

# הַמַּעֲוֵה

בתב עת מוצא לאור על ידי  
מוסד יצחק בר ייער  
על פועלי אגודת ישראל

## בתוכן:

- 1 . . . . תשובה כהתחדשות / הרב יעקב ליפשיץ . . . .
  - 4 . . . . עד כי יבא שילה / הרב דוד צבי הוסמן זצ"ל . . . .
  - 7 . . . . לכתך אחרי במדבר / יצחק אמתי . . . .
  - 19 . . . . בעינת הלכה במלחמת „שלום הגליל“ / הרב יהושע נויבירט . . . .
  - 30 . . . . חולה והנחת תפילין / פרופ' א. ס. אברהם . . . .
  - עיונים בפירוש הרב ש"ר הירש בהלכות קרבנות /
  - 39 . . . . הרב מרדכי ברויאר . . . .
  - 47 . . . . בענין עמידה לפני עושי מצוה — הרב חיים אורי ליפשיץ . . . .
  - 50 . . . . על מקומם של טורי אמנון / יעקב שטרנפלד . . . .
  - 53 . . . . ס' נפש החיים, מהדורת קניגסברג / אברהם הלוי שישא . . . .
- \*
- 57 . . . . תלמידי ישיבה בהדלקת גרות הנוכה / שמואל דוד . . . .

במ"ד ירושלים טבת תשמ"ג • כרך כג, גליון ב • המחיר — 30 שקל  
מנוי שנתי: בישראל — 100 שקל בחוץ לארץ — \$ 10

## תשובה כהתחדשות

מצוות התשובה הינה אחת המצוות הקשות לקיום. הקושי נובע לא רק מכך שתשובה כרוכה בשינוי התנהגות אלא בעיקר בשל אי-הגדרתה המדויקת של מצווה זו והבנת מרכיביה. כמו כן קיימים הבדלים מהותיים בין תשובה של יהודי מאמין שנכשל בעבירה מסוימת ובין תשובה מהפכנית מחיי תולין לחיי תורה שלמים. תשובה מקיפה זו — מה רבים הסיכויים להכנס לשערי תורה ושערי אורה ואושר, אך מה רבים הסיכונים ואם לא נעזור לאחינו הדופקים בשערי התשובה.

שניים מהמרכיבים החשובים של התשובה הם: עזיבת החטא והיגון.

הכוונה בעזיבת החטא היא בעיקר לחטא שהשתרש בקרב האדם, דבר הנובע בעיקר מנטיות אופי מסוימות. אזי עזיבת החטא מתקבלת כשינוי אישיות. לכאורה לשינוי זה רומז דוד המלך „לב טהור ברא לי... ורח נכון חדש בקרבי...“ — בריאה חדשה. אך שינוי מהותי זה מחייב זהירות רבה. אדם השואף לזהות „מישהו אחר“ עלול בגלל להתפך ללא טיבעי, למלאכותי. עזיבת ה„אני“ במגמה לקבל זהות חדשה עלולה ליצור בעיות נפשיות חמורות כתוצאה משינוי פתאומי מדי וקיצוני. כל מי שעסק בחינוכם של בעלי תשובה יודע עד כמה דק הגבול שבין התעלות רוחנית אמיתית לבין התערערות נפשית. הסימנים החיצוניים הם אחידים בשני המקרים. בשניהם האדם מתפלל בדביקות. בשניהם קיימת הקפדה רבה. בקיום המצוות ובשניהם מצויה התמדה מופלאה בלימוד התורה. אך האחד מצוי באמת בדרגה גבוהה בעבודת ה', בעוד השני מתייסר במצוקה נפשית גוראה. יש ושני הדברים קיימים בעת ובעונה אחת. ההתחלה היתה מתוך דבקות ורצון להתעלות ובהמשכו של התהליך חסר ההדרגתיות עבר החוזר בתשובה לפסים של מצוקה נפשית. ההולכת ומחריפה.

היגון, טומן יאף הוא בחובו סכנה רבה. מה ההבדל בינו לבין העצבות אשר עליה נכתב בליקוטי מהר"ן „עצבות היא הסטרא אחרא והשי"ת שונא זאת“ וכן הרש"ז בעל התניא מגדיר אותה כ„עצבות — ליבו מטומטם מבלי חיות“. האם אין רבים הטועים במושג יגון והחלפתו בעצבות המסוכנת. לא פעם זועקת טעות זו מפניו המיוסרים של בחור בן עליה השואף להתעלות ולמעשה הוא שוקע בעצבות וחוסר-שמחת חיים, עליהם דיבר הרש"ז. הוא חרשב שאותם רגשי אשם איומים מסייעים בידו להתפטר מחטאיו, אך למעשה מוסיף הוא חטא על פשע בשגגה בהכנסו ליאוש ודיכאון המחניקים בגפשו כשרונות יציהתיים-רוחניים. מתהלך הוא בשממונו, פוחד הוא מצל של עצמו, והיהדות שהיא מקור לשמחה רוחנית אמיתית הפכה עבורו לדבר מאיים, מפחיד ומדכא. כיצד מסוגל אדם זה לשמוח בקיום מצוותיו של הבורא? כיצד יוכל ליצור ולחדש בעבודת-ה'?



האדם נע כל חייו בין שני קטבים. בין הפיכת הגורם הרוחני אלוקי שבו לגורם הדומיננטי והמכוון שבחייו לבין שקיעה בגורם הגופני על יצרו ותאוותיו. כאשר האדם מכוון על ידי החלק החומרי שבו, האגו שלו נמצא במרכז עולמו. שלמותו הפיזית וסיפוק צרכיו הגופניים הינם בראש מעייניו ולכן רבות הם דאגותיו ורבים פחדיו. אולם כאשר האדם מנוהל על ידי החלק האלוקי שבו, הרי במרכז עולמו מצוי הבורא. תשובה אמיתית היא שיבת האדם לחלק הרוחני שבו, לגיפוף האלוקי שבו, אלא שתשובה זו שונה מאדם לאדם. אותו גיפוף אלוקי מצוי בלבושים שונים אצל כל אדם ואדם. כל אדם ושורש נשמתו הוא. אין אדם הדומה לחברו בחלקו האלוקי, „כשם שפרצופיהן שונים כך דעותיהם שונות“. ובהתאם לשורש נשמתו הועד לאדם תפקיד שעליו להגשימו עלי אדמות. תשובה — פירושה חזרה למהותו האמיתית, מהותו הרוחנית, והגשמתו בדרכו הוא את תפקידו. לשם כך על האדם להכיר את ה„אני“ הספציפי שלו. עליו לדעת את תכונותיו, נטיותיו ואפיו כדי למלא באמצעות כל אלה את המטרה המיוחדת שה' הועיד לו. כאשר האדם שקוע ביצירה רוחנית אלוקית זו הוא משולל כל דאגה ופחד. כי פחד ודאגה סובבים תמיד סביב סיפוק צורך חומרי זה או אחר.

מכאן שהחזרה בתשובה האמיתית אינה דורשת מהאדם התכחשות לאופיו ולטבעו. היפוכו של דבר. או האדם חוזר לעצמו ולטבעו האמיתי ואז גם אין לו צורך להקדיש מאמצים רבים למלחמה בנטיותיו הרעות. אלה געלמות מאליהן תוך התרכזות במשימה האלוקית. האדם כיצור יצרי, מתבטל כליל כנגד ה' המצוי במרכז עולמו. האדם מקבל אז פרופורציה נכונה לגבי משקלם של מטרות וצרכים בעולמו. הוא חש בעליל את אפסותה של תאוה גשמית כמטרה לעומת התעלות רוחנית אמיתית של עבודת ה', ואף כאשר נכשל הוא, מיד הוא חוזר למסלול מבלי לאבד זמן רב על אותו כשלון. מנתח הוא את הסיבות לכשלון ומתרכז ביתר שאת במטרה האלוקית כדי שלא ישוב לחטוא. החרטה היא מהמעשים ולא התקפה עצמית המביאה ליאוש וחדלון.

אך קיימת גם תשובה של טעות. תשובה של רגשות אשמה קשים מנשוא של יאוש ועצבות — כלי נשקו של הסטרא אחרא, כאשר מנתחים תשובה זו לאור התשובה שתוארה לעיל, נמצא שתשובה זו, ביסודה, היא חזרה לאגו ודאגה לקיומו. האדם המרוכז בעצמו ובדאגה לשלומו מודע לסכנות ולאסונות הנגרמים עקב החטא ולפיכך מרוב דאגה ופחד משתדל לעזבו. אולם לעיתים רחוקות בלבד הוא מצליח. כי בהיות האדם שקוע בעצמו ובקיומו החומרי הרי שלא שינה בצורה יסודית מאומה וכל מה שיעשה הרי זה התאפקות לשעה ותו לא. על זה אמר הרב מקוצק — לפעמים כששוכרים מידה רעה אחת — מקבלים שתיים.

על פי החלוקה שלעיל, המבדילה בין שני סוגי התשובה, זו המעמידה את השם במרכז והאחרת הממשיכה להעמיד את האדם במרכז, ניתן להבין את הגמ' במס' יומא (פו.) הגמרא מבדילה בין שלושה סוגים של תשובה — תשובה מאהבה, תשובה מיראה וזו שע"י יסורין, על השב מאהבה נאמר הפסוק „שובו בנים שובבים“ ומפרש רש"י: השב מאהבה נעקר עונו מתחילתו. על



השב מיראה נאמר „ארפא משובתם“, ומפרש רש"י: מכאן ואילך כבעל מום שהתרפא שמקצת שמו עליו. והשב ע"י יסורים נקרא עבד ועליו נאמר „אנוכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר“ וגו'. לכאורה תמוהה ההבדלה המוחלטת בין סוגי בעלי התשובה אשר כמוה כהבדלה שבין בן לבין עבד. עוונותיו ההמורים ביותר של השב גמחלים. מדוע אם כן מתחשבים במניע לחזרה בתשובה? אלא ברור שהשוני הוא לא רק במניע אלא במהות התשובה. תשובתו של השב מאהבה שונה מזו של השב מיראה ושני אלה שונים במהותם מזה ששב ע"י יסורים. הראשון גילה את היסוד האלוקי שבקרבו פיתח אותו ומיקד את כל עולמו סביבו. הוא מבטל את עצמו על כל צדדיו האנוכיים בפני האלוקות, הצלם האלוקי הוא השולט ולאורו מתבהרות הפינות החשוכות ביותר שבנפש האדם. לפיכך חדל הוא לחשוש מהרע שבנפשו; מתחיל הוא להאמין ביכולתו להתגבר עליו, כי היסוד האלוקי שבנפשו חזק יותר מיצריו וחלקיו הבשריים. כך ע"י התרכזות בטוב נעלמים היצרים האפלים מאליהם ומבלי שיש צורך להלחם בהם במישרין הכל משתעבד לאלוקות. מכאן שעל האדם לפתח את צדדיו הטובים, את השטחים הרוחניים בהם הוא מיטיב לבטא את אישיותו תוך בטחון עצמי בצלם האלוקי השולט באדם. אזי, את מקומה של הדאגה המתמדת מחליפים שלוה ובטחון המביאים לשמחה שהיא היסוד לעבודת ה'. יש מקום לצער וחרטה על המעשים הרעים שבעבר אך הכיוון הוא של בניין ולא של הרס עצמי. לא התקפה עצמית המביאה ליאוש וחדלון כי אם גיתות המניעים למעשים הרעים לשם ביקורת והערכה מחדש.

השב מתוך יסורים לעומת זאת, ממשיך לראות בדאגה לעצמו את מרכז עולמו ואף שיבתו להשם, נובעת מתוך דאגה עצמית אגואיסטית. זוהי חזרה חיצונית של מעשים ולא של הנפש. גם הוא שייך לה' היות והוא נשמר מחטאים, אך זוהי שייכות של עבד הרואה ברשות רבו עליו עול, מעמסה. בין שניהם מצוי זה השב מיראה. הוא מכיר בגדלותו של הקב"ה ובצורך להדבק בו, אך אין הוא יכול לעשות זאת בשלמות מכיוון שקשה לו לנטוש את האנוכיות שלו. עצם היראה מוכיחה על שיר מקום לעצמו ולדאגה עצמית. תשובתו אומנם מהווה התחדשות אך לא מוחלטת, יש עדיין שיר של העבר האנוכי. כבעל מום הוא נחשב, כדבר מתוקן ולא כחדש, אך הוא בדרך הנכונה, היות ויש סיכוי שאט אט יתחזק היסוד האלוקי שבנפשו עד שיגיע לאהבת השם. מתוך שלא לשמה בא לשמה. הוא הגיע לה' מתוך הכרה, מתוך בחירה. בעוד שהשב מתוך יסורים גדהף לתשובה לא מתוך הכרה ובחירה; כפו עליו את התשובה ולכן קל הוא לשוב לסורו.

רק בדרכו של השב מתוך אהבה ניתן לקיים מצוות התשובה מתוך שמחה ולא מתוך עצבות כפי שאמר בעל ה„תפארת שלמה“ — תשובה היא מצוות עשה מן התורה ולכן יש לעשותה בשמחה (פר' ויגש).



## הרב דוד צבי הופמן זצ"ל

## עד כי יבא שילה \*

על הכתוב „עד כי יבא שילה“ (בראשית מט, י) נאמרו פירושים מרובים מתוך כך שהמלה „שילה“ מובנה מעורפל. נביא כאן את הפירושים המסורתיים. אונקלוס ותרגום ירושלמי, וכן מדרש רבה ורש"י מפרשים שילה — שלו — אשר לו. עד כי יבא שילה — פירושו עד אשר יבוא מי שהמלוכה שלו. וכנראה לכך התכוונו גם השבעים בתרגומם. ואם כי פירוש זה מסתייע ע"י הכתוב „עד בוא אשר לו המשפט“ (יחזקאל כא, לב), הוא לא נתקבל על דעתם של הראב"ע, הרשב"ם ואחרים, בגלל שאין הוא תואם את יסודות הדקדוק. והוא הדין בקשר לפירוש השני המובא ברש"י בשם מדרש אגדה המפרש שילה — שי לו, על יסוד תהלים עו, יב „יובילו שי למורא“.

הסבר אחר ניתן כבר בתרגום יונתן, שהראב"ע מנמקו והוא נתקבל גם על דעתם של הרד"ק והרמב"ן. שילה — כמו בנו או צעיר בניו, מתוך קירבה למילה שלית, שליל או שלה (עי' ראב"ע). הבן ההוא הנו דוד או שלמה או המלך המשיח. מפרשים אלה מעירים בצדק כי „עד כי“ אין פירושו שרק עד ביאת שילה ימשך שלטון שילה, ובבוא שילה יסור השלטון. אדרבה, בבוא שילה יגבר ויגדל כח השלטון, כדוגמת „כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי“ (בראשית כח, טו, עי' גם שם כו, יג „עד כי גדל מאד“)<sup>1</sup>.

גם הסבר זה יש מקום לערער עליו. הרשב"ם קבע כבר לעומת כולם, שהמילה שילה אינה אלא שם העיר הידועה שילה, בה שכן לראשונה המשכן בארץ. אמנם קשה בדרך זו לפרש הכתוב בשלמותו על אופניו. לפי הרשב"ם כוונת הכתוב: עד כי יבוא יהודה שילה. הכתוב מתייחס לחלוקת המלוכה בימי ירבעם ושילה מופיעה כאן במקום העיר שכם בהיותה קרובה לה (שופטים כא, יט), וכפי המסופר גם ביהושע (כד, א) על התכנסות בשכם ולבסוף מפורש שם כי אלו הדברים היו לפני ה' בשילה (שם, שם כו). לפי זה מפרש הרשב"ם „עד כי“ בניגוד לדעתו של הראב"ע, ולדעתו בבואם האמור לשילה תפסק גדולתו של יהודה.

אמנם לא נראה שמשמעות אותה נבואה היא שתפארתה של יהודה תהיה קצרת ימים. נוסף לכך אין כל קשר בין שילה להפסקת המלוכה של רחבעם, ואף כי הדבר קרה בשילה, אין מקום בנבואה הכוללת הזאת להדגיש עובדא זו.

\* לפני 99 שנה פורסם ב„איזראליטישה מונטסשריפט“, מיום 10 בינואר 1884 מאמר זה. אמנם יש בידינו פירושו של הגרד"צ הופמן זצ"ל לספר בראשית, אך הוא מקוטע ואיננו שלם ואין בו פירוש לברכת יעקב כלל. חשבנו לנכון לתרגם מאמר זה המפרש פיסקא קשה זו רבת הפירושים תוך עיון בסיבת בחירת העיר שילה כעיר משכן ה'. — המליד.  
1 מפרשים מאוחרים רבים פירשו שילה — מנוחה; ויש גם מפרשים מסורתיים המפרשים כן.



כנראה מיוחסת כאן לשילה חשיבות מיוחדת כעיר הקודש.

כך הבינו הדבר גם מפרשים אחרים (שהובאו דבריהם ע"י הראב"ע). הם מפרשים עד כי יבא שילה — עד אשר תשקע שילה, כמו ובא השמש (שמות טז, כא) או שמקרא קצר הוא ויש להשלים: עד כי יבוא קץ שילה, כלומר רק אחר שקיעתה של שילה יגיע יהודה לשיא גדולתו ככתוב (תהלים עח, מט, ע), ויטש משכן שילה — ויבחר בדרך עבדו, אם כי גם לפני מלך דוד היה יהודה הראשון בין השבטים. במדבר היה דגל מחנה יהודה הראשון במסע; הוא היה הראשון שקבל גחלתו בארץ (יהושע טו, א), והוא עלה תחלה למלחמה עם הכנעני אחרי מות יהושע (שופטים א, א), וגם השופט הראשון בישראל היה משבט יהודה (שם ג, ט).

אך בכל זאת נראה פירוש יבא ישקע דחוק. גם השלמת הכתוב בלשון קצר ע"י מילת „קץ“ קשה לקבלה. מתקבל יותר על הדעת לפרש כרשב"ם „עד כי יבא שילה“ — עד אשר יגיע לשילה (אך אין הכוונה לחלוקת המלוכה בזמן רחבעם). הכוונה היא לבואם לשילה והקמת המשכן שם אחרי שכבשו את הארץ. ועם זאת אפשר להסביר את הנבואה גם בהתאם לתרגומים ולמדרשים כנבואה משיחית.

מובנה של שילה היא עיר המנוחה<sup>2</sup>. לפי פירושים רבים קבלה העיר אותו השם, מכיון שישראל נקהלו שם והגיעו למנוחתם אחרי מלחמה רבת שנים (ע"י יהושע יח, א). גם במשנה (זבחים יד, ו) שנינו: מנוחה זו שילה. תפקידו של ישראל היה להקים משכן לה' שישכון בחוכם. בהגיעו למנוחה עליו למלא תפקיד זה. הרי כך נדר יעקב אבינו: ושבתי בשלום אל בית אבי ... והאבן הזאת... יהיה בית אלקים (בראשית כח, כא, כב). ומתאימה הברכה שבפיו של יעקב אבינו: לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, כלומר יהודה יצא בשבט ומחוקק בראש כל ישראל, עד כי יבא שילה, כלומר לעיר המנוחה, להעמיד שם את המשכן.

אמנם לא הפכה שילה, כתקותם של ישראל, לעיר המנוחה הקבועה. מפני חטאותיו ניטש משכן שילה ועל יהודה הוטל כעת מחדש להנחות את העם לעיר המנוחה. ירושלם — ירושת השלום נקראת עיר זו שבה קבע דוד מקום בית עולמים. גם בית מקדשנו זה חרב בעוונותינו ורק בעתיד ינחה נצר משבט יהודה את ישראל לעיר המנוחה הנצחית, ל„שילה“ האמיתית, ושלום לנצח ישרור בעולם וישב איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו — אוסרי לגפן עירה וגר.

וכדי לסבר את האוזן, שיעקב אבינו השתמש דוקא בשם שילה נראה לנו להציע השערה כדלקמן. יש מקום לתמוה שבספר יהושע (יח, א) מסופר — ללא הסבר נוסף — שבני ישראל הקימו את המשכן אחרי כיבוש הארץ דוקא

2 [מהשורש שלה — ישליו אהבין (תהלים קכב, ו) ענינו מנוחה — ע"י יהודה קיל: ספר יהושע יח, א הערה 2 בשם זאב וילנאי. — המל"ד].



בשילה. אכן שיכן ה' שמו בשילה בראשונה (ירמיהו ז, ב). האין להניח שכשם שירושלים נבחרה למקום המקדש ע"י מעשה העקידה, כן גם יש לבחירה של שילה יסוד במעשי האבות? למה לא הוזכרה שילה באף מאורע של מעשי אבות שהם סימן לבנים ולעומת זאת אפילו הבמות שהוקמו בשעת היתר במות מוקמו בחברון ובבית א-ל, ערים שצוינו במעשי אבות?

בעיון דלהלן נראה לנו למצוא תשובה שתספק אותנו. התורה שתקה, כנראה במכוון, ולא פירשה מאורע מסויים חשוב ונכבד מאירועיו של יעקב אבינו. לפני מותו רומז לנו יעקב שנלחם באמורי ולקח מארצו בחרבו ובקשתו (בראשית מח, כב). ואין זה אלא מעשה נס בהתחשב בכוח הלחימה המוגבל של יעקב. מתי קרה דבר זה? אין עלינו לחטט הרבה כדי לאתר את האירוע הזה. בין השורות נקרא זאת בבראשית לה, ה. הריגתם של אנשי שכם העכירה את היחסים בין תושבי הארץ ובית יעקב. כל רגע עלולים היו אנשי האמורי לקום על בית יעקב למלחמה כדי להשמידו (בראשית לד, ל). בדבר ה' עולה יעקב משכם לבית א-ל. וכאן הותקף בדרכו ע"י האמורי, ובמעשה נס הצליח להכותו וזכה בשקט ושלוה לעצמו ולביתו. „ויסעו ויהי חיתת אלקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב" (שם לה, ה).

שילה היתה במסילה בין שכם לבית א-ל (שופטים כא, יט). במסילה זו זכה יעקב לנצחון מעשה נס על האמורי. ותמוה הוא אם אין קשר בין נצחון זה לבחירת שילה למקום המקדש. אנו אף מניחים שנצחון זה אשר הנחיל מנוחה ליעקב וביתו הינו היסוד לשם העיר שילה — עיר המנוחה. מתוך הנצחון בחר יעקב את העיר למקום המקדש. התורה אינה מזכירה מאורע זה, שהרי בעצה ממרום ניטש משכן שילה וירושלים נקבעה למקום המקדש. אבל בבית ישראל נשמרה מסורת זו של קדושת שילה ושם נקבע המקום הראשון למקדש א-ל.

אך בברכת יעקב האחרונה לפני מותו שנאמרה ברוח הקודש, מצא את מקומה בשם שילה, השם בעל החשיבות במאורעות הימים. כי הוא אינו מכוון רק לעיר זו השוכנת בין שכם לבית-אל, אלא הנו מציין את עיר המנוחה, עיר הקודש, ממנה יצא השלום הנצחי המביא אושר לעולם כולו כתום מלחמות ישראל עם אויבי ה'.

---

ויהי חיתת אלקים על הערים — כי נפלה עליהם אימתה ופחד מן הגבורה אשר ראו במלחמה.

**פירוש הרמב"ן, בראשית לד, יג**

---



## „לכתך אחרי במדבר“

[המשך]

### ההתגלות למשה

כשהקב"ה נתגלה למשה אמר לו: „וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל שד-י ושמי ה' לא נודעתי להם. וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה“<sup>89</sup>.

מקשה האו"ח הק' מהי החזרה „את ארץ כנען“ „את ארץ מגוריהם אשר גרו בה“? ומתרץ ש„אולי נתכוון להוסיף ארץ פלשתים וכו'...“ לפי דבריו הקב"ה מודיע למשה על הבטחתו לתת לישראל את ארץ כנען, וכפרט את ארץ פלשתים „היא ארץ מגורי אבותינו אשר גרו בה“.

### חטא העגל

הגר"א<sup>90</sup> אומר שמצאנו בתנ"ך שכאשר מונים את האומות, לעיתים מונים ששים, לעתים שבעים ולעתים שבעים וששים. ומספר עמי כנען מצאנו לעתים י"ב, י', י"ז, ר' או ה' עמים.

ומסביר הגר"א: „כי מן ע' אומות — ששים סוברים לארץ ישראל, ועשרה יושבים בא"י, ועוד שנים הם סיני וצידון י', סיני יושב על גבול דרום, וצידון על גבול צפון, והן נכלליו בתוך א"י, ולעתיד יתוספו אלה הב' אומות על נחלת א"י, וסיני יושב בדרום כמ"ש (ישעיהו מ"ט י"ב) „אלה יבואו מארץ סינים“ וכן כתוב ביחזקאל שיתוסף לדרומה ולצפונה“.

גאולת „ארץ סינים“ (ישעיהו מ"ט) באה כשהקב"ה מוחל סופית על חטא העגל<sup>91</sup>. יוצא שארץ סיני שבדרום וצידון שבצפון<sup>92</sup> נכללות בתוך א"י, אך בעבר לא יכלו לזכות בהם.

89 שמות ר' (ג'—ד').

90 אדרת אליהו במדבר כ"ג (ט'), דברים ל"ב (ח'), דהיי"א א' (י"ג).

91 „י"ב בני כנען נחלו את הארץ“ (פשטים ופרושים „האזינו“). וסיני וצידון הם מבני כנען (בראשית י' ט"ו—י"ז) (ישעיהו מ"ט י"ב ברד"ק).

92 לגבי צור וצידון שלעתיד יכנסו לגבול ישראל כותב המלבי"ם „ובצד צפון — יתרחב הגבול ויכנס צור וצידון ועוד ששה גדול...“ (דברים י"ט ח', ובפרושו ליחזקאל). וראה פירוש המלבי"ם סוף ספר עובדיה.

93 ישעיהו מ"ט ט"ו בתרגום.

94 יש לברר את היחוד שיש לפלשתים עם צור וצידון, שכן מוצאים אנו בתנ"ך קשר רב ביניהם.

הסימן לגבול ארץ כנען הוא „מצידון בואכה גרה עד עזה“ (בראשית י' י"ט).



השפתי כהן<sup>95</sup> מנמק מדוע לא זכינו אז בכל חלקי ארצנו<sup>96</sup>, ותולה זאת בעוון חטא העגל. וכך כותב על הפסוק „אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב” — „אמר לאברהם לזרעך נתתי מנהר מצרים עד נהר פרת” ולא נתן להם אלא מהירדן עד עזה, אבל לעתיד תרבה הדעת שנאמר „ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים”... וירשו ע' אומות”.

יוצא שבעוון הקלקול הרוחני שבחטא העגל לא זכו ישראל — למרות ההבטחה — לכבוש בדרום את איזור סיני מנהר מצרים עד עזה<sup>97</sup>. ורק לעתיד כשיתוקן קלקול העגל ע"י ש„מלאה הארץ דעה את ה'” יושלם הכיבוש. אם כן חבל ארץ זה כלול בא"י (כדברי הגר"א) והיה אמור להנתן לנו אלא שבחולשתנו לא זכינו בו, וכשנתקן נירש.

### חטא משה

חטא משה במי מריבה היה בקדש אשר בדרום מערב ארץ ישראל<sup>98</sup> והמקום נקרא „עין משפט”<sup>99</sup> כי שם נשפט הקב"ה עם חסידיו ונחתך הדין על משה ואהרון שלא יכנסו לארץ<sup>100</sup>.

הנביא ירמיהו נתנבא „על היום הבא לשדוד את פלשתים, להכרית לצור ולצידון כל שריד עור, כי שדד ה' את פלשתים שארית אי כפתור...” (מ"ז ד') (ועיין יחזקאל כ"ה—כ"ו—כ"ז).

הנביא יואל אומר „וגם מה אתם לי צור וצידון וכל גלילות פלשת, הגמול יאתם משלמים עלי...” (ד' ד').

הנביא זכריה מנבא על צור וצידון יחד עם אשקלון, עזה, ועקרון ערי פלשתים. (ט'). בספר תהילים נאמר בין כל העמים „פלשם עם יושבי צור”. (פ"ג ח') „הנה פלשת וצור עם כוש...” (פ"ז ד').

ועוד עיין במאמרנו בפרק הדין בהתייחסות חז"ל בגמרות ובמדרשים, והדבר בכללותו צריך עיון ואין זה מקומו. אגב, גם בתקופתנו יש קשר בין ארץ פלשתים וצור וצדון. בשנה זו — תשמ"ב — הסכימה ממשלת ישראל לוותר על חבל ימית ואילו חודשיים אחר כך כבשו חיילי ישראל את צור ואת צדון. ואולי הדבר האחרון בא לכפר על החולשה שבדבר הראשון.

95 שמות ל"ב, ל"א.

96 למרות הבטחת הארץ לאבותינו יש שלא היו רשאים לכבוש הארץ או חלקים ממנה לזמן מה, כפרוש הביאור חוש"ש „ש.הקפיד יעקב להקבר דוקא במערת המכפלה כדי להקבר בקרקע שלו, כי „אע"פ שנתן ה' לאבות את הארץ, מ"מ לא היו רשאים לכבוש עד הזמן המוגבל, כפי שנאמר „כי לא שלם עזון האמרי עד הנה” (בראשית מ"ז ל').”

97 לא רק שעד נחל מצרים לא כבשו בגלל החטא „אלא אם היו זכאים היו מתפשטים למערב ולקצה דרומית מערבית עד ים אוקינוס”. (המעקד לדברים י"ט, ח').

98 עיין בראשית י"ד, ז' רש"י ורמב"ן.

99 בראשית י"ד, ז' ברש"י.

100 שו"ת הרדב"ן י"ט, צ"ט.



## חטא המרגלים

יתכן ואף חטא המרגלים<sup>101</sup> — מוציאי דבת הארץ — היה באזור זה<sup>102</sup>,  
והדבר צריך עיון.

## עולי מצרים

לגבי עולי מצרים חלוקות הדעות האם הגיע כיבושם בדרום עד אזור  
אשקלון בלבד<sup>103</sup>, או עד<sup>104</sup> נחל-מצרים<sup>105</sup>, וכל דעה מביאה פסוקים  
כהוכחה לשיטתה.

101 הנובע מחטא העגל. (ארץ-צבי עה"ת פרשת "במדבר").

102 עיין דברים א', י"ט "ונבוא עד קוש ברנע". וכן ברמב"ן (בראשית י"ד, ו') שלא  
כאברבנאל (תחילת מסעי), ובספר אדמת-קודש ובספר "וזה גבול הארץ" לבר דרומא.  
103 הרמב"ם לדעת הר"ש גורן, והר"ש ישראלי (ארץ חמדה שם) סובר שגבול עולי מצרים  
בדרום הוא קו אשקלון — רקם, כשחולקים האחרונים בזיהוי רקם בין פטרה, לקדש  
ברנע. וכן דעת הר"ש סיריליאו וה"פני-משה" על הירושלמי (ארץ חמדה עמ' ק'). וכן  
דעת ה"אדמת קודש", ופרוש קב-ונקי לירושלמי שביעית. וכן הביא ה"בית-לחם יהודה"  
(יריד שלי"א).

104 לגבי העיר עזה עצמה יש דיון נפרד, עיין בדברי הרב יוסף ליברמן ב"שעלי דעת"  
ב', (עמ' 86).

105 הרב יוסף ליברמן (בעל "משנת-יוסף" על מסכת שביעית) שמכריע כדעה זו מסכם  
שכן דעת הכפתור-ופרה, הגר"א, החזו"א בדעת הרמב"ם, המהרי"ט (ח"א ס' מ"ז),  
הרדב"ן, המלבושי"ט (בח"ג בקונטרס חובת קרקע ס"י מ"ז), התוספות (גיטין ב'),  
ושכן נוטה דעת ה"תבואות-הארץ", ושכן מביא ה"תורת-הארץ" (ח"ב פ"ב אות מ"ג)  
בשם הרמב"ן וריטבי"א. (כרם ציון השלם מעמ' רע"ו, ובשעלי-דעת ב').  
וכן דעת הרמב"ם, עיין אף בדברי הרב ישראל אריאל (פרי הארץ א' ב').  
כן היא דעת שו"ת הרי"ד (סימן קכ"ג) (מאמר הרב קלמן כהנא — שאף הוא סובר  
כך — בשעלי-דעת ב').

ועיין במאמר הרב יעקב אריאל (תחומין ב') שדן בנושא ואף מכריע כדעה זו, ומוסיף  
שכך גם דעת ה"ישועות מלכו" (יריד ס"ו ס"ז) ועיין ב"אמונת יוסף" בפירוש הרב  
דינקלס על הירושלמי (חלה דף ע"ז).

106 להלן המקורות בתנ"ך לגבי כבוש אזור זה, עיי עולי מצרים וממשיכיהם, אשר ניתן  
ללמוד ממפרשיהם לכאן ולכאן.

ביהושע (י' מ"א) נאמר: "ויכם יהושע מקדש-ברנע ועד עזה ואת כל ארץ-גושן ועד  
גבעון".

ומפרש רש"י שמעוזה עד ילים לא כבש יהושע. לגבי "ארץ גושן" כותב הרד"ק שאין  
זו שבארץ מצרים. אך בפרק י"א (פסוק ט"ז) מביא מהדרש שאכן זו גושן בארץ-  
מצרים (ועיין דעת זקנים מבעלי התוס' בראשית מ"ו כ"ט, ובפרקי דרבי אליעזר פרק  
כ"ו, ובפרק "ארץ גושן" בספר "יציאת-מצרים ומתן-תורה" לא. קורמן).

בפרק ס"ו נאמר: "ויהי הגבול - למטה בני-יהודה למשפחותם, ועבר עצמונה ויצא



הדעות הסוברות שקדושת עולי מצרים לא מגיעה עד נחל-מצרים, יתכן

נחל-מצרים, והיה תצאות הגבול ימה, זה יהיה לכם גבול נגב ... ועקרון ובנתיה וחצריה, מעקרון וימה כל אשר עלייך אשדוד וחצריהן, אשדוד בנותיה וחצריה, עזה בנותיה וחצריה עד נחל מצרים והים הגדול וגבוליה.

בסיכום התנחלות ישראל בימי יהושע מובא (יהושע ט"ו—י"ז, שופטים א') שמספר אזורים בארץ לא הצליחו ישראל לכבוש, וישארו הכנענים לשבת שם בקרבם. אך כשהתרשלות זו בכיבוש הארץ מסוכמת מוזכרים רק שני אזורים, אזור פלשת בדרום ואזור הצידונים בצפון. וכך נאמר: „ויהושע זקן בא בימים, ויאמר ה' אליו אתה זקנתה באת בימים והארץ נשארה הרבה מאוד לרשתה. זאת הארץ הנשארת כל גלילות הפלשתים וכל הגשור, מן השיחור אשר על פני מצרים ועד גבול עקרון צפונה לכנעני תחשב, חמשת סרני פלשתים...“ (יהושע י"ג א—ו'). ומיד ה' היתה זאת, שנאמר: „ואלה הגויים אשר הניח ה' לנסות בם את ישראל, את כל אשר לא ידעו את כל מלחמות כנען. רק למען דעת דורות בני ישראל ללמדם מלחמה רק אשר לפנים לא ידעום, חמשת סרני פלשתים...“ (שופטים ג' א—ג').

המור וקציעה“ (אוי"ח ש"ו) כותב שכל מה שכבשו בתוך גבולות התורה במשך ימי הבית הראשון — יש לו דין ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים (כרם ציון השלם, עמ' רע"ד) וע"כ צריך לעיין מה קרה לאורך כל התקופה הזאת.

בתחילת ספר שופטים נאמר „ויהי אחרי מות יהושע וישאלו בני ישראל בה' לאמור: מי יעלה לנו אל הכנעני בתחילה להלהם בו, ויאמר ה' יהודה יעלה, הנה נתתי את הארץ בידו, ... וילכוד יהודה את עזה ואת גבולה ואת אשקלון ואת גבולה, ואת עקרון ואת גבולה, ויהי ה' את יהודה, וירש את ההר, כי לא הריש את יושבי העמק כי רכב ברזל להם“ (א' י"ח—י"ט).

„וילכוד יהודה“ ובתרגום השבעים „ולא הוריש“, „יושבי העמק“ (עיין רש"י שמ"א ל"א ז') הם הפלשתים שבאזור עזה, ואותם מצליח יהודה ללכוד אך לא להוריש, להכות ולהחרים. (פרופ' יהודה אליצור בפרוש „דעת-מקרא“).

„כי רכב ברזל להם“ אך הסיבה היתה כי הניח אותם ה' לנסות בהם את ישראל. (רד"ק, ע"פ יהושע י"ג, שופטים ג'). וכן עיין בירושלמי שביעית פ"ו הל"א במפרשים השונים ובספר אדמת קודש (עמ' 187).

„הפלשתים היו האויבים הקשים והמסוכנים ביותר בתקופת השופטים ובראשית ימי המלוכה“ (פרופ' יהודה אליצור, שם, עמ' 23).

השופט שמגר בן-ענן מכה בפלשתים (ג' ל"א) אך גם זו לא תשועה גמורה כדברי המפרשים „וידמה שלא היתה תשועה שלימה“ (רלב"ג) „ולא היתה תשועתו גדולה כשל אהוד, ומ"מ גם הוא עשה תשועה מה“ (מצודת דוד). וכדברי דבורה „בימי שמגר בן-ענת, בימי יעל חדלו ארחות, והלכי נתיבות ילכו ארחות עקלקלות“ (ה' ו'). „שהיו יראים ישראל לצאת לדרכם מפני האויב“ (רש"י). ואע"פ שהושיע את ישראל לא היתה התשועה הגדולה הזאת (— של דבורה)“ (רד"ק).

עוד לפני עלות יפתח נאמר „ויחר אף ה' בישראל, וימכרם ביד פלשתים וביד בני עמון (י' ז') וכן עוד מלפני תקופת שמשון נאמר „ויתנם ה' ביד פלשתים“ (י"ג א').



„ובעת ההיא פלשתים מושלים בישראל“ (י"ד ד') ואף — תשועתו של שמשון לא היתה שלימה כדברי כל המפרשים על הפסוק „וישפוט את ישראל בימי פלשתים עשרים שנה“ (ט"ו כ') „שלא היתה תשועתם שלימה“ (רד"ק) שבימי שמשון בכללם היו הפלשתים מושלים בישראל, אלא שהוא הושיעם מידם תשועת מה" (רלב"ג).

לשמשון ניבא המלאך כי הוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים, יחל ותו לא. דורות חלפו עד שנושעו ישראל ישועה של מממש מידי המשעבדים הפלשתים. שמשון נועד בידי ההשגחה להחל, לרמוז שאפשר להתגבר על הפלשתים הגוראים, וכי יום יבוא וישראל יושעו מהם כליל (פרופ' אליצור, שם קל"ו).

ימי שלטון הפלשתים נמשך עד תחילת ימי עלי הכהן, (מצודת דוד י"ג א') ובסוף ימיו ישראל נוגפים לפנים במערכה ושני בני עלי נהרגים וארון ה' נשבה. (שמואל א' ד'). עד כאן נשלטו ישראל בידי פלשתים, אך לאחר שהארון — המכלה בפלשתים — חזרה, יוצאים שוב למלחמה ואז ניגפים הפלשתים „ויכנעו הפלשתים, ולא יספו עוד לבוא בגבול ישראל, ותהי יד ה' בפלשתים כל ימי שמואל“ (ו' י"ג).

„ותשבנה הערים אשר לקחו פלשתים מאת ישראל — לישראל, מעקרון ועד גת, ואת גבולן הציל ישראל מיד פלשתים“ (ו' י"ד). „כי שבט יהודה לכד הערים האלה מתחילה, כמו שאמר בתחילת ספר שופטים, ואח"כ באו פלשתים ולקחו מהם, ועתה בימי שמואל שבו אותם הערים לישראל“ (רד"ק).

הפלשתים נכנעים לישראל כל ימי שפוט שמואל עד שמזדקן, וישראל מבקשים מלך, (רד"ק ז' י"ג, י"ט כ') וכשמזדקן שמואל חוזרים הפלשתים ונלחמים איתם שוב (שמואל ט' ט"ז ברד"ק).

סיבת בקשת העם למלך עיקרה כדי להושיעם מידי הפלשתים (שם) והם מושלים על ישראל ביד רמה (עיין ברד"ק י' ה', י"ג י"ט—כ', י"ד כ"א) וכל הצלחות ישראל הם רק בקרבות מקומיים בלבד אך את ארצם לא כובשים, ולא מחסלים את צבאם ולכל היותר מבריחים אותם לארצם. [עיין נצחון ישראל ע"י יהונתן (י"ד כ"ג) וחוסר השלימות שבתשועה זו (י"ד ל"ו—ל"ז) נצחון ישראל ע"י דוד (י"ז נ"ב—נ"ג) (י"ט ח'), הכאת מאתים הפלשתים ולקיהת ערלותיהם (י"ח כ"ז), והנצחון בקעילה (כ"ג ה') בה מושיע דוד את העיר ורודף אחר הנסים עד ארצם (רד"ק שם)] וכנאמר „ותהי מלחמה חזקה על פלשתים כל ימי שאול“ (י"ד נ"ב).

חקופה קשה זו מסתיימת במות שאול ובניו ע"י הפלשתים בהר הגלבוע (ל"א) דבר הגורם לפלישה נוספת של הפלשתים לערי ישראל. (ל"א י"ז, וברש"י). וע"ע מאמרו של יהודה קיל „בין ישראל לבין גויי הארץ בספר שמואל“ (ניב המדרשיה י"ג).

בימי דוד עיקר הלחץ היה מהפלשתים ומהם היה אמור דוד להושיע את ישראל, (שמואל ב' ג' (י"ח) י"ט י'). דוד מכה בפלשתים מגבע עד בואך גזר (שמ"ב ה', דבהי"א י"ד ט"ו) וכובש את גת ועזה (רש"י תהילים ס' י') ומכה בפלשתים ולוקח מידם את מתג האמה. (שמ"ב ח' א') [ועיין בפרקי דר"א המובא לעיל בפרק ה' ביצחק אבינו ומתג האמה].

„ויצל דוד ואנשיו ויפשטו אל הגשוריים... בואך שורה ועד ארץ מצרים... על נגב יהודה ועל נגב הירחמאלי ואל נגב הקיניי“. (שמו"א כ"ז (ח'—י') והקהיל את כל ישראל מן שיחור מצרים ועד לבוא חמת“ (דבהי"א י"ג (ה') ש„שיחור“ הוא כידוע הנילוס (מצודות, שם).



ויסבירו את הפסוקים על כבוש — שלא היה זה כבוש גמור אלא הכנעה להעלאת מס בלבד<sup>107</sup>.

לגבי שלמה המלך נאמר: „ושלמה היה מושל בכל הממלכות מן הנהר ארץ פלשתים ועד גבול מצרים, מגישים מנחה ועובדים את שלמה כל ימי חייו... כי הוא רוצה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה. בכל מלכי עבר הנהר... וישב יהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו מדן ועד באר שבע כל ימי שלמה“ (מלכים א' ד' ועיין מל"א ח' (ס"ה) ודבה"ב ז' (ח)).

בפסוקים אלו יש לכאורה שלושה גבולות „ארץ פלשתים ועד גבול מצרים“, „עד עזה“ ו„עד באר שבע“. והדבר מוסבר בכך ששלמה המלך אכן שלט עד גבול מצרים, והעיר עזה מופיע כאן במובן של עיר מינהל אזורית (י. קיל) אך תחום שיפוטה השתרע עד גבול מצרים דרומה. ובאר-שבע היתה הנקודה הדרומית ביותר שבה היה ריכוז יהודי. ואכן כך מובא ב„כפתור ופרח“ וב„תבואות הארץ“: „ואמנם בימי יהושע לא כבשו הכל... והכתוב מעיד שכבשו הכל בזמן המלכים, ושלמה המלך גמר לכבוש כל א"י, כדכתיב (מל"א ט' כ') „כל העם הנותר מן האמורי, החיתי, והפריזי, והחוי, והיבוסי אשר לא מבני ישראל המה, בניהם אשר נותרו אחריהם בארץ אשר לא יכלו בני ישראל להחרימם, ויעל שלמה למס עבד, עד היום הזה“, (כרם ציון השלם עמ' רע"ד).

ואולי ניתן לומר ש„מושל“ הוא שלטון פחות חזק מאשר „רודה“ ובכל הגבולות עד מצרים משל, אך לרדות רדה רק עד עזה. (עיין כלי"ק, בראשית א' סוף כ"ו). וכך כותב ה„אדמת-קודש“ (עמ' 187): „וגם דוד שהכניע גאון פלשתים, ובימיו האחרונים ובימי שלמה היו למס עבד, אבל בירוסה וישיבה לא נכבשו, ונשארו הפלשתים בעריהם בכל מדינת חבל הים...“.

רחבעם מציב משמרות עד אזור גת (דבה"ב י"א (ח)). מדגיש בעיקר את הפלשתים, שמעלים לו מנחה אולי במובן שאפילו הם. (דבה"ב י"ז (י"א)).

בימי יורם מעורר ה' את רוח הפלשתים והערביים — מכיוון אפריקה (תרגום) — לפלוש ליהודה לשבות את כל רכוש בית המלך וגשיו. (דבה"ב כ"א (ט"ז)).

בימי אחז פושטים פלשתים בערי השפלה והנגב של יהודה. (דבה"ב כ"ח (י"ח)). עזיה המלך מכה בהם, פורץ גת, יבנה, ואשדוד, ובונה במקומם. (דבה"ב כ"ו ו', ישעיהו סוף י"ד).

חזקיהו בנו נלחם ולקח מידם ערי יהודה עד עזה (שמ"ב י"ח ח', ישעיהו סוף י"ד). מתוך הכתובים (דבה"ב כ"ו) נראה שעד עזיהו עוד לא נכבשה פלשתים, ונמצא שלא היה אז אפשרי כיבוש מחוץ לגבולות הארץ (ארץ חמדה עמ' ק"א).

ומסכם בעל ה„אדמת-קודש“ (עמ' 289) שכבוש ערי פלשתים בירוסה וישובה החל עזיהו, דכתיב בו „ויבנה ערים באשדוד ובפלשתים (דבה"ב כ"ו). וחזקיהו גמר את הכבוש הזה, כדכתיב: „הוא הכה את פלשתים עד עזה“ (מלכים ב' י"ח). הקו המתוח בסוף תקופת חזקיהו הוא קדש-ברנע — אשקלון. (ועיין שם עמ' 187) ועיין דבה"ב א' (ל"ט—מ"ג).

107 ר' יעקב אריאל תחומין ב' עמ' 366 עיין שם.



והדעות הסוברות שתחום קדושת עולי מצרים מגיע עד נחל-מצרים יוכלו להסביר את הפסוקים המדברים על שלא כבשו אזור זה בכך ש, מאחר שהתורה גבלה גבולי א"י בפרשת "מסעי" וציזתה לעולי-מצרים לכבשם — אף אם לא כבשו הכל — מ"מ נכלל הכל בתחום עולי מצרים<sup>108</sup>.  
 כאמור, כל הספיקות ביחס לכיבושם הוא רק לגבי האזור<sup>109</sup> שבין אשקלון לנחל-מצרים<sup>110</sup>.

### עולי כבל

גם לגבי כבוש עולי בבל בימי עזרא נחלקו הדעות, האם כבושם נמשך עד נחל מצרים<sup>111</sup>, או עד אשקלון בלבד<sup>112</sup>.  
 גם בין הסוברים שהגבול עובר באשקלון יש שסברו שמשם הוא ממשיך לאורך רצועת עזה עד רפיח, ורק משם יורד הגבול לקדש ברנע<sup>113</sup>, או שהגבול עובר בקו אשקלון אבו עגילה שבואדי אל-עריש<sup>114</sup>, כך שרק חבל ימית גשאר בחוץ.  
 אך גם בין הסוברים שעולי בבל כבשו עד נחל-מצרים, יש שמגבילים את מידת הכיבוש באזור זה<sup>115</sup>.

- 108 "תכואות הארץ" מובא ב"כרם ציון השלם" עמ' רע"ד.  
 109 לגבי כיבוש אזור זה בימי הבית הראשון מסכם פרופ' אליצור: "מימיהם לא זכו ישראל להוריש (כיבוש והתישבות במשמע, להוציא ימי דוד ושלמה, שכבשו כבוש של רדיה, אבל לא יישוב) את הארץ הרחבה הזאת כולה, הרי חלק גדול ממנה היה תמיד בבחינת ארץ ישראל בכח ולא בפועל, נחלה ראויה ולא מוחזקת".  
 110 לגבי אזור צור וצידון בכיבוש יהושע, עיין ספר "אדמת-קודש" עמ' 180.  
 111 הרמב"ם, הכפתור ופרח, החזו"א (שביעית סימן ג'), הגרי"מ טוקצינסקי (ספר א"י עמ' פ"ו ועוד עיין קונטרס "הארץ לגבולותיה" ע"פ הגרי"מ טוקצינסקי עמ' י"ט), והחוקר פרופ' יהודה אליצור ("ארץ נחלה" עמ' 73) ועיין במאמרו של הר' יעקב אריאל (תחומין ב').  
 112 בקו אשקלון—רקם.  
 כשרקם מזוהה כפטרה (הרמב"ם — ע"פ הגר"ש גורן, והרב ישראל אריאל (פרי הארץ ב') (החוקר ש' קליין).  
 או כשרקם מזוהה כקדש-ברנע (הרמב"ם — ע"פ הגר"ש ישראלי ("ארץ חמדה") וה"אדמת-קודש (עמ' צ"ד) ופרוש קביונקי (ירושלמי שביעית)) (והחוקר י. פרס).  
 113 עיין מאמרו של הרב קלמן כהנא ("שעלי-דעת" ב' עמ' 80) ועיין בספר "תחומי ארץ ישראל" לד"ר פנחס נאמן' שסובר שהגבול עובר מאשקלון לרפיח אך ללא רצועת-עזה, ומרפיח יוצא ליתיר ומשם לפטרה.  
 114 הרב יעקב אוריאל תחומין ב' עמ' 371 (עיין שם).  
 115 ה"כפתור ופרח" סובר שבתוך שטח זה יש כרכים אשר מוחזקים כחול ואינם מקודשים בקדושת עולי-בבל.  
 החזו"א מגביל שאין הכיבוש כולל רצועה לאורך שפת הים. (מובא ב"משנת-יוסף" עמ' קכ"א—קכ"ב).



## דברי חז"ל בגמרות ובמדרשים

לגבי יחסם של חז"ל לאזור זה ניתן לראות שלמרות שהאזור הוא ודאי בגבולות הארץ הקדושה (כפי שהתברר לעיל), בכל זאת התייחסו אליו קצת כחז"ל<sup>116</sup> או כנוהה הרע של הארץ.

(א) מדברי דוד המלך ע"ה,, כי גרשוני היום מהסתפח בנהלת ה', לאמר לך עבוד אלהים אחרים" הוכיחו חז"ל<sup>117</sup> שהדר בחז"ל כאילו עובד ע"ז, דברים אלו של דוד המלך נאמרו בארץ פלשתיים<sup>118</sup>.

(ב) אזורנו נקרא בלשון חז"ל גרר או גרדיקי, כפי שבררנו לעיל שאזור גרר הוא בין עזה לנחל-מצרים. בגמרא<sup>119</sup> מובא שבני הזוג כופין זה את זה לעלות מחז"ל לא"י, אפילו מנוה היפה לנוה הרעה. היכן יש נוה רע בארץ-ישראל? במדרש<sup>120</sup>: „ר' דוסתאי בשם ר' שמואל בר נחמן: מפני מה לא גזרו (טומאת ארץ העמים) על הנוה שבגרדיקי (הוא אזור גרר)? — „מפני שהיא נוה רע" („ואין דרך בני-אדם לדור שם")<sup>121</sup>, „ועד היכן? — ר' חגין אמר: עד נחל מצרים". ועל-כן<sup>122</sup> מפרש רש"י „ויזרע בארץ ההיא" — „הארץ קשה"<sup>123</sup>.

(ג) העופות בבבל שמנים מעופות שבא"י, מפני שעופות בבל לא גלו ממקומם, מה שאין כן עופות א"י שגלו. אך עופות שב"מ, מדבר עזה" לא גלו מארצם, וע"כ שמנות יותר מעופות שבבבל<sup>124</sup>, כי הן מארץ פלשתיים<sup>125</sup> שבא"י<sup>126</sup>.

כפי שבררנו בפרק הדין בחטא העגל יש מן המשותף לאזור פלשת — עם צפון הגליל, אזור צור וצידון, ששניהם נחשבים קצת כחז"ל, למרות שהם בגבולות הארץ.

116 „שהרי כל ישראל אשר ישבו (בעזה ובארץ פלשת) מעולם, ושנים קדמוניות — מעולם החזיקוה בחז"ל" „עזה וכיוצא בה דסמיכי ומכלעי בתוך ארץ ישראל אע"פ שאינם חשובים מא"י, מכל מקום לא הוּו בכל דגולה". (שו"ת מהרי"ט ח"א סימן מ"ז).  
117 כתובות ק"י:.

118 עיין ב"קונטרס תיקוני השגיאות" ל"כפתור ופרח" (הוצאת ברלין תרי"א דף מ"ב:) שמביא הגהת יעב"ץ הדין בנושא.

119 כתובות ק"י:

120 בראשית רבה ס"ד (ג') וכן בירושלמי שביעית פ"ו הל"א.

121 פרוש „עץ-יוסף".

122 פרוש קב"ז לירושלמי שביעית עמ' שמ"א.

123 בראשית כ"ו י"ב.

124 שבת קמ"ה:.

125 ח"א למהרש"א שם.

126 רש"י שם.



(ד) „תניא: אמר רבי אליעזר. ברי צדוק: מקום היה בתחום עזה<sup>127</sup>, והיו קורין אותו חורבתא סגורתא.

אמר ר' שמעון איש כפר עכו<sup>127</sup> א: פעם אחת הלכתי לגליל וראיתי מקום שמציינין אותו, ואמרו אבנים מנוגעות פינן לשם<sup>128</sup>. האבנים הננוגעות בצרעת היו מפנים למקום בגליל, ובמקום בתחום עזה היו הריסות בית מנוגע שנותן<sup>129</sup> מקומות אלה טמאים הם, ודוקא לשם היו משליכים את האבנים הננוגעות<sup>130</sup>.

(ה) משום ישוב א"י אין מגדלים בהמה דקה בא"י, אבל מגדלים בסוריא, ובמדבריות שבא"י<sup>131</sup>, במדבר שביהודה ובמדבר שבספרי-עכו<sup>132</sup>. ואולי הכוונה ב„מדבר יהודה“ למדבר שבנחלת שבט-יהודה, והוא סיני שבאזורנו, כדברי המדרש<sup>133</sup> שבגאולה האחרונה כגאולה הראשונה — הקב"ה מולך את ישראל ב„מדבר-יהודה“.

(ו) אין ממנים זקנים בחו"ל, אבל ממנים זקנים בחו"ל — על מנת לחזור. „ר' יצחק בר גחמן הוה בעזה ומנוגיה (=ומנוהו) על מנת לחזור. ר' זמינא הוה בצור ומנוגיה על-מנת לחזור“<sup>134</sup>.

(ז) לגבי יו"ט שני של גלויות, שיטת הרמב"ם היא שקנה-המידה אינו א"י או חו"ל, אלא האם בזמן שקדשו ע"פ הראיה היו השלוחים מגיעים לשם, וע"כ „אם אותו המקום מסוריא, כגון צור, ודמשק, ואשקלון וכיוצא בהן, או מחו"ל כגון מצרים, עמון, ומואב וכיוצא בהן — עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן — אם יום אחד — יום אחד. ואם שני ימים — שני ימים“<sup>135</sup>.

החזו"א<sup>136</sup> מסיק מדברי הרמב"ם שאין צורך לפי זה לעשות בא"י שני ימים אלא בעיר שגתחדשה במדבר א"י, או שידוע שבזמן הראיה היתה עיר של נכרים“.

(ח) כשחו"ל באים לדון בדיני עיר עובדי-ע"ז, מביאים דוגמאות מעזה ומצור דוקא.

127 אין הכוונה ב„תחום לשטח אלפיים אמה כתחום שבת אלא לאיזור תחת אותה ממשלה. (שו"ת מהרי"ט ת"א סימן מ"ז) ו-עד הנילוס — הוא תחום עזה" (אוצר נחמד לכוזרי ב' י"ד).

127א לעתים מתחלף עכו בצור (שינויי נוסחאות לירושלמי, דמאי פ"ב הל"א „אילו עיירות“).  
128 סנהדרין ע"א.

129 על פ' ביאור הגר"א לתוספתא נגעים פרק ו'.

130 תורה תמימה ויקרא י"ד מ'.

131 בבא קמא פ"ז משנה ז' ובברטנורא שם.

132 בבא קמא ע"ט: 133 ילקוט שמעוני הושע תקי"ח, עיין שם.

134 ירושלמי ביכורים פ"ג הל"ג.

135 רמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ה הל' ט' — י"ב.

136 חזו"א מעשרות סימן ט' ובחזו"א לרמב"ם הל' קידוש החודש, שם.



עיר שיש רק בתוכה עבודת-כוכבים — מותר לשאת ולתת עם הגויים שמחוצה לה.

מהו המרחק הנצרך בין השוק והעיר כדי שיהא נחשב השוק כמחוצה לה? — „אמר רשב"ל משום ר' חנינא: כגון עטלוזא של עזה" <sup>137</sup> (ומפרש רש"י: „עזה" — „עיר של פלשתים והיה בה עבודת כוכבים"). „ואיכא דאמרי, בעא מיניה רשב"ל מר"ח: עטלוזא של עזה מהו? — אמר לו: לא הלכת לצור מימד, וראית ישראל ועובד כוכבים ששפתו שתי קדירות על גבי כירה אחת...“ (ומפרש רש"י: „צור" — „עיר שישראל ועובד כוכבים דרים שם").

### אזורנו בנחלת יהודה

לדרום הארץ סגולה לעיסוקים רוחניים „הרוצה להחכים ידרים" וכדברי הנציב ש„נגבה הוא יותר מסוגל לעבודת הקרבנות... שדרום א"י מסוגל יותר לתורה" <sup>138</sup>.

בדרום א"י שוכן שבט יהודה. קדושה <sup>139</sup> מיוחדת יש בנחלה זו על פני שאר הנחלות <sup>140</sup> עד שדוקא „עתידה ארץ יהודה להיות קודש לה' כירושלים, שיוכלו לאכול בה קדשי קודשים" <sup>141</sup>.

נחלת שבט יהודה מתפרסת מירושלים בצפון דרך הר-חברון, והנגב, ובאר-שבע בדרום, עד נחל מצרים במערב <sup>142</sup>.

יתכן שבנחלת יהודה יש חלוקה פנימית — א) אזור ההר מירושלים בצפון עד להר-חברון בדרום. ב) הנגב ובאר-שבע. ג) פלשת, אזור החוף, מערב הנגב. לגבי שני האזורים הראשונים (= הר חברון והנגב) על חברון נאמר שהינה פסולת <sup>143</sup> של א"י <sup>144</sup>, וכן נאמר על הנגב <sup>145</sup>, ואולי חלוקים הם

137 ע"ז י"א:.

138 העמק"ד בראשית י"ב ט'.

139 „וכל המקודש מחבירו — חרב יותר מחבירו, ירושלים יותר חרב מן הכל... וארץ יהודה יותר מן הגליל...“ (אגרות הרמב"ן לבנו נחמן) (כתבי הרמב"ן ח"א עמ' שני"ז).

ע"כ לא עבר איש ביהודה נ"ב שנה (שבת קמ"ה:): אך בגליל נשארו יהודים. (שו"ת ישועות מלכו, יו"ד, סימן ס"ז).

140 „...ודאי שאין קדושת שחת, ממש לקדושת א"י, והרי בארץ-כנען, גופה חלק יהודה קדוש יותר מחלק גליל, וכ"ש ארץ סיחון ועוג שלא נחשב רק לספל ארץ-ישראל.“ (שו"ת ישועות-מלכו, יו"ד סימן ס"ז).

141 מהרש"א ח"א פסחים נ'. ד"ה: „אלמא“.

142 „ויהי הגורל למטה בני יהודה למשפחותם, — אל גבול אדום מדבר צין נגבה... ועבר עצמונה ויצא נחל מצרים, והיה תצאות הגבול ימה, זה יהיה לכם גבול נגב“ (יהושע ס"ו).

143 בירושת הארץ בגורל „מי שעלה חלקו בסמוך לירושלים מתחשב בערך השחי עם מי שעלה גורלו כרחוק מירושלים, שהרחוק גרוע הוא, מפני שרחוק הוא מביהמ"ק



במדרגותיהם. הרוחניות שלמהות ששניהם קדושים בקדושת נחלת יהודה — בכ"ז אין הנגב כהר-חברון<sup>146</sup>, שהרי מצאנו מעלות בנחלת יהודה על שאר א"י שרק בה מעברין את השנה<sup>147</sup>, ושקורעין על עריה בחורבנן<sup>148</sup>. והטעם הוא משום שכנות למקום המקדש<sup>147</sup> או משום שעיקר המלוכה<sup>149</sup> היתה שם וכדומה. טעמים חשובים אלו שייכים דוקא בהר-חברון ולא בארץ הנגב<sup>150</sup>.

ואולי נחלת יהודה היא כבהמ"ק, (כדברי המהרש"א הנ"ל באכילת קדשי קדשים שנאכלים רק לפנים מן הקלעים). ובמקדש יש קודש ויש קודש-קודשים, וכך יש את הנגב ומעליו הר-חברון, והגבול שביניהם הוא העיר דביר כפי שבמקדש המחיצה בין הקודש לבין קודש-הקודשים נקראת דביר<sup>151</sup>.

לגבי האזור השלישי<sup>152</sup>, חוף הים — פלשת, ראינו (לעיל) שטומאתה וקליפותיה קרובות לארץ מצרים, קדושתה כביכול נמוכה מקדושת שאר נחלת

ומפני שקרוב הוא לארץ העמים, ולכן היה סאה ביהודה שוה חמש סאין בגליל, מפני שיהודה קרובה לירושלים, וגליל רחוקה. (תורה תמננה במדבר כ"ו כ"ו) וא"כ תמוה איך שיהודה הקרובה ביותר לירושלים — קיבלה מהשטחים הגדולים ביותר, אלא שאולי דבר זה נובע מכך שאזורה חברון ונגב הם פסולת של א"י.

ודוקא ע"י פסולת זו לומדים שבחה של א"י כדברי הספרי, והלא דברים ק"ו... אף חברון פסולת של א"י הרי היא משובחת משובחת של ארץ-מצרים, ק"ו לשבח של א"י...".

144 ספרי, תחילת עקב. רש"י דברים י"א י.

145 רש"י, במדבר י"ג י"ז.

146 עיין מאמרו של ר' יואל בן נון "יעלה ויבוא" (עלון שבות ב' ב').

147 סנהדרין י"א. 148 מו"ק כ"ו.

150 אולי יש להציע הבחנה זו בתוך ארץ יהודה גם בגלל שלכאורה מזור הדבר שעל ערי בנימין הסמוכות לירושלים לא יקרעו ("ערי בנימין פטורות מקריעה" קונטרס "דרישת צבי" לגרמ"ז גרוסברג — ירושלים תש"א), ולצומתם על ערי יהודה שבנגב הרחוק יקרעו, כשהטעם לקריאה על ערי יהודה דוקא הוא "מפני שקרובות לירושלים" (הלבוש).

151 מגילה י': רש"י ד"ה: "לפני הדביר", רש"י מלכים א' (ו' ט"ז).

152 וכמו שדוקא מהר-חברון ומהנגב — הפסולת של א"י — לומדים את שבחה של הארץ, כן אף מאזור זה, כדברי חז"ל (סנהדרין ק"ב). "בברכותיה של א"י בית-סאה עושה חמשת ריבוא כורין, בישיבתה של צוען בית-סאה עושה שבעים כנרין... כתיב "ויזרע יצחק בארץ ההיא, וימצא בשנה הקיא מאה שערים".

ובמדרש תנחומא (קדושים י') נאמר ששלמה המלך עמד על סיבה של א"י, וידע איזה גידול חקלאי מטעים לכל אזור בארץ, וכדוגמה לכך נאמר שידע שעל ציר ירושלים-כוש ראוי לגדל פילפלין ומערב הנגב עובר בקו זה.

זהו הגידול-המטעים לאזור זה (וכן מגדלים אף היום), מה לומדים אנו מפילפלין אלו? — "ר"מ אומר... "ונטעתם כל-עץ מאכל" — עץ שטעם עזו ופריו שוה — הוי אומר זה פילפלין, ללמדך שהפילפלין חייבים בערלה ואין ארץ ישראל חסרה כלום" (סוכה ל"ה).



יהודה<sup>153</sup>, בהשוואה למקדש — כקדושה שמחוץ להיכל — כקדושת חצר העזרה שבתוך הקלעים<sup>154</sup>.

### ההורבן והבנין

ישעיהו<sup>155</sup> מנבא על הפלשתים הששים על מות אחז המלך, „אל תשמח פלשת כלך, כי נשבר שבט מכך“. ופירש"י „כי נחלשה ונשפלה מלכות בית דוד שהיו למודים להכות בכם“. ומתרגם התרגום: „הרי מבניו של ישי יצא המשיח שיעבוד בכם כנחש פורח“<sup>155א</sup>.

וכך מתאר סייר לפני כמאה שנה „אשקלון הקדומה החרובה עתה נתקיים בה כל נבואת צפניה“ (ב' ד'). „ואשקלון לשממה“ כי גותרה הארץ במדבר מבלי איש. אין בה רק חרבות רבות מהיכלות גדולות“<sup>156</sup>.

וכשם שנתקיימה נבואת צפניה על חורבן חבל זה, יודעים אנו שתתקיים נבואתו על הבנין „והיתה חבל הים נות כרת רועים וגדרות צאן, והיה חבל לשארית בית יהודה עליהם ירעון, בבתי אשקלון בערב ירבצון כי יפקדם ה' אלוקיהם ושב שבותם“ (צפניה ב' ו' ז').

ונבואת ישעיהו<sup>157</sup> „ועפו בכתף פלשתים ימה יחדיו ובזו את בני קדם...“ וכפרש"י: „יעופו ירוצו ישראל שכם אחד על הפלשתים אשר הם במערבה של א"י, ויכבוש את ארצם“.

לגבי מדבר סיני בכללותו „המדבר הזה לא ראוי למגורים“<sup>158</sup>, אך „עתיד המדבר להיות ישוב“<sup>159</sup>.

ומבשרים לנו המפרשים הראשונים<sup>160</sup> ש„אנו עתידים לעבור באלו המקומות בבוא משיחנו“<sup>161</sup>.

ו„המדבר שהלכו בו ישראל ממצרים לא"י, אינו מקום ראוי לישוב, ואלה המסעות לישראל במדבר היו רמו לעתיד... כן בגאולה העתידה ביציאתם מהגלות... יביאם ה' אל מדבר העמים ויחנם שם“<sup>162</sup>.

„וכשם שיצאו ישראל בגאולה הראשונה ממצרים אל המדבר — כן בגאולה האחרונה עתידים שיצאו הרבה מישראל אל המדבר, ויעברו במקומות האלה, והקב"ה יכלכלם וינהלם שם“<sup>163</sup>.

מהפילפלין לומדים את סגולת הארץ שאינה חסרה כלום:

153 עיין מהרש"א (ח"א לשבת קמ"ה: ד"ה: „למדבר עזה“) שבו רואים שאזור עזה ופלשת אין דינם ככל נחלת יהודה.

154 בראשית רבה ס"ד ג'.

155 י"ד כ"ט.

155א „ועם היות שכבר נמחו מן העולם שמות האומות האלו וארצותיהם... לפי שסנחריב בלבל את העולם — הנה הנבואות באו על הארצות ההסה, כפי מה שנקבו בשמות בימים ההם“ (אברבנאל, במדבר כ"ד י"ד).

156 ספר „שערי ירושלים“ (עמ' 26).

157 י"א י"ד.

158 רבינו בחיי תחילת מסעי, ול"ג ב'.

159 במדבר רבה כ"ג.

160 במדבר ל"ג א'.

161 רבינו אפרים.

162 אברבנאל.

163 רבינו בחיי.



הרב יהושע י. נויבירט

## בעיות הלכה במלחמת „שלום הגליל“

בזמן כתיבת שורות אלה, אנו מקוים להיות בסיום מלחמת המגן על ישובי הגליל, אשר יום היו מותקפים בידי המחבלים הפלישתינאים ולא מעט קרבנות הי"ד נפלו בידי המחבלים. אכן, שמענו אחרי הכיבוש של החלק הדרומי של לבנון, על מציאת מחסנים עצומים של נשק. כוונתם בנשק האדיר הזה ברורה, — המחבלים התכוונו להשמיד להרוג ולאבד, וכפי שדוד המלך ע"ה אומר — אמרו לכו ונכחדם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד<sup>1</sup>. ולכן יש להודות לה' ית' ועלינו להגיד — ואני בהסדך בטחתי<sup>2</sup>, ואמרו חז"ל — בתורתך<sup>3</sup>, כמה דאת אמרת: ותורת חסד על לשונה<sup>4</sup>, יגל לבי בישועתך<sup>5</sup>, אמר רבי אבהו, זה אחד מן המקראות הקשים, שישועתו של הקב"ה היא ישועתו של ישראל<sup>6</sup>.

כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע<sup>7</sup>. כדי להיות בטוחים שה' ילחם את מלחמתנו, לא בכוח ולא בחיל כי אם ברוח ה', עלינו לדאוג לכך, שהמחנה שלנו יהיה בקדושה ובטהרה, ונשמרת מכל דבר רע, אמרו חז"ל: דבר רע... אף לשון הרע<sup>8</sup>, כלומר, לא רק במעשים אלא גם בלשון עלינו להקפיד, החיים והמות ביד הלשון, שנוהר בשמירת הלשון, כי ה' אלוקד מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת איביך לפניך<sup>9</sup>, אבל רק בתנאי — והיה מחניך קדוש<sup>10</sup>, המחנה של כל יחיד ויחיד צריך להיות קדוש (מחניך — לשון רבים), כך שה' ית' יציל את מחנך (לשון יחיד) המחנה של כלל ישראל מן האויב, כלומר כל אחד ואחד אחראי במחנה שלו למען הצלת המחנה של הציבור.

רבות הן הבעיות אשר חייל דתי נתקל בהן ולא פעם קיימת התנגשות, כאילו, בין קיום המצות בבית של כל יחיד לבין קיום המצות בצבא. יש לשאול, האם באמת קיימת כאן סתירה, או אולי עם שינוי התנאים בהם חי

1 תהלים פג, ה.

2 תהלים יג, ו.

3 ילקוט שמעוני שם.

4 משלי לא, כו.

5 תהלים יג, ו.

6 ילקוט שמעוני שם.

7 דברים כג, יא.

8 שם בספרי. וראה שם ב„משך חכמה“ שאיסור זה כולל דיבורים מיותרים בזמן המלחמה, שהרי האויב ישיג מזה תועלת רבה, עיי"ש.

9 דברים כג, טו.

10 שם.



החייל, גם ההלכה מתחשבת בקיום פרטי הדינים. לא לחץ חברתי משנה את ההלכה, אלא רק המצב הקיים בו נמצא החייל, הוא הקובע את ההלכה. קבלנו מידי אבותינו ורבותינו ז"ל, שלא נכון לחשוב, שאם בתנאי קרב ומלחמה מותר לעבור אפילו על איסורי תורה לשם הצלת נפשות, שאז כבר הותרה הרצועה לגמרי, והכל מותר. לא ולא! הרי מצינו, חולה שיש בו סכנה שהותר לו לאכול ביום הכיפורים, ואף חייב לאכול, ואם לא אכל עבר על איסור תורה — אך את דמכם לנפשותיכם אדרש<sup>11</sup>, מאידך אם אמנם החולה הזה אכל כדי צורכו להצלת נפשו, אל יוסיף לאכול, כי אם יאכל — חייב כרת<sup>12</sup>. לכן חייב חייל בצבא לדעת, כי אין בעת מלחמה תנאים רגילים, יש והוא חייב לעשות בניגוד למקובל אצלו, ויש שאסור לו לשנות, שהרי אין כאן בעיה של פיקוח נפש והצלת נפשות. נביא כאן כמה שאלות מעשיות בהלכות שבת, שהתעוררו לחייל החרד לדבר ה' במלחמה בלבנון.

א. רישום ה"שבוץ-קרבי". ידוע שמקפידים כעת בצבא לרשום כל חייל שיוצא לפעולה קרבית, באיזה רכב הוא יושב, באיזה מקום הוא יושב בתוך הרכב וכו'. מטרת הרישום: א. מפקד היחידה יודע מי ומי ההולכים, מי המפקד של כל רכב ומי נשאר בעורף. ב. קורים מקרים, ר"ל, שהרכב נפגע פגיעה ישירה ואי-אפשר לזהות את החללים רק על ידי רישום מדוייק. ואם כי לגבי התרת עגונה להינשא קשה לסמוך על כך, כל עוד שאין לפחות עד אחד ודבר זה תלוי בכל מקרה בנפרד בשיקול דעתם של גדולי ישראל. אבל ה"שבוץ-קרבי" מועיל לחייל עצמו אשר יוצא לפעולה קרבית תוך פחד, ח"ו הוא יפגע, ומי יודע לזהות אותו, מי ידע להודיע על כך לקרובים וכו'. הרי אפשר לומר בודאות, שרישום זה מעלה את המוראל של החייל הלוחם. כמוכן המדובר הוא במינימום של חילול שבת, הן מבחינת כמות האותיות שנכתבות, כי כל אות שהאדם כותב ללא צורך להצלת נפשות, יש בו משום חילול שבת מן התורה, אבל גם מבחינת איכות הכתיבה יש לקחת בחשבון, כל מה שניתן למעט את האיסור — חייבים בכך, ולכן יש לכתוב בשינוי, כלומר ביד שמאלית<sup>13</sup>.

הרישום כדי לדעת מי ומי ההולכים, ומי ומי פנוי כדי לצאת במקום אחר לפעולה קרבית, הרי הוא נחרך בעת מלחמה, כי יש וקיים מחסור בכוח אדם במקום אחד, ויש להעביר חייל ממקום למקום, וכן יש לחסוך בכוח אדם לצורך רזרבה לעת הצורך. אבל למטרה זו יתכן והיה מספיק ברישום מספרים גרידא, כך שיכולים לחשבן את כוח האדם שיצא לפעולה, וכמה נשארו כאן למטרה אחרת.

11 בראשית ט ד, וראה סי' תריח במ"ב ס"ק ה.

12 סי' תריח ס"ח בבב"ל ד"ה ואם.

13 עיין ח"א כלל ט סי' ב שמביא ראיה מהתוספתא, דדוקא בכתיבה אמרינן דהוה שינוי אם כותב בשמאלו, וע"ש בחזון יחזקאל על התוספתא שחולק אלא כל מלאכה שדרך לעשותה אך בידו אחת, בודאי דרכו לעשותה ביד ימינו ולא ביד כהה: וכשעושה אותה בשמאלו הוה שלא כדרך עשייתה והוא פטור עליה.



מאיזד, הרישום לצורך החייל עצמו, כדי להעלות את המוראל שלו, לתת לו את ההרגשה שהוא לא מספר גרידא בצבא, אלא הוא צלם אלוקים אשר התורה מחייבת להתשיבו כבריאה מה, דבר זה גחוך מאד. והרי מצינו<sup>14</sup>, חולה דתקיף ליה עלמא ואמר שישלחו בעד קרוביו ודאי דשרי. ומביא המ"ב<sup>15</sup>, דאפי' לשכור נכרי שירוך כמה פרסאות בשבת כדי להביא קרוביו (של החולה שבסכנה) במוצאי שבת שרי כדי שלא תיטרף דעתו. הרי מצינו, משום כדי „שלא תיטרף דעתו“ התירו אמירה לנכרי, הגם שהקרוב אין בכוחו לעזור לרפואתו של החולה. אבל לא מצינו כאן רק אמירה לנכרי, שיש בו איסור דרבנן, ואיסור זה דרבנן קל יותר מאשר עשיית מלאכה על ידי יהודי, גם אם עושה אותה בשינוי<sup>16</sup>. ומצאנו בדברי הערוך השולחן<sup>17</sup> שלא התירו שהישראל עצמו יעשה איסור שבות, שהרי אין זה רפואה (כלומר בקשת החולה שבסכנה לקרוא לקרובי משפחה), אלא רק חשש בעלמא (כלומר, שירגיש עצמו טוב יותר), ולכן בענין „ממצוא הפצד ודבר דבר“ (כלומר האמירה לנכרי) חיישינן לזה (לבקשת החולה שבסכנה), ולא בדבר איסור גמור.

ואמנם הערוך השולחן מסיים דבריו, דאם הרופא אומר שיש סכנה אם לא יקיימו דבריו, הרי הוא ככל חולה שיש בו סכנה, עכ"ל. נמצינו למדים, דאמירה לנכרי יש להתיר, ואם לפי דעת מפקדי הצבא יש בו חשש של הורדת המוראל אצל החייל, אם לא יעשו הכל למענו, שיהא בטוח ביציאתו לפעולה קרבית שלא נשכחתי ודעת מפקדיו עליו, מותר לעשות „ככל חולה שיש סכנה“. ולכאורה משמע מדבריו, שגם איסור תורה מותר לעבור ברישום הפרטים ההכרחיים. אולם כל זה — אם החייל דורש זאת, כמו בחולה שבסכנה הנ"ל, שמבקש שיקראו לו את קרוביו, אבל אם החייל אינו דורש זאת, אלא מפקדיו רוצים לעשות למענו, אין לנו ראייה מכאן.

גם במשנה ברוהה<sup>18</sup> בשם הרדב"ז מביא, שאם חולה אומר, צריך אני לתרופה פלונית והרופא אומר אינו צריך, שומעין לחולה. ומסביר הביאור הלכה<sup>19</sup>, שאם המחלה ידועה והחולה אומר שתרופה זו מועלת למחלה זו והרופא אומר שאינו מועיל, בזה אין סברא לשמוע לחולה לחלל שבת בחינם, אם לא שקיים חשש שמא תיטרף דעתו עליו, אם יראה שאינם עושים כדבריו. ושוב — אם החולה דורש זאת, אבל לא שנעשה אנחנו מעצמנו.

14 סי' שו סעי' ט.

15 סי' ק מא.

16 ומצינו בזה מחלוקת האחרונים, עיין תהליך סי' שו ס"ק ה, ולדעתו, אמירה לנכרי במלאכה דאורייתא חמיר מישראל ע"י שינוי. לעו"ז מצאנו בסי' תצו בשעה"צ ס"ק ט, שלא סובר כן, אלא עדיף אמירה: לנכרי. אפי' באיסורי תורה, מעשיית מלאכה ע"י עצמו, גם אם עושה בשינוי.

17 סי' שו סעי' ב.

18 סי' שכח במ"ב ס"ק כה.

19 ד"ה ורופא אחד.



מאיך מצאנו בנפש היה מהגר"י מרגלית זצ"ל על שו"ע<sup>20</sup>, שמתוך דבריו רואים שהתירו אפי' איסורי תורה ואפי' אם החולה אינו מבקש זאת. כי הוא מביא רמב"ם<sup>21</sup>, דמי שנשכו נחש מותר ללחוש ואפי' בשבת על מקום הנשיכה... כדי ליישב דעתו ולחזק לבו אע"פ שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא, התירו לו כדי שלא תיטרף דעתו עליו, ע"ש בנפש היה, שמביא רמב"ם<sup>22</sup>, שהלוחש על המכה הוה איסור תורה, ע"ש, דאעפ"כ הותר לאתובי דעתיה, ע"ש, דנראה מזה סעד להתירא במקום שיש לחולה געגועים לראות בנו או קרובו... ע"ש, שמביא גמרא בנדרים<sup>23</sup>, ומשמע דאפי' אינו מבקש כלום הדין הוא כן.

גם בשו"ת חלקת יעקב<sup>24</sup> מסתפק אם אין החולה מבקש שיבואו אליו, אם מותר לעבור איסורי תורה, ע"ש דמי שדעתו רחבה יכריע, וכמובן, לא כל אנפי שוין, ויש לדיין לדייק בזה, ומה שענינו רואות.

והנה לכאורה ישנן שתי ראיות, שמותר לעבור גם איסורי תורה, ומשום ישוב הדעת של החולה, גם אם החולה אינו מבקש. הראיה הראשונה מובאת גם בחלקת יעקב הנ"ל, והיא בשו"ע<sup>25</sup>, מדליקין נר ליולדת אפי' היא סומא, ומסביר המשנה ברורה שם, המשום ישוב הדעת של היולדת מותר, שהיא אומרת, אם אצטרך דבר-מה חברותי תראינה ותעשינה לי, ע"ש, דאפילו אינה אומרת כלום וגם החכמה אינה אומרת כלום נמי מדליקין. הראיה השניה, גם היא בשו"ע<sup>26</sup>, היה חולה שיש בו סכנה צריך בשר, שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבילה, ובאחד הטעמים מסביר המשנה ברורה, דשמא יהיה קץ באכילת נבילה ולא יאכל ויסתכן.

בררנו לנכון, אבל כאמור בתחילת דברינו, דכל שיוכל לשנות לכתוב ביד השמאלית מחוייב לעשות כן, ולא יכתוב רק את ההכרחי ביותר, ולא יוסיף אפי' אות אחת.

ב. נטילת ידים בשבת בשדה. מחלקה בצבא נמצאת בשבת בפרדס או בשדה זרוע, מה לעשות בענין נטילת ידים לסעודה, כי לכאורה יש בו איסור תורה, וכפי שמצאנו<sup>27</sup>, שהמשקה את הזרעים יש בו איסור תורה משום זורע וגם משום חורש, ואף אם אינו מכוין להשקות, הרי עכ"פ יש בו משום פסיק רישא<sup>28</sup>. מה תאמר, הרי הפרדס אינו שלי, ואם כן אין זה פסיק רישא דגיחא

20 סי' רעה.

21 פי"א מה' עכורים הי"א.

22 שם ה"י, וע"ש הי"ב דהלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה... בכלל הכופרים בתורה, ושמעתי מהגרש"ו אויערבך שליט"א, דבכה"ג שאין לו חלק לעוה"ב ספק אם מותר כדי שלא תיטרף דעתו.

23 מ א. 24 ח"א סי' סד.

25 סי' של סעי' א ובמ"ב סי' ג ר"ד.

26 סי' שכח סעי' יד ובמ"ב סי' לט.

27 סי' שלו סעי' ג ובמ"ב סי' כו.

28 ע"ש.



ליה שיש בו איסור תורה, מכל מקום יש בזה מתלוקת הראשונים, הערוך והתוספות, לגבי פסיק רישא דלא נחא ליה אם יש בו איסור<sup>29</sup>, ומשמע במ"ב<sup>30</sup>, שהוא נוטה לדעת התוספות, דמ"מ יש בו איסור דרבנן.

החתם סופר בהגהותיו לשו"ע<sup>31</sup> מביא דלענין זרעים אין חיוב משום זורע ומשום חורש רק אם משקה את הזרעים ממש, אבל כל שממלא את הניגרים (כעין גומות סמוך לזרעים) אין בו משום זורע ולא משום חורש. וכעין זה מצאנו גם בדעת תורה<sup>32</sup>, דהאיסור של השקאת זרעים אינו אלא אם שופך המים על הזרעים עצמם; אבל סמוך להעשבים אפי' תוך שלושה טפחים יש להקל, דעיקר היניקה רק כנגדו. ואמנם יש לדון בדבריהם, א. דמשמע משום זורע בעינן דוקא שישקה את הזרעים ממש, אבל לא אם משקה בסמוך לזרעים, כפי שאומר הדעת תורה, אבל מ"מ למה לא יתחייב משום חורש, שמרפה את הקרקע<sup>33</sup>. ועוד, הרי הדעת תורה<sup>34</sup> עצמו מביא דלגבי אילנות, כל שהשרשים יזנקים יש בו משום זורע, והוא עד ט"ז אמה, וכפי שמוכח בגמרא<sup>35</sup>. ואולם שמעתי ממו"ר הגרש"ז איערבך שליט"א, דמכיון שאין רגילים להשקות מרחוק, אפשר שאפי' במתכוין ליכא איסור תורה.

בספר גור אריה למהר"ל מפראג לשבת<sup>36</sup> מחדש חידוש גדול, דמותר ליטול ידים בגינה דהו"ל דבר שאינו מתכוין, ופסיק רישא לא שייך למימר בזה כיון דאין מלאכת הנטיעה מיד. והנה, מלבד שבשו"ע<sup>37</sup> לא מובא כן, גם בעצם החידוש יש כמה וכמה סתירות בש"ס, וכפי שמאריך בזה בספר נפש חיה<sup>38</sup>. וגם בספר מחזה אברהם<sup>39</sup> שמתרץ את דבריו, הלא הוא עצמו כותב, דדבריו הם לדעת הרשב"א והש"ג<sup>40</sup>, דהדין של פ"ר אסור היינו דוקא כאשר אותו מעשה דעביד הפסיק רישא אינו עושה דבר היתר. עמו, אבל אם באותו

29 ע"ש במ"ב ס"ק כז, ודע, כי אין נפק"מ בין פ"ר דלא נחיל לפ"ר דלא איכפת ליה, סי' שכ סע' יח בביה"ל ד"ה דלא בשם התוספות.

30 סי' שכ סע' יח בביה"ל ד"ה יש מי, ועיין שביחת השבת, מעשה חושב, כללי דשא"מ ופ"ר סע' י ובהערה ז.

31 סי' רנב על מ"א ס"ק כ.

32 סי' שלו סע' ג.

33 ע"ש בשעה"צ ס"ק יח.

34 שם סע' ג.

35 בבא בתרא כז ב, ע"ש בתוד"ה בחטה, דנהי דיניקת חטה עד ג' טפחים, מ"מ עיקר יניקתה אינו אלא כנגדה, ואילן נמי יניקתו כ"ה אמה, אפי' עיקר יניקתו ט"ז אמה, ע"ש. ומשמע דהיניקה בחטה כנגדה דינה כדין היניקה באילן של ט"ז אמה.

36 עג ב.

37 סי' שלו סע' ג.

38 שם סע' ג ד"ה אע"ס.

39 סי' נב.

40 ריש פרק האורג.



פ"ר עושה גם כן דבר היתר עמו ומתכוין לדבר היתר, או אפי' עבד גם פ"ר ומכוון גם לו שרי, וא"כ הוא הדין בנידון שלנו, דכיון שמתכוין לדבר היתר, היינו לנטילת ידים, ואין מלאכת הנטיעה נעשית מיד, בזה אינו אסור משום פ"ר. ואמנם הראשונים חולקים על סברת הרשב"א<sup>41</sup>, וגם דדעת המ"ב<sup>42</sup> שלא כדברי הרשב"א, והוא מביא ראיה מהשו"ע, שגם הוא נקיט דלא כרשב"א.

המשנה בעירובין<sup>43</sup> מביאה, ארבעה דברים פטרו במחנה (ע"ש ברש"י, היוצאת למלחמה)... ופטורים מרחיצת ידים, והגמרא<sup>44</sup> מסבירה דהכוונה למים ראשונים<sup>45</sup>. ואמנם בביאור הגר"א<sup>46</sup> מביא דדעת הרמב"ן והרשב"א, שלא דוקא ביוצאת למלחמה, אלא כל שיירא ההולכת ממקום למקום ג"כ פטורים מדין נטילת ידים. ובביאור הגר"א מוסיף, דדוקא בעשרה הדין כן, אבל בהולך דרך שונה הדין, ובו קיד"ל<sup>47</sup> דכל שיש לפניו פחות מד' מילין ולאחריו פחות ממיל חייב הוא בנטילת ידים. וברור הדבר, דביוצא למלחמה אין כל הבדל בין עשרה לפחות מעשרה, דבכל אופן הוא פטור מנטילת ידים, והראיה דבשו"ע<sup>48</sup> מובא דין זה בזה הלשון, "מי שהיה במדבר או במקום סכנה ואין לו מים פטור מנטילת ידים", ומשמע, גם אם הוא יחיד, והטעם, דכיון שהוא במקום סכנה ואין לו אפשרות ללכת לחפש אחרי מים פטור מנטילת ידים<sup>49</sup>. הנה אומר שחייל הנמצא בפרדס בשבת, ואין לו אפשרות ליטול ידים לתקן כלי, והרי אסור ליטול ידים על הקרקע, שהוא פטור מנטילת ידים, אלא מכל מקום יש להוסיף, דכמו בהולך דרך קיד"ל, דבמקום שפטור מנטילת ידים, דאעפ"כ יפסה את ידיו במפה בשעת האוכל<sup>50</sup>, ולא רק היד שאוחז בה את

41 עיין סי' שטו בשעה"צ סי' לב.

42 שם בשעה"צ סי' לג.

43 יז א.

44 יז ב.

45 ע"ש דמים אחרונים חובה, ומשום סכנה שמלח סדומית מסמא את העיניים, וע"ש בתורה מים, דעכשיו לא נהגו במים אחרונים, ע"ש בהטעם, ועיין גם בשו"ע סי' קפא סעי' י, וע"ש במ"ב סי' קכ בשם הגר"א שהחמיר.

46 סי' קנח סעי' ח.

47 סי' קסג סעי' א ובמ"ב סי' ג.

48 סי' קנח סעי' ח.

49 וראה בזה דברי ידדי הר"ש הפאל שליט"א ב"המעין" טבת תשל"ה, שהוא מצריך דוקא עשרה; ומה שמובא בחז"א סי' קיד סי' א; בדין מחנה דדוקא במלחמת כל ישראל ע"פ מלך ושופט שבדור, היינו אפי' אם חונים שלא בזמן מלחמה; אבל בזמן מלחמה י"ל דהיינו הך מה שכתוב בשו"ע — מי שהיה במדבר או במקום סכנה וכו', ושם לא מוזכר דבעינן עשרה או ע"פ מלך ושופט, וכ"ה בחז"א שם, דבזה שפטרי במחנה היינו אפי' אם אין הדבר נוגע להצלתם, אבל אם יש בהם משום הצלה, דינם כדין מחנה שפטורים.

50 סי' קסג סעי' א.



הֵלֶחֶם, אֵלֶּא יִכְסֶה אֶת שְׁתֵּי יָדָיו<sup>51</sup>, כֵּן הָדִין נִמְי בְּיוֹצֵא לְמַלְחָמָה צָרִיךְ שִׁיכְסֶה  
בשעת האוכל את שתי ידיו דוקא<sup>52</sup>.

אחרי שביררנו שחייל פטור מנטילת ידים, אם אין לו אפשרות ליטול  
ידים; יש להוסיף, דדוקא אם נמצא במקום שאין לו מים והוא צריך לאכול,  
אבל ודאי אם נמצא במקום של מים, חייב הוא בנטילה; וכן מבואר בשו"ע<sup>53</sup>,  
דדוקא אם אין לו מים הוא פטור, ומשמע שאם יש לו מים; ודאי שחייב בנטילת  
ידים, ואף חייב הוא לברך על הנטילה. עוד יש להוסיף, דגם חייל הנמצא  
בדרך לחזית והוא יושב במכונית שנוסעת, אם אין לו מים לנטילת ידים,  
הוא פטור מנטילת ידים. זאת ועוד, שגם בחזרו מן החזית והוא יושב במכונית  
הנוסעת ואין לו אפשרות ליטול ידים לפני אכילתו את הלהם; הרי הוא  
פטור מנטילת ידים<sup>54</sup>, אבל, כאמור, יכסה ידיו בשעת האוכל במפית וכדו'.

ג. יציאה לפעולה בערב שבת פמוך לכניסת השבת. לכתחילה יקפיד  
החייל לקבל את השבת סמוך לשקיעת החמה ואל יקדים לקבל את השבת מפלג  
המנחה ואילך<sup>55</sup>. פטור הוא מהדלקת גרות שבת, כי הרי מיד אחרי ההדלקה  
הוא עוזב את המקום, ואף אם רצונו להדליק, מכל מקום אסור לו לבדוק<sup>56</sup>.  
מותר לו לקדש קידוש היום גם באמצע הנסיעה, ויטעם לפחות כזית לחם או  
עוגה, כדי שהקידוש שלו יהיה על מה לחול, כי כלל בידנו — אין קידוש  
אלא במקום סעודה<sup>57</sup>. אם אין לו זמן לאכול לחם או עוגה, יאכל את מנת  
הקרב שלו מבלי לקדש<sup>58</sup>, ולאחר זמן, כאשר יתפנה — יקדש ויאכל, דהיינו  
אם בלילה מקדש, יכול לברך ברכת הקידוש כרגיל, עם אמירת „ויכלו“, ואילו

51. שם. במ"ב ס"ק ה. ע"ש ולדעת הרמ"א יש להקל בזה, וצ"ע.

52. סי' קנח במ"ב ס"ק לה ועיין בדברי הר"ש רפאל שליט"א הנ"ל שמביא בשם מו"ר  
הגרש"ז אדערבך שליט"א ההיפך; והר"ש רפאל עצמו דן שם בענין זה, ועיין גם  
בערוה"ש סי' קנח סעי' יד, ולדעתו איצ' לכרוך ידיו, ע"ש.

53. סי' קנח סעי' ה.

54. עיין רמב"ם ה' מלכים פ"ו הי"ג.

55. דכל' שיוכל' לעשות בהיתר, יעשה, והגם דאם יקבל את השבת ג"כ מותר לו לעשות  
ומשום פקו"נ, ואדרבה למצוה רבה תחשב לו שמחלל את השבת להצלת גפשות, מ"מ  
הכי עדיף, דסו"ס שבת רק דחוייה ולא הותרה. ועוד, דאם מקבל את השבת מוקדם,  
ישנם הרבה דברים באמצע הדרך שאינם נוגעים ממש לפקו"נ ואסור לעשותם, וקשה  
להיזהר בכלם, ולכן עדיף לאחר. ומ"מ יל"ע אם לפני צאתו לפעולה קרבת רצונו לקבל  
את השבת ולקדש קידוש היום תוך חשש שאחרי זה לא יוכל לקדש, דאולי בכה"ג  
עדיף להקדים את קבלת שבת.

56. סי' רס"ג סעי' ט.

57. סי' רע"ג סעי' ג' ושם סעי' ה.

58. עיין סי' רפ"ט במ"ב ס"ק י.



אם רק למחרת היום יכול לקדש, יקדש כרגיל כמו בליל שבת, אבל לא יאמר „ויכלו“<sup>59</sup>.

ד. פריסת רשת הסוואה על טנק בשבת. יש להקדים כי אם מדובר על חשש סכנה, ודאי כמו כל שאר הדברים, מותר גם לפרוס את הרשת. השאלה שנשאלה היא, האם מטעמים שגרתיים מותר לפרוס את הרשת, גם אם אין כל סכנה, או חשש סכנה. והנה יש להבדיל בין רשת הסוואה שהחוטאים אינם סמוכים זה לזה, והפרוץ מרובה על העומד, כי אז ודאי שאין עליה שם אוהל<sup>60</sup>, וראה להלן בסוף דברינו לענין הדוק הרשת. אבל אם הרשת היא צפופה, קיימת שאלה של עשיית אוהל. ואף אם אין מחיצות, כל שבאה הרשת להגן, יש בו משום עשיית אוהל<sup>61</sup>, ואמנם בדרך כלל עשויה רשת ההסוואה להיות מופרסת על הטנק וגם מן הצד, ויש גם מחיצות.

ההלכה אומרת, אם רוצים לעשות אוהל להגן, אסור לעשותו בשבת אלא אם כן פרס ממנו מבעוד יום טפח אחד לפחות, כי אז מותר להוסיף ולפורסו<sup>62</sup>. ולכן אם פרס מבעוד יום את הרשת בצד אחד של הטנק ברוחב של טפח אחד לפחות, כי אז יכול לפורסה בשבת על כל הטנק, או — אם התקין מבעוד יום שני חבלים דקים במרחק של טפח אחד ועד פחות משלושה טפחים זה מזה בגובה הטנק, ומתחתיהם יש חלל טפח אחד לפחות, או אם מתח חבל אחד דק במרחק טפח אחד ועד פחות משלושה טפחים סמוך לאחד הצדדים בגובה הטנק ונמצא חלל טפח אחד לפחות מתחת למקום הזה, הרי זה נחשב לאוהל מכוח דין לבוד<sup>63</sup>, ומעכשיו מותר לפרוס את הרשת על גביהם ולהוסיף לכסות גם מן החוט ואילך<sup>64</sup>.

רגילים לתקוע יתד עם הרשת בארבע פנות במרחק מה מהטנק לתוך הקרקע. בשבת, אף במקום שהשעה מחייבת לפרוס רשת הסוואה כרגיל, ז. א. אם ישנו מצב חירום ויש חשש שהאויב יגלה את הטנק, מכל מקום אם ניתן להדק את הרשת על ידי הנחת אבנים בארבע הפנות כדי להדקה — מוטב לטלטל מוקצה, את האבנים, ולא יעבור על איסור תורה בתחיבת היתדות לתוך הקרקע<sup>65</sup>, או יקשור (ללא קשר של קיימא) את הרשת ליתדות הקיימים.

59 סי' רע"א סעי' ח וברמ"א שם.

60 מפי מו"ר הגרש"ז אויערבך שליט"א, עיין שמירת שבת כהלכתה פכ"ד הערה סו, וי"ל דהסברא היא כיון שיש הללים של כמה אצבעות בין חוט לחוט — לא אמרינן לבוד להחמיר, עיין עירובין קב א תו"ה לא.

61 סי' שטו במ"ב ס"ק ב.

62 שם במ"ב ס"ק טו.

63 שם סעי' ב ובמ"ב ס"ק יג וי"ד.

64 שם במ"ב ס"ק יג.

65 ומשום איסור מכה בפטיש, עיין סי' שיד במ"ב סוס"ק ח, ואולי גם משום איסור בונה, כי נמצא שעושה אוהל קבוע, ועיין סי' שטו בשעה"צ ס"ק ו, ודוקא אם הדרך ששוהה שם כמה ימים, אלא דיל"ע דהא קי"ל דבנין לשעה הוה בנין, ולכן לדעת



ה. טיפול בשכוי פצוע בשבת. רופאים וחובשים נדרשים בשבת ע"י מפקדיהם לטפל בפצוע אויב, השאלה היא אם מותר לחלל שבת לצורך זה. והנה יש להקדים, כתוב בתורה<sup>66</sup> „וחי בהם“, ודרשו חז"ל<sup>67</sup> „וחי בהם“ — ולא שימות בהם. והגמרא<sup>68</sup> לגבי יולדת אומרת — דידן דמינטרא שבתא מחללינן עליהו, דידכו דלא מינטרי שבתא לא מחללינן, על מי ששומר שבת מותר, ואף חיוב לחלל שבת<sup>69</sup>, ולא על גוי. ואמנם האחרונים<sup>70</sup> דנים במקום שיש איבה, אם מותר לעבור על איסור דרבנן, איסורי דרבנן ולא איסורי תורה. לעומת זאת מצאנו באחרונים שהם נוטים להקל אף באיסורי תורה, ומשום „דאם יש באיבה זו חשש סכנת נפשות יש להתיר אף מלאכה דאורייתא“<sup>71</sup>. „מנהג הרופאים שמקילים (אף באיסורי תורה), ושמעתי שהוא מתקנות ארצות להתיר להם, אבל לא ראיתי בספר“<sup>72</sup>. טעם ההיתר בכל אלה לפי דעת הפני יהושע<sup>73</sup>, „דכל שעושה מיראת יסורין בשבת הוה מלאכה שאינה צריכה לגופת שהרי ברצונו לא היה בא לו“, ועוד, „דסכנה לנו באשר אנחנו דרים ביניהם, ואם לא נחלל שבת עבורם במקום סכנה, גם דמנו הוא הפקר“<sup>74</sup>. ומוסיף הגרש"ז אויערבך שליט"א<sup>75</sup>, דבזמננו שאפשר להודיע בן-רגע מקצה אחד של העולם לשני, ואם לא יטפלו בנכרי, ודאי שיש סכנה גדולה בדבר. כל זה שייך בעת שלום, שאנחנו גרים בין הגויים, ויש חשש סכנה לנו. השאלה היא בעת מלחמה, והנה אם נמצאים בשטח גם פצועים יהודים, הרי

הנו"ב בפתיחת מטריה (שלהם) יש בו איסור תורה, עיין שביחת השבת, מעשה חושב, דף י, ע"ש דהכלכלת שבת חולק, ולדעתו בעשוי לסתור ביומו אין בו משום בנין; ודע עוד, דאם פורס את הרשת ברחוק מן הסנק אפי' ע"י אבנים וכנ"ל, מ"מ יש בו משום עשיית מחיצה מתרת, שע"י הרשת הוא עושה רה"י בין הסנק לבין מחיצת הרשת. ודוקא אם מהדק את הרשת שלא יכולה ללכת הולך ובא, אבל אם הולכת ובאה ע"י הרוח, אין זו מחיצה מתרת, דכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, סי' שסב ס"א, ועיין חו"א סי' עז ס"ק ה, דכל שהמחיצה היא חזקה שאין הרוח יכולה לפזרה אלא שמתנוודת מעט לכאן ולכאן, נראה דשפיר הוה מחיצה העומדת ברוח, ע"ש דדוקא בתנועה ששוברת לשעתה את המחיצה פוסלת.

66 ויקרא יח ה.

67 יומא פה ב.

68 עבודה זרה כו א.

69 ומצאנו באחרונים, דבזה"ז רוב מחללי שבת הם בגדר תינוק שנשבה בין הגויים שמותר לחלל עליהם את השבת, עיין חו"א יו"ד סי' ב ס"ק כה, שו"ת חלקת יעקב ח"א סי' מה.

70 עיין סי' של במ"ב ס"ק ח.

71 שו"ת ח"ס יו"ד סי' קלא.

72 שו"ת דברי חיים ח"ב או"ח סי' כה.

73 שבת עכ ב תוד"ה הניחא.

74 עיין שו"ת ח"ס הג"ל.

75 עיין שמירת שבת כהלכתה פ"מ הערה מב.



מובא באחרונים<sup>76</sup>, „כי כל שיכול להתנצל לומר לא אוכל לזוז מכאן... משום שפלוני הקדים לזמן אותי לצורכו ולא אוכל לגרוע אמונתי... והן דברים המתקבלים על הלב“, ודאי מחוייב לעשות כן. ואם קיים חשש שהדבר יודע לאויב, אפי' רק חשש רחוק, והוא יתנקם בפצועים שלנו, שוב חוזר ההיתר של החתם סופר הנ"ל. אבל אם כל הנ"ל אינו קיים, ואין חשש לכלל זה, צע"ג אך מותר לטפל בהם בשבת, עכ"פ באיסורי תורה.

ו. קיצור נפיעה בטנק הגורם קלקול העירוב. טנק נוסע לפעולה קרבית שמותרת בשבת. נשאלת השאלה, הלא הלכה בידנו שיש למעט ככל האפשר בעשיית איסורים, ולא רק בעשיית איסורים שונים יש למעט, אלא גם בעשיית אותו איסור עצמו, לא יעשה יותר מאשר באמת הוא צריך, וכפי שהבאנו למעלה, קיימת אפשרות שהטנק יסע למטרתו בדרך הקצרה ביותר, וכך הוא ממעט במספר ההבערות של הבנזין, והוא חוסך לעצמו איסורי תורה רבים. מבחינה בטחונית אין זו משנה באיזה דרך הוא יסע, אבל אם יסע בדרך הקצרה, הטנק יקלקל את חוטי העירוב אשר מתיר לחיילים במחנה לטלטל. מאידך הוא מרבה באיסורי ההבערות, אם אמנם יסובב את העירוב, וכך הוא אינו מקלקל את העירוב ואינו מפריע לחיילים שבמחנה מלטלטל.

שאלה זו תופסת מקום לא רק בצבא, אלא כל חולה שבסכנה שמותר לחלל שבת עבורו כדי להצילו מסכנה. החולה דורש מים חמים לשתיה. בבית של החולה אין מים חמים. קיימת אפשרות ללכת אל השכן ולבקש ממנו את המים החמים שבידו, אבל העמדתם לרשות החולה תגרום לשכן צער וסבל גדול, כי הלא ישאר ללא שתיה חמה. מאידך, אם לא יבקשו ממנו את המים החמים שבידו, יצטרכו להדליק גז ולבשל מים חמים עבור החולה, דבר שכרוך בכמה וכמה איסורי תורה.

עמדו על הבעיה הזו הגאון מהר"פ אפשטיין זצ"ל<sup>77</sup> אשר כתב, כי השכן מחוייב לעשות להצלת נפשו של אחר, אף אם הוא עצמו סובל קצת. מאידך מו"ר הגרש"ז אויערבך שליט"א מאריך בזה<sup>78</sup> ופוסק דראוי להורות שיכול לבשל מים עבור החולה שבסכנה, ואין הוא צריך לגרום סבל לחברו ע"י שרצונו למעט באיסורי שבת ולקחת את המים שלו, כך שהוא ישאר ללא כל שתיה חמה.

מו"ר הגרש"ז שליט"א מביא ראיה לדבריו מה' טומאת כהן<sup>79</sup>. כהן שמוצא מת מצוה, בדהך ואינו מוצא שיקברוהו רק בשכר, אינו חייב לשכור משלו אלא מטמא אם ירצה, והרי טומאת כהן היא ככל שאר לאוין שבתורה שחייב אדם ליתן כל ממונו קודם שיעבור, ואף אם יצטרך אחר כך לחזור על

76 שו"ת ח"ס חו"מ סי' קצד.

77 בסידור מנחת ירושלים בהשגותיו שם על ה' רפואה.

78 מוריה, סיון—תמוז תשל"א.

79 יו"ד סי' שעו סעי' ב ברמ"א.



הפתחים לפרנסתו ולפרנסת בני ביתו<sup>80</sup>. ואם כן, למה לא יוציא ממונו כדי לקבור את מת מצוה. ומצינו שאף אם הכהן עצמו יכול לקבורו בגופו, אמרינן דאינו חייב לבזבו משלו אפילו פרוטה אחת וקובר בעצמו, אע"ג שהוא כהן ועובר בלאו ועשה. אלא על כרחך, כיון שהוא מת מצוה והתורה התירה אותו להטמא אין כאן שום עבירה ואינו צריך לחפש כלל אחרי עצות איך להמגע מזה, כיון שאין זו עבירה אלא מצוה, וכיון שכן גם לענין פיקוח נפש יש לנו לומר כן, דכיון שפיקוח נפש דוחה שבת אין זו עבירה ואינו חייב להפסיד כלום משלח<sup>81</sup>, וכמו כן מותר לכל אדם להרוג בשבת את הבא במחתרת לגנוב ממון חברו ואין עליו חיוב לפייסו בממון כדי למנוע רציחה וחילול שבת<sup>82</sup>. הרי מצינו שאין אדם חייב ליתן משלו כדי שחברו לא יצטרך לחלל שבת.

על פי הדברים האלה יוצא, דאין החיילים המוצבים בתוך העירוב חייבים ליתן „משלהם“, שלא יוכלו לטלטל בתוך גבולות העירוב שלהם, ובלבד למנוע מבעלי הטנק לנסוע מסביב למחנה ולא יקלקלו את העירוב. וכן שמעתי הוראה זו מפי מו"ר הגרש"ז אויערבך שליט"א, שמותר לסובב את המחנה ע"י נסיעה ארוכה, ובלבד לא לגרום אי-נעימות מהחיילים שבתוך העירוב. אך חזר מו"ר הגרש"ז שליט"א והסתפק דאפשר דאין זה דומה לדורש מים חמים משכן, דשאני הכא דכולהו בני אותה מחנה חשובים כמשפחה אחת<sup>82א</sup>, אשר ודאי צריכין ליתן את המים החמים שהכינו לעצמם ולא לחמם בשבת מים אחרים. וכל שכן כאן שצריכים לנסוע כרגיל בדרך הקצרה ולא להתחשב בסבלם של החיילים שנשארים במחנה. אבל לעומת זה יתכן שהכבדה על החיילים שבמחנה חמור יותר מלגרום צער וסבל לשכן, עכ"ד מו"ר הגרש"ז אויערבך שליט"א. והדבר צריך עוד הכרעה. לכן מן הראוי להשתדל לסדר את העירוב בצורה כזו שהטנקים לא יקלקלו את העירוב ביציאתם מן המחנה בדרך הקצרה.

ונסיים: ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד<sup>83</sup>, עושה שלום ובורא את הכל<sup>84</sup>, — מלמד שהשלום שקול כנגד הכל<sup>85</sup>, ה' יברך את עמו בשלום.

80 עיין סי' תרנו ברמ"א ובמ"ב ס"ק י.

81 עיין במאמר הנ"ל במוריה, שמאריך בדבר.

82 שמירת שבת כהלכתה פל"ה הערה קסו.

82א ואמנם ספק זה של מו"ר אינו אלא אם נוסעי הטנק הם מאותו המחנה שקורעים בו את חוטי העירוב, אבל משמע, באם הם ממחנה אחר, אין מקום להסתפק.

83 ויקרא כו, ו.

84 ישעיה מה, ז ועיין בשפתי חכמים ויקרא כו, ו ס"ק י.

85 רש"י שם.



## חולה והנחת תפילין

גדולה מצות תפילין, שכל המניחן מאריך ימים, שנאמר ד' עליהם יהיו<sup>1</sup>, אותם שנושאים עליהם שם השם יהיו<sup>2</sup>, ואתא בשימושא רבה דכל המניח תפילין ומתעטף בציצית וקורא קריאת שמע ומתפלל, מובטח שהוא בן העוה"ב ואין אש של גיהנם שולט בו ועונותיו נמחלין<sup>3</sup>. וקיימים הרבה פרטי דינים לגבי חולה או פצוע, ובע"ה נבאר אותם בהמשך. אולם אין כל כוונה לפסוק הלכה למעשה, ובכל מקרה ומקרה צריך להתייעץ עם מורה הוראה.

### פצע ביד

מקום הנחתן של יד בזרוע שמאל בבשר התפוח שבעצם שבין הקובד"ו (דהיינו מרפק) ובית השחי, ויטה התפלה מעט לצד הגוף בענין שכשיכוף זרועו למטה יהיו כנגד לבו, ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך<sup>4</sup>. וצריך להניח בראש העצם הסמוך לקובד"ו אבל לא בחצי העצם שסמוך לשחי<sup>5</sup>. ועיין בהגר"א שהסכים לדינא דכל מקום הקיבורת (דהיינו הבשר התפוח שלמעלה מן המרפק) כשר להניח בו תפילין, וכן משמע בפרישה, ועכ"פ למטה ממקום הקיבורת פסול לכו"ע<sup>6</sup>. לכן מי שיש לו מכה על הבשר הגבוה, יניח בבשר התפוח בחצי העצם שסמוך לבית השחי<sup>7</sup>, וכ"כ המ"ב<sup>8</sup>, שעד המרפק, ר"ל בבשר התפוח אשר לצד המרפק ולא על המרפק ממש. ובנוגע לברכה, משמע מפשטות הערוה"ש דיוכל לברך, וכן יתכן דאף לדעת המ"ב יוכל לברך, אמנם דעת הגר"ע יוסף שליט"א שלא יברך<sup>9</sup>. ואם המכה גדולה ומצטער בהנחת התפילין, פטור מלהניח התפילין ש"י אפילו נשאר לו מקום, ויניח את הש"ר לבד<sup>10</sup>. ולענין ברכה עיין לקמן.

1 מנחות מד ע"ב.

2 רש"י שם.

3 טור. כל זה בערוה"ש סי' לו סעי' א.

4 שו"ע סי' כו סעי' א.

5 רמ"א שם.

6 מ"ב ס"ק ד.

7 ערוה"ש סעי' ד; בן איש חי שנה א פי' חיי שרה סעי' ו.

8 ס"ק כט.

9 שמעתי מפיו ועיין בשו"ת יביע אומר ח"א סי' ג אות כ ו"כא.

10 מ"ב שם.



## לבו בצד ימין

ומה שכתב בשו"ע, ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך, אדם שאמרו לו הרופאים שלבו בצד ימין של החזה, מ"מ יניח תפילין ביד שמאל, שהרי שימה כנגד הלב איננה מעכבת את קיום המצוה (והראיה מאיטר יד שמניח בימינו), ועוד על דרשת חז"ל, "ידכה—יד כהה" צריכים להתקפיד ולא על שימה כנגד הלב<sup>11</sup>. ולגבי איטר יד עיין בשו"ע סעי' ו ומ"ב שם.

## גידם

כותב השו"ע<sup>12</sup>: גידם שאין לו יד רק זרוע, יניח בלא ברכה, עכ"ל. ועל של ראש יברך, לדעת מרן<sup>13</sup> רק, "על מצות תפילין", ולדעת מור"ם<sup>14</sup>, יברך שתי ברכות, "להניח" וגם, "על מצות תפילין". ונביא כמה פרטי דינים בדבר.

אין לו יד שמאל.

(א) אם נקטעה ידו ונשארה הקיבורת, י"א שחייב להניח התש"י בשמאלו ובברכה<sup>15</sup>, וי"א שפטור לגמרי מלהניח<sup>16</sup>. ומכיון שמחלוקת בדבר, יניח בלא ברכה כי ספק ברכות להקל<sup>17</sup> (ויברך על של ראש וכדלעיל). אמנם עיין במג"א<sup>18</sup> שלדעתו יניח ביד ימין בלא ברכה.

(ב) אם נשאר גם קצת מן הקנה, לדברי הכל יניח בשמאלו ויברך<sup>19</sup>.

(ג) נחתכה כל הזרוע ואין לו גם הקיבורת, יש פוטרים אותו לגמרי ואף מלהניח בימין<sup>20</sup>, וי"א שיניח אולם יברך רק על ש"ר<sup>21</sup> (וכנ"ל אות א).

(ד) אם נולד ללא יד שמאל כלל, יניח על יד ימין ויברך רק על הש"ר (וכדלעיל)<sup>22</sup>, ואין זה דומה למי שנקטעה ידו השמאלית המובא לעיל.

11 שו"ת דובב מישרים ח"ב סי' מו; יסודי ישורון ח"א עמ' פג.

12 סי' כז סעי' א ברמ"א.

13 סי' כז סעי' ב.

14 שם.

15 תוס' מנחות לו ע"א ד"ה קבורת, ועיין במחצית השקל סי' ג ובביה"ל ד"ה בלא.

16 אור זרוע ה"ל תפילין סי' תקעז.

17 רמ"א, ועיין שם בביה"ל.

18 סי' ג.

19 מ"ב סי' ה.

20 שו"ת רמ"א סי' קכב, ב"ח, א"ר, הגר"א סי' ו ושו"ת פנים מאירות ח"ג סי' יא.

21 שו"ת שבות יעקב ח"א סי' ג; שו"ת שאגת אריה סי' לו; מ"ב סי' ו ושעה"צ סי' ז;  
כף החיים סי' ו.

22 שו"ת שבות יעקב שם.



ה) נקטעה אצבעו השלישית מידו השמאלית, יניח כרגיל בברכה, ויכרוך ג' פעמים על אצבעו הסמוכה לאגודל<sup>28</sup>.

אין לו יד ימין.

א) אם כי השו"ת בשמים ראש<sup>24</sup> פוסק שהוא פטור מלהניח, האחרונים חולקים עליו, ולדעתם חייב הוא בתפילין, ויבקש מאחרים שיניחוהו עליו<sup>25</sup>, וראה להלן לגבי סיוע ע"י אשה.

ב) אם נקטעה היד ונשארו לו קנה וזרוע, יש מהאחרונים שנסתפק לומר שעכשיו ידו הימנית היא יד כהה שלו וחייב להניח על הימנית<sup>26</sup>. ואכן המ"ב מכריע. בהארות שהדין כן להניח על הימנית<sup>27</sup>. ומה שפסק המ"ב<sup>28</sup> שמניח בשמאלו, צ"ל שמדובר שם שאין לו קיבורת<sup>29</sup>. וי"א שאם יש לו כת וגבורה יותר בימין, אלא שחסרות לו האצבעות לעשות בהן מלאכה, מניח בשמאלו<sup>30</sup>. ובשו"ת ארץ צבי<sup>31</sup> כותב שיניח בימינו בזמן התפלה בביהכ"נ (ויברך רק על הש"ר וכדלעיל), ובבית שוב יניח ביד שמאל. ולחומר. ללא ברכה.

## משותק

יד שמאל.

מחוייב להניח תפילין על ידו השמאלית כרגיל<sup>32</sup>. אולם עיין בשו"ת חסד לאברהם תאומים<sup>33</sup>, שמבדיל בין יד משותקת וחשוכת מרפא, ששם לדעתו יניח ביד ימין בלא ברכה, ואחרי התפלה יניח ביד שמאל ושוב בלי ברכה, ובין כשחלתה ידו באופן שיש לו רפואה, אף שאין לו עכשיו שום שימוש בה, הוי בכלל יד ומחוייב להניח בשמאל כל אדם ובברכה. ובשו"ת בית שלמה<sup>34</sup> דוחה ראיותיו וכותב שאפילו אין לו רפואה אינו בגדר מחוסר אבר ויניח בשמאל כל אדם.

23 שו"ת חלקת יעקב ח"ג סי' קג.

24 סי' ק.

25 סי' כו מ"ב סוס"ק ו.

26 פמ"ג. ס"ז. תרנא. א"א ס"ק י.

27 ס"ק כב ובביה"ל ד"ה ואיטר יד.

28 ס"ק ו.

29 כ"כ לי הגר"י חולדינברג שליט"א וכן א"ל מו"ר הגר"י נויבירט שליט"א.

30 שו"ת צמח צדק החדש או"ת סי' ה.

31 סי' ח מובא, בלקט הקמח החדש, ס"ק יו.

32 שו"ת אגרות משה. או"ח ח"א סי' ת.

33 סי' ג.

34 אהע"ז סי' קמח מובא בלקט הקמח החדש ס"ק ט.

יד ימין.

יד ימין.

חייב בתפילין, וכותב המ"ב<sup>35</sup> והוא מהדגול מרבבה, שיניחו ביד ימין שהוא כעת היד כהה שלו. אולם עיין בשו"ת אמרי יושר<sup>36</sup> שכותב שיניח בשמאלו, הן במכה שסופו להתרפא והן במכה שאין סופו להתרפא, ומ"ש הדגמ"ר נראה דכוונתו בנתרפא אח"כ מחליה ואעפ"כ מחמת חליה הרגיל עצמו לעשות בשמאל, ואחר שנתרפא גמי עושה כן, והוי איטר גמור. וכתב הגרש"ז אויערבאך שליט"א<sup>37</sup>, שאם היד הימנית חלטה ונחלשה וצריך לעשות כל מלאכתו בשמאל, אם דעת הרופאים שתבריא, ממשיך להניח על ידו השמאלית, אך אם לדעתם היא חשוכה מרפא, הרי היא יד כהה ומניח תפילין בימין.

שתי ידי.

מי שאינו יכול להזיז את שתי ידיו, מניחין לו על שמאל כל אדם ובברכה<sup>38</sup>. ומה שכתבו האחרונים<sup>39</sup> על יבשה ידו כנראה שמדובר על מצב של גיוון היד, ודינו כמשותק וכדלעיל.

ומי שזקוק לסיוע כדי להניח תפילין ואין איש במקום שיקשור לו את התפילין, יכולה אשה לקשור לו<sup>40</sup>. אולם קיימת מחלוקת בין הפוסקים לגבי הברכה, המתר"ם שיק פוסק שיברך ולעומת זאת היד הלוי כותב שלא יברך. ועיין בגיטין<sup>41</sup>, שלר"ת כל מצוה שאין האשה חייבת בה אינה יכולה לעשות לאחרים, וכן דעת המג"א<sup>42</sup>. אולם המ"ב<sup>43</sup> כותב שאפילו שטוב להיזהר, בדיעבד אין לחוש לדעת ר"ת.

35 ס"ק כב.

36 ח"ב סי' יד.

37 לב אברהם ח"א עמ' טז.

38 לקט הקמה החוש ס"ק יב.

39 שו"ת אבני נזר סי' א; שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' ה; שו"ת אמרי יושר ח"ב סי' יד.

40 שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' טו; שו"ת מהר"י אסאד או"ח סי' יט דעת תורה סי' כז סע' ז וסי' לט סע' ב; שו"ת יד הלוי או"ח ח"ב סי' א; שו"ת ציץ אליעזר חייג סי' ז.

41 מה ע"ב תוסד"ה כל.

42 סי' יד ס"ק ג.

43 סי' יד סע' א ביה"ל ד"ה להצריך, סי' רמט ס"ק יד. ולכאורה אפשר היה להביא ראיה מהא דע"ז לט ע"א דאשת חבר שהיתה קושרת לו תפילין על ידו. אולם עיין בתוס' מנחות לה ע"ב ד"ה משעת, וכן ברא"ש פ"א דחולין סי' יב ובהגהות מיימוניות ה"ל ציצית פ"א ס"ק ט דהיתה רק מסייעת לו. ועיין ברא"ש ה"ל תפילין סי' יג בשינוי גירסא.



## פצוע וחציצה

כותב השו"ע<sup>44</sup>: לא יהא דבר חוצץ בין התפילין לבשרו לא שנא של יד לא שנא של ראש. ומוסיף שם הרמ"א: ודוקא בתפילין, אבל ברצועות אין להקפיד. ופרטי דינים הם כדלקמן:

של יד.

עיין במ"ב<sup>45</sup> שכתב שאם יש לו מכה, אפילו במקום הקף הקשר שסביב ידו, מותר לו להניח הקף הקשר ע"ג סמרטוטין ולברך, אך בזה יזהר לכסות מלמעלה כדי שיתקיים לך לאות ולא לאחרים לאות<sup>46</sup>, וכ"כ החיי אדם<sup>47</sup>. ואם יש לו מכה ביד במקום הנחת הקציצה, והמכה מתפשטת בכל הקיבורת (דאל"ה יניח על מקום הנשאר בקיבורת, עיין לעיל ובשעה"צ<sup>48</sup>), מותר לו להניח על הרטיה אם לא סגי בלא"ה, ולא יברך על הש"י דהא דעת רוב הפוסקים דחציצה פוסלת (ולענין ברכה על הש"ר ראה לעיל), אך ילבש על הש"י מלמעלה בגד אחר כדי לכסותם. ודוקא על הרטיה, אבל להניח תפילין על חלוקו, י"א דאסור אפילו ביש לו מכה ואפילו אם ילבוש עליו בגד אחר<sup>49</sup>.

מי שחבושה ידו השמאלית בגבס, נראה שצריך להניח תפילין על הגבס שעל זרועו השמאלית, ולא על ידו הימנית<sup>50</sup>. ואם בית התפילין מונח על הבשר בלי חציצה ורק הרצועות הן על הגבס, יברך על של יד<sup>51</sup>, אך אם גם הבית מונח על הגבס, אינו מברך על של יד, ויברך על של ראש כפי המבואר לעיל.

חולה שיש לו עירוי (אינפוזיה) בקנה השמאלית ולכן אינו יכול לכרוך על הזרוע השבעה כריכות, יניח תפילין בברכה וימשוך הרצועה מהבית שמונח על בשר הקיבורת עד אצבעו<sup>52</sup>. וה"ה שיניח תפילין בברכה אפילו אם אינו יכול גם לכרוך סביב אצבעו<sup>53</sup>.

של ראש.

עיין במ"ב<sup>54</sup> שכותב: ומשמע מדברי המג"א והח"א<sup>55</sup>, דאם יש לו מכה

44 סי' כז סע' ד.

45 ס"ק טז.

46 וע"ע בהגה בסוף הסימן ובמ"ב ס"ק מז.

47 כלל יד סע' יד.

48 ס"ק כז.

49 מ"ב ס"ק יח.

50 שו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' מג; שו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' מו.

51 מהא דמג"א ס"ק ו ר"ח.

52 מהא דסי' כז סע' ה.

53 מו"ר הגרי"י גויבירט שליט"א.

54 ס"ק טז.

55 כלל יד סע' יד.

בראשו רק במקום שהרצועות מונחות ולא במקום הקציצה, מותר לו להניח הרצועות ע"ג סמרטוטין שעל המכה (דהיינו תחבושת) או ע"ג כובע דק ולברד, אע"ג שיש חציצה בין הרצועות (לראש), כיון דבמקום הקציצה אין חציצה עכ"ל. ולכן אם הבית מונח על התחבושת, יברך רק על הש"י ולא על הש"ר.

פאה נכרית שמסיר בכל עת שירצה, אף שהוא להנאתו שהוא בוש מגלות ראשו בבית הכנסת, יניח התפילין של ראש בלא ברכה, וכשיבא לביתו יגלה ראשו ויניח תפילין בברכה<sup>50</sup>. וכתב לי מו"ר זגרי"י נויבירט שליט"א שאם חושש שיעבור זמן ק"ש, יניחם קודם בבית בברכה.

## חולה מעיים

כותב השו"ע<sup>57</sup>: חולה מעיים פטור מתפילין. ומוסיף הרמ"א אפילו אין לו צער, אבל שאר חולה אם מצטער בהליו ואין דעתו מיושב עליו פטור, וא"ל חייב, ע"כ. וכותב המ"ב<sup>58</sup> וה"ה מי ששתה משקה המשלשל. וכתב לי הגרש"ז אויערבאך שליט"א שיתכן רק אם חושש שישפיע תוך כדי הילוך פרסה ולא כשכעת אינו נצטרך לנקביו עכ"ל. ועיין במ"ב<sup>59</sup> שהפטור הוא משום דתפילין בעי גוף נקי. עוד כותב המ"ב<sup>60</sup> שאסור לו להחמיר על עצמו אלא בשעת קריאת שמע ותפלה אם יודע שיוכל להעמיד את עצמו בגוף נקי, וכמו שכתב השו"ע<sup>61</sup>. ומקשה המג"א<sup>62</sup> ממעשה דרבי<sup>63</sup>, אולם עיין שם בתוס'<sup>64</sup> שכבר כתבו, ואע"ג שחולי מעיים פטורים מן התפילין לפי שאין יכולין ליזהר היטב, אבל רבי היה מנהיג עצמו בקדושה יותר מדאי והיה יודע היטב ליזהר עכ"ל, ומשמע מכאן שדוקא רבי אבל שאר כל אדם אסור, מיהו נ"ל דבשעת קריאת שמע ותפלה מותר, ע"כ תוכן דבריו של המג"א.

הפחה. מי שיודע שאינו יכול להעמיד עצמו מלהפית, אלא בכדי שיחלוץ השל ראש, אפ"ה יניח שניהם<sup>65</sup>, ור"ל אע"ג שאי אפשר לו להעמיד את עצמו עד שיחלוץ גם של יד, לית לן בה בשעת הדחק, דעיקר קפידא בשל ראש דאית ביה שי"ן, אבל דל"ת ויו"ד שברצועות לא חשיבי אותיות כמ"ש תוס' שבת סא ע"א, ועוד דשל יד יכול לכסות<sup>66</sup>. אולם במ"ב<sup>67</sup> כותב שהפמ"ג מפקפק בדין של המג"א.

56 שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' מ סע' יח.

57 סי' לח סע' א. 58 ס"ק א.

59 ס"ק ב. 60 ס"ק ד.

61 סי' לח סע' ב. 62 שם ס"ק א.

63 כתובות קד ע"א.

64 ד"ה ומנח.

65 מג"א ס"ק ב.

66 מחצית השקל.

67 ס"ק ס.



## מצטער

כותב השו"ע<sup>68</sup> מצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו ונכונה, פטור מפני שאסור להסיח דעתו מהם, ע"כ. ומשמע אפילו מפני הצינה<sup>69</sup> או מפני כאב הגוף והשינים<sup>70</sup>. ועיין בלקט הקמח החדש<sup>71</sup> על אחד שנסתכנה בתו היחידה והוליכו אותה לבית החולים לעשות ניתוח, והאב בגודל צערו אמר שאין יכול לצמצם מחשבתו אפילו להתפלל, אם מותר להניח תפילין, דאסור להניח מי שמסיח דעתו בבירור. אולם אם אפשר לאתיובי דעתיה, חייב ליישב ולהניח<sup>72</sup>, שהרי אבל חייב מיזם ב' ואילך אע"פ שמצטער ואין דעתו מיושבת, מפני שיש לו ליישב דעתו ושלא להצטער<sup>73</sup>. וכותב הערוה"ש<sup>74</sup>: ומימינו לא שמענו לפטור עצמו מן התפילין מפני זה. ומסכם הלקט הקמח החדש, ע"כ בנ"ד ינית תפילין וזכות המצוה יעמוד לו וגם יעזור לסדר מחשבותיו.

וראה בפמ"ג<sup>75</sup> שאם הניח רגע עליו קיים המצוה, וכ"כ הלבוש<sup>76</sup>. וכותב הארחות חיים<sup>77</sup>: ולפ"ז צ"ע למה לא יחוייב גם חולה מעיים להניחם על רגע אחד ולהסירם, וכן אינך שפטרום משום דא"א בלי הסיח דעת, למה לא יתחייבו להניחם על רגע, דהרי רגע דהנחה ליכא היסח דעת וצ"ע. וכתב לי מו"ר הגרי"י נויבירט שליט"א שיש להבדיל כי אין הטעם בחולה מעיים משום היסח הדעת אלא משום דבעינן גוף נקי.

## סומא

כתב הרא"ש דאיתא בספר העתים, סומא פטור מן התפילין ומן הציצית דכתיב וראיתם אותו, פרט לסומא. והוא ז"ל חלק עליו וכתב דליתא, דוראיתם אותו בציצית הוא דכתיב<sup>78</sup>, וכ"כ הפמ"ג<sup>79</sup>. ועל קושית הרא"ש אפשר לומר דספר העתים למדו מפסוק וראו כל עמי הארץ דכתיב בתפילין וצ"ע<sup>80</sup>. וק"ל כי

68 סי' לח סעי' ט.

69 מג"א ס"ק יא ומ"ב ס"ק ל.

70 ערוה"ש ס"ק יד.

71 ס"ק כד.

72 מג"א ס"ק יב.

73 שו"ע הרב סעי' ת.

74 שם.

75 סי' לו א"א ס"ק ב.

76 סי' לו סעי' ב.

77 סי' לח ס"ק א.

78 ב"י סי' לח.

79 א"א ס"ק א.

80 אליה רבה ס"ק א.

הלא בפסוק זה מדובר על אחרים וצ"ע<sup>81</sup>. גם לגבי ציצית, כתב מרן<sup>82</sup> אע"ג דכתיב וראיתם אותו, סומא חייב בציצית מפני שנתרבה מאשר תכסה בה, וקרא דוראיתם אותו איצטריך למעט כסות לילה. וכתב ע"ז המ"ב<sup>83</sup>, ופשוט דיכול לברך ג"כ עליהו, אך שיבדוק אותו מתחלה במשמוש ידיו או יבקש לאחר לבדקם. ועל אף שהרב פלאג"י הורה<sup>84</sup> בסומא שלא יברך על הציצית משום ספק ברכות להקל, חלק עליו הרב בן איש חי<sup>85</sup> מכוח המנהג הפשוט, ובדבר שיש בו מנהג ברור ופשוט, לא אמרינן ספק ברכות להקל.

## אלם וחרש

השומע ואינו מדבר וכן המדבר ואינו שומע. כתב הספר חסידים<sup>86</sup> שיניח תפילין.

חרש. כתב הכנה"ג שמדבריו של הספר חסידים נראה דחרש שדברו חכמים שאינו שומע ואינו מדבר, אינו מניח תפילין, וראיתי בקושטנטינה כמה מהם שהיו מניחים תפילין ולא מיחו בהם חכמים. ויראה דספר חסידים חיובא קאמר דהנהו חייבים בתפילין, אבל חרש שדברו בו חכמים פטור מן התפילין כיון שהוא פטור מכל המצות, ומיהו אם רוצה להניח אין מוחין בידו, עכ"ל<sup>87</sup>. וכתב לי מו"ר הגרי"י נויבירט שליט"א דלכאורה צ"ע דהא חרש כזה דינו כדין שוטה, והיינו צריכים לפטור אותו ומשום טעמא דגוף נקי. אמנם כתב לי ע"ז הגרש"ז אויערבאך שליט"א שגם קטן דינו כשוטה ומ"מ יש שיודע לשמור, וה"ג בחרש פיקח.

ואם התחנכו בבית ספר לחרשים, סוברים כמה מגדולי הפוסקים שמחויבים לקנות להם תפילין ולהשגיח שיניחו אותם כי קרוב לודאי שהם מחויבים להניחם. וראה בשו"ת שבט סופר<sup>88</sup> שכותב ששמע מפי אביו הגאון כתב סופר שהוא מסופק אם אינם מחויבים במצות, ושכאשר היה בוועץ בקשו ממנו המורים בבית חינוך החרשים שיבוא לראות בעיניו מעשה אומן נפלא שלהם, והיה משתומם מהדברים אשר ראה שם מה שלמדו אלו החרשים, עד שעלה ספק זה בלבו אם אינם בר דעת גמור ומחויבים במצות, וכמדומה לי שאמר וביקש מהמורים שם ליקח להם תפילין שיניחו אותם וכו'. וכן בשו"ת מהר"י שטייף<sup>89</sup> כותב דאין איסור לתת להם תפילין (וראה גם בבאר היטב סי' לו



81 וכתב לי מו"ר הגרי"י נויבירט שליט"א שגם צ"ע דפסוק זה דוקא בשל ראש כאמר.

82 סי' יז סעי' א.

83 סי' א.

84 שו"ת לב חיים סי' ק.

85 שו"ת רב פעלים ח"ב סי' ז.

86 סי' תשעד.

87 מובא בכף החיים סי' ג וכן ראיתי בא"ר סי' א.

88 אהע"ז סי' כא.

89 סי' רלט.



ס"ק א). והוא ממשיך, אמנם בהגני חרשים שמבינים ועושים הכל בדעה נכונה, יש לעיין טובא וכבר דברו מזה האחרונים, עיין מהר"ם שיק אהע"ז ס"י עט שהניח הדבר בצ"ע ודעתו דספק הוא אם יש לו דיעה, וע"כ אין לצרפו למנין ואין להניח להוציא עצמו ע"י חרש עיי"ש. וא"כ על כל פנים משמע דהוא עצמו ראוי לו לקיים המצוות כיון דיש ספק לומר שהוא בר חיוב, וע"כ נראה דאם רוצה לקיים מצות הנחת תפילין יש להניחו לקיים המצוה ואין למחות בידו, וממילא מותר הוא ואפשר גם מצוה ללמדו הלכות תפילין כדי להוציא מאיסור של הסיח הדעת ומאיסור שינה והפחה בהם, עכ"ל של המהר"י שטייף. וכ"כ לי הגרא"י וולדינברג שליט"א, שלחרשים כאלה יש גם להשתדל לקנות עבורם תפילין ולהשגיח שיניחם, ולא רק לא למחות בהם אם מניחים אותם, עכ"ל. וכתב לי מו"ר הגרי"י נויבירט שליט"א שלכאורה אחרי שיש בו דעה, לא רק ראוי או מצוה או אין למחות בידו, אלא חיוב גמור, עכ"פ לחומרא<sup>90</sup>.

<sup>90</sup> וראה מוריה, אלול תשמ"ב מאמרו של הגר"פ שיינברג שליט"א, ושל הגר"שז אויערבאך שליט"א.

### על טעמי מצות תפילין

רצה המקום לזכותנו אנחנו עם הקודש וצונו להעמיד שומרים גיבורים סביב לה והם שנצטוונו לבל נפסיק מדברי תורה מפינו יומם ולילה ושניתן ארבע ציציות בארבע כנפות כסותנו ומזוזה בפתחנו והתפילין בידנו ובראשנו, והכל להזכירנו למען נחדל מעושיק ידינו ולא נתור אחרי עינינו ואחרי יצר מחשבות לבנו.

ספר החינוך, מצות תפילין, מצוה תכא

## עיונים בפירוש הרב ש"ר הירש זצ"ל בהלכות קרבנות

### פרק א

#### טומאה הותרה בציבור

במקומות רבים נאמר בתלמוד, שטומאה הותרה בציבור, או טומאה דחוייה בציבור. אולם קשה מאד להבין לשון זו; שהרי דחיית הטומאה איננה תלויה כלל בציבור; שכן פר יום הכיפורים וחביתי כהן גדול דוחים את הטומאה, אף על פי שהם קרבנות יחיד; ופר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודה זרה אינם דוחים את הטומאה, אף על פי שהם קרבנות ציבור. „אלא נקוט האי כללא ביחוד כל שזמנו קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה אפילו ביחיד וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה ואפילו בציבור“ (יומא ג, ע"א). ולפי זה קשה להבין את הלשון השגורה בתלמוד, שטומאה הותרה או דחוייה בציבור.

שאלה זו נשאלה על ידי רש"ר הירש זצ"ל בפירושו לבמדבר ט, ב, וכך הוא מיישב אותה:

לאמיתו של דבר, גם פר יום הכיפורים וגם חביתי כהן גדול ראויים להיחשב קרבנות ציבור. כי הכהן הגדול הביא אותם בתפקידו ככהן גדול, ואלמלא היה כהן גדול לא היה מתחייב בקרבנות אלה ולא היה מביא אותם. תפקידו של הכהן הגדול הוא תפקיד של ציבור; הוא נתמנה על ידי הציבור, והוא מכהן בשליחות הציבור או למען הציבור, ולפיכך כל קרבן שהוא מקריב מחמת כהונתו ראוי להיחשב קרבן ציבור. ואילו שאר כל קרבנותיו הם קרבנות יחיד; כגון הכפרה שהוא מביא כשהוא מחוסר כפרה. שהרי אין הוא מביא את הקרבן הזה ככהן גדול אלא כאחד העם, וגם אלמלא היה כהן גדול, היה מתחייב בקרבן זה ומביא אותו. ולפיכך רק קרבן מסוג זה הוא קרבן יחיד לכל דבר.

נמצאת אומר מעתה: כל הקרבנות שזמנם קבוע הם קרבנות ציבור — במשמעותו הרחבה של מונח זה; אך לא כל קרבנות הציבור הם גם קרבנות שזמנם קבוע. ועל פי זה אפשר לנסח כך את הכלל של דחיית השבת והטומאה: כל קרבנות הציבור שזמנם קבוע דוחים את השבת ואת הטומאה, וכל הקרבנות שאין זמנם קבוע — בין קרבנות ציבור בין קרבנות יחיד — אינם דוחים את השבת ואת הטומאה.

ועל פי זה תובן גם הלשון השגורה בתלמוד, שטומאה הותרה בציבור, או טומאה דחוייה בציבור. לשון זו מדוייקת עתה; שהרי רק קרבן ציבור קרב בטומאה; אלא שהמונח „קרבן ציבור“ כולל גם את קרבנו של איש ציבור, שהוא מביאו בתפקידו כאיש ציבור.



ועל פי הדברים האלה מסביר רש"י הירש את שאלת הטמאים לנפש אדם, המובאת בפרשת בהעלתך (במדבר ט, ז). מסתבר, שגם אלה ידעו, שקרבן ציבור שזמנו קבוע דוחה את הטומאה, שהרי דין זה כבר נתגלה להם על ידי מדרש לשון „במועדו“, שנאמר בתחילת הפרשה (שם ב): במועדו ואפילו בשבת, במועדו ואפילו בטומאה (פסחים עז, ע"א). אף על פי כן שאלו את שאלתם ביחס לקרבן הפסח, כי לא הרי קרבן הפסח כהרי שאר כל קרבנות הציבור; שכל קרבנות הציבור קרבים בשם כלל הציבור — או בשם איש המכהן בשירות כלל הציבור: ואילו קרבן הפסח הוא קרבן של יחידים, והוא נחשב קרבן ציבור, משום שכל היחידים הכלולים בציבור מביאים את פסחיהם כאחד. נמצא, שקרבנות כל היחידים כאחד מצטרפים לקרבן ציבור, ואילו קרבנו של כל יחיד הוא רק חלק מקרבן הציבור.

ועל פי זה יש לבאר את שאלת אותם הטמאים. אילו נטמא כל הציבור — או רוב הציבור שהוא ככולו — היו יודעים מאליהם, שקרבן הציבור קרב גם בטומאה. אך באותו מקרה רוב הציבור היה טהור; ונמצא, שקרבן הציבור היה יכול להיות קרב בטהרה; ודחיית הטומאה היתה דרושה רק לצורך קרבנות היחידים. משום כך שאלו את שאלתם; שהרי בדרך כלל אין דוחים את הטומאה כדי לאפשר את הקרבת קרבנו של היחיד. אך כאן אפשר, שהטומאה תידחה גם מפני קרבנו של היחיד, שהרי כאן גם קרבנו של היחיד הוא חלק מקרבן הציבור.

והתשובה שניתנה להם שללה את הסברה הזאת. כי אין הטומאה נדחית אלא כדי לאפשר את הקרבת קרבן הציבור. ואין דוחים את הטומאה כדי לאפשר את הקרבת קרבן היחיד — אפילו אותו קרבן הוא חלק מקרבן הציבור. אולם דברים אלה טעונים הסבר נוסף. שהרי כבר אמרנו לעיל, שכל הקרבנות שזמנם קבוע דוחים גם את השבת וגם את הטומאה. ונראה מלשונו של רש"י הירש, ששתי הדחיות האלה נוהגות רק בקרבן ציבור — במשמעותו הרחבה של מונח זה.

אולם דברים אלה צריכים עיון. יש להבחין בין דחיית הטומאה לבין דחיית השבת. כי הטומאה נדחית באמת רק ב„קרבן ציבור“; ולפיכך אין פסח ראשון קרב בטומאה אם רוב הציבור טהורים; ופסח שני איננו קרב בטומאה לעולם, שהרי הוא תמיד קרבן יחיד (ראה רמב"ם הל' קרבן פסח פ"י הט"ו). כנגד זה השבת נדחית גם בקרבן ציבור ולפעמים גם בקרבן יחיד; תדע שכן, שהרי היא נדחית בלא תנאי גם בפסח ראשון וגם בפסח שני (רמב"ם שם).

אולם עצם ההבחנה הזאת בין דחיית הטומאה לבין דחיית השבת טעונה הסבר, שהרי שתי הדחיות האלו גלמודות מלשון „במועדו“; ומכאן, שעיקרון אחד מונח ביסוד שתיהן. ולפיכך קשה להבין, על שום מה נשתנו הלכותיהן — שהטומאה נדחית רק ב„קרבן ציבור“, ואילו השבת נדחית לפעמים גם בקרבן יחיד (פסח שני).

ונראה, שכך יש להסביר את ההבדל הזה. דחיית השבת בקרבנות שזמנם קבוע היא דחייה רגילה של איסור מצות. וכדרך שמותר לעבור על לאו כדי לקיים עשה, כן מותר לעבור על איסור שבת כדי לקיים את מצות הקרבנות.



והצד השווה שבכל הדחיות מסוג זה, שהאיסור הנדחה איננו חלק מהלכות המצוה המתקיימת, אלא הוא נוהג גם שלא בשעת קיום המצוה. כך, לדוגמה, התורה לא אסרה כלאיים בציצית, אלא היא אסרה כלאיים בכל בגד — וטלית מצוייצת כלולה מאליה באיסור זה; אלא שהתורה התירה את איסור כלאיים בטלית מצוייצת, כדי שתתקיים מצות ציצית כהלכתה. וכך התורה לא אסרה להקריב קרבנות בשבת, אלא היא אסרה לעשות מלאכה בשבת — והקרבת קרבנות בשבת כלולה מאליה באיסור זה; אלא שהתורה התירה את האיסור הזה בקרבנות שזמנם קבוע, כדי שתתקיים מצות הקרבנות כהלכתה.

דחייה דומה לדחיית השבת מצויה גם בדחיית הטומאה. שכן כל כהן העובד בטומאה מטמא את המקדש בעצם שהייתו במקדש בטומאתו. אולם האיסור לשהות במקדש בטומאה איננו חלק מהלכות העבודה שהרי הוא נוהג גם שלא בשעת עבודה. כי התורה אסרה לשהות במקדש בטומאה; והשהייה בשעת עבודה כלולה מאליה באיסור זה; אלא שהתורה התירה את האיסור הזה בקרבנות שזמנם קבוע, כדי שתתקיים מצות הקרבנות כהלכתה.<sup>1</sup>

אולם יש דחייה בדחיית הטומאה, שהיא שונה לחלוטין מדחיית השבת. שהרי התורה לא אסרה רק לשהות במקדש בטומאה, אלא היא אסרה את עצם העבודה בטומאה. והואיל ואיסור זה נוהג רק במקריבי קרבנות, הרי הוא חלק ממצות הקרבנות; כי התורה ציותה להקריב את הקרבנות רק בכהנים טהורים, והיא אסרה להקריב בטמאים. וטמא שעבד חילל את עבודתו — לא רק מפני שעבר עברה — אלא מפני שלא קיים את מצות העבודה כהלכתה. ולפיכך אי אפשר לומר כאן, שהתורה התירה את איסור ההקרבה בטומאה מפני מצות הקרבנות; שהרי עצם מצות הקרבנות כוללת את המצוה להקריב בטהרה ואת האיסור להקריב בטומאה. אלא על כרחנו אנתנו אומרים, שאיסור ההקרבה בטומאה נוהג רק בקרבן יחיד, והוא מותר או דחוי בקרבן ציבור. הוה אומר: התורה לא התירה כאן לעבור על איסור כדי לקיים את מצות הקרבת קרבן ציבור, אלא היא הגדירה את מצות ההקרבה כך, שהאיסור יהיה מותר או דחוי בקרבן ציבור.

ועל פי הדברים האלה כבר נתבאר ההבדל שנוכר לעיל — בין דחיית השבת לבין דחיית הטומאה. שהרי דחיית השבת האמורה כאן איננה נוהגת רק בקרבנות, אלא זו הלכה כללית הנוהגת בכל התורה כולה; ולא רק קרבנות ציבור שזמנם קבוע, אלא כל מצוות התורה שזמנן קבוע דוחות את השבת. ולעניין זה אין כל הבדל בין מקדש לבין גבולין, בין יחיד לבין ציבור. משום כך השבת נדחית במילה ובקידוש החודש, בפסח שני ובתמידין ובמוספין. מילה היא מצוה המוטלת על היחיד בגבולין, קידוש החודש הוא מצוה המוטלת על הציבור בגבולין; פסח שני הוא מצוה המוטלת על היחיד במקדש, תמידין

<sup>1</sup> השהייה בטומאה לצורך עבודה הותרה גם שלא בשעת עבודה, וכעין זה מכשירי מצוה דוחים את השבת, אם אי אפשר לעשותם מבעוד יום.



ומוספין הם מצוה המוטלת על הציבור במקדש. והצד השוה שבכולם שהם מצוות שזמנן קבוע, והן דוחות את השבת. זה הכלל: כל מצוה שזמנה קבוע דוחה את השבת.

וכדרך שאתה אומר בדחיית השבת, כן אתה אומר גם באותה בחינה של דחיית הטומאה הדומה לדחיית השבת. ולפיכך ראוי היה לומר, שמותר לטמא את המקדש — על ידי עצם השהייה בו בטומאה — כדי לקיים את מצות כל הקרבנות שזמנם קבוע.

אולם הלכה זו איננה יכולה להיות נוהגת בפועל. שהרי התורה לא התירה לשהות במקדש בטומאה אלא כדי להקריב בו קרבנות בטומאה. אך דחיית הטומאה בשעת הקרבת קרבנות איננה דומה כלל לדחיית השבת, שהרי התורה לא התירה כאן לעבור על איסור כדי לקיים מצוה, אלא היא שינתה את דיני המצוה עצמה. והואיל וזה הוא היתר שאין לו דוגמה במקום אחר, קבעה לו התורה סייגים מיוחדים, שאין כיוצא בהם במקום אחר: הוא נוהג רק בקרבנות ציבור בלבד!

זה הוא איפוא כללו של הדבר: דחיית השבת תלויה רק בתנאי אחד; כי התורה התירה לעבור על איסורי שבת כדי לקיים את מצות הקרבנות שזמנם קבוע. כנגד זה דחיית הטומאה תלויה בשני תנאים; כי התורה התירה לעבור על איסור השהייה במקדש בטומאה כדי לקיים את מצות הקרבנות שזמנם קבוע; והתורה התירה להקריב בטומאה את כל קרבנות הציבור. והואיל ואי אפשר להקריב קרבנות בלי לשהות במקדש, הרי מוכח, שהתורה התירה להקריב בטומאה רק את קרבנות הציבור שזמנם קבוע.

ועל פי הדברים האלה נוכל להסביר עתה את העובדה, שחז"ל למדו את דין דחיית הטומאה משני פסוקים שונים<sup>2</sup>. במקום אחד למדו את הדין הזה מלשון „במועדו“ (פסחים עז, ע"א); ובמקום אחר למדו את הדין הזה מן האמור בפסח שני (במדבר ט', י'): איש איש כי יהיה טמא לנפש — איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה לפסח שני (פסחים סז, ע"א). ונראה שכך יש לבאר את היחס שבין שני הלימודים האלו:

מלשון „במועדו“ למדנו, שמותר לעשות מלאכה בשבת כדי לקיים את מצות הקרבנות שזמנם קבוע; וכן מותר לשהות במקדש בטומאה ולהקריב קרבנות בטומאה כדי לקיים את מצות הקרבנות שזמנם קבוע. ההיתר לעשות מלאכה בשבת וההיתר לשהות במקדש בטומאה תלויים רק בסך, שזמנו של הקרבן הוא קבוע; ודבר זה רמוז גם בעצם לשון „במועדו“; כי ה„מועד“ הקבוע של הקרבן הוא הגורם לדחיית השבת ולדחיית הטומאה. אלא שבדחיית הטומאה יש גם תנאי נוסף; שהרי מותר להקריב בטומאה רק קרבנות ציבור. אך הואיל והכתוב כולל כאן את דחיית השבת עם דחיית הטומאה, הרי הוא

2 ראה תוספות פסחים סז, ע"א, ד"ה מה מועדו האמור בשבת דוחה את השבת. אפשר שיש בדברים הנ"ל כדי ליישב את שאלת התוספות. וראה גם הערה 4.



יכול להזכיר כאן רק את ההלכות המשותפות לשתייהן. ולפיכך הוא תולה את דחיית הטומאה רק במועד קבוע של הקרבן.

שונה הדבר במדרש לשון „איש“. מלשון זו למדנו שמותר להקריב קרבן ציבור בטומאה. היתר זה תלוי רק בכך, שהקרבן הוא קרבן ציבור<sup>3</sup>; ודבר זה רמוז בעצם לשון „איש“. אלא שיש בדחיית הטומאה גם תנאי נוסף; שהרי מותר לשהות במקדש בטומאה רק לצורך מצות הקרבנות שזמנם קבוע. אולם תנאי זה איננו יכול להתבאר כאן; שהרי הכתוב דן כאן רק בהלכות המיוחדות לדחיית הטומאה; ואילו הצורך במועד קבוע של הקרבן הוא דין כללי, שהוא משותף לדחיית השבת ולדחיית הטומאה. ולפיכך אין ראוי לבאר את הדין הזה במסגרת ההלכות המיוחדות לדחיית הטומאה; אלא מקומו במסגרת ההלכה הכוללת את דחיית השבת ואת דחיית הטומאה<sup>4</sup>.

ובשיטה דומה אפשר להסביר גם את העובדה, שחז"ל למדו גם את דין דחיית השבת משני פסוקים שונים<sup>5</sup>. במקום אחד למדו את הדין הזה מלשון „במועדו“ (פסחים עו, ע"א); ובמקום אחר למדו את הדין הזה מן האמור בפרשת המוספים (במדבר כח, י): עלת שבת בשבתו על עלת התמיד ונסכה (פסחים סו, ע"א). ונראה, ששני הלימודים האלה מבטאים שתי בחינות שונות של דחיית השבת בקרבן התמיד. מלשון „במועדו“ למדנו רק את הדחייה הרגילה של השבת; שהרי איסור שבת נדחה תמיד מפני מצוה שזמנה קבוע; ולפיכך הוא נדחה גם מפני מצות הקרבת התמיד. בחינה שונה לחלוטין מפורשת בפרשת המוספים. שם נראה הדבר, שמצות התמיד איננה דוחה את השבת, אלא היא עצמה חלק ממצות השבת. שכן רצון התורה, שקרבן מוסף של שבת לא יהיה תחליף לקרבן התמיד, אלא הוא יהיה קרבן „מוסף“ — פשוטו

3 אין להסיק מכאן, שהמקריב בטומאה קרבן ציבור שאין זמנו קבוע, יעבור רק על איסור השהייה בטומאה, ולא על איסור ההקרבה בטומאה. כי התורה לא התירה כלל את ההקרבה בטומאה של קרבנות ציבור שאין זמנם קבוע; שהרי הקרבה זו יכולה להתקיים רק תוך כדי עברה על איסור השהייה בטומאה; ואין דרכה של התורה להתיר מעשה שהוא יכול להתקיים רק באיסור.

4 דברים אלה לא באו לומר, שיש צורך בשני הלימודים האלה כדי להתיר את ההקרבה בטומאה. שהרי די היה במדרש לשון „במועדו“ כדי להתיר את הטומאה בקרבנות שזמנם קבוע; ואילו התנאי של קרבן ציבור נלמד מאליו מן הדין, שפסח שני איננו דוחה את הטומאה. וכן די היה במדרש לשון „איש“ כדי להתיר את הטומאה בקרבנות ציבור; ואילו התנאי של קרבן שזמנו קבוע נלמד מעצם העובדה, שהתורה הזכירה את היתר הטומאה רק בקרבן הפסח, שהוא קרבן שזמנו קבוע. אף על פי כן יש בדברים שנאמרו כאן כדי להסביר את העובדה, שדחיית הטומאה נלמדה משני פסוקים. כי התורה ביקשה לכלול את שני התנאים של היתר הטומאה בעצם הפסוק המתיר את הטומאה; ולשם כך היה צורך לכתוב את היתר הטומאה בשני פסוקים נפרדים; וראה גם בהערה 2.

5 וראה את התוספות שזכרו בהערה 2.



כמשמעו; ואין מצות המוסף מתקיימת כהלכה, אם אין קרבן התמיד קרב בצידו. כי קרבן התמיד מבטא את עיצומו של היום; ואילו קרבן המוסף מבטא את קדושת השבת, החלה על עיצומו של היום. ורק צירוף התמיד עם המוסף מבטא את המושג של „יום השבת“ הכתוב בראש פרשת מוסף של שבת. וכשם שאין מזכירים דחיית שבת אצל מוסף של שבת — שהרי מצותו בכך — כך אין להזכיר דחיית שבת אצל תמיד של שבת; שהרי כך היא מצות השבת — להקריב בה עולת שבת „על עולת התמיד“.

## פרק ב

### פרה כשרה בטבול יום

מסורת היא בידי חז"ל, שכל מעשי פרה אדומה כשרים בטבול יום; ואילו הצדוקים היו אומרים „במעורבי שמש היתה נעשית“ (פרה ג, ז). „לפיכך היו בית דין בבית שני מטמאין את הכהן השורף את הפרה בשרץ וכיוצא בו וטובל ואחר כך עוסק בה כדי לבטל דברי אלו הזדים שמורים מהעולה על רוחם לא מן הקבלה“ (רמב"ם הל' פרה אדומה פ"א הי"ד).

מחלוקת זו שבין קבלת חז"ל לבין דעת הצדוקים נידונה בהרחבה בפירוש רש"ר הירש לפרשת פרה (במדבר י יט). והרי הוא עומד בייחוד על כך, שחכמים עשו מעלות יתרות בטהרת פרה אדומה כדי להרחיק את כל העוסקים בה מטומאת מת. כך, לדוגמה, היו מביאים נשים עוברות לחצר הבנויה על הסלע ותחתיה חלול, ושם היו יולדות ומגדלות את בניהן; וילדים אלה היו מזוים אחר כך על הכהן השורף את הפרה בשבעת הימים שלפני שרפת הפרה. ואחרי כל ההרחקות האלה מכל אפשרות של טומאת מת היו חוזרים ומטמאים את הכהן בשרץ, כדי שיהיה טעון טבילה ויעשה את מעשי הפרה בטבול יום. ומוכח מכאן, שחכמים ייחסו חשיבות יתרה להלכה המקובלת בידם — שפרה פשרה בטבול יום — עד שראו צורך להפגין הלכה זו לעין כל על ידי מעשה רב.

וכך מסביר רש"ר הירש את משמעות ההלכה הזאת המקובלת בידי חז"ל: פרה אדומה מחזירה לטמא מת את טהרתו. כי הנוגע במת ראה את האדם המשועבד לחומר שיסודו מעפר וסופו לעפר; והוא עלול להיתפס למחשבת „טומאה“ — שזה כל האדם. משום כך הוא חייב „להיטהר“ במים חיים, שאפר הפרה נתערב בהם. מים אלה יזכירו לו את הצד האלהי של האדם. כי ה' נפח באדם נשמת חיים, ובה העלה אותו מעל לכל חוקי החומר. כי האדם מסוגל לשלוט ביצרו ולהיות אדון לעצמו. והחירות מהיצר משחררת אותו מן המוות ומזכה אותו בחיי עולם.

ועל פי זה יש לבאר את מחלוקת החכמים והצדוקים. חכמים אומרים, שכל אדם מסוגל לזכות בחירות ולהתעלות על המוות — ובלבד שיעשה את הצעד הראשון לקראת הטהרה. ואפילו הגיע רק אל הדרגה הגמוכה ביותר של הטהרה — המסומלת על ידי דרגת טבול יום — כבר מובטחת לו האפשרות



להשתחרר משעבוד החומר ולזכות בחיי עולם. ואילו הצדוקים סבורים, שמעלת החירות מובטחת רק לאותם יהידי סגולה, המסוגלים להגיע לדרגה העליונה של הטהרה — זו הדרגה המסומלת על ידי דרגת מעורבי שמש: אותה דרגה היא הדרגה האידיאלית של הטהרה, שיחידי סגולה שואפים אליה — ולאמיתו של דבר אין שום אדם זוכה בה. וכך מסיים רש"ר הירש את הדברים האלה: כלום רחוקה היא המחשבה, שיש קשר הדוק בין דעת הצדוקים, ש"במעורבי שמש היתה נעשית" — לבין כפירתם בעולם הבא?

אין ספק, שאלה הם דברים יפים, וכדרכם של דברי אגדה הרי הם מושכים את הלב. אף על פי כן ספק, אם הם מכוונים לאמיתה של תורה. שכן מסורת חז"ל, שפרה כשרה בטבול יום, ניתנת להסבר פשוט הרבה יותר: ונראה שזה עיקרם של דברים:

שנינו במסכת נגעים (ד, ב): טבול יום אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה הביא כפרתו אוכל בקדשים. משנה זו מובאת במקומות שונים בתלמוד. ונראה, שזה העיקרון המונח ביסודה: טבילה גרידא מועילה רק באותם הקדשים, שקדושתם היא קדושת דמים, והם יוצאים לחולין על ידי פדיון. משום כך טבל ועלה אוכל במעשר שני; שהרי קדושת מעשר שני היא קדושת דמים, והוא יוצא לחולין על ידי פדיון. שונה הדין בתרומה ובביכורים ובכל קדשי מזבח; כי הללו קדושים בקדושת הגוף, ואין הם יוצאים לחולין על ידי פדיון. משום כך הם נאכלים רק לאחר הערב שמש, אלא שמחוסר כפרה נחשב, טבול יום ארוך" — לענין קדשי מזבח בלבד — עד שיביא כפרתו.

ועל פי הדברים האלה, הרי קבלת חז"ל, שפרה כשרה בטבול יום, היא כמעט מובנת מאליה. שהרי נאמר במקומות רבים בתלמוד<sup>6</sup>, שפרה היא מקדשי בדק הבית; ולפיכך אם, לקחו פרה ומצאו אהרת נאה הימנה הרי זו תיפדה שלא במוס" (רמב"ם שם ה"י). נמצא שקדושת פרה אדומה דומה לקדושת מעשר שני; ולפיכך גם טבול יום כשר למעשה פרה!<sup>7</sup>

ומשמעות גדולה יש להלכה זו, המכשירה טבול יום בפרה אדומה. שהרי פרה אדומה קרויה "חטאת", והיא דומה לקרבן גמור: יש בה שחיטה, קבלת דם, הזיית דם, "אל נכת פני אהל מועד", ולבסוף היא נשרפת על גבי "מערכה". אף על פי כן כל מעשיה נעשים, "מחוץ למחנה". ולפיכך, "השטן ואומות העולם מונים את ישראל" בפרה אדומה, "כי מפני היותה נזבחת בחוץ יראה להם שהיא נזבחת לשעירים על פני השדה" (רמב"ן במדבר יט, ב). והמקריב לשעירים

6 ראה תוספות יומא מב, ע"א, ד"ה שאני פרה וקדשי בדק הבית היא.

7 הסבר זה רמוז גם בדברי הרמב"ם בהל' פרה אדומה פ"א ה"ג: כל העוסקין בפרה מתחילה ועד סוף שהיו טבולי יום כשירים למעשה הפרה ולקדש ולהזות מאפרה ואף על פי שעדיין לא העריב שמשן, שזה שנאמר בכל הפרשה איש טהור הוא הטהור למעשר שני אף על פי שאינו טהור לתרומה עד שיעריב שמשו הרי זה טהור לפרה". הרי לפנינו שהוא מדמה פרה אדומה למעשר שני לענין טהרת טבול יום.



על פני השדה,, סוגד לבהמיות החיה ללא ביקורת ורואה בה את חזונו האנושי" (פי' רש"ר הירש לויקרא יז, ז). אך לאמיתו של דבר, פרה אדומה איננה קרבן, אלא היא באה,, להעביר רוח טומאה" (רמב"ן במדבר יט, ב). אין בה משום סגידה לכוהות החושניות, אלא היא באה לבער אותם מן הארץ. ודבר זה בא לידי ביטוי חריף באופי הקדושה של הפרה: אין היא מקדשי מזבח, אלא היא מקדשי בדק הבית, והיא נפדית גם בלא מום; ולפיכך כל מעשיה כשרים בטבול יום!

ונמצא, שמחלוקת החכמים והצדוקים היא מחלוקת הנוגעת ליסוד הרעיוני של פרה אדומה. כי הצדוקים דנו את הפרה כקרבן גמור, ולפיכך היו אומרים,, במעורבי שמש היתה נעשית". בכך הצדיקו את קטרוג השטן ואומות העולם והצטרפו לטענת היצר הרע,, הכופר באופיו האלקי של האדם... וההופך חושניות בהמית ליעוד יחיד של האדם" (פי' רש"ר הירש ויקרא יז, ז). ואילו חכמים הדגישו בהדגשה יתרה את אופיה של הפרה האדומה — כדי להוציא מלבם של צדוקים. משום כך היו מטמאים את הכהן השורף את הפרה בשרץ, כדי שמעשי הפרה יעשו על ידי טבול יום. וכך הכל ראו שהפרה איננה קרבן לכוהות הטומאה, אלא היא באה להעביר את רוח הטומאה מן הארץ.

---

## נתקבל במערכת

מקור חיים, שולחן ערוך אורח חיים עם פירוש מקור חיים מרבינו יאיר חיים בכרך, בעל חות יאיר. מופיע לראשונה מתוך כ"י עם הערות מאת הרב אליהו דב פינס. חלק ראשון. מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ב.

ספר התשובה, הלכות תשובה להרמב"ם ושאר ראשונים עם הערות וביאורים מאת הרב יוסף כהן, אב"ד בירושלים. ירושלים תשמ"ב.

ספר יחזקאל, גליונות עזר לשיעורים בנביא מאת הרב יצחק לוי. הישיבה התיכונית חורב ירושלים תשמ"ב.

דרשות הרא"ש, דרשות הרב אברהם שאג, חלק א—ב עם דברי אליעזר מאת הרב אליעזר ולדמן. ירושלים תשמ"א.

---

הרב חיים אורי ליפשיץ

## בענין עמידה לפני עושי מצוה

במשנה ג' בפ"ג בכורים איתא,, וכל בעלי אומניות שבירושלים עומדים לפניהם ושואלים בשלומם וכו'. " ע"ז כותב הרע"ב,, אע"ג דאין בעלי אומניות חייבין לעמוד בפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתם כדי שלא יתבטלו ממלאכתם מ"מ היו חייבין לעמוד מפני מביאי ביכורים דחביבה מצוה בשעתה ומטעם זה עומדים מפני נושאי המטה שהמת בה ומפני נושאי התינוק לברית מילה,, עכ"ל.

המשנה ראשונה מערר על זה, וכותב,, וצ"ע שהרמב"ם בפירושו כתב טעם אחר דכבוד צבור שאני ומשמע דמשום יחיד המביא ביכורים או נושא התינוק למולו א"צ לעמוד וז"א לפי טעם הגמ' שחביבה מצוה בשעתה עכ"ל,, וה"תוס' אנשי שם" מבאר בשם שושנים לדוד כי בירושלמי איכא טעמא אחרינא דשאני הכא שהיא לקיצין פי' פעם בשנה ואין כאן חסרון כ"ס והר"מ בפ"י כ' אבל חייבנו לאלו לפי שהנכנסים הן קהל וכבוד צבור שאני ע"כ, ולא ידענו אמאי גייד מטעמא דגמ' וכו'. ועל דברי הרע"ב שעומדים מפני נושאי התינוק הוא כותב,, יש לדחות דשאני התם דבעידנא דאזיל הם עוסקים במצוה ממש דמקרא כתיב,, והלכת אל המקום" וגם בהוצאת המת י"ל דעוסק במצוה ממש שכבוד הוא למת לנשאו על כתיפו וכדאי' בז"ל דטען יטעניניה וכו' אבל בזה אכתי לאו עוסק במצוה היא דאין שום מצוה בהולכת התינוק והכנה למצוה הוא דהויא ומנ"ל דצריכין גם בזה לעמוד ואפשר דמ"מ שכר פסיעות יש ומ"מ לא מצאתי כן להפוסקים ז"ל אלא ראה זה כתב המרדכי שצריכין לעמוד כל העם בשעת מילה אמנם לאו משום כבוד העוסקים במצוה מטר בה אלא משום כבוד המצוה עצמה והביא זכר לדבר,, ויעמוד כל העם בברית' " עכ"ל.

הג' ר' יהודה זינדל מרדכי בספרו,, זכרון יהודא" (פרעמסילע תרל"ד) מציין,, מלשון הרמ"ז נ"ל דהאי וכל לרבותא אתא אפי' עוסקים במלאכת אחרים דכוון דחביבה מצוה מסתמא מוחלין בעלי מלאכה,, והג' ר' שרגאי פייבוש פרנקל בספרו,, לקוטי משנה" (ברעסלאו תרל"ג) מוסיף ע"ז,, ובגמ' קידושין וחולין מסיק שם דלמא כדי שלא תהא מכשולין לעתיד לבוא ומטעם זה לא יהי' ראייה למ"ש הרע"ב בנושאי המת וכו' אבל הרמב"ם בפ"י המשנה כתב וז"ל העקר אצלנו אין בעלי אומניות רשאים לעמוד מפני ת"ח אבל חייבין אלו לעמוד לפי שהנכנסים הם קהל וכבוד הצבור שאני ע"כ ועי"ש רש"י וכו', וצ"ע וכו' ".

בחידושי הריטב"א (קדושין לג, א) מפרש מה רשאין ומה לא רשאין וגו',, ומסתברא דלעולם אין רשאין ממש ואפי' מלאכת עצמם ולפי שידעו חכמים שכל אדם עושה בזה לפני משורת הדין והיו עומדין מפניהם אע"פ שאינם חייבין והיו להם ביטול ממלאכתם אמרו שלא יהיו רשאין, כנ"ל וכן הודה לי רבי נר"ו.



הג' ר' חיים סופר בספרו קול סופר (מונקאטש תרע"א) מפרש „ונ"ל דבא לרמוז אפי' הוא עוסק במלאכת מצוה בבנין בית התונות או בנין ביהמ"ד או בבגדי חתן וכלה או בעשות תכריכין וכדומה שהוא אומן ועוסק במלאכת פרנסתו וגם עוסק במלאכת מצוה אעפ"כ עומדים לפני עוסקים במצות בשעתן ודוק".

הס' חסידים (סי' תק"פ) מוסיף על הענין וכותב „אפי' עמי הארץ נושאים את המת או עוסקים במצות יש לעמוד כנגדן שהרי כנגד מבאי ביכורים עומדים ולכך גם ע"ה עוסק במצוה עמדו כנגדו", עכ"ל.

הרה"ג ר' משה בונם פירוטינסקי שליט"א בספרו „הספר הברית" (ניו יורק תשל"ג) (בדף רנ"ח) מבאר את העמידה בשעת המילה לפי ראשונים רבים. הוא מביא את ס' העיטור וס' הפרדס ועוד. וכן ס' התשב"ץ קטן סי' שצ"ו שכותב „ועומד בשעה שמלין התינוק ומביא ראייה (כמו המרדכי) מויעמוד כל העם בברית", ומן התלמוד דכדאמרינן פראד"מ (שבת קל"ז). בסוף מובאה שם שיטת הגר"א „וכ"ז חומרא בעלמא".

מאידך בס' „תניא רבתי" ה' בשבלי הלקט" מובא „והמכניס בנו למילה אומר בדוכים היושבים והצבור עונים ברוך הבא", ואח"כ כתב „מנהג ספרדים כשמביאים התינוק לביהכ"נ עומדים כל העם ואומרים ברוך הבא בשם ה' וכו'". במחזור ויטרי ח"ג תק"ה כתב ועומדין הציבור וכו'.

נוהגים לעמוד כשמתחילין להתפלל „ויברך דוד" ויש בזה הרבה טעמים. בספר „כתר שם טוב" מהג' ר' שם טוב גאגין (דף מ"ו) מובא „באמירת הויברך דוד טעם שנהגו לעמוד עד הוא ד' אלקינו וכו' וע"ז סמכו בני א"י שבשעה שהש"ץ מתחיל ויברך דוד סובב גבאי הצדקה והקופה בידו וכל אחד נותן צדקה" עכ"ל. לפי דבריו עומדים לא רק בשעה שנושאים תינוק לברית או ח"ו שנושאים מת אלא אפילו כשהגבאי סובב עם קופת הצדקה כולם עומדים.

הג' ר' משה יאיר זצ"ל בספרו „סידור הגאונים והמקובלים" חלק ב' בדף שנ"ח על הפסוק „ואתה מושל" כותב שהרח"ו בשער הכוונות בשם האר"י זצ"ל מאריך בענין ליתן צדקה באמירת פסוק זה, וגומר „ועיין במדרש פנחס להרה"ק מקאריץ זיע"א אם הי' כל ישראל מקיימין הצדקה זו כשהגיע לואתה מושל בכל' כבר היה משיח בא. ובסידור „רבי אשר" עם כוונות האר"י (י"ם תר"ץ) כותב „הטעם כי הלא צדקה ניתנת לעני שהוא מלכות יושבת לארץ וצריך להקימה ולהעמידה ע"י צדקה, וע"ז בא „פתורא דאבא" מנהגי האר"י (י"ם תרס"ה) לכן צריך שיתנה מעומד ומכוין להקימה ולהעמידה כו'.

אנו רואין שעומדים לא רק להמביאים תינוק לברית. מילה ולנושאי המטה אלא אפי' כשנותנין צדקה וכשגבאי עובר עם קופת צדקה צריכים ג"כ לעמוד.

הרב יצחק אריאלי זצ"ל מציין ב„עינים למשפט" על קידושין (לג, א) „שנוכל רק להסיק מזה שמפני רבים עושים מצוה צריכים לקום אבל לא מפני יחיד", והוא מסיים „ואולי יש להסיק מזה לקום מפני העושה מצוה

עכ"פ במקום שאין בטול מלאכה וחסרון כיס ואם לזה כוונתו הט"ז והס"ח א"ש אך לא מוכח כן".

אנו מוצאים דבר תיחוש בתידושי מהרי"ט שעומדים כשבעל ברית נכנס וז"ל, וכתבו האחרונים ז"ל שלכך נהגו לעמוד כשבא בעל הברית למול את בנו שהוא ערשה מצוה בשעתה", עכ"ל, ע"כ רואין שהמרי"ט גורס בעל ברית וזה לכאורה תמוה למה יזה יותר. תשובה לעמוד לפניו ממי שמביא את התינוק.

ברצוני לסיים בדבר מעניין. „המאור ושמש" בפ' כי תבוא כותב „טעם עיטור ביכורים בפירות מאותו המין היותר יפים מלחמתו וכבישת יצרו יותר גדול בערך וכו', עכ"ז הוא כובש תאוותו ומושל ברוהו מתחילת לקיטתו עד שיביאם לבית הבחירה וכו' אז בבואם לירושלים, כל בעלי אומניות היו עומדים מפניהם מחמת שקידשו א"ע בכל הטורה לזכר הומריותהם וכו' „ ע"ש. העיר לי על רעיון זה האדמו"ר מסלוננימא הרה"ג הצ' ר' שלום נת ברזובסקי שליט"א. ואולי יש לומר שגם בעמידה לכבוד הבאת התינוק לברית מילה יש משום כבוד לכבישת רחמי האב בהקרבת התינוק לחתימת אות ברית קודש.

לפי מהקורות הנ"ל אכן אנו רואים את הנוהג העתיק לקום לפני עושי מצוה, אך לא זכינו להגדרה ברורה מתי לעמוד לפני עושי מצוה ומתי לא. אך מצאנו סמוכין הבנים להראות כבוד למקיימי מצוות הבורא ית', במיוחד כאשר מדובר בציבור המקיימים מצוה או שהמצוה נעשית ברבים.

### גם לבישת הטלית קטן בעמידה

„יתעטף בציצית ויברך מעומד" שולחן ערוך, אורה חיים סי' ח סע' א. ויש להיזהר גם בטלית קטן בזה אפילו בלבישה, כל שכן בברכתו אם כבר לבשו.

רבי יאיר חיים בכרך, מקור חיים סי' ח.



## על מקומם של טורי אמנון לשיטת הרמב"ם

( פ י כ ו ם )

לשם הבהרת הנושאים נחזור כאן על כמה נקודות:

א. טורי אמנון מובאים במשנה (חלה פ"ב ושביעית פ"ו) כקצה של חוט מתוח על פני איי הים ומחלקם לארץ ולחו"ל.

ב. יונתן מתרגם כטוורוס אמנוס (היינו טורי אמנון) הן את הר ההר שבגבול הצפון (מסעי לד, ז ח) והן את הדרומי שבו מת אהרן (חקת כ, כג).

ג. רב שיטות הראשונים מזהים את טורי אמנון שבמשנה עם הר ההר הצפוני.

ד. ע"פ מספר כת"י הוכחנו שלדעת הרמב"ם טורי אמנון הוא הר ההר שבדרום.

ה. ע"פ במדבר כ, כב הגיעו ישראל להר ההר אחרי קדש ברנע (שם היו מי מריבה ומשם שלח משה שליחים למלך אדום), ואחר מות אהרן בהר ההר היתה מלחמת הכנעני מלך ערד.

עובדות אלו מחייבות לחפש את הר הר בין קדש ברנע לארץ אדום. בעצם, מקומה של קדש ברנע אינו ידוע לחלוטין, כנראה בגלל הדמיון בשם זוהתה בתחילה עם „עין קדיס“ (נ. צ. 101998) ואחר כך עם „עין אל גדירת“ או קדירת (נ. צ. 007096)<sup>1</sup>.

הקו שהנחה את החוקרים מלבד דמיון השמות היה גם חפוש אחרי מעין גדול שממנו „יצאו מים רבים ותשת העדה ובעירם“ (במדבר כ, י"א) שהיו באותה תקופה מעל 625000 גברים<sup>2</sup>. עובדה זו הניעה כנראה את החוקרים לזהות את קדש ברנע עם „עין קדירת“ שהיא נאת המדבר הגדולה ביותר בצפון סיני<sup>3</sup>.

1 אנציקלופדיה עברית ערך „קדש ברנע“. וראה „דיוקים“ עה"ת להרב פנחס חלף וצ"ל במדבר ל"ג י"ח ד"ה „ויחנו ברתמה“ (ויעויין גם בדבריו פ' חקת פרק כ' פסוק א' ד"ה בקדש בשם החוקוני דקדש ברנע וקדש אינם אותו מקום).

2 בני ישראל 603550 ושבת לוי 22300 ע"פ המנין של חדש אייר שנה ב' ליצי"מ. (במדבר י' א' מ"ו, ג' ל"ט ורש"י).

3 מדריך ישראל. כרך סיני- עמ' 82.

עיון במקורות מוכיח לא כן, המעין שיצא בקדש ברנע לא היה קבוע, הוא נסע עם ישראל בכל מסעיהם ואשר על כן נקרא גם „מעין המטלטל“<sup>4</sup>. גם בין המקומות שנעשו בהם נסים לאבותינו שהרואה אותם צריך לברך (ברכות נד.) לא נזכרה „פי הבאר“, משום שמקום זה לא קיים כלל היום, אלא שקוע בים בסביבות הר הכרמל<sup>5</sup>.

- נסיונות לזהוי קדש ברנע עם מקום בעל מעין גדול, לא יזבילו איפה לתוצאות נכונות. נסיון כזה דומה יהיה לזהוי חצרות שבה היתה מחלוקת קרח ועדתו<sup>6</sup> עם מקום בעל קניון עמוק בתור „פי הארץ“ שבה נבלעו קרח ועדתו<sup>7</sup>.  
- לסכום: מקומה של קדש ברנע כלל אינו ידוע<sup>8</sup> ואין היא יכולה לשמש מפתח לזהוי של הר ההר.

מאידך אין גם הכרח לומר שהר ההר צריך להיות בסביבות ערד<sup>9</sup>, שהרי סביר להניח שמלך ערד יצא מעירו לקראת ישראל לדרך האתרים ולא חכה להם עד שיגיעו לעירו, וביחוד שלא נזכר כלל שבני ישראל מבקשים מעבר דרך ערד, מעבר שהיה פותר להם את בעית אגוף ארץ אדום<sup>10</sup>.

הרעיון לזהות את הר ההר עם „ג'בל מערה“ (נ. צ. 005994 — 015005) לא נבע מכח דמיון שמות או צורה חיצונית<sup>11</sup> אלא מכח העובדה שהוא ההר

4 משניות תפארת ישראל לאבות פ"ה מ"ו ד"ה „פי הבאר“ (אות ל') וכדברי רב בשבת ל"ה.

5 שבת לה.: „א"ר חייא הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה ביום וזו היא בארה של מרים“. ובירושלמי כתובות פ"ב הלכה ג' אמר רבי חייא בר בא כל מי שהוא עולה להר הישימון וראה כמין כברה קטנה בים שיבריא זו היא בארה של מרים. והובא ברש"י פ' חקת כא, כ' ד"ה ונשקפה בשם מדרש רבי תנחומא.

6 לפרוש ראשון ברש"י דברים א, א ד"ה „וחצרות“ ושפתי חכמים שם אות ז'.

7 אע"פ שבפרק המוכר את הספינה (ב"ב עז.) וסנהדרין ק"י. גבי רבה בר בר חנה שאמר: „א"ל תא אחוי לך בלועי דקרח, חזאי תרי בועי והו קא מפקי קוטרא“. ויעוין שם בחידושי אגדות למהרש"א. אמנם אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אבל גבי בארה של מרים סתמא דגמרא: „שהיה מתגלגל עם ישראל במדבר“ (רש"י ד"ה זהו בארה שבת לה.).

8 וכן בסכום ערך „קדש ברנע“ באנציקלופדיה עברית.

9 שהיא או בנגב (יהושע י"ב י"ד ובאור הגר"א שם) או בעבר הירדן המזרחי (אבן עזרא במדבר כא, א) ואולי היא גם דעת הגמ' ר"ה ג. שמלך ערד הוא סיחון.

10 וכעין זה פירש גם ב„דיוקים“ לפרשת חקת פרק כא פסוק א'.

11 למרות שצורתו המחולקת לשני ראשים, הצפון-מזרחי שגובהו 699 מ' והוא הקטן בשטחו, והגדול יותר בדרום-מערב ששיאו 736 מ' הרכובים יחד על פני רמה רחבה בגובה כ-400 מ', יכולים לשחת לו את התדמית של „הר על גבי הר כתפוח קטן ע"ג תפוח גדול“ המובאת ברש"י במדבר כ' כ"ב, בנגוד להרים אחרים בסביבה שנראים יותר כהר אחד כגון ג'בל הלל או ג'בל יעלק.



היחיד שחוט מכזיב ועד קדקדו (שצריך לסמן את שבתוכו א"י וחוצה לו חו"ל של עולי בבל). לא מוציא מכלל ארץ ישראל של עולי בבל. חלק מהכרמל או השפלה. כל הר יותר מזרחי שימתח אליו חוט מכזיב יגרום שיהיו חלקים בשפלת החוף שלא יהו בכבוש עולי בבל.<sup>12</sup>

הרים דרומיים יותר לא באים בחשבון בגלל החוט של ת"ק דרבי יהודה שצריך לסמן את הנסים (איים) שבים שהיו בתחום כבוש עולי מצרים, ומשום שחוט מהם לנחל מצרים לא עובר כלל על פני הים. עובדות אלו הובילו למסקנה שהר ההר הדרומי הגו ג'בל מערה.

דורשי שמות יוכלו אם ירצו לחפש את קדש ברנע ממערב לג'בל מערה, ואם יישר בעיניהם לזהותה עם ג'בל-קדירה (נ. צ. 001963) שדומה ל"קודירת", או עם "ג'בל-אם-מרגם" (נ. צ. 988964 . 436 מ') (או נ. צ. 992964 . 411 מ') שדומה למלה "רקם" שהיא תרגומה של קדש הן באונקלוס והן ביהונתן. כאמור בכל שלשת המקומות האלו אין כיום שום מעין.

עם כל האמור והנני מודה בזה לשאר בשרי ר' שמואל שורק נ"י איש חפץ חיים על הערתו<sup>13</sup>, ובעיקר לגבי דבריו על מש"כ במאמרי (המעין תשרי תשמ"ב) הערה 37 על מציאותה כביכול של רצועת הרים מג'בל מערה לג'בל הרון שבמזרח ושהיא תקרא טורי אמנון שהנני חוזר בי ממנה עקב המצאותו של נחל אל-עריש המבדיל ביניהם<sup>14</sup>.

למסקנת הדברים טורי אמנון לשיטת הרמב"ם (רק בהסתמך על כתבי היד שמצאנו) הם בדרום מערב ארץ ישראל ונראה לזהותם עם ג'בל מערה (על שני ראשיו). חוט ממנו לכזיב מסמן את תחום התישבות עלי בבל (למעט כל שממערב לחוט). חוט ממנו לנחל מצרים (שפך דמיט) מסמן את הנסים שבים, דהיינו בשפך הדלתא, מי מהם שייך לתחום כבוש עולי מצרים ומי מהם לחוצה לארץ.

12 שהוא דבר שלא מסתבר. וכעין זה הובא גם בחנון איש זרעים שביעית ג' סעיף י"ז, הובא במאמרו ב"המעין" תשרי תשמ"ב, בהערה 43.

13 ב"המעין" ניסן תשמ"ב.

14 תודתי גם להרב יעקב גבון נ"י מישיבת שעלבים שהמריצני לכתוב דברים אלו, ולהרר צבי מלאכי נ"י מפתח תקוה שהמציא לי את הספרים הדרושים לכך.

## ספר נפש החיים

מהדורת קניגסברג, תר"כ/תרכ"א

ספרו של גאון ישראל וקדשו הרה"ג ר' חיים מוולאזין זצ"ל נתקבל מיד עם הופעתו כאחד מספרי היסוד של הגות, מחשבה ומוסר ישראל סבא. הספר נדפס בראשונה בוויילנא — הוראדנא בשנת תקפ"ד. ממה שנדפס על השער אפשר להסיק לכאורה שהמדפיסים הם היו גם המוציאים לאור שהרי כן כתוב מפורש שיוצא לאור „ע"י השותפים ה"ה הרבני וכו' מהו' מנחם מן במהו' ברוך ז"ל וה"ה הרבני וכו' מהר' שמחה וימל במהר' מנחם נחום ז"ל", — כלומר מדפיסי וויילנא והוראדנא. בכל זאת למעשה המוציא לאור היה הרה"ג ר' יצחק מוולאזין זצ"ל בנו ויורשו<sup>1</sup> של אביו הגאון בתור ראש הישיבה שיסדה אביו, דבר זה יוצא מדבריהם של המסכימים, שני גדולי המורים בוויילנא, הרה"ג ר' אברהם אבלי [פאסוויילער] זצ"ל<sup>2</sup>, ובמיוחד מדבריו של חברו הרה"ג ר' שאול ב"ר יוסף [קאצינאלנבוויגין]<sup>3</sup>. זה האחרון מדגיש את זכותו הבלעדית של הרה"ג ר' יצחק זצ"ל בהדפסת הספר, ועל אף שגדר בעד עצמו שלא להסכים על ספרים חדשים, בכל זה הפעם יצא חוץ מגדרו „... לגזור כראוי שלא להשיג גבולו של בנו [= של המחבר], חביבי הנ"ל [= ר' יצחק] להדפיס ספרו של ש"ב הגאון ז"ל, ולא מני' ולא מקצתו לא במדינה זו ולא במדינה אחרת, ולא ע"י שום אופן ותחבולה בעולם בלתי רשות בנו, ולשומע יונעם ותבא עליו ברכת טוב". ההסכמה חתומה ביום א' טו"ב סיון תקפ"ד. הספר נדפס שוב בוויילנא בשנת תקצ"ז, ושוב על ידי אותם המדפיסים, ועם אותן ההסכמות<sup>4</sup> כמו בהוצאה הראשונה. ושוב בלי ציון מפורש מי הוא בעל הקופירייט — גם הפעם כך מכללא אתמר, שהוא הרה"ג ר' יצחק בהר"ח מוולאזין<sup>5</sup>.

- 1 הוא לא היה היורש הבלעדי של עזבון הספרותי של אביו הגאון זצ"ל, גם לאחיו הר"ר יוסף היה חלק בו; ראה זכריהם של שני האחים בהקדמותיהם לספר.
- 2 ראה ש. י. פיין; קריה נאמנה, עמ' 245/244 מס. 114. הוא נפטר כחילנא י"ד מנ"א תקצ"ו; ראה ג"כ ה. שטיינשניידער: עיר ויילנא, עמ' 19-29. באחרונה נדפס ספר תשובותיו בהוצאה מפוארה ע"י מכון מוריה, „באר אברהם", ירושת"ו תשמ"ב.
- 3 קריה נאמנה, עמ' 237 מס. 111 נפטר כ"ב טבת תקפ"ה.
- 4 על שינוי מעניין בסופה של הסכמת הרה"ג ר' שאול ראה למטה הערה 12. תודתי נתונה לידידי ושכני הטוב, ר' ישראל איזראעל הי"ו על שהשאל לי צילום של ההוצאה הראשונה של „נפש החיים", ועותק שלו של ההוצאה השניה.
- 5 בשעה שנדפס הספר שנית תקצ"ז, היה הרה"צ ר' יצחק זצ"ל עוד בחיים. הוא נפטר באיזונין, כ"ו סיון תר"ט. ראה עליו מאמרו המצוין של הרב מ. ש. שפירא, בספרו „הרב משה שמואל ודורו", ניריורק, תשכ"ד, עמ' 39-49.



בפעם השלישית<sup>6</sup> נדפס הספר ב[קניגסברג] בשנת תר"כ—תרכ"א. טיפוסי הוא לתוצרת בתי הדפוס בפרוסיה המזרחית. שברובם של הספרים חסרים הפרטים הביבליוגרפיים, יש חש"ד, יש והם חמ"ד, יש שחסרים שמות מוציאים לאור, או נרמזים רק בראשי-תיבות וכו' ויש שכל אלה חסרים בספר אחד. הסיבה לכך בעובדה שחלק ניכר, ואולי גם רובם של ספרים אלו היו מיועדים להברחה מעבר לגבול לתחומה של הצנזורה הצארית, והמוציאים לאור של ספרים עבריים לא היו מוכנים להושיט לצנזורים בורים וריקים דברים בדורים על ספרים חדשים, שהרי זה הוא כאלו להושיט להם שוט להכות בו את גוּם.

הספר דנן נדפס ב[קניגסברג]; זה מקובל אצל רושמי הספר<sup>7</sup>. התאריך מפורש בו, "ותהי ראשית מלאכתו שנת על טוב יזכר נפש החיים [=תרכ"כ] לפ"ק" ונגמר לפי הקולופון בעל שלש תיבות ב, "שנת תרכ"א לפ"ק" שנדפס בתוך מסגרת של זר פרחים יפה. אבל אין יזכר לא לשמו של המדפיס<sup>8</sup> ומה שהוא יותר מפתיע, מי הוא זה המוציא לאור את הספר.

מהדורה זו לא יצאה על ידי אחד מבני משפחת המחבר, וגרמה לתגובה רצינית מאת נכדיו של הרה"ג ר' יצחק, בנו של הרב ר' אליהו זלמן<sup>9</sup>, היות שהמו"ל הדפיס הספר בלי רשיון של יורשי הקופירייט. הדבר הובא<sup>10</sup> לפני הרה"ג ר' יעקב צבי מקלנבורג, זצ"ל רבה של קעניגסבערג, מקום ההדפסה. עלה בידו של המרא דאתרא להשקיט את הריב באופן כזה, שכנראה, היה לשביעת רצונם של שני הצדדים, הטוען בני הרה"ג ר' אליהו זלמן והמוציא לאור, שנודע שמו זה עתה על ידי הדין ודברים הוזה, היה איש בשם ר' יעקב

6 פרידברג, בית עקד הספרים, אות ג' מס. 599 רושם כהוצאה 3 קניגסברג ת"ר (הנני מסופק אם יש הוצאה כזו); הוצאה 4 קניגסברג תרכ"כ, והוצאה 5 שם תרכ"א. שתי ההוצאות זהות — הוא רשם להוצאה 4 מה שנמצא על השער, וכהוצאה 5 מה שרשום בקולפון.

7 A. E. Cowley: Hebrew Printed Books in the Bodleinn Library. Oxford 1929, p. 239  
" [Königsberg ?], 1860".

וכן פרידברג, שם.

8 לפי חזונו של הדף הנדפס והאותיות, נדפס הספר בבית דפוסם של גרובער את לונגריען.

9 הר"ר אליהו זלמן בנו של ר' יצחק מחלאזין, היה גיסו של הגאון ר' יוסף דוב סולחייציק זצ"ל ושל הגאון הנצי"ב זצ"ל. היה לו דין ודברים עם גיסו אחרי מות אביו, מי מהם ישב בראש הישיבה בוולאזין. ראה הרב חיים קרלינסקי: הראשון לשושלת בריסק, הדרום חוב' לה (ניו-יורק, ניסן, תשל"ב) פרק ט'.

10 המודעה הקצרה שלפנינו אינה נותנת יד לדעת מי הביא את הבעיה לפני רבה של קניגסברג, האם היורשים הגיבו לפניו או שנתבקש על ידי הנתבע לפשר.

זילברשטיין. ב, "המגיד" של יום כ"א אייר תרכ"א<sup>11</sup> נדפס מכתבו של הרה"ג ר' יעקב צבי מקלנבורג בצורת מסירת מודעה משל המו"ל ובה מכתבו של הרה"ג רבה של קניגסברג:

### הודעה

קעניגסבערג, באתי להודיע ולפרסם בעל המגיד לעדת ישרון אשר השגתי וקניתי את הזכות שהיה ליורשי בני המנוח הרב הגאון מ' תיים מוולאזין נ"ע, על הנפש החיים שהדפסתי פה קעניגסברג, ולעדות ולראי' ע"ז, שולח אני פה הסכמת הרב הגאון דפה בחתימת ידו ממש. נוסח ההרשאה מהרב הגאון דפה. להגלות כי ספר "נפש החיים" אשר הובא לבית הדפוס פה קעניגסבערג בשנת תרכ"א לפ"ק, נותן עליו עתה רשיון למכרם<sup>12</sup> ברשיון היורשים הרבנים שיחיו בני הרב וכו' מ' אליהו זלמן בהגאון הצדיק וכו' מ' יצחק מוולאזין זצ"ל עפ"י הזכות אשר היה להגאון זקנם הנ"ל. וכפי האמור בהסכמת הגאון החסיד מ' שאול זצ"ל מוולנא בהדפסה ראשונה<sup>13</sup> ובלעדי אלה אשר כבר נדפסו פה אין רשות לשום אדם לשוב להדפיסם. בלתי רשיון מהיורשים הנ"ל. וכעת במשך שנה שלימה מהיום אין רשות אף להיורשים ולב"כ לשוב להדפיסם. ואחר שנה הנ"ל ישוב הזכות להיורשים כמקדם, לשוב להדפיסם, ולעשות בהם כרצונם. ולראיה באתי עה"ח יום ו' עש"ק ד' ניסן שנת תרכ"א<sup>14</sup> לפ"ק פה קעניגסבערג. —

יעקב צבי מעקלנבורג.

11 שנה ה' מס. 17 עמ' 88.

12 דייקא "עתה... למכרם", דהיינו עתה אחרי שנדפסו בלי רשיון מהיורשים, הותרו למכירה אחרי שנתפשו הצדדים.

13 העותק ששימש מקור להדפיס בקניגסברג היה טופס מההוצאה השניה, תקצ"ז. מעיד על זה שינוי מאד מענין כשורות האחרונות של ההסכמה. בעוד שבשנת תקפ"ד נדפס כאשר הועתק למעלה במאמר, נתוספו בסוף ההסכמה שורות אלו בהוצאה של תקצ"ז "....ולא על ידי שום אופן ותחבולה בעולם בלתי רשות בנו, וכפי פקודת הקיר"ה 22 באפריל 1828 כחוק הניתן למחברים פערעגראף 8, ולשומע יונעם...". ההסכמה בדפוס קניגסברג נדפסה עם הוספה זו.

יש לציין שהוספה זו נתוספה לדבריו של הרב המסכים אחרי מותו של זה (ראה למעלה הערה 3). וכמו כן מעניין שהרי"צ מקלנבורג, הרב המפשר, הגם שהיה לפניו דפוס קניגסברג עם השינוי הזה, אפילו הכי מצביע על ההסכמה בהוצאה הראשונה של הספר, שבה לא היה אפשרי להזכיר חוק הקופירייט הצאריסטי. — האם היתה לו כוונה מיוחדת בזה?

14 מכאן למדנו שכל אותם הספרים כבר היו בשוק הספרים בתאריך הזה, תחילת ניסן תרכ"א.



וגם הדפסתי ס' ישועות משיחו, ס' משמיע ישועה, וס' ראש  
אמנה, וס' מגדל עוז לרמח"ל<sup>15</sup>.

יעקב זילבערשטיין

הדברים ברור מללו — יורשי המחבר צדקו במשפטם, ועל ר' יעקב  
זילבערשטיין היה לפצותם. אחרי שקבלו פיצויים, הסכימו הנכדים שכל הספרים  
שהדפיס ר"י ז"ש מותר לו למכור; הסכם גם כן שעד תום שנה מיום חתימת  
מכתבו של הרב המפשר אין ליורשים רשות להרשות לאחרים להדפיס ספר  
„נפש החיים“ ואף עליהם חל איסור זה במשך הזמן הזה.

איני יודע את זהותו של ר' יעקב זילבערשטיין המוציא לאור. הוא העיד  
על עצמו שהוא הנהו מי שהוציא לאור את ספר „מגדל עוז“ לרמח"ל — ספר  
זה נדפס באותה השנה תרכ"א/1860 בקניגסברג אצל המדפיס אלברט ראסבאך,  
אבל שמו של המוציא לאור חסר גם בספר הזה, וגם לא נדפסה שום הסכמה  
על הספר. שלש הספרים של האברבנאל שגם אותם הדפיס, לפי דבריו במודעה,  
גם הם נדפסו בקניגסברג: משמיע ישועה, אצל אלברט ראסבאך, תרכ"א;  
ישועות משיחו, גרובער עם לונגריען, תרכ"א; וראש אמנה גם כן אצל אותו  
המדפיס באותה השנה. תמוה הדבר שלשלת הספרים קיבל המוציא לאור  
הסכמתו של הגרי"צ מקלנבורג, בתמוז תר"ך, אך שמו של מקבל ההסכמה הוא  
„הרבני המופלג מו"ה מרדכי ב"ר יהודה הכהן הי"ו [ש]העלה שלשה ספרים...".  
הרי זה סותר לפי הנראה את דברי המצהיר ר' יעקב זילבערשטיין. — האם  
יש כאן יחס של מממן ושל מהדיר למעשה? אולי.

15 מענין שברוב רובם של הספרים שנדפסו בקניגסברג נדפסו הסכמות מרבה של עיר  
ודוקא שניים אלו, נפש החיים ומגדל עוז לרמח"ל, נדפסו בלי הסכמתו.

## תלמידי ישיבה – בהדלקת נרות חנוכה

## פרק א

## על חיוב ההדלקה בישיבה

## א

הגמי במסכת שבת<sup>1</sup>: מצות חנוכה נר איש וביתו (רש"י: איש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד) והמהדרין — נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין: בש"א פוחת והולך, ובה"א מוסיף והולך.

ועוד שם<sup>2</sup>:

אמר רב ששת: אכסנאי חייב בנר חנוכה.  
אמר רב זירא: מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי  
בהדי אושפיזא בחר דנסיבי איתתא אמינא: השתא ודאי  
לא צריכנא, דקא מדליקו עלי בגו ביתאי.

ויש להבין למי אמר רב ששת את דינו והלא שנינו שהמהדרין מדליקין נר לכל אחד ואחד מבני הבית גם לולא היה אכסנאי וכן מדוע ר' זירא התלבט כיצד לנהוג וכי לא נהג כמהדרין מן המהדרין להדליק בעצמו?

וצריך לומר אחת משתי אפשרויות:

א. דין אכסנאי נאמר לדינא. לפי עיקר הדין שמספיק נר איש וביתו — מה דין אכסנאי האם נחשב כמי שיש לו בית ומסתפק בנר ביתו או שמא מדינא צריך להדליק בעצמו:

אם נאמר כן, ודאי שלמהדרין יכול האכסנאי להדליק בעצמו.

ב. בדין מהדרין מן המהדרין נחלקו תוס' ורמב"ם:  
לפי הרמב"ם מדליקים המהדרין מן המהדרין נר לכל אחד ואחד מבני הבית, לפי הימם שבו נמצאים.

לפי תוס' הדלקת נרות לכל אחד ואחד, יפגע בהיכר של מספר הימים, ועל כן המהדרין מן המהדרין מדליקים רק לפי מספר הימים ולא לפי מספר בני הבית, כדי שלא לפגוע בהיכר הגס ופרסומו.

יוצא אם כן שלפי תוס' אין כל אחד ואחד מן המהדרין מן המהדרין מדליק נר, וממילא צצה השאלה לגבי אכסנאי.

1 כא :

2 כג.



הרווחנו מכאן כי למנהג בני אשכנז שמדליקים נר לכל אחד ואחד ודאי שרשאי אכסנאי להדליק בברכה ואילו למנהג בני ספרד שאין מדליקים לכל אחד מבני הבית — אין אכסנאי מדליק. (אלא אם נכריע כאפשרות הראשונה).

ונראה, שגם לפי הספרדים יש רשות לתלמיד המרוחק מביתו להדליק בעצמו, שהרי דברי התוס' אמורים באופן שאפשר לטעות בהבחנת משמעות מספר הנרות — אם הוא נובע ממספר בני הבית או ממספר היום, אבל באופן שתלמיד הישיבה מדליק בחדרו אין כל אפשרות לטעות וכפי שכתב ב„דרכי משה“<sup>3</sup> שאם כל אחד מבני הבית מדליק במקום מיוחד ליכא חששא דהתוס'. ואם כן יש מקום לומר שגם לספרדים יש רשות להדליק בברכה בחדרם.

אולם יש לדחות, שהרי גם היום מנהג הספרדים שאין להדליק לכל אחד ואחד אפילו כל אחד בחנוכה שלו, אם כן משמע שאין מנהגם תלוי דוקא בטעם התוס' שכאשר הטעם אינו מכריח, המנהג גם הוא בטל, ועל כן גם כאשר נמצא משהוא מבני הבית במקום אחר, נראה שאין לו להדליק בעצמו אלא יסמוך על הדלקת ביתו.

אם כן, שבנו לומר שלמנהג המדליקים נר לכל אחד ואחד נראה שרשאים תלמידי הישיבה להדליק בתור מהדרין, ולאלה שמנהגם שלא להדליק בעצמם בביתם אלא לסמוך על הדלקתו של בעל הבית הוא הדין בריחוק מהבית שלא ידליקו, והשאלה היא לשני המנהגים האם יש מקום לחייב להדליק מדינא?

### ב

נשוב לגמרא: אכסנאי חייב בנר חנוכה.

עלינו להבין מדוע חייב?

א. והלא אין לו בית קבוע במקום זה?

ב. מדוע אינו נחשב בכלל איש וביתו לגבי הוריו?

ג. מדוע אינו נחשב בכלל איש וביתו לגבי בעל הבית?

מכאן עלינו להבין:

א. אין די נר חנוכה תלוי בבית, אלא חיוב נר חנוכה הוא אף על מי שאין לו בית קבוע שבו הוא גר.

כך יוצא גם משה"ג כאן בשם ריא"ז<sup>4</sup>: „ונראה בעיני שאם היה עומד בין הנכרים, אע"פ שאין לו בית לעצמו ולא פתח לעצמו — חייב להדליק נר לעצמו.

ב. בשלש אפשרויות ניתן להסביר מדוע אינו נכלל באיש וביתו של הוריו:

1. מי שחוץ לבית אינו נחשב בכלל איש וביתו, ולכן אינו יוצא ידי חובתו בהדלקת הוריו. קשה: מדוע יוצא בהדלקת אשתו?

3 תרע"א, א.

4 דף י. באלפס ע"ש ההלכה מובאת גם בשו"ע תרע"ו, ג.

צריך לומר: לגבי אשתו — לא יתכן לומר שאינו נחשב בכלל איש וביתו, גם כאשר הוא מחוץ לבית.

2. אזלינן בחר עיקר ביתו של אדם.

אכסנאי רווק — עיקר ביתו בבית אכסניא שלו ולכן אינו נחשב כבן בית של הוריו לענין זה (להלן — מדוע א"כ אינו יוצא בהדלקת בעה"ב).

נשוי — גם כשהוא אכסנאי, עיקר ביתו הוא אצל אשתו, ולכן יוצא ידי חובה בהדלקתה. (ההבדל בין שני ההסברים הוא, שבראשון הסתמכנו על כך, שהוא מחוץ לביתו, ולכן אינו יוצא בהדלקת הוריו, ובהסבר השני, היתה נקודת המוצא מהו כן ביתו — דהיינו, שביתו העיקרי הוא במקום אחר).

וכך מפרש המאירי: ומ"מ אם היה נשוי שנמצא שקובע בית לעצמו בעיר אחרת, אע"פ שאין לו בית בוו העיר — אין צריך אף לשתוף שהרי מדליקים עליו בביתו.

3. אמנם אם מדליקים בבית הוריו הוא פטור מהדלקת נרות חנוכה, ובגמרא מדובר במי שהוריו אינם מדליקים (ואם כן: מהו חידושו של רב ששת, שאכסנאי חייב? לומר שחייב אע"פ שאין לו בית).

וכן משמע מהרמב"ם<sup>5</sup>: „אורח שמדליקים עליו בתוך ביתו אין צריך להדליק עליו במקום שמתארח בו. אין לו בית להדליק עליו בו, צריך להדליק במקום שמתארח בו“.

אם כן, הרמב"ם אינו מחלק בין נשוי לרווק אלא בין מדליקים עליו בביתו או לאו, וכן כתבו עוד ראשונים וכן נפסק להלכה.

ג. מדוע אינו יוצא ידי חובה בהדלקתו של בעל הבית:

גם כאן שלש אפשרויות להסביר:

1. משום שכאן — אין זה עיקר ביתו של האכסנאי.
2. אפילו אם נאמר שכאן ביתו — אין הוא כלול בביתו של בעל הבית. (במילים אחרות:

1. המניעה היא באכסנאי שאינו יכול להחשב בכלל בני הבית.

2. המניעה היא בבעל הבית — שאינו יכול להחשיב את האורח כבן בית).

3. אמנם כן יוצא י"ח בהדלקת בעה"ב. בגמ' מדובר שלא היה בעה"ב

או שהוא לא הדליק.

## ג.

שתי נקודות נוספות הטעונות ברור:

א. מה היו התנאים של ר' זירא בבית אושפיזא שלו?

מהראשונים דלהלן יוצא שהבינו שר' זירא לא אכל אתו — כי לדעתם אם אוכל האכסנאי עם בעה"ב יוצא הוא גם בהדלקתו. מ"מ אף אם אכל עם



בעל הבית יש מקום להבחנה בין מקרה שמשלם לו את ארוחותיו או לאו, וגם אם משלם, יש מהאחרונים<sup>6</sup> שמחלקים בין מקרים שונים: אם שילם לו כל מאכל לפי שויו — יש מקום לומר שחייב להשתתף בפרוטה ע"מ להיות שותף במצות.

אם שילם לו בקבלנות (דהיינו חדשית או שנתית — בין אם אכל מעט או הרבה) הרי מקום רב לומר שאין צריך להשתתף בפרוטה.

(יסוד החילוק הוא בכך שברוב המקרים הרגילות היא שהאושפיזאי אוכל עם בעה"ב ומשלם לו בקבלנות, וכיון שמשמעות הראשונים היא שבמקרה שאוכל עם בעה"ב יוצא ידי חובה בהדלקתו חילקו האחרונים שאם משלם לו כל מאכל לפי שויו, אינו יוצא).

ב. הא דר"ז היה משתתף בפרוטה — האם זה בדוקא או שמא רשאי להדליק בעצמו בנוסף לבעל הבית?  
בפשטות היה נראה לומר דודאי רשאי להדליק בעצמו, אלא שמקילים עליו ע"י האפשרות להשתתף. אולם —

א. לפי התוס' האומרים שבמקום אחד לא ידליקו כמה בני אדם, משום שיפגע האדם בפרסום הנס, יתכן שר' זירא היה מוכרח להשתתף בפרוטה. ואולי מכאן גם חילו של התוס' לומר שמדליק רק אחד כי אם יכולים להדליק שנים מדוע ר' זירא השתתף עם בעה"ב ולא הדליק בעצמו?!

ב. גם לפי הרמב"ם יש מקום לומר שבית שיוצא ידי חובת הדלקה, שוב אי אפשר להדליק בו (אלא רק מכה מהדרין), ומה שאכסנאי חייב בנר חנוכה, היינו דוקא במקום שאין אחר מדליק באותו בית.

לפי זה יצא חידוש שבמקום שבעה"ב מדליק, אין רשות לאכסנאי להדליק (אפי' אם אין מדליקים עליו בביתו), ושמא יש לומר גם בכיוון הפוך שבמקום שבעה"ב אינו מדליק יש חובה להדליק אף אם מדליקים עליו בביתו, אולם נראה כי שני החידושים גם יחד אינם נכונים:

לגבי מקום שבעה"ב מדליק, יוצא מלשון הטור מפורש, שיכול להדליק, דו"ל<sup>7</sup>: „אכסנאי חייב להדליק בפני עצמו ואינו יוצא בשל בעל הבית, ומיהו בפרוטה שיתן לו וישתתף עמו — סגי". משמע שאם רוצה להדליק — ודאי שיכול. (כן משמע גם מהמאירי בסוגין וכן מתשובת הרשב"א דלקמן).

לגבי מקום שבעה"ב אינו מדליק לומר שאכסנאי חייב להדליק, לשון השו"ע מפורש מתנגדת לכך דו"ל<sup>8</sup>: „יש אומרים שאע"פ שמדליקים עליו בתוך ביתו — אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות כי חייב לראות הגרות." ע"כ. דייקא דוקא במקום שאין בו ישראל אבל במקום שיש מי שמדליק

6 כף החיים תרעו, ג

7 ריש סימן תרע"ו.

8 תרע"ו, ג

אע"פ שבבית זה אין מדליקים, כל שיכול לראות הנרות אפילו בבית אחר — לא ידליק. (אם מדליקים עליו בביתו).

נשאר רק לדון מה הדין במקום שיכול לצאת ע"י בעה"ב אלא שבעה"ב אינו מדליק, האם חייב להדליק בעצמו (אם אין מדליקים עליו במקום אחר)? נראה שחייב להדליק בעצמו ויש להביא ראיה ממי שיוצא בהדלקת אשתו שכתב „תרומת הדשן“<sup>9</sup> סברא שידליק בעצמו בכל זאת שמא אשתו תשכח (והמחלוקת סביב זה היתה רק האם חיישינן לשמא תשכח או לאו), משמע שאם תשכח ולא תדליק, ודאי רשאי להדליק בעצמו, וכן כתב מהרש"ל<sup>10</sup> שאם ודאי שאשתו אינה מדליקה חייב להדליק בעצמו וכן פסקו האחרונים, ואם כן הוא הדין הכא.

ובאמת שזה פשוט מסברא — דכי בן שנמצא בבית אביו ויוצא מן הדין ע"י אביו, ואביו אינו מדליק — וכי לא ידליק הבן? וכי פקעה ממנו חובת ההדלקה ע"י כך שהוא בבית אביו? ואם כן הוא הדין, אורח הנחשב בכלל בני ביתו של בעה"ב לעגין הדלקה, שאם בעה"ב אינו מדליק שהוא חייב בהדלקה.

עד כה ביררנו כי:

א. לנוהגים שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק, יכול אכסנאי להדליק ולברך.

ב. אכסנאי חייב אף מדינא להדליק אם אין מדליקים עליו בבית הוריו.

ג. פעמים יוצא אכסנאי ידי חובתו בהדלקתו של בעה"ב (ללא צורך השתתפות בפרוטה).

ד. כאשר בעה"ב מדליק והאכסנאי אינו יי"ח בהדלקתו, יתכן לחלק בין שיטת התוס' והרמב"ם (ובעקבותיהם מנהג בני אשכנז ועדות המזרח) באם רשאי האכסנאי להדליק.

ה. במקום שבעה"ב אינו מדליק, תלוי דין האכסנאי: אם אין מדליקים עליו במקום אחר חייב להדליק אם מדליקים עליו במקום אחר — אינו חייב להדליק ותלוי במנהג המהדרין.

## ד.

מהראשונים נוסה ללמוד כמה כללים, מתי יוצא אכסנאי יי"ח בהדלקת בעה"ב.

טור בשם הרא"ש בתשובה: בן האוכל אצל אביו או האוכל אצל חבירו ויש לו בית מיוחד לשינה — צריך להדליק, שכיון שיש לו בית מיוחד לשינה, והעולם רואים אותו נכנס ויוצא בו, איכא חשדא אם אינו מדליק, שאין העולם יודעים שאוכל במקום אחר.

9 סי' ק"א

10 תשובה סי' פ"ה.



## נלמד מכאן:

א. אין חובת הדלקה עצמאית — אף אם יש לו בית (אלא רק משום חשדא), משום שיוצא ידי חובה בהדלקת מקום שאוכל.  
 ב. כדי לצאת ידי חובה בבית אביו, אינו צריך להיות סמוך על שלחנו בדרך כלל אלא די בכך שבאותו יום הוא אוכל אצלו (כי אם תאמר שתמיד אוכל אצל אביו, לא היה שייך לחשוש לחשד שהרי העולם היו יודעים מכך), וכן נראה, מכך שמדובר גם על האוכל אצל חבירו ומשמע שאין זה תדיר (וכן הבין ה"מגן אברהם")<sup>11</sup>.

ג. צריך בירור האם יוצא ידי חובה בתור סמוך על שלחן אביו או בתור סמוך על שלחן בעל הבית? במילים אחרות: האם הוא נחשב כ"ביתו" של אביו ולא הגיע כלל לדין אכסנאי, או שמא הוא נחשב לאכסנאי שנפטר ע"י בעה"ב?

נראה שהשני עיקר דהיינו שנחשב לאכסנאי האוכל אצל בעה"ב ויוצא משום כך בהדלקתו שהרי אנו עוסקים כאן גם באוכל אצל חבירו וברור שאצלו אינו יוצא ידי חובה מדין "ביתו" (וכן משמעות לשון השו"ע<sup>12</sup> שכתב הדין לגבי בעה"ב והוסיף "והוא הדין לבן האוכל אצל אביו").

הרשב"א בתשובה<sup>13</sup>: נשאל על מי שיש לו בית ואוכל אצל חמיו, וזו תשובתו: גם מי שאוכל על שלחן בעה"ב אפילו שוכב בבית בפני עצמו אין צריך להדליק, אבל מ"מ צריך שישתתף או שיקנה לו בעה"ב חלק בשמן ופתילות.

## נסיק מדבריו:

א. לולא אכל על שלחן בעה"ב היה צריך להדליק בעצמו ואף השתתפות לא היתה מועילה לו ולא ברור אם זה משום שיש לו בית בפני עצמו או משום עצם העובדה שהקים משפחה.

ב. גם כאשר אוכל על שלחן בעל הבית יש לו מעמד של אכסנאי וגם כאן לא ברור אם זה מפני שיש לו בית בפני עצמו או משום שהקים משפחה. מ"מ גם רשב"א לא הזכיר ענין "סמוך" על שלחנו, מי שהשתמש בלשון זו הוא מהרי"א בשם א"ח המובא בב"י: בן גדול בבית אביו ואינו סומך על שלחן אביו הרי הוא כאכסנאי וצריך להשתתף. מ"מ לשון השו"ע<sup>12</sup> הוא לשון אכילה כהרא"ש והרשב"א.

אולם עלינו לחלק: ע"מ לצאת ידי חובה בהדלקת בעה"ב בתור אורח די שיאכל אתו. אלא שהא"ח מדבר על בן שיוצא י"ח ע"י הוריו בתור "איש וביתו" בלא שיאכל עמם ולזה צריך סמוך על שלחנו.

יוצא אם כן שלפי הרא"ש יוצאים ידי חובה בהדלקת בעה"ב גם אם אוכלים אצלו ארוחה בודדת (ואף אם יש לאורח בית). הרשב"א מדבר על בעל

11 סק"ה, הביאו המשגיב סק"י.

12 תרע"ו, א.

13 ש' תקמ"ב.

משפחה, ונדמה שגם הוא יודה שהצורך בהשתתפות גובע רק מכך, שהאכסנאי אינו אוכל במקום שבו ישן.

לפיכך יוצא שבחורי ישיבה האוכלים בה וק"ו הסמוכים על שלחנה באוכל ולינה (והתשלום הוא סמלי ובקבלנות) — יוצאים בהדלקה המרכזית בישיבה ואינם צריכים להדליק בחדרם, מדינא.

## ה.

מעתה: הבא נבוא לדון האם יש רשות להדליק במי שמדליקים עליו ומוציאים אותו ידי חובה.

וז"ל השאלה ב„תרומת הדשן“<sup>14</sup>: אכסנאי שהוא גשוי — רשאי להדליק בברכה הוץ לביתו או לאו?

ותשובתו במסקנה: אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כהאי גוונא דכי היכי דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, הכי נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות.

(האם לגבי מקום אחד — יש למהדרין מן המהדרין (לפי הרמב"ם) להדליק נר לאיש ונר לאשתו, או שמא אף לפיהם די לאיש ואשתו בנר אחד ורק בשני מקומות מחדש „תרומת הדשן“ שיש הידור בשני גרות? עיין מהרש"ל בסמוך שלדעתו די בנר אחד. אך מכמה ראשונים עולה בבירור שגם באשתו שייך דין מהדרין מן המהדרין להדליק בעצמה. מ"מ אם נאמר שדי להם בנר אחד מובן מדוע מהרש"ל חולק — עיין בסמוך שכנראה סובר דכי היכי שבמקום אחד אין הידור לאיש ואשתו, הכא נמי בשני מקומות.)

ב"י: ולי נראה דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה.

מדוע? יתכנו כמה הסברים:

א. לדעתו שמהדרין מן המהדרין אין מדליקים נר לכל אחד ואחד, אם כן אפילו בשני מקומות לא, וכפי שהוסבר לעיל, שכמו שאין לחלק בין מספר חנוכיות או מספר מקומות בבית לבין פתח אחד שבכל מקרה לא ידליקו גרות לכל אחד ואחד, כך אין לחלק בין הדלקה בפתח בית אחד להדלקה במספר מקומות, וההסבר לכך יהיה מיושב היטב אם נאמר שהמחייב הוא האדם הנמצא בבית ושם מדלקים גרות ולכן אין מקום להדלקה נוספת.

ב. אף אם יש מקום להדלקת כל בני הבית — מ"מ אין מברכים על הידור וסומכים כולם על הברכה שבירך בעה"ב ועל כן כאשר מדליק במקום אחר גם כן אינו יכול לברך לעצמו וכן לא שייך לומר שיצא ידי ברכת המדליק בביתו ועל כן אומר מרן דאין לסמוך לברך ברכה שאינה צריכה.

מהרש"ל<sup>15</sup>: מצות גר חנוכה איש וביתו... והמהדרין מן המהדרין מוסיפים נר בכל לילה וגם נר לכל אחד, וכן המנהג... ואיש ואשתו בודאי מספיק להם

14 סימן ק"א.

15 סימן פ"ה.



גר אחד<sup>16</sup>. ואכסנאי הנשוי... אם יודע בבירור שהיא מדלקת עליו אין לו לדלוק... והיכא שאינו רוצה לצאת בברכתה נראה דלאו כל כמיניה ואינו יכול לברך.

דעתו אם כן שבנשוי — כיון דלא שייך מהדרין שידליקו הוא ואשתו במקום אחד, גם כאשר הם בשני מקומות — מספיקה ההדלקה של האשה הנמצאת בבית ששם מקום החיוב, להוציא את הבעל.

## ו.

נסכם אם כן:

הנוהגים להדליק ולברך בתור מהדרין — נראה דרשאים להמשיך זאת גם כשנמצאים במקום אחר<sup>17</sup> והמהרש"ל לא חלק אלא לגבי אשתו, שהבין שאינה מדליקה בעצמה, וכן הסברנו בדעת הב"י דאזיל לשיטתו, שרק בעה"ב מדליק או שסובר שהמהדרין מן המהדרין אינם מברכים.

הנוהגים שרק אחד מדליק — נראה שגם כשנמצאים במקום אחר, אין להם רשות להדליק דזה דעת הב"י והמהרש"ל ואף שאולי בעל תרומת הדשן חולק, הרי הנוהגים כך הם בדרך כלל הספרדים שקבלו הוראות מרן.

ונראה שכל זה שייך בין לגבי רשות הדלקה כאשר יוצאים ידי חובה ע"י הבית ובין כאשר יוצאים ידי חובה על ידי בעל הבית במקום שבו מתארחים.

העולה מכל האמור לגבי תלמידי הישיבה:

הנוהגים להדליק בעצמם בבית תוריהם — ימשיכו במנהגם גם בישיבת. הנוהגים שלא להדליק בעצמם, נראה דיכולים לסמוך הן על בית התורים והן על הישיבה. כדלהלן.

לסמוך על בית התורים — השאלה היא כאשר הם סמוכים על שלחן הישיבה, האם זה מפקיע אותם מלסמוך על בית תוריהם?

לפי הרא"ש והרשב"א שמספיק שיאכל ארוכה אחת במקום שבו הוא נמצא על מנת שיוכל לצאת בהדלקת בעה"ב, ודאי שע"י כך לא נאמר שהוא מופקע

16 מה ההבדל בין בני הבית לאשה?

א. א"ר: אשתו כגופו, ועל כן אם הוא מדליק, היא אינה מדליקה.

ב. דין מהדרין שייך במי שאינו חייב בהדלקה. מי שחייב בהדלקה ויוצא ע"י אחר — אין שייך בו מהדרין: אשה חייבת בנר חנוכה אלא שיוצאת ע"י בעלה, ועל כן אינה שייכת למהדרין להדליק בעצמם. הבנים גם הגדולים אינם חייבים כלל בזמן שהם תחת רשות הוריהם ומשום כך שייך בהם מהדרין.

ג. המהדרין לא ביטלו את דין "איש וביתו", אלא שבנים יכולים שלא להכלל במושג ביתו ועל כן יכולים להדליק בעצמם. האשה נכללת ב"ביתו" בהכרח, ומשום כך אינה כלולה במהדרין.

17 הדברים ק"ו בן בנו של ק"ו. ומה אם בהיותו באותו בית עם אביו או עם אשתו יכולים להור וללהדליק כל אחד בנפרד, כשנמצא בעיר אחרת לא כל שכן.



ממקומו הבסיסי וודאי יוצא ע"י הדלקת אשתו או הוריו, אך השאלה היא עד מתי יוכל לזכות משטרא דבי תרי!

בזה דן הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א<sup>18</sup> והוא מסיק כי מסתבר שישנו שיעור במספר ימים והיינו שלשים יום. הוא מוסיף כי יש מקום לטעון שהכל תלוי במגורים הקבועים וכל הרואה עצמו כמעוגן בביתו ושם נמצאת משפחתו והוא מיועד לחזור אליה, אף שיצא לתקופה ממושכת דינו כאכסנאי, אלא שסיים שלא נראה לחלק בכך, וכנראה שהסיבה שלא נראית לו סברא זו היא מה שכתב קודם שלא מסתבר כלל שמי שנסע מביתו לתקופת שנים ומתגורר במקום אחר, יחשב כאכסנאי מפני שהשאר בני משפחתו בביתו הקבוע ודעתו לחזור אליהם. ובהקשר לכך הוא שואל: וכי יעלה על הדעת שבאותן כ"ד שנים בהן ישב ר"ע בבית המדרש — יכול היה לצאת ידי חובת נר חנוכה ע"י הדלקת רחל אשתו?

ואחרי המח"ר ובמחכ"ת נראה דוקא שכן, ואולי לגבי ר' עקיבא יש לומר שלא יצא שהרי לא ביקר כלל בביתו והיה כמנותק מהבית לחלוטין ובמשך שנות דור כמעט, אבל תלמיד ישיבה רגיל או כמו שהיה רגיל בזמניהם שהיו חוזרים לבתיהם פעם בכמה שבועות או חדשים נראה שעדיין יחשב כבן הבית, ובפשטות י"ל שכך היה דינו של ר' זירא שהיה לומד בישיבה והיה מגיע לביתו רק לפרקים (לקיים מצות עונה וכיו"ב) ואמר שיצא ידי חובתו בהדלקת אשתו.

ומה שכתב בארחות חיים שהמודד הוא סמוך על שלחנו, ודאי שגם הוא מודד, אלא שבאכסנאי נשוי אין לומר שהוא סמוך על שלחנו אשתו (לפחות לפי מה שהיה מקובל עד הדור האחרון...) ועל כן בזה המודד הוא מקומה הקבוע של המשפחה, ובתלמיד ישיבה קיימים שני התנאים.

ומה שכתב הרב שלמה לוי<sup>18א</sup> שקשה להגדיר בני ישיבה כסמוכים על שלחנו אביהם שהרי מקבלים אש"ל מן הישיבה. הן אמת שהגדרת סמוך על שלחנו אינה ברורה וסומך היינו מלשון תמיכה ומשען כמו „סומך ה' לכל הנופלים" או בטחון (הוא סומך עליה).

יתכן לומר שעיקרי דברים אלה הם באש"ל, מ"מ נראה שכיון שבכל הוצאה כספית הניכרת גסמך תלמיד הישיבה על תמיכת ההורים (בביגוד, נסיעות וכיו"ב) וודאי בחופשות הארוכות בהן הוא אוכל בבית הוריו, ועל כן יש להגדירו כסמוך על שלחנו אביו, ועוד שהוא ודאי נחשב למי שמשפחתו נמצאת בבית הקבוע ודעתו לחזור אליהם והוא מבקרים לעתים, וכאמור נראה שזה היה מצבו של ר' זירא שיצא בהדלקת אשתו, ועל כן הוא הדין הכא בבחורי ישיבה שיוצאים י"ח בהדלקת נרות חנוכה שמדליקים בביתם<sup>19</sup>.

18 מורי ורבי, ראש ישיבת הר עציון.

18א ראש הכולל שע"י ישיבת הר עציון. שתי התשובות האחרונות נדפסו בעלון שבות.

19- נראה דקשה לסמוך על הצעת המשנ"ב (סקט"ז) להדליק קודם הזמן שמדליקים בבית, הסוף סוף מכניס עצמו לברכה שאינה צריכה.



לסמוך על הישיבה — מהרא"ש והרשב"א נראה ודאי שיש לסמוך על הדלקת הישיבה<sup>20</sup>, אלא שצריכה נקודה זו בירור: כיון שמדובר כאן בישיבה דהיינו בבעה"ב כגוף ולא כאדם פרטי הרי שבעצם הישיבה פטורה מלהדליק, ואם אין נציג של הישיבה מדליק בחדר האוכל, הרי שהחובה חוזרת לבחורים. אולם בישיבה שבה מדליקים בבית המדרש. ואף אם נאמר שהדלקה זו נובעת ממנהג הדלקה בבית הכנסת שודאי אינה מוציאה ידי חובה. יש מקום לומר שדין הישיבה שונה משום שההדלקה בבית המדרש היא ההדלקה המרכזית שבישיבה, וצריכים להשוות אותה להדלקה בבית פרטי שבו מדליקים בחדר מרכזי שבבית כאשר הדליקו על השלחן או בחדר הצופה כלפי חוץ ליד החלון ואין מדקדקים אם אותו חדר הוא חדר השינה, חדר האורחים או מרפסת, וה"ה בישיבה שמבחינתה כל בניניה הם כבנין משותף אחד שמדליקים בו במקום שפרסומי ניסא שבו הוא המקסימלי. ומ"מ אם ידליקו גם בחדר האוכל נדמה שלכו"ע יצאו הבחורים ידי חובה כמו שכתב הט"ז<sup>21</sup> וכן משמעות הרא"ש והרשב"א שמדליקים במקום הסעודה. ודלא כרש"ל שאולינן בתר מקום השינה. ולפי זה צריך בחדר האוכל להדליק בברכה מדין מקום שאוכלים שם שנחשב מקום המגורים לתלמידי הישיבה. אלא שנראה שמדין מהדרין אין כל כך קפידא על כך, כי סוף סוף מקום המגורים של התלמידים הוא חדר האוכל והפנימיה כאחת, ועל כן ידליקו במקום שיחפצו<sup>22</sup>.



20 פמ"ג א"א סק"ה: אוכל אצל אביו אינו נחשב כאסכנאי ודוקא זר אף שאוכל שם נחשב כאסכנאי משום שאינו מכלל בני הבית. ובסק"ג: אכסנאי חייב בנר חנוכה ואינו משתתף עם בעה"ב משום שזר הוא ולמחר ילך לביתו.

לפי זה תלמידי הישיבה דנמצאים קבוע בה, ח"ו מלומר דכמו זר נחשבו ויסמכו על ההדלקה בישיבה.

21 ט"ז סק"ז וכ"פ החיי אדם (קנה, לב) וז"ל: והבחורים — אם הם סמוכים על שלחן בעה"ב — יש לומר דהם בכלל בני ביתו, ומן הדין פטורים אם הם אוכלים בבית בעה"ב, ומ"מ ראוי שיהיה מן המהדרין שכל אחד מדליק בפנ"ע, ואפילו אם רק אוכל בבית בעה"ב. וישן בתוך חדר בפנ"ע, ידליק במקום שאוכל בקביעות. עכ"ל. מכאן גם נראה שאין לסמוך על מה שפורסם בשם חכם אחד שמספק יאכל ארוחה אחת ביום בימי חנוכה, בחדרו וידליק שם במקום סעודה, דליכא, כיון שאינו אוכל שם בקביעות.

22 אף בני חו"ל שאין שיכות לומר שיסמכו על בית הורים משום הפרשי הזמנים, שבזמן שכאן שעת הדלקה שם יום ובזמן ששם מדליקים כאן יום, מ"מ נראה שעיקר הסמיכה בישיבה היא על הדלקת הישיבה עצמה, ועל כן גם הדלקתם היא רק בגדר מהדרין.

## פירק ב

## זמן הדלקת נר חנוכה

א

איתא בגמ' <sup>1</sup>: כבתה — אין זקוק לה.

ורמינהו — מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מאי לאו — דאי כבתה, הדר מדליק לה! ?  
לא — דאי לא אדליק מדליק, וא"נ לשיעורא.

שלשה פירושים אפשרים ניתנים בגמ' לביטוי — מצותה משתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק:

1. צריך שהנרות יהיו דולקים כל הזמן הזה, ואף אם כבו צריך להדליק מחדש.

2. זה הזמן שבו צריך וניתן להדליק, ואין צורך בנר דולק במשך כל הזמן הזה. לגבי התחלת ההדלקה בפשטות משמע שלכתחילה צריך להדליק מיד בתחילת הזמן, אך אין הכרח לומר זאת, עיין להלן. <sup>2</sup>

3. אין מדובר על זמן אלא על שיעור: כמות השמן ואורך הפתילות. בפשטות נראה, שהשיעור מורה גם על זמן ההדלקה דהיינו: אם צריך לשים שמן בכמות שידלוק משקיעת החמה עד כילוי רגל מן השוק, זהו גם אורך הזמן שבו הנרות צריכים להיות דולקים, דהיינו, שכל אותו שיעור הוא זמן ההדלקה (ומ"מ יש הבדל בין שיעור לזמן, לקמן.), אלא שאם כבתה אין זקוק לה.

נראה שלפירוש זה יש להדליק מהשקיעה ועד זמן כילוי רגל מן השוק. ואם מדליק מאוחר יותר — האם יש טעם לשים את כל השיעור וכי מה יועיל הנר בשעה שכבר כלתה רגל מן השוק ואין פרסומי ניסא? ואם תאמר שאין צורך בכל השיעור אז, מהו לשיעורא? נחלקו ראשונים בזה, ושורש מחלוקתם נעוץ בשאלה האם שני התירוצים שבגמרא, שהם הפירושים שנתקבלו להלכה, חולקים ביניהם, או לא.

אם נאמר שאינם חולקים הרי שכל זמן שטרם כלתה רגל מן השוק יכול להדליק (אם לא הדליק בשקיעה) ושיעור השמן יהיה השיעור המלא וידלק גם לאחר זמן פרסום הנס או משום שכך היה עיקר המצוה ואין לשנות אף אם אין פרסומי ניסא, או משום שבעצם מצות ההדלקה היא כל הלילה והזמן שניתן בגמ' כאן הוא רק למצוה מן המובחר (עיין להלן שיטת שה"ג והרשב"א). אם נאמר שהפירושים חולקים הרי שלתירוצ השני יש להדליק מיד עם השקיעה, על מנת שכל השיעור יהיה דולק בתוך הזמן.



## ב

מהו זמן כילוי רגל מן השוק?? בגמרא מפורש: עד דכליא ריגלא דתרמודאי היינו, כחצי שעה.

כאן מקום העלאתה של השאלה שבה נדון: היות שהזמן זמן כילוי רגל מן השוק הוא מאוחר יותר, ובערים הוא מגיע לחצות לילה, האם ניתן לאחר את זמן ההדלקה לכתחילה? ננסה לבדוק זאת בעזרת שלשת הפירושים לביטוי „מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק“.

1. צריך שהנרות יהיו דולקים כל זמן זה. אפשר לומר שכיון שבזמן חז"ל היה זמן זה כחצי שעה, שוב לא ניתן לחייב ביותר זמן ועל כן הזמן אפשר להדליק לחצי שעה בזמן מאוחר יותר. אולם נראה שאין זה נכון: לשיטה זו שכבתה זקוק לה פרסומי ניסא פירושו נר דולק כל זמן שהוא יכול להביא תועלת ומשום כך אם סוף הזמן מתרחק, זמן ההדלקה מתארך.

אנו מוצאים נימא זו בהגהות מימוניות<sup>2</sup>: כיון שאין אנו מדליקים אלא בבתיים מבפנים ואין כאן פרסום גם כי אם לבני הבית, אם כן כל זמן שאין בני הבית ישנים צריך פרסום נס<sup>3</sup> — אפילו עד עמוד השחר.

2. זה הזמן שבו ניתן להדליק. לשיטה זו אם נתאחר מלהדליק, יכול להדליק כל זמן שיש פרסומי ניסא, ונחלקו ראשונים אם צריך להדליק לכתחילה מיד בתחילת הזמן או לאו. האור זרוע<sup>4</sup> סבור שכן: „ואע"ג דפסקית דכבתה אין זקוק לה היינו שאינו חייב להדליק מיד, אבל אם ידליק מיד ודאי בטוב יעשה“, וכן כתבו רוב הראשונים<sup>5</sup>.

ספר התרומה לעומתו כתב<sup>6</sup>: וזמן הדלקתה יכול להמתין עד שתכלה רגל מן השוק. מכל מקום לשיטת או"ז אף אם יש להדליק מיד היינו לכתחילה למצוה בעלמא או מחשש שמא ישכח ויתאחר וכי"ב.

3. אין זמן מוכרח להדלקה, חז"ל קבעו שיעור בלבד והזמן הוא באופן כללי. בתחילת הלילה כל עוד אנשים ברחוב, ושיך פרסומי ניסא.

לפי זה נראה דאפשר להתאחר, ואם תאמר כמו שאמרנו לעיל, שהשיעור מורה גם על הזמן שבו הנרות צריכים להיות דולקים, ותאמר שאדרבה, בימינו

2. פרק ד' מהלכות חנוכה אות ב'.

3 אולם קצת נראה שיש שיבוש בלשון שהרי תירוץ זה בגמרא שעל פיו כבתה זקוק לה אינו להלכה, ועל כן נראה דצריך לגרוס כמו רוב הראשונים (בשינוי לשון) איכא פרסום נס במקום צריך פרסום נס. ואולי כוונתו לפי התירוץ האחרון „לשיעורא“, אלא שלתירוץ זה נראה ברור שמכיון שחז"ל קבעו שיעור מפני סיבה מסוימת והסיבה לא נשתנתה, הרי ודאי שהשיעור לא נשתנה. אמנם בנידונינו שהזמן הנקוט בסיבה נשתנה יש מקום לטעון שהשיעור נשתנה, ראה בהמשך.

4 הלכות חנוכה סי' שכ"ב.

5 עיין להלן בדברי הרי" פורת בתוס', וברא"ש.

6 סימן רכ"ח.



שזמן כלוי הרגל מן השוק מתאחר, השיעור צריך להיות גדול יותר וממילא זמן ההדלקה ארוך יותר! יש לומר דהן אמת שזמן כילוי רגל התאחר, מ"מ כיון שלפי תירוץ זה חז"ל קבעו בפירוש שיעור ולא זמן, אף שתלו את השיעור כגורם והוא עשוי להשתנות ובעקבותיו זמן ההדלקה, מ"מ השיעור נשאר וכפי שקבלו הראשונים, היינו כחצי שעה<sup>7</sup>, וכן גם עולה מדברי הר"י פורת שבסמוך.

עצם העובדה שזמן כילוי רגל מן השוק נתון לשינויים אפשר למצא בריטב"א השלם (הוצאת רייכמן) שכתב שבזמנו היינו עד שהחנויות נסגרות. ודיון עקרוני לגבי תזוזת תחלת זמן הדלקת נרות דהיינו שניתן להדליק מאוחר יותר בהתאם למציאות מובא בראשונים: תוס'<sup>8</sup>: אומר הר"י פורת דיש להזהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי, זמ"מ אם איחר, ידליק מספק דהא משני שינויא אחרינא.

ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק דאנו אין לנו היכירא אלא לבני הבית שהרי מדליקים בפנים.

שאלתנו נשאלת אם כן לפי הגישה שמיצג ר"י שהיום אפשר לכתחילה לאחר את זמן הדלקת הנרות (ואין זה משנה אם האחור נובע מכך שאין צורך בפרסומי ניסא כלפי חוץ, וכלפי פנים אפשר גם בשעה מאוחרת או שאמנם צריך פרסומי ניסא כלפי חוץ אלא שאפשר לעשות זאת גם בזמן יותר מאוחר), והרא"ש הביא את שתי הדעות כאחת (דהיינו, שאין כאן בהכרח מחלוקת) וז"ל<sup>9</sup>: אע"פ שמתרץ תרוץ אחר ראוי להחמיר ולהדליק נר חנוכה בתחילת הלילה, ונראה דלדין שאנו מדליקים בפנים ואין היכירא אלא לבני הבית, אין להקפיד על זה.

מלשוננו משמע שאפלו לכתחילה אפשר לאחר, הר"ן הוסיף שגם לגישה זו מצוה להדליק משתשקע החמה, משום דזריזין מקדימין למצוות.

גישה מקילה אף יותר מובאת בשלטי הגבורים<sup>10</sup> שכתב: רוב המפרשים והפוסקים הסכימו שאפילו לא הדליק עד שכלו רגלי תרמודאי מן השוק — שיש לו להדליק לאחר מכן, וזמנה כל הלילה, ולא נאמר זה אלא למצוה מן המובחר. יוצא שלפיו אפשר לכתחילה להדליק כל הלילה ורק למצוה מן המובחר יש להדליק בזמן שאנשים ברחוב, ומשמע שכל זמן שטרם כלו אנשים מן השוק אפשר להדליק אפילו בשעה מאוחרת בתור מצוה מן המובחר. המקור הברור ביותר לדברי שה"ג הוא הרשב"א<sup>11</sup> וז"ל: הא דקתני עד שתכלה רגל מן השוק ופרישנא דאי לא אדליק — מדליק, לאו למימרא דאי לא אדליק בתוך שיעור זה אינו מדליק, דהא תנן, כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה, אלא שלא עשה מצוה כתיקונה, דליכא פרסומי ניסא כולי האי,

7 אמנם מי שישאיר נר דולק משקיעת החמה ועד שתכלה רגל מן השוק ודאי שעשה הידור ומצוה מן המובחר, אבל כיון שאין המנהג כן אלא להדליק במשך זמן קצר יותר, השאלה היא האם יש להקפיד על תחילת הזמן המוזכר, וזקא.

8 ד"ה דאי. 9 פ"ב סימן ג.

10 דף ט. באלפס, אות ד. 11 בחידושינו לשבת שם.



ומיהו אי לא אדליק — מדליק ולא הפסיד אלא כעושה מצוה שלא כתיקנה לגמרי, משמע שאין זה רק שלא קיים מצוה מן המובחר אלא שהמצוה עצמה אינה מושלמת, וההבדל בלשונות כאן דק וצריך דקדוק רב, מ"מ בגידון דידן שיש פרסומי ניסא הא ודאי שהמצוה כתיקונה, וכמצוה מן המובחר. אבל ברשב"א יש תוספת: „ופירשן בתוס'... אבל עכשיו שמדליקים בבית בפנים — כלשעה ושעה זמניה הוא דהא איכא פרסומי ניסא לאותם העומדים בבית, ומיהו לכתחילה מצוה להדליק משתשקע החמה מיד דוריון מקדימים למצוות.“ משמע שלרשב"א כמו לר"ן יש ענין של הקדמה מדין זריזים מקדימים.

אם כן נשאלת השאלה כמה ענין זריזים מקדימים מחייב מול הפסד של סגירת חנות בשעה מוקדמת או מול הפסקת סדר הלימוד בישיבה לשם הדלקת נרות חנוכה וכמו שמצינו באחרונים שכתבו שבמקומותיהם שמדליקים בפנים וניתן לאתר אי לאו דוריון מקדימין — ממתינים שבני הבית יתקבצו יחד, כלומר שניתן להשהות את המצוה מפאת חשיבותם של דברים אחרים. וכן כתב המאירי: מה שאמרנו שלא יצא אתר זמן זה ידי הדלקה בזמנה, יראה לגדולי הדורות שלפנינו שלא נאמר אלא לאותם הזמנים שהיו מדליקים בחוץ, אבל בזמן הזה הואיל ואין אנו צריכים אלא להיכר בני הבית ידליק מתי שירצה, וגדולי הצרפתים התירו אפילו עד שיעלה עמוד השחר וכן נוהגים שם בני ישיבה להדליק אחר שעומדים מבית המדרש.

מאיך כתב הרמב"ם וז"ל<sup>12</sup>: „אין מדליקים נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין. שכת או הויד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה? כמו חצי שעה או יותר.“

ברור שלפיו אין כאן זמן מסוים שאפשר לנוע בו אלא המצוה היא בשקיעת החמה דוקא, אלא שיש לזה תשלומין כל זמן שלא כלתה רגל מן השוק.

והשו"ע העתיק (כמעט) את לשונו<sup>13</sup>: „אין מדליקים נר חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה — לא מאחרים ולא מקדימים. ס"ב: שכת או הויד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק שהוא כמו חצי שעה.“

אלא שניתן לומר שגם לרמב"ם ולשו"ע ההקפדה היא על זמן של כחצי שעה, ובתקופתם שסוף זמן הדלקת נרות חנוכה היה מוקדם, היה הכרח להקפיד על תחילתו שיהיה עם שקיעת החמה, אבל אם נאחר את סוף הזמן, יתכן שלא תהיה הקפדה גם על תחילתו.

#### ד

זאת תורת העולה: לתירוץ דאי לא אדליק מדליק — קיימת מחלוקת ראשונים האם יכול להדליק לאחר כילוי רגל מן השוק. פשטות הגמרא ורוב



הראשונים מורים שאינו רשאי להדליק (מ"מ לברוך) לאחר הזמן, לפי הרשב"א יכול מדינא גם לתירוץ זה להדליק כל הלילה, אלא שלא קיים המצוה בשלמותה.

לתירוץ השני (א"נ לשיעורא) — יכול להדליק לכו"ע אף יותר מאחור. גם לתירוץ הראשון ולסוברים שאינו יכול להדליק אחר כילוי רגל, במקום שכילוי רגל מתאחר ויש פרסומי ניסא יכול להדליק אפילו מלכתחילה — מאוחר<sup>14</sup>, אלא שחלק מהראשונים כתבו שראוי להקדים מצד זריזים מקדימים למצוה, ומ"מ נראה שלצורך אפשר לאחר וכפי שיוצא מהמאירי שלפנינו.

לגבי תלמידי ישיבה נראה שמכיון שהדלקתם היא רק מצד מהדרין (אולי גם בני הישיבה המוזכרים במאירי הסתמכו על כך) ודאי שיש מקום להקל ולאחר להם את זמן ההדלקה, וממילא להחמיר שלא להפסיק באמצע הסדר לשם כך אלא לעשות זאת בסופו.

והנלענ"ד כתבתי כמתוה דעה להלכה ולא למעשה, כי למעשה יכריעו ראשי הישיבות.

14 לגבי עצם החובה שבימינו להדליק בחוץ, נראה שהדבר פשוט, אבל כמה אחרונים כתבו שלא כך: ב"ישכיל עבדי" (סי' מ"ה בסוף הסימן) כתב: "הדבר פשוט כי מי שיש לו האפשרות להניחו באופן שיהיה פרסום גם לכני רשות הרבים ודאי דטפי עדיף לעשות כך, אך לא מן החיוב מכיון שכבר נתפשט המנהג להניחו בפנים הרי אין מקום לחשדא". ותמוה מאד וכי משום חשדא יש להניח בחוץ והלא כך היא עיקר המצוה להדליק בחוץ כדי לפרסם הנס! והגדיל לעשות הרב ארנברג ב"דבר יהושוע" (ח"א סי' מ' ובירחון מוריה שנה ג' גליון ב') שכתב שכיון שנתקנה התקנה שבשעת סכנה מדליק בפנים וכל הגדולים נהגו כך, אף אם בימיהם לא היתה סכנה, מכאן שתקנה זו עקרה התקנה הראשונה ומי שמדליק בחוץ — ידו על התחתונה ולא קיים המצוה כהלכתה, ע"כ, ויש לדבריו סתירה מבעל העיטור ומשבלי הלקט שכתבו שבזמנם מי שיכול להדליק בחוץ ידליק שם וממה שהא"ז תמה על הנוהג בימיו להדליק בפנים ולא שינה זאת אין כל ראייה לאסור להדליק בחוץ כי אם היה חושב כן היה כותב זאת, ולא היה משתמט שום קדמון מלומר זאת, ומכך שלא שינה בפועל אין ראייה כי יש מצבים שא"א לשנות ואולי אף חשש לזמנים שיצטרכו לחזור ולהדליק בפנים, ואעפ"כ ברור שמי שהיה מדליק בחוץ לא היה מונע בעדו. ולפי ה"דבר יהושוע" כל הדינים המוזכרים בגמרא (וזמן הדלקה, להניחם עד כי אמה, חשדא, נר חנוכה שעדיף על נר שבת משום פרסומי ניסא) והעתיקים הפוסקים (רי"ף, רמב"ם, רא"ש וש"ע) אין זה להלכה, ובמיוחד תמוה מהרמב"ם הסובר שאחר שכלתה רגל מן השוק אינו מדליק ומשמע שאין הדלקת פנים כלום, והרשב"א שהתיר הדלקה כל הלילה אף הוא לא כתב שאז מניחה על שלחנו אלא מניחה במקומה הרגיל בחוץ כי זהו מקומה, והמדליק בפנים לא קיים המצוה (אא"כ בשעת סכנה) וכבר חלקו על הרב הנ"ל רבים כמו שמוזכר בספריו ח"ז סי' קא"קז ובירחון מוריה שנה ב' גליון י"א ושנה ג' גליון ג', ובנועם ט"ו.



המשתתפים בגליון זה:

הרב יעקב ליפשיץ, מעלות דפנה 117, ירושלים

יצחק אמת, עצמונה, חבל קטיף, רצועת עזה

הרב יהושע י' גויבירט, ת"ד 16044, בית וגן, ירושלים

פרופ' א. ס. אברהם, רח' בית וגן 86, ירושלים

הרב מרדכי ברויאר, רח' עוזיאל 56, ירושלים

הרב חיים אורי ליפשיץ, רח' פנים מאירות 5, ירושלים

יעקב שטרנפלד, רח' מלצט 5, חיפה

אברהם שישא, 10 the Ridgeway Golders Green London,

שמואל דוד, אלון שבות