייל שנכנס לבית ערבי בעזה, ויושביו ברחו, ומצא הרבה תכשיטים. האם רשאי ליטלם לעצמו?

## תשובה

א. כל שלל (גם מה שמחזירים לפלסטינאים) שייך למדינת ישראל ולצה"ל. לפי ההלכה כל השלל נקנה לכובש בכיבוש מלחמה, ושייך למדינת ישראל ולשלוחה צה"ל. כך כתב בשו"ת הר צבי (או"ח ב' סי' עד) בדיונו על החסה שהשאירו תושבי דיר יאסין בשדותיהם במלחמת השחרור לפני פסח: "ולמען יתלכנו הדברים אעתיק כאן מאמרו של הגאון ר"ד מקארלין ז"ל, וזה לשונו בספרו

## סימן מח – לקיחת שלל פרטי לחיילים

שהוא ותעט אל השלל, למען בצוע בצע, וזה גרעון גדול בהפועל, כי יצר חמדת הרכוש הטה לבך ממצות ה'".

וכן מעשה עכן ביריחו שגרם למפלת העי.

וכן תוכחת אלישע הנביא למשמשו גיחזי (מלכים ב' ה, כו) שלוקח 'שכר' מנעמן שר צבא ארם: "העת לקחת את הכסף, ולקחת בגדים וזיתים וכרמים וצאן ובקר ועבדים ושפחות".

וכך מבאר בבית הלוי (שמות יז, ח) את מלחמת עמלק: "ובזה נוכל להסביר קצת החילוק דבכל מלחמות שנלחמו ישראל עם האויבים נאמר בהו (דברים ט) ואכלת את שלל אויביך ובעמלק נצטוו להחרים הכל עד שלא ישאר מהם מאומה וכמו שמבואר בספר שמואל (א' טו). דעמלק במלחמתו לא היה לו שום כוונה ושום תועלת שיצא לו מהמלחמה רק מה שעשה רע לישראל וכמו שהסביר זה בעל העקדה פרשה בשלח דזהו שרמז הפסוק אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריו ואתה עיף ויגע, דהפסוק מרמז שלא היה לו שום צד טובת הנאה ללכוד מדינה ולא לנחול במלחמתו שם גבור אחרי שאתם הייתם חלופים ויעפים וכל כוונתו היה רק הרע. וע"כ

החפץ עומד וצווח שלי הוא לא משגחין בו, וענין זה מפוזר בש"ס ופוסקים כדבר פשוט דכיבוש מלחמה הוא אחד מקניני התורה".

וע"כ התיר לצאת י"ח מרור לאותם שאספו את החסה משדות הערבים בכפר שנכבש – דיר יאסין<sup>1</sup>.

ועי' אנציקלופדיה תלמודית (כרך כז, ערך כבוש מלחמה).

ג. כאמור, כל השלל שייך לצה"ל, וצה"ל אוסר על כל לקיחת שלל פרטית. בעצם איסור לקיחת שלל ישנה מחשבה נכונה מאד: ברגע שהלוחם מונע מסיבות אחרות מאשר עצם המלחמה עצמה, הוא מפסיק להיות רק שליח העם ללחום באויבי ה', ולוחם גם בשביל הרווח הממוני שיש לו. וכמובן שממון מסיח את לבו מהלחימה. וחס ושלום יכול לגרום לסכנת נפשות ולמיתה ח"ו. אלא הלוחמים צריכים לפעול רק לשם שמים, כשלוחי ישראל לקחת נקמה באויבי ה'.

כך מפרש המלבי"ם את הפסוק בשמואל בתוכחת שמואל לשאול המלך (שמואל א' טו, ט): "ולמה לא שמעת בקול ה' ותעט אל השלל ותעש הרע בעיני ה'". "מצד הסבה שהניעה אותך לשנות דבריו,

1. למדינה שבדרך, לא היה צורך בחסה, ולכן אף שהשואל (הרב עזרא עטיה ראש ישיבת פורת יוסף) סבר שאסור ליטול מחמת איסור שלל של המדינה, כתב הגרצ"פ פרנק (שו"ת הר צבי או"ח ב' סי' עד): "מה שכתב כת"ר בענין נכסים הנטושים ע"י הערבים מזמן מלחמת השחרור שהשאירו אחריהם במנוסתם שדות זרועות תבואות, כרמים ופרדסים שרכוש זה אינו כהפקר אלא עומד ברשות בעליהם הערבים שהרי יש עונש ממשלתי לכל הפושט יד ברכוש האויב וכו', המציאות מכחישה אותו שהרי הקרקעות שהיה להם בעלים ערבים נכבשו ע"י הממשלה והזיתים והענבים וכן שאר הפירות נמכרים ליהודים שעושים מהם יין ושמן, ומרגע שהיהודים מקבלים את הפירות לרשותם אין רשות ביד מי שהוא ליגע בהם וכל אשר יטול מהם בלא רשות בעליהם היהודים יענש ויהא נידון כגנב וכגזלן והיהודים איפוא הם בעלים הגמורים על הפירות בין עפ"י התורה ובין במשפט הגויים".

## חבל נחלתו

ד. לכאורה יש להקשות על דברינו מן הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"ט): "כל הרוגי המלך ממונן למלך, וכל הממלכות שכוּבש הרי אוצרות המלכים למלך, ושאר הבזה שבזוזין בוזזין ונותנין לפניו והוא נוטל מחצה בראש, ומחצית הבזה חולקין אותה כל אנשי הצבא ביחד עם העם היושבין על הכלים במחנה לשמרם חולקין בשוה, שנאמר כי חלק היורד במלחמה וכחלק היושב על הכלים יחדיו יחלקו".

ובאר הכסף משנה (הל' מלכים פ"ד ה"ט): "וכל הממלכות וכו'. פרק שני דסנהדרין (דף כ'): תנו רבנן אוצרות מלכים למלך ושאר ביזה שבזוזין מחצה מלך מחצה לעם ועוד שם במשנה כל העם בוזזים ונותנין לפני המלך ונוטל חלק בראש ופירש"י חלק בראש חלק היפה בורר ראשון ונוטל מחצה".

לכאורה עולה מן הרמב"ם שמחצית השלל מתחלקת בין הלוחמים לשאר העם (העירוף). אולם בימינו אין לנו מלך, יש לנו ממשלה שהיא מייצגת את כל העם. ונראה שכל השלל הוא שלה, והיא יכולה להטיל איסור על לקיחת שלל פרטי. מה גם שהמחצה של הלוחמים וחיילי העורף מובא כולו לאוצר אחד ורק אח"כ מתחלק ביניהם שוה בשוה ולא כל אחד בוזז לעצמו.

ויש ללמוד זאת מן הרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ד):

"ולא ירבה לו כסף וזהב להניח בגזויו ולהתגאות בו או להתנאות בו, אלא כדי שיתן לחיילותיו ולעבדיו ולשמשי, וכל כסף וזהב שירבה לאוצר בית ה' ולהיות שם מוכן לצרכי הצבור ולמלחמותם הרי זה מצוה להרבותו, ואין אסור אלא להרבות לעצמו בבית גזויו

הנקמה בו הוא ג"כ התכלית ואסרה התורה ההנאה מהשלל כדי שיהיה ניכר שהמלחמה שעושים בו ישראל העיקר הוא הנקמה וזהו שאמר הכתוב **מלחמה לה'** דכל עיקר התכלית היוצא מן המלחמה היא המלחמה עצמה לא דבר אחר. וכן בפורים שהרגו ישראל בעמלק נאמר (אסתר ט) ובביזה לא שלחו את ידם גילו בזה דעיקר עשייתם בזה הוא **רק הנקמה משונאיהם ומבקשי רעתם**, והראו אז בזה גם חכמה גדולה שלא יבאו שארי העמים שבמלכות אחשוּרוש לומר היום שללו את עמלק ולמחר יבאו וישללו אותנו וע"כ לא שלחו ידם בביזה להראות כי לא נתנו עיניהם בממון שאינו שלהם ורק נגד מבקשי רעתם קמו".

ג. במלחמה אנו צריכים פרקליטים טובים שילמדו עלינו זכות, וצריכים שיתפללו על הלוחמים כאמור ברש"י (ברכות ג ע"ב ד"ה ונמלין בסנהדרין): "ונמלין בסנהדרין – נוטלין מהם רשות, כדי שיתפללו עליהם".

והנוטל מן השלל ללא רשות עושה בדיוק להיפך הוא מקטרג על כולם. כך כתוב בויקרא רבה (פרשה לג סימן ג): "ובצעם בראש כולם ר' שמעון בר אבא בשם ר' יוחנן משל לסאה שהיא מלאה עונות מי מקטרג בה גזל, ר' יודן בשם ר' יוחנן אמר משל לבני אדם שהיו בהן עע"ז ומגלי עריות ושופכי דמים וגזל שקול כנגד הכל".

ופרש ביפה תואר: "ופירוש בראש כולם, שהוא מקטרג ועולה על כולם כסאה שמלאה דברים, ועולה למעלה אחד מהם, שהוא ממלא הסאה. ולדעת ר' יוחנן הגזל חמור ושקול כנגד הכל, ופירוש בראש כולם, שהיא עיקר, כמו ראש מר דרור [שמות ל, כג]".

שנאמר ולא ירבה לו, ואם הרבה לוקה".  
 הרמב"ם מחלק שכסף וזהב להתגאות בו אסור, אבל איסוף ממון לצורכי המלכות – הרי זה מצוה. אף אצלנו האיסור לשלל פרטי מפני שכל הממון והשלל הוא לצרכי המדינה ולמימון המלחמה, וכשם שהמלך 'מוותר' על החצי שלו, כן הלוחמים וכל הצבא 'מוותרים' על שלהם.

ועוד יש לתרץ, ששלל במלחמת מצוה הוא ודאי שייך למדינה ולא ללוחמים. ועוד יש לתרץ ששיטת ארגון הצבא שונה בין ימיהם לימינו, בימיהם לא היתה יכולת לכפות לצאת למלחמה אלא כל שבט החליט אם הוא בא (ומקיים את מצות התורה של מלחמת מצוה).

ומצינו שמפקד הצבא אסר במלחמת יריחו על לקיחת שלל, ובחצור שרפו את העיר ולא מסופר שקודם עשו איסוף שלל העיר.

עכ"פ נלענ"ד שבסמכות מפקד הצבא לאסור כל שלל פרטי בין אם זה בשטרות כסף ובין אם תכשיטים, וכל הנוטל שלל עובר על החוק הצבאי ויענש על ידי המערכת הזאת. ואפילו אם בית עומד לשריפה או פיצוץ ויש ממנו שלל יעבירו את שללם לממונה על כך בצה"ל.

ה. השואל חזר אלי ואמר בשם תלמיד חכם חשוב, שאם עושה זאת בצינעא בלי שאף אחד רואה – זה מותר.

כתבתי לשואל שדעת אותו תלמיד חכם אינה מובנת לי. הרי אסור מן התורה

לגנוב שכתוב לא תגנובו (ויקרא יט, יא) והכתוב הזה אוסר גניבת ממון (מדרש הגדול, רש"י, מדרש תנאים). ואם מצד דינא דמלכותא זו גניבה – זה ודאי אסור בין בגלוי ובין בסתר.

כך כתב הרא"ש (נדה, הלכות כלאי בגדים סי' ט): "לא ילכש כלאים אפילו על גבי עשרה לכושים ואפי' לגנוב בהן את המכס. דדרך הוא שאין נותנין מכס מבגדים שאדם לכוש. ובמוכס שאין לו קצבה או במוכס העומד מאליו דאי בסתם מוכס אפילו בלא כלאים אסור לגנוב את המכס אם ישראל חכרו מאת המלך דדינא דמלכותא דינא".

כלומר אסור לגנוב מישראל שחכר את המכס מן המלך, וק"ו מהמלכות עצמה.

וכן ברבינו ירוחם (תוא"ח נ"ד ח"ג): "ומוכס מיירי במוכס העומד מאליו או שאין לו קצבה בענין אחר דינא דמלכותא דינא וכן ישראל שחכר המכס מן המלך אסור לגנוב לו המכס מדאמרינן כמו שכתבתי במקומו בספר מישירי' כך פשוט בנדרים".

ברור ללא כל ספק ש"דינא דמלכותא דינא" בארץ ישראל למלכות ישראל (עי' ס' באהלה של תורה ח"ו סי' מה) ובמיוחד בענייני מלחמות ישראל, שכל הצבא פועל עפ"י מפקד אחד. ואם מפקד זה פקד שאסור לקחת שלל וכל השלל שייך למדינה, אין לאף אחד זכות לעבור על דבריו. וכל הנוטל הוא גנב.<sup>2</sup>

2. נדמה לי שמזכרות ממלחמות ללא ערך כספי אף הצבא מתיר. (בני הביא ממבצע 'חומת מגן' ברכונים של המלון בגוש קטיף שהיו ב'מוקטעה' ברמאללה לשם נכנס לכובשה, מן הסתם זה הובא לשם כחומר מודיעיני אחרת לא מובן איך הגיעו לשם).

## חבל נחלתו

סימן מט

# תשלום הוצאות למציל חיי חבירו

שאלה<sup>1</sup>

"אבדת גופו – כגון נטבע בנהר מניין שאתה מצווה על השבתו".

"תלמוד לומר והשבותו לו – קרא יתירא הוא למדרש: השב את גופו לעצמו".

"הני מילי בנפשו – אם זה הרואהו יכול להצילהו יצילהו".

"קא משמע לן – לא תעמוד על דם רעך – לא תעמוד על עצמך משמע אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך".

למדנו שישנה חובה על האדם הרואה או שומע שאדם מישראל נמצא בסכנת נפשות לעשות את כל הנצרך כדי להציל את נפשו.

ב. החובה כוללת, לפי הלימוד בגמרא, גם לטרוח ולשכור מצילים מכספו של המציל.

כתב בנימוקי יוסף (על ר"ף סנהדרין, יז ע"א): "אלו שמצילין ת"ל לא תעמוד וכו'. דמשמע לא תעמוד על עצמך אלא חזור בכל הצדדין שלא יאבד דם רעך אפילו לטרוח ולשכור שכירים להצילו".

וכך באר רבינו יהונתן מלוניל (על ר"ף סנהדרין יז ע"א): "גמרא תניא מנין לרואה בחברו שטובע וכו', ולא מיבעיא אצוליה בנפשו דחייב כלומר שחייב לטרוח הוא בעצמו כדי להצילו מדכתיב גבי השבת אבדה [דברים כ"ב] והשבותו לו ודרשינן מיניה [ב"ק פ"א ע"ב] השבת גופו כגון שתועה בין הכרמים רשאי חברו לעקור הגפנים כדי שיצא

נהגת זהירה נסעה לפי כל כללי התנועה. אדם התפרץ לכביש, הנהגת הבחינה באדם שקפץ לכביש ומיד סטתה הצידה ונתקעה בקיר כדי להציל את חייו של המתפרץ.

הנהגת שנתקעה בקיר תובעת את המתפרץ לכביש שישלם לה על הנזק למכוניתה, מאחר והוא גרם לכך שהיא סטתה הצידה והזיקה לרכבה כדי להצילו, אולם המתפרץ שהצילה טוען שהוא לא פגע ברכבה מאומה וכל שעשתה מדעתה עשתה.

מה הדין?

תשובה

א. נאמר בסנהדרין (עג ע"א): "גופא: מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גורתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא: אבדת גופו מניין – תלמוד לומר והשבתו לו?<sup>2</sup> – אי מהתם הוה אמינא: הני מילי – בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי – אימא לא, קא משמע לן".

מכאן המקור לחיוב הצלת נפשות של אדם אחר מישראל, והוא מחוייב אף לשכור מצילים נוספים.  
פרש רש"י (סנהדרין עג ע"א):

1. שאלת הרב איתן שנרב הי"ו.
2. העירוני ש"ל תעמוד הוא לא תעשה ו'השבותו לו' הוא עשה.



כלל תשלומי ממון וצ"ע<sup>3</sup>. נדון עפ"י הראשונים והפוסקים שהתייחסו לכך. הרא"ש (סנהדרין פ"ח סי' ב) עוסק בחיוב של הניצול לשלם את הוצאות הצלתו. "תניא מנין לרואה את חברו שטובע בנהר או חיה גורתו או לסטין באין עליו שחייב להצילו שנאמר לא תעמוד על דם רעך, והא מהכא נפקא מהתם נפקא אבידת גופו מנין ת"ל והשבותו לו. אי מהתם ה"א ה"מ בנפשיה אבל מיטרח ואיגורי לא קמ"ל. והניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא. דאין אדם מחויב להציל נפש חברו בממונו היכא דאית ליה ממונא לניצול. כדאמר לקמן (דף עד א) נרדף ששיבר את הכלים של רודף פטור. של כל אדם חייב ואם היה מחויב להציל את הנרדף בממונו א"כ יפטור משבירת הכלים שהרי ממון חברו מחויב להציל וברשות שברם כדי להנצל".

הרא"ש טוען טענה עקרונית: ממון המציל אינו מחויב להציל את הניצול, ומביא ראיה לכך שנרדף ששיבר כלים של אדם שאינו רודף אחריו חייב לשלם. ואם כל אחד חייב להציל אף בממונו היה הנרדף פטור.

היד רמ"ה (סנהדרין עג ע"א) כתב: "ומסתברא לן דהיכא דטרח ואגר אגורי ואצליה שקיל מיניה דעד כאן לא חייביה רחמנא אלא למטרח בלהדורי בתר אגירי אבל לאצוליה בממוניה לא מדאמרינן אי מהתם הני מילי בנפשיה אבל מטרח ומיגר אגירי לא קמ"ל ולא אמרינן אבל בממוני לא קמ"ל".

התועה לדרך הסלולה, ולמאי איצטריך לא תעמוד על דם רעך אלא ודאי לרבות שחייב להוציא ממנו לשכור פועלים להצילו".

ג. מצוות אנו חייבים לקיים בחינם ללא קבלת שכר, כאמור בחגיגה (ז ע"א): "מה אני בחנם אף אתם בחנם!". וכן מונה המשנה והגמרא בבכורות (כט ע"א).

הלימוד של הצלת חיי אדם מישראל הוא חלק מהשבת אבידה. השבת אבידה בדרך כלל נעשית בחינם, בתשלום שכר בטלה, כאמור בבבא מציעא (פ"ב מ"ט): "היה בטל מסלע לא יאמר לו תן לי סלע אלא נותן לו שכרו כפועל בטל אם יש שם בית דין מתנה בפני בית דין, אם אין שם בית דין בפני מי יתנה שלו קודם".

פרש ר' עובדיה מברטנורא: "כפועל בטל. כמה אדם רוצה ליטול ולפחות משכרו ליבטל ממלאכה זו כבדה שהוא עוסק בה ולעשות במלאכה קלה כזו". היינו השבת אבידה היא מצוה שבממון ואולי הפסד המשיב גדול יותר מן האבידה, ולכן המשיב יכול להתנות שיינתן לו סכום גדול יותר משווי האבידה בגלל הפסדו בהתעסקותו להשיב את האבידה. אבל אם לא התנה אין לו אלא שכר בטלה כפועל בטל.

לגבי הצלת נפשות, האם יכול להתנות – לא מפורש בש"ס, ויש צדדים לכאן ולכאן.

ד. רוב הראשונים לא התייחסו לשאלת תשלומי ממון למציל בהצלת נפשות, לא ברור האם משתיקתם ניתן ללמוד שאין

3. הב"י (כפי שיובא להלן) הביא דברי ראשונים אלו, ואעפ"כ לא הזכיר זאת בשו"ע. האם ניתן ללמוד מכאן שלא פסקה להלכה – צ"ע.

## חבל נחלתו

אין שעבוד אלא חיוב אם יש לו בשעת מעשה כדי לשלם למציל את הוצאתו.

ה. נאמר בקידושין (ה ע"ב): "בעי רב מרי: כלב רץ אחריה, מהו? בההוא הנאה דקא מצלה נפשה מיניה – גמרה ומקניא ליה נפשה, או דלמא מצי אמרה ליה: מדאורייתא חיובי מחייבת לאצולן? תיקו".

המדובר בהצלה מן הכלב והשאלה האם יכולה להתקדש לו בהצלתה (לא ניכנס לצדדים לגבי הקידושין).

באר רבינו יהונתן מלוניל (על ר"ף קידושין ד ע"ב): "כלב רץ אחריה. כלומר לנשכה. מהו. מי אמרינן מציא אמרה מחייבת לאצולן, או דילמא מצי אמר לה כיון דמחייבת את לאהדורי לי מה שהוצאתי מממוני, דנהי דמחייבנא לאצילן, בחנם, אבל בהוצאתי לא". וקצת משמע שסובר כרא"ש שממון המציל אינו משועבד להצלה והניצול חייב לו על הצלתו.

כך הביא בנימוקי יוסף (קידושין ח ע"ב): "וכתב הריטב"א ז"ל דהא דאמ' מיחייבת לאצולן, על דעת להשתלם קאמי, לא לאבד ממונו בחנם להצילו, שזה לא מצינו, והכי מוכח פרק הגוזל וכי עבד מנפשיה אינו משתלם כלום, דהוה ליה מבריה ארי מנכסי חבירו. אבל הכא דעבד מדעת שאמרה לו תנהו לכלב משתלם ממנה. והפודה שבוי כיון שכבר תבע לו הנזק לא חשיב מבריה ארי, כדכתי' במציעא, ומשתלם מיניה. מפי רבי נ"ר. עכ"ל".

הריטב"א מתייחס לכמה מצבים, אם הניצול מבקש מהמציל להצילו כבר התחייב לכך. וכן הפודה שבוי. אבל אם המציל הציל מעצמו – הניצול פטור מלשלם לו את הוצאתו מפני שהוא מבריה ארי. נראה שפתיחתו ש'לא לאבד

הרמ"ה מדייק מן הסוגיא שמה שהוטל עליו בהצלת נפשות הוא דוקא הטירחא בשכירת מצילים, אבל הוא לא חייב לתת ממונו לשם כך, אלא ההתעסקות והטורח בהבאת המצילים אולם התשלום עצמו מוטל על הניצול. הרמ"ה אינו מנמק כרא"ש אלא מדייק מלשון הסוגיא. וכך באר המאירי (סנהדרין עג ע"א):

"מי שראה חברו טובע בנהר או חיה גוררתו או ליסטים באים עליו חייב להשתדל בהצלתו ולא סוף דבר בעצמו אם הוא יכול בלא סכנה שהרי על אבדת ממונו חייב על אבדת גופו כל שכן, אלא אף על ידי אחרים והוא שישכור שכירים ופועלים ובקיאם באותן הדברים להצילו, וחברו פורע לו מן הדין. אם אין לו במה לפרוע אין לזה לימנע בכך שאע"פ שאסור להציל עצמו בממון חברו דוקא שלא מדעת הבעלים אבל בעלים עצמן חייבין להציל חבריהם וכל שלא עשה כן עובר משום לא תעמוד על דם רעך".

המאירי מבליט את הקושי בהבנת חיוב ההצלה בממונו, מצד אחד המחויבות של המציל להציל את חבירו היא מוחלטת אף בממונו שיש לו, מאידך הניצול צריך לשלם רק אם יש לו, וההצלה לא תלויה בכך.

נראה שיש מחלוקת בין הרא"ש (עפ"י ראייתו למאירי). הרא"ש טוען אין אדם חייב להציל אחרים בממונו כי ממונו הוא כבי' בעל ישות עצמית ונפרד מבעליו. ואילו המאירי סובר שהממון כלול בו ועל כן מוטל עליו להציל אפילו בממונו אלא שמן הראוי שהניצול ישלם לו. לפי הרא"ש נראה שהניצול בעצם הצלתו בממון של מציל משתעבד להשיב למציל את הוצאתו. לפי המאירי וכן משמע ביד רמה

להציל הרי זה חייב להציל אף בפסידא ואין יכול להוציא ממנו מה שהפסיד בהצלתו".

המאירי מוכיח ממצות פריקה שהחוב על המציל הוא מוחלט, ורק בהשבת ממון נאמר עמו – עם המשיב.

טעמה של השיטה במאירי שונה מהריטב"א, לא משום שהמציל הוא מבריח ארי, אלא משום שהחוב על המציל הוא חיוב מוחלט.

ו. סיכום שיטות הראשונים:

שיטת הרא"ש – ממנו של מציל אינו מחויב למצות הצלה ולכן נוצר שעבוד על הניצול להשיב הוצאות המציל.

שיטת הרמ"ה והמאירי שאם יש ממון לניצול חייב לשלם הוצאות למציל.

שיטת הריטב"א שאם הניצול לא ביקש מן המציל, המציל הוא מבריח ארי.

שיטה המובאת במאירי שישנו חיוב על המציל שאינו תלוי כלל בתשלום.

יש מקום לומר שאף לפי השיטות הפוטרות מתשלום, מוטל חיוב מדרבנן לתשלום למציל את הוצאותיו ע"י הניצול. ז. כך השיב בשו"ת הרא"ש (כלל פה סימן

ב)

"ששאלת בהוצאות שהוציאו הקרובים ברופא וברפואות שהוציאו על החולה אם יש לך לפרעם מנכסי היתומים אחרי שלא צוה החולה שיעשו אלו ההוצאות, נראה לי דמהאי טעמא לא יפסידו בשביל שלא צוה שיעשו לו אלו ההוצאות. כי מנהג ידוע כשאדם נופל למשכב ואינו יכול לסייע עצמו שהקרובים משתדלים להמציא לו רפואה, וכ"ש חולה שכתבת שלעתים היה חלים ולעתים שוטה שהוצרכו הקרובים להשתדל בענינו. ואפילו איניש דעלמא שהיה משתדל להמציא רפואה

ממונו בחינם' היא דוקא כשיש בקשת הניצול מן המציל.

בדברי הריטב"א חידוש גדול שאף מציל נפש ללא בקשת הניצול מוגדר כמבריח ארי ולא חייבים לשלם לו הוצאתו.

המאירי (קידושין ח ע"ב) מבאר: "היה כלב רץ אחריה לנשכה הרי זו ספק מקדשת שמא מתוך שהצילתה גמרה ומקניה נפשה, או שמא מכיון שאף הוא חייב בכך מדכתוב לא תעמוד על דם רעך אינה גומרת להקנות עצמה בכך. ודבר זה כשהיא רוצה להחזיר לו דמי הככר שאם לא כן אינו חייב להצילה שאף הוא אסור להציל עצמו בממון חברו".

ראיתו של המאירי שהוא חייב בתשלומים למציל, משום שאף הניצול אסור לו להציל את עצמו בממונם של אחרים, ואם המציל הוציא הוצאות להצלתו כבי' הניצול מציל עצמו בממון חברו ולכן צריך לשלם למציל את הוצאתו.

ממשיך המאירי: "ויש אומרים שאע"פ שהוא עצמו אסור להציל עצמו בממון חברו אחר שאין בעל הממון לשם, מכל מקום כל שבעל הממון שם חייב להצילו אף על מנת שלא ליטול ממנו מה שהפסיד בהצלתו ואינו יכול להוציא ממנו בדין, והוא שאמרו במצות פריקה ישב והלך לו ואמר לו הואיל ועליך מצוה אם רצית לפרוק פטור שנאמר עמו טעמא דכתוב עמו הא לאו הכי חייב בכך. ואף כשתמצא לומר שאף אם לא כתב עמו כך הוא הדין איפשר שזה הוא מפני שאף הנזק יכול לסייע עמו וכל שאינו מסייע אין לאחרים חובה בהצלת ממנו יותר ממנו, ועוד שאין שם אלא הצלת ממון, אבל זה שיש בו הצלת גוף ושאין הוא עצמו יכול

## חבל נחלתו

לחולה בלא צווי החולה נראה שלא יפסיד דפקוח נפש הוא וכל הזריז הרי זה משובח. לכן אם ידוע הדבר בעדים שהוציאו יציאות בחייו ושלא נפרעו בחייו תפרעו מנכסי היתומים, אבל אם אינו ידוע בעדים כמה הוציאו וגם שלא נפרעו בחייו אין נפרעין מנכסי יתומים. שאין נפרעין מנכסי יתומים אלא מלוה בשטר או בעדים היכא דהודה בעת מיתתו שלא פרע בחייו, ואף אם האשה אומרת שלא נפרעו אינה נאמנת".

הרא"ש אינו מתבסס על ראייתו מכך שממון המציל אינו מחוייב בהצלה, אלא טוען מנהג העולם שקרובים מוציאים והחולה משיב, ונראה שהסכים עם הרמ"ה והמאירי שכך ראוי וישר.

ח. פסק הטור (ח"מ סי' תכו, א): "הרואה את חברו טובע בנהר או שלסטין באין עליו חייב להצילו בין בגופו בין בממונו ומיהו אם יש לו ממון להציל עצמו חייב לשלם לזה". לא משמע לפי הטור שיש שעבוד על הניצול לשלם את הוצאות ההצלה, אלא זו תקנת חכמים או חיוב מוסרי.

באר הבית יוסף (ח"מ סי' תכו, א):

"וכתב הרא"ש (סי' ב) והניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא דאין אדם מחוייב להציל נפש חברו בממונו היכא דאית ליה ממונא לניצול והביא ראיה לדבר".

ונראה שהן הטור והן הב"י הסבירו כרמ"ה והמאירי.

ט. כך פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' תכו סי' א): "הרואה את חברו טובע בים, או לסטים באין עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להציל, ולא הציל; או ששמע עובדי כוכבים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנים לו פח ולא גילה אופן חברו והודיעו; או שידע

בעובד כוכבים או באנס שהוא בא על חברו, ויכול לפייסו בגלל חברו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכיוצא בדברים אלו, עובר על לא תעמוד על דם רעך (ויקרא יט, טז)".

השו"ע השמיט את חובת התשלום של הניצול למציל. והסמ"ע תמה על השו"ע והרמ"א שהשמיטו את חיוב התשלום.

ובכנסת הגדולה (הגהות טור חושן משפט סימן תכו) כתב שישנו חיוב תשלום וכן בערוה"ש (סי' תכו).

באר בשושנת יעקב (סי' תכו): "גם מה שתמה הסמ"ע [סק"א] על מה שהשמיטו המחבר והרמ"א מה שכתבו הרא"ש [שם פ"ח ס"ב] והטור כאן [ס"א], דאם יש לו ממון להציל עצמו חייב לשלם לחברו. לעניות דעתי לא קשיא מידי, כיון דהרא"ש למד כן ממה דקיימא לן בנרדף ששבר כלים של כל אדם דחייב לשלם. ולכן כיון שכבר כתבו המחבר בסי' ש"פ [ס"ג] ובסי' שנ"ט ס"ד והרמ"א ביו"ד סי' רנ"ב [סי"ב] דהפודה חברו מן השבויים חייב לשלם לו אם אית ליה לשלם, ולא אמרינן דהוא מברייח ארי, וצריך לשלם לו מיד עכ"ל. אם כן שפיר השמיטוהו כאן וכן כתב הש"ך [סק"א]".

ועי': שו"ת מהר"י ווייל (סי' קמח), שו"ת חות יאיר (סי' קמו), שו"ת אפיקי ים (ח"ב סי' לב), גליוני הש"ס (סנהדרין עג ע"א), ומנחת חינוך (פרשת קדושים מצוה רלז אות ב), שו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סי' ב), הערות הגרי"ש אלישיב (קידושין ח ע"ב), שעורי ר' דוד (פוברסקי, סנהדרין עג ע"א, סי' צט), מרגליות הים (סנהדרין עג ע"א סי' טז).

### מסקנה

נראה כי לפי רוב הפוסקים חייב הניצול לשלם למציל את הוצאותיו לשם הצלתו.

## הטבילה הראשונה של כהן גדול ביום הכיפורים

שאלה

מה עניינה של הטבילה הראשונה של כהן גדול לפני תחילת עבודת יוה"כ?

א. הטבילה הראשונה ביום הכיפורים

נאמר במשנה (פ"ג מ"ג, יומא ל ע"א): "וכולן בקדש על בית הפרוה, חוץ מזו בלבד".

וביומא (ל ע"א) נאמר:

"גמרא. שאלו את בן זומא: טבילה זו למה? אמר להם: ומה המשנה מקדש לקדש, וממקום שענוש כרת למקום שענוש כרת – טעון טבילה, המשנה מחול לקדש וממקום שאין ענוש כרת למקום שענוש כרת – אינו דין שטעון טבילה? רבי יהודה אומר: סרך טבילה היא זו, כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפלוש".

לפי בן זומא הטבילה היא חובה שהטילה עליו התורה ונלמדה בק"ו. ולפי ר' יהודה היא חובה שהטילו חכמים של סרך טבילה.

פרש מלאכת שלמה (יומא פ"ג מ"ג): "עד שיטבול שהדברים קל וחומר וכו' זו דברי בן זומא אבל ר' יהודה אומר סרך טבילה היא זו כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפלוש ובגמ' מפ' במאי קמיפלגי דלכן זומא דאמ' ק"ו מחיל עבודה דקל וחומר דאורייתא הוא לר' יהודה לא מחיל עבודה דמדרבנן הוא ופריך עלה ולכן זומא מי מחיל והתניא וכו' ומסיק אלא למיקם בעשה קמיפלגי לכן זומא קאי בעשה לר' יהודה לא קאי בעשה ומפ' בגמ' דאפי' חציצה פוסלת בטבילה זו דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ומש' דהא טבילה מעלה יתירה היא וחומרא יתירה היא

דאפי' טהור גמור הנכנס אפי' לביאה ריקנית גזור דיטבול דשמא יעבוד".

פרש רש"י (יומא ל ע"א):

"סרך טבילה היא זו – אין כאן חובה מן התורה, אלא לסרך ולתפוש בשם טבילה, כדי לעלות על לב שאין טבילה אלא לטמאין, ולתת ללבו אם יש טומאה עליו ויזכור טומאה ישנה שיש עליו ושכחה, ויפלוש מלבא לעזרה היום עד שיעריב שמשו אחר הטבילה, ולא יעבוד היום".

לפי רש"י שמא ייזכר שיש עליו חובת טהרה מטומאה שנטמא ושכחה, ואז לא יעבוד ביום כיפור זה. ומעט משונה שחייבו אותו בטבילה זו, שכן הוא פרש מאשתו שבעה ימים לפני יוה"כ כדי שלא יטמא בטומאתה ח"ו, ומפרש תפארת ישראל (יומא פ"א מ"א): "...ובש"ס [דף ח' א'] אמרינן שהזו עליו בגי' זו ושם [דף י"ב ב'] אמרינן דהזו עליו לעת ערב לאחר שעשה עבודת היום [כמ"ב] ואח"כ טבל בהע"ש דאל"כ הרי נטמא מדנשא מי חטאת שלא לצורך... וא"כ טבל לפחות פעמיים בשבעת ימי הפרישה קודם יוה"כ. רבינו חננאל פרש כרש"י.

וכן באר המאירי (יומא ל ע"א):

"כבר ביארנו במשנה שאין אדם נכנס בעזרה אפי' טהור עד שיטבול טבילה זו שאלו בה בסוגיית זו למה היא באה אחר שהוא טהור ולמדוה קצתם מקל וחומר כמו שביארנו במשנה ולא לעשותה מן התורה לגמרי עד שאם עבד בלא טבילה חלל שהרי אף ממקום שבאת ר"ל כהן גדול ביום הכפורים אם עבד בלא טבילות וקידושין שבין עבודה לעבודה

## חבל נחלתו

ובין בגדים לא חלל ועבודתו כשרה אחר שקידש ידיו ורגליו שחרית אלא ליתן עליה תורת עשה כטבילות וקדושין של יוה"כ שהם בעשה כמה שנאמ' ורחץ במים את בשרו ולבשם ואף זו אינה שהרי קל וחומר זה יש בו תשובה מה ליום הכפורים שכפרתו מרובה אלא אינה אלא מדברי סופרים וסרך טבילה כדי שיהא הנכנס מתעורר בעצמו האיך מזקיין אותי לטבילה ואני טהור ומתוך כך מתבונן בעצמו וזוכר לפעמים שנטמא ופורש מעבודה עד שיעריב הא אם עבד מ"מ עבודתו כשרה". ואף המאירי פרש כרש"י שאם מצא בעצמו טומאה פרש מעבודת כהן גדול ביוה"כ.

אמנם הרמב"ם (הל' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ג) פסק:

"כל הטבילות האלו והקידושין כולן במקדש שנאמר ורחץ את בשרו במים במקום קדוש, חוץ מטבילה ראשונה שהוא רשאי לטבול אותה בחול שאינה אלא להוסיף כוונתו, שאם יזכור טומאה ישנה שבידו יפרוש ממנה בטבילה זו לשמה, וכל כהן שלא טבל בין בגדים לבגדים או שלא קדש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה ועד, עבודתו כשירה".

לפי הרמב"ם הטבילה אינה מפרישה אותו מעבודה ביוה"כ אלא עניינה להוסיף טהרה על טהרתו, כדי שיטבול לם טהרה מטומאה ישנה, אע"פ שכבר נטהר ממנה בטבילות שבעת הימים לפני יוה"כ.

העיר הכסף משנה בקצרה: "ומ"ש שאינה אלא להוסיף כוונתו וכו'. פ"ג דיומא (דף ל') בברייתא פלוגתא דבן זומא ור"י ופסק כר"י". ובאר דבריו בהגהות בן אריה:

"כ"מ: פלוגתא דבן זומא ור"י ופסק כר"י. נ"ב ואינו מפרש כפרש"י [שם דף ל' ע"א ד"ה סרך] ויפרוש מלבוא לעזרה היום עד שיעריב

שמשו כו' דלהא לא חיישינן אלא שמא טבל ולא כיון ע"ד ביאת מקדש. והיא ממעלות דחומר בקדש דבעי כונה לקדש ולמקדש. וכן משמע בגמ' שם ע"ב דקאמרינן אלא אידי ואידי כו' הא דלא טביל ע"ד ביאת מקדש כו'. ובמצורע ס"ל לרבנן דפליגי על ר' יהודה דאע"ג שטבל מבערב ע"ד ביאת מקדש צריך טבילה משום דדייש בטומאה. ובכהן גדול ביוה"כ ובשאר כל אדם הנכנס לעזרה דצריך טבילה ס"ל לרבנן כו' יהודה דסרך טבילה היא ודלא כבן זומא. וכדא"ל רב יוסף לאביי ודלא כפרש"י שם דלרבנן ל"ס כלל הא טבילה דמתני'. וגריס בדף ל"א ע"א תבעי לבן זומא תיבעי לר"י (ע"ש בת"י) ועפ"ז יתיישב מה שהקשה בלחם משנה בהלכות מחוסר כפרה רפ"ד ע"ש".

והאור שמח (הל' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ג) העיר: "נ"ב היינו על דעת ביאת מקדש, אף על גב דאפשר שכבר טבל לתרומה או לקדש, וזה שכתב להוסיף כוונתו, וכן בגמרא (יומא ל' ע"ב) דטביל ע"ד ביאת מקדש, דאף בטבל לקדש הוי קיל נגד ביאת מקדש, דטבו"י חייב כרת על ביאת מקדש, ודו"ק". היינו הטבילה היא מדרבנן, להוסיף טהרה על טהרתו כיון שבא לעבוד עבודה במקדש.

### ב. אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול

אמנם ישנו חיוב נוסף באותה טבילה: נאמר ביומא (פ"ג מ"א): "אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול". כלומר כל אדם שנכנס לעבוד בבית המקדש חייב בטבילה.

במשנה מודגש שאין אדם נכנס לעזרה עד שיטבול דוקא כשנכנס לעבודה.

הריטב"א (יומא ל ע"א) מביא את המחלוקת: "אין אדם נכנס לעזרה לעבודה עד שיטבול. כך הגירסא בפירש רש"י ז"ל, ומיהו פירש הוא ז"ל דלעבודה לאו דוקא, ונוסחי איכא דלא גרסי לעבודה, אבל ר"י ז"ל פירש **דלעבודה דוקא**, ומיהו לאו לעבודה ממש דהא קתני אין אדם נכנס ומשמע אפילו ישראל, אלא **לצורך עבודה** קאמר כגון **לשחיטה או לסמיכה או לתנופה או להזות עליו** דומיא דמצורע דאמרינן בגמרא אמתניתין דהכא, ולאפוקי **ביאה ריקנית שאינו טעון טבילה**, ופשטא דסוגיא דלקמן הכי ריהטא, אבל בתוספות אמרו שיש סיוע בירושלמי לדברי רש"י ז"ל, ונראה שיש לסייע דברי הר"י ז"ל מהא דתנן במסכת כלים (פ"א מ"ח) גבי עשר קדושות, עזרת נשים מקדשת מן החיל שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת, עזרת ישראל מקדשת ממנה שאין מחוסר כיפורים נכנס לשם וחייבים עליה חטאת, ושמע מינה דדוקא מחוסר כיפורים אינו נכנס שם ביאה ריקנית, אבל טהור גמור יכול ליכנס, ומיהו רבינו שמשון ז"ל פירש שם דלאו דוקא נקט מחוסר כיפורים, דאפילו טהור גמור נמי, אלא דבמחוסר כיפורים איכא חיוב חטאת, אי נמי מחוסר כיפורים אסור אפילו בטבילה, דכל מחוסר כיפורים כבר טבל, ומתניתין דהתם אפילו בנכנס סמוך לטבילה, ועוד י"ל לפי דרך רש"י ז"ל דמשום דבגמרא איכא תנא דפליג אמתניתין בטבילה זו, דהיינו רבנן דפליגי עליה דרבי יהודה במשנת מדות גבי לשכת המצורעין, לא נחית תנא דכלים בפלוגתא, וקתני מחוסר כיפורים, אי נמי משום דלרבי יהודה טבילה זו אינה אלא מדרבנן משום סרך כדאיתא בגמרא נקט

פרש רש"י (יומא ל ע"א): "לעבודה – לאו דוקא, דאין אדם נכנס לעזרה עד שיטבול". כלומר אפילו לכניסה ריקנית להסתכל בעובדים ובעבודות צריך טבילה. תוס' כתבו כי לצורך ביאה ריקנית צריך לטבול (יומא ל ע"א): "אין אדם נכנס לעבודה אפילו טהור עד שהוא טובל – לאו דוקא לעבודה אלא אפילו לשחיטה דלאו עבודה היא מוכח לקמן דבעי טבילה ואפילו בלא עבודה רק שנכנס לעזרה וכן מוכיח בירושלמי דקאמר לא סוף דבר לעבודה אלא אפילו שלא לעבודה וכן מוכח לקמן כמו שאפרש בסמוך".  
 וכ"כ ר' עובדיה מברטנורא (יומא פ"ג מ"א): "לעבודה. לאו דוקא".  
 תוספות יום טוב (יומא פ"ג מ"ג) באר שהעזרה שצריך לטבול אליה היא עזרת ישראל ולפנים, אבל לא לעזרת נשים. משמע שלעזרת נשים יכול להיכנס ללא טבילה. אמנם בעזרת נשים לא היו כלל עבודות ביהמ"ק, אלא היו נעשות בה הכנות לעבודה.  
 הוסיף תויו"ט: "לעבודה. פי' הר"ב לאו דוקא, ומסיימי התוס' אלא אפילו לשחיטה דלאו עבודה היא מוכח לקמן דבעי טבילה, ואפילו בלא עבודה רק שנכנס לעזרה וכן מוכח בירושלמי דקאמר לא סוף דבר לעבודה אלא אפילו שלא לעבודה וכן מוכח לקמן עכ"ל".  
 מתחילת דברי תויו"ט משמע שצריך טבילה כדי להיכנס לצורך פעולה כלשהיא – עבודה או שחיטה. ומשמע שכניסה בלבד אינה צריכה טבילה. אבל מן הירושלמי משמע שכניסה בעצמה מחייבת טבילה.

## חבל נחלתו

מראשונה שהיתה בחול על גבי שער המים, ובצד לשכתו היתה".

השאלה שצריך לברר היא האם המספר בא כמצוה חיובית או שהוא עולה כסכום הטבילות כתוצאה מן העבודות שכהן גדול עובד ביום"כ.

נאמר ביומא (לב ע"א): "תנו רבנן: ובא אהרן אל אהל מועד, למה הוא בא? אינו בא אלא להוציא את הכף ואת המחתה. (שכל) [מסורת הש"ס: וכל] הפרשה כולה נאמרה על הסדר, חוץ מפסוק זה. – מאי טעמא? – אמר רב חסדא: גמירי, חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום, ואי כסדרן – לא משכחת להו אלא שלש טבילות וששה קידושין. תניא, אמר רבי יהודה: מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום – תלמוד לומר ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד... ורחץ בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו ויצא ועשה, הא למדת: שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה. אמר רבי: מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום – שנאמר כתנת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגר ובמצנפת בד יצנף בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם, הא למדת שכל המשנה מעבודה לעבודה – טעון טבילה, ואומר בגדי קדש הם – הוקשו כל הבגדים כולן זה לזה. וחמש עבודות הן: תמיד של שחר בבגדי זהב, עבודת היום בבגדי לבן, אילו ואילו העם בבגדי זהב, כף ומחתה בבגדי לבן, תמיד של בין הערבים בבגדי זהב. ומנין שכל טבילה וטבילה צריכה שני קידושין – תלמוד לומר ופשט ורחץ ורחץ ולבש".

פרש רש"י (יומא לב ע"א):

"אמר רב חסדא גמירי – הלכה למשה מסיני".

מחוסר כיפורים דאיסורא דאורייתא וחייבין עליה כרת, ומיהו עיקרא דמילתא כר"י ז"ל משמע לפום סוגיין וכל נוסחי [נ"א: וכש"כ לנוסחי] דגרסי במתניתין לעבודה, ומיסך ומטיל מים דקתני כולהו לצורך עבודה נינהו. הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ה ה"ד) פסק: "יצא מן המקדש וחזר ועבד ולא קידש אם לא הסיח דעתו עבודתו כשירה, וזה הכלל היה במקדש אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אף על פי שהוא טהור עד שהוא טובל".

מלשון הרמב"ם משמע שהנכנס לעבודה דוקא, ומי שהוא טהור ונכנס רק לצפות ולא לעבוד אינו צריך טבילה. במעשה רקח על הל' ביאת מקדש רצה לפרש את הרמב"ם כרש"י אבל אין מוכח כדבריו. כך כתב במעשי למלך (הל' ביאת המקדש פ"ה ה"ד): "ולפי"ז פסק רבינו כפשטות המשנה דדוקא לעבודה צריך טבילה וכן משמעות המשנה פ"ק דתמיד מי שרוצה לתרום יבוא ויפיסו מי שטבל יבוא ויפיס ובש"י צ הביא עוד רא"י כדעת רבינו דדוקא לעבודה מדקתני בפ"ק דכלים עזרה מחוסר כפורים הנכנס לשם חייב, ואמאי לא קתני דאסור ליכנס שם כל אדם בלא טבילה אפי' שלא לעבודה אע"כ דלעבודה דוקא הצריכו טבילה".

### ג. טבילה ראשונה היא מחמש טבילות כהן גדול ביום הכיפורים

מנין הטבילות הוסכם במשנה ביומא (פ"ג מ"ג): "חמש טבילות ועשרה קדושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום וכולן בקדש על בית הפרוה חוץ מזו בלבד".

וכן בבבלי יומא (לא ע"א): "חמש טבילות ועשרה קידושין טובל. תנו רבנן: חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום, וכולן בקדש בבית הפרוה, חוץ



”חמש טבילות – בו ביום”.

ותוספות (יומא לב ע”א) הקשו: ”גמירי חמש טבילות וכו’ – תימה לי אי הלכתא – קרא למה לי לקמן? וי”ל אי לאו קרא הוה אמינא חמש טבילות יטבולו אפילו בזה אחר זה כולם ביחד להכי אצטריך קרא דכשהוה משנה מעבודה לעבודה עביד להו ואי לאו הלכתא הוה אמינא אינו משנה מעבודה לעבודה אלא ג’ פעמים דהו להו ג’ טבילות ותו לא”.

וכן באר הריטב”א (יומא לב ע”א): ”שכל הפרשה נאמרה על הסדר חוץ מן הפסוק הזה. פי’ כי לפי סידרו של פסוק הוא מוציא כף ומחתה כשגמר עבודת היום בעוד שהוא לבוש בגדי לבן שלבש לעבודת היום, וזה אי אפשר, ואמרין מאי טעמא, כלומר למה אנחנו אומרים שנכתב שלא במקומו, ומהדרינן גמירי דחמש טבילות ועשרה קדושין עביד כהן גדול ביום הכיפורים, ואם עכשיו הוא נכנס להוציא כף ומחתה הרי אינו צריך ללבוש בגדי לבן אלא פעם אחת ביום, ואינו משנה בגדיו אלא ג’ פעמים, כיצד עבודת תמיד בבגדי זהב, עבודת היום והוצאת כף ומחתה בבגדי לבן, אילו ואיל העם ושאר מוספים ותמיד של בין הערבים בבגדי זהב, אלא ע”כ פסוק זה שלא במקומו נכתב, ואין הוצאת כף ומחתה אלא לאחר שפשט בגדי לבן ולבש בגדי זהב ועשה אילו ואיל העם, שאז פושט בגדי זהב ולובש בגדי לבן ונכנס לפנים להוציא כף ומחתה, וכדאמרין בסמוך בסדר חמש עבודות”.

”והא דאמרי דגמירי חמש טבילות ועשרה קדושין תמיהא מילתא דהא לקמן מוכחינן מקרא דבעי טבילה ושני קדושין בין עבודה לעבודה, וי”ל דמ”מ לא מוכח לקמן כמה פעמים צריך לשנות בגדים לשנות העבודות, ודילמא אינם אלא שלש, הלכך אתאי הלכתא

וגמירי בה שהוא משנה בגדים חמש פעמים, וממילא אתי לן מינה דאיכא חמש טבילות ועשרה קדושין”.

לפי פירושה המספר המסכם של חמש טבילות ניתן בהל”מ וממילא מתקנים את סדר העבודות האמורות בפסוקים כדי להגיע לציווי בהל”מ.

הרא”ש מבאר מעט אחרת (תוספות הרא”ש יומא לב ע”א): ”גמירי חמש טבילות וכו’. לאו דוקא גמירי דה’ טבילות מקראי נפקי, אלא גמירי שינוי חמש עבודות ומקראי ידעינן שיש לכל שינוי עבודה טבילה”.

כלומר העבודות יוצרות את המספר ולפי ציווין של עבודות מובן שחוייבנו בחמש טבילות. וכן באר בתוספות ישנים (יומא לב ע”א): ”גמירי חמש טבילות כו’. לאו הכי גמירי להו דחמש הן דמקרא נפקא אלא שינוי עבודות גמירי להו וממילא יש בין כל אחת ואחת טבילה אבל בהלכה למשה מסיני לא הוזכר טבילות”.

פירוש הרא”ש ותו”י מתאים יותר להלכה שנשנתה ביומא (פ”ג מ”ב): ”זה הכלל היה במקדש כל המיסך את רגליו טעון טבילה וכל המטיל מים טעון קדוש ידים ורגלים”.

פרש ר’ עובדיה מברטנורא:

”המיסך רגליו. כנוי לנקבים גדולים”.

והלא כהן גדול שעובד יום שלם סביר להניח שמטיל מים ומיסך רגליו וא”כ הרי יש לו כבר יותר טבילות וקידושי ידים ורגלים. אלא שלהסבר הרא”ש ותו”י שצריך חמש עבודות ונלמד שלכל עבודה צריך טבילה והחלפת בגדים. וטבילות שאינן מחמת עבודה אינן נספרות. לשיטה הלומדת ישירות חיוב בחמש טבילות צריך לומר שחמש אלה חובה מן התורה ואם צריך או רוצה להוסיף רשאי.

## חבל נחלתו

### ד. חיובי הטבילות

הוא כיון דאכתי לא נתקדש בבגדי קדש שיטבול בחול".

באר בגבורת ארי (יומא ל ע"א): "וכולן בקדש על בית הפרוה חוץ מזו. פירש רש"י הראשונה שאינו בא חובה ליום הכיפורים דהא כל יומא נמי איתא אבל טבילות הבאות חובה ליום הכיפורים כתיב בהן במקום קדוש בענינא דאחרי מות. וק"ל הא אמרינן לקמן (דף ל"ב) גמירי ה' טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום ופירש רש"י גמירי הלכה למשה מסיני והא טבילה ראשונה בכלל ה' טבילות שוה להיא הרי דטבילה זו מן התורה היא. ויש לומר אף על גב דטבילה זו גם כן הלכתא גמירי לה מכל מקום אין צריך במקום קדוש דאין צריך מקום קדוש אלא טבילה של חליפת בגדים של קדש משל זהב לשל לבן ומשל לבן לשל זהב דילפינן להו לקמן מורחץ במקום קדוש אבל טבילה זו אין צריך מקום קדוש שהרי פשיטה זו אינה בגדי קדש אלא של חול הן וכי גמירי לטבילה למקום קדוש לא גמירי וזה דלא כפירוש רש"י דתלי טעמא משום דכל יומא נמי איתא".

לפי גבורת ארי הוקשה הטבילה לטבילות אחריה שצריכות להיות במקום קדוש, ואעפ"כ כיון שפושט בגדי חול אינה צריכה להיות בקדש.

#### ו. האם הטבילה הראשונה חייבת להיות בחול, או אפשר שתהיה בקדש?

כאמור, חכמים קבצו חיובים שונים בטבילתו הראשונה של כהן גדול ומבארים במשנה שהיתה בחול. וצריך לעיין האם זהו חיוב הלכתי שתהא דוקא בחול או אפשרות?

לפי הראשונים שהובאו לעיל (רש"י, תוספות) משמע שאין חובה שטבילה

נראה שהטבילה הראשונה מאחדת בתוכה כמה וכמה חיובים:

(א) סרך טבילה מדרבנן.  
(ב) חיוב מצד חמש טבילות – מן התורה.

(ג) לבישת בגדי קדש – מן התורה.

(ד) טבילה קודם עבודה – מדרבנן.

(ה) אם הסיק רגליו לאחר שטבל – חייב בטבילה לפחות מדרבנן.

חכמים שסידרו את העבודה ביום הכיפורים קבצו את כל החיובים הללו לחובה אחת – הטבילה הראשונה של כהן גדול לפני עבודת יום הכיפורים.

#### ה. מקום הטבילה הראשונה

נאמר ביומא (פ"ג מ"ג):

"וכולן בקדש על בית הפרוה חוץ מזו בלבד".

פרש ר' עובדיה מברטנורא:

"חוץ מזו. הראשונה, שהיתה בחול ע"ג שער המים, ובצד לשכתו היתה".

פרש רש"י (יומא ל ע"א):

"חוץ מזו – הראשונה, שאינה באה חובה ליום הכפורים דהא כל יומא נמי איתא, אבל טבילות הבאות חובה ליום הכפורים כתיב בהן במקום קדוש בענינא דאחרי מות".

וכן רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, יומא ל ע"א): "חוץ מזו. דהיינו טבילה ראשונה שאותה היתה בחול על גבי שער המים, ובצד לשכתו ששוכב בלשכת פרהדרין היתה".

רש"י פרש שהטבילה בחול משום שמצותה משום טבילה של כל יום קודם עבודה.

ותוס' כתבו (יומא ל ע"א סד"ה ומה המשנה): "והאי דלא טביל במקום קדוש סברא

כך כתב בשושנים לדוד (יומא פ"ג מ"ג) על דברי תויו"ט שהביא את דברי תוס' לעיל ועל דברי הרמב"ם ביחס למקום הטבילה:

"תי"ט ד"ה חוץ וכו' סברא הוא וכו'. ורש"י פירש במתניתין הטעם שהראשונה אינה באה חובה ליוה"כ דהא כל יומא נמי איתא. ובתוספות ישנים כתבו דמסתמא יש לו לעשות הראשונה קודם שיבוא למקום שענוש כרת, הצד השווה שבהן **שצריך דוקא לעשותה בחול ולא בבית הפרוה** דהא אין אדם נכנס לעזרה עד שיטבול, וכן כתב הרא"ש שאף בכל בוקר צריך כל אדם לטבול הנכנס לעזרה. ומכאן קשיא טפי עמ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' יוה"כ וז"ל: כל הטבילות האלו והקידושין כולן במקדש שנאמר ורחץ וכו', חוץ מטבילה הראשונה שהוא רשאי לטבול אותה בחול, שאינה אלא להוסיף כוונתו, שאם יזכור טומאה ישנה שבידו יפרוש וכו' ע"כ. נראה מדבריו שטבילה ראשונה נמי מצי למיעבד בקדש אלא שאם רצה רשאי לטבול בחול, **והא ודאי ליתא כדהוכחנו דמוכרח להיות דוקא בחול דאין נכנס לעזרה עד שיטבול**".  
עד כאן שאלתו על הרמב"ם. וממשיך בשושנים לדוד:

"והר"ב עבודת ישראל (דף ס"ח) הקשה כן ותירץ **דמלת רשאי ר"ל חייב**, וכמ"ש בפ"ק דקידושין אין בעלי אומניות רשאים וכו', ופירשו שם התוס' לחד פירושא דרשאים היינו חייבין, ולפי"ז ה"ק חוץ מטבילה ראשונה שהוא חייב לטבול אותה בחול, וכתב שזה ברור בעיניו. ואחר המחילה, לדידי לא נהיר ולא זהיר כלל, וכי מפני שמצינו פעם אחת רשאים במשנה שר"ל חייבין, מפני זה נתפוס זה הלשון להשתמש ממנו, ואין זה מדרכו של

ראשונה של כה"ג תהיה בקדש, אבל אפשר לטבול בקדש. וקשה הרי יש סוברים שאף על ביאה ריקנית צריך טבילה, וא"כ צריך להיכנס לקדש לאחר טבילה, ואיך יכנס קודם טבילה?! וכך כתב תוספות (יומא ל ע"א ד"ה ומה המשנה): "והאי דלא טביל במקום קדוש **סברא הוא** כיון דאכתי לא נתקדש בבגדי קדש שיטבול בחול". וכתב על דברי תוס' בשיח יצחק: "מדבריהם משמע דאיסורא נמי איכא אם רוצה לטבול במקום קדוש".

ונראה להשיב כיון שהוא חיוב מדרבנן, חכמים הקלו שיכול להיכנס ומיד אח"כ לטבול, ולא קבעו לו איסור שְהִיָּה בקדש. עוד אפשר להשיב שהכניסה למקוה היתה במעבר בין החול לקדש ובצד אחד נכנסו העתידים לטבול ויצאו לקדש כשהם כבר טבולים, ובכך אף שהלכתית הטבילה היתה בקדש לא נכנס לעזרה קודם טבילה.

אולם הרמב"ם כתב (הל' עב' יום הכיפורים פ"ב ה"ג):

"כל הטבילות האלו והקידושין כולן במקדש שנאמר ורחץ את בשרו במים במקום קדוש, **חוץ מטבילה ראשונה שהוא רשאי לטבול אותה בחול** שאינה אלא להוסיף כוונתו, שאם יזכור טומאה ישנה שבידו יפרוש ממנה בטבילה זו לשמה, וכל כהן שלא טבל בין בגדים לבגדים או שלא קדש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה ועבד, עבודתו כשירה".

למה התכוין הרמב"ם במילים: "חוץ מטבילה ראשונה שהוא רשאי לטבול אותה בחול", הרי לכתחילה אינו רשאי לטבול בקדש מפני שהוא בבגדי חול ונכנס לעבוד וצריך להחליף לבגדי קדש.

## חבל נחלתו

הרמב"ם שבחר לשון צח וברור, וכן בדין דאי אמרי' דרך אמורא לפרש מכל שכן הפוסק דלאו תנא איהו, ואטו לא היה יודע לומר חייב כדאמרן בכל מקום, ובפרט דההוא נמי בדוחק פירשו כן התוס', תדע דפירשו פירוש אחר עי"ש. ומ"ש עוד הרב הנ"ל לעיין בספר מקראי קדש לרבנו הגאון ז"ל, לא זכיתי לטעמו שאינו מצוי בידו".

ר"ד פראדו בעל שושנים לדוד דוחה את תשובת עבודת ישראל שעל הרמב"ם היה לפרש ולא לסתום שרשאי כוונתו לחייב. ממשיך בשושנים לדוד: "ולי הדיוט נראה דאמרי' בגמ' דבן זומא מפיק לה להאי טבילה מק"ו ור' יהודה אומר סרך טבילה היא זו כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש, ופירש"י סרך טבילה אין כאן חובה מן התורה אלא לסרך ולתפוש בכס טבילה וכו', ואמרינן בגמרא מאי בינייהו דבן זומא ור' יהודה, למיקם בעשה, לכן זומא קאי בעשה לר"י לא קאי בעשה. ועיין בתוס' ד"ה חוצץ או אינו חוצץ דכתבו שם דטבילה זו גרעא מכל טבילות אפילו דרבנן, שאינה אלא מעלה בעלמא וחומרא יתירה. מעתה כיון דהרמב"ם פסק כמותו דר' יהודה שכ"כ שאינה אלא להוסיף כוונתו וכו', א"כ לא מצי למימר בלשון שהוא חייב לטבול אותה בחול, דהא אין כאן חיובא כלל לא מדאורייתא ולא מדרבנן כמו שאר טבילות שתיקנו כמו י"ח דבר וכיוצא, שזו אינה אלא חומרא יתירה, ולהכי נקט בזה הלשון רשאי לטבול בחול. ואף על גב דהשתא איכא למיטעי בלשונו ולמימר דאי בעי רשאי ג"כ לטבול אותה בקדש, והא ליתא דמ"מ לכתחלה אינו נכנס עד שיטבול, מ"מ לא חש הר"ב ז"ל לתלמיד טועה מאחר שכבר גילה דעתו בפ"ה מהל' ביאת מקדש באמרו זה הכלל היה במקדש

אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אעפ"י שהוא טהור עד שהוא טובל, והכא סמך אמ"ש שם. א"נ י"ל דהכא בכהן גדול שאני, דסתמא כבר טבל מבערב ולא הסיח דעתו כלל שהיה כל הלילה בקדש בלא שינה כלל, וא"כ אינו נכנס תחת סוג אין אדם נכנס לעזרה וכו', מש"ה שפיר קאמר הרמב"ם ז"ל רשאי, דאי בעי מצי נמי מדינא לטבול בקדש שרשאי ליכנס, אלא דבלא טבילה כלל אי אפשר משום סרך וכו'".

מתבאר מדבריו שסרך טבילה אליבא דר' יהודה הוא חיוב קלוש ולכן כבי' רשאי לטבול הן בקדש והן בחול, אבל מפני שעומד עליו החיוב של הבא לעבוד שחייב לטבול ידע הרמב"ם שחיובה בחול ולהדגיש קלישות החיוב נקט לשון רשות. ותירוץ שני שכיון שכה"ג כבר מתקדש שבעה ימים מצד טבילה קודם עבודה פטור מטבילה, אלא שחייב רק מצד סרך טומאה ועל כן טבילה זו יכולה להיות אף בקדש.

הוסיף בספר שיח יצחק (יומא ל ע"א): "ועיין מה שתירץ בספר שושנים לדוד [לתוספות יום טוב ד"ה חוץ]. דלתירוץ ראשון תיקשי דמי סני ליה להרמב"ם להעתיק כלשון הברייתא דלקמן ולימא חוץ מטבילה ראשונה שהיתה בחול. אבל תירוץ השני שכתב דכהן גדול שאני דכבר טבל מאתמול [ו] לא הסיח דעתו כל הלילה יעויין שם ניחא. ואפשר דמטעם זה לא כתבו התוספות דסברא הוא שיטבול קודם שיכנס למקום שענוש כרת וכמו שכתבו בתוספות ישנים [לקמן לא, א] סוף ד"ה חמש טבילות וכו' [הראשון], משום דכלפי טבילה ראשונה דכהן גדול לא היינו חוששים לזה, אי לאו מטעמא דאכתי לא נתקדש בבגדי קדש, אלא שהרמב"ם ז"ל לא חשש לסברא זו".

הלכה למשה מסיני דצריך הכה"ג לטבול חמש טבילות ואם נאמר שהראשונה היא מדרבנן חסרה לה טבילה: ולפ"ז תמוהים דברי הרמב"ם בפ"ב דין ג שכתב: כל הטבילות והקידושין כולן במקדש שנאמר: ורחץ את בשרו במים במקום קדוש, חוץ מטבילה ראשונה שהוא רשאי לטבול אותה בחול שאינה אלא להוסיף כוונתו שאם יזכור טומאה ישנה שבידו יפרוש ממנה בטבילה זו לשמה, עכ"ל, ולדבריו גם ביוה"כ היא רק משום גזירה וא"כ חסרה לה טבילה מהלכה למשה מסיני. ויותר מזה תמוה לי דבפ"ה מביאת מקדש דין ד כתב: וזה הכלל היה במקדש אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אף על פי שהוא טהור עד שהוא טובל, עכ"ל, ושמה לא ביאר הטעם ושהיא מדרבנן וכאן ביוה"כ ביאר הטעם. והן אמת שלעיל סי' מא סעי' יד הוכחנו מסידור לשונו של הרמב"ם שהיא מדרבנן ע"ש, מ"מ למה כתב הטעם כאן ולא בשם".

"יז. ויראה לי שהרמב"ם אינו סובר כרש"י ותוס' דכך גמירי הלכה למשה מסיני חמש טבילות ועשרה קידושים, וראה שלא הזכיר ההלכה כלל, אלא ס"ל כמ"ש הת"י (לב, א ד"ה גמירי) וז"ל: לאו הכי גמירו להו דחמש הן דמקרא נפקא אלא שינוי עבודות גמירי להו וממילא יש בין כל אחת ואחת טבילה, אבל בהלכה למשה מסיני לא הוזכר טבילות, עכ"ל, וזהו דעת הרמב"ם. ולכן בכוונה כתב כאן הטעם להורות דאפילו ביוה"כ הוא מדרבנן, אבל לרש"י ותוס' היא מן התורה, [והרע"ב שם כתב כן זומא ע"ש]."

וכך כתב בחסד לאברהם (תאומים הל'

עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ג):

"וארוח לן ע"פ דברינו ליישב ג"כ מ"ש רבינו ז"ל חוץ מטבילה ראשונה שהוא רשאי לטבול אותה בחול דנראה מדבריו שהביריה בידו

"ומה שתירץ בספר לחם שמים על משניות [ד"ה אין אדם] בסברא שהמציא דדוקא בעזרה הוא שהתקינו דאין אדם נכנס וכו' שהוא מקום עבודה, לא בלשכות ואפילו המקדשות בקדושת העזרה, ולהכי היה רשאי אם ירצה לטבול בקדש על גג בית הפרוה יעויין שם. הנה מתניתין דפ"ק דתמיד [מ"ב] דקתני דלהפיס לתרומת הדשן היו טובלים קודם (עיין מ"ש בלשון הרמב"ם [על המשנה שם]) הויה תיובתיה, שהרי פייס לא היה בעזרה אלא בלשכת הגזית כדלעיל כ"ה א'. אלא שאפשר לדחות דכדי שיהיו מוכנים לעבוד מיד, ועוד מפני שהיו לובשים בגדי כהונה לפייס כדלעיל [כד, ב], להכי היו מקדימין לטבול. **אלא דאין סברא זו ברורה**, דכיון דחייבין משום טומאה לנכנס בגג בית הפרוה שהרי שוה לקרקע העזרה כמ"ש התוספות לקמן ל"א א' ד"ה וכולן וכו' ועיין בהרמב"ם פ"ו מהלכות בית הבחירה [ה"ז], סברא הוא דגם בה עשו מעלה זו כדי שיזכור וכו'".

ומביא תירוץ היעב"ץ ודוחה אותו ואח"כ מביא השיח יצחק תירוץ שלו:

"וכבר היה אפשר לומר עוד דממאי דקתני לקמן [לא, א] ובצד לשכתו היתה וכו', דייק הרמב"ם דלגבי יום הכיפורים לאו מדינא הוא ומצד החיוב, אלא משום חולשא דכהן גדול הקילו עליו לטבול מיד כשיקום במקום הסמוך ללשכתו, אבל אם ירצה לטרוח רשאי לטבול גם זו במקום קדוש, דאי לא תימא הכי בצד לשכתו מאי אשמועינן. כן נראה לעניות דעתי. ודו"ק".

וכך באר בערוך השולחן העתיד (הל'

עבודת יום הכיפורים סי' קנט):

"טז. ולכאורא הדבר ברור דאפילו לר"י דאינה אלא מדרבנן זהו בכל השנה, אבל ביוה"כ הא

## חבל נחלתו

לכן כתב רבינו ז"ל דרשאי לטבול בחול והוא הדין אם רצה לטבול בקדש הרשות בידו והבן".

אוסף תירוץ שלי, לשאלה על לשון הרמב"ם: "חוף מטבילה ראשונה שהוא רשאי לטבול אותה בחול". דברי הרמב"ם מובנים לשיטתו שיכול לטבול גם בקדש, משום שלפי הרמב"ם מותר להיכנס לעזרה בבגדי חול לביאה ריקנית (לעיל פרק ב) ורק לפני פעולה בעזרה או עבודה צריך טבילה. וא"כ יכול לטבול גם את הטבילה הראשונה בקדש, אלא שהקלו על כהן גדול והביאו את בגדי הזהב ללשכת פלהדרין כדי שיוכל לטבול בחול וללבוש את בגדי הקדש מיד אחר הטבילה.

לטבול בקדש או בחול ובגמרא דידן ביומא ל"א אמרינן חוף מטבילה הראשונה שהיה בחול דלשון זה יש לפרש דדוקא בחול צריך לטבול ולא בקדש וכן נראה מלשון התוס' שם דף ל' ד"ה ומה ולהנ"ל יש לומר דודאי למה דס"ל דטבילה זו שיזכור טומאה ישנה ויפרוש מעבודת היום כמבואר בהדיא בירושלמי כנ"ל בזה שפיר אסור לטבול בקדש דשמה בבואו לטבול יזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש וממילא עביד איסורא שיכנס לקדש בטומאה לכן תיקנו שתהיה הטבילה בחול אבל לשיטת רבינו ז"ל דטבילה זו נתקנה שיזכור טומאה ישנה אף שכבר טבל יטבול שנית עכשיו לשמה א"כ שפיר רשאי לטבול אף בקדש הואיל ואין עליו חשש טומאה שלא טבל בה

## סימן נא

# חנוכת המזבח של החשמונאים

ג. חנוכת בית שני ע"י עזרא הסופר (עזרא ו, טו – יח).  
ד. חנוכת המזבח<sup>1</sup> עם כל בנין הבית בנבואת יחזקאל (יחזקאל מג יח–כז).  
ה. חנוכת בית המקדש בימי החשמונאים (מכבים א' ד נב–ס).

## מצוות לשעה והוראות שעה

החנוכות והנעשה בהן אינן מצוה לדורות, וכל חנוכה לשעבר יש בה ציוויים לשעה והוראות שעה.

## חנוכת המשכן

כתב הרמב"ן (במדבר ז, יג):

## שאלה

האם יש סדר מן התורה לחנוכת בית המקדש? האם חנוכת בית חשמונאי תואמת סדר זה?

## חנוכות המקדש

מצאנו בתנ"ך ואחריו כמה חנוכות של המשכן ושל בית המקדש ושל המזבח.  
א. חנוכת המשכן שכללה שבעת ימי מילואים ושנים עשר ימי הקרבת הנשיאים (עי' חלק יט סי' ג).

ב. חנוכת המקדש (בית ראשון) ע"י שלמה המלך (מלכים א' ח, סה).

1. המלבי"ם המובא להלן מבאר מדוע חנוכת מזבח ולא חנוכת הבית.

שבת היה בכלל שנים עשר יום כי רצופין היו ולמדו זה מדכתיב ביום עשתי עשר יום ביום שנים עשר יום מה יום כלו רצוף אף ימים אלו כלם רצופין ולמדו יום זה שכתוב כאן י"ד יום מיום שכתוב שם והקשו ואמרו ושמא עשו ביום הכפורים זה שלמים ולא אכלו ותרצו אין שמחת הגוף אלא באכילה ושתיה וזהו שאמר הכתוב וילכו לאהליהם שמחי וטובי לב רוצה לומר על העון שנתכפר להם שיצאתה בת קול ואמרה להם כלכם מזומנים לחיי העולם הבא..."

וכן הר"י אברבנאל (מלכים א' ח סה) "ואם היה שאכלו אותו היום כדעת חז"ל יהיה הדבר להוראת שעה וע"פ נביא, כי נביאים היו שמח"...

#### חנוכת בית השני

נאמר בעזרא (ו, טו - יז):

"ושיצא ביתה דנה עד יום תלתה לירח אדר די היא שנת שת למלכות דריוש מלכא".  
 "ועבדו בני ישראל כהניא ולויא ושאר בני גלותא חנכת בית אלהא דנה בחדוה".  
 "והקרבו לחנכת בית אלהא דנה תורין מאה דכרין מאתין אמרין ארבע מאה וצפירי עזין לחטיא "לחטאה על כל ישראל תרי עשר למנין שבטי ישראל".

פרש רש"י (עזרא ו):

"(טו) ושיצא ביתה דנה - וסוף תשלום בית זה היה עד יום שלישי לחדש אדר שהיא שנת שש לדריוש המלך ונמצא בנין הבית

"סלת בלולה בשמן למנחה - חנכו הנשיאים את המזבח בכל המינין הקרבים עליו, על כן הביאו מנחה וקטורת ועולה וחסאת ושלמים. והקטורת והחסאת הוראת שעה, שאינם באים בנדבה, אבל להשלים בחנוכה כל הקרבנות נעשה כן, כי אין ישראל מקריבים זולתי אלו הקרבנות בלבד, כי החטאת והאשם דבר אחד ושם אחד הוא ותורה אחת להם".

וכן הוסיף רבינו בחיי (במדבר ז, מח):

"ביום השביעי נשיא לבני אפרים אלישמע בן עמיהוד. יש אומרים שביעי לחנוכת המזבח היה<sup>2</sup>, ויש אומרים שביעי לבריאת עולם שהקריב ביום השבת אף על פי שהוא קרבן יחיד, הוראת שעה היתה, וכן דעת רז"ל".

#### חנוכת שלמה

נאמר (מלכים א' ח, סה): "ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלכוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום".

פרש רש"י (מלכים א' ח, סה):

"שבעת ימים - של חינוך".

"שבעת ימים - חג הסוכות נמצא שאכלו ושתו ביום הכיפורים".

והרחיב הרד"ק (מלכים א' ח, סה):

"אבל רבותינו ז"ל אמרו כי אכלו אותו יום הכפורים כי בכלל ימי השמחה היה ולמדו זה מחנוכת המשכן מה שם עשו שלמים בשבת אף על פי שהוא באסור סקילה יום הכפורים שהוא אסור כרת לא כל שכן ובחנוכת המשכן

2. ראב"ע (במדבר ז, מח): "ביום השביעי יש אומרים, כי בשבת הקריבו, והיא הוראת שעה, ויש אומרים, כי היום הוא שביעי לחנוכת המזבח. והמכחישים אמרו, כי לא היה תחלת החנוכה יום ראשון לשבוע, וזה לא יועיל, כי לא יתכן שלא יהיה שבת בין שנים עשר יום, והנכון בעיני, כי הוא כפירוש השני בעבור זבח השלמים וכן ביום השביעי בהקפת יריחו (יהושע ו, ו - טז), וכן ז' הימים בחנוכת הבית (מ"א ח, סה), בעבור יום עניי נפש". ושיטתו שהיא ביום הנספר שביעי לאותו אירוע.

## חבל נחלתו

היה ד' שנים".

"(יז) והקריבו לחנוכת – הקריבו לחנוכת בית זה קרבנות הללו והוראת שעה היתה".

וכן המלבי"ם (עזרא ו, יז):

"והקריבו, קרבנות אלה מה שהקריבו שעירי חטאת בצבור אינם עפ"י הדין רק הוראת שעה ע"פ הנביאים, כמו שמסיק בגמרא בהוריות ובתמורה".

**חנוכת המזבח בנבואת יחזקאל ובימי עזרא**

פסק הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ב):

**הלכה יד**

"כל שיעורי הנסכים האמורין בספר יחזקאל ומנין אותן הקרבנות וסדרי העבודה הכתובים שם כולם מלואים הן ואין נוהגין לדורות אלא הנביא צוה ופירש כיצד יהיו מקריבין המלואין עם חנוכת המזבח בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי".

**הלכה טו**

"וכשם שהקריבו הנשיאים בחנוכת המזבח דברים שאין כמותן לדורות והקריבו בשבת כך הנשיא מקריב חנוכתו בשבת לעתיד כאשר מפורש שם, וכן קרבנות שהקריבו בימי עזרא הבאים מהשבי מלואים היו ואינן נוהגין לדורות, אבל דברים הנוהגים לדורות הם דברי תורה שפירשנו כמו שהעתיקום מפי משה רבינו אין להוסיף עליהם ואין לגרוע".

וכך כתב המלבי"ם (יחזקאל מג, יח):

"אלה חקות המזבח ביום העשותו. הודיע לו איך יהיה חנוכת המזבח לעתיד, והנה מזבח חדש אין מחנכין אלא בתמיד של שחר כמ"ש חז"ל, אבל פה יהיה חינוך כללי לכלל המקדש, והיה חינוך גם בימי עזרא שהיה הוראת שעה והיה באופן אחר, כי כבר ידעו שאין זה בית העתיד שנבא עליו יחזקאל, כי כבר הבטיח

לו ה' שבעת חינוך בית העתיד יקום יחזקאל שהיה כהן בתחיה והוא בעצמו יעשה עבודת החינוך. ולכן עשו חינוך אחר כפי הוראת הנביאים באותה שעה, וכמו שכן גם במשכן היה החינוך בקרבנות שנהגו רק לפי שעה, וז"ש שביום העשותו תעשה חינוך לחנכו שיהיה ראוי להעלות עליו איברי עולה, ולזרוק עליו דם עולה וק"ק וקדשים קלים".

עוד כתב המלבי"ם (שם):

"ואמרו שמלואים הקריבו בימי עזרא והוא כפי מ"ש הרי"א שקרבנות אלה שחשב פה יהיו קרבנות מלואים, וקרבנות מלואים יהיו משונים, שכן היו משונים גם בימי עזרא ובימי משה, והיו הוראת שעה, ולפ"ז ימשכו ימי המלואים והחנוכה מן חג המצות עד חג הסוכות, כי בחג המצות תהיה התחלת הגאולה ובסוכות יהיה הסוף, כי אז תהיה מלחמת גוג ומגוג (ור"א ור"י שפליגי אם יגאלו בניסן או בתשרי שניהם יש להם מקום) ולנגד משך ימים האלה יהיה משך זמן החנוכה, ואחרי ההשקפה הנכונה ראיתי, כי הימים האלה נזכרים ונעשים בזמן ובקצב הראוי, כי בימי משה היו המלואים ז' ימים, ובימי שלמה היו י"ד ימים, שבעה ושבעה, ובימי עזרא נמשכו כ"א יום כמו שנזכר בעזרא, הרי כל א' הוסיף על מלואים הקודמים לו ז' ימים עם ימים הקודמים, וממילא ראוי לפ"ז שמלואים של לעתיד יהיו כ"ח יום, אולם באשר המלואים הקודמים לא נתקיימו ראוי לעשות שנית גם הימים הקודמים, בענין שיעשה ז' ימים וי"ד ימים וכ"א ימים נגד הקודמים שנבטלו, וכ"ח יום הראויים עתה ס"ה שבעים יום, והנה בימי משה אחר גמר ז' ימי המלואים התחילו ימי החנוכה של הנשיאים שנמשכו י"ב יום, והיה ראוי שגם זה יעשה בימי שלמה שתי פעמים י"ב ובימי עזרא ג"פ י"ב, ולעתיד ד' פעמים



את הכלים (ומזבח העולה במקדש שהוא מבנה) המשמשים לעבודת המקדש יש לחנוך, כלומר עבודה בפעם ראשונה עפ"י דין תורה.

נאמר במנחות (פ"ד מ"ד):

"שאיין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטרת הסמים, ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר, ולא את השלחן אלא בלחם הפנים בשבת, ולא את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין הערבים".

ארבעת הכלים העיקריים בהם היו עובדים במקדש נזכרו כאן: מזבח העולה, מזבח הקטורת, מנורה ושולחן, ולכל אחד זמן חנוכה משלו.

פרש הרמב"ם (מנחות פ"ד מ"ד):

"וענין החנוך ההרגל. אמר שתחלת מה שמקריבין על מזבח החיצון בתחלת עשייתו לא יהא אלא עולה של שחר. וכן לחם ראשון שנותנים על השלחן לא יהא אלא ביום השבת שנאמר ביום השבת. ותחלת הדלקת הנרות במנורה בין הערבים שנ' מחוץ לפרכת העדות יערך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר לפני ה'. והושאלה מלת חנוך בדברים אלה להתחלת העשייה, כאלו מרגילים כלי זה לעבודה זו על דרך הדמיון לאדם בתחלת למודו מדע מסויים או מדות מסויימות שיתרגל בהם עד שיקלטו בו כתכונה".

מוסיף ר' עובדיה מברטנורא (מנחות פ"ד

מ"ד) לגבי זמן חינוך מזבח הקטורת:

"שאיין מחנכים את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים. של בין הערבים. דכתיב (שמות ל) בבוקר בהטיבו את הנרות יקטירנה, כלומר כשמדשן את המנורה מן האפר שיש שם מהדלקת הנרות. ואי לאו דעבד הדלקה באורתא מאי בעי למתקן בצפרא, אלמא חינוך המנורה בין הערבים. וכיון דמנורה

י"ב יום, והגם שלא נעשו בימי שלמה ועזרא מפני שלא היה זמן הראוי, בכ"ז יעשה לעתיד ג"כ כסדר הנ"ל, י"ב יום נגד ימי משה, וכ"ד יום נגד ימי שלמה, ול"ו יום נגד ימי עזרא, ומ"ח יום של לעתיד, ס"ה ק"ך יום, ועם שבעים הנ"ל הם ק"ץ, וסימנך לק"ץ הימין, ולכן יתחילו בע"פ וימשכו עד שמיני עצרת שהם ק"ץ יום בכיוון. כה אמר ה', הודיע לו ענין חנוכת הבית לעתיד, וכבר אמר לו (סי' מ"ג י"ח) איך יכפר על המזבח, וזה יתחיל בכ"ג באדר וימשך שמונה ימים עד ר"ח ניסן כמו שהיו במלואים של משה, ועתה יודיע לו מה שיעשה מן ר"ח שכבר נרצה המזבח, ויתחיל לכפר על הבית וזה ימשך עד י"ד ניסן, ואז יתחילו ימי החנוכה שימשכו עד שמיני עצרת, צוה ליחזקאל שבאחד לחדש יקח עוד פר בן בקר לחטא את המקדש".

#### חנוכת בית חשמונאי

כתוב בספר מכבים (א' פרק ד'): "ויבנו מזבח חדש כתבנית הראשון... ויחדשו את כל כלי הקודש וישימו את המנורה אל ההיכל ואת מזבח הקטורת ואת שולחן הפנים... ועל המנורה העלו את נרותיה להאיר במקדש... ותכל כל העבודה כאשר בתחלה. ויהי ביום החמישי ועשרים לחודש התשיעי הוא כסלו בשנת שמונה וארבעים ומאה, וישכימו בבוקר ויעלו עולות על המזבח החדש כמשפט... ויחגו את חנוכת המזבח שמונת ימים... ויצו יהודה... לחג את חנוכת המזבח ביום החמשה ועשרים לחודש כסלו שמונת ימים מידי שנה בהלל ובתודה לה'".

#### חינוך כלים

כאמור, הקרבנות ומספר הימים בכל חנוכה היו שונים מחנוכת בית חשמונאי ונהגו לפי הוראת שעה של נביאים. אבל

## חבל נחלתו

נתחנכה בערב, קטורת נמי נתחנכה בערב, דכתיב (שם) ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה".

**כתב מלאכת שלמה** (מנחות פ"ד מ"ד):

"ולא את השלחן אלא בלחם הפנים בשבת. דכתיב ביום השבת ביום השבת יערכנו, ומנורה אין הדלקת נרות אלא בין הערבים כדכתיב ובהעלות אהרן וגו', ובגמרא פריך אלא בחול איחנכי הוא דלא מיחנך הא קדושי מיקדש ללחם אם יסדירוהו עליו בחול בתמיה דהא קיימא לן בפ' שתי הלחם דלא מיקדש שתי הלחם אלא בשבת דתנן התם שאפי' היה על השלחן ימים רבים אין בכך כלום דלא קדיש לא ליפסל ביוצא ולא לשום פיסול ומשני היא גופה קמ"ל **דחנוך וקדוש דשלחן בשבת הוא** כדקתני סיפא ולא את המנורה אלא בז' נרותיה בין הערבים ומנורה אינה מקדשת כלום וכל מלתא דידה אינה אלא בין הערבים דהיינו הדלקה ה"נ כל מילי דשלחן ליתא אלא בשבת, והרגמ"ה ז"ל פי' דמה התם במנורה דקדושה וחנוכה היה בחול ולא בשבת אף שלחן קדושו וחנוכו לא היה בחול אלא בשבת".

מתבאר:

זמן חינוך מזבח העולה בתמיד של שחר (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ב).

זמן חינוך מזבח הקטורת – בין הערביים (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ג ה"א).

זמן חינוך המנורה – בין הערביים (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ג ה"א).

זמן חינוך השולחן ביום השבת הראשון שהתחילה בו עבודת המקדש<sup>3</sup> (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ה ה"ג).

### חנוכת המזבח והמנורה של בית חשמונאי במקורות השונים

**כתוב בספר מכבים**<sup>4</sup> (א' פ"ד):

"ויעשו כלי-קדש חדשים ויביאו את המנורה ואת מזבח הקטרת ואת השלחן להיכל. ויקטרו על המזבח ויעלו את הנרות אשר במנורה ויאירו בהיכל. וישומו על השלחן לחם יורידו את הפרכות ויכלו את כל המעשים אשר עשו. וישכימו בבקר בחמישה ועשרים לחדש התשיעי הוא חדש כסלו... ויקריבו קרבן על-פי התורה על מזבח העולה החדש אשר עשו... ויעשו את חנכת המזבח ימים שמונה ויקריבו עלות בשמחה, ויקריבו זבח שלמים ותודה".

**ספר מכבים** אינו מזכיר את נס פך השמן, ולפי דבריו השלימו את חנוכת הכלים **עוד לפני חנוכת מזבח העולה** וחנוכת מזבח העולה (לאחר ששוקץ ע"י היוונים וחלצו אבניו וגנוזים בלשכה בבית המוקד – מידות פ"א מ"ו), נמשכה שמונה ימים.

חנוכה נקבע לחג קבוע לפי **ספר מכבים ע"י משפחת בית חשמונאי** ככתוב (שם): "ויקים יהודה ואחיו וכל קהל ישראל להיות ימי חנכת המזבח נעשים במועד שנה בשנה ימים שמונה מיום חמשה ועשרים לחדש כסלו בשמחה וגיל".

3. אולם בהערות הגרי"ש אלישיב (מהדו"ק שבת עד ע"ב) הסתפק: "וצ"ע בד' התוספתא דמנחות דל"ה לחם בכל ז' ימי המילואים, ועדיין צ"ת בכ"ז, [ומסתבר דביום חנוכת המשכן ביום א' היה כבר לחם הפנים, ואולי הוראת שעה היתה בכך ואף של"ה זה בשבת וצ"ת בכ"ז, ואכ"מ]".
4. מן הספרים החיצוניים.

קדשך, וקבעו שמונה ימים בהלל ובהודאה לשמך. וכשם שעשית עמם נס, כן עשה עמנו ה' אלהינו נסים ונפלאות בעת הזאת ונודה לשמך הגדול סלה".

יש לנו מקור בתורה שבע"פ לחנוכת בית חשמונאי. כך נאמר במגילת תענית (ליכטנשטיין, הסכוליון):

"[עשרים וחמשה בכסלו] בעשרין וחמשה ביה חנכתא תמניא יומין דילא למספד בהון. שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמינים שבהיכל וכשגברה יד בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד שהיה מונח בחותמו של כהן גדול שלא נטמא ולא היה בו להדליק אלא יום אחד ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמנה ימים לשנה אחרת קבעום שמנה ימים טובים".

"ומה ראו לעשות חנכה שמנה ימים והלא חנכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא שבעת ימים שנאמר ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים וגומר ואומר ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו וגומר ובשביעי הקריב אפרים וכן מצינו בחנכה שעשה שלמה שלא עשאה אלא שבעת ימים שנאמר כי חנכת המזבח עשו שבעת ימים והחג שבעת ימים מה ראו לעשות חנכה זו שמנה ימים אלא בימי מלכות יון נכנסו בני חשמונאי להיכל ובנו את המזבח וסדוהו בסיד וכל שבעת הימים היו מתקנים בכלי שרת".

"חנכת בית חשמונאי לדורות ולמה היא נוהגת לדורות אלא שעשאה בצאתם מצרה לרוחה ואמרו בה הלל והודאה והדליקו בה נרות בטהרה לפי שנכנסו יונים בהיכל וטמאו כל הכלים ולא היה במה להדליק וכשגברה יד בית חשמונאי הביאו שבעה שפודי ברזל

בספר מכבים אין שום איזכור לנס במנורה ואף לא למצות הדלקת נרות שמונה ימים, אלא חנוכה הוא זכר לחנוכת המזבח שהיתה שמונה ימים.

כאמור לעיל, מספר ימי חנוכת הבית או המזבח שונה מחנוכה לחנוכה שקדמה לחנוכת בית חשמונאי ונקבע בהוראת שעה, ועל כן אין ללמוד מהן לחנוכת בית חשמונאי. לגבי ההלכות המעכבות של חנוכת הכלים, מספר מכבים א' עולה שמזבח הקטרת והמנורה נתחנכו בערב לפני חנוכת מזבח העולה. הלשון 'וישכימו בבוקר' משמע שהיה זה מיד לאחר בין הערביים בו הקטירו קטורת והדליקו את המנורה. וא"כ שמרו על ההלכה לדורות שחנוכת מזבח הקטורת ומנורה בין הערביים.

כנגד התאריך בו טמאו היוונים את המזבח: "ובחמשה ועשרים חודש הקריבו על הבמה אשר היתה על המזבח" (מכבים א' פ"א, נט). כנגד זמן זה, הם קבעו את חנוכת המזבח הראשונה, כאמור בפרק ד: "בעת וביום אשר טמאוהו הגוים בעצם היום ההוא נחנך בשירים ובנבלים ובכנורות ובמצלותים".

וכך קבעו לדורות. יש לציין שאף ב'על הנסים', שאנו מוסיפים בחנוכה לברכת הודאה בתפילת עמידה ולברכת המזון, ב'על הנסים' לא מוזכר נס פך השמן ולא מצות הדלקת הנרות. אלא נוסח סדר רב עמרם גאון (הרפנס, סדר חנוכה) כך הוא: "...ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופרקן כהיום הזה. ואחר כך באו בניך לדביר ביתך, ופנו את היכלך וטהרו את מקדשך והדליקו נרות בחצרות

## חבל נחלתו

במגילת תענית עצמה כתוב: "בעשרין וחמשה ביה חנכתא תמניא יומין דילא למספד בהון".  
הסכוליון (ביאור ביוניית שאותו ציטטנו) שואל מדוע עשו חנוכה שמונה ימים ואינו משיב. הוא שואל מדוע חנוכה הוא לדורות, ומשיב: "אלא שעשאה בצאתם מצרה לרוחה ואמרו בה הלל והודאה". הוא מחדש שההדלקה הראשונה של בית חשמונאי לא היתה במנורת זהב, אלא: "הביאו שבעה שפודי ברזל וחפום בבעין והתחילו להדליק". ואח"כ עובר להלל, ולהלכות חנוכה.  
יש לשים לב שהתלמוד הבבלי<sup>7</sup> (שבת כא ע"ב) הוא כמעט ציטוט של הסכוליון: "דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה".  
ואף הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ג) שאב את טעמי החג ממגילת תענית ולא מספר מכבים:

וחפום בבעין והתחילו להדליק<sup>5</sup>.  
"ומה ראו לגמר בהם את ההלל ללמדך שכל תשועה ותשועה שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל הם מקדימין לפניו בהלל ובשבח וכך הוא אומר בספר עזרא ויענו כל העם בהלל ובהודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל לה' על הוסד בית ה' ואומר לה' הישועה על עמך ברכתך סלה. להקדוש ברוך הוא לעשות נסים ונפלאות ולנו להללו ולברכו שנאמר על עמך ברכתך סלה<sup>6</sup>.  
"מצות נר חנכה נר אחד לכל בית והמהדרין נר אחד לכל נפש והמהדרין מן המהדרין מוסיפין נר לכל נפש ונפש לכל לילה. בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך. שני זקנים היו בצידן אחד עשה כדברי בית שמאי ואחד כדברי בית הלל זה נותן טעם לדבריו וזה נותן טעם לדבריו זה אומר כפרי החג וזה אומר מעלין בקדש ואין מורידין. מצות הדלקתה משתקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק ומצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ ואם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוך לרשות הרבים. ואם מתירא מן הגויים מניחה על פתח ביתו מבפנים ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו".

5. מנורה ניתן לעשות שלא מזהב כאמור ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ג ה"ד), אבל קטורת ולחם הפנים צריכים להינתן דוקא על כלי זהב, ואם עשו שפודי ברזל מצד עניות איך הקטירו קטורת וסדרו לחם הפנים? ואולי כלים אלו אינם מעכבים את העבודה במקדש. ומנורה ג"כ אינה מעכבת אבל מסרו נפשם על ההדלקה ונעשה להם נס בפך השמן.
6. דוקא ההלל של עזרא לא נקבע לדורות, וחנוכת בית חשמונאי היא לדורות.
7. בתלמוד הירושלמי לא מצאתי איזכור לסיבות חג החנוכה של בית חשמונאי. ובמסכת סופרים (פרק כ) הלכות חג ולא הטעמים לחג.

## הלכה ב

"וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור".

## הלכה ג

"ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה".

הרמב"ם מבאר ששמונת הימים מכ"ה בכסלו קשורים לנס פך השמן כמבואר בפיסקה הראשונה בסכוליון. התאריך כ"ה בכסלו אינו התחלת ההדלקה, לפי הרמב"ם, אלא יום כיבוש המקדש ותחילת טיהורו מטומאת היוונים (בניגוד לס' מכבים א.).

בספר אור זרוע (ח"ב – הלכות חנוכה סי' שכא) ג"כ מביא ממגילת תענית וז"ל: "והא דנעשה נס שהיה דולק שמונ' ימים פי' מורי רבי יהודה בר' יצחק משום שהיו טרודים כל ז' ימים בבנין המזבח ובכלי שרת דאמרי' במגילת תענית ולדורות חנוכה בית חשמונאי ולמה היא נוהגת לדורות אלא

שעשאוהו בצער ואמרו בו הלל והודאה והדליקו בו נרות בטהרה לפי שנכנסו יונים בהיכל וטמאו כל הכלים ולא היה להם במה להדליק שמן וכשגבר' יד בית חשמונאי הביאו שבעה שפודי ברזל וחיפום בבעץ והתחילו להדליק. ולמה היא נוהגת להדליק שמונה **אלא שסתרו המזבח ובנאוהו וכל שבעת הימים היו מתקנים בכלי שרת**<sup>8</sup> ופי' דמיד היו מתקנין שמן אחר אלא שהיו טרודין להכין ולטהר כלי שרת ולעשות המזבח ולא יכלו ליקח שמן אחר ולכך נעשה נס בפך שמן ונתקיים שמונה ימים ולפיכך **נקרא חנוכה על שם חנוכה המזבח שנסתר ובנאוהו**. והיינו נמי דאמרי' במדרש למה נסמכה פרשת בהעלותך לחנוכה נשיאים לפי שהיה לוי מתרעם על שלא [זכה] להקריב ואמר לו הקדוש ברוך הוא שלהם לא היה אלא יום אחד לנשיא ולפי שעה וחנוכה שלך תהיה ח' ימים ולדורות משמע שגם הוא היה נקרא ע"ש חנוכה המזבח כמו אותן של נשיאים".

בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קפב) מביא את האר"ז וז"ל:

"א) חנוכה. עיין במהרש"א (שבת דף כ"א) דעיקר שם חנוכה ע"ש שחנכו בהמ"ק והמזבח ששקצו אנשי יון וכו'. וראיתי בחי' מרן הח"ס שכתב דצל"ע באיזה יום היתה התחלת הקטרה והקרבה לפי המבואר במנחות דף נ' ע"א **דאין מחנכין מזבח העולה כ"א בשחרית ומזבח הקטורת בין הערבים ואז מדליקין הנרות**, וא"כ מתי חנכו המזבח, אם ביום כ"ד כסלו א"כ הי' לנו להתחיל ימי חנוכה דלא למספד בכ"ד, כיון שעיקר יום טוב הי' החנוך

8. האור זרוע מביא תשובה מדוע החנוכה דוקא שמונה ימים, וכנראה שנוסח זה היה במגילת תענית לפניו.

## חבל נחלתו

וזה הי' בכ"ד, ואם התחילו ביום כ"ה, א"כ לא הדליקו הנרות עד ליל הפונה לכ"ו ונהי דיום החנוך יש לנו להתחיל ביום כ"ה, מ"מ אין להתחיל במצות הנרות עד ליל הפונה לכ"ו, והניח בצ"ע."

"אמנם לא זכיתי לעמוד על דעת קדושים בזה דדבר פשוט לענ"ד דלא ביום כ"ד ולא ביום כ"ה חנכו המזבח עד שהיה יכולת כבר לחנכו ע"י תמיד של שחר, דהא יום כ"ה הי' רק יום נצחון מן המלחמה כמש"כ הרמב"ם ריש ה' חנוכה ובמאירי פ"ב דשבת, ואמרו בע"ז נ"ב ע"ב שהחשמונאים גנזו אבני מזבח ששקצו אנשי יון והוצרכו לבנות מזבח חדש, ואם כן איך יתכן שביום שנכנסו להיכל כבר הקריבו בו ביום תמיד של שחר במזבח הנבנה מחדש?"

"והאיר ה' עיני ומצאתי באור זרוע ה' חנוכה שכ' וז"ל והא דנעשה נס שהי' דולק ח' ימים, פי' מורי רבינו יהודה ב"ר יצחק משום שהיו טרודין כל ז' ימים בבנין מזבח וכלי שרת וכו' ולמה נהגו להדליק שמונה אלא שסרתו מזבח ובנאוהו, וכל שבעה ימים היו מתקנין בכלי שרת, ופי' דמיד היו מתקנין שמן אחר אלא שהיו טרודין להכין ולטהר כלי שרת ולעשות מזבח ולא יכלו לקח שמן אחר וכו' ולפיכך נקרא חנוכת המזבח שנסתר ובנאוהו וכו'. עש"ה, והיינו כנ"ל דביום ראשון עדיין לא היה להם מזבח רק מנורה וע"כ הוצרכו לנס ח' ימים כדי שלא יהי' טרודים בשמן אלא בבנין מזבח וכליו וזה נגמר עד ח' ימים, ולא נמצא בשום מקום דחנוכת מנורה ומזבח תלוי זה בזה, וגם הרמב"ם מביאם בנפרד בה' תו"מ, דו"ק ותשכח."

"ומפשוטן של דברים נראה דרק ביום כ"ה לעת ערב הדליקו, מ"מ כיון שנעשה הנס בסוף היום נראה למפרע דגם תחלת היום

שייך לזה, וכעין דמצינו בר"ה ל' שאף שלא באו העדים רק בסוף היום ורק אז קבעו ב"ד לר"ה ור"ח מ"מ קדושתו למפרע, ויתכן ג"כ דהדליקו בתחלת ליל כ"ה ור"ל סוף יום כ"ד, דבמאירי פ"ב דשבת כתב דיום הנצחון היה יום כ"ד וכנראה הי' גירסתו ברמב"ם כן, וכבר כתבתי במק"א ואין להאריך עוד בזה."

עולה מדבריו בביאור האור זרוע, שחנוכת המנורה היתה אור לכ"ה בכסלו ואילו המזבח נחנך רק בהקרבת תמיד של שחר ביום השמיני של חנוכה. וכמובן דבריו אינם מתאימים לנאמר במכבים א' שהבאנו לעיל.

אולם בשו"ת עשה לך רב (ח"ה סי' יז) חולק על דברי שבט הלוי ומחבר בין הנאמר בש"ס לבין ספר מכבים:

"וכנראה שלענין קביעת תאריך לאירוע נס פך השמן יש מקורות קדומים יותר. מדברי המאירי (שם) נראה שהנס אירע באמת ביום כ"ד וההדלקה בלילה הראשון היה אור לכ"ה וזו לשונו: עד שגברה יד בני חשמונאי... ותגבורת זה היה בכסלו בכ"ד בו, ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור וכו' וכו' ולא היה להדליק אלא לילה אחד והדליקו ליל כ"ה שהיה יום ראשון לנס ומחרתו הלכו לתקוע וכו' עכ"ל."

"הרי מפורש שנס מציאת פך השמן היה בכ"ד כסלו, והדלקה ראשונה באור לכ"ה (שלא כדברי הרמב"ם בהלכותיו שגרמו לקושית גדולי האחרונים הנ"ל ופולפוליהם)."

"וכך נראה להוכיח גם מדברי ספר חשמונאים (א' פרק ד'): וידבר יהודה אל אחיו... ועתה עלה נעלה וטהרנו את מקדש ה'... ויקחו אבנים שלמות... ויבנו מזבח חדש כתבנית הראשון... ויחדשו את כלי הקודש וישימו את המנורה אל ההיכל ואת מזבח הקטורת

כסלו. וזה שנאמר: "ועל המנורה העלו את נרותיה להאיר במקדש" (כמסופר לפני החמישי ועשרים בחודש). וכבר נתבאר לעיל שמלת "העלו" פירושה הדליקו".

"ואף כי ספר חשמונאים מתעלם כידוע מנס פך השמן כליל והדברים ידועים, אך לענין קביעת תאריך מדויק לחידוש העבודה במקדש, למדנו דבר ברור, שביום כ"ד נסתיימה עבודת טיהור המקדש, ולכן הנס של פך השמן אירע באור לכ"ה בשעת הדלקת הנרות בין הערבים וכדברי המאירי".

עולה שבנין המזבח והכנת ההיכל נסתיימו בכ"ד בכסלו. ובין הערבים הדליקו את המנורה וחנכו את המזבח שבעה ימים<sup>9</sup>.

ואת שולחן הפנים... ועל המנורה העלו את נרותיה להאיר במקדש... ותכל כל העבודה כאשר בתחלה. ויהי ביום החמישי ועשרים לחודש התשיעי הוא כסלו בשנת שמונה וארבעים ומאה, וישכימו בבוקר ויעלו עולות על המזבח החדש כמשפט... ויחגו את חנוכת המזבח שמונת ימים... ויצו יהודה... לחג את חנוכת המזבח ביום החמשה ועשרים לחודש כסלו שמונת ימים מידי שנה בהלל ובתודה לה".

"מפורש יוצא שכל עבודת טיהור המקדש כלתה ביום כ"ד כסלו, ולמחרת ביום כ"ה כסלו השכימו בבוקר והעלו עולות כמשפט, אם כן מן ההכרח שהדלקת נרות שעיקר מצותה בין הערבים נעשתה ערב קודם, היינו באור לכ"ה

9. אם המזבח נתחנך שבעה ימים, הרי המנורה הודלקה בימי חנוכתו שמונה ימים שכן כבר בין הערביים קודם חנוכת המזבח בתמיד של שחר התחילו להדליק, וביום השביעי בין הערביים ג"כ הדליקו שהוא סיום עבודת יום השביעי ולכן נמצא שהדליקו שמונה ימים (ויש כאן תירוץ לקוש' הב"י הידועה באו"ח סי' תרע).

## לימוד תורה לאומי בשעת מלחמה

### פתיחה

במלחמה כל עם ישראל מרגיש ומתנהג כגוף אחד, כל העם מרגיש בכאב של אבר אחד. ופעולה של אבר אחד מועילה לכל יתר האברים – כל העם. ועל כן חשיבות לימוד התורה במלחמה ע"י החלק שאינו לוחם היא חשיבות עליונה להצלחת המערכה.

### א. עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים

נאמר במכות (י ע"א), וכן במדרש תהלים, שוחר טוב; בובר, מזמור קכב, ג): "א"ר יהושע בן לוי, מאי דכתיב: עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים? מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה? שערי ירושלים שהיו עוסקים בתורה".

פרש רש"י (מכות י ע"א): "בשעריך – בשביל שעריך".

כתב המאירי (מכות י ע"א): "חביבין דברי תורה מכל שאר דברים אפי' מהקרבת קרבנות הוא שאמר הקדוש ברוך הוא לדוד טוב לי יום בחצריך מאלף טוב יום אחד שאתה עוסק בתורה לפני מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני זכותה עומד לאדם יותר על כל שאר מצות. דרשו רבותינו עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים מה גרם לנו שעמדו רגלינו במלחמה – שערי ירושלים שהיו עוסקים בהם בתורה".

באר המהרש"א [חדושי אגדות, מכות י ע"א):

"מ"ד עומדות היו רגלינו וגו' מי גרם רגלינו שיעמדו כו'. משום דהאי קרא אין לו חיבור לשלמעלה דכתיב שמחתי באומרים לי בית

ה' נלך שהוא לשון עתיד למדברים אליו לנוכח ועומדות היו הוא לשון עבר למדבר בעדם גם שכלל עצמו עמהם רגלינו ולזה דרשו לפי מ"ש בסמוך שמעתי שהיו בני אדם אומרים לי בית ה' נלך מתי ימות כו' ושמחתי בדכריהם שאמרו שיבנה בהמ"ק ויהיה להם הא' מג' עמודים כמ"ש על ג' דברים העולם עומד על התורה ועבודה וג"ח שע"י בנין בהמ"ק יהיה להם עמוד העבודה כמ"ש ונעלה לרגל ואמר דוד שמחתי בו אבל הקדוש ברוך הוא לא הסכים על ידם כדלקמן ואמר משום דהיו עומדות רגלינו במלחמה שהיה לי ולכם בזה עמוד א' שהיה עמידת רגלינו היותר טוב והוא בשעריך ירושלים עמוד של תורה שהיה לנו בשערי ירושלים כדאמרינן ות"ת כנגד כלם".

הסביר במראית העין (לרב חיד"א, מכות י ע"א):

"אריב"ל מ"ד עומדות היו רגלנו מי גרם דעומדות היו רגלנו במלחמה בשעריך ירושלים שהיו עוסקים בתורה. אפשר כי נודע כי כל חיות הסט"א הוא מניצוצות הקדושה אשר בה. והשר של האומה לפי מהות ושיעור ניצוצים הקדושים שבו כן ישפיע לאומתו ויתגברו להרע לישראל אך אם יתבררו ניצוצי הקדושה אשר בם ימעטו וישוחו השר והאומה שתחתיו. וידוע דבלימוד התורה יתבררו ניצוצות הקדושה וכפרט אם היא תורה לשמה יהיה בירור גדול. והנה האומה הנלחמת בישראל הוא בכח נ"י הק' אשר בש"ר צילם ובאומה. ולכן בעסק התורה לשמה מבררים ניצוצי הקדושה והן נגרע חיות השר והאומה אשר עושה מלחמה המה כרעו ונפלו ולעת



כל לימוד תורה הוא באותה מדרגה אלא דוקא לימוד ההלכה.

באר בפרשת דרכים (דרך עניים – דרוש טו):

"ובמה שאמרנו יתבאר, דכבר נתבאר דמה שהיה עירא היאירי מלמד על גבי כרים הוא כדי לעיין בשמועות קשות היטב, ודוד היה משפיל עצמו ואף בשמועות קשות היה מלמד על גבי קרקע. והנה אף שלמדנו שדוד היה עניו במאד מאד, מכל מקום אפשר שדוד לא צדק בזה, ועירא היאירי שהיה שונה על גבי כרים כדי לעיין בשמועות קשות היה יודע לכוין את ההלכה לתלמיד, ואדונינו דוד לא ידע".

"והמבחן לזה שדוד אף שהיה יושב עם תלמידיו על גבי קרקע היה מעיין בהם היטב, הוא מאי דאמרינן בפ"ב דמכות א"ר יהושע בן לוי מאי דכתיב עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים, שערים המצויינים בהלכה, שהיו עוסקים בתורה, ע"כ".

"ואין ספק שסגולה הלזו שיש לעוסקים בתורה שנוצחים במלחמה הוא דוקא היכא דסלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא, הא לאו הכי פשיטא שאין להם מעלה הלזו. ומה גם אם הוא סיבה שאינו מעיין היטב כגון הרך דדוד, דאם היה יושב על גבי כרים כרבו היה מעיין היטב ומכוין את ההלכה לתלמיד, ובסיבת מה שהיה מלמד על גבי קרקע אינו יכול לעיין בשמועות קשות היטב, פשיטא שאין לו מעלה זו שהיו עומדות רגליו במלחמה".

"ומהרימ"ט בדרשותיו, פרשת שופטים דרוש שני, דקדק דלמה תלה השבח הזה בשערי ירושלים, והלא בכל מקום שעוסקים בתורה יש בו מדה זו. וכתב שבא לרמוז על בית דין הגדול שבירושלים, כי אז ודאי אנו

תמוט רגלם עומדות היו רגלנו במלחמה מי גרם שערי ירושלים שעוסקים בתורה ונטלו חיותם ושפעם של האומה היא". וכעין זה כתב הרב חיד"א ביוסף תהילות (תהלים מה, ה - ח) ובחומות אנך (מלכים ב' יג).

באר בהרחב דבר (בראשית כו, ה):

"ולמדו חז"ל זה הפי' כאן מדכתיב משמרת, ועסק הגיון תורה כינה הכתוב בזה השם משמרת, משום דתלמוד תורה אינו דומה למצות, דכל מצות התורה המה מזון ותקון לאיזה עולם שנברא לכך, ומש"ה נקראו חקותי על כונה זו שהם חקות שמים וארץ כמש"כ בס' ויקרא ר"פ בחקתי ע"פ דברי חז"ל, ובאשר המה מזון שמים וארץ מש"ה יש לכל מצוה זמן ידוע, כדרך מזון לכל דבר שיש לו שעה ידועה, משא"כ עסק התורה הוא נקרא חרב כמבואר בשבת דף ס"ג עה"פ חגור חרבך על ירך דפשטא דקרא מיירי בדברי תורה, וכמו שנתבאר בפ' קדש בס' שמות י"ג ט"ז, בטעמא דהאי שמא ביחוד באריכות, והנה כמו חרב הוא בא לשמור מאדם המזיק כך כח התורה הוא משמר מכל רע, כמו במלחמת תנופה אי' במכות ד"י עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים, עומדות היו רגלי ישראל שלא ימוטו במלחמה שערי ירושלים שהיו מלאים בתורה, ועוד רבו מאמרי חז"ל ויבואו לפנינו בפ' התורה בכ"מ..."

עצם לימוד התורה מחזק את לוחמי צבאות ישראל במלחמתם.

## ב. שערי ירושלים שהיו מצויינים בהלכה

רבינו חננאל (מכות י ע"א) הדגיש: "עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים מי גרם להיות עומדות רגלינו במלחמה - שערי ירושלים שהיו מצויינים בהלכה". היינו לא

## חבל נחלתו

היו מקריבין קרבן להגן עליהם (ש"א י"ג), אבל אין זה בטחון כ"כ דמצוה רק בעידנא דעסיק בה מגינה ומצלא (סוטה כ"א ע"א), **אבל זבולן בשעת מלחמה היה לו מצוה זכות התורה של יששכר והיה לו לבטחון רב**. וזה שאמר שמח זבולן בצאתך למלחמה כי יששכר באהלך, אבל עמים היינו שאר השבטים הר יקראו לזבוח שם ואינו בעידנא, אבל בזבולן אותו עת עצמו יש להם חלק התורה והתפלה שיהיו מתפללין עליהם".

שבט זבולן בשעת מלחמה היתה לו זכות התורה של יששכר והיתה לו לבטחון רב.

הסביר הנצי"ב בהעמק דבר (דברים לג, יח):

"שמח זבולן בצאתך ויששכר באהלך. לעולם זאת על ישראל, בשעה שיוצאים למלחמה מייחדים אנשים לתורה ולתפלה, כל היום שיוצאים עם הלוחמים לאהלי השדה, וכדאיתא ברבא ר"פ מטות שבמלחמת מדין לקחו י"ב אלף לתפלה, ושם שננו חרב לשונם בקול תורה, וכדאיתא במגילה ד"ד במלחמת עי מיד וילן יהושע וגו', ואמר ר"י מלמד שלן בעומקה של הלכה, והיינו משום שצוה הקדוש ברוך הוא אז לשום אורב, היינו עצה למלחמה, על כן לן בגבורת מלחמתה של תורה. וזהו ברכת משה, שמח זבולן בצאתך למלחמה, ויששכר באהלך. באהלי המחנה שעל שדה המלחמה עסוק בתורה ותפלה, דיששכר בעצמו לא היה בעלי מלחמה עד בא דוד כמש"כ בברכת יעקב לבניו, אבל הלכו עם זבולן לתורה ולתפלה".

אין סיבה שיצאו למלחמה בתור אנשי תורה ותפילה למחנות היציאה לקרב, זו מעמסה על צה"ל, אבל בבתי מדרשות, בתי כנסיות ואיש איש בביתו צריכים

בטוחים שיעמדו רגלינו במלחמה בהיות לנו מקום קבוע לתורה ולתעודה, ע"כ. ואפשר דהכונה היא, לפי שמשם תורה יוצאה לישראל, ואין בהם נפתל ועקש וכמבואר". "וזהו כונת הכתוב עדות מכתם לדוד ללמד, כלומר מה עדות יש במה שהיה מך ללמד, כלומר בשעה שהיה מלמד היה עניו ולומד על גבי קרקע, דמאן אמר לן דצדק דוד בזה, דדלמא לא צדק ולא היה מעיין בהם היטב. לזה אמר, העדות לזה איך דוד צדק הוא בהצותו את ארם נהרים ואת ארם צובה וישב יואב ויך את אדום בגיא מלח שנים עשר אלף, הנה מנצחון זה תדע ותשכיל איך הלכותיו של דוד היו ברורות כשמש, ומשום הכי היו רגליו עומדות במלחמה".

### ג. זבולן בצאתך ויששכר באהלך

נאמר בדברים (לג, יח):

"ולזבולן אמר שמח זבולן בצאתך ויששכר באהלך".

תרגם אונקלוס: "ולזבולן אמר חדי זבולון במפקך לאגחא קרבא על בעלי דבכך ויששכר במהכך למעבד זמני מועדיא בירושלם".

באר בחומת אנך (דברים, פרשת וזאת הברכה אות ו):

"שמח זבולון בצאתך. למלחמה כמו שתרגם אנקלוס שמח שאתה נוצח שהרי יששכר באהלך עוסק בתורה וכמ"ש פ"ק דמכות עומדות היו רגלינו במלחמה בשערים המצויינים בהלכה וכו'".

כך דרש החת"ס (תורת משה, דברים לג, יח) את הפסוק:

"שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך עמים הר יקראו וגו'. י"ל דהנה מצינו בשמואל ושואל כשהיו יוצאין למלחמה קודם היציאה

וישלח אותם משה ואת פנחס בן אהרן הכהן וכלי הקדש וחצוצרות התרועה בידו כלי הקודש ארון וציץ, ואחרי כל זה על כל חיל שהלך במלחמה. הקימו אחד כנגדו, שיתפלל ושיצליח במלחמה, כי הלוא השטן מרקד בשעת הסכנה וזקוקים לרחמים גדולים. ואמנם התוצאות היו נצחון מלא לא נפקד ממנו איש".

**"ומעתה גם כיום עומדים במלחמה, והסכנה גדולה, הלוא על כל חייל היו צריכים לגייס פי עשר להתפלל לעסוק בתורה שהתורה מגינה ומצלה, ואטו במדבר שהיה דור דעה לא למדו ולא התפללו, אלא היה צורך לחזק".**  
 כך כתב בדרך אמונה (באור ההלכה הל' שמיטה ויובל פי"ג ה"ג):

"ולא שבט לוי בלבד כו'. עי' בד"א שכתבנו שנראה מדברי רבנו שאין ת"ח יוצאין למלחמה והבאנו מגמ' דנדרים מפני מה נענש אברהם אבינו מפני שעשה אנגריא בת"ח והוליכן למלחמה ושם אמר' וירק את חניכיו שהוריקן בתורה פי' הר"ן כפי' ב' שהוריקן מן התורה ועשה בהן אנגריא ובתנחומא מטות סי' ג' אלף למטה אלף למטה י"ב אלף חלוצי צבא וי"ב אלף לתפלה ובמדרש אי' (איני זוכר כעת מקומו) שדוד כשהי' שולח למלחמה הי' מושיב כנגדן ללמוד תורה שבזכות התורה ינצלו ובמכות ו' א' עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה שערי ירושלים שהיו עוסקים בתורה ובסנהדרין מ"ט אלמלא דוד לא עשה יואב מלחמה פירש"י אלמלא דוד שהי' עוסק בתורה לא עשה יואב מלחמה אבל זכותו של דוד עומדת לו ליואב במלחמותיו של דוד ובזוה"ק בשלח נ"ח א' לית מלה בעלמא דיתבר חיליהון דעמין עכו"ם בר בשעתא דישיראל מתעסקין באורייתא דכל זמן

כולם להשתדל למען עם ישראל הנמצא במלחמה.

**ד. מה טעם יואב על הצבא – משום דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו**

נאמר בסנהדרין (מט ע"א): "דאמר רבי אבא בר כהנא: אילמלא דוד לא עשה יואב מלחמה, ואילמלא יואב לא עסק דוד בתורה. דכתיב ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו ויואב בן צרויה על הצבא. מה טעם דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו – משום דיואב על הצבא. ומה טעם יואב על הצבא – משום דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו".

באר בקובץ תשובות הרב אלישיב (ח"ג סי' פח):

"חז"ל אומרים בסנהדרין מ"ט ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו ויואב בן צרויה על הצבא אלמלא דוד לא היה יואב עושה מלחמה ופירש רש"י שהיה דוד עוסק בתורה לא עשה יואב מלחמה כי זכותו של דוד על ידי לימוד התורה הוא שגרם ליואב שיצליח במלחמתו".

"וכן אמרו במכות י' אריב"ל עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה שערי ירושלים שהיו עוסקין בתורה. ובאמת יש לנו פרשה שלימה בתורה, מלחמת מדין כתיב החלצו מאתכם אנשים צבא אלף למטה תשלחו לצבא וימסרו מאלפי ישראל אלף למטה ואמרו רז"ל י"ב אלף חלוצי צבא שהלכו לקרב י"ב אלף משמרים את כליהם, כלומר זהו העורף, וי"ב אלף לתפלה".

"ומעתה נתבונן נא, על מלחמה זו נצטוו מפי הגבורה, וידבר ד' אל משה לאמר נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים, הלוא היו בטוחים שיעשה נקמה בגויים, ובזמן הבטחה כתיב

## חבל נחלתו

מספקא ליה ליהושע על איזה מהם בא דהא מדלא בא מאמש משעה שבטלו התמיד אלא עכשיו שבטלו תלמוד תורה ש"מ דעיקר ביאתו על ת"ת וע"י זה נתגלגל עליהם עון בטול הקרבנות והוכיחן על שניהם אלא דה"ק הלנו אתה אם עיקר ביאתך דוקא בשביל ת"ת ואם בשביל בטול התמיד לחוד לא היית מערער אם לצרינו שהם הקרבנות שהם מגינים עלינו מצרינו אלא דאם היינו עוסקים בתורה דמגנא ג"כ מצרינו לא היית מערער על הקרבנות דהאיכא תורה דמגנא ומצלאל אבל עכשיו שבטלנו ת"ת חוזר ונעור איסור ביטול הקרבנות וזהו שאמר אמש בטלתם תמיד של בין הערבים שמגין עליכם מצריכם ואילו לא בטלתם ת"ת החרשתי דגם התורה מגינה ועכשיו בטלתם ת"ת מעתה מה יגן עליכם א"ל על שעתה באתי איני חושש על הגנת הצרים אלא על עיקר בטול ת"ת מצד עצמו מתוך חומרו ואגב הוכיחן על הקרבנות נמצא דבין ת"ת בין הקרבנות זה וזה שוין להגין עלינו מצרינו וזהו דוקא בעבודת צבור דומיא דתמיד אבל עבודת יחיד אין לו כח זה לכן אמר התם טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה משום דמי גרם לרגלינו שהיו עומדים במלחמה שערי ירושלים שהיו עוסקין בתורה זהו טוב מאלף עולות שעתיד שלמה להקריב שאם שמעת בקרבנות צבור שמגינים עלינו מצרינו אין לך לומר בקרבנות יחיד ומכלל האמור נתבאר ג"כ דת"ת דיחיד חמירא מעבודה דיחיד ע"כ שמעת".

כך כתב בשו"ת חזון נחום (ח"א, הקדמה) בהתייחס לפרסום ספר בזמן מלחמת העולם השנייה:

"באמנה חשבת דרכי, על שנסכה לי להוציא ספרי בעת כי בגדה תבל, עוד לא נרפא ממחץ פגעי מלחמת התבל בשנים שעברו

דישראל מתעסקין באורייתא ימינא אתתקף ואתבר חילא ותוקפא דעכו"ם ובשעתא דישראל לא מתעסקין באורייתא שמאלא אתתקף ואתתקף חיליהן דעכו"ם ושלטין עליהו. ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".

### ה. כשאנו עסוק בלחימה יעסוק בתורה

נאמר בעירובין (סג ע"ב, מגילה ג ע"א): "כי אני שר צבא ה' עתה באתי וגו'. אמר לו: אמש ביטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה. – על איזה מהן באת? – אמר לו: עתה באתי. מיד: וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק. ואמר רבי יוחנן: מלמד שהלך בעומקה של הלכה".

כתב תוספות (מגילה ג ע"א): "עתה באתי – פי' ריב"ן על תלמוד תורה באתי דכתיב ביה ועתה כתבו לכם [את] השירה הזאת (דברים לא)".

באר החת"ס בתורת משה (הל' מגילה וחונכה פ"א ה"א): "ורמז לתשובת הקדוש ברוך הוא על ההיא דמסכת מכות שאמר דוד שמחתי באומרים לי וכו' כתב מוהר"ש אלגאזי בתאוה לעינים דנפקא ליה מאידך דרבי יהושע בן לוי דאמר שם מאי דכתיב עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה שערי ירושלים שהיו עוסקין בתורה עיין שם ולכאורה זה סותר למ"ש התוס' במגילה דף ג' על פסוק הלנו אתה אם לצרינו דה"פ בשביל תלמוד תורה באת דכתיב תורה צוה לנו אם לצרינו או בשביל הקרבנות שמגינים עלינו מצרינו ע"כ אלמא דדוקא הקרבנות הם מגינים מצרינו דאי לאו הכי היכי משתמע מאם לצרינו שהם הקרבנות".

"ושמא י"ל במה שיש לדקדק שם דמאי

## חבל נחלתו

לצאת ממקום חיותינו ויגדיל תורה ויאדיר". כל מי שאינו יוצא למלחמה צריך להתאמץ וללמוד תורה ובכך יסייע לכל עם ישראל שהם צבאות ה' במלחמותיהם.

### ו. לימוד במסירות נפש

כשם שחלק מעם ישראל מוסר נפשו אף למות כדי להגן על עם ישראל במלחמת ישראל מיד צר, גם החלק שאינו יוצא לקרב, צריך למסור נפשו על לימוד התורה כשותף למלחמה של כל עם ישראל. ומסירות הנפש בלימוד צריכה להתבטאות בראש וראשונה, באחריות ובכוונת הלימוד להצלחת מלחמת ישראל, וכן בהשקעת ראשו ורובו בלימוד התורה, ואשר יכולים בלימוד הלכה (כמבואר לעיל), ובהוספת עוד זמנים ושעות בלימוד תורה. "בא-להים נעשה חיל והוא יבוס צרינו" (תהלים ס, יד; קח, יד).

והנה רגזה ארץ תחת רושם פחד מלחמה שנית מלבד הלחץ והדחק עת משבר אשר לעם ישראל בפרט ורדיפות נוראות מן צוררי עמינו בארצות שונות ד' ירחמנו יצילנו ויושיענו, אפשר שאין הזמן גורם בהוצאת ספרים חדשים, אבל אשיבה רגלי אל עדותיך, כי אמנם עתה ביותר מהראוי להעיר אוזן לשמוע בלימודים, כאשר מצינו ביהושע במלחמת יריחו שא"ל המלאך עתה באתי על תלמוד תורה, מיד וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק אר"י מלמד שלן בעמקה של הלכה [מגילה ג'] ורז"ל המשילו במשל הדגים שאמרו אם במקום חיותינו כך, אף אנחנו עכשיו שאנו יושבין ועוסקין בתורה דכתיב בה כי היא חייך ואורך ימך כך, אם אנו חולקין ומבטלין הימנה עאכו"כ [ברכות ס"א], כן אנחנו היום בעת צרה ליעקב עלינו לזרז יותר ולאמץ ידים לתורה והמלאך הגואל יברך את הנערים וידגו לרוב בקרב הארץ, אמר "וידגו" שישומו אל לבם משל הדגים שלא

## סימן נג

### ארון שיוצא למלחמות

"וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים - זה הארון היוצא עמהם למלחמה ובו שבתי לוחות מונחים ומקדים לפניהם דרך שלשת ימים לתקן להם מקום חנייה".

באר המזרחי (רא"ס, במדבר י, לג):

"פירוש: זה הארון שהיה נוסע לפניהם, הוא הארון היוצא למלחמה, שעשה אותו משה רבינו עליו השלום קודם שהוריד הלחות השניים, כשאמר לו ה' יתברך (דברים י, א) "פסל לך", ואחר כך "ועשית לך ארון עץ". ומשה עשה הארון תחלה, שכשיבא והלוחות

### שאלה

האם פרט לארון במשכן ובמקדש, היה ארון שיוצא למלחמות, מה היה בו, ומה משמעות יציאתו למלחמה?

### תשובה

א. נאמר (במדבר י, לג):

"ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה".

פרש רש"י (במדבר י, לג):

## חבל נחלתו

בידו, יהיה הארון מוכן להניחם שם. "ולא זה הוא הארון שעשה בצלאל, שהרי המשכן, לא נתעסקו בו עד לאחר יום הכפורים, כי ברדתו מן ההר צוה להם על מלאכת המשכן. ובצלאל עשה משכן תחלה, ואחר כך ארון וכלים". וזה (=הארון שבנה בצלאל והיה במשכן) לא יצא למלחמה אלא בימי עלי, ונענשו עליו ונשבה (שמואל א' ד, יא). והראיה על זה, שהרי הארון שבו הלוחות האחרונים, באמצע המחנות היה נוסע, לא לפניהם, כדכתיב (ב, יז): "ונסע אהל מועד מחנה הלוי בתוך המחנות", וכתיב (י, יד): "ויסע דגל מחנה בני יהודה בראשונה" וגו', ואחר כך (י, יח) "ונסע דגל מחנה ראובן" ואחר כך (י, כא): "ונסעו הקהתים נושאי המקדש", דהיינו אחר שני דגלים הראשונים, ואחר זה כתוב "ונסע דגל מחנה בני אפרים" "ונסע דגל מחנה בני דן" (י, כה).

"ובספרי: "וארון ברית ה' נוסע לפניו זה **שיוצא עמהם במחנה, שהיו בו שברי לוחות**, שנאמר: (יד, מד) 'וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה", שפירושו, אף על פי שהעפילו לעלות אל ראש ההר למלחמה, הארון הזה שהיו בו הלוחות השלמים, לא משו מקרב המחנה. אלמא אותו ארון, שהיה יוצא עמהם למלחמה אינו הארון שבו הלוחות השלמים, אלא הארון שבו שברי הלוחות הראשונים. ואלבא דרבי מאיר, דאמר (בבא בתרא יד א): "מאי 'אין בארון רק' (מלכים א' ח, ט) מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ספר תורה שמונח בארון. שהיה מונח ארכו, לרחבו של ארון. שארון שעשה משה רבינו עליו השלום, היה אמתים וחצי ארכו, שהן חמשה עשר טפחים, ואמה וחצי רחבו שהן תשעה טפחים, והלוחות ארכן ששה טפחים, ורחבן ששה טפחים ומונחות כנגד ארכו של ארון, כמה לוחות אוכלות

בארכו של ארון, שנים עשר טפחים, נשתיירו לארכו, חלל שלשה טפחים. צא מהם טפח, חציו לכותל זה וחציו לכותל זה, נשתיירו שם שני טפחים שבהם ספר תורה מונח. וכמה לוחות ברחבו של ארון, ששה טפחים נשתיירו שם חלל שלשה טפחים, צא מהם טפח, חציו לכותל זה וחציו לכותל זה, נשתיירו שם שני טפחים, שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא כשהוא דחוק" כו', כדאיתא בבתרא פרק השותפין. אבל שברי לוחות דמונחות בארון, מקרא יתירא ד"אשר שברת" (דברים י, ב) הוא דמפיק לה, דלכך נכתב כאן, כדי להסמיכן ל"ושמתם בארון" (דברים י, ב), לדרשא, ללמד, שגם השברי לוחות מונחות באותו ארון שעשה משה, דעליה קאי. אבל בארון שעשה בצלאל, שבו שמו הלוחות השניים, שהביאוהו הכהנים אל דביר הבית אל קדש הקדשים, שבו כתוב (מלכים א' ח, ט): "אין בארון רק שני לוחות האבנים", לא היו בו רק הלוחות השניים והתורה שכתב משה רבינו עליו השלום, כדברי רבי מאיר, שדורש קרא ד"אין בארון רק", לרבות ספר תורה שמונח בארון, ולא כדברי רבי יהודה שדורש קרא ד"אין בארון רק" לרבות שברי לוחות שמונחים בארון. דלדידיה צריך לומר, שגם שברי הלוחות באותו ארון שעשה בצלאל היו מונחים, יחד עם הלוחות השניות, דהא קרא ד"אין בארון רק" עליה קאי. ואם תאמר, והלא הלוחות השניים בארון שעשה משה רבינו עליו השלום היו מונחים, ולא בארון שעשה בצלאל, כדמשמע מההיא דרשא ד"פסל לך", ואחר כך "ועשית ארון". ומשה עשה הארון תחלה, שכשיבא והלוחות בידו היכן יניחם, שזהו הארון שעשה משה, ולא הארון שעשה בצלאל, כדכתב רש"י ז"ל בפרשת עקב (דברים י, א). וקשיא בין לרבי מאיר בין לרבי יהודה,

ששניהם אמרו, שהלוחות השניים בארון שעשה בצלאל היו מונחים, ולא פליגי אלא בשברי לוחות, דלרבי מאיר בארון שעשה משה רבינו עליו השלום היו מונחים, ולרבי יהודה בארון שעשה בצלאל היו מונחים. ושמא יש לומר, **דלאחר שנעשה ארונו של בצלאל, חזרו והוציאו מארונו של משה רבינו עליו השלום והניחו בארונו של בצלאל**, נשאר שם שברי הלוחות, שהיו מונחים בו לדברי רבי מאיר. כדמשמע מ"אשר שברת ושמתם בארון" דמיירי בארונו של משה רבינו עליו השלום, ולרבי יהודה הניחו בארונו של בצלאל יחד עם שברי הלוחות שהיו מונחים מתחילה בארונו של (בצלאל) [משה], כדמשמע מ"אין בארון רק" דמיירי בארונו של בצלאל".

הוסיף הגור אריה (במדבר י, לג):

"זה הארון היוצא עמהם למלחמה וכו'. דאין זה ארון ששם לוחות שניות, דהא אותו ארון בתוך המחנה נוסע, דכתיב (ר' לעיל ב, יז) "ונסע אוהל מועד בתוך המחנות", וכתוב (ר' פסוק כא) "ואחר כך נסעו הקהתים נושאי המקדש", והוא הארון המקודש יותר. ובפרשת עקב פירש רש"י (דברים י, א) שזה הארון לא עשה בצלאל, אלא משה עשאו, שנאמר (שם) "בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך שני לוחות אבנים ועשית לך ארון עץ", והוא הארון שעשה משה להניח שם הלוחות, דארון שעשה בצלאל לא נעשה עד אחר יום הכפורים (רש"י שם). ואם כן קשיא, היאך פירש רש"י כאן 'שברי לוחות היו שם', והלא הארון שעשה משה הניח שם הלוחות השניות, דכתיב "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים ועשית לך ארון עץ". ופירש הרא"ם, שלא היו שם הלוחות רק עד שהוקם המשכן, ונתנו לוחות השניות בארון שעשה בצלאל, ובארון שעשה

משה נשאר שברי לוחות".  
עולה שלשיטת ר"מ (ב"ב יד ע"א) היו שני ארונות: ארון שעשה משה בו היו שברי לוחות ראשונים והוא היה יוצא עם צבא המלחמה. וארון שעשה בצלאל ובו לוחות שניים והוא היה במשכן בקה"ק ויצא פעם אחת עלי ונשבה, ושלוהו פלישתים בעגלה חדשה עם דורנות וכו'.

לשיטת ר' יהודה (ב"ב י"ד ע"א) לכאורה היה רק ארון אחד בו היו הלוחות ושברי לוחות. ולא היה במחנה היוצא למערכה כלל ארון.

ב. נאמר בסוטה (פ"ח מ"א):

"כי ה' אלהיכם ההולך עמכם הן באין בנצחוננו של בשר ודם ואתם באים בנצחוננו של מקום פלשתים באו בנצחוננו של גלית מה היה סופו לסוף נפל בחרב ונפלו עמו בני עמון באו בנצחוננו של שובך מה היה סופו לסוף נפל בחרב ונפלו עמו ואתם אי אתם כן כי ה' אלהיכם ההולך עמכם להלחם לכם וגו' זה מחנה הארון".

באר מלאכת שלמה (סוטה פ"ח מ"א): "ואתם אין אתם כן וכו'. גמ' וכל כך למה מפני שהשם וכל כינויו מונחין בתוך הארון היוצא עמהן למלחמה ולזה קאמר ההולך עמכם ולא קאמר כי ה' אלהיכם עמכם דמשמע הולך ממש".

וכך פרש בשושנים לדוד (סוטה פ"ח מ"א): "זה מחנה הארון. זה הארון לא קתני אלא 'מחנה הארון' לרמז מה שכתבו התוס' (מב: ד"ה מפני) **שהיה ארון מיוחד לצאת למלחמה והוא שברי לוחות** שהארון האחר לא יצא אלא פעם אחת בימי עלי ונשבה ולכן לא היה אומר להם זה הארון כדי שלא ישמעו שהיה ארון שבו הלוחות וא"כ אדרבא יפחדו יותר שיהיה כמו בימי עלי לכן אמר 'זה מחנה

## חבל נחלתו

שאותו ארון לא היה הולך עמהם למלחמה, אלא בימי עלי הוליכוהו ולקו וגלה הארון, והיינו דכתיב מי יצילנו מיד האלהים האדירים האלה לא היתה כזאת מתמול שלשום לפי שלא היו רגילין להוליכו עמהם, **אלא ארון אחר היה יוצא עמהם** והוא ארון של עץ שעשה משה בעלותו להר סיני כדכתיב בלוחות אחרונות במשנה תורה ועשית לך ארון עץ, וברדתו מן ההר שם בו גם לוחות אחרונות עם שברי לוחות שהיו מונחים בו תחלה כדכתיב ואשים את הלוחות בארון אשר עשיתי, וכשעשה בצלאל את הארון נתן בו משה את הלוחות כדכתיב ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך, וכן עשה כדכתיב בפרשת ויקהל, ושברי הלוחות נשאו בארון שעשה משה **ואותו היה יוצא עמהם למלחמה**, והכי תניא בספרי וארון ברית יי נוסע לפניהם זה שיוצא עמהם למלחמות, אבל ארון של בצלאל היו נושאים אותו בתוך מחנה הלויים וכן לא היה זו ממקומו לעולם, אלא ארון של משה היה יוצא עמהם למלחמה, רק כשהקיפו את יריחו היו מקיפין בארון שעשה בצלאל ועל פי הדבור היה. והיינו דאמרין בעירוובין פ' הדר דיהושע בטל ישראל מפריה ורביה דגמירי כל זמן שארון ושכינה שלא במקומן דישאל אסורין בתשמיש המטה, והיינו דוקא ארון שעשה בצלאל דאילו בארון שהיה יוצא עמהם במלחמה הא כתיב גבי אוריה והנה הארון וישאל חונין בסוכות ואדוני יואב ועבדי אדוני על פני השדה חונין ואני אלך ואשכב עם אשתי, ומשמע שהיו אחרים מותרין בתשמיש המטה אלא שאוריה מחמיר על עצמו היה לפי שהיו ישראל שרויין בצער דהא קא"ל דוד רד לביתך, ועוד אמרין בחלק גבי דוד שהפך משכבו של לילה למשכבו של יום ונתעלמה ממנו הלכה וכי משמע שכלילה

הארון, כלומר **הארון מיוחד לצאת למלחמה שקרויה מחנה** בין בלשון תורה ובין בלשון חכמים כדתנן ארבעה דברים פטרו במחנה". וכך כתב בתפארת ישראל: "ויז) מחנה הארון ר"ל מחנה ישראל הלוחמים **שהביאו הארון עמם ששברי הלוחות מונחים בתוכו** [ירושלמי שקלים פ"ו ובבלי ברכות ד"ח ב']". וכך כתב בספר יראים (סימן תלב [דפוס ישן - רצד]:

"הכן יתד על אזנך. צוה הקדוש ברוך הוא בפ' כי תצא כי תצא מחנה על אויביך וגו' וכתיב ויתד תהיה לך על אזניך פי' **כשישראל יוצאין למלחמה היו מוליכין את הארון במלחמה עמהם** וצוה הב"ה שינהגו בקדושה ובטהרה ויכינו יתד לחפור ולכסות צאתם. ותניא אזניך אין אזניך אלא מקום זיינך שיתן יתד אצל כלי זיינו להיות מוכן כשיצטרך ולמה כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך זה **מחנה ארון**".

ג. נתבאר בסוטה (מב ע"ב-מג ע"א): "ואתם אי אתם כן כו'. וכל כך למה? מפני שהשם וכל כינויו [מג ע"א] מונחין בארון. וכן הוא אומר: וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס, אותם - אלו סנהדרין, פינחס - זה משוח מלחמה, וכלי הקודש - זה **ארון ולוחות שבו**, וחצוצרות התרועה - אלו השופרות".

פרש רש"י (סוטה מב ע"ב): "שהשם וכל כינויו עומדין בארון - היוצא עמהם במלחמה".

וכך באר המאירי (סוטה מב ע"א): "אבל אתם שכינה עמכם וארון שהלוחות בתוכו ושהשם וכל כנויו גנוזים שם הולך במחניכם". כתב בתוספות הרא"ש (סוטה מב ע"א):

"כי יי אלהיכם ההולך עמכם וגו' זה מחנה הארון. אין זה ארון של זהב שעשה בצלאל,



למלחמות היה בו השם וכל כינויו (ולהלן נעיין למה הכוונה).

ד. המחלוקת אם ארון אחד היה ובו לוחות ושברי לוחות, או שני ארונות מופיעה גם בתוספתא ובירושלמי.

נאמר בתוספתא סוטה (פ"ז ה"ט):

"ר' יהודה בן לקיש אומר שני ארונות היו אחד שיוצא עמהן למלחמה ואחד ששרוי עמהן במחנה זה שיוצא עמהן למלחמה היה בו ס"ת שנאמר (במדבר י) וארון ברית ה' נוסע לפניו וגו' וזה ששרוי [עמהן] במחנה זה שהיה בו שברי לוחות שנא' (שם יד) וארון ברית ה' ומשה לא משו מן המחנה".

עולה כי לר"י בן לקיש היו שני ארונות אבל בארון היוצא למלחמות היה ספר תורה, ובארון הברית שבנה בצלאל היו לוחות שניים ושברי לוחות ראשונים.

נראה להסביר שלכו"ע היו שני ארונות ארון שיוצא למלחמות שהוא ארון שעשה משה וארון שעשה בצלאל. ויש מחלוקת מה היה בארונות. לפי רש"י אליבא דר"מ בארון ההולך לפניו ויוצא עימם למלחמות היו שברי לוחות, ולפי ר' יהודה בן לקיש היה בו ספר תורה, ובארון הברית במשכן ואח"כ במקדש היו הלוחות השניים ולפי ר' יהודה אף שברי הלוחות. וישנה ראייה לכך שהיה ארון שיוצא עימם למלחמות מדברי אוריה החתי לדוד המלך: "ויאמר אוריה אל דוד הארון! וישראל ויהודה ישיבים בסכות" (שמואל ב' יא, יא).

נאמר בירושלמי (סוטה פ"ח ה"ג):

"להושיע אתכם זה מחנה הארון. ויש אומרים

היה מותר. והא דאמרינן בפ' קמא דבבא בתרא אין בארון רק וגו' מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון אלמא דבארון שעשה בצלאל היו מונחין גם שברי הלוחות, זה היה מימי שלמה ואילך שנבחרה ירושלים והיא מנוחה עדי עד, והא דדרשינן נמי אשר שברת ושמתם בארון מלמד ששברי לוחות מונחין בארון, על בית עולמים נאמר שמשעה שהכניסו שלמה לבית קדשי הקדשים לא זז משם עד שגנזו יאשיהו, ומימות שלמה ואילך היה הארון של משה יוצא עמהן למלחמה בלא שברי לוחות אלא השם וכל כנויו מונחין בו כדאמרינן בגמ' כי ה' אלהיכם ההולך עמכם וכל כך למה מפני שהשם וכנויו מונחין בארון, ואף על גב דאמרינן בפ' קמא דבבא בתרא אשר נקרא שם שם יי צבאות יושב הכרובים עליו מלמד שהשם וכל הכנויו מונחים בארון והיינו בארון של בצלאל, גם בארון ההולך עמהם למלחמה היה השם וכנויו. ובירושלמי דפירקין איכא פלוגתא איכא מ"ד דארון אחד היה [ואיכא מ"ד דשני ארונות הוין] והכי איתא בירושלמי קרא מסייע לר' יהודה בן לקיש פי' שאומר שני ארונות היו, הארון וישראל ויהודה יושבין בסכות והלא ארון בציון היה, מה עבדין ליה רבנן פי' שאומרים ארון אחד היה, שהיה בקרוי שעדיין לא נבנה בית הבחירה פי' בסכות דקאמר לא שהיה עמהן במלחמה אלא שהיה בתוך היריעה ולא נבנה לו בית ושיתף צער זה עם צער המלחמה ולא רצה לירד לביתו". לפי תוס' הרא"ש לאחר ששלמה הכניס את הארון לקה"ק העביר גם את שברי הלוחות לארון בקה"ק, וארון שהיה יוצא

1. עי' רד"ק (שמואל ב' ו, יז) שכתב על דוד בשבתו בירושלים: "הכניס הוא הארון הזה שבו שברי

## חבל נחלתו

ורבנן אמרי ארון א' היה ופעם אחת יצא בימי עלי ונשבה קרייא מסייע להו לרבנן [שמואל האדירים האלה מילה דלא חמון מן יומיהון. קרייא מסייע לר' יודה בן לקיש [שם יד יח] ויאמר שאול לאחיה הגישה ארון האלהים והלא ארון בקרית יערים היה מה עבדון ליה רבנן הגישה אלי הציץ קרייא מסייע לרבי יודא (בר אילעי) בן לקיש [שמואל ב יא יא] הארון וישראל ויהודה יושבין בסוכות והלא ארון בציון היה מה עבדון ליה רבנן סכך שהוא כקירוי שעדיין לא נבנה בית הבחירה".

**באר במשנת אליהו (שקלים פ"ה ה"א):**

"(א) ה"ג תני ר"י בר אלעאי שני ארונות היו מהלכין כו' אחד שהיו הלוחות נתונים לתוכו ואחד שהיו שברי לוחות כו'. כ"ה גי' רבינו הגדול וגי' הספרים באחד ס"ת מונח וכן בתוספתא פרק ז' דסוטה תני בזה שיצא למלחמה ס"ת כו' ונראה הא דל"ג רבינו משום דלקמן בסוגיא מוכח דלר"י לא היה ס"ת מונח כלל בארון אלא מצד הארון וסתם ר"י הוא ר"י ב"א בר פלוגתיה דר"מ וט"ס בתוספתא ר"י בן לקיש ועיין תוספות דסוטה (מ"ב א') שכתב בזה שיצא למלחמה ושברי לוחות כו' ומש"ש ר"ל ט"ס וצ"ל ר"י ב"א ועיין תוס' ביומא נ"ג ב' ד"ה תנן כו' ומוכח מדבריהם דגירסתם ר"י בר אלעאי דהוא סתם ר"י וכולה סוגיא במדת הלוחות הכל מייתי דלוחות ושברי לוחות מונחין בו כו'. ונראה דר"י בר אלעאי דלעיל דס"ל ארון במקומו נגזו לטעמיה אזיל דס"ל הכא שני ארונות היו וזה

זה השם שהיה נתון בארון. דתני ר' יודה בן לקיש **אומר שני ארונות היו מהלכים עם ישראל במדבר**. אחד שהיתה התורה נתונה בו ואחד שהיו שברי הלוחות מונחין בתוכו. זה שהיתה התורה נתונה בתוכו הי' נתון באוהל מועד. הדא היא דכתיב [במדבר יד מד] וארון ברית י"י ומשה לא משו מקרב המחנה. וזה שהיו שברי הלוחות נתונים בתוכו היה נכנס ויוצא עמהן. ורבנן אמרי אחד הי' ופעם אחת יצא ובימי עלי נשבה. קרייא מסייע להן לרבנן [שמואל א ד ח] אוי לנו מי יצילנו מיד האלהים האלה מילא דלא חמון מן יומיהון. קרייא מסייע לר' יודה בן לקיש [שם יד יח] ויאמר שאול לאחיה הגישה ארון האלהים. והלא ארון בקרית יערים היה. מאי עבדין לה רבנין (היה נכנס) הגישה אלי הציץ. וקרא מסייע לרבי יודה בן לקיש [שמואל ב יא יא] הארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות. [דף לה עמוד ב] והלא ארון בציון היה. מה עבדין לה רבנין סכך שהיה בקירוי שעדיין לא נבנה בית הבחירה".

**וכן בירושלמי שקלים (פ"ו ה"א):**

"תני רבי יהודה (בר אלעי) בן לקיש אמר ב' ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר א' שהיתה [דף כד עמוד ב] התורה נתונה בתוכו ואחד שהיו שברי לוחות נתונים בתוכו זה שהיתה התורה נתונה בתוכו היה מונח באהל מועד הדא הוא דכתיב [במדבר יד מד] וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה זה שהיו שברי לוחות נתונים בתוכו היה נכנס ויוצא עמהן ופעמים שהיה מתראה עמהן

לוחות ג"כ תחת היריעה או זה הארון שהיו בו לוחות השלמות והוא הנכון כמו שפירשנו למעלה במלחמ' פלשתים שנלקח הארון זה הארון הוא שהכניסו לבית עולמים לתוך הדביר אם כן זה הוא שהיו בו הלוחות השלמות או השלמות והשבורות לדעת מי שאמר לוחות ושברי לוחות מונחין בארון"...

כי היה ארון האלהים ביום ההוא ובני ישראל] (ש"א י"ד<sup>2</sup>), וכה"א באוריה החתי הארון וישראל ויהודה ישיבים בסכת (ש"ב י"א<sup>3</sup>), אבל הארון הברית לא יצא למלחמה (ולא), [אלא] פעם אחת בלבד שנא' (ושלח) [וישלח] העם שלה [וישאו משם את ארון ברית וגו'] (ש"א ד").

הרמב"ם לא הזכיר בהלכות מלכים שהיה יוצא איתם ארון למלחמותם. אבל בערוך השולחן העתיד (הל' מלכים סי' עו ס"א) כתב: "אבל ראש המנהיג (=במלחמה) היה המשווח מלחמה, שהרי דרשו שם וכל ישראל אתו זה משווח מלחמה שעמו היו כל ישראל **ובוודאי היה אצל הארון שהוליכו במלחמה** וכמו שמצינו בבני עלי שהיו אצל הארון".

ה. הרמב"ן (דברים י, א) חולק וז"ל:

"וטעם ועשית לך ארון עץ – שתשים הלוחות בתוכו בעת שתרד. והיה הארון הזה כולו עץ הוא והמכסה אשר עליו מלמעלה כמנהג בכל הארונות, והיו הלוחות שם עד שנעשה המשכן, ואז עשו הארון המצופה זהב והכפורת אשר עליו זהב טהור. ולא אמר לו כן בלוחות הראשונות, לפי שהיה גלוי לפניו שישברם. וטעם ויהיו שם כאשר צוני ה' (פסוק ה), שהיו שם עד שנעשה המשכן, שצוני (שמות כה כא) ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה ואל

שהיה באהל מועד עם הלוחות וס"ת מצדו כשיטתיה נגזו במקומו והשני שהיו בו שברי לוחות ונכנס למלחמה זה גלה לבבל ולא קשיא עליה מקראי דר"א דכתיב ויבאהו בבלה עם כלי חמדת בית ד' דקאי על השני ולפ"ז צ"ל דתרי רבנן הוא רבנן דאמרי בלשכת דיר העצים לאו היינו רבנן דס"ל ארון אחד אלא ר"א דהתם ס"ל כרבנן דהכא דאמרי ארון אחד היה אך דבסוגיא דהכא קאמר במדת הארון גם לר"י לוחות ושברי לוחות וצ"ל ע"כ לדידיה דבזה שהיה יוצא למלחמה לא היו מניחין השברי לוחות רק בשעה שהיה יוצא למלחמה ובל"ז היה גם השברי לוחות בארון ששם הלוחות אבל בבבלי ביומא (נג ב) לא משמע הכי מדקאמר מאחר שר"א מלמדנו כו' אלא צ"ל דלא ס"ל דרשה דחמדת כו' וגם דהדרה כו'".

המחלוקת עוברת אף לגאונים.

**כתב בספר 'הזהיר'** (מיוחס למר חפץ אלוף – פר' תצוה, הו"ד בקובץ שיטות קמאי, סוטה מב ע"ב): "ר' יהודה בן לקיש אומר שני ארונות היו, אחד היה יושב במחנה, ואחד היה יוצא עמהם למלחמה, והיו בו שברי לוחות, [וזה שהיה עמהם במחנה היה בו ספר תורה] שנא' וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה (במדבר י"ד), וכה"א בשאול ויאמר שאול לאחיה הגישה (האפוד) **[ארון האלהים,**

2. בתרגום יונתן (שמואל א' יד, יח): "ואמר שאול לאחיה קריב ארונא דיי ארי הוה ארונא דיי ביומא ההוא עם בני ישראל". והמלבי"ם פרש: "כי היה ארון האלהים וכו'. ר"ל כי מעת חרב משכן שילה לא היה מקום קבוע לארון, והיו מוליכים אותו ביום ההוא, ר"ל בעת ההיא עם בני ישראל בכ"מ שהתקבצו, ולכן בעת הלכו הגלגל לחדש שם המלוכה הביאו הארון עמם, וכשיצא שאול משם אל הגבעה הוליכו עמו".
3. בתרגום יונתן (שמואל ב' יא, יא): "ואמר אוריה לדוד ארונא וישראל ויהודה יתבין במטליא ורבוני יואב ועבדי רבוני על אפי ברא שרן ואנא איעול לביתי למיכל ולמשתי ולמשכב עם אתתי חיך וחיי נפשך אם אעביד ית פתגמא הדין".

## חבל נחלתו

הארון תתן את העדות אשר אתן אליך. וזהו הטוב והישר בפסוקים האלה".

"וכתב רש"י ולא זהו ארון שעשה בצלאל, שהרי לא נתעסקו במשכן אלא לאחר יום הכפורים, כי ברדתו מן ההר צוה להם על מלאכת המשכן, ובצלאל עשה המשכן ואח"כ ארון וכלים, נמצא זה אחר היה. וזהו שהיה יוצא עמהם למלחמה, ואותו שעשה בצלאל לא יצא במלחמה אלא בימי עלי, ונענשו עליו ונשבה. זה לשון הרב. ודברי אגדה הם שמצא כתוב בתנ"ך. ויש לשאול ואחר שהוציא משם הלוחות ונתנם בארון שעשה בצלאל מה היה בזה, ולמה הוא יוצא עמהם למלחמה. ואומרים ששברי הלוחות היו שם, וכן באגדה. אבל דברי יחיד הם, שכך שנינו במסכת שקלים (ירושלמי פ"ו ה"א) תניא רבי יהודה ברבי אלעאי אומר שני ארונות היו עם ישראל במדבר, אחד שהיו שברי הלוחות מונחין בו וכו', ורבנן אמרי אחד היה ופעם אחת יצא בימי עלי ונשבה. ודעת רבותינו בכל מקום בתלמוד (ברכות ח ב, ב"ב יד ב, מנחות צט א) אינו כן, אלא לוחות ושברי לוחות מונחים בארון. ועוד **אנה יעמוד הארון הזה עם הלוחות הראשונות כל ימי המדבר, כי במשכן בבית קדשי הקדשים לאחר הפרוכת אין שם שני ארונות.** וכן שלמה לא הכניס לבית קדשי הקדשים אלא ארון אחד (מ"א ח ו - ט)."

"אבל הארון הזה של משה, כשנעשה ארונו של בצלאל **גזוהו כדין תשמישי קדושה.** וזהו הנכון על דעת רבותינו".

באר בהרחב דבר (לנצי"ב, במדבר י, לג):

(א) ופירש רש"י על ארון ברית ה' זה הארון היוצא עמהם למלחמה, ובו שברי לוחות מונחים בו וכ"כ בס' דברים י' א'. וכבר העיר הרמב"ן שם דזהו דעת ר"י בן לקיש בירושלמי שקלים פרק ו' [ה"א] תני ריב"ל

אומר שני ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר אחד שהיה התורה נתונה בתוכו וא' שהיו שברי לוחות נתונים בתוכו, זה שהיתה התורה נתונה בתוכו היה מונח באהל מועד ה"א וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה וזה שהי' שברי לוחות נתונים בו היה נכנס ויוצא עמהם, ורבנן אמרו ארון אחד היה ופעם א' יצא בימי עלי ונשבה, ובתוספתא סוטה פרק ז' איתא וכלי הקודש זה הארון ויש אומרים אלו בגדי כהונה ר"י בן לקיש אומר שני ארונות היו אחד שיוצא עמהם במלחמה ואחד ששרוי עמהם במחנה, זה שיוצא עמהם במלחמה זהו שהי' בו שברי לוחות שנאמר וארון ברית ה' נוסע לפניו, וזה ששרוי עמהם במחנה היה בו ספר תורה שנאמר וארון ברית ה' ומשה וגו' כצ"ל. והנה דעת ריב"ל מבואר שהארון שהי' בו שברי לוחות שהלך לפני העם, הוא הלך גם למלחמה בימי פינחס, ועל זה כתיב וכלי הקודש, וכך היה לדורות. ומפרש הא דכתיב בפרשת מלחמה כי ה' אלהיכם ההולך עמכם ותנן במסכת סוטה [מ"ב א'] זה מחנה הארון, היינו הארון ממש והוא שבו שברי לוחות, אבל דעת חכמים לא נתבאר עדיין היאך מפרשי קראי, אבל בספרי תניא הכי וארון ברית ה' נוסע לפניו, ארון זה שיוצא עמהם הי' בו שברי לוחות שנאמר וארון ברית ה' ומשה לא משו וגו', מבואר דפליגי בזה על ריב"ל דמפרשי דהני תרי קראי של וארון ברית ה' אחד הוא, ממילא הוא הארון שהיה בקרב המחנה היינו בקודש הקדשים בארון שעשה בצלאל הוא ארון ברית ה' הנוסע לפניו, ולא היו שני ארונות מעולם, ואם כן מדרואין אנו שבימי עלי יצא שלא כדת, מבואר שלא יצא ארון כלל במלחמה, והא דכתיב במד"ן וכלי הקודש היינו בגדי כהונה,

"ופשר הענין שהשם וכל כינויו מונחין בארון היוצא למלחמה – כתב בהערות מרן הגריש"א דצריך מדת הרחמים כדי לעזור לישראל, ומדת הדין ליפרע מן הגוים".

לענ"ד, 'השם וכל כינויו' הוא כינוי לתורה. כתב הרמב"ן בהקדמה לבראשית: "עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחד כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות כגון בראש יתברא אלהים וכל התורה כן מלבד צירופיהן וגימטרייתיהן של שמות". וכך ברבינו בחיי (בראשית כד, ב): "לפי שהתורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא". ומופיע בהרבה מאד ראשונים ואחרונים.

ז. מה ענין הבאת הארון למחנה המלחמה.

נאמר בספרי במדבר (פרשת בהעלותך פיסקא פב):

"וארון ברית ה' נוסע לפניו ארון זה שיוצא עמהם במחנה היו בו שבכי לוחות שנאמר וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה (במדבר י"ד, מד) ר' שמעון בן יוחי אומר ארון ברית ה' נוסע לפניו לא נאמר אלא וארון ברית ה' משל לאנטיקיסר שהיה מקדים לפני חיילותיו מתקן להם מקום שישרו כך היתה השכינה מקדמת לישראל ומתקנת להם מקום שישרו".

כתב ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק דברים פרשת כי תצא):

"אך הענין דכאן היה המלחמה על ידי הארון כמו שאמרו בגמרא (שם) ולא הוי ידעי דארון הוה מסגי קמיהו דישראל וכו' כיון דאתא ארון אדבוקו טורי בהדי הדדי וקטלינון וכו'. מפני שהיה נצרך עוד לבירורים. והארון שהיה

והא דכתיב כי ה' אלהיכם ההולך עמכם, היינו כמבואר בתוספתא שם זה השם המונח בארון...".

ו. לא מצאתי מי שמבאר היטב מהו 'השם וכל כינויו' (והיכן נצטוינו על כך), למ"ד שאף שבכי לוחות היו בארון הברית שבבית המקדש. יש שפרשו ששם המפורש וכינויו כתובים על קלף ונמצאים בארון, ולא מצאנו לכך שום רמז במקום אחר לכתובת שמות הוי"ה על קלף.

וכך כתבו תוספות (סוטה מב ע"ב): "מפני שהשם וכל כנויו מונחים בארון – תוספתא (פ"ז ע"ש) כי ה' אלהיכם ההולך עמכם זה השם הנתון בארון שנאמר וישלח אותם משה וגו' מלמד שהיה פנחס משוח מלחמה וכלי הקודש זה הארון ויש אומרים אלו בגדי כהונה שנא' ובגדי הקודש אשר לאהרן [רבי יהודה בן לקיש] אומר ב' ארונות היו עמהם זה שיוצא עמהן למלחמה היו בו שבכי לוחות שנאמר ויסעו מהר ה' וגו' זה שהיה עמהן היה בו ס"ת שנאמר ויעפילו לעלות וגו'".

כך באר ב'איזהו מקומן' (סוטה מב ע"ב): "וכל כך למה מפני שהשם וכל כינויו מונחין בארון – ז"ל רגמ"ה (ב"ב יד): "שהשם הקודש שאין מזכירין, וכל כינויו כל שבעים שמות של הקדוש ברוך הוא מונחין בארון", ומשמעות דבריו שאין הכונה לשם שהיה כתוב על הלוחות, אלא שם המפורש וכינויו כשם נמסרו למשה היו כתובין על קלף בפני עצמו. וכן דדק הדבר שאול (סו. ג.)".

"אולם מהרש"א ח"א כאן כתב דלאו דוקא נקט "וכל כינויו", דהא אין בארון אלא הלוחות שיש בהן שם המפורש וכינוי 'אלוקיך' וכן 'א – ל', אבל שאר כינויו לא היו בו. והקר"א השיג על דבריו דבב"ב שם משמע דשאר כינויו גם היו מונחין שם".

## חבל נחלתו

עצמו הצהיר על כח ותפקיד הארון עוד בראשית דרכו (יהושע ג, י - יא): "ויאמר יהושע בזאת תדעון כי א - ל חי בקרבכם והורש יוריש מפניכם את הכנעני וכל הנה ארון הברית אדון כל הארץ עובר לפניכם בירדן". נוכחות הארון היה הדבר המקדש. ארון הברית קידש כי השכינה שכנה בין שני הכרובים. כיבוש נטול ארון והשראת השכינה אינו כלום..."

"בפרשת בהעלותך (במדבר י, לג - לה) אנו נתקלים בפרשה הכוללת שני מרכיבים: א) פסוק, "ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים וארון ברית ה' נוסע לפניו לתור להם מנוחה". ב) פרשת ויהי בנסע הארון. לפי פרשה זו, ישנם שני קיומים שונים וחלופים בארון, ושתי מצוות נאמרו בו. ממילא, נוכל לדבר על שתי קדושות ארון: א) **הארון חוץ למקדש**, וקדש הקדשים כשהוא נוסע במדבר **בראש המחנה ולדורות במלחמה**. קדושת הארון הנוסע נעוצה בכתוב ויהי בנסע הארון ויאמר משה קומה ה' ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך; ב) קדושת ארון במקומו, כשהוא נח. קדושתו היא קדושת ארון במנוחתו במקדש על פי הכתוב דובנחה יאמר שובה ה' רכבות אלפי ישראל. שני חלופים שונים ושני קיומי קדושת ארון נאמרו כאן".

"יסוד זה בולט בשיטת ר' יהודה בן לקיש בתוספתא סוטה פ"ז ה"ט - ודבריו הועתקו בתוספתא סוטה (מב, ב ד"ה מפני) - כי בפועל היו שני ארונות, אחד שהיה יוצא עמהם למלחמה ושני שנשארו במקדש שעליו הכתוב אומר וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה. לדבריו של ר"י קדושת ארון במסעיו וקדושת ארון במנוחתו חייבו עשיית שני ארונות. כיון שמצוותיהן שונות, ממילא גם קדושותיהן אינן יכולות לחול על חפצא אחד.

נוסע לפני המחנה איתא (רש"י במדבר י, לג מספרי בהעלותך כ"ד) שהיה בו שברי הלוחות דהארון שהיו בו הלוחות שניות היה באמצע המחנה. ושברי הלוחות זה היה התחלה לתורה שבעל פה דאמר לו ה' יתברך אשר שברת ודרשו חז"ל (שבת פ"ז א) יישר כוחך ששברת. ואף שעשה זאת מדעתו והיה נראה לכאורה שלא עשה כהוגן אדרבה זה גרם עוד לרוב חכמה וכמו שאמרו (שמות רבה מ"ו, א) אל תצטער וכו' ובלוחות שניות אני נותן לך שיהיה בהן הלכות מדרש ואגדות וכו' כי כפלים לתושיה. ועל ידי ארון זה היינו בכח זה נעשה המלחמה ונהרגו".

**מתבאר שהולכת הארון למלחמה הביאה לנצחונות בקרבות ובמערכה כולה. בשעורים לזכר אבא מרי (לר"ד סולובייצ'ק, קריאת התורה בשבת בשני ובחמישי) מרחיב את תפקיד הארון במלחמות ישראל:**

"התורה אומרת בפרשת מלחמה (שם כ, ג - ד): "שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה וכו' אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם כי ה' א - להיכם ההלך עמכם להלחם לכם עם איביכם להושיע אתכם". המשנה בסוטה (ריש פרק משוח מלחמה) אומרת, "זה מחנה הארון". ובסוגיא (מב, ב) הגמרא מוסיפה: "וכל כך למה מפני שהשם וכל כינויו מונחים בארון". במלים אחרות: **הכובש הוא הארון**. המקדש הוא ארון הברית שהיה יוצא עמהם למלחמה (קידוש ע"י כיבוש - קידוש ע"י ארון הברית). בימי יהושע ומשה קידש הארון שליווה אותם בכל מסעיהם. בספר יהושע אנו קוראים כי ארון הברית יצא עמהם למלחמה משעה ראשונה שעברו את הירדן עד פעולת הכיבוש האחרונה של יהושע. גם החלוקה היתה לפני ה'.

## חבל נחלתו

חכמים חלקו על ר"י וסוברים כי היה רק ארון אחד. לדעתם, אין תרתי דסתרי בין שני חלותי דינים וקיומים של ארון במסעיו וארון במנוחתו. אותו הארון נתפס בשתי קדושות ובשני חלותים כחפצא אחד. ברם, כולם מודים כי ישנן שתי קדושות בארון...

### סימן נד

## תלמיד שאינו הגון

### שאלה<sup>1</sup>

מהו תלמיד שאינו הגון, מה מקור המילה, במה חוסר הגינותו, ומה ההתרחקות שלנו מתלמיד כזה?

### תשובה

א. נאמר ביחזקאל (מב, יב) בתיאור המקדש: "וכפתחי הלשכות אשר דרך הדרום פתח בראש דרך דרך בפני הגִּדְרֹת הַגִּינָה דרך הקדים בבואן". פרש רש"י: "והדרך היה בפני הגדרת הגינה ת"י דוכן ליואי ולשון גדרת הגינה בנין גדר אבנים עשוי במעלות שהיו נוגנים ושרים עליו". היינו 'הגינה' מלשון נגינה. ורד"ק באר: "רוצה לומר מעלת אבנים עשויה כמו גדר אבנים והיתה הגונה ונאה הגונה מדברי רז"ל דבר הגון". הגון – נאה, ישר.

לגבי מקור המילה 'הגון' כתב במוסף הערוך עפ"י בראשית רבה (תיאודור-אלבק, פרשת וירא פמ"ח, ב):

"אמר אם אראה שכינה ממתנת עליהם אני יודע שהם הגונים, ואם אראם חולקין כבוד זה לזה אני יודע שהן הוגנוסין, כיון שראם שחולקין כבוד זה לזה ידע שהן הוגנוסין". [בבראשית רבה (וילנא) (פרשה מח סימן ט):

"אמר אם רואה אני ששכינה ממתנת עליהם אני יודע שהן בני אדם גדולים, ואם אני רואה אותן חולקים כבוד אלו לאלו אני יודע שהן בני אדם מהוגנין וכיון שראה אותן חולקין כבוד אלו לאלו ידע שהן בני אדם מהוגנין". ובאר: "לשון מקרא בפני הגדרת הגינה פי' ישרה ונכונה, ופירוש הוגנוסין בלשון יוני מיוחסים ונכבדים".

לא מצאתי מאיזו שפה מקור המילה, קצת משמע שהיא מיוונית (אולי קשור למילה גניוס – כשרון).

ב. נאמר בתענית (ז ע"א):

"רבא רמי: כתיב יערף כמטר לקחי, וכתיב תזל כטל אמרתי! – אם תלמיד חכם הגון הוא – כטל, ואם לאו – עורפהו כמטר... אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: ליתי מר ליתני! אמר ליה: חלש לבאי, ולא יכילנא. – לימא מר מילתא דאגדתא. אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב כי האדם עץ השדה, וכי אדם עץ שדה הוא? אלא משום דכתיב כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת, וכתיב אתו תשחית וכרת. הא כיצד? אם תלמיד חכם הגון הוא – ממנו תאכל ואתו לא תכרת, ואם לאו – אתו תשחית וכרת. ...רבי חנינא בר פפא רמי: כתיב לקראת צמא התיו מים, וכתיב הוי

1. שאלת ר' אליהו דוד שוקרון הי"ו.

## חבל נחלתו

בשגגה תחת ידו, ויצטרך הרב לגלות עמו לעיר מקלט.

וכך פרש רש"י (מכות י ע"א): "לתלמיד שאינו הגון – שלא יביאוהו עונותיו לידי הריגה בשוגג ויגלה דאמר' לקמן (מכות י ע"ב) שאינו מצוי אלא ברשעים".

וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, מכות לפי דפי הרי"ף ג ע"א): "מכאן שלא ישנה אדם אלא לתלמיד הגון, דדילמא אותו תלמיד כיון שאינו זריז ומדקדק במצות יזדמן שיהרוג אדם ויצטרך הרב לגלות שם".

ג. נאמר במשלי (כה, ט): "מעדה בגד ביום קרה חמץ על נתר ושר בשרים על לב רע". פרש רש"י:

"מעדה בגד ביום קרה – בגד עדים בגד מוסר כלי שהוא ראוי להסירו מעליו לפי שהוא בלוי כדמתרגמינן ויסר ויעדי, וזה פתרונו בגד בלוי הרי הוא ביום קרה כחומץ על נתר".

"נתר – מין אדמה רכה כגון אדמה שלנו הנקרא קריד"א והיו חוקקים אותה ועושין כלים ואם יפול בו חומץ ממססו ונשחת". "אף שר בשירים על לב רע – דומה לשניהם ומה הוא שר בשירים זה המלמד תורה לתלמיד רשע אשר אין בלבו לקיימה".

נאמר בחולין (קלג ע"א): "אקרייה לרב ספרא בחלמא: מעדה בגד ביום קרה חומץ על נתר ושר בשירים על לב רע... א"ל אביי לרב דימי: ופשטיה דקרא במאי כתיב? א"ל: בשונה לתלמיד שאינו הגון, דאמר רב יהודה אמר רב: כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנם, שנאמר כל חושך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח ירע שריד באהלו, ואין שריד אלא ת"ח, שנאמר ובשרידים אשר ה' קורא. אמר רבי זירא אמר רב: כל השונה לתלמיד שאינו הגון כזורק אבן למרקוליס,

כל צמא לכו למים! – אם תלמיד הגון הוא – לקראת צמא התיו מים, ואי לא – הוי כל צמא לכו למים. רבי חנינא בר חמא רמי: כתיב יפוצו מעינתך חוצה, וכתיב יהיו לך לבדך! אם תלמיד הגון הוא – יפוצו מעינתך חוצה, ואם לאו – יהיו לך לבדך".

הסביר המאירי (תענית ז ע"א): "אף על פי שכל בני אדם ראוי להם לעטר עצמם במדותיהם לתלמיד חכם ראוי ביותר דרך צחות אמרו שת"ח כשהוא הגון דומה לטל שאין אדם קץ בו אף על פי שהוא מתמיד לבא בכל יום, ואם אינו הגון דומה למטר שאע"פ שאינו בא אלא לעתים אדם קץ בו תכף שנעשה ממנו מה שצריך לכריות בהכרח והוא שאמר כתוב יערוף כמטר וכתוב תזל כטל הא בתלמיד חכם הגון הא בתלמיד חכם שאינו הגון וכבר בארנוהו בחבור התשובה".

משמע שהמילה הגון מתארת את מידותיו של תלמיד חכם, שהן ישרות ונעימות.

וכך כתב בגבורת ארי (תענית ז ע"א): "וכל העוסק בתורה שלא לשמה וכו'. שנאמר יערוף כמטר לקחי. קשה לי דהכא דורש להאי יערוף העוסק בתורה שלא לשמה ולעיל קאמר אם תלמיד חכם הגון הוא כטל ואם לאו עורפיהו כמטר, משמע דאתלמיד חכם שאינו הגון במעשיו קאי האי יערוף ולא אעוסק שלא לשמה. ושמא תרתי שמע מינה ומר אמר חדא וכן מר ולא פליגי".

וכן בקרן אורה (תענית ז ע"א) הסביר אינו הגון בת"ח שלא לומד לשמה.

נאמר במכות (י ע"א): "תנא: תלמיד שגלה – מגלין רבו עמו, שנאמר: וחי, עביד ליה מידי דתהוי ליה חיותא. אמר ר' זעירא: מכאן שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון". והיינו משום שכיון שאינו הגון תצא הריגה



שנעשה גל גדול. וכן מי ששונה לתלמיד שאינו הגון, כאשר יראה אצל תלמיד [שאינו] הגון תורה, בשביל התורה נמשכים אחריו בני אדם. כמו מי שזורק אבן למרקולס גורם שאחרים נמשכו אחר הע"ז, גם זה השונה לתלמיד שאינו הגון גורם שאחרים ימשכו אחריו ופי' ראשון עיקר". וע"ע נתיב התורה (פ"ח) ונתיב הלשון (פ"ה).

וכך כתב במנורת המאור (אלקאווה, פרק כ – דרך ארץ עמוד 411): "וכל תלמיד חכם, שהוא נזהר בכל ענייניו, ומתנהג כדון וכשורה בכל מה שכתבתי, הרי זה נקרא תלמיד חכם צדיק והגון, ישר ונאמן, מכבד להקב"ה ולתורתו הקדושה".

ד. פסק הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ד ה"א): "אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו, או לתם, אבל אם היה הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו, אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זרק אבן למרקוליס שנאמר כצור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד, אין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו, וכן הרב שאינו הולך בדרך טובה אף על פי שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו אין מתלמדין ממנו עד שובו למוטב, שנאמר כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא, אמרו חכמים אם הרב דומה למלאך ה' צבאות תורה יבקשו מפיהו אם לאו אל יבקשו תורה מפיהו".

וכ"פ בשולחן ערוך (י"ד סי' רמו ס"ז).

ה. כתב בדרך ה' (ח"ד פ"ב):

"ה' אך התנאים הצריכים להתלוות לתלמוד הנה הם: היראה בתלמוד עצמו ותיקון המעשה בכל עת. וזה, כי הנה כל כחה של

שנאמר כצור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד וכתוב: לא נאווה לכסיל תענוג".

הסביר המאירי (חולין קלג ע"א): "ראוי לתלמיד חכם להזהר שלא לקבוע עתו עם תלמיד שאינו הגון שגנאי הוא לו ויחשד לסוף כשיראו קלקול מעשיו של תלמיד זה עד שמתוך קלקול מעשיו של זה יחזיקנו מי שלא ידעו ביורשי גיהנם".

כתב בחדושי אגדות (מהר"ל, חולין קלג ע"א):

"כל השונה לתלמיד שאין הגון וכו'. יש לדעת, כי הזורקים אבן למרקוליס הוא פעל זר אין בו דבר ממש, וכן השונה לתלמיד שאינו הגון הנה נחשב התורה ג"כ אליו כמו אבן. ועם שהתורה היא כבוד עליון כמו שהוא מבואר בכל מקום, הנה נחשב מי ששונה לתלמיד שאינו הגון שעושה התורה אבן דומם שהוא דבר שאין בו ממש, כאשר אין התורה ראוי לזה התלמיד, ולא שאין בו דבר, אבל הזריקה הזאת נחשב שזורק אבן למרקוליס, שהוא פעל זר שאין ראוי שיהיה שהרי היא ע"ז, וגם זה שלמד לת"ח שאינו הגון אין ראוי שיהיה והוא דבר זר כאשר מלמד לת"ח שאינו הגון".

"ויש מפרשים הת"ח שאינו הגון נחשב כמו אשירה, שכך אמרינן בסנהדרין (ז' א') הממנה דיין שאינו הגון אצל ת"ח כאלו נוטע אשירה אצל מזבח ה'. וכאשר מלמד תורה אל ת"ח שאין הגון, הוא כאלו זורק אבן למרקולס. כי הזורק אבן למרקולס גורם שגם אחרים עובדים אותה כאשר רואה גל אבנים הרבה אומר מאחר שכמה בני [אדם] עובדים אותה גם הוא יעבוד ודבר זה היה כונת הזורקים אבן למרקולס, כי אין ע"ז שניכר שעבדו [אותה] אחרים רק מרקוליס, שהיו עובדים אותה בזריקות אבנים והיה האבן נשאר עד

## חבל נחלתו

התורה אינו אלא במה שקשר ותלה, יתברך, את השפעתו היקרה בה, עד שעל ידי הדיבור בה וההשכלה תימשך ההשפעה הגדולה ההיא, אך זולת זה לא היה הדיבור בה אלא כדיבור בשאר העסקים, או ספרי חכמות והשכלה בכל שאר מושכלות המציאות הטבעית למיניהם, שאין בהם אלא ידיעת הענין ההוא, ואין מגיע ממנו התעצמות יקר ומעלה כלל בנפש הקורא המדבר והמשכיל, ולא תיקון לכלל הבריאה. ואמנם ההשפעה הזאת הנה ענינה אלהי, כמו שזכרנו, ולא עוד אלא שהוא היותר עליון ונגב שבענינים הנמשכים ומגיעים ממנו, יתברך, אל הברואים; וכיון שכן, ודאי שיש לו לאדם לירא ולרעוד בעסקו בענין כזה, שנמצא הוא ניגש לפני אלהיו ומתעסק בהמשכת האור הגדול ממנו אליו, והנה צריך שייבוש משפלותו האנושית וירעש מרוממותו, יתברך, והנה יגל מאד מחלקו הטוב שזכה לזה, אך ברעדה כמו כן. ונכלל בזה, שלא ישב בקלות ראש, ולא ינהג שום מנהג בזיון לא בדבריה ולא בספריה, וידע לפני מי עומד ומתעסק, ואם הוא עושה כן, אז יהיה תלמודו מה שראוי לו להיות באמת, ותימשך על ידו ההשפעה שזכרנו, ויתעצם בו היקר האלהי, ויימשכו תיקון והארה לכלל הבריאה. אבל אם תנאי זה יחסר ממנו, לא תימשך ההארה על ידו, ולא יהיו דבריו אלא כשאר כל הדיבורים האנושיים, הגיונו כקורא אגרת, ומחשבותיו כחושב בדברי העולם, ואדרבא לאשמה תיחשב לו, שקרב אל הקודש בלי מורא, ומיקל ראשו לפני בוראו עודו מדבר לפניו ומתעסק בקדושתו, יתברך. ואולם כפי מדרגת המורא ושיעור הכבוד והזהירות בו, כן יהיה שיעור יקר הלימוד ומדרגת ההשפעה הנמשכת על ידו.<sup>10</sup>

מי שירצה להמשיך השפעה, ראוי שיהיה הוא הגון ומוכן להמשיכה, אכן אם הוא מטמא את עצמו באשמות ופשעים, ומרחיק עצמו מבוראו, וזונה מאחריו אחרי כחות הטומאה והרע, ודאי שייאמר בו (תהלים נ טז): "ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי ותשא בריתי עלי פיך", וכן אמרו חכמינו, זכרונם לברכה (חולין קלג א): "כל השונה לתלמיד שאינו הגון כזרק אבן למרקוליס". והנה איש כזה, ודאי שתורתו לא תמשיך מן ההשפעה שזכרנו שום מדרגה כלל. ואף על פי כן, רז גדול גילו לנו חכמינו, זכרונם לברכה, שאילו לא היו הרשעים עוזבים את תלמוד התורה, סוף שהיו חוזרים למוטב, כי אף על פי שאין בכחם להמשיך שום המשך מלפניו, יתברך, כמו שזכרנו, כבר דברי התורה בעצמם מקודשים ועומדים מצד עצמם, עד שבהתמיד העסק בהם, יגיע מהם פעם אחר פעם קצת התעוררות, וכמו דמות הארה, קטנה שבקטנות, אל העוסק בהם, שסוף סוף תגבר עליו ותחזירנה למוטב. והוא מה שאמרו חכמינו, זכרונם לברכה (מדרש איכה פתיחתא ב): "הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, מתוך שהיו מתעסקין בה – המאור שבה היה מחזירן למוטב". ואמנם פשוט הוא, שאין הדברים אמורים במי שיתעסק בה דרך שחוק והיתול, או לגלות בה פנים שלא כהלכה, אלא שיתעסק בה לפחות כמו שמתעסק בשאר החכמות".

10. הביא בס' דף על הדף (מכות י ע"א): "בספר מעשה איש (ח"ז) מובא בזה הלשון: "בשנת תשי"א ביקשני תלמיד חכם אחד לבוא למדרשיה בפרדס חנה ולמסור בה שיעורי תורה. מסרנו שיעורים כמה ימים, והנה ביום השלישי, רואה אני תלמיד אחד יושב בשיעור ומביט כלפי מטה, ולאחר שהערתי לו על כך

מסופר בגיטין (לא ע"ב): "רב הונא ורב חסדא הוו יתבי, חליף ואזיל גניבא עלייהו, אמר חד לחבריה: ניקום מקמיה, דבר אוריין הוא, א"ל אידך: **מקמי פלגאה ניקום?**"...

פרש רש"י (גיטין לא ע"ב):

"פלגאה – בעל מריבה שהיתה לו מריבה עם מר עוקבא שהיה אב ב"ד כדאמר' בפ"ק (גיטין דף ז) בני אדם העומדים עלי ובידי למוסרם למלכות והוא היה גניבא כדמפרש התם".

וכן בערוך וברבינו חננאל שהיה בעל מחלוקת.

ובעיון יעקב (על עין יעקב, גיטין לא ע"ב אות ז): "א"ל אידך מקמי פלגאה ניקום. נראה דאפילו איסורא איכא לעמוד מפניו כיון שהוא בעל מחלוקת ואם יעשה לו כבוד כך יחזיק יותר במחלוקת ע"י שיתגאה שהוא עיקר גרם למחלוקת".

וכך כתב הרב חיד"א בפתח עינים (גיטין לא ע"ב): "מקמי פלגאה נקום. כלומר דתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם וזה מעורר מדנים אין ראוי לעשות לו כבוד ת"ח כיון שאינו נוהג כדרך תלמיד חכם. ומה גם דקרב הדבר שיבא חילול ה' על ידו וכתב הרב זקן אהרן סי' ל"ב דכל ת"ח שיש בידו חילול ה' אסור לשמוע תורה מפיו ולסמוך על הוראתו ע"ש. ובסוגיין מעצמו אמר להם מימרת רב חנן אמר רב והם שתקו יחדיו. ומיהו לקמן דף ס"ב אמרינן כי האי גוונא והתם שאלו ממנו רב הונא ורב חסדא שאלות בדברי אגדה ע"ש. ואפשר דהרב זקן אהרן כל עצמו בהוראה קאי ואין הס' בידי כעת לחזות בנועם אמרי קדוש".

וכך כתב בהערות הגר"ש אלישיב (גיטין לא ע"ב):

בפעם השלישית נגשתי אליו וראיתי שמחזיק בידו ס' כל כתבי ביאליק. לקחתי ממנו הספר וזרקתי אותו החוצה. הלה פצח בדברי הבלים שטותיים וטען: "וכי אנחנו ב'שיבה'? יש לנו היום מבחן בספרות, וזה לא פחות חשוב מגמרא... וכך התערבו בשיחה עוד כמה תלמידים וסייעו לו. היתה לי הרגשה רעה בעקבות מה שנוכחתי לראות זה עתה, ובאותו יום אחא"צ נסעתי למרן החזו"א, הצעתי בפניו את הבעייה, ואמר: אז מה השאלה?... אמרתי: כיוון שכן – הרי אסור ללמד לתלמיד שאינו הגון, (כמבואר במסכת מכות דף י ע"א). שאל מרן החזו"א בני כמה הם? אמרתי: בני 15 – 14 שנה. ואמר: אה, אצלם זה לא שייך, אין להם עדיין דעה, ואפשר לעבוד עליהם ולשנות דרכם. שאלתי: ומה זה כן "תלמיד שאינו הגון"? וענה לי: בני 18 – 17 הם הנקראים תלמיד שאינו הגון".

"אמרתי למרן החזו"א: אני הגעתי לכאן עם המזוודה, ולאן אסע מכאן, ל"פרדס חנה" או לביתי שבירושלים? השיב מרן החזו"א: תסע חזרה ל"פרדס חנה", ואם אי אפשר להצליח עם מאה אחוז תלמידים – כדאי לעבוד גם עבור חמישים אחוז!".

"כעבור שנים רבות פתחתי את הפנקס לבדוק מה עלה בגורלם ומה נהיה בסופם של התלמידים, והנה גליתי שמתוך ל"ב תלמידים, ט"ז מהם עברו ללמוד בישיבות קדושות, כך שחכם עדיף מנביא ובדיוק חמישים אחוז (!) מהם גדלו והצליחו ועשו פרי...".

ז. דוגמא לת"ח שאינו הגון נמצא בגניבא שהיה תלמיד של האמורא רב. ומובאות כמה מימרות משמו בתלמוד: ברכות כה ע"א, כז ע"א, גיטין לא ע"ב ועוד.

## חבל נחלתו

שיטעום כלום עד שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר: ונתתי עשב בשדך לבהמתך, והדר ואכלת ושבעת".

ז. עוד מסופר בגיטין (ז ע"א):

"שלח ליה מר עוקבא לר' אלעזר: בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות, מהו? שרטט וכתב ליה: אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי, אף על פי שרשע לנגדי אשמרה לפי מחסום. שלח ליה: קא מצערי לי טובא, ולא מצינא דאיקום בהו! שלח ליה: דום לה' והתחולל לו, דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים, השכם והערב עליהן לבהמ"ד והן כלין מאיליהן. הדבר יצא מפי ר"א, ונתנוהו לגניבא בקולר".

פרש רש"י (גיטין ז ע"א):

"לנגדי – מריבני ומקניטני".

"גניבא – היה חולק עליו".

"קולר – שלשלת של ברזל שנותנין שם המוכתבים למלכות להריגה".

ובגיטין (סה ע"ב):

"גניבא יוצא בקולר הוה, כי הוה קא נפיק, אמר: הבו ארבע מאה זוזי לרבי אבינא, מחמרא דנהר פניא..."

### מסקנה

תלמיד שאינו הגון הוא מי שאמונתו, מידותיו ומעשיו אינם כראוי וראוי שלא ללמדו עד שיתקן דרכיו<sup>2</sup>.

"מקמי פלגאה ניקום. הנה נתבאר שהיה גניבא גדול מהם בתורה, ואפ"ה לא קמו מפניו לפי שהיה פלגאה, וכך נשאר למעשה לשבת, ולומד מכאן המאירי וז"ל "ת"ח כל שאינו מצוין במדותיו וטכסיו אין שאר חכמים חייבים לנהוג בו כבוד של ת"ח" ומה שכתב אין "שאר חכמים" חייבים לנהוג בו כבוד, צ"ב מ"ש חכמים הרי בכבוד ת"ח כולם שוים".

"וי"ל דבשו"ע (יו"ד רמ"ג, ג) איתא "ת"ח המזלזל במצוות ואין בו יראת שמים ה"ה כקל שבצבור" הרי שדוקא זה המזלזל במצוות, אבל לא שאינו מצוין במדות".

"וי"ל שהמזלזל במצוות חייבין לבזותו (וזהו "קל שבצבור" ועי' שו"ב שם שהוא מחלל השם). משא"כ זה שאינו מצוין במדות רק אין חייבין בכבודו לנהוג בו כבוד, אך לא לבזותו". וכן בגיטין (סב ע"א) מסופר: "רב הונא ורב חסדא הוו יתבי, חליף ואזיל גניבא. א"ל חד לחבריה: ניקום מקמיה דבר אוריין הוא, אמר לו: ומקמי פלגאה ניקום? אדהכי אתא איהו לגבייהו, אמר להו: שלמא עליכו מלכי, שלמא עליכו מלכי! אמרו ליה: מנא לך דרבנן איקרו מלכים? אמר להו, דכתיב: בי מלכים ימלוכו וגו'. אמרו ליה: ומנא לך דכפלינן שלמא למלכי? אמר להו, דאמר רב יהודה אמר רב: מנין שכופלין שלום למלך? שנאמר: ורוח לבשה את עמשי ראש השלישים וגו'. אמרי ליה: ליטעום מר מידי, אמר להו, הכי אמר רב יהודה אמר רב: אסור לו לאדם

2. הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן (לשעבר): בשם החזו"א מוסרים שהוא התנגד להרחקת תלמיד אא"כ הוא משפיע לרעה על אחרים.

## קיום מצוות במקומות המטונפים

### שאלה

האם שומע תקיעת שופר בראש השנה והוא במקומות המטונפים יוצא י"ח?

### תשובה

א. שאלת קיום מצוות במקומות המטונפים מופיעה רק באחרונים.

סיכם בחשוקי חמד (ראש השנה כו ע"ב) – האם מותר לתקוע לחולה במקום

### שאינו נקי

"שאלה השווה בבית חולים והמקום אינו נקי, ואין לו אפשרות לעבור למקום נקי, האם יתקע לו שם במקום שנמצא, או שעדיף לא לתקוע, כיון שהמקום אינו נקי?"

"תשובה החיד"א בספרו טוב עין (סימן יח אות לז) הסתפק אם יכול לקיים מצוה כגון נטילת לולב במעשה בלי שום הרהור במקום המטונף, או דילמא גם מעשה המצות אין לעשות כי אם במקום נקי. והביא ראיה מהא דאיתא בקידושין (דף לב ע"ב) יכול יעמוד לפניו בבית הכסא ובבית המרחץ ת"ל תקום והדרת, קימה שיש בה הידור, ואם איתא שאין לעשות מצוה במקום מטונף, למה לי קרא דתקום והדרת, אלא ודאי שעל מעשה המצוה לא קפדינן. אמנם בזוה"ק פר' תרומה אמרו, דמצות בעי למקני להו באגר שלים [מצות צריך לקנות בכסף מלא] ובאתקנותא דגרמיה ובאדכאותא דמשכניה [ובתקנת עצמו, ובטהרת ביתו]. והובא בספר חרדים (דף ז ע"א) הרי שהבית צריך להיות נקי וטהור כשמקיים מצוה. ויש לדחות דהני מילי כשיש בידו לטהר המקום, אולם בנידון דידן דאנוס הוא ואין בידו לטהר המקום שפיר דמי לקיים

המצוה במעשה בלי הרהור, ועדיין צריך ישוב. עכ"ד."

"ובשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן נז) כתב שלכאורה יש להביא ראיה שמותר לעשות מצוה במקום המטונף מדאיתא בשו"ע (י"ד סימן יד) שוחטין ובודקין בכית המטבחים, ושם אי אפשר שלא להרהר בדברי תורה שלא לשהות ושלא לדרוס, וכשבדק הריאה איזה ספק שיזדמן שצריך להעלות בזכרוננו זה אליבא דפלוני כשר ולפלוני פסול. גם נכנסים בציצית לבית הכסא, ולפי זה נאמר דגם יטול שם לולב ויתקע שם שופר?! אלא שבדיעבד לא קאמינא או היכא דהוי כבדיעבד שאין לו מקום אחר, אבל לכתחילה ודאי אסור שלא יהיו מצות בזויות עליו, כההיא דשבת (דף כב ע"א) דלא יכסנו ברגל."

"כיוצא בזה כתב השו"ע (י"ד סימן יט ס"א) שהשוטח בבית מטבחים המטונף יברך ברחוק ד' אמות. והקשה העיקרי הד"ט (סימן ה אות טו) שמשמע שאת השחיטה עצמה מותר לעשות במקום מטונף, אלא על כרחך שכל דברי הזוהר אינם אלא לכתחילה אבל במקום שאי אפשר מותר. ובדרכי תשובה (שם ס"ק כא) תירץ שגם החיד"א לא כתב כן אלא באתרוג ולולב שהיא מצוה חיובית, אבל בשחיטה אף לכתחילה אין צריך להחמיר."

"ובשו"ת תורה לשמה (סימן קלב) הביא ראיה להתיר, שהרי מותר ליכנס לבית הכסא בהיותו לובש טלית קטן, אף על גב דבלבישתו עביד מצוה, וגם מצינו בדין ישיבת הסוכה שאמרו אי איכא ריח רע ואינו יכול לישן דשרי לצאת לישן בחוץ, ואיתא בשו"ע היכא דבא לו ריח רע דפטור מן הסוכה, אם רוצה להחמיר על

## חבל נחלתו

עצמו לישב בה הרי זה נקרא הדיוט משמע דמשום שהוא מקיים מצות עשה של ישיבת סוכה במקום ריח רע".

"מיהו אף על גב דהוכחנו דליכא איסורא הא ודאי כל היכא דאפשר לעשותה במקום נקי צריך לעשות לכבוד המצוה, דהא מצינו אפילו בנרות שבת הזהירו שלא תתגלה ערות התינוק לפני הנרות והיינו לכבוד המצוה, וכן צריך להזהר לכסות הערוה ולהסיר הטנוף הן בעת שאוכל המצה של חיוב, הן בעת ישיבתו בסוכה הן בשאר עשיית המצות, עכ"ד".

"וכעין זה כתב בביאור הלכה (סימן תקפח ד"ה שמע) שלא מצינו שצריך להיות מקום וגוף נקי, רק בתפילה או בברכת המזון ובהלל ומגילה, שעל כל פנים אסור להזכיר שם ולאמר דברי תורה במקום מטונף, משא"כ בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי או במקום שאין נקי, האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי, לא מצינו כן בשום מקום, וצ"ע".

"אך סיים שמצא במטה אפרים שאם התחיל לתקוע ומים שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים וחוזר לתקוע מראש על הסדר, ואם תקע בשעה שהמים היו שותתין או אפילו מצא צואה במקומו יצא, ומ"מ יש לו לחזור ולתקוע בלי ברכה, דימה זה המטה אפרים לדינא דקריאת שמע, ואפשר שהטעם הוא דכיון דקיי"ל דצריך כונה לצאת ידי המצוה שציונו הש"י זה גופא ג"כ חשיב כדברי תורה ולא גרע מהרהור בדברי תורה. וגם י"ל בפשיטות דבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה ואין לעשות עבודת ד' דרך בזיון דהוא בכלל ביזוי מצוה. וגדולה מזו אמרו בר"ה דף ל"ג דאסור לצחצח שופר של ר"ה במי רגלים מפני הכבוד והוא רק הכשר

מצוה וכ"ש המצוה עצמה, עכ"ל".  
"ומשמע מדברי הביאור הלכה שלולא דברי המטה אפרים, היה נראה יותר פשוט שאין צריך לעשות את המצוה במקום נקי, וחידוש נאמר במטה אפרים לגבי תקיעת שופר. ולכאורה לולא דברי הביאור הלכה שדימה כל המצוות לתקיעת שופר, היה אפשר לומר שאף שכל המצוות מותר לעשות במקום שאינו נקי, מכל מקום תקיעת שופר שאני, והטעם שכתב רש"י בראש השנה דף כו ע"ב בכמה מקומות, שתקיעה של ראש השנה יש לו דין תפילה, א. שתקיעה של יובל אינו דומה לראש השנה, דתקיעתו ביובל לא לתפלה ולא לזכרון אלא לסימן שילוח עבדים והשמטת מכירת שדות. ב. בראש השנה דלתפלה, ולהזכיר עקידת יצחק בא בעיני כפופין. ג. בראש השנה - בפשוטין, דלתפלה הוא.

"הרי שהתקיעות של ראש השנה יש להם דין תפילה, ולכן אולי גם צריך להיות במקום נקי, אבל שאר המצוות, שאין להם דין תפילה, אולי אין ענין לעשות המצוה במקום וגוף נקי. וקצת ראייה מדברי המשנ"ב (סימן תרל ס"ד) שכתב: אותם שעושים סוכה אצל בית הכסא ואשפה, מפני שהמקום צר להם וריח רע מגיע אליהם, מן התורה יוצא ידי חובתו אבל לא יברך ברכת המזון שם. וצ"ע אם אסור לברך שם ברכת המזון, א"כ יהיה אסור לו לקיים שם מצות סוכה, הרי שמצות סוכה וכן שאר המצוות שאני שאני".

"על כל פנים בעניננו שרוצה לתקוע לחולה במקום שאינו נקי, ואין לו מקום אחר לתקוע, יתקע לו שם, שהרי הוא ספק במשנ"ב אם אפשר לתקוע, ואפשר לצרף גם את דעת היד אליהו (רגולער, סימן יד) שאסיר הנמצא בחדר לא נקי, ואין לו מקום אחר להתפלל יוכל

ולדעת הביאור הלכה (סי' ס ד"ה וי"א) הלובש ציצית בלא כוונה נחשב מבטל מצות עשה. אכן דעת הגרש"ז שם שאינו נחשב מבטל מצות עשה בכך). ב. זו היא דרך בזיון לקיים מצווה במקום המטונף, שהרי אפילו לצחצח את השופר במי רגליים נאסר וכל שכן קיום המצווה עצמה (לכאורה דברי הביאור הלכה צ"ב, שהרי בקושייתו כתב שלא מצינו שאסור להיכנס בציצית למקום מטונף, ואיך נתיישב זה בתירוצו. ובתשובות והנהגות [ח"ב סי' ט] כתב שבציצית כיון שאם יסיר אותה יבטל מן המצווה לאותו זמן, באופן זה יכול לקיים את המצווה גם במקום טינף, והביאור הלכה מיירי במצווה שאינה עוברת. ועפ"ז ביאר מש"כ המשנה ברורה [סי' תמד ס"ק כא] שאפשר לקיים מצות תשביתו בהשלכת החמץ לבית הכסא, והרי זהו מקום טינף, וע"כ שמאחר שאם לא יעשה כן יבטל כמה רגעים ממצות תשביתו הרי זה מצווה עוברת. ויש שכתבו [חוט שני פרק ז' עמ' פ"ה, חשוקי חמד ר"ה כ"ו ע"ב] שיתכן לומר שלא כדברי הביאור הלכה, אלא רק לגבי תקיעת שופר נאמר דין זה, או משום שאמרו [ר"ה כ"ו ע"א] שתקיעת שופר כיון דלזכרון אתי כלפני ולפנים דמי, והרי היא כעבודת המקדש, או משום שהתקיעה נחשבת כתפילה כמבואר ברש"י [שם ע"ב ד"ה כמה], אך בשאר מצוות אין הכרח שנוהג דין זה. ויש לציין לדברי הר"ן [ר"ה שם] ששופר מבהמה טמאה פסול כיון שלא הוכשר למלאת שמים אלא דבר המותר לאכילה, ואף שמלאכת שמים היינו דברים שבקדושה בלבד, כמו כתיבת ס"ת, שופר שכלפני ולפנים דמי נחשב מלאכת שמים. הרי שדימו הראשונים מצות תקיעת שופר לדברים שבקדושה, ויתכן שמשום כך גם דין והיה מחניף קדוש נוהג בו).

להתפלל ולקרוא שם ק"ש, אך לא יברך על התקיעות ואף לא יהרהר בברכות. ואם יש לו אפשרות אח"כ לתקוע במקום נקי יחזרו ויתקעו לו, אבל לא יברכו על התקיעות השניות". ועי' בהערות הגר"ש אלישיב (שבת כג ע"א, אות טו) ובעלי תמר (דמאי פ"א ה"ז), ושו"ת יביע אומר (חלק ו - יורה דעה סימן כט).

ב. כך סיכמו במשנה אחרונה סימן תקפח (וכן בס' עו אות ז ובס' פה אות ו): "אם אפשר לתקוע בשופר או לקיים שאר מצוות במקומות המטונפים" [משנ"ב שם] שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא וכו'. וכתב המגן אברהם דכל זה בששה ביניהם שלא מחמת אנס, הא בשהה באנס, אם שהה אפלו רק כדי לגמר את כל הסדר יחזר לראש אותו הסדר".

"ט) בביאור הלכה [ד"ה שמע] הוכיח מכאן שאין לצאת ידי תקיעת שופר בגוף שאינו נקי או במקום המטונף (שכן כתב המג"א לעיל (סימן ס"ה) שאין להחמיר בהפסיק מחמת אונס אלא אם האונס הוא בגוף הדבר, כגון שלא היה האדם ראוי מחמת גוף נקי, או שהמקום לא היה נקי, אבל באונס מחמת לסטים וכדומה אינו חוזר לראש). והציע שני טעמים לדבר: א. מאחר וצריך כוונה למצווה הרי הוא כמהרהר בדברי תורה שאינו רשאי במקום המטונף (בהליכות שלמה פ"ב דבר הלכה אות כ"ו, תפילה פ"כ דבר הלכה אות ל"ו) הקשה על טעם זה, שהרי יכול לחשוב לשם מצווה בתחילת המצווה, ואין צריך לחשוב בכך כל זמן המצווה, ומדוע נחשב כאונס אם האמצע התקיעה היה במקום מטונף. עוד כתב להקשות (וכן הקשה במנחת שלמה (ח"א סי' א) שלפי זה יהיה אסור ללבוש ציצית במקום טינף שהרי אינו יכול לכיין שם לשם מצווה,

## חבל נחלתו

פר' תרומה שצריך לקיים המצות במקום טהור ונקי, זהו רק כשאפשר הדבר, וכמ"ש בזוה"ק (פר' צו דכ"ח ע"ב) דמצות דאורייתא דמקיימי רבנן תורה אייה לגבייהו. וע"ע במכתבי תורה להאדמו"ר מגור (סי' כו). ובס' עמק ברכה (עמוד יד).

וכן הסיק בתשובות והנהגות (כרך ב סימן רפ).

ג. ונלענ"ד בפשטות שכל זאת במצוות שבין אדם למקום אבל במצוות שבין אדם לחבירו בגמילות חסד בגופו ובממונו וכש"כ בפיקוח נפש ודאי מקיים מצוה אף במקומות המטונפים כמסופר בברכות (ס ע"א) "רבי אבהו על לבי בני, אפחית בי בני מתותיה, אתרחיש ליה ניסא קם על עמודא שזיב מאה וחד גברי בחד אבריה".

וכן בברכות (סב ע"ב): "רב ספרא על לבית הכסא, אתא רבי אבא נחר ליה אבבא (רש"י: נחר ליה אבבא – לידע אם יש שם אדם, נחר – טושי"ר [להשתעל] בלעז), אמר ליה: ליעול מר! בתר דנפק, אמר ליה: עד השתא לא עיילת לשעיר, וגמרת לך מילי דשעיר? לאו הכי תנן: מדורה היתה שם, ובית הכסא של כבוד, וזה היה כבודו: מצאו נעול – בידוע שיש שם אדם, מצאו פתוח – בידוע שאין שם אדם, אלמא: לאו אורח ארעא הוא! – והוא סבר: מסוכן הוא (רש"י: והוא סבר – רב ספרא שמהר לומר: ליעול מר, סבר מסוכן הוא בעמוד החוזר, אם ישוב לאחוריו ויחזור העמוד)".

וכן אם נותן צדקה לעני או מסייע ד. ואף בבית המקדש היו מקיימים את מצוות הקרבנות אף במקומות שהיו מטונפים. שכן בעזרה היו גללים (יומא לו ע"א: "גזירה שמא ירביץ גללים") והיה דם, וכל שאריות הקרביים והקיבות של הבהמות היו

"ובעיקר נידון נקטו כמה אחרונים שבדיעבד יש לקיים מצווה גם במקום שאינו נקי וכגון שאינו יכול לטהר את המקום עד שיעבור זמן המצוה (החיד"א בשו"ת טוב עין [סי' יח אות לז], שו"ת הלכות קטנות ח"ב סימן נ"ז, שו"ת תורה לשמה סימן קל"ב. ובהליכות שלמה [פ"ב ס"ק כ"ז] כתב שכן גם דעת הביאור הלכה אמנם במטה אפרים שהביא הביאור הלכה מבואר שיש לו לתקוע שוב בלא ברכה, ומשמע שחשש לצד שלא יצא ידי חובה גם בדיעבד. ובעיקר הנידון של קיום מצוה במקום טינוף, יעויין ברמ"א [יו"ד סימן יט ס"א] שפסק שאם שוחט בבית המטבחים שהוא מקום מטונף יברך בריחוק ד' אמות, ובדרכי תשובה שם [סקל"א] כתב בשם ספר עיקרי הד"ט [או"ח סימן ג סקט"ז] שדייק מדבריו שלשחוט אפשר גם במקום מטונף. וכתב שם לחלק בין מצוה חיובית למצוה קיומית, שלולב אתרוג ושופר שהם חיוב על האדם אין לקיימם במקום מטונף, משא"כ שחיטה שאינה מצוה חיובית אפשר לקיימו אף במקום מטונף. וע"ע בעמק ברכה [והיה מחניך קדוש, אות ג] שכתב שלפי דברי האגור שהביא הב"י [סי' מז] שמעיקר הדין גם קיום מצוה נחשב כתלמוד תורה והיה צריך לברך עליה ברכת התורה, והטעם דאין מברכים עליו ברכת התורה הוא משום שדינו כהרהור, א"כ אסור לקיים מצוה במקום טינוף, כי הוא מקום שאסור בהרהור בדברי תורה). ועי' שו"ת אורח משפט (או"ח סי' קלט) שהסתפק בתקיעת שופר במבואות המטונפים מצד מצות תקיעת שופר.

וכך הסיק בשו"ת יביע אומר (ח"ו, יו"ד סי' כט):

"מסקנא דדינא שמותר לעשות מצוה בלי ברכה במקום מטונף כשהוא שעת הדחק ואונס גמור דלא סגי בלא"ה. ומ"ש בזוה"ק



## חבל נחלתו

גללי בהמות או שאר הפרשות.

### מסקנה

בשעת הדחק יקיים מצוות שאינן באמירה במקומות המטונפים, ומצוות גמילות חסדים או בבית המקדש בטינופי בהמה מותרים.

נשטפים לאמה, ושם היה מברך על השחיטה ומתוודה על חטאיו, ומודה על נסים שנעשו עמו, ולא מצאנו (לפי קוצר זכרוני) שהיו נמנעים בגלל הזוהמא מן הבהמות מעבודות בקרבנות – עד שתנוקה העזרה. ולכן בבית המטבחים במקדש היו מקיימים את כל מצוות הקרבן: שחיטה, וקבלה, והולכה, וכן וידוי ושאר מצוות כגון תנופה אף במקום שהיו

### סימן נו

## האם מותר וראוי להתפלל לרפואת גוי

חולה ולא מיבעיא אם אינו נוטה למות כמש"ל ד"ה שנית אלא אפי' נוטה למות הרי לדעת כ"מ אם אינו עובד ע"ז מותר לרפאותו וכ"ש נכרים בזה"ז דלאו עע"ז הן, ומכ"ש כשמבקש להתפלל עבורו הרי מאמין באלקי ישראל והרי ב"נ אינו מצווה על השותף (=שיתוף) ודוקא בישראל אמרינן בסוכה מ"ה ע"ב וסנהדרין ס"ג ע"א המשתתף ש"ש וד"א נעקר מן העולם ועיין ברמב"ם פי"א משבועות ה"ב ובמנין המצות מ"ע ז' ולדעת מהרש"ל מותר להעלותו אלא שאינו מחויב ואפי' להאוסרים כבר הוכחתי לעיל שאינו רק איסור דרבנן אי ליכא משום לא תחנם לכן אין להחמיר כ"כ אפי' אין לחוש משום איבה".

"ועוד נ"ל דאפי' אסור לרפאותו מ"מ להתפלל עבורו שרי והוא עפמ"ש נקה"כ סימן קנ"ח הנ"ל דאטו מי ידע אנטונינוס מי שאינו מקיים ז' מצות ב"נ ולפ"ז י"ל דבאמת מי שמקיים ז' מצות ב"נ אפי' נאמר שאין מצוה להעלותו כגר תושב שאנו מצווין להחיותו כיון שלא קיבל עליו בפני ג' חדשים מ"מ אין איסור להעלותו אלא דמשו"ה לא מעלין שמא אינו מקיים ז' מצות ולא מורידין שמא מקיים

### שאלה

האם מותר והאם ראוי להתפלל לרפואת גוי, ובעיקר גוי שעשה עמו טובה גדולה?

### תשובה

א. כתב בספר חסידים (מרגליות, סימן תשצ):

"אם יש נכרי שעשה טובות ליהודים יכולים לבקש להקב"ה שיקל בדינו וכן יכולים לבקש על מומר שעשה טובה ליהודים וכן אמר ר' יוחנן על חרבונא זכור לטוב לפי שדבר על המן. אבל נכרי רע וכן מומר רע אין לבקש עליו ויצחק אמר על עשו יוחן רשע (ישעי' כ"ו י') והשיב לו בל למד צדק (שם)..."

המדובר בתפילות אחר מותו של הגוי, ואעפ"כ רבים האחרונים המביאים דברים אלו שאין זה רחוק מלהתפלל עליו.

ב. בשו"ת בית שער (חיו"ד סי' רנט) דן על תפילה על גויים מצד עכו"ם שלא מעלין ולא מורידין ולא תחנם ואיבה. אבל מסיק לבסוף:

"תבנא לדינא נ"ל דמותר להתפלל בעד נכרי

## חבל נחלתו

ישראל מפני דרכי שלום. ואפשר שחיוב הוא לעשות כן, מפני דרכי שלום. ומה גם אם תתקבל תפלתו ותהיה שעת רצון, והחולה יתרפא, שאז יהיה קידוש ה' ברבים. וכן עשו כמה גדולי ישראל, ונתקבלה תפלתם, כי הקדוש ברוך הוא מתאוה לתפלתם של צדיקים (יבמות סד א). וסיים, שהרב הגדול מהר"ר אליהו קצין הביא לו ראייה ממעשה של אלישע הנביא אשר ריפא את נעמן מצרעתו, וע"י כך נעשה גר תושב (סנהדרין צו ב). וכל שכן עתה שאנו בגלות וזקוקים לחסדי אוה"ע. והוסיף שכן בא מעשה לידי מר אביו הרב הגדול החסיד רבינו יהודה קצין (בעל מחנה יהודה), שבא אליו גוי אחד, ותינוק מוטל בידו כמו פגר מת, כאבן דומם, ואחר שהרב לחש עליו והתפלל עליו ובירכו, התעורר מתרדמתו, ומיד נתרפא, ויצא ממות לחיים, ונעשה קידוש ה' גדול. ומ"ש מרן בש"ע (סי' קנח), שאין לרפאות גוי אפילו בשכר אא"כ במקום איבה, זהו רק לגוי שעובד עבודה זרה, משא"כ אם אינו עובד ע"ז, שפיר דמי. עכת"ד. וע"פ זה פסק הגר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ביד (סי' לג), ביהודי שהיה לו שותף גוי, והיה עושה לו טובות, וחלה הגוי ונפל למשכב, שמותר להתפלל עליו שיזכה לרפואה שלמה, והביא ראייה מדברי הרב רוב דגן הנ"ל. וכן עשה מעשה בגוי אחד שחלה ונטה למות, ושלה הגוי לבקש על נפשו מאת הרב שיתפלל עליו שיתרפא, וכן עשה הרב, וחלם הגוי שתפלת הרב עשתה פירות, ונתקבלה תפלתו, ועל ידי כך נעשה קידוש ה' גדול. ברוך המקדש שמו ברבים. (וזאת כמ"ש הרה"ג מהר"א פלאג'י בספר וימהר אברהם, בשם הרב בינה לעתים, שתלמידי חכמים צדיקים המתפללים על החולה שיתרפא עושה תפלתם רושם בשמים יותר ממה שיתפלל החולה בעצמו. ע"ש. וע"ע שם

ואסור להורידן כמ"ש ב"י וכ"ז לענין להעלותן ולרפאותן ביד"א אבל להתפלל לפני שומע תפלה היודע כל מעשי בני אדם ומחשבותם שפיר שרי דממנ"פ אם יודע שאינו מקיים ז' מצות לא ישמע תפלתו ואם יודע שמקיים ויועיל תפלתו הרי אז באמת מותר להצילו... וא"כ מסקנתו שלפחות להתפלל על גוי מותר, ומדובר בגוי שאין לו קשר עמו ולא עשה עם ישראל שום טובה.

ג. בשו"ת יביע אומר (ח"י י"ד סי' נה) כתב:

"שאלה. חייל צה"ל דרוזי, שנהרג בידי הערבים הישמעאלים, על משמרת בטחון ישראל, האם יכולים לומר השכבה בבית הכנסת לעילוי נשמתו?"

"תשובה. הדרוזים מאמינים באל אחד, ואינם עובדי עבודה זרה כלל. וגם מאמינים בהשארית הנפש, ולא עוד אלא שהם מתגיידים לצבא הגנה לישראל ומוסרים את נפשם על הגנת תושבי מדינת ישראל, ושומרים על שבע מצות בני נח. ודינם כחסידי אומות העולם. וע' בספר חסידים (סי' תשצ) שכתב, נכרי שעשה טובות לישראל יכולים לעשות לו השכבה ולבקש מהקב"ה שיקל בדינו. וכבר אמרו בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז), שאומרים על חרבונא "זכור לטוב", לפי שקיטרג על המן שונא ישראל. ע"ש. (וע"ע בספר חסידים סי' תרה). וכל שכן חיילים דרוזים אשר שמים נפשם בכפם להגן על עם ישראל, שמצוה להתפלל עליהם להשם יתברך להקל בדינם, ורחמיו על כל מעשיו. צא ולמד ממה שכתב הגאון ר' יצחק עטייה בספר רוב דגן (בקונטרס אות לטובה סי' מה), שמותר להתפלל לרפואה שלימה על גוי חולה אשר הוא מחסידי אומות העולם, כשם שאמרו חז"ל (גיטין נט א) מפרנסים עניי גוים עם עניי

אות תרד שיש להתפלל גם על גוי שהוא חולה שיתרפא). ובספר תולדות מנחם (עמוד עח) סופר על גנרל אחד שהיה מופקד מטעם השלטון על אלפי חיילים, ובתוכם חיילים רבים מישראל, והלכו אליו הגאונים רבי אלכסנדר משה לפידות, ורבי נחום מהורודנא, לשחרר את פניו, ולבקש ממנו לשחרר את היהודים בימי שבת ומועדים, למען ישמרו את השבתות והמועדים, והגנרל קיבלם תחלה בפנים זועפות, ודחה את בקשתם על הסף. וכשיצאו ממנו, שלח חייל אחד אחריהם שישוכו אליו שנית, ויאמר להם, הנה יש לי בת יחידה, השוכבת על ערש דוי זה כחודש ימים, ונלאו הרופאים למצוא לה מזור לרפואתה, ונפשי קשורה בנפשה, ובלעדה אין לי חיים, ועתה אם תתפללו להשם אלהי אבותיכם, שתחזור לאיתנה ותתרפא, וה' יקשיב ויאזין לתפלתכם, אמלא חפצכם ברצון, וגם אביעה תודתי אליכם. ויאמר הגאון רא"מ לפידות, הביאנו אל חדר החולה, ויביאם לשם, ויכנס הרב הצדיק ר"נ מהורודנא ליד מטתה, ויפרוש כפיו אל ה' בתפלה ובתחנונים, ואח"כ יצאו והלכו לדרכם, לא עברו מספר ימים, והנה הגיעה מרכבה הדורה לכיתו של הגאון רא"מ לפידות, ונתבקש לבוא עם חברו הרב הצדיק מהורודנא אל הגנרל בביתו, וישלח הגאון שליח להזמין את הרב הצדיק מהורודנא אליו, ובבואו עלו יחדיו על המרכבה, ויסעו לבית הגנרל, ובבואם אליו קיבלם בכבוד רב ובשמחה, והכניסם אל חדר בתו, ויראוהו שהיא בריאה ומשחקת בצעצועים, ויאמר להם הגנרל, עתה ידעתי כי אלהיכם הוא האלהים, המקשיב אל תפלת חכמי ישראל, הנה מיד אחר תפלתכם, רפתה מחלתה של הילדה, ולאט לאט התאוששה

וקמה לתחיה. והנה עיניכם רואות איך שהיא כבר בריאה, וידעתי כי רק תפלתכם הביאה לבתי מרפא בכנפיה, למרות שכל הרופאים התיאשו ממנה, אני אסיר תודה לכם, ומבטיחכם נאמנה שאשחרר את היהודים בכל שבת ומועד, ואתן להם יחס טוב ואוהד לשמור כשרות וכל צרכי היהדות. ויצאו משם בכבוד גדול, וליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר. (וראה עוד בספרי ענף עץ אבות עמוד קמט). ומכל זה נלמד גם לענין תפלת ההשכבה על החייל הדרוזי ששם נפשו בכפו להגן על ישראל, שבודאי ראוי הוא לומר עליו השכבה לעילוי נשמתו. כי לא ידח ממנו נדח. וירבה השלום בעולם."

וא"כ מתיר תפילה לרפואת נכרי ואפילו אשכבה על גוי.

ד. בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סי' ט) הביא שאלה מגר צדק: "האם מותר לו להתפלל על אביו הנכרי השוכב על ערש דוי, שה' ישלח דברו וירפאהו, והאם לאחר מותו יוכל לומר קדיש לעילוי נשמתו?"

בתשובתו עוסק בענין לתת חן ומתנת חנים ורפואה לנכרים שהם רשמית עו"ז. ומסיק בסיום פרק זה של תשובתו: "ואיך שיהיה יש לומר שדוקא לרפואת הנוצרים שעושה מעשה בידיים אין להתיר שלא במקום איבה, משא"כ להתפלל עליו לפני השם יתברך אשר בידו נפש כל חי, ואם אין הנכרי הזה ראוי לרפואה שלימה, ה' הטוב בעיניו יעשה, והוא באחד ומי ישיבנו ונפשו אוותה ויעש. לפיכך אין לאסור בזה כלל. וכל שכן אם הגוי עצמו מבקש שיתפללו עליו, שמזה נראה שיש לו אמונה בהשם יתברך שלא יפלא ממנו כל דבר, שמותר להתפלל עליו."

## חבל נחלתו

[בלבד] כנידון דידן, אפשר דלא הותר, הא ליתא. שמלבד שחז"ל השמיעונו (בבא בתרא דף י"א ע"א, וסנהדרין דף ל"ז ע"א) כל המקיים נפש אחת וכו', אם כן האי נכרי דנידון דידן קיים לאינש הישראלי הזה הן בממון והן ביהדותו יתברך שמו, כי הוא הגורם שנכנס בלבו של ישראל זה אמונה יתירה בהשם על ידי הגוי הזה, דודאי דיש להתיר לבקש עליו "לעילוי נשמתו". ועוד דזיל בתר טעמא שלא הותר כי אם בשביל טובה שעשה, אמטו להכי זה הכל אחד. וכבר ידוע מה שפסק הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג ה"ה): חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, ואם כן גם הנכרי הזה בכלל. ומאחר שיש לו חלק לעולם הבא, הא ודאי שיכולת בידינו להתפלל ולבקש מלפניו [יתברך] שיקל בדינו. ועיניך תראה (להמג"א) [להרב קיצור של"ה בשם מ"א] שכתב דכשומע [אחד שאינו חייב באבילות עליו] שמת אחד, שאומר "ברוך דיין האמת" בלי שם ומלכות, ואפילו בגוי שיש לו צער במיתתו, עיש"ד. הרי לך שאף שהצער הזה שיש לו אינו לכל העולם כי אם לזה דוקא, משום טובה שעשה לו לבדו, אפילו הכי מותר לומר בשבילו "ברוך דיין האמת" בלי שם ומלכות ולהצטער עליו כשאר ישראל. אם כן הוא הדין בנידון דידן שעשה לו טובה, דיש היתר ליתן צדקה ושמן למאור "לעילוי נשמתו" הנכרי הזה. גם עיניך תראה עוד בספר החסידים סימן תשמ"ו וכו' [וכנ"ל]. וכ"כ בסימן תקפ"ב וכו', עכ"ל. ועיין שם עוד כמה ציונים שהביא מדברי הפוסקים שמותר להתפלל וללחוש על גוי שחלה, לרפואתו. ומשמע שדעתו היא שאם בחייו מותר הוא הדין במוותו.

"והרי לן על כל פנים שהסיק הרב זכר עשות שאפילו אם רק יהודי אחד קיבל טובות מגוי

ומוסיף דברים שהביא ביבי"א. ודברים על הקשר שבין גר להוריו הנכרים. ומתיר לו להגיד עליהם קדיש.

וכן בשו"ת עשה לך רב (ח"ט סי' ל) הביא מהגר"ח פלאג' להתיר.

ה. וכן בשו"ת וישב הים (ח"ג סי' לח) הביא מהרבה מקורות להקל ומביא בתוך דבריו:

"עיין בספר זכר עשות להגאון מהר"י ארגואיטי ז"ל שכתב בזה (מערכת ת' אות פ"א) וז"ל: נשאלתי על בעל הבית אחד שקיבל רוב טובה מאיש נכרי אחד, שהיה לו אמונה רבה בהקב"ה, והוא היה מחסידי אומות העולם, ומת הנכרי ההוא, ורוצה האיש הישראלי הזה לתת צדקה לעניים לשמו, שמן למאור וכיוצא, "לעילוי נשמתו" [של הגוי], כדרך שנוהגים למי שמת לו אב ואם וכיוצא, אם יש היתר לעשות כדבר הזה. ובתחילת ההשקפה בתורה שבעל פה [פירוש בלי עיון בספרים] אמרתי שלענ"ד אין לעשות כן, כי לא תחנם כתיב, ואמרו חז"ל לא תתן להם חן. וזהו בחיים, כל שכן וקל וחומר לאחר מותו דליכא איבה. הא ודאי שאין מקום לעשות ככה. ואף שנוכרת במאי דאמרו רז"ל (גיטין דף ס"א ע"א) קוברין מתי עכו"ם וכו', שנא ושנא, כמו שיראה המעיין שיש לחלק. והנה בבואי הביתה הבינותי בספרים שלא כן אנכי עמדי. כי כה ראתה עיני להרב ספר חסידים שכתב להדיא וז"ל, אם יש נכרי שעשה טובות ליהודים וכו' [וכנ"ל] עיין שם דבריו. הנך רואה בעיניך שמותר לישראל לעשות תפלה להקב"ה לבקש לפניו שיקל בדינו. והא ודאי שבכלל התפלה הוא שיכול ליתן צדקה וכדומה. ולא תימא דלא מצינו לספר החסידים שכתב כן כי אם דוקא היכא שעשה [הגוי] טובות ליהודים הרבה, מה שאין כן אם הוא ליהודי אחד

מאמינים בכל האלילים שלהם, והמעשים שהם עושים לאמונתם, אינם מבטאים שום אמונה. וכש"כ כשמבקשים שישראל דוקא יתפלל עליהם.

ולכן כשם שמבקרים את חוליהם, מותר וראוי למי שעשה טוב עם ישראל להכיר לו טובה להתפלל עליהם. וכשם שנאמר בבבא בתרא (טז ע"ב): "רבי שמעון בן יוחי אומר: אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא". והכוונה שאברהם אבינו בכח אמונתו ותפילתו היה מתפלל על החולים והם נרפאו, וכשם שריפאם ממחלות הגוף ריפאם ממחלות הנשמה והביאם לאמונה ברבש"ע.

וכשם שאברהם אבינו היה אב המון גויים אף אנו תפקידינו להיות כאלה, אלא שנאסרנו מן התורה ומדברי חכמים מצד היותם עובדי עבודה זרה או שונאי ישראל ורודפים אחריהם. אולם מי שמוקיר את ישראל ראוי לעשות כדברי ספר חסידים (מרגליות, סימן שס): "החובל בחבירו אף על פי שלא בקש החובל מן הנחבל שימחל צריך הנחבל שיבקש עליו רחמים שנאמר (בראשית כ' י"ז) ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך, וכן אתה מוצא ברעי איוב (איוב מ"ב ח') ואיוב עבדי יתפלל עליכם וכתוב (שם שם י') וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו".

ובשאלה דילן שהגוי עשה עמו טובה ראוי לבקש אף עליו רחמים.

#### מסקנה

גוי שעשה טובה לישראל וחלה מותר וראוי להתפלל עליו שהקב"ה ישלח לו רפואה.

זה, הן ברוחניות והן בגשמיות, יכול להתפלל עליו או לתת שמן למאור או לפסוק צדקה לשמו לעילוי נשמתו וכדי להקל עליו דינו, ובפרט אם היה מחסידי אומות העולם".

והעיר על דברי הרב זכר עשות מספר הערות.

ועי' בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג - אבן העזר סימן ה) שמתלבט בשאלת כתיבת שם חייל גוי על ארון הקודש עם יתר שמות חיילים עבריים וביניהן בן התורם של ארון הקודש.

ומסיק: "ולכן מכל האמור עולה ומתבאר דשפיר יכולים לכתוב בלוח זכרון זה שיונח ויקבע על ארון הקודש אף את שמו של חייל זה. ויה"ר ולא ישמע עוד שוד ושבר בגבולינו ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד. אכ"ר".

ו. נאמר בגיטין (סא ע"א): "ת"ר: מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל, מפני דרכי שלום".

במחשבה ראשונה היה נראה לי שדרכי שלום הם לשם מניעת איבה ויש בכך כפל הענין במילים שונות. אבל במחשבה יותר מעמיקה, נראה לענ"ד שאין מדובר במצב של בדיעבד כדי למנוע שנאה וכד', אלא במצב הראוי והנכון, אותו התורה דורשת מאיתנו להיות חבר וידידותי לכל הסובב אותנו אפילו הוא גוי, ולא מפני חשש של הדדיות, אלא מפני שכך ראוי ומצופה מאדם מישראל. כמובן כשאין הגוי רודף את ישראל, ואפילו עובדי ע"ז בימינו כגון הנוצרים מעשה אבותיהם בידיהם, כאמור בחולין (יג ע"ב): "כי הא דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים הן, אלא מנהג אבותיהן בידיהן". והם לאמתו של דבר אינם

## יחס נכון לגופות מחבלים

### שאלה

אכזריים ופראיים כמותם. אולם לא מצידם הם, אלא מצידינו<sup>2</sup>. נעסוק בתחילה בעולה מלימוד פרשיות בתנ"ך ואח"כ נרחיב מעט את הדיון. ב. בפילגש בגבעה מסופר: "ויבא אל ביתו ויקח את המאכלת ויחזק בפילגשו וינתחה לעצמיה לשנים עשר נתחים וישלחה בכל גבול ישראל".

בעלה, המנתחה לנתחים, עושה זאת על מנת להחריד את כל בית ישראל, על מעשה הנבלה של בנימין ולא ראינו שחז"ל בקרו אותו על כך. "והיה כל הראה ואמר לא נהיתה ולא נראתה כזאת למיום עלות בני ישראל מארץ מצרים עד היום הזה שימו לכם עליה עזו ודברו". (שופטים יט, כט-ל).

זה נעשה בתוך עם ישראל ולא כלפי נכרים, וחז"ל לא מבקרים ומוחים באיש המנתח את פילגשו, כאילו היתה בהמה באטליז.

ג. דוד המלך כדי להעביר את הרעב, תולה את זרע שאול – חצי שנה. כמסופר:

"ויקח המלך את שני בני רצפה בת איה אשר ילדה לשאול את ארמני ואת מפכשת ואת חמשת בני מיכל בת שאול אשר ילדה לעדריאל בן ברזלי המחלתי: ויתנם ביד הגבענים ויקעם בהר לפני ה' ויפלו (שבעתים)

האם מותר הלכתית להניח חזיר מת על גופות מחבלים שמטמינים באדמה, לשמירתם לצורך החלפתם עם גופות חיילים שנהרגו עקד"ה במלחמות ישראל, ונמצאים ביד המחבלים.

### תשובה

א. איני דן על המשמעות הדתית באיסלם של הנחת נבלת חזיר על גופת מוסלמי, ואם זה ימנע במשהו את ההתנהגות הפראית של מחבלי החמאס<sup>1</sup>. נניח שיש במעשה זה תועלת, האם זה מותר מבחינה הלכתית או שאין לעשות כן.

בתשובה לשאלה, השיב רב אחד שאין לעשות כן משום יחס לצלם א-לקים שבאדם.

ודעתי שונה. הן לגבי גופות מחבלים, והן לגבי גופות חיילים שנפלו עקד"ה. גופות חיילים מישראל יש בהן איסור הנאה מן המת ואיסור ניוול המת וחייבים להתאבל עליהן, ולהתפלל לעילוי נשמותיהם. גופות אויב אין בהן שום קדושה, והן פגרים מתים. ואם היה איזה שימוש לגופות האלו השימוש מותר לגמרי. ומה שאנו קוברים אותם אינו מצדקתם, אלא כדי שאנו לא ניהפך

1. מעדויות לפני כשלוש שנה בגוש קטיף, ה'פוסקים' שלהם פסקו להם שאם הם רצחו יהודים, אפילו בהנחת חזיר על גופותיהם הם יקבלו 'שכר' כמובטח להם בספרי תפלותיהם.
2. עי' בספרי ח"ג סי' מ על הישארות הנפש בנכרי.

היינו יהודה בראשות אביה נכדו של שלמה המלך, מנצחים את ישראל והורגים בצבא ירבעם חמש מאות אלף איש. הסיום מדבר לכאורה בירבעם שלאחר תבוסה כזאת מת במגיפה. אבל חז"ל מבארים בבראשית רבה (פרשה עג סי' ה, ובעוד הרבה מקומות): "ולא עצר כח ירבעם עוד בימי אביהו ויגפהו ה' וימת, א"ר שמואל בר נחמן את סבור ירבעם הוא שניגוף לא ניגוף אלא אביה, ולמה ניגוף, ר' אבא בר כהנא אמר על שהעביר הכרת פניהם של ישראל (=חיתוך החוטם), דכתיב (ישעיה ג) הכרת פניהם ענתה בס, ר' לוי אמר שהושיב עליהם שומרים שלשה ימים עד שנשתנה צורתן, דתנן אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם ואף על פי שיש סימנים בגופו ובכליו ואין מעידים אלא עד ג' ימים".

ברות רבה (פרשה ז) מביא דעה נוספת: "ר' תנחומא אמר, על ידי שהרג חמש מאות אלף בחור, ולא דיו אלא שהיה מפשיט עור פניהם כדי שלא יוכרו צורת פניהם לנשיהם. ועליהם ירמיה מקונן, עצמו לי אלמנותיו מחול ימים (ירמיה טו, ח)". (ישנן דעות נוספות במדרש על עונשו של אביה).

אביה בן רחבעם נענש לא על שביזה גופותיהם של חמש מאות אלף איש, אלא על שהותיר חמש מאות אלף נשים בישראל עגונות, אבל לא נענש על כל מה שעשה בחללים. זה מותר למלכות לעשות. ונענש על שהרבה עגונות במלכות ישראל, ואילו באומות העולם הבאים להילחם עלינו, לא היה נענש.

ה. שמשון משלם דמי התערבות (שופטים יד, יט): "ותצלח עליו רוח ה' וירד אשקלון ויך

[שבעתם] יחד (והם) [והמה] המתו בימי קציר בראשנים (תחלה) [בתחלת] קציר שערים: ותקח רצפה בת איה את השק ותטהו לה אל הצור מתחלת קציר עד נתך מים עליהם מן השמים ולא נתנה עוף השמים לנוח עליהם יומם ואת חית השדה לילה". (שמואל ב כא, ח - י).

מפרש רש"י:

"בתחלת קציר - בימי ניסן". "עד נתך מים - בימות הגשמים בתשרי שלא נתנו לקבורה והלא כתיב לא תלין נבלתו (דברים כ"א כ"ב) אלא אמרו מוטב תיעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא שהיו עוברים ושבים אומרים מה טיבן של אלו אומרים להם מבני מלכים הם ומה עשו פשטו ידם בגרים גורים אומרים אין לך אומה ראויה לידבק בה כאומה זו".

מכח גזירת המלך הם נשארו תלויים - חצי שנה, ואף את דוד המלך לא בקרו על כך, ומתי מלחמה נוהגים בהם דיני מלכות. ואם המלכות מוצאת ערך לקבורתם בעור חזיר או עם חזיר בבור בו הם קבורים, זוהי זכותה. וכידוע בדברים ציבוריים - ממשלת ישראל היא במקום המלכות בישראל.

ד. במלחמת יהודה וישראל נאמר בדברי הימים (ב' יג, טז - טז):

"וינוסו בני ישראל מפני יהודה ויתנם אלהים בידם: ויכו בהם אביה ועמו מכה רבה ויפלו חללים מישראל חמש מאות אלף איש בחור: ויכנעו בני ישראל בעת ההיא ויאמצו בני יהודה כי נשענו על ה' אלהי אבותיהם... ולא עצר כח ירבעם עוד בימי אביהו ויגפהו ה' וימת".

## חבל נחלתו

של דבר היא טמאתו. כל כך למה שלא יעשה אדם עצמות אביו תרוודין?

פרש החזקוני (במדבר יט, טז): "או בעצם אדם או בקבר החמיר בטומאת אדם על כל טמאות שבעולם לעשותה אבי אבות הטומאה כדי שלא יהיו בני אדם מצויין אצל מתיהן מתוך חבתן ויצטערו יותר מדאי או כדי שלא יהו דורשין אל המתים ובעלי אוב ואף מפני כבוד הבריות החמיר הכתוב על טומאתן כדי שלא יעשו מעורם נאדות ושטיחים ומעצמותיהם כלים להשתמש בהם וזהו גנאי לבריות וכן אמרו רבותינו ז"ל מפני מה עור אדם טמא כדי שלא יעשוה עור אביו ואמו שטיחין ומפני מה עצמות אדם טמאים שלא יעשה אדם עצמות אביו ואמו תרוודין ולפי חבתן טומאתן".

אצל אומות העולם היחס לגופות הוא כזה שהם עשו מהם סבון. אצל ישראל ודאי שאין לנהוג בהם יותר ממה שהם נוהגים כלפי עצמם.

ז. כאשר אין צורך לבזות את הגופות, ישראל נהגו לקוברן – ונקראו מלכי ישראל על כך מלכי חסד.

נאמר בשמואל (ב' ח, ג): "ויעש דוד שם בשבו מהכותו את ארם בגיא מלח שמונה עשר אלף".

פרש הרד"ק (שמואל ב' ח, ג): "ויעש דוד שם – כי נצח מלחמה גדולה ויצא שמו בעמים ורז"ל פי' שקבר את החללים כמו שנאמר במלכים בעלות יואב שר הצבא לקבר את החללים וזהו שם גדול לישראל שמקברים את אויביהם. וכן הוא אומר במלחמת גוג ומגוג וקברו כל עם הארץ והיה להם לשם".

וכן מסופר במלכים (א' יא, יד – ז): "ויקם ה' שטן לשלמה את הדד האדמי מזרע המלך

מהם שלשים איש ויקח את חליצותם ויתן החליפות למגידי החידה ויחר אפו ויעל בית אביהו".

דוד חותך את ראש גלית הפלשתי ומביאו לירושלים כמסופר (שמואל א' יז, נד): "ויקח דוד את ראש הפלשתי ויבאהו ירושלם ואת כליו שם באהל".

ודוד עושה את דבר שאול (שמואל א' יח, כה): "ויאמר שאול כה תאמרו לדוד אין חפץ למלך במהר כי במאה ערלות פלשתים להנקם באיבי המלך...". ודוד ממלא זאת כאמור (שמואל א' יח, כז): "ויקם דוד וילך הוא ואנשיו ויך בפלשתים מאתים איש ויבא דוד את ערלתיהם וימלאום למלך להתחתן במלך...". לא מצאנו שחכמים מבקרים את שאול שקבע את המדד הזה, ולא את דוד על שהביא לשאול מאתים ערלות פלישתים.

חכמים לא רואים בגופות האויב אפילו בישראל וק"ו באומות העולם הבאים להילחם בנו קדושה ואם יש חשיבות לבזותם או לבתרם עשו זאת.

ו. אכזריות הנכרים אינה רק כלפי ישראל אלא אף כלפי נכרים. נאמר בספרי דברים (פרשת ראה פסקא פא) "כי גם את בניהם ואת בנותיהם, אין לי אלא בניהם ובנותיהם אבותם ואמותם מנין תלמוד לומר בניהם גם בניהם בנותיהם גם בנותיהם אמר רבי עקיבה אני ראיתי גוי אחד שכפתו לאביו והניחו לפני כלבו ואכלו". וא"כ אנו איננו צריכים להיות ביחסנו אליהם יותר צדיקים מהם. ואם הם מתנהגים כך אחד לשני, אף אנו ודאי לגופות מחבלים איננו צריכים להתייחס בכבוד.

בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב, במדבר, דף קמ ע"א): "והאדם מטמא שבעה לפי חיבתו



באר הרד"ק (יחזקאל לט, יב): "וקברום – האל יתברך צוה לקבור הנתלים בישראל ואמר ולא תטמא אדמתך כי המת שלא נקבר הוא טומאת הארץ וכן צוה יהושע לעשות כן לחמשה המלכים וכן יקברו ישראל המון גוג למען טהר את הארץ".

"שבעה חדשים – שבעה חדשים יתעסקו עם הארץ בקבורתם".

ובפסוק הבא מפרש הרד"ק (יחזקאל לט, יג):

"וקברו, והיה להם לשם – כי אומות העולם יזכרו אותם לטובה בזה ויאמרו ראו מה טובה אומה זו שקברו אויביהם הבאים עליהם ואף על פי שהם אין כונתם לזה אלא למען טהר את הארץ".

כאשר אין חשיבות לגופות אויבינו מן הראוי לקוברם, אבל אם יש חשיבות מלחמתית או מדינית להחזיק בגופות או אף לבזות אותם בדבר כלשהו מותר.

ח. המת יוצר פחד פנימי כאשר אנשים חיים נפגשים בו. אולם פחד זה הוא פחד דמיוני. המת אינו מרגיש מאומה. וכל שנעשה בגופתו אין הוא מיצר על כך, זה לא כואב ולא משנה לגביו במאומה.

לגבי מתים נכרים ק"ו שאין צריכים לחוש להם, ואנו נוהגים לקבור כפי שהסברנו לעיל כדי שלא נהיה שפלים כמותם.

גם דרך הטרור של הפלת פחד על ידי התעללות בגופות היא פעולה על הדמיון שלנו. אנו עושים את הקישורים הדמיוניים שלנו ומטילים על עצמנו מורך. אבל כאשר חושבים ומשליטים את השכל על הרגש והדמיון, מבינים שזהו פחד ולא

הוא באדום. ויהי בהיות דוד את אדום בעלות יואב שר הצבא לקבר את החללים ויך כל זכר באדום. כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום. ויברח אדד הוא ואנשים אדמיים מעבדי אביו אתו לבוא מצרים והדד נער קטן".

באר המלבי"ם (מלכים א יא, טו – יז): "ויהי בהיות דוד את אדום. בספר שמואל (ב' ח, יג – יד) ובד"ה (א' יח, יב – יג) אמר שהכה את אדום ח"י אלף וישם באדום נציבים, משמע שהשאיר מהם פליטה, וכפי זה נראה שתחלה שם עליהם נציבים אולם בלכת יואב לקבר את החללים מרדו בו שנית ואז הכרית כל זכר באדום כדין מורדים, ולתכלית זה ישבו שם ששה חדשים להכרית הנשארים והנסתרים".

וכן לעתיד בוגג שבא על ישראל (יחזקאל לט, יא – טז): "והיה ביום ההוא אתן לגוג מקום שם קבר בישראל גי העברים קדמת הים וחסמת היא את העברים וקברו שם את גוג ואת כל (המונה) [המונון] וקראו גיא המון גוג. וקברום בית ישראל למען טהר את הארץ שבעה חדשים. וקברו כל עם הארץ והיה להם לשם יום הכבדי נאם אדני ה'. ואנשי תמיד יבדילו עברים בארץ מקברים את העברים את הנותרים על פני הארץ לטהרה מקצה שבעה חדשים יחקרו. ועברו העברים בארץ וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון עד קברו אתו המקברים אל גיא המון גוג. וגם שם עיר המונה וטהרו הארץ".

פרש רש"י (יחזקאל לט, יא): "אתן לגוג מקום שם קבר – מקום שיהא שם קבר להם לפי שהוא מזרעו של יפת שכסה את ערות אביו לפיכך זכה לקבורה".

## חבל נחלתו

הפתיחה):

"כי העדר הצורה מן החומר הוא הגורם היות כל דבר, והוא הוא הגורם הפסד כל דבר בהיות טבעי להיות פושט צורה ולובש צורה אחרת תמיד בזה אחר זה, כמו היסודות פושטים צורתן ולובשים צורת הדומם. והדומם פושט צורתו ולובש צורת הצומח. ובהיותו נאכל מן החי פושט צורתו ולובש צורת הדם והבשר של החי, ובהיות החי נאכל מן המדבר פושט צורתו ולובש צורת הבשר והדם באדם. ואחר כך פושט צורתו ולובש צורת הזרע בעת אשר שלט האדם באדם, ואח"כ פושט צורתו זאת ונעשה אדם, ואח"כ ביום המות ופריחת הנפש פושט הגוף צורתו ושב לדברים והדברים לדברים פושט צורה ולובש צורה, עד שובו אל הד' יסודות, והרוח תשוב אל האלהים, ובעת התחיה ישרוק ה' לכל חלקי הגוף ההוא מן היסודות ויקבץ נדחיו מכל מקום שהם ויבן לו גופו ממש כאשר היה, ורוחו ונשמתו אליו יאסף ויחי ויקום על רגליו ויחי עוד לנצח..."

הקב"ה יודע כל אדם ואדם מאלו אטומים היה בנוי גופו והוא יידאג לבנותו איך שהיה ומאותם חומרים ממש – מהם היה בנוי... ולכן מה לו לחוש על גופו שיישחת לאחר מיתתו.

### מסקנה

מותר לקבור גופות מחבלים עם פגרי חזירים ואין בכך שום איסור.

דבר אמת, המת אינו מרגיש ואינו כואב כלל, ויש בהתעללות בגופות הטלת פחד ואימה על החיים הקרובים והרחוקים. כדי להדגים עד כמה הכל בגלל דמיונו, לדוגמא: אנו אוכלים בשר בהמה או עופות ולא מרגישים שום מורך לב, והרי בעל החיים נשחט ואח"כ מכינים את בשרו לאכילה וכך אנו מכניסים זאת לפינו ולא מקבלים שום פיק ברכיים מכך. אלא שבבהמה התרגלנו על ניתוקנו ממנה, ואין הדמיון מעוות את מחשבתנו שאנו אוכלים אבר מן החי, והמת שהיה אדם כמונו יוצר בדמיונו פחדים וסיוטים.

ט. הביא בגשר החיים (ח"ג פ"ז סי' ב, עמ' עח):

"ידועה השיחה של הפיליסוף 'דיאגנס' שאמר לפני מותו להשליך את נבלתו ע"פ השדה מקום בו מצויים עורבים ועופי שדה. שאלו לו תלמידיו: 'הלא יאכלו עורבים את בשרך', השיב להם: 'תתנו מקל לידי לגרש את העורבים מעלי'. שאלו שוב: 'הלא לא תוכל לעשות כן אחר מיתתך', ענה ואמר: 'א"כ תו מה איכפת לי כל זה'."

האדם החושב על מיתתו יודע שמרגע שהשיב נשמתו לבוראו, גופו אינו מרגיש מאומה ואינו חושש למה יהיה עם גופו<sup>3</sup>. גופו ירקב בקבר, והחומרים מהם הוא בנוי יתפרקו ויספגו באדמה.

י. ובאשר לתחית המתים, היא רק לישראל, וכך דברי ספר הברית (קרוב לסוף

3. עי' בספרי חלק כב סי' לה.

## הערת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א – רב העיר רמת-גן (לשעבר)

מדברי הרמב"ן בפירושו השני בפרשת כי תצא עה"פ ולא תטמא את אדמתך שכתב "או שחשש לקללת א-להים מן המשל של שני האחים" משמע שגם לאויב רשע יש צלם, לפחות אחרי מותו (הרד"ק שהבאת סובר כנראה כהסברו הראשון של הרמב"ן). לדבריו, מה שמצינו בכמה מקומות בתנ"ך שביזו גופות אויבים היתה זו הור"ש כדי להרתיע. על אותם מלכי כנען שקבר יהושע אומר המשך חכמה בסוף פרשת וירא עה"פ יען אשר עשית את וכו' "שלא יכוונו בהאכזריות רק לקיים מצות השם יתברך וכמו שדרך יהושע על צוארי המלכים, לקיים מצותו יתברך בלבד, אבל לא שיקנה בהם מדת האכזריות חלילה".

### סימן נח

## ערי מקלט וערי לויים בחלוקת הארץ בספר יחזקאל

בתורה אין עבר הירדן בתוכם וכן פירוש המקרא הזה ומצר מזרחי לארץ כנען אשר בין חורן ודמשק העומדין לה במקצוע צפונית מזרחית כמו שאמור למעלה בענין ובין הגלעד וארץ ישראל אשר בעבר הירדן מזרחה". "הירדן מגבול על הים הקדמוני תמודו - הירדן הוא מצר מזרחי שלה מגבול מקצוע הצפון הוא חצר עינן המפורש למעלה עד הים הקדמוני הוא ים המלח שהוא במקצוע דרומית מזרחית תמודו אורך מצר מזרחי ואף בתורה כך מפורש בגבול קדמה והיו תוצאותיו ים המלח במקצוע דרומית".

והגבול הדרומי מפרש רש"י (יחזקאל מז, יט): "מתמר - מיריחו שהיא עיר התמרים וכן ת"י". "עד מי מריבת קדש - היא מדבר צין". "נחלה אל הים הגדול - ומשם הולך הגבול עד נחל מצרים הנופל בים הגדול במקצוע דרומית מערבית ואף משה כך נתן גבול נגב ממדבר צין על ידי אדום ומונה והולך עד

א. ביחזקאל (סוף פרק מז) נמצאים גבולות הארץ אשר תחולק לעתיד לכל שבטי ישראל, והם ממש מקבילים לגבולות הארץ שצוה משה רבינו (במדבר לד). פרש רש"י (יחזקאל מז, יד): "איש כאחיו - לא כהראשונה איש לפי פקודיו אלא עכשיו כל השבטים שוין וכמין שורת הכרם כל חלק וחלק מן הגבול המזרחי עד ים אוקיינוס למערב כמו שמפורש בענין ואין שני שבטים ברצועה אחת". היינו כל נחלות השבטים הן רצועות ממזרח למערב. מצד מערב הגבול הוא הים התיכון. מצד צפון בערך קו מבוא חמת (אנטיוכיה?) ממערב למזרח. מצד מזרח הגבול עובר מאזור דמשק לאזור דרום הכנרת לאורך הירדן עד ים המלח.

מפרש רש"י (יחזקאל מז, יח): "ומבין הגלעד ומבין א"י - מצר מזרחי של ארץ כנען ואין עבר הירדן בתוך מצרים הללו כי אם ארץ כנען לבדה וכן בגבולין הממוצרים

## חבל נחלתו

מעצמון נחל מצרים והיו תוצאותיו הימה".  
ב. כל הארץ עפ"י גבולות אלו מחולקת לרצועות שוות מצפון לדרום. וזה סדר נחלת השבטים מצפון.

דן, אשר, נפתלי, מנשה, אפרים, ראובן, יהודה, התרומה (תבואר בהמשך), בנימין, שמעון, יששכר זבולון, גד.

פרש רש"י (יחזקאל מח, א): "והיו לו פאת קדים הים - כלומר מפאת קדים ועד ים דן אחד הרי פירש האורך ולא פירש הרוחב ובברייתא דספרי בפרשת האזינו מה ת"ל יהודה א' דן א' אשר א' מלמד שעתידין ישראל ליטול אורך מן המזרח למערב ברוחב כ"ה אלף קנים שהם שבעים וחמשה מילין... ג. הרצועה שמדרום לשבט יהודה שמשתרעת ממזרח למערב ורוחבה 25,000 אמה קרויה תרומה. התרומה היתה מיועדת לבית המקדש, לכהנים, ללויים, לנשיא ולגבעונים. (תרשימים ניתן למצוא במקראות גדולות הכתר על יחזקאל עמ' 325-325 לפי תרשימים בכתבי יד).

לכאורה אם הלויים והכהנים יתרכזו במקומם ב'תרומה' אין צורך לתת להם ערי לויים (וכהנים) ומה בענין ערי מקלט. והרי כלל בידינו מצוות התורה אינן בטלות וא"כ מה יהיה עניינן של מצוות אלו.

ד. ערי מקלט הן מצוה מן התורה - כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה): "והמצוה הקפ"ב היא שצונו להבדיל שש ערי מקלט כדי שיהיו מוכנות למכה נפש בשגגה

ושיתוקן הדרך אליהם ויישירו אותה ולא יעזבו בה מה שימנע הבורח מלרוץ והוא אמרו יתעלה (שם יט) תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך. וכבר התבאר משפטי מצוה זו בסנהדרין ומכות (ב ב ופ"ב) ושקלים (רפ"א ובפיה"מ) וסוטה. וכבר זכרנו (סוף מ' קעו) אמרם ערי מקלט אין נוהגות אלא בארץ".

וכן ערי הלויים הן מצוה מן התורה כאמור בספר המצוות לרמב"ם (מצות עשה): "והמצוה הקפ"ג היא שצונו לתת ללויים ערים לשבת כי אין להם חלק בארץ. והוא אמרו ית' (מסעי לה) ונתנו ללויים ערים לשבת. ואלו העיירות גם כן ר"ל ערי הלויים הם ערי מקלט וקולטות על תאר מיוחד בהן כמו שהתבאר במכות (י, א)". עוד מוסיף הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ח ה"ד):

"בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש שנ' (דברים י"ט ט) ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה, והיכן מוסיפין אותן בערי הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו, ועליהן נאמר בתורה (דברים י"ט ח' - ט) ואם ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה".

היינו, נצטוינו על הוספת עוד שלש ערים מלבד שש ערי המקלט, ולכאורה זמן הוספת ערי המקלט הוא באותם ימים המסופרים ביחזקאל<sup>1</sup>.

1. גם לא מצאנו שהגמ' מדברת על עניינים אלו ביחזקאל שאינם כדנה של תורה, בניגוד לעניינים אחרים, כמסופר (מנחות מה ע"א): "וכל נבלה וטרפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים, כהנים הוא דלא יאכלו, הא ישראל אכלי? א"ר יוחנן: פרשה זו אליהו עתיד לדורשה. רבינא אמר: כהנים איצטריך ליה, ס"ד אמינא: הואיל ואשתרי מליקה לגבייהו תשתרי נמי נבילה וטרפה, קמ"ל.

## סימן נח — ערי מקלט וערי לויים בחלוקת הארץ בספר יחזקאל

דמצד הסברא לא יצטרכו לערי מקלט לעתיד לבוא כי רק שלו' ואמת וטוב יהי' עי"ש, ועדיין צ"ב דמאחר שלא יהיו רוצחים למה יצטרכו להוסיף ערי מקלט (ועי' ערל"נ מכות ט' ב' על הגמ' בגלעד שכיחי רוצחים, ובמש"ח, ובנחל איתן סימן א' ס"ק ו').

וכן כתב המנחת חינוך (פרשת שופטים מצוה תקכ אות א):

"ונראה אף דמלך המשיח יכבוש את כל העולם ויהיה לכל העולם דין א"י כמו שמבואר בר"מ פ"א מה' תרומות ובפ"ה מה' מלכים דמלך ישראל שכובש מדינות אחרים אחר שכובש א"י כולם יש להם קדושת א"י וזה מהספרי ובודאי מלך המשיח כתורה יעשה ויכבוש קודם א"י האמורה בתורה ואח"ז יכבוש בודאי כל העולם וע"ז אמרו בגמ' עתידה א"י שתתפשט בכל העולם היינו דמלך המשיח יכבוש את כל העולם ויהי' לכל העולם דין א"י לכל הקדושות שבא"י מ"מ א"צ להפריש רק עוד שלשה ככתוב בתורה והוא גזה"כ כי מצד הסברא לא יצטרכו לערי מקלט לע"ל כי רק שלום ואמת וטוב יהיה בימי המלך המקוה ב"ב רק גזה"כ לעשות המצוה הזאת וגזה"כ שיהיה ס"ה תשעה כ"נ".

ה. חפשתי הרבה מישהו שהעיר בנושא – ולא מצאתי.

נלענ"ד, כי ששת ערי המקלט בערך במיקומים שקבעו משה (דברים ד, מא) ויהושע בן-נון (יהושע כ) יהיו אף בימי מלך המשיח.

וכן ערי הלויים, כל השבטים יתחייבו לתת עוד ארבעים ושנים ערים לפחות ללויים, ברצועות הנחלה השבטית שכל שבט יקבל. ואותן עיירות תקלוטנה רוצחים בשוגג כאמור במס' מכות.

ולכן, המפרשים אינם מזכירים במאומה. ובכל שבט ושבת תהיינה ערי לויים למקלט, ואף ערי המקלט תהיינה לקלוט רוצחים בשוגג.

ונראה שלא כל הלויים ולא כל הכהנים יתגוררו ברצועות התרומה אלא אותם שלא יגורו בעריהם.

ו. כתב באילת השחר (דברים יט, ח):

"ואם ירחיב ה'. פרש"י כאשר נשבע לתת לך ארץ קני וקנזי וקדמוני. משמע שגם בימות המשיח יהיו רוצחים שהרי את הארצות האלו יקבלו אז (ויוסיפו ערי מקלט משום ששטח הארץ יגדל ולא משום שיהיו אז יותר רוצחים), והמנחת חינוך (מצוה תק"כ) כתב שזה גזה"כ

וכן תעשה בשבעה בחודש מאיש שוגה ומפתי וכפרתם את הבית שבעה - אמר ר' יוחנן: אלו שבעה שבטים שחטאו ואף על פי שאין רובה של קהל. חודש - אם חדשו ואמרו חלב מותר. מאיש שוגה ומפתי - מלמד, שאין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה. אמר רב יהודה אמר רב: זכור אותו האיש לטוב וחנינא בן חזקיה שמו, שאלמלא הוא נגזר ספר יחזקאל, שהיו דבריו סותרין דברי תורה, מה עשה? העלה שלש מאות גרבי שמן וישב בעלייה ודרשו".

פרש רש"י (מנחות מה ע"א):

"דבריו סותרין דברי תורה - כגון כל הנך דאמרי' לעיל דקרי לפר דר"ח חטאת וכן אותן דלעיל".

"שלש מאות גרבי שמן - לנרות להדליק בלילה ולדרשו".

## לימוד חכמה ומיתולוגיה יוונית

### שאלה<sup>1</sup>

מהו גדר איסור לימוד חכמה יוונית. יש ספר שהתפרסם על השפעת המיתולוגיה היוונית על התרבות הפוסמודרנית. מטרת הספר היא לברר בירור אמוני עמוק ונוקב כנגד תרבויות זרות. ובשלב מסוים לצורך הבנה, המחבר מרחיב על היכרות כללית עם המיתולוגיה היוונית.

- א. האם המושג חכמה יוונית קשור או חופף למיתולוגיה היוונית?
- ב. מה ביחס ללימוד תכנים אתאיסטים, עבודות זרות, פילוסופיה?
- ג. מה ביחס ללימוד תכנים שאינם לפי השקפת התורה כגון אסכולות בפסיכולוגיה ובכלל במדעי החברה?
- ד. האם כל שמטרתו ממוקדת לברר דעת תורה, לקבל את הטוב ולדחות את הפסולת – מותר, האם זה בכלל 'אבל' אתה למד להבין ולהורות'?

### א. חכמה יוונית

מובא בבבא קמא (פב ע"ב): "תנו רבנן: כשצרו בית חשמונאי זה על זה, היה הורקנוס מבפנים ואריסטובלוס מבחוץ. ובכל יום היו משלשים להם בקופה דינרין, והיו מעלים להם תמידין. היה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יוונית, אמר להם: כל זמן שעוסקין בעבודה אין נמסרים בידכם. למחר שילשלו דינרין בקופה, והעלו להם חזיר. כיון שהגיע לחצי

החומה נעץ צפרניו בחומה, ונזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. באותה שעה אמרו: ארור האיש שיגדל חזירים, וארור האדם שילמד את בנו חכמת יוונית. ועל אותה שעה שנינו: מעשה שבא עומר מגנות הצריפין, ושתי הלחם מבקעת עין סוכר".

בפסקי ריא"ז (ב"ק עט ע"ב) כתב שהוא 'לשון יוונית שאין העם מכיר בה'. ויש תימה בדבריו שהרי לא גזרו על לשון יוונית שהיא היתה מקובלת והרבה מן החכמים ידעוה, עד שהתירו לפי רשב"ג לכתוב ס"ת דוקא ביוונית (מגילה ח ע"ב). כתב בפירוש המשנה לרמב"ם (סוטה פ"ט מט"ו):

"ואמרו יונית, רוצה לומר חכמה יונית, לפי שהיו מכניס את הרמזים שבדבור, וכן דברים שאינם כפשוטם אלא יש להן ענין נסתר חכמה. ובתלמוד אמרו ר' משתעי לשון חכמה והזכירו דברי חידה כמו שנתבאר בגמר עבודה זרה. והיה אצל היונים דברים מעין אלה מיוחדים אצל אומה זו שמשוחחים בהם מה שרוצים כעין רמזים וחידות, וטעם אסור דבר זה לפי שבזמן בית שני צר אחד ממלכי בני חשמונאי על ירושלים והיו אנשי ירושלים משלשלין להם למחנה קופה דינרין בכל יום ונותנין להם בהם שני תמידין לקרבן והיה שם איש היודע אלו הרמזים שהמציאו היונים ודבר עמהם בהם, וכך הוא לשון התלמוד לעז להם בחכמה יונית שכל זמן שהם מקריבין

1. שאלות ר' ירון בשן.

אמר (במגילה יח) לעז יוני לכל כשר. ואם מצד החכמה בעצמה מהו זה שלעז להם הזקן ההוא?

“ולכן נ”ל שחכמת יונית היא לדבר בלשון יוני בחידות ובלשון סתום שלא יבינו אותו ההמון רק אותם שלמדו והורגלו באותן החידות. דמיון מ”ש (בפרק כיצד מעברין נג): אמהתא דבי רבי כי הוה משתעון בלשון חכמה אמרין הכי עלת נקפ’ בכד ידאון נשריא לקיניהון. ור”ל שהכלי הקטן ששואבין בו היין מן החבית מנקפת בשולי החבית לפי שכבר כלה היין ולכן שיעופו וילכו התלמידים למקומן ויפסיקו הסעודה. וכן שם רבי יוסי בן אסיין כי הוה משתעי בלשון חכמה אמר הכי עשו לי שור משפט בטור מסכן, ור”ל תרדין בחרדל. כי תרגום שור משפט תור דין וטור מסכן הוא תרגום של הרדל [צ”ל חרדל]. ולשונות אחרים כאלו מוזכרין שם וקראו להם חכמים לשון חכמה כמאמר הכתוב דברי חכמים וחידותם. וכיוצא בזה הוא הנזכר בפ”ק דסנהדרין (יב) שלחו ליה לרבא זוג בא מרקת ותפשו וכו’. וחידות כאלו כשנאמר בלשון יוני נקראים חכמה יונית. [סוטה מט] וזו היא שאסרו משום מעשה שהיה והתירו לשל בית ר”ג מפני שהיו קרובים למלכות והיו צריכין לה. כי היה דרכם לדבר כן בחצר המלכות למען לא יבינו הכל דברי סתריהם וסודותם.”

“אמנם רש”י זכרוננו לברכה פירש (בפרק ר”י) **חכמה יונית רמיזות. ונראה שכוונתו לפרש שלא היו מוצאים דבור בלשון רק שהיו רומזים בידיהם או באצבעותיהם או בשאר אברים.** והוא כמ”ש חז”ל חרש רומז ונרמז. וכן כמו שכונס ברמיז’ כך מוציא ברמיז’. ובזה

לא תוכלו לכבשם והפסיקו מהם הקרבן, באותה שעה אסרו שילמד שום אדם אותם הרמזים שהמציאו היונים לדבר בהם. **ודבר זה אין לי ספק שנשתקע ולא נשאר ממנו בעולם היום לא מעט ולא הרבה.”**

לפי הרמב”ם מדובר בסוג של רמזים בדבור יווני, שנאסר מחמת שגרם להפסקת הקרבנות בעת מלחמת בני חשמונאי זע”ו בירושלים. ומוסיף הרמב”ם שחכמה זאת אבדה מן העולם. ואם כן אין לה שארית בימינו ולימוד חכמות אחרות אינן כלולות בה.

כך השיב בשו”ת הריב”ש (סי’ מה):

“ומה ששאלת מה היא חכמת יונית אשר יתרחק האדם, ואם הם אותם ספרים המפורסמים בעולם כשמע טבעי ומה שאחר הטבע?”

“תשובה ממה שמוזכר שם בפרק אחרון מסוטה (מט:) ובב”ק ס”פ מרובה (פב:) ובמנחות בפ’ ר”י (סד:) שאסרו. על דבר שכשהיתה ירושלים במצור היו משלשלין בכל יום מן החומה קופה של דינרי זהב והיו מעלין להם כבשים לתמידין. והיה שם זקן אחד שמכיר חכמת יונית ולעז להם בחכמת יונית שכל זמן שעוסקין בעבודה אינן נמסרין בידן והעלו להם חזיר. ובאותה שעה אמרו ארור אדם שיגדל חזירים ושילמד את בנו חכמת יונית. והקשו שם איני, והאמר מר בארץ ישראל לשון סורסי למה, אלא או לשון הקדש או לשון יוני, ותרצו **לשון יוני לחוד וחכמת יונית לחוד.** ומזה נראה שאין הספרים ההם בכלל גזרה זו שאם מצד שהם כתובים בלשון יוני הלשון לא נאסר וכלם היו בקיאים בו. ואדרבה

2. שני ספרי אריסטו שתורגמו מיוונית.

## חבל נחלתו

היו עושין לפני המלכים, כמו שמוזכר בחגיגה (ה): רבי יהושע ב"ח הוה קאי קמי קיסר אחוי לי' ההוא מינאה עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיני' אחוי לי' איהו ידו נטויה עלינו ולא הבין ההוא מינאה מה השיב לו ר"י. ואמרו לו גברא דלא ידע מאי מחו לי' במחוג מחוי קמי מלכא, אפקוהו לההוא מינאה וקטלוהו. [חגיגה ה] וגם שם פירש רש"י ז"ל במחוג ברמיז'. וצ"ל שנקראת חכמה יונית מפני שהיונים היו רגילין בה או שהי' להם ספר מחובר מזה והי' מחברו יוני. אבל קשה לי על זה. שלא הי' להם לומר על אותו זקן ולעז' להם בחכמה יונית אלא ורמז להם כיון שלא הי' שם דבור כלל אלא רמיזה. ולזה נראה לומר בפירוש חכמה יונית מה שפירשתי למעלה. ואפשר שרש"י ז"ל כך דעתו כי הדבור שאינו מבואר נקרא רמז. כמ"ש ז"ל (בפרק אין מעמידין לו:) רמז ליחוד מן התור' שנאמר כי יסיתך אחיך וכו'. וכן בפ"ק דסנהדרין (יו"ד) ובפ"ק דמכות (ב:) רמז לעדים זוממין שלוקין מן התורה שנאמר והצדיקו את הצדיק וכו'. **ובין שיהי' פירוש חכמה יונית רמיזה לבד או שיהיה דבור סתום וחידה בלשון יון כפירושי לא הי' אסור כלל רק מפני מעשה שהיה.**

הריב"ש מבאר שאין הכוונה לשפה היוונית אלא מביא שני פירושים מהי חכמה יונית, האחד דיבור במשלים וחידות כפי שמוצאים גם אצל חז"ל, ובשם רש"י באר דיבור בסימנים בידיים, אולם מקשה על פירוש זה. וסיכומו שנאסרה חכמה יונית משום מעשה שהיה.

בעלי תמר (סוטה פ"ט הט"ו) מלמד שיש הבדל בין הבבלי לירושלמי על מה היתה

הגזירה: "ודע דאף במשנה כתוב סתם, שלא ילמוד אדם לבנו יונית. מבואר בבבלי, שהכוונה היא לחכמה יונית וכ"ה בב"ק פ"ג לשון יוני לחוד וחכמה יונית לחוד, אבל בירושלמי לא נזכר מזה כלל. והרי סתם הלשון שלא ללמד בנו יונית משמע לשון יוני. ובב"ק שם, של בית ר"ג **התירו להם לספר בחכמת יונית מפני שקרובים למלכות**, אבל בירושלמי שבת פ"ו ה"א הלשון התירו לבית רבי שיהו מלמדים את בניהם יונית, וכן המעשה שהובא בבבלי היה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יונית וכו' אינה בירושלמי והוא בסגנון ובענין אחר בירושלמי ברכות פ"ד ה"א. וכן במנחות צ"ט, שאל בן דמה את ר"י כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית וכו', ואלו כאן הלשון, שאלו ר"י מה שילמד אדם את בנו יונית. והנה טעמו של הבבלי שהרי וודאי שלמדו ודברו בא"י לשון יונית, ובסוטה ריש פ"ז שהיו קורין אפילו ק"ש ביונית מפני שלא למדו לשה"ק, אלא וודאי שהכונה היא לחכמה יונית. והרי גם רבי אמר בא"י או לשה"ק או לשון יוני כמ"ש בב"ק שם. אולם דעת הירושלמי משמע שפשוטו כמשמעו, **שבתקופת החורבן גזרו על לשון יוני אלא שלא נתפשט ברוב בציבור והתירו להם מפאת שלא היה הציבור יכולים לעמוד בה וכו"ל**. אולם רבים היו נזהרים מלדבר בלשון יוני ואף ר"א לא למדה אלא לבנותיו מפני שתכשיט הוא להן. ורבי דאמר בא"י לשון סורסי למה אלא או לשה"ק או לשון יוני, היה נוטה ג"כ להתיר מפאת שהציבור היה זקוק לה אף שלא הוציאו לפועל, ויש שהיו נזהרים בזה, ויש שלא נתפשט ביניהם גזירה זו מפני שקשה היה להם להזהר בזה. אולם המפרשים פירשו עפ"י



**ב. לימוד תכנים אתאיסטים, עבודות זרות, ופילוסופיה**

השאלה עוברת האם מותר ללמוד תזות פילוסופיות החולקות על התורה. פסק הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"ב):

**הלכה ב**

"ספרים רבים חברו עובדי כוכבים בעבודתה היאך עיקר עבודתה ומה מעשיה ומשפטיה, צונו הקדוש ברוך הוא שלא לקרות באותן הספרים כלל ולא נהרהר בה ולא בדבר מדבריה, ואפילו להסתכל בדמות הצורה אסור שנאמר אל תפנו אל האלילים, ובענין הזה נאמר ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו שלא תשאל על דרך עבודתה היאך היא אף על פי שאין אתה עובדה שדבר זה גורם להפנות אחריה ולעשות כמה שהן עושין שנאמר ואעשה כן גם אני".

**הלכה ג**

"וכל הלאוין האלו בענין אחד הן והוא שלא יפנה אחר עבודת כוכבים וכל הנפנה אחריה בדרך שהוא עושה בו מעשה הרי זה לוקה, **ולא עבודת כוכבים בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו ולא נסיח דעתנו לכך ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב, מפני שדעתו של אדם קצרה ולא כל הדעות יכולין להשיג האמת על בוריו, ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו, כיצד פעמים יתור אחר עבודת כוכבים ופעמים יחשוב ביחוד הבורא שמא הוא שמא אינו, מה למעלה ומה למטה מה לפניו ומה לאחור, ופעמים בנבואה שמא היא אמת שמא היא אינה, ופעמים בתורה**

הבבלי שהכוונה היא לחכמה יונית ועדיין הדבר צריך בירור ולא באתי אלא להעיר, ישמע חכם ויוסיף לקח".

ודבריו מעלים שאלה, ונראה כמו שכתב הרמב"ם וכמו שמעידים הפירושים השונים המחולקים ביניהם שחכמה זו כבר אבדה ואיננו מכירים אותה. ולכן גזרה זו אינה נוהגת בימינו.

אמנם חשובה יותר הערתו האחרת של עלי תמר (סוטה פ"ט ה"טו):

"ושלא ילמד אדם את בנו יונית. בבבלי, שהכוונה לחכמה יונית אבל לשון יונית מותר, עמ"ש מזה במק"א. ואמנם **חכמה יונית היתה צורת לתורת ישראל ודתה** כבר מימי אנטיוכוס והחשמונאים ואלה מישראל שעסקו בה הרוב לא יצאו בשלום, ואותו זקן שלעז בהם בלשון יונית כ"ז שעוסקים בעבודה אין נמסרין בידכם היה נפגע במדה כזו **עד שזילזל בעבודה והביא חורבן לעמו**, וכן בתקופות מאוחרות אלה שנכנסו בה לא יצאו בשלום מלבד יחידים היוצאים מן הכלל, וכבר אמר הרא"ש כלל נ"ה אות ט **בריך רחמנא דשיזבן מינה**. אמנם התירו מחמת הכרח לאלה שקרובים למלכות וידעו שיביאו עי"ז תשועה לישראל, כבית ר"ג והדומה להם, ובוודאי גם להם התירו רק בפקוח ובזהירות יתירה. ושמעתי שאמרו לפני גדול אחד בתקופת הריפורמה בגרמניה הרי רב פלוני בקי בחכמת יונית וביחד עם זה הוא צדיק תמים, ע"ז ענה שהיזה"ר העמידו בכוונה למופת לרבים כדי שילכו אחרים בעקבותיו ויצאו לתרבות רעה ויחריבו התורה וקדשי האומה".

הלימוד של חכמה יוונית גרם רעות לישראל וללומדיה ולכן התרחקו ממנה, והתירו למיוחדים הנצרכים לה ללומדה.

## חבל נחלתו

והאדם איננו נברא רק לעסוק בעבודת בוראו".

"וזהו שאמרו זכרונם לברכה בשבת פרק שואל אדם מחבירו [קמ"ט ע"א] ודיוקני עצמה אפילו בחול אסור להסתכל בה, משום שנאמר [שם] אל תפנו אל האלילים, מאי תלמודא אמר רבי יוחנן אל תפנו אל מדעתכם".

"ונכפל לאו זה, כלומר באיסור המחשבה בעבודה זרה, במקום אחר, שנאמר [דברים י"א, ט"ז] השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם וגו', כלומר שאם ירבה לבך לחשוב בה יהיה סיבה לנטותך מן הדרך הישרה ולהתעסק בעבודתה. ועוד נאמר בזה הענין [שם ד', י"ט] ופן תשא עיניך השמימה וראית וגו', שאין הענין שלא ישא האדם ראשו ויביט בשמים, אבל הכוונה בדבר שלא יביט בהם בעין הלב לדעת כוחן וענינן כדי לעובדן, וכמו שנאמר במקום אחר [שם י"ב, ל'] ופן תדרש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני, שימנענו הכתוב מלשאול על איכות עבודתה, לפי שכל זה הוא סיבה לטעות בה. שורש ריחוק עבודה זרה וכל אביזרה ידוע לכל אדם".

"ונוהג איסור זה בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. ועובר עליה ופנה אחר עבודה זרה בדרך שיהא עושה בה מעשה, לוקה".

לאו זה עוסק בפניה לעבודה זרה. ביחס לתכנים אחרים המסירים את האדם מאחרי ה' ישנו לאו נוסף. כך כתב בספר החינוך (פרשת שלח מצוה שפז):

"שלא נתור אחר מחשבת הלב וראית העינים, שנאמר [במדבר ט"ו, ל"ט], ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם".

"ענין לאו זה שנמנענו שלא ניחד מחשבותינו

שמה היא מן השמים שמה אינה, ואינו יודע המדות שידין בהן עד שידע האמת על בוריו ונמצא יוצא לידי מינות, ועל ענין זה הזהירה תורה ונאמר בה ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים, כלומר לא ימשך כל אחד מכם אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת, כך אמרו חכמים אחרי לבבכם זו מינות ואחרי עיניכם זו זנות, ולא זו אף על פי שהוא גורם לאדם לטרדו מן העולם הבא אין בו מלקות".

היינו, כל ספר שעניינו הוא ע"ז וכל התאוריות שעומדות מסביבה אסור בלימוד או אף בפניה מחשבתית אליו. ומוסיף הרמב"ם שכל לימוד או עיסוק בדבר שהוא נגד עיקרי תורה אין לעסוק בו כלל.

וכן כתב בספר החינוך (פרשת קדושים מצוה ר"ג):

"שלא לפנות אחר עבודה זרה במחשבה או בדבור ולא אפילו בראייה לבד, כדי שלא יבוא מתוך כך לעבוד אותה, שנאמר [ויקרא י"ט, ד'] אל תפנו אל האלילים. ואמרו זכרונם לברכה בספרא אם פונה את אחריהם את עושה אותם אלוהות, כלומר אם אתה מתעסק בעניינה כלומר להרהר אחרי השגעונות אשר יאמרו המאמינים בה, שמזל פלוני או כוכב פלוני יעשה פעולה כן, וכן בקטורת פלונית או בעבודה פלונית, או תביט תמיד בצורות שעושין עובדיה כדי לדעת איכות עבודתה, מכל זה יהיה סיבה שתהיה נפתה אחריה ותעבדה".

"ובפירוש נאמר שם בספרא שאפילו ההבטה לבד אסורה, שאמרו שם רבי יהודה אומר אל תפנה לראותן, והענין מן הטעם שאמרנו שהוא סיבה לטעות אחריה, וכן כדי שלא יבטל חלק מהזמן ויתעסק באותן ההבלים,

לחשוב בדעות שהם היפך הדעת שהתורה בנויה עליו לפי שאפשר לבוא מתוך כך למינות, אלא אם יעלה על לבו רוח לחשוב באותן דעות הרעים יקצר מחשבתו בהם וישנה לחשוב בדרכי התורה האמתיים והטובים. וכמו כן שלא ירדוף האדם אחר מראה עיניו. ובכלל זה שלא לרדוף אחר תאוות העולם הזה כי אחריתם רעה וכדי בזיון וקצף, וזה שאמרו זכרונם לברכה [ספרי כאן], ולא תתורו אחרי לבבכם, זו מינות, ואחרי עיניכם, זו זנות, שנאמר [שופטים י"ד, ג'], ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיניי."

"שורש מצוה זו נגלה, כי בזה ישמר האדם מחטוא לה' כל ימיו. והמצוה הזאת באמת יסוד גדול בדת, כי המחשבות הרעות אבות הטומאות, והמעשים ילדיהן, ואם ימות האדם טרם יוליד אין זכר לבנים, נמצאת זאת המניעה שורש שכל הטובות יוצאות ממנה. ודע בני ותהא מרגלא בפומך מה שאמרו זכרונם לברכה [אבות פ"ד מ"ה], עברה גורת עברה ומצוה גורת מצוה, שאם תשית דעתך למלאות תאוותך הרעה פעם אחת תמשך אחריה כמה פעמים, ואם תזכה להיות גבור בארץ לכבוש יצרך ולעצום עיניך מראות ברע פעם אחת יקל בעיניך לעשות כן כמה פעמים. כי התאוה תמשוך הבשר כמשוך היין אל שותיו, כי הסובאים לא תשבע נפשם לעולם ביין אבל יתאוו אליו תאוה גדולה, ולפי הרגילם נפשם בו תחזק עליהם תאוותם, ולו ישתו שם כוס מים יפוג יקוד אש תאות היין ויערב להם. כן הדבר הזה, כל איש בהרגילו בתאוות ובהתמידו בהן יחזק עליו יצרו הרע יום יום, ובהמנעו מהם ישמח בחלקו תמיד כל היום, ויראה כי האלהים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים ללא תועלת

של כלום"...  
"ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות".

"ועובר על זה יחד מחשבתו בענינים אלו שזכרנו שמביאין האדם לצאת מדרך דעת תורתנו השלמה והנקיה ולהכנס בדעת המהבילים הכופרים, רע ומר. וכן מי שהוא תר אחר עיניו, כלומר שהוא רודף אחר תאוות העולם כגון שהוא משים לבו תמיד להרבות תענוגים גדולים לנפשו מבלי שיכוין בהן כלל לכוונה טובה, כלומר שלא יעשה כדי שיעמוד בריא ויוכל להשתדל בעבודת בוראו, רק להשלים נפשו בתענוגים, כל מי שהוא הולך בדרך זה עובר על לאו זה תמיד בכל עת עסקו במה שאמרנו".

"ואין לוקין על לאו זה, לפי שאין זה דבר מסוים שנוכל להתרות בו העובר עליו, כי מהיות האדם בנוי בענין שאי אפשר לו שלא יראה בעיניו לפעמים יותר ממה שראוי, וכמו כן אי אפשר לו שלא תתפשט המחשבה לפעמים יותר מן הראוי, על כן אי אפשר להגביל האדם בזה בגבול ידוע. גם כי פעמים אפשר לעבור על לאו זה מבלי שום מעשה, וכבר כתבתי למעלה שכל לאו שאפשר לעבור עליו מבלי מעשה אף על פי שעשה בו מעשה אין לוקין עליו לפי הדומה".

כלומר, כל אמונות ודעות המסירות את האדם מאחרי ה' אין ללומדן ולא להגות בהן.

### ג. לימוד חכמות לימוד המבטל מתלמוד תורה

ישנן חכמות שאינן חכמות תורניות שראוי לכל אדם מישראל ללומדן. כתב בקול התור (עמ' 116): "רבנו הגר"א עסק בידיעת שבע החכמות הצפונות בתורה

## חבל נחלתו

ונתבאר בסנהדרין (ק ע"ב): "תנא: בספרי מינים. רב יוסף אמר: בספר בן סירא נמי אסור למיקרי".

**פרש הרמב"ם** (סנהדרין פ"י מ"א):

"וספרים החיצונים אמרו ספרי מינין. וכן ספרי בן סירא שהיה איש חבר ספרים בהזיות מעניני "אלפראסה"<sup>3</sup> שאין בהם חכמה ולא תועלת אלא אבוד הזמן בדברים בטלים, כגון אלו הספרים המצוים אצל הערבים **מספרי הדורות ומנהגי המלכים ויחסי שבטי הערבים וספרי השירים וכיוצא בהם מן הספרים שאין חכמה בהם ולא תועלת גשמית אלא אבוד הזמן בלבד**".

וכן באר ר' עובדיה מברטנורא (סנהדרין פ"י מ"א): "בספרים החיצונים. ספרי מינים, כגון ספרי אריסטו היוני וחבריו. **ובכלל זה הקורא בספר דברי הימים של מלכי נכרים ובשירים של עגבים ודברי חשק שאין בהם חכמה ולא תועלת אלא איבוד זמן בלבד**".

וכך באר היד רמ"ה (סנהדרין ק ע"ב): "ד"ע אומר אף הקורא בספרים החיצונים תנא בסיפרי מינין שפירשו את התורה ואת הנביאים עפ"י דעתם ולא סמכו על דברי חכמים ויש בהן שיתוף כדאמרינן בפרק אחד דיני ממונות (שם) כל מקום שפקרו המינין תשובתן בצידן אעפ"י שיש בהן כמה דברים מיושבין שאין סותרין ד"ת כיון שיש בהם דברים שמביאים את האדם לידי ביטול אסור לקרות בהן והא דמיא להאיא דאמרינן בע"ז

בסוד שבעה ספרים ובמובן האמור חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה".

**עוד כתב** (עמ' 120): "על כל אחד מחכמי התורה ומכש"כ יודעי ח"ן, אמר רבינו (=הגר"א) חובה רבה ללמוד לפחות אחת משבע החכמות המנויות לעיל וללמדה גם לאחרים ת"ח ויראי ה'. כל אחד יבחר באחת החכמות לפי כשרונו ונטייתו הטבעית והשכלית".

**וכך כתב** (עמ' 116–117): "אלה הם שבע החכמות במובן האמור חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה כמבואר לעיל: א) חכמת החשבון התכונה והמדידה. ב) חכמת היצירה וההרכבה. ג) חכמת הרפואה והצמיחה. ד) חכמת ההגיון הדקדוק והמשפט. ה) חכמת הנגינה והקדושה ו) חכמת התיקון והשילוב. ז) חכמת הביגוד"ר (בין גשם ורוח) וכחות הנפש. ועי' רבנו בחיי לפרקי אבות (פרק ג אות יח) שמביא אף הוא את שבע החכמות (עם מעט שינויים).

חכמות אלו צריך ללמוד. אמנם בחכמה השביעית צריך לימוד דוקא ממקורות קודש ולא ממקורות שיכולים להביא את האדם לדברים זרים שיכולים גם להגיע לכפירה.

נאמר בסנהדרין (פ"י מ"א):

"ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורס רבי עקיבא אומר **אף הקורא בספרים החיצונים**".

3. העיר הרב קאפח על פה"מ: "טענת הכרת תכונותיו של אדם ע"י סימנים חיצוניים בגופו או בשערו כעין אותם שהזכירו בדף ק, ב: זלדקן, קורטמן, עבדקן, סכסן וכיוצא. ובגן סירא שבידינו אין דברים אלה ואף לא מילי מעלייתא שהזכירו חז"ל בשמו. וכבר ידוע שהוא לקוי בחסר".

ואין יכולת לשם יתברך לשנות דבר מטבעו ולא להאריך כנף הזכוב ולא לקצר רגל הנמלה, כמו שאין יכולת בשמש לשנות האור הנמשך ממנו ולא האילן הצל. וכן שהשגחת השם יתברך לא תהיה במה שהוא למטה מגלגל הירח. וכתבו בספריהם שאין ידיעה שלמה רק אותה שהיא מצד החקירה לא מצד הקבלה".

היינו ספרי הטבע (=שיצאו מאריסטו וחבריו) ראוי לימנע מלימוד בהם מפני שיימשך אחריהם וחלק מדבריהם יתקבלו על דעתו ויטה מדרך התורה.

ממשיך הריב"ש: "ואנחנו מקבלי האמת דעתנו שהתורה שלנו שלמה שבאה אלינו במעמד הר סיני מפי הגבורה ובאמצעות אדון הנביאים ע"ה היא למעלה מהכל וכל חקירתם אפס ותהו לערכה. ובפרק חלק (צ) שנינו ואלו הן שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין התורה מן השמים ואפיקורוס, רע"א אף הקורא בספרים החצונים. ואמרו בגמרא תניא ספרי מינין. היש ספרי מינין יותר מאלו שמביאין מופתים וראיות להכחיש עקרי התורה, ולא אמר ר' עקיבא המאמינים בספרים החיצונים אלא אפילו הקורא אותם פן יטו את לבבו להאמין בדבריהם כמו שקרה לאלישע אחר. דאמרין בפרק אין דורשין (טו): אמרו עליו על אלישע אחר בשעה שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו".

היינו כל הספרים האלו הם ספרי מינים ואין לקרות בהם וק"ו שלא להאמין בהם. מוסיף הריב"ש: "וכבר שאל הנגיד רב שמואל הלוי ז"ל מרבינו האי גאון ז"ל אם מותר להתעסק באותן החכמות. והשיב לו ז"ל תקון הגוף ומשור (=כנראה מובנו ומיישר או מוסר) הנהגת האדם הוא עסק המשנה

גבי כשנתפס ר' אליעזר למינות דאמר ליה ר"ע שמא דבר מינות בא לידך והנאך ועליו נתפסת למינות כו' דמשמע מינה דאסור לאדם ללמוד מהן אפילו דברים שאין סותרין ד"ת ואמרין נמי התם הרחק מעליה דרכך זו המינות והרשות וגבי אלישע אחר אמרין בחגיגה (ט"ו ב) כשהיה עומד מבית המדרש היו נושרין לו ספרי מינין מחיקו אלמא מידי דמייתו ליה לאדם לידי ביטול ניהו. רב יוסף אמר בספר בן סירא כלומר לא מיבעיא סיפרי מינין דודאי אסור אלא כי אצטרך לאשמועין בספר בן סירא אעפ"י שאין בו דברים שמביאין את האדם לידי כפירות כיון שיש בו דברים שמביאין את האדם לידי ביטול שלא להשען על השם אסור לקרות בו".

וכן בפסקי רי"ד (סנהדרין ק ע"ב) באר: "ר' עקיבא אומ' אף הקורא בספרים החיצונים, תנא בסיפרי מינין, פי' דילמ' אתי לאימשוכי בתריהו. אמ' רב יוסף וספר בר סירא כספרי מינין דמי, פי' מפני שהן דברי בטלים, וכשקורא בהן מתבטל מדברי תורה".

היינו השתקעות בספרים ותכנים המושכים את הלב וגורמים לביטול תורה, ונראה שכלול בכך כל ספר וכן תוכן שאין בו לחנך וליישר את האדם לתלמוד תורה ולמידות טובות.

וכך כתב בשו"ת הריב"ש (סימן מה) : "אמנם ספרי הטבע המפורסמים לא מן השם הוא זה (=של חכמה יוונית) אבל ראוי לימנע מהם אם הם מתאמצים לעקור עקרי תורתנו הקדושה. ובפרט שני עמודי התוף אשר היא נכונה עליהם שזהו חדוש העולם והשגחת השם יתברך בפרטי המין האנושי. והם מביאים ראיות ומופתים לפי דעתם לקיים קדמות העולם ושהוא מחוייב מן השם יתברך כמו שהאור מחוייב מן השמש והצל מן האילן

## חבל נחלתו

ואם כן אין לישראל לעסוק בלימוד אשר יסיר את לבו מן האמונה בה' וקיום התורה והלכותיה.

ומביא עוד: "גם הרשב"א ז"ל כתב בכתב אחד שלח למנוע אותם המרגילים בניהם בלמוד אותן חכמות<sup>4</sup>. וז"ל: והנער היולד על ברכי חכמת הטבע וירא' ראיות ארסטו' עליו שבע באמת **יאמין בו ויכפור בעקר**, ואם נשיב אליו כל שכן שפקר. ע"כ. **ואין להביא ראיה מהרמב"ם ז"ל**. כי הוא למד קודם לכן כל התורה כולה בשלמות הלכות ואגדות תוספת' ספרא וספרי וכולי' תלמודא בבלי וירושלמי כמו שנראה מספר משנה תורה שחבר. וכדי להשיב את האפיקורוס עשה ספר המור' לסתור המופתים והראיות שהביא הפילוסוף לקיים קדמות העולם וכן בענין ההשגחה. ולפי שהיו בזמנו הרבה מישראל נבוכים בעקרי התורה מפני מה שלמדו מן החכמה ההיא.

והתלמוד ואשר טוב לישראל. כי למוד התורה יועיל לעצמו ולאחרים שכמותו ויועיל לעמי הארץ כי ימשכם לדרכי התורה והמצוה. **ואשר יסיר לבו מזה ויתעסק בדברים ההם יסיר מעליו תורה ויראת שמים ויפסיד באותן הענינים כי יסלק מעליו כל דברי תורה לגמרי**. ומזאת ההסרה יארע לאדם שישבש דעתו עד שלא יחוש לעזיבת התפלה. אבל אשר ימסרו עצמם לתורה ויראת שמים יצא להם מזה כי ינהגו כל ההמון לאחרית טובה בלא פקפוק ולא ישימו שום ספק בהקב"ה. ואם תראה שאותן בני אדם המתעסקים באותן חכמות יאמרו לך כי הוא דרך סלולה וזוהי ישיגו ידיעת הבורא לא תאבה להם ודע כי יזכו לך באמת. **ולא תמצא יראת שמים ויראת חטא וזריזות וענוה וטהר' וקדוש' אלא במתעסקים במשנה ובתלמוד**. עכ"ל התשובה ההיא".

4. כך כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' טו):

"אוי להם לבריות מעלבונה של תורה כי רחקו מעליה. הסרו המצנפת והרימו העטרה. איש מקטרתו בידו וישימו קטורה לפני בני יון ובני קטורה. כזמרי יקריבו את המדינית לעיני כל ושלחו לאפם אל הזמורה. לא הכירו פנים במשפט אל הבכיר' ולפני הצעירה נתנו משפט הבכורה. לא ישיבו ויתנכרו כנכרים וכשעירים בראש כל חוצות. לאלה ידקרו ואת בניהם ילמדון. על כן בראותנו בכנף הארץ פח יקוש ויונה תקנן בעברי פי פחת חרדנו ואמרנו. ופשתה המספחת ועמדנו וכרתנו ברית לאלהים ולתורת ה' אשר קבלנו אנו ואבותינו בסיני. לבל יתערב זר בתוכנו וקמוש וחוח לא יעלה בארמונותינו. עבדים אנחנו עבדי ה'. הוא עשנו ולא אנחנו וגזרנו וקבלנו עלינו ועל זרעינו ועל הנלווים אלינו. בכח החרם לבל ילמוד איש מבני קהלינו בספרי היונים אשר חברו בחכמת הטבע וחכמת האלהות בין המחוברים בלשונם בין שהועתקו בלשון אחר מהיום ועד חמשים שנה עד היותו בן חמש ועשרים שנה. ושלא ללמד איש מבני קהלתנו את אחד מבני ישראל בחכמות האלו עד שיהיו בני עשרים וחמש שנה. פן ימשכו החכמות ההם אחריהם ויסירו אותו מאחרי תורת ישראל שהיא למעלה מן החכמות האלה. ואיש איך לא יגור לשפוט בין חכמת אנוש בונה על דמיון מופת ורעיון ובין חכמת העליון אשר בינינו ובינו אין יחס ודמיון. ובן אדם שוכן בתי חמר הישפוט אלוה עושהו לאמר חס ושלום זה אפשר וזה לא יוכל עשוהו. זה באמת יש מביא לידי הכפירה הגמורה ומזה ינצל באמת כל לומד התורה. והוצאנו מכלל גזרתנו חכמת הרפואות אף על פי שהיא לקוחה מן הטבע לפי שהתורה נתנה רשות לרופא לרפאות. ומה שהסכמנו והחרמנו בספר התורה במעמד כל הקהל ביום השבת בפרשת אלה הדברים שנת ששים וחמש לפרט האלף החמישי". ואחר החרם שלש אגרות בעניינו, עי"ש.

הרב רבינו משה ז"ל בקצת ענינים כגון בענין ידיעת השם בעתיד האפשרי וכן בעמידת השמש ליהושע והשיב צל המעלות אחורנית כתב דברים שאסור לשומעם וכן בהשארות הנפש ובהשגחה בענין עונשי הרשעים בעה"ז.

כמ"ש כל זה בספרו קראו מלחמות השם".

"ומעתה ישא כל אדם קו"ח בעצמו **אם שני המלכים האלה לא עמדו רגליהם במישור בקצת דברים** כבודם במקומם מונח, ואם היו גדולי העולם איך נעמוד אנחנו אשר לא ראינו מאורות לערכם. וכמה וכמה ראינו פרקו עול התפלה נתקו מוסרות התורה והמצוה מעליהם בסבת למוד אותן חכמות. וכמ"ש רבינו האי גאון ז"ל בתשוב' שכתבתי למעלה".

וא"כ ראוי מאד שלא לעסוק בלימודים העוקרים עמודי האמונה, ואין ללמוד מן הרמב"ם שהוא היה מלא באמונה ותורה, והיה מעין 'סייר' שהכין את תכני הלימוד לדורות הבאים. והרשב"א בספרד הטיל איסור לעסוק בפילוסופיה לפני גיל עשרים וחמש שעד אז נבנה הבסיס התורני של האדם, ולכן יש פחות חשש שייטה לבבו אחר אמונות אסורות.

כך כתב הרמב"ם באגרת לחכמי מונטפזליר (עמ' תעה במה' הרב שילה) אודות האסטרולוגיה, והתוצאות ההרסניות שהיא מביאה:

פוחת הרמב"ם: "הבנתי באותה השאלה ואף על פי שענפיה מרבין כל אותן השריגין אילן אחד עקרון, והוא כל דבר הוברי שמים החוזים בכוכבים והדבר ידוע שלא הגיע אליכם החבור שחברנו במשפטי התורה שקראתי שמו 'משנה תורה'. שאם הגיע אליכם מיד הייתם יודעים דעתי בכל אותן הדברים ששאלתם, שהרי בארנו כל זה הענין בהלכות עבודה זרה וחקות הגוים, וכמדמה לי

ויש לומר כמש"א ז"ל (חגיגה ט"ו): על רבי מאיר היכי גמיר תורה מפומי' דאחר וכו', והית' התשוב' רבי מאיר קרא אשכח ודרש הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי לדעתם לא נאמר אלא לדעתי כלומר שרשעים הם ועכ"ז אמר הט אזנך. ובארו שם הא בגדול הא בקטן, כלומר כשהתלמיד אדם גדול מותר שיבור הסולת וישליך הפסולת, כמו שאמרו שם ר"מ רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק. ולכן הביא הרמב"ם ז"ל בראש ספר המור' פסוק זה של הט אזנך וכו'".

כדברי הריב"ש, הרשב"א הטיל חרם ברצלונה על המתעסקים בפילוסופיה' וחכמת הטבע לפני גיל עשרים וחמש שנים. וכתב שאין להביא ראיה מן הרמב"ם שהוא כתב ספריו כדי להציל הרבה נבוכים והוא עצמו היה מלא מכל התורה כולה. ורק אח"כ כתב את מורה נבוכים.

ובסוף תשובתו, הריב"ש, אינו נרתע מלהעביר ביקורת על הרמב"ם ועל הרלב"ג:

"ועכ"ז לא נמלט הרב ז"ל מהמשך קצת אחר החכמה בקצת המופתים כגון בכך הצרפתית ובמעמד הר סיני ואולי לא היתה כונתו רק באשר לא יוכל להשיב האנשים ההם לגמרי מן הקצה אל הקצה. ובאר להם ענינים מעטים מן התורה בדרך מסכמת אל הפילוסופיה וגם זה כתבו ברמז ובהעלם. גם במלאכים שנראו לאברהם אבינו ע"ה אמר שהיה במראה הנבוא', וכבר השיב עליו הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה שלו (בפרשת וירא). והחכם רבי לוי ז"ל גם הוא הי' חכם גדול בתלמוד ועשה פירוש נאה לתורה ולספרי הנביאים והלך בעקבות הרמב"ם ז"ל. אמנם גם הוא הטו את לבבו אותן החכמות הרבה מדרך האמת והפך דעת

## חבל נחלתו

**בעניני עבודה זרה כלה** כמדומה לי שלא נשאר חבור בעולם בענין זה בלשון ערבי שהעתיקו אותן משאר לשונות, עד שקראתי אותו והבנתי עניניו וירדתי לסוף דעתו..."

וממשיך הרמב"ם שם, ומבטל את כל גזירת הכוכבים והאסטרולוגיה שהיא כיוון מעשי אדם לפי כוכבי השמים ומיקומם. וכך כתב בספר הבתים (ספר המצוה, ה"ד

בקובץ שיטות קמאי שבת פח ע"א):

"ונאמר כי כבר כתבנו בהקדמתנו בחלק השני כי ראיות רבות יש מדברי התורה והנביאים ומאמרי רבותינו שידיעת ה' על דרך האמת בראיות מופתיות הוא העקר, אשר ההתחלה הצריכה לזה היא מלאכת ההגיון, כדי לדעת דרכי ההקש ועשיית המופת ועניני הנצוח וההטעאה. ומה שטענו החולקים על זה בקצת טענות מדברי רבותינו. אחת מהם אמרם כי רבותינו אסרו להתעסק במלאכה הזאת והביא ראייה מאמרם [ברכות כ"ח ע"ב] מנעו בניכם מן ההגיון והושיבוים בין ברכי החכמים. וכן אמרו [סוטה מ"ט ע"א, ב"ק פ"ב ע"ב] שאסרו חכמה יונית. ואומרים כי "חכמת הטבע" והאלוקות היא המיוחסת לחכמה יונית ואסורה. נאמר כי מה שאמרו רבותינו מנעו בניכם מן ההגיון, בארוהו קצת מהמפרשים שלא נאמר על מה שאנו קורין היום "הגיון" שהוא כלי לחכמות, אך כונו אל דרכי חידות הדיבור אין תועלת בו, והוא מפעל הבטלה כמו שבאר הר"ם בחכמה יונית כמו שאבאר. [ואי] (אי) אפשר מבלתי שנאמר שאמרו מנעו בניכם מן ההגיון נאמר על החכמה המפורסמת לא יחלוק זה לכונתנו, כי כבר באר אחד מחכמי העיון כי אמרם בניכם ולא אמר עצמכם, והכונה בזה שמנע הלמוד בענינים ההם בתחלה, כי עקר התחלתנו בלמוד תורת ה' התמימה וידיעת מצותיה למען תהיה יראת ה'

שיגיע אליכם קדם תשובה זו, שכבר פשט באי סיקיליאה כמו שפשט במזרח ובמערב ובתימן. ועל כל פנים צריך אני לבאר לכם: "...וכן צריכים אתם לידע, שכבר חברו הטפשים אלפי ספרים בהבל וריק, וכמה אנשים גדולים בשנים לא בחכמה, אבדו כל ימיהן בלמידת אותן הספרים ודמו שאותן ההבליות חכמות, ועלה על לבם שהם חכמים מפני שידעו אותן החכמות שהדבר שטועין בו רוב העולם או הכל, אלא אנשים יחידים השרידים אשר ה' קורא הוא דבר שאני מודיע אתכם: החלי הגדול והרעה החולה, שכל הדברים שימצא אדם כתובים – יעלה על לבו בתחלה שהם אמת, וכל שכן אם יהיו ספרים קדמונים. ואם נתעסקו אנשים רבים באותן הספרים ונשאו נתנו בהן, מיד יקפץ דעתו של נמהר שאלו דברי חכמה, דאמר בלבו וכי לשקר עשה עט סופרים ובחנם נשאו ונתנו אלו באלו הדברים".

"וזו היא שאבדה מלכותנו והחריבה היכלנו והגיעתנו עד הלום שאבותינו חטאו ואינם, לפי שמצאו ספרים רבים באלו הדברים של דברי החוזים בכוכבים שדברים אלו הן עקר עבודה זרה כמו שבארנו בהלכות עבודה זרה – טעו ונהו אחריהן ודמו שהן חכמות מפוארות, ושיש בהן תועלת גדולה. ולא נתעסקו לא בלמידת מלחמה ולא בכבוש ארצות, אלא דמו שאותן הדברים יועילו להם, ולפיכך קראו אותם הנביאים סכלים ואוילים. ודאי סכלים היו ואחרי התהו אשר לא יועילו הלכו".

"דעו רבותי שאני חפשתי בדברים אלו הרבה ותחלת מה שלמדתי היא חכמה זו שקוראין אותה גזרת הכוכבים, כלומר ידע ממנה אדם מה שעתיד להיות בעולם, או במדינה זו, או מה יארע לאיש זה כל ימיו. וגם קראתי



על פנינו תמיד, לפיכך מנע הלמוד בהגיון מן הבנים בתחלת למודם לפי שהיא מושכת לב בני האדם, כמו שתמצא מן האומות שיבלו כל ימיהם בחכמה ההיא, ואם יחנכו בה הנערים אפשר שיבא זה לבטול ידיעת התורה ומצותיה על האמת. וידוע הוא ג"כ שידיעת התורה ותלמודה צריך שיקדם לכל החכמות וכבר בארנו פעמים רבות, אבל מ"מ למוד החכמות צריך למי שירצה לדעת ולהשכיל את ה' על דרך האמת".

"ומה שאמרנו שהחכמה יונית היא חכמת הטבע והאלוקות, הנה הם רחוקים מכוונתנו. כי ידוע הוא כמו שהורנו הר"ם מורה צדק [הלכות יסודי התורה פרק ד' הלכה י', פירוש המשניות לחגיגה פ"ב מ"א, מבוא למו"נ] שמעשה בראשית ומעשה מרכבה הם חכמת הטבע והאלקות, וחכמה זו איננה יונית, וחלילה שתתיחס רק לזרע קדש והיא חכמת משה והנביאים והמדברים ברוח הקודש, וזה יתבאר לאשר יתן לו ה' לב לדעת דברי תורה והנביאים. וכבר ידעת שרבותינו הקדושים קראו [סוכה כ"ח ע"א] דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוויא דאביי ורבא. וכבר בארנו בפתיחתנו לחבור [ספר אמונה] שדבר גדול קראוהו מצד מעלתה. אמנם חכמה יונית באר הר"ם בפ"י המשנה [סוטה פ"ט מ"ד] וז"ל ירצה בו חכמה יונית שהם יקראוהו הרמזים אשר יהיו בדבור חכמה יונית. ובתלמוד אמרו משתעי לשון חכמה ובאו במאמריהם חידות כמו שהתבאר בגמ' ערובין [נ"ג ע"ב] והיו אצל היונים מיוחדים באומתם יאמרו בהם מה שירצו דמיון הרמז והחידה, ע"כ. ויורה לבאור הר"ם מה שאמרו רבותינו [סוטה שם] שהיתה הסכה באסור חכמה יונית מפני שלעז להם בחכמה יונית כענין ספור הדברים, ולא היה מקום בענין ההוא לדבר

בענין החכמות ר"ל בחכמת הטבע והאלקות. ובירושלמי דפאה [ירוש' פאה פ"א ה"א] אמרו לפי הנמצא בקצת נסחאות שמותר ללמוד לבתו חכמה יונית, ואלו היתה חכמה יונית מה שאמרו לא יתירה לנשים אם אסרו ללמוד לנשים תורה שבע"פ מפני שדעתן קלה [סוטה כ' ע"א] כל שכן חכמות אלו העיוניות".

הבאר שבע (סנהדרין ק ע"ב) עיין לגבי

לימוד מספר בן סירא:

"תנא בספרי מינין כו'. בירושלמי (אמצע הלכה א') איתא, רבי עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים כגון ספר בן סירא וספרי בן לענה, אבל ספרי המירוס וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהן כקורא באגרת, מאי טעמא ויותר מהמה בני הזהר וגו' (קהלת יב, יב) להגיון ניתנו ליגיעה לא ניתנו ע"כ. משמע שספרי בן סירא ובן לענה אסורים אפילו להגיון בעלמא, אבל מבן סירא ובן לענה ואילך הותרו להגיון ולא ליגיעה. וקשה בעיני טובא, חדא הלא חכמי הגמרא עצמם הן בירושלמי הן בכבלי הביאו כמה דברים של בן סירא, כגון בפ"ב דחגיגה (יג, א), ובפ"ו דיבמות (סג, ב), ובפרק שני דייני גזירות (כתובות קי, ב), ובפרק המוכר פירות (ב"ב צח, ב), ובפרק מי שמת (שם קמו, א) וכהנה רבות (גדה טז, ב), עד כי רש"י בההיא דעירובין פרק הדר (עירובין סה, א ע"ש בתוס') בצר אל יורה, כתב וז"ל: בדקתי אחר מקרא זה בכל הכתובים ושמה בספר בן סירא הוא, וכן כתבו התוס' בפרק החובל (ב"ק צב, ב ד"ה משולש בכתובים) על ההיא דכל עוף למינו ישכון ובן אדם לדומה לו, וכן תמצא בירושלמי דנזיר פרק בית שמאי (הלכה ג') ובברכות פרק ג' שאכלו (הלכה ג') וכהנה רבות שהביא דברי בן סירא, א"כ בהכרח למדום הימנו. ועוד קשה היאך מיקל יותר בספרי

## חבל נחלתו

מירוס מבספרי בן סירא, הלא אדרבה איפכא מסתברא, כי ספרי מירוס הם ספרי מינים, כדתנן בהדיא בפרק בתרא דמסכת ידים (משנה ו'), ואלו ספר בן סירא אין בו דברי מינות אלא דברי הבאי ובא עליהם לידי ביטול, כדמוכח בהדיא בשמעתין, וכן פירשו רש"י (ד"ה רב יוסף) והרי"ף (יט, ב) והרא"ש (סימן ג') בהדיא, וז"ל אף בספר בן סירא שיש בו דברי הבאי שאין בהן צורך כו".

ז"ל דמהאי טעמא אמר רב יוסף בשמעתין מילי מעליותא דאית ביה בספר בן סירא דרשינן להו, ואתא לאפוקי ספרי מינים אפילו מילי מעליותא דאית בהו אסור לקרותן, כמו שכתבו בהדיא הרי"ף והרא"ש (שם), וטעמא וראיה לא הגידו לדבריהם. ונ"ל שלמדו כן מדלא התיר רב יוסף לדרוש מילי מעליותא רק בספר בן סירא, אלמא דבספרי מינים אפילו מילי מעליותא אסור לקרותן, וטעמא משום דכתיב (משלי ה, ח) הרחק מעליה דרכך, ודרשו בפרק קמא דעבודה זרה (יז, א) זו מינות דילמא ממשיך אחר דברי מינות. לכן נ"ל שמוחלפת השיטה בירושלמי וגרסינן איפכא, אף הקורא בספרים החיצונים כגון ספרי המירוס וספרי בן לענה, אבל ספרי בן סירא וכל ספרים כו'. והרבה דברים יש בירושלמי שצריך להפכם, כמו שכתבו בהדיא התוספות בפרק מצות חליצה (יבמות קד, א) בדבור המתחיל מר סבר חליצה כתחלת דין דמיא לכך פסולה כו'. וכן אשכחן בהדיא במדרש קהלת (יב, יא) ויותר מהמה בני הזהר וגו', שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס בביתו כגון ספר בן סירא וספר בן תגליא, ולהג הרבה יגיעת בשר, להגות ניתנו ולא ליגיעת בשר ניתנו. וכן מצאתי כתוב בשם הריטב"א ז"ל בפרק המוכר פירות (ב"ב צח, ב), וז"ל: כתוב בספר

בן סירא כו' ואף על פי שקראוהו בסנהדרין ספרים החיצונים, שמעינן מיניה שלא אסרו שם אלא שלא לעשות ממנו קבע, אבל מ"מ ראוי להגות בו בעתו ללמוד ממנו חכמה ומוסר, משא"כ בספרי מינין ממש עכ"ל הריטב"א. ותמיה אני טובא על הרי"ף (יט, ב) והרא"ש (סימן ג') אמאי לא הביאו בהלכותיהם הא דאמר רב יוסף מילי מעלייתא דאית ביה בספר בן סירא דרשינן להו, אלא סתמו וכתבו לאסור. ושמא י"ל דכיון שכתבו הטעם שאסור לקרות בספר בן סירא אינו אלא משום שיש בו דברי חבל הנל שאין בהם צורך כגון עבדקן כו', ממילא משמע דמילי מעלייתא דאית ביה דרשינן. כן נ"ל.

ומיהו אכתי איכא למידק, כיון דמוכח משמעתין דבספרי מינין אפילו מילי מעלייתא דאית בהו אסור לקרותן, וכמו שפסקו בהדיא הרי"ף והרא"ש והריטב"א שהבאתי לעיל, א"כ קשה על כמה גאוני עולם קמאי דקמאי ובתראי ז"ל, ובראשם הרמב"ם ז"ל, היאך מצאו ידיהם ורגליהם בבית המדרש שלמדו בספרי מינים גמורים כגון אריסטוטלוס ואפלטון ואבן רשד וסייעתם. ואין ללמוד זכות עליהם מהא דתניא (סנהדרין לח, א) לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות, משום שזה לא נאמר אלא במילי אחרנייתא, כמו נטיעת קשואין לעיל בסוף פרק ארבע מיתות (שם), וכגון דמות צורת לבנה דרבן גמליאל (ראש השנה כד, א), כדפירש רש"י בפרק קמא דעבודה זרה (יח, א) ד"ה להתלמד גבי להתלמד עבד כו', אי נמי כגון ההוגה את השם באותיותיו בצנעה להתלמד לפי הגירסא שלפנינו שם בפרק קמא דעבודה זרה (שם), אבל לא גבי ספרי מינים, ולכן סתמו וכתבו הרי"ף והרא"ש והריטב"א לאסור, ולא כתבו שמותר לקרותן להבין ולהורות."

מעליה דרך, כמו שכתב הרמב"ם בספרו (מורה נבוכים ח"ג פ"ז) שדעת אריסטוטלוס שהשגחת ה' תכלה ותפסק בגלגל הירח כו', ואין לך מינות גדולה מזו וכאלה רבים עמו ישתחקו עצמותם".

"ונ"ל שהרמב"ם ז"ל וסייעתו סמכו על המשנה בפ"ב דאבות (משנה י"ד) דקתני רבי אלעזר אומר הוי שקוד ללמוד תורה ודע מה שתיב לאפיקורוס ודע לפני מי אתה עמל כו', ומיית לה לעיל בפרק אחד דיני ממונות (לה, ב), וא"ר יוחנן עלה לא שנו אלא אפיקורוס עבודה זרה אבל אפיקורוס ישראל כל שכן דפקר טפי. כתב הרמב"ם בפירושו המשנה (אבות שם) וז"ל ואמרו אף על פי שתלמוד דעות האומות לדעת איך תשיב עליהם השמר שלא יעלה בלכך דבר מן הדעות ההם, ודע שמי שתעבוד לפניו יודע צפון לבך, והוא אמרו ודע לפני מה אתה עמל, רצה לומר שיכוין לבו באמונת השי"ת עכ"ל. הרי גילה דעתו מבוארת ומבוררת בכוונת המשנה זו, שצוה התנא שילמוד דעות האפיקורסין ויהא שקוד ללמוד תורה, כדי שידע מה ישיב להם על דעותיהם".

"ובזה נתיישב אצלי קושיא אחרת חזקה מאד על הרמב"ם, והיא זאת, אמאי לא מנה הקורא בספרים החיצונים בפרק ג' דהלכות תשובה בהדי אינך שמנה שם שאין להם חלק לעולם הבא. [א. ה. עי' קובץ שיעורים ח"ב סימן מז, יב]. והוא מהטעם שפירשתי, שסמך לענין הלכה על המשנה דאבות ולא על משנתנו, דקתני רבי עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים כו'. וכי תימא מאי אולמיה דהאי מהאי. י"ל דטעמיה משום כיון דלא מנה בפרק קמא דראש השנה (יז, א) כל אלה הקורא בספרים החיצונים והלוחש על המכה כו' וההוגה את השם באותיותיו, בהדי אינך

"וגם אין ללמד זכות עליהם מהא דאמרינן בפרק כל כתבי (שבת קטז, א) דכמה אמוראי הוו אזלי לבי אבידן, ופירש רש"י דבי אבידן ספרים כתבו להם כומרי עכו"ם ומתוכחים עם ישראל, ומקום שמתוכחים שם קרי ליה בי אבידן כו'. משום דמוכח שם בהדיא דספרי בי אבידן לאו ספרי מינין ממש הם, מדתניא ספרי מינין אין מצילין אותן מפני הדליקה, ואלו גבי ספרי דבי אבידן בעיא דלא איפשטא היא אם מצילין אותם מפני הדליקה או אין מצילין. ועוד מדקאמר התם רב לא אזיל לבי אבידן וכל שכן לבי נצרפי, שמואל לבי נצרפי לא אזיל לבי אבידן אזיל, ופירש רש"י לבי נצרפי עבודה זרה וכך שמה, אלמא דבי אבידן לאו עבודת אלילים. והא דרב לא אזיל היינו מחמת יראה, שמא יהרגוהו כשינצח אותם. ובזה נתיישב היאך אזיל שמואל ואמוראים אחרים לבי אבידן, הלא אמרינן בפרק קמא דעבודה זרה (יז, א) הרחק מעליה דרך זו מינות, וכן פירשו התוס' שם (ד"ה הרחק). והא דפירש רש"י כאן בשמעתין (ד"ה מינים, ובשבת שם) ספרי מינין כומרי עכו"ם, אין רצה לומר כומרים שכתבו להם ספרים להתוכח עם ישראל כדפירש על ספרי דבי אבידן שהבאתי לעיל, שהרי כבר נתבאר בהדיא בגמרא בפרק כל כתבי שהבאתי דספרי מינין וספרי דבי אבידן תרי מילי ניהו. אלא רצה לומר כומרי עכו"ם האדוקים ביותר לעבודה זרה, כדפירש רש"י בכל דוכתי שנזכר מינין (ע"ז כו, ב) דהיינו כומרים האדוקים ביותר לעבודה זרה, וספריהם אינו אלא דברי מינות ממש. והא ודאי דלאו דוקא כומרי עכו"ם קאמר רש"י, אלא הוא הדין ספרי אריסטוטלוס וסייעתו כדפירש בהדיא רבינו עובדיה מברטנורה ז"ל (פ"א מ"ז) וריא"ז בפרק קמא דעבודה זרה (יז, א) גבי הרחק

## חבל נחלתו

ההתרחקות מספרי אריסטו עברה אף לתקופת האחרונים.

בש"ת הרמ"א (סי' ו) מובאות טענות המהרש"ל על הרמ"א<sup>5</sup> שהביא ראיות מדברי אריסטו:

"ואח"כ הראיתי מחכמת אריסטו הערל, מתוך האדים שבארץ כו'. אמרתי, אוי לי שעיני ראו נוסף למה שאזני שמעו, שעיקר המחמד והבושם הוא דברי הטמא, ויהי בפי חכמי ישראל כעין בושם לתורה הקדושה, רחמנא ליצלן מהעון הגדול. ולא אשיב ככל אשר עם לבכי כבר ראיתי דברי רב האי ודברי הרא"ש בתשובה ודברי ר"י בר ששת שהיה מחכמי ספרדים שכתב מהם וסיבתם ומה הגיע אליהם. העבודה יש לי יד בחכמתם כמותך אלא שארחיק מהם נדוד, שהרי אפילו בדברים היפים אמרו בע"ז על כה"ג הרחק מפתח ביתה ואין לך מינות והריסות כחכמתם. ולא יכיל מגילה עפה לכתוב תוכן דעתי, אלא בידיעה ובחיבה פנים מול פנים. ועתה אני הגבר ראיתי כתוב בתפלות ובסידורי הבחורים רשום בהן תפלת אריסטו. וזו היא אשמת הנשיא כמותך שנושא להן פנים, מאחר שאתה מערכו בדברי אלהים חיים. וכדאי לעיין בהם בהליכות לבית הכסא ודומהו מאחר שחשקה נפשם בהן כל עיקר".

וזאת תשובת הרמ"א (ש"ת הרמ"א סימן ז):

"תחילה אענה מה שהרעיש אדוני את העולם עלי בהביאי במכתבי הראשון דבר חכמת היונים וראש הפילוסופים, ועל זה כתב אדוני

שמנה שם שאין להם חלק לעולם הבא, הלכך גם הוא לא מנה להו בפ"ג דהלכות תשובה בהדי אינך שמנה שם שאין להם חלק לעולם הבא. ועדיין הדבר צריך למוד, שהרי מדפריך הגמרא בפ"ב דשבועות (טו, ב) גבי רבי יהושע בן לוי אמר להו להני קראי וגני כו' והתנן הלוחש על המכה אין לו חלק לעולם הבא, וכן בפרק קמא דעבודה זרה (יח, א) גבי רבי חנינא בן תרדיון שהיה הוגה את השם באותיות, והיכי עביד הכי והתנן אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו כו', שמע מינה דהכי הלכתא, א"כ אמאי לא מנה הרמב"ם הלוחש על המכה וההוגה את השם באותיותיו בפ"ג דהלכות תשובה, בהדי אינך שמנה שם שאין להם חלק לעולם הבא. והרבה יותר מכל הא דלעיל קשה בעיני על הרמב"ם שכתב בפ"ב דהלכות עבודה זרה (הלכה ב'), וז"ל ספרים רבים חברו עובדי עבודה זרה בעבודתה היאך עיקר עבודתה ומה מעשיה ומשפטיה, צונו הקדוש ברוך הוא שלא לקרות באותן הספרים כלל כו' ע"כ. ואלו בספר המורה ח"ג פכ"ט עם הרבה פרקים שאחריו כתב שעיין ולמד בכל ספרי עבודה זרה אשר נתפרסמו בזמנו בלשון ערב, והחזיק בזה טובה לעצמו יען שמהם נגלו כפי דעתו תעלומות הרבה מתורתנו הקדושה. ולא נעלם מעיני מה שאפשר לדחוק ולתקן דבריו, אכן אומר אני שומר נפשו ירחק מהם כדכתיב הרחק מעליה דרכך, ודרשו בפרק קמא דעבודה זרה זו מינות, ושאני הרמב"ם דרב גובריה ולמד כל התורה כולה. כן נראה לי".

5. המהרש"ל היה קרובו של הרמ"א ומבוגר ממנו בכ-15 שנה. הרמ"א נפטר בן 47 שנה והמהרש"ל נפטר כשנתיים אחריו.

שהתורה חוגרת שק כו'. אומר שזו מחלוקת ישנה בין החכמים ולא אצטרך להשיב עליה, כי כבר תשובתו הרמתה מונחת בקרן זווית ערוכה בתשובת הרשב"א, מה שהשיבו חכמי פרובינצא להרשב"א ז"ל על זו ואף הרשב"א ז"ל לא כתב שם אלא לאסרה בינקותו של אדם קודם שילמד חכמת התלמוד, והוא הבשר ויין שכתב הרמב"ם בספר המדע פ"ד מהלכות יסודי התורה ומי לנו גדול מהרמב"ם ז"ל שעשה ספר המורה שכולו אינו אלא מזה המין. ואף כי כתב בתשובת בר ששת שהוא לא עשאו אלא כדי להשיב לאפיקורוס כידוע למעלתו, באמת אומר שיש לי בזו שתי תשובות בדבר, ושתייהן אמיתיות לפי מעוט השגתי. וזה, כי הם לא חששו אלא ללמוד בספרי היונים הארורים, כגון ספר השמע ומה שאחר הטבע כמו שזכרן שם בתשובה הנזכרת. ובזה הדין עמם, כי חששו פן יבא להמשך אחריהם באיזה אמונה מן האמונות ויתפתה בינם שהוא יין תניינים ודעות מופסדות. אבל לא אסרו ללמוד דברי החכמים וחקירתם במהות המציאות וטבעיהן כי אדרכה על ידי זה נודע גדולתו של יוצר בראשית יתברך, והוא פירוש שיעור קומה שאמרו עליו כל היודע כו', ואף כי למקובלים דעת אחרת בזו אלו ואלו דברי אלקים חיים ואף כי חכמי אומות העולם אמרו, כבר אמרו במגילה פ"ק: כל מי שאומר דבר חכמה אף באומות נקרא חכם. וכזה עשו כל החכמים שהביאו דברי החוקרים בספריהם, כאשר גלוי לכל מספר המורה ובעל העקידה ושאר מחברים גדולים

וקטנים. כל שכן מי שאינו נכנס לעמקם לבניית המופתים להוציא דבר מתוך דבר כמוני, רק מביא מה שכתבו שאין ראוי לחוש לזה כלל. והשנית, אף כי אם נאמר שאסרו ללמוד בכל ספריהם גזירה משום דברים האסורים שבהם מ"מ בספרי חכמינו ז"ל אשר מימיהם אנו שותים, ובפרט הרב הגדול הרמב"ם ז"ל בזה לא עלה על שום דעת לאסור. כי בודאי אין לחוש בספריו לשום דעת בטלה כמו שהעיד עליו בעל בחינת עולם באמרו: סוף דבר לבי האמן מה שהאמין סוף הגאונים בזמן וראשם במעלה הוא הרמב"ם כו'. ואף כי מקצת החכמים חלקו עליו ושרפו ספריו, מ"מ כבר נתפשטו ספריו בכל חכמים האחרונים ז"ל, וכולן עשו אותן לראשם עטרה להביא ראייה מתוך דבריו כהלכה למשה מסיני".

"ולכן גם אני אומר שמנוקה אני מעון זה. כי אף שהבאתי מקצת דברי אריסטו, מעידני עלי שמים וארץ שכל ימי לא עסקתי בשום ספר מספריו רק מה שעסקתי בספר המורה שיעגתי בו ומצאתי ת"ל, ושאר ספרי הטבע כשער השמים<sup>6</sup> וכדומיהן, שחברו חז"ל ומהם כתבתי מה שכתבתי מדברי אריסטו. ואיך לא, והנה הרב המורה כתב פרק כ"ב מחלק השני שכל מה שהשיג אריסטו עד גלגל הירח הכל אמת כו'. וכתב עוד שכל דבריו הם דעת חז"ל מלבד במקצת אמונות התלויות באל יתברך ובמלאכיו ובגלגלי השמים, שבהן לבד נטה מדרך האמת. ומה שכתב אדוני שמזה נמשך שמקצת בחורים מתפללים בתפלת אריסטו

6. לר' גרשון בן שלמה, חתנו של הרמב"ן ואבי הרלב"ג. וכך כתב עליו בשם הגדולים (מערכת ספרים אות ש [קט] שער השמים): "שער השמים ס' מדבר בבעלי חיים וכיוצא ובתכונה ומחכמה האלהית מלוקט מס' הנפש להרמב"ם הביאו הרב פר"ח י"ד בכמה מקומות ובהם סימן מ"ב ס"ק י"ג וסי' ס"ו ס"ק ט'".

## חבל נחלתו

נקרא בין החכמים טיול בפרדס. ואין לאדם לטייל בפרדס רק לאחר שמלא כריסו בשר ויין, והוא לידע איסור והיתר ודיני המצות (רמב"ם סוף מדע ס"פ ד' מהל' יסודי התורה). הרמ"א פסק שמותר ללמוד באקראי פילוסופיה ובלבד שלא תהא ספרי מינים, ומותר לאחר שלמד כל דיני התורה – איסור והיתר ודיני המצוות.

**כתב בעלי תמר (סוטה פ"ט הט"ו):**

"שאלו את ר"י מהו שילמד אדם את בנו יוניתי. בשיי"ק הביא הגמרא במנחות צ"ט, שאל בן דמא את ר"י כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יוניתי, א"ל והגית בו יומם ולילה וכו', ותמהו בתוס' וכי לא היה יודע שגזרו עליה וכו'. ונ"ל עפ"י שכתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות ת"ת הי"ג, שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שמלא כרסו בלחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוב"ז משאר המצוות וכו'. והרשב"א וחכמי דורו בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תי"ד גזרו שלא ילמוד איש בספרי היונים עד היותו בן חמש ועשרים שנה, ומעתה י"ל שזוהי שאלת בן דמא שאולי גזרו רק שלא ילמוד אדם בנו יוניתי מפני שלא מלא עדיין את כריסו בתורה ודעתו חלושה ויש לחוש שיטה אשורו מדרך התורה, אבל אני שלמדתי את כל התורה י"ל שמותר. וע"ז השיב לו דכתיב והגית בו יומם ולילה, וסובר דברים ככתבם. אולם בגמרא שם ובירושלמי כאן דחה דעתו, מעתה אסור ללמוד את בנו אומנות, א"ו דאמרינן הנהג בהם מנהג ד"א, וכמ"ש בברכות ל"ה ע"ב, ולפיכך פוסק ג"כ הרמב"ם שלאחר שמלא כריסו בתורה מותר לטייל בפרדס. והנה בשיי"ק תמה לנכון שאיך נפרנס את הגמרא כאן ששאלו את ר"י מהו ללמוד אדם בנו יוניתי, ותימא הרי משנתינו היא שאסרה

וכי חס לי ולזרעא דאבא לראות כזה ולא למחות רק כל זה עדיין הוא שורש פורה ראש ולענה ירושה להם מאבותיהם מאותן שהמשיכו עצמם אחר הפילוסופים והלכו בדרכיהם. אבל אנכי מימי לא ראיתי ולא שמעתי עד כה, ולולא פי המדבר אדוני אלי לא האמנתי שנשאר עדיין רושם אותן האמונות בארץ. ומה שכתב לי מר שגם למעלתו יד ושם בזה אלא שמעלתו מרחיק מזה כו', כבר ידעתי שלא אדע אשר לא ידע מר, אך אומר שאני אם אברח אברח יותר מלעסוק בקבלה להבין מעצמי בדבריהם ממה שאברח לעסוק בפילוסופיא, כי יותר יש לחוש שלא יטעה, כמבואר לאדוני ממה שכתב הרמב"ן בהקדמת פירושו לתורה (הערה זו מתייחסת למילים להבין מעצמי בדבריהם). ואתמה שכ"ת השיב עלי מתשובת בר ששת על מה שכתב על העוסקים בפילוסופיא, והנה תשובתו בצדו על המקובלים כאשר מובן למעלתו ולא אפרש כי ידעתי שהכל גלוי למעלת אדוני. אני אומר על שתיהן כי שניהם כאחד טובים וצדיקים ילכו בס' וגו' ומ"מ אומר שסהדי במרומים שכל ימי לא עסקתי בזו רק בשבת ויו"ט וח"ה בשעה שבני אדם הולכים לטייל, וכל ימות החול אני עוסק כפי מיעוט השגתי במשנה ובתלמוד ובפוסקים ובפירושיהם, ושרי לצורבא מרבנן לאודועי נפשיה כו'."

**כך פסק הרמ"א (י"ד סי' רמו ס"ד) בהל' תלמוד תורה:**

"ואין לאדם ללמוד כי אם מקרא, משנה וגמרא והפוסקים הנמשכים אחריהם, ובזה יקנה העולם הזה והעולם הבא, אבל לא בלמוד שאר חכמות. (ריב"ש סימן מ"ה ותלמידי רשב"א) ומ"מ מותר ללמוד באקראי בשאר חכמות, ובלבד שלא יהיו ספרי מינים, וזהו

בפולמוס של טיטוס, אכן לפי הגירסא במתניתא דבני מערבא ובמשנה כת"י קופמן, בפולמוס של קיטוס שר צבאו של טריינוס מ"ה שנים אחר החורבן, אין כאן כל קושיא, שבזמן שפנו בשאלה זו לר"י עוד לא נגזרה הגזירה. ועפ"י יש לתרץ גם את קושית התוס' על שאלת בן דמא לר"י, שי"ל שזה היה עוד לפני פולמוס של קיטוס. והנה לפי הגירסא שלפנינו בפולמוס של טיטוס תירץ בשיי"ק שמעשה דר"י היה עוד לפני פולמוס טיטוס והיה עוד בזמן הבית, ויש להמתיק דבריו עפ"י שכתבו התוס' במנחות ס"ד שעוד בימי מלכי חשמונאי גזרו ע"ז אלא דלא קבלו מינייהו ולא נתפשטה גזירתם, אולם יחידים פנו בשאלה זו לר"י ובעצם אינו מובן השאלה לר' יהושע, הרי משנה ערוכה שגזרו שלא ילמד אדם בנו יונית, וכבר הקשה כן התוס' במנחות ס"ד ע"ב עיין שם. ונ"ל שמכאן ראה למ"ש המאירי בב"ק פ"ג כמו שהתירו לקרובים למלכות כדי שיהיה להם השפעה על המלכות בנוגע לטובת האומה, כמו כן החכמים השלמים שכבר למדו כל התורה כולה מותר להם ללמדה כדי להשיב תשובה למינים ולחזק הדת במסמרים. ולא ימוט, ואין לך קרובים למלכות יותר מהם והרי נאמר בי מלכים ימלוכו, עכ"ל. ואף בן דמא היה כחו גדול שלמד כל התורה והמינים התקרבו אליו כמ"ש בע"ז, ולפיכך שאל אם מותר לו ללמוד חכמת יונים לשם חיזוק הדת כדי לתת תשובה למינין ואפיקורסים, ואעפ"כ ר"י אסר לו. ברם חכמים חלוקים עליו כמ"ש במנחות שם. וכזה היתה השאלה ששאלו לרבי יהושע והשיב להם תשובת ר"י. אולם אין כן דעת הגמרא גם כאן, כי אין הדברין ככתבן וכמ"ש גם בברכות ל"ה ע"ב. והכי מוכח כדעת המאירי כי קרובים למלכות לאו דווקא אלא

כל כיוב"ז שהרי ר"י ור"א התירו ללמד את ביתו יונית מפני שתכשיט הוא לה ודייקו כן מלשון המשנה שלא ילמד את בנו יונית ומשמע דבתו מותר. ומבואר בב"ק שם דלשון יונית לחוד וחכמת יונית לחוד, דלשון יונית הפשוטה המדוברת בין המון מותר **דווקא חכמה יונית שהיא הספרות הפילוסופית והפיוטית אסור**. ומפרשת הגמרא מפני המסורות, אלו בוגדי האומה שבכל דור, שע"י לימוד חכמת ספרות היונית התקרבו לשלטונות בזמן שההמון הרחב היה רחוק ממנו והבוגדים האלה לשם השגת כבוד תואר וממון בגדו בעמם והזיקו האומה בהרבה בכל דור, אלו המהרסים והמחריבים חלאת העם וזוהמת המין האנושי. ואכן לבנות שלא היה חשש זה קיים, והחכמה הפילוסופית והפיוטית היתה משמשת כתכשיט להם שעל ידו היתה להם השפעה על נשי השלטון ועל עמם לטובת האומה וכמו בתו של ר"א והדומה לה. ובתוספתא ע"ז פ"א יש גירסא אחרת, מהו שילמד אדם את בנו ספר יוני ובפירוש ר"ח בדף צ"ג מעתיק חכמה יונית, וכ"ה בב"ק פ"ג ובמנחות צ"ט ובכ"מ. ועיין מ"ש בסנהדרין סוף פ"ב.

"ובהגהת הרמ"א יו"ד רמ"ו מעתיק מהרמב"ם סוף ספר מדע, ומ"מ מותר ללמוד באקראי בשאר חכמות וזה נקרא בין החכמים טיול בפרדס, ורק לאחר שמלא כרסו בשר ויין והוא לידע או"ה וד"מ. ועיין בביאורי הגר"א מה שהשיג עליו".

#### ד. להבין ולהורות

באר המאירי (סנהדרין צ ע"א): "ר' עקיבא אומר אף הקורא בספרים החצונים ר"ל **שלא להבין ולהורות** אלא על דעת לילך באמונתם וכבר ידעת מהם שאין מאמינים אלא במה

## חבל נחלתו

שהעיון נותן וההקשר מחייב". היינו מותר לקרוא בספרים חיצוניים כדי ללמוד טעותם ולהשיב עליהם.

וכך פרש בתפארת ישראל (ויכין) סנהדרין

פ"י מ"א):

"(ח) בספרים החיצונים. כספרי (האמעער<sup>7</sup>), וספר דתות של ע"ז, וספרי שאר אפיקורסים וכולן דוקא בקורא בהן קבע, אבל בדרך עראי, המאמין לא יחוש מלקרות בהן, כדי לידע מה להשיב לאפיקורוס, ובפרט בביהכ"ס ראוי לת"ח לעיין בהם (לחם שמים), אמנם דברי חשק (שזכר הר"ב) גם שם אסור, [ומה שכתב עוד הר"ב שקריאת דברי הימים של עכו"ם וצייטונג נמי בכלל זה, תמוה מאד, דהא מנ"ל, ואינו רק בכלל שיחת חולין ודברים בטלים שעובר בעשה, (כיומא ד"ט ב'), וגם הא נ"ל דבאקראי שרי דאל"כ מה שבח שבחו לריב"ז (סוכה דכ"ח א') שלא שח שיחת חולין מעולם, והרי אפי' בשבת רק להרבות בשיחות חולין אסור (כא"ח ש"ז ס"א), וכ"כ אדברי בן סירא אמר' בש"ס דרק אסור לקרות בו (ופשוט דזה נמי דוקא בקבע אסור, אבל שלא יהיה להקורא חלעה"ב לא שמענו בשום דוכתא, מיהו בביהכ"ס פשוט דהכל שרי, ורק דברי חשק אסור שם) אב"י והרי הרמב"ם פ"ב מעכו"ם ה"ב החמיר מאד מלקרות בספרי עכו"ם, והוא עצמו כ' במורה נבוכים ח"ג פכ"ט שקרא כל החיבורים הנ"ל, אע"כ כדברי ע"ר שליט"א, או דלהתלמד שרי, וכנטיעת קשוואין, סנהדרין (ס"ח א') וצורת לבנות ב"ה (דכ"ד ב')."

היינו, מותר לקרוא כדי להשיב לאפיקורוס, ובבית הכסא או כדי להבין ולהורות.

באר בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי'

קיא)

"בדבר מה שהביא מהמאירי פ' חלק על קריאה בספרים חיצונים שלהבין ולהורות ליכא איסור שה"ה על ספרי ע"ז, הוא אמת דגם ספרים החיצונים תנא בסנהדרין דף ק' שהם ספרי צדוקים וכידוע שבהרבה מקומות אמר בגמ' לשון צדוקי גם על עובדי ע"ז עיין בהוריות דף י"א שאמר אלא איזהו צדוקי כל העובד עכו"ם. וגם לבד זה אין מקום לחלק בין ספרי כפירה לספרי ע"ז וכולם אסורים. ומסתבר לע"ד שגם הלאו דאל תפנו אל האלילים איכא בקריאה דספרי כפירה אף שלא הוזכר שם עניני ע"ז, דאף שפשטות הקרא הוא על ע"ז מ"מ יש למילף מזה גם איסור לפנות לעניני כל כפירה בה' ובתורתו דבכל התורה למדין זמ"ז ובפרט למה שפי' ר' חנין הקרא אל האלילים אל תפנו אל מדעתכם בשבת דף קמ"ט ופרש"י אל אשר אתם עושים מדעת לבבכם שזה הא הוא גם בכל עניני כפירה ולכן מה שיש בזה גם איסור קריאה בספרי ע"ז כמפורש ברמב"ם פ"ב מע"ז ה"ב שהוא מלאו זה שהוא גם בכל עניני ספרי כפירה אף ספרי צדוקים של צדוק וביתוס נמצא שאף אם נפרש ספרי צדוקים על ספרי צדוק וביתוס שאינם ספרי ע"ז הוא באותו האיסור והדין ממש של ספרי ע"ז, ועיין במגדל עוז שציין על איסור קריאה

7. בספרי הומרוס היווני (אילידה ואודיסיאה) שהם ספרי המיתולוגיה היוונית.



עולה שמותר ללמוד בספרים הבאים להזים ולברר את אותם דברי כפירה. אולם ללמוד מספריהם עצמם ראוי דוקא למי שיודע בעצמו שיש לו ידיעות ויכול להשיב בעצמו, ואם הוא אינו בר הכי ראוי שילמד מספרי אחרים המתמודדים באותן דעות, ולא ינסה להשיב בעצמו.

#### ה. ימינו ולעתיד לבוא

הרמב"ם בפירושו למסכת אבות סוקר את התכנים בהם האדם מדבר ומשיח עם חבירו וכך כתב:

"ואני אומר, כי הדיבור יתחלק לפי חיוב תורתנו לחמשה חלקים: מצווה, ואסור, ומאוס, ואהוב, ומותר."

"החלק הראשון, והוא המצווה, הוא קריאת התורה ולימודה והעיון בה, וזו מצות עשה מחויבת: (דברים ו ז) "ודברת בס", והיא כמו כל המצוות. וכבר בא בחיזוק בלימוד מה שיקצר זה החיבור מהכיל קצתו."

"והחלק השני, הוא הדיבור אשר נאסר, והוזהר ממנו, כעדות שקר וכזב ורכילות ומלשינות וקללה, ופסוקי התורה יורו על זה החלק, וממנו נבלות פה ולשון הרע."

"והחלק השלישי, הוא הדיבור המאוס, והוא הדיבור אשר אין תועלת בו לאדם בנפשו, ולא משמעת ולא מרי, כרוב סיפורי ההמון במה שארע ומה שהיה, ואיך מנהג מלך פלוני בארמונו, ומה היתה סיבת מות פלוני, או עושר פלוני, ואלה יקראו אצל החכמים סיחה בטלה, ואנשי המעלה ישתדלו בנפשם להניח זה הדיבור, ונאמר על רב תלמיד ר' חייא שהוא לא סח סיחה בטלה מימיו. ומזה החלק גם כן שיגנה האדם מעלה, או ישבח פחיתות, בין שהיתה מידותית או שכלית."

"והחלק הרביעי, והוא האהוב, הוא הדיבור

בספרי ע"ז להא דחלק דף ק' הרי מפרש כדלעיל שהוא גם על ספרי ע"ז וע"ז הא כתב המאירי דלהבין ולהורות ליכא איסור. ואולי ילפינן זה מלמוד עניני כשוף שנאמר לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות בסנהדרין דף ס"ח. ואולי מהא דסנהדרין צריכין לידע גם עניני כשוף וגם הבלי ע"ז כמפורש ברמב"ם רפ"ב מסנהדרין **כדי שיהיו יודעין לדון אותם ואם לא היו קורין בספריהם איך היו יודעין דאין לומר שהיו לומדין מהעובדים שזה אסור אף כדי להבין ולהורות כדאיתא בשבת דף ע"ה דמן גדופי שהוא מין האדוק בע"ז אסור ללמד אף להבין ולהורות עיין שם. עכ"פ הדין אמת דלהבין ולהורות ליכא איסור. אבל מצד היתר זה אין להתיר אלא לגדולי הדור בתורה וביראת שמים ולא לסתם בנ"א. אבל לקרא מספרים שמבינים משם שהם דברי הבל ושטות שכותבים שם ששטות זה עשו וכדומה וכן ללמד בהקורס באופן זה אין בזה שום איסור כדכתבתי במכתבי הקודם..."**

כך כתב בשו"ת פסקי עוזיאל (בשאלות הזמן – הפוסק בישראל):

"הרמ"ך תמה ע"ז ואמר: מה צורך לדיינים שידעו רפואות וחשבונות וחכמת המזלות. והכ"מ הודה במקצת ואמר: מתקופות ומזלות לא קשיא בודאי צריכים לידע כדי שידעו לעבר שנים וחדשים, ולא דק לע"ד שחכמת המזלות ואיצטגנינות אין לה קשר עם חכמת האוסטרונומיה שהיא מהלך הכוכבים ומחזורם שהיא מלמדת אותנו לעבר שנים וחדשים, אבל באמת ידיעת המזלות והאיצטגנינות מחוייבת לחברי הסנהדרין **כדי ללמוד השלילה והאפסיות שבה** וכן אמרו רז"ל **לא תלמד לעשות, לעשות אי אתה למד אבל אתה למד להבין ולהורות** (שבת עה.)."

## חבל נחלתו

בארתי זה, אף על פי שהוא מבואר, לפי שראיתי זקנים ואנשי מעלה מאומתינו, שכאשר יהיו במשתה יין, כחוננה או בזולתה, וירצה אחד לשיר שיר ערבי, אפילו היה ענין זה השיר בשבח הגבורה או הנדיבות – זה מן החלק האהוב – או בשבח היין, יגנו זה בכל אופן מן הגינוי, ואין מותר אצלם לשומעו. ואם ישיר המשורר שיר מן השירים העבריים – לא יגונה זה, ולא יחשב חמור, עם היות בזה הדיבור מה שהוזהר ממנו, או המאוס. וזו סכלות גמורה, לפי שהדיבור לא יאסר, ויותר, ויאהב, וימאס, ויצווה באמירתו, לפי לשונו, אלא לפי עניינו. שאם יהיה ענין זה השיר מעלה – צריך לאומרו, באיזו לשון שיהיה; ואם יהיה עניינו פחיתות – צריך להניחו, באיזו לשון שיהיה. ולא עוד, אלא שיש אצלי בזה תוספת, שאם יהיו שני שירים שלהם ענין אחד, לעורר כח התאוה ולשבחו ולשמח הנפש בו, והיא פחיתות, וזה מחלק הדיבור המאוס, לפי שהוא יעורר ויזרז למידה פחותה, כמו שיתבאר מדברינו בפרק הרביעי, ויהיה אחד משני השירים עברי, והאחר ערבי או בלשון אחרת – תהיה שמיעת העברי והדיבור בו יותר מאוסה אצל התורה, למעלת הלשון, ושהיא אין ראוי להשתמש בה אלא למעלות, וכל שכן אם יצורף לזה שימוש בפסוק מן התורה או משיר השירים לזאת הכוונה, שאז יצא מחלק המאוס לחלק האסור, המוזהר ממנו, הואיל והתורה אסרה שיעשו מילות הנבואה מיני זמר בפחיתויות ובדברים המגונים”.

הרמב”ם ‘מקטלג’ את השירים שהאדם מישראל שר לפי תוכנם, עפ”י ה’סולם’ שקבע: מצווה, אהוב, מותר, מאוס, ואסור. ומשמע שה”ה גם עניינים אחרים שאדם עוסק בהם בימי חייו מחולקים ומדורגים

בשבח המעלות השכליות והמידותיות, ובגנות הפחיתויות משני המינים גם יחד, והערת הנפש לאלה בסיפורים ובשירים, ומניעתה מההן באותן הדרכים עצמן. וכן לשבח המעולים ולהללם במעלותיהם, כדי שייטב מנהגם בעיני בני אדם וילכו בדרכם, ולגנות הרעים בפחיתויותיהם, כדי שיתגנו מעשיהם וזיכרם בעיני בני אדם, ויתרחקו מהם ולא ינהגו במנהגם. ויש אשר יקרא זה החלק – רצוני לומר: לימוד המידות המעולות והרחקת המידות הפחותות – **דרך ארץ”**.

”והחלק החמישי, והוא **המותר**, הוא הדיבור במה שמויחד לאדם מסחורתו ופרנסתו ומאכלו ומשתתו ולבושו ושאר מה שצריך לו, וזה מותר, אין אהבה בו ולא מיאוס, אלא אם ירצה ידבר בו במה שירצה, ואם ירצה ימנע. ובה החלק ישוב לאדם מיעוט הדיבור, ומן הריבוי בו יוזהר בספרי המוסר. אבל האסור והמאוס, הרי אין צריך לדברים ולא לציווי שראוי לשתוק ממנו לגמרי. ואמנם המצווה והאהוב, אם יוכל האדם לדבר כל ימיו בהם – הרי זו היא התכלית. אבל ראוי לו עם זה שני דברים: האחד – שיהיה מעשהו מתאים לדיבור, כמו שיאמרו: ‘נאים דברים היוצאין מפי עושיהן’, ועל זה הענין אמר כאן: ‘לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה’, והחכמים יאמרו לאיש מעלה שילמד המעלות: ‘דרוש, ולך נאה לדרוש’, ואמר הנביא: (תהלים לג, א) ‘רננו צדיקים בה’, לישירים נאה תהלה’. והענין האחר – הקיצור, ושישתדל להרבות העניינים במעט הדברים, לא שיהיה הענין בהפך, והוא אומרם: ‘לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה”’.

”ודע, כי השירים המחוברים, באיזו לשון שיהיו, אמנם יבחנו בענייניהם, והם נוהגים מנהג הדיבור, אשר כבר חילקנוהו. ואמנם

בְּהוֹפְעָה וְעִנְפֵי הַמְעֵשִׂים מִתְקַנִּים, בְּסִדּוֹר מְלֵא, בְּקִדְשָׁה בְיַחּוּד וּבְכִרְכָּה, בְּמִקְדָּשׁ וּמִמְשָׁלָה, בְּנִבּוּאָה וְחִכְמָה, אִזְ הַהִתְרַחֲבוֹת לְצַד הַחַל, לְעִנּוּגֵי הַחוֹשִׁים הַרוֹחֲנִים וְהַגְּשָׁמִים, לְהַצָּצָה חֲדִירִית וּפְנִימִית לְתוֹךְ חַיִּיהֶם שֶׁל הַמּוֹן עֲמִים וְלֵאמֹים שׁוֹנִים, לְמַפְעֲלֵיהֶם וְסִפְרֵי־חַיֵּיהֶם, הַתְּגַבְּרוֹת עַל הַחַיִּים הַטְּבָעִיִּים, כֹּל אֵלֶּה טוֹבִים הֵם וּמִסְגָּלִים לְהִרְחִיב אֶת אֹר הַטוֹב, וְהַתְּחוּם אֶרֶץ הוּא: י"ב מִל כְּמַחְנֶה יִשְׂרָאֵל כְּלוּ, הַכּוֹפֵל בְּאֵמֶת אֶת כָּל הָעוֹלָם בְּאִיכוּתוֹ, 'יֵצֵב גְּבֻלַת עַמִּים לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'."

"מִשְׁחָשֶׁךְ הָאוֹר, מִשְׁגֻלְתָּה שְׂכִינָה, מִשְׁנַעֲתָקוֹ רְגְלֵי הָאֵמָה מִבֵּית חַיִּיהָ, הַחַל הַצְּמִצּוֹם לְהִיּוֹת נִתְבָּע. כֹּל עַל חֲלוּנֵי עֲלוֹל לְהִיּוֹת לְרוּעֵץ, כֹּל יִפִּי טְבָעֵי וְחִשְׁקוֹ עֲלוֹל לְהִאֲפִיל אֶת אֹר הַקִּדְשׁ וְתֵם הַטְּהָרָה וְהַצְּנִיעוּת, כֹּל מִחֲשָׁבָה שֶׁלֹּא נִתְגַּדְּלָה כְּלָה בְּמַחְנֶה יִשְׂרָאֵל יִכּוֹלָה לְהִרְס אֶת סֵדֵר הָאֵמוּנָה וְהַחַיִּים הַיִּשְׂרָאֵלִיִּים, כֹּל שְׂמִנּוֹת קִטְנָה מְבִיאָה לִידֵי בְעִיטָה. מִכָּאן כָּאוּ הַעֲצָב וְהַסְּגוּרָה, הַקִּדְרוֹת וְהַפְּחָדְנוֹת, וּבִיּוֹתֵר מִמָּה שֶׁפְּעֵלוּ אֵלֶּה עַל הַחַיִּים הַגְּשָׁמִים פְּעֵלוּ עַל הַחַיִּים הַרוֹחֲנִים, עַל רַחֲב הַמְּחָשְׁבָה, עַל תְּעוּפַת הַהִרְגָּשָׁה, עַד אֲשֶׁר יִקִּיץ הַקֶּץ, שְׁקוֹל קוֹרָא בְּכַח: 'הִרְחִיבֵי מְקוֹם אֶהְלֶךְ, וְיִרְעוּת מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ יֵטוּ, אֵל תַּחֲשִׁכֵי, הֲאֵרִיכֵי מִיִּתְרִיךְ וְיִתְדֵתֶיךָ חֲזָקִי, כִּי יִמִּין וְשְׂמֹאל תִּפְרָצֵי וְרוּעֶךָ גוֹים יִירָשׁ, וְעָרִים נְשִׁמוֹת יוֹשִׁיבוּ.' וְהַתְּחוּם שֶׁל אֲלֵפִים אֵמָה הַקִּצֵּר הוֹלֵךְ הוּא וּמִתְרַחֵב, כְּמִדַּת יִשׁוּעָתָן שֶׁל יִשְׂרָאֵל, שֶׁהוֹלְכֶת וְאוֹרָה קִמְעָא קִמְעָא."

בעזרת ה' נגיע לכך עד "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ט).

לפי הסדר הזה. ואף ספרים שלומד או קורא או קורסים שעוסק בהם וכו' כולם צריכים להיות מחולקים עפ"י דירוג זה. יש להוסיף, לפי ההבחנה בין חכם גדול כרמב"ם לבין שאר העם. בדורות האחרונים הציבור התעלה לעומת הגדולים שקטנו. ואף עבודה זרה פקע רוב כוחה ולכן נאמר (חולין יג ע"ב): "נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים הן, אלא מנהג אבותיהן בידיהן". אף הספרים שהם מחברים אינם מלאים ע"ז ורוב התעסקותם הוא באדם ומחשבותיו ורגשותיו. ולכן עצם הקריאה בהם אינה מסיתה ומסיטה לעבודה זרה, אלא היא ביטול זמן מלימוד תורה ועוסקת במדרגות המותר והמאוס בסולם הרמב"ם. לכן ודאי אין להשתקע בהם, אולם השפעתם אינה כה רעה.

בימינו עדיין בריאותנו הרוחנית אינה מסוגלת להיכנס ולקרוא את ספרות העמים ושירתם מפני הע"ז המעורבת בהם ודעות כפרניות ברבש"ע השוררות בהם. וכח עיכולנו הרוחני הוא דל מפני שאיננו שקועים בתורה במלוא כוחותינו הציבוריים והלאומיים.

לעתיד לבוא הדברים ישתנו, ויכולת העיכול וברירת אוכל מתוך פסולת תהיה חזקה הרבה יותר בעם ישראל, ולכן תהא יכולת ללמוד דברי הרשות כדי לברור מהם את הניתן לעבוד את ה'.

כתב הרא"ה קוק באורות התחיה (סעיף טו):  
"כִּשְׁכַח יִשְׂרָאֵל גְּדוֹל וְנִשְׁמָתוֹ מְאִירָה בְּקִרְבוֹ"