

הודאת הארץ

ביעור ווידוי מעשר — אסופת מאמרים



מכון התורה והארץ

כפר דרום — גוש קטיף

טבת תשס"ה

עורך: הרב יהודה זולדן

**מערכת: הרב יואל פרידמן, הרב יהודה עמיחי, מנחם הראל, הרב יעקב
אפשטיין**

**בהוצאת מכון התורה והארץ
חוות כפר דרום, ד"נ חוף-עזה 79720
טל' 08-6847325, פקס' 08-6847055
אינטרנט**

www.toraland.org.il

דוא"ל

Mahon@inter.net.il

**יוצא לאור בסיוע משרד החינוך התרבות
והספורט - מינהל התרבות**

©

כל הזכויות שמורות

ISSN O793 D-4262

עיצוב שערים וכריכה: ליאת יצחקי

סדר ועימוד: א"א 08-6847761

דפוס האוזר בע"מ, גבעתיים

הודאת הארץ

תוכן

- 7 ביעור ויידוי מעשר — פסוקים וסדר הויידוי
9 הרב יהודה זולדן ... פתיחה — וברך את עמך את ישראל ואת האדמה

הודאת ראשונים

- 23 הרב אברהם יצחק הכהן קוק. עין איה למסכת מעשר שני
36 הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק. שחורה אני ונאווה

ביעור ויידוי — הלכות למעשה

- 41 הרב מרדכי אליהו. הלכות ביעור ויידוי
הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא.
46 ביעור מעשר שני וביעור מעשרות של שביעית
56 הרב יהודה הלוי עמיחי. ביעור מעשר ב"בית האוצר"
הרב אהוד אחיטוב.
60 מטבע של מעשר שני שלא נפדה בזמן ביעור מעשר

ביעור ויידוי — מקראות

- הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן.
75 ביעור מעשר ויידוי מעשר — בתרגום אונקלוס
86 הרב נעם חיים כהן. ה"ויידוי" בויידוי מעשר
92 הרב יהודה שביב. ויידוי על חטא ויידוי מעשר
98 הרב ד"ר מאיר גרוזמן. "השקיפה"
הרב ד"ר איתמר ורהפטיג.
109 מקרא ביכורים ויידוי מעשר — הפרט והכלל
115 הרב אוריאל עיטס. מקרא בכורים ויידוי מעשר — חסד ואמת

ביעור ויידוי — המצוות

- 129 הרב זלמן נחמיה גולדברג. מצות הביעור והויידוי

הודאת הארץ

- 134 הרב יהושע ויצמן וידוי מעשר — וידוי על האמת
הרב אליעזר חיים שנוולד
144 מעמדה של מצות ביעור מעשר — לשיטת הרמב"ם
160 הרב שמחה שטסנר ביעור וידוי — מצוה אחת או שתי מצוות

ביעור וידוי — זמנים

- 173 הרב יעקב אריאל מעשה רבן גמליאל והזקנים — ביעור מעשרות
185 הרב עזריה אריאל יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר
209 הרב יהודה הלוי עמיחי זמני הביעור והידוי
216 הרב יעקב אריאל ביעור מעשר ביום טוב
221 הרב יעקב אפשטיין חובת וידוי מעשר בימינו
הרב יהודה זולדן
228 האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

ביעור וידוי — החייבים

- 251 הרב יעקב אוהב ציון פירות וירקות החייבים בביעור מעשר
260 הרב יעקב אפשטיין עיכובים ומניעות במצות וידוי וביעור מעשר
292 הרב אהוד אחיטוב וידוי מעשר וירשי הארץ
321 הרב פרופ' בן ציון רוזנפלד וידוי מעשר ובעלות על קרקע

ביעור וידוי — קריאות וברכות

- הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים
341 הפטרת שבת הגדול בשנות הביעור
הרב יהודה זולדן
344 "עשר תעשר" "כי תכלה לעשר" — קריאתם בחג הסוכות
356 הרב בניהו ברונר וידוי מעשר יאזכרת שם שמים
368 הרב יהודה זולדן קריאת וידוי מעשר מספר תורה
389 הרב יהודה הלוי עמיחי ברכה על ביעור וידוי מעשר

הודאת הארץ

רשימת המשתתפים (לפי סדר א' ב')

הרב יוסף דב הלוי סלוביץ' זצ"ל ראש ישיבת רבנו יצחק אלחנן, ארה"ב
הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל רבה הראשי של ארץ ישראל
הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים זצ"ל רבה של ירושלים;
מחבר קונטרס אחרית השנים

הרב יעקב אוהב ציון רב היישוב כרמל דרום הר חברון
הרב אהוד אחיטוב מכון התורה והארץ, כפר דרום; נוה דקלים
הרב מרדכי אליהו הראשון לציון והרב הראשי לישראל (תשמ"ג – תשנ"ג);
ירושלים

הרב יעקב אפשטיין מכון התורה והארץ, כפר דרום; עצמונה
הרב יעקב אריאל נשיא מכון התורה והארץ, רב העיר רמת גן
הרב עזריה אריאל ר"מ בישיבת בית הבחירה, ירושלים
הרב בנימו ברונר ראש ישיבת ההסדר, והמרכז התורני "עורי צפון", צפת
הרב זלמן נחמיה גולדברג חבר ביה"ד הרבני הגדול,

ראש כולל "דעת משה" סדיגורה; ירושלים
הרב ד"ר מאיר גרוזמן המחלקה לתלמוד אוניברסיטת בר אילן רמת גן; תל אביב
הרב יהושע ויצמן ראש ישיבת ההסדר 'מעלות יעקב'; מעלות
הרב ד"ר איתמר ורהפטיג הפקולטה למשפטים אוניברסיטת בר אילן,
רמת גן; ירושלים

הרב יהודה זולדן מכון התורה והארץ, כפר דרום, המדרשה לנשים
אוניברסיטת בר אילן רמת גן, ישיבת ההסדר נוה דקלים; נוה דקלים
הרב נעם חיים כהן רב בית הספר כפר דרום; נוה דקלים
הרב אוריאל עיטם ר"מ בישיבת ההסדר ירוחם

הודאת הארץ

הרב יהודה הלוי עמיחי	ראש מחלקת המחקר התורני, מכון התורה והארץ,
	כפר דרום; קרית ארבע
הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן	המחלקה לתנ"ך והמדרשה לנשים,
	אוניברסיטת בר אילן, רמת גן; ירושלים
הרב פרופ' בן ציון רוזנפלד	המחלקה להיסטוריה והמדרשה לנשים,
	אוניברסיטת בר אילן; רמת גן
הרב יהודה שביב	ר"מ בישיבת ההסדר 'הר עציון', מכון צמ"ת; אלון שבות
הרב שמחה שטסנר	ראש כולל גרעין מורשת, נס ציונה; מיתר
הרב אליעזר חיים שנוולד	ר"מ בישיבת ההסדר הגולן,
	וראש המרכז התורני נחלת ש"י ומכון הראל; חיספין
הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא	הרב הראשי לישראל (תשמ"ג-תשנ"ג),
	ראש ישיבת מרכז הרב, ירושלים

ביעור ויידוי מעשר — פסוקים וסדר הויידוי

א. ביעור ויידוי — פסוקים

דברים פרק יד, פסוקים כח-כט

(כח) מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההוא והנחת בשעריך: (כט) ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו למען יברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידך אשר תעשה:

דברים פרק כו פסוקים יב-טו

(יב) כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתתה ללוי לגר ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבעו: (יג) ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולאלמנה ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי: (יד) לא אכלתי באני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת שמעתי בקול ה' אלקי עשיתי ככל אשר צויתני: (טו) השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש:

ב. סדר ויידוי מעשר

- א. נוהגים לקיים את הקריאה ביום שביעי של פסח, בשנה רביעית לשמיטה ובשנת שמיטה, סמוך לתפילת מנחה, ברוב עם.
- ב. המנהג המקובל לקרוא את הפסוקים מתוך חומש, ויש נוהגים לקרוא מתוך ספר תורה (ולא ברכות).
- ג. הנמצאים בירושלים, בזמן הזה, יהדרו לקרוא ליד הכותל המערבי, ובזמן

הודאת הארץ

הבית יהדרו לקרוא במקום המקדש שיבנה במהרה בימינו. וידוי מעשר
נאמר בכל מקום.
ד. יש לקרוא מדברים פרק כו פסוקים יג-טו: "בערתי הקדש מן הבית",
ואילך.

לאחר אמירת הפסוקים יש אומרים משנה זו:

השקיפה ממעון קדשך מן השמים — עשינו מה שגזרת עלינו, אף
אתה עשה מה שהבטחתנו, השקיפה ממעון קדשך מן השמים
וברך את עמך את ישראל — בבנים ובבנות, ואת האדמה אשר
נתת לנו — בטל ומטר ובולדות בהמה, כאשר נשבעת לאבותינו
ארץ זבת חלב ודבש — כדי שתיתן טעם טוב בפירות ומשנה
מעשר שני פרק ה משנה יג).

ויש המוסיפים תפילה זו:

יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו, כשם שזכינו לקיים
מצוות ביעור מעשר וידוי מעשר, כן יזכנו הקב"ה לקיים מצוות
הפרשת תרומות ומעשרות מהתורה, וכן מצוות ביעור מעשר מן
התורה, בביאת גואל צדק ובבנין בית המקדש במהרה בימינו,
אמן כן יהי רצון.

פתיחה — וברך את עמך את ישראל ואת האדמה

עשה מה שהבטחתנו

בשש השנים שבין שמיטה לשמיטה, מפרישים תרומות ומעשרות. בשנה הראשונה והשניה מפרישים מעשר שני, ובשלישית מעשר עני. כך גם במחצית השניה. בשנה הרביעית והחמישית מפרישים מעשר שני, ובשישית מעשר עני. בסיום כל מחצית, נצטוונו לבער את כל המתנות שלא הגיעו לייעודן. "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההוא והנחת בשעריך" (דברים יד, כח). הזמן בו מבערים הוא, שביעי של פסח של השנה הרביעית למחצית הראשונה, ושביעי של פסח של השנה השביעית למחצית השניה.

לאחר הביעור מצוה אותנו התורה להתוודות. הוידוי הוא הודאה שאכן המעשרות ניתנו כראוי "ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי... שמעתי בקול ה' אלקי עשיתי ככל אשר צויתני" (דברים כו, יג-יד). בסיום ההודאה על קיום ההפרשות כנדרש, יש גם בקשה מיוחדת:

השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת
האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב
ודבש (שם טו).

חז"ל פירשו את הבקשה, כמעין דרישה – תביעה, מאת כנסת ישראל לקב"ה:

"השקיפה ממעון קדשך מן השמים" — עשינו מה שגזרת עלינו, אף
אתה עשה מה שהבטחתנו. "השקיפה ממעון קדשך מן השמים
וברך את עמך את ישראל" — בבנים ובבנות. "ואת האדמה אשר
נתת לנו" — בטל ובמטר, ובולדות בהמה. "כאשר נשבעת
לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש" — כדי שתתן טעם בפירות (משנה
מעשר שני ה, יג)

הרב יהודה זולדן

במדרש אחר, רואה ר' נחמיה בבקשה – דרישה זו, משהו חריג ושונה:

פתח ר' תנחומא בר אבא: "לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים" (דניאל ט, ז). מהו כן? אמר ר' נחמיה, אפילו בשעה שאנו עושין את הצדקה, מביטים אנו מעשים שלנו, ויש לנו בושת פנים. אין לנו שעה שאנו באין בזרוע, אלא בשעה שאנו מוציאים מעשרותינו. שנאמר: "כי תכלה לעשר" (דברים כו, יב). מה כתיב בסוף? "השקיפה ממעון קדשך מן השמים" (שמות רבה [וילנא] פרשה מא, א)

זוהי בקשה בזרוע, תביעה תקיפה, לקיים את ההבטחה שהבטיח ה' לעמו. תוכן ההבטחה הוא: בנים ובנות, טל ומטר, ולדות בהמה, ולפירות בעלי טעם בארץ ישראל. עושר ושפע חומרי כאן בארץ ישראל.

בעא מיניה רבי מרבי ישמעאל ברבי יוסי: עשירים שבארץ ישראל במה הן זוכין? אמר לו: בשביל שמעשרין, שנאמר: "עשר תעשר" (דברים יד, כב) — עשר בשביל שתתעשר (תענית ט ע"א).

קיום מלא ושלם של הפרשת תרומות ומעשרות הוא מקור לברכה ולשפע.

ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים

את קיום ההבטחה הזו ע"י הקב"ה, מצינו אצל יצחק אבינו, כאן באזור גוש קטיף. "וישב יצחק בגרר" (בראשית כו, ו). ושם בגרר, "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה'" (בראשית כו, יב).

מדוע מודגש בפסוק הכמות שהוציאה השדה?

אמר ר' חלבו: בארץ ההיא, בשנה ההיא — הארץ קשה והשנה קשה. ואלו היתה יפה על אחת כמה וכמה? וימצא בשנה ההיא מאה שערים. מאה כורים, מאה שערים, מאה מנינים. מאה שערים מלמד שהאמידו אותה ועשת מאה כמה שהאמידו. והלא אין הברכה שורה על דבר שהוא במשקל ובמדה ובמנין, מפני מה מדד אותה? מפני המעשרות. (בראשית רבה [וילנא] פרשה סד, ו).

פתיחה — וברך את עמך את ישראל ואת האדמה

יצחק מדד את הכמות שהוציאה השדה כדי להפריש מעשר:

"ויזרע יצחק". מהו "וימצא בשנה ההיא מאה שערים", מלמד שמדדן לעשרן. כי תדע, וכן הזהיר הקב"ה את ישראל, שאם יעשו תבואתם יברכם בעושר, שנאמר: "עשר תעשר" — עשר בשביל שתתעשר (במדבר רבה [וילנא] פרשה יב, יא).

הוא המשיך בכך את מעשי אביו אברהם, שהפריש תרומה גדולה, ויעקב המשיך אחריו ונתן מעשר ראשון:

אבות הראשונים הפרישו תרומות ומעשרות, אברהם הפריש תרומה גדולה, שנאמר: "הרימותי ידי אל ה' א-ל עליון" (בראשית יד, כב), ואין הרמה אלא תרומה, שנאמר: "והרמותם ממנו (את) תרומת ה'" (במדבר יח, כו). יצחק הפריש מעשר שני, שנאמר: "ויזרע יצחק בארץ ההוא וימצא בשנה ההוא מאה שערים" (בראשית כו, יב). אמר ר' אבא בר כהנא והלא אין הברכה שורה, לא על המדוד, ולא על השקול, ולא על המנוי, ולמה מדד? בשביל לעשרן, הדא הוא דכתיב: "ויברכהו ה'" (שם). יעקב הפריש מעשר ראשון, שנאמר: "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" (בראשית כח, כב). (מדרש תנחומא [בובר] פרשת ראה סימן יב)

האבות השתמשו בארץ, הפרישו מעשרות והתברכו בשפע רב. שפע זה, בא ליצחק לאחר קשיים רבים. השנה קשה והארץ קשה. הוא זורע וחופר בארות, ועם כל העיכובים וההטרדות הוא מגדיל את רכושו — צאן, בקר, ובארות. הפלשתים סותמים ומציקים, ויצחק ממשיך למרות הכל. הקב"ה נגלה אליו ואומר לו: "אל תירא כי אתך אנכי וברכתיך והרביתי את זרעך בעבור אברהם עבדי". התגלות ה' ליצחק היא אמנם לאחר שיצחק עובר לבאר שבע, אבל היא מסבירה את מעשיו של יצחק בגרר:

ר' דוסתאי בי ר' ינאי אמר משם ר' מאיר: הרי הוא אומר ביצחק: "וברכתיך והרביתי את זרעך בעבור אברהם עבדי" (בראשית כו, כד). דרש יצחק ואמר: הואיל ואין הברכה שורה אלא על מעשה ידי, עימר וזרע, שנאמר: "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים". מאה — מנין מאה, שערים מאה, דגנים מאה.

הרב יהודה זולדן

שערים ששערו מאה פעמים, נמצא על אחד מאה במה ששיערו.
(תוספתא מסכת ברכות (ליברמן) ו, ח).

יצחק מעמר וזורע למרות הכל, ומסירות הנפש של יצחק למול הקשיים
שהפלשתים הערימו לו, הביאה שפע של ברכה בתבואותיו:

כל מקום שהצדיקים הולכים ברכה הולכת עמהם, ירד יצחק
לגרר ובאת ברכה לרגלו שנאמר: "ויזרע יצחק בארץ ההיא וגו'
(בראשית כו, יב) (בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה עג).

כאן התקיימה הבטחת ה' לעושר, ובכך התקדש שם שמים, "ויקנאו אותו
פלשתים" (בראשית כו, יד). "אמר ר' חנין: עד שהיו אומרים זבל פרדותיו של
יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך" (בראשית רבה [וילנא] פרשה סד, ז).

כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל

זרע האבות, שב ובא לארץ ישראל לאחר שנות גלות ארוכות. הקימו
במרחבי ארץ ישראל ערים ויישובים, נטעו וזרעו, והארץ מאירה להם פנים,
נותנת פירותיה בעין יפה. עם ישראל שב לקיים בהיקפים גדולים ובעוצמה
רבה את מצות הפרשת תרומות ומעשרות, דבר שהיה נחלתם של מעטים
שגרו בארץ לאורך כל הדורות. מערכות כשרות והמקפידות על הפרשת
תרומות ומעשרות כראוי, יחד עם שמירה והקפדה על מצוות אחרות התלויות
בארץ (נטע רבעי, קדושת פירות שביעית, ועוד). זיכוי הרבים באכילת הירקות
והפירות של ארץ ישראל בהידור ובכשרות. גם לאותו חבל ארץ בה היה גר
יצחק אבינו- באזור גרר, חזרו בניו והתיישבו שם. גוש קטיף הוא באזור
גרר ובסמוך לו, ובו קמו ישובים ובהם מוסדות חינוך ותורה, תעשייה
וחקלאות לתפארת. למרות כל הקשיים שהפלשתים בני זמננו מנסים
להערים, ולמרות המלחמה שהם מנהלים מולנו בירי טילים ופצצות, עם כל
זאת, כדרכו של יצחק אבינו לא עוצרים אלא ממשיכים הלאה. הפלשתים
סתמו ליצחק את הבארות של אברהם, והוא פתחם. הוא חפר בארות חדשים
וגם אותם סתמו- עשק ושטנה. יצחק התעקש ובבאר האחרונה, הם אלה
שנכנעו: "ויחפור באר אחרת ולא רבו עליה, ויקרא שמה רחובות ויאמר כי
עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ" (בראשית כו, כב). כך גם בניו ממשיכו.
עם כל השטנות וההתעסקויות, מרחיבים ופוריים בארץ. נוטעים וזורעים,

פתיחה — וברך את עמך את ישראל ואת האדמה

מרחיבים את החממות, והארץ מוציאה גידולי ירקות באיכות ובכמות מדהימה, נקיים מחרקים ומתולעים. הברכה גדלה והולכת משנה לשנה, והירקות משווקים בכל רחבי הארץ ובעולם. התרומות והמעשרות המופרשים מהם הם מקור השפע:

אם הוצאת מעשר בשנה זו, אתה זוכה לשנה אחרת ומדרש תנחומא (בובר) פרשת ראה — הוספה סימן א ד"ה עשר תעשר).

במקום בו זכה יצחק אבינו, לראות שפע של ברכה בגידולי ארץ ישראל — "מאה שערים", זוכים גם להשגות גדולות ברוח:

"וימצא מאה שערים" רצה לומר מאה השגות. שהשיג אלקותו יתברך שמו מאה פעמים על מה שהבין מקודם ומאור ושמש שם).¹

הדבר ניכר כיום לעין, כאן בגוש קטיף. במקום זה, מגדלים גידולים חקלאיים, וגם לומדים ומעמיקים במצוות ובהלכות התלויות בארץ, לאחר שנות גלות ארוכות בהם מעטים עסקו בכך.

את המצוות התלויות בארץ איננו מקיימים במלואן, וחיובן הוא על פי רוב מדרבנן. אעפ"כ יש ערך חשוב ללמוד, לעורר ולהתרגל לקיים את המצוות הללו, לימים עתידים בהם נקיימן בשלמות. כך הסביר הראי"ה קוק:

ההוד וההדר והפאר המיוחד שיש במצות התלויות בארץ, כשהן מתקיימות עכשיו בארץ ישראל על ידינו, ע"י אותו החיל החלוץ ההולך ובונה את ארץ האבות ומכין אחרית ותקוה יותר חזקה ויותר בהירה לדור יבא, מתגלה הוא לנו מתוך עז חפצנו הפנימי המפעם בקרב נשמתנו להעמיד את צביון אומתנו על ארץ אבותינו במלא תארה, בכל שרטוטיה וקויה המשלימים את תכונתה, המגלים ומבליטים שזאת היא אומתנו אנו בערכה הרם המקורי, בגויתה בנפשה ברוחה ונשמתה. לזאת אנחנו שואפים לחדש עלינו ימים קדמונים, כימי עולם וכשנים קדמוניות. הנה ישננו שנת תרדמה לאומית משך גלות ארוכה וקשה מאוד,

1. ראה גם: הראי"ה קוק, אורות הקדש ג עמ' קלה-קלו.

הרב יהודה זולדן

כחותינו הלאומיים נשארו אז בלועים בקרבנו פנימה, מבחוץ הכל נעשה מקומט ומזוקן, אבל מבפנים טל החיים הולך ואורם. כשם שהמצות המעשיות בכללן בכל מלואיהן הלכו עמנו בנולה ושמרו לנו בה את לח חיינו ואת חותם רוחנו ע"פ עצמותנו הפנימית, הביאו אותנו לאלה ימי התחלת תקופת ההארה לחיים של חפץ תחית האומה בארצנו, כן יביאו אותנו המצות התלויות בארץ לידי רוממות החיים שע"פ צורתם השלמה הן נקבעו. וכל אשר נוסף להתבונן במהותן של המצות התלויות בארץ כולן ונראה כמה רחוקות הן מאתנו, כמה חיינו צריכים להיות בתנאים יותר בריאים וחזקים עד שיהיו אלו המצות מתקיימות בהם, כן יגדל בנו החשק לקים באהבה וביקר את אותו החלק שאנו יכולים לקימו בתור זכר לדבר, זכר קודש, זכרון לחיים שלמים שיבאו לנו בבא תשועה שלמה לעמנו על אדמתנו לתשועת עולמים, ואשר בקימנו אותן עכשיו הננו מעשירים את נשמת אומתנו באותה אש הקדש אשר תהיה לשלהבת הקדש מלאת החיים לעת חיה. (אורות עמ' נח).

מכון 'התורה והארץ' בכפר דרום עוסק במחקר וביישום סוגיות ושאלות שונות הקשורות למצוות התלויות בארץ: שמיטה, כלאים, ערלה, תרומות ומעשרות, טיפול בחרקים ועוד, וכן במצוות ישוב ארץ ישראל. מבררים ומלבנים סוגיות ששנים רבות לא עסקו בהן, ומשיגים הישגים עמיקים מאד, בתוכן של המצוות התלויות בארץ, ובהלכותיהם. במסגרת פרסומי המכון, יצאו ספרי הלכה ומחקר בנושאים אלה, שהתקבלו בשמחה אצל רבנים ותלמידי חכמים וביציבור הרחב, בשל הרעננות הארץ ישראלית החדשה הנושבת מדפיהם. הבטאון "אמונת עתיד", יוצא לאור כל חודשיים, ומתפרסמים בו מאמרים העוסקים בסוגיות אלו. רוב המאמרים הם של רבני המכון וחוקריו, וכן של רבנים וחוקרים שאינם חברי המכון.

במסגרת המכון, קיים גם "בית האוצר", בו חברים אלפי מנויים מרחבי הארץ, דרכו הם מקיימים הפרשת מעשרות כראוי ובהידור רב.

כל אלה הם מתוך תחושת יצירה ובנין, של עיסוק במצוות שאנו זוכים לקיימן לאחר שנות גלות ארוכות, דורשים לציון:

פתיחה – וברך את עמך את ישראל ואת האדמה

חובתנו הנאמנה בעת חיה, אשר עין בעין נראה, כי פקד ד' את עמו ואת ארץ חמדתו, וקול ד' קורא בכח מתוך כל מסבות הזמנים, מחגוי הסלע וסתר המדרגה, לשוב לבצרון אסירי התקוה, להקבץ אחד לאחד, כיונים אל ארובותיהם, אל החבל ואל הנחלה, נחלת ד' והררי קודש, **להוסיף אומץ בהתעוררות גדולה בבנין תורת ארץ ישראל, בברור ושכלול המצות התלויות בארץ**, ולרומם דרישת ציון והכרת אורה העליון, בצמח ישועה לבית ישראל בכל פינות שאנו פונים. למען ישמעו בנים ויחרדו מים, יקשיבו פזורי גולה וישובו להר חמד ד' לנצח. (הראי"ה קוק, אגרות הראיה א עמ' רסה)

ספר הודאת הארץ

לקראת ט"ו בשבט תשס"ה, ולקראת יום העיון השנתי המתקיים ביום זה, מוציא מכון התורה והארץ, ספר נוסף: "הודאת הארץ". ספר זה, עוסק במצוות ביעור וידידי מעשר. כאמור, אלו הן מצוות המתקיימות פעמיים בשבע שנים, בפסח של השנה הרביעית והשביעית ממנין שנות השמיטה, ושנה זו – שנת תשס"ה, היא השנה הרביעית לשמיטה. בספר אסופת מאמרים בנושא ביעור וידידי מעשר שנכתבו ע"י רבנים מכל רחבי הארץ, רבני מכון התורה והארץ וחוקריו, וכן חוקרים תורניים.

ספר זה הוא הרביעי בסדרה של ספרים שיצאו בשנים האחרונות, אשר ייחודם בריכוז מאמרים בנושאים ובמצוות שלא מרבים לעסוק בהם:

1. ספר הקהל (תשס"ב) – על מצות הקהל במוצאי השנה השביעית.
2. ביכורי הארץ (תשס"ג) – על מצות ביכורים.
3. נטיעות הארץ (תשס"ד) – על נטיעות בארץ ישראל.

מצות ביעור מעשר נוהגת גם בזמן הזה, ומצות וידידי מעשר שנויה במחלוקת הפוסקים, אם היא נוהגת בזמן הזה. הרמב"ם פסק שמצות הוידידי, נוהגת גם כיום: "ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות" (ורמב"ם הלכות מעשר שני ונטע רבעי יא, ד). כך פסק גם מרן השולחן ערוך (יו"ד סימן שלא, קמב). נראה שבשל העובדה שמצות הוידידי נדירה, והיא נוהגת רק בארץ, והיותה שנויה במחלוקת אם היא נוהגת כיום או לא, היא

הרב יהודה זולדן

לא היתה נפוצה ומוכרת, ועל כן ראינו צורך לעסוק במצוה זו.

אמנם, יש מי שכבר עסק בהרחבה בזה בעבר. בשנת תרנ"ג, עוד בהיותו בחו"ל, כתב הרב אליהו דוד רבינוביץ', האדר"ת, קונטרס בשם "אחרית השנים", בו הוא מעמיק לברר את פרטי ההלכות הקשורות למצות ביעור וידוי, שהרי על פי השו"ע, מצוה זו היא גם כיום.² גם חתנו של האדר"ת, מרן הראי"ה קוק, כתב באותם שנים קונטרס בענין זה (שו"ת משפט כהן, סימנים נה-נו, עמ' קד-קיז), והוא אף כתב הקדמה לקונטרס זה (פתיחה לשו"ת משפט כהן עמ' טו-יז), ש: "כל עיקר ענינה וסגנונה מכוון הוא אל כלל העסק בד"ת של מצוות המקדש והארץ". (הקדמות הרב צבי יהודה הכהן קוק, שו"ת משפט כהן, עמ' יב).

האדר"ת קרא בדבריו לחדש מצוה זו. וכך כתב שם (עמ' 26):

ואילו הייתי כדאי, הוה אמינא דבזמן הזה ראוי להתוודות בבית המדרש ובבית הכנסת שהוא מקדש מעט, ושכינתו יתברך שורה שם, ובמגילה כט ע"א, ובברכות ח ע"א אוהב ה' שערי ציון — כי אין לו לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד... ושפיר מקרי לפני ה' אלוֹקִיךָ. ומכ"ש מי שזוכה ולהתוודות לפני הכותל המערבי, שאחז"ל כבר בירושלמי מעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי, שחייב לילך שם ולהתוודות.

במקום בו הוא מסכם בקצרה את דיני וידוי וביעור מעשר, בקונטרס אחרית השנים (עמ' 52-53), כתב:

ואם קיימם כהלכתם (=את מצות ביעור המעשרות), יתקבצו כולם לבית המדרש או לבית הכנסת בעת תפילת המנחה או לאחר תפילת המנחה ויאמרו כולם ביחד או כל אחד ואחד בפני עצמו, או אחד יוציא את כולם, כמש"כ בתורה. (ומצטט את הפסוקים, מדברים כו, יג-טו: "בערתי הקדש" עד "ארץ זבת חלב ודבש").

2. קונטרס זה, יצא לאור במהדורה מתוקנת ע"י הרב צבי יצחק קוסטינר (ירושלים תשד"מ), והודפס שוב ע"י מכון התורה והארץ (כפר דרום תשנ"ד). ההפניות בספר זה הם ע"פ מהדורה זו.

פתיחה — וברך את עמך את ישראל ואת האדמה

בשנת תרס"א, זכה האדר"ת לעלות לארץ ולכהן כרבה של ירושלים, ובשנת תרס"ג היא שנת שמיטה, הוא עורר שוב לקיים מצוה זו ברוב עם. פעילותו של האדר"ת לעורר לקיום מצות וידוי מעשר פשטה, ורבנים נוספים חברו לדעה זו, וקראו לחדש ולרענן את קיום מצוה זו גם בימינו. אכן, במקומות רבים, נוהגים כיום לקרוא בשעת מנחה של שביעי של פסח, בשנה רביעית לשמיטה ובשנת השמיטה עצמה, את פסוקי וידוי המעשר, ויש קהילות הנוהגים לקרוא פסוקים אלה מתוך ספר תורה.

האדר"ת נפטר בג' באדר א' תרס"ה, ובשנה זו ימלאו מאה שנה לפטירתו. תאריך זה שימש סיבה נוספת, לעסוק במצוה זו של ביעור וידוי מעשר, לזכרו של האדר"ת, שעורר את הרבים לקיומה של מצוה זו. (האדר"ת היה זה שגם קרא לקיים זכר למצות הקהל, בו עסקנו בספר הראשון שיצא בסדרה זו).

מבנה הספר ותוכנו

מאמרי הספר מחולקים בשבעה שערים. המאמרים הם פרשנות בתנ"ך, עיון מעמיק בסוגיות הגמרא, בירורי הלכה ואמונה בנושאים אלו. להלן תמצית המאמרים על פי שערי הספר:

הודאת ראשונים — דברים שכתב הראי"ה קוק זצ"ל בפירושו למסכת מעשר שני, העוסקת במצות ביעור וידוי מעשר. לאחריו, דברים שכתב הרי"ד סולוביצ'יק, על המשמעות של הוידוי, בידוי מעשר.

הלכות למעשה — בירורי הלכה נוספים בשאלות מעשיות הנוגעות לאופן הביעור, ביעור בבית האוצר, ומעמדו של מטבע שלא נפדה בזמנו.

מקראות — פרשנות הפסוקים בתורה בהם נמצאת מצות הביעור והוידוי, השוואה בין וידוי מעשר ובין וידוי ביכורים, והשוואה לוידוי על חטא.

המצוות — ביעור וידוי אלו הם שתי מצוות הקשורות זו לזו. היחס ביניהן, האם לפנינו מצוה אחת או שתיים, והגדרת המצוות.

זמנים — מתי יש לבער, ומהו זמן הוידוי, ערב חג ראשון או אחרון של פסח. והאם מותר ביום טוב. האם המצוה נוהגת בזמן הזה, על האדר"ת וקריאתו לחידוש המצוה.

הרב יהודה זולדן

החייבים — אלו פירות וירקות חייבים בביעור, מי הכו האישים החייבים, ומי הם המנועים מלהתוודות ומלבער, והאם יש צורך בבעלות על קרקע על מנת להתוודות.

קריאות וברכות — על הפטרת שבת הגדול, על קריאת פרשיות ביעור ויידוי בסוכות דוקא, על קריאת היידוי כיום מספר תורה, והברכה אותה יש לברך בעת ביעור ויידוי מעשר.

תודות

תודה מקרב לב, לכל העוסקים והמעשים שסייעו בהוצאת הספר. למכון 'התורה והארץ' ולעומדים בראשו. נשיא המכון ורב העיר רמת גן הרב יעקב אריאל, ראש המכון הרב יגאל קמינצקי, מנהל והמכון ר' אליעזר ברט, ומנהלו האדמיניסטרטיבי ר' עמי גיאת. לחברי המערכת: הרב יהודה עמיחי, הרב יואל פרידמן, הרב יעקב אפשטיין, למגיה ר' מנחם הראל, למזכירות ולמדפיסות הגב' זהבה שונם הלוי, והגב' נורית שררה, וכן למעצבת הגרפית הגב' ליאת יצחקי, שסייעו ועמלו רבות כדי שספר זה יצא לאור. יישר כח וחיילכם לאורייתא.

כקודמיו, כותבי המאמרים בספר זה הם רבנים מכל הארץ, ורבני מכון התורה והארץ וחוקריו, וכן חוקרים תורניים. יישר כח וחיילם לאורייתא לכל הכותבים. רוב המאמרים נכתבו באופן מיוחד לספר זה. אם כבר פורסם המאמר בעבר, הדבר צוין בתחילת המאמר.

גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך

ספר זה יוצא לאור בימים בהם תושבי גוש קטיף ורבים רבים אחרים פועלים לשם המשך אחיזתנו במקום זה. לא להתנתקות חלילה, אלא להתחברות גדולה ומבורכת, לתורה לעם ולארץ.

העשייה המרובה שבמסגרת מכון התורה והארץ ובמשך כל השנים, יצירת המודעות הציבורית לשמירת המצוות התלויות בארץ, אצל חקלאים ועירוניים, תעמוד לזכות גוש קטיף ותושביו, שיוכלו להמשיך ולגור בארץ הזאת, לפתחה ולשכללה:

פתיחה — וברך את עמך את ישראל ואת האדמה

רבי ישמעאל בר' יוסי שייליה לרבי, אמר לו: בני בבל בזכות מה הן חיים? אמר לו בזכות התורה. ובני ארץ ישראל בזכות מה? אמר לו: בזכות מעשרות. (בראשית רבה [וילנא] פרשה יא, ד)

כשלא מפרישים, חלילה, אזי קיימת סכנה הגלייה מהארץ:

"לא גלו ישראל עד שבטלו המעשרות, דכתיב (דברים יב, א):
"אלה החוקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ" (מדרש
תהלים (בובר) נז, ב).

כאן בגוש קטיף לומדים תורה ומפרישים מעשרות, ומזכים את הרבים בארץ ובעולם. בזכות אילו — התורה והמעשר, אנו מתפללים לפני הקב"ה, שיזכה אותנו ואת כל בית ישראל, להתברך בברכה שמזכירים בוידוי מעשר, ולהמשיך ולטעת שורשים בגוש קטיף, לגור ולרשת "את האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו":

ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: בזכות שני דברים ישראל מיתחטים לפני המקום. בזכות שבת ובזכות מעשרות... בזכות מעשרות מניין? "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בקרבך" (דברים כו, יא). דבר אחר, "ושמחת בכל הטוב" (שם), ואין טוב, אלא דברי תורה, דכתיב: "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו" (משלי ד, ב). לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם: "עשר תעשר" (דברים יד, כב) (פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פרשה י, ב).

חנוכה תשס"ה

ימים בהם מוסיפים בהודאה על הניסים

הרב יהודה זולדן

העורך



הודאת ראשונים

הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

עין איה למסכת מעשר שני

א. במנחה ביו"ט האחרון היו מתודים. כיצד הי' הוידוי ביערתי הקדש וגו'.
(משנה מעשר שני ה, י).

כשם שצריך שיהי' מוטבע באדם גודל עוצם חובתו בעבודת ד', בעשות הטוב וקדושת המעשים והדרכים, והישרת הדיעות והמדות בציור בהיר מאד, עד שיבורר לו שאם גם יהי' משתדל בכל כחו לרדוף אחר הטוב והצדק, בכ"ז רחוק הדבר הוא שיצא באמת ידי חובתו הגמורה. וע"כ כך היא מדתן של צדיקים שהם משקיפים על עצמם כמקצרים בצדקה ומעשים טובים, ע"כ הם רחוקים מגאווה ומסובלים בענות צדק. עכ"ז אין טוב לאדם שמדה זאת תפעול עליו יותר מדאי, עד שתדריכהו מנוחה ותגזול ממנו ששנו ושמחתו ושלות נפשו, בהשגתו בשכל, בתורה ובכל מדה טובה ומעגל טוב. ע"כ נתנה לנו התורה דרך להערה שצריך האדם שישמח ג"כ לפעמים גם בביטוי שפתים על מעשה הטוב אשר עשה. וכפי המדה הראויה לחזק לבבו בעבודה, ולשמח נפשו בפעלי יושר כתורה וכמצוה, ראוי שימצא בנפשו קורת רוח וימלא שמחה ושלוח, ולא יהי' תמיד בעיניו כרשע וכמקצר גם במקום שיצא באמת ידי חובתו. ע"כ כשם שיש תועלת גדולה לתיקון הנפש בוידוי העונות, כן יש ג"כ תועלת לפרקים קבועים, שאמנם רחוקים הם ואינם תדירים כ"כ כוידוי של החטאים, כדי שלא יזוח עליו לבבו ויהי' נוטה לעצלה לגאווה ולשרירות לב. אבל לפרקים תמצא תועלת לעבדי ד' ישרי דרך ג"כ בוידוי המצות, למען ישמח בהם בלבבו ויחזק ארחות חייו בדרך ד'. ע"כ הוקבעה מצות וידוי עם מצות הפרשת המתנות המחוייבות, שהם כוללים בקרבם את כל חיובי התורה והשכל, שהם בכלל שש מערכות, דהיינו, הלאוין, והעשין, מצות הציבור והיחיד, בין אדם למקום ובין אדם לחבירו, וכולם ימצאו מקום במתנות המחוייבות. הזהירות מאכילת טבלים הוא מתיחש אל הלאוין, עצם מצות ההפרשה וקדושת התרומות בקריאת שם, ונתינה למי ששייכים להם מצד

* מתוך: עין איה ברכות ב עמ' 405-410.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

המצוה, היא בכלל העשין, מצד החובה היחידית המוטלת על כל יחיד היא חובת היחיד, ומצד התכלית העולה לקיום הכהנים תורתם ועבודתם בעם הוא מצות הציבור, מצד זכות הכהנים ויתר זוכי המתנות במתנותיהם היא משער מצות שבין אדם לחבירו, ומצד עצם הקדושה וההפקעה מאיסור טבל היא, בכלל מצות שבין אדם למקום. א"כ תיקון המעשרות כהלכתם הם כוללים את יסודי חובות האדם כולם, וללמד על הכלל יצאה תורה במצות וידוי, שלא יפליג האדם עצמו לדון תמיד את נפשו לכף חובה, ולמצא עצמו חייב ובלתי ממלא חובתו גם במקום שהוא ממלא אותה, כ"א ידון על עצמו ג"כ בקו האמת, בעין פקוחה לדעת את מעשהו למצא קורת רוח ושמחת לב במעשה הטוב, ואז יתבררו לו דרכיו לדעת ג"כ את חלקי הרע שבהם למען יסור מהם ביותר אומץ, בהיותו מעריך את שמחת לבבו בגלל הטוב וצעריו ועצבונו ונפילת רוחו בגלל הרע. ע"כ דרוש לנו וידוי המצות לפרקים לחזק לבבינו אל דרך ד', כמו שדרוש לנו וידוי הפשעים למען סור מוקשי רע, ונכון מאד ג"כ להטביע בטבע האדם מדת היושר והצניעות. שגם במקום שע"פ התורה הוא מצווה לספר בשבח מעשיו שעשאם כתיקונם, מ"מ יהי' נוטה בטבעו הישר אל הענוה והצנע לכת, עד שיהי' הדבר עליו כמשא ויאחר כפי היכולת, עד שיבא למלאות החובה הזאת רק במועד היותר מאוחר שא"א לאחריו עוד ומאחר שהמצווה הזאת היא ביו"ט של פסח כקבלת חז"ל, יאחרה עד והזמן היותר מאוחר שהוא מחוייב לקיים מצות קונו מאין דיחוי, יו"ט האחרון במנחה.

ב. ככל מצותך אשר צויתני, הא אם הקדים מעשר שני לראשון אין יכול להתוודות. (משנה מעשר שני ה, יא).

שמירת סדרי החיובים הוא יסוד גדול בשכלול הכלל והפרט המוסרי, וכמה ראוי הדבר שיקבע בו מסמרות חזקות. שהרי ישנם כמה חיובים מוסריים שכשיבאו בזמנם וכסדרם הם מביאים טובה גמורה ועליונה בעולם, וכשיבאו נעוי לב (משלי יב, ח), זחוחי הדעת לאכלם פגה ולהקדימם לפני זמנם, בשעה שאין הזמן או הדור ראוי לכך, הרי הם מחריבים את העולם ומונעים טובה רבה. למשל, יש באדם חיובים למשפחתו אח"כ לעמו אח"כ לכל האדם אשר ע"פ האדמה אח"כ גם לכל החי והיצור המרגיש בחייו וטובו. הנה כשישמרו הדברים כסדרן הם ערוכים להעלות את העולם כולו למעלתו העליונה שהוא חפץ ד' בעולמו. והאיש שממלא חובתו למשפחתו עליו לפנות לחובות עמו,

עין איה למסכת מעשר שני

וכשחובותיו לעמו יתנו לו הרוחה להתעסק ג"כ בטובת כל המין האנושי אז אשרי חלקו. ואם יבא המין האנושי למעלה כזאת שמכל החובות הרבות שיש לעשות לטובתו, לא יהי עוד צורך במטיבים מקרבו. כי המצב הרוחני וגם החומרי יהי בתכלית המעלה והתיקון, דהיינו בעניני דעות לא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעני את ד', כי כולם ידעו אותו מקטנם ועד גדולם (וירמיהו לא, לג). ובעניני בריאות הגוף "אז ידלג כאיל פסח ותרון לשון אלם" (ישעיהו לה, ו), ובכלל "בלע המות לנצח ומחה ד' אלקים דמעה מעל כל פנים" (ישעיהו כה, ח). ובעניני הדברים שהם צרכי החיים, אפשר כי "לא יהי בד' אביון" (דברים טו, ד). כענין עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת (ושבת ל, ב). שיסוד הדברים הוא עכ"פ לד' הרמב"ם ז"ל (הלכות תשובה פ"ט) הרחבת המצא כל צרכי האדם באין טורח מתיקון הטבע וברכתו לעת המאושר. א"כ מה יעשה האדם עם כח נדיבותו ונטייתו הפנימית להיטיב ולהרבות חסד, כ"א שיפנה אל היצורים השפלים ממנו להועילם ולהשכילם להעלותם ולרוממם באהבה וחסד רב, עד אשר "העירים עובדי האדמה בליל חמיץ יאכלו אשר זורה ברכת ובמזרה" (ישעיהו ל, כד). ונטיית המדות לטובה בהם עד אשר "פרה ודוב תרעינה, יחדיו ירבצו ילדיהן ואריה כבקר יאכל תבן" (ישעיהו יא, ז). ועם זה תמשך ג"כ ההשגחה הרבה והחסד על כולם לפלגותיהם. כאשר יאתה, שיתגלה האדם בתור מלך של חסד על כל היצורים שנתנם אדון כל המעשים תחת ממשלתו באמרו ורדו בדגת הים (בראשית א, כח). אמנם אותם הנמהרים שרואים את העולם בקלקלתו האיומה, בהיות חרב איש באחיו ו"איש בשר זרעו יאכלו" (ישעיהו ט, יט), "אין אמת ואין חסד ואין דעת אלקים בארץ" (הושע ד, א), "דמעת עשוקים ואין להם מנחם" (קהלת ד, א) בכל עבר ופינה. והם תחת אשר החובה עליהם להיות מתקנים עניני משפחתם ועמם, יקפצו לתקן דברים כלליים בכלל המין האנושי, שאי אפשר כלל לבא לזה כ"א ע"י המון רעות גשמיות ורוחניות עד אין חקר, ועם זה יתעלמו מהועיל להחוג הקרוב עליהם, ותרבה הרעה הגשמית והרוחנית סביבותם. ויש אשר יקפצו לפנות לבבם מטובת האדם הנברא בצלם אלקים, ויפנו לעשות חסד עם בע"ח, הסוס והגמל הכלב והחזיר, ולעיניהם רעת האדם רבה עליו ואין מושיע, אלה הנחפזים מביאים רעה רבה בהקדימם את ערכי החיובים המוסרים בלא זמנם. ומהם יש להקיש על גודל הצורך שיש לכלל המין האנושי ולפרטיו להשמר בסדרי החיובים התוריים והשכליים. ע"כ בהיודיו של המצוות, ההתודעות הפנימית של הרכוש הרוחני שצריך להיות לאדם ג"כ

הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

כשהוא לעצמו. וענינו הגדול השייך ליסודי המתנות החיוביות כאשר ביארנו שהם תופסות מקום בכל גדרי החיובים. נאה מאד להגדיר העיקר הגדול של שמירת הסדר, **הא אם הקדים מע"ש לראשון א"י להתודות.**

ג. לא עברתי ממצותיך, לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, ולא מן התלוש על המחובר כו'. (משנה מעשר שני ה, יא).

המצות צריכות שיפעלו פעולתם בשתים, בתכליתם הפרטי המכוון בכל מצוה ומצוה, ועוד יותר ברישומן שהם מצות אלקיות, שזה הרושם פועל הרבה על הלב לקדשו ולטהרו, ונותן ג"כ לעצם המצוה צביון קדושתה הראויה לה, ופועל ג"כ על עומק הדברים בנפש באופן שיעמדו לעד כי "דבר אלקינו יקום לעולם" (ושעיהו מ, ח). ובמה איפוא תהי' ניכרת ההבלטה שהם מצות ד', רק בשמירת הדברים בדקדוק נמרץ עם פרטים רבים ודקדוקים מוגבלים. שלולא היו מצוות נימוסיות שתעודתן גלויה לפי תכליתן, לא הי' כ"כ מקום לקפידות ועיכובים כאלה. ורק באלה הדקדוקים הנפלאים תחול על המצוה ועל פועלה רוח ד', שיכיר וירגיש שבמצות ד' הוא עסוק, אע"פ שחלק מתכליתה וטעמה אולי יהי' גלוי לפניו, אבל הלא עליו לדעת כי מי שחכמתו אין חקר הוא צוים. ע"כ עלינו להסתכל הרבה על המובן מתיבות ואותיות התורה עם הקבלה הנאמנה בגדרים ודקדוקים של המצוה, שבזה תושלם ההוראה הפנימית שאין אנו מחליטים שכבר עמדנו על עומק כל תכונתה. ויותר מזה יביא הדבר את מקיים המצוה כהלכתה להתבונן שגם החשך שיש לנו מציורינו בתכליתה של המצוה הנחמדה גם לנו ע"פ טעמה הגלוי, כמו הקמת התורה בישראל ע"י מצות המתנות ומנויות הכהונה והלויה, עלינו לדעת כי שכלינו ורגשנו המוגבל מאד אינו יכול לצייר כלל כל הודה והדרה וגודל ונועלתה של טובה כללית לאומית ואנושית לדורות, כמו שהיא בהירה וידועה לאדון כל המעשים ב"ה, אשר לו עצה ותושיה. ע"כ הדקדוקים מורים שאנו נמשכים בעבותות האהבה לתכלית המצות, לא כפי ציורינו החלש והמצומצם כ"א כפי רחב הדעה האלקית, ע"כ הפתגם של **"לא עברתי ממצותיך"** המורה שלא עבר הגבול בקיום המצות מצד שהמה מצות ד', וע"כ הם נמסרים להגבלה אלקית, אע"פ שלפי השקפה אנושית שטחית בטעם המצוה לא היינו נזקקים לאלה הדיוקים, ע"כ דוקא הם נותנים לה את כל זיוה הדרה וקיומו. לזאת נאה מאד הוידוי על מצוה אלקית שיש בה נימוקים גלויים אנושיים כמצות המעשרות

עין איה למסכת מעשר שני

והתרומות, לומר שהשתדל מבלי לחסר ממנה. התוים האלקיים המסומנים רק ע"פ הדיוקים המכוונים שהם ראויים רק למעשה ד', שדומים לדברים הטבעיים וסודות החיים הכלליים והפרטיים, שהזהירות בתכונות ודקדוקיהם ע"פ מדתם היא מורה על המרחב הגדול שיש בחוקי החכמה, המתרחבים בכל היקום הרוחני והחומרי, הנערכים בדעה עליונה שאין לה סוף ותכלית. **לא עברתי ממצותיך**, להשמר בהם כצביון הראוי למצותיך, שהנני ראוי להיות ממלאם באופן מלא ומצומצם בדיוק מכוון, בלא התערבות של העברת הגבולים המכוונים ע"פ השקפה שכלית בתכלית המצוה שמושג לשכלי הרפה, כ"א לא די שנתתי ללוי לגר ליתום ולא למנה וקיימתי התכלית המושקף גלוי, כ"א הכנסתי בהם את המאור האלקי להורות שבעבודת ד' אני עסוק, ובחוקים עליונים שאין מגבוליהם לסור אל עבר אחר כל דהו, **לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, ולא מן התלוש על המחובר כו'.**

ד. ולא שכחתי, לא שכחתי מלברך ומלהזכיר שמך עליו. (משנה מעשר שני ה, יא).

לעומת שני החלקים שיש במצות המתנות, חלק העזר ותמיכה ליושבים לפני ד' עוסקי התורה והעבודה באומה, או הנדכאים וצריכי העזרה, וחלק המצוה והקדושה שנכלל ג"כ בהם בקריאת שם ותיקון הטבלים, צריך כל חלק להיות משומר מפגעים שאפשר לפול בו ע"י שיבושי נטיות. הא כיצד, המשפיע והתומך יוכל להשחית מוסר נפשו אם יחוש בעצמו שהוא הוא העוזר והמושפע, א"כ מה רם הוא ונשא ומה ישפלו בעיניו אלה נמוכי החיל שהם נזקקים לעזרתו, מדה זו שיש בידה להשחית כל חלקה טובה שבכל מעשה הצדקה. גדולה היא השחתתה בחלק זה של מניות הכהונה, שצריך שלא לבד הסיפוק ינתן לעוסקים בתורה ועבודת ד' באומה, כ"א שיהיו הם ועסקיהם הרוחניים הגדולים חביבים ומכובדים מאד. ומה אומלל הוא האיש החושב שכל אושר והצלחת האדם נמדדים רק כמדת המתכת הנוצצת שידו משגת לצבור תחת ידו. ע"כ נגד החלק של הנתניה המגעת למקבלי המניות צריך שעמה יהי' רגש חי וקדוש, שיחוש בעצמו הנותן שלא רק נותן ומשפיע הוא כ"א גם מקבל טובה גדולה, בהיותו משתתף עם פעולות הרוחניות שהם אורו של עולם, עם מעמידי תורה ועבודת ד' בעולם. ע"כ לא ישכח לברך, ולהודות לד' חסדו על הטוב שהוא נוחל בזה לעצמו ג"כ. ולעומת החלק הרוחני שבמצוה, להזכיר

הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

שעם כל ההבנה הקלה שיש בטעמה היא בכ"ז ראויה להיות משוערת ומדוקדקת (על) [עד] למאד בכל פרטיה, כראוי למצוה אלקית. יש לפעמים שריבוי הדקדוקים יעסיקו נפשו של אדם כ"כ עד שהתכלית העליונה הכללית היוצאת מהמה, להעיר את קדושת נפשו ושכלו, להודיע ולהודע כי רם ונשא הוא הערך שיש למצות ד', ושרישומם צריך שיהי' בלב חזק ואדיר באפן אלקי לא כמדת נימוס שכלי, והוא קריאת שם ד', שהוא נערך אל המדע והשכל כמו שהברכה נערכת אל רגש הלב ורחש הכרת הטובה. ע"כ כשם שצריך שרגש ההבטה על עצמו בתור מטיב ומשפיע לא ישכח ממנו שהוא צריך להרגיש עצמו בתור מושפע ונעזר, עד כדי ברכה לד' על חסדו. כן ריבוי הדקדוקים ושמירתם שכבר נכללו במאמר לא עברתי ממצותיך, צריך שישמור שלא ישכח על ידם התכלית העליונה המכוונת מהם שהוא הזכרת שם ד' על ערכה של המצוה, לבלי יהיו הדקדוקים רק ענין מעשי המונע את כח הלב הער והשכל הטהור להתענג על הוד המצוה ויקר ערכה, מה שבאמת הם עצמם מדריכים הם אל זאת ההתבוננות כשנלוה עמם היסוד השכלי. ע"כ נאות הוידוי הסמוך אל הנתינה, ואל וידוי קיום דקדוק הפרטים, להסמיך יסוד תכליתם של אלו העקרים, לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו.

ה. לא אכלתי באוני ממנו, הא אם אכלו באנינות אינו יכול להתודות. (משנה מעשר שני ה, יב).

מעשר שני אינו ניתן לאחרים כ"א בעלים אוכלים אותו בקדושה לפני ד' (רמב"ם הל' מעשר שני פ"ב ה"א). והוא להעיר שכשם שבכלל האומה צריכים שימצאו אנשים מיוחדים עובדים עבודת הקודש שהם מישבי עולם באמת, ע"כ ראוי להכיר הספקת צרכיהם לחובה קדושה. כן יש באדם עצמו, בכ"א ואחד צדו הרוחני השכלי, וזה הכח הוא הכהן הפוטי שראוי להכירו לטוב. וחייב האדם שיכיר את צדו השכלי שהוא יסוד אשרו והצלחתו, ע"כ יאכול המע"ש בקדושה לעצמו. אבל במה איפוא יודע לאדם עליו ערכו השכלי, במה ישכיל כי כל הרעות והנזקים הבאים לאדם בעולם אינם כ"א מצד חמרו ועכ"פ מצד חסרון השפעה השכלית, כדברי הר"מ גמון" (ח"ג פי"ב). ע"כ לא יאכל המע"ש באנינות, להורות שכל צרה ורעה שבעולם אמנם באה רק מצד הצד השפל של האנושיות מצד יחש בהמותו. אבל כשתתגבר הנשמה השכלית בכלל העולם ובפרטיו, מוכרחת היא האנינות שתסולק מן המציאות. "בלע

עין איה למסכת מעשר שני

המות לנצח ומחה ד' אלקים דמעה מעל כל פנים" (ישעיהו כה, ח), בעת אשר חרפת עמו יסיר מעליו. כי אין בבריאה שום דבר באין מטרה מוסרית, ולולא שלפי המצב המוסרי האנושי המות והפגעים מוכרחים לו, כמו שמוכרח ג"כ חבלי לידה וצער גידול בנים לסבת נפילת המצב המוסרי, שלולא הצער והחבלים לא היו הבנים חביבים כ"כ להתנדב בגידולם וחינוכם בסכום העמל הטורח וההוצאה הרבה שדורשת לזה. ע"כ רק בעקב החטא נאמר "בעצב תלדי בנים" (בראשית ג, טז), וכשיותקן המוסר תהי' אהבת הבנים נובעת מרגש היושר והמוסר המרומם, ומצד הערך החינוכי לא יהי' האדם צריך לפגעים. ולבד מה שכח המוסרי המרומם בעצמו יהי' מספיק לאהבת הבנים וחבתם, עוד לא יהי' בגידולם אותו הטורח והעמל שישנו כעת מסיבת הפגעים והחלאים הרבים הבאים כולם בשביל תיקון מצב המוסרי המקולקל. "תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם" (תהילים צ, ג). וכן המיתה שנקנסה ביחד עם בעצב תלדי בנים, לא באה רק כ"ז שצריך לה לתקנת (הרכת) [ריכוך] קושית לבב בני האדם. אבל בשליטת השכל והגמר השכלול של הכהונה העצמית הנמצאת בכל אדם, כי כל בניך יהיו למודי ד' (ישעיהו נד, יג), "ולא ילמדו עוד איש את אחיו ואיש את רעהו לדעת את ד' כי כולם ידעו אותו מקטנם ועד גדולם" (ירמיהו לא, לג), שהוא יסוד המעלה שמעיר לזה מע"ש, אין מקום לכל פגע, ולא לפגע המות המסבב אנינות. ע"כ לא יאכל ממנו באונו, שצריך שיגדיר האיסור את תכנו ומטרתו של המע"ש.

**ו. ולא ביערתי ממנו בטמא הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות.
(משנה מעשר שני ה, יב).**

ההכרה של היתרון שיש בו באדם עצמו חלק הכהונה שבו הצד השכלי, שצריך שייקר בעיניו מאד, צריך בכ"ז עמו שמירה יתירה מההפרזה השכיחה שעלולה לעורר עיני האדם להפילו במוקש הגאווה ולהכשירו לבלי ראות לנפשו חובה. וזה יבא מיתרון אהבת עצמו יותר מן המדה שתבא מעירובי נטיות בלתי מתוקנות המתערבות ג"כ עם הנטיות הטובות. ע"כ צריך זהירות יתירה בזה, יותר ממה שצריך בהיותו עסוק בנטיה של מעשה המורה לו להכיר את היתרון הנמצא בזולתו, כמתנות כהונה וכיו"ב. ע"כ במע"ש ביחוד נחוצה ההערה שלא להפרישו בטומאה, ועם זה להיות מטהר ג"כ הרעיון והדעה בהיותו עסוק לברר לעצמו המקום הראוי לו בתור אוכל מעשר לפני ד', דהיינו הכרת יתרון

הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

הנפש המשכלת שבו שמצדה הוא ראוי להיות ניזון משולחן גבוה, שיהי' באורח טהרה, ענות צדק ונקיות דעת. ע"כ נתפרשה בזה ההקפדה ביחוד, הא אם הפרישו בטומאה א"י להתודות.

ז. ולא נתתי ממנו למת, לא לקחתי ממנו ארון ותכריכין למת, ולא נתתיו לאוננים אחרים. (משנה מעשר שני ה, יב).

המעלה הרמה של האדם בהתנערה עד כדי הכהונה הפרטית העצמית שבכל אחד "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו), היא רחוקה מציור המות משני דרכים. הדרך הפשוט הוא שעם ההרחקה מהתבטל אל הכוחות הדמיוניים והנפילה ברשת התאות הבהמיות שאין עמהם כ"א חיים גופניים מהרגשות החושים, לא יצוייר כבר המות בחרדתו האיומה והרגילה ברב בנ"א, שהם אמנם צריכים גם לכח החרדה ההיא להטבת מוסרם הרופף. ע"כ לפי תכונת האדם הרפה אין רגעי האנינות המרים לו יותר מגבול כחות נפשו המוסריים, ראויים לקיום כל מצוה והתמלאות רגשי קודש רוממנים. ע"כ האנינות הנוגעת לאדם עצמו, ודאי אין מצב ציור המות בגונו המחריר ראוי כלל למדת הקדושה של התעלות האדם אל המעלה של הכרות חלק הכהונה שבעצמו, שזאת היא תעודת מע"ש כאשר ביארנו (לעיל יט). אמנם גם מצד כח אמצ' הרוח שרכש לו האדם בציור המות, שע"כ הסכימו כלל האנושיות ג"כ כפי המוסכם מן התורה לכבד את המתים, להורות שאמנם המות הוא אחד מחזיוני המציאות ובודאי יש לו תעודה לא פחותה מעצם החיים. ועם זאת ההשקפה שמביאה לעשות ארון ותכריכין למת, ישתמש האדם ג"כ להיות ממתיק ברוח שכל את מרירות האונן, בנתנו לו לחם אנשים ויין למרי נפש. אף שזה הציור כבר הוא קרוב יותר לדרך השיווי בכחות הנפש, ועמו כבר ימצא האדם מעמד הגון לרוחו גם מפני בהלת אימוות מות. מ"מ ראוי להשריש שלא זאת היא המרגעה, ולא בפיוס קל כזה שאינו כ"א מחליש את המחץ, כבר יובן חזיון המות על בוריו עד שראוי יהי' לטעות להחליט שראוי הוא חזיון תמידי בגורל האדם, כ"א די לכח השכל לחזק את רוח האדם לשאת את המרירות המוכרחת עכ"פ כ"ז שכח המוסרי הכללי יצריך אותו. אבל המעלה הרמה הנגמרת באחרית הימים, שאליה נערוג ביסוד המע"ש הנאכל לבעלים עצמם בקדושה של שמחה, אין ראוי להיות עמו שום יחש של המות, אפילו מצד ההבנה של הכבוד שירחשו לו מביני מדע באדם, ולמרות השיוון של

עין איה למסכת מעשר שני

אמיצי רוח לעומתו. כי באמת ראוי שיוכר המות עכ"פ לחלי באדם הבא מצד הקלקול המוסרי ועטיו של נחש, שעם כל ההשתלמות וגמר כל מעוות להתקן מוכרח הוא ע"פ אדון כל המעשים להתבטל מן העולם, עד שלא יהי' לו זכר עם המעמד היותר מכובד ומלא עז שאנו מובטחים להגיע עדיו "לולא האמנתי לראות בטוב ד' בארץ חיים" (תהילים כז, יג).

ח. שמעתי בקול ד' אלקי הביאותני לבית הבחירה, עשיתי ככל אשר צויתני שמחתי ושמחתי בו. (משנה מעשר שני ה, יב).

ידענו מההערה השכלית וההערה האלקית ששתיהן יחדו יבנו את מעלת האדם. אמנם כפי המדה הבינונית תשמש ההערה האלקית לעבודת המעשה, באשר מעטים יבאו למדה זו להכיר את יקרת ערך מעשה המצות טעמיהן והטובה הגדולה שהם מביאים לעולם, עד כדי מדה זו שימלא רגשי עז לרדוף אחריהם בעצם טבעו, כמו שטבע האיש המלא הרחמים וחסד לרדוף לעזור לנדכאים ועשוקים ולחלץ עני בעניו. ע"כ תהי' ההערה האלקית משמשת לקיום המצות ביחוד השמעיות, אמנם לרגשי הלב שעמהם והשמחה בעשייתן באשר המה דברי אלקים חיים שאין ספק שמביאים רב טוב וטובים לעצמם, בזה תועיל ההערה השכלית הרבה. אבל כשיעלה אדם למדרגה עליונה ורמה, אז יושקפו לו תעודות המצות בעצם זהרם, וקול ד' הדובר אליו מרגשי לבבו יניעהו לכל מעשה המצות כולם. ובבאו למדה זו אז יהפכו אצלו התכונות, כי כח הרגש העצמי ישמש אצלו להניעם ולקיום המצות בפועל כי כבר אורו עיניו לטעם מתקם ויקרת תכליתם. אמנם השמחה הפנימית שבלבבו לא תסתפק בהתמלאה רק כפי אותה המדה שהוא מכיר את הדרן של מצות. כי בבא האדם לזאת המעלה העליונה, תבא עם חכמתו בלבבו ענוה, ויכיר כי כל ההוד והתפארת שאנו משערים בתעודות המצות מה נחשב הוא לעומת התעודות המוכנות להן ע"פ הדעה העליונה של אדון כל המעשים, בין מצד ערכי תעודות רבות שלעינינו לא נראו כלל, בין מצד עצם מעלת הערך של אותם התעודות שלנו הם נשקפות. אבל אנו רק את תיבותיהם נאמר, ולא נוכל להיות כ"כ גדולי נפש להעריך שיווי ערכם. למשל אם גם נאמר ונדרש בשלום העולמים בתעודות הטוב הכללי לכל האדם, אך שקר נעשה בנפשינו אם נדמה שאנו יכולים לתן בלבנו לאותו התכלית הנשגבה את כבודה וערכה האמיתית. ע"כ את הפעולות ייחש האיש המעולה לקול ד' אלקי, שמורה ג"כ על ההערה

הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

השכלית שהוא קול ד' המתהלך בין הבריאה וחודר ללב אדם ע"י נר ד' נשמת אדם. והשמחה הפנימית יעריך ע"פ משקל מצות ד', שרק לפי אותה המדה שלפני יוצר כל ב"ה שנטע בנו חיי עולם בנתינת תורונו, שלפניו גלוי רוממות הערך שתצא מתכונת המצות, ראוי לנו לשמח בהם. ע"כ שמעתי בקול ד' אלקי יאמר על המעשה, גם היותר אלקית ומקודשת כהבאת השלמים לבית הבחירה, או התרומות בלשכות ע"פ התקנה שבביתו שני וכן ביאר הגר"מ מלבים ז"ל, שהאיש המתעלה למדת אכילת מע"ש משולחן גבוה ראוי לו להכין עצמו למדת ההסתכלות הגדולה עד שתהי' צפייתו שכלית גם בדברים הנוטים אל חלק המצות השמעיות. כי רוח ד' שבתורה יחדור ללבבו להבינהו פליאות חכמה, "טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנותי" (ותהילים קיט, סו). ע"כ ההבאה לבית הבחירה, המצוה המעשית, ותהי' ע"פ קול ד' אלקי הקורא אליו ממעמקי לבבו והערתו השכלית. אמנם השמחה והשפעת השמחה מכחו גם על חוגו, תהי' בכח ההערה האלקית בכח המצוה. **עשיתי ככל אשר ציוותני שמחתי ושמחתי בו**, לא צמצמתי שמחתי באותה המדה הקטנה של הערתי השכלית שכפי כח השגתי, כ"א כפי המדה הראוי' למצוה הנעשית ע"פ מדת המצוה העליון. "גדול אדונינו ורב כח ולתבונתו אין מספר" (ותהילים קמז, ה).

וע"פ מדת היתרון שראוי להכיר מצד מצות מע"ש בעצמו לעומת העסק במתנות כהונה נאמר בוידוי בביכורים, שאומר אל הכהן "הגדתי היום לד' אלקיך" (דברים כו, ג). ובודוי מעשר כבר יצעד אל מעלה יותר רמה, והכרת היתרון הצפון בנפשו האלקית ובעז נפש ושלות צדיקים יאמר "שמעתי בקול ד' אלקי". חביבים ישראל שנקראו על שמו של הקב"ה שנאמר "זה יאמר לד' אני וזה יקרא בשם [אלקי] יעקב, וזה יכתב ידו לד' ובשם ישראל יכנה". כלומר אע"פ שמדת שם ישראל היא רמה מאד, מ"מ תהי' רק בערך הכינוי שאינו מודיע עדיין את כל תוכן השם ומושגו, לעומת המעלה הרמה שתנוסס לאמר "לד' אני" ולקרא בשם (אלקי) יעקב, ולכתב ידו לד'.

ט. השקיפה ממעון קדשך מן השמים, עשינו מה שגזרת עלינו אף אתה עשה מה שהבטחתנו. (משנה מעשר שני ה, יג).

כשהאדם מתעלה למעלת קרבת אלקים ויתרון המושכלות האמתיות, יהי'

עין איה למסכת מעשר שני

נמשך לעבודת ד' וכל מעגל טוב מאהבה, מידיעת הטוב הגנוז בהם. אמנם אז צריך ביותר שמירה, שלא יחליט כי כל הטוב והתעודה האצורה בדברי אלקים חיים הוא מה שיעלה במזלג בינתו, כי דעות בנ"א משתנות ומדור לדור יתחלפו המושגים המופשטים והליכות הדיעות. ע"כ אם שכל אדם חייב לתור בחכמה כפי כח שכלו וטהרת לבו, ולהוסיף אמצ' בדרך ד' כפי אשר יחזה בהערתו השכלית, מ"מ יקיים בעצמו "ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמד" (תהילים עג, כב), ויציר כי לעומת ערך האמיתי שיש בתכלית התורה ומצותי, נחשב כל מה שיוכל להשיג בסידורי חכמתה כאין. ע"כ אין לו לבנות דבר יסודי על מערכי חכמתו גם בהיותו במעלה היותר גבוהה, כהמצב שעליו מורה ענין מע"ש, התקדשות הכהונה בתוכו של כל אדם מישראל. ע"כ זאת היא תהלתו ותפארתו שישפיל רוחו בעשותו בסיס לעבודתו. המושג היותר פשוט שכל אחד מכיר שאינו בערך יסוד לתורה כ"א לערכנו אנו חלושי המדע, אבל לאדון כל נתכנו עלילות ביסוד היושר האלקי שיש בכל הליכות התורה והמצוה. ע"כ יחתום במושג פשוט עשינו מה שגזרת עלינו, שזה יכול לומר גם איש בער. כי גזרת ד' חובה לקבלה, ותכליתה הפשוט הנה מושג לכל שנקשר עם קיום הגזירה מצדנו קיום ההבטחה מצדו יתברך, ולא ישא דעו (ועין איוב לו, ג) כאן על קשר המדעים ויחש הפעולות הטובות אל תוצאותיהם הטובות איך נערכו בחכמה ובינה במערכה אלקית, כי בכל מה שנתמשכל לא נבין עמקן של דברים. ע"כ טוב לנו להורות תם לבינו, שהננו מביעים את השקפתנו הפשוטה באין טעמים והתחכמות. ומזה ימשך הפרי הטוב של כל הברכה העליונה הנובעת מהוד קיומה של תורה, והוראה גדולה על מניעת הידיעה בהוד חפץ העליון עם כח ציורנו החלש, א"א להביע כ"א ע"י הביענו רק את תמצית ההשגה היותר פשוטה וברורה, גזרה והבטחה.

י. השקיפה וגו' וברך את עמך את ישראל בבנים ובנות. (משנה מעשר שני ה, יב).

הברכה השייכת אל כלל האומה שתהי' מתיחשת ברכת ד' לעמו, הוא שיתן מרוחו על הבנים והבנות שיהיו נאמנים לעמם, שישימו ישעם וחפצם לטובת כלל עמם בחומריהם ורוחניהם. וזאת היא ברכה שצריכה להיות ממעון קדשו מן השמים, שיהיו הבנים והבנות נתונים לעם ישראל ולא ירעו בשדות אחרים לנטור כרמי זרים ולא כרם ד' בית ישראל. גם לא יהיו שקועים רק בטובתם

הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

והנאתם הפרטית, מבלי הבט אל הטוב היוצא אל הכלל, לרוממו לקדשו לכבדו ולשגבו. ביותר צריכה ברכה זאת להיות שיהיו והבנים גם הבנות נתונים לעמך ישראל, מפני שהבנות אינן מסוגלות להיות מכירות ע"פ רוב את דרך ד' הטובה ע"פ הכרה שכלית מופשטת, כאשר אפשר וקרוב הדבר יותר בבנים לומדי תורה וחכמה, כי עכ"פ אשה דעתה קלה (שבת לג, ב), אבל רגש נכון הוא נאות להקבע בלב הבנות ג"כ ברב עז. ע"כ בברכת ד' שיהיו העובדים שבבני עמנו נתונים לעמם, ע"י הכרתם ברגש כאותו הרגש המביא לאהבת משפחה, ג"כ את אהבת עמם ועוד באופן יותר מתגבר כאשר יאתה לפי ערך הענין שהוא גדול ויקר וכללי יותר מאהבת משפחה פרטית, אז גם הבנות יבאו בנקל לידי הכרה שהן צריכות באהבה ללכת בדרכי ד' הישרים, בין בענינים שהם דרכים ישרים שכליים ונימוסיים, בין בדברים שהובדלנו בהם מן העמים ע"פ התורה והמצוה, כי כל אלה יוסיפו עז ועצמה ואהבה לעמנו בלב בניו ובנותיו. ע"כ בהיות הברכה שממעון קדוש נתונה אל כלל עם ד', ע"י שפע נפשות עובדות המכירות את יחושם לעמם, ובהתגבר ההכרה תפלוש אורה על כל דרכי התורה והמצוה, שכולם הם כונניות לחלות ברכת ד' על עמו. ולעומת [זאת] שבהיות הבנים והבנות לא אמון בם, ופונים חלילה עורף לעם ד' ולכל דרכי ה' שהם הם המקיימים ומציבים אותנו לעם לה' ומציבים אז הבנים הסוררים הם לקללה, ורני עקרה דלא ילדה בנים לגיהנם (ברכות י, א), אבל ע"י ברכת ד' ממעון קדשו על הכלל, שימצא בעכו ד' כל חמדה חומרית ורוחנית, ממילא תקנן אהבה רבה בלב הבנים אל הכלל, וברבות הבנים, וירבו העובדים הבנים והבנות, תהי' הברכה מרובה וזהו ג"כ מקום לימוד שיסוד ברכת ד' תלויה בהתרבות העובדים. ע"כ המעולה שבברכות לעם הוא ריבוי הבנים והבנות, אבל עם זה יהיו זרע ברך ד', נעטרים במדות קדושות ישראליות, שאהבת אמן לעם ד' ולכל הליכותיו בקדש לאשרו ולרוממות קרנו תמצא בלבבם קן נאמן. ע"כ צריך לזה התפילה **השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל בבנים ובנות.**

יא. ואת האדמה אשר נתת לנו, בטל ומטר ובולדות בהמה. (משנה מעשר שני ה, יב).

לעומת ברכת השמים שהיא הברכה הרוחנית מכחות הנפשות העדינות שטובתם מורגשת באוצר הכלל, צריך ג"כ ברכה פרטית נתונה לנו, שיהי' איתן

עין איה למסכת מעשר שני

וטוב כל מעמד פרטי, ומזה יקבץ ג"כ בסוף אושר הכלל גם הרוחני. ע"כ לא דיבר בברכה הגשמית בשם עם ישראל כעצם נבדל, כ"א נתת לנו, היינו הערך המשותף לכל, לכל יחיד ע"פ חלקו בברכת הכלל, מה שא"כ הברכה הקודמת היא ברכת הכלל מצד הערך שיש לכל יחיד יחש אל כללותו של הכלל כשהוא לעצמו, לא מצד אותו החלק שחוזר אליו בחלקו הפרטי.

יב. כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש כדי שתתן טעם כפירות. (משנה מעשר שני ה, יב).

יחש ארץ זבת חלב ודבש להבטחת האבות היא מכוונת מאד. כי לעם שפל א"צ הרחבת החיים ועוד תזיק לו ברכת הטבע היתירה והדגושה, שתתנהו לנוס בחיק עצלות באשר אין לו מעורר הכרחי, או שתוציאהו לתרבות רעה. אבל עם נעלה וגוי קדוש ראוי הוא שיחיה חיים של הרחבת הדעת, לא על הלחם לבדו כ"א על כל ברכת ד', חיי התענוג הנלקח לתעודת רוממות הנפש, הוא מרומם גוי. ע"כ לאות על מצב ישראל הרם שלסוף כל סוף יגיעו אליו, באה ההבטחה כי ארצם תהי' ברוכה ארץ זבת חלב ודבש. ובזאת נתבשרו האבות שיהיו בניהם אנשים רמי מעלה, שברכת ד' הרוחנית תתגבר בהם ע"י חיי השלוח והעידון. אע"פ שבאשמת הדורות שהרעו בחירתם נתקיים בעונינו "ואכל ושבע ודשן ופנה אל אלקים אחרים" (דברים לא, כ), מ"מ זאת היא מחלה עוברת, ויתעכל הרע ע"י צירוף הגליות וכור הצרות שעברו עלינו. אבל הגוי שנוצר לגדולות ישאר על אופיו, להיות מלא זיו החיים, ועם הנוצר לחכמה ודעת להפיץ אורה ובינה רבה בעולם, אי אפשר לו שיחיה חיים של צמצום באין דבר המרחיב דעתו. ע"כ זבת חלב ודבש היא גזרה להקיש על יתר נועם החיים כפי הדרוש לנפש גדולה של עם הוגה דעות ופונה רק למעלה. וכן אמרו חז"ל (יומא פג, ב) שדבש וכל מיני מתיקה מרגילין את הלשון לת"ת. ע"כ יסוד ארץ זבת חלב ודבש שנשבעת לאבותינו אינו מציין רק את הריבוי הכמותי של העושר החומרי שעדיין אין בו מפורש היתרון של העם הצריך לברכה זו, כ"א היתרון האיכותי שתתן טוב בפירות, כלומר טעם נאה וערב מעדן את הנפש ומשמחה. זהו דבר גדול ועקרי בעם אשר פנייתו היותר אדירה היא לשלמותו הרוחנית, השכל וידע את ד', שזאת היתה מגמת שבועת ה' לאבות.

הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק

שחורה אני ונאווה

פרשה זו קורא אדם מישראל פעמיים במחזור שמיטה – בשנה הרביעית ובשנה השביעית בהשלימו את סדר המעשרות. (מחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד אם קריאת הפרשה חייבת להיות דווקא בבית המקדש).

עניין אחד מושך את תשומת ליבנו, מונח הלכתי. המשנה במעשר שני, וגם בסוטה, וכן הגמרא במקומות רבים, מכנים קריאת פרשה זו "ביערת הקודש מן הבית" בשם: וידוי מעשר. כך שנינו בסוטה (פ"ז מ"א): "אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה, וידוי מעשר...". גם במסכת מעשר שני (פ"ה מ"י) נוקטת המשנה באותו מונח: "במנחה ביו"ט האחרון היו מתודין. כיצד היה הוידוי". הגדרה זו חוזרת ומופיעה גם להלן במשנה (שם מ"א-מ"ד): "הא אם הקדים מעשר שני לראשון, אינו יכול להתודות", "הא אם אכלו באנינות אינו יכול להתודות", מכאן אמרו: ישראל וממזרים מתודים וכו'". כללו של דבר, בכל המקורות נחשבת קריאת פרשה זו בתור וידוי.

לכאורה אין השם וידוי תואם פרשה זו. משמעות הוידוי ידועה לנו: הודאה בחטא שחטא האדם. ידוע מובנו של וידוי יום הכיפורים (בין וידוי זוטא: "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו", בין וידוי אריכתא: "על חטא": מעשה אישום נעדר-רחם וגיוני עצמי. אך בפרשת המעשרות הרי אין המדובר כלל בחטאים, אלא להיפך: במצוות ומעשים טובים. מתפאר היהודי שלא עבר אף על מצוה אחת, הוא קיים כל מצוות המעשרות כדת וכדין: "ככל מצותך אשר ציותני, לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי: שמעתי בקול ה' א-לקי, עשיתי ככל אשר ציותני". הגמרא בסוטה משווה את פרשת המעשרות לאמירת שבחו של אדם ואף על פי כן היו מכנים חכמינו ז"ל את קריאת הפרשה בשם וידוי, ושומה עלינו להבין מה טיבו של וידוי זה? וכיצד שבחו של אדם הוא גם בוידויו?

* פרק מתוך: חמש דרשות, עמ' 85-87.

שחורה אני ונאווה

ברם, במינוח זה טמון יסוד מחשבת היהדות בעניני תשובה וידי. תשובה מבוססת על שני יסודות: הראשון – הכוח הגנוז באדם להאשים את עצמו ויכולתו לראות את עצמו דל-ערך וירוד. בידוי המוצהר של יום הכיפורים, "ואתה צדיק על כל הבא עלינו, כי אמת עשית ואנחנו הרשענו", מבוטא הכוח המופלא של האשמה עצמית שלמה, ללא כל סייג. הכושר הרב של כל יחיד לטהר את עצמו. לתפוס, שהכוחות הרוחניים הבלתי-מוגבלים, הגנוזים באישיותו של האדם (לרבות החוטא הגדול ביותר), מאיצים בה בכיוון השיבה אל הקב"ה. יכולת האדם להתנשא לשיאים הגבוהים ביותר – אם יש לו רק הרצון לכך – אף שנידדרר לעומקי תהום הטומאה.

יסוד שני חשוב בדיוק כראשון. האדם אינו מסוגל לבא לידי תשובה אם אין בו האומץ להאשים ולגנות את עצמו. אין חרטה ללא הכרת חטא. מאידך גיסא, אין לתאר הכרת חטא וקבלה להבא אם אין לו לאדם אמונה בסגולות היצירה שלו, ואיננו מאמין בכשרונותיו ובכוחות הנפש שלו שיסייעו בידו לקדש את עצמו. אם אדם סבור שהוא חסר ישע וממילא משועבד לכוחות טבע מכנים, אם אינו משוכנע בחירות המעשה של האדם, הרי איננו מסוגל לחוש את אשמתו ואין מקום לצפות שישתנה. בגדולתו של האדם כלול כתב אישום נגדו וממנו באה גם הקריאה לתשובה. אדם הרואה את אין-אונים, מצבו כחוטא חסר תוחלת, ושוועת היהודים "כי פשעינו וחטאתינו עלינו ובם אנחנו נמקים", היתה בעצם צודקת.

כל וידוי מתבטא בקריאה: "שחורה אני ונאווה, בנות ירושלים". אם אין רואים את ה"נאווה", אי אפשר גם להבחין ב"שחורה". אין הבדל אם הקריאה היא: "שחורה אני ונאווה", או "נאווה אני ושחורה, בנות ירושלים". מה שיש לציין הוא, שהחוטא רואה את עצמו משתי זוויות מנוגדות – ביטול היש וגדלות היש. לכן, שבחו של אדם, כגנותו, הוא חלק מהוידוי. משום כך, הפרשה "שמעתי בקול ה' א-לקי עשיתי ככל אשר צויתני", היא גם פרשת וידוי. בקריאת הפרשה אומר האדם, כי מוכשר הוא לחיות בהתאם לרצון ה', חיי קדושה וטהרה. ואם עד עתה הוכיח שבכוחו למלא את רצון הקב"ה בהרבה מצבים קשים, יש צידוק לתביעה ממנו שיפגין את כוחו בכל הנסיבות. נמצא, שהאומר "עשיתי ככל אשר צויתני", אחראי הוא למשגים שבהם זנח תפקידו ופעל כ"שחורה" ולא כ"נאווה". אם הוא קובע בגאון, "עשיתי ככל אשר צויתני", בדין שיהיה מוכשר גם להודות בהכנעה: לא עשיתי ככל אשר צויתני.



ביעור ווידוי - הלכות למעשה

הרב מרדכי אליהו

הלכות ביעור ויידוי

- א. פירות או ירקות שהופרשו מהם תרומות ומעשרות, או כאלה שכלל לא הופרשו מהם תרומות ומעשרות חלה לגביהם חובת ביעור המעשר בשנה זו כפי שיתבאר.
- ב. זמן ביעור מעשר הוא עד ערב פסח בשנים רביעית ושביעית למנין השמיטה.¹ ויש חשיבות לעסוק לפני כן בלימוד דינים אלו כיון שהדבר יעורר את הציבור לקיימם.
- ג. מי שקנה בחוה"מ פסח פירות או ירקות וצריך לעשר אותם, חייב לבער את המעשרות לפני יו"ט אחרון של פסח.²
- ד. חובת הביעור היא רק ביחס לפירות טבל ודאי, משום כך לאחר שיפריש מהם תרומות ומעשרות יש לקיים בהם את מצות נתינת המעשר-הראשון ללוי, ואת מעשר-העני לעני. לאחר סיום ההפרשה יש לחלל את המעשר

* כתיבה: הרב עידו אלבה. עריכה ומקורות: הרב אהוד אחיטוב. פורסם לראשונה: התורה והארץ, ה (תש"ס), עמ' 39-43.

1. המועד המדויק של ביעור מעשר נתון במחלוקת ראשונים שיסודה מחלוקת בגירסת המשנה (מעשר שני ה, י). לדעת רש"י (דברים כו"ב ד"ה כי תכלה), רע"ב (משנה מעשר שני שם ד"ה ביום טוב), רש"ס (שם), ספר יראים (השלם סי' רסד ותועפות ראם שם אות ו-ז) המועד הוא ערב יום טוב ראשון של פסח. ואילו לדעת הרמב"ם (פיהמ"ש מע"ש פ"ה מ"ו), המועד הוא עד ערב יום טוב אחרון של פסח, וכן פסק להלכה (מע"ש ונט"ר יא, ג). לבניאור דבריו עי' במהר"י קורקוס (שם), ובכס"מ (שם), פני משה (ירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ה ד"ה עי"ט, ה"ח ד"ה במנחה), גר"א (שנות אליהו שם פ"ה מ"ו בפירוש הקצר), ועי' משנה ראשונה (שם ד"ה ערב יו"ט). משום כך כדי לצאת ידי כל הדעות יש להקדים ולבער כבר בערב פסח באופן שלכל הדעות יהיה ביעור המעשר בתוך הזמן. ועי' חזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ז ד"ה נראה) שאין חיוב להמתין עם המעשרות עד ערב הפסח כיון שהעדיפות היתה שיתנו את המעשרות בזמן ההפרשה. ועי' עוד המעשר והתרומה (פרק א בבית האוצר אות פ).
2. כיון שלדעת הרמב"ם (שם) מועד הביעור הוא עד ערב שביעי של פסח, ממילא פירות שהפרישו מהם תרומות ומעשרות בחוה"מ, עדיין הם בכלל חובת ביעור של שנה זו.

הרב מרדכי אליהו

שני על מטבע אחת השווה לפחות פרוטה ורבע (מטבע של חמש אג') או על מאכל ששווי כנ"ל,³ ולבער את המטבע לאחר מכן כפי שיתבאר בהמשך (סעי' ו).

ה. פירות טבל שקיים ספק אם הם שייכים לשנת מעשר-שני או לשנת מעשר-עני יאמר לאחר קריאת שם מעשר-שני: "ואם צריך מעשר עני יהא מעשר עני". את המעשר שני יחלל על המטבע ואת המעשר עני יתן לעניים.⁴

ו. בפירות שקיים ספק אם הפרישו מהם תרומות ומעשרות יש להפריש מהם תרומות ומעשרות כפי הסדר הרגיל בכל השנה ואין חלה עליהם חובת נתינה וביעור.⁵

ז. מי שיש בידו מטבע שרגיל לחלל עליה מע"ש או נטע רבעי ואינו רוצה להפסידה יקח מטבע ששוויה מועט (מטבע של חמש או עשר אג') ויאמר: "כל מטבעות המעשר-שני והרבעי שברשותי בתוספת רבע מחוללים על מטבע זה". לאחר מכן יקח את המטבע החדשה ויגערנה באחת מהדרכים הבאות: זריקה לים, שריפה באש, שחיקה שתצא מכלל שימוש,⁶ ואין עדיפות לאחת מדרכי הביעור.⁷ כמו כן יש אפשרות לחלל באופן זה על

3. לפירוט דיני חילול מעשר-שני, עי' אמונת עתיד (מס' 9 עמ' 11).

4. חיוב אמירת תנאי כשיש ספק אם הפירות שייכים לשנת מע"ש שני או לשנת מעשר עני, מובא במשפט כהן (סי' נא אות ב); חזו"א (שביעית סי' ז ס"ק טז ד"ה תפוז); כרם ציון (הלכות פסוקות פרק יט סעי' יד); המעשר והתרומה (פרק ב סעי' ד). חיוב נתינת מעשר עני בספק הוא משום שיש להחמיר בספק ממון עניים לצאת ידי שמים. ראה: חוברת אמונת עתיד (מס' 9 עמ' 11 סעי' ב).

5. כיון שעל פירות דמאי אין חובת ביעור: דמאי (פ"א מ"ב), רמב"ם (מע"ש ונט"ר יא, ח), ועי' מנחת שלמה (א סי' סב אות ב).

6. שו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' קלג), טעם הדבר כדי שלא ימצאו אותה וישתמשו בה בטעות כמטבע של חולין.

7. במשנה (מע"ש ה, ו) נאמר: "...והמעשר שני והביכורים מתבערים בכל מקום...", וכתב המאירי (יבמות עג ע"א) שאין להשמיד את הפירות אלא לפדותם ולהעלות את המעות לירושלים, אולם לדעת הרבה מן הראשונים החיוב הוא לבער את הפירות לגמרי: תוס' (יבמות עג ע"א ד"ה וחייבין בביעור), רשב"א (שם ד"ה וחייבין), רמב"ן (שם), ריטב"א

הלכות ביעור וידוי

- סוכר בשווי הנ"ל,⁸ ולאחר מכן להמיס אותו תחת הברז בכיור.⁹
- ח. יש הסוברים שאין חובת ביעור על פירות מעשר שנתבשל, משום שלא ניתן לשומרם זמן רב.¹⁰ לעומתם יש הסוברים שהפטור מביעור מעשר חל רק במקרה שאין המעשר עיקר התבשיל כיון שהוא בטל בעיקר התבשיל.¹¹ בימינו שקיימים אמצעים לשמור את המזון המבושל למשך זמן רב, גם לדעות המקילות חל על תבשיל דין ביעור.
- ט. חובת ביעור מעשר חלה גם על יין,¹² וגם לדעת הרמב"ם שיין פטור מביעור מעשר, כוונתו ליין המעורב בתוך התבשיל.¹³
- י. בזמן הזה אין נוהגת מצות וידוי מעשר,¹⁴ ומכל מקום ראוי לקרוא פרשת וידוי מעשר זכר למקדש ליד הכותל המערבי.¹⁵

- (שם). וכן פסקו הרמב"ם (מע"ש ונט"ר יא, ח) והשו"ע (סי' שלא סעי' קלג), כשאין לדעתם העדפה האם לאבד במים או לשרוף.
8. לגבי הטעם לחילול על סוכר עי' פסקי הגר"מ אליהו (אמונת עתיך מס' 10 עמ' 12 הע' 4).
9. כפי המבואר לעיל (הע' 7).
10. פשט לשון הרמב"ם (פיהמ"ש מע"ש ה, ו), וכן ביארו דבריו משנה ראשונה (שם ד"ה התבשיל), מהר"י קורקוס (מע"ש ונט"ר ה, ט).
11. ר"ש (משנה מע"ש ה, ו בפ"א א), רע"ב (שם), וכן פירשו בדעת הרמב"ם (מע"ש ונט"ר ה, ט): שו"ת ישועות מלכו (קריית ארבע מעשר שני יא, ט), ערוה"ש (זרעים סי' קלו סעי' ט).
12. בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ג) נאמר: "...הכל מודין בפת ושמן שהוא צריך לבער, בין ובתבלין שהוא כמבוער...". והקשו חלק מן המפרשים למשנה (מע"ש שם מ"ו), מה מיוחד את היין שיהיה פטור מביעור, ומשום כך פירשו הר"ש (שם פ"ב ב), והמהר"א פולדא (שם), את הירושלמי (שם), שהמדובר ביין שהוא מעורב בתבשיל.
13. כן נקטו בדעת הרמב"ם (מע"ש ונט"ר יא, ט), ישועות מלכו (קריית ארבע מעשר שני יא, ט), ערוה"ש (זרעים סי' קלו סעי' ט). ועי' תוס' אנ"ש (מע"ש שם), מלאכת שלמה (שם). ועי' משפט כהן (סי' נה אות ב), חזו"א (דמאי סי' ב אות ח).
14. הראשונים נחלקו האם מצות ביעור נוהגת גם שלא בפני הבית, דעת הרמב"ם (מע"ש ונט"ר יא, ב) היא שמצוה זו נוהגת גם שלא בפני הבית וכדעתו נקטו הכפתור ופרח (פרק מב), וכך הכריע האדר"ת (אחרית השנים פ"א), ומה שאין בזה"ז חובת וידוי מעשר נכתב במשפט כהן (סי' נו אות א), ובחזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ו), שסיבת הדבר נובעת מכך שאין אנו מקיימים מצות הפרשת תרומות ומעשרות בשלימות. בצירוף דעת הראב"ד (מע"ש ונט"ר יא, ב) הסובר שכל דין הוידוי הוא רק בפני הבית. ועי' המעשר והתרומה (פ"א סעי' עב, ציונים קסב, קסג).
15. כך הנהיג האדר"ת בירושלים, שיש להשתדל לומר את וידוי המעשר ליד הכותל (אחרית השנים פ"ד ה"ד, פ"ה אות לב), משום שאף שדעת הרמב"ם שאם התודה בכל מקום

הרב מרדכי אליהו

- יא. ביום שביעי של פסח לפני מנחה או אחרי מנחה (כשיש ריבוי עם),¹⁶ יש לקרוא בציבור מתוך חומש ולא מספר תורה,¹⁷ את הפסוקים בפרשת כי תבוא (דברים כו, יב-טו) העוסקים בוידוי-מעשר.
- יב. מי שלא ביער את מעשרותיו בזמן אין הדבר אוסר את הפירות באכילה.¹⁸
- יג. ומצוה מן המובחר שכל אחד יאמר את פסוקי הוידוי (דברים כו, יג-טו).¹⁹
- לאחר אמירת הפסוקים יש אומרים משנה זו:

השקיפה ממעון קדשך מן השמים — עשינו מה שגזרת עלינו, אף

- יצא מכל מקום גם מלשונו בהלכה (מע"ש ונט"ר יא, ו) משמע שלכתחילה צריך להתודות במקדש, שו"ע וי"ד סי' שלא סעי' קמ) וכך נקט במעשר והתרומה (פרק א סעי' סו), מה עוד שדעת הראב"ד (שם ה"ד בהשגה) שזה לעיכובא. ועי' מוהר"י קורקוס (שם ה"ד ד"ה ובין בפני).
16. בשיטה זו הלכו כל הנוקטים כדעת הרמב"ם שהביעור עצמו הוא עד יו"ט אחרון של פסח, כמבואר לעיל (הע' 1). בנוסף לכך גם חלק מן המפרשים שנקטו שהמצוה לבער היא לא יאחר מערב פסח, מכל מקום הוידוי הנאמר לאור הביעור נאמר רק ביו"ט אחרון כדי שיהיה לו מה לאכול ברגל, כן פירש הרע"ב (מע"ש פ"ה מ"י ד"ה ביו"ט), ודייקו כן מלשון הירושלמי (מע"ש פ"ה ה"ג): "ויתודה ביו"ט ראשון!!", עי' רש"ס (הובא במלאכת שלמה שם פ"ה מ"י ד"ה ערב), ועי' גר"א בשנו"א (פ"ה מ"י) שדחה שיטה זו שאם חייב לבער כבר בערב פסח כיצד יכול לשער לעצמו מזון לכל ימות הרגל הרי החיוב הוא לאבדו מן העולם. ביראים (סי' רסד), וכן המשנ"ר (פ"ה מ"י ד"ה ערב יו"ט), נקטו למעשה שהוידוי היה ביום טוב הראשון של פסח. ועי' בתועפות רא"ם (שם).
17. לחוש לדעת הירושלמי שכל קריאה בס"ת מחוייבת בברכה, ואם יברך בזמן שאין חיוב הוי חשש ברכה לבטלה שו"ת משיב דבר (ח"א סי' טז). ועי' אחרית השנים (פרק ה' אות לב), המעשר והתרומה (פרק א סעי' סו ובצינונים שם אות קמו).
18. אף שבהגיע מועד ביעור המעשר יש לבער את המעשרות מביתו, משנה (מע"ש פ"ה מ"י-ז), רמב"ם (פיהמ"ש שם, והל' מע"ש ונט"ר יא, ח), מכל מקום אם לא ביער אף שביטל בכך מצות עשה של "בל תאחר", אין הפירות נהפכים בכך לאיסורי הנאה, חזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ז ד"ה ונראה שאם עבר) עפ"י ר"ה (ה ע"ב), ובתוס' (שם ד"ה מה מעשר). ועי' שעה"מ (מאכלות אסורות י, טז), אחרית השנים (קונטרס דבר אליהו ס"ק כו-לא), תורת הארץ (פ"ג אות נד), כרם ציון השלם (אוצר התרומות — הלכות פסוקות פרק מג סעיף ט).
19. רמב"ם (מע"ש ונט"ר יא, ה), לבוש וש"ד וי"ד סי' שלא ס"ק קסא), עשר תעשר (הלכה רצא), ועי' משפט כהן (סי' נו אות ג ברכת המצוה ודיני קריאתה ס"ק א).

הלכות ביעור ווידוי

אתה עשה מה שהבטחתנו, השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל — בבנים ובבנות, ואת האדמה אשר נתת לנו — בטל ומטר ובולדות בהמה, כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש — כדי שתיתן טעם טוב בפירות ומעשר שני ה, יג).

ולאחר הוידוי מוסיפים תפילה זו:

יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו, כשם שזכינו לקיים מצוות ביעור מעשר ווידוי מעשר, כן יזכנו הקב"ה לקיים מצוות הפרשת תרומות ומעשרות מהתורה, וכן מצוות ביעור מעשר מן התורה, בביאת גואל צדק ובבנין בית המקדש במהרה בימינו, אמן כן יהי רצון.

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא

ביעור מעשר שני וביעור מעשרות של שביעית

ראשי פרקים

א. עבירות שבפרשה מעכבות, וגדר ביעור מעשר שני, ובשביעית

ב. מצוה כמאמרה

א. עבירות שבפרשה מעכבות, וגדר ביעור מעשר שני, ובשביעית

משנה מעשר שני פ"ה מי"א: ככל מצוותך אשר צויתני הא אם הקדים מע"ש לראשון אינו יכול להתוודות.

משנה מעשר שני פ"ה מי"ב: עשיתי ככל אשר צויתני שמחתי ושימחתי בו.

א. בספרי דברים עה"כ "עשיתי ככל אשר צויתני", לא נתתי למי שאינו ראוי, ואינו מובא ברמב"ם. ונראה בכונת הספרי שלא נתן לע"ה שחשודים על טומאה ואסור לתת להם תרומה כמ"ש בספרי פרשת קורח עה"כ ונתתם אותה לאהרן הכהן, מה אהרון חבר אף בניו חברים.

ב. בירושלמי מע"ש פ"ה ה"ז: "בשנה ההיא את זקוק לבער ואת אין זקוק לבער ירק שיצא מר"ה עד הפסת. חבריא אמרין שאינו מתודה ברביעית אלא בחמישית. מה נפק מביניהון עבר ונתוודה על דעתיהון דחבריא פסול, על דעתיה דרבי הילה כשר". ופירש בפני משה שלדעת חבריא צריך לבער הירק ברביעית אבל הוידי הוא בחמישית, ולדעת רבי הילה רשאי להתוודות ברביעית. וגם לגירסת הגר"א שם סובר רב הילה שניתן להתוודות עליו ברביעית. ויש לעיין לדעת רב הילה אם עבר עבירה במעשרות של שנה

* מו"ר הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא שליט"א, כתב קונטרס ארוך על מצות "ביעור מעשר". הקונטרס מופיע בספר: מנחת אברהם, "ביעור מעשרות", חלק ג. עמ' קיז-קעא. להלן חלק מדבריו שם.

ביעור מעשר שני וביעור מעשרות של שביעית

רביעית אם מעכבת את הוידוי, ולכאורה מאחר שלכתחילה אין צריך להתוודות עליהם אין עבירה בהם מעכבת להתוודות על שלוש השנים הקודמות.

ג. הנה במפריש קודם גמר מלאכה נראה שיכול להתוודות, שהרי ביער הקודש, ולא דמי למפריש מפירות רביעית שנחלקו בירושלמי אם מתוודה ברביעית, ששם עיקר החיוב נאמר על פירות שלוש שנים וסובר רב הילה שלא נאמר בפירות אלו דין ודוי ברביעית. משא"כ בפירות משני שנות מע"ש, שהם ראויים להתחייב בוידוי מצד עצמם אלא שעדיין לא חלה עליהם החובה, לכן בפירות אלו י"ל שאם הפריש המעשר שני וביערו יכול להתוודות ברביעית בערתי הקודש. אולם יש לעיין בהפריש בעבירה קודם גמר מלאכה אם מעכב, דלכאורה הרי עצם הטבל אינו מעכב ומה לי אם עבר בעת ההפרשה. אלא ודאי דמ"מ כיון שהפריש בעבירה מעכב. והנה בירושלמי יש מ"ד דכל מצוה שבתורה מעכבת ואפילו הקדים תפילה של ראש לשל יד, והחולק שם סובר דרק מצוה שבפרשה מעכבת, וא"כ לכאורה גם בהפריש בעבירה קודם גמר מלאכה הוי עכ"פ בכל מצוה שבפרשה. ולפי"ז גם בהפריש מפירות רביעית בעבירה י"ל שמעכב הוידוי של שלוש השנים. ויתכן גם שאפילו למ"ד שא"א להתוודות עליהם ברביעית אלא בשביעית מ"מ אם הפרישם בעבירה אינו יכול להתוודות על מעשרות של שלוש השנים, מאחר שמ"מ עבר על מצוות שבפרשה, וצ"ע.

ד. והנה שיטת הראב"ד שפירות אילן אע"פ שפטורים מתרומה מ"מ אם הפריש מהם תרומה חל שם תרומה, ומסתבר שגם תרומה זו אם לא נתנה לכהן מעכבת את הוידוי. וכך נראה גם במש"כ הר"ן בחולין קכ ע"ב שרשאי להביא בכורים משאר פירות אילן שאינם משבעת המינים (וכיו"ב ברש"י נחמיה י, לו), והוכיח כן ממה שמעטרין את הבכורים מחוץ לז' המינים. ומסתבר שגם בכורים אלו מעכבים את הוידוי [אמנם עיקר דברי הר"ן צ"ב ממ"ש להדיא בירושלמי בכורים פ"א ה"ג: "פשיטא הדא מילתא, הפריש בכורים חוץ משבעת המינים לא קדשו". ובדוחק יתכן לומר שהר"ן מפרש שדין הבכורים בפירות אלו הוא למצות הבאה למקדש אבל אין בהם קדושת בכורים לאיסור אכילה מחוץ לחומה, ורק קדושת תרומה יש בהם כמו בפירות אילן לדעת הראב"ד].

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא

ה. ובאמת יש לעיין אם רק המצוות המוזכרות בפרשות וידוי מעכבות או גם מה שאינו מוזכר בפרשה הוא בכלל מצוות הנתינה כגון הלאו דהשמר לך פן תעזוב את הלוי, שהיא מצוות ל"ת שלא לעזוב את הלוי מלשמחו ומלשהות ממנו מעשרותיו ברגלים כמש"כ הרמב"ם בהל' חגיגה ב, יד, ואם עבר על ל"ת זו שהיא גם מכלל חיובי הנתינה של תרו"מ, יש לעיין אם נחשב לעובר על מצוות נתינה שבפרשת וידוי.

ו. וכך יש לעיין גם לגבי לאו דבל תאחר שהוא נוהג גם בכל מעשרות כמו"ש בר"ה ד' ע"א בתוס' שם ד"ה ומעשרות. והנה ברש"י סנהדרין יא ע"ב ד"ה דזמן ביעורא מטא, כל מי ששיחה מעשרותיו של שנה ראשונה ושניה חייב לבער עכשיו, תרומה ניתן לכהן ומעשר עני לעני ומעשר שני מתבער בכל מקום שהוא. שאם לא העלהו לירושלים קודם פסח היה מבערו ערב פסח ומתודה בערתי הקודש מן הבית. וכיו"ב כתב בפירוש התורה לדברים יד, כט; כו, יג. וצ"ע הרי אם שיהיה מעשרותיו ולא קיים מצוותן עבר בבל תאחר וכמו שכתבו תוס' בר"ה ד' ע"א ד"ה ומעשרות שבל תאחר האמור במעשרות הוא רק לאחר שכבר הפרישן, וא"כ הרי עבר על עבירה שקשורה בקיום מצוות המעשרות. ועיין בהגהות החת"ס לר"ה ד' ע"א. ולכאורה י"ל שס"ל לרש"י כשיטה שהביא המאירי בר"ה שבל תאחר דמעשרות הוא רק קודם שהפרישן. אבל לא מסתבר כן, שהרי שיטת רש"י בגיטין מז ע"ב ד"ה מדאורייתא דהפרשת תרו"מ לאו מצוה דרמיא עליה והיא אלא אם כן אוכלו או מוכרו.

ויותר נראה שס"ל לרש"י שעיקר ציווי הביעור והוידוי נאמרו על השהיה בקיום מצוות המעשרות, ואין העבירה שעשה באיחורו מעכבת הוידוי. ומה שילפינו מכלל מצותך אשר ציוותני שאם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתוודות, היינו רק עבירות שבהפרשה ובאכילת מע"ש או בנתינת תרו"מ, אבל עבירה שבשהיית המעשרות אינה מעכבת אלא עליה בעיקר באה מצוות ביעור וידוי.

אמנם יש לעיין לפי סברא זו אם כשלא קיים מצוות הבאת מע"ש לירושלים והוצרך לבערם בשעת הביעור, אם יכול להתוודות, מאחר שלא קיים המצווה. ולעיל (ספר מנחת אברהם ג, "ביעור מעשרות") פרק יד אות ג הבאתי שיטת רש"י, הר"מ והרמ"ה דיכול להתוודות, והטעם לכך הוא דכשמבער המע"ש משום חובת ביעור ומקיים בכך מצוותו עתה, אין זה

ביעור מעשר שני וביעור מעשרות של שביעית

כשאר ביטול מצוה שבפרשה כגון הקדים מעשר שני למע"ר או נשרף טבלו, כי כאן נצטווה עתה בציווי אחר. אמנם יש לעיין בדין זה לפימש"כ המהרי"ט בחידושו לקידושין שמצוות ביעור מע"ש מהעולם היא בתורת קנס על שעיקב הקודש ולא העלם ואכל בירושלים. ולפי"ד לא מסתבר שלאחר שנקנס בביעור יוכל להתוודות, אלא הוי כמי שעבר על מצוה שבפרשה שאינו מתודה. וכך נקט החזו"א.

והנה שיטת רש"י בדין זה של מי שלא הביא המע"ש לירושלים אלא ביעור בערב פסח במקום שהוא, אם מתודה, מבוארת בדבריו הנ"ל בסנהדרין יא ע"ב ד"ה דזמן ביעורא מטא — ומעשר שני מתבער בכל מקום שהוא, שאם לא העלהו לירושלים קודם פסח היה מבערו ערב פסח ומתודה בערתי הקודש. א"כ מפורש שס"ל כשיטת הר"מ והרמ"ה הנ"ל. אולם מלשון רש"י ביבמות עג ע"א ד"ה וחייבין בביעור משמע שרק בהביאן לירושלים מתודה, שכתב שם שאם שהה מעשרותיו שנה ראשונה ושניה מוליכן בשלישית לירושלים ומתודה בערתי הקודש מן הבית וגו' ואם לא הוליכן מתבערין בכל מקום שהן. משמע שרק אם הביאו לירושלים מתודה, וכ"נ מרש"י סוטה לב ע"א ד"ה ויידוי.

ז. ויתכן ששתי השיטות שברש"י תלויות בביאור מהות הביעור של מע"ש אם לא העלם לירושלים, כי לפי שיטת רוב הראשונים שהביעור הוא כפשוטו, שיתבער מהעולם, אזי ודאי שיש סברה שאינו מתודה, מאחר שביטול עיקר מצות מע"ש. וכן לשיטת הסוברים שהביעור הוא הנחתן במקום מוצנע עד שירקבו, כמו שכתב בר"ש מע"ש פ"ה מ"ז, וכן הוא במאירי בבא מציעא יא ע"א ד"ה ממה. אלא שיש חולקין לומר שאין טעונין שריפה אלא שמור [צ"ל שאסור] בהנאתם. [ועי' במאירי יבמות עג ע"א ד"ה כשם — אבל גדולי הדורות מתמיהים האידך הוא יכול לשרוף מעשר בידים ולבערו. אלא שיחללהו על מעות ויעלו המעות לירושלים ויקח מהם דבר מועט בדמים יקרים כדי שיהיו כלים מהרה, עכ"ד. ועדיין צ"ב מה יעשה כשכבר אין שהות לעלות לירושלים. ויתכן ששיטת גדולי הדורות היא כשיטת היש חולקין שמביא המאירי בב"מ וס"ל שכשאין שהות לעלות לירושלים מניח המע"ש ואסור בהנאתו. ולשיטה זו ג"כ יש סברא לומר שאינו מתודה מאחר שמתבטלת עיקרה של מצות מע"ש].

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא

אולם יש שיטה שלישית בדין הביעור וכמשי"ת. בב"מ נד ע"א הדמאי אין לו חומש ואין לו ביעור ופרש"י בשנה שלישית שנצטוו ישראל לבער כל מעשרותיהם מן הבית ולתת למי שהם רוצים כדכתיב מקצה שלוש שנים וגו'. וצ"ב מאחר שהמשנה מיירי רק במע"ש של דמאי כמוש"כ רש"י שם ושאר הראשונים, ועוד שיתכן שבתרו"מ של דמאי אין חיוב ביעור כמוש"נ מהרמב"ם בהל' מע"ש יא, ח וכמשי"כ במקדש דוד סי' כז אות יח, א"כ מפני מה נקט רש"י שדין ביעור הוא לתת למי שהם רוצים, הרי לכאורה אי"ז אלא בתרו"מ ולא במע"ש. ונראה לפימ"ש בספרי ובתוספתא מע"ש פ"ה ה"ג בערתי הקודש מן הבית כיון שהפרשתו מהבית אין אתה זקוק לו. וביאר האדר"ת באחרית השנים (פ"ב אות י"ד) ובדבר אליהו (לפ"ב אות ח), שכל שהוציאו מן הבית ונתן אותו לכל מי שיבוא לאוכלו וראוי לאכילתו, זהו ביעורו. והוא מתאים עם מש"כ המנ"ח שדעת רש"י שמע"ש ובכורים אינם צריכים אלא רק העלאה לירושלים ולא יותר. ויכול להתוודות מאחר שאינו בביתו אלא בירושלים, דהמצוה כך היא, עכ"ד האדר"ת. [ועי' ברמב"ן ויקרא כה, ז] לגבי ביעור שביעית שהמצוה היא לבערם מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם כעניין בערתי הקודש מן הבית וכו'. וכבר שנו בתוספתא שביעור שביעית כביעור מעשר שני עכ"ד. ולפי"ז יש לפרש מש"כ הכפו"פ פרק מב על מה שלא הוזכר במעשה דרבן גמליאל וזקנים מעשר שני, וכתב בשם יש מי שאומרים משום שאם נתן מעשר הוכרח לתת לר' יהושע וקיי"ל כל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם עכ"ד. ולכאורה אין דבריו מובנים מה ענין נתינה למע"ש. ולהנ"ל יש לפרש דס"ל ליש מי שאומרים שבשעת הביעור אם אינו מעלה המע"ש לאוכלו בירושלים צריך להפקירם או ליתנם לעניים דוקא כדין מעשר עני, ומאחר שלא היה עמו עני מלבד ר' יהושע לא היה יכול להקנות לו המע"ש מפני שאין נותנים כל המתנות לאחד, וצ"ע]. וא"כ יש לפרש גם במש"כ רש"י בב"מ הנ"ל לגבי ביעור מע"ש שגם הוא דומה בעיקר דינו לביעור שאר תרומות ומעשרות, אלא שהעיקר לבערם מרשותו. אלא שבתרו"מ יש להעבירם לרשות מי שחזא חייב לתיתם, לכהן ללוי ולעני, ואילו במע"ש יש להביאם למקום אכילתם בירושלים או להוציאם מביתו ולהניח לכל אדם ליזכות בהם ולאוכלם אח"כ בירושלים. וצ"ע אם ניתן לומר כן לגבי בכורים שביד ישראל ושיביד כהן. ומסתבר שאם ביער באופן זה של הוצאתו מבית יכול להתוודות מאחר שלא עבר וביטל מצוות אכילה בירושלים. ואם כי לא דמי לאופן שהעלם לירושלים

ביעור מעשר שני וביעור מעשרות של שביעית

קודם פסח ועדיין לא אכלם שמתודה לשיטת רש"י כמוש"כ המנ"ח, וביאר שמאחר שאינו בביתו, רק בירושלים, מתודה, דהמצוה כך היא, והיינו שבאופן זה שהעלה המע"ש לירושלים הריהם עומדים כבר לקיום מצות אכילתם. והוי דומיא דהתבשיל שאינו צריך ביעור משום שהוא עומד ומוכן לאכילה בקרוב ולא ישהה אותו מאחר שיפסד כמוש"כ הר"מ בפיה"מ, ולכן הוי כמי שביערו כמצוותו ויכול להתוודות. עי' בחזו"א דמאי סי' ב אות ח. וכ"ז באופן שעומד ומוכן לאכילה בקרוב, אבל באופן שאינו בירושלים ורק מוציא המע"ש מביתו ומניחם למי שירצה לקחתם ולהביאם לירושלים, אין לומר שהם עומדים כבר לקיום מצות אכילתם כמו בהביאם לירושלים. אבל מ"מ י"ל שמאחר שלא ביטל מצוות האכילה בירושלים, אלא הכינם שיאכלום אחרים, גם באופן זה יכול להתוודות שביעור המע"ש. ולפי"ז י"ל ששתי השיטות שברש"י סנהדרין ויבמות הנ"ל אם ביעור המע"ש במקומו יכול להתוודות, תלויות בשני השיטות לגבי מהות הביעור, כנ"ל.

ח. עכ"פ בשיטת רש"י י"ל שענין וידוי מעשרות עיקרו הוא על שהיית המעשרות, שחוזר בו משהייתן ונותנן. וי"ל שיש בו מעין וידוי על חטא. אולם לכאורה צ"ע ממ"ש בסוטה לב ע"ב, תניא רשב"י, אומר אדם שבחו בקול נמוך מן וידוי מעשר וכו'. משמע שאין בידוי מעשר מעין הודאה על חטא. אמנם ברש"י שם כתב שבחו, לא עברתי ממצוות ולא שכחתי, היינו שבח עצמו. משמע שבתחילת וידוי שאומר בערתי הקודש וגו' אי"ז בכלל שבח עצמו כל כך, והיינו משום שיש שם צד וידוי על עבירה שיש בכך.

ולפי"ז יש לפרש דברי רש"י ביומא לו ע"א ד"ה שאין להם וידוי, שכתב על דברי רבי יוסי הגלילי שעל עולה מתודה עון לקט שכחה ופאה שאין להם וידוי, שלא גרסינן גם מעשר עני כי יש לו וידוי, דכתיב וגם נתתיו ללוי, זה מעשר ראשון לגר ליתום ולאלמנה, זה מעשר עני. והיינו שמעשר עני המפורש בכתוב והמתודה חייב לאומרו בפירוש, ניתן לומר עליו שיש לו וידוי, ואילו לקט שו"פ שאינם מפורשים בכתוב ואין המתודה חייב לאומרו בפירוש, ניתן לומר עליהם שאין להם וידוי. והתוס' שם הקשו, הרי וידוי דהתם היינו שעשה כדין והכא מתודה עון מעשר עני. והנה עוון לקט שמתודה עליו היינו כשליקטו ועבר על לא תלקט, ואח"כ נתנן לעני שאז אינו לוקה על הלאו ולכן מתודה על עולה, כפי שמוכח מהסוגיא שם. (ועי' ברמב"ם הל' מתנות עניים א, ד ובשיח יצחק ליומא שם). וה"נ עוון מעשר

עני שדן בו רש"י כאן, מיירי באופן דומה, שעיקב המעשר עני או שלקח המעשר עני לעצמו ואח"כ נתנו. ונראה ששיטת רש"י היא שגם לגבי דין וידוי מעשרות יש לדמות עוון לקט שבכה"ג שעבר על הלאו דלא תלקט ואח"כ נתן את הלקט לעני, לעוון בל תאחר של מעשר עני ששיהו ואח"כ נתנו לעניים, שהוא מתוודה בשעת הביעור כדבריו בסנהדרין יא ע"ב המובאים לעיל, וה"ל במי שעבר אבל תלקט ואח"כ נתן היה ראוי שיתוודה, מאחר שכבר תיקן את האיסור שעבר. ומאחר שוידוי זה שעיקרו הוא על השהיית המעשרות בתחילה וקיום מצוותן לבסוף, הוא כעין וידוי על קרבן. וע"ז קאמר רש"י שלגבי מעשר עני אי אפשר לומר שאין לו וידוי אלא רק בקרבן עולה שהרי יש לו וידוי אחר בשעת וידוי מעשרות שמזכיר בפירוש וגם נתתיו ללוי לגר ליתום ולאלמנה וגו'. ורק לגבי לקט שכחה ופאה ניתן לומר שאין להם וידוי מלבד הוידוי על קרבן עולה, מאחר שהמתודה בוידוי מעשרות לא מזכיר בפירוש לקט שו"פ, אלא שהם נרמזים בלשון הכתוב וגם נתתיו וגו', נמצא שהמתודה וידוי מעשר באמירת בערתי הקודש וגו' אינו מתודה עליהם כי מה שרק נרמז בלשון הכתוב לא נקרא וידוי, עי' בחינוך מצוה שסד.

ט. [ולפי"ד המנ"ח בשיטת רש"י שאם העלה המע"ש לירושלים אינו צריך לבערו, מסתבר שהו"ה לגבי הלאו דבל תאחר שלעולם אינו עובר כשהעלם עמו לירושלים. שהרי עיקר פרשת ביעור היא לתקן את שיהיו המעשרות בשלוש השנים שעברו כמו שהתבאר לעיל, וא"כ ודאי שאם בהעלאת המע"ש לירושלים הוא מתקן השיהוי ואין הוא צריך לבערו את המע"ש מהעולם נכלל בכך שאין באופן זה דין של בל תאחר, ואין לחלק בין שנת הביעור לשנים אחרות].

י. עוד יש לעיין במ"ש בספרי פר' ראה (פיסקא קט) "יכול אף שנה שביעית תהא חייבת בביעור? ת"ל שנת המעשר. יצתה שנה שביעית שאינה חייבת במעשר", כ"ה גירסת הגר"א. ובביאור דברי הספרי נראה שהמיעוט של שביעית בביעור הוא בתבואה שגדלה ברשות נכרי ונתמרחת בידי ישראל שחייבת מה"ט בתרו"מ לדעת הב"י או שמייירי בתבואה שגדלה בחו"ל בשנת השביעית ונתמרחת בא"י שג"כ חייבת מה"ט בתרו"מ לדעת הכס"מ. עוד ייתכן שמייירי בתבואת עמון ומואב שמעשרין מ"ע בשביעית מהלל"מ ממש לדעת הר"מ בפיה"מ למס' ידיים. אולם צ"ב, אם שביעית ראויה להתחייב

ביעור מעשר שני וביעור מעשרות של שביעית

באיזשהו אופן במעשרות מ"ט אינה נקראת שנת המעשר גם לענין ביעור. ויש לעיין אם בהפרשת מעשרות הללו של שנת השביעית עבר עבירה שבפרשה, אם עבירה זו מעכבת את הוידוי שבשנה הרביעית. וייתכן עוד שהכוונה היא לבכורים שיש הסוברים שנוהג בשביעית, כמש"כ רש"י שמות כג, יט (עיין לעיל פ"א אות א).

ב. מצוה כמאמרה

בתוספתא מע"ש פ"ה ה"ד: "כל העוסקין במצוות פיהם פתוח בתפילה לפני המקום שנאמר ותגזור אומר ויקם לך, ואומר ויסב חזקיהו פניו אל הקיר וגו' ויאמר אנא ד' זכור נא את אשר התהלכתי לפניך והטוב בעיניך עשיתי, ואומר השקיפה ממעון קדשך אל השמים וגו'". ונראה שהטעם שדוקא בידוי מעשר הוא גמר של מערכת מצות, לאחר סיום הפרשת תרו"מ ועשיית חובתן באכילת מע"ש או ביעורו, ונתינת שאר מעשרות ומתנות עניים, ובגמר הביעור הוא זוכה ומצווה בתפילה על ברכת ישראל והארץ [ולכן נכתבה מצוות וידוי מעשר בסוף המצוות המוטלות על היחיד, — לאחריה נאמרה מצות הקהל שהיא מצות ציבור. ולאחר מכן נאמרה מצות כתיבת ס"ת לכל יחיד, שהיא שייכת לסיום התורה כי זוהי מצוה של סיום מערכת מצות כנ"ל]. והו"ה לכל מצוה ומצוה שהמסיימה זוכה לפתוח פיו בתפילה לפני המקום. וכמ"ש בתוספתא הנ"ל בחזקיהו שבזכות "והטוב בעיניך עשיתי" התקבלה תפילתו, ומבואר בברכות י ע"ב שהטוב בעיניך הוא שסמך גאולה לתפילה שהיא השלמת מערכת מצוות, ועוד פירשו בברכות שם שגגז ספר הרפואות ולשיטת רש"י כדי שיכוונו ליבם לשמים שזוהי שלימות במצות ביטחון. ומה שבתפילת השקיפה וגו' מבקש בפרט על שתי ברכות אלו של טל ומטר ושל טעם בפירות, פשוט שזה משום שעוסק בקיום מצות של מתנות מפירות הארץ. אבל כללו של דבר הוא כמ"ש בתוספתא שעליו נאמר ותגזור אומר ויקם לך. ועל' בשבת סג ע"א כל העושה מצוה כמאמרה אפילו הקב"ה גוזר הוא מבטלה, שנאמר שומר מצוה לא ידע דבר רע וסמך ליה באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה, וזה כדברי התוספתא הנ"ל שהביאו מקור מהכתוב ותגזור אומר ויקם לך. ומ"ש בגמ' מצוה כמאמרה, יש לפרש שהכוונה שנעשתה בכל פרטיה גם אותם שאינם מעכבים, וכפי שמצינו בעיקר דין וידוי מעשר שהוא תלוי גם בדברים שאין בהם ביטול

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא

עיקר ההפרשה וקיום מצות המעשרות וכמו"ש בירושלמי מע"ש שכל מצוות שבפרשה מעכבות ופירש רש"ס אותן הנוגעות לפרשת וידוי מעשר כגון מאי דתני במתניתין, עכ"ד. ובמשנה שם מנו גם דברים שאין בהם ביטול הפרשה וקיום מצות מעשרות. וכיו"ב כתב בחזו"א דמאי ב' ד'. וועי' בירושלמי סוטה פ"ה ה"ב בפנ"מ ד"ה לא אוכל. ומכח שמדקדק בכל קיום המעשרות זוכה לפתוח פיו בתפילה לפני המקום. ועי' בירושלמי תענית פ"א ה"ד חד בר נש הוה מפיק מעשרות כתיקנן, א"ל רב מנא קום אמור בערתי הקודש מן הבית. והיינו שיתפלל על הגשמים כמו שביאר בקרבן העדה. וכך גם בשאר מצוות כששומרן לעשותן כמצוותן וכמאמרן זוכה לכח תפילה לגזור אומר, וזהו שדייקו בשבת מהכתוב שומר מצוה לא ידע דבר רע, שהשמירה היא לעשותן כמאמרן, ואכמ"ל.

והנה בסוטה לט ע"א מבואר שאחרי נשיאת כפיים הכהנים אומרים עשינו כו' השקיפה ממכון קדשך וגו' כל הפסוק. ויש להבין מהו ענין זה לאחר שכבר ברכו ג' ברכות מוסיפין לאח"ז עוד ברכה דהשקיפה, ומה חסר בברכות הקודמות, ולכאורה היה אפשר להוסיף להקשות, הרי יש כאן איסור דבל תוסיף כמו שאמרו בר"ה כח ע"ב שאסור להוסיף בברכת כהנים הרי בעינן פנים כנגד פנים וכאן כבר החזירו פניהם להיכל ושוב אין זה כמצות ברכת כהנים. אמנם זה יש ליישב דברכת כהנים הרי בעינן פנים כנגד פנים וכאן כבר החזירו פניהם להיכל ושוב אין זה כמצות ברכת כהנים. אמנם אם כי תירוצ' זה מסברה נראה להיות נכון, אכן קשה ממה שכתב הרמב"ם שכהן אסור להוסיף שום ברכה בין בקול רם בין בלחש והרי ברכת כהנים נאמרת דווקא בקול רם ולא בלחש וזה שאמר בלחש אין זה כמצות הברכה ואמאי עובר בבל תוסיף. ואין רצוני להאריך בזה עתה כי לענייננו נראה פשוט דהשקיפה אין זה ברכה אלא תפילה ולהכי ליכא בל תוסיף. אכן עצם הדבר צ"ב כנ"ל דמאי הוצרכו כלל לזה אחרי שכבר ברכו ג' ברכות.

ונראה לענ"ד הבאור בזה לפי הירושלמי בסוטה פ"ט הי"ד על דברי המשנה שם, העיד ר' יהושע מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה וכו' ואמרו שם בירושלמי מי מבטל, רבי אבין בשם ר' אחא ברכת כהנים מבטלת. הרי שמלבד מה דמועילה הברכת כהנים בכל זמן להשפעת ברכה, הנה לאחר החורבן יש צורך בברכת כהנים כדי שתבטל הקללה שבאה לעולם על ידי חורבן המקדש. והנה במשנה דסוטה שם מבואר דהקללה

ביעור מעשר שני וביעור מעשרות של שביעית

היא דלא ירד הטל לברכה וניטל טעם הפירות, ועל זה צריך שתועיל ברכת כהנים לבטל קללה זו. ונראה דע"ז הוא שמוסיפים הכהנים להתפלל שאחרי שקיימו מצותם שהיא תועיל לבטל הקללה, והוא לפי המבואר בסוף מע"ש בפרוש הקרא דהשקיפה וכו' ואת האדמה אשר נתת לנו וגו' בטל ומטר, ארץ זבת חלב ודבש כדי שתתן טעם בפירות, הרי מבואר להדיא שהברכה שבהשקיפה היא ממש הניגוד של מה שנתקלל בחורבן, וזהו שתקנו שהכהנים יתפללו אחרי נשיאת כפיים על דברים אלו שהעולם קיים עליהם רק בזכות ברכת כהנים כמו"ש בירושלמי. והטעם שמשחרב בית המקדש בטלו טל ומטר לברכה וניטל טעם הפירות הוא משום שאלו הם עיקר ברכת הארץ וכשנחרב המקדש נחסרת ההשפעה בארץ. וע"י ברכת כהנים מתעכבת ומתמעטת הקללה והארץ מתקיימת.

הרב יהודה הלוי עמיחי

ביעור מעשר ב"בית האוצר"

ראשי פרקים

א. עבר ולא ביער

ב. ביעור בטבל

ג. "בית האוצר"

פירות שלא קיימו בהם מצות ביעור בשנה הרביעית מה דינם? כמו כן מה הדין במטבע של מעשר שני שלא ביערו אותה? והאם יש דינים מיוחדים בבית האוצר הדואג לחלול מעות מעשר שני?

א. עבר ולא ביער

המנחת חינוך (מצוה תרז) הסתפק בשני ספקות. האחד, האם מעשר שני ונטע רבעי שלא קיימו בהם מצות ביעור נאסרו באכילה ובהנאה, או רק ביטל בהם מצות עשה של ביעור מעשרות? הספק השני, האם כשעבר הרגל ולא ביער, האם יש עדיין מצות ביעור או שלאחרי זמן החיוב אין חובת ביעור כלל?

המנחת חינוך הביא את דברי הרמב"ן (ויקרא כה, ז) שלא מצאנו שפירות שביעית לאחר זמן הביעור יהיו מהנשרפים או מהנקברים, ומשמע שהפירות לא נאסרים אלא רק ביטל מצות ביעור פירות שביעית, והוסיף עוד שגם לענין בעור מעשרות לא הוזכר שהפרות לאחר ביעור נשרפים או נקברים, א"כ משמע שאינם אסורים.

האדר"ת זצ"ל (אחרית השנים, דבר אליהו אות כו) הביא את דברי הרמב"ן (יבמות עג ע"א ד"ה וחייבין בביעור) שלאחר זמן הביעור הפירות חייבים ביעור מן העולם כביעור חמץ. והקשה הרב שלמה זלמן אויערבך, (מנחת

* מאמר זה פורסם לראשונה: אמונת עתיד, 22 (ניסן – אייר תשנ"ח), עמ' 14-16.

ביעור מעשר ב"בית האוצר"

שלמה סי' סה אות ב, עמ' שלז) שהרי הרמב"ן ביאר את המושג ביעור ככילוי מן העולם, כמו בחמץ בפסח, אולם כשם שבחמץ בפסח אם עבר הפסח ולא ביער, חייב רק מדיני קנס, א"כ שמא גם לאחר שעת ביעור מעשרות יהא אוסר בהנאה.

נראה שעיקר היסוד של האדר"ת, היא הסברא שכיון שבפסח של השנה הרביעית היו הפירות בחיוב ביעור, כיצד לאחר שעת הביעור יהיו מותרים. יסוד זה הופיע גם בתורת הארץ (פ"ג אות נ"ד). הרב ש"ז אויערבך הביא שדעת הגר"א (ירושלמי מעשר שני פ"ה מ"ה), רש"ס (מעשר שני פ"ה מ"ה), שער המלך (מאכלות אסורות פ"י חט"ו) היא כדעת האדר"ת.

החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ז, ד"ה ונראה) סובר כדבר פשוט שאין הפירות נאסרים בהנאה אלא שחלה עליהם מצות ביעור ומבטל מצוה זו כל יום שאינו מבערם, וכתב שכן משמע מדברי תוס' (ר"ה ה ע"ב ד"ה מה מעשר) שלמרות שאחר לתת מעשרותיו, לאחר שנה — ועובר בבל תאחר, בכו"א אין הדבר נאסר, אם כן גם פירות מעשר שני שלא ביער בשנה הרביעית לא נאסרו. והקשה הרב ש"ז אויערבך (מנחת שלמה סי' סה אות ב, עמ' שלז) שיש לחלק בין פירות מעשר שעובר בבל תאחר לאחר שנה, אבל לא נאסרים הפירות, שהרי לא חל עליהם חובת ביעור כלל, אולם בפירות מעשר שני שהמצוה להביאם לירושלים לאכלם ולבערם בפסח של השנה הרביעית, אם עבר החג לא ביער נשארה עליו חובת הבעור, ולכן יתכן שהדבר נאסר בהנאה.

נראה להסביר שהמחלוקת בין האדר"ת והחזו"א היא בשאלת הגדרת מצות הביעור, האם היא חובת האדם לבער מעשרותיו או חובת הפרי להיות מבוער. לפי האדר"ת החיוב הוא על הפרי ולכן פרי שלא בוער ולא קיימו בו מצות ביעור — הוא נאסר, ואין לו היתר. הגדרה כזו אנו מוצאים גם אצל בעל תורת הארץ (פ"ג אות פב) שהולך בשיטת האדר"ת שהחיוב הוא בפירות עצמם. לשיטת החזו"א החיוב הוא על הבעלים ואם הם לא ביערו הרי שביטלו מצוה, וכשם שתרומוות ומעשרות זו מצוה להפריש את הפרות, כן גם בביעור מצוה על האדם לבער, אבל אם לא ביער הפרי לא נאסר משום כך (עיין בחזו"א שם ד"ה נראה).

ב. ביעור בטבל

עד כה היו דברינו בענין מעשר שני שלא נאכל, אולם כאשר אנו דנים על טבל הטבול למעשרות עדיין לא הורמו ממנו מעשרותיו, וא"כ שמא לא נאסר אפילו לדעת האדר"ת. בתורת הארץ (פ"ג אות נג) כתב שגם טבל דינו כתרומות ומעשרות מכיון שמתנות העומדות להרמה כמי שהורמו דמי, אבל הרב ש"ז אויערבך (שם) הקל בטבל, מכיון שאמנם ישנה מצוה להפריש את הטבל אבל אי אפשר לאסור דבר שלא הופרש עדיין, שהרי החיוב הוא רק לבער את מה שהפרישו, וכל זמן שלא הפרישו אין לאסור.

ג. "בית האוצר"

הבעיה ב"בית האוצר" היא שיתכן שאחד המנויים שנשארו לו פירות החייבים בביעור ולא ביערם בפסח של השנה הרביעית, והוא יבער אותם לאחר הפסח — נמצא שיש איסור במטבע אחד או בכמה מטבעות שב"בית האוצר".

לדעות שפירות שלא ביערו אותם נאסרים באכילה, הרי הם ככל איסור ואפילו אם יחלל את הפירות הללו — לא יחול החילול; וכך כתב בתורת הארץ (פ"ג אות נד ד"ה ולפי"ז), וכן כתב בשער המלך (מאכלות אסורות פ"י הט"ז, ופט"ו ה"י). נמצא לדעות אלו שאין לחשוש שמא אחד מהמנויים יחלל את המעשר שני שברשותו על מטבעות "בית האוצר".

אולם לשיטות שטבל שלא ביערו אותו — לא נאסר ויש רק חובה לבערו לאחר הפסח, לכאורה יש מקום לחשש הנ"ל וממילא נצטרך לבער את המטבע עצמה?

נראה שיש לדון כאן מדיני ביטול, שהרי הדבר ספק אם יש כאן פירות או מטבע החייבים בביעור, וכבר נפסק ברמב"ם, ובשו"ע (ויו"ד סי' קי סעי' ח) "דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו שנתערב באחרים ונפל מהתערובות הזאת אחד לשנים אחרים, ונפל מן השלשה אחד לשנים אחרים הרי אלו האחרים מותרים שהרי האחד של תערובות הראשונה בטל ברוב, ואם נפל אחד מהתערובות הראשונה לאלף כולם אסורים ולא נאמר בטל ברוב אלא להתיר ספק ספיקן שאם יפול מן התערובות השניה למקום אחר אינו אוסר".

ביעור מעשר ב"בית האוצר"

והעיר הרמ"א "אבל ספק איסור שנתערב ונפל מאותה תערובות למקום אחר התערובות השנית שרי". והעירו הט"ז והש"ך (שם) שספק איסור ותערובת שניה מותר לאכול את כל התערובת כאחד; משמע שבמקום שאין אוכלים או משתמשים בכל התערובת כאחת, יהיה מותר אפילו בספק איסור ותערובת ראשונה. לכך יש להוסיף שחובת הביעור הוא רק בתרומות ומעשרות מדרבנן, לכן לכו"ע התערובת מותרת.

אלא שלכאורה יש לדון שמא הדיון לענין מטבע האם היא בטלה או לא שייכת כאשר אנו דנים במספר מטבעות (מעילה כא ע"ב) אולם במטבע אחת שמא אין מושג של ביטול ברוב, וכ"ש לענין מטבע של מעשר שני (עיין מנחת שלמה סי' סז אות ה ד"ה כמו) שאין בו קדושה אלא רק שיעבוד לקניית דבר מאכל לשם אכילתו בירושלים, אין בו מושג של ביטול.

אלא שנראה שאפילו לדעות אלו אין הממונה על בית האוצר צריך לחשוש שמא חלק מהמנויים ביערו את המע"ש לאחר הפסח, ואין הוא צריך לחלל כל יום את כל המטבעות. זאת, כיון שאין כאן ודאות שמי מהמנויים עשה כן, ואין כאן בודאי איסור, לכן כשרוב המטבעות בודאי אין בהם איסור והחשש הנ"ל הינו רחוק אזלינן בתר רובא. וכעין זה מצינו בשו"ת תורה לשמה (סי' שלא), שזו הסיבה שהתירו לקחת מעות מקופות הציבור, למרות שיתכן שיש בתוכם מטבעות כהנים ולויים (ומנחת כהן דינה שרפה), בכו"א כיון שאין זה אלא ספק, התירו לשקול לעבודת הקרבנות מהמטבעות.

סיכום

העולה לנו לדינא שאין לחוש שמא מאן דהוא חילל פירות האסורים, ואם חילל, אזי לרוב הדעות אין חילולו מועיל. ואף לדעות שמועיל החילול בטל המטבע ברוב המטבעות האחרות, ולכן הממונה על בית האוצר אינו צריך לחלל ולבער את כל המטבעות כל יום. כמו כן גם לענין פירות בשוק נראה שאין לחוש שמא מעורבים בהם פירות האסורים בהנאה, ואם מעורבים הרי שהם בטלים.

הרב אהוד אחיטוב

מטבע של מעשר שני שלא נפדה בזמן ביעור מעשר.

ראשי פרקים

- א. ביעור מעשר לאחר הזמן
- ב. פירות מעשר שני שנתערבו בחולין ועבר זמן הביעור
- ג. ביטול מטבעות מעשר-שני שנתערבו
- ד. סיכום ולמעשה

א. ביעור מעשר לאחר הזמן

כיצד ינהג אדם ששכח לבער מטבעות של מעשר-שני בעת קיום מצות ביעור מעשרות, ולאחר מכן נתערבו מטבעות המעשר במטבעות חולין? מצות ביעור מעשר-שני שונה במהותה משאר זרומות ומעשרות, בכך שבשאר המעשרות, המצוה היא להוציא את הפירות מן הבית ולתת אותם לכהן, ללוי או לעני, והמצוה במעשר שני כמו בביכורים היא לאכלם בירושלים עד זמן הביעור, ולאחר מכן לבערו מן העולם. הבדל עקרוני זה מובא במשנה (ביכורים פ"ב מ"ב):

יש במעשר ובכורים מה שאין כן בתרומה. שהמעשר והבכורים טעונים הבאת מקום וטעונים ודוי ואסורין לאונן, רבי שמעון מתיר. וחייבין בביעור ור' שמעון פוטר.

הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, ח פסק כך להלכה: כיצד הוא עושה אם נשאר אצלו תרומה ותזומת מעשר נותנה

* מאמר זה פורסם לראשונה: אמונת עתיד, 41 (אייר-סיון ונשס"א), עמ' 32-40.

מטבע של מעשר שני שלא נפדה בזמן ביעור מעשר

לכהן, מעשר ראשון נותנו ללוי, מעשר עני נותנו לעניים, נשאר
אצלו פירות מעשר שני של ודאי או נטע רבעי או מעות פדיתן
ה"ז מבערן ומשליך לים או שורף.

למעשה, כיוון שהשנה בה מבערים מעשר היא תמיד אחר שנת מעשר-עני, אין
בנמצא פירות טריים שהתחייבו להפריש מהם מעשר שני. מציאות זו שכיחה
רק בדברים שנשמרים זמן רב: כגון יין או שמן מיבול של השנה השניה או
החמישית שלא הפרישו מהם תרומות ומעשרות, או במטבעות שהיו מיועדות
לחילול מעשר שני.

לאחר חורבן הבית לא ניתן לאכול מעשר שני בירושלים אף אם נהיה טהורים
מטומאת מת, והדרך המעשית היחידה לבער את המעשר שני, היא להקדים
לפדותו לפני זמן הביעור על מטבע בעלת ערך נמוך, ובתנאי שיהיה בה לפחות
שווה-פרוטה (מטבע של 5 אג'). ניתן גם לפדות מע"ש על אוכל שיש בו
שווה-פרוטה, ושלא הוכשר לקבל טומאה (כגון סוכר, קמח מתבואה שאינה
לתותה), ולבערם בזמן הביעור.

כאן עולה השאלה מהו הדין של מעשר שני שלא נתקיימה בו מצות הביעור?
המנחת חינוך (מצוה תרז) מהדורת מכון ירושלים אות ו ד"ה ואינו מבואר)
הסתפק בשאלה זו: האם גם לאחר מועד הביעור ניתן לפדותו, או שמא לאחר
מועד הביעור, יש לאבד את הפירות או את מעות המעשר-שני, גם אם שווים
רב.

המנחת חינוך (שם) הביא ראיה להקל, מדברי הרמב"ן (ויקרא כה, ז) הסובר
שביעור פירות שביעית אינו דווקא בשריפה, אלא די בכך שמפקירים. משמע,
שפירות שביעית לאחר זמן הביעור אינם מוגדרים כאיסורי הנאה. למד מכך
המנחת חינוך שהוא הדין פירות או מטבעות מעשר שני, שאף אחר הביעור
אינם מוגדרים כאיסורי הנאה, וגם אז ניתן לפדותם על מטבע אחר.

לעומתו, סובר שער המלך (הל' מאכלות אסורות י, טז) שמעשר שני אחר
הביעור מוגדר כאיסורי הנאה, ודייק זאת מלשון הרמב"ם בהל' מעשר שני

הרב אהוד אחיטוב

ונטע רבעי יא, ח, הסובר שיש מצוה לשרוף את המעשר שני או להטילו לים וכדו'.

האדר"ת בספר אחרית השנים (דבר אליהו ס"ק כו-לא), דחה את ההשוואה שעשה המנחת חינוך (שם) בין שביעית למעשר שני, וכתב שגם מדברי הרמב"ן (יבמות עג ע"א) מוכח שבשונה מביעור פירות שביעית, ביעור פירות מעשר שני הוא בשריפה, שהרי הרמב"ן (שם) פירש את דברי המשנה (ביכורים שם): "וחייבין בביעור" שהכוונה "לבערו מן העולם כמו ביעור חמץ".

ודייק מכך האדר"ת: "וצריך לומר שהלכה למשה מסיני הוא שזהו ביעור הקודש וכמו קדשים פסולים **שנשרפים דווקא**". בהמשך הדברים הביא האדר"ת (שם ס"ק כו-לא) צדדים להקל ולהחמיר, ולא הכריע בצורה מוחלטת לאסור. אך בספר כרם ציון (אוצר התרומות הלכות פסוקות פרק מג סעי' ט) הבינו מדבריו שנוטה לאסור, וכך סובר הרב משה קליערס, תורת הארץ (פ"ג אות נד ד"ה ולפי"ז):

ולפי דמעשר-שני ונטע-רבעי לאחר הביעור נאסרו הפירות באכילה ובהנאה, נראה דאין מועיל פידיון לפירות אלו שיהיו מותרים באכילה. והאיסור שהיה על הפירות, יחול על הפדיון שיהיה אסור באכילה ובהנאה. דלא מצינו פדיון, רק במעשר-שני שראוי לאכילה בעצמו, ועל ידי הפדיון יוצא המעשר-שני לחולין, וחל קדושת מעשר-שני על הפדיון. **אבל במעשר-שני אחר זמן הביעור שנאסר באכילה ובהנאה נראה דפקע מיניה דין מעשר-שני ונעשה דבר איסור שלא שייך בו פדיון.**

הרב ש"ז אויערבך, שו"ת מנחת שלמה א סימן סה אות ב, מחלק בין הגדרת מצות הביעור שהיא אכן בשריפה כפי שכתב הרמב"ן (יבמות שם) והרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פי"א ה"ח), לבין השאלה אם אחר הזמן הפירות או המעוות נאסרים בהנאה ולא ניתן לפדותם. בכך הוא דחה את ראיית האדר"ת (אחרית השנים שם) משיטת הרמב"ן (יבמות שם) שכתב שמצותם בשריפה כמו ביעור חמץ. כיוון שעדיין אין הכרח שהרמב"ן סובר שלא ניתן לפדות מעשר שני לאחר הביעור.

לעומתו החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ז ד"ה ונראה שאם עבר) נוקט בצורה פשוטה שאף אחר הביעור, אין המעשר שני נחשב כאיסורי הנאה וניתן

מטבע של מעשר שני שלא נפדה בזמן ביעור מעשר

לפדותו. כשהוא משווה זאת לאדם שנדר להביא קרבן ועברו עליו ג' רגלים מבלי שהקריבו, שאף אם עבר על איסור "בל תאחר", אין הקרבן נאסר בשל כך, וניתן להקריבו גם לאחר הזמן.

השוואה זו מבוססת על דברי הגמ' (ר"ה ה ע"ב) והתוס' (שם ד"ה מה מעשר). הגמ' (שם) למדה עפ"י דרשת הפסוק: "כי תידור נדר לה' לא תאחר לשלמו... והיה בד חטא", שגם במע"ש קיים איסור "בל תאחר". כמו כן דייקה הגמ' שבכל הקרבנות בהם שייך דין "בל תאחר" שאין הקרבן נאסר בהקרבה גם אם עבר הזמן, זאת עפ"י הדרשה: "והיה בד חטא — ולא בקרבנך חטא".

וביאר התוס' (שם) לאור דברי הגמ' הנ"ל שיש שני מועדי ביעור לפירות מעשר-שני:

א. מעשר שני שכבר הופרש ועוד לא העלוהו לירושלים, שעפ"י הגמ' הנ"ל חייבים להעלותו לירושלים עד אחר ג' רגלים כסדרן, כמו שאר הקרבנות.
ב. פירות טבל שעוד לא הפרישו מהם מעשר שני (וכגון: יין שמן, שימורים וכדו') שמועד ביעורם הוא רק פעמיים בשבע שנים, ברביעית ובשביעית. התוס' מבארים לאור זאת שלשם כך נאמרו שני פסוקים בנוגע למועד ביעור מעשר שני. הפסוק: "כי תידור נדר לה'... לא תאחר" (דברים כג, כב), מתייחס למעשר שני שהופרש ועברו עליו ג' רגלים. והפסוק "מקצה שלוש שנים" (דברים יד, כח) אמור בפירות טבל שעוד לא הפרישו מהם מעשר שני, שזמן הפרשתם האחרון הוא בפסח של הרביעית והשביעית.

אמנם לענ"ד יש לשאול על ראייתו של החזו"א. כיוון שעצם השוואה לשאר הקרבנות לענין זה, היא קשה. שהרי שאר הקרבנות אף אחר הביעור ניתן לאכלם, ואילו פירות מעשר-שני לאחר הביעור אסורים באכילה. יתכן שכל כוונת התוס' לומר שיש שני שלבים בביעור מעשרות, ושגם לאחר זמן הביעור לא פקעה החובה לשרוף את הפירות. אך עדיין אין זאת אומרת שהם מתירים לפדות פירות מעשר-שני לאחר הביעור, שהרי גם אם יפדה אותו על כסף, עדיין כסף הפדיון יהיה אסור באכילה, ולא יהיה דומה לשאר הקרבנות שמתירים באכילה. וצ"ע.

בשו"ת מנחת שלמה (שם ד"ה אך אע"ג), למרות שדחה את הראיות מדברי הרמב"ן (ובמות עג ע"א) שפירות מעשר שני לאחר הביעור הם איסורי הנאה, נקט למעשה שלא ניתן לפדות מעשר שני אחר הביעור, אלא לבערו כמות שהוא. בדבריו הוא מסתמך על דברי הירושלמי מעשר שני ה, ה: "ויתודה ביום

הרב אהוד אחיטוב

טוב ראשון של פסח? כדי שיהא לו מה לוכל ברגל, ויתודה בשחרית? עד כאן מצוה הוא לוכל". ופירש הרש"ס (שם ד"ה ומשני כדי) שאי אפשר להתוודות בשחרית: "דאחר הוידוי, מעשר שני אסור באכילה", וכן ביאר הגר"א (שם ד"ה עד כדין מצוה היא לאכול) שהירושלמי סובר שזמן הוידוי נקבע לאחר שפירות מעשר שני נאסרים באכילה שהוא משעת המנחה של יו"ט אחרון של פסח. וכן כתב המלאכ"ש (שם ד"ה במנחה).

נראה שהמנחת שלמה (שם) הבין מדבריהם, שאם אחר הביעור הפירות אסורים באכילה, פשוט שגם לא ניתן לפדותם. שאם לא כן, כיצד הביא מהם ראיה לאיסור פדיון פירות מעשר שני אחר הביעור, הרי אף אם הם סוברים שזה המועד האחרון לביעור מלכתחילה, אך אם לא ביערו באותו זמן יתכן שהם סוברים שניתן לפדותם. ומתוך שלא חילק כן מוכח שהבין בדבריהם שהפירות נחשבים לאיסורי הנאה ואסורים בפדיון לאחר הביעור. מקור נוסף שניתן ללמוד ממנו על מעמדם של פירות מעשר-שני אחר זמן הביעור, הוא ביאור המשנה (מעשר-שני פ"ה מ"ז):

מי שהיו לו פירות בזמן הזה והגיעה שעת הביעור, בית שמאי אומרים צריך לחלל על הכסף ובית הלל אומרים אחד שהן כסף ואחד שהן פירות.

ביאר הירושלמי (שם) את מחלוקתם: "מאי טעמא דב"ש וצרת הכסף בידך, ובלבד בידך, ומאי טעמא דב"ה אפילו מחללו מהו מועיל?"

לדעת הרש"ס (מעשר-שני פ"ה ה"ד ד"ה ואפילו מחללו) הבין הירושלמי שבית הלל אינם מצריכים לחלל את פירות המעשר על כסף כשמגיע זמן הביעור, היות ואין בכך שום תועלת. משום שכל התועלת בחילול פירות על כסף, שהבעלים עולים לירושלים בלא טורח גדול, וקונים במעות המעשר, אוכל ואוכלים אותו בירושלים בקדושה. אולם כיוון שלאחר חורבן ביהמ"ק אין הדבר אפשרי, סוברים ב"ה שאין תועלת בחילול פירות על כסף בהגיע זמן הביעור, כשבסופו של דבר גם את הכסף הוא יצטרך לאבד. וכפי שכתב הפני משה (שם הלכה ו' ד"ה וב"ה אומרים): "ואם כן למה לו לחלל בחינם". וכך גם דעת המבי"ט בקרית ספר הל' מעשר שני ונטע רבעי יא) שאחר הביעור: "אחד כסף ואחד פירות טעונין גניזה ומניח הפירות עד שירקבו". מדבריהם

מטבע של מעשר שני שלא נפדה בזמן ביעור מעשר

משמע שבהגיע זמן הביעור אין צורך בחילול, אך יתכן שלדעתם החילול יועיל.¹

החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ז ד"ה והיה אפשר לפרש) רצה לחדש שכוונת הירושלמי (שם) לומר, שבזה"ז אין כלל חובת ביעור מעשרות, כיון שכל חובת הביעור היא הגבלת זמן אכילה, וכאשר אין אפשרות לאכול מעשר-שני במשך כל השלוש שנים, ממילא גם לאחר השלוש שנים אין חובה לבער ולכך מניח את הפירות עד שירקבו. אכן להלכה נוקט החזו"א (שם ד"ה ולדינא) שלא כפירושו אלא כפי דעת הראשונים שמחלוקת ב"ש וב"ה היא כיצד לבער את המעשר-שני בזמן הזה. אך כאמור אין עדיין ראייה מפירושם, שלא ניתן לפדות פירות או מטבעות מעשר-שני אחר זמן הביעור.

אולם דעת הגר"א בביאורו לירושלמי (שם ד"ה מ"ט דב"ש) שלדעת ב"ה אין אפשרות לחלל פירות או מעות מעשר-שני לאחר זמן הביעור "כיוון שאין תועלת, דבין זה ובין זה הולך לאיבוד אינו יכול לחלל".

בעקבות זאת נקט במנחת שלמה (שם) שלא ניתן לפדות מעשר-שני לאחר זמן הביעור, ויש לבער את הפירות ולאבד את המעות.

השאלה היא, האם גם לדעת האוסרים להשתמש במטבעות אלו, ניתן להקל במקרה שלנו שמטבעות המעשר נתערבו במטבעות חולין?

ב. פירות מעשר שני שנתערבו בחולין ועבר זמן הביעור

קודם שנדון בתערובת של מטבעות, יש לברר מה דין תערובת של פירות מעשר-שני בפירות חולין, לאחר הביעור. השאלה קיימת דוקא לאחר הביעור, כיוון שלפני זמן הביעור אינם בטלים, היות שניתן לפדותם, ולכו"ע הם נחשבים כ"דבר שיש לו מתירין", "ודבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא

1. אמנם לכאורה לפי מה שפסק הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי ב, ד, שבזה"ז שניתן לחלל לכתחילה שווה מנה על שווה פרוטה אם כן גם בזה"ז יש רווח במעשה החילול. יש לומר שמקור דברי הרמב"ם הם בשאילתות (שאילתא ק) והירושלמי נקט עפ"י עיקר הדין שיש לחלל בשוויו. ומשום כך כתב שמידת חסידות שגם בזה"ז לחלל מעשר שני בשוויו. ועי' בפירוש הרא"ש (מעשר-שני שם) ובדברי התבונה (הוצאת מכון מוצל מאש שם סוף ה"ג ד"ה מ"ט דבית שמאי).

בטיל" כפי שנפסק בשו"ע ויו"ד סי' קב סעי' א). לעומת זאת **פירות מעשר שני לאחר הביעור** הדבר תלוי במחלוקת שהבאנו לעיל.

לדעות שניתן לפדות מעשר שני גם לאחר הביעור, תיחשב התערובת כ"דבר שיש לו מתירין". כיוון שגם לאחר הביעור הוא יכול לפדות את פירות המע"ש שבתערובת וכל הפירות הם חולין, ללא צורך להיזקק לדיני ביטול.

לעומת זאת, לדעות שלא ניתן לפדות פירות מעשר שני לאחר הביעור, פירות המעשר שני בטלים ברוב, כיוון שהם "דבר שאין לו מתירין". עיקרון זה למדים מדברי הגמ' (ב"מ נג ע"א) אודות פירות מעשר שני שנכנסו לירושלים ונתקדשו בקדושת מחיצות ויצאו וחרב הבית. מחד, לא ניתן לפדותם מחוץ לירושלים, משום שכבר נתקדשו בקדושת מחיצות, מאידך, לא ניתן לאכלם בתוך ירושלים כיוון שחרב הבית אחר שנכנסו. במקרה זה המעשר שני בטל ברוב, כפי שנימק זאת הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי ו, טז: "ונמצא דבר שאין לו מתירין ובטל ברוב כמו שביארנו בהלכות איסורי מאכלות".

לפיכך פירות מעשר שני (יין שמן, פירות יבשים וכדו') שלא נתבערו בזמן, ונתערבו ברוב של פירות חולין מאותו המין, הפתרון הוא, לפדות את פירות המעשר שני שבתערובת על פרוטה, ואז התערובת מותרת באכילה לכו"ע; לדעות שמועיל פדיון לאחר הביעור, המעשר שני שבתערובת נפדה ויצא לחולין, ומעתה כל הפירות חולין. ולדעות שלא מועיל פדיון אחר זמן הביעור, כל הפירות מותרים כיוון שהמעשר שני המועט בטל ברוב פירות החולין.

ג. ביטול מטבעות מעשר-שני שנתערבו

השאלה היא: האם ניתן להשוות תערובת **מטבעות** מעשר שני לאחר הביעור, לתערובת **פירות** מעשר שני לאחר הביעור, ולנהוג ע"פ הפתרון שהובא לעיל. או שמא דינם כדבר חשוב שאינו בטל, אשר מונע את הפיתרון של ביטול ברוב, לדעות שלא מועיל פדיון מעשר שני לאחר הביעור.

שאלה זו נידונה בפוסקים אודות מטבעות שקנו בהם פירות שביעית, וחלה על המטבעות קדושת שביעית כמבואר במשנה (שביעית פ"ח מ"ז). לדעה שאין דיני ביטול במטבעות, נוצר מצב שבזמן השביעית כל המטבעות בארץ נחשבים לכאורה כתערובת של מטבעות הקדושים בקדושת שביעית. כיוון שאותם אנשים העושים סחורה בפירות שביעית, גורמים למטבעות הקדושים

מטבע של מעשר שני שלא נפדה בזמן ביעור מעשר

בקדושת שביעית להגיע לציבור כעודף בחנויות או בבנקים וכדו', ומעבירים על ידי כך דמי שביעית לסוחרים ולצרכנים.

בשו"ת מנחת יצחק חלק ו סי' קכט, כתב שלא שייך ביטול ברוב במטבעות של שביעית, והביא את דברי התוס' (מעילה כא ע"ב ד"ה פרוטה) שדנו בדברי המשנה (שם):

נפלה פרוטה של הקדש בתוך כיסו, או שאמר, פרוטה בכיס זה הקדש כיון שהוציא את הראשונה — מעל, דברי ר"ע. וחכמים אומרים: עד שיוציא את כל הכיס.

והקשו התוס' (שם) מדוע חלים כאן דיני מעילה, הרי המטבע של ההקדש בטלה בתוך שאר מטבעות החולין שהיו בכיס! ואף שניתן לפדות את המטבע, ומדרבנן דבר שיש לו מתירין אינו בטל, עדיין קשה שהרי דין דבר שיש לו מתירין הוא חומרא מדרבנן, וכיצד ניתן לומר שאם הוא משתמש במטבע שנתערבה הוא יעבור על איסור מעילה מן התורה! ותירצו התוס' (שם) שני תירוצים: "דליכא אלא חד בכיס דליכא ביטול. אי נמי מטבע חשיב ולא בטיל".

ההבדל בין שני התירוצים: לפי התירוצ הראשון אכן מטבע בטלה ברוב, ורק שם לא היה רוב חולין כנגד המטבע של ההקדש. לעומת זאת לפי התירוצ השני גם אם היה רוב חולין המטבע לא בטלה כיון שהיא חשובה ולכך אינה בטלה.²

אמנם למעשה צירף בשו"ת מנחת יצחק שם, כמה צדדים להקל לגבי תערובת של דמי שביעית. צד אחד להקל הוא שדין המטבעות שלנו דינם כשטרות, כפי שכתב בשו"ת עונג יו"ט סי' קב, בשם שו"ת חתם סופר יו"ד סי' קלד. טעמו שבימינו גם למטבעות אין ערך מסחרי לפי שווייה העצמי של המתכת שממנה הם נעשו, כי אם לפי הערך שטבוע עליהם. משום כך גם לעניין שביעית קיימת

2. החידוש שיוצא מדברי התוס' (שם) שבשאר הדברים שאין להם ביטול מחמת חשיבותם, זוהי חומרא מדרבנן כמו בריה שאינה בטלה אפילו באלף וכן חתיכה הראויה להתכבד, וכן דבר שבמנין שאינו בטל. ואילו כאן יוצא שאדם חייב בקרבן מעילה על שימוש במטבע שבאופן עקרוני היו צריכים לחול עליה דיני ביטול, אך כיוון שהיא חשובה אינה בטלה.

סברא להקל שכמו שבשטרות אין קדושת שביעית הוא הדין במטבעות. אלא שבשור"ת עונג יו"ט (ויד"ד סי' קב) חולק על החתם סופר (שם), לפיכך לא רצה המנחת יצחק (שם) להסתמך על זה כסברא בלעדית.

אולם בשור"ת מנחת שלמה א סי' מה, כותב שייתכן שכל המחלוקת היא על מטבעות שיש להם ערך עצמי אך פחות מערכם הנקוב, לכן קיים דיון האם הם דומים לשטרות או לכסף. אולם המטבעות של ימינו אין שום ערך לשווי המתכת שלהם, וערכם הוא רק מחמת היותם הילך חוקי מבחינת חוקי המטבע, לכך יתכן שאינם מוגדרים כדבר חשוב לכו"ע, והם בטלים ברוב.

סיבה נוספת להקל במטבעות של שביעית כותב המנחת שלמה (שם) שיתכן שרק במטבע של הקדש קיים הדין שמטבע אינה בטלה, אך מטבעות של שביעית שנתערבו הן בטלות. בדבריו הוא מתבסס על ההלכה שנפסקה בשור"ע (ויד"ד סי' קא סעי' ב) שהדין שחתיכה הראויה להתכבד אינה בטלה "אלא אם כן איסורה מחמת עצמה כגון נבילה ובשר וחלב, אבל אם נאסרה מחמת שקבלה טעם מאיסור ולא היה בה ששים לבטלו... אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד".

לדעתו ניתן לחלק על פי סברא זו, בין מטבע הקדש למטבע שיש בה קדושת שביעית. מטבע הקדש, איסורה הוא מחמת עצמה שזורי היא ממון של הקדש, ולכן אינה בטלה מחמת חשיבותה. לעומת זאת מטבע של שביעית היא ממון הדיוט, וחלה עליה קדושת שביעית, כיוון שניתן למכש בה את דין "לאכלה" האמור בשביעית, על ידי שקונים בה דברי מאכל שיאכלו אותם בקדושת שביעית. לכן אף אם נאמר שגם מטבע של ימינו היא דבר חשוב, מכל מקום מטבע של שביעית אין איסורה מחמת עצמה אלא מחמת דבר אחר שכביכול "בלוע" בה.

אך לענ"ד אין זה מיישב את המקרה הנידון בשאלה העומדת לפנינו, כיון שכאן מדובר על מטבעות של מעשר שני, ומעשר שני פסק הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי ג, יז, וכד³ שהוא ממון גבוה, ולפי האמור לעיל הוא אינו יכול להיבטל כיון שהוא כדבר שאיסורו מחמת עצמו, וכן זהו ממון של מעשר שני שלכאורה לא שייך בו דיני ביטול.

3. וכן פסק הרמב"ם במקומות נוספים. בהל' מעשר שני ה, יא; ז, יט; ט, ב.

מטבע של מעשר שני שלא נפדה בזמן ביעור מעשר

ובאמת המנחת שלמה (שם) מביא סברה נוספת להקל גם במעשר שני, ולפיה כל מה שכתבו התוס' (מעילה שם) שאין ביטול למטבע הוי דווקא בהקדש, ולא בשאר דברים:

דאפשר שמטבע לא הוי דבר חשוב כיון דהאי כללא דדבר חשוב לא בטיל הוא רק מדרבנן,⁴ וגם דבר זה דמטבע הוה ליה דבר חשוב לא נזכר בתוס' אלא בשל הקדש, לכן אפשר דהבו דלא להוסיף על זה.

המנחת שלמה א' סי' מה, לא רצה להסתמך על סברות אלו להקל לעניין שביעית, כיוון שבתערובת של פירות שביעית יש חיוב לאכול את כל התערובת בקדושת שביעית, גם בפירות שאינם מוגדרים כדבר חשוב.

אולם במקום אחר (שם סי' סז) משמע מדבריו שקיימים גברי ביטול על תערובת של מטבעות. בדבריו (שם) הוא דן בשאלה: כאשר חיללו מעשר שני על שווה פרוטה ממטבע חולין ששוויה רב, האם שייך לומר שרוב החולין שבמטבע מבטל את השווה-פרוטה שנתקדש בקדושת מעשר שני, ואז חוזרת

4. מה שכתב להקל על סמך הסברה שהכלל שדבר חשוב אינו בטל זהו רק מדרבנן, אכן זו דעת הש"ך וי"ד סי' קא ס"ק ב' וכן הארי"ך הפר"ח (סי' ק ס"ק ג') להוכיח שדין חתיכה הראויה להתכבד וכל הדברים שאינם בטלים, זהו רק מדרבנן, כיון שמן התורה הולכים אחר הרוב, אולם גם הפר"ח (שם ד"ה אמנם) דייק מדברי התוס' (מעילה שם) שס"ל שדין זה שדבר חשוב אינו בטל הוא דין תורה. זאת מדברי התוס' (שם) המבארים מדוע לדעת ר"ע הוא מביא אשם תלוי, ולא אומרים שהמטבע התבטלה משום שדבר חשוב אינו בטל. ואם הדין שדבר חשוב אינו בטל זהו רק מדרבנן, הרי יוצא שהוא מביא חולין בעזרה, ועיי"ש שדן בדבריהם. החסדי דוד על התוספתא (מעילה פ"ג ה"א) ביאר שאכן ס"ל לתוס' מעילה כא ע"ב ד"ה פרוטה, בתירוצם השני, כפי שביאר המאירי בביצה לח ע"ב סוף ד"ה הכי גרסינן, את טעם הדין שאם נתערב ככר של אחד עם ככרות של אחר, לא אומרים שכל הככרות הם של בעל רוב הככרות. משום שלא שייך לומר שממון של השני יתבטל ברוב הממון של הראשון. והוא הדין לא שייך לומר שפרוטה של הקדש תתבטל מן התורה בתוך ממון של חולין. ועי' גם שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' קנח, הדין באריכות בשיטת התוס' והרמב"ם. ועי' חזון יחזקאל (מעילה פ"ג בחידושים שם אות א). אולם מתוך דברי המנחת שלמה (שם) נראה שגם הדין שמטבע שנתערבה שאינה בטלה זהו רק מדרבנן.

המטבע להיות מטבע של חולין, ואין לה דין "מעוות הראשונות".⁵ מסקנתו שמטבע זו ממשיכה להיות קדושה בקדושת מעשר שני, כיוון שלא שייך לבטל מעשר שני ברוב חולין שבאותה מטבע, משום שלא שייך לומר שחלק מסוים בה כולו חולין וחלק אחר כולו מעשר, אלא בכל המטבע קיימת שותפות של חולין ומעשר שני. אולם אם נתערבו מטבעות של מעשר שני ברוב חולין כותב המנחת שלמה (שם) באופן פשוט שחלים עליהם דיני ביטול. את דבריו (שם) סתם ולא פירש, מדוע נפשט ספיקו שנסתפק (שם סי' מה).

נראה לומר שדעתו היתה להקל כיוון שדין זה שמטבע אינה בטלה שנויי במחלוקת; שהרי לפי התירוץ הראשון שביארו התוס' (מעילה כא ע"ב) פרוטה של הקדש אכן יכולה להיות בטלה ברוב חולין, והסיבה שר"ע מצריך להביא אשם תלוי, כיוון שהיתה שם רק פרוטה נוספת שהיא חולין ולא היה לפרוטת ההקדש רוב של חולין לבטל אותה.

כך גם נראה שסובר השטמ"ק (מעילה שם כא ע"ב על הגליון אות כא) שהביא כראיה לתירוץ זה את דברי התוספתא (מעילה פ"ג ה"א):

פרוטה של הקדש שנפלה לתוך הכיס או שאומי פרוטה מן הכיס
זה הקדש כיון שהוציא את הראשונה מביא אשם תלוי ואת
השניה מביא אשם ודאי דברי ר' עקיבא וחכמים אומרים אין
מביא אשם תלוי אלא על דבר שיש בו כרת ושגגתו חטאת.

וכתב על כך השטמ"ק (שם כא): "והכי משמע בתוספתא דקתני והשנייה משמע **דליכא אלא שנים**".

נראה שכוונת השטמ"ק (שם) להוכיח מלשון התוספתא שדוקא במקרה שיש שתי מטבעות בלבד שאחת הקדש, אין דיני ביטול. אך אם יש שתי מטבעות חולין או יותר, ומטבע אחת הקדש אין בה דיני מעילה כיוון שהיא בטלה ברוב.

5. הנפק"מ לספק זה הוא שאם לאדם יש מעשר שני שאין בו שויה פרוטה נאמר בגמ' שהוא יכול לחלל אותו רק על "מעוות הראשונות" היינו מטבע שהיללו עליה קודם לכן מעשר שני ונשאר בה חלק של חולין. ועי' התורה והארץ חלק ד עמ' 219-233.

מטבע של מעשר שני שלא נפדה בזמן ביעור מעשר

ראייתו היא מכך, שהעובדה שרק על הראשונה מביא אשם תלוי ועל השניה אשם ודאי מובנת רק אם נבאר שיש כאן שתי מטבעות. שהרי כשהוציא את הראשונה מביא אשם תלוי, משום שאין עדיין ודאות שהשתמש בפרוטה של הקדש, ורק כשהוציא את השניה מביא אשם ודאי, כיוון שברור לנו שהוא מעל שהרי הוציא את כל הפרוטות שהיו בכיס. אולם אם היו באותו כיס עוד פרוטות, דין זה אינו מובן שהרי גם כשהוציא את השניה הוא היה צריך להביא אשם תלוי עד שיוציא את הפרוטה האחרונה שבכיס.

יתכן שעל סמך זה הכריע המנחת שלמה חלק א סי' סז, שמטבע של מעשר שני שנתערבה חלים בה דיני ביטול.⁶

סיכום ולמעשה

מטבע של מעשר שני שלא קיימו בה מצות ביעור מעשרות, לכתחילה יש לשוחקה או להטילה לים הגדול, ולא לפדותה, כיון שדעת הרבה פוסקים שלא ניתן לפדות מעשר שני לאחר זמן ביעור מעשרות.

אולם מטבע של מעשר שני שלא קיימו בה מצות ביעור מעשרות השנה, ונתערבה ברוב מטבעות של חולין. ניתן לצרף שתי סברות להתיר את פדיונה: האחת שיש המקילים לפדות מעשר שני גם לאחר זמן הביעור, ואף אם נאמר שלא ניתן לחלל מעשר שני אחר הביעור, מסתבר שהמטבע בטלה ברוב המטבעות של חולין, משלושה נימוקים:

א. לדעת חלק מההסברים בגמ' (מעילה כא ע"ב) גם במטבע של הקדש שייכים דיני ביטול ברוב.

ב. גם לסוברים שמטבע של הקדש היא דבר חשוב, יתכן שמטבע של שביעית או של מעשר שני היא בטלה.

ג. יתכן שלכו"ע מטבעות שבזמנינו אינן מוגדרות כדבר חשוב והן בטלות ברוב.

למעשה יש לקחת סוכר בשווי חמש אג' להניחו בכלי (כף, כוס וכדו') ולומר: "המעשר-שני שבאחת מהמטבעות שלפני, מחולל בתוספת רבע מערכו על סוכר זה". לאחר מכן ישפוך את הסוכר לתוך הכיור, וימיסנו תחת מים

6. הדברים אמורים כשאין אפשרות לפדות, כמבואר לעיל.

הרב אהוד אחיטוב

זורמים לכיור, מבלי לגעת בסוכר. לאחר החילול, רשאי הוא להשתמש במטבע זו לשימושים של חול, אך רצוי שלא להשתמש במטבע זו לחילול מעשר שני בפעמים אחרות.⁷

7. הסברא היא שאף אם מקילים בדבר הרי לדעות שלא ניתן לחלל על מטבע זו אלא יש מצוה לאבדה, וכמו כן שהמטבע לא נתבטלה באחרות, נמצא שכל החילולים שהוא יעשה על המטבע הזו, אינם תופסים לאותן דעות. לכן מהיות טוב אף שניתן להקל להשתמש במטבע זו, אך לא לחלל עליה פעמים נוספות.



ביעור ווידוי - מקראות

הודאת הארץ

הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן

ביעור מעשר ווידוי מעשר בתרגום אונקלוס

(מתוך "פרשגן" על ת"א)

"פרשגן" הוא חיבור בכתיבה שתכליתו להעמיד לקורא ביאור רציף לתרגום אונקלוס לתורה. דוגמאות ממנו נתפרסמו בעשור האחרון בבמות שונות וביניהן בדפי "שבת בשבתו" במשך כמה שנים.¹

לצד ניפוי ובירור נוסחי התרגום ובהשוואה לנוסחי התאג' – נבדקות סטיות תרגומיות לאורך כל התורה ופיתרון מוגש לקורא בהסתמך על מיטב מפרשי וחוקרי ת"א.

מלאכת הביאור כוללת השוואת התרגומים הארמיים עם ת"א,² בדיקת זיקתם של גדולי פרשנינו לתרגום וכן בסיוע פרויקט השו"ת שבבר אילן – נכללים ב"פרשגן" גם הסתמכויות הלכתיות המיוסדות על ת"א, כמותן פזורות למאות במרחבי ספרות הפסיקה.

וזאת למודעי: בדפוסים מצויים קיימים מאות שיבושים בת"א. המהדורה המדעית המוסמכת היא זו של אלכסנדר שפרבר ועליה מבוסס ה"פרשגן".³

1. ראה גם מאמריי "פרשת הקהל בתרגום אונקלוס", בתוך: ספר הקהל (עורך: הרב יהודה זולדן), כפר דרום, תשס"א, עמ' 25-37; "פרשת ביכורים בתרגום אונקלוס", בתוך: ביכורי הארץ (עורך: הנ"ל), כפר דרום, תשס"ג, עמ' 47-65; "פרשת נטע רבעי בתרגום אונקלוס", בתוך: נטיעות הארץ (עורך: הנ"ל), כפר דרום, תשס"ד, עמ' 245-252.
2. התרגומים הארמיים יהודים לתורה כוללים מלבד תרגום אונקלוס גם את הבאים: תרגום יוב"ע, תרגום ירושלמי (ת"י), תרגום נאופיטי (ת"נ) = תרגום שלם לתורה שנתגלה לפני כחמישים שנה. נחקר בהרחבה רבה ע"י הרב מ"מ כשר בכרכים כד ו-לה של "תורה שלמה", ותרגום הפשיטתא (שנחקר ונתבאר בידי הגאון ר' חיים הלר [=ר'] חיים העליה, פשיטא הוא התרגום הסורי לתנ"ך, מועתק לכתב עברי עם הערות והגהות ובאורים, ספר בראשית, ברלין תרפ"ז; ספר שמות, ברלין תרפ"ט) ומחדש אצל ישעיהו מאורי, תרגום הפשיטא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה. בנוסף נמצאו שרידי תרגום רבים בגניזה הקהירית שנוהגים לצייןם כת"ג [תרגומי גניזה].
3. א' שפרבר, כתבי הקדש בארמית, כרך א: תרגום אונקלוס לתורה, לידן, 1959.

הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן

מהדורתו המיוסדת על בדיקת יותר מעשרים כתבי יד אשכנזים ספרדים ותימנים ועל דפוסים ראשונים המצטיינים בדיוקם, נחשבת למהימנה שבמהדורות וחשיבותה הרבה היא גם בתיעוד חילופי נוסחים (ח"נ). כמהדורות טובות המצויות בשוק יש לציין את "תורת חיים" של מוסד הרב קוק שבה נבדק נוסח ת"א ע"י הרב יוסף קאפח ז"ל וכן את מהדורת י' חסיד, "התאג' הגדול כתר תורה", ירושלים תש"ל (ועם מבוא למהדורה [בכרך ה], מאת הרב יוסף קאפח). אע"פ שמהדורות אלה משקפות מסורות תימן של ת"א ופעמים הן שונות ממסורות שהיו לנגד עיני גדולי אשכנז וספרד, אלה מהדורות נקיות משגיאות שלא כדפוסים מצויים ואכמ"ל.

מן הראוי להזכיר שתרגום אונקלוס שונה מתרגומי ארץ ישראל בשתיים: בלשונו ובאופיו התרגומי, ושני אלה מקילים על הקריאה בו:

אצל התרגומים הארצישראלים (וכגון התרגומים המופיעים בחומשים תחת השמות "יונתן בן עוזיאל", ו"תרגום ירושלמי" וכן ת"נ ות"ג) שגורה הארמית הגלילית הפחות מוכרת. זוהי הארמית של התלמוד הירושלמי או גם של מדרשי בראשית רבה או ויקרא רבה. כנגדם הארמית שבת"א קרובה לארמית הבבלית המוכרת מן התלמוד הבבלי.

בנוסף, ת"א נחשב כתרגום מילולי-פשטני: "מילולי" רוצה לומר תרגום מלה במלה ללא תוספות ו"פשטני" — תרגום המוסר את רווח הפסוק כפשוטו מבלי להוסיף מדרשים. בכך שונה אופיו מתרגומי ארץ ישראל המוגדרים כתרגומים מדרשיים-חפשיים: אלה תרגומים המשופעים בחומר רב שאינו מצוי בשפת המקור הכוללים לא פעם תוספות מדרשיות שאין להם אחיזה בכתוב.

דווקא מחמת אופיים המדרשי של תרגומי ארץ ישראל קל לזהות את מגמתם הפרשנית, שהרי הקורא מבחין בנקל בתוספות ובשינויים מלשון הכתוב. כנגד זאת תרגומו ה"תמים" של אונקלוס מכיוון שאין בו שינויים

ביעור מעשר וידידי מעשר בתרגום אונקלוס

בולטים, מחייב עיון מדוקדק בכל תיבה תוך השוואת תרגומו על אתר עם מקומות אחרים בתורה.⁴

הקטע שלפנינו כולל את ה"פרשגן" לפסוקי ביעור מעשרות (דברים יד, כח-כט) וידידי מעשרות (שם, כו, יב-טו). פרשני ת"א שבדרך כלל אינם ידועים, הזכירו בהערות בפירוט ביבליוגרפי מלא.

1. דברים יד, כח

מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההוא
והנחת בשעריך — מסוף תלת שנים תפיק ית כל מעשר על לתך
בשפתא ההיא ותצנע בקררך

הנחת חפץ למשמרת מתורגמת בלשון הצנעה כמבואר בפסוק "ואת כל העדף הניחו לכם למשמרת" (שם' טז, כג) "אצנעו לכו". הואיל וכאן דרשו "והנחת בשעריך, אם אין שם עני הניחו באוצר" (ספרי דברים, קט) תרגם גם בזה "והנחת בשעריך" — "ותצנע בקררך", לשון הצנעה.⁵

אבל בפרשת ביכורים תרגם הנחה כהורדה: "והניחו לפני מזבח ה' אלהיך" (דב' כו, ד) "והניחיה קדם מדבחה", עיון שם בטעם הדבר.

2. דברים יד, כט

ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה
אשר בשעריך ואכלו ושבעו למען יברכך ה' אלהיך בכל מעשה
ידך אשר תעשה — וייתי ליואָה אָרי לית ליה חילק ואחסנא
עמך וגיוֹרָא ויתמא וארמלתא דבקררך וייכלון ויסבעון בדיל
דיברכינך ה' אלהיך בכל עובדי ידך דתעביד

4. להדגמת קריאה ראויה בת"א ראה ר"ב פוזן, "קריאה צמודה בתרגום אונקלוס", בתוך: עיוני מקרא ופרשנות (ו) — ספר זיכרון ליהודה קומלוש (עורכים: ר' כשר – מ' צפור), רמת גן, בר אילן תשס"ג, עמ' 193-215.

5. דרשת ספרי מובאת בסגנון אחר בפירוש המאירי לנדרים פד ע"ב: "כתוב אחד אומר ונתתה [ללוי לגר ליתום ולאלמנה, דב' כו, יב], וכתוב אחד אומר והנחת בשעריך. כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים". גם לפי גרסה זו המובאת בשם ר"ת בתוספות נדרים שם וגם פירושי הרא"ש והר"ן שם, מובן התרגום בלשון הצנעה.

אף על פי שהשמות אַחְזָה ונַחְלָה נגזרים משורשים שונים — אחוזה משורש "אחז" ונחלה מ"נחל" — שניהם מתורגמים בשם משותף אַחְסָנָא: אַחְזָה כגון: "תנה לנו אַחְזָה בתוך אחי אבינו" (במ' כז, ד) "הב' לנָא אַחְסָנָא בְּגוֹ אַחֵי אַבְינָא". נַחְלָה כבפסוקנו "חלק ונחלה" — "חילק ואַחְסָנָא", "ונתתם את נחלתו לאחיו" (במ' כז, ט) — "וְיִתְּנוּ יְת אַחְסָנְתִּיהָ לְאַחֵיהִי" וכן בכל מקום.

מדוע מתורגמים אַחְזָה ונַחְלָה בשם המשותף אַחְסָנָא? שכן העברית מתארת את הסיבה לקניין הקרקע; פעמים שהיא נקנית מאחר והקונה אוחז בה ולפעמים היא באה מכח ירושה, וזהו אַחְזָה או נַחְלָה. אבל הארמית מבטאת את האופן של תפיסת הקרקע המחייב "קניין חזקה" שהיא ההתגברות והתחזקות על הקרקע. רעיון זה מובע בשם אַחְסָנָא מופעל "חסן", לשון חוזק, דוגמת "וְחָסֵן הוּא כְּאַלּוֹנִים" (עמוס ב, ט) וכן בארמית המקראית "בְּתִקְף חֲסִנִי" (דני' ד, כז). מטעם זה כל אַחְזָה מתורגם אַחְסָנָא זולת הצירוף "אַחְזָה נחלה" (במ' כז, ז) שתרגמו "אַחְזָה אַחְסָנָא" כדי שלא לכפול לשון אַחְסָנָא. על פי רעיון זה נתחדש בלשון חז"ל המושג קניין חֲזָקָה לציון בעלות על קרקע כגון "נעל וגדר ופרץ... הרי זו חזקה" (משנה, בבא בתרא ג, ג).

וכן באמצעות הארמית מובן היטב הצירוף אַחְזָה עוֹלָם שמשמעו קניין לצמיתות: התרגום בלשון חוסן כגון "ונתתי את הארץ הזאת לזרעך אחריו אַחְזָה עולם" (בר' מח, ד) "אַחְסָנָה עֲלָם", מלמד על קניין שאינו ניתן לשבירה.

3. דברים כו, יב

כי תִּכְלֶה לַעֲשֹׂר את כל מַעֲשֶׂר תבואתך בשנה השְּׁלִישֶׁת שנת המעֶשֶׂר ונתתה ללוי לגר ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבֵּעוּ — אֲרִי תִשְׁיָצִי לַעֲסָרָא יְת כָּל מַעֲסָר עֲלִילְתָּךְ בְּשַׁתָּא תְּלִיתִיתָא שְׁנַת מַעֲסָרָא וְתִתִּין לְלִינְיָאָה לְגִיזְרָא לִיתְמָא וּלְאַרְמְלָתָא וְיִיכָלוּ בְּקִרְוֶךָ וְיִסְבְּעוּ

א. "כי תִּכְלֶה לַעֲשֹׂר" מתורגם "אֲרִי תִשְׁיָצִי לַעֲסָרָא" בפועל "שצה" כמו שתרגם גם "ויכל משה את המלאכה" (שמ' מ, לג) "וְיִשְׁיָצִי מִשָּׁה", "כאשר פִּלָּה לדבר אל אברהם" (בר' יח, לג) "כְּדִ שְׁיָצִי לְמִפְלָא". אבל בתרגומים מן הגניזה וכן בת"נ תרגמו "ארום תשלמון למעשרה", בפועל "שלים". מדוע לא תרגם אונקלוס כמותם והרי הוא עצמו תרגם "כָּלוּ מעשיכם" (שמ' ה, יג)

"אֲשִׁימוּ עֲבִידְתְּכוֹן", "מדוע לא כִּלִּיתֶם חֻקְכֶם" (שם שם יד) "מִדִּין לֹא אֲשִׁימְתוֹן"?

לשון אחר, פועל כִּלָּה (פִּעֵל) או כִּלָּה (פִּעֵל) במשמע נִגְמַר, תִּם, אָפֶס מתורגם באונקלוס "שצה" אבל גם "שלים", מהו הכלל בדבר? לדעת "נפש הגר" ההבחנה היא תחבירית:⁶

"שִׁינִי" מתרגם על הפועל שכלה וגמר פעולתו: "ויכל אלהים" (בר' ב, ב) "וְשִׁינִי ה'". שְׁלִים מתרגם על גמר הדבר כמו "ויכלו המים מן החמת" (בר' כא טו) "וְשִׁימוּ מִיָּא".

כלומר "כלה" המתייחס למושא מתורגם "שלים" כמו "ויכלו המים מן החמת" (בר' כא, טו) "וְשִׁימוּ מִיָּא". לכן גם "וַיִּתֶּם הַכֶּסֶף מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (בר' מז, טו) המוסב למושא (הכסף) מתורגם "וְשִׁלִּים כֶּסֶף" וכמוהו "כי אָפֶס כֶּסֶף" (שם) "אֲרִי שְׁלִים כֶּסֶף". אבל "כלה" המוסב לנושא ("הפועל") מתורגם "שצה" וזהו "ויכל אלהים ביום השביעי" - "וְשִׁינִי ה' בְּיוֹמָא שְׁבִיעָאָה". גם כאן "כי תִּכְלֶה לַעֲשֹׂר" מוסב לפועל, לכן תרגם "אֲרִי תְשִׁינִי לַעֲסָרָא" בפועל "שצה" לנושא, למפריש.⁷

6. חלק ב, מבוא, עמ' 21 [=ר' מרדכי לעווענשטיין, נפש הגר: באור רחב על תרגום אונקלוס, א-ב, בילגורייא עת"ר].

7. כתב "מתורגמן" (ערך שצה): "רוב לשון השמדה מתורגם בלשון שיצאה". השווה, "ונשמדתי אני וביתי" (בר' לד יח) "וְאֲשִׁינִי אֶנָּה וְאֶנֶשׁ בֵּיתִי", "ונכרתה הנפש ההוא" (בר' יז יד) "וְיִשְׁתִּינִי אֶנֶשׂא חֲחוּא", "ותכחז מן הארץ" (שם' ט טו) "וְאֲשִׁינִי אֶנֶשׂא מִן אֶרֶצָא", "ויאכלמו כקש" (שם' טו ז) "וְשִׁינִינִי כְּנֹרָא לְקֶשָׁא". [=ר' אליהו בחור, מתורגמן, איזנא, ש"א (=Lexicon chaldaicum avthore Eliia Levita, Isnae 1541).

וראה "ערוך השלם" (ערך שץ 3) שגזר שִׁינִי מבנין שפִּעֵל של פועל יָצָא ומשמעו "כליה וגמירה". [=א' קוהוט (מהדיר), ערוך השלם, א-ח (כולל את ה"ערוך"), לרבינו נתן מרומי, מוסף הערוך לרבי בנימין מוספיה והוספות המהדיר, וינא תרל"ח-תרנ"ב. ש' קרויס, תוספות ערוך השלם (כרך ט), ניו יורק תשט"ו].

עוד לתרגומי "כלה" עיין "את קברו לא יכלה ממך" (בר' כג ו) "לֹא יִכְלִי (ח'נ: יִמְנַע) מִיָּנֶךְ", "עד אם כלו לשתות" (בר' כד יט) "עַד דִּיסְפָּקוֹן לְמִשְׁתִּי", "ותכל תלונותם מעלי" (במ' יז כה) "וְיִסּוּפִן תּוֹרְעָמֶהוֹן מִן קִדְמִי".

ב. אונקלוס תרגם "בשנה השלישית שנת המעשר" "בשנת תליתיתא שנת מעסרא", בתרגום מילולי כדרכו. אבל תרגומי ארץ ישראל הנוטים להרחבות מדרשיות הוסיפו "בשנה השלישית" "בשנת תליתיתא דשמיטיתא", השנה השלישית לשמיטה (יוב"ע), או גם "בשנת תליתיתא והיא מעשר מספנייה" בשנה השלישית שהיא מעשר עני (תרגומי גניזה ות"נ).

ומכל מקום לא ברור טעם החילוף שנה/שנתא שבת"א: "בשנה השלישית" — "בשנת תליתיתא" אבל "שנת המעשר" — "שנת מעסרא". לכן הגיה "מרפא לשון" גם בשני "שנתא דמעסרא".⁸

4. דברים כו, יג

ואמרת לפני ה' אלהיך בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולא למנה ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי — ותימר קדם ה' אלהיך פליתי קודש מעסרא מן ביתא ואף יהבתייה ללויא ולגורא ליתמא ולאלמנא ככל פקודך דפקידתני לא עברתי מפקודך ולא אתנשיתי

א. כתב רד"ק: "ובערתי הרע מקרבך (דב' יג, ו), בערתי הקדש, וכל הדומים להם — ענין הכרתה והסרה".⁹ והנה בפסוקים אלה תרגם אונקלוס בפועל "פלה": "ובערתי הרע מקרבך" — "ותפלי עבד דביש מבינד", "בערתי הקדש מן הבית" — "פליתי קודש מעסרא מן ביתא". כנגד זאת "כי אם יהיה לבער קין" (במ' כד כב) שגם הוא "ענין הכרתה והסרה" תרגם "ארי אם יהי לשיצאה שלמאה", בפועל "שצה".

8. [= ר' יחיא זכריה קורח, מרפא לשון, בתוך: י' חסיד (מהדיר), התאג' הגדול כתר תורה, עם חמישים פירושים ואלה מן החדש: חלק הדקדוק, מרפא לשון, מחברת הכללים, מאמר ברית הלשון, א-ה, ירושלים תש"ל]. אכן הצורות שנה/שנתא משמשות שתייהן בת"א וקשה לעמוד על ההבחנה ביניהן. ולדוגמה "מרישית השנה ועד אחרית שנה" (דב' יא, יב) "מרישה דשנתא ועד סופה דשנתא". אבל "היצא השדה שנה שנה" (דב' יד, כב) "דיפוק חקלא שנה שנה".

9. רד"ק, "שרשים", בער. אבל בער האמור אצל אש כגון "המבער את הבערה" (שמ' כב, ה) זהו לדעת רד"ק "ענין דליקה ושריפה" [ולכן תרגומו "דאזליק ית דליקתא", כמבואר ב"פרשגן" שם].

וקשה, מאחר שפועל "שצה" עניינו כליון והכרתה [כמו: "עד פִּלְתוֹ אֶתְךָ מעל האדמה" (דב' כח, כא) "עַד דִּישִׁינִי יְתָךְ"], מדוע לא תרגם גם "וּבְעֵרְתָּ הָרֶע" או "בְּעֵרְתִּי הַקֹּדֶשׁ" בפועל "שצה" כמו שתרגם "לְבַעַר קִין"? יתר על כן, שמושו בפועל "פלה" נראה כתרגום שאינו ממין העניין שהרי שורש פל"ה מביע את רעיון ההפרשה והבדלה בלבד [השווה: "אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל" (שמ' יא ז) — "דִּיפְרִישׁ ה'"] אבל אינו מספק את הוראת ההכרתה המשתמעת מפועל "שצה"?

התשובה היא שהפסוק "לְבַעַר קִין" מביע את רעיון הכילוי בלבד ולכן תרגם בו "שצה". כנגד זאת "וּבְעֵרְתָּ הָרֶע מקרבך והנשארים..." (דב' יט, יט-כ) מביע רעיון כפול: כילוי הדבר ("הרע") והשרדות מה שסביבו ("הנשארים"). לכן להבעת שני הרכיבים — איבוד חלק מתוך שארית מתקיימת — ביכר אונקלוס לתרגם באמצעות פל"ה, שהוראתו היסודית, הפרדה והבדלה, מספקת את שניהם אף כי בדוחק. וכן כאן: "בערתי הקדש מן הבית" מדבר על כילוי הקודש והשארית החולין, על כן תרגם גם כאן "פִּלְתִּי", הבדלתי והפרשתי.¹⁰ ומה שתרגם בפסוק הבא "ולא בערתי ממנו בטמא" — "וְלֹא חִלִּיפִית מִנֶּה בְּמִסְאֵב" יתבאר שם.

ב. "בְּעֵרְתִּי הַקֹּדֶשׁ" מתורגם "פִּלְתִּי קוֹדֶשׁ מַעֲסָרָא". לכאורה התוספת מַעֲסָרָא באה ללמד שמדובר במעשר שני שהוא קודש בניגוד למעשר ראשון שהוא חולין. ואולם תוספת זו הנראית מיותרת, סותרת להלכה שהרי חז"ל פירשו "בערתי הקדש מן הבית" — זה מעשר שני ונטע רבעי" (ספרי דברים שג, מעשר שני ה י) ואם כן מדוע לא הזכיר גם נטע רבעי? מטעם זה סבר "נתינה

10. וכן בלשון חז"ל "לא יפלה את כליו" (משנה, שבת יא ע"א) שמשמעו: לא יסירם ויפרידם מבגדיו, ולא דווקא לא ישמידם. וכן ברש"י שם: "ולא יפלה את כליו — מבער כנים מבגדיו. דמתרגמינן: בערתי — פליתי".

בדברינו מתבאר ששיקול המתרגם הוא תחבירי. כלומר, אונקלוס מבחין בין פועל מן השורש בע"ר שיש אחריו מושא יחיד כגון "לְבַעַר קִין", והוא מתורגם באמצעות פועל מן השורש שצ"ה לבין פועל מן בע"ר המצריך שני מושאים כגון "וּבְעֵרְתָּ הָרֶע מקרבך" (שני המושאים הם: [1] הרע: בערת הרע; [2] קרבך, המצריך מ"ם היחס: ובערת מקרבך), ומתורגם באמצעות פועל מן פל"ה.

ועיין גם "כי תחבט זיתך לא תִפְאֵר אחריו" (דב' כד, כ) "לֹא תִפְלִי בְּתֵרְךָ". על פי הדמיון הצלילי תִפְאֵר=תִּבְעַר תרגם גם שם "לֹא תִפְלִי" כתרגומו כאן "בְּעֵרְתִּי" — "פִּלְתִּי".

לגר" למחוק מַעֲשֶׂא. ¹¹ בדוחק יש לומר שהמתרגם הזכיר מעשר שני בלבד "שעיקר הוידוי במעשר הוא" (רמב"ם הל' מעשר שני יא, יד). ¹² מטעם זה יצא "מרפא לשון" נגד הנוסחים שגרסו "פְּלִיְתִי מַעֲשֶׂר קוֹדֶשָׁא", בהיפוך הסדר. וכתב שאין לזוז מנוסח "פְּלִיְתִי קוֹדֶשׁ מַעֲשֶׂא" כי "סתם קודש הוא מעשר שני, ושם מַעֲשֶׂא הוא תוספת לפרש אותו... לכך הקדימו שיהיה הוא העיקר ולא טפל".

5. דברים כו, יד

לא אכלתי בְּאֵנִי ממנו ולא בערתי ממנו בְּטִמָּא ולא נתתי ממנו למת שמעתי בקול ה' אלהי עשיתי ככל אשר צויתני — לא אֲכָלִית בְּאֵבְלִי מִנִּיה וְלֹא חָלִיפִית מִנִּיה בְּמִסָּאב (ח"נ: בְּדִמְסָאב וְלֹא יִהְיֶית מִנִּיה לְמִית (ח"נ: עַל מִית) קְבִילִית לְמִימָרָא דְה' אֱלֹהֵי עַבְדִּית כְּכָל דְּפִקִּידְתָּנִי

א. אונקלוס תרגם "לא אכלתי בְּאֵנִי" — "לֹא אֲכָלִית בְּאֵבְלִי" וכן הוא גם בתרגומי ארץ ישראל. והתרגום קשה, שהרי על פי ההלכה מעשר שני אסור לאונן בלבד אבל לְאֵבֶל הוא מותר, ומדוע תרגם "בְּאֵבְלִי"? ואין לומר שתרגם בלשון אבלות כי שם אֲנִינִית לא קיים בארמית כמוכח מתרגום "ותקרא שמו בן אֲוִנִי" (בר' לה, יח) "בֶּר דְּוִי". זה אינו, שזהרי לצורך מינוח הלכי אונקלוס עשוי להעתיק מלים עבריות בתצורה ארמית כגון "וכתבתם על מְזֻזֹת ביתך" (דב' ו, ט) "עַל מְזֻזִין", לעומת "ונתנו על שתי הַמְּזֻזֹת" (שם' יב, ז) "עַל תְּרִין סַפִּיא", ואם כן היה לו לתרגם גם כאן בלשון אֲנִינִית?

11. "אפשר שהיה נכתב בצדו "מעשר" ובא תלמיד טועה והכניסו בפנים". [= ר' נתן אדלר, נתינה לגר: באור על תרגום אונקלוס, בתוך חומש (דפוס ראם) עם עשרה פירושים, וילנה תרל"ד].

12. התוספת מַעֲשֶׂא קיימת בשני פסוקים נוספים שנתבארו במקומם: "ואיש את קדשיו לו יהיו" (במ' ה י) — "וְגִבֵּר יֵת מַעֲסֶר קוֹדֶשׁוֹהִי דִּילְיָה יְהִי". וכן "רַק קֹדֶשִׁיד ... תִּשָּׂא" (דב' יב כו) — "לְחֹד קוֹדֶשֶׁד ... תִּטּוֹל" אבל בח"נ: "מַעֲשֶׂר קוֹדֶשֶׁד".

ביעור מעשר וידידי מעשר בתרגום אונקלוס

ואולי הטעים "בְּאֵבְלִי" כי לפי ההלכה שאנינות יום ראשון דאורייתא אסור האבל באכילת מעשר שני גם בסעודת ההבראה שלאחר הקבורה.¹³ והואיל ובזמן המקרא וגם בתקופת המשנה היו רגילים לעשות משתה כדי לנחם את האבל,¹⁴ בא להזהיר שגם אז לא יאכל מעשר שני.

ב. "וְלֹא בְעֵרְתִּי מִמֶּנּוּ בְטֵמָא" — "וְלֹא חֲלִיפִית מִנֶּיהָ בְּמִסְאֵב" הוא תרגום חריג, שהרי מבחינה לשונית ועניינית ראוי לתרגם גם כאן בפועל "פלה" דוגמת הפסוק שלפניו: "בְּעֵרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת" — "פִּלִּיתִי קוֹדֶשׁ מִמֶּסְכָּא מִן בֵּיתָא".¹⁵ מסתבר שהשינוי תרגומי רומז להלכה: בכתוב נאסר ביעור "הקודש" (מעשר שני) "בטמא", היינו איסור אכילתו בטומאה. ואולם נפסקה הלכה שאסור גם למכרו או להחליפו עקב קדושתו: "מעשר שני אין מוכרין אותו ... ואין מחליפין אותו" (מעשר שני א א); "לא לקחתי ממנו ארון ותכריכים למת, דברי רבי אליעזר. אמר לו רבי עקיבה: אם למת אם לחי אסור. ומה תלמוד לומר "למת"? **שלא החלפתי** אפילו בדבר טהור" (ספרי דברים, שג). הלכה זו נרמזה בת"א "וְלֹא חֲלִיפִית".

ו"מרפא לשון" ניסה לפרש את "חליפית" גם על יסוד קרבה לשונית:

נראה שתרגם בְּעֵרְתִּי בחילוף, כמו: עֲבַרְתִּי שהוא קרוב ללשון חליפין, כמו שהם נרדפים בתאריהם: חָלַף עָבַר וְיֵשׁ ח, ח; שֶׁה"ש ב, יא. וזהו ביאור "לא עֲבַרְתִּי מִמֶּצֻתֶיךָ". וכוונתו בביאור הכתוב כמ"ש במשנה ריש מעשר שני: "מעשר שני אין מוכרין אותו ואין מחליפין אותו". וקורא הכתוב לחליפין "טמא" במקום חולין, לפי שהוא הפך הקודש גם כן. ושיעורו: לא העברתי ממנו בחולין.

13. רמב"ם הלכות מעשר שני ונטע רבעי ג, ה — ו: האוכל מע"ש באנינות של תורה לוקה שנאמר לא אכלתי באוני ממנו... איזהו אונן? זה המתאבל על אחד מן הקרובים שהוא חייב להתאבל עליה, וביום המיתה הוא אונן מן התורה.

14. במקרא כגון בשמ"ב ג, ה: "וַיָּבֹא כָל הָעָם לְהַבְרֹת אֶת דָּוִד לֶחֶם בָּעוֹד הַיּוֹם" וכן בירמ' טז, ז: "וְלֹא יִפְרְסוּ לָהֶם עַל אֶבֶל לְנַחֲמוֹ עַל מָוֶת". ובזמן המשנה כגון כתובות ח ע"ב: "אמר עולא, ואמרי לה במתניתא תנא: עשרה כוסות תקנו חכמים בבית האבל, שלשה קודם אכילה — כדי לפתוח את בני מעיו, שלשה בתוך אכילה — כדי לשרות אכילה שבמעיו, וארבעה לאחר אכילה".

15. ואכן תיוב"ע ות"נ שומרים על שוויון תרגומי: "בערתי הקדש" — הא אפרשנן/אפרישינן. "ולא בערתי בטמא" — ולא אפרשית/אפרשן.

ואף על פי שחידושו הלשוניים דחוקים (וחלף=עבר, בערתי=העברתי), הוא צודק בגישתו העקרונית: לא פעם באות סטיות תרגומיות בת"א כדי לשקף את ההלכה.¹⁶

ג. **"בְּטִמָּא" — "בְּמִסְאֵב"** אבל בחילופי נוסחים: **"בְּדִמְסָאֵב"**. חז"ל דרשו (ספרי דברים, שג): **"ולא בערתי ממנו בטמא — בין שאני טמא והוא טהור ובין שאני טהור והוא טמא"**. שני הנוסחים משקפים את שתי ההלכות: **"אני טמא" — "בְּמִסְאֵב"**, **"הוא טמא" — "בְּדִמְסָאֵב"**.

ד. גם בתרגום **"וְלֹא נִתְּתִי מִמֶּנּוּ לְמֵת"** יש חילופי נוסחים: **"וְלֹא יִהְיֶה מִנֶּיהָ לְמֵת"** או **"עַל מֵת"**. ברוב הנוסחים גרסו **"לְמֵת"** שמשמעו לצורך המת, כדרשת חז"ל: **"לא לקחתי ממנו ארון ותכריכים למת"** (ספרי דברים, שג). ואולם **"עַל מֵת"** יכול להתפרש להניחו עליו. נוסח זה מתאים לדרשת ריש לקיש הלומד מכאן שמותר לסוד בשמן מעשר שני שנטמא: **"למת הוא דלא נתתי, הא לחי דומיא דמת נתתי"**. איזה דבר ששואה בחיים ובמתים? הוי אומר: זו סיכה" (יבמות עד ע"א).¹⁷

6. דברים כו, טו

הַשְׂקִיפָה מִמַּעוֹן קִדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבִרְדְּךָ אֶת עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל
וְאֵת הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְרָהָם אֶרֶץ זִבְתָּ
חֶלֶב וְדִבְשׁ — **אֶסְתַּכִּי מִמֶּדְוָר קִידְשְׁךָ מִן שְׁמִיָּא וּבִרְדְּךָ יֵת עִמָּךְ**
יֵת יִשְׂרָאֵל וְיֵת אֶרְעָא דִּיהִבְתָּ לָּנָא כְּמָא דְקִימְתָּא לְאַבְרָהָם
אֶרֶע עֲבָדָא חֶלֶב וְדִבְשׁ

תרגום המילים **"הַשְׂקִיפָה מִמַּעוֹן קִדְשְׁךָ"** קשה: **"השקיפה" — "אֶסְתַּכִּי"** נשמע כהגשמה, שהרי גם בהקשר האנושי, כגון באברהם, תרגם **"וַיִּשְׁקֹף"** על פְּנֵי סֵדֶם וְעַמְרָה" (בר' יט, כח) **"וְאֶסְתַּכִּי"**. עולה אפוא שפועל **"סכה"** מתאר תפיסה חושית, ראיית העין, דבר שאינו ניתן להאמו' על הקב"ה.

16. גם **"באורי אונקלוס"** פירש בְּעֶרְתִּי כמו עֲבָרְתִּי, שהוראתו בארמית חליפין: **"לא יחליפנו ולא ימיר אתו"** (ויק' כז י) **"לֹא יִחְלְפִינִיהָ וְלֹא יַעֲבֹר יְתִיהָ"**. [=ר' שמשון ברוך שפטל (שעפטעל), **באורי אונקלוס**, מינכן תרמ"ח].

17. **"באורי אונקלוס"**.

ביעור מעשר ווידוי מעשר בתרגום אונקלוס

גם תרגום "ממעון קדשך" "ממדור קודשך" קשה: מכיוון שמדור הוא תא שגבולותיו קבועים [השווה: "קנים תעשה את התבה" (בר' ו, יד) "מדורין תעביד ית תיבותא"] ראוי היה לת"א להמנע מייחוס מדור לקב"ה, שהוא מונח מוחשי ומגביל. ואמנם לעקיפת הצליל המגשים, בתרגומי ארץ ישראל ייחסו את ה"מדור" ל"שכינת קדשו" (תיוב"ע) או ל"יקר קדשו" (ת"נ) ולא לעצמותו יתברך.

לפתרון "השקיפה", עיין בביאורנו לפסוק "וישקף ה' אל מחנה מצרים" (שם' יד, כד) "ואסתכי ה'". לבעיית מדור, עיין בפסוק מענה אלהי קדם" (דב' לג, כז) "מדור אלהא דמלקדמין".

הרב נעם חיים כהן

ה"וידוי" בוידוי מעשר

ראשי פרקים

- א. המקור לביטוי "וידוי"
- ב. מדוע נקראת אמירה זו בשם וידוי?
- ג. אמירות דומות בתורה שלא נקראו בשם "וידוי"

על מצות "וידוי מעשר" נצטוינו בתורה (דברים כו, יב-טו). על האמור בפסוקים אילו, יש לשאול:

1. בתורה לא הוזכר הביטוי "וידוי" בהקשר של מעשר. מהו אם כן המקור לשם: "וידוי" מעשר?
2. מדוע נקרא בשם "וידוי"? האם יש כאן עוון או חטא שצריך להתוודות עליו?
3. מדוע לא כונו "אמירות" אחרות בתורה בשם "וידוי"?

א. המקור לביטוי "וידוי"

הביטוי "וידוי" בהקשר למעשר, נמצא אצל התנאים. במדרש הלכה לדברים (ספרי דברים פיסקא שג) על הפסוק "ואמרת לפני ה' אלוהיך" (דברים כו, יג), נאמר: "זה וידוי מעשר". וכן במשנה (מעשר שני פ"ה מ"י) המלמדת על זמן קריאת הפסוקים נאמר: "במנחה ביום טוב האחרון היו מתודין כיצד היה הוידוי בערתי הקדש מן הבית וגו'", וכן במשנה (סוטה פ"ז מ"א): "אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה, ווידוי מעשר, קרית שמע ותפלה וגו'" וכן במשנה (בכורים פ"ב מ"ב): "יש במעשר ובכורים מה שאין כן בתרומה, שהמעשר והבכורים טעונים הבאת מקום וטעונים וידוי".

כך גם נמצא אצל הראשונים והאחרונים אשר התייחסו למצווה זו בשם "וידוי". הרמב"ם (הלכות מעשר שני ונטע רבעי יא, א) ובעקבותיו השו"ע (יו"ד סי' שלא סע' קמ) כתבו: "מצות עשה להתודות לפני ה' אחר שמוציאין

ה"וידוי" בוידוי מעשר

כל המתנות שבזרע הארץ וזהו הנקרא וידוי מעשר... ואין מתודין וידוי זה אלא אחר השנה שמפרישין בה מעשר עני".

ב. מדוע נקראת אמירה זו בשם וידוי:

ארבעה הסברים בעניין:

1. וידוי על שעשה כהוגן.
2. וידוי על שנמנע מלעשות שלא כראוי.
3. וידוי הוא ביעור בפה.
4. וידוי על חטא.

1. הוידוי אינו על מעשה לא טוב שעשה, אלא אדרבה על מה שעשה כהוגן

בגמרא (סוטה לב ע"ב) נאמר: "וידוי מעשר... תניא, רשב"י אומר: אדם אומר שבחו בקול נמוך, וגנותו — בקול רם; שבחו (ושבחו) — לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי, היינו שבח עצמו. רש"י) בקול נמוך (מדלא כתיב ביה ענייה. רש"י) — מן וידוי המעשר, גנותו בקול רם — ממקרא ביכורים (ארמי אובד אבי, היינו גנותו שמתודין שאביהן לבן הארמי היה רשע. רש"י). אם כן וידוי מעשר הוא "שבחו" של האומרו ואין בו וידוי על חטא.

"וידוי מעשר" הוא שבח, ואדרבא, אם עשה שלא כהוגן אינו מתוודה. כך פירש הרמב"ם (בהל' מעשר שני יא, יג וטו): "אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות... אם אכלו באנינות אינו מתודה... אם הפרישו בטומאה אינו מתודה".

ולכן כבר מימי בית שני בטלה "הודיית מעשר" כאמור בגמרא (סוטה מז ע"ב) שיוחנן כהן גדול ביטל הודיית מעשר, כיון שלא היו נותנים אותו כתיקונו. כיון שעזרא גזר על הלויים שלא עלו עימו שלא יקבלו את המעשר אלא יתנו אותו לכהנים, אם כן בטלה ההפרשה כסדרה וממילא גם הוידוי. (ע"פ רמב"ם הל' מעשר א, ד; הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יג).

2. משמעות ה"וידוי" היא שלא עשה עבירה במעשרות

כתב בספר החינוך (מצוה תרז):

שנצטוינו להתודות לפני ה' ברוך הוא ולהגיד בפנינו בבית מקדשו

הרב נעם חיים כהן

שהוצאנו חוקי המעשרות והתרומות מתבואותינו ומפירותינו, ושלא נשאר כלום מהם ברשותנו שלא נתננו אותו, וזהו נקרא מצות וידוי מעשר, ועל זה נאמר: ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית וגו'.

משרשי המצוה, ... וגם שנעיד על עצמנו בפניו בבית הקדוש שלא שקרנו בהם ולא עכבנו דבר מהם, וכל כך כדי שנזהר מאוד בענין.

מטרת הוידוי לוודא שהוא הפריש תרומות ומעשרות כראוי, ושלא עשה עבירות.

3. שיטת הרמב"ם: וידוי = ביעור בפה

הרמב"ם (ספר המצוות עשה קלא) כותב:

שצונו להתודות לפניו יתעלה בהוצאת משפטי המעשרות והתרומות ולהתנקות מהם במאמר גם כן כמו שאנו נקיים מהחזיק בהם בפועל. וזהו שנקרא (מגלה פ"ב מ"ה סוטה רפ"ז) וידוי מעשר. והצווי בזה באמרו יתעלה (ר"פ תבא) "ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי לגר ליתום ולאלמנה".

נראה מדבריו שה"וידוי" כאן הוא מקביל ל"ביעור", וחלק ממנו. אלא שהביעור הוא מעשה בפועל והוידוי הוא מעשה בדיבור.

4. וידוי אכן על חטא

הרב עובדיה ספורנו (דברים כו, יג) כותב, שאמנם יש ענין של וידוי על חטא בוידוי המעשר, אך אין הוא על חטא פרטי של המתוודה, אלא חטא כללי של האומה:

בחטאינו ובעוונות אבותינו הוסרה העבודה מהבכורות אשר להם היו ראויים להיות תרומות ומעשרות [ולזאת הכוונה "בערתי הקדש מן הבית"]... "ואף על פי ש"נתתיו ללוי" כפי שצווה, עם כל זה מתפלל שישקיף עלינו הקב"ה לטובה, במקום ההשקפה הרעה הראויה לעוונות.

ה"וידוי" בוידוי מעשר

ר"ע ספורנו רמז למה שאחז"ל וירושלמי מע"ש פ"ה ה"ה, והובא ברש"י בבראשית יח, טז) שכל "השקפה" שבמקרא לרעה חוץ מזו. אם כן, יש בסיס של דבר רע שעליו מתוודים ועל כן יש צורך בתפילה לתיקון.

ניתן להסביר שגם ע"פ רש"י, "וידוי המעשר" הוא וידוי על חטא, ע"פ פרושו לדברי הגמרא (וימא לו ע"א). שם מדברת הגמרא על הוידוי שמתוודה מביא הקרבן. לדעת ר"י הגלילי, וידוי על קרבן עולה בא על "עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני" ור"ע שם חולק ודעתו שאין עולה באה אלא על עשה, ועל לא תעשה שניתק לעשה. ופסק הרמב"ם כר"ע).

רש"י לא גרס מעשר עני, כיון שבידוי על מעשר עני, כלול בתוך וידוי המעשר: "ליתום ולא למנה" – זה מעשר עני, ואם כן אינו צריך לוידוי על עולה. משמע מכאן שהוידוי על המעשר בא במקום הוידוי על הקרבן.

אולם תוס' שם דחו דבריו שכן גם תרומה כלולה בוידוי זה ובכל זאת אינו נחשב שמתוודים עליה (משנה בכורים פ"ב מ"ב) כיון שאין מתוודים על תרומה בפני עצמה. [ועוד] שבידוי מעשר מתוודה על כך שעשה כהוגן, ואילו בוידוי על עולה, מתכוון כאשר חטא בעוון מעשר עני.

את עניינו של החטא מבאר החסדי דוד על התוספתא (מנחות פ"י מ"ג), שמתודה על שהשהה המעשר אצלו עד סוף שלש שנים ולא הזדרז לבערם בזמנם.

המלבי"ם (דברים כו), מחדש שב"וידוי מעשר" מתוודה האדם על עניין לשון הרע ושאר דברים הקשורים לדיבור. הוא לומד זאת ממה שנאמר בוידוי: "לא עברתי מצותיך ולא שכחתי" הכולל שני עניינים: האחד דברים שבגופו שעשה כראוי או שנמנע מלעשות הרע. אך בלשון הרע רוב בני אדם נכשלים ועל כן הוידוי הוא רק על "לא שכחתי מלברך על הפרשת מעשרות".¹

ג. אמירות נוספות בתורה שלא נקראו בשם וידוי

במשנה (סוטה פ"ז מ"א) נאמר: "אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה, וידוי מעשר, קרית שמע תפלה, וברכת המזון, ושבעת העדות ושבעת הפיקדון.

1. כפי שכותב רש"י ע"פ הספרי. או ע"פ הגמרא ברכות מ ע"ב "מלהזכיר שמך עליו".

הרב נעם חיים כהן

ואלו נאמרין בלשון הקודש: מקרא ביכורים, וחליצה, ברכות וקללות, ברכת כהנים, וברכת כהן גדול, ופרשת המלך, ופרשת עגלה ערופה, ומשוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם". אם כן ישנה רשימה של "קריאות" (ע"פ תוס' מגילה יז ע"ב) שהיה יותר ראוי שיקראו בשם "יידוי" כגון פרשת סוטה, פרשת עגלה ערופה, שבועת העדות שבהם ישנו עניין של "יידוי" ולא נקראו בפי חז"ל בשם זה.

מאידך, בתוספתא (ביכורים פ"א ה"ז ובמשנה שם פ"ב מ"ב) מדמים מעשר (שני) לבכורים שבשניהם יש "יידוי", וכן במשנה (מגילה כ ע"ב):

כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל, ולתקיעת שופר,
ולנטילת לולב, ולתפלת המוספין, ולמוספין, ולוידוי הפרים,
ולוידוי מעשר, ולוידוי יום הכפורים...

הרי"ף והר"ן שם גורסים וידוי בכורים. הניחא לגורסים וידוי יום הכפורים, וכך כנראה גורס הרמב"ם (עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ז), נאמר בתורה "וכיפר בעדו וכו'" ומשלבי הכפרה היא הסמיכה והוידוי. אולם מה וידוי יש בבכורים? (בטורי אבן הקשה עוד על גרסתם).

מה באשר לוידוי תרומה, וממילא גם שאר הדברים שמתוודים עליהם ב"יידוי מעשר" – נטע רבעי, מתנות עניים, חלה וכו'. כך כותב הריטב"א (ויבמות עג ע"א): "וי"ל דהתם ע"י גלגול דמעשר". ע"פ הירושלמי (בכורים) אם אין לו מעשר אלא רק תרומה או שאר דברים אין מתוודה עליהם, שהעיקר הוא המעשר ושאר הדברים רק באים ב"גלגול".

המלבי"ם על הספרי (דברים כו, יג) מציע מספר הסברים להבדל שבין "וענית ואמרת" הנאמר בבכורים, לבין "ואמרת" בוידוי מעשר:
א. וענית שבבכורים נאמר בלשון הקודש ואילו הנקרא על המעשר נאמר בכל לשון.

ב. מקרא בכורים נאמר לאחר מעשה שנעשה המעורר תמיהה ושאלה אצל הרואה, וממילא המביא צריך "לענות". מה שאין כן במעשרות שלא נעשה כרגע דבר המעורר שאלה.

ג. דבר הראוי להשמע בפרסום, כגון ההודאה על הארץ במקרא בכורים, יעשה בקול רם: "עניה". אך דבר הנאמר לפני ה' כבמעשרות יאמר בלחש

ה"וידוי" בוידוי מעשר

כמו בוידוי, כיון שאם לא עשה כהוגן — שלא יהיה כחצוף המפרסם חטאו. ואם עשה כהוגן — שלא יהיה כיהיר במעשיו, או שעלול לומר דבר שקר מפני הבושה.

אם כן, באור דברי הספרי: "לפני ה' אלוקיך" זה וידוי מעשר, כיון שהדבר נעשה רק לפני ה', בלחש, הרי זהו כוידוי. ענין "וידוי" הוא האמירה בלחש, בינו לבין קונו, כפי שכך היה הוידוי על הקרבן וכך נראה גם מהסבר שפתי חכמים על רש"י. ולכן שאר הקריאות והאמירות האחרות הנאמרות בפומבי ובקול רם, לא יקראו בשם "וידוי". ואדרבא בענין עגלה הערופה כתוב: "וענו ואמרו" וכן היבמה "וענתה ואמרה" ובנין אב לכולם מה שנאמר אצל מעמד הברית: "וענו כל העם ואמרו אמן".

הרב יהודה שביב

וידוי על חטא ווידוי מעשר

ראשי פרקים

- א. בין וידוי לוידוי
- ב. המשותף לוידוי על חטא ולוידוי מעשר
- ג. מצוות מסיימות
- ד. מודה על העבר ומבקש לעתיד לבוא

א. בין וידוי לוידוי

שני וידויים הם: וידוי על חטא ווידוי מעשרות.¹ הראשון, זמנו בכל עת לפי הצורך (בעת תשובה על חטא), ובכל יום למנהג עדות המזרח ומתפללי נוסח ספרד, וביותר לתקופת השנה, עת קרבים ובאים הימים הנוראים. ואילו השני אינו נוהג אלא אחת לשלוש או לארבע שנים.²

אך לא רק בעיתוי נבדלים השניים, אלא גם במוהות, והם נראים ממש הפכיים זה לזה. בוידוי על חטא מתוודה האדם מישראל על חטאיו ופשעיו ומבקש סליחה וכפרה, ובוידוי מעשר הוא מתוודה על שנהג כשורה ועשה את כל אשר צריך היה לעשות מבלי לחסר דבר. בוידוי על חטא הוא מודה כי אשם ובגד וגזל וכו', ואילו בוידוי מעשר הוא מצהיר כי לא עבר על אחת מן המצוות הקשורות למעשרות.³

1. לשון וידוי מצינו לגבי שניהם במשנה: "כל היום כשר... ולוידוי פרים ולוידוי מעשר ולוידוי יום הכיפורים" (מגילה פ"ב מ"ה).
2. "אין מתוודין וידוי זה אלא אחר השנה שמפרישין בה מעשר עני... אימתי מתוודין? במנחה ביום טוב אחרון של פסח של רביעית ושל שביעיה" (רמב"ם הלכות מעשה שני יא, ב-ג).
3. ההיפוך שבשתי ההוראות בזה גדול יותר מאשר נראה לכאורה ההיפוך בין וידוי להודאה. היפוך שהעמיד עליו מרן הראי"ה קוק בעולת ראייה ח"א עמ' א בדבריו ל'מודה אני': "ההוראה הלשונית של חובת הודאה בביטוי 'מודה' בייחוד, משותפת היא להודאה

וידוי על חטא ווידוי מעשר

נמצא כי בערך בזמן שבו מתחילים ישראל להרבות בסליחות ווידויים, בו בזמן הם קוראים בתורה בפרשת כי תבוא על וידוי מסוג אחר.⁴

אבל לא זמנו של זה כזמנו של זה. שזמנו של וידוי על חטאים הוא כאמור לקראת הימים הנוראים, הווי אומר: שלהי אלול וראשית תשרי, ואילו זמנו של וידוי מעשרות הוא בחודש ניסן, כמפורש במסכת מעשר שני – "במנחה ביום טוב האחרון היו מתודין" (ה, י).

אולם המלבי"ם בפירושו לכתוב (דברים יג, יג) עמד על המשותף לשני הווידויים:

כשאדם יאמר חשבון מעשיו לפני ה', הן כשעבר על מצות ה' והן כשעשה כמצות ה' – נקרא בשם וידוי, שעניינו דברים הנאמרים בלחש לפני מלך המשפט. כי אם עבר על מצות ה', אם ישמיע לאחרים הלא אמרו חז"ל: 'חציף עלי מאן דמפרסם חטאיה'. ואם כשעשה כמצות ה' אם ישמיע – הרי הוא המתייהר וגם שיבוא לדבר שקרים מפני הבושה.

ב. המשותף לוידוי על חטא ולוידוי מעשר

אכן בהלכה מודגש ששני הווידויים צריכים שייאמרו לפני ה'. כך כתב הרמב"ם בהל' תשובה א, א:

מגזרת תודה, הבאה מתוך הכרת הטובה של המטיב, ומגזרת התוודות והודאה על האמת. שכן שם הדברים "מתאימים זה לזה" בכך שיש כאן שני פנים של הודאה על האמת, זו מצד שלימותו של הנותן וזו מצד חסרונו והחטאותיו של המקבל. והצד השווה הוא שבשניהם חב המתוודה: כאן הוא חב תודות וכאן חב עונש (אלא שמבקש הוא שיעבירו את עונו ויחסכו ממנו את העונש). אולם שני הווידויים שבענייננו הרי הם פונים – כל אחד לכיוון הפוך.

4. אמנם נראה שר"ע ספורנו ראה בוידוי מעשרות וידוי על חטאים. שכן הוא משמיע בביאורו לכתוב: "בערתי הקדש מן הבית – בחטאינו ובעוונות אבותינו הוסרה העבודה מהבכורות, אשר להם היו ראויות תרומות ומעשרות כאמרו: 'אטמא אותם במתנותם בהעביר כל פטר רחם' (יחזקאל כ, כ), וזהו וידוי מעשר שהזכירו רבותינו ז"ל... וגם נתתי ללוי... ואמר... מודה אני כי גדול עונוי שגרמתי לבער הקדש מן הבית". (דברים יג, יג).

הרב יהודה שביב

מצות עשה **להתוודות לפני ה'** אחר שמוציאין כל המתנות שבזרע הארץ וזהו הנקרא וידוי מעשר (רמב"ם הלכות מע"ש יא, א); כל המצוות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר על אחת מהן... כשיעשה תשובה וישוב מחטאו **חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא**.

אלא שבעוד שבוידוי מעשר מפורש בכתוב "ואמרת לפני ה' אלהיך..." (דברים יג, יג), לא מפורש כן לגבי וידוי על חטא, אלא רק נאמר: "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם... והתודו את חטאתם אשר עשו" (במדבר ה, ו-ז). ואפשר שלמדו מן המפורש בוידוי מעשר לאשר סתמה התורה לגבי וידוי על חטאים.⁵

ועוד צד משותף לשני הווידויים. שאף שהם נראים כנספחים למצווה שהיא המצווה העיקרית – תשובה בוידוי על חטא; ביעור מעשרות בוידוי מעשר – הרי בשניהם הווידוי הוא הנמנה כמצווה ואילו המצווה אינה אלא כרקע המאפשר את המצווה.

כך בוידוי על חטא, כפי שעולה מהניסוח ברמב"ם: "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו – חייב להתוודות..." (ריש הלכות תשובה),⁶ וכך בוידוי מעשר הנמנית כמצווה בפני עצמה (סה"מ מ"ע קלא), בעוד שביעור מעשרות אינה נמנית לעצמה אלא כלולה במצות הווידוי.⁷

ג. מצוות מסיימות

שני הווידויים מופיעים כמצוות מסיימות. וידוי על חטא עם סיום השנה; וידוי מעשרות עם סיום מצוות התורה. וידוי על חטא עם סיום השנה הוא

5. ואמנם מצינו בוידוי על חטאים עניין שייאמר הווידוי באוזני זולת – "שבח גדול לשב שיתודה בריבם ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים" (הלכות תשובה ב, ה). בכל זאת מדגיש הרמב"ם בתחילת ההלכות שיהיה הווידוי לפני ה'. וכך גם בספר המצוות מ"ע עג: "הוא שציונו **להתוודות על העוונות לפני האל**" ראה בענין זה: הרב אליהו בקשי דורון, "בגדר וידוי מעשר ומצות וידוי על חטאים", שו"ת בנין אב, חלק ב, עמ' ריא-רטז.

6. הארכתי בעניין זה במאמרי: 'התשובה – מצוה או עצה', מורשה, ו (תשל"ד), עמ' 30-37.

7. עמדו על כך: מנחת חינוך מצוה תרז; הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן, סימן נה.

וידוי על חטא ווידוי מעשר

הווידוי הנאמר בלילי סליחות והוא נאמר פעמים אחדות ביום כיפורים האמור לכפר על חטאות השנה שעברה. וידוי מעשרות מסיים את המצוות שבתורה. שכן אחריו תבואנה עוד שתי מצוות שהן כלליות ונוגעות לכל התורה כולה.⁸

ונראה שנקבעה מצווה זאת כאחרונה שכן יש בה כמין הד חוזר לקול שנשמע משאר המצוות. שאם כל התורה והמצוות הן כמין קול א-לוהי הקורא לאדם מישראל ומבקש ותובע ממנו, הרי בווידוי מעשרות נשמע קולו של האדם מישראל שהוא כמבקש מריבוננו של עולם:

השקיפה ממעון קדשך מן השמים

וברך את עמך את ישראל

ואת האדמה אשר נתת לנו

כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש (דברים כו, טו).

אף ניתן להבין כי מה שהוסיפו חז"ל לדברים אלה – "השקיפה ממעון קדשך... – עשינו מה שגזרת עלינו, אף אתה עשה מה שהבטחתנו" (משנה מעשר שני ה, יג; ספרי) מכיון לא רק לדברים כפשוטם, היינו מה שגזרת עלינו בביעור מעשרות, אלא גם במובן כולל מה שגזרת עלינו בכלל בתורתך.

והנה בכך הופך עצמו היחיד המתוודה לכעין שליח ציבור המתפלל עבור הכלל כולו. שבדברי הווידוי דיבר הוא בלשון המדבר בעד עצמו – "בערתי... נתתי... לא עברתי ולא שכחתי לא אכלתי... שמעתי בקול ה' א-להי עשיתי ככל אשר צויתני", אבל בתפילה המצורפת הוא מבקש על כלל כולו – "וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו". בכך הופך הוא להיות לכעין כהן גדול הנכנס לפני ולפנים ומבקש על כל ישראל!

8. מצות הקהל בה מצווה העם כולו להיקהל ולהאזין לקריאת התורה מפי מנהיג העם. ויש בה כמין קבלת תורה מחודשת. ומצות כתיבת ספר תורה, המוטלת על כל יחיד והיא כמין קבלת תורה פרטית שלו. וראה במאמרי: 'למיקומן של מצוות מקרא ביכורים ווידוי מעשרות', מגדים, י (שבט תש"ן), עמ' 39-44.

ד. מודה על העבר ומבקש לעתיד לבוא

שנינו במשנה בברכות (פ"ט מ"ד):

הנכנס לכרך מתפלל שתיים: אחת בכניסתו ואחת ביציאתו...
ונותן הודאה לשעבר וצועק על העתיד לבוא.

מידה ראויה זאת ניתן לראות בשתי המצוות הסמוכות זו לזו – מקרא ביכורים וידידי מעשרות. שבמקרא ביכורים בולטת ההודאה על העבר על הביאה אל הארץ ואל המקדש ועל פרי האדמה ועל כל הטוב שנתן לו ה' ולביתו. ואילו בווידידי מעשרות נשמעת הצעקה והבקשה לעתיד לבוא לברכת העם והאדמה.

נימה כפולה זאת נשמעת לנו גם בווידידי על חטא שבה מודה (מתוודה) האדם מישראל על העבר ומבקש על העתיד לבוא. שמא תאמר: ניחא בווידידי מעשרות שאדם מבקש השקיפה וכו', שכן הוא עשה את שנצטווה עליו והפריש ונתן לכהן וללוי ולעני, אבל המתוודה על חטאים באיזה פנים בא הוא לבקש ולתבוע? מסתבר שנאמנים בזה דברי חז"ל שבתשובה מאהבה אף זדונות נהפכות לו לחוטא לזכויות, כמו שלימד ריש לקיש: "גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות" (יומא פו ע"ב).⁹

והנה תופעה זאת על הפיכה מרעה לטובה נמצאת לנו גם לגבי ידידי מעשרות, שכן בווידידי משתמש המתוודה בביטוי '**השקיפה** ממעון קדשך', ואמרו על כך:

רבי הונא בר אחא בר ר' אלכסנדרא: בוא וראה כמה גדול כוחן של עושי מצוה, שכל השקפה שבתורה ארורה,¹⁰ וזה בלשון ברכה (ירושלמי מעשר שני ה, ה).

ואף רש"י בפירושו לבראשית יח, טז כתב:

9. וזו מעלה גדולה שאף משה בתפילתו לא ביקש כל כך. שלמדנו: "מהו שאמר משה 'נשא עון ופשע וחטאה' – אמר משה לפני הקב"ה ריבונו של עולם, בשעה שישראל חוטאין לפניך ועושין תשובה – עשה להם זדונות כשגגות" (יומא לו ע"ב).
10. כמו למשל באמור לגבי המלאכים "וישקיפו על פני סדום" (בראשית יח, טו). או "וישקף ה' אל מחנה מצרים" (שמות יד, כב).

וידוי על חטא ווידוי מעשר

כל השקפה שבמקרא¹¹ לרעה, חוץ מן 'השקיפה ממעון קדשך',
שגדול כח מתנות עניים שהופך מדת רוגז למדת רחמים.

נראה ששני הווידויים מזינים זה את זה וביותר מאזנים זה את זה. בווידוי על
חטא מבטא האדם את עליבותו ואת אפסותו. אבל בווידוי זה עצמו ביטוי
לגדולתו של האדם, שהוא יחידי בבריאה היכול לעמוד כך מול קונו. ועל
תופעה בלבדית זאת אנו מכריזים אחת בשנה, בתפילת נעילה של יום
הכיפורים:

אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך.

והווידוי השני מאידך — מכללו עולה שבחו של האדם שעשה את שנצטווה
עליו בלא לחסר דבר.¹²

11. כבר עמד התורה תמימה (דברים כו, ו) על שינוי הלשון שבין הירושלמי 'כל השקפה
בתורה', לאמור ברש"י 'כל השקפה במקרא', ובירר שזו של הירושלמי מדויקת יותר, שכן
בפסוקי מקרא מצינו השקפה שהיא לטובה.

12. דו-אנפיות זו באדם מוצאת לה ביטוי במדרש חכמים בבריאת אדם הראשון, שנדרשו
לכתוב 'אחור וקדם צרתני' (ותהלים קלט, ח) ובין השאר דרשו: "אם זכה אדם אומרים
לו: אתה קדמת למלאכי השרת, ואם לאו אומרים זבוב קדמך, יתוש קדמך, שלשול זה
קדמך" (ב"ר ח, א). ובאה לידי ביטוי קיומי באמרותיו של הרבי רש"ב מפשיסחא שדרש
על הכתוב 'גדילים תעשה לך' (דברים כב, יב): תכניס בתוכך גדולות לא להיות נפול
בעיניך (מובא בילקוט מאמרי 'קול מבשר' עמ' קעב). והוא היה אומר לתלמידיו: כל אחד
מכם צריך שיהיו לו שני כיסים, כדי שיוכל להשתמש באחד או בשני לפי הצורך. בכיס
הימני מונח המאמר 'בשבילי נברא העולם' ובכיס השמאלי – 'אני עפר ואפר' (מובא
ב'אור הגנוז' למ' בובר, עמ' 526).

הרב ד"ר מאיר גרוזמן

"השקיפה"

ראשי פרקים

- א. כל השקפה שבתורה
- ב. השקפה – התערבות פעילה ומצערת
- ג. צערו וסבלו של הנשקף – נפעל
- ד. השקפה מן השמים – ברכה
- ה. גדול כוחן של בעלי המעשרות שהופכין את הקללה לברכה

א. כל השקפה שבתורה

בפרשה העוסקת במצות "ביעור מעשרות" (דברים כו, יב-טו) מופיע תחילה נוסח הוידוי שעל המתוודה לומר בעת קיום המצוה: "ביערתי הקודש מן הבית" וכו', ולבסוף – נוסח הבקשה שעליו לבקש: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש" (שם, שם, טו).

הפועל "שקף" המהווה מרכיב במילה "השקיפה" אינו זר במקרא, והוא מופיע לעיתים לא נדירות. לפעמים בצורת הפעיל ("השקיף") ולפעמים בצורת נפעל ("נשקף"). ועלינו לשאול מה משמעותו של פועל זה: כלום אין זו אלא מילה נרדפת לראיה, הבטה והסתכלות – כפי שהמילונים מציעים, או שמא יש בו, בפועל זה, משמעות מיוחדת, הגורמת להעדפת השימוש במילה זו – במקום שהמקרא מצא לנכון – על פניהן של מילים נרדפות אחרות?

רש"י, כפרשן לשוני, נתן דעתו לנושא זה וקבע כלל: "ממקום גבוה לנמוך – קרויה השקפה" (פירושו לשיר השירים ו, ט).¹ לאור זאת יש לומר, כי המילה "השקיפה" שלפנינו עדיפה על "הביטה", משום שעל ה' לראות ממקום גבוה

1. סיוע לרש"י – הפסוק בתהלים קב, כ: "כי השקיף ממרום קדשו".

"השקיפה"

– "מן השמים" – למקום נמוך, לעבר עם ישראל ולעבר האדמה – "וברך את עמך את ישראל ואת האדמה". אולם עדיין השאלה בתקפה, שהרי לא מעט מקראות משתמשים במילה "ראייה" כלפי ה', גם כאשר מדובר "ממקום גבוה לנמוך". כמו: "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ" (בראשית א, ה); "וירא אלוקים את הארץ והנה נשחתה" (שם, ו, יב); "משמים הביט ה' ראה את כל בני האדם" וכיוצא באלה רבים. נכון, קביעתו של רש"י עומדת במבחן המקראות – בכל מקום שנאמר הפועל "שקף" אכן מדובר בראיה ממקום גבוה לנמוך, אך מאחר וישנם מקראות רבים, שבהם מופיע פועל אחר על אף שמדובר בראיה ממקום גבוה לנמוך – יש לבדוק, באותם מקראות שבהם מועדף הפועל "שקף" על פני פועל אחר, את הסיבה להופעתו, דוקא במקראות אלה.

רבי אלכסנדר נתן דעתו לתופעה זו ואמר:

גדול כוחו של בעלי המעשרות שהופכין את הקללה לברכה, שבכל מקום שנאמר בו השקפה – לשון צער הוא,² שנאמר 'וישקיפו על פני סדום' (בראשית יח, טז), 'וישקף ה' אל מחנה מצרים' (שמות יד, כד), 'בעד החלון נשקפה ותיבב' (שופטים ה, כח), 'וישקיפו אליו שנים שלושה סריסים' (מלכים ב ט, ל), 'כי בחלון ביתי בעד אשנבי נשקפתי וארא בפתאים' (משלי ז, ו), והשאר – כולם פתרון לשון צער, חוץ מזו: 'השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך', ולא עוד אלא שהופכין קללה לברכה (תנחומא תשא יד).³

כאן יש לעמוד על משמעות המלים: "לשון צער הוא". האם התכוון רבי אלכסנדר לומר, כי דרכו של המקרא להשתמש בפועל "שקף" כאשר המסתכל מצטער לנוכח מה שעניו רואות, ואילו פעילותו הוא אינה אלא פאסיבית, או שמא התכוון לומר, כי השימוש בפועל זה יבוא כאשר

2. סיוע לדבריו — ראה ירמיהו ו, א: "רעה נשקפה מצפון".

3. וראה את המקבילה בשמות רבה מא, א, ורש"י לבראשית יח, טז, האומר: "כל השקפה שבמקרא לרעה, חוץ מהשקיפה ממעון קדשך, שגדול כח מתנות עניים, שהופך מידת הרוגז לרחמים".

הרב ד"ר מאיר גרוזמן

המסתכל פעיל, אקטיבי, דהיינו: הוא יוצר את הצער, הוא גורם את הסבל, הוא מביא את היגון?

דומה, כי המקבילה לדברי רבי אלכסנדר המופיעה בירושלמי תבהיר את כוונתו, שם נאמר:

רב הונא בר אחא בשם רבי אלכסנדר: בוא וראה כמה גדול כוחו של עושי מצוה, שכל 'השקפה' שבתורה ארוכה, וזה בלשון ברכה (ירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ה).

ממקבילה זו, שבה לא מופיעה ההגדרה "צער" אלא "ארורה" ניתן להסיק, כי המשקיף אינו פאסיבי – מסתכל ומצטער, אלא אקטיבי – מביא את הקללה למקום הנשקף, הוא שיוצר אותה והוא שגורם אותה. לאמור: המילה "הבטה" או "ראיה" – מבטאת צפייה, הסתכלות, כצופה העומד מן הצד ומתבונן בנעשה. לא כן "השקפה", שאיננה צפייה, אלא התעורבות פעילה. הצופה, הוא שעושה את הרעה לנשקף.

אכן, מקראות נוספים – אלה שהוזכרו לעיל בדברי רבי אלכסנדר – יסייעו לקביעה זו.

כאשר התורה מספרת על שלושת אורחיו של אברהם, כי השקיפו לעבר סדום: **"וישקיפו על פני סדום"** (בראשית, יח, טז) – היא מתכוונת אולי לומר, שאנשים אלו יצרו את הצער, היו אחראים לו;⁴ וכאשר התורה מספרת, כי ה' השקיף באשמורת הבוקר אל עבר המצרים: **"וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן"** (שמות יד, כד) – היא מתכוונת לומר גם כאן, שה' השקיף כדי להשחיתם,⁵ שהרי במשפט הסמוך נאמר: **"ויהם את מחנה מצרים"**!

כך גם במקרא העוסק בהפלתה של מלכות אחאב ובעלייתו של יהוא לשלטון. על מה שהתרחש בחצר המלוכה, כאשר הופיע שם יהוא, ואיזבל קראה לעברו מן החלון: **"זמרי הורג אדוני"** – מספר התנ"ך כך: **"וישא פניו אל החלון ויאמר: 'מי איתי מי? וישקיפו אליו שנים שלושה סריסים. ויאמר: שימטוה! וישמטוה,**

4. ראה בספורנו: "השקפה לרעה".

5. ראה ברש"י: "ויבט, כלומר פנה אליהם להשחיתם", וראה בתרגום יונתן שתרגם "ואריק מימרא דה' על משרי".

"השקיפה"

ויז מדמה אל הקיר ואל הסוסים וירמסנה" (מלכים ב ט, לב-לג). אף כאן ברור, כי המשקיפים היו אקטיביים, הם שיצרו את הצער: הרגו את איזבל וסייעו להשתלטותו של יהוא.

ב. השקפה – התערבות פעילה ומצער

עתה, בעקבות הקביעה דלעיל, אפשר להאיר מספר מקראות סתומים, שכוונתם לא היתה ברורה די הצורך.

א. אברהם, כידוע, התיצב לימינה של העיר סדום והעתיר לה' בעבורה. הוא טען: "חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע... חלילה לך, השופט כל הארץ לא יעשה משפט"? ה' השיב לו: "אם אמצא בסדום חמישים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם" (בראשית יח, כה-לב). לאחר מכן הסכים ה' לשאת לעיר גם עבור ארבעים וחמשה, ארבעים, שלושים, עשרים ואף עשרה; אך אלה, כידוע, לא נמצאו. סופו של דבר – ה' הפך את סדום ואת בנותיה. עמדת ה' ברורה והתוצאות נראו לעין. אך מה היתה עמדת אברהם לאחר תשובת ה'? האם שוכנע? האם הסכים להפיכה זו ולהמטרת "גפרית ואש מאת ה' מן השמים"?

לכאורה, אין במקרא כל מילה על כך. אך לא כן. לאור הנאמר לעיל – יש ויש! שהרי לאחר מכן נאמר: "וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'. וישקף על פני סדום ועמורה ועל כל פני ארץ הכנע וירא והנה עלה קיטור הארץ כקיטור הכבשן" (שם, יט, כז-כח). מילה זו – וישקף – אומרת, כי אברהם הסכים להפיכה זו ואולי גם "השתתף" בה; אם לא באופן פיזי – הרי בתמיכה מוסרית, כדברי הספורנו: "וישקף – השקפת איבה על רוב פשעם".

ב. כאשר הגיעו יצחק ורבקה אל אבימלך לגרר, אמר יצחק על אשתו כי אחותו היא. על ההתרחשות לאחר מכן מסופר בתורה: "ויהי כי ארכו לו שם הימים וישקף אבימלך מלך פלשתים בעד החלון וירא והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו. ויקרא אבימלך ליצחק ויאמר, אך הנה אשתך היא, ואיך אמרת אחותי היא?" (בראשית כו, ח-ט).

השקפה זו של אבימלך לתוככי דירתו של יצחק – אינה הצצה סתמית הבאה מתוך סקרנות או מקריות. לאור הנאמר לעיל ניתן להניח גם כאן, כי המלה

"וישקף" שובצה כאן כדי לרמוז, כי אבימלך בלש אחרי יצחק ורבקה במטרה להציק להם ולצערם. אפשר שאריכות הימים גרמה לכך, שהאורחים נידמו לו כטרחנים והוא חיפש תואנה כיצד להתנכל להם – דבר שאמנם עשה מאוחר יותר כאשר הורה ליצחק: "לך מעמנו כי עצמת ממנו מאד", ואפשר שהחליט לקחת לעצמו את רבקה בכוח הזרוע (כפי שהוא עצמו מציין: "כמעט שכב אחד העם את אשתך"), אך נמנע מלעשות זאת כל עוד לא ידע בברור מהו מעמדה האישי. בין כך ובין כך – מאפשרת המילה "וישקף" להבין את מגמותיו של אבימלך כלפי אורחיו, ולסלק את מסכת התמימות שעטה על עצמו.

ג. באותו אירוע של השתלטות יהוא על הממלכה (שכבר הוזכר לעיל) – נאמר: "ויבוא יהוא יזרעאלה ואיזבל שמעה ותשם בפוך עיניה ותיטב את ראשה ותשקף בעד החלון. ויהוא בא בשער ותאמר: השלום זמרי הורג אדוניו?" (מלכים ב', ט, ל-לא).

הפרשנים סבורים שאיזבל החליטה להחניף למהפכן, והשתדלה למצוא חן בעיניו כדי שישאנה. נתינת הפוך בעינים והטבת הוראש – מעידים על כך (ראה רש"י ורד"ק). אך למה אמרה: "השלום זמרי הורג אדוניו"? האין כאן התגרות והכעסה? האין בדברים אלה משום סתירה למעשיה הקודמים?

רש"י הבחין בסתירה זו, ופירש את דבריה כך: "אם הורגת את אדוניך – אין זה דבר חדש, שהרי זמרי גם הוא הרג את אלה בן געשה" (ראה מלכים א טז, ח-י). לדעתו, יש לראות גם במלים אלה דברי חנופה וסלחנות – והסתירה נעלמה כלא היתה.

אך לדידנו ניתן לפרש פסוקים אלו באור אחר. המילה "ותשקף" מאפשרת לחשוף את מגמותיה של איזבל בהתנהגות זו: היא התכוונה לצאת נגד יהוא, להתיצב נגדו ולהרע לו. בשעה זו כאשר היא נדרשת לנהוג אבילות וכניעה בעקבות מות המלך, באים, אולי, הטיפוח העצמי וההתגדרות החיצונית – להפגין עליונות, שלטון וכושר נחישות. המלים: "השלום זמרי הורג אדוניו" – מהוות התגרות, לעג, ובוז, ומוכיחות על מגמתה כלפי רוצח המלך (ראה פירושו השני של הרלב"ג), ולא פלא, איפוא, אם תגובתו היתה "שימטוה!" ולאחר מכן "וירמסנה".

"השקיפה"

ד. בסוף ימיו של דוד, כאשר פשטה המגיפה בעם, בעקבות מפקד האוכלוסין שערך יואב – נצטווה דוד על ידי הנביא גד, לעלות לגורן ארונה היבוס, לבנות שם מזבח ולהקריב עליו קרבן ריצוי לה'. "ויעל דוד כדבר גד כאשר ציווה ה'." וישקף ארונה וירא את המלך ואת עבדיו עוברים עליו, ויצא ארונה וישתחו למלך אפיו ארצה. ויאמר ארונה: מדוע בא אדוני המלך אל עבדו? ויאמר דוד לקנות מעמך את הגורן, לבנות מזבח לה' ותיעצר המגפה מעל העם. ויאמר ארונה אל דוד: יקח ויעל אדוני המלך הטוב בעיניו; ראה הבקר לעולה והמורגים וכלי הבקר לעצים. הכל נתן ארונה המלך למלך; ויאמר ארונה אל המלך ה' א-לוהיך ירצך. ויאמר המלך אל ארונה: לא! כי קנו אקנה מאתך במחיר ולא אעלה לה' א-לוהי עלות חנם. ויקן דוד את הגרן ואת הבקר בכסף שקלים חמישים" (שמואל ב כד, יט-כד).

אף כאן מוזכרת המילה "וישקף"; אך כלום נוכל גם כאן ליישם את אשר אמרנו לעיל? האין לפנינו גודש של דברי חיבה והערצה, שארונה שפע בהם לקראת דוד? תחילה הוא משתחוה אפיים ארצה ומכנה עצמו עבד, ולבסוף הוא מציע לו חנם את הגורן, את בעלי החיים ואת הכלים הנתונים בו, בתוספת ברכה כי "ה' א-לוהיך ירצך"; האמנם ניתן לומר לאחר כל הגילויים הללו, כי ארונה רצה להרע לדוד?

כן! הקורא במרוצה לא יבחין בכך, הוא יראה לפניו אדם השופע דברי חיבה, הערצה וויתור, אך אפשר שדוקא משום כך בחר המקרא במילה "וישקף" ולא במילה "וירא" או "ויבט", כי רצונו לרמוז, שארונה לא היה כה נדיב-לב, ואבירותו אינה אלא "אחד בפה ואחד בלב".

צא וראה: ארונה מכונה כאן "המלך" (וכג); יתכן שהמקרא מבקש להצביע, כי איש זה, שהיה אולי מלך יבוס עד לכיבושה בידי דוד – לא השלים עדיין עם נפילתו. ועל אף שהמשיך להתגורר בנחלתו שבירושלים וקבל על עצמו, מתוך חוסר ברירה, את שלטונו של דוד – לא העריצו ולא כנע לו; אפשר שנטר לו איבה וציפה ליום, שבו יוכל להחזיר לעצמו את המלוכה. האין זה אפשרי, לאור זאת, שארונה התמלא זעם לנוכח "פלישתם" של דוד ועבדיו אל תוך נחלתו? נכון, ארונה משתחוה, מגלה הכנעה ונדיבות, אך המילה "וישקף" מצביעה, כאמור, על כוונות זדוניות המסתתרות מאחורי לשון חלקה וכריעה כנועה.

דוד הבחין, אולי, בכך וזו הסיבה לפייסנות המופלגת – בדברים ובממון שהפגין כלפי ארונה. פייסנות זו עשתה את שלה וארונה לא נקט כל פעולה נגד דוד, אך אין בכך כדי להסתיר את הזרמים המחשבתיים שזרמו להם במוחו של ארונה במהלך השיחה עם דוד.

עתה ניתן להסביר את המקבילה למעשה הנ"ל שבדברי הימים א כא, כא. שם הוחלפה המילה "וישקף" במלה "ויבט": "ויבוא דוד עד ארנן ויבט ארנן וירא את דוד ויצא מן הגורן וישתחו לדוד אפים ארצה". כלום מקרי הוא? לאור הנאמר לעיל ניתן להציע, כי המספר שינה, והשתמש כאן במילה רכה יותר, מתוך רצון לרמוז, שבסופו של דבר הפך "וישקף" ל"ויבט", כלומר: הרצון לצער ולהזיק לא בא לידי מימוש וביצוע, והמחשבה הרעה, במקרה זה, כאילו לא היתה, לא נגרמה כל רעה.

ג. צערו וסבלו של הנשקף – נפעל

הדברים שהוצגו לעיל נכונים גם כאשר הפועל "שקף" מופיע בצורת נפעל. גם כאן עלינו להציע – בהתאם לדבריו של רבי אלכסנדר – כי מדובר בכל מקום בהשקפה של צער, של סבל, אך לדידנו, באנו להדגיש, כי ההישקפות עצמה היא זו שגרמה לצער ולסבל.

דבורה הנביאה מספרת בשירתה על נצחון ישראל במלחמה נגד כנען ועל גבורתה של יעל אשת חבר הקיני נגד סיסרא – שר צבא האויב. בין השאר היא שרה: "בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא, בעד האשנב, מדוע בושש רכבו לבוא? מדוע אחרו פעמי מרכבותיו?" (שופטים ה, כח).

לא נאמר כאן "בעד החלון השקיפה אם סיסרא"; לו היה נאמר כך, היינו נזקקים לפרש שאם-סיסרא בהסתכלות זו גרמה לזולת צער וסבל; אך ההיפך הוא הנכון: לה, לאם סיסרא, נגרם צער וסבל; תוך כדי הסתכלות בעד החלון החוצה ובהמתינה לבנה שבושש לבוא – נוצר צערה. היא היתה למודה, שבנה בא אליה בכל יום, בשעה השלישית או הרביעית, והנה עתה לא הגיע גם בשעה השישית,⁶ ולפיכך גבר צערה וסבלה. המילה "נשקפה"

6. "בושש" – בוא-שש, ראה: בראשית רבה יח, ו.

"השקיפה"

אומרת, איפוא, כי ההסתכלות וההבטה החוצה, הציפיה והצפייה לכיוון האופק – הן שגרמו לה לצער ולסבל.

כך גם במעשה עם מיכל אשת דוד. "והיה ארון ה' בא עיר דוד ומיכל בת שאול **נשקפה** בעד החלון ותרא את המלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה' ותבז לו בלבה" (שמואל ב' ו, טז ודבה"י א טו, כט).

אף כאן לא נאמר "**ותשקף**". לדעתנו – משום שהיא לא התכוונה במעשה זה לצער מישהו או לגרום לו לסבל. המלה "**נשקפה**" – תואמת כאן יותר, כי כאמור, היא רומזת על סבל שנגרם **לה** במעשה זה, ועל צער שהתהווה **אצלה** בהבטה זו, כפי שהתנ"ך מספר בהמשך: "ולמיכל בת שאול לא היה לה ילד עד יום מותה" (שם, שם, כג) וכפי שקבעו חז"ל: "עד אותו מעשה היה לה, מכאן ואילך – לא היה לה" (סנהדרין כא ע"א).

עתה נוכל להסביר את דבריו של שלמה, בהוכיחו את הנער לבל יתפתה לדבריה של הזונה. הוא אומר: "לשמך מאשה זרה, מנכריה אמריה החלקה. כי בחלון ביתי, בעד אשנבי **נשקפתי**. וארא בפתאים, אבינה בבנים נער חסר לב" (משלי ז, ה-ז).

במוסר זה מבקש, כאמור, שלמה לשמור את הנער מאשה זרה, מנכריה מפתה. הוא מספר, כי ראה בעד חלון ביתו ובעד אשנבו כיצד הנער, חסר הלב, נגרר אחר נשים מפתות והתוצאה היתה – "רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה" (שם, שם, כו). אך מדוע הוא משתמש במילה "**נשקפתי**" בנפעל, כלום לא היה מתאים יותר להשתמש במילה "**השקפתי**"? אך לאור הדברים דלעיל יבוא מקרא זה על מקומו. לו היה אומר "**השקפתי**" – היה משמעו: גרמתי צער למישהו אחר בהשקפה זו, אך מכיון שהצער לא נגרם כאן לזולת, אלא לשלמה עצמו, והוא נתהווה מן ההסתכלות דרך החלון, מראיית הצעירים הפתאים, חסרי החכמה והנסיון – לפיכך השתמש כאן ב"**נשקפתי**" בנפעל.

ד. השקפה מן השמים – ברכה

כאמור בדברי רבי אלכסנדר – אין הדין כך ב"השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל" (דברים כו, טו). כאן אין ההשקפה יוצרת צער; נהפוך הוא: היא יוצרת ברכה לעם ולאדמה. אך ראה פלא: מכאן

ואילך, בכל מקום אחר בו מוזכרת השקפה מן השמים – הרי היא תמיד השקפה של ברכה, של שמחה, או של הצלה, של עזרה.

המשורר בתהלים מספר, כי "ה' משמים השקיף על בני אדם לראות היש משכיל דורש את א-לוהים" (יד, ב; נג, ג). בשני מזמורים אלה מתוארת סיטואציה, שבה אומר הנבל בלבו כי אין א-לוהים וכתוצאה מכך – "השחיתו והתעיבו". בשעה זו משקיף ה' מן השמים ומחפש את נאמניו, את דורשיו. מובן מאליה שהשקפה זו לא מביאה עמה צער ויגון על נאמניו. נהפוך הוא: היא באה להעניק להם חיבה ולהושיט להם יד ידידותית מול אלה המתכחשים והמתנכרים לו.

בדומה לכך גם ההשקפה שבפסוק הבא: "כי השקיף ממרום קדשו, ה' משמים אל ארץ הביט" (תהלים קב, כ). הרקע המסגרותי לפסוק זה מתאר עני שמתעטף ושופך את שיחו לפני ה' (וא), על ש"כל היום חרפוני אויבי" (ט). הוא מבקש מאת ה' כי ישקיף מן השמים ל"שמוע אנקת אסיר, לפתח בני תמותה" (כא). אף כאן, כאמור, מדובר בהשקפה חיובית, שיש בה הצלה ועזרה.

התמונה אינה שונה ברקע המסגרותי לפסוק: "עד ישקיף וירא ה' משמים" (איכה ג, נ). אף כאן מדובר במתפלל המקונן על כי "פצו עלינו פיהם כל אויבינו" (מו). ותקונו – כי ה' ישקיף מן השמים ויציל, יסייע, יושיע.

וכך אין המובן שונה כאשר "שקף" יופיע בנפעל אך בכיוון הפוך: מן הארץ אל השמים, כמו במקרא: "מי זאת הנשקפה כמו שחר, יפה כלבנה, ברה כחמה, איומה כנדגלות" (שיר השירים ו, י). אם נפרש כדעת חז"ל שמדובר במערכת יחסים שבין הקב"ה לבין עם ישראל, הרי שהשתקפות זו כלפי שמים – היא חיובית, משמחת ונושאת עמה געגועים ושמחת אביב.

הוא אשר אמר רבי אלכסנדר, שכל השקפה מצערת, חוץ מזו, מ"השקיפה", ולפי דברנו מכיל הכלל שלו כל "השקפה" שבא מן השמים אל בני אדם, ולא דוקא זו שבפרשת "וידוי מעשרות".

ה. גדול כוחו של בעלי המעשרות שהופכין את הקללה לברכה

כאן המקום לשאול: אם אמנם כל "השקפה" הבאה מן השמים נושאת עמה הבטה חיובית, מבורכת, לא של צער וקללה אלא של חיוב וסיוע – למה

"השקפה"

אמר רבי אלכסנדר (במקבילה שבירושלמי הנ"ל): "בוא וראה כמה גדול כוחו של **עושי מצוה**, שכל השקפה שבתורה – ארורה וזה לשון ברכה": לאמור, בזכות מצוה זו של מעשרות וביעור מעשרות – הקב"ה משקיף על עמו השקפה של ברכה. האמנם כל ההשקפות החיוביות הבאות מן השמים שהוזכרו לעיל מהוות תגובה לקיום מצוה? הן משם עולה, כי הקב"ה מסייע לעמו, עוזר לו ומחלצו מרעה אף ללא כל קיום מצוה! די שאתה "משכיל דורש אלוקים" אף ללא מצוה כלשהי, הלא כן? מה, איפוא, פשר קביעתו של רבי אלכסנדר?

לכאורה, אפשר להשיב לשאלה זו ולומר, כי רבי אלכסנדר מתיחס בדבריו אל התורה בלבד. בה – כל "השקפה" היא לשון צער, וזו ש"בביעור-מעשרות" – לשון שמחה, בשל קיום המצוה, ואין דבריו מתיחסים אל כל "השקפה" אחרת שברחבי התנ"ך, ואין כל מקום להכלילם. אך אפשר להשיב בדרך אחרת מבלי לתחום את דבריו לתורה בלבד. אפשר לומר, כי אכן כל "השקפה" שבאה מן השמים – ובכל מקום בתנ"ך – היא חיובית ואוצרת סיוע ועזרה, אך היא לא כוללת ברכה לפיריון האדם והאדמה. הצלה – כן, ברכה – לא! זו ניתנת לעושי מצוה בלבד, שהופכים את הקללה לברכה:

סיוע כלשהו להצעה זו ניתן לראות בפסוק: "וצדק משמים **נשקף**" (תהלים פה, יב). הכיצד? ובכן פרק פ"ה בתהלים עוסק תחילה בשבתו של ה', על שהוא רוצה את ארצו, מסלק חרון אפו ומשיב את עמו אליו. תיאור זה מסתיים בבקשה: "הראנו ה' חסדך וישעך תתן לנו" (ח). לאחר מכן, בחלקו השני, מתוארת קרבת ה' ליראיו וברכת ה' לארצו, אך ברכה זו באה לאחר הפסוק הבא: חסד ואמת נפגשו – צדק ושלוש נשקו", ואז בא הפסוק שעניננו בו: "אמת מארץ תצמח, וצדק משמים **נשקף**", ומה משמעותו של "נשקף" זה? הנה התשובה בפסוק הבא: גם ה' יתן **הטוב** וארצנו תתן **יבולה**". לאמור, הברכה תוגש ותנתן רק בתנאי שהחסד והאמת נפגשו, והצדק והשלוש נשקו. ארבעה ערכים אלה – חסד, אמת, צדק ושלוש – הם ערכי מצוה, שאותם דורש הקב"ה לקיום ולעשיה. רק אז **ישתקף** הצדק, דהיינו הצדקה, מן השמים. הוא אשר אמרנו: הברכה שב"השקפה" מבוססת על קיום מצוה תחילה.

אפשר שלזאת התכוון רבי אלכסנדר.

בשולי הדברים ייאמר, כי ישנם שני מקראות נוספים שבהם מופיע הפועל "שקף", הראשון – בשירת ישראל שבמדבר: "ומבמות הגיא אשר בשדה מואב ראש הפסגה ונשקפה על פני הישימון" (במדבר כא, כ), והשני – בסיפור בלק ובלעם: "ויקח בלק את בלעם ראש הפעור הנשקף על פני הישימון" (שם, כג, כח). מאחר ושני מקראות אלה עוסקים באתרים גיאוגרפיים שונים, שהאחד גבוה מן השני, דהיינו: שהגבוה נשקף על פני הנמוך, ואין הם עוסקים בבני אדם או בהקב"ה – אין למאמר זה ענין לכלול אותם בתוכו. כאן תתפרש המילה "נשקפה" או "נשקף" כפשוטה – הפסגה הגבוהה נשקפת על פני הנמוכה.

הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

מקרא ביכורים וידוי מעשר — הפרט והכלל

ראשי פרקים

- א. השווה והשונה בין שתי המצוות
- ב. השווה והשונה בין שני הוידוים
- ג. קריאת גר
- ד. ההבדל בין בכורים לידוי מעשר
1. כפת תמרים — עתה ולעתיד לבא
2. מראה הפנים — בידוי מעשר, ארץ זבת חלב ודבש
3. משך חכמה — אלקי או אלוקיך
4. מצוה פרטית או כללית
- ה. לשון הקדש וקול רם

א. השווה והשונה בין שתי המצוות

פרשת כי תבוא פותחת בשתי מצוות הקשורות לפרי האדמה, שמלווה גם באמירת דברים. "מצות עשה להביא ביכורים למקדש" (רמב"ם הל' ביכורים ב, א), ביכורי ז' המינים שבא"י. וכן "מצות עשה להתוודות במקדש על הביכורים בשעה שמביאים" (רמב"ם הל' ביכורים ג, י). ביכורים הם מתנות כהונה ומתחלקים לאנשי משמר. (רמב"ם שם, הל' א).

מן הפרשה השנייה נלמד "מצות עשה להודות לפני ה' אחר שמוציאין כל המתנות שבזרע הארץ, וזהו הנקרא וידוי מעשר" (רמב"ם הל' מעשר שני יא, א). מצוה זו מתקיימת פעמיים במחזור של שמיטה — פסח של שנה רביעית ופסח של שנה שביעית, לאחר המחזור הקטן של שתי שנות מעשר שני ושנה של מעשר עני. וכן "מצותו במקדש שנאמר לפני ה', ואם התודה בכל מקום יצא" (רמב"ם שם ו).

עם זאת, רב השונה על השווה, כי אלו שתי מצוות נפרדות. הביכורים באים מן היבול השנתי של ז' המינים, ואילו מצות וידוי מעשרות מחייבת לתת

כדין כל המעשרות שהשתהה אדם מליתנן עד תום יבול המעשר העני, ולהתוודות על כך בפסח שאחריהם כאמור.

בקצרה, זו (ביכורים) היא אחת מכ"ד מתנות כהונה, וזו (ביעור מעשרות) היא מעין סיכום ומסירת דו"ח על הפרשת מעשרות ונתינתן כדין.

ב. השווה והשונה בין שני הוידויים

נתעכב כאן על הוידוי המשותף לשניהם. זו אמירה של מצוה שמתבצעת במקדש. בשניהם המתוודה גם מספר שהוא מקיים את מצותו כפי שנדרש.

עם זאת יש שוני ניכר בין שני הוידויים, חלקן בולט ומתבקש מן השוני במצוה, אך חלקן נסתר, ובו נתמקד, ומתוך כך נעמוד על האופי השונה של שתי המצוות. במצות ביכורים המביא חוזר על ההיסטוריה של עם ישראל, עד שהוא מגיע לסיפורו האישי, שזכה לנחלה בארץ, שמתוכה הוא מביא כעת ראשית בכוריה, "ועתה הנה הבאתי את ראשיות פרי האדמה אשר נתת לי ה'" (דברים כו, י). במצות וידוי מעשר, הוא מספר שהפריש ונתן כל מעשרותיו כדין וסדרן, לא אכלן בטומאה, ועתה הוא מבקש ברכה לעם ולארץ, "וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו, כאשר נשבעת לאבותינו, ארץ זבת חלב ודבש" (שם טו).

ג. קריאת גר

בנוסף לאמור, יש שוני שאינו מופיע בפסוקים בין שני וידויים אלו. כך עולה מדברי חז"ל, וכך עכ"פ נפסק ברמב"ם. האם גר מביא וקורא? האם גר מבער ומתוודה? הרמב"ם הכריע, בביכורים — כן. בוידוי מעשרות — לא. מנין ומדוע?

ביחס לביכורים מצינו מחלוקת. המשנה בביכורים (פ"א ה"ד) אומרת: "הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו" (דברים כו, ג). וכן מצינו בבבלי מכות יט ע"א: "בכורי הגר דבעי למימר אשר נשבע ה' לאבותינו, ולאז מצי אמר", שכן לגר אין חלק בארץ.

אולם הירושלמי שם מביא מחלוקת תנאים, ולדעת ר' יהודה הגר מביא וקורא משום שאברהם הוא "אב המון גויים".¹

וכך פוסק הרמב"ם בהל' בכורים ד, ג: "הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גויים נתתיך, הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי השכינה, ולאברהם הייתה השבועה תחלה² שיירשו בניו את הארץ".

המשנה למלך שם מקשה שתי קושיות. האחת — הרי גם אם יכול הגר לומר **לאבותינו**, כיצד יכול הוא לומר **האדמה אשר נתת לי** (ודברים כו, י), שכן אין לו חלק בארץ, והרמב"ם עצמו פוסק בהל' מעשר שני יא, יז שגר אינו מתוודה ויידוי מעשרות כי אין לו חלק בארץ.³

מקורו מהאמור בסוף מסכת מעשר שני (פ"ה הי"ד): "מכאן אמרו (וממה שנאמר בוידי מעשר "את האדמה אשר נתת לנו" — דברים כו, טז) ישראל וממזרים מתוודים, אבל לא גרים ועבדים משוחררים (ושאין להם חלק בארץ)".

על כרחנו עלינו להזקק להבדל בין בכורים לוידי מעשר ביחס לקריאת גר.

1. וז"ל הירושלמי שם: "תני בשם רבי יהודה, גר עצמו מביא וקורא, מה טעם? כי אב המון גויים נתתיך, לשעבר היית אב לארס, ועכשיו מכאן ואילך אתה אב לכל הגויים. ריב"ל אמר הלכה כרבי יהודה. אתא עובדא קומי דרבי אבהו והורי כרבי יהודה". בזמן ר' יהודה לא נהגה מצות בכורים, ואומר הרדב"ז על הרמב"ם שם שכוונתו לתפילה. כלומר שר' אבהו הורה לו לומר "אלקי אבותינו", ולא "אלקי אבות ישראל", כמובא במשנה שם.
2. ראה כסף משנה שם.
3. השאלה השניה היא מדוע פוסק הרמב"ם כירושלמי בניגוד לבבלי במכות שנזכר לעיל? בפשטות יש לומר כי "מעשה רב", ובירושלמי מסופר כי ר' אבהו הורה כן למעשה כאמור. לתוספות בב"ב פא ע"א ד"ה למעוטי, שיטה אחרת בזה, עיין שם ובראשונים על אתר.

ד. ההבדל בין בכורים לוידוי מעשר

נציין דברי כמה אחרונים, ונוסיף נופך משלנו, שיסביר את השוני באופי המצוה כאמור לעיל.

1. כפות תמרים — עתה ולעתיד לבוא

הכפת תמרים (מובא במשנה למלך) מחלק, כי בבכורים נאמר "אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו", היינו העיקר הוא אבותינו, וא"כ אף גר, כבנו של אברהם, בכלל. אלא שיש צורך ב"לנו", כמו שרואים מכך שאשה פטורה. ועל כך עונה הכפת תמרים, שלעתיד לבא יירשו הגרים, כפי שנובע מדברי הנביא יחזקאל פרק מ"ז, ומן המדרש רבה על קהלת ועל הפסוק "כל הנחלים..."

לעומת זאת בוידוי מעשר כתוב "אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו". כלומר, העיקר הוא חלקנו שלנו, וסוף סוף לגר אין עתה חלק בארץ. ועדיין צריך הסבר מדוע יש התייחסות שונה לגר כאן וכאן.

2. מראה הפנים — בוידוי מעשר, ארץ זבת חלב ודבש

מראה הפנים על הירושלמי בבכורים שם מיישב ע"פ הרמב"ן (דברים כו, טו): "דגבי וידוי מעשר כתוב: 'כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש' (שם), ולא מצינו שנשבע לאברהם ליצחק וליעקב ארץ זבת חלב ודבש, כי אם ליוצאי מצרים נאמר כן, אל ארץ טובה ורחבה, ארץ זבת חלב ודבש (שמות ג, ח), וא"כ כאשר נשבעת לאבותינו... על אבותינו יוצאי מצרים קאי, דכתיב לכן אמור לבני ישראל אני ה' וגו', וזו היא השבועה, וכמו שאמר למשה בתחילת השליחות ארץ זבת חלב ודבש... ולפי זה יש לחלק גבי גר בין בכורים לבין וידוי מעשר".

ושוב נשאל, מדוע השוני הזה?

3. משך חכמה — אלוקי או אלוקיך

המשך חכמה (דברים כו, טו) כותב: "ומסתברא כן, דבגר (אילו היה מתוודה) אומר שמעתי בקול ה' אלוקי (דברים כו, יד), ולא נאות לאמר כן בעזרה

לגר שהיה לו בעודו גוי אלהים אחרים, לכן בביכורים שאומר לכהן "ה' אלקיך" (דברים כו, ג) יכול הגר לאמר".

אולם היא גופא נשאל, שוני זה מדוע?

4. מצוה פרטית או כללית

נראה להסביר – בעיקר לפי הכפת תמרים – כי בכורים היא מצוה בעלת אופי כללי יותר, למרות שהיא מצוה אישית של כל בעל קרקע. כלומר, לאחר שנכנסו בני ישראל לארץ זכה כל איש בחלק בקרקע מכח היותו בן לעם ישראל. ולכן כל מביא בכורים גם מספר את סיפור הארץ. את הארץ קבלנו בירושה מאברהם,⁴ ולכן מתנת אברהם היא הנצבת ביסוד נחלתנו. ואם כן, גם הוא בנו של אברהם. אמנם למעשה אינו יורש, אך ראוי הוא לירש, אלא שהוא טפל ליוצאי מצרים.⁵ וזו היא כוונת הרמב"ם: "ולאברהם היתה השבועה תחילה...". כלומר, כאן הוא היסוד, ולמעשה מספיקה ירושה ראויה ולא ירושה ממשית, והגר בעצם ראוי לירש כבנו של אברהם.⁶

ולפי הכפות תמרים יש להוסיף כי למעשה גם הוא עתיד לרשת. לעומת זאת, ויידוי מעשר הוא עניין פרטי של כל אחד ואחד – אם ועד כמה קיים כדין הפרשת תרומות ומעשרות. לכן ההדגשה היא על **לנו**, על הירושה שכל אחד זכה לה, מה שאין כן גר.

4. את הפסוק "ארמי אבד אבי" (דברים כו, ה) מפרש הרשב"ם: "אברהם ארמי היה אובד וגולה... כלומר, מארץ נוכריה באו אבותינו לארץ הזאת ונתנה הקב"ה לנו". אך גם לפירוש המקובל כי "ארמי" זה הוא יעקב. כותב הרמב"ן בב"ב פא ע"א: "ואע"ג דכתיב בפרשת בכורים ארמי אבד אבי, שלשה אבות העולם היו כאברהם".

5. ראה רמב"ן ב"ב פא ע"א (בסופו).

6. לפ"ז מובנת המלה **תחילה**, כראשית דבר שנעוץ בסופו, בחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה". אולם ראה כסף משנה שם שפירש כמעט להיפך: "אע"פ שאברהם אב לכל העולם, לא נטלו הגרים חלק בארץ מפני **שבתחילה**, קודם שנאמר לו כי אב... היתה השבועה וכו', נמצא שלא זכו בה אלא בניו ממש". ולפ"ז בא הרמב"ם להסביר מדוע לא זכה הגר בארץ. אך בפשטות בא הרמב"ם להסביר מדוע גר כן קורא.

הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

ובמלים אחרות, בכורים היא מצוה של הודאה ושמוחה, ולהודאה זו אופי ציבורי, כי זכינו להכלל בירושת אברהם.⁷ אך וידוי מעשר הוא מצוה פרטית של חשבון נפש⁸ של מי שזכה בקרקע ומוסר דין וחשבון על קיום תרומות ומעשרות מיבולו. לכן הוא אינו מתחיל בספור האבות, אלא באזכור אבותינו יוצאי מצרים שקבלו את הארץ בפועל (כדיוקו של מראה הפנים).

ומכאן גם הסבר להבחנתו של המשך חכמה. בבכורים היחיד פונה לכהן כמייצג דעת עליון, שחפץ לתת לנו מתנת הארץ, ואומר לו "ה' אלקיך", ואף גר מודה בכך. ואילו בוידוי מעשר, כל יחיד פונה לאלקיו ועורך עמו חשבון נפשו הפרטי על קיום חובתו.⁹

ה. לשון הקדש וקול רם

ונסיים בהבדלים נוספים שמופיעים בסוגיה בסוטה לב ע"א. מקרא בכורים נאמר בלשון הקדש דווקא, ואילו וידוי מעשר בכל לשון. לבכורים אופי צבורי כאמור, ולכן הקריאה נאמרת בלשון האומה דווקא. ואילו לוידוי מעשר אופי פרטי, והוא נאמר בלשון הנוחה לאומרה.

עוד מבואר בגמרא שם כי מקרא בכורים נאמר בקול רם: "וענית ואמרת", שכן יש בו גם דברי גנות "ארמי אבד אבי", ואילו וידוי מעשר אינו כן, כי יש בו שבחו של מקום.¹⁰

כלומר, מקרא בכורים, שיש בו סקירה הסטורית, נאמר בקול רם, וסקירה זו כוללת בתוכה דברי גנות, אך בוידוי מעשר, שהיא אמירה פרטית, די באמירה רגילה.

7. בדומה לזה מצינו גר בברכת המזון, שגם גר מודה "על הארץ אשר הנחלת לאבותינו", ראה שו"ע או"ח סי' קצט, ד.
8. ולפי רש"י ביומא לו ע"א ד"ה ועל, עולה שזהו כוידוי של עוין.
9. ולפ"ז אין צורך להוסיף טעמו של המשך חכמה על אי הונאמת גר לקרוא לה' בשם "אלקי".
10. לפי שעה לא ברור לי מדוע הבדל זה אינו נזכר ברמב"ם, וצ"ע.

הרב אוריאל עיטס

מקרא בכורים ויידוי מעשר — חסד ואמת

ראשי פרקים

פתיחה

א. הראשית והאחרית

ב. פרשת הבכורים

ג. הבאה ואמירה — פעמים בביכורים

ד. החסד והאמת האלוקים בפרשת הבכורים

ה. ההופעה האלקית ואמונת ישראל

ו. ויידוי מעשר

ז. הקביעות והחיים

ח. חתימת הויידוי

פתיחה

נתייחד מקומה של מצות ויידוי מעשר בתורה. היא זוכה לחתום את חטיבת המצוות של משה רבנו בספר דברים (פרקים ה-כו שהם רצף דיבורי אחד של משה), שהרי לאחריה באות רק פרשיות כלליות שהמרכזיות שבהן הברכה והקללה וכתובת התורה, פרשיות החלות על התורה כולה ואין לראות בהן מצוה ספציפית. בחותמה את נאום המצוות שבספר דברים, מהוה פרשת ויידוי מעשר חתימה לפרטי המצוות שבתורה כולה!

הצורך לברר במה זכתה מצוה זו למקום נכבד זה, עולה מעצם מיקומה. אמנם, הוא מתחזק לאור העובדה שמצות ביעור מעשר אליה מתייחסת מצות הויידוי, הופיעה כבר בפרשת ראה, ומכאן שמקומה הטבעי של מצות הויידוי ראוי היה להיות שם, בסמוך לביעור.

תופעה דומה מוצאים אנו במצוה הקודמת לויידוי מעשר, מצות מקרא בכורים. גם מצוה זו מופיעה לכאורה שלא במקומה, וראוי היה לכותבה

הרב אוריאל עיטם

כבר בפרשת משפטים שם הופיע לראשונה מצות בכורים: "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוקיך" (שמות כג, יט).

הקשרים בין שתי הפרשיות עמוקים יותר. על הקומוז הראשונה של מצוות בכורים וביעור מעשר שכבר נזכרו בתורה, מוסיפה היא בחתימתה מצוה שבפה-בדיבור. האדם נדרש לשאת דברים לפני אלקי ישראל במסגרת המצוות הללו, ואין הוא יכול להסתפק בקיומן המעשי.¹

מסיבה זו ומסיבות נוספות יש להתייחס לרצף של שתי המצוות הללו (המתחיל בתחילת פרק כו) כחטיבה אחת, בבואנו לגרר את עניינן. חטיבה זו נפתחת בביטוי "והיה כי", המדגיש את היותן עומדות בפני עצמן ולא רק ממשיכות את המצוות הקודמות בנאום המצוות (בכל החלק המפורט של המצוות² אין שום מקרה נוסף של פתיחה במילה "והיה"). מכאן, כי לא פרשת וידוי מעשר לבדה חותמת את מצוות התורה, אלא הצירוף של שתי הפרשיות הללו יחד, מקרא הביכורים וידוי המעשר.³

א. הראשית והאחרית

מסגרת הצטרפות שתי המצוות לחטיבה אחת עולה מזהפרשיות עצמן. המהלך שמהבכורים ועד הידוי, הוא "**מראשית** כל פרי האדמה" (דברים כו, ב), ועד ל"**כי תכלה** לעשר את כל מעשר תבואתך" (שם יב). מראשית ועד אחרית, מהחל ועד כלה, מחזור זמנים שלם.⁴

מחזוריות זמן זו קשורה ליבולי האדמה, ובכך, לארץ, ובזה נפגשים הזמן והמקום. הקשר המיוחד של המצוה לארץ עולה לא רגן מתוכנה, אלא מסגנון

1. כל יהודי אמור לדעת את הנאום הזה היטב, ונראה שזו אחת הסיבות לכך שפרשת מקרא בכורים נבחרה להיות נדרשת ומורחבת בספור יציאת מצרים שבהגדה של פסח, בליל הסדר.

2. פרקים יב-כו, הבאים לאחר הקדמה רעיונית ואיסורי עבודה זרה בפרקים ה-יא.

3. יושם לב שאת התפילה המופיעה בפסוקים בסוף פרשת וידוי מעשר, הביא הרמב"ם בספר המצוות במסגרת מצות מקרא בכורים (מ"ע קלב!).

4. גם פרשת הבריאה משתמשת בלשונות אלו לציין את המסגרת השלימה. "**בראשית** ברא אלקים את השמים ואת הארץ...ויכלו השמים והארץ".

פתיחתה הייחודי – "כי תבוא אל הארץ" (שם א.)⁵ בסיום התורה, על סף הכניסה לארץ, ובסיום ספר דברים שבו מצוות רבות הקשורות לחיים בארץ, חותמת התורה – בדווקא – במצוות התלויות בארץ, ובמסגרת הזמן של שלוש שנים המקיפה אותן.⁶

מחזוריות כזו היא מחזוריות של שלוש שנים, המופיעה פעמיים בכל שמיטה, כך שביסודו של דבר יש להבין כי מסגרת השבוע על בסיסה בנויים הזמנים בישראל, מורכבת משני מחזורים של שלוש, ומיחידה אחת שחותמת. כך עולה גם מהלכות מסוימות וכגון האפשרות להבדיל עד יום ג', וכבר בפרשת הבריאה ניתן לראות את ימים ד'-ו' כבנויים על-גבי ימים א'-ג', שלכן יום ד' עוסק במאורות האחראים על האור והחושך, יום ה' בדגים ובעוף הקשורים למים ולשמים, ויום ו' בחיות ובאדם החיים ביבשה.

ב. פרשת הבכורים

כאמור, מורכבת החטיבה האחרונה במצוות משתי מצוות אלו יחד. על-כן, כדי להבין נכונה את פרשת ויידוי מעשר יש להבין היטב את פרשת מקרא בכורים.

מעקב אחר רצף ההוראות שבפרשת מקרא בכורים, מעלה קושי לקיימם, ואע"פ שבמבט ראשון נראה הקושי שולי ביחס ללבה של הפרשה, הרי שאין הוא מאפשר לקיים את המצוה כלשונה. האדם מצטוו להביא את הטנא למקדש, ולומר: "הגדתי היום לה' אלוֹקִיךָ כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" (שם ג). בסיומה של אמירה זו לוקח הכהן את הטנא מידי מביא הבכורים, ומניחו לפני המזבח, ולאחריה מוטל על מביא הבכורים לומר את פרשת ארמי אבד אבי. לאחר אמירה זו מורה לו התורה: "והנחתו לפני ה' אלוֹקִיךָ" (שם י), אלא שקיומה של הוראה זו הוא בלתי

48

5. פתיחה שאינה מופיעה עוד בנאום המצוות, חוץ ממקום אחד נוסף מלבד מצות ביכורים – פתיחת פרשת המלך. ראה: קידושין לז ע"ב: "דהוה מלך וביכורים, שני כתובים הבאים כאחד".

6. השמיטה בספר דברים עוסקת בחובות הממוניים, שמיטת כספים, ולא במצוות הארץ, שמיטת קרקעות.

הרב אוריאל עיטם

אפשרי שכן הטנא כבר אינו מצוי בידו, שהרי הוא נלקח ממנו ע"י הכהן טרם אמירת "ארמי אבד אביו", והונח זה מכבר לפני המזבח.

חז"ל התייחסו לקושי זה, ובדבריהם עולים מספר פתרונות איך לבצע למעשה את ההנחה.⁷ אולם, עדיין עלינו להבין מדוע כה"ב התורה את המצוה באופן זה היוצר את הקושי שתואר לעיל, שהרי ודאי יכלה היא לפרט את ההוראות באופן שלא היה יוצר כל קושי. יש להבין וראשית מה עולה מהאופן שבו תיארה התורה. מדברי התורה עולה כי כשם שיש שתי אמירות כך יש גם שתי הנחות. יתירה מזאת, ההנחה השניה מועלמת במודע מההנחה הראשונה, כביכול הפרי עודנו בידי מביא הבכורים. מה מטרת רושם זה?

לעת עתה נאמר בכלליות כי מטרת התורה היא לזכור לנו שלכל אחת משתי האמירות יש קיום בפני עצמה, היא מהווה אמירה בעלת תוכן שלם, וממילא יש בה סיבה מספקת למצות הבכורים, על כן בעקבות כל אחת מהאמירות בא ציווי על הנחת הטנא, כביכול כל אמירה היא הבאה שלימה של בכורים המגיעה לשיאה בהנחת הטנא. כדי להבין את משמעותה של כל אחת משתי ההבאות והאמירות, יש להשוות היטב ביניהם.

ג. הבאה ואמירה — פעמיים בביכורים

נעמוד על ההבדלים שבין האמירות השונות בעת הבאת הביכורים. (פס' ג-ד, לעומת פס' ה-י):

1. האמירה הראשונה נאמרת לכהן, והשניה ישירות לקב"ה.
2. בשתי האמירות מופיע הביטוי 'ה' אלוהיך'. בפעם הראשונה — "הגדתי היום לה' אלוהיך", פירוש האמירה הוא שה' הוא אלקי הכהן, ובשניה — "וענית ואמרת לפני ה' אלוהיך", פירושה שהוא אלקיו של מביא הבכורים.

7. ראה בספרי אות שא; במשנה בכורים ג, ו ובירושלמי שם; בבבלי מנחות סא ע"ב. עסק בכך: יוסי עופר, המעין, כא (תמוז תשמ"א), עמ' 4-9. הוא עסק גם במשמעות הכפילות, ואף כי דברינו קרובים לדבריו דומני שהם מדויקים יותר, וכפי שנעיר בהמשך. בפרשת וידוי מעשר שהיא עיקר ענינו של הספר הנוכחי לא עסק מאמרו כלל.

3. בראשונה אין תיאור של אופיה של הארץ, אלא מוגדרת זיקתה לאבותינו ולנו "הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו". בשניה מתוארת הארץ עצמה ומעלותיה "ארץ זבת חלב ודבש".
 4. הראשונה קצרה ומציינת עובדה אחת. השניה ארוכה ומספרת על שרשרת של אירועים היסטוריים.
 5. בראשונה מתואר מה נשבע ה'. בשניה מתוארים בפירוט מעשיו.
 6. בראשונה הכהן המקבל מניח את הטנא, ובשניה מביא הבכורים הוא המניח.
 7. בראשונה מונח הטנא לפני המזבח, ובשניה – לפני השם.
- להבדלים הללו חייב להיות חוט שדרה המאגדם ומפענח את משמעותם. מתוך הגדרה מדויקת של התוכן השונה נוכל להבין את שאר ההבדלים:
- המוקד של האמירה הראשונה היא – **התקיימות שבועתו** של הקב"ה לאבות כי בניהם עתידים לירש את הארץ. מוקד האמירה השניה היא – **השגחתו** של הקב"ה על עם ישראל מראשית ההסטוריה ועד כניסתם לארץ.
- התקיימות השבועה – שהיא מוקד האמירה הראשונה – מבטאת את **מידת האמת** של הקב"ה. הקב"ה שנשבע לאבות, עמד בדיבורו וקיים הבטחתו. רצף השגחת ה' עלינו, העומד במוקד האמירה השניה, מבטא את **מידת חסדו וטובו**.⁸ (5)
- מידת האמת של הקב"ה, המקיימת את השבועה, אינה תלויה כלל בתכונותיה של הארץ, אלא רק בכך שהארץ שהובטחה אכן ניתנה. מידת חסדו מתחדדת דווקא בכך שהארץ שקיבלנו הרי היא זבת חלב ודבש. (3)
- שבועה מעמידה במוקד שלה את המחויבות לאמת. על כן די, בעובדת התגשמותה, כדי להפגיש עם מידת האמת של הקב"ה. עם מידת חסדו של הקב"ה נפגשים אנו דווקא מתוך רצף ההשגחה אשר עלינו לאורך ההתרחשות ההיסטורית. (4)

8. יוסי עופר (לעיל הע' 7), הבחינה כאהבה ויראה. דומני שההגדרה של חסד ואמת – עם שהיא מקבילה במידה מסוימת לאהבה ויראה – מדויקת יותר במקרה שלנו (ואולי במקרא בכלל), וכפי שעולה אח"כ גם בפרשת וידוי מעשר.

מצד מידת האמת גדול הריחוק בין הקב"ה לבין האדם, בין העולם העליון לעולמנו עלמא דשקרא (וכדברי חז"ל בב"ר ח, ה – 'שקר אמר אל יברא שכולו שקרים'). על כן מתאפינת אמירה זו בריחוק המתבטא במספר דברים. האדם נותן לכהן, הכהן מניח לפני המזבח והמזבח הוא לפני השם. מצד מידת החסד יש קרבה גדולה יותר בין האדם לקב"ה, הן מצד שהקב"ה בחסדו פונה אל האדם והן מצד שהאדם שייך לחסד (וכדברי חז"ל שם – 'חסד אומר יברא'). לכן, האמירה השניה ישירה – האדם מול הקב"ה, והוא גם המניח את הטנא לפני ה'. הכהן והמזבח נעלמים. (1,2,6,7)

הבכורים הם המבטאים ומפגישים את האדם עם מידות אלוקיות אלו. פרי הבכורים הוא המוכיח את קיום השבועה, ואת חסד ה' אשר עלינו מני אז.

ד. החסד והאמת האלוניים בפרשת הבכורים

מתוך ההתחקות אחר הקושי בפסוקים שעלה בתחילת דברינו, נחשפת התמונה הרעיונית הרחבה של הפרשה. שתי מידות לקב"ה, האמת והחסד.⁹ שתייהן מיסודות כל אחת בדרכה את קבלת הארץ. שתי מידות אלו צפונות בפרי הבכורים, ומתגלות על ידי מקרא הבכורים. הפרי הוא הוא תמצית קיום השבועה, והוא החותם של שרשרת החסדים.

בפרי הבכורים משתקפת משמעותה של קבלת הארץ. ראויה היתה גם אחת ממידותיו אלו של הקב"ה לזכותנו בארץ ישראל, ובזה מתחייבים היינו בבכורים, אך זכינו בארץ מכח שתייהן, ובזה יש מקום לשתי הבאות בכורים, שכל אחת מהן תגלה את אחת המידות האלוניות. לכך רמזה התורה בכך שמפשוטה עולות – במקביל לשתי האמירות – גם שתי הנחות טנא. אלא שפרי הבכורים אחד הוא, וגם מידותיו של הקב"ה שורשם אחד, ונצטוינו במצות בכורים אחת, אשר בה נבטא את שני היסודות. הצורך לחבר את

9. צירוף זה של חסד ואמת מופיע בי"ג מדות טובו של הקב"ה "ורב חסד ואמת". עבד אברהם מתאר בזה את השגחת ה' עליו "ברוך ה' אלקי אדני אברהם, אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדני" (בראשית כד, כז). תואר כפול זה חוזר פעמים רבות בתהלים ובמשלי, ומופיע במקומות נוספים במקרא.

שתי ההבאות בטנא אחד מתממש למעשה באחד האופנים שביררו התנאים.¹⁰

אלא שלמרות המשותף והמחבר שבין האמת והחסד, אופין של המידות מובחן זה מזה, ומכאן נובעים ההבדלים שבין שתי ההבאות ובין שתי האמירות. מידת האמת נבחנת בקיום השבועה. אין הבדל עקרוני בין קיום שבועה על ארץ רגילה או עניה, לבין קיום שבועה על ארץ מבורכת, על כן הזכרת היותה של הארץ זבת חלב ודבש, אינו מן העניין בהקשר זה, והתורה מכנה אותה רק "הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו". מאידך מידת חסדו של הקב"ה מתגלה בגדולתה דוקא בכך שלא רק הצילנו מצרה (בבחינת סור מרע), אלא השפיע עלינו כל טוב בהבאתנו לארץ מבורכת, ומכאן נובעת קריאתה בשם 'ארץ זבת חלב ודבש' באמירה השניה.

גם עמידתו של האדם מול הקב"ה שונה מאוד, וכמעט מנוגדת, על רקע שתי המידות. מידת האמת של הקב"ה אינה מותנית בקרבה אלינו, שכן גם כשמתקיימת חלילה נבואת פורענות, מתבררת אמיתותו של הקב"ה. יתר על כן, מן האמת האלוקית רחוקים אנו, החיים בעלמא דשקרא, מאוד. האמת האלוקית נשגבת מאיתנו אפילו כשהתקרבונו לאלוקינו ובאנו לביתו. על-כן גם בהיותנו במקום הקרוב ביותר אליו, איננו פונים ישירות אליו, אלא מוצאים עצמנו כשבינינו לביןנו מצויים שני ממצעים: הכהן והמזבח. לכן האמירה נאמרת לכהן, ה' מוגדר אלקי הכהן, הטנא ניתן לכהן, ואפילו כשהכהן עצמו משרת ה' מניח את הטנא, הנחתו אינה מוגדרת 'לפני השם' אלא 'לפני המזבח'.

מידת החסד של הקב"ה מבטאת כל כולה את קרבתו אלינו, את דאגתו לנו, את פנייתו אלינו. פנייה שמדלגת על כל המרחק המהותי הקיים בין מדרגת האדם למדרגה האלקית הנשגבה. יתר על כן, מידת החסד מצויה באדם עצמו ביתר פשטות מאשר מידת האמת.¹¹ על כן, כשזוכים אנו לבוא לביתו ולהודות על מידת חסדו, אנו מוצאים עצמנו בקרבת אלקים יתירה. במצב זה הביטוי 'ה' אלוקיך' מציין לא את אלקי הכהן אלא את אלקי האדם

10. שדעוניהם הובאו לעיל בהערה 7.

11. ראה נתיבות עולם למחר"ל, כרך א, עמ' א, קמח, רב.

מישראל מביא הבכורים, הכהן והמזבח שתיפקדו כמקשרים בין האדם לקב"ה (וכשכל צורך בגורם מקשר מבטא גם מידה מסוימת של ריחוק, בהעדר אפשרות לקשר ישיר) אינם מופיעים כאן עוד ואנו זוכים לעמידה ישירה מול ה', אנו המניחים את הפרי,¹² וההנחה היא 'לפני ה' אלוֹקִיךָ'. לחתימת ענינה של הקירבה זוכים אנו להשתחוות לפני השם. דיקא בסיומה של מידת החסד אומרת התורה "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך".

ה. ההופעה האלקית ואמונת ישראל

שורש אלקי אחד לשתי המידות. מילה אחת בלשון הקודש מציינת את העמידה מול שתי מידות אלו – התודה. מודה על האמת ומודה על הטוב. מכאן לשון חז"ל "וידוי", ביחס לשתי מצוות אלו, כדברי המשנה בביכורים ב, ב: "שהמעשר והבכורים טעונים הבאת מקום וטעונים וידוי", וכפי שעמד על כך בפירוש הכתב והקבלה,¹³ שאין הכונה לוידוי על חטא אלא להודאה ושבח.

האמת והטוב, החכמה והמוסר, העיון והמעשה, מאוחדים הם במקור האלקי, בתורתו, ובעמו, מה שמייחד את אמונת ישראל, ואת דמות חכמיו.¹⁴

12. ואפילו הטנא, הטפל לפרי, אינו נזכר במפורש.

13. הכתב והקבלה דברים יט: "ונקראו הבכורים תרומת יד, כלומר תרומה הצריכה בהבאתה התודה וההלול, וכמבואר בקרא בפרשת בכורים 'וענית ואמרת' וגו', שכולה שבח והודי'. ועל שם זה יקראו בפי חכמי המשנה ודוי בכורים, רצה לומר התודה והלול הנאמרה מפי המביא בכורים, (ועין מסכת בכורים פ"ב מ"ב). הנה דעת רז"ל בלישנא דקרא מבוארת באר היטב; והרב עובדיה ספורנו בכי תבא כתב, שהודוי על שבחטאינו ובעונות אבותינו הוצרכו לבער הקדש מן הבית לבלתי תתן אותם לבכורות שהיו ראויים לתרומות ומעשרות, והעתיק דבריו אלה בתוי"ט פ"ה ממעשר שני משנה י, ע"ש. והם דברים רחוקים לדעתי, ועוד דבמשנה ד' פ"ב דבכורים אמרינן דבכורים בעי שיר, וזה הפך הודוי, ומלשון העביר הודיית המעשר דמתני' שם ט"ו ובסוטה מ"ט, ובגמ' שם הודאת מעשר, מסתייען דברי, ושם בסוטה (ל"ב ב') אומר אדם שבחו בקול נמוך ודוי מעשר לא עברתי ממצותיך שהוא שבח עצמו".

14. ראה למשל בדברי הרמב"ם הל' תשובה י, ב: "עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה". הראי"ה קוק, אורות הקדש ג, יט-כ; הרב "הנזיר", בקול הנבואה עמ' טו-טז, קפג.

כשם ששורש מידותיו של הקב"ה אחד, ומתגלה הוא בשתי מידות, כך שוות ומתאחדות המידות במכון גילויים הארצי, בארץ-ישראל. את מידותיו של הקב"ה, מגלה ארץ ישראל, שהיא הכלי לגילוי בעולם. יסוד זה עומד במוקד פרשת מקרא בכורים. היותנו כאן, מגלה באופן קבוע את **אמיתנו** של הקב"ה. שפע הברכה המתגלית בארץ זבת חלב ודבש, מפגישה אותנו עם **חסדו**.

ו. ידידי מעשר

את פרשת ידידי מעשר יש להבין כבנויה על גבי פרשת מקרא בכורים, כחותמת את שנפתח בפרשה שלפניה. שתיהן יחד, כאמור, עוסקות במתרחש מראשית ועד כלה.

פעולת נתינה נזכרת פעמים רבות בפרקנו. בפרשת הבכורים מופיעות שש נתינות, בנתינות אלו הקב"ה הוא הנותן ואנו המקבלים.¹⁵ את פירות הבכורים איננו **נותנים** לקב"ה, שהרי שלו הם, אלא **מביאים** אליו. בפרשת ידידי מעשר מתחלף הנותן. הנותנים הם אנחנו והמקבלים הם הלוי הגר היתום והאלמנה: "ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה... וגם נתתו ללוי לגר ליתום ולאלמנה" וגם 'לא נתתי ממנו למת'. רק בתפילה לעתיד המופיעה בחתימת הידידי ופונה אל הקב"ה שיברכנו, שב הקב"ה ומופיע כנותן.

באופן יותר כללי מבטא שינוי זה את העובדה, שפרשת הבכורים מרוכזת יותר בקב"ה ומעשיו, ופרשת ידידי מעשר מרוכזת יותר באדם ובמעשיו. שינויה של הדמות העומדת במרכז הפרשה עולה גם מביטויים נוספים. לעומת 'ישמע ה' את קולנו' שבחלק הראשון, בא 'שמעתי בקול ה' אלקי' בחלק השני.

מה משמעות שינוי זהותו של הנותן שבין שתי הפרשיות? בהבאת הבכורים המציינת את הראשית, הפועל המרכזי הוא הקב"ה, ואנו הם המקבלים. קבלת הארץ משקפת כאמור את מידותיו של הקב"ה. אולם, אין די בהכרתנו

15. בארבעה הראשונים מדובר על נתינת הארץ לנו, בחמישית על נתינת הפירות, ובשישית "כל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך". באמצע מופיעה נתינה אחת שהיא הניגוד לכל נתינתו של הקב"ה "וירעו אותנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה".

הרב אוריאל עיטס

כי מקבלים אנו מהקב"ה, ובהודאה והודייה על כך. על מידות אלו להקרין עלינו ולעצב את חיינו. על כן, כפועל יוצא ממפגשנו עם מידותיו של הקב"ה באמצעות מצות הבכורים, הולכות ומתעצבות בנו מידות המתבטאות במצות וידוי המעשר.

שני היסודות שבוטאו באופן מובחן בשתי האמירות הנדרשות במסגרת מקרא הבכורים, החסד והאמת, מופיעות במשולב בפרשת ודוי המעשר, בה מפרט האדם את מעשיו הוא. כשם שמבטאת מצות הבכורים את מעשיו של הקב"ה עם עמו, מבטא המכלול של מצוות המעשרות את מעשיו של האדם מישראל בעקבות אלוקיו.

מידת החסד עוברת בפרשתנו מהקב"ה אל האדם. כנגד חסדו של הקב"ה עם מביא הבכורים עומדים חסדיו של האדם עם חסרי האמצעים מסיבות של עוני ומצוקה או לחילופין בשל שירותם בבית השם: "בערתי הקודש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולא למנה". התורה מדגישה שנתנתה זו לא היתה רק בשביל לצאת ידי חובה, אלא נתינה בשפע משביע, המתוארת במילים: "ואכלו בשעריך ושבעו". גם **מידת האמת**, האמת המחייבת, מתבטאת בפרשה זו. כנגד מחויבותו של הקב"ה לשיבועתו, עומדת חובתו של האדם למצוות¹⁶, המודגשת חזור והדגש בוידוי המעשר: "...ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי...שמעתי בקול ה' אלקי עשיתי ככל אשר צויתני". זוהי ההליכה בדרכי מידת האמת של הקב"ה. בכך מעצבות מידותיו של הקב"ה את חיינו אנו, הנתבעים ללכת בדרכיו.

ז. הקביעות והחיים

קביעות זו של הליכה בדרכיו מוצאת את ביטויה במחזוריות של שלוש השנים. שלוש כקביעות (וכחזקת שלוש שנים למשל). כבר מתחילת הפרשה מופיע היסוד המשולש. העול המצרי משולש: "וירעו... ויענונו... ויתנו עבודה קשה", וכן קשיינו משולשים: "עניינו... עמלנו... לחצנו". גם בוידוי המעשר, זהירותנו מלשנות את מצוותיו משולשת: "לא אכלתי באני ממנו, ולא בערתי ממנו בטמא, ולא נתתי ממנו למת".

16. גם חובה זו מוגדרת במושגי שבועה – "מושבוע ועומד מהו סיני" (שבועות כא ע"ב).

במרכזה של פרשת וידוי מעשר מפורטים שלושה מעשים שלא נעשו: "לא **אכלתי** באני ממנו ולא **בערתי** ממנו בטמא ולא **נתתי** ממנו למת". דגש זה עומד לעומת שלושה מעשים חיוביים שנעשו: "**ואכלו** בשעריך ושבעו... **בערתי** הקודש מן הבית, וגם **נתתיו** ללוי..." בשעה שאדם מנהיג את חייו על-פי המצוות, קיימת סכנה של התערבות של האדם במערכת המצוות. התורה כבר הזהירה על כך בתחילת ספר דברים "לא תוסיפו על הדבר... ולא תגרעו ממנו" (דברים ד, ב). לא רק גריעה מהמצוות בעיתית, אלא גם הוספה, וכגון קיום המצוות עליהם נצטיינו, במציאות שאינה כלולה בצווי, כאכילתו באני, ביעורו בטמא, ונתינתו למת. בהוספה ובגריעה חורג האדם **מהחובה האמיתית** שבמצוות.

המצוות בישראל הן ביטוי של השקפת עולם, של תכנים רעיוניים-אמוניים. התערבות האדם במצוות טומנת בדרך כלל בחובה לא רק ניסיון לשנות ולהתאים את המצוות לנוחות האדם, אלא השתקפות של תפיסת עולם שמעוותת את תכניה המקוריים של התורה. במקרה שלנו קל לזהות את המכנה המשותף המשתקף משלושת החריגות הללו. האנינות הטומאה והמת כולם קשורים כמובן למוות. הכוונת המצוות אל המוות מנוגדת באופן פנימי לרוחה של התורה. עמידתנו לפני הקב"ה אינה עמידה מול מי שעיימו נפגשים אנו לאחר המוות. אינה העמידה מול יראת המוות או תעלומת המוות, אלא קודם כל העמידה מול מי **שעולמו חסד** ייבנה, ותורתו תורת חסד. על כן המפגש עיימו אינו מפגש עם המוות אלא עם מקור החיים, שתורתו תורת חיים, ומצוותיו ארחות חיים. קיום המצוות ממלא את החיים ומכחו מתברכים הם. בזה נחתמת חטיבת המצוות, ויסוד זה מהווה גשר אל פרשת הברכה והקללה המבטאת בעצמה רבה עובדת יסוד זו. קיום המצוות פירושו חיים מלאים ועמוקים, ברכה ושפע. עזיבת המצוות פירושה התמוטטות החיים, חורבנם. חותמת בזה התורה במילים "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע... ובחרת בחיים" (דברים ל, טו-יט).

בזה שבה התורה לבחירה הראשונה בה נצטווה אדם הראשון – לאכול מעץ החיים. זהו התיקון לאדם הראשון שהסיע עצמו מהאמת אל השקר, בכך שלא היה נאמן לציווי שהוטל עליו, ומהחסד אל הקללה, בהמירו טוב ברע וחיים ('עץ החיים') במוות ('כי ביום אכלך ממנו מות תמות').

ח. חתימת הוידוי

הפרשה כולה, שפתחה בהודאה על העבר, על מעשיו של הקב"ה, והמשיכה בהתייחסות אל ההווה, על מעשיו של האדם, חותמת בתפילה לעתיד. תפילה עצמה היא בקשת **חסד** ורחמים, וכדברי חז"ל, שתפילה היא 'רחמי'.¹⁷ אולם, לצד בחינת החסד שבבקשה לעתיד עומדת גם בחינת **האמת**, עמידתו של הקב"ה בדרכיו, וכפי שמציינים חז"ל – "עשינו מה שגזרת עלינו עשה עמנו מה שהבטחתנו" (ספרי סוף שג), שהרי כבר הבטיחנו הקב"ה על הברכה שבשל ביעור המעשר: "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחת בשעריך. ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו, למען יברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידך אשר תעשה" (דברים יד, כח-כט).

על-כן דוקא עתה בחתימת הפרשה זוכה ארץ ישראל לשני תואריה, ששימשו עד עתה בנפרד: "ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו (בחינת **האמת**) ארץ זבת חלב ודבש (בחינת **החסד**)". על דבר זה מתפללים אנו בחתימה. על מציאות שבה תגלה ארץ ישראל את האחדות של הופעת מידות האמת והחסד האלקיים, המתגלים על עמו ישראל, כמקורם המאוחד, ממעון הקודש, מן השמיים.

17. ברכות כו ע"א. וכבר במקרא הבכורים בבחינת החסד, מתוארת הישועה כבאה מכח שמיעת זעקתנו.



ביעור ווידוי - המצוות

הרב זלמן נחמיה גולדברג

מצות הביעור והידוי

ראשי פרקים

א. למען ילמד ליראה

ב. להרבות בלימוד תורה

א. למען ילמד ליראה

מצות אכילת מעשר שני ונטע רבעי בירושלים נראה מהתורה שהיא מצווה חשובה עד מאוד שלא מצינו כיוצא בהם בשאר מצוות והוא עניין שצריך להתוודות לפני ד' שקיים המצווה בשלמות בכל פרטיו וכמפורש בתורה ובמשניות (מעשר שני פ"ה מ"ו — מ"ד). עיקר המצווה להתוודות על קיום מצות מעשר שני וכמו שכתוב במשנה: "ביערת הקודש מן הבית — זו מעשר שני ונטע רבעי" (משנה מעשר שני פ"ה מ"י). יש להבין למה החשיבה התורה מצווה זו כ"כ, וגם מה שפירטה תורה: "לא ביערתי ממנו בטמא" — שלא אכלו בטומאה. "לא אכלתי באני ממנו" — שלא אכלו באנינות. "ולא נתתי ממנו למת" — לא לקחתי ממנו ארון ותכריכין למת (שם מ"ב). יש להבין טעם הדבר שהזהירה תורה בזה וגם מה מקום להתוודות. שמא יש לחוש שלא קיים מצוות אלו שצריך להתוודות על זה.

והנראה בזה כך. שהנה עצם מצות מעשר שני ונטע רבעי אינו מובן מה טעם יש במצוות אלו. שהנה כל ענייני מעשרות ותרומות ומתנות עניים כמו לקט שכחה ופאה, כל אלו טעמם נגלה שהם מצוות שציוותה תורה להטיב עם עניים לגר וליתום ולאלמנה לכהנים ולוויים שאין להם חלק בארץ, וגם עובדים בבית המקדש ציוותה תורה לתת להם חלק עבודתכם. אבל מעשר שני ונטע רבעי ומעשר בהמה שהכל נאכל לבעלים חוץ מחזה ושוק של מעשר בהמה מה טעם יש למצווה זו? אמנם התורה עצמה כתבה טעם מע"ש ונטע רבעי: "למען תלמד ליראה את ד' אלוהיך כל הימים" (דברים יד, כג).

הרב זלמן נחמיה גולדברג

אבל עדיין צריך ביאור איך ילמד ליראה זה שיאכל מעשר שני ונטע רבעי. אכן ביאור הדבר כתבו תוס' ב"ב כא ע"א ד"ה כי, שכתבו לבאר מה שאמרו בגמ' שם:

אמר ר' יהודה אמר רב ברם זכור לטוב אותו האיש ויהושע בן גמלא שמו שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל. שמתחילה מי שיש לו אב מלמדו תורה מי שאין לו לא היה לומד תורה. מאי דרוש? "ולמדתם אותם" (דברים יא, יט). ולמדתם אתם... התקינו שיהיו מושיבים מלמדי תינוקות בירושלים. מאי דרוש? "כי מציון תצא תורה" (ישעיהו ב, ג). ועדיין מי שיש לו אב היה מעלו ומלמדו מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד. התקינו שיהיו מושיבין בכל פלך ופלך ומכניסין אותו כבן ט"ז כבן י"ז. ומי שהיה רבו כועס עליו היה מבעט בו ויוצא. עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה בכל עיר ועיר, ומכניסין אותו כבן שש כבן שבע.

ועל זה כתבו תוס' מה טעם הושיבו מתחילה מלמדים בירושלים שכתוב "כי מציון תצא תורה" היא גופא צריך טעם למה יוצא תורה דווקא מציון? ועל זה הביאו תוס' מה שכתוב בתורה לאכול מעשר שני על "מקום אשר יבחר ה' אלקיך לשום שמו שם" (דברים יד, כד), "למען תלמד ליראה" (שם כג) ופירוש בסיפרי לפי שהיה עומד בירושלים עד שיגמור לאכול כל מעשר שני שיש לו והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה.

ולענ"ד נראה להוסיף בזה שהנה הכהנים היו מחולקים לעשרים וארבע משמרות. כל משמר עבד בבהמ"ק. נמצא שמשמר אחד עבד שני שבועות בשנה, שבשנה חמישים שבועות ושני שבועות היתרות על ארבעים ושמונה משמרות היו חגים שבהם אין משמרות כמפורש בתורה והמשמרות היו מחולקין לששה בתי אב. נמצא שכל בית עבד שני ימים בשנה וגם שני ימים אלו היו מפייסין בפיוס ויתכן שלא זכה לעבודה אפילו פעם אחת. ומטעם זה כתב רש"י (ברכות לז ע"ב) שכהן המקריב מנחה מבורך שהחיינו שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן. ומעתה מה עשו הכהנים והלווים כל שאר השנה שלא עבדו בבית המקדש? תשובה עסקו בתורה.

מצות הביעור והוידוי

ובתשובת חת"ס או"ח סימן רח, בתשובתו למהר"ץ חיות כתב כך שמעלתו אסף מהרבה מקומות שהכהנים הם היו השופטים והדיינים והמורה הוראה וכמפורש בתורה בברכתו של משה רבינו לשבט לוי "יורו משפטיך ליעקב" (דברים לג, י) "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" (דברים יז, ט), "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא" (מלאכי ב, ז), ואמרו הרשעים: "לכו ונחשבה על ירמיהו מחשבות כי לא תאבד תורה מכהן (ירמיהו יח, יח). וכתב החת"ס שאין הכוונה שרק לכהן ניתן הכח לדון להורות וללמד תורה אלא:

דהפסוק דבר בהווה, כי כשישראל יושבים על אדמתם מלאים כל טוב כל א' פונה לכרמו ולזיתו, הבדיל הקב"ה שבט הנבחר והמציא להם פרנסתם בריוח בלי שום עבודה חרישה וקצירה, וכל שבט אין לו חלק אלא אחד משנים עשר מה שמוציא האדמה דגן תירוש ויצהר, ואותו שבט נוטל חלק העשירות /העשירות/ דגן תירוש ויצהר בלי שום עמל ויגיעה כדי שיהיו פנויים לעבודת ה' ולהורות נתן, אע"ג דתרומת פירות לאו דאורייתא, מ"מ סגי להו בדגן ותירוש בריוח ותענוגים כלל לא ומשו"ה הטיל עליהם ההוראה, ושבט יששכר הפנויים ג"כ ע"י שמצוי להם פרנסתם מזבולון ע"כ ידעו בינה לעתים, אבל ה"ה כל מי שעושה מלאכתו עראי ותורתו עיקר ומטיל על עצמו עול תורה ועול הציבור ומסתפק במה שהציבור מזמינים לו פרנסתו ואינו רודף אחרי רהבים ושטי כסף, הן המה הכהנים הנגשים אל ה' בכל עת ובכל זמן ובכל מקום מקטירים ומגישים לה' ריח ניחוח, יהי' ה' עם השופט.

ומעתה ברור שעיקר תפקידיהם של הכהנים ושל הלויים ללמוד וללמד ולהורות דברי תורה. וזה טעם מצות מעשר שני ונטע רבעי שכל אדם מוכרח להפריש עשירית מכל היבול ולבא לירושלים ולשבת ולאכול עד שיגמור כל הכסף שהביא מפדיון מעשר שני וזה שכתבה תורה למען תלמד ליראה על ידי אכילת מעשר שני.

ב. להרבות בלימוד תורה

ומעתה מובן מאוד מה שהזהירה תורה "לא נתתי ממנו למת" ופירש הרמב"ם שכל מה שקונים ממעות מע"ש חוץ מאוכל זהו מת. אוכל הוא חי, שמחיה את האדם אבל כל שאר דברים כבגדים תכשיטים וכלים הם נקראים מת. והר"ש כתב שהכוונה שאפילו למת שיש מצווה אסור לקנות ממעות מע"ש וק"ו בגדים לחי. והנה זה היה ניסיון גדול לא לקנות דברים אחרים ממעות מע"ש שהאריך מאוד את ישיבתו בירושלים ואינו יכול להתעסק בפרנסתו ואילו יכול היה לקנות שאר דברים היה קונה בגדים וכלי כסף וגומר מעות מע"ש. אבל המקום דין תורה לא נתתי ממנו למת האריך זמן ישיבתו בירושלים הרבה יותר מעשירות זמנו שאם נניח שמה שאדם מוציא על דברים שאינם מחיי הנפש בעודך שלישי ונמצא שישב בירושלים יותר מעשירית וכש"כ עשירים שמוציאים על דברים חוץ מאכילה הרבה יותר האריך זמן ישיבתם הרבה. וכן האיסור "לא אכלתי באוני ולא ביערתי ממנו בטמא" ונמצא כל שנטמא מחמת מת או קרי או נגע בנבלה או בשרץ גרם שאז יאכל ממעות חולין וכל זה האריך מאוד את ישיבתו בירושלים והכל מטעם למען תלמד ליראה ומה שנמצא יותר בירושלים לומד יותר, ומובן למה מציון תצא תורה. ומטעם זה ראו הקדמונים ליסד מלמדי תינוקות שבאמת לפי הגיל הם בני ישיבה גדולה בני ט"ז וי"ז. ומטעם זה הצריכה התורה להתוודות שקיים מצוות שיש במעשר שני ואף שיש בהם טורח גדול וניסיון רב, ועוד יותר שהפודה מעשר שני מוסיף חומש וגם זה מגדיל את ישיבתו בירושלים.

ובמשך חכמה פרשת בחקתי (ויקרא כז, לא), ד"ה יגאל איש ממעשר, כתב:

הרמב"ם (הל' מעשר שני ה, א) ור"ת (קידושין כד ע"א תוד"ה אלא) מפרשים בקידושין דאשה שפודה מעשר שני שלה אינה מוסיפה חומש, והטעם מושכל, דאשה אינה ראויה לעלות ל"מקום אשר יבחר ד'" בו בכל זמן כי היא הרה או ילדיה קטנים וצריכים לאמם, כמו חנה, ולכן שלא יקשה עליה לפדות ולצור הכסף עד שתהיה יכולת בידה לעלות ולאכול במקום הנבחר את המעשר פטרה התורה את האשה מחומש, משא"כ בכל הגאולות ונכון. ועיין מש"כ הרמב"ם בסוף הלכות תמורה ד, יג.

מצות הביעור והידידי

והנה דרשו כן ממה שאמרה התורה "יגאל איש ממעשרו" (ויקרא כז, לא), ולא אשה. ולפי דרכנו יש לומר שאשה שפטורה מתלמוד תורה הקילה תורה שלא תצטרך להאריך הזמן להיות בירושלים ולכן פטרה מחומש.

ולפי מה שכתבנו יוצא ששלוש מצוות אחרונות שבתורה שהם וידידי מעשר ומצות הקהל ומצות כתיבת ספר תורה כולם באו להרבות בלימוד התורה והנה אף שאשה פטורה מתלמוד תורה מ"מ שייך אצלה ג"כ עיקר המצוה של מעשר שני וכמו שמצות הקהל הוא גם להקהיל הנשים כך מצות אכילת מעשר שני. עוד יתכן שלכן פטרה תורה אשה מחומש שבכל אופן אשה ששכיח טומאה אצלה מוכרחת להאריך זמן ישיבתה בירושלים ולא חייבה תורה בחומש.

והנה אף שטעמי המצוות אינם מחייבין רק ציווי כמצות וכמו שביארנו במקום אחר מ"מ גם מטעמי המצוה יש ללמוד הנהגות באופן כללי וכמו שביאר הרמב"ן במצות קדושים תהיו וזה לדעת קדושה מה היא, לומדים מטעמי המצוה. ולכן פשוט שכל המקדיש אדם מזמנו ללימוד התורה קיים למען תלמוד ליראה את ד'.

הרב יהושע ויצמן

וידוי מעשר — וידוי על האמת

ראשי פרקים

- א. אמירה או וידוי
- ב. עניינה המיוחד של מצות וידוי מעשר
 1. ייחודו של וידוי מעשרות
 2. ייחודן של מעשרות
 - ג. טעמה של מצות וידוי מעשר
 - ד. שלושה וידויים — על חטא, על האמת ועל הטוב
 - ה. הביעור שלפני הוידוי

א. אמירה או וידוי

בתורה שבכתב מוגדרת מצות "וידוי מעשרות" כאמירה (דברים כו, יג):
ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי
ולגר ליתום ולא למנה ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי
ממצותיך ולא שכחתי.
חכמים הם שהגדירו מצוה זו כ"וידוי", כמובא במשנה (מעשר שני פ"ה, מ"י):
במנחה ביום טוב האחרון היו מתודין. כיצד היה הוידוי...
כך גם מוני המצוות,¹ כמו הרמב"ם, שכתב (עשה קלא):
שצונו להתודות לפניו בהוצאת משפטי המעשרות והתרומות,

1. ראה: רס"ג, בספר המצוות (עשה צ): "והתודית בקיימך כל אלה...". החינוך (מצוה תרז): "שנצטוינו להתודות לפני ה' ברוך הוא ולהגיד בפינו בבית מקדשו שהוצאנו חוקי המעשרות והתרומות מתבואותינו ומפירותינו, ושלא נשאר כלום מהם ברשותנו שלא נתננו אותו, וזהו נקרא מצות וידוי מעשר...".

וידוי מעשר – וידוי על האמת

ולהתנקות מהם במאמר גם כן כמו שאנחנו נקיים מהחזיק בהם בפועל, וזהו הנקרא "וידוי מעשר"...

הגדרת מצוה זו כוידוי היא בעלת השלכות על עניינה של המצוה וגדריה ההלכתיים. במאמר זה נבחן כמה מן העניינים הקשורים לוידוי המעשרות.

ב. עניינה המיוחד של מצות וידוי מעשר

1. ייחודו של וידוי מעשרות

בלשון התורה, וידוי בא על חטא (במדבר ה, ו-ז):

דבר אל בני ישראל איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם למעל מעל בה' ואשמה הנפש ההוא. והתודו את חטאתם אשר עשו והשיב את אשמו בראשו וחמישתו יסף עליו ונתן לאשר אשם לו.

במצות וידוי מעשר הרחיבו חכמים את עניין הוידוי אף במקרים בהם לא חטא האדם, ואמירתו: "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי... עשיתי ככל אשר צויתני", נחשבת כוידוי.

מהי משמעות וידוי מעשרות, שאיננו בא על חטא, אלא דוקא על קיום המצוות?²

הראי"ה קוק מבאר, שאף כי בדרך כלל בא הוידוי בעקבות חטא, וזו היא דרכם של צדיקים, "שהם משקיפים על עצמם כמקצרים בצדקה ומעשים טובים", אולם:

...צריך האדם שישמח גם כן לפעמים גם בביטוי שפתים על מעשה הטוב אשר עשה... על כן כשם שיש תועלת גדולה לתיקון הנפש בוידוי העונות, כן יש גם כן תועלת לפרקים קבועים,

2. המנחת חינוך במצות וידוי מעשר (מצוה תרז, אות יט) כתב: "ועלה בדעתי לומר שמצות וידוי אינו אם נתן מתנותיו כראוי בכל שנה, כיון דהכל עשה יפה בעתו, למה יתודה והלא לא חטא כלל, ולמה נקרא וידוי מעשר?...". ובדברינו מתבאר עניין זה, ועל' בהמשך הדברים על שלוש מצוות הוידוי.

הרב יהושע ויצמן

שאמנם רחוקים הם ואינם תדירים כל כך כוידוי של החטאים... אבל לפרקים תמצא תועלת לעבדי ד' ישרי דרך גם כן בוידוי המצות, למען ישמח בהם בלבבו ויחזק ארחות חייו בדרך ד'.³

יש ערך להכרת האדם בכך שהוא מקיים את המצוות כראוי ואינו מתרשל בעשייתן.

2. ייחודן של מעשרות

נראה להוסיף בביאור הדבר, מתוך התבוננות בדברים בהם נתייחדו המעשרות מכל המצוות שבתורה.

א. רק במעשרות צייתה התורה להתוודות לפני ה' ולומר: "עשיתי ככל אשר צויתני".⁴

ב. רק במעשרות מצינו ברכת המצוות מן התורה. את מילות הוידוי "ולא שכחתי" דרשו חכמים במשנה: "ולא שכחתי מלברךך ולהזכיר שמך עליו", ופירש רש"י (ברכות מ ע"ב): "מלברךך — ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר".

ג. במעשרות מצינו עניין מיוחד של שמחה. אמנם יש לקיים את כל המצוות בשמחה, כלשון הרמב"ם (הל' לולב ח, טו):

השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו, שנאמר: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב" (דברים כה, מז), וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה, ועל זה הזהיר שלמה ואמר: "אל תתהדר לפני מלך" (משלי כה, ו), וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן

3. עין איה ברכות ב', עמ' 405.

4. בדבריו שם מתייחס הרב לעניין זה ואומר: "על כן הוקבעה מצות וידוי עם מצות הפרשת המתנות המחוייבות, שהם כוללים בקרבם את כלל כל חיובי התורה והשכל, שהם בכלל שש מערכות, דהיינו, הלאוין, והעשין, מצות הציבור והיחיד, בין אדם למקום ובין אדם לחבירו, וכולם ימצאו מקום במתנות המחוייבות". אולם, נראה שיש מצוות נוספות הכוללת מערכות אלה, כמצוות השמיטה והיובל וכדומה, ויש מקום למצוא טעם נוסף.

וידוי מעשר – וידוי על האמת

דוד מלך ישראל אמר "ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני",
ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר "והמלך דוד
מפזז ומכרכר לפני ה'" (שמואל ב ו, טז).

אולם, במצוות המעשר יש ציווי מיוחד על השמחה, עד שדרשו חכמים את
לשון הוידוי: "עשיתי ככל אשר צויתני – שמחתי ושמחתי בו".⁵

ג. טעמה של מצות וידוי מעשר

הרדב"ז בטעמי המצוות (מצוה רסו) מבאר את עניינה של מצוה זו:

...וכבר ידעת כי עיקר קבלתה (של מצות המעשרות) מן (מדת)
הדין... וכבר ידעת כי לעולם מדת הדין והזעם צריך לשמח אותם
כדי שלא יחרבו את העולם, ואין שמחה אלא בעיר הקדש, ואז
כל המדות מתוקנות... ומטעם זה צוה להתודות עליה להרצות
מדת הדין...

מצות המעשרות מקבלת את כחה ממידת הדין, ולשם כך בא הוידוי, להרצות
את מדת הדין.

נתייחד המעשר בדקדוק שיעורו, לא פחות ולא יותר, כהדרת חכמים (אבות
א, טז): "ואל תרבה לעשר אומדות". הקצבה והשיעור המדוקדק נובעים הם
ממידת הדין, המדקדקת כחוט השערה. על כן העמידה על קוצו של מעשר,
מעוררת את מידת הדין.

בוידוי המעשרות אנו מדגישים שהדקדוק במצוה זו – לא מצידנו בא, בחינת
"יקוב הדין את ההר", אלא מקורו בציווי הקב"ה, "ככל מצותך אשר צויתני".
אף כי זו מצוה של חסד ונתינה לגר, ליתום ולאלמנה, בכל זאת נצטוונו
בתורה לדקדק מה ישן ומה חדש, מה תלוש ומה מחובר, מה מוקדם ומה
מאוחר. לשם כך בא הוידוי, "להרצות מדת הדין" המתעוררת מן הדקדוק
הקשור למצות המעשר.

5. ועי' ברדב"ז המובא בהמשך.

הרב יהושע ויצמן

הוידוי נאמר "לפני ה'". אנו מבקשים באמירת הוידוי לחבר מצוה זו, שעיקרה דין, אל מקורה, "לפני ה'", שכן המקור כולו חסד, ומינוח הדין הוא בשורשו⁶ ובמקורו. אמירת הוידוי לפני ה' ממתקת את הדין המתעורר מקיום המצוה בדקדקנות, ומתוך כך בא לעולם שפע, "וברך את עמך ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו". זו הסיבה לחיוב הברכה והשמחה במצוה זו, שכן אלו דברים שעניינם חסד, והם ממתקים את הדין המתעורר בקיום המצוה. הזכרת שם שמים שבברכה מחברת את המצוה למקורה, וכך אנו מתקנים את הדין.

הוידוי אמנם אינו בא על חטא, אך הוא בא כתגובה וכתיקון להתעוררות מדת הדין. על כן קרא שמו "וידוי", שבא למתק את מידת הדין המתעוררת בעקבות מעשיו בהפרישו את המעשרות.⁷

סיום הוידוי: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו...". "השקיפה ממעון קדשך מן השמים" — עשינו מה שגזרת עלינו אף אתה עשה מה שהבטחתנו. שוב מודגש כי כל עשייתנו ודקדוקינו במצוה זו באו מפני הציווי. על פי זה יובנו דברי חכמים ירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ח:

רבי הונא בר אחא בשם ר' אלכסנדרא בוא וראה כמה גדול כוחו של עושי מצות, שכל השקפה שבתורה ארורה וזה בלשון ברכה.

השקפה היא עניין של דין, ועל כן כל השקפה שבתורה — ארורה, אולם השקפה זו מיוחדת, שלמרות שאף היא מקורה בדין, מהפכת היא את מידת הדין למידת הרחמים, שהדקדקנות הדינית על פי מצות ה' גורמת לשפע ברכה:

וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש (דברים כו, טו).

6. עי' עץ חיים שער יג פרק יא.

7. קריאת שם "וידוי" לאמירה זו מבארת את הדין "דאינו יוצא משמיעה מחברו" בוידוי ולשון המנחת חינוך תרז, אות יד). כשם שלא יכול אחד להוציא את חברו באמירת "חטאתי עויתי פשעתי", שכן זהו דיבור של האדם לעצמו, ועל כן איננו מוציא את זולתו, כך גם בוידוי מעשר אינו יכול לומר לחבירו "עשיתי ככל אשר צויתני", ועי' בדברי החזו"א (הל' ברכות סי' כט ס"ק א), שכשמוציא חבירו ידי חובה, יש בזה "התאחדות השומע והמשמיע", ודבר זה לא שייך באמירת וידוי.

ד. שלושה וידויים – על חטא, על האמת ועל הטוב

בכתוב, נסמכה פרשת "וידוי מעשרות" לפרשת "מקרא ביכורים". את מצות "וידוי מעשר" מגדיר הרמב"ם (ספר המצוות עשה קלא) כך:

שצונו **להתודות** לפניו בהוצאת משפטי המעשרות והתרומות ולהתנקות מהם במאמר גם כן, כמו שאנחנו נקיים מהחזיק בהם בפועל, וזהו הנקרא "וידוי מעשר"...

את הוידוי יכול לומר רק מי שקיים את כל דיני המעשר, ויש דעה שרק מי שאין בידיו כלל חטאים, שהרי הוא אומר: "לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי" כך בירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ה:

אית תניי תני כל המצות שבתורה מעכבות. ואית תניי תני כל המצות שבפרשה מעכבות. רבי אחא בר פפא בעי קומי רבי זעירא אפילו הקדים תפילה של ראש לתפילה של יד. אמר ליה אוף אנא סבר כן.

כל המצוות המוזכרות בפרשה מעכבות את האדם מלומר את הוידוי, אם לא קיים אותם, ויש דעה שאף כל המצוות שבתורה מעכבות מלומר את הוידוי, כגון מי שהקדים תפילה של ראש לתפילה של יד.

אף את אמירת "מקרא ביכורים" מגדיר הרמב"ם כוידוי בהל' ביכורים פ"ג ה"י:

מצות עשה **להתודות במקדש על הביכורים** בשעה שמביאים. מתחיל וקורא "הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ וגו' ארמי אובד אבי", עד שיגמור כל הפרשה עד "אשר נתת לי ה'..."

מהו עניינו של וידוי זה? הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קלב) מרחיב את היריעה:

שצונו לספר טובותיו אשר הטיב לנו והציל אותנו, ומתחיל בענין יעקב אבינו ומסיים בעבודת המצרים וענותם אותנו, ולשבחו על כל זה ולבקש ממנו להתמיד הברכה כשיביא הביכורים, והוא אמרו יתעלה "וענית ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אובד אבי",

הרב יהושע ויצמן

ומה שבא אחר זה מן הפרשה כולה. ומצוה זו נקראת "מקרא ביכורים".

עניינה של המצוה הוא הודאה לה' על הטובות שגמל עם ישראל, מראשית יצירתו.

ישנה בתורה מצוה נוספת שעניינה הוא הודוי, והיא המצוה להתוודות על החטאים, כך הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה עג):

צונו להתוודות על החטאים והעונות שחטאנו לפני האל יתעלה, ולומר אותם עם התשובה, וזה הוא הודוי. וכוננו שיאמר "אנא השם חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך". ויאריך המאמר ויבקש המחילה בזה הענין לפי צחות לשונו...

וידי מעשר נאמר רק על ידי מי שלא חטא, וקיים את כל הלכות המעשרות, ואילו הודוי בעת התשובה נאמר רק על ידי מי שחטא, והוא שב מחטאו.

נמצא, אם כן, ששלוש הודאות יש בתורה:

הודאה על החטא (למי שחטא),

הודאה על האמת (למי שלא חטא),

והודאה על הטוב (למי שזכה בו).

בעת התשובה מתודה האדם על חטאיו. בוידוי מעשר מודה האדם על האמת, על כך ששמר את דיני המעשרות כתיקונם. במקרא ביכורים מודה האדם על הטוב שגמל איתו ה'.

יש, וההודאה באה מלמטה למעלה, מצד האדם. מודה הוא ומתודה על חטא שחטא או על תיקון שתיקן על פי מצות ה'. ויש, שההודאה באה מלמעלה למטה. מודה האדם על הטוב האלוקי שהוא זוכה לו מה' הטוב, בתוך כל ישראל.

קשורים הם שלושת הוידויים זה לזה.

האדם מתקן את דרכיו, הן בשובו מחטאיו ואמירתו: "חטאתי עויתי פשעתי", בחינת "סור מרע", והן בתקנו את פירותיו על פי ציווי ה', ואמירתו: "לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי", בחינת "ועשה טוב". שני תיקונים אלה, הנעשים בדרך של וידוי, נובעים מידיעתו כי המציאות נובעת ממקור הטוב, מן החסד העליון

המחיה ומחדש אותה, והנותן לאדם כח ויכולת לפעול בעולם ולתקנו על מנת להביאו אל תכליתו הטובה.

"ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלוהיך", הנאמר במצות הביכורים, הוא הנותן כח להתוודות על החטאים — בעת התשובה, ועל האמת — בקיום מצות המעשר.

הראי"ה קוק מבאר עניין זה בביאורו ל"מודה אני" ועולת ראייה חלק א, עמ' א):

...ההוראה הלשונית של חובת הודאה, בבטוי "מודה" ביחוד, משותפת היא להודאה מגזרת תודה, הבאה מתוך הכרת הטובה של המיטיב, ומגזרת התוודות והודאה על האמת. והדברים מתאימים זה לזה. צהלת החיים הראשונה, הפוגשת את האדם בהקיצו משנתו ומוצא הוא לפניו עולם מלא וחדש בכל מלואו וטובו, היא מרימה את אור השכל הפנימי להכיר את אור החיים וזיוו ביסודו, ותחת ההשקפה העכורה החמרית, שהיא מוטבעת בטבע הבשר, מתעלה הרוח להשקפה אלקית צחה, לראות את נשמת אור חי העולמים ביפעת מפעלה. והאדם ברגש תודתו מודה הוא על האמת, ומקיים את עומק אמתתה של ההכרה הרוחנית, ומעיד על כל אור החיים והיש, שהוא נובע כולו ממעין הטוב ומקורו, ממקור חסד עליון, המשפיע שפעת חיים לכל המון עולמים וכל יצוריהם.

משמעות המילה "הודאה" כוללת: א. "תודה, הבאה מתוך הכרת הטובה של המיטיב". ב. "התוודות" — שעניינה וידוי על החטאים. ג. "הודאה על האמת".

הכרת הטוב שחש האדם בהקיצו משנתו אל יום חדש העומד בפתח, מעוררת אותו להתעלות מעל ההשקפה החומרית, ומתוך כך הוא בא לתקן את חטאיו ולתקן את מעשיו, להודות על חטאיו ולהודות על האמת — הן האמת של מעשיו, והן האמת של ההכרה בטוב האלוהי המחיה את העולם.

ה. הביעור שלפני הוידוי

קיום מצות וידוי מעשרות תלוי בדבר נוסף והוא הביעור. הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, ט, ויג, כותב:

הרב יהושע ויצמן

כיצד הוא עושה? אם נשאר אצלו תרומה ותרומת מעשר נותנה לכהן, מעשר ראשון נותנו ללוי, מעשר עני נותנו לעניים, נשארו אצלו פירות מעשר שני של ודאי או נטע רבעי או מעות פדייתן הרי זה מבערן ומשליך לים או שורף, נשאר אצלו מעשר שני של דמאי אינו חייב לבערו, נשאר אצלו בכורים הרי הן מתבערין בכל מקום...

וצריך להפריש המתנות על הסדר ואחר כך יתודה...

קודם לוידי, על האדם להפריש את כל המתנות כסדרן, ולבער את הטעון ביעור. הקשו אחרונים, מדוע לא נמנית מצות ביעור מעשרות כמצוה בפני עצמה מתרי"ג מצוות⁸.

שאלה זו מזכירה שאלה דומה שנשאלה על מצוה נוספת הקשורה לוידי — מצות התשובה. הרמב"ם מנה את מצות הוידי בעת התשובה, ולא את התשובה עצמה. כך כתב הרמב"ם בהל' תשובה א, א:

כל מצות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה **כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות** לפני האל ברוך הוא, שנאמר "איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו" (במדבר ה, ז) זה וידי דברים, **וידי זה מצות עשה**...

אף כאן שאלו, מדוע השמיט הרמב"ם את מצות התשובה ממניין המצוות, ומנה את הוידי לבדו.

תשובות רבות נאמרו לשאלה זו, ונראה שהתשובה המניחה את הדעת⁹ היא זו המבוססת על הכלל שקבע הרמב"ם בשורש הרביעי מן השורשים שהקדים למנין המצוות: "שאין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה". התשובה איננה כוללת ציווי מעשי מלבד קיום המצוות כולן, ועל כן אין למנותה כמצוה מתרי"ג. הוידי, לעומת זאת, הוא מעשה מחודש, ועל כן הוא נמנה כמצוה.¹⁰

8. עי' מנחת חינוך מצוה תרז אות ד.

9. עי' בדברי הרב שלמה גורן, תורת המועדים, עמ' 36.

10. עי' במצות התפילה (עשה ה), בה כתב הרמב"ם: "והמצוה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה... ואף על פי שזה הצווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשרש

וידוי מעשר — וידוי על האמת

נראה, שבדרך זו יש לבאר את מנין המצוות בנושא וידוי מעשרות. הביעור איננו כולל כל מצוה מחודשת. כל עניינו הוא קיום מצוות המעשר בדרך נכונה. על כן לא ימנה הביעור כמצוה בפני עצמה, שכן אין כל מעשה מחודש שאיננו נמנה כבר במצוות אחרות. המעשה המחודש שיש במצוה זו הוא הוידוי, ועל כן הוא בלבד נמנה כמצוה.

הרביעי הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה...". הגדרת המצוה היא עבודת ה', וככזו לא היתה נמנית כמצוה, שכן היא כוללת את כל המצוות, אלא שנתייחד בה ציווי נוסף, והוא התפילה, ועל כן יש למנותו כמצוה.

הרב אליעזר חיים שנוולד

מעמדה של מצות ביעור מעשר – לשיטת הרמב"ם

ראשי פרקים

א. ביעור וידידי מעשר – עיון בפסוקים

ב. ביעור היא מצוה בפני עצמה

ג. שיטת הרמב"ם

1. ביעור אינו מצוה בפני עצמה, אלא הכשר למצות וידי

2. ביעור נכלל במצות וידי

3. ביעור נכלל במצות הפרשת תרומות ומעשרות

א. ביעור וידידי מעשר – עיון בפסוקים

בפרשת ראה מצוה התורה על הפרשת תרומות ומעשרות מידי שנה (דברים יד, כב-כג), ובסמוך לצווי זה מצוה התורה לבער בתום שלוש שנים, את התרומות והמעשרות שנותרו לאדם בביתו ולא ניתנו ליעדם (שם, כח-כט).

בפרשת כי תבוא מופיע הציווי של ביעור מעשרות פעם נוספת, ביחד עם וידידי מעשרות, דהיינו שלאחר ביעור המעשרות מן הבית צריך הבעלים להתוודות בפני הקב"ה שקיים את מצות הביעור כהלכתה (דברים כו, יב-טו). הוידוי הוא אמירת הפסוקים הכתובים בתורה שם.

השוואת הפסוקים העוסקים בביעור וידידי מעשר, נמצא שבפרשת ראה מופיע הציווי לבער מעשר כציווי נפרד, ולא מוזכר כלל הציווי על וידידי מעשר, ובפרשת כי תבוא מוזכר הביעור והוידוי אולם התורה לא קושרת זאת למצות הפרשת תרומות ומעשרות. מדוע לא נאמר בפר' ראה ציווי על וידידי, ומדוע בפר' כי תבוא לא נאמר דבר על הפרשת תרומות ומעשרות? כמו כן נראה שהפס: "כי תכלה" (דברים כו, יב), הוא מעין מבוא לפסוקים שאחר כך (יג – טו), שבהם מצוה התורה על הוידוי, ומשמעות הדבר לכאורה

שהאזכור של הביעור הוא רק אגב הוידוי, כשהעיתוי של הוידוי הוא לאחר קיום חובת הביעור. מאידך, כשאומר המתוודה "ביערת הקודש מן הבית", נראה לכאורה שאומר כן משום שהוא כמעיד על עצמו שקיים את המצוה, ומכאן ניתן להסיק לכאורה שהביעור הוא מצוה בפני עצמה.¹

יש לחקור בתחילה מהו הגדר של ביעור מעשרות? ישנן שלוש אפשרויות: הראשונה, שביעור מעשרות הוא פרט במצוה הכוללת של הפרשת תרומות ומעשרות. השניה, שביעור מעשרות הוא מצוה בפני עצמה. השלישית, שהוא חלק ממצות הוידוי. לכאורה ניתן לדייק מפרשת ראה שאין מדובר על מצוה בפני עצמה אלא על מצוה שהיא חלק מהמצוה הכוללת של הפרשת תרומות ומעשרות, שכן הציווי על הביעור חותם את הפסוקים המצווים על הפרשת תרומות ומעשרות. אולם בפרשת כי תבוא ניתן לדייק את ההיפך, שכן שם לא מוזכרת מצות הפרשת תרומות ומעשרות כלל והציווי מתחיל עם הביעור ולאחר מכן הוידוי.²

ברם, יש לבחון לעומק את שלושת האפשרויות:

האפשרות הראשונה, לומר שהביעור הוא רק פרט במצוה הכוללת של הפרשת תרומות ומעשרות – אמנם, מלכתחילה, האדם מצוה להפריש תרומות ומעשרות בזמן ולתת אותם ליעדם, אולם אם הוא התעכב ולא נתנם ליעדם, קובעת התורה זמן מכסימלי – תום השנה השלישית, שממנו ואילך הוא אינו יכול להתעכב יותר. אולם זוהי אינה מצוה בפני עצמה, שכן יש עדיפות לתת את המעשרות בזמן ולא להגיע בכלל לזמן הביעור. לפי אפשרות זאת, הפסוקים שבפרשת ראה הם רצף אחד של מצות הפרשת תרומות ומעשרות ובסופם הביעור שהוא חלק ממצות ההפרשה. לעומת זאת הפסוקים שבפרשת כי תבוא עוסקים במצות הוידוי והציווי על הביעור שבתחילתם הוא רק כדי לציין את העיתוי של הוידוי או את ההכשר לוידוי – כדי שיהיה אפשר לומר "ביערת הקודש מן הבית".

1. ראה גם מש"כ הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן סי' נה, בשם אחיו הרד"ב: "שהרי מנה כל המצות המבוארות בפרשת הוידוי, ע"פ מה שהשריש (שורש ח) שכל מה שנמצא בתורה, שצוה השי"ת אותנו להתנצל ממנו, זהו בעצמו ענין הציווי, וא"כ כמו שנמנה לא אכלתי באוני ממנו ה"נ נמנה ביערתי הקדש מן הבית".

2. עי' ברש"י שם על פס' יב.

הרב אליעזר חיים שנוולד

האפשרות השניה, לומר שהביעור הוא מצוה בפני עצמה. אמנם היה עדיף לתת תרומות ומעשרות באופן מיידי, אולם אם חל עיכוב, והוא לא נתן אותם ליעדם בזמן, מתגלגלת לידו מצוה קיומית של הביעור. ועל כן בפסוקים שבפרשת ראה מוזכרת המצוה כמצוה שמתקיימת בתום שלוש שנות המעשר. ובפסוקים שבפרשת כי תבוא המצוה מוזכרת בפני עצמה, לפני הציווי על הוידוי.

האפשרות השלישית היא שהביעור אינו מצוה בפני עצמה אלא חלק ממצות הוידוי. כדי שיהיה אפשר לקיים את מצות הוידוי ולומר "ביערת הקודש מן הבית וגם נתתיו וגו'", צריך לבער את המעשרות לפני כן. ועל כן בפרשת כי תבוא הוא מוזכר לפני הציווי על הוידוי, ולעומת זאת בפרשת ראה הוא מוזכר לאחר הזכרת מצות תרומות ומעשרות, כדי להזכיר את העיתוי של הביעור שבא בתום ההפרשה.

ב. ביעור היא מצוה בפני עצמה

הרב יחיאל מיכל אפשטיין, בספרו ערוך השולחן העתיד, כותב שהביעור הוא מצוה בפני עצמה:

ולכן שתי מצוות עשה יש בסוף שנה השלישית: מצות ביעור — כלומר שמבער כל המעשרות שיש לו עדיין מכל השנים ואם לא ביערן עובר בעשה. ומצות וידוי מעשר, וזה אינו וידוי על חטא,³ אלא לשון הודאה שמודה שביער כל המעשרות, וגם קצת וידוי חטא יש שהשהה מעשרותיו.⁴

מכאן שהביעור הוא מצות עשה בפני עצמה, ומי שלא קיימה, לא רק שביטל את מצות הפרשת תרומות ומעשרות, אלא עובר בעשה נוסף של מצות הביעור.

3. רבים התלבטו בשאלה מדוע מכונה מצוה זו בשם וידוי שכן אין כאן חטא שהוא מתוודה עליו. עיי"ש בערוך השולחן המציין לתוי"ט בהל' מע"ש וז', י שכתב בשם הספורנו שהוידוי הוא מה שבעוונותינו ניטלה העבודה מהבכורים. לדעתו זהו הסבר דחוק. בפירוש "משנה ראשונה" על המשנה במעשר שני ה', ו באר: "וכן נראה שלכך נקרא וידוי — שמתוודה שעשה עד עכשיו שלא כדין שהשהה את מעשרותיו ועתה בא לתקן אשר עיוות". ראה במאמריהם של הרב נעם חיים כהן, והרב יהודה שביב, בספר זה.

4. ערוך השולחן העתיד, הלכות מעשר שני סי' קלו סעיף ב.

גם בספר מנחת חינוך הגיע למסקנה דומה שמצות הביעור היא מצוה בפני עצמה והיא לא תלויה כלל במצות הוידוי:

במצוה זו (הוידוי) נכללת עוד מצוה, היינו ביעור והיא מצוה בפני עצמה, דאפילו באותם שפטורים מן הוידוי מכל מקום חייבים בביעור, כי דין ביעור מבואר בפרשת ראה וכו', ומצוה זו דוידוי היא בפרשת תבוא וכו'.⁵

המנחת חינוך מדייק מהפסוקים שיש שתי מצוות נפרדות: בפרשת ראה מצוה התורה על הביעור כמצוה בפני עצמה, ובפרשת כי תבוא היא מצוה על הוידוי כמצוה בפני עצמה, וואף הוא סובר שאיזכור הביעור שם בא אגב ציון העיתוי של הוידוי. המנחת חינוך מוכיח את מסקנתו גם מדברי המשנה לגבי המעשה של רבן גמליאל:

מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו באין בספינה, אמר רבן גמליאל: עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע, ומקומו מושכר לו, עישור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף, שיזכה בו לעניים, ומקומו מושכר לו. אמר רבי יהושע: עישור שאני עתיד למוד נתון לאלעזר בן עזריה ומקומו מושכר לו. ונתקבלו זה מזה שכר.⁶

הראשונים נחלקו בפירוש משנה זו. רש"י שם סובר שהמשנה עוסקת במקרה בו רבן גמליאל עדיין לא הפריש תרומות ומעשרות מן הפירות. אולם ר"ת⁷ והרמב"ם⁸ סוברים שמדובר על פירות שכבר הופרשו והגיע זמן ביעור המעשרות, ורבן גמליאל נתן לרבי יהושע שהיה לוי את המעשרות שנותרו לו,

5. מצוה תרז אות א.

6. משנה במעשר שני ה, ט.

7. עי' בקידושין כו ע"ב ברש"י שם ובדברי ר"ת בתוס' ד"ה מעשה, וכן עי' בבבא מציעא יא ע"א ובתוס' ד"ה עישור, וכן בספר הישר לר"ת סי' תעח (תקעג). וכן כתבו עוד: הרמב"ן הריטב"א והרשב"א והר"ן בקידושין שם. אמנם בתפארת ישראל, על המשנה במעשר שני ה, ט בבוץ אות ב מצדד בשיטת רש"י ומדייק מהלשון "שאני עתיד למוד", שמדובר שעדיין לא הפריש תרומות ומעשרות כלל ולא מדובר על ביעור מעשרות. ראה עוד במאמרו של הרב יעקב אריאל, "מעשה רבן גמליאל והזקנים — ביעור מעשרות", בספר זה.

8. כך משמע מהרמב"ם בהל' מעשר שני יא, יא וכפי שבאר הרדב"ז על הרמב"ם שם.

הרב אליעזר חיים שנוולד

ולרבי עקיבא שהיה גבאי עניים את מעשר העני שנותר לו, ואילו רבי יהושע הקנה לרבי אלעזר בן עזריה שהיה כהן את תרומות המעשר מן המעשר שקיבל.⁹ המנחת חינוך כותב שמעשה זה אירע לאחר תקנת רבי יוחנן כהן גדול שביטל את הוידוי (משנה מעשר שני ה, טו), ועפ"י ר"ת שסובר שהמשנה עוסקת במצות ביעור מעשרות, הרי שהוא ביער מבלי להתוודות. ומכאן מסיק המנחת חינוך שמצות הביעור היא מצוה בפני עצמה ולכן היא לא מתבטלת גם כאשר לא ניתן לקיים את מצות הוידוי.¹⁰

המנחת חינוך מביא הוכחה נוספת שמדובר במצוה בפני עצמה:

וכן בסנהדרין (יא ע"ב) דרבנן גמליאל שלח איגרות וכו' דזמן ביעורא מטי וכו', ובימיו לא היו מתוודין, כי נתבטל קרוב לשלוש מאות שנה וכו', חזינן דמצות ביעור היא מצוה בפני עצמה ואין הוידוי מעכב.

לדבריו של המנחת חינוך יש השלכות הלכתיות נוספות. האם נשים חייבות בביעור מעשר? רבי דוד זכות הסתפק בדבר:

מספקא לי אם הנשים מתוודות, אף דאין יכולים לומר "אשר נתת לנו" וכדתנן גבי ביכורים¹¹, דשמא יש לחלק בין "נתת לי" לבין "נתת לנו", דהו"ל כעין מ"ש הפוסקים והביאם הב"י¹² דיכולות הנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא "קדשנו וציונו" כיון שהאנשים נצטוו, וכל שכן במעשרות שהנשים חייבות דיכולות לומר אשר נתת לנו דרצונו לומר לכללות ישראל וכו'.¹³

9. ראה בברטנורא על המשנה שם וביכין שם.

10. במהדורת מכון ירושלים, מצויין בהערה שהוכחה זו מתאימה רק לשיטת התוס' בכתובות אולם לפי שיטת הרמב"ם נמצא שאין הוכחתו מוכרחת. ואכן נראה לקמן שלפי שיטת הרמב"ם הביעור אינה מצוה בפני עצמה.

11. משנה ביכורים א, ה.

12. בית יוסף, טור או"ח סי' תקפט.

13. תוס' אנשי שם, על המשנה מעשר שני ה, יד.

בספר החינוך כתב בפשיטות שנשים אינן חייבות במצות הוידוי: "ונוהגת מצוה זו בזמן הבית בזכרים".¹⁴ המנחת חינוך באר את דברי החינוך שם בכך שנשים פטורות משום שאין להם חלק בארץ:

והנה נשים בוודאי פטורות ממצוה זו, דאין להם חלק בארץ, וכו',
וכן כתב הרב המחבר כאן דנוהג בזכרים וצ"ע על הרמב"ם שלא
כתב זה כאן.¹⁵

על פי זה מסתפק המנחת חנוך אם נשים יהיו חייבות במצות ביעור מעשרות, משום שמדובר בשתי מצות נפרדות, ואולי בביעור בכל זאת יהיו חייבות. מאידך מצות ביעור תחומה בזמן, ואולי היא מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות:

ולא נתבאר אם נשים חייבות בביעור, דבוידי אינן חייבות וכו',
אך ביעור אינו תלוי בוידי כמו שכתבתי לעיל, וצד הספק, דהוי
לה מצות עשה שהזמן גרמא, דהיא רק ברביעית ובשביעית, א"כ
אפשר דנשים פטורות, אך אם נאמר דגם אחר זמן לא נפקעה
מצות ביעור הויא לה שאין הזמן גרמא וכו' וצ"ע.¹⁶

המנחת חנוך לא מכריע את הספק, אולם ברור שיסוד הספק נובע מעצם הגדרת הביעור כמצוה בפני עצמה.

14. חינוך מצוה תרז. בספר אשר למלך על הרמב"ם הל' מעשר שני יא, ד דייק מכך שהרמב"ם לא הזכיר את החיוב של נשים במצות הוידוי בכך שגם הרמב"ם סובר שנשים פטורות. ושם מביא שני טעמים לכך: א. שנשים לא נטלו חלק בארץ. ב. שהיא מצות עשה שהזמן גרמא.

15. שם אות כא. וכן כתב המשנה ראשונה, משנה מעשר שני ה, יד: "ונראה דכל הני נמי דחשיב בפ"ק דביכורים מש' ה': אפוטרופוס ושליח ואשה וטמטום ואנדרוגינוס, מביאין ואין קורין שאין יכולין לומר "אשר נתת לי", ה"נ מה"ט גופיה אין מתוודין. וצ"ל דהכא סמיך אדהתם".

16. שם אות י.

ג. שיטת הרמב"ם

1. ביעור אינו מצוה בפני עצמה, אלא הכשר למצות וידוי

לעומת הסוברים שמצות הביעור היא מצוה בפני עצמה, נראה ששיטת הרמב"ם היא שהביעור אינו מצוה בפני עצמה, שכן בספר המצוות, מנה הרמב"ם רק את מצות הוידוי, ולא מנה את מצות הביעור:

שצונו להתודות לפניו יתעלה בהוצאת משפטי המעשרות והתרומות ולהתנקות מהם במאמר גם כן כמו שאנו נקיים מהחזיק בהם בפועל.¹⁷ וזהו שנקרא וידוי מעשר.¹⁸ והצווי בזה באמרו יתעלה: "ואמרת לפני ד' אלקיך בערונך הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי לגר ליתום ולאלמנה וגו'", וכו'.¹⁹

ניתן לדייק מהרמב"ם שלא מנה את מצות הביעור אלא רק את מצות הוידוי, שהוא סובר שיש רק מצוה אחת והיא מצות הוידוי. על כך יש לשאול האם לדעת הרמב"ם הביעור אינו מצוה עצמאית אלא סניף של מצוה אחרת ועל כן לא מנאה הרמב"ם, או שהיא מצוה בפני עצמה אלא שעל פי הכללים של מניין התרי"ג, אותם הוא ניסח בשרשים²⁰, אין למנונה כאחת מתרי"ג המצוות, מפני שהיא נמנית כחלק ממצוה אחרת.²¹ ההבדל שבין שתי האפשרויות הוא, שאם היא אינה מצוה עצמאית כלל יהיו לכך השלכות הלכתיות, ואם היא מצוה עצמאית, רק שלא ניתן למנותה כאחד מן התרי"ג בדרך כלל אין לכך השלכות הלכתיות. וכן יש לשאול על הרמב"ם, שלכאורה היה צריך למנות דווקא את מצות הביעור ולא את מצות הוידוי, מפני שעפ"י ניסוחו של

17. הר"י קפאח תרגם: "שנצטוינו להתודות לפניו יתעלה בזפרישנו את חובת המעשרות והתרומות ולהתנקות מהם גם בדיבור, כדרך שהתנקינו להחזיק בהן בפועל". (פירוש המשנה לרמב"ם, הוצאת מוסד הרב קוק).

18. משנה מגילה ב, ה; משנה סוטה ז, א; ספרי פרשת כי תבוא.

19. ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה קלא. קדמו: רס"ג מ"ע צ. ראה עוד: סמ"ג עשין קלח; חינוך מצוה תרז.

20. מובא בתחילת ספר המצוות לרמב"ם ובו ניסח הרמב"ם את הכללים שעל פיהם קבע מה נמנה בתרי"ג, ומה לא.

21. ניתן לתת דוגמאות למצוות רבות נוספות שאף שהן מצוות מן התורה, ללא כל ספק, בכל זאת הרמב"ם לא מנה אותן בכלל התרי"ג.

הרמב"ם נראה שמצות הוידוי נכללת במצות הביעור. הרמב"ם כתב שעניינה של המצוה היא לגרום להגעת המעשרות ליעדם, ולהיות "נקיים מהחזיק בהם בפועל",²² והוידוי הוא לכאורה רק פרט — אמירה המבטאת שהמצוה אכן התקיימה, "להכריז על עצמנו שאנו נקיים ומשחררים מהם"²³. אם כן, מדוע הרמב"ם מונה את מצות הוידוי שהוא פרט במצוה, ואינו מונה את מצות הביעור שהוא לכאורה עיקר המצוה? וכן יש לשאול על פי שיטת הרמב"ם כיצד יבוארו הפסוקים המצווים על הביעור. שאלה נוספת שאל המנחת חנוך, על פי שיטתו, שהוכיח שמצות הביעור היא מצוה בפני עצמה, והיא קיימת גם כאשר לא ניתן לקיים את מצות הוידוי, ועל כן הקשה על הרמב"ם מדוע לא מנה את הביעור כמצוה עשה בפני עצמה:

והנה הביעור מצוה בפני עצמה כמו שכתבתי (אות א'), אך הוידוי לא היה אלא אם כן ביער, וכל זמן שיש מתנות בידו אינו מתוודה, כאשר יבואר בסמוך בס"ד. ואיני מבין מדוע לא מנו הר"מ וסיעתו מוני המצוות מצות ביעור למצות עשה בפני עצמה, כי היא מצות עשה ואינו תלוי בשום דבר וצריך עיון כעת.²⁴

המנחת חינוך נשאר בקושייתו על הרמב"ם בצריך עיון, אולם נראה לומר שהקושיה היא התירוץ: הרמב"ם סבר שהביעור אינו מצוה בפני עצמה.

22. על פי טעמו של החינוך שם למצות הוידוי, הדברים מתחדדים עוד יותר. לפיו, טעם מצות הוידוי, שאנו מתוודים בפה על הפרשת המעשרות כדי לגרום לכך שנפריש ונבער אותם בפועל: "משרשי המצוה, לפי שסגולת האדם וגודל שבחו הוא הדבור שהוא יתר בו על כל מיני הנבראים, שאילו מצד יתר התנועות גם שאר בעלי חיים יתנועעו כמוהו, ועל כן יש הרבה מבני אדם שיראין מלפסול דבורם שהוא ההוד הגדול שבהם יותר מלחטוא במעשה. ובהיות ענין המעשרות והתרומות דבר גדול, וגם כי בה תלויה מחית משרתי האל, היה מחסדיו עלינו כדי שלא נחטא בהן להזהירנו עליהם להפריש אותן ושלא ליגע וליהנות בהם בפועל, וגם שנעיד על עצמנו בפניו בבית הקדוש שלא שקרנו בהם ולא עכבנו דבר מהם, וכל כך כדי שנזהר מאד בענין". וע"כ אם הוידוי הוא פרט במצות הביעור, אם כן, יש לשאול על החינוך כרמב"ם, שאם כן היה מקום למנות קודם את עצם המצוה לבער ורק לאחר מכן את החיזוק שלה ע"י הדיבור, ובדאי לא היה מקום להתעלם ממנה?

23. כלשון באורו של הר"י קאפח בהערה 29 שם.

24. מצוה תרז אות ד.

הרב אליעזר חיים שנוולד

המעין ברמב"ם בהלכות מעשר שני ונטע רבעי, יווכח שהרמב"ם הוא שיטתי ואיננו מזכיר אף פעם את מצות הביעור כמצוה בפני עצמה. בהגדרת המצוה כותב שם הרמב"ם:

מצות עשה להתודות לפני ד' אחר שמוציאין כל המתנות שבזרע הארץ וזהו הנקרא וידוי מעשר.²⁵

הרמב"ם איננו מזכיר את מצות הביעור. כך גם מתבאר מפסקו של הרמב"ם שם בהמשך:

ז. אינו מתודה עד שלא ישאר אצלו אחת מן המתנות, שכן הוא אומר בוידוי בערתי הקדש מן הבית, וערב יום טוב האחרון היה הביעור ולמחר מתודין.

ח. כיצד הוא עושה אם נשאר אצלו תרומה ותזומת מעשר נותנה לכהן, מעשר ראשון נותנו ללוי, מעשר עני נותנו לעניים, נשאר אצלו פירות מעשר שני של ודאי או נטע רבעי או מעות פדייתן ה"ז מבערן ומשליך לים או שורף, נשאר אצלו מעשר שני של דמאי אינו חייב לבערו, נשאר אצלו בכורים הרי הן מתבערין בכל מקום.²⁶

ניתן אולי ללמוד שהביעור — והוצאת כל המתנות, הוא אינו מצוה בפני עצמה, אלא רק "הכשר מצוה" לכך שיהיה ניתן להתודות. אם הרמב"ם היה סובר שיש מצוה עצמאית בביעור, היה צריך להקדים את הלכה ח שבה מבאר כיצד מבערים, להלכה ז ששם מבאר את אופן הוידוי. ועוד, היה לו לרמב"ם לכתוב בהלכה ח: "כיצד מבערין", או בסוף ההלכה ש: "אנז ביער קיים מצוה". וכן ניתן לדייק מלשון הרמב"ם בהלכה ז, שאם הביעור היה מצוה בפני עצמה, היה עליו להקדים ולבאר את חובת הביעור ולאחר מכן לכתוב "ולאחר שביער מתודה", אולם הוא כתב: "אינו מתודה עד שלא ישאר אצלו אחת מן המתנות", דהיינו שהענין העיקרי הוא המצוה להתודות, אולם לא ניתן לקיים את המצוה להתודות ולומר "ביערתי הקודש מן הבית" כל זמן שנשאר אצלו אחת מן המתנות.

25. רמב"ם הלכות מעשר שני יא, א.

26. שם יא, ז-ח.

מעמדה של מצות ביעור מעשר – לשיטת הרמב"ם

דוגמה בולטת נוספת בדברי הרמב"ם הוא, שינוי מלשון המשנה. המשנה מבארת שחובת הביעור חלה רק משהגיעו הפירות לעונת המעשרות:

אמר רבי יהודה בראשונה היו שולחין אצל בעלי בתים שבמדינות מהרו והתקינו את פירותיכם עד שלא תגיע שעת הביעור עד שבא רבי עקיבא ולמד שכל הפירות שלא באו לעונת המעשרות פטורים מן הביעור.²⁷

אולם הרמב"ם ניסח את ההלכה בלשון שונה מלשון המשנה:

פירות שלא הגיעו לעונת המעשרות בשעת הביעור אין מעכבין אותו להתודות ואינו חייב לבער.²⁸

לכאורה היה על הרמב"ם לנקוט בלשון המשנה ולומר שפירות שלא הגיעו לעונת המעשרות פטורין מן הביעור, וכאן כתב שאין הם מעכבים את הוידוי. אולם הרמב"ם הדגיש שהם לא מעכבים את הוידוי, ורק לאחר מכן כתב שאין חייב לבער. כלל ידוע בכללי הרמב"ם, שהרמב"ם אינו משנה מ"מטבע שטבעו חכמים" ומהלשון המקורית של חז"ל, אלא אם כן רצה להדגיש הבנה מסוימת בדברים. ומכאן ניתן לדייק לכאורה שלפי שיטת הרמב"ם אין ענין עצמי בביעור ואין הוא מצוה בפני עצמה, אלא שהוא מעכב את האפשרות לקיים את מצות הוידוי, ועל כן כתב שפירות שלא הגיעו לעונת המעשרות אינן מעכבים. לכאורה על פי זה ניתן לקבוע שהתעלמות הרמב"ם ממצות הביעור אינה רק לעניין שלא למנותה במניין המצוות, אלא גם שאיננה מצוה עצמאית כלל.

על פי זה ניתן גם לבאר את שיטת הרמב"ם בפירוש הפסוקים בתורה: בפרשת ראה מזכירה התורה את הביעור בסוף פרשת המעשרות כעיתוי של הביעור אך לא כמצוה בפני עצמה. ובפרשת כי תבוא עיקר הענין הוא מצות הוידוי, והביעור הוא רק "מכשיר מצוה" כדי לאפשר את הוידוי.

27. משנה מעשר שני ה, ח.

28. רמב"ם הל' מעשר שני יא, י. וכן ניתן לדייק מלשונו שם בהלכות יב-יג. וכן העתיק השו"ע להלכה בלשונו ביו"ד סי' שלא סעיף קמד.

2. ביעור נכלל במצות וידוי

ראשונים ואחרונים דנו בשיטת הרמב"ם ומצינו דעות שונות. יש שהסבירו שהביעור נכלל במצות הוידוי ויש שהסבירו שהביעור נכלל במצות הפרשת תרומות ומעשרות. בספר מרכבת המשנה, סובר שלשיטת הרמב"ם הביעור נכלל במצות הוידוי. בדרך זו הוא מבאר את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בשאלה האם מצות וידוי מתקיימת לאחר חורבן הבית. הרמב"ם בהל' מעשר שני יא, ד פוסק:

ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות.

ועל כך הקשה הראב"ד שם, שמהפסוק משמע שמצות וידוי קיימת רק בזמן הבית:

א"א זה שיבוש שהוידוי אינו אלא לפני ד' ואין לפני ד' אלא בבית.²⁹

במרכבת המשנה מתרץ את הרמב"ם ומוכיח מהמשנה עצמה שמקיימים את הביעור גם כשהבית חרב למרות שכתוב בו גם כן "לפני ד'", ומכיון שהביעור הוא חלק ממצות הוידוי מכאן שגם מצות וידוי מתקיימת כשהבית חרב:

ואולם מכאן משמע לכאורה אדרבה דבהכרח האי "לפני ד'" דוידוי לאו דווקא, דהא קי"ל בהדיא במתניתין³⁰: "מי שהיה לו פירות בזה"ז והגיע שעת הביעור וכו'" דאלמא בזמן הזה חייבין ביעור, והרי הוידוי גורם לביעור ו"לפני ד' כתיב", ואמאי טעון ביעור בזמן הזה. ורבנו סובר דכל וידוי נוהג בזמן הזה וכו'. וכיון שהביעור אינו מצוה אלא חלק ממצות וידוי, שהביעור מעכב את הוידוי כדבפירקין ה' י"ב, אי ס"ד דאין ויזוי נוהג בזמן הזה

29. ע' ברדב"ז שם בביאור המחלוקת, וכן בדברי הרב צ"פ פרנק, שו"ת הר צבי, קונטרס מילי דברכות ס' א. בספר החינוך מצוה תרז הגדיר את המצוה כרמב"ם, אך בכ"ז כתב ביחס לוידוי בזמן הזה: "ועובר על זה ולא התודה וידוי זה של מעשרות בזמנו בזמן הבית ביטל עשה זה".

30. משנה מעשר שני ה, ז.

אין עליו חיוב לבער ויכול להשהות המתנות אצלו ולאחר זמן יתנם וכו'.³¹

מדברי מרכבת המשנה ניתן להסיק שתי מסקנות: א. לשיטת הרמב"ם הביעור אינה מצוה בפני עצמה אלא חלק ממצות הוידי ולשיטה זו יש השלכה הלכתית בשאלה האם ניתן לקיים את מצות הוידי בזמן הזה. ב. שהתעלמות הרמב"ם ממצות הביעור אינה רק לעניין שלא למנותה במניין המצוות אלא גם שאיננה מצוה עצמאית כלל.

גם בספר משנה אחרונה, מבאר באופן דומה את שיטת הרמב"ם לגבי ביעור בזמן הזה, אלא שהוא לומד בצורה הפוכה — מהחיוב להתוודות בזמן הזה לחיוב לבער. בביאורו הוא מתייחס למחלוקת בית שמאי ובית הלל, ביחס לביעור של מעשר שני ונטע רבעי בזמן הזה שבית המקדש חרב:

ודעיקר המצוה היא הוידי כלשון הרמב"ם בחיבורו: 'מצות עשה להתוודות' וכן בספר המצוות מצוה קל"א לא מנה הביעור במצות עשה אלא הוידי. והלכך בזמן הזה וכו' אבל הרמב"ם בפירושו כתב לב"ה שצריכין ביעור. ולטעמיה אזיל שכתב בחיבורו שוידי נוהג אף שלא בפני הבית והלכך צריך נמי ביעור וכו'.³²

דהיינו, עפ"י הרמב"ם עיקר המצוה היא הוידי והביעור תלוי בה. ומכיון שהוידי נוהג בזמן הזה כך גם נוהג הביעור בזמן הזה. גם בהסבר זה יש להגדרה שהביעור תלוי במצות הוידי השלכה הלכתית על קיום הביעור בזמן הזה. הסבר זה ברמב"ם תואם את דברי חיד רמה על הגמ' בסנהדרין (יא ע"ב ד"ה תא חזי): "דרבן גמליאל שלח איגרות וכו' דזמן ביעורא מטי".

כיון שהגיע יום טוב האחרון של פסח מתבערים בכל מקום שהם כדי שיוכל להתוודות עליהן "ביערת הקודש מן הבית". וביום טוב אחרי מנחה היו מתוודין וכו' ואמטו להכי איצטריך רבן גמליאל ליזרזינהו מקמי דלימטי זמן ביעורא כדי שיהיה להן פנאי לבער את הכל קודם יום טוב האחרון של פסח וכו'.

31. מרכבת המשנה, רמב"ם הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, ד.

32. משנה ראשונה, משנה מעשר שני ה, ז.

הרב אליעזר חיים שנוולד

ומשמע מדברי היד רמ"ה שהביעור הוא רק הכשר מצוה כדי שיוכל לקיים את מצות הוידוי ולומר שבער את כל הקודש מן הבית. וכן משמע מדבריו בהמשך שם:

וה"ק רחמנא: "כי תכלה לעשר" ברביעיו, "את כל מעשר תבואתך" של שנה השלישית שהיא "שנת המעשר", "ונתת ללוי וגו'" אז תוכל להתוודות ולומר "בערתי הקודש".

דהיינו שגם שם הביעור הוא כדי שיהיה ניתן לקיים את מצות הוידוי, ומשמע שהביעור הוא כעין "הכשר מצוה" לוידוי.

3. ביעור נכלל במצוות הפרשת תרומות ומעשרות

אולם יש אחרונים שבארו את שיטת הרמב"ם בדרך שונה, לדעתם שיטת הרמב"ם היא שהביעור אינו מצוה בפני עצמה והוא נכלל במצות הפרשת תרומות ומעשרות. כך סובר הראי"ה קוק, ששואל על דברי הרמב"ם בספר המצוות ועשה קלא, מדוע לא מנה את הביעור כמצוה בפני עצמה:

מנין המצוה בתרי"ג מצות הרמב"ם ז"ל, וכן שאר מוני המצות, מנו את מצות וידוי המעשר למ"ע ממנין תרי"ג, אבל את מצות ביעור המעשר לא מנו למ"ע בפ"ע.³³

מכאן מסיק הראי"ה קוק, בשונה ממרכבת המשנה, שלשיטת הרמב"ם מצות הביעור נכללת במצות הפרשת תרומות ומעשרות. וכך כתב שם:

וצ"ל דס"ל, דמצות ביעור אינה מצוה בפ"ע, כ"א גבול וזמן לחוקי המעשרות שלא להשהותם יותר, א"כ אינה כ"א דין מדיני המצות, ולא מצוה בפ"ע, וכבר כתב בשרשיו ושורש י"ד, שלא למנות גדרי המצוה במנין. ונראה שבעיקר זה השורש הושוה כולם, ולא תפול בו מחלוקת כ"א בפרטים, להכריע איזה דבר נקרא מצוה שרשית בפ"ע ואיזה דבר נקרא רק מגדרי המצוה ודיני'. ולפ"ז הושוה כולם, שהביעור אינו כ"א דין וגדר, ע"כ לא בא במנין.

33. הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן סימן נה.

מעמדה של מצות ביעור מעשר – לשיטת הרמב"ם

הראי"ה קוק מתרץ על פי כללי הרמב"ם עצמו בספר השרשים שאינו מונה גדר ממצוה בתור מצוה נפרדת, ובעצם דין הביעור אינו מצוה בפני עצמה אלא המשך של המצוה להפריש ולתת תרומות ומעשרות.³⁴ בכלל מצות תרומות ומעשרות גם ציוותה התורה שאם לא הפריש³⁵ ולא נתן את המעשרות עד השנה השלישית עליו ליתן ולהביאן ליעדן. ומכאן ניתן לדייק אם כן שמצות הביעור אינה מצוה בפני עצמה לעומת זאת מצות הוידי היא מצוה בפני עצמה. אולם עדיין הראי"ה קוק מתקשה בדבר משום שיש מצוות דומות כגון הבאת נדרים ברגל הראשון, ומצות לא תעשה של "בל תאחר" שהרמב"ם מנה אותן בפני עצמן:

אך ע"ז יש להעיר, במה נשתנתה מצות ביעור, שלא לחשבה במנין, מפני שהיא גדר והגבלה לחוקי המעשרות, ממצות "ובאת שמה והבאתם", שהיא עשה להביא הנדרים ברגל הראשון, ומצות לא תעשה ד"בל תאחר" שעובר בג' רגלים, ושתייהן נמנו. מצות עשה ד"ובאת" בעשין פ"ג, ולא תעשה דבל תאחר בלאוין קנ"ה, והלא ג"כ אינן כ"א הגבלות למצות אחרות, ומ"מ באו במנין. אמנם דרך הרמב"ם ז"ל נודע בשרשיו, (שורש ב' וט'), כי

34. תמונה מסקנתו של כותב הערך "ביעור מעשרות" באנציקלופדיה התלמודית ח"ד, שהביא בשם הראי"ה קוק בשו"ת משפט כהן סי' נה: "מכל מקום לא מונה מוני המצוות כמצוות עשה מיוחדת וכלולה במצות וידוי", בעוד שהרב קוק כתב במפורש שהיא נכללת במצות הפרשת תרומה ולא בוידי מעשרות. ואולי מה שהביא אותו למסקנה זו היא דברי הרב זצ"ל שם: "והנה לשון הכתוב כי תכלה לעשר מורה, שאין זה ענין מצוה מיוחדת רק מכין למה שכתוב אח"כ: ואמרת לפני ד' אלהיך, וכמו שהשריש (שורש י') שלא למנות את ההקדמות למצות, ואע"פ שמצינו במק"א תוציא את כל מעשר תבואתך, בלשון מצוה, מ"מ כיון שיש פנים לומר בה מצד עצמה שהיא רק הגבלה למצוה אחרת, די לנו במה דגלי קרא לעשותה טפלה למצות וידוי כהכנה אל' שלפיכך יש לסלקה מהמנין". אולם המעיין שם יראה שבכך הסביר מדוע לא נלמד מהפסוק בפר' כי תבוא שמדובר במצוה עצמאית וע"כ הוא כותב שהוא כעין הכנה לוידי. אולם הוא אינו חוזר בו ממה שכתב במפורש בתחילת הדברים וכן חזר אח"כ וכתב למסקנה: "וע"כ כיון שמצות ביעור יש לתלותה לגבול המעשרות, וקרא דביערת הקדש אינו ציווי מפורש, אלא דבור של התנצלות, אינו מספיק להוציאו מכלל ענף ולהביאו לכלל מנין של מצוה מיוחדת".

35. עי' בתוס' ראש השנה ד' ע"א ד"ה ומעשרות, שהנפ"מ בין איסור "בל תאחר" בהפרשת מעשרות, ובין מצות ביעור הוא, ש"בל תאחר" הוא רק על מה שכבר הופרש, והביעור הוא גם על מה שעוד לא הופרש.

הרב אליעזר חיים שנוולד

בכל מקום שמצא שאמרו חז"ל בפירוש על איזה דבר, שהיא מצות עשה או לא תעשה או מה"ת, מנאו במנין אע"פ שהוא נגד כלליו, וא"כ י"ל דסמך ע"מ שאמרו בפ"ק דראש השנה (ד ע"ב) על "ובאת שמה הבאתם", שהיא לעשה, ועל בל תאחר, שהיא לא תעשה... אבל בביעור, שלא מצא בו גילוי לחז"ל לחשבו במ"ע בפ"ע, הניחו על כללו, שהוא גדר ודין למצוה ולא מצוה בפ"ע.³⁶

גם על שאלה זו עונה הראי"ה קוק על פי כללי הרמב"ם שבפרט שמצא ביטוי מפורש בדברי חז"ל שהוא מצוה מנה אותו בפני עצמו ואילו בביעור מעשרות לא מצינו בחז"ל ביטוי כזה. הוא מאריך ומבאר גם מדוע לא למד הרמב"ם משתי מצוות אלה בנין אב, שיש למנות גם פרט של המצוה, בפני עצמה וכו' עיי"ש. המדייק בדבריו יראה שלא ניתן לקבוע על פי דבריו שהרמב"ם סובר שהביעור אינו מצוה עצמאית אלא סניף של מצוה אחרת ועל כן לא מנאה הרמב"ם. וניתן לומר שהיא מצוה בפני עצמה אלא שעל פי הכללים של מניין התרי"ג, אין למנותה בתרי"ג מפני שהיא נמנית כחלק ממצוה אחרת. ואמנם ההבדל שבין שתי האפשרויות הוא שאם היא אינה מצוה עצמאית כלל יהיו לכך השלכות הלכתיות, ואם היא מצוה עצמאית, רק שלא ניתן למנותה כאחד מן התרי"ג בדרך כלל אין לכך השלכות הלכתיות.

גם החזון אי"ש מבאר את שיטת הרמב"ם שהביעור נכלל במצות תרומות ומעשרות:

נראה דאינו חייב להשתדל אחר פירות בערב יו"ט לקיים מצות ביעור, דמצות ביעור בכל השנה כולה, ואפשר דמ"מ יש בו מידת חסידות כמו לשרוף חמץ בערב הפסח, אמנם **נראה דאין מצוה זו בפני עצמה אלא פרטי דיני תרומות ומעשרות**, וכמו שקבעה תורה רגל אחד לעבור בעשה, וה"נ עובר ברגל של רביעית אף שנתמרח בחוה"מ [ולכא עשה דרגל, דכולי ורגל בעינן כדאמר ר"ה ה ע"ב] וכמש"כ תוס' [ר"ה ד ע"א]. ולא מסתבר שאם נותן לכהן תרומה בזמן הביעור יהיה יותר רצוי מאילו נתנו קודם, אדרבא יש בזה מצוה שבא לידך אל תחמיצנה, וממידת זריזות

להקדים וה"נ באכילת מעשר שני. אלא שהוא לאו הבא מכלל עשה שלא יעכב מלבער והלכך לא חשבוהו הראשונים ז"ל במנין המצוות, וכן הוא בהדיא בתוס' ר"ה שם, ולפי"ז גם נשים חייבות בביעור שזו פרטי מצות תרומה ומעשר שנתחייבו גם נשים [ועי' במנחת חינוך מצוה תר"ז והרבה מדבריו ז"ל כבר נתפרשו במה שכתבנו]³⁷.

בשונה מהראי"ה קוק, ניתן להוכיח מדברי החזו"א שהוא סובר שהרמב"ם לא מנה את מצות הביעור, לא רק משום אין למנותה בתרי"ג. אלא משום שהביעור אינו מצוה עצמאית כלל והוא סניף של מצות הפרשת תרומות ומעשרות. ולכן יש לכך השלכה הלכתית לגבי השאלה אם נשים חייבות בביעור. לעיל הבאנו את הספק של המנחת חנוך שהסתפק בחיוב נשים בביעור, רק משום שהניח שהביעור הוא מצוה בפני עצמה. אולם עפ"י החזו"א כיוון שהביעור כלול במצות תרומות ומעשרות הרי שכשם שנשים חייבות בתרומות ומעשרות הם גם חייבות בביעור מעשרות.

37. חזון איש, דמאי סי' ב אות ז ד"ה נראה.

הרב שמחה שטטנר

ביעור ויידוי — מצוה אחת או שתי מצוות

ראשי פרקים

- א. ויידוי וביעור בזמן הזה
- ב. הביעור תנאי והכנה לויידוי
- ג. הכנעה, הבדלה, המתקה

האם ביעור מעשר ויידוי מעשר, אילו הן שתי מצוות נפרדות, או אילו שני חלקים של אותה מצווה. עיסוקינו בנושא זה, יהיה בשני מישורים, ע"פ ההלכה וע"פ החסידות. ההלכה על כל פרטיה ודקדוקיה, היא בבחינת לבוש, הופעה חיצונית, להנהגה האלוקית לשורש רוחני אותו רצה הבורא להוריד לעולם. הירידה לעולם, העברת הרצון האלוקי לעולם, נעשית באמצעות העולם החומרי שבתוכו אנו חיים. עולם חומרי זה הוא בבחינת לבוש תחתון, כאשר ההלכה המעשית המהווה את עיקר התוכן המעשי של המציאות, היא הצינור המרכזי בעולם התחתון, אשר דרכו נבין ונתחבר לסוד ההופעה האלוקית. מטעם זה יש לעיין בכל נושא הלכתי גם בשורשי הפנימיים, זאת ע"מ לגלות את הרצון האלוקי, וסוד ההנהגה האלוקית המופיעה דרך אותה ההלכה. כהקדמה לדברינו בהמשך, נביא את דברי השם משמואל לפרשת כי תבוא (עמ' קסו), המבארים בצורה נפלאה את יסוד דברינו אלה דרך מצות הויידוי:

וכשאני לעצמי הייתי אומר, דהנה בכתוב נאמר שמעתי בקול ה' אלקי עשיתי ככל אשר צויתני. לכאורה הוא כפל לשון. ויש לפרש עפ"י דברי הרמב"ם שצריך אדם לרדוף אחרי כוונת התורה, ולא סגי לתפוס המצוה רק כפי שטחיות המאמר רק לירד לסוף כוונת התורה, והוא כעין שכתב הרמב"ן במצות קדושים תהיו שיכול להיות נבל ברשות התורה וכן במצות ועשית הישר והטוב עיי"ש דבריו כי נעמו. וזהו כפל הלשון שמעתי בקול ה' אלקי, כי קול הוא פנימיות הדברים, ואז עשיתי ככל אשר צויתני, ולא כפי הנראה משטחיות המאמר לבד, אלא שירדתי לסוף דעת התורה

מה שכוונה בזה, והיינו שאין כוונת התורה שתהיה הספקה למקבלים לבד, כי לא היה חסר להש"י דרך להספיק להם די מחסורם בלעדיו, אלא שע"י המתנות יהיה לו צירוף עם הכהנים והלויים ועם העניים שיש גם בהם מעלה במה שהם מדוכאים וכתוב (ישעי' נז, טו) 'אני את דכא אשכון'. וכמו שהגיד כ"ק אדומו"ר זצלה"ה שלכן נקראו מתנות עניים כמו מתנות כהונה.

א. וידוי וביעור בזמן הזה

הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, א-ב, ד כותב:

א. מצות עשה להתוודות לפני ה' אחר שמוציאין כל המתנות שבזרע הארץ וזה הוא הנקרא וידוי מעשר.

ב. ואין מתודין וידוי זה אלא אחר השנה שמפרישין בה מעשר עני שנ' כי תכלה לעשר וגו' ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית.

ד. אין מתודין אלא ביום וכל היום כשר לוידי המעשר ובין בפני הבית בין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתוודות.

בהלכה האחרונה משיג הראב"ד על דברי הרמב"ם הקושר יחד את חובת הביעור והידידי ואומר: "זה שבוש. שהידידי אינו אלא לפני ה', ואין לפני ה' אלא בבית".

יש לחקור בדעת הראב"ד האם הבין שאילו שתי מצוות נפרדות, ואם כן על אף שאין הידידי נוהג אלא בפני הבית, עכ"פ ינהג הביעור. או שזו מצוה אחת וא"כ כיון שאין וידוי נוהג בזמן הזה, לא יהיה נוהג אף הביעור. בביאור דברי הרמב"ם כותב המהר"י קורקוס:

ופרק שני דמסכת בכורים כתב רבינו במשנה כי הבכורים אינם נוהגים אלא בפני הבית למאמר הכתוב "והניחו לפני מזבח ה' אלקיך", עד שיהא שם מזבח ואז יתחייב בהם. נראה שאינו מתמעט שלא בפני הבית אלא מפני שכתוב לפני מזבח ה', אבל אם היה כתוב לפני ה' לחוד היו נוהגין אף שלא בפני הבית.

הרב שמחה שטטנר

גם הכסף משנה שם מבאר את שיטת הרמב"ם, שאין שום הכרח לומר כי לפני ה', זה דוקא בפני הבית. וא"כ כיון שחובת הביעור אינה תלויה בבית וממילא צריך לבער הרי שאין סיבה למנוע ממנו את הוידוי. בפשטות אפשר להבין בשיטת הרמב"ם כי יש כאן מצוה אחת והיא מצות הוידוי, שהרי לא מזכיר כלל שיש מצות ביעור. אלא מזכיר הרמב"ם את הביעור כתנאי והכנה למצות וידוי, וכפי שמשמע מדבריו בה"א ובה"ב. וכך מכריע בעל מרכבת המשנה השלם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, ד, בשיטת הרמב"ם שהביעור אינו מצוה אלא חלק ממצות וידוי, שהביעור מעכב את הוידוי. ואומר עוד כי לענין וידוי דברים כל מקום נקרא לפני ה'.

על פי ההסברים הללו, יש מקום לשאול, האם הרמב"ם והראב"ד חולקים בשאלה אם זו מצוה אחת או שתים, או שמא מודה הראב"ד שלפנינו מצוה אחת, אלא חולק וסובר שאינה שייכת בזמן הזה.¹

ב. הביעור תנאי והכנה לוידוי

במשנה במעשר שני פ"ה מ"ז נאמר:

מי שהיו לו פירות בזמן הזה והגיעה שעת הביעור. בית שמאי אומרים צריך לחללן על הכסף. ובית הלל אומרים אחד שהן כסף ואחד שהן פירות.

כותב שם הרע"ב לפי שיטת הר"ש, שהפירות טעונים גניזה, ומה מועיל החילול. מבאר בעל המשנה ראשונה שיטה זו ואומר, ואע"ג דבזמן הבית בגניזה לא יצא ידי ביעור אלא צריך לבער מן העולם, בזמן הזה ס"ל דסגי בגניזה. ואומר כי שיטה זו היא אליבא דהראב"ד שסובר כי וידוי מעשר אינו אלא לפני הבית דכתיב לפני ה', ובזמן הזה שאין מצות וידוי אין גם ביעור, מאחר ועיקר המצוה היא הוידוי כהבנת הרמב"ם. א"כ לפי בעל המשנה ראשונה גם הראב"ד מודה שלפנינו מצוה אחת והיא מצות הוידוי, כאשר הביעור הוא תנאי לוידוי. וא"כ כל מחלוקתם היא בגדרי המצוה בזמן הזה כשאין מקדש. ואמנם הבנת הרמב"ם בשיטת בית הלל כפי שכותב בפרוש המשניות שם, כי

1. בשאלה האם הביעור והוידוי הם מצוה אחת או שתים נסק גם הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן סימן נה.

בזמן הזה שלא יכול להעלות את הפרות לירושלים שהרי אין מקדש, הדין הוא שיבער את הפרות. ודאי הוא שכל דין הביעור בזמן הזה הוא רק דרבנן, שהרי הרמב"ם לשיטתו בהל' תרומות א, כו הסובר שכל חיוב תרומות ומעשרות בזמן הזה הוא רק דרבנן. וכן מאריך החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ו-ז) לומר, כי גם הידוי וגם הביעור בזמן הזה הם רק דרבנן.

במסכת מעשר שני פ"ה מט"ו אומרת המשנה יוחנן כהן גדול העביר הודיות המעשר. ומבאר שם התפארת ישראל שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. תקנתו של יוחנן כהן גדול היתה בימי בית שני שלדעת הרמב"ם כל חיוב תרומות ומעשרות בבית שני היה רק מדרבנן, א"כ מה משמעות דברי בעל התפארת ישראל אליבא דהרמב"ם. יתכן שהוא סובר כמ"ד שחיוב תרומות ומעשרות בזה"ז הוא דאורייתא. ואולם יש גם לבאר ע"פ דברי בעל מרכבת המשנה השלם שהזכרנו לעיל, שמוסיף ומבאר שם, כי בספ"ב דמגילה תנן וידוי מעשר אצל וידוי יה"כ, ומכאן שעצם וידוי הדברים שבא הרי על חטא, נוהג לעולם בכל מקום. מאחר וידוי, לעולם הוא לפני ה' ואפילו עומד בחוץ, השכינה שורה בכל מקום לקבל הידוי. א"כ לפי הבנה זו מצות הידוי היא לעולם מדאורייתא. אמנם יתכן כי חלק הביעור שבה אינו נוהג תמיד, אך כיון שהידוי גופו הוא מדאורייתא והוא עיקר המצוה, ואילו הביעור הוא הכנה ותנאי לידוי כפי שבארנו, הרי שתקנו את הביעור מדרבנן, ע"מ שיוכלו לקיים את הידוי מדאורייתא. עוד י"ל שאחר שתיקנו את הביעור, גם במקום שאין וידוי כמו בזמן שביטל יוחנן כהן גדול את הידוי, עכ"פ לא יתבטל חיוב הביעור, שהרי סוף סוף מדאורייתא לעולם הידוי קיים, וא"כ יש ביעור.

המנחת חינוך במצוה תרז-מצות וידוי מעשר שני, כותב כי במצוה זו נכלל עוד מצוה והיינו ביעור, והוא מצוה בפ"ע, שהרי אפילו אותם שפטורים מן הידוי מ"מ חייבים בביעור. ומביא המנחת חינוך ראיות לדבריו ממספר סוגיות המוכיחות שיש ביעור למרות שאין וידוי, שהרי ביטל יוחנן כהן גדול את הידוי. ועוד הוא מבין בדעת הרמב"ם כי הידוי עד יוחנן כהן גדול היה רק מדרבנן, אך יוחנן ביטל את הידוי לגמרי (ועי' שם באורן). ודאי שע"פ מה שאמרנו לעיל בהבנת הרמב"ם, אין שום הכרח לראיתו של המנחת חינוך, וממילא אין הכרח לומר כי ביעור וידוי הן שתי מצוות. עוד יש לשאול מדוע א"כ לא נמנה הביעור כמצוה אצל אף אחד ממוני המצוות. אלא ע"כ מסתבר

לומר כי יש מצות וידוי, כאשר הביעור הוא תנאי לקיומה, ואינו מצוה בפני עצמה.

אמנם החזון איש סובר שגם הביעור וגם הוידוי בזה"ז הוא רק דרבנן, אך לגוף ההגדרה אי ביעור הוא מצוה בפני עצמה, כותב והחזו"א (ודמאי סי' ב ס"ק ז) כך:

אמנם נראה כי אין מצוה זו בפני עצמה אלא פרטי דיני תרומות ומעשרות במו שקבעה התורה רגל אחד לעבור בעשה וה"נ ברגל של רביעית אף שנתמרח בחוה"מ וכמש"כ תוס' ר"ה ד' א'. ולא מסתבר שאם נותן לכהן תרומה בזמן הביעור יהיה יותר רצוי מאילו נתנו קודם אדרבא יש בזה מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה וממדת זריזות להקדים וה"נ באכילת מעשר שני. אלא שהוא לאו הבא מכלל עשה שלא יעכב מלבער. והלכך לא חשבוהו הראשונים ז"ל במנין המצוות.

נראה להביא ראיה לשיטתנו מסוגיית הירושלמי במסכת מעשר שני פ"ה ה"ג:

חברייא אמרין שאינו מתוודה ברביעית אלא בחמישית. א"ר הילא שאינו מעכב ברביעית אלא בחמישית. מה נפק ביניהון? עבר ונתוודה. על דעתיהון דחברייא פסול, על דעתיה דרבי הילה כשר.

מבאר שם הרידב"ז אליבא דהגר"א דדברי חברייא מתייחסים לדברי הגמ' האומרת "ואין זקוק לבער ירק שיצא מראש השנה עד פסח". כלומר מדובר בירק שאינו משלושת השנים הללו שעליהם מתוודה בזמן הוידוי. על ירק זה מבררת הגמ' מתי יתוודה עליו. מהרמב"ם בהל' מעשר שני שהבאנו לעיל מוכח בפשטות שמצות עשה להתוודות חלה לאחר שהוציא את כל המתנות שבזרע הארץ, כלומר לאחר הביעור. וא"כ במקום שאין ביעור מה כלל הדיון ביחס לוידוי.

התוס' בר"ה ה' ע"ב ד"ה מה מעשרות כותב: "אם שהה מעשרותיו שנה ראשונה ושניה ואפילו למאי דפרישית לעיל דאיכא בבל תאזר במעשר שהופרש ולא נתנו וקרא דשנת הביעור איצטריך לאותו שלא הופרש, מ"מ בכולהו משתעי קרא דמתבער". א"כ ע"פ דברי החזו"א שהזכרנו לעיל ודברי התוס' בר"ה י"ל כי צריך האדם לתת מיד את מעשרותיו ולא להמתין, והמתין משנה לשנה

יש לדון בו גם מצד בל תאחר. ומי שהגיע לזמן הביעור ולא נתן אזי עובר גם על לאו הבא מכלל עשה כהבנת החזו"א. בבאור הסוגיה י"ל כי מה שאמרה הגמ': "ואין זקוק לבער ירק שיצא מראש השנה עד פסח", הכוונה היא שכיון שהביעור של ירקות אלה שייך רק בשנה השביעית, משום שבשנה הרביעית שייך דין ביעור רק ביחס למה שגדל בשלוש השנים הראשונות של השמיטה, לכן ביעור של ירקות אלו לא יעכב את הוידוי ששייך לפרי הארץ של שלוש השנים הראשונות של השמיטה. זאת גם אם לא ביער, ויתכן ואף עבר על בל תאחר. את התלבטות הגמ' יש לפרש שכיון שהרי בפועל יש להניח שהאדם יבער, שהרי סוף סוף יש מצוה לתת מיד את המעשרות, וא"כ והיה וביער האם יוכל להתוודות בדיעבד על ירקות אלה טרם זמן הוידוי שלהם שחל רק בשנה השביעית אי לאו. ודאי שהתלבטות זו שייכת רק אם נאמר שהביעור אינו מצוה בפני עצמה, אלא כהכנה ותנאי למצות הוידוי. שהרי רק במציאות זו שייך כלל לדון אם אפשר לקיים את עיקר המצוה, בשעה שכל תנאיה כבר קויימו, על אף חסרון הזמן.

ראיה נוספת להבנת הירושלמי יש להביא מסוגיה אחרת בירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ה. בסוגיה שם מוכח שאין כלל שייכות לתפילין של ראש ללא תפילין של יד, כשם שלא שייך וידוי בלי ביעור. ואולם קשה שהרי משנה מפורשת במנחות לח ע"א, שאין התפילין מעכבים זה את זה. אלא שי"ל שהבנת הירושלמי היא כהבנת הס"ד של הב"י בדיוקו בדברי הטור באו"ח סי' כו. כלומר כאשר שתיהן בידו, הרי הם נחשבים למצוה אחת, ולצד זה יש שני חלקים שהסדר שבהם מעכב. וזה יסוד ענייננו שיש כאן מצוה אחת היא מצות הוידוי הכוללת בתוכה גם את הביעור. וע"כ הסדר מעכב ולא יהיה וידוי ללא ביעור.

ג. הכנעה, הבדלה, המתקה

לבאר את היסוד הפנימי של סוגיית ביעור ויידוי מעשרות נקדים הקדמה ע"פ ספרו של הרב יצחק גינזבורג, "כלל גדול בתורה". ישנן שלוש דרגות באהבת ישראל המקבילות לשלושת המושגים המובאים בחסידות: הכנעה, הבדלה, המתקה. הגמ' לומדת מ"ואהבת לרעך כמוך", דינים המתמצים באי גרימת נזק וצער מיותרים לחבר. למשל בגמ' בפסחים עה ע"א לומדת הגמ' מפס' זה ברור לו מיתה יפה. וכן דינים המתמצים במניעת שנאה ואיבה.

הרב שמחה שטטנר

למשל הגמ' בקדושין מא ע"א, לומדת מפס' זה אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו. וזה גם לשון הרמב"ם בהל' דעות ו, ג:

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו
שנאמר ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על
ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו
והמתכבד בקלון חברו אין לו חלק לעולם הבא.

מצב זה הוא מצב של הכנעה, בו נדרש האדם בעולכו המעשה התחתון שלו להכניע את יצריו, לבל יפרוץ להזיק ולהתאכזר לזולתו. בחינת ההכנעה, זו הדרגה הנמוכה של אהבת ישראל. בדרגה השניה יש לומר, כי האהבה תופסת את כלל ישראל כגוף אחד בעל אברים רבים. היא אוהבה בה כל פרט מודע לעצמו, אך מבין כי הנשמה המתלבשת בו היא חלק מגוף אחד בו כלולות כל נשמות ישראל. באהבה זו למרות התפיסה בדבר חיוניות הזולת והערבות ההדדית, תפיסה החורגת מהאנוכיות הטבעית שבעולם שקיימת באדם מצד הגוף, עכ"פ קיימת עדין תחושת ההבדלה בין אדם לחברו. א"כ דרגה שניה זו היא בבחינת הבדלה. האהבה בדרגה הגבוהה ביותר, היא האהבה בה ההתייחסות חורגת לגמרי מן המודעות העצמית של הנשמה הפרטית לעצמה, ועולה לתפיסה חיצונית ביחס לנשמות ישראל. כלומר הרי היא כאם החובקת את כל בניה כאחד ביחס לכלל נשמות ישראל. באהבה זו הזהות הפרטית מתבטלת. באהבה זו אנו מוצאים את המתיקות הנפלאה של כל היחסים בתוך עם ישראל. א"כ דרגה שלישית ועליונה זו היא בחינת המתקה.

לעיל בארנו למ"ד כי מצות וידוי נוהגת גם בזמן הזה מדאורייתא ע"פ דברי בעל מרכבת המשנה השלם שלומד כי וידוי שבא על חטא נוהג לעולם, וא"כ גם הוידוי כאן נוהג לעולם. ואמנם השם משמואל בפרשת כי תבוא שואל, שהרי לא מצינו וידוי אלא על עבירה ולא על מצוה. א"כ מה ענין הוידוי כאן. כבר הזכרנו לעיל בהקדמת דברינו את דבריו, שע"י המתנות יהיה לו צירוף עם הכהנים והלוויים ועם העניים שיש גם בהם מעלה במה שהם מדוכאים וכו'. ובסוף דבריו שם אומר השם משמואל, שמתודה שמצד עצמנו אין אנו

ראויים לדיבוק אלוקי, ואנו נזקקים לאמצעות הכהנים והלויים והעניים ועדת החסידים כנ"ל (עי' שם באורך). חידוש גדול מוצאים אנו כאן בדבריו והוא, כי האדם הפרטי מצד עצמו אינו ראוי לדיבוק האלוקי השלם. ע"מ להגיע לדיבוק זה צריך הוא להתחבר לכלל ישראל, כלומר לאומה כולה על כל חלקיה. חיבור זה יכול להעשות דוקא ע"י מצות הצדקה, ע"י מתנות עניים ומתנות כהנים ולויים.

בעל התניא באגרת הקודש פ"ג כותב, כי גדולה צדקה מכל המצות שמהן נעשים לבושים לנשמה הנמשכים מאור א"ס ב"ה מבחינת סובב כל עלמין היא מצות ה' ורצון העליון ב"ה. ועיקר המשכה זו מאור א"ס ב"ה הוא הלבוש ואור המקיף לי"ס דאבי"ע המשתלשלות מעילה לעילה וממדרגה למדרגה הנקראות בשם ממלא כ"ע. ועוד שם בפ"ד כותב בעל התניא, אין ישראל נגאלין אלא בצדקה שנא' ושביה בצדקה. לקמן נבוא לבאר את יסוד דבריו.

הגמ' בסנהדרין י ע"א דנה בשאלה האם אדם קרוב אצל ממונו אי לאו. ומסיקה הגמ' שאין אדם קרוב אצל ממונו. יש להבין כי בה"א הבינה הגמ', כי ממונו של אדם קרוב לו ממש כגופו ממש. התוס' בב"ק מא ע"ב ד"ה על כותב: "דהא דאמרינן בסנהדרין דאין אדם קרוב אצל ממונו ה"מ כשבאין להעיד ג"כ על חבירו דמתוך שנאמן על חבירו נאמן גם על שורו כדמוכח סוגיה התם. אבל אמר שורי נרבע לא מיבעיא לן דפשיטא דקרוב אצל ממונו הוא כיון שלא בא להעיד על חבירו". ועוד כותב בשו"ת החכם צבי בסי' פד כי כל מה שאמרה הגמ' שאין אדם קרוב אצל ממונו, הכוונה היא שאין ממונו ממש כגופו. ואולם מוכח מדבריו גדר מחודש שממונו הוא כמו קרובו, קרי כאחיו ממש (ויש עוד להאריך בסוגיה זו). א"כ ע"פ דברים אלו י"ל כי כאשר אדם נותן ממונו לזולתו, הרי שבכך הוא מחשיב את חבירו כקרובו כאחיו ממש. א"כ הצדקה היא המצוה שיש בכוחה לקרב את האדם איש לרעהו בדרגת הקרבה הגבוהה ביותר. גלוי וידוע כי כל ה"א בגמ' היא סברה שיש בה אמת צרופה, ופעמים שנשתמש ביסודה אף לעניינים אחרים. א"כ ה"א של הגמ' לומר כי ממונו של האדם קרוב אליו כגופו ממש, באה ללמד על מצב אידאי בכלל ישראל. א"כ בהתלבטות הגמ' אנו מוצאים שתי דרגות באהבת ישראל היכולים להתממש באמצאות מצות הצדקה. מסקנת הגמ' מדברת על בחינת ההבדלה, שבמדרגה זו כפי שבארנו לעיל, שאהבה זו שותפות זו, אינה מבטלת את הזהות הפרטית. ה"א של הגמ' הסוברת כי אדם

קרוב אצל ממונו, באה לבטא את בחינת ההמתקה באהבת ישראל, הכוללת את ביטול הזהות האישית, כפי שהארכנו לעיל.

ידוע כי בית שני נחרב בשל שנאת חינו, אותה מבאר ר' צדוק בצדקת הצדיק (אות קצו) כהעדר אהבת ישראל. ומובא במספר מקומות כמו בשפת אמת לפרשת ראה (שנת תרמ"א), שכיון שע"י שנאת חינו נחרב, כ"ש שע"י אהבת ישראל יהיה נבנה בעזה"י. זה היסוד של לשכנו תדרשו, ע"י התכללות באחדות. גאולתם של ישראל תושלם בהתכללות השלימה של ישראל, וזאת באמצעות מצות הצדקה. כאשר דרגת ההבדלה בבחינת אין אדם קרוב אצל ממונו, תביא אל ההתכללות השלימה באחדות שזו דרגת המתקה, בבחינת אדם קרוב עצל ממונו.

מובא בתורת משה לאלשיך הקדוש בפרשת כי תבוא, כי בזמן הוידוי יש לבקש בעת רצון זו על כלל ישראל, כי ע"י צדקה ומה גם מעשרות שפע יורד מן השמים עד בלי די כדברי הנביא מלאכי (ג, י), הביאו את המעשר וכו' אם לא אפתח לכם ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די. עוד מאריך הוא שם לבאר כי לזכות לשפע זה, יש לתקן ולהשלים עשרה דברים בענין הצדקה. כמו לעשות את המקבלים עיקר, וכמו שלא יעשה את מתנותיו באופן שיבלבל צינורות השפע המריקים הברכה הבאה ע"י הצינורות ההם (עי' שם בדבריו). עשרה דברים בענין עשיית הצדקה באים לבטא כי הצדקה במידתה השלימה, בונה את בנין הקדושה בשלימות. עי"כ יכולים כלל ישראל כולו לזכות בכל השפע הגדול, השמור לזמן גאולתם. אין בנין של שלימות שכולל את כל עשר המידות, ללא התכללות שלימה ומוחלטת של עם ישראל, אשר בו עשר בחינות של אנשים, וזה יסוד המנין. מנין של עשרה הוא כולל את כל מדרגותיהם השונות של ישראל, וע"כ אין אומרים דבר שבקדושה אלא בעשרה. נאריך מעט בבאור ענין זה.

מבואר בהשמטות לספר מאור עינים לרב מרדכי מצ'רנוביל לבאר את מאמר חז"ל האומר, בעשרה מאמרות נברא העולם והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות. לכאורה קשה מדוע רצה כביכול הקב"ה להגדיל את ענשם

של הרשעים, וכי זו מטרה ראויה אצל בורא העולם שברא את העולם ע"מ להיטיב עם בריותיו. אלא שאילו היה נברא במאמר אחד, לא היה אפשרי שיהיו כולם מתקרבים ע"י המאמר ההוא לשמו יתברך כי רם ונישא מהשגה הוא, כי אם אחד בדור וכו'. על כן ברוב חסדו יתברך, צמצם וחילק ערך קדושת השגתו לעשרה מאמרות עד רדתו עשרה מדרגות שעי"ז יוכלו כולם להתקרב ולהתדבק לפי ערכו ומדריגתו, אף אם הוא בסוף המדריגה יהיה לו יד ואחיזה שיעלה על ידה למעלה. נמצא כי הרשעים אין להם מענה כיון שהיה להם במה לאחוז ולשוב אל ה' אפילו מתחתית המדריגה ולא שבו. הצדיקים הם מעלים את כל המדריגות אל שורשם להדבק בשי"ת. נמצא כמה רע גורם הרשע בעונו, כי אין דבר שבקדושה פחות מעשרה, היינו עשר מאמרות בחינת י' מדרגות הנ"ל. שבעשרה הנ"ל נכללו כל היצורים שבהם אחיזתם, והרשעים שאין אוחזים בשורשם בבחינת מאמרם, נפרדים משם ומקלקלים, הרי חסר מן העשרה ואין השכינה שורה על פחות מעשרה וגורם להסתלקות ומחריב כל העולם. ברור א"כ כי העשרה הם בחינת עשר דרגות שבהם יכולים כל ישראל כולם להיאחז ולעלות ולהידבק בשי"ת, כלומר זהו תיקון ושלמות כל קדושת העולם כולו ועשר מדרגות אלו הם בבחינת אבות, אולם ודאי שכל מדרגה מתחלקת לאין סוף מדרגות. א"כ עשרה אנשים הם כנגד עשר המדרגות והבחינות בהם דיברנו. חסרון בבחינה אחת במדריגה אחת, דהיינו במידה ואין הרשעים נדבקים אפילו במדריגה התחתונה ועל אף שכל שאר המדרגות יש הנדבקים בהן, הרי שכל עולם הקדושה חסר וגורם לשכינה להסתלק. לכן אמירת דבר שבקדושה בתשעה לא רק שאין הוא משלים את בנין הקדושה, אלא שיש מכך נזק וחורבן לכל בנין הקדושה.

מכאן גם יסוד הערבות בעם ישראל, שחסרון בבנין הקדושה שנגרם ע"י אחד מישראל, הוא למעשה בחינה של חורבן. עפ"ז גם מובן שעל אף עבודתו הנפלאה של הצדיק ועלייתו במעלות, כיון שעלייה זו נעשית לבד ולא באגודה, הרי שקיימת סכנה שיפול משום הקטרוג. קטרוג זה קיים משום בחינת החורבן הקיימת במקום חסרון עשרה. ענין זה של קטרוג על עבודת הצדיק, מתבאר באריכות בדברי המאור ושמש לפרשת וישלח, לומר שזו הכוונה בויאבק איש עמו. דהיינו כיוון שעלה יעקב יחידי במעלות בבחינת ויותר יעקב לבדו, לכן מיד בא הקטרוג בבחינת ויאבק איש עמו.

הרב שמחה שטטנר

מובן ע"פ דברינו מה שאמרה הגמ' בסוכה ה ע"א, שמעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה. שהרי השכינה היא קיימת רק בהשלמות עשר המדריגות. ולא, מסתלקת היא כפי שראינו לעיל.

לאחר אריכות דברינו אלה י"ל כי הוידוי הוא יסוד של בחינת ההמתקה, בחינת השלמת עשר המדריגות, בחינת ההתכללות השלימה של ישראל באחדות גמורה וזו ע"י מצות הצדקה בבחינת אדם קרוב אצל ממונו.

לענין הביעור י"ל כי ישנן שתי בחינות של ביעור. ישנו ביעור שהוא בבחינת סילוק הרע כמו שמצאנו בעיניינים הפנימיים של ביעור חמץ. וישנו ביעור שהוא בבחינת סידור של דברים והבאת העולמות השונים לאיזונים נכונים. מובא בשפת אמת לפרשת כי תבוא, (שנת תרל"ג), כי ביעור הוא ג"כ לשון הבערה שע"ז שיודע שמעשיו בגשמיות רחוקין ועומד מרחוק ומפריש המחשבה קודש לה', עי"ז הוא מוסיף כח בהקדושה. עי"ז החכמה במקומה ומאירה לכל מעשיו. א"כ הביעור הוא בחינת הפרשת והקדשת כח המחשבה שבאדם ע"מ שיוכל להשפיע על כל המעשים הגשמיים כולם ולהעלותם. א"כ הביעור במשמעות זו שבא להעמיד את החכמה בפני עצמה, יחד עם הארתה על כל המעשים והאברים הגשמיים כולם, זו היא בחינת ההבדלה עליה דברנו. וכיון שיסוד זה מתגלה לנו כאן דרך מצות הצדקה, הרי שהביעור הוא במדריגה השניה של אהבת ישראל, בבחינת אין אדם קרוב אצל ממונו. נראה להוסיף ולומר כי הביעור במשמעות הראשונה אותה כתבנו לעיל, הוא בבחינת הכנעה דהיינו המדריגה הנמוכה של אהבת ישראל, שעניינה שבירת התאוות מלעשות רע ולהזיק את החבר .

א"כ לפנינו שלושת הדרגות באהבת ישראל, שתי דרגות בביעור ואחת העליונה בוידוי. ע"כ תהליך שלם לפנינו של הכנעה הבדלה המתקה. ע"פ כל אריכות דברינו מובנת המחלוקת האם ביעור ווידוי זו מצוה אחת כאשר הוידוי הוא העיקר, או דלמא שתי מצוות. למ"ד שזו מצוה אחת י"ל שהמדובר הוא בתהליך אחד, כאשר ההכנעה וההבדלה הם ע"מ להגיע אל ההמתקה. יתירה ע"כ הם תנאי אל הדרגה העליונה של אהבת ישראל. למ"ד שכל מצוה היא בפני עצמה י"ל שסובר כי על אף שודאי יש כאן תהליך, עכ"פ כל מדריגה עומדת בפני עצמה, ויש לה מעלה בפני עצמה.



ביעור ווידוי - זמנים

הרב יעקב אריאל

מעשה רבן גמליאל והזקנים — ביעור מעשרות

ראשי פרקים

- א. מעשה ברבן גמליאל והזקנים — שיטות רש"י ורבנו תם
- ב. מעשה ברבן גמליאל והזקנים — שיטת הרמב"ם
- ג. מתי ארע המעשה?
- ד. גדר הוידוי והביעור
- ה. וידוי בזמן הזה

א. מעשה ברבן גמליאל והזקנים — שיטות רש"י ורבנו תם

במשנה מעשר שני פ"ה מ"ט נאמר:

מי שהיו פירותיו רחוקים ממנו צריך לקרוא להם שם. מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו באין בספינה. אמר רבן גמליאל: עשור שאני עתיד למוד, נתון ליהושע, ומקומו מושכר לו. עשור אחר שאני עתיד למוד, נתון לעקיבא בן יוסף שיזכה בו לעניים, ומקומו מושכר לו. אמר רבי יהושע: עשור שאני עתיד למוד, נתון לאלעזר בן עזריה ומקומו מושכר לו. ונתקבלו זה מזה שכר.

רבן גמליאל הקנה מעשר ראשון לר' יהושע שהיה לוי, ומעשר עני לר' עקיבא שהיה גבאי עניים. ר' יהושע הקנה תרומת מעשר לר' אלעזר בן עזריה שהיה כהן.

מדוע נהגו החכמים באופן זה ובמה מדובר? משנה זו מובאת בגמ' בקידושין כו ע"ב ומפרש שם רש"י: "ושכח ולא נתן רשות לתרום". מדובר אם כן, שעדין לא הפרישו מעשרות מהפירות הללו. כך מפרש גם רש"י בב"מ יא ע"א. התוס' בקידושין שם (ד"ה מעשה) מרחיבים את פירוש רש"י: "פ"י בקונטרס רבן גמליאל לא תרם ושכח ולא נתן רשות לתרום, והיה ממחר לתרום בעודו בספינה שהיה ירא שמא יאכלו בני אדם ממנו ויסמכו עליו וסבורים שתרום דחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן".

הרב יעקב אריאל

התוס' שם חולקים עליו ומקשים כמה קושיות:

- א. מה הועיל תיקונו, אדרבה גרע טפי שמא יאכלו בני ביתו הכל ואף העישור עצמו?
 - ב. איך יצא מביתו עד שלא תיקנו ושלא הודיעם שאינו מתוקן והא אמרינן חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן?
 - ג. למה היה צריך ליתן להם ולהשכיר להם מקום, בקריאת שם סגי?
 - ד. והלא לא עשה כלום כיון שלא אמר שיהא מעושר?
 - ה. היה לו לפרש כמה מעשר?
 - ו. כיון שלא קבע מקום לצפונו או לדרומו מה הועיל בהפרשתו?
- בשל קושיות אלו מפרש ר"ת את המשנה בצורה שונה. לפיו, אלו הם פירות מעושרים, אלא שהגיע זמן הביעור:

ואומר ר"ת ששעת הביעור היה, שהיה צריך לבער מעשרותיו מתוך ביתו וליתנם לבעליהן וכן משמע בתוספותא דמסכת מעשר שני (וכבר העירו שהדברים מפורשים במשנה ולא בתוספתא. עיין מהרש"א כאן) דקתני: כיצד מצות ביעור? נותנין תרומה ותרומת מעשר לכהן, מעשר ראשון ללוי, מעשר שני ומעשר עני לעני ומתבערין בכל מקום. ור"ש אומר הבכורים נותנים לכהן כתרומה. וקתני בתר הכי: מי שהיו פירותיו צבורים ורחוקים ממנו צריך לקרות להם שם. ומעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה וכו' וקריאת שם דהתם היינו שנו בעלים שיבררו הבעלים למי יתנום דהיינו ביעור. אבל לא היה חושש לא לקבוע מקום ולא להזכיר סכום, שהיה יודע בודאי שלא יאכלו ממנו בני ביתו שכבר הזהירם שלא יאכלו כי לא היה מתוקן.

הקשה הפני יהושע על ר"ת: "קשיא לי א"כ מאי 'שאני עתיד למוד' דקאמר, וצ"ע". הקושיה היא מלשון המשנה. מה הכונה שאני עתיד למוד, על מנת לבער אין צורך באומד?

וכבר עמדו על כך הראשונים. הריטב"א בקידושין כו ע"ב כתב:

ואיכא דקשיא ליה, היאך לא סיים מקום לנועשרות אלו, דהא תנן (תרומות פ"ג מ"ה) האומר תרומת כרי זה לתוכו תרומת מעשר ראשון לתוכו, לא קרא שם עד שיאמר לצפונו או לדרומו?

מעשה רבן גמליאל והזקנים — ביעור מעשרות

ואיכא למימר דכי בעינן סיום מקום הני מילי למאן דלית ליה ברירה, אבל רבן גמליאל סבר יש ברירה וכשאוכל ומשייר שיעור מעשר אמרינן הוברר הדבר למפרע שזהו מה שהפריש, דיקא נמי דקאמר "שאני עתיד למוד".

כלומר שהמעשר יחול למפרע על מה שהוא עתיד למדוד, ובינתיים בני ביתו יאכלו על סמך מה שיפריש בעתיד, ולפי"ז צ"ל שרבן גמליאל והזקנים סברו שיש ברירה.¹

וצ"ע, הרי שאלת ברירה תלויה במחלוקת תנאים גדולה וכאן משמע שגדולי התנאים רבן גמליאל ר"ע ר' יהושע וראב"ע סוברים שיש ברירה ובכל סוגיות הש"ס העוסקות בברירה הם לא הוזכרו כלל? ולהלכה קיי"ל שאין ברירה ולכאורה בניגוד למעשה רב של גדולי התנאים?

המנחת חינוך במצוה תרז תירץ שבדרבנן קיי"ל יש ברירה. וצ"ל שהתנאים סברו כמ"ד תרומה בזה"ז דרבנן. וקשה, שבכל הסוגיות העוסקות בשאלה זו של תרומות ומעשרות בזה"ז לא הוזכרו תנאים אלו?

וזה שר' יהושע סובר קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבא ומגילה י ע"א, זהו רק לקדושת ביהמ"ק אך לא לקדושת הארץ לענין תרו"מ עיי"ש בחי' הרשב"א. וכן דעת הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"ו. שלא כהתוס' שם ד"ה דכו"ע והריטב"א שדימו את הקדושות זו לזו. וכן הטורי אבן שם דימה את הקדושות זו לזו אלא שתרו"מ תלויים בשמיטה ויובל וכשאינן יובל אין שמיטה מהתורה וממילא גם תרו"מ הן רק מדרבנן.

ב. מעשה ברבן גמליאל והזקנים — שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בהל' מעשר שני יא, יא:

מי שהיו פירותיו רחוקין ממנו והגיע יום הביעור הרי זה קורא שם למתנות ומזכה להן לבעליהן על גב קרקע או למי שזוכה להן לבעליהן ומתודה למחר.

1. כ"כ התוספות רי"ד בקידושין שם, וכן הרמב"ן הובאו דבריו בשטמ"ק ב"מ יא ע"ב. כ"כ גם המשנה למלך בהל' מעשר שני יא, יא.

האדר"ת באחרית השנים פ"ד בביאור הל' ד אות ב מדייק מלשון הרמב"ם שהוא פירש את מעשה רבן גמליאל כרש"י ולא כתוס', ממה שכתב "קורא שם למתנות" משמע שעד עתה לא הפריש ורק עתה הפריש ואילו לשיטת התוס' הוא הרי הפריש מזמן, אלא שלא נתן עדיין. ומכיון שהגיעה שעת הביעור היה חייב לתת את מתנותיו לכל מי שמגיע לו.

ויש להעיר על דיוקו מהמשך לשונו של הרמב"ם: "הרי זה קורא שם למתנות ומזכה לבעליהן" ואין ספק שהמדובר גם בנתינה ולא רק בהפרשה. וגם מהקשר הדברים העוסק כולו בביעור מוכח שהרמב"ם מפרש כשיטת התוס' וראשונים נוספים שהמעשה ברבן גמליאל והזקנים היה בשעת הביעור ולא כרש"י. הוא הביא להלכה משנה זו, במקום בו הוא עוסק בהלכות ביעור מעשר, ולא בהלכות תרומות, כפי שהתפרשה בגמ' בקידושין כו ע"ב ובגמ' בבא מציעא יא ע"ב שרבן גמליאל הקנה להם את זפרות אגב קרקע, ור"ל שבקניין אגב קיים מצות ביעור. [והחידוש הוא, למרות שקניין אגב הוא רק מדרבנן, מועיל קניין דרבנן לצאת בו יד"ח ביעור מה"נ. ודין הביעור אינו תלוי לענ"ד בשאלה הכללית הידועה אם קניין דרבנן מועילה להלכות מהתורה ועיין: מל"מ הל' תרומות פ"א, אבני מילואים סימן כת, ודבר אברהם ח"א סי' א.]. כי בנתינת מתנות העיקר הוא שהכהן הלוי והעני יקבלו למעשה את מתנותיהם, גם אם באמצעות קניין דרבנן. ועיין קצות סי' רמג שדן בקטן המקבל מתנות כהונה כיצד זוכה בהן, וכתב שהוא מדין שכירות. וקשה, הרי קטן אינו עובד וגם בעל מום מקבל מתנות למרות שאינו עובד. משמע שהמתנות אינן תשלום שכירות. ולהנ"ל י"ל שאין צורך שהכהן שיקנה, העיקר שהוא יקבל בפועל. ואע"פ שבמתנה ע"מ להחזיר ג"כ יוצא יד"ח נתינה, אע"פ שאינו יכול לאכול אותה, י"ל שגם קניין מועיל, אולם לא רק קניין, אלא גם כל צורה אחרת שבה המתנה מגיעה ליד הכהן יוצא בה ידי חובה נתינה].

ונראה שהוא פירש את לשון המשנה: "לקרוא להם שם", גם במשמעות של הפרשה, וגם של נתינה. כי על התוס' קשה, שפירשו שבקריאת שם בעלמא סגי, הרי יש צורך להקנות את המתנות לבעליהן? ולכן נראה שהרמב"ם מפרש גם כרש"י, שהוא הפריש, וגם כהתוס' שהקנה. ומה שהקשו התוס' על רש"י איך נסע מבלי להפריש? י"ל שרבן גמליאל עשיר וזיה והיו לו כמה וכמה ממגורות והיה לבני ביתו די והותר ולא חשש שיאכלו גם ממגורות הטבל. ואין להקשות עליו מדין חבר שאינו מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו, שהרי

לא הוציאן מתחת ידו. ולא אמרו אלא בחבר שמת דוקא, וכשמת מתוך ישוב דעתו שאילו לא היו מתוקנים היה מודיע להם אבל כשלא מת מתוך ישוב דעתו, וכ"ש כשפירש לים, אין כאן חזקה זו ורבן גמליאל דעתו לחזור הוה ולהכי לא עשרינהו מעיקרא (הריטב"א קידושין שם). אומנם הריטב"א כתב שרבן גמליאל הפריש על דרך ברירה, נלענ"ד שהרמב"ם לא פירש כן. כי רק אם נאמר שהוא היה צריך לתקן את כל תבואתו, בגלל חשש שיאכלו ממנה, היה הכרח לתקן את כל התבואה למפרע, אך מכיון שלא היה צורך בכך, אלא רק כדי לקיים מצות ביעור, די היה בתיקון הפרות מכאן ולהבא. ולפי"ז רבן גמליאל לא הפריש **למפרע** על דרך ברירה אלא על דרך תנאי **להבא**, שכל התרו"מ יחולו לכשימוד, והוא רק הקנה להם מעתה את המקום כדי שברגע שימוד מיד יקנו את המתנות. נמצא שהוא הפריש על תנאי, מתוך הנחה שיספיק לבוא לביתו מבעוד מועד ולמוד את המעשרות ורק לא יצטרך לחפש כהן לוי ועני ע"מ להקנות להם את המתנות, אלא הן ייקנו מיד. ולכן גם הזדרז לצאת לדרך מיד עם רדתו בנמל יפו ע"מ להספיק ולמדוד את הפרות לפני כניסת החג כדי שהמעשרות יחולו כהלכה.

ועל הבחנה הזו בין תנאי מכאן ולהבא לבין ברירה למפרע, עמד הר"ש בפירושו למע"ש פ"ה מ"א ולכך התכוונו כנראה גם התוס' ב"ק סט ע"א ד"ה כל, ועיין שאגת אריה סי' צג (ועיין חזו"א דמאי ט י ויג וצ"ע).

וא"כ הרמב"ם פירש גם כרש"י, שהמדובר היה גם בהפרשה, אלא שהייתה זו הפרשה על תנאי ולא על דרך ברירה, וגם כהתוס' שהקנה להם בגלל הביעור.

ג. מתי ארע המעשה?

לפי"ז צ"ל שלדעת הרמב"ם מעשה זה ארע בערב **שביעי** של פסח, שהוא זמן הביעור. וכמו שפסק בהל' מעשר שני יא, ג:

אימתי מתודין? במנחה ביום טוב האחרון של פסח של רביעית ושל שביעית, שנאמר כי תכלה לעשר ברגל שכל המעשרות כלים בו, ואין הפסח מגיע משנה רביעית, אלא כל פירות שלישית נתעשרו בין פירות האילן בין פירות הארץ.

לפי מעשה זה הם שהו על הספינה בערב שביעי של פסח. ורבן גמליאל חשש שלא יספיק לבער לפני החג לכן ביער בעודו על הספינה.

הרב יעקב אריאל

אך הרב ראובן מרגליות בפירושו להגדה של פסח (באר מרים עמ' 26) משער שהמעשה היה **בערב פסח** ולא בערב שביעי של פסח. ובתחילתו של ערב פסח שהו עדיין רבן גמליאל והזקנים על הספינה, אך בהמשכו של אותו יום הם הספיקו לרדת מהספינה ולהגיע לבני ברק הסמוכה ליפו עוד בטרם ירד החג. ובזה מיושב מה שמסופר בהגדה:

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני-ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם: רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית!

וידועים הקשיים המרובים במעשה זה: מדוע נטשו כל התנאים את בתיים בחג ובאו לשבות אצל ר"ע בבני ברק? בפרט קשה על ר' אליעזר שאמר משבח אני העצלנין שאינן יוצאין מבתיהן ברגל (סוכה כז ע"ב)? ולכן נראה לו לומר שהם באו בספינה בערב פסח ולא הספיקו להגיע לבניהם בגלל קדושת החג ולכן שבתו אצל ר"ע בבני ברק, שהייתה המקום הסמוך ביותר לנמל יפו, שבו עגנו. ומכיון שרבן גמליאל חשש שלא יגיע לביתו עד החג ולבער את מעשרותיו בביתו הקנה להם את המעשרות בעודו בספינה.

ואמנם התנאים המוזכרים במעשה בני ברק מנויים גם במשנה במעשה הספינה, להוציא את רבן גמליאל המוזכר רק במעשה הספינה ור' טרפון המוזכר רק בהגדה. [באשר לרבן גמליאל משער הרב ראובן מרגליות, שמכיון שהוא היה נשיא לא הסב יחד אתם כדי שיוכלו להסב. כי בנוכחותו היה אסור להם להסב מדין תלמיד בפני רבו. ולענ"ד אפשר גם לומר שרבן גמליאל כנשיא ישראל השיג מיד, או שהמתין לו, סוס לרכב עליו בדהרה עד ביתו ביבנה, אך יתר הזקנים לא היה ביכולתם לשכור, או שלא המתינו להם סוסים, ולכן הלכו ברגל או רכבו על חמורים עד בני ברק הסמוכה. ולאמור לעיל הוא הזדרז לביתו ע"מ למדוד את המעשרות כדי שיחולו מיד עוד לפני החג. ובאשר לר' טרפון ייתכן שלא הוזכר משום שלא היה לו תפקיד בביעור. ואע"פ שהיה כהן, כמבואר בקידושין ע ע"א, מכיון שהיה עשיר גדול בשדות ופרדסים, כמבואר בנדרים סב ע"א, העדיף רבן גמליאל לתת את תרומת המעשר לראב"ע. אמנם גם הוא היה עשיר, אך בעיקר בעדרי בהמות, כמבואר בשבת נד ע"ב, ואילו ר' טרפון היה עשיר בעיקר בשדות ופרדסים, לכן העדיף רבן גמליאל לתת תוצרת חקלאית לראב"ע שהיה זקוק לה יותר מר"ט].

אומנם אין הכרח לקשור את שני המעשים, כי מצינו הפלגות רבות של רבן גמליאל והזקנים, וייתכן ששני מעשים שונים הם, אחד היה בערב פסח והשני בערב שביעי של פסח. אולם מאחר שמצינו שיש אומרים שהביעור הוא בערב פסח,² עדיין יש רגליים להשערה זו שהמדובר היה בערב פסח.

אלא שלעומתם, הרמב"ם בהל' מעשר שני יא, ז פסק להלכה שזמן הביעור הוא ערב שביעי של פסח,³ ואם נאמר שהמעשה המובא בהגדה היה בערב פסח קשה עליו, הרי מעשה רב ואיך פסק הלכה שהביעור הוא בערב שביעי של פסח בניגוד למעשה רב שרבן גמליאל ביער בערב פסח?

ד. גזר הוידוי והביעור

צ"ע בגדר מצוה זו. הרמב"ם בהלכות מעשר שני יא, א כותב:

מצות עשה להתודות לפני ה' אחר שמוציאין כל המתנות שבזרע הארץ וזהו הנקרא וידוי מעשר.

ומצות ביעור לדעתו אינה מצוה בפני עצמה אלא רק הכנה לוידוי, וכמו שכתב שם הלכה ז:

אינו מתודה עד שלא ישאר אצלו אחת מן המתנות, שכן הוא אומר בוידוי בערתי הקדש מן הבית, וערב יום טוב האחרון היה הביעור ולמחר מתודין.

ודומה לזה שיטתו במצות התשובה. הוא לא מנה את מצות התשובה כמצוה בפנ"ע אלא רק את מצות הוידוי. אלא שאין אדם יכול להתודות אם לא חזר בתשובה. התשובה היא תנאי לוידוי. וה"ה ביעור מעשרות הוא תנאי לוידוי וועיין מנ"ח מצוה שסד בגדרה של מצות התשובה. ולענ"ד התשובה עצמה אינה מכפרת, אלא רק הוידוי, אלא שתנאי לוידוי הוא תשובה. והמנ"ח סובר שהתשובה עצמה מכפרת גם ללא וידוי. [ועיין משך חכמה דברים ל, יא]. וכן

2. לפי הגי' במשניות לפנינו, בערוך ערך בער; רש"י סנהדרין יא ע"ב ד"ה דזמן; רש"י בפ' עה"ת דברים כו, יג; תוס' ר"ה ד ע"א ד"ה ומעשרות; תוס' בבא מציעא יא ע"ב; ותוס' הרא"ש למס' מע"ש פ"ה מ"ו.

3. וכן הגי' בספרי דברים יד, כח וכו, יב בדפוסים שלפנינו. ועי' תוי"ט מע"ש פ"ה מ"ו.

החינוך במצוה תרז כתב שיש ביעור גם ללא וידוי והוכיח זאת מהביעור לאחר שקנס עזרא את הלויים, שלא כהאדר"ת, הסובר שאין מצוה בביעור לבד עיין להלן).

וכנראה מכוח הגדרה זו כתב האדר"ת באחרית השנים פ"ב אות ד שהביעור צריך להיות סמוך לוידוי. ואם הביעור היה מוקדם יותר אין מקום לוידוי. וזאת הייתה לדעתו כוונת ר' יוחנן כהן גדול שהעביר את הודיית המעשר. אין הכוונה לומר שביטל מ"ע מהתורה ואם כי יש כוח ביד חכמים לבטל מ"ע בשב ואל תעשה אך כל מקום שאפשר להימנע מביטול מ"ע בודאי עדיף, אלא כדי שלא יתחייבו בוידוי בזמן לכן הנהיג ר' יוחנן כהן גדול שיבערו לפני הזמן, עי"ש.

ויש להעיר על דבריו מתוס' הרא"ש על משניות מע"ש שם שהביעור הוא בערב פסח למרות שהוידוי הוא בשביעי של פסח. וצ"ל כמו שדייקנו בלשון הרמב"ם שאין מצות ביעור מפורשת בתורה. הביעור הוא רק תנאי הכרחי למצוות וידוי, ודומה לביעור חמץ. המנחת חינוך במצוה ט חקר במצות ביעור חמץ אם היא מצוה חיובית, ונפקא מינה למי שלא היה לו חמץ בבית, האם מחוייב לקנות חמץ ע"מ לבערו או שאין שום מצוה חיובית לבער את החמץ בערב פסח. העיקר הוא שבזמן האיסור לא יישאר ברשותו חמץ. וכמדומה שזו הדעה הנוטה בהלכה שאין מצוה חיובית בביעור עצמו. לכאורה ה"ה ביעור מעשרות. וא"כ צ"ע מה ההכרח שהוידוי יהיה סמוך לביעור? וי"ל נהי שאין מצוה עצמית בביעור מעשרות עצמו, אלא כתנאי למצות וידוי, אך מכיון שבוידוי הוא אומר: "ביערתי הקודש מן הבית" כוונתו לומר שהוא וידא שאין יותר מעשרות בביתו. לכן הביעור חייב להיעשות צמוד לוידוי ככל האפשר כדי שהוידוי יהיה אמיתי.

המנחת חינוך במצוה תרז כתב שהביעור צריך להיות בזמנו ואם לא ביער בזמנו ביטל מצוה. ובזה דומה ביעור מעשרות לצד האחד בחקירתו במצוה ט בביעור חמץ. (וכבר עמדנו לעיל על שיטתו של המנ"ח). אך לפמש"כ בדעת הרמב"ם י"ל כשם שבביעור חמץ רבו הסוברים שאין מצוה חיובית לבער חמץ, אלא רק לוודא שאין יותר חמץ בבית, ה"ה ביעור מעשרות. ולכן גם אם ביער קודם זמנו לא ביטל מצוה כי אין מצוה חיובית כלל לבער מעשרות. אלא שבחמץ אין מצוה הדומה לוידוי לכן אין צורך להצמיד את ביעור החמץ לזמן איסורו, משא"כ וידוי מעשר, כדי שיוכל להתוודות כראוי על הביעור חייב להיות צמוד לוידוי.

מעשה רבן גמליאל והזקנים — ביעור מעשרות

וודומה לזה וידוי התשובה אף הוא חייב להיות סמוך לתשובה. לכן עשי"ת קודמים ליוהכ"פ. ולא די בכך שאדם חזר בתשובה לפני כן, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ולכן עליו לעשות תשובה עד רגע הוידוי, ומשום כך עיקר התשובה היא ביוהכ"פ. והוא הדין לוידוי מעשרות עליו לוודא עד הרגע האחרון שביער את כל הקודש מן הבית).

אלא שא"כ את עיקר הביעור הוא יכול לעשות לפני כן, אלא שעליו לוודא ברגע האחרון שאכן ביער את הכל. וברגע האחרון עליו לבער סופית כל המעשרות מהבית אך את עיקר הביעור אינו חייב לעשות בערב שביעי של פסח.

ובדעת הרא"ש י"ל שאין צורך לבער ברגע האחרון ודי בביעור בערב פסח אע"פ שהוידוי היה בשביעי של פסח. אף הרמב"ם סובר שהביעור צריך להיעשות סמוך לוידוי ולכן יש לעשותו בערב שביעי של פסח. וא"כ דברי האדר"ת מתאימים רק לדעת הרמב"ם ולא לדעת הרא"ש.

ולאור הנחה זו שהוידוי צריך להיות סמוך לביעור א"כ אפ"ל גם על רבן גמליאל שהקדים את הביעור לערב פסח ע"מ שלא יצטרך להתוודות בשביעי של פסח.

והאדר"ת באחרית השנים פ"ד בביאור הל' ד אות ב כתב שלא מצינו שרבן גמליאל התודה. ר"ל שכנראה שמכיון שהמשנה באה לומר לנו מעשה רב כיצד רבן גמליאל קיים את המצוה כהלכתה מדוע הזכירה רק את הביעור ולא את הוידוי ולענ"ד י"ל שהמשנה באה להשמיענו חידוש, שאפשר לבער ע"י הקנית המתנות בקנין אגב למרות שקניין אגב הוא רק מדרבנן. וכמש"כ לעיל. מיהו כל זה אינו מוכרח ואפשר גם לומר כמש"כ האדר"ת שרבן גמליאל לא התוודה ולכן הקדים את הביעור וזהו חידושה של המשנה במעשה).

ה. וידוי בזמן הזה

נראה שהטעם לכך שרבן גמליאל רצה להימנע מוידוי הוא משום שרבן גמליאל חי אחרי החורבן והיו לו ספקות באשר לוידוי בזה"ז. וז"ל הרמב"ם שם הלכה ד':

ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתוודות.

ובהשגת הראב"ד שם:

א"א זה שיבוש שהוידוי אינו אלא לפני ה' ואין לפני ה' אלא בבית.

ור"ל שבזה"ז שאין בימ"ק אין מצות וידוי נוהגת. ואכן גם הרמב"ם סובר לכתחילה כמו הראב"ד שכן כתב שם הלכה ו:

ומצותו במקדש שנאמר לפני ה' ואם התודה בכל מקום יצא.

וצ"ל לומר בדבריו שלכתחילה לפני ה' הוא במקדש דווקא אך מצינו שהביטוי "לפני ה'" כולל גם את כל ירושלים, עיין רמב"ם פהמ"ש לסוכה ג, י שכתב:

בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד — מדינה היא כל העיירות שבארץ ישראל מלבד ירושלים, וכבר ביארנו זה במסכת מעשר שני.

וא"כ לפני ה' הוא מושג יחסי ומתפרש בכל מקום לפי עניינו. ולעניין מצות וידוי י"ל שכל ארץ ישראל היא בכלל לפני ה'. וכן פירש הכוזרי את הפסוק ביונה א, י: "כי מלפני ה' הוא בורח". אלא שהמקדש הוא לפני ה' ממש יותר מכל מקום אחר, ולכן צריך להתוודות לכתחילה במקום הקרוב ביותר לפני ה' שניתן. לכן לכתחילה צריך להתוודות במקדש ונדיעבד אפשר להתוודות בכל מקום בארץ. אלא שמלשון הרמב"ם "בכל מקום" משמע שאפילו בחו"ל יכול להתוודות. וא"כ בדיעבד אין צורך כלל בלפני ה'. וצ"ע.

ומכיון שבדיעבד הוידוי יכול להיעשות בכל מקום לכן המצוה חלה גם בזה"ז, מחוץ למקדש. ולמרות שהמקדש חרב המצוה עדיין קיימת. אך לדעת הראב"ד המצוה מתקיימת רק בביהמ"ק ולכן כשאין בימ"ק אין מצוה כלל. וצ"ע לדעתו שהוידוי הוא רק במקדש, א"כ כל ישראל היו צריכים להיות בבית המקדש בשביעי של פסח וזאת לא מצינו. ואילו היתה המצוה בראשון של פסח ניחא, כי כל ישראל חייבים בקרבן פסח והיו כולם בירושלים בראשון של פסח. אך בשביעי של פסח לא מצינו. והראב"ד גם לא הושיג על מש"כ הרמב"ם שהביעור היה בשביעי של פסח.

ועיין באחרית השנים פ"ד בשם נתיבות עולם על הסמ"ג שהרמב"ם והראב"ד לשיטתם בקדושת בית הבחירה בזה"ז. הרמב"ם הלכות בית הבחירה ו, יד כתב:

ובמה נתקדשה? בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבא.

והראב"ד השיג עליו:

למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא לא חילק בין מקדש לירושלים לשאר ארץ ישראל ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו לרבי יוסי דאמר קדושה שנייה קדשה לעתיד לבא לא אמר אלא לשאר ארץ ישראל אבל לירושלים ולמקדש לא אמר לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם כך נגלה לי מסוד ה' ליראי. לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת.

ולדעת הנתיבות עולם הרמב"ם לשיטתו, שקדושת המקדש היא גם בזה"ז, וסובר שגם מצות וידוי נוהגת בזה"ז. אך הראב"ד לשיטתו שסובר שקדושת המקדש פקעה עם חורבנו וועיין בדברי הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן צו שהאריך בדעת הראב"ד שאף כי קדושת מחיצות בטלה קדושת מחנה לא בטלה גם לדעתו. וא"כ גם לשיטתו מצות וידוי צריכה לנהוג בזה"ז. אך נראה שבמצוה זו נאמר לפני ה' ולכן יש צורך בקדושת מחיצות ומזבח בנוי. ודומה לזה כתב בכפות תמרים בסוכה מא ע"א בדעת הרמב"ם. ואע"פ שהראב"ד הקשה על הרמב"ם שגם בהעדר מזבח יאכלו מע"ש בירושלים, הוא הקשה כן לפי הבנתו בדעת הרמב"ם שקדושה ראשונה קדשה גם לעתיד לבא לכל דבר ואין צורך במזבח, אך הרמב"ם עצמו סובר שלעניין מע"ש שנאמר בו לפני ה' לא די בקדושת המקדש אלא יש גם צורך במזבח בנוי. וא"כ ק"י לשיטת הראב"ד, הסובר שקדושת מחיצות בטלה ובהעדר מזבח בנוי אין אפשרות לקיים מצות וידוי.

אך באמת התלות של חובת הוידוי בקדושת המקדש לדעת הרמב"ם לא הכרחית. אפשר גם לומר שאדרבה, מכיון שלדעת הרמב"ם חייב המצוה נוהג בכל מקום הוא אינו תלוי כלל במקדש. ולדעת הראב"ד שהוידוי חייב להיעשות במקדש דווקא, כשהמקדש חרב אין אפשרות להתוודות. ואפילו אם נאמר שהקדושה עדיין קיימת אך להתוודות א"א כי מקדש חרב אינו לפני ה' וכן"ל.

הרב יעקב אריאל

וא"כ אפשר לומר שרבן גמליאל הסתפק בשאלה זו האם הוידוי נוהג בזה"ז כשהמקדש חרב, ולכן רצה להימנע מלהכריע בשאלה זו. ויתכן שסבר שאם הביעור אינו סמוך לוידוי אין מקום להתוודות כלל (וכפי שהעיר האדר"ת), לכן הזדרז להקדים את הביעור לערב פסח ע"מ שלא יצטרך להתוודות בשביעי של פסח. ולכן גם חש מהר להגיע לביתו לפני החג כדי לסיים את הביעור בערב פסח ומשום כך לא היה עם חבריו בבני ברק בליל הסדר.

ואולי זו היא בכלל הסברה של מ"ד שהביעור הוא בערב פסח, כדי להימנע מחובת הוידוי בזה"ז. (ונראה לענ"ד שהרוצים להימנע מוידוי בזה"ז יקדימו את הביעור לערב פסח כמו שנהג רבן גמליאל). אך השו"ע פסק שהביעור נוהג גם בזה"ז בערב שביעי של פסח ויש להתוודות במנחה בשביעי של פסח, וכמו שהתקין האדר"ת.

ויה"ר שה' ישקיף ויראה בעוני עמו ויברך את עמו ישראל ואת האדמה אשר נתן לנו לקיים בה את המצוות התלויות בה וארמון על משפטו ישב במהרה בימנו אמן.

הרב עזריה אריאל

יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר

ראשי פרקים

- א. מיהו יוחנן כהן גדול
- ב. ביטול הודיית המעשר
 1. ביאור הבבלי
 2. ביאור הירושלמי
- א. דעת ריש לקיש
- ב. דעת ר' יוחנן
- ג. דעת ר' יהושע בן לוי
- ג. תוקף הביטול לדורות

במשנה (מעשר שני ה, טו; סוטה ט, י) מוזכרת תקנת יוחנן כהן גדול לבטל את וידוי המעשר, יחד עם תקנות נוספות שלו:

יוחנן כהן גדול העביר הודיות המעשר. אף הוא בטל את המעוררים, ואת הנוקפים, ועד ימיו היה פטיש מכה בירושלים, ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי.

מאמר זה עוסק בבירור זהותו ותקופתו של יוחנן כהן גדול, הרקע והטעם לביטול הודיית המעשר, ותוקפו של הביטול בימינו.

א. מיהו יוחנן כהן גדול¹

בדברי חז"ל נאמרו כמה דברים אודות יוחנן כהן גדול: תיקן תקנות שונות (המשנה במע"ש הנ"ל); כיהן בכהונה הגדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה

1. נוסח מקוצר של פרק זה, נכלל במאמרי: 'שו"ת בית חשמונאי', בספר: באורך נראה אור, ספר זכרון לע"נ גיסי, דן חיים (דני) כהן הי"ד, ירושלים תשס"ג, עמ' 45-71. ראה שם בעמ'

הרב עזריה אריאל

צדוקי (ברכות כט ע"א; יומא ט ע"א ועוד):² שמע בת קול יוצאת מבית קדש הקדשים על נצחון באנטוכיה (סוטה לג ע"א); עשה שתי פרות אדומות (משנה פרה ג, ה); היו לו אויבים (תרגום יונתן, דברים לג, יא); ועם נצחון מלכות בית חשמונאי היו כותבים את שמו בשטרות: "יוחנן כהן גדול לא-ל עליון" (מגילת תענית, ג' תשרי; ר"ה יח ע"ב). עוד נאמר בנוסח תפילת 'על הניסים' (שמקורו במסכת סופרים כ, ו): "בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו". ישנה אי בהירות בשאלת זהותו של יוחנן כה"ג, וכבר בגמ' בברכות כט ע"א מצאנו מחלוקת על יוחנן כה"ג שנעשה צדוקי: "אמר אביי: הוא ינאי הוא יוחנן.³ רבא אמר: ינאי לחוד ויוחנן לחוד, ינאי — רשע מעיקרו, ויוחנן — צדיק מעיקרו".

64-65. ראה עוד: הרב אליהו כ"ץ, "מי היה יוחנן כהן גדול שביטל את המעשרות?", שנה בשנה (תשל"ט), עמ' 368-373; הרב ישראל שצ'יפנסקי, "יוחנן כהן גדול ותקנותיו", אור המזרח, קטז (תשמ"ה), עמ' 34-61.

2. רמז לכך שנעשה צדוקי במשנה בידים ד, ו: "ועצמות יוחנן כהן גדול טמאים", עי"ש בתפא"י.

3. כידוע, לשון מעין זה "הוא פלוני הוא אלמוני" מצויה הרבה בדברי חז"ל, ראה באריכות במאמרו של המהר"ץ חיות על אגדות חז"ל ד"ה ומפני הסבה (נדפס בפתחה לעין יעקב). בדורות האחרונים רווחת מגמה לפרש זיהויים מעין אלו שלא כפשטם, שהכוונה רק שיש להם תכונה משותפת, או שזה על דרך גלגול נשמות (וכ"כ בשו"ת דברי יציב או"ח סי' רפב על דברי אביי כאן). לענ"ד יש להסתייג מכיוון פרשני כזה. יש אמנם זיהויים בחז"ל שנראה בעליל שהפירוש הוא שיש להם אופי משותף ותו לא, כגון במדרש תהלים מזמור נג: "ויגוף ה' את נבל... אמר ר' סימון הוא נבל הוא לבן, הן הן האותיות, מה לבן היה רמאי, אף נבל היה רמאי", ופשוט שלבן לא האריך ימים עד ימי דוד, ולא עבר את הגל לרעה, ואביגיל לא נישאה לו, אלא יש כאן דמיון בשם ובאופי, וכפי שהמדרש מאריך לפרט את 'סימני הזיהוי' בצורה יוצאת דופן. מאידך, בדרך כלל משמע שהדברים כפשטם, כגון בר"ה ג ע"א: "תנא הוא סיחון הוא ערד הוא כנען", שברור מהסוגיה שהבינה את הדברים כפשטם, עי"ש. חלק מזיהויים אלו נועדו לפתור שאלות שונות בפשט התנ"ך, כגון בכריתות ה ע"ב: "הוא שלום הוא צדקיהו", שמסביר את הפס' בירמיה כב, יא, עי"ש במפרשים. בענין הזיהוי המפורסם "פנחס זה אליהו" עיין בת"י שמות ג, יג, עה"פ "שלח נא ביד תשלח", "שלח כדון שליחותך ביד פנחס, דחמי למשתלחא בסוף יומיא", כלומר: שלח נא ביד זה שתשלח לע"ל, והוא פנחס. לגבי "מלאכי זה עזרא" עיין בתרגום מלאכי א, א "ביד מלאכי דמתקרי שמיא עזרא ספרא". עכ"פ בנדון דידן, נראה שדברי אביי נסמכים על הברייתא בקידושין סו ע"א, ראה להלן, והדברים כפשטם.

בספרי חשמונאים, ובעקבותיהם בכתבי יוסף בן מתתיהו,⁴ השתלשלות הדברים כדלהלן: מתתיהו בן יוחנן מוזכר ככהן ממשמרת יהויריב, ללא ציון שהוא או אביו היו כהנים גדולים.⁵ הוא נפטר לפני שחרור המקדש וטיהורו. אחריו הנהיגו את ישראל, ושימשו בכהונה הגדולה, שלשת בניו: יהודה המכבי, יונתן ושמעון, כל אחד במשך שנים ספורות. אחרי שמעון התמנה בנו, יוחנן הורקנוס, כמנהיג וכהן גדול, וכיהן במשך שלושים ואחת שנים (ג'תרכ"ה-ג'תרנ"ו לבריאת העולם). ינאי המלך היה בנו של יוחנן הורקנוס.

למעשה, תקופתו של יוחנן הורקנוס מהווה את נקודת השיא של בית חשמונאי. לאחר מלחמותיהם של בני מתתיהו והתחלופה המהירה בשלטונם, ידע עם ישראל בימי יוחנן הורקנוס תקופה של רגיעה והתבססות. זאת, לפני שלטונו של ינאי המלך, שהיה רווי מתחים פנימיים, ולפני מלחמת האחים בין שני בניו, הורקנוס ואריסטובלוס, שהובילה להתערבות הרומאים, עד לחורבן הבית.

על פי האמור, ברור הדבר שיוחנן כהן גדול שנכתב בשטרות עם נצחון בית חשמונאי הוא יוחנן הורקנוס, נכדו של מתתיהו, וכדעת רבא, שיוחנן לחוד וינאי לחוד. גם סיפור ה'בת קול' תואם את המסופר אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות יג, י, ג) על יוחנן הורקנוס.⁶

4. ובספר יוסיפון, שמצוטט רבות בראשונים ויוחס ליוסף בן מתתיהו, ועל כל פנים ברור שכתבי יוסף שימשו לו מקור עיקרי.

5. כך בחשמונאים ובקדמוניות היהודים. ביוסיפון יש נוסחאות שונות בזה.

6. עמד על כך כבר בעל 'ערכי תנאים ואמוראים'. ראוי להרחיב את הדיבור על ספר זה, שאינו מוכר לרבים. מחברו הוא ר' יהודה בר' קלונימוס (ריב"ק), מבעלי התוספות (ראה אודותיו ב'בעלי התוספות' ח"א עמ' 361-378) ורבו של 'הרוקח'. הספר מסודר ע"פ שמות התנאים והאמוראים, ובכל ערך הוא אוסף את מאמריו בבקיאיות מפליאה, ומברר את עיקרי תולדותיו. פעמים רבות הוא נכנס למו"מ הלכתי ארוך בסוגיה שמופיע בה שם החכם, ויש בדבריו שפע של פירושים מקוריים. הספר לא נדפס וכנראה גם כמעט לא הוכר בדורות הקודמים, ושרד ממנו כת"י חסר, מאות ב' עד י', ואין לדעת ממנו איך קרא המחבר לספרו. כתה"י יצא לאור מסוף אות ב עד האות ט' בשם 'יחסי תנאים ואמוראים' (מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג), ואות י' בשני כרכים בשם 'ערכי תנאים ואמוראים' (ניו יורק, תשנ"ד).

הרב עזריה אריאל

עוד מסופר בקדמוניות (שם ה-ו) על יוחנן הורקנוס, שבסוף ימיו נעשה צדוקי, בהתאם לדברי חז"ל על יוחנן כה"ג, ועניין זה טעון בירור. בקדמוניות מסופר שיוחנן הורקנוס הפך לצדוקי בעקבות משתה שנערך, ובו הוטל עליו חשד שאמו נפלה בשבי במודיעין ועקב כך הוא פסול לכהונה. מעשה זהה, בחלקו כמעט באותם מלים, כמסופר בגמ' בקידושין סו ע"א על ינאי המלך:

ואמר אביו: מנא אמינא לה? דתניא, מעשה בינאי המלך שהלך לכוחלית שבמדבר וכיבש שם ששים כרכים, ובחזרתו היה שמח שמחה גדולה, וקרא לכל חכמי ישראל. אמר להם: אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עסוקים בבנין בית המקדש, אף אנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו,⁷ והעלו מלוחים על שולחנות של זהב ואכלו. והיה שם אחד איש לץ לב רע ובליעל ואלעזר בן פועירה שמו, ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך: ינאי המלך, לבם של פרושים עליך! ומה אעשה? הקם להם בציץ שבין עיניך, הקים להם בציץ שבין עיניו. היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידיה שמו, ויאמר יהודה בן גדידיה לינאי המלך: ינאי המלך, רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן! שהיו אומרים: אמו נשבת במודיעים, ויבוקש הדבר ולא נמצא. ויבדלו חכמי ישראל בזעם... מיד ותוצץ הרעה על ידי אלעזר בן פועירה, ויהרגו כל חכמי ישראל, והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה.

7. רש"י פרש "כשהיו עסוקים בבנין — בית שני, שבאו מן הגולה והיו עניים והיו מוציאים הוצאות במלאכה". ולענ"ד קשה, מה ראה כעת לעשות זכר לבנין הבית? ויותר נראה שהכוונה לשיקום המקדש בזמן חנוכה (שגם אז היו עניים. כמ"ש במנחות כח ע"ב שעשו מנורה משפודי ברזל ואח"כ העשירו ועשאוה של כסף וזהב), וכוונת המלך הייתה שראוי כעת, עם ביסוס ממלכת החשמונאים בכיבושים אלו, לחנוג מחדש את תקומת ממלכת ישראל.

אכילת המלוחים היא כנראה סמל לנכונות לסבול את חבלי הגאולה, כמ"ש בשהש"ר פרשה ב, ג: "דומה דודי לצבי, מה צבי זה נראה וחוזר ונכסה נראה וחוזר ונכסה, כך גואל הראשון נראה ונכסה וחוזר ונראה, וכמה נכסה מהם?... ארבעים וחמשה ימים... ואותן הימים ישראל קוטפים מלוחים ושרשי רותם ואוכלין, הה"ד הקוטפים מלוח עלי שיח ושרשי רתמים לחמם... וכל שהוא מאמין לו והולך אחריו וממתין הוא חיה, וכל שאין מאמין לו והולך לאומות העולם בסוף הן הורגין אותו".

נראה שברייטנא זו, שאביי בקידושין מצטט אותה, היא המקור לדעתו בברכות לעיל: "הוא ינאי הוא יוחנן", ולדעתו הסיפור על ינאי הכהן הגדול שנעשה צדוקי והסיפור על יוחנן כה"ג שנעשה צדוקי הם אותו סיפור עצמו. וכך מופיע בדברי ראשונים ועי"ש ברשב"א ובריטב"א, שהסיפור בקידושין עוסק ביוחנן כה"ג. ואולי לדעת רבא, שסובר שינאי לחוד ויוחנן לחוד, צריך לתקן בברייטנא בקידושין 'יוחנן', ו'ינאי' אינו מדוקדק.⁸ וכך נראה מ'סדר הקבלה' לראב"ד, שכתב אודות יוחנן הורקנוס ובנו ינאי כשני אישים שונים, והביא את המעשה הזה ביחס ליוחנן הורקנוס, וגם כותב עליו שהיה כה"ג שמונים שנה ונעשה צדוקי.

חיזוק לכך הביאו מסיפור המעשה בקידושין, שם נזכר "איש לץ לב רע ובליעל ואלעזר בן פועירה שמו", ובדומה לזה נזכר "אלעזר בן פחורה" בירושלמי במעשר שני פ"ה ה"ה, ובסוטה פ"ט ה"א כאדם אלים שהיה מקורב ליוחנן כהן גדול בעל התקנות.⁹ יש להוסיף, שהחשד ש"אמו נשבת במודיעין" מתאים יותר מבחינת הזמן ליוחנן כהן גדול מאשר לינאי המלך (שהחל למלוך ששים שנה אחרי חנוכת המקדש). אך לא מצאתי ישוב מניח את הדעת לסתירה בין הגמרא על שמונים שנות כהונתו של יוחנן כהן גדול לבין מה שנכתב בקדמוניות שהוא היה כהן גדול כשלושים שנה בלבד.¹⁰ ובסדר עולם זוטא

8. ב'ערכי תנאים ואמוראים' ערך ינאי המלך הסביר ש'ינאי' הוא שם כללי למלכי בית חשמונאי ובית הורדוס, ולכן מעשה זה, שהיה בימי יוחנן הורקנוס, נקרא על שם ינאי. יש להעיר על מקור מוקשה נוסף בקשר לינאי המלך, ביבמות סא ע"א: "תרכבא דדינרי עיילה ליה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא עד דמוקי ליה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי". איך יתכן שמרתא בת ביתוס היתה בימי ינאי המלך, שמת ג'תרפ"ד, 144 שנים לפני החורבן, והרי היא נזכרת באגדות החורבן (גיטין נו ע"א; איכ"ר פרשה א, מו, ושם מפורש שמדובר על אשת יהושע בן גמלא הכה"ג). חוקרים שונים התחבטו בזה, ובעל ערכי תו"א מסביר לפי דרכו שמדובר על מלך מבית הורדוס סמוך לחורבן שנקרא ג"כ 'ינאי'. ולדבריו מוסבר ריבוי הסיפורים בחז"ל אודות ינאי המלך, ודוק.

9. זיהוי זה, שנחשב לחידוש מבית מדרשה של 'חכמת ישראל', נכתב כבר ב'ערכי תנאים ואמוראים' ערך ינאי המלך.

10. היה מקום לפרש בדוחק ש"שמש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי" אין מובנו ששמונים שנה היה כהן גדול, אלא שמש בכהונה גדולה עד גיל שמונים, או שמש בכהונה שמונים שנה ומתוכם כמה שנים ככה"ג. אך בגמ' ביומא ט ע"א "ושנות רשעים תקצרנה — זה מקדש שני, שעמד ארבע מאות ועשרים שנה, ושמשו בו יותר משלש מאות כהנים. צא מהם ארבעים שנה שמש שמעון הצדיק, ושמונים שמש יוחנן כהן גדול,

הרב עזריה אריאל

כתב: "...היא שנת קע"ה ליון [למנין השטרות], ומלך יוחנן בן שמעון בן חשמוני ל"ז שנים... ומלך ינאי בן יוחנן כהן גדול כ"ז שנים". הרי שגם הוא זיהה את יוחנן נכד מתתיהו עם יוחנן כה"ג, ומנה לו ל"ז שנים בלבד וצ"ב מקורו, ואולי צ"ל ל"א שנים, כיוסיפון).

לפי זה, הנוסח ב'על הניסים' 'כהן גדול' מובנו כנראה — כהן חשוב, והוא מתייחס למתתיהו עצמו, וכך במגילה יא ע"א "מתתיה כהן גדול", ולא לאביו.¹¹ ואולי הכוונה לכהן גדול ממש, שקהל החסידים שהצטרף למתתיהו הכתיר אותו לכהן הגדול המיועד, אבל בפועל לא שימש בכהונה גדולה.

סיכום הדברים: בדיקת דברי חז"ל אודות יוחנן כהן גדול והשוואתם למקורות חיצוניים מוכיחה ש"יוחנן כהן גדול" הוא יוחנן הורקנוס בן שמעון בן מתתיהו, וזוהי הדעה המקובלת בין רוב חוקרי תולדות ישראל, ראשונים ואחרונים.¹²

כל דברינו לעיל אמורים לגבי המסורות שיש עליהן ותייעוד חיצוני, ואילו לגבי תקנותיו של יוחנן כה"ג, שלא נזכרו במקורות מקבילים, יתכן תיאורטית לשער שמדובר ב"יוחנן כהן גדול" אחר,¹³ אבל קשה לומר ללא ראיה של ממש ש"תרי יוחנן כה"ג הו", ודעת רוב המפרשים שמדובר ב"יוחנן כהן גדול" אחד.¹⁴

עם זאת, יש לציין שב'מגילת אנטיוכוס' (אותיות יד וטז-יז) מדובר על יוחנן בן מתתיהו כעל כהן גדול, בניגוד לאמור לעיל שהיה זה נכדו של מתתיהו. גם

עשר שמש ישמעאל בן פאבי, ואמרי לה אחת עשרה שמש רבי אלעזר בן חרסום, מכאן ואילך צא וחשוב, כל אחד ואחד לא הוציא שנתו". ברור מכאן שמדובר של שמונים שנות כהונה גדולה ממש. י' היימן (תולדות תנאים ואמוראים ערך יוחנן כה"ג) נדחק לפרש ש"שמונים שנה" כולל את שנות כל הכהנים הגדולים לבית חשמונאי. יצוין שרי"א הלוי ב'דורות הראשונים' איננו מזכיר את הגמרא והזו כלל, וכנראה סבר שנקטו לשון גזמא, ולא כמשמעות הגמ' ביומא.

11. ראה ספר 'ברוך שאמר' על התפילה, בבאורו ל'על הניסים'.
12. גם בקרב שלומי אמוני ישראל, כגון ב'סדר הדורות', 'דורות הראשונים', ההסטוריון זאב יעבץ, היימן ב'תולדות תנאים ואמוראים', ומחברים שונים בדורנו.
13. כ"כ הכס"מ על הרמב"ם הל' מעשר ט, א בדעת הרמב"ם, ובבית יוסף יו"ד סימן שלא, נראה שחזר בו, ראה להלן פרק ג.
14. כ"כ רש"ס במשנה מעשר שני ה, טו: "יוחנן כה"ג — זהו ששימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי וחשמוני היה"; ערכי תו"א ערך יוחנן כה"ג; ועוד. וכך יוצא מהזיהוי בין "אלעזר בן פועירה" ל"אלעזר בן פחורה", כנ"ל.

יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר

ב'מדרש מעשה חנוכה' נוסח א' (אוצר המדרשים ח"א עמ' 189) מדובר על מלחמה שבה השתתפו חמשת בני מתתיהו, ובסופה "שמעו בת קול מבית קדש הקדשים כל ישראל נצחו טליא באנטוכיא", מעשה המקביל לגמ' בסוטה הנ"ל, ונראה ממדרש זה ש"יוחנן כהן גדול" היה מבני מתתיהו (ואינו מוכרח). נראה שמדרשים אלו הם המקור לדעת הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשנה, פרק ששי) שכתב "יוחנן כה"ג [המוזכר במשנה] הוא יוחנן בן מתתיה המפורסם המוזכר בתפילות בנצחונו על מלכי יון".¹⁵

מקור אחר ברמב"ם (הל' מעשר ט, א) מקדים את זמנו של יוחנן כה"ג: "בימי יוחנן כהן גדול שהיה אחר שמעון הצדיק", ומשמעות הדברים שהיה מיד אחריו. מאידך, הרמב"ם כותב (בהקדמה ליד החזקה) ששמעון הצדיק היה בימי עזרא, ושמש ככהן גדול מיד אחריו, ונמצא שהרמב"ם מקדים את זמנו של יוחנן כה"ג לראשית ימי הבית השני, וצ"ע מה המקור לכך, ואיך יתישבו דברי הרמב"ם זה עם זה.¹⁶ לדעת הרמב"ם בענין זה יש חשיבות להלכה, כפי שיתבאר להלן פרק ג.

ב. ביטול הודיית המעשר

מדוע בטלה הודיית המעשר? בגמרא (ירושלמי, מעשר שני פ"ה ה"ה, וסוטה פ"ט ה"א; סוטה מז ע"ב-מח ע"א) נאמרו כמה הסברים לכך. הצד השווה שבהם, שבזמנו של יוחנן כה"ג הפרשת המעשרות לא נעשתה בשלמות, מפני שהמעשר הראשון לא ניתן כהלכתו, ולכן אי אפשר היה לעמוד ולומר לפני ה' שהמעשרות ניתנו כדין, וכלשון הירושלמי: "כעס הוא לפני המקום מי שהוא אומר 'עשיתי' (דברים כו, יד) והוא לא עשה". באשר לפגם בנתינת

15. על שימוש של הרמב"ם ב'מדרש מעשה חנוכה' יש ללמוד ממש"כ באגרת השמד (מהדו' רמב"ם לעם עמ' מג) על כך שהיונים עקרו את הדלתות מבתי ישראל, ענין שמופיע במדרש זה.

16. גם בערכי תנאים ואמוראים, ערך יוחנן כה"ג, כתב שיוחנן כה"ג היה מיד אחר שמעון הצדיק, והתקשה בגמ' במנחות קט ע"ב שמספרת על המחלוקת בין בניו של שמעון הצדיק, שמעי וחוניו, על הכהונה הגדולה, ויישב שמפני המחלוקת נדחו שניהם והתמנה יוחנן כה"ג. בהמשך הספר, בערך ינאי המלך, הביא מקורות שמאחרים את יוחנן כה"ג לימי החשמונאים, והוקשה לו ע"פ הגמ' בע"ז ט ע"א שמלכות יון היתה ק"פ שנה, בין ימי אלכסנדר מוקדון ושמעון הצדיק לבין ימי החשמונאים.

הרב עזריה אריאל

המעשר הראשון, נאמר הסבר אחד בבבלי ושלשה הסברים בירושלמי, ויש לעמוד עליהם בפירוט, כיוון שיש ביניהם הבדלים להלכה, בהלכות נתינת מעשר ראשון או בהלכות וידוי המעשרות.

1. ביאור סוגית הבבלי

בגמ' בסוטה מז ע"ב-מח ע"א:

יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר כו'. מאי טעמא? אמר רבי יוסי בר' חנינא: לפי שאין נותנין אותו כתיקונו, דרחמנא אמר דיהבי ללוים, ואנן קא יהבינן לכהנים... מכלל דאפרושי הוּוּ מפרשי? והא תניא אף הוא ביטל את הוידוי וגזר על הדמאי, לפי ששלח בכל גבול ישראל וראה שאין מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד, ומעשר ראשון ומעשר שני מקצתן מעשרין ומקצתן אין מעשרין... עמד והתקין להם: הלוקח פירות מעם הארץ — מפריש מהן מעשר ראשון ומעשר שני, מעשר ראשון מפריש ממנה תרומת מעשר ונותנה לכהן, ומעשר שני עולה ואוכלו בירושלים, מעשר ראשון ומעשר עני — המוציא מחבירו עליו הראיה! תרתי תקן, ביטל וידוי דחברים, וגזר על דמאי של עמי הארץ.

לשון הגמרא "דרחמנא אמר דיהבי ללוים ואנן קא יהבינן לכהנים" משמעה שמדובר בנוהג ידוע ומקובל לתת את המעשר הראשון לכהנים, ומשמע שמותר לעשות כך.¹⁷ וכן משמע מהסיום, "ביטל וידוי דחברים", כלומר שבני התורה הם שנתנו את המעשר הראשון לכהנים, ולכן לא יכלו להתוודות. וכך פרש רש"י "ואנן יהבי ליה לכהנים — דקנסינהו עזרא... וכיון דאינן נותנין כתקנן אין יכולין לומר 'וגם נתתיו ללוי... ככל מצותך'", כלומר שעזרא קנס

17. בכ"מ ועוד "ואינן יהבי" או "יהבינן" ודק"ס השלם מכון התלמוד הישראלי, ומשמעו "והם נותנים" בהוה, שבא"י נותנים, ולכל הגרסאות לא נאמר "הוּוּ יהבי", או "יהבו", שמשמעו בעבר "היו נותנים", "נתנו". אבל בערוך (ערך דד 1) הסביר את ביטול הוידוי "דרחמנא אמר תנו מעשר ראשון ללוי והן היו נותנין לכהן" (ואולי אינה גירסה, אלא שהערוך בזמנו מדבר על כך בזמן עבר), ולא הזכיר את קנס עזרא, ומשמעות דבריו שעשו שלא כדין, וכדעת הירושלמי להלן.

את הלויים שלא יקבלו את המעשר, וכפי שנאמר בגמ' ביבמות פו ע"ב, שעזרא קנס את הלויים בגלל שנמנעו מלעלות עמו לארץ אחרי גלות בבל.

ענין זה טעון בירור, ממה נפשך: אם על פי התורה צריך לתת את המעשר ללוי דווקא, איך קבע עזרא לבטל את המצוה? ואם התורה מתירה לתת את המעשר גם לכהן, למה מי שעושה זאת לא יכול להתוודות ולומר לפני ה' שעשה את המצוה כהלכתה?

בגמ' בכתובות כו ע"א ישנה מחלוקת תנאים בשאלה זו, האם מן התורה ניתן לתת מעשר ראשון לכהן. דעת רבי עקיבא שהמעשר ללויים דווקא, ככתוב "ואל הלויים תדבר... כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר" (במדבר יח, כו), ודעת רבי אלעזר בן עזריה שהמעשר ניתן גם לכהנים, שהרי אף הם בכלל שבט לוי, ו"בעשרים וארבעה מקומות נקראו הכהנים לויים". באשר לקנס, לדעת ר' אלעזר בן עזריה עזרא קנס את הלויים שהמעשר ינתן רק לכהן ולא ללוי, ולשיטתו אין בכך הפקעה של מצוה מהתורה. מן הגמ' שם לא ברור מה דעת רבי עקיבא לגבי הקנס של עזרא, ובראשונים נאמרו כמה דעות בדבר: א. רבי עקיבא נחלק רק לגבי דין תורה, אבל לגבי הקנס דעתו זהה לדעת ראב"ע, שהמעשר ניתן מעתה אך ורק לכהנים (ומאירי יבמות פו ע"ב, ונראה שזוהי גם דעת הרמב"ם),¹⁸ משום שהפקר בית דין הפקר (ריטב"א יבמות שם).¹⁹ ב. לדעתו הקנס היה שמעתה המעשר ינתן לכהן או ללוי, ולא כדעת ראב"ע

18. הרמב"ם בהל' מעשר א, א פסק כר"ע שהמעשר ניתן ללויים בלבד ועי"ש בר"י קורקוס, ואעפ"כ כתב (שם ה"ד) שעזרא קנס את הלויים שהמעשר ינתן לכהנים בלבד (וכן בפיה"מ סוף מעשר שני), ובאר כך את ביטול הוידוי (רמב"ם הל' מעשר שני יא, יג), וכן הבין הב"י יו"ד סימן שלא את דעת הרמב"ם.

19. לשון הריטב"א "כיון דממונא הוא הפקר בי"ד הפקר, ואפקוה רבנן למעשר מן הלויים ואוקמינהו ברשות כהנים, ועשאום כשלוחים של לויים". כוונתו שהפקר בי"ד הפקר מועיל לענין זה שאין כאן גזל, אבל עדיין תישאל השאלה איך מתקיימת מצות נתינה ללוי ויש בזה לכאורה גם איסור לאו, "השמר לך פן תעזוב את הלוי", דברים יב, יט; ועיין ספר החינוך מצוה תנ ובמנ"ח, ועל זה משיב הריטב"א שהכהנים הם כשלוחים של הלויים לקבל, כלומר שה"ז כאילו הלוי קבל, שבכך התקיימה הנתינה, ובי"ד הוציא מידו ונתן לכהן. אמנם צ"ב, איך הכהנים נעשים שלוחים ללויים ללא הסכמתם ועיין בהערות הרב יפה' לריטב"א שם, ולפי מש"כ להלן שהקנס מראשיתו היה בהסכמת הלויים ה"ז מובן. ראה עוד: הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק, משך חכמה, במדבר יח, כג-כד.

הרב עזריה אריאל

שינתן רק לכהן (ורוב הראשונים)²⁰. ג. לדעתו לא היה קנס כלל על המעשר (ריטב"א כתובות כו ע"א).²¹

לשון הגמ' בסוטה: "ואנן קא יהבינן לכהנים" משמעה שהנתינה לכהנים בלבד, ועל פי האמור הסוגיה יכולה להתפרש בשתי זרכים: האחת, שהדברים אמורים דווקא לשיטת ראב"ע, שאחר הקנס המעשר ניתן רק לכהנים. ולפי דרך זו מתחדש שאע"פ שהתורה התירה זאת, העושה כן אינו יכול להתוודות "וגם נתתיו ללוי", משום שהפשט הוא לתת ללויים ממש.²² השניה (וע"פ הרמב"ם והמאירי), שהדברים אמורים לשיטת רבי עקיבא, שלדעתו הקנס הפקיע את דין התורה, ולפיכך ברור שלא מתקיים "נתתיו ללוי".²³

לפי הסבר זה לביטול הוידוי, נראה שלא התחדש שום דבר חדש במציאות בימי יוחנן כהן גדול שגרם לביטול, אלא התחדש כאן חידוש הלכתי, וכ"כ התפא"י (סוטה ט, י) שעזרא הסופר סבר שגם כשנותנים לכהן אפשר לומר

20. תוס' בכמה מקומות (ויבמות פו ע"ב ד"ה מר; כתובות כו ע"א ד"ה אין; קידושין כז ע"א ד"ה נתון; ב"מ יא ע"ב ד"ה נתון; ב"ב פא ע"ב ד"ה תרומה; ר"ש ורא"ש במע"ש ה, ט; ספר התרומה (הל' א"י דף סג, א); רמב"ן ב"ב פא ע"ב; רשב"א כתובות כו ע"א; ר"ן חולין קלא ע"ב; טור יו"ד סי' שלא.

21. לשונו שם: "לרבי עקיבא, כיון דמאורייתא ללוי דוקא וכהנים זרים הם בזה, היכי מתקן דליהבוה לכהנים שהם זרים? הא ודאי לא שייך למעבד הכי... ואע"ג דהפקר בית דין הפקר, מ"מ אין לעשות כן בדרך קביעות להפך דין תורה".

22. כ"כ הר"ש במע"ש ה, טו: "ולא מצי למימר 'וגם נתתיו ללוי' דעיקרא דקרא משמע לוי ממש". הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן סי' נו, הסביר שהבעיה איננה מצד פשט המקרא, אלא מצד משמעות הלשון בין בני אדם, שמכיון שדרכם לקרוא 'לוי' למי שאינו כהן הרי העומד ואומר "וגם נתתיו ללוי" נראה כמשקר. בתוס' ביבמות פו ע"ב מצינו כיוון אחר בביאור הדבר: "כיון דנצטוו לתת אף ללויים 'כי שכר' הוא לכם חלף עבודתכם', כשמפקיעין אותו מלויים לתת כולו לכהנים אין זה כמצוותו". כלומר, אמנם כל אחד באופן פרטי עושה כדיו, אבל הסד הכל הוא נגד מגמת הוידוי (לביאור זה מוסבר יותר מדוע לדעת ראב"ע מי שנתן לכהן לפני הקנס היה רשאי להתוודות).

23. לכאורה לדעת תוס' שלר"ע עזרא קנס שהמעשר יתן גם לכוהנים אך לא הפקיעו מהלויים, אין מקום לבטל את הוידוי משום כך, וצריך היה להורות שמי שנתן ללוי יתוודה ומי שנתן לכהן לא יתוודה. וכך מוכרחים לומר לדעת ראב"ע, שמדאורייתא המעשר ניתן גם לכהן ואחרי הקנס רק לכהן, והרי ברור שלפני הקנס היה וידוי, כדן תורה. אולם בר"ש וברא"ש במע"ש ה, טו ובתוס' ביבמות פו ע"ב מוכח שהבינו שביטול הוידוי ע"י יוחנן כה"ג מובן גם לדעה זו (שהקשו איך התקנה מובנת לשיטת ראב"ע, ומשמע שלר"ע נח יותר, אע"פ שלשיטתם דעת ר"ע שאחרי הקנס "אף לכהן"), ויש לישב, ואכמ"ל.

"וגם נתתיו ללוי" (צ"ב איך אפשר לומר זאת לדעת ר"ע) ויוחנן כה"ג נחלק עליו.

נראה לענ"ד להסביר את הענין באופן אחר, ותחילה יש להקדים ולברר את ענינו של הקנס. בעזרא ונחמיה מפורש שלויים עלו לארץ, אלא שלא עלו עם עזרא, וכדקדוק לשון הרמב"ם (הל' מעשר א, ד) "לפי שלא עלו עמו לירושלים". אך מסך כל העליות שמתוארות בעזרא ונחמיה מתקבלת תמונה של מספר לויים קטן מאוד בהשוואה לכהנים (בעליית הגדולה עם זרובבל היו 360 לויים ו-9428 כהנים); ונראה שהשתמטותם מעליית עזרא משמשת רק כדוגמא לתופעה הכללית.

באשר לקנס על הלויים, המפרשים התלבטו מאוד בענינו, מפני שהפסוקים בנחמיה (י, לח-מ; יב, מד-מז; יג, ד-יג) מורים על נתינת מעשר ללויים.²⁴ ישנו גם קושי עקרוני, איך יתכן לקנוס את הלויים שעלו, בגלל הלויים שלא עלו? ומה באשר לדורות הבאים? האם "אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה"?²⁵

נראה לפרש את הדברים כך: באמנה שנכרתה (נחמיה י) כלולה התחייבות בענין התרומות והמעשרות: "ואת ראשית עריסותינו ותרומותינו... נביא לכהנים אל לשכות בית אלוקינו, ומעשר אדמתנו ללויים והם הלויים המעשרים בכל ערי עבודתנו... והלויים יעלו את מעשר המעשר לבית אלוקינו" (שם לח-לט). כלומר, התרומה תובא לכהנים במקדש, המעשר ינתן ללוי בשדה, והלוי אחראי להביא לכהן במקדש את תרומת המעשר. לעומת זאת, לאחר בנין החומה, משמע שהמעשר לא חולק ללויים בערי השדה, אלא נאסף באוצרות והובא כולו למקדש, ושם התחלק ללויים העובדים, והם נתנו תרומת מעשר לכהנים, "כי שמחת יהודה על הכהנים ועל הלויים העומדים" (נחמיה יב, מד) במקדש (ראה דעת מקרא נחמיה י, לט). וזה מתאים לפסוק במלאכי ג, י: "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי", כלומר, לעובדי

24. עיין רש"י בחולין קלא ע"ב ד"ה בתר דקנסינהו, ומכות כג ע"ב ד"ה והבאת; תוס' כתובות כו ע"א ד"ה בתר, ויבמות פו ע"ב ד"ה מפני מה וד"ה ומבני לוי; מאירי כתובות שם סוד"ה אע"פ; כפתור ופרח פרק כה; הגהות יעב"ץ ביבמות שם באריכות; מלבי"ם בנחמיה י, לט. החזו"א דמאי סי' ב סוף ס"ק ג כתב שהקנס לא כתוב בעזרא ונחמיה, והוא קבלה, ונגזר מאוחר יותר, ותמוה.

25. קושית הרדב"ז הל' מעשר א, ד. ראה גם: שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תשפז.

הרב עזריה אריאל

ביתי. עוד מסופר (נחמיה יג) על תקלה שאירעה בזמן העדרותו של נחמיה, שהחלוקה ללוויים במקדש הופסקה ולכן הם ברחו לשדותיהם, וכשנחמיה חזר החזיר את המצב לקדמותו.

נראה שהעברת המעשר מהלוים בערי השדה אל אוצר המקדש היא למעשה שלילת רוב המעשר מהלוים, משום שהמעשר רב בכמותו פי כמה מאשר התרומה, ואילו הלוים העובדים במקדש היו מועטים יחסית (בנחמיה יא, יב נימנו למעלה משמונה מאות כהנים העובדים במקדש, לעומת "כל הלוויים בעיר הקדש מאתים שמונים וארבעה", בפס' יח שם), וכך נותר עודף שהתחלק למטרות אחרות. בגמ' ביבמות פו ע"ב נאמר שנתנו ממנו לכהנים שיאכלו בימי טומאתם או לעניים, וכיו"ב בדברי ריב"ל בירושלמי במע"ש פ"ה ה"ה "בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים: שליש למכרי כהונה ולוייה, ושליש לאוצר [לצרכי בית הדין, עי"ש], ושליש לעניים ולחבירים שהיו בירושלם".

לפי דרך זו, גם לשיטת ר' אלעזר בן עזריה שקנסו את הלוים שלא יקבלו — הלוויים העובדים במקדש עדיין קיבלו, "חלף עבודתם אשר הם עובדים את עבודת אהל מועד" (במדבר יח, כא).²⁶

באופן פשטני יותר ניתן לומר (ועכ"פ לדעה שאחר הקנס "אף לכהן"): בעליית זרובבל מספר הלוויים הוא פחות מאחוז אחד מכלל העולים (360 מתוך 42,360), וכעשרה אחוזים מן הכהנים (4289), ואם יחס זה משקף את המצב הכללי ביהודה בראשית ימי הבית השני, הרי שלא יתכן אחרת אלא להשתמש ברוב המעשר לצרכים אחרים, בהסכמת הלוויים. התכנון הכלכלי הרצוי בתורה הוא ששבט שלם, אחד משנים עשר שבטי ישראל, מקבל מעשר ומעניק עשירית ממנו למשפחת הכהונה, שהיא משפחה אחת משבט לוי. כאשר היחס המספרי משתנה באורח קיצוני, הכרח המציאות הוא לשנות את החלוקה, כשאין בזה סתירה להלכה, דהיינו שהוֹפְרָשָׁה מתקיימת כדינה,

26. קדמני בכיוון זה הרב ישראל פורת, "קנס שקנס עזרא את הלוויים", סיני, ה (תרצ"ט), עמ' ריג-ריז. (מופיע בספרו: מבוא התלמוד, חלק ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 225-230). אולי הרמב"ם רומז לזה באמרו "שלא עלו עמו לירושלים", כלומר שהעדיפו להיות בערי השדה כדי לזכות במעשר, ולכן קנסו אותם להעביר את המעשר למקדש.

והנתינה לאוצר שמיועד גם ללויים עובדי המקדש, והחלוקה מתבצעת ע"פ ראות עיני בי"ד; וזה אפשרי במעשר, משום שהוא חולין.²⁷

ממילא מסתבר שה'קנס' לא היה עונש, אלא תוצאה הכרחית של המצב (ולשון 'קנס' כאן היא במובן של הפקעת ממון). הנימוק "שלא עלו בימי עזרא" הוא נימוק מעשי ופשוט לכך שהמעשר חולק גם למטרות אחרות, ולכן בספר עזרא ונחמיה אין התייחסות לענין זה כאל קנס שמבטל דין תורה. במשך הדורות רבו הלויים, ומאידך הכהנים שמרו על זכותם לקבל את המעשר כמקדם כפי שנקבע בראשית ימי הבית.²⁸ כעת, בזמנו של יוחנן כה"ג, זה כבר בלט כעקיפה של מצוות התורה, ולכן בטל הוידוי.²⁹

2. ביאור הירושלמי

בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ה; סוטה פ"ט הי"א) נחלקו הדעות באופן כללי על תקנותיו של יוחנן כהן גדול: דעת רבי יהושע בן לוי ש"מהן לגנאי ומהן לשבח", כלומר, חלקם תקנות ראויות, ונאמרו במשנה כציון לשבח, וחלקם שינויים לרעה, ונאמרו לגנותו. לעומתו סובר רבי יוחנן ש"כולן לשבח", כדעה הנקוטה בבבלי (סוטה שם). כמדומה שהיסוד לדברי רבי יהושע בן לוי, שדורש לגנותו חלק מענייני המשנה, נעוץ בשניות בדמותו של יוחנן כהן גדול עצמו, שבסוף ימיו נעשה צדוקי, כאמור.

27. הרב אליעזר ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק ד סי' י פרק א דן עם הרב בצמ"ח עוזיאל זצ"ל על האפשרות להנהיג בימינו חלוקה של המעשר ע"פ התקדים של עזרא, ובסייגים לכך.

28. יש להוסיף, שהתקנה שכל המעשר יובא לבית האוצר היתה אפשרית בראשית ימי הבית, כשעם ישראל היה בשטח מצומצם סביב ירושלים, אבל עם התרחבות גבולות עולי בבל התקיים "כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום", ומן הסתם אז החלוקה לכהנים היתה כבר בערי השדה, כמ"ש ביבמות פו ע"ב במעשה בראב"ע שנטל מעשר בגנה.

29. מעין זה כתב הב"י (יו"ד סימן שלא) בדעת הרמב"ם, שהקנס היה לזמן עזרא בלבד (וראה להלן פרק ג), אבל אחרי זמנו המשיכו לתת למכרי כהונה כחזקתם הקודמת שלא כדין, ולכן בטל הוידוי. אלא שדבריו למ"ד שהקנס בטל, ודברינו גם ע"פ הדעה שזכות הכהנים במעשר שרירה וקיימת.

א. דעת ריש לקיש

בירושלמי שם: "רבי ירמיה רבי חייה בשם ר' שמעון בן לקיש [טעם לביטול הוידוי]: מתניתא משנחשדו להיות נותנין מעשר לכהונה". דבריו זהים לכאורה לדברי הבבלי (וכן פירש הפני משה), אבל נראה שיש הבדל גדול ביניהם: לדעת הבבלי נתינת המעשר לכהונה היא כהלכה, בעקבות קנס עזרא, ואילו לשונו של ריש לקיש "נחשדו" מורה שהדבר אסור, וזוהי מציאות בעייתית שהתחדשה בימי יוחנן כה"ג.

כך נראה גם מהמשך הירושלמי:

הדא מסייעא לרבי יוחנן בחדא, ופליגא עלוי בחדא. פליגא עלוי, דתנינן (ובמות פ"ט מ"ד) 'וכן בת כהן ללוי לא יאכלו בתרומה ולא במעשר'. ניתא בתרומה לא תאכל, במעשר מה נפשך: כהנת היא תאכל, לוייה היא תאכל! — רבי אילא בשם רבי יוחנן: כמאן דאמר אין נותנין מעשר לכהונה; הוה הוא אומר נותנין מעשר לכהונה.

פירוש: דברי ריש לקיש מהווים סיוע לדברי ר' יוחנן בדבר אחד, שסובר שהמשנה מדברת בשבחו של יוחנן כה"ג, שתיקן תקנות ראויות ע"פ המצב בזמנו. וחולקים עליו בדבר אחד, שכן ר' יוחנן העמיד את המשנה ביבמות "כמאן דאמר אין נותנין מעשר לכהונה", ומשמע מלשונו "כמאן דאמר" שזוהי דעה חריגה, ואילו ר' יוחנן עצמו סובר שנותנין מעשר לכהונה; א"כ אין מקום לדברי ריש לקיש "משנחשדו".³⁰

שאלה זו, האם נותנים מעשר לכהן, נדונה בכמה מקומות בירושלמי, ובעיקר בסוגיה ארוכה בירושלמי במע"ש פ"ה ה"ג, המקבילה לסוגיית הבבלי ביבמות פו ע"ב. אך הירושלמי נבדל מהבבלי בנקודה יסודית, שבסוגיית הירושלמי הדיון כולו הוא על דין תורה, ע"פ לימודים מפסוקים, ובירושלמי כולו אין אזכור של קנס עזרא!³¹ מכיון שכך, לא מופיעה בירושלמי

30. כך פרשו הרש"ס והפני משה והגר"א במע"ש שם, והרידב"ז הוכיח כפרושם מהמקבילה בירושלמי ביבמות, ע"ש.

31. החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ג) פרש את הירושלמי אחרת, "והנה לא נחלק אדם [על כך ש]

דעה שמעשר ניתן לכהנים בלבד, אלא השאלה היא האם מותר לתתו גם לכהנים.³²

דעזרא קנסם, וכדאמרו דיוחנן כה"ג העביר הודיית מעשר, אלא שלא היה הקנס חובה אלא רשות", והבירור בירושלמי מה הדין מדאורייתא הוא התלבטות האם רצוי להמשיך את הנהיגה לכהנים או עדיף לנהוג למעשה לתת ללויים. לענ"ד ראייתו מביטול הודיית המעשר תמוהה, שהרי בירושלמי מסביר את הביטול בטעמים אחרים, כמבואר, ולא תולה אותו בקנס עזרא כדעת הבבלי. ולדבריו עיקר הענין חסר מן הספר, שהירושלמי דן בפסוקים, ולא מזכיר שברקע יש דין שנותנים לכהנים והשאלה היא האם ראוי להמשיכו. ולא זו בלבד שהקנס אינו מוזכר, אלא יש כמה ראיות שאין קנס כזה: א. הירושלמי מסייע לדעת ריב"ל, שסובר שהכהנים נקראים לויים וזכאים במעשר מדאורייתא, מהפס' בנחמיה י, לט' "והיה הכהן בן אהרן עם הלויים בעשר הלויים", ודוחה "ליתן לו תרומת מעשר", ומה מקום לראיה ולדחיה אם עזרא קנס את הלויים? (אם כי לפי מש"כ לעיל בבבליאור הפסוקים פסוק זה נאמר עוד קודם הקנס). ב. נאמר שם שר' חייא בר אבא הכהן העדיף לצאת לחו"ל מאשר להשאר בארץ ולקחת מן המעשר, וזה לא מובן כלל לפירוש החזו"א. ג. בבבלי ביבמות פו ע"ב, בסיפור על ראב"ע הכהן שהלך לקחת מעשר ור"ע ניסה למונעו, הסיום: "אמר עקיבא בתרמילו ואנא חיי", כלומר שהחזיק בדעתו (עיין מהרש"א, וכפ"פ פכ"ה). אבל בירושלמי (מע"ש שם) הסיפור מסתיים אחרת: "באותה שעה החזיר ר' לעזר בן עזריה כל המעשרות שנטל", וגם זה אינו מובן אם יש קנס.

בגמ' במכות כג ע"ב נאמר: "א"ר יהושע בן לוי: שלשה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו ב"ד של מעלה על ידם", ואחד מהם "הבאת מעשר", ומאמר מקביל מופיע בירושלמי בברכות פ"ט ה"ה. רש"י במכות מפרש שהכוונה לקנס עזרא, ולדבריו יוצא שמצאנו בירושלמי אזכור לקנס עזרא. אך במדרשים מקבילים (בראשית רבה פרשה צו עה"פ "ויקרא יעקב אל בניו"; רות רבה פרשה ד, ה; מדרש תהלים מזמור נז) מפורש ש"הבאת מעשר" היינו שמדאורייתא היו פטורים בכלל ממעשר וחייבו עצמם מדרבנן, וכדעה בירושלמי (שביעית פ"ו ה"א) "מאליהן קבלו עליהם את המעשרות", וכן פירשו בהל"א"י המיוחס לטור (הל' חלה סעיף ט), וברש"ס בירושלמי ברכות שם.

עם זאת, דברי ריב"ל (ובטעם לביטול הוידוי, ראה להלן) על כך שהמעשר מתחלק גם לחברים ועניים מתאימים למה שבארנו לעיל בענינו של הקנס, וא"כ יש לומר שהירושלמי מודה ל"קנס" במובן זה שניתנה רשות ביד ב"ד לחלקו כראות עיניו לצרכים אחרים, אלא שהירושלמי אומר זאת למ"ד שמעשר ניתן מן התורה לכהנים (וכך שיטת ריב"ל עצמו בירושלמי במע"ש פ"ה ה"ג).

32. בבבלי כתובות כו ע"א מובאת ברייתא "כשם שתרומה חזקה לכהונה כך מעשר ראשון חזקה לכהונה", כלומר שמי שהעידו עליו שקבל מעשר ראשון ה"ז הוכחה שהוא כהן. על פניו הדין תמוה, שהרי המעשר ניתן ללוי, והבבלי שם מסביר זאת ע"פ קנס עזרא, שהמעשר ניתן לכהנים בלבד (עכ"פ לדעת ראב"ע, כנ"ל). ברייתא זו מופיעה גם בירושלמי

ב. דעת רבי יוחנן

"דאמר רבי יוחנן [המשנה שיוחנן כה"ג בטל את הויזוי היא לשבחון]: יוחנן כהן גדול שלח ובדק בכל ערי ישראל ומצאן שלא היו מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד, אבל מעשר ראשון ומעשר שני מהן היו מפרישין ומהן לא היו מפרישין..."

"שלח ובדק" וכו' הוא תיאור תקנת הדמאי שמופיעה בסוף המשנה, "ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי", אך ר' יוחנן רואה בזה טעם גם לביטול הוידוי, שבגלל אלו שאינם מפרישים, וממילא אינם רשאים להתוודות, בטל הוידוי לגמרי.³³ כך משמע מלשון הברייתא בבבלי: "אף הוא ביטל את הוידוי וגזר על הדמאי, לפי ששלח בכל גבול ישראל...", שיש קשר הדוק בין ביטול הוידוי לבין תקנת הדמאי. אמנם הבבלי, ע"פ דרכו הנה"ל, פרש זאת כענינים נפרדים: "תרתני תקן, ביטל וידוי דחבירים, וגזר על דמאי של עמי הארץ",³⁴ אבל לר' יוחנן בירושלמי הדברים תלויים זה בזה.

הירושלמי תמה על טעם זה: "מענה מי שהוא מפריש מתודה, מי שאינו מפריש לא יתודה! — כהדא דתני עד השקיפה היו אומרים קול נמוך, מיכן והילך היו אומרים קול גבוה", כלומר: הדין הרגיל בויזוי הוא שעד 'השקיפה'

בכתובות פ"ב ה"ז, ולפ"ז יש לנו מקור גם בירושלמי שהמעשר ניתן לכהנים בלבד. אולם בתוספתא (פאה ד, ה וכתובות ג, א) הנוסח "מעשר ראשון חזקה ללויה", ולפ"ז שיער בתוספתא כפשוטה (בפאה שם) שזהו הנוסח המקורי גם בירושלמי, והגיה בו ע"פ הבבלי. וראיה לדבר, שהירושלמי אינו טורח להסביר את הפסקה הזו בברייתא ווע"ש, שהוסיף מילות ביאור על פסקה אחרת בברייתא זו, וש"נ שפסקה זו היתה מובנת מאליה, כלומר שהמעשר ללוי. לעומתו, ח' אלבק (בפרושו למשנה, מבוא למסכת מעשרות) סובר שהנוסח הנכון בירושלמי 'לכהונה', אבל גם לדעתו אין כוונת הירושלמי שמעשר ניתן לכהנים בלבד, אלא שלעיתים הכהנים נטלו מעשר באופן שהוכיח שהם כהנים, עי"ש.

33. הגר"א בפרושו לירושלמי מע"ש הוסיף להסביר, שגם החברים, כשהם קונים דמאי ומפרישים את המעשר ולא יתנוהו ללוי, משום "המוציא מחברו עליו הראיה", אינם יכולים לומר "וגם נתתיו ללוי". זו סברה מחודשת, שאע"פ שמצד דיני ממנונת אמרינן המוציא מחברו עליו הראיה, בכל זאת אינו יכול לומר לפני ה' "וגם נתתיו ללוי" ובר"ש בדמאי פ"א מ"ד ד"ה ואם הקדים משמע שלא כדבריו, עי"ש.

34. וכך משמע יותר מלשון המשנה, שהזכירה את הוידוי בתהילה ואח"כ ענינים אחרים ולבסוף את הדמאי.

אומרים בקול נמוך ומכאן ואילך בקול גבוה (כמ"ש בסוטה לב ע"ב, שהחלק שבו האדם מצהיר על מעשיו הטובים ראוי שיאמר בשקט, ולמדו זאת מההבדל בין לשון התורה בוידי 'ואמרת' לבין הלשון במקרא ביכורים 'וענית ואמרת'), ומכיון שחלק מהוידי נאמר בקול רם תיגרם בושה למי שאינו מתודה, ולכן עדיף לבטל את הוידי בכלל.³⁵

להבנת ענין הבושה, יש להזכיר שהוידי נאמר בעזרה ע"י כל עולי הרגל בשביעי של פסח בזמן המנחה (משנה מע"ש ה, י). גם אם הדבר לא נעשה כטקס מרכזי משותף (אם כי זה אפשרי, כמ"ש הרמב"ם בהל' מע"ש יא, ה שאם רצו מתודים כאחת), הרי שהיתה זו התכנסות רבת, בדומה להקרבת קרבן הפסח, וברור שהשתתפות בה, או ההעדרות ממנה, היו "שיחת היום".

בדברי ר' יוחנן מתחדש שאין להתוודות בזמן שחלק גדול מהציבור אינו ראוי להתוודות.³⁶ ומן הגמ' בסוטה "תרתי קתני: בטל וידי דחברים וגזר על

35. כ"כ ב'ערכי תנאים ואמוראים' ערך יוחנן כה"ג "כיון שלא היו יכולין כולן לומר כן ביטלו שלא לבייש", וכן בפני משה במע"ש ובגר"א בשנות אליהו סוף מע"ש. בביתאור הגר"א לירושלמי מע"ש פרש בכיוון הפוך, שחששו שמפני הבושה יהיו כאלה שיאמרו את הוידי אע"פ שלא הפרישו. וטעמו כנראה, שלא מסתבר לבטל מצוה מפני בושתם של עובדי עבירה, אבל אם יש חשש שמחמת הבושה יכשלו באיסור של אמירת שקר לפני המקום עדיף לבטל את הוידי.

בקרוב העדה (ובפני משה בסוטה) פרש אחרת, שיוחנן כה"ג לא ביטל לגמרי את הוידי, אלא קבע שמכיון שהחלק שבו האדם מצהיר על מעשיו נאמר בשקט, מי שלא הפריש לא יאמרנו, ואילו "השקיפה", שהוא תפילה, יאמרו כולם בקול רם. פרושו קשה, איך אפשר לומר על זה "העביר הודיית המעשר"? וגם בירושלמי בדמאי פ"א ה"ב מוכח שלא כדבריו, שהקשה על המשנה "הדמאי אין לו ביעור", "לא יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר!!" — העבירן שלא יתודו, הא לבער צריך לבער", כלומר שהירו' מעלה הו"א שביטול הוידי גורר גם את ביטול הביעור, משום שהביעור אינו אלא הכנה לוידוי, ולפירוש זה שהוידי לא בטל אין מקום לקושיה.

ראוי לעמוד על ההשוואה לביכורים, שגם בהם השתנה הדין מפני הבושה, שהקריאו את פרשת הביכורים לכל הבאים (משנה ביכורים ג, ז). אך שם לא ביטלו מצוה משום כך, כי בעל הביכורים חוזר ואומר אחרי המקרא (ספרי דברים עה"פ "וענית ואמרת"; תוס' ר"ה כז ע"א ד"ה אבל), ולענינו אין בזה תועלת, כי הבעיה איננה בבקאות להתוודות (כי הוידי נאמר בכל לשון, משא"כ מקרא ביכורים), אלא בהיתר להתוודות.

36. אין זה תנאי עצמי בוידי, אלא מחשש בושה, כנ"ל. ובחזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ו) צרף שיקול זה למניעת חידוש הוידי בימינו, מפני שחלק גדול אינם מפרישים כהלכה.

הרב עזריה אריאל

דמאי של עמי הארץ" נראה שאינה סוברת כך, שמשמע שלמרות שעמי הארץ מנועים מלהתוודות אין זו סיבה להפקיע את הוידוי מהחברים, אא"כ גם הם אינם עושים כדין תורה, אלא נותנים לכהנים.

ג. דעת רבי יהושע בן לוי

מילתיה דרבי יהושע בן לוי אמרה: [תקנות יוחנן כהן גדול] מהן לגנאי ומהן לשבח... רבי תנחום ר' חייה בשם רבי יהושע בן לוי: בראשונה היה מעשר³⁷ נעשה לשלשה חלקים, שליש למכרי כהונה ולוייה, ושליש לאוצר [לצדקה], ושליש לעניים ולחבירים שהיו בירושלם... משבא אלעזר בן פחורה ויהודה בן פתירה³⁸ היו נוטלין אותן בזרוע, והיה ספיקה בידו למחות ולא מיחה והעביר הודיית המעשר, וזו לגנאי.

לדעת ריב"ל, מכיון שאנשים אלימים השתלטו על המעשר והוא לא הגיע ליעדו לא יכלו להתוודות, ויוחנן כה"ג העדיף לבטל את הוידוי מאשר למחות

37. רש"ס ופני משה פרשוהו על מעשר ראשון, ואילו הקה"ע בסוטה פרשו על מעשר עני, שהוקשה לו איך ניתן המעשר לישראלים. ויש קושי בפרושו, שבבבלי סוטה מח ע"א נאמר שרק מעשר ראשון מעכב את הוידוי: "ולודי אשאר מעשרות? — אמר ריש לקיש כל בית שאין מתודה על מעשר ראשון שוב אין מתודה על שאר מעשרות, מ"ט אמר אביי הואיל ופתח בו הכתוב תחילה". אך בירושלמי (מע"ש פ"ה ה"ה) נאמר שכל המצוות שבפרשה מעכבות, וכ"פ הרמב"ם (מע"ש יא, ז ו-יב), ועיין בחזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ד) מה שפרש בבבלי.

38. על אלעזר בן פחורה ראה לעיל פרק א. באשר ליהודה בן פתירה, כך הגירסה בירושלמי במע"ש, ואילו בסוטה "פכורה", ובערכי תנאים ואמוראים (ערך ינאי המלך) "פטרה". הכתיב 'פתירא' או 'פתירה' שכית הרבה בתוספתא ובירושלמי במקום 'בתירא', כגון בתוספתא בסנהדרין ז, יא: "אלו שבע מידות דרש הלל הזקן לפני בני פתירא", ולפיכך יתכן לשער ש'יהודה בן פתירה' קשור למשפחת בני בתירא הידועה, שמצאצאיהם מצאנו שני תנאים בשם רבי יהודה בן בתירא (ראה תולדות תו"א להיימן בערכיהם). בני בתירא הנהיגו את העם לפני הלל הזקן (פסחים סו ע"א, ושם משמע שהיו אחרי שמעיה ואבטליון), וזה היה כמה עשרות שנים אחרי יוחנן כה"ג (שוהרי הלל נהג נשיאותו מאה שנה לפני החורבן, כמ"ש בשבת טו ע"א, ויוחנן כה"ג נפטר ג'תרנ"ו, 170 שנה לפני החורבן). אבל יתכן שעוד קודם היתה זו משפחה בעלת השפעה בירושלים. ואולי "משבא אלעזר בן פחורה ויהודה בן פתירה היו נוטלין אותן בזרוע" אין פירושו שהם עצמם היו הנוטלים בזרוע, אלא "משבא" להנהגה, אולי לניהול האוצר, היו אחרים שנטלו בזרוע.

באותם אנשים. ואולי יש מקום לפרש שלדעת ריב"ל לא יוחנן כה"ג החליט לבטל את הוידוי, אלא בית הדין, והדבר נזקף לחובתו של יוחנן כה"ג מפני שלא מיחה.

יש בזה חידוש, שגם מי שלא נתן ללוי מחמת אונס, כגון שהפקיד את המעשר ביד שליח והמעשר נגזל, אינו רשאי לומר "וגם נתתיו ללוי".³⁹

חידוש גדול נוסף נובע מדבריו, שמשמע בבירור שה"עניים וחברים" הם ישראלים, ואין זה מעכב את הוידוי, אלמלא הגזל. הווי אומר: בעוד שלדברי הגמ' בסוטה כאשר המעשר ניתן לכהנים אי אפשר להתוודות, סובר ריב"ל ש"בראשונה", כשנתנו אפי' לישראלים, היה מותר להתוודות. ויש לשאול, בשלמא לגבי כהן ניתן לומר שאף הוא בכלל לוי וכדעת ריב"ל עצמו ביבמות פו ע"ב ובירושלמי במע"ש פ"ה ה"ג, אבל איך יתכן לתת לישראל ולומר "נתתיו ללוי"!!

נראה לישב, שלדעת ריב"ל עיקרו של הוידוי הוא "ככל מצותך אשר צויתני", ומכיון שבי"ד קבעו שהמעשר צריך להתחלק באופן זה, והתורה צויתה לשמוע בקול בי"ד, הרי זה עושה "ככל מצותך". בפשטות, הגמ' בסוטה שאומרת שקנס עזרא גרם לביטול הוידוי אינה סוברת כך. אמנם הב"י (יו"ד שלא) כתב (בישוב דעת הרמב"ם, ראה להלן פרק ג) "דעל ידי שהורגלו לתת בימי עזרא לכהנים, אף לאחר זמנו גם כן נהגו כן, ולא היה יכולת ביד יוחנן כהן גדול לבטלם ממנהגם... ולפיכך העביר הודיית המעשר", ומשמע שר"ל שכל עוד קנס עזרא היה בתוקף אין סיבה לבטל את הוידוי, אע"פ שלדעתו (שם) מדאורייתא המעשר ללוויים בלבד ואילו עזרא קנס שינתן לכהנים בלבד. אך ברמב"ם עצמו בפיה"מ (סוף מע"ש) משמע להיפך, שכתב: "העביר הודית המעשר, לפי שלא היו יכולין לומר באותו הזמן 'ככל מצותך אשר צויתני', כי ה' אמר לתת מעשר ראשון ללוויים והם היו באותו הזמן נותנים אותו לכהנים, וזה בגזרת בית דינו של עזרא הסופר", הרי שגם באותו הזמן שהגזרה בתוקף א"א להתוודות.

39. עיין בחזו"א דמאי סי' ב ס"ק ה-ו שדן האם אונס מעכב את הוידוי, ומסקנתו לחומרא, שאפי' לגבי מעשר ראשון אם היה לו ולא קיים מצותו מחמת אונס אינו רשאי להתוודות, ומכאן ראה לדבריו.

הרב עזריה אריאל

בדרך אחרת ניתן להסביר את דברי ריב"ל, שדבריו לשיטתו שתרומות ומעשרות נהגו בזמן בית שני רק מדרבנן,⁴⁰ ולפי זה גם מצוות ביעור וידידי היא מדרבנן, וממילא אפשר להתוודות גם כשעושה שלא כדין תורה, ע"פ הוראת בי"ד, "הם אמרו והם אמרו". הרמב"ם, לעומת זאת, הגם שפסק כריב"ל שתרומות בזמן בית שני היו מדרבנן (הל' תרומות א, כו), סיבר שאין זה מצדיק לומר את הוידוי כשנותנים לכהנים, כי סוף סוף הרי תוכן הוידוי הוא שהאדם עשה בדומה לדין התורה, ללוי דווקא.

ג. תוקף הביטול לדורות

ע"פ הטעמים שנאמרו בירושלמי, שהוידוי בטל בגלל נסיבות מסוימות, מסתבר שביטול הוידוי לא נאמר כהלכה קבועה לתקופה מסוימת או לדורות, אלא הדבר צריך להבחן בכל זמן מחדש, האם המעשר ניתן כהלכתו אם לאו. לעומת זאת ע"פ הבבלי, שקי"ל כמותו להלכה, ביטול הוידוי הוא תוצאה של תקנת בי"ד בקנס עזרא, וממילא האפשרות לחידוש הוידוי תלויה (גם) בביטול הקנס.

על תוקפו של קנס עזרא לדורות נחלקו הראשונים. בשאלות דרב אחאי (שאלתא קלב) כתב: "וכי הוה יהבינן מעשר ללוים מקמי עזרא, אבל מימות עזרא ואילך לא יהבינן להו", ומשמע שהקנס קבוע לדורות ונראה שאחז לשון הגמ' ר"ה יט ע"ב: "מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר". וכן משמע ברש"י בקידושין נח ע"ב ד"ה ה"ג לא, עי"ש. וכך מוכח מתוס' (קידושין כז ע"א ד"ה נתון, ובמקבילות), שהוכיחו מהמעשה (משנה מע"ש ה, ט) ברבן גמליאל שנתן מעשר לר' יהושע, בתור לוי, שקנס עזרא הוסיף את הכהנים ולא הפקיע את הלויים (ולדעת ר"ע); והרי מעשה זה היה כבר אחרי חורבן הבית. וכן פסק הטור (יו"ד סימן שלא): "מפריש אחד מי' מהנשאר ויתננו לכהן או ללוי".⁴¹

40. ראה לעיל הערה 30.

41. וכפירוש הב"י בדעתו, שהלכה כר"ע שמדאורייתא המעשר רק ללוי, ומשום קנס עזרא הוסיף שגם לכהן. היה מקום לפרש אחרת, שהלכה כראב"ע שמדאורייתא אף לכהן, ובקנס עזרא התחדש שרק לכהן, והקנס בטל, אבל לא מסתבר לפרש כך, משום שהלכה כר"ע מחברו.

לעומת זאת כתב הרמב"ם בהל' מעשר א, ד שהמעשר ניתן ללוויים בלבד: "ועזרא קנס את הלוויים בזמנו שלא יתנו להן מעשר ראשון אלא יתנו לכהנים לפי שלא עלו עמו לירושלים", ומשמע שסובר שהקנס חל רק בדורו של עזרא. בהתאם לזה, כתב הרמב"ם בהל' מעשר שני יא, יג: "ובזמן שהיו נותנין מעשר ראשון לכהנים לא היו מתודין, שנאמר וגם נתתיו ללווי", כלומר שביטול הוידוי היה זמני, כשם שקנס עזרא היה זמני.

שיטת הרמב"ם נובעת מהמקורות הרבים בחז"ל המורים על כך שהמעשר ניתן ללוויים.⁴² תוס', ע"פ שיטתם הנ"ל שלדעת ר"ע הקנס הוסיף את הכהנים ולא הפקיע את זכות הלוויים, העמידו את כל המקורות על נתינת מעשר ללווי כר"ע; אבל הרמב"ם, לשיטתו הנ"ל שגם לדעת ר"ע הקנס הפקיע את זכות הלוויים, יישב את הסתירות ע"י צמצום זמנו של הקנס.⁴³

המפרשים הקשו על הרמב"ם מכך שיוחנן כה"ג ביטל את הוידוי על סמך הקנס, "והרי יוחנן כהן גדול אחר עזרא הוה כמה דורות" ולשון הב"י יו"ד סי' שלא.⁴⁴ ולפי מה שהתבאר בפרק א, הרמב"ם סבר שיוחנן כה"ג חי קרוב מאוד לזמנו של עזרא, כמ"ש הרמב"ם בהל' מעשר ט, א: "בימי יוחנן כהן גדול שהיה אחר שמעון הצדיק שלחו ב"ד הגדול⁴⁵ ובדקו בכל גבול ישראל...".

42. משנה פאה ח, ב; משנה מעשר שני ה, ט; משנה יבמות ט, ד-ו; משנה יבמות י, א; משנה גיטין ח, ה; תוספתא דמאי ה, כ; תוספתא תרומות א, יב ו-יד; תוספתא מעשר שני ג, יב; משנה יבמות ח, ב; בבלי סוכה נא ע"א; בבלי גיטין ל ע"ב; ועוד רבים. ולשון הגר"א יו"ד סי' שלא ס"ק נב: "הרבה סוגיות במתני' וגמ' וירושלמי שנותנין ללווי".

43. ולשיטת הירושלמי הנ"ל, שאין קנס עזרא ואין דעה שהמעשר ניתן לכהנים בלבד, כמובן הכל מיושב.

44. בב"י ובכס"מ בהל' מעשר א, ד נאמרו כמה תרוצים, והצד השווה שבהן, שהקנס המקורי אכן בטל אחר ימי עזרא, אבל נשאר בצורה מסוימת עד זמנו של יוחנן כה"ג. תרוצים אלו מוקשים מפיה"מ בסוף מע"ש: "העביר הודית המעשר... והם היו באותו הזמן נותנים אותו לכהנים, וזה בגזרת בי"ד של עזרא הסופר... שלא יתנו להם מעשר אלא יתנו לכהנים", וכ"כ החזו"א דמאי סי' ב ס"ק ג. (ביחס לתירוצו עיין לעיל הערה 30 על דעת הירושלמי בקנס).

45. אגב, הרמב"ם מייחס את המעשה לא ליוחנן כה"ג עצמו אלא לבית הדין הגדול בזמנו. בדומה לזה גם בהל' חנוכה ג, א: "וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים... והעמידו מלך מן הכהנים... ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור". וראה מש"כ במאמר 'שו"ת בית חשמונאי' הנ"ל הערה 1, עמ' 46.

הרב עזריה אריאל

נראה פשוט שכשהרמב"ם אומר שעזרא קנס "בזמנו" אין הכוונה שהודיע שהקנס יתבטל עם פטירתו (ראה משנה מכות ב, ו': "כדי שלא יתפללו על בניהן שימותו"), אלא קנס לזמן מסוים, כנראה עד שיתברר שגם הלויים עולים לארץ,⁴⁶ ולדעת הרמב"ם גם יוחנן כה"ג הוא ב'זמנו' של עזרא. וכן משמעות דברי הסמ"ג (מ"ע קלה) "ועזרא קנס את הלויים בזמנו... ומפני כך שנינו... שיוחנן כה"ג ביטל הוידוי". אך ממה שהתבאר בפרק א על זמנו של יוחנן כה"ג קשה על הרמב"ם.

נושאי כלי הרמב"ם הקשו עוד מהגמ' בכתובות כו ע"א ויבמות פו ע"ב, שמשמע שם שקנס עזרא עוד היה בתוקף בזמן המשנה, ע"ש. בחזו"א ודמאי סי' ב ס"ק ג) הוכיח זאת מהירושלמי בדמאי פ"א ה"ב, שמקשה על המשנה: "הדמאי אין לו ביעור", "לא יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר?! — העבירן שלא יתודו, הא לבער צריך לבער. ובודאי, אבל בדמאי אינו צריך לבער", ולשיטת הרמב"ם אין מקום לקושיה.⁴⁷ לענ"ד שיטת הרמב"ם מוקשית גם ממשמעות המשניות בסוטה (ט, ט-יב): "משרבו הרוצחנין בטלה עגלה ערופה... משרבו המנאפים פסקו המים המריז... משמת יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות... יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר... משבטלה סנהדרין בטלה השיר מבית המשתאות... משמתו נביאים הראשונים בטלו אורים ותומים, משחרב בית המקדש בטל השמיר...". המשנה מתארת את ירידת הדורות, ולא מסתבר שכללה בזה ביטול זמני של וידוי המעשר, אלא מדובר בביטול שנמשך עד החורבן. עוד

46. כיו"ב כתב הראי"ה קוק, בשו"ת משפט כהן סי' נו: "דלא נהג קנס עזרא כי אם כל זמן שהלויים לא יבואו לא"י, אבל אם יבואו ודאי לא ינעלו הדלת בפניהם, דאין לך דבר העומד בפני התשובה, וי"ל דבזמן יוחנן כה"ג לא באו, ועל כן היה קנס עזרא נוחג". במקום אחר, בהקדמת הראי"ה קוק לשבת הארץ, (מהדורות מכון התורה והארץ, תשנ"ג), עמ' 122, כתב שמלכתחילה הקנס היה רק לזמן עזרא שהרי הקנס נזכר בין התקנות שבכתב האמנה "והיה הכהן בן אהרן עם הלויים בעשר והלויים יעלו את מעשר המעשר לבית אלקינו אל הלשכות לבית האוצר" (נחמיה י, לט), ואמנה זו היתה לאותו דור בלבד, ומה שהמשיכו אחר כך בזה, היה מכח זה שקבלו עליהם את הדבר.

47. יש לישב, שכל דברי הרמב"ם הם ע"פ באורו של הבבלי לביטול הוידוי, אבל לשיטת הירושלמי, שנתן טעמים אחרים לביטול הוידוי, כגון טעמו של ר' יוחנן שהוידוי בטל בגלל עמי הארץ שאינם מפרישים, הרי טעם זה ודאי בתוקף ביחס למשנה במסכת דמאי!

קשה מלשון המשנה במע"ש ה, י: "במנחה ביום טוב האחרון היו מתודין", משמע שהידידי לא נהג למעשה בזמן המשנה.⁴⁸

מאידך, יש להביא מקור לרמב"ם⁴⁹ מהירושלמי בתענית פ"א ה"ד: "חד בר נש הוה מפיך מעשרוי כתיקנן, אמר ליה ר' מנא: קום אמור 'בערתי הקודש מן הבית'".⁵⁰ ולדעת תוס' וסיעתו צ"ל שיוחנן כה"ג ביטל את הידידי כהנהגה קבועה שכולם משתתפים בה, אבל לא מנע מיחידים שעושים כדין לאומרו.

השו"ע יו"ד סימן שלא, יט פסק כרמב"ם שמעשר ראשון בזמננו ניתן ללוי בלבד, והרמ"א (שם) הביא שיטת רוב הראשונים "וי"א אף לכהן". למעשה מקובל לתת את המעשר ללוי, לצאת מידי המחלוקת (ב"ח שם),⁵¹ וא"כ ממילא יוצא שקנס עזרא בטל, אם להלכה, כרמב"ם, ואם למעשה, בעקבות המנהג לחוש לרמב"ם.

לגבי ביטול הידידי, מסתבר שהדבר תלוי במציאות הקיימת, ולפיכך גם לסוברים שמותר לתת מעשר לכהן, מכיון שבפועל לא נוהגים כך הרי אין בכך כדי לעכב את חידוש הידידי. וכ"כ החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ג) "לענין וידידי הדבר תלוי במנהג, שאם נותנין ללויים מתודין, ובזמן המשנה היו

48. אמנם לשון כעין זו מופיעה גם לעיל מיניה במשנה ו: "ערב יום טוב הראשון של פסח של רביעית ושל שביעית היה ביעור, כיצד היה ביעור...", אבל לשון 'היה' כנראה משום המעשר השני והביכורים, שאינם אלא בפני הבית, ומשנה ז' דנה בביעור מע"ש אחר החורבן. לעומת זאת הידידי, לשיטת הרמב"ם עצמו (הל' מע"ש יא, ה), נוהג אף שלא בפני הבית. ולפי מש"כ החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ה) בדעת הרמב"ם, שהידידי שלא בפני הבית הוא דווקא כשאכל מע"ש כהלכתו בפני הבית, מובן מדוע בזמן המשנה לא היה וידידי גם לדעת הרמב"ם.

49. ראה ברמב"ם מהדו' הר"ש פרנקל במקורות וצינונים הל' מע"ש יא, ד.
50. ומכאן מקור לרמב"ם גם לענין זה שהעמידה בעזרה אינה מעכבת. ויש לציין גם למדרש תנחומא כי תבא סי' ב "אדם יש לו עסק אצל המלכות, פעמים שהוא נותן כמה ממון, עד שמגיעין אותו אצל המלך... אבל הקב"ה אינו כן, אלא אדם יורד לתוך שדהו, רואה אשכול שביכר, תאינה שביכרה, רימון שביכר, מניחו בסל, ועמד באמצע השדה, ומבקש רחמים על עצמו, ועל ישראל, ועל ארץ ישראל, שנאמר השקיפה ממעון קדשך מן השמים וגו'", וצ"ב מכמה בחינות, ואכמ"ל.

51. בעקבותיו בפוסקי דורנו, כגון ב'המעשר והתרומה' פ"א סעיף כד.

הרב עזריה אריאל

נמצאים נותנין גם לכהנים, אבל עכשיו הכל נותנין ללויים ואפשר להתודות.⁵² ולפ"ז אין נפקותא לדינא בין הר"מ [הרמב"ם] לדעת תוס' כתובות כו, ע"א וכדעת הטור סי' שלא דמותר עכשיו ליתן לכהן".

יהי רצון שנזכה לקיום מצוות התרומות והמעשרות כהלכתם, ויתקיים בנו "השקיפה ממעון קדשך מן השמים, וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו, כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש".

52. מבחינה זו של תקנת יוחנן כה"ג, אבל נצרכים לכך תנאים נוספים, עיי"ש ס"ק ו, ושם פקפק אם אכן נוהגים היום לתת ללויים בלבד.

הרב יהודה הלוי עמיחי

זמני הביעור והוידוי

ראשי פרקים

א. זמן הביעור

ב. זמן הוידוי

ג. הרחקה בין הביעור לוידוי

ד. הלכה למעשה — ביעור בערב יום טוב ראשון, וידוי ביום טוב אחרון

התורה מזכירה את מצות ביעור מעשר בשני מקומות: בפרשת ראה — דברים יד, כח; בפרשת כי תבוא — דברים כו, יב. בפרשת כי תבוא, הפסוקים שאחרי מצות הביעור, עוסקים במצות וידוי: דברים כו, יג-טו. לא נזכר בתורה מתי הוא תאריך הביעור והוידוי.

א. זמן הביעור

ביחס לזמן הביעור נאמר במשנה ומעשר שני פ"ה מ"ו:

ערב יום טוב הראשון של פסח של רביעית ושל שביעית היה בעור.

במספר כת"י הגרסא היא אחרת:

ערב יום טוב האחרון של פסח של רביעית ושל שביעית היה הביעור.

הבדלי הגרסאות במשנה,¹ מוצאת את ביטוייה גם במחלוקות בין הראשונים.

1. על הגירסאות השונות במשנה, עיין במשנה עם שנויי נוסחאות, ובאריכות בהערה 38. ראה עוד: דוד הנשקה, "אימתי הוא זמנו של הקהל?", ספר הקהל, כפר דרום תשס"א, עמ' 460-462, בנספח: "על חילוף 'יום טוב הראשון והאחרון' בביעור מעשרות".

הרב יהודה הלוי עמיחי

יש הסוברים שהביעור הוא בערב יו"ט הראשון,² ויש הסוברים היא שהביעור בערב יו"ט האחרון.³

יסוד המחלוקת הוא בדרישת הפסוקים המלמדים את זמן הביעור. בתורה (דברים יד, כח) נאמר "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך וגו'". על הלימוד של מקצה שלש שנים דרשו חז"ל (ירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ג) שאין אפשרות להסביר שהביעור בראש השנה בתחילת השנה הרביעית, שהרי יש פירות שמעשרות השנה השלישית מופרשים בשנה הרביעית. הירושלמי מעלה סברא שמא בחנוכה של השנה הרביעית יצטרכו להפריש, ועל כך עונה הירושלמי:

אי כשתכלה לעשר כל הפירות יכול אפילו בחנוכה? נאמר כאן: "מקצה" (דברים יד, כח), ונאמר להלן: "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות" (דברים לא, י). מזה מקץ שנאמר להלן במועד, אף כאן במועד. אי מה מקץ שנאמר להלן בחג הסוכות אף כאן בחג הסוכות? ת"ל "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך" (דברים כו, יב). אימתי הוא מכלה לעשר את כל הפירות? בפסח של רביעית.

הירושלמי למד שחובת הביעור היא בחג, מההיקש בין המלה "מקצה" האמורה בביעור מעשר, למילה "מקץ" האמורה במצות הקהל במוצאי שביעית. ומכאן שהביעור צריך להיעשות במועד, ומכיוון שבסוכות לא גמרו לעשר את הפירות הרי שצריך להמתין עד המועד הבא והוא חג הפסח.

אם חיוב הביעור נלמד מההיקש שבין ביעור מעשר ומצות הקהל, א"כ כשם שמצות הקהל היא ביום הראשון של חג הסוכות כן גם ביעור מעשר צריך להיעשות בחג הראשון של המועד. אולם אפשר להסביר שלמדנו מההיקש רק שהביעור צריך להיעשות במועד אבל באיזה יום במועד צריך לקיימו, כשם שמועד ההקהל הוא סוכות ומועד הביעור הוא פסח, וא"כ למדנו ממועד רק

2. כך סוברים מספר ראשונים: רבנו חננאל (סוכה מ ע"ב); ערוך (ערך בער); רש"י (דברים כו, יב); תוס' (ר"ה ד ע"א ד"ה ומעשרות, ב"מ יא ע"ב ד"ה עישור); ר"ש (מעשר שני פ"ה מ"ו); רא"ש (שם); יראים השלם סי' רסד; ריבמ"ץ, אגודה, רע"ב.
3. דעת רב ניסים גאון (ברכות ב ע"א); יד רמ"ה (סנהדרין יא ע"ב); רמב"ם (פיה"מ מעש"ש פ"ה מ"ו, הל' מעש"ש פ"א ה"ז); כפתור ופרח פרק מב.

זמני הביעור והידידי

את חובת הרגל, אולם לא את התאריך ברגל. הר"ש והרש"ס למדו כפי המהלך הראשון, ולדבריהם הביעור הוא במקצה השנה השלישית, ביום החג הראשון של הפסח. אולם הרמב"ם הבין שלמדנו מהקהל רק את חובת הרגל, אולם הביעור עצמו יכול להעשות ביום האחרון של החג.

מדוע הרמב"ם נקט בערב יו"ט האחרון הרי לכאורה בערב יו"ט הראשון הוא הלימוד הפשוט יותר. הכסף משנה (מעשר שני פי"א ה"ז) כתב שהרמב"ם הוכרח לפרש שהביעור הוא בערב יו"ט האחרון, בגלל דברי הירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ה):

ויתודה ביום טוב הראשון של פסח? כדי שיהא לו מה לוכל ברגל.
ויתודה בשחרית? עד כאן מצוה הוא לוכל.

אם נסביר שהביעור הוא בערב יו"ט הראשון, אם כן לא יהיה לו מה לאכול ברגל, ולכן הוכרח הרמב"ם להסביר שהביעור בערב יו"ט האחרון.

הגר"א (ויד"ד סי' שלא ס"ק רכא) העיר על דברי הכס"מ ואמר שראיית הכס"מ תמוהה. ונראה להסביר שהקושי בדברי הכס"מ הוא מלשון הירושלמי ששואל שיתודה ביו"ט הראשון משמע שהדיון הוא ביחס לידיו, אבל ברור לירושלמי שהביעור הוא בערב יו"ט הראשון, וא"כ הרי זה שלא כשיטת הרמב"ם שכתב שהביעור היה בערב יו"ט האחרון של פסח.

ואמנם הגר"א בבאורו על הירושלמי גרס: "ויתודה בערב יו"ט האחרון" דהיינו שבסמוך לביעור שנעשה בערב יו"ט האחרון אז יתודה⁴. אולם עדיין אין ראייה לכך שהביעור צריך שיעשה בערב יו"ט האחרון.

הגר"א בשנות אליהו (מעשר שני פ"ה מ"ז) דייק בלשונו וכתב שאין ראייה אלא סברא, שהרי לאחר הביעור יכול אדם להניח מזון ג' סעודות, כפי שהדין לעניין ביעור בשביעית שמניח לעצמו מזון ג' סעודות, והביעור צריך להיות צמוד לידיו, שהרי הידידי ביום טוב האחרון של פסח, א"כ הביעור הוא בערב יו"ט האחרון של פסח.

4. יש להעיר שבגירסת הפרוש הארוך של הגר"א מביא את דברי הירושלמי שיתודה ערב יו"ט ראשון של הרגל, ולא כפי שכתב בבאור הקצר, וצ"ע.

הרב יהודה הלוי עמיחי

יסוד דברי הגר"א הם על כך שברור שהידידי הוא ביום טוב האחרון של פסח, וצריך להסמין את הביעור לוידידי, ולכן הביעור הוא בערב יו"ט האחרון של פסח. יש להעיר על דברי הגר"א שהרי הרמב"ם בגירסת המשנה (מ"י) לא גרס שהידידי ביו"ט האחרון, אלא שהביעור בערב יו"ט האחרון, וא"כ אין לומר שכיוון שהידידי הוא ביו"ט האחרון הביעור בערב יו"ט האחרון, שהרי הדבר הפוך, היות שהביעור בערב יו"ט האחרון הידידי ביו"ט האחרון. אבל חוזרת השאלה מניין שהביעור היה בערב יו"ט האחרון?

ב. זמן הידידי

גם זמן הידידי לא מופיע במפורש בתורה ובמשנה אנו מוצאים שתי נוסחאות. הנוסח המקובל של המשנה (מעשר שני פ"ה מ"י) הוא:

במנחה ביום טוב האחרון היו מתודין.

אולם יש הגורסים במשנה:

במנחה ביום טוב היו מתודין.⁵

מי שגרס במשנה ו' שהביעור היה בערב יו"ט האחרון ברור שהידידי היה ביו"ט האחרון, ולכן בין אם נגרוס במשנת הידידי (מ"י) יום טוב האחרון ובין אם לא נגרוס ברור שהידידי היה ביום טוב האחרון, והרמב"ם לא גרס שהידידי היה ביו"ט האחרון, מכיוון שגרס שהביעור היה בערב יו"ט האחרון ברור שהידידי היה ביו"ט האחרון.

לדעות שהביעור היה ערב יו"ט הראשון א"כ הביעור יכול להיות ביו"ט הראשון או ביו"ט האחרון, ואמנם בתלק מהראשונים אנו לומדים שהידידי היה ביו"ט הראשון,⁶ ויסוד שיטתם הוא שאנו צריכים לסמוך את הביעור לוידידי. לפי עקרון זה, לדעה שהביעור היה בערב יו"ט הראשון א"כ הידידי היה ביו"ט הראשון במנחה, ואילו לשיטות שהביעור היה בערב יו"ט האחרון הידידי היה ביו"ט האחרון.

5. עיין במשנה עם שנויי נוסחאות, ובהערה 75.

6. כך כתבו היראים (סי' רסד); תוס' רי"ד (נדרים פד ע"ב, סי' יב). עיין תועפות ראם אות ג.

ג. הרחקה בין הביעור לויודוי

אפשר להסביר שהביעור היה בערב יו"ט הראשון והיודוי היה ביו"ט האחרון. שיטה זו היא על פי הגי' הנדפסת במשניות (מ"ו) שהביעור ערב יו"ט הראשון ואילו היודוי ביו"ט האחרון (מ"י).⁷

הרע"ב הסביר שאין אפשרות להתוודות מיד ביום הראשון של הרגל שהרי אם יתוודה לא יהא לו מה לאכול ברגל, ולכן מבער ערב יו"ט ראשון ומשאיר לו מאכלים לרגל ומתוודה בסוף הרגל. הסבר זה קשה כפי שהקשה הגר"א איזה ביעור הוא זה שמשאיר אוכל לכל הרגל? עוד יש להקשות מדוע שלא יבערו בחול המועד? בשלמא לשיטה שהביעור והיודוי ביו"ט הראשון מובן שיש לעשותו באותו יום, אולם לשיטת הרש"ס והרע"ב שעדיין מותר כל הפסח לאכול מפירות השנים הקודמות, מדוע שיצטרכו לעשות ויודוי בערב היום הראשון של פסח?

עוד יש להוסיף ולשאול מדוע צריך לעשות את הביעור בערב הרגל והיודוי ברגל, ומה האיסור לעשות את הביעור ברגל עצמו? שהרי כאן איננו צריך לשרוף את הירקות, שהרי יכול לבערו על ידי שריפתו ופזורו ברוח, ומדוע שלא יעשר כן בחג עצמו.

במשנה ראשונה כתב שכיוון שאם נשארו בידו מעשר צריך להקנות ללוי ולכהן את מתנותיהם, ויש איסור להקנות מתנות ביו"ט עצמו, אבל בחוה"מ אפשר להקנות. אולם אפשר להסביר שהאיסור לבער ביו"ט נובע מכך שהנתינה ביו"ט היא כמתקן את הכלי (רע"ב ביצה פ"ה מ"ב), ולפי הסבר זה גם בחול המועד יש איסור לתקן בכל דבר שאפשר לעשותו בערב הרגל. לכן לדעת הרע"ב הביעור צריך להעשות קודם הרגל. אלא שיש להקשות על כך מסברא שהרי אם זו מצוה א"כ מדוע שיהא איסור לבער בחוה"מ.⁸

נראה כפי שכתבנו לעיל, שלדעת הרש"ס התורה ציוותה לעשות את הביעור בערב החג הראשון בגלל ההיקש להקהל. וא"כ לפי הסבר זה, אכילת הבעלים ברגל איננה פגיעה בביעור, שהרי עיקר החיוב לעשות קודם הרגל

7. כך למדו הרש"ס (מ"י), והרע"ב (מ"י). לפי שיטה זו אין סמיכות בין הביעור לויודוי.

8. עיין שמירת שבת כהלכתה, פרק סח הערה קג, בשם הגרש"ז אויערבאך.

הוא בנתינה לכהן ולוי, אבל כאשר מניח לעצמו את הפירות לאכילה אין כאן פגיעה בביעור, שהרי כך צוותה תורה. ההיקש הוא רק לעניין הביעור, שהרי בפסוק נאמר: "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך" (דברים יד, כח), דהיינו הביעור בערב יו"ט ראשון של פסח, אבל הוידוי הוא ביו"ט האחרון. ואולי זו כוונת התורה באמרה בפרשת הוידוי: "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך" (דברים כו, יב), שהרבו "כל" מלמדנו שיש ביעור בערב פסח אולם עדיין אתה מניח פירות מעשר שני לרגל, אבל הוידוי צריך להעשות כאשר אתה גומר לעשר את כל תבואתך.

יש להביא ראיה שאין לחוש לכך שהוידוי והביעור אינם באותו זמן, שהרי המאירי (קידושין כז ע"ב ד"ה ומתוך) כתב שהביעור מתחילה מצותו מחג הסוכות בשעת האסיף ואילו הוידוי הוא בפסח של השנה הרביעית. למדנו מדבריו שאין חשש בכך שמרחיקים את הביעור מהוידוי.

ה. הלכה למעשה — ביעור בערב יום טוב ראשון, וידוי ביום טוב אחרון

האדר"ת (אחרית השנים פ"ד ה"ז אות ה) הכריע שהביעור יעשה בערב יו"ט אחרון של חג, שהרי הירושלמי מסביר שהקהל היה צריך להיות בחג הראשון של סוכות, אלא שדחאו ליום הראשון של חוה"מ, בגלל התחינות שאין לאמרם ביו"ט. ואם בהקהל שנאמר במפורש "במועד חג הסוכות" אנו דוחים מסברא של חכמים לחוה"מ א"כ כאן שלא נזכר כלל רגל בתורה, אלא שנלמד מגז"ש, ועיקר הוידוי ביום ז' של פסח שאז נדונים על התבואה, וכדי שיזכו בדין התבואה התקינו שיהא הביעור קודם ליו"ט אחרון, ולאחר מכן מתודים ביו"ט אחרון שהוא שעת הדין על התבואה.

ודבריו צ"ע. סברא זו לא הוזכרה בראשונים ואחרונים, ואדרבא ככל שיזדרז אדם לקיים מצות ביעור עדיף טפי, ולכן מה לי ערב יו"ט אחרון ומה לי ערב יו"ט ראשון, ולכאורה מדין זריזין עדיף לבעור בעיו"ט ראשון.

להלכה נראה כיוון שרוב הראשונים גורסים שהביעור בערב יו"ט הראשון, וגם לשיטת הרמב"ם הביעור בערב יו"ט האחרון וסברתו שיהא מה לאכול ברגל, א"כ בנידון דידן שהתבואה טמאה ואי אפשר לאוכלו ברגל כלל,

זמני הביעור והוידוי

ובודאי לא ימנע משמחת הרגל, אדרבא יעשה הביעור בערב פסח,⁹ ואם יפלו לו פירות שחייבים במעשר שני במהלך הרגל יפריש ויבערם כדין, ככל הפרשת תרומות ומעשרות ברגל שהיא מותרת, ויצטרך לחזור ולבער בערב יו"ט אחרון של פסח. וביו"ט האחרון של פסח יעשה ווידוי מעשר.

9. עיין חזו"א דמאי וסי' ב ס"ק ז.

הרב יעקב אריאל

ביעור מעשר ביום טוב

ראשי פרקים

- א. ערב יום טוב האחרון
- ב. ביעור ע"י השלכה או אכילה
- ג. בין ביעור מעשר לביעור חמץ

א. ערב יום טוב האחרון

הרמב"ם בהל' מעשר שני יא, ז פוסק: "וערב יו"ט האחרון היה הביעור ולמחר מתוודין". התוס' יום טוב (מעשר שני ה, ו ד"ה ערב) כותב שאין לבער ביו"ט עצמו. בפירוש משנה ראשונה שם הקשה מדוע? ותירץ:

א. מכיון שביעור הוא גם בשריפה אסור לבער אפילו בפירור לרוח משום שנחשב כשריפה.

ב. משום שצריך להפריש תרו"מ ואין מפרישין ביו"ט.

על התירוץ הראשון קשה מדוע אסור לשרוף ביו"ט. בשלמא קדשים אין נשרפין ביו"ט כמבואר בשבת (כד ע"ב) מכמה טעמים, אך לא כולם תקפים בביעור ביו"ט. טעמו של חזקיה שם מגזה"כ: "עד בוקר" (שמות יב, י) לתן לו בוקר שני לשרפתו". אך כאן א"א לומר כן, כי הביעור חייב להיות לכל המאוחר ביו"ט ולא אח"כ. לרבא הטעם משום "הוא ולא מילה שלא בזמנה" וה"ה לקדשים. וגם כאן י"ל כמו לעיל, שבשלמא מילה וקדשים יש להם זמן למחר אך בביעור זהו יומו האחרון. אך לרב אשי יו"ט עשה ולא תעשה, ושריפת קדשים שהיא עשה אינה דוחה ל"ת ועשה. וכן אביי לומד שם מ"עולת השבת בשבתו ולא עולת חול בשבת". ואף כאן מכיון שאפשר היה לבער מעיו"ט אין זו עולת יו"ט אלא עולת חול. וממילא גם אין עשה של

* גירסה ראשונה בספר: באהלה של תורה, חלק ד, עמ' 421-424.

ביעור מעשר ביום טוב

ביעור דוחה ל"ת ועשה. נמצא א"כ שרק לדעת רב אשי ואב"י ביעור מעשר לא דוחה יו"ט, אך לדעת חזקיה ורבא י"ל שביעור מעשר דוחה יו"ט.

ב. ביעור ע"י השלכה או אכילה

מיהו קשה ממה שכתב הרמב"ם בהל' מעשר שני יא, ח:

נשארו אצלו פירות מע"ש של ודאי או נט"ר או מעות פדיתן הר"ז מבער אותן ומשליך לים או שורף.

מבואר איפוא שלא בעינן שריפה דוקא אלא ה"ה ביעור וא"כ יכול לבער ביו"ט. מיהו בפירוש משנה ראשונה העיר שביעורן חשוב כשריפה, וכמו שכ' רש"י בביצה (כז ע"ב ד"ה חלה טמאה) שאסור להאכיל חלה טמאה לבהמה ביו"ט משום שהאכלה זו נחשבת לשריפת קדשים ביו"ט.

אולם האדר"ת בקונטרס אחרית השנים (פ"ד הל' ז) הקשה שביעור מעשר אינו בשריפה אלא דווקא אכילה עדיפה, ורק אם לא אכל יכול לשרוף. אם כן אי אפשר לומר שרחמנא החשיבה אכילה כשריפה. (ויש לחלק בין אכילת בהמה את החלה שמבחינת האדם נחשבת כשריפה, כי הרי החלה מתכלה בכך, לבין אכילת אדם עצמו שהוא נהנה הנאת גרונו ומעיו ואולי א"א לראות בכליו זה שריפה).

ג. בין ביעור מעשר לביעור חמץ

יש מקום לדמות ביעור מעשר לביעור חמץ. בשניהם ההלכה דומה שגם שורפים וגם מפוררים וזורים לרוח או לים, ובשניהם אסור לשרוף ביו"ט. הרמב"ם בהל' חמץ ומצה ג, יא כותב: "כיצד ביעור חמץ? שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים". ושם הל' ח: "ואם מצאו ביו"ט כופה עליו כלי עד לערב ומבערו".

משמע שביו"ט עצמו אסור לבער, ואע"פ שבפסחים (ה ע"א) אמרו כן רק לר' עקיבא שאינו סובר "מתוך" ובכ"ז אוסר שריפת חמץ ביו"ט. עיין רעק"א על שו"ע (או"ח סי' תמו, א) שכתב שמכיון שאפשר לפורר ולזרות לרוח לכן אסור לשורפו. ואחרי שרבנן אסרו לסלטל את החמץ משום מוקצה אי אפשר לפוררו. ולשורפו אי אפשר מכיון שמהתורה אינו דוחה יו"ט שהרי

מדאורייתא יכול לפוררו ולזרות לרוח, אך סוף סוף בפועל אינו יכול לפורר ולזרות לרוח, א"כ אין לו אפשרות אחרת אלא לשרוף, וא"כ יהיה מותר מהתורה לשרוף. אך בביעור מעשר קשה, שהרי הפירות אינם מוקצה כי הם ראויים לאכילה. וצ"ע, שאם מדובר בנט"ר ומע"ש בירושלים אה"נ שיאכל ומדוע שישרף? הרי זה "בל תשחית"? ואם לא יכול לאכול בעצמו שייתן לאחרים שיאכלו. אלא על כרחנו מדובר מחוץ לירושלים, ולחלל אינו יכול כי גם המעות של מעשר שני טעונים ביעור, ואי אפשר לבערם בשבת ויו"ט, לכן חייב לבער את הפירות.

יתכן שמחוץ לירושלים מעשר שני ונטע רבעי הינם מוקצה, וכמו דבר שראוי למאכל בהמה חיה ועוף, במקום שאלו אינם מצויים, שדבר זה הוא מוקצה. (ועי' או"ח סי' שח, כט-ל). וא"כ הוא הדין מעשר שני ונטע רבעי מחוץ לירושלים דומה הדבר למאכל בהמה במקום שאין בע"ח מצויים. מיהו אינו דומה, שם הוא דבר שאינו ראוי לאדם, אלא רק לבהמה חיה ועוף, ומכיון שאינם מצויים באותו מקום אין המאכל ראוי לטלטול והוא מוקצה. משא"כ מעשר שני ונטע רבעי הם בעצם ראויים למאכל אדם, אלא שאסור לאוכלם מחוץ לירושלים, וכמבואר במג"א (סוף סי' שח) בשם התוס' ולא כר"ן. מיהו לדעת הר"ן שגם כאשר איסור רביע עליה הוי מוקצה, וצ"ע.

ועיין כס"מ על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה ג, ח) שהקשה בשם הגהות, יבערנו במקומו, והא אית ליה לר"י "מתוך"? ותיירץ דכיון דלא הוי צורך היום. ובארו המג"א והמחצית השקל ושו"ע או"ח סי' תמו ס"ק ב) שמכיון שאפשר היה לבער מאתמול, אינו צורך היום. ולא דומה לר"ע שאם היה סובר מתוך היה מתיר ביעור חמץ ביו"ט, כי לדעתו ביעור חמץ חייב להעשות בפסח עצמו וא"כ הוא צורך היום. אך לדידן מכיון שאפשר לבער חמץ לפני כן אינו צורך היום. וא"כ ה"ה ביעור מעשר. אמנם שביעי של פסח הוא היום האחרון, אך היה אפשר לבער לפני וא"כ אינו צורך היום.

הגר"א ושו"ע או"ח סי' תמו, א ס"ק ג) כתב בהסבור ההלכה שאסור לשרוף חמץ ביו"ט, כי אינו עובר בבל יראה ובבל ימצא, כמו שכתב התוס' בפסחים (כט ע"ב סוד"ה וי"א) שהמשהה חמץ ודעתו לבער אינו עובר בבל יראה. וקשה א"כ איך למדו מדברי ר"ע שאינו סובר "מתוך". ייתכן לומר שסובר "מתוך", אך כאן מכיון שדעתו לבערו אינו עובר בבל יראה, ולכן אין מצוה לשרוף. וי"ל שלא אמרו התוס' אלא לעניין איסור שאינו עובר כשדעתו

ביעור מעשר ביום טוב

לבערו אך מצות שריפה לר"ע אינה תלויה באיסור בל יראה, זוהי חובת גברא גם כשאינו עובר בבל יראה. ולפי"ז לדין שהמצוה בחמץ היא גם בפירור וזריה לרוח וא"כ אין מצות שריפה דווקא, אלא המצוה היא לבער מן העולם כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, וכשאינו עובר, כגון כשדעתו לבערו, אין גם מצוה לבער ביו"ט.

ולפי"ז בביעור מעשר, אע"פ שגם שם המצוה שלא ישארו בידיו מעשרות, אך אין מצות בל יראה ובל ימצא, אדרבה אם הוא משאיר מעשרות ע"מ לבערם אח"כ עובר עבירה, וא"כ ביו"ט אחרון של פסח זהו זמנו האחרון, ולכאורה מצות היום היא וחייב לבער. והנלענ"ד עפ"י המנחת חינוך (מצוה ט) שהא בהא תליא. למ"ד שהמצוה היא חיובית – לבער – יש לה גם זמן מוגדר, ורק בזמנו זוהי מצותו. אך למ"ד שאין מצוה חיובית, אלא המצוה היא שלילית – שלא יהיה לו חמץ, אין מהתורה זמן מוגדר והעיקר הוא שכשיגיע הזמן לא יהיה לו חמץ, וא"כ ה"ה במעשרות, אם נניח שהמצוה היא רק שלא ישארו ברשותו תרו"מ בשביעי של פסח א"כ אפשר לבער בכל יום, וא"כ אין היום זמנו.

והנה בחמץ, אע"פ שיכול לבערו בכל דבר, כבר הוכיח בשו"ת אבני מילואים (סי' יט) שחמץ מצותו חיובית לשרוף, ולכן אפרו מותר משום שנעשית מצותו, וגם לפורר ולזרות לרוח זוהי מצוה חיובית. וא"כ י"ל שזוהי המצוה, לשנות את החמץ ולהופכו לדבר המותר. ואילו היה אפשר למשל להפוך חמץ לעפר ולא רק לאפר, היתה זו מצותו. וזהו גדר הביטול, להפוך את החמץ לעפרא דארעא. אלא שלמעשה הדבר לא ניתן אלא בשריפה. וא"כ ה"ה מפורר וזורה לרוח, הוא מקיים בכך מצוה חיובית של ביעור חמץ ומצידו הוא היה מעוניין באמת להופכו לעפרא דארעא, אלא שלמעשה אינו מסוגל לכך. ולכן כל עוד יש פירורי חמץ בעולם הם אסורים, אך ידי חובת ביטול מצידו הוא יצא בכך. ומכיון שהמטרה היא להפוך את החמץ לדבר אחר, גם כשאינו שורפו אלא מבערו בדרך אחרת אחשביה רחמנא למעשה שריפה וע"ד מש"כ רש"י בבבצה (כז ע"ב) שהמאכיל חלה טמאה לכלבו עובר משום שריפה.

ולא שייך לומר כאן "מתוך", שכן לא השריפה היא המצוה אלא הביעור, אשר כאמור הוא בעצם מעשה חיובי של שינוי החמץ למשהו אחר. שריפה פירושה בדרך כלל כילוי הדבר, ואילו כאן משמעותה שינוי. ולר"ע אם היה

סובר "מתוך" היה מותר לשרוף כי רק שריפה מועילה לדעתו בחמץ ולא משהו אחר. ועיין פ"ק פסחים ה' ע"א ובמפרשים שם).

ולפי"ז יש לדייק היטב בלשון הרמב"ם. בהל' חמץ ומצה כתב: "שורפו או פורר וזורה לרוח", ובהל' מע"ש כתב: "הר"ז מבער אותן ומשליך לים או שורף". בחמץ — השריפה היא הדוגמא הראשונה, כי יש כאן מעשה חיובי של הפיכת חמץ לאפר וה"ה צורת ביעור אחרת. גביעור מעשר אין מצוה חיובית, אלא המצוה היא שלילית, שלא יהיו מעשרות ברשותו, ולכן הדוגמא הראשונה היא פירור לרוח, ושריפה אף היא מטרתה רק כילוי המעשר ולא הפיכתו לאפר כנ"ל וא"כ אין זו מצות היום, ולכן אין מבערים ביו"ט.

אלא שצ"ע מדוע התירו לשרוף, הרי אם אין זו מצוה חיובית לא נתקיימה מצותו, וא"כ היה צריך לאסור שריפה? וכמו שאסרו לשרוף איסורי הנאה, עי' סוף תמורה. וי"ל שמעשרות אינן איסורי הנאה, וברגע שאינם ראויים לאכילה אינן מעשר והשריפה משנה אותן לדבר שאינו ראוי לאכילה וממילא פקע חיוב המעשר מהן.

נמצא איפוא, שביעור מעשר אינו כביעור חמץ. גביעור מעשר ע"י הוצאת המעשר מהבית או כילוי. מבחינה זו שריפתו היא ככל שריפה אחרת שהיא כילוי הדבר. אך מכיון שהמטרה היא שהמעשרות לא ישארו אחרי זמן הביעור, אין כאן מצוה חיובית אלא שלילית, ולפי הגדרת המנ"ח הנ"ל אין זו חובת היום דווקא, היום הוא רק היום האחרון שבו יש לבער את המעשרות שלא יהיו עוד. וא"כ מצוה זו אין זמנה היום דווקא ואסור לעשותה ביו"ט.

הרב יעקב אפשטיין

חובת וידוי מעשר בימינו

ראשי פרקים

- א. וידוי בפני בית המקדש
- ב. נתינת מעשרות שלא כהלכתם
- ג. וידוי בזמן הזה

האם ישנו חיוב לוידי המעשרות בימינו?

יש להבחין בין סיבות המונעות את כלל ישראל מלהתוודות, לבין סיבות המונעות את היחיד מלהתוודות.¹ במאמר זה ננסה לברר האם ישנם עיכובים כלליים לכל עם ישראל מחיוב וידוי מהתורה בזמן הזה.

א. וידוי בפני בית המקדש

הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, ד פסק:

אין מתודין אלא ביום וכל היום כשר לוידי המעשר, ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות.

היינו אף שאין לנו בית המקדש אינו מעכב, וניתן להתודות בכל מקום.

אולם הראב"ד השיג:

זה שיבוש שהוידוי אינו אלא לפני ה', ואין לפני ה' אלא בבית.

לפי הראב"ד בזמן שביהמ"ק אינו בנוי אין חיוב וידוי מן התורה. הרדב"ז שם העיר על דברי הראב"ד:

ואני תמה על השגה זו, שהרי רבינו ביאר בסמוך (ה"ו) כוונתו,

1. על מניעות ועיכובים פרטיים ראה במאמרי: "עיכובים ומניעות במצות וידוי וביעור מעשר", בספר זה.

וכתב: 'ומצוותו במקדש שנאמר לפני ה' ואם התודה בכל מקום יצא', כלומר אפילו שלא בפני הבית, וכיון שאם התודה בכל מקום יצא, א"כ חייב להתודות בכל מקום אפילו שלא בפני הבית. הילכך מה שכתוב לפני ה' אינו אלא למצוה מן המובחר, אבל לעולם חייב להתודות בכל מקום כיון שאתה מודה שחייב לבער בכל מקום, חייב להתודות בכל מקום, שהרי הוידוי על הביעור הוא בא. ועלו דברי רבינו כהוגן אין בהם נפתל ועיקש.

הרב צ"פ פרנק מברר את הכלל "כל הראוי לבילה"... ומסביר שבכך נחלקו הרמב"ם והראב"ד:

ובענין זה אמרתי להסביר דברי הראב"ד בהשגתו על מש"כ הרמב"ם (פי"א מה' מע"ש ונ"ר ה"ד)... ובחי' הרי"ב ז"ל... ולכאורה יש להתבונן בדברי הרדב"ז, מה היא תמיהתו על הראב"ד בשביל זה שהרמב"ם עצמו מבאר בהלכה ו' דלפני ד' אינו אלא למצוה ולא לעכב, הא י"ל דהראב"ד אה"נ דמשיג גם על מש"כ בהלכה ו', וס"ל דכיון דכתיב לפני ד' בעינן קרא כדכתיב ומעכב, אלא נראה דכוונת הרדב"ז הוא דהראב"ד אינו משיג על הרמב"ם אלא בה"ד, אבל בה' ו' שתיק לי' ומשמע דלא פליג בזה על הרמב"ם ומודה דאם התודה בכל מקום יצא ולפיכך תמה הרדב"ז דאם מודה הראב"ד בהלכה ו' דבדיעבד יוצא בוידוי בכ"מ, א"כ מה מקום להשגתו בהלכה ד', הא ודאי חייב להתודות גם שלא בפני הבית. ובביאור דברי הראב"ד וזי' נראה דאע"ג דמודה הראב"ד דמה שנאמר לפני ד' אינו אלא לענין לכתחלה אבל בדיעבד יוצא בכל מקום בוידוי מ"מ ראוי לוידוי בעינן שיהא ראוי להתודות בפנים, ולכן בהלכה ו' שהרמב"ם אומר מצותו במקדש ואם התודה בכל מקום יצא, היינו בזמן המקדש, דראוי להתודות בפנים לא מעכב אם התודה בחוץ, משא"כ בהלכה ד' שהרמב"ם אומר דוידוי נוהג גם שלא בפני הבית דהשתא אינו ראוי להתודות לפני ד', שפיר השיג הראב"ד דכל

חובת וידוי מעשר בימינו

שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת וכיון דאינו ראוי לעמוד ולהתודות לפני ד', מעכב". (ומרחיב עוד עיי"ש).²

לדעת הגרצ"פ פרנק אף הראב"ד סובר שחייב להתודות אף שלא בפני הבית, כל זמן שהבית קיים. אולם כאשר הבית חרב פקעה חובת הוידוי.

דעת ספר החינוך צריכה בירור. בפתיחה למצוה (תרז) כתב שהמצוה היא להתודות לפני ה'. בדיני המצוה כתב: "ומצותו בבית המקדש שנאמר לפני ה' אלקיך, אבל אם התודה בכל מקום יצא". ובסיום כתב: "ונוהגת מצוה זו בזמן הבית"...

המנחת חינוך דייק שסובר כראב"ד, ונראה לבאר בדבריו שאע"פ שיסוד החיוב דוקא כשיש בית מקדש ודוקא בבית המקדש, בדיעבד, מקום הוידוי אינו מעכב, אבל לגבי זמן הוידוי חייב דוקא בזמן הבית ולא כשאין בית. וניתן להסבירו כפי שהסביר הגרצ"פ פרנק את שיטת הראב"ד שקיום הבית מעכב אע"פ שהוידוי עצמו יכול להיעשות אף שלא בפני הבית.

החזו"א (דמאי ב, ו) רצה לומר שאולי החינוך סבר כרמב"ם שהרי כתב שהבית אינו מעכב מוידוי, והסיבה שאינו מתודה בזמן שאין בית מפני שאינו יכול להפריש תרו"מ כראוי.

מהמשניות במסכת מעשר שני ה, ח-ט העוסקות בביעור מעשר אין ראיה לגבי וידוי מעשרות. היינו אף שהמשניות (לפחות האחרונה המדברת בר"ג וזקנים והיינו ר"ג דיבנה) אין ראיה לגבי מחלוקת הרמב"ם והראב"ד מפני שהמשניות עוסקות כאמור בביעור, וחובתו אף בזמן שהבית חרב.³

המנחת חינוך במצוה תרז כתב שאע"פ שלרמב"ם תרומות ומעשרות הן מדרבנן, בכ"ז סובר שתקנו להתודות מדרבנן. (ויוחנן כה"ג שביטל את הוידוי [כמבואר לקמן], ביטל אף את הוידוי מדרבנן).

אמנם החזון איש (דמאי ב, ה) כתב שכיון שלא ניתן בימינו לאכול מע"ש בירושלים ממילא לא ניתן להתודות עליו.

2. הרב צ"פ פרנק, שו"ת הר צבי, מילי דברכות סימן א.

3. הרמב"ם דייק שחייבים הן בביעור והן בוידוי, והראב"ד דייק שדוקא וידוי אין חייבים אבל ביעור משמע שחייבים אף שלא בפני הבית.

הרב יעקב אפשטיין

ולפי"ז הא דכ' הר"מ פי"א ה"ד ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות, עיקר דין וידוי קאמר רבנו שנוהג שלא בפני הבית, אבל לא מש"ל אלא באכל מ"ש בירושלים בזמן שהיה מזבח בנוי שמתודה אע"פ שחרב הבית, אבל אי ליכא מזבח לא משכחת מצות מ"ש כהלכתו וכמש"כ רבנו פ"ב ה"א, ועל שריפת מ"ש אין מתודין, ולא עוד אלא אף אם היה מ"ש שקיים מצותו – זה המעט שנשרף מעכבו מלהתודות.

לפי דברי החזו"א כיון שאין נותנים מעשר שני כתיקונו, אלא מחללים על מטבע אותו מבערים, אין להתודות.

ב. נתינת מעשרות שלא כהלכתם

במשנה במעשר שני ה, טו, ובמשנה בסוטה ט, י: "יוחנן כהן גדול העביר הודיות המעשר". היינו, יוחנן כה"ג ביטל לכל הציבור את וידוי המעשר.

ובאר הרב עובדיה מברטנורא: "העביר הודיות המעשר — לפי שעזרא קנס את הלויים שלא יתנו להם מעשר, כשעלה מן הגולה ובני לוי לא עלו עמו, וצוה שיתנו המעשר לכהנים. ויוחנן כהן גדול בטל הוידוי, כיון שאינו יכול לומר וגם נתתיו ללוי". כך פירש גם הריב"מ"ץ במשנה מעשר שני ה, טו.

הגמ' בסוטה מז ע"ב דנה בביטול הוידוי:

יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר כו'. מ"ט? אמר רבי יוסי בר' חנינא: **לפי שאין נותנין אותו כתיקונו**, דרוזמנא אמר דיהבי ללויים, ואנן קא יהבינן לכהנים. ולודי אשאר מעשרות! אמר ריש לקיש: **כל בית שאין מתודה על מעשר ראשון, שוב אין מתודה על שאר מעשרות**. מאי טעמא? אמר אביי: הואיל ופתח בו הכתוב תחילה.

מתבאר שכל זמן שמעשר ראשון אינו ניתן כתיקונו אי אפשר להתודות.

גם הטור יו"ד סי' שלא כותב שיש לתת מעשר ראשון לכהן או ללוי. ועל כך כתב הבית יוסף שם, בפרשנות דברי הטור, שעדיין הקנס של עזרא בתוקפו ונותנים מע"ר אף לכהנים, וא"כ לא ניתן להתודות עתה וידוי מעשר.

אולם הבית יוסף מדייק שהרמב"ם חלוק על דברי הטור.

והרמב"ם מעשר א, א כתב דמעשר ראשון ללויים שנאמר: "ולבני לוי הנה נתתי את כל מעשר בני ישראל לנחלה" (במדבר יח, כא) ואחר כך (ה"ד) כתב: "ועזרא קנס את הלויים בזמנו שלא יתנו להם מעשר ראשון אלא ינתן לכהנים לפי שלא עלו עמו לירושלים".⁴ נראה מדבריו שלא קנס אלא את הלויים שבזמנו לבד, וכן נראה ממה שכתב עוד בסוף הלכות מעשר שני (יא, יג) "ובזמן שהיו נותנין מעשר ראשון לכהנים לא היו מתודים". משמע מלשון זה **דעכשיו אינו ניתן אלא ללויים** דאם לא כן הכי הוה ליה למיכתב ומזמן עזרא ואילך שמעשר ראשון ניתן לכהנים לא היו מתודים. וצריך לומר שהוא פסק כרבי עקיבא דאמר מעשר ראשון ללוי וסובר ז"ל דאף לרבי עקיבא קנסינהו [שלא] יתנו להם אלא לכהנים, ולפי זה כי אמר אין בתר דקנסינהו עזרא הדר ביה ממאי דאוקמא כרבי אלעזר בן עזריה דהשתא כרבי עקיבא נמי אתיא וסובר ז"ל דלא קנס עזרא את הלויים אלא בזמנו דוקא ומשמע ליה הכי מדאשכחן בכמה דוכתי שהיו נותנים מעשר ראשון ללויים בפרק כל הגט (גיטין ל.) ובפרק הזרוע (חולין קלא:) ובפרק יש מותרות (יבמות פו:) ובמעשה דרבן גמליאל והזקנים שהיו באים בספינה (מעשר שני פ"ה מ"ט) ובכמה דוכתי **וטעמא דמסתבר הוא שלא לקנוס אלא לבני הדור ההוא שלא עלו עמו ולא לדורות הבאים שלא נמצא בהם עון**.⁵

מכאן שקיימת מחלוקת ראשונים האם עזרא קנס את הלויים לזמנו בלבד (רמב"ם וסמ"ג) או ממנו ואילך. ולפי הרמב"ם ניתן להתודות, אולם לפי הטור הסובר שקנסו של עזרא לא בטל לא ניתן להתודות.

השו"ע יו"ד סי' שלא, יט פסק:

ואחר כך מפריש מן השאר אחד מעשרה, והוא נקרא מעשר ראשון ונותנו ללוי. וי"א אף לכהן (טור).

4. וכן הסמ"ג (עשין קלה) פסק כרמב"ם.

5. ולפי"ז צריך לבאר הרי יוחנן כה"ג היה שנים רבות לאחר עזרא, ואעפ"כ העביר וידוי מעשר מפני שלא ניתן כתיקונו, ועי' בב"י שמסביר זאת. ועי' בחי' חת"ס (כתובות כו ע"א).

הרב יעקב אפשטיין

הסיפא של דבריו: "וי"א אף לכהן" — הם דברי הרמ"א. הש"ך (שם ס"ק לז) מבאר את דברי הרמ"א: "וי"א כו' — שקנסו הלויים בימי עזרא על שלא עלו". ומשמע שהשו"ע והרמ"א נחלקו אם לפסוק כרמב"ם וממילא ניתן להתודות, או כטור שהקנס קיים אף בימינו ולכן נותנים אף לכהן. וע"כ לא ניתן להתודות וביטולו ע"י יוחנן כה"ג עדיין תקף.

ג. וידוי בזמן הזה

הראי"ה קוק מנה כמה סיבות לביטול חיוב הוידוי בימינו. בשו"ת משפט כהן סימן נו, כתב:

ע"ד חיוב הוידוי בזה"ז אע"ג דאיפליגו הרמב"ם והראב"ד, (פי"א מהל' מע"ש ונטע רבעי) אם וידוי מעשר נוהג שלא בפני הבית, ולדעת הרמב"ם הוא נוהג אפ"ל שלא בפני הבית, מ"מ קשה שיהי' נוהג בזה"ז מכמה טעמים:

- (1) לשיטת הרמב"ם, כל תרו"מ הם מדרבנן בימינו, מפני שאין רוב יושביה עליה.
- (2) אף לסוברים שתרו"מ בזה"ז מן התורה "מ"מ כיון שאין נותנים תרומה לכהן בטהרתה איך יאמר 'עשיתי ככל אשר צויתני', שפירשו חז"ל שמחתי ושימחתי בו, ואיה שמחתה כעת בעוה"ר כיון שאינה נאכלת".
- (3) מהאמירה "לא בערתי ממנו בטמא" משמע שבטהור ביער ואכל והרי לנו אין אכילה בטהרה.
- (4) "יעוד דאמרינן במשנתנו הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות, וההפרשה בזה"ז ודאי בטומאה היא, וא"א לקיימו זה בזה"ז עד יבוא מורה צדק".

כל הסיבות הנ"ל הן מניעות כוללות לכל עם ישראל במצבנו עתה, והסיבות אינן תלויות זב"ה, וא"כ כל זמן שהמניעות קיימות אין להתודות.

וכן החזו"א (ודמאי ב, ה) העלה טעם כללי לכך שלא ניתן להתודות בזמננו. לדעתו כל שבאחת מן המתנות לא נתן את המתנה כהלכה, כגון שנשרף כזית

6. זו מסקנת הגראי"ה קוק, אע"פ שדן בה באריכות ומסיק שישנו חיוב הפרשה בטומאה ואין בכך עבירה, בכ"ז להתודות אינו יכול.

או אבד כזית אין יכול להתודות. לפי"ז בדורנו שתרומה ותרומת מעשר אינה ניתנת לכהן אלא מתבערת, ומע"ש מתחלל ומתבער – לא ניתן להתודות.

והסיק (דמאי ב, ו) החזו"א להלכה: "ונראה כיון דוידוי בזה"ז דרבנן, יש לסמוך על דעת הראב"ד והחינוך שאין וידוי בזה"ז... וכש"כ שאין אנו בטוחים שלא עברנו בכל השנים על אחד מהדברים המעכבים את הוידוי, והרוב בעוה"ר אינם מן המדקדקים ואינם ראויים להתודות ולר"י מטעם זה ביטלו הוידוי אף שהיו מועטין אלו שלא הפרישו".

וכן הביא בארץ חיים (סתהון, סי' שלא, קמב) משערי צדק לבעל החיי אדם (שער מצות הארץ פי"א סכ"ג) "ואין מתודין אא"כ הפרישו בטהרה, ועכשיו בעו"ה שמפרישין הכל בטומאה אין אנו יכולים להתודות שאינו יכול לומר ולא ביערתי ממנו בטמא, עד יערה עלינו רוח ממרום ותמיה גדולה על השו"ע שהעתיק כל דיני וידוי". וכן הביא בארץ חיים מדברי מהריק"ש. ועי"ע בספר המעשר והתרומה (פ"א סוף סימן ט).

אמנם ב"אחרית שנים" (פ"א) דייק מכך שהשו"ע והלבוש וכן הש"ך הביאו דיני וידוי מעשרות שנוהג אף בימינו, וכן כללם בספר חרדים בין מצוות הנוהגות אף בימינו.

הרב יהודה זולדן

האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

ראשי פרקים

- א. מצות ביעור וידוי מעשר בזמן הזה
- ב. כתבי האדר"ת והראי"ה קוק על מצות ביעור וידוי מעשר
- ג. וידוי מעשר כיום — חובה או זכר למקדש?
- ד. הרבנות הראשית לישראל ומצוות ביעור וידוי מעשר
- ה. הסוברים שאין להתוודות בזמן הזה

א. מצות ביעור וידוי מעשר בזמן הזה

את מצות ביעור מעשר יש לקיים גם כיום שהמקדש חרב. הראשונים נחלקו בשאלה האם מצות וידוי מעשרות נוהגת גם שלא בזמן הבית.¹ בשולחן ערוך פסק כשיטת הרמב"ם שיש להתוודות גם בזמן הזה.² אעפ"כ נראה שבמשך שנות הגלות לא קוימה מצוה זו כראוי, ועל כן עוד בהיות הרב אליהו דוד רבינוביץ' (האדר"ת), בחו"ל, ביושבו על כסא הרבנות בפונוביץ', כתב בשנת תרנ"ג קונטרס בשם "אחרית השנים", בו הוא מברר ומבאר את פרטי הלכות ביעור וידוי מעשר. מסקנתו היא שיש לקיים גם את מצות וידוי בזמן הזה. וכך כתב שם בפרק ד הלכה ד (עמ' 26):

ואילו הייתי כדאי, הוה אמינא דבזמן הזה ראוי להתוודות בבית המדרש ובבית הכנסת שהוא מקדש מעט, ושכינתו יתברך שורה שם, ובמגילה כט ע"א, ובברכות ח ע"א אוהב ה' שערי ציון — כי

1. רמב"ם הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, ד סובר שהמצוה בין בזמן הבית ובין שלא בזמן הבית, ואילו הראב"ד סובר שהמצוה רק בזמן הבית. החינוך במצוה תרז כראב"ד.
2. שו"ע יו"ד סימן שלא, קמ.

האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

אין לו לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד...ושפיר מקרי לפני ה' אלוקיך. ומכ"ש מי שזוכה ולהתוודות לפני הכותל המערבי, שאחז"ל כבר בירושלמי מעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי, שחייב לילך שם ולהתוודות. ואולם לראב"ד לא מהני זה, כיון דס"ל (בהל' בית הבחירה ו, טז) שקדושתו בטלה בזה"ז.

ובמקום נוסף בו הוא מסכם בקצרה את דיני וידוי וביעור מעשר, בקונטרס אחרית השנים בפרק ה אות לב (עמ' 52-53):

ואם קיימם בהלכתם (=את מצות ביעור המעשרות), יתקבצו כולם לבית המדרש או לבית הכנסת בעת תפילת המנחה או לאחר תפילת המנחה ויאמרו כולם ביחד או כל אחד ואחד בפני עצמו, או אחד יוציא את כולם, כמש"כ בתורה. (ומצטט את הפסוקים, מדברים כו, יג-טו: "בערתי הקדש" עד "ארץ זבת חלב ודבש").

מצות וידוי היא מצווה אישית, וכל אחד רשאי להתוודות במקומו, אך האדר"ת הציע לקיים את המצווה ברוב עם בבתי כנסת או ליד הכותל המערבי, כדי לעורר את הציבור לקיימה.

ב. כתבי האדר"ת והראי"ה קוק על מצות ביעור וידוי מעשר

בשער קונטרס "אחרית השנים", כתב האדר"ת:

מוקטר ומוגש מנחה טהורה לשומרי משמרת התרומות והמעשרות שבאה"ק לקיימה בפסח הבעל"ט ולשמחה איה"ש בשנתנו זו תרנ"ג הרביעית לשמיטה כדעת הרמב"ם ז"ל וכמנהג אה"ק ה' עליהם יחיו דגן ויפרחו כגפן סלה.

את הקונטרס כתב האדר"ת בעילום שם. הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב, כותב בהסכמתו לקונטרס שהמחבר הוא מגאוני הדור. לחוברת יש מכתב הסכמה גם מהרב יחיאל מיכל אפשטיין, וגם האדר"ת כתב הסכמה לו עצמו, בה הוא כותב:

הרב המאוה"ג המחבר שליט"א כוונתו ומעשיו לשם שמים,

הרב יהודה זולדן

ומצורפות גם הערות שלו בעניני הספר, שהיה נוהג להוסיף הערות בהסכמותיו על ספרים רבים.³

האדר"ת מספר על לבטיו האם לפרסם את הקונטרס. כך כתב בספרו "בחלום אדבר":⁴

מו' בליל ו' עש"ק ויק"פ, כ"ב אדר⁵ נחלמתי שכיבדוני להכניס ס"ת להיכל, ותמהתי על זה שדבר זה אין מכבדים לאיש כערכי, ובפרט כאשר ה' הוצאת הס"ת איש פחות. ונתיישבתי בדעתי אולי מראים לי בחידה ד' חז"ל מן השמים,⁶ במה שאמר הלל הזקן בשעת המפזרים כנס, אם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס,⁷ והוא רמז נרמז לי על דבר רצוני להדפיס קונטרס אחרית השנים, על דבר מצות הביעור והוידוי, ואשר כבר שלחתי לבית הדפוס בע"ה.

אך הרהרתי אח"ז דאולי י"ל דאין קפידא כל כך גם בההכנסה בהיכל, דודאי גם בההכנסה בהיכל היא מצוה, וכמו האוחז ס"ת וכשלהי מגילה,⁸ וא"כ י"ל דאדרבה ראוי לכבד וזכנסת ספר תורה להיותר גדול בציבור, ומשום מעלין בקודש, וכהא דאמר שם וכא

3. הרב מרדכי אליהו רבינוביץ, שו"ת תורת מרדכי, סימן קנז נצטט את הקונטרס, אך לא מציין את שם מחברו, על אף שבמקומות אחרים בספר הוא מזכיר את האדר"ת. (וסימנים סא-סג, הם של האדר"ת). העלמת שמו, וכתובת "הסכמה" לעצמו, היו גם בעת הוצאת החוברת "זכר למקדש — מצות הקהל". ראה גם הרצ"ה קוק, לנתיבות ישראל, ב עמ' י. ראה עוד: הרב הראל כהן, אדר האדר"ת, בתוך: סדר פרשיות לאדר"ת, עמ' שנו-שנז, שס; בספרי: "לתולדות זכר להקהל מאחר החורבן עד ימינו", מלכות יהודה וישראל, עמ' 478-444.

4. ספר זה נמצא עדין בכת"י. תודתי לרב יהודה הלוי עמיחי, שהראה לי פסקא זו.

5. תרנ"ג.

6. ברכות סג ע"א.

7. רש"י: ואל תטיל דברי תורה לבזיון.

8. מגילה לב ע"א: כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום. — ערום סלקא דעתך? אלא אימא: נקבר ערום בלא מצות. — בלא מצות סלקא דעתך? — אלא אמר אביי: נקבר ערום בלא אותה מצוה.

האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

ע"ב) שלישי שקרא ארבעה משובח,⁹ וע"ש (לב ע"א) גדול שבכולם גולל,¹⁰ יש לומר גם הכי מהאי טעמא.

באותה שנה, שנת תרנ"ג, כתב גם הראי"ה קוק חתנו של האדר"ת, בהיותו רבה של זיימל, קונטרס בהלכות ביעור וידוי מעשרות, והם הודפסו בשו"ת משפט כהן (סימנים נה-נו). בנו, הרב צבי יהודה הכהן קוק, מוסר ש:

מתוך דברי קדשו אלה שבסימנים הנ"ל הובאו איזה מהם בספר "אחרית השנים" לדודי זקני הגה"צ האדר"ת ז"ל, על אותם הענינים שנדפס אז בעילום שם.¹¹

הראי"ה קוק כתב גם הקדמה לאותו קונטרס בו הוא עסק בביעור וידוי מעשרות.¹² הפתיחה עוסקת בהסברת דרשת חז"ל, בעקבות תקנת רבן יוחנן בן זכאי ליטול לולב במדינה שבעה ימים זכר למקדש:

ומנלן דעבדינן זכר למקדש? דאמר קרא: "כי אעלה ארכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דרש אין לה" (ירמיהו ל, יז), מכלל דבעיא דרישה. (ראש השנה ל ע"א).¹³

לפיו, זכר למקדש בהקשר זה, הוא לימוד הענינים הקשורים לארץ ולמקדש. בסיום דבריו שם כותב הראי"ה קוק:

הדברים הקדושים האלו יקחו את לבבנו, לצאת במיעוט כוחנו בעקבות אבותינו ורבותינו, לעשות כפי יכולתנו זכר למקדש. והזכר היותר נכבד הוא עסק התורה בהלכות הקדושות הללו. ע"כ שמנו אל לב לדבר בעתו מה טוב, היא מצות וידוי המעשרות וביעורם. אשר בעוה"ר אין בידינו אנחנו יושבי ארץ רחוקה,

9. אחרון שקרא ארבעה משובח — משום מעלין בקדש ולא מורידין.

10. ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן: עשרה שקראו בתורה — הגדול שבהם גולל ספר תורה. הגולל נוטל שכר כולו, דאמר רבי יהושע בן לוי: עשרה שקראו בתורה — הגולל ספר תורה קיבל שכר כולו. שכר כולו סלקא דעתך? אלא אימא: קיבל שכר כנגד כולו.

11. הרב צבי יהודה הכהן קוק, "זוה דבר המשפט" שו"ת משפט כהן, עמ' יב.

12. שו"ת משפט כהן, עמ' טו-יז.

13. ראה בספרי: "נטילת לולב אחר החורבן ומיסוד הנהגות זכר למקדש", מועדי יהודה וישראל, עמ' 113-132.

הרב יהודה זולדן

לקיימם בפועל. ונחלץ חושים להבין ולהשכיל במעט עיון עכ"פ, בחקירת הלכותיה למען כבוד ה' הבוחר בציון וכבוד הארץ, אשר דש אותה בקדושתו העליונה, וכדי לגלגל זכות לזכאים חכמי לב משוקדי התורה בזמן הזה, לעשות אף הם בחכמת לבבם זכר למקדש, לקבוע חלק ללמוד חוקי התורות והמצוות התלויות בארץ. ובזאת נקוה כי יהיה טוב בעיני ה' להחיש ישענו ולרומם קרן ישראל המושפלת ולקומם חורבות ארץ צבי כי יעלה זכרוננו לפניו ית' לטובה.¹⁴

הרב צבי יהודה קוק, פתח בהקדמתו זו של הראי"ה קוק, את שו"ת משפט כהן: "שכן כל ענינה וסגנונה מכוון ההוא גם אל כלל העסיק בדברי תורה של מצות המקדש והארץ, וראויה היא לפיכך לשמש הקדמה לתכנו וכיוונו הכללי היסודי של הספר כולו".¹⁵

אחרי הוצאת הקונטרס, התכתב האדר"ת עם חתנו בענין, וכתב לו על כך שבקונטרס אחרית השנים נשמט מהדפוס הדיון על הפטרת שבת הגדול, שבשנות הביעור לבד הוא שצריך להפטיר "וערבה" (וכשנתינו עתה)¹⁶ ולא בשאר שנים.¹⁷ הוא דן מתי מבערים בשנה בה חל ערב פסח בשבת, לסוברים שמבערים בערב יום טוב ראשון.¹⁸

מספר שנים לאחר פרסום החוברת, נשרפו גליונות הדפוס. כך כותב האדר"ת לחתנו:

גם כל הקונטרסים של זכר למקדש ואחרית השנים החביבים עלי עד לאחת עם הקונטרס חבש פאר, גם המאטריצין (=לוחות

14. הראי"ה קוק כתב גם ביאור למשניות במסכת מעשר שני העוסקות במצוה זו. ראה: עין איה — ברכות ב, עמ' 405-411. הדברים מודפסים גם בספר זה.

15. לעיל הע' 11.

16. שנת תרנ"ג. שנה זו מצויינת בקונטרס במקום בו הוא קורא לקיים מצות וידוי מעשרות (עמ' 52). באותה שנה חל ערב פסח להיות בשבת, והוא רומז על כך באותו מכתב, כשהוא דן שם מה הדין אם שכחו להפריש חלה מלחם חמץ בערב ופסח שחל בשבת.

17. האדר"ת התייחס לזה גם בהערותיו למנהגי בית הכנסת הגדול בק"ק אוסטרעהא, תפילת דוד, עמ' קעא-קעב. דבריו מופיעים גם בספר זה. הרב אליקים געצל איש הורביץ, זכרון ירושלים עמ' 59, כותב שיש לקרוא הפטרה זו בכל שנה גם כשערב פסח חל בשבת.

18. אדר היקר, עמ' עה.

האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

ההדפסה) של החבש פאר ואחרית השנים עלו כליל על המוקד, ומאד לבי עלי דוי עליהם, כי היה בדעתי להוציא לאור שנית, ואולי לכן נענשתי כי נתעצלתי במצוה הזאת לזכות את הרבים, אשר כבר כשלוש שנים החילתי להדפיסו שנית לקונטרס חבש פאר.

השריפה היתה יותר חמורה מאשר בשלהי תרנ"ב, וכפלים מהפעם השניה (קודם פסח תרנ"ד).¹⁹

האדר"ת עלה ארצה בחודש אדר תרס"א, וכיהן כרבה של ירושלים. שנת תרס"ג היתה שנת שמיטה, ולקראת פסח בה יש לבער ולהתודות על המעשרות, הוציא האדר"ת קונטרס ושמו "דבר בעיתו", תקציר ההלכות שכתב בספר "אחרית השנים". וכך הוא כותב לראי"ה קוק הנמצא עדין בבויסק:

הן בודאי קבל כבר העלה שהדפסתי "דבר בעיתו", מצות ביעור וגם וידווי מעשר לשנה זו, אשר לא אחרתי לשלוח לו תיכף בצאתו מבית הדפוס ב"ה. אך למגינת לבי לא יכולתי לעבור עליו בעיון בעצמי, וכן מסרתי למופלג אחד לקצר מהפרק שבקונטרס "אחרית השנים", ועליו סמכתי שלא עיינתי בעצמי בפנים ויצא מכשול, כי לא נזכר בביאור שבירושלים א"א לפדות רק שיטמא, ועל כן טוב להכשירו בירושלים, ובהעלה לא נזכר ירושלים. ולכן אקוה לחסדי ה' יתברך תקן זה כשיעזרני בחמלתו להדפיס מחדש דיני תרו"מ בקיץ הזה בעל"ט איד"ש.²⁰

על רצונו של האדר"ת להדפיס מחדש את דיני תרומות ומעשרות, אנו קוראים במכתב אחר לחתנו הראי"ה קוק, כחודש לאחר עלית הראי"ה קוק ארצה:

ה' קרח תרס"ד

..מאז באתי לפה חפצתי לסדר קונטרס או לוח גדול, להדביק על הכתלים, קיצור דיני תרו"מ ולהדפיסו על חשבוני, להפיצו בכל ערי הקדש ובכל המושבות לאלפים, ולמען ידעו כל איש ואשה,

19. שם, עמ' עז.

20. שם, עמ' צד.

הרב יהודה זולדן

כל תינוק ותינוקת, דיני תרו"מ הנחוצים מאד. ...קודם הפסח תרס"ג שחל ביום א', והיה אז שנת ביעור, הדפסתי לוחות גדולים כוללים דיני הפרשת תרומות ומעשרות, ודיני ביעור וידידי המעשרות, כבקונטרס אחרית השנים, אבל גם אז מלאכתי נעשית הרבה ע"י זולתי, ונפל טעות גדול בענין אחד בעוונותי לא עלינו.²¹

על פעולותיו אילו של האדר"ת כתב הרב צבי יהודה הכהן קוק, בדברי זכרון:

הצפיה וההשתוקקות התמדה לישועתם ולגאולתם של ישראל לאשרם ותפארתם, לחבת הארץ ובנינה, לכבוד ירושלים ושכלולה, לקיבוץ גלויות ישראל וליישובם על מכונם כאן, התגלתה במלוא עוז המיית הגעגועים וכלות הנפש הנאדרת בקודש. הופיע בגדלותה אהבת המצוות וההשונדלות לזכות בהן את ישראל, לא בלבד את היחידים מישראל אלא אף את ארץ ישראל ואת כללות ישראל, בהתאמצותה להוסיף ולקבוע בהן את המצוות שאינן מפורסמות ומוחלטות בחיובן. מתוך כך ולשם כך מפרסם הוא בתחילת התרחבות יישובינו החקלאי בארץ, בשנות הנוני"ן של המאה הקודמת, את הספרים "אורית השנים", על מצות וידידי מעשר והלכותיה, וזכר למקדש על מצות קריאת פרשת הקהל והלכותיה, לצדד ולהכריע ששתיוון תהיינה נוהגות גם בזמן הזה.²²

ג. וידוי מעשר כיום — חובה או זכר למקדש?

דברי האדר"ת לקרוא את פסוקי וידוי המעשר, התקבלו ע"י מספר רבנים. אלא שבעוד שהאדר"ת, קרא לקיים מצוה זו כחובה ע"פ פסק הרמב"ם והשו"ע, היו שקראו לומר וידוי כזכר למקדש, אך לא כחובה. יש שהזכירו

21. שם, עמ' צז.

22. לנתיבות ישראל ב עמ' ט-י. ראה עוד: הרב משה צבי נריה, מועדי הראיה, עמ' שמה-שנ. על פעילות האדר"ת לשם עשית זכר להקהל, ראה במאמרי לעיל הע' 3.

האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

את הרעיון להתוודות בזמן הזה בשמו של האדר"ת, ויש שלא ציינו זאת, ויש גם שהתנגדו.

הרב אליקים געצל איש הורביץ, היה רב בעיירה טורץ, בליטא. הוא היה בקשר הדוק עם האדר"ת, וקשר זה כנראה עורר אצלו את הרצון לדרוש לציון, ולקרוא לעשיית זכר למצוות שלא נהוג לקיימם כיום. בשנת תרע"ב, שבע שנים לאחר פטירת האדר"ת, הוא הוציא ספר: "זכרון ירושלים", בו הוא ליקט הנהגות זכר למקדש שבחז"ל ובפוסקים, וכן הנהגות "שהמצאתי בעזה"י חיפוש אחר חיפוש".²³ בדבריו הוא מתייחס גם לאמירת וידוי מעשרות:

צ"ע דלא עבדינן שום זכר למצות ביעור וידוי מעשר. ואולי יוצאין במה שקוראין הפטרת וערבה בשבת הגדול, דכתיב "הביאו את כל המעשר לבית האוצר". דזה אזהרה על מצות ביעור. דמשו"ה קורים וערבה קודם הפסח להזהיר על מצוה זו וכמ"ש הלבוש.²⁴

בדבריו הוא איננו מזכיר את הקונטרס שהוציא האדר"ת בענין, אותו הוא מזכיר פעמים רבות בספרו. אמנם בדבריו הוא קורא לעשות זכר לדבר, בו בזמן שהאדר"ת קרא לחדש את אמירת הוידוי מעיקר הדין, ולא כזכר.

בערב השמיטה תרצ"א, הוציא רבה של יפו, הרב יוסף צבי הלוי, ספר שלם העוסק במצות ביעור וידוי מעשר: "השקפה לברכה". בספר מבאר המחבר באריכות רבה את הלכות ביעור וידוי מעשרות על בסיס דברי הרמב"ם בהל' מעשר שני. הוא מביא את דברי הרמב"ם, וסביבו פירוש הנקרא: מקורות הברכה. ובהקדמה לספר, בי"ט אלול תר"צ, כותב:

הרבנות המקומית שבכל אתר ואתר משתדלים להזהיר ולהודיע על מצוות התלויות בארץ ואף פעם לא שמעתי ששקדו לתקן

23. זכרון ירושלים עמ' 54. ראה מאמרי לעיל הע' 13.

24. זכרון ירושלים עמ' 59. בהמשך דבריו כותב שיתכן וקריאת הפטרת "וערבה" בשבת הגדול היא זכר לדבר, מאחר ונזכר שם ענין המעשרות. לדעתו יש לקרוא הפטרה זו בכל שנה בשבת הגדול גם בשנה בה ערב פסח חל בשבת.

הרב יהודה זולדן

להודיע ולהזהיר לקיום מצות ביעור וידידי מעשרות כמו שהיא מצוה אשר לא כתובה בתורה.

רק בזמן שעלה אליהו לארץ הוא ניהו הרב הגאון הגדול האדר"ת זצ"ל ונתקבל לרב בעה"ק ירושלים ת"ו הדפיס מודעות ואזהרות בשנת השמיטה תרס"ג (שאז היה חל מצות ביעור בערב פסח)²⁵ לקיים מצות ביעור וידידי המעשר כמו שכתוב בתורה, ושלח אלי המודעות ואזהרות הנזכרות להפיצם בכל המושבות למען ידעו לקיים בפועל וגם חידש חידושים רבים במקצוע זה, ופתר הרבה ספיקות בדיני ביעור וידידי כמו שיראה המעיין בספרי החדש הנוכחי שהבאתי דבריו הקדושים והנני נושא ונותן בהם בארוכה לברר הלכה.

הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי, עסק אף הוא במצוות הנהוגים בירושלים ובמקום המקדש, וכותב:

מכיון שמצות הוידי הוא גם בכל מקום לכן דעת הרמב"ם וסיעתו ופסק השו"ע שהחויב גם בזמן הזה, מצוה מן המובחר לקדש מקום המקדש כמו בבית כנסת "מקדש מעט", ובירושלים ע"י הכותל המערבי כמ"ש האדר"ת זצ"ל בקונטרס אחרית השנים.

והנה אין אנו נוהגים בווידי מעשר, וכבר חיפש הגאון האדר"ת זצ"ל בקונטרס אחרית השנים למצוא זכות על המקילין, אפשר משום שסומכים על דעת הראב"ד או טעמינו אחרים עיי"ש. ואחרי כל זה לא מצא טעם מספיק, וכן הרב הגאון יוסף צבי הלוי, בספרו השקפה לברכה שחובר כולו בנוגע למצוה זו, ולא מצא גם הוא טעם מה שאינו נוהג בזמן הזה. ומהראוי לנהוג כן בבתי כנסיות בקריאה הידועה והמועתקת בקונטרס אחרית

25. הרמ"צ נריה, מועדי הראיה עמ' שמוז מעיר שהאדר"ת עורר לדבר כאמור לעיל כבר בשנת תרנ"ג, בעודו יושב בחו"ל. על כסא הרבנות בפונוביז'. הרמ"צ נריה, דבר השמיטה, עמ' 184 נהג כדעת האדר"ת שיש לעשות זכר למצות וידידי בשביעי של פסח בשנה שביעית.

האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

השנים, (ובירושלים על יד הכותל המערבי), ולכל הפחות בשביל
"הציבי לך ציונים" (ירמיהו לא, כ).²⁶

יושם לב, שהרי"מ טיקוצ'נסקי, קורא לומר את וידוי המעשרות משני נימוקים.
האחד, בשל פסיקת הרמב"ם ובעקבותיו השו"ע הכותבים שמצות וידוי נוהגת
גם בזמן הזה. הנימוק השני, "הציבי לך ציונים", בעצם בא לומר שאין מצוה
כלל כיום, אך כדי שלא נשכח את קיומה של המצוה יש לקיימה גם כיום,
ורומז לדברי הספרי דברים פסקא מג:

אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בני היו מצויינים במצות.
שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים הוא שירמיהו אומר: "הציבי
לך ציונים" (ירמיה לא, כ), אלו המצות שישראל מצויינים בהם.²⁷

הדגשת שני הנימוקים שבדברי הרי"מ טיקוצ'נסקי, חשובה ומשמעותית, מאחר
שפוסקים נוספים בני זמננו ציינו את קריאתו של האדר"ת לומר וידוי מעשר,
אך הם ראו בכך הנהגה דומה יותר ל"הציבי לך ציונים", אם כי אחרת: "זכר
למקדש".²⁸ את ההבדל בין "הציבי לך ציונים", ו"זכר למקדש", ניתן להסביר

26. עיר הקדש והמקדש, חלק ג עמ' כ, וקכח; הנ"ל, ספר ארץ ישראל, סימן יז, יד. הרי"מ
טיקוצ'נסקי, הוציא בעידודו של האדר"ת לוח לארץ ישראל, ואף על שער החוברת נדפס
עד שנת תש"ז: לוח לא"י עם הערות הגאון ר' אליהו דוד רבינוביץ' וראה: הרב צבי יהודה
הכהן קוק, לנתיבות ישראל, חלק ב עמ' י-יא; הרב משה צבי נריה, מועדי הראיה עמ'
קפט. אך הוא לא ציין שיש להתודות בפסח בשנה הרביעית ושנה השביעית. בנו, הרב
ניסן טיקוצ'נסקי, החל לציין שיש לבער בערב פסח בשנה הרביעית והשביעית, החל
משנת תשכ"ג (שנה רביעית), וגם אז לא תמיד. הוא ציין זאת אח"כ בשנת תשל"ז (שנה
רביעית), ובשנת תשמ"ז (שנה שביעית), ומאז בכל שנה רביעית ושביעית.

27. הרי"מ טיקוצ'נסקי, עיר הקדש והמקדש, חל ק ד עמ' קיב בפרק בו הוא עוסק במצות
הקהל, כותב שהוא שמע מהאדר"ת בעת בואו לירושלים בשנת תרס"א "שהיה רגיל
להתאונן על כמה מצוות שאין עושים זכר למקדש, ביחוד מה שאין נוהגין "וידוי מעשר"
בשנות מעשר שני, וכן מה שאין נוהגין לעשות זכר למצות הקהל במוצאי שביעית". מכאן
שהרי"מ טיקוצ'נסקי הבין שהאדר"ת ראה באמירת וידוי מעשר כיום, הנהגה זכר
למקדש, אם כי נכון יותר לומר שרק ביחס להקהל הוא רצה להנהיג זכר למצוה, ואילו
ביחס לוידוי מעשר הוא ראה ערך לחדש מצוה אך מעיקר החיוב ולא כזכר.

28. לעיל (ליד הע' 13) מובאת דרשתו של ר' יוחנן לכך שיש לעשות זכר למקדש מהפס': "כי
אעלה ארכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דרש אין לה"
(ירמיהו ל, יז), מכלל דבעיא דרישה". דרשה זו מובאת בבבלי בסוכה מא ע"א, ובבבלי
בראש השנה ל ע"א. היא איננה נזכרת בירושלמי כלל. הרב יששכר תמר, עלי

הרב יהודה זולדן

על פי דברי הנצי"ב, הכותב ששאלת הגמ' מנין שיש לעשות זכר למקדש, באה לומר שאין להסתפק בדרשה הציבי לך ציונים. לפיו, בחו"ל עושים דברים הקשורים לארץ ישראל מהנימוק הציבי לך ציונים, ואילו זכר למקדש היא עשיית דברים הקשורים למה שהיה במקדש.²⁹ מכאן, שגם לשיטת הסוברים שמצות וידוי מעשר היא בזמן הבית (הראב"ד החינוך), יש מקום לומר כיום וידוי מעשר "זכר למקדש".

להלן פוסקים שקראו לומר וידוי מעשר זכר למקדש. הרב חנוך זונדל גרוסברג, עסק רבות בענייני המצוות התלויות בארץ:

זמנו של הוידוי ביו"ט האחרון של פסח בעת תפילת מנחה, ואומר אז פרשת הוידוי, ואף שיש האומרים שאין מצות וידוי נוהגת אלא בפני הבית, בכל זאת כדאי לעשות **זכר למקדש**, ואומר הפרשה כקורא בתורה. נכון לאומרה בבית הכנסת שהוא במקום מקדש, ובירושלים טוב לאומרה ע"י הכותל המערבי. וע"פ האדר"ת.³⁰

לפיו, גם אותם הסוברים שמצות הוידוי נוהגת בזמן הבית, יש מקום להנהיג זאת זכר למקדש.

הרב אברהם גולדברג, רב מושב כפר פינס, כתב ספר העוסק בענייני המצוות התלויות בארץ, ושם כותב:

ואולי היה מן הראוי לסדר ברבים **זכר למקדש** כגון לימוד

תמר, קידושין, עמ' תנא-תנב, טוען שהמקור בירושלמי לתקנת זכר למקדש הוא הפס': "הציבי לך ציונים" שם הוא נזכר בקשר לאכילת קדשי גבול ע"י כהנים. גם האדר"ת, "זכר למקדש — מצות הקהל", ספר הקהל עמ' 499 קשר און דרשת הספרי להנהגת זכר למקדש.

29. הנצי"ב, מרומי שדה, ראש השנה ל ע"א.

30. קונטרס מצוות התלויות בארץ, עמ' 38-39. במקום נוסף, בטפר: המעשר והתרומה, פרק א אות סו, בית האוצר אות פה כתב שיש להתוודות ליד וזכותל ואם אי אפשר יהדר להתוודות בתוככי ירושלים, בבית כנסת או בבית מדרש, אם כי ניתן להתוודות בכל מקום בעולם.

האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

המשנה במעשר שני ה', י-יג, ואף קריאת הפרשה כי תכלה (ודברים כו, יב-טו), כקורא בתורה ולא בתורת וידוי.³¹

הרב יצחק רונזנטאל, מציין את המחלוקת בשאלה האם מצות וידוי נוהגת בזה"ז, אם כי ברור שמצות ביעור נוהגת אליבא דכו"ע, וכותב:

ורבים נוהגים כהיום להדר ולהתודות, ומצותו ביותר בירושלים, ובזמננו עתה שתלי"ת הכותל המערבי בידינו,³² ודאי טוב לאחוז במעשה אבותינו ורבותינו הקדושים שמאז ומקדם היו הולכים במקום אחורי כתלנו לשפוך שיח ודמעה לפני אל חי צורנו ומעוזנו ולומר שם הוידוי **זכר למקדש**. ולכל הפחות יש להדר ולהתודות בירושלים בפסגת מקום שאפשר להשקיף משם אל מקום מקדשנו שיבנה בב"א, וכן בבתי כנסיות ובתי מדרשות מקדש מעט.³³

נטייתם של פוסקים אלה היא לראות את אמירת וידוי מעשר כיום כהנהגה זכר למקדש, ולא מעיקר החיוב כשיטת הרמב"ם והשו"ע. אמנם גם בדברי האדר"ת ניתן להבין שקריאתו לקיים את אמירת הוידוי ליד הכותל המערבי היא דוקא בשל שיטת הראב"ד הסובר שהמצוה היא לפני ה' במקדש בכך שכתב (שם עמ' 26):

ואילו הייתי כדאי, הוה אמינא דבזמן הזה ראוי להתוודות בבית המדרש ובבית הכנסת שהוא מקדש מעט, ושכינתו יתברך שורה שם, ובמגילה כט ע"א, ובברכות ח ע"א אוהב ה' שערי ציון — כי אין לו לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד... ושפיר מקרי לפני ה' אלוקיך. ומכ"ש מי שזוכה ולהתוודות לפני הכותל המערבי, שאחז"ל כבר בירושלמי מעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי, שחייב לילך שם ולהתוודות. ואולם לראב"ד לא מהני זה, כיון דס"ל (בהל' בית הבחירה ו, טז) שקדושתו בטלה בזה"ז.

31. הארץ ומצוותיה, עמ' כט.

32. הספר כרם ציון יצא בשנת תשל"א, לאחר מלחמת ששת הימים.

33. כרם ציון אוצר התרומות ב – הלכות פסוקות עמ' רכה-רכט.

הרב יהודה זולדן

הראב"ד שם כותב שקדושת ירושלים בזמן הזה בטלה מאחר שקדושה שניה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, ולכן אין כל משמעות באמירת וידוי מעשר ליד הכותל המערבי. אך עצם הענין שהאדר"ת מתייחס בהקשר זה לדברי הראב"ד הסובר שמצות ביעור וידוי מעשר היא בזמן המקדש בלבד, מלמדת על כך שאולי כונת האדר"ת היא לקיים את המצוה גם לשיטת הראב"ד, ועל כן הוא מציע לומר את הוידוי דווקא במקדשי מעט — בתי כנסת ובתי מדרשות,³⁴ או ליד הכותל המערבי. אמנם, אין האדר"ת מזכיר בדבריו בהקשר זה כלל את הנימוק "הציבי לך ציונים" או "זכר למקדש". האדר"ת אף הוציא ספר שלם שנושא: "זכר למקדש", בו הוא הרחיב על הנהגות שחכמים קבעו זכר למקדש, והוא איננו מזכיר שם את מצות וידוי מעשר כלל.³⁵ עם זאת כאמור לעיל, פוסקים אחרים רואים באמירת פסוקים אילו הנהגת "זכר למקדש", על אף שהאדר"ת שהיה הראשון לעורר לקיומה של מצוה זו לא ראה בה כנראה הנהגת זכר למקדש, אלא מעיקר הדין, ורק אולי לשיטת הראב"ד יש מקום לראות זאת כך.

באופן מעשי, פשטה הוראת האדר"ת, וכפי שניתן ללמוד מהעדויות הבאות. הרב שרגא פייבל פרנק, בנו של הרב צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים ועד פטירתו בשנת תש"כ, פרסם בשנת תשי"ב שהיתה שנת שמיטה, לוח הלכות ובו דיני הביעור והוידוי, בו כתב :

יושבי ירושלים עיה"ק נהגו להתוודות לפני שריד מקדשנו כותל המערבי, וכיום (=לאחר מלחמת השחרור), שבעוה"ר ניטלה מאתנו אפשרות זו, יש להדר לכל הפחות להתוודות בירושלים בבית כנסת או בבית מדרש הנקרא מקדש מעט.³⁶

34. כמו הנהגות אחרות זכר למקדש, אותם מקיימים כיום בבית הכנסת — הקפת בימת בית הכנסת בארבעה מינים, חביטת ערבה בהושענא רבה. או הנהגות זכר למקדש מאוחרות יותר כמו זכר לשמחת בית השואבה וזכר להקהל.

35. אוצר ספרי האדר"ת — זכר למקדש, ירושלים: מכון להוצאת ספרים וכתבי יד אהבת שלום, תשס"ד. יתכן, שהעובדה שהקריאה לחידוש מצוה זו נעשתה ע"י האדר"ת, זוהתה כהנהגת זכר למקדש, בשל עיסוקו הנרחב של האדר"ת בעניני זכר למקדש.

36. הרב שרגא פייבל פרנק, "דיני ביעור וידוי המעשרות", אור ישראל, יא (תשנ"ח), עמ' כב-כג.

האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

גם ע"פ הוראת הבד"ץ יש לקרוא את פרשת וידוי מעשר בשביעי של פסח בשנה רביעית ושביעית, לפני או אחרי מנחה.³⁷ הרב אברהם חיים עדס, אכן מספר שנהגו בבית הכנסת הגדול של 'זכרון משה' בירושלים, לקרא בשביעי של פסח בשנה רביעית ושביעית פרשת וידוי מעשר ברוב עם.³⁸

ד. הרבנות הראשית ומצות ביעור וידוי מעשר

לעיל ציינו את דברי הרב יוסף הלוי, שכתב שעד בואו של האדר"ת לארץ, הרבנויות לא היו מעוררים למצוה זו. מהי עמדת הרבנות הראשית לדורותיה בשאלה זו?³⁹ כאמור לעיל הראי"ה קוק מייסד הרבנות הראשית סבר שלא ניתן לקיים מצוה זו כיום, לכן לא קרא לקיימה.

הרב שאול ישראלי שעמד בראשות המחלקה להלכות התלויות בארץ ובחקלאות של הרבנות הראשית לישראל בהנהגתו של הריא"ה הרצוג, פרסם לומר את פסוקי הוידוי:

מי שקיים מצות הפרשת ונתנית תרו"מ כהלכתם יש בו גם מצות וידוי, ויש מהראשונים הסוברים שאין מצות וידוי בזה"ז. זמן הוידוי הוא ביו"ט אחרון של פסח בעת תפילת המנחה, והיא אמירת הפסוקים שבתורה מענין זה, ומהדרים לאמרם בבית הכנסת שהוא במקום המקדש.⁴⁰

כך פרסמו גם הרב אברהם שפירא והרב מרדכי אליהו בהיותם רבנים ראשיים:

וידוי מעשר זה כל אחד ואחד אומרו בפני עצמו, וי"א שאפשר

37. כך כותב הרב מרדכי גנוט, לוח דבר בעיתו, התשנ"ד, עמ' תרעו-תרעז. הרב יוסף אפרתי, "וידוי מעשר", הליכות שדה, 49 (תשמ"ט), עמ' 18-19, מציין שיש הקוראים בירושלים מס"ת את פסוקי הביעור. זו כנראה ט"ס וצ"ל פסוקי הוידוי. כמו כן במקומות נוספים נוהגים לעשות כן, לא רק בבתי כנסת בירושלים.

38. הרב אברהם חיים עדס, באר חיים, עמ' רלח.

39. על פעילות הרבנות הראשית בענין מצוות התלויות בארץ, ראה: הרב יהודה עמיחי, "הרבנות הראשית והמצוות התלויות בארץ", הרבנות הראשית לישראל — שבעים שנה לייסודה, (עורכים: הרב שמואל כץ, והרב איתמר ורהפטיג), עמ' 667-676.

40. בצאת השנה (תשי"ט), עמ' נב.

הרב יהודה זולדן

שאחד יוציא לאחרים כדין שומע כעונה, יש הקוראים את הפסוקים הללו בציבור מתוך ס"ת בלא ברכה ויש הקוראים בחומש. רצוי למי שביכולתו לקרוא בכותל המערבי.⁴¹

אמנם במקום אחר כתב הרב מרדכי אליהו, שבזה"ז אין נוהג מצות וידוי מעשרות, "ומ"מ ראוי לקרוא כקורא בתורה פרשת וידוי מעשרות זכר למקדש ליד הכותל המערבי. יש לקרוא בציבור מתוך חומש ולא מספר תורה את הפסוקים, וכן נהגו בבתי כנסת בארץ".⁴²

גם בחוברת שיצאה מטעם הרבנות הראשית לקראת שמיטה תשס"א, בימי כהונתם של הרב אליהו בקשי דורון, והרב ישראל מאיר לאו, נאמר שמצות וידוי איננה נוהגת בזמן הזה משום שאין אנו מקיימים את מצות ההפרשה והנתינה בשלמות, ולפי הראב"ד היא נוהגת רק בבית המקדש. אולם מן הראוי לקרוא את פרשת וידוי מעשרות ואת המשנה במעשר שני, גם בזמן הזה סמוך לתפילת מנחה ביום השביעי של פסח זכר למקדש.⁴³

במשך שנים רבות, הוציא "היכל שלמה" שנתון "שנה בשנה". בשנים בהם נוהג ביעור וידוי מעשר, היו מפרסמים שיש לומר את הוידוי, ובשלב מסוים הוסיפו שיש הקוראים מתוך ס"ת אך ללא ברכה, והנוהג בחומש בציבור וליד הכותל.⁴⁴

41. הרבנות הראשית לישראל — שבעים שנה, עמ' 686, ע"פ פרסום בעיתון "הצופה", י"ז בניסן תשנ"א.

42. התורה והארץ, חלק ה עמ' 41-42. דבריו פורסמו גם בספר זה.

43. שמיטה למעשה, עמ' 22. החוברת נערכה ע"י הרב חגי בר גיורא — מנהל מחלקת השמיטה ברבנות הראשית לישראל. סגנון הדברים המנמקים מדוע אין להתוודות כיום-בשל אי קיום המצוה בשלמות ובשל שיטת הראב"ד, קרובים יותר לשיטת החזון איש בה נעסוק לקמן.

44. ראה שנה בשנה: תשכ"ג עמ' 89-90; תשל"ל ותשל"ג עמ' 92-93; תשל"ז עמ' 133-134. מכאן ואילך נוסף שיש לקרוא מחומש, ויש הקוראים מס"ז ליד הכותל: תשד"מ עמ' 139-140; תשמ"ז עמ' 137-138; תשנ"א עמ' 134-135; תשנ"ד עמ' 131; תשנ"ח עמ' 136-137; תשס"א עמ' 106. מכון "התורה והארץ" בכפר דרום נוהג אף הוא לפרסם בעיתונות בסמוך לפסח בשנה הרביעית והשביעית, מודעות ובו תמצית דיני הביעור והוידוי, וקריאה לקיים את מצוות הביעור והוידוי.

האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

ה. הסוברים שאין להתודות בזמן הזה

האדר"ת קרא לומר וידוי מעשר, מאחר שלפיו יש ללכת בעקבות דברי הרמב"ם והשו"ע הסוברים שמצות וידוי נוהגת גם בזמן הזה. אך כבר פוסקים קדמונים טענו שאין מצוה זו נוהגת כיום.⁴⁵ הרב אברהם דנציגר, שערי צדק פרק יא, כג כותב:

ואין מתוודין אא"כ הפרישו בטהרה וכסדר. ועכשו בעו"ה שמפרישין הכל בטומאה, אין אנו יכולין להתודות שאינו יכול לומר ולא בערתי ממנו בטמא, עד יערה עלינו ממרום רוח טהרה. (ותמיה גדולה על השולחן ערוך שהעתיק כל דין הוידוי).

הראי"ה קוק חתנו של האדר"ת, מציין את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בענין וכותב:

מ"מ קשה שיהיה נוהג בזמן הזה מכמה טעמים... מ"מ כיון שאין נותנים תרומה לכהן בטהרתה איך יאמר "עשיתי ככל אשר צויתני", שפירשו חז"ל שמחתי ושימחתי בו, ואיה שמחתה כעת בעוה"ר כיון שאינה נאכלת. ... גם איך יתכן לומר "לא ביערתי ממנו בטמא", משמע הא בטהור ביער ואכל, ואנו הרי בעוה"ר אין לנו אכילה בטהרה, ולפיכך אפי' נתן המעשר ללוי איך יוכל להתודות בזה"ז. ... ועוד דאמרינן במשנתנו "הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות", וההפרשה בזה"ז ודאי בטומאה היא, וא"א לקיים זה בזה"ז עד יבוא מורה צדק... ולפ"ז אין וידוי זה בזה"ז. והדבר צריך תלמוד.⁴⁶

אכן לא מצינו שהראי"ה קוק קרא לעשות כחותנו ולומר וידוי מעשר.

45. ראה: ארץ חיים (סתהון), יו"ד סימן שלא ס"ק קמא, בשם מהריק"ש.

46. שו"ת משפט כהן סימן נו. אמנם בהקדמתו לקונטרס של האדר"ת אחרית השנים, כתב הראי"ה קוק שיש לעשות זכר למקדש בלימוד הלכות התלויות בארץ, ובכללם גם במצות ביעור וידוי מעשר. (שו"ת משפט כהן עמ' יז).

הרב יהודה זולדן

הרב אברהם ישעיהו קרליץ, החזון איש, סובר אף הוא שאין מצוה להתוודות כיום. לפיו עיקר הענין הוא החשש, שמא עבר במשך שלוש השנים על אחת מדיני ההפרשה המעכבות את הוידוי.⁴⁷ ולאחר דיון נרחב בענין הסיק:

כללו של דבר, המתודה צריך שיהיה בידו מצות מעשר שני כהלכתו מאותן ג' שנה שמתודה עליהן, ואף שקיים זה בכזית אחד פעם אחת בתוך אותן ג' שנה במעשר שני של הג' שנה, ובלבד שלא יצא מכשול תחת ידו בכל אותן ג' שנה, בין במזיד, בין בשוגג, בין באונס.⁴⁸ ומכשול בתרומה בלבד, ובמעשר ראשון לבד, ובמעשר שני לבד, ובמעשר עני בלבד, או בביכורים אפילו שנשרף או נאבד כזית אחד מהם פעם אחת בכל הג' שנה, אינו מתודה.

ובהמשך כתב עוד:

ונראה כיון דוידוי בזמן הזה דרבנן, יש לסמוך על דעת הראב"ד והחינוך שאין וידוי בזמן הזה, ולמאי שכתבנו לעיל לכו"ע לדין אין וידוי. ואפשר שטעם החינוך כמש"כ שהרי דעת החינוך כהר"מ שאין מקדש מעכב ורק למצוה בעינן בעזרה, וכל שכן שאין אנו בטוחים שלא עברנו בכל השנים על אחד מהדברים המעכבים את הוידוי, והרוב בעונותינו הרבים אינם מן המדקדקים ואינם ראויים להתוודות.⁴⁹

47. הרמב"ם בהלכות מעשר שני ונטע רבעי יא, יב-טו, מציין רשימה של דברים המעכבים את אמירת הוידוי.

48. החזו"א דן בהמשך בדברי הגר"א בשנות אליהו ממנו עולה שאונס איננו מעכב את הוידוי, אך לפי החזו"א הגר"א חזר בו והעיקר הוא כביאורו לירושלמי שאונס מעכב את הוידוי. לא הכל הסכימו עם פרשנות זו של החזו"א. ראה: הרב משה קליערס, תורת הארץ, ג, אותיות סז-סח.

49. חזון איש, דמאי סימן ב, ו. כך בשמו גם הרב זליג שפירא, בקונטרס קיצור הלכות תרומות ומעשרות וערלה, מופיע בדרך אמונה חלק ג עמ' 756, דברים שנדפסו "בחיי מרן [=החזו"א] ועל פיו". דברי החזון איש הללו כדעה מכרעת, נזכרו אצל: הרב קלמן כהנא, שנת השבע, עמ' פט-צ; הנ"ל, מצות הארץ, עמ' לג-לד; הרב חיים קנייבסקי, דרך אמונה, חלק ג, הלכות מעשר שני יא, ד; הרב שמחה אידלשטיין, משפטי ארץ, הלכות תרומות ומעשרות, עמ' 248-251; הרב משה טוביה דינקל, קונטרס וזיעור מעשרות, עמ' לה הע'

האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

דברים חריפים בענין זה כתב הרב משה שטרנבוך:

תמהני על המנהג בכמה מקומות בעיה"ק לקרוא בספר תורה פרשת וידוי מעשרות בשביעי של פסח ברוב עם. דלכאורה לא מועיל, דאין בזה דין שומע כעונה, ואינו מועיל אפילו זכר לקריאה, ובלאו הכי מפרישים בטומאה, ואין מעלין לירושלים שאין בה חומה, ולא נוכל לקיים המצוה כתיקונה. ולדעת רוב הפוסקים לא שייך נוסח הוידוי כלל, וראוי לחוש שמא יטעו שמקיימים מצות וידוי ויכונונו לכך, ויש בזה חשש בל תוסיף. וכך היה המנהג תמיד בירושלים שלא לומר, וכנראה נתחדש רק ע"י הגאון האדר"ת, ושמעתי שגם הגאון מבריסק זצ"ל, וכן רבנו החזון איש, לא ניתא ליה האי מנהגא, וכן עיקר מהטעמים שביארנו.⁵⁰

אמנם על חלק מהשגות אלו, כמו ההפרשה בטומאה, כבר השיב האדר"ת, כשהטיעון המרכזי הוא שהשו"ע פסק כדעת הרמב"ם שמצות וידוי נוהגת בזמן הזה, וכן הרמ"א הסכים לכך, וכן הלבוש, הש"ך והגר"א, ולא פסקו כראב"ד וכחינוך. באשר לטיעון שלא ניתן לומר "לא בערתי ממנו בטמא" כי כולנו טמאי מת, השיב שלא זו שייך רק כשיש אפשרות לבער בטהרה וביער בטומאה. וממשיך:

אבל בזמן הזה שאי אפשר כלל להפרישו בטהרה, ואי אפשר לקיים מצות מעשר שני כהלכתו, אם לא באופן שיכשרינו ויקבל בטומאה ויפנו ויאבד הפדיון וכמש"כ הטור יו"ד סוף סימן שלא, סוף סעיף קלה, ואם כן במה שמפרישו בטומאה מצוה הוא מקיים, מצות חכמים וגם מצות התורה במעשר שני כדין. אם כן

98 כותב שגם הרב מבריסק — הגרי"ז סולוביצ'יק, סבר כחזון איש; הרב דב לנדאו, זמרת הארץ, עמ' קלג; הרב יצחק הכהן הלברשטט, "דיני ביעור מעשרות — תשנ"ד" קובץ מבקשי תורה, חלק ב עמ' תמה. הוא אמנם מציין שיש נוהגים להתוודות ואף לקרוא מספר תורה; הרב יצחק מלאכי, "ביעור וידוי מעשר בזמן הזה", הליכות, 2 (תשנ"ה), עמ' 61-63; הרב צבי כהן, הלכות שבכל יום — מצוות התלויות בארץ, עמ' קצ.
50. הרב משה שטרנבוך, מועדים וזמנים, חלק ז סימן רלב בהגהה.

הרב יהודה זולדן

מאי טעמא לא יתודה, הרי יכול לומר עשיתי ככל אשר ציונתי
שהרי חכמים ציוו כן.⁵¹

העקרון הנלמד מדברי האדר"ת הוא שהידידי יכול להיאמר כשהתמלאו מכלול
התנאים באותה עת בעת הביעור. כמו כן, הידידי איננו כוידוי עוונות, אלא
שמודה לה' על חסדו וטובו (אחרית השנים פרק ג, ו).

באשר לטיעון שלרוב הפוסקים אין מצות וידוי, לא ניתן להתעלם מכך
שהרמב"ם והשו"ע פוסקים שהמצוה נוהגת בזמן הזה, וגם אם נסבור כך, ניתן
לקיים זאת כזכר למקדש, ואין לחשוש לבל תוסיף, וכשם שאין חוששים לכך
בכל מצוה אחרת המקויימת זכר למקדש כמו לולב בשבעה ימי החג, כריכה
כהלל ועוד.

על דברי החזון איש ניתן לומר עוד שאכן כשאדם יודע בודאות שהוא לא
קיים את המצוות בשלמות, אם בשוגג או במזיד או אף באונס, הוא איננו
יכול להתודות. אך קשה להבין שבגלל חשש שמא הוא לא הפריש כראוי
וכנדרש, לא ניתן להתודות. כיצד יכול אדם לזכור את כל אופני ההפרשה
שלו במשך שלוש שנים? כל אדם יחשוש שמא הוא היה שוגג או אנוס, ואז
בעצם לא נוכל אף פעם לקיים מצות וידוי. חשש זה יכול ללוות כל אדם שמא
לא נהג כראוי, גם בזמן המקדש, ואם כן למה התכוונה תורה? אדרבה, נראה
שענינו של הידידי הוא גם על כך שהוא מקווה ומתפלל על כך שהוא כן הפריש
כראוי בכל אותם פעמים שהפריש, ולעורר את עצמו לקיים את הלכות הפרשת
תרומות ומעשרות כראוי.⁵²

51. האדר"ת, קונטרס אחרית השנים פרק א. דברים דומים ובקצרה, כתב האדר"ת גם
בקונטרס: שבח הארץ, אות כא, (בתוך: בשמן רענן, ספר זכרון לרבי שלום נתן רענן קוק
זצ"ל, חלק ב, עמ' רב). הקונטרס עוסק במצות התלויות בארץ ודינים הנוהגים בארץ
ישראל. בדבריו בענין זה כותב: "בזמן הזה שאי אפשר לנו באופן אחר לא שייך זה
(=שאם עשר בטומאה אינו מתודה), ושפיר יכול לומר עשיתי כאשר ציונתי. ...יזכני ה'
לקיים כל המצוות התלויות בארץ כתיקונן בשמחה ובטוב לבב".

52. ראה במאמריהם של הרב נעם חיים כהן, והרב יהודה שביב, בספר זה.

האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר בזמן הזה

מכל מקום גם לסוברים שמצות וידוי איננה נוהגת בזמן הזה וכשיטת הראב"ד והחינוך, לכאורה היה מקום לתקן ולומר וידוי מעשר כ"זכר למקדש".⁵³ את הנהגות "זכר למקדש" אין הכרח לקיים בדיוק כמו במקור, כי מטרתם רק לעורר לקיום המצוה, וממילא כל הסיבות המונעות את קיום המצוה בפועל בזמן שהבית קיים, לא מעכבות את קיומם זכר למקדש. הרב חיים קנייבסקי, מביא את התייחסותו של החזון איש הסובר שאין מצוה להתוודות בזמן הזה, ואף גם לא ניתן כלל להתוודות בזמן הזה, אך כותב:

איך יכול להתוודות ולומר ככל מצותך אשר ציתני, ואם לא היה לו כלל מעשר שני אין מתודה כלל, ...וצ"ל דכל זמן כשמתוודה בבית המקדש כדין וידוי, אבל כשאומרה בבית הכנסת בתורת תפילה יכול לאומרה כיון שעכ"פ עשה כדין, ואפילו נתן המעשר שני לכהן ושרף את המעשר שני, כיון שזה המצוה שהתורה צותו, שייך לומר כן בדרך תפילה, ואין בזה קפידא.⁵⁴

ניתן אם כן לומר את פסוקי הוידוי בדרך תפילה. אין הוא כותב שיש לומר את הפסוקים זכר למקדש, אלא כתפילה. מכאן שאף הסוברים שאין להתוודות כיום מעיקר הדין, מסכימים שניתן לומר את פסוקי הוידוי זכר למקדש או כתפילה.

הרב שריה דבליצקי, סובר אף הוא שאין מצות וידוי כיום, אך אם בכל זאת רוצה להתוודות, כדי שלא יהיה מיחזי כשיקרא, יקרא גם פסוקים נוספים מפרשיות סמוכות, ולא בפרהסיא, אא"כ הקורא נוקט כמו הרמב"ם וסיעתו שיש להתוודות בזמן הזה.⁵⁵

53. החזון איש גם התנגד להנהגת "זכר למקדש" שייסד האדר"ת, לעשות זכר להקהל — אגרות חזון איש אגרת רי.

54. הרב חיים קנייבסקי, דרך אמונה, חלק ג, הלכות מעשר שני יא, ד.

55. הרב שריה דבליצקי, אגרתא חדא, (בני ברק תשנ"ח), ס"ק יח.



ביעור ווידוי - החייבים

הרב יעקב אוהב ציון

פירות וירקות החייבים בביעור מעשר

ראשי פרקים

- א. מה מבערים
- ב. כיצד מבערים
- ג. פירות וירקות החייבים והפטורים
 1. ירקות
 2. פירות
 3. תבואה וקטניות
 4. שימורים ומוצרים ארוזים

א. מה מבערים

במשנה במעשר שני פ"ה מ"ו נאמר:

כיצד היה ביעור – נותנים תרומה ותרומת מעשר לבעלים, ומעשר ראשון לבעלים, ומעשר עני לבעלים, ומעשר שני והביכורים מתבערים בכל מקום, ר' שמעון אומר הביכורים ניתנים לכהנים כתרומה.

המשהה את מעשרותיו ולא עשה כפי שנצטווה – בהגיע זמן הביעור עליו לתת לבעליהן את חלקן. לכהנים את התרומה ותרומת מעשר, מעשר ראשון ללווים, מעשר עני לעניים. ומעשר שני וביכורים הנאכלים בירושלים אם לא העלם לירושלים עד לשעת הביעור, לדעת חכמים – עליו לבערם ולאבדם מהעולם, ולדעת ר' שמעון הביכורים ניתנים לכהנים כתרומה ואין צריך לבערם.

באשר לנטע רבעי, האם יש לבער, נחלקו בענין בית שמאי ובית הלל, כמבואר במשנה במעשר שני פ"ה מ"ג:

כרם רבעי. בית שמאי אומרים: אין לו חומש ואין לו ביעור. ובית הלל אומרים: יש לו.

הרב יעקב אוהב ציון

בגמ' בקידושין נד ע"ב מוסברים דברי בית הלל, שלמדו זאת בגזרה שווה "קודש" "קודש". בכרם רבעי נאמר: "קודש" הילולינז לה" (ויקרא יט, כד), ובמעשר שני נאמר: "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא, קודש לה" (ויקרא כז, ל). מה מעשר שני יש לו חומש ויש לו ביעור, אף כרם רבעי יש לו חומש וביעור.

הרמב"ם בהל' מעשר שני יא, ח פוסק כבית הלל:

כיצד הוא עושה אם נשאר אצלו תרומה ותרומת מעשר נותנה לכהן, מעשר ראשון ללוי מעשר שני נותנו לעניים. נשאר אצלו פירות מעשר שני של ודאי או נטע רבעי או מעות פדייתן הרי זה מבער אותן ומשליך לים או שורף, נשאר אצלו מעשר שני של דמאי אינו חייב לבער, נשאר אצלו ביכורים הרי הן מתבערים בכל מקום.

במשנה במעשר שני פ"ה מ"ט נאמר שיש לבער פירות טבל המרוחקים ממנו:

מי שהיו פירותיו רחוקים ממנו צריך לקרוא להם שם, מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו באים בספינה, אמר ר' גמליאל עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר, איסור שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר לו ונתקבלו זה מזה שכר.

הראשונים שם נחלקים בביאור משנה זו, והאם היא אכן עוסקת בביעור מעשרות ובאיזה שלב, לאחר הפרשה או לפני¹.

מצות הביעור לאור האמור לעיל כוללת את התרומה גדולה, מעשר ראשון, תרומת מעשר, מעשר שני, מעשר עני, נטע רבעי וביכורים.

1. ראה מאמרו של: הרב יעקב אריאל, "מעשה רבן גמליאל והזקנים — ביעור מעשרות", בספר זה.

ב. כיצד מבערים

במשנה במעשר שני פ"ה מ"ז מבואר כיצד מבערים:

- כיצד היה ביעור — נותנין תרומה ותרומת מעשר לבעלים —
- לכהנים, ומעשר ראשון לבעלים- ללוי, ומעשר עני לבעליו —
- לעניים, ומעשר שני והביכורים מתבערים בכל מקום.

המשנה לא ביארה באיזה אופן מבערין. לדעת הרמב"ם יש לבערן ע"י שמשליך לים או שורפן, וכן כתב הריטב"א (ויבמות עג ע"א) שיש לבערן כביעור חמץ, וכן שיטת הרמב"ן, הרשב"א והמאירי שם. המאירי כותב בשם גדולי המורים שתמחו הכיצד יכול לשרוף מעשר בידים ולבערו, אלא שיחללהו על מעות ויעלו המעות לירושלים ויקח בהם דבר מועט בדמים יקרים כדי שיהיו כלים במהרה.

במשנה במעשר שני פ"ה מ"ז נאמר עוד:

מי שהיו לו פירות בזמן הזה והגיעה שעת הביעור, בית שמאי אומרים צריך לחללן על הכסף, ובית הלל אומרים אחד שהן כסף ואחד שהן פירות.

המשנה דנה בימינו שלצערנו אין בית המקדש קיים והפירות אינם נאכלים בירושלים, ובהגיע זמן הביעור לדעת ב"ש צריך לחללן על הכסף ככתוב: "וצרת הכסף בידך" (דברים יד, כה), ולדעת בית הלל בין בכסף בין בפירות טעונים הם ביעור ולא מועיל חילול הפירות על הכסף. מה תקנתו? כתבו הרע"ב והר"ש שטעונים גניזה ומצניעם עד שירקבו, ולדעת הרמב"ם אליבא דבית הלל יש לאבדם ולבערם, ובדין מטבעות שחולל עליהם מעשר שני ורבעי כתב החזו"א (דמאי סימן ב אות ז) שאף לדעת הר"ש נראה שהכסף צריך לבער מן העולם כיון דלאו בני הרקבה נינהו ולא מועיל גניזה ורק פירות שהצניען הן כמבוערין. לכן:

תרומה גדולה ותרומת מעשר יש לתת או להקנות לכהן.

מעשר ראשון לתת או להקנות ללוי.

מעשר עני יש לתת או להקנות לעני. מטבעות של מעשר עני יש למוסרן מיד לעניים.

הרב יעקב אוהב ציון

מעשר שני ונטע רבעי לדעת רוב הראשונים שורפן או זורקן לים.

מטבעות של נטע רבעי יש לאבדן ולא לגונזן.

מוצרים החייבים בחלה יש להפריש מהם חלה.

ג. פירות וירקות החייבים והפטורים

על הפסוק: "מקצה שלוש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא" (דברים יח, כח), נאמר בירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ג:

"בשנה ההיא" את זקוק לבערן ואין את זקוק לבער ירק שיצא מראש השנה עד הפסח.

חובת ביעור מעשרות הינה בפסח בשנה הרביעית ובשנת שמיתה. בשנה הרביעית הינה על גידולים של שנה ראשונה, שניה ושלישית שנאמר מקצה שלוש שנים. ולמרות שהביעור הוא בפסח של שנה רביעית למדו חז"ל מהפסוק "**בשנה ההיא**" שרק גידולים של שנה שלישית מתבערים ולא של שנה רביעית, ולכן גידולים שגדלו מראש השנה עד פסח של שנה רביעית אין עליהם חובת ביעור, וכן גידולים של שנה רביעית, חמישית ושישית מתבערים בפסח של שנת השמיטה.

מועדי הביעור שונים הם והדבר תלוי בהתאם לשיוכנו בשנת המעשר ושלושה הם ירקות, פירות, תבואה וקטניות.

1. ירקות

בגמרא ר"ה יב ע"א נאמר:

ת"ר ליקט ירק ערב ר"ה עד שלא תבוא השמש וחזר וליקט משתבוא השמש אין תורמין ומעשרין מזה על זה לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש.

רש"י מפרש שממה שנלקט בשנה השניה של השמיטה נותנים מעשר ראשון ללוי ומעשר שני נאכל בירושלים, והנלקט בשנה השלישית מעשר ראשון ומעשר עני, ומכאן שבירקות אזלינן בתר לקיטה. ומבואר בגמ' בראש השנה יד ע"ב, שבירק אזלינן בתר לקיטה ובאילן אחר חנטה, דבירק כל זמן שמוסיפים בו מים הוא גדל והולך, אך באילן החנטה היא הגורמת.

פירות וירקות החייבים בביעור מעשר

כך פסק הרמב"ם בהל' מעשר שני א, ב:

באחד בתשרי הוא ר"ה למעשר תבואה וקטניות וירקות, וכל מקום שנאמר ר"ה סתם — הוא אחד בתשרי ובחמשה עשר בשבט ר"ה למעשר אילנות.

נחלקו הראשונים מה קובע בירקות את שנת המעשר — האם אזלינן אחר גמר הפרי — או אחר לקיטה. לדעת הרמב"ם הלקיטה ממש היא הקובעת שהירק הגיע לעונת המעשרות ונגמר לפני ר"ה. כך פסק הרמב"ם בהל' מעשר שני א, ד: "הירק בשעת לקיטתו. עישורו כיצד? אם נלקט ביום ר"ה של שלישית אע"פ שבא לעונת המעשרות ונגמר בשניה מפרישים ממנו מעשר עני, ואם נלקט רביעית מעשר שני". החזו"א שביעית סי' ז ס"ק ה, הביא שכן דעת הרמב"ן ויקרא כה, ה: " אבל הירקות שצמחו... יש בהם קדושת שביעית. ואע"פ שגדלו לגמרי בשלישית מפני שאנו הולכים אחר לקיטה". וכן דעת הראב"ד.² לשיטתם כל זמן שלא נלקט לפני ר"ה אע"פ שיבשו הן ועוקציהן באופן שאין חיבורן חיבור ונראה שנלקטו כבר, דינם כשנת המעשר הבאה. אם נלקט בשנה שלישית, יחשב כמעשר עני, ואם בר"ה של שנה רביעית, מעשר שני.

אך לדעת התוספות ר"ה יג ע"ב ד"ה אחר הולכים לאחר גמר הפרי, וכן דעת הרז"ה, הרשב"א ר"ה יב ע"ב הריטב"א, חידושי הר"ן, תוספות הרא"ש, פסקי רי"ד, ופסקי ריא"ז וציון הלכה ס"ק נב) ולשיטתם אזלינן אחר גמר הפרי ולא הלקיטה.

ומאידך הגר"א בביאורו לירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ג כותב: "בשנה ההיא את זקוק לבאר ואין את זקוק לבאר ירק שיצא מר"ה עד הפסח — פרוש של רביעית ועד הפסח — שאינו מבער אלא מה שהוציא בשנה השלישית אבל לא ברביעית — אף שבא לעונת המעשרות קודם הביעור והיא דעת ר' עקיבא במשנה ח' שכל הפירות שלא באו לעונת המעשרות פירוש בשנה השלישית אינם חייבים בביעור". יוצא לפי דעת הגר"א שירקות שהגיעו לעונת המעשרות

2. הראב"ד בהשגות על הרז"ה בר"ה יג ע"ב, הביאו הציון הלכה מע"ש ס"ק נ.

הרב יעקב אוהב ציון

בשנה השלישית — למרות שנלקטו בשנה הרביעית חייבים בביעור בשנה הרביעית.³

סיכום הדעות:

לדעת הרמב"ם, ירקות שנלקטו לפני ר"ה של שנה רביעית — נחשבים כגידולי שנה שלישית וחייבים בביעור בשנה הרביעית עד הפסח. ירקות שנלקטו לאחר ר"ה של שנה רביעית — מתבערים בשביעית.

לדעת התוספות, ירקות שגמר גידולם באופן שאינו משביח יותר היו בשנה השלישית אף שנלקטו בשנה הרביעית — נחשבים כגידולי שנה שלישית וחייבים בביעור בשנה הרביעית עד הפסח.

לדעת הגר"א ירקות שהגיעו לעונת המעשרות בשנה השלישית — אף שנלקטו בשנה הרביעית מתבערים בשנה הרביעית עד פסח.

השו"ע ביו"ד סימן שלא סעיף קכו פסק כדעת הרמב"ם.

2. פירות

בגמרא בראש השנה טו ע"ב נאמר: "ת"ר אילן שחנטו פירותיו קודם טו' בשבט מתעשר לשנה שעברה, אחר טו' בשבט מתעשר לשנה הבאה". בניגוד לירק שהלקיטה היא הקובעת לעניין מעשר, באילן אזלינן אחר החנטה משום שהחנטה היא הקובעת. נחלקו הראשונים בהגדרת החנטה:

א. יש האומרים שהוא הפרח (המאירי למסכת ראש השנה, עמ' 4).
ב. הוצאת הפרי אחר שנופל הפרח (דעת הר"ש שביעית פ"ב מ"ז, הרא"ש, תוספות ר"ה יב ע"ב ד"ה התבואה).

ג. עונת המעשרות (רמב"ם הל' מעשר שני א, ב).⁴

3. למרות שירקות אלו שנלקטו לאחר ר"ה — בדין מעשר אזלינן בתר לקיטה ולכן ירקות שהגיעו לעונת המעשרות בשנה השלישית ונלקטו בשנה הרביעית נחשבים מעשר שני ולא עניי אף לדין ביעור אזלינן בתר עונת המעשרות ונחשבים כירקות של שנה שלישית וחייבים בביעור כשנה הרביעית ועיין חזו"א דמאי סימן ב ס"ק ז שהביא ראיה לדברי הגר"א מלשון הירושלמי שאמר ירק שיצא מר"ה ולא אמר ירק שנלקט אך נשאר עליו בצ"ע.

4. עיין ביאור הלכה שם ד"ה קטניות.

פירות וירקות החייבים בביעור מעשר

בשו"ע יו"ד סימן שלא סעיף קכה פסק להלכה כדעת הרמב"ם ולכן פירות האילן שחנטו לפני ט"ו בשבט של שנה רביעית נחשבים כגידולי שנה שלישית ומתבערים בשנה הרביעית, ואם חנטו לאחר ט"ו בשבט — מתבערים בשביעית.

פירות ספק, ספק שנה שלישית או רביעית כתב הרמב"ם בהל' מעשר שני א, יא: "פירות שנה שניה שנתערבו בפירות שלישית או של שלישית ברביעית הולכים אחר הרוב. מחצה על מחצה מפריש מעשר שני מהכל וכן פירות שהן ספק אם פירות שניה הם או פירות שלישית מפריש מהם מעשר שני".

לדעת הרמב"ם פירות שהן ספק קורא שם שניהם אך אין צריך לתיתו לעני מספק. אך הראב"ד, הר"ש, הרא"ש, הרע"ב והגר"א סימן שלא ס"ק קצד כותבים שבכל ספק יש לתת גם לעני. וכתב החזו"א שביעית סימן ז ס"ק ט וכן בדרך אמונה שכן הלכה.

לכן תוצרת שיש ספק לאיזו שנת מעשר היא מעשר עני או מעשר שני יש להפריש ממנה שני המעשרות מספק.

3. תבואה וקטניות

הרמב"ם בהל' מעשר שני א, ב כותב: "באחד בתשרי הוא ר"ה למעשר תבואה וקטניות וירקות... כיצד? תבואה וקטניות שהגיעו לעונת המעשרות לפני ר"ה של שלישית אע"פ שנגמרו ונאספו בשלישית מפרישים מהם מעשר שני ואם לא באו לעונת המעשרות אלא לאחר ר"ה של שלישית מפרישין מעשר עני".

לדעת הרמב"ם בתבואה וקטניות שנת המעשר נקבעת בהתאם לגודלם של התבואה והקטניות משהגיעו לעונת המעשרות שהם שליש גידול כפי שנתבאר בהלכות מעשר פ"ב.

לדעת רש"י ר"ה יג ע"ב בקטניות אזלינן בתר לקיטה כירק, והתוספות רי"ד הביא שלשאר הראשונים אף בקטניות הולכים בתר שליש כמו בתבואה וכן דעתו לדינא.⁵

5. עיין ביאור הלכה שם "וקטניות" שהביא ראיה לשיטת הסוברים דאזלינן בתר שליש מהתוספתא שביעית פ"ב ה"י.

הרב יעקב אוהב ציון

השו"ע ביו"ד סימן שלא סעיף קכה פסק כדעת הרמב"ם ולכן תבואה וקטניות שהגיעו לשליש גידולם לפני ר"ה של השנה הרביעית נחשבים כגידולי שנה שלישית ויש לבערם בשנה הרביעית. אך אם הגיעו לשליש גידולם לאחר ר"ה של השנה הרביעית — מתבערים בשביעית.

וכתב בדרך אמונה מעשר שני פי"א ס"ק מ שבמקום שיש השגחה מעולה על המעשרות — אף שמחמירים לחזור ולעשר מטפך — יש לומר שאינו חמור מדמאי וכשם שבדמאי פטור מביעור הוא הדין בפירות אלו ואין צריך לבער.

4. שימורים ומוצרים ארוזים

קופסאות שימורים ומוצרי אריזה המכילים פירות טבל דינם שווה לאמור לעיל וחייבים בביעור מעשרות. יש לפתוח את כל הקופסאות ולעשר מכל קופסא כדין ואין לעשר מקופסא אחת על חברתה משום שאינו מן המוקף⁶ כפי שנתבאר במשנה מעשר שני (פ"ג מי"ב). אם חושש לפותחן מפאת הפסד ממון שכל הקופסאות ישארו פתוחות ויבוא לידי נזק — כתב הרב ש"ז אויערבך, במנחת שלמה א, סימן סה, שיכול להפקיר את הטבל שברשותו בפני שלושה אוהבים ולומר בפרוש דאף על גב שהקופסאות הם בביתו מכל

6. מקורה של דין הפרשה מן המוקף ומן הסמוך, מהמשנה חלוה פ"א מ"ט: "החלה והתרומה חייבים עליהם מיתה ואין ניטלין מן הטמא אלא מן המוקף". ודין זה אמור בתרומה גדולה שיש להפרישה מן המוקף. לדעת רוב הראשונים דין מוקף נלמד מהספרי כדכתיב "והרמותם ממנו" (במדבר יח, כו) מן המחובר. כן דעת ר"י ור"ת ביבמות צג ע"ב תוד"ה אלא; תוספות ביצה יג ע"ב תוד"ה כשם; הר"ש ביכורים פ"ב מ"ה; הרשב"א והר"ן גיטין ל ע"ב; תוספות ר"ד בבא קמא קטו ע"ב; תוספות הרא"ש סוטה ל ע"ב; הגר"א ביו"ד סימן שלא ס"ק ע. כן נראה דעת הריטב"א בגיטין ל ע"א, וכן נראה דעת הרמב"ם. ויש מהראשונים הסוברים שהוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. רש"י והרמב"ן בגיטין ל ע"ב, הראב"ד, עיין ציון הלכה תרומות ג, ס"ק קסב. ובשאר מתנות מעשר ראשון ומעשר שני לדעת הרמב"ם בהל' מעשר א, ו — אין מעשר מן המוקף אך לדעת הריטב"א נידה ז ע"א, המאירי גיטין יא ע"א, הר"ש פאה פ"ה מ"ב, התוספות ר"ד בבא קמא קטו ע"ב, אף בשאר מתנות יש חיוב מן המוקף מדרבנן, עיין ציון הלכה מעשר פ"א ס"ק סז.

פירות וירקות החייבים בביעור מעשר

מקום הוא מכוון לא לזכות בהם עד שיפתח את הקופסא ויפריש תרומות ומעשרות. כך כתב בדרך אמונה מעשר שני פי"א ס"ק נד בשם החזו"א, שיפקירם לפני זמן הביעור ולא יזכה בהם כלל עד שירצה לאוכלם ואז יעשרם ויבערם מיד.

הרב יעקב אפשטיין

עִיכוּבִים וּמְנִיעוֹת בַּמִּצְוֹת וִידוּי וּבִיעוֹר מַעֲשֵׂה

ראשי פרקים

הקדמה

[א] על מה הוידוי?

[ב] שלבי הבשלת הפרי המעכבים מביעור ומוידוי

1. הפירות החייבים בביעור

2. עונת המעשרות

3. פירות שנה רביעית

4. ביאור הרש"ס וקשיין

[ג] הלכות בדיני ההפרשה אשר מעכבות

א. בערתי הקדש מן הבית – זה מעשר שני ונטע רבעי

1. חיוב הביעור

2. ביכורים

3. חיוב דרבנן במעשרות

ב. נתתיו ללוי – זה מעשר לוי

1. וידוי על מעשר ראשון בלבד

2. ביטול הוידוי

ג. וגם נתתיו – זו תרומה ותרומת מעשר

ד. לגר ליתום ולאלמנה – זה מעשר עני, הלקט והשכחה והפאה אע"פ שאינן

מעכבין את הוידוי

ה. מן הבית – זו חלה

1. הפרשת חלה

2. מרשותו

3. דין המוכן לאכילה

ו. ככל מצותך אשר צויתני – הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול

להתודות

1. שינוי הסדר אינו מעכב את הנתינה ומעכב את הוידוי

2. דוגמא או רק אלו

3. הקריטריון להלכות המעכבות

4. נתינה לבעליהן

עִיכּוּבִים וּמְנִיעוֹת בַּמִּצְוֹת וַיִּדּוּי וּבִיעוּר מַעֲשֵׂה

- ז. לא עברתי ממצותך – לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, ולא מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש ולא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש
- ח. ולא שכחתי – לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו
- ט. לא אכלתי באוני ממנו – הא אם אכלו באנינה אינו יכול להתודות
1. באלו מתנות?
2. באיסורי דרבנן?
3. לאו או עשה?
- י. ולא בערתי ממנו בטמא – הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות
1. אלו הלכות מעכבות?
2. מאין נלמד האיסור?
- יא. ולא נתתי ממנו למת – לא לקחתי ממנו ארון ותכריכים למת ולא נתתיו לאוננים אחרים
1. הכלול באיסור
2. חומר האיסור
- יב. שמעתי בקול ה' אלקי – הבאתיו לבית הבחירה
1. ביאור הפסוק
2. הביעור בביכורים
3. וידוי על ביכורים בלבד
- יג. עשיתי ככל אשר צויתני – שמחתי ושמחתי בו
- [ד] המנועים מוידוי מחמת יחוסם
- סיכום

הקדמה

הפסוקים המתארים את מצות וידוי המעשרות נחלקים לשלושה חלקים עיקריים: (א) תיאור הזמן בו מתוודים. (ב) הפרק הראשון של וידוי המעשר בו המתודה מודיע כי עשה כל הנדרש ממנו. (ג) סיום הוידוי בבקשה על השפע האלוקי על עם ישראל בא"י.

מאמר זה יעסוק בחלק השני שבו המתודה מודיע כי עשה ככל הנדרש ממנו. אי-התאמה בין הדברים שהוא צריך לומר לבין מעשיו גורם לכך שאינו יכול להתודות. וע"כ צריך לבדוק היטב את הכלול בדבריו. נברר שני עניינים

הרב יעקב אפשטיין

עיקריים לגבי וידוי המעשר: על אלה מתנות מן המנויות שם מתודה, ואפילו הן בפני עצמן, ואת שאר ההלכות לא קיים. ואלו הלכות מעכבות אותו מאמירת וידוי.

[א] על מה הוידוי?

בירושלמי מעשר שני פ"ה מי"ד מובאת מחלוקת:

אית תניי תני כל המצות שבתורה מעכבות, אית תניי תני כל המצות שבפרשה מעכבות. רבי אחא בר פפא בעא קומי רבי זעירא אפילו הקדים תפילה של ראש לתפילה של יד? אמר ליה אוף אנא סבר כן.

מחלוקת הברייתות היא האם הוא מתודה על נתינת המתנות הכלולות בפרשה בלבד, או על כל המצוות שבתורה הכלולות באמירתו: "ככל מצותך אשר צויתני".

בביאור הדעה: כל המצוות שבתורה – נחלקו האחרונים. הרש"ס מבאר: "הקדים תפלה של ראש לתפלה של יד ועבר אמאי דזרשינן כל זמן שיהו בין עיניך יהו שתים וקסבר דכי קאמר ככל מצותך אשר צויתני אכל התורה קאי". הגר"א הוסיף (ביאורי הגר"א): "אפילו הקדים תפלה של ראש לתפלה של יד פי' דהיינו אף **שלא נכתב בפירוש אלא ממדרש חכמים** נמי מעכב". כ"כ בפני משה.

אמנם להלכה הוידוי הוא רק על המנוי בפרשה ולא על כל מצוות שבתורה, כך נראה מפסיקת הרמב"ם בהל' מעשר שני ורבעי (פרק יא).

בביאור הדעה: כל המצוות שבפרשה – ג"כ נחלקו האחרונים. במשנה נאמר שמתודה על לקט שכחה ופאה אע"פ שאינם מעכבים את וידוי. הרש"ס כתב: "כל מצוות שבפרשה הנוגעות לפרשת וידוי מעשר כגון מאי דתני במתני". וכן פירש מראה הפנים: "לא אתיא רק למנות (אצ"ל למצוות) דפרשה – והן תרו"מ וביכורים וחלה שאחת מהן מעכבת מלהודות".

לפי דבריהם כל עבירה באחת מהמתנות הנמנות במשנה (כהונה לוי' ועניים) – אינו יכול להתודות. ועל כן את הנאמר בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ד): "אמר רבי יונה זאת אומרת נשרף טבלו אינו יכול להתודות". מבאר הרש"ס:

עִיכוּבִים וּמַנִּיעוֹת בַּמִּצְוֹת וַיְדוּי וּבִיעוֹר מַעֲשֵׂר

"נִשְׂרָף טַבְלוֹ אִינוּ יִכּוֹל לַהֲתוֹדוֹת כְּגוֹן שֶׁהִפְרִישׁ מַעֲשֵׂר שְׁנִי וְלֹא הִסְפִּיק לַהֲפָרִישׁ מַעֲשֵׂר עֲנִי עַד שֶׁנִּשְׂרָף אִינוּ יִכּוֹל לַהֲתוֹדוֹת דֵּהָא מִתּוּדָה שֶׁהִפְרִישׁוּ כְּדַתְנָן בַּמִּתְנִי". וְרַק לִקְט שְׂכַחָה וּפֹאָה אֵין נִתְּנָתָם מַעֲכַבֵּת אֶת הַוִּידוּי.

וְכ"כ הַפְּנִי יְהוֹשֻׁעַ וְר"ה ה' ע"ב):

בִּפְרִשׁ"י בַּד"ה ה' אֶלְקִיד אֱלֹ צְדָקוֹת וּמַעֲשֵׂרוֹת וְכו' וְאֶכְלֵת לִפְנֵי ה' אֶלְקִיד מַעֲשֵׂר דְּגַנְךָ עַכ"ל. אַע"ג דֵּהָא קִרָּא לֹא אִיירִי אֵלֹא מִמַּעֲשֵׂר שְׁנִי לַחֹד, כִּבְר כְּתַבְתִּי בַּסִּמּוּךְ שֶׁכָּל הַמַּעֲשֵׂרוֹת הוֹקְשׁוּ זֶה לַזֶּה כְּדֹאִיתָא בַּכֹּמָה דּוֹכְתִי אִם לֹא הִיכָא שְׁחִילָק הַכְּתוּב לַהֲדִיא. וְעוֹד דְּבִפְרִשָׁה כִּי תִכְלָה לַעֲשֹׂר נִמִּי כְּתִיב וְעִנִּית וְאִמַּרְתָּ לִפְנֵי ה' אֶלְקִיד בְּעֵרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְכוֹלָהוּ תְּרומוֹת וּמַעֲשֵׂרוֹת הַתֵּם רְמִיזִי כְּדֹאִיתָא בַּמַּסַּכַּת מַעֲשֵׂר שְׁנִי [פ"ה מ"י] ע"ש.

אוֹלָם בַּשְּׁנוֹת אֱלִיהוּ (מַעֲשֵׂר שְׁנִי פ"ה מ"י) בֹּאֵר אַחֲרָת:

אַע"פּ שֶׁאֵין מַעֲכָבִין (=לִקְט שְׂכַחָה וּפֹאָה) פִּי' דְּכוּלָּן אֵין מַעֲכָבִים חוּץ מִמַּעֲשֵׂר שְׁנִי וְנִטְע רַבְעִי, אֵלֹא יֵשׁ בְּשֹׂאֵר דְּבָרִים מַעֲכָבִין אִם יֵשֶׁן בַּעוֹלָם וְלֹא נִתְּנָן לִבְעִלְיָהֶן וְהֵם אֵינָם מַעֲכָבִים אַעפ"י שֶׁהֵן בַּעוֹלָם וְלֹא נִתְּנָן, וּמַעֲשֵׂר שְׁנִי וְנִטְע רַבְעִי אַעפ"י שֶׁנִּשְׂרָפוּ וְאֵינָן בַּעוֹלָם ג"כ מַעֲכָבִין אֶת הַוִּידוּי.

לִפִּי הַשְּׁנוֹת אֱלִיהוּ, שְׁלֹשׁ מַדְרָגוֹת בִּיחֹס לַעִיכוּב מִמִּצְוֹת וַיְדוּי בַּסּוּגִי הַמִּצְוֹת הַשְּׁנוֹת. מַעֲשֵׂר שְׁנִי וְנִטְע רַבְעִי מַעֲכָבִים כַּמִּצְוָה חַיּוּבִית וְאֶפִּילוּ נִשְׂרָף כָּל כְּרִיו אִינוּ יִכּוֹל לַהֲתוֹדוֹת, שֹׂאֵר הַמִּתְנִיּוֹת (תְּרומָה, תְּרוֹמָה, מַע"ר, מ"ע וְחֹלָה) אִם יֵשֶׁן בַּעוֹלָם – מַעֲכָבִים, הֵינּוּ כִּשְׁהִפְרִישׁ וְלֹא נִתְּנָם. וְאִם לֹא הִפְרִישׁ וְנִשְׂרָפוּ יִכּוֹל לַהֲתוֹדוֹת. "וְהֵם" הֵינּוּ לִקְט שְׂכַחָה וּפֹאָה, אֶפִּילוּ הֵם בַּעוֹלָם וּמוֹפְרָשִׁים אֵינָם מַעֲכָבִים.

בְּבִיאורֵי הַגֵּר"א לִירוּשָׁלַיִם כְּתִב בַּשּׁוּנָה מִמָּה שְׁכָתוּב בַּשְּׁנוֹת אֱלִיהוּ, שֶׁם דִּין לִקְט שְׂכַחָה וּפֹאָה כִּשְׂאֵר מִתְנִיּוֹת וְעַל כֵּן אִם הֵן הוֹפְרָשׁוּ אוֹ הוֹגְדְרוּ מַעֲכָבוֹת מִלַּהֲתוֹדוֹת:

ז"א נִשְׂרָף טַבְלוֹ אֵין יִכּוֹל לַהֲתוֹדוֹת – פִּירוּשׁ דְּדִיִּיק מִדְּקֹאֵמֵר הַלִּקְט וְהַשְׂכַּחָה וְהַפִּיאָה אֵף שֶׁאֵין מַעֲכָבִין אֶת הַוִּידוּי. וְהָא וְדֹאִי הָא דִּלְקֵט אֵין מַעֲכָבִים הֵינּוּ שֶׁלֹּא בֹא לְכָלִּל לִקְט. דֹּאֵם בֹּא לְכָלִּל

הרב יעקב אפשטיין

לקט ולא נתן ודאי מעכב מכל מצותך דהמצוות שבפרשה ודאי מעכבין, אלא ודאי כשלא בא לכלל לקט, ומיניה הא דקתני דמעשרות ותרומה מעכבין היינו אף שלא הגיעו דהיינו שנשרף טבלו נמי מעכב.

החזו"א (מעשר שני אות ו) ביאר את דברי הגר"א בשנות אליהו וחילק שאם קיים מקצת וביטל מקצת מאונס כגון שנשרף – מתוודה. אולם אם ביטל מרצון אינו מתוודה. עוד טוען החזו"א שהגר"א חזר בו מפירושו בשנות אליהו וסבר כדרכו בביאור שאין חילוק בין לקט שכחה ופאה ושאר מתנות אם יכול לקיימן ומבטלן.

מהרמב"ם הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, ז-ח עולה כשיטת הרש"ס. שכך כתב:

אינו מתודה עד שלא ישאר אצלו אחת מן המתנות, שכן הוא אומר בוידוי בערתי הקדש מן הבית, וערב יום טוב האחרון היה הביעור ולמחר מתודין.

כיצד הוא עושה? אם נשאר אצלו תרומה ותרומת מעשר נותנה לכהן, מעשר ראשון נותנו ללוי, מעשר עני נותנו לעניים, נשאר אצלו פירות מעשר שני של ודאי או נטע רבעי או מעות פדייתן הרי זה מבערן ומשליך לים או שורף, נשאר אצלו מעשר שני של דמאי אינו חייב לבערו, נשאר אצלו בכורים הרי הן מתבערין בכל מקום.

וכן מהלכה יב:

ומניין שאינו יכול להתודות עד שיוציא כל המתנות שנאמר בערתי הקדש מן הבית. הקדש זה מעשר שני ונטע רבעי הקרוי קדש, מן הבית זו חלה שהיא המתנה של כהנים בבית, נתתיו ללוי זה מעשר ראשון, וגם נתתיו מכלל שקדמתו מתנה אחרת והיא תרומה גדולה ותרומת מעשר, לגר ליתום ולאלמנה זה מעשר עני ולקט שכחה ופאה, אע"פ שאין לקט שכחה ופאה מעכבין את הוידוי.

למחלוקתם תהא נ"מ בפירוש המשניות המפרשות את הביעור. עפ"י רוב הראשונים הדרשות העולות מפסוקי הוידוי לעיכוב יכולות להתפרש על כל

המתנות, ואילו לפי הגר"א כל הדרשות עוסקות במעשר שני ונטע רבעי בלבד.

[ב] שלבי הבשלת הפרי המעכבים מביעור ומוידוי

1. הפירות החייבים בביעור

במצות וידוי נאמר: "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתתה ללוי לגר ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבעו" (דברים כו, יב). חז"ל מקשרים זאת למצות הביעור: "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההוא והנחת בשעריך. ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו למען יברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידך אשר תעשה" (דברים יד, כח-כט).

מפרש רש"י: "מקצה שלש שנים — בא ולמד שאם השהה מעשרותיו של שנה ראשונה ושנייה לשמטה, שיבערם מן הבית בשלישית". ובהמשך מוסיף רש"י: "ואתה הולך לירושלים למעשר של שנה ראשונה ושנייה שהשהית ומתודה (דברים כו, יג) בערתי הקדש מן הבית, כמו שמפורש (שם כו, יב) **בכי תכלה לעשר**".

ובפרשת כי תבוא בפרשת וידוי מעשרות מפרש רש"י: "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית — **כשתגמור להפריש מעשרות של שנה השלישית**, קבע זמן הביעור והוידוי בערב הפסח של שנה הרביעית, שנאמר (דברים יד, כח) מקצה שלש שנים תוציא וגו'. נאמר כאן מקץ, ונאמר להלן (שם לא י) מקץ שבע שנים, לענין הקהל, מה להלן רגל אף כאן רגל, אי מה להלן חג הסוכות אף כאן חג הסוכות, תלמוד לומר כי תכלה לעשר, מעשרות של שנה השלישית רגל שהמעשרות כלין בו, וזהו פסח, שהרבה אילנות יש שנלקטין אחר הסוכות, נמצאו מעשרות של שלישית כלין בפסח של רביעית, וכל מי ששהה מעשרותיו הצריכו הכתוב לבערו מן הבית".

עולה מן הכתובים כי הביעור והוידוי היו על מעשרות מפירות שלש השנים שלפני כן כאשר הוידוי עצמו היה בשנה הרביעית והשביעית.

2. עונת המעשרות

במשנה מעשר שני פ"ה מ"ח נאמר:

הרב יעקב אפשטיין

אמר רבי יהודה בראשונה היו שולחין אצל בעלי בתים שבמדינות
מהרו והתקינו את פירותיכם עד שלא תגיע שעת הבעור, עד שבא
רבי עקיבא ולמד שכל הפירות שלא באו לעונת המעשרות
פטורים מן הבעור.

המפרשים (ר"ש ורע"ב) מסבירים שעונת המעשרות היא המנויה בתחילת
מסכת מעשרות (פ"א, מ"ב-מ"ד). והוא שלב בהבשלת הפרי המקביל להבאת
שליש בתבואה, כאשר הוא עדיין מחובר לקרקע.

עולה מהמשנה שבתחילה חכמים סברו שכל פרי שעל העץ חייב בהפרשת
מתנותיו וממילא מעכב את הוידוי, עד שבא ר"ע ולימד שרק פרי שלפני הפסח
הגיע לעונת המעשרות חייב בביעור מעשרות ומעכב נכך את הוידוי.

דברים אלו צריכים ביאור, והרי המדובר **בפירות השנה הקודמת** וא"כ כל
הפירות שהבשילו ברביעית מיבול שנה שלישית כבר ודאי הרבה לפני הפסח
עברו את עונת המעשרות.

כמו כן קשה הברייתא בתוספתא (סנהדרין פ"ב ה"ו, ומקבילות בסנהדרין יא
ע"ב וירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ד): "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו יושבין
על גב מעלות בהר הבית ויוחנן סופר הלה לפניהם. אמר לו כתוב לאחנא בני
גלילא עילאה ולבני גלילא תחתאה שלמכון יסגא, מהודענא לכון די מטא זמן
ביעורא לאפוקי מעשריא ממעוטני זיתיא. ולאחנא בני דרומא עילאה ובני
דרומא תתאה שלמכון יסגא מהודענא לכון אנחנא דומטא זמן ביעורא
לאפוקי מעשריא מעומרי שבלייא..." והרי מעטני הזיתים נסחטים לשמן
בתחילת החורף (תשרי-חשוון) וכן העומרים כבר ודאי אינם בשדות מחשש
הגשמים, אלא הובאו לגרנות קודם החורף להפריד את הקש והקליפות מן
הגרעינים, ומה היתה כונת מכתביו של ר"ג? ואין לומר שמכתביו של ר"ג היו
בסוף השנה השלישית כיון שהמכתב השלישי עליו מסופר בברייתא עוסק
בעיבור השנה, ור"ג שולח: "ולאחנא בני גלותא דבבבל ובני גלותא דימדי
ושאר כל גלותא דישראל שלמכון יסגא, מהודעין אנחנא לכון דגוזלייא
רכיכין ואימרייא דעדקין וזימניה דאביבא לא מטא ושפר באנפאי ובאנפי
חבראי ואוסיפנא על שתא דא תלתין יומין". משמע שהוא מודיע זאת בטבת
או בשבט שהוא יכול כבר להבחין שעדיין לא היתה הבשלת התבואה.

בפה"מ לרמב"ם (הנדפס, למשנה במעשר שני שהובאה לעיל) נכתב: "כשהיו

עוֹשִׂין בָּהֶן כָּל הָרָאוּי כְּדִי לְהַגִּיעַ בִּירוּשָׁלַם בַּעֲוֹנַת הַמַּעֲשִׂוֹת הַנִּזְכָּר בַּמִּסְכָּה מַעֲשִׂוֹת וּשְׂוִיצִיאוֹ מֵהֶם הַמִּתְנִנּוֹת הָרָאוּיוֹת וַיַּעֲשׂוּ בָּהֶם מָה שֶׁזָּכָר". לַפְחוֹת תַּחֲלִיל דְּבָרָיו שֶׁל פִּירוּשׁ זֶה וְלִהְיוֹת לִירוּשָׁלַם מוֹבִנִּים יוֹתֵר, מִפְּנֵי שֶׁאֵכִילַת מַעֲשֵׂה שְׁנֵי מַחֲיִיבַת עָלֶיהָ לִירוּשָׁלַם, וּמִמִּילָא כָּל הַחֲטִיִּים וְהַשְׁמָן צָרִיךְ לֵאכֹלֶם (וְאוֹ בַּדְמִיָּה) דּוּקָא בִירוּשָׁלַם וּמוֹבֵן הַזִּירוּז שֶׁל ר"ג לֵאנְשֵׁי גָלִיל וְדָרוֹם. אוֹלָם הָרַב קָאֶפֶח (שֵׁם מ"ח ה' 26) הָעִיר עַל תְּרִגּוֹם זֶה: "וַאֲנִי מִבֵּין דְּבָרִים אֵלּוּ וּמֵאֵין לִקְחָם". וְעַל כֵּן לֹא נִיתֵן לְהַסְתַּמֵּךְ עַל פִּירוּשׁ זֶה.

בַּמִּדְרָשׁ תִּנְאִים דְּבָרִים (פֶּרֶק כו פס' יג) נֹאמֵר כֵּךְ:

מִן הַבֵּית מָה שְׁבַבִּית מַעֲכָב לֹא מָה שְׁבַשְׁדָּה. שֶׁאֵל תִּלְמִיד אֶחָד אֶת ר' נַחוּנְיָא בֶּן הַקָּנָה אִישׁ אִמְהוּם, אָמַר לוֹ עֲבִיטִי זֵתִים וְחֲמֵשׁ שְׁבָלִים מָה הֵן לַעֲכָב אֶת הַיְּהוּדִי, אָמַר לוֹ בַּעֲרַתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבֵּית, מָה שְׁבַבִּית מַעֲכָב לֹא מָה שְׁבַשְׁדָּה. נִכְנַס ר' יְהוֹשֻׁעַ אֶצְלוֹ, אָמַר לוֹ שִׁמְעַת מָה שֶׁאֵל תִּלְמִיד זֶה, אָמַר לוֹ מָה אִמְרַת לוֹ, אָמַר לוֹ בַּעֲרַתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבֵּית מָה שְׁבַבִּית מַעֲכָב לֹא מָה שְׁבַשְׁדָּה. אָמַר לוֹ אוֹמֵר לֵךְ דַּבֵּר שְׂרָאוֹ עֵנִי, לֹא מָה שֶׁשִּׁמְעוּ אֲזַנִּי. פַּעַם אַחַת עָלִיתִי לְשׁוּק הָעֵלְיוֹן לְשַׁעַר הָאֲשָׁפוֹת שֶׁבִירוּשָׁלַם וּמִצָּאתִי שֵׁם אֶת רַבֵּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל וְאֶת רַבֵּן יוֹחָנָן בֶּן זְכָאִי יוֹשְׁבִים וְשֵׁתִי מִגְּלוֹת פְּתוּחוֹת לַפְנִיָּהֶם וְיוֹחָנָן סוֹפֵר חֲלָה עוֹמֵד לַפְנִיָּהֶם וְדִיּוֹ וְקוֹלְמוֹס בִּידּוֹ. אָמְרוּ לוֹ: כְּתוּב אִיגְרוֹת מִשִּׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל וּמִיּוֹחָנָן בֶּן זְכָאִי לֵאחֵינוּ שְׁבַדְרוֹם הָעֵלְיוֹן וְהַתַּחְתּוֹן וְשִׁלְחָלִיל וְלִשְׁבַעַת פְּלָכִי הַדְּרוֹם שְׁלוֹם. יָדוּעַ יֵהֵא לָכֶם שֶׁהִגִּיעָה הַשָּׁנָה הָרַבִּיעִית וְאֲדִיין קִדְשֵׁי שָׁמַיִם לֹא נִתְּבַעְרוּ אֲלֵא שֶׁתִּמְהָרוּ וְתִבְיָאוּ חֲמֵשׁ שְׁבָלִים שֶׁהֵן מַעֲכָבוֹת אֶת הַיְּהוּדִי, וְלֹא אֲנַחְנוּ הַתַּחֲלָנוּ לְכָתוּב לָכֶם אֲלֵא אֲבוֹתֵינוּ הָיוּ כּוֹתְבִין לֵאבוֹתֵיכֶם. אָמְרוּ לוֹ: כְּתוּב אִיגְרַת שְׁנִית מִשִּׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל וּמִיּוֹחָנָן בֶּן זְכָאִי לֵאחֵינוּ שְׁבַגְלִיל הָעֵלְיוֹן וְהַתַּחְתּוֹן וְלִסִּימוֹנְיָא וְלַעֲבוֹד בֵּית הַלֵּל שְׁלוֹם. יָדוּעַ יֵהֵא לָכֶם שֶׁהִגִּיעָה הַשָּׁנָה הָרַבִּיעִית וְאֲדִיין קִדְשֵׁי שָׁמַיִם לֹא נִתְּבַעְרוּ אֲלֵא שֶׁתִּמְהָרוּ וְתִבְיָאוּ עֲבִיטִי זֵתִים שֶׁהֵן מַעֲכָבִין אֶת הַיְּהוּדִי. וְלֹא אֲנַחְנוּ הַתַּחֲלָנוּ לְכָתוּב לָכֶם אֲלֵא אֲבוֹתֵינוּ הָיוּ כּוֹתְבִין לֵאבוֹתֵיכֶם. אָמַר לוֹ: מָה אֶת מַקִּיִּים בַּעֲרַתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבֵּית? אָמַר לוֹ: מָה שְׁבַבִּית מַעֲכָב לֹא מָה שְׁבַרָּאשׁ הָאֵילָן.

הרב יעקב אפשטיין

מתבאר מהברייתא במדרש תנאים שר' נחוניא בן הקנה ור' יהושע נחלקו. לר' נחוניא בן הקנה כל זמן שמלאכות עיבוד הפרי **לאחר הקטיף** לא נסתיימו נחשב הוא כדבר שבשדה, וע"כ אינו צריך להתבער וממילא אינו מעכב את הוידוי. לעומת זאת לפי ר' יהושע מרגע שהפרי נקטף חל עליו חיוב הביעור והוא מעכב את הוידוי אפילו אם עדיין לא הופרשו מתנותיו.

אם נשוה בין הדעות במשנה לדעות בבריתות (בתוספתא ובמדרש תנאים) נראה שבמשנה המדובר בפירות **מחוברים** בעוד שבברייתות מדובר בפירות **לאחר אסיפתם**. לגבי הברייתות ניתן לבאר בדוחק שהמדובר על אכילתם או אכילה בדמיהם בירושלים, אולם לגבי המשנה, השאלות ששאלנו קשות.

הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, י פסק כמשנה אליבא דר"ע שחובת הביעור חלה אפילו אם הפירות מחוברים לקרקע: "פירות שלא הגיעו לעונת המעשרות בשעת הביעור אין מעכבין אותו להתודות ואינו חייב לבערן". ולפי הבנתנו לעיל דבריו צריכים ביאור.

3. פירות שנה רביעית

לכאורה נראה לומר שהנחתנו כי הביעור הוא רק לפירות שנה שלישית והקודמים לה אינו נכון. אלא הביעור הוא לכל הפירות הראויים למעשרות **ואפילו הם של שנה רביעית**. וע"פ זה מובנות הודעות ר"ג ובנו רשב"ג לאנשי גליל ודרום לגמור ולהפריש את מתנותיהם מאותם פירות שנקטפו ולא נתנו המתנות. ואף לדעת המשנה שחובת ביעור המתנות חלה על פירות במחבור שהגיעו לעונת המעשרות, ניתן להבין שצריך להזדוץ להביאם לירושלים ולאוכלם. מובן איפוא, הרמב"ם שאינו מזכיר כלל שהמדובר דוקא בפירות שנה שלישית בפרק המוקדש לביעור ווידוי מעשרות (שם פי"א).

אולם תירוץ זה דחוק מאד. לגבי תבואה, הרי מדובר בידוי בפסח, ולפי תירוצינו, השעורה שכבר הביאה שליש לפני הפסח אסורה בקציר לפני העומר! ואם נרצה לתרץ שיקצרו ויאכלו בפסח לאחר הבאת העומר, הלא מדובר בעולי רגלים ששדותיהם בדרום ובצפון וודאי לא יספיקו לחזור לביתם לאחר אכילת הפסח לקצור ולעשות את כל פעולות הכנת הפת, ולחזור לירושלים ולאוכלם! וזאת בנוסף לבעית המלאכה בחוה"מ. קושי נוסף על תירוץ זה, מדברי הירושלמי: "בשנה ההיא אתה זקוק לבער ואי אתה זקוק לבער ירק שיצא מר"ה ועד פסח". ופירש הרש"ס: "דלא תימא

כסברת ר"ג דלקמן (עפ"י פירוש רש"י כדלקמן) כיון דברביעית מתודין ומעשר שני נוהג בה נימא דיבער נמי מעשר שני דשנה רביעית גופה כגון דירק".

4. ביאור הרש"ס וקשיין

הרש"ס יצא כנגד כל פירושי הראשונים והאחרונים בביאור עונת המעשרות אליבא דר"ע ופרש במשנה שעונת המעשרות כונתם **לגורן למעשרות** (המבואר אף הוא בריש מעשרות), וזהו פירוש דברי ר"ג "מהרו והתקינו" היינו לאחר האסיף תביאום לידי חיוב, בסיום כל פעולות עיבוד הפרי אבל לא במחובר כפי שפרש רש"י אלא במנותק מהארץ. ולפי דבריו ת"ק של המשנה סבר שעוד לפני הגורן משעה שנאספו הרי הם טבלים וחייבים בביעור.

כל זאת אמר הרש"ס כדי שלא להיכנס לקשיים שפירוש רש"י גורם להם. אולם לענ"ד אף פירושו לא ניצל מהקשיים שהעלינו. וכי לאלו מעטני זיתים ועומרי שיבולים התכוונו ר"ג ורשב"ג, הלא המדובר בחצי שנה לאחר הקציר, ושלשה חודשים ויותר לאחר עצירת השמן ואלו תזכורות צריך לשלוח, כבר כל השמן בחביות וכל הדגן בערמות באוצרות לאחר הפרדתם מהפסולת או בשקים במחסנים וכד'. וצריך עיון.

[ג] הלכות בדיני ההפרשה אשר מעכבות

כאמור, את חלקו הראשון של וידוי המעשרות דורשים חז"ל שהמתודה מונה הלכות אשר עליהן לא עבר או שעשה אותן. וראוי לבודקן ולהסיק מהן מסקנות הלכתיות אלו מהלכות תרו"מ מעכבות את הוידוי.

המשנה במעשר שני (פ"ה מ"י-מ"ב) דורשת (ומקבילתה בספרי):¹

1. ספרי (דברים פסקא שג): "בערתי הקדש מן הבית, זה מעשר שני ונטע רבעי. וגם נתתיו ללוי, זה מעשר לוי, וגם נתתיו, זה תרומה ותרומת מעשר. לגר ליתום ולא למנה, זה מעשר עני לקט שכחה ופאה אף על פי שאין מעכבים את הוידוי. מן הבית, זו חלה. דבר אחר מן הבית, כיון שהפרשתו מן הבית אין את נזקק לו לכל דבר. ככל מצותך – שאם הקדים מעשר שני לראשון אין בכך כלום. אשר צויתני – לא נתתיו למי שאינו ראוי לו. לא עברתי ממצותיך – לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, לא מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש ולא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש. ולא שכחתי – לא שכחתי

הרב יעקב אפשטיין

- א. בערתי הקדש מן הבית² – זה מעשר שני ונגוע רבעי.
ב. נתתיו ללוי – זה מעשר לוי.
ג. וגם נתתיו – זו תרומה ותרומת מעשר.
ד. לגר ליתום ולא למנה – זה מעשר עני, הלקט והשכחה והפאה
אע"פ שאינן מעכבין את הודוי.
ה. מן הבית – זו חלה.
ו. ככל מצותך אשר צויתני – הא אם הקדים מעשר שני לראשון
אינו יכול להתודות.
ז. לא עברתי ממצותך – לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, ולא
מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש ולא מן החדש
על הישן ולא מן הישן על החדש.
ח. ולא שכחתי – לא שכחתי מלברךך ומלהזכיר שמך עליו:
ט. לא אכלתי באוני ממנו – הא אם אכלו באנינה אינו יכול
להתודות.
י. ולא בערתי ממנו בטמא – הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול
להתודות.
יא. ולא נתתי ממנו למת – לא לקחתי ממנו ארון ותכריכים למת
ולא נתתיו לאוננים אחרים.
יב. שמעתי בקול ה' אלקי – הבאתי לבית הבחירה.
יג. עשיתי ככל אשר צויתני – שמחתי ושמחתי בו.

מלברךך ומלהזכיר שמך עליו. לא אכלתי באוני ממנו – הא אם אכלו באנינה אינו יכול להתודות. ולא בערתי ממנו בטמא – לא שאני טמא והוא טהור ולא שאני טהור והוא טמא. ולא נתתי ממנו למת – לא לקחתי ממנו ארון ותכריכים למת דברי רבי אליעזר אמר לו רבי עקיבה אם למת אף לחי אסור מה תלמוד לומר למת שלא החלפתיו אפילו בדבר טהור. שמעתי בקול ה' אלקי – והבאתי לבית הבחירה. עשיתי ככל אשר צויתני – שמחתי ושימחתי בו".

2. המילים "מן הבית" נדרשות בהמשך המשנה ולא מהן נדרש לימוד זה.

עִיכוּבִים וּמִנִּיעוֹת בַּמִּצְוֹת וַיְדוּי וּבִיעוֹר מַעֲשֵׂר

חמשת הלימודים הראשונים עוסקים במתנות אליהן מתייחס הוידוי. ומשמע, שפרט ללקט שכחה ופאה כולם מעכבים את מצות הוידוי. נסקור את הלימודים, הנלמד והמושמט והמעכב את הוידוי.

א. בערתי הקודש (מן הבית)

1. חיוב הביעור

הרמב"ן (ויבמות עג ע"א) לומד מהבדלי הביטוי בין "ביערתי" ו"נתתיו" על הבדלי הפעולות בין מעשר שני למעשר ראשון ותרומות:

וחייבין (=מעשר שני וביכורים בניגוד לתרומה) בביעור. פי' לבערו מן העולם כגון ביעור חמץ, משא"כ בתרומה אלא שצריך להוציאה מרשותו לקיים בה מצות נתינה, וכך שנינו שם במעשר שני כיצד היה הביעור נותן תרומה ותרומת מעשר לבעליו ומעשר ראשון לבעליו ומעשר עני לבעליו, ומעשר שני והבכורים מתבערין בכל מקום כלומר דשורפן או אוכלן קודם זמן, ר"ש אומר הבכורים ניתנין לכהנים כתרומה, והיינו דתני הכא ר' שמעון פוטר כלומר פוטרן מביעור גמור דמעשר, ובתוספות מקשים תרומה נמי תהא חייבת בביעור, דניגמר מבכורים, דכי היכי דגמרינן בכורים מתרומה ה"נ גמרינן תרומה מבכורים מדאקרו תרומה כדאמרינן בהעור והרוטב גבי משקין היוצאין מהן כמותן, ולי נראה דלאו קושיא היא דהכא הכי רבינהו רחמנא לביעור דנתינה כדתנן בערתי הקדש מן הבית זה מעשר שני ונטע רבעי, נתינו ללוי זה מעשר לוי, וגם נתינו זה תרומה ותרומת מעשר וכו', אלמא לנתינה נתרבית ולא לביעור אחר.

היינו חיוב הביעור במעשר שני, ביכורים (ונטע רבעי) הוא ביעור מוחלט. לעומת זאת בתרומות ומעשר ראשון החיוב הוא ליתנו לבעליו כהנים ולויים, אבל אינו מכלה אותו. הראי"ה קוק, בשו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ב אות ו) דן אם על נטע רבעי בלבד ג"כ מתודה. ושם (אות ד) האם כשיש לו רק מעשר שני ונטע רבעי ואין לו תרומות, האם מחסירם גם מדברי הוידוי.

2. ביכורים

במדרש תנאים כולל במילת "הקודש" את הביכורים: "ד"א בערתי הקודש — אלו הביכורים". וכן רש"י בפירושו עה"ת כולל את הביכורים, אולם לומדם מהמילה "וגם" — ממנו נלמדת התרומה. ובירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ד): "תני והביכורים. מאן תנא ביכורין? רבנין. מאן לא תנא ביכורין? רבי שמעון. דתנינן: וחייבין בביעור, ורבי שמעון פוטר".

3. חיוב דרבנן במעשרות

בכמה מסכתות (ברכות לה ע"א; גיטין פא ע"א; בבא מציעא פח ע"א) לומד ר' ינאי מפסוק זה כי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני בית. ר' יוחנן חולק ומחייב אף בנכנס לחצר. עולה השאלה: האם יכול להתודות אם חייבם במעשרות בדרכים שאינן מן התורה (רמב"ם הל' מעשרות ג, ג). ונראה לפי"ז שהחייב מדרבנן ועדיין לא הופרשו מעשרותיו אינו מעכב את הוידוי ורק הנכנס לבית או לחצר (שקובעת מהתורה — ש"ך יו"ד סי' שלא, קיב) ולא הופרשו מעשרותיו או לא ניתנו, מעכב את הוידוי.

ב. נתתיו ללוי

1. וידוי על מעשר ראשון בלבד

כתב הרדב"ז (הל' מעשר שני יא, יד): "לא נתבאר בדברי רבינו מי שאין לו אלא מעשר ראשון אם יתודה או לא, ונראה שאינו מתודה דאפילו בביכורים לא היה מתודה אלא משום דכתיב הקדש ומשמע הקדש הראשון, ולא הוצרך להוציא אלא תרומה משום דקראה הכתוב ראשית..."

אמנם החסדי דוד (תוספתא מעשר שני פ"ה הי"ג) כתב על דברי הרמב"ם: "ואע"ג דלא הזכיר אלא מעשר שני, נראה דלרבותא נקטיה. דאע"ג דאינו מפורש במקרא עכ"ז הוא עיקר הוידוי דהקדש קאי עליה, וכ"ש מעשר ראשון ומעשר עני שמפורשים במקרא נתתיו ללוי ולגר וכו', לאפוקי תרומה שאינה מפורשת אלא אתיא מריבויא. ותדע שזו כוונת רבינו, שהרי מסיים שעיקר הוידוי במעשר סתם ולא קאמר שעיקר הוידוי במעשר שני..."

נחלקו הרדב"ז והחסדי דוד האם על מעשר ראשון בלבד מתודה או שאינו מתודה. ועי' בשו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ב אות ד).

2. ביטול הוידוי

בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ד): "נתתיו ללוי מיכן שאין נותנין מעשר לכהונה". ומסיבה זאת ביטל יוחנן כה"ג את וידוי המעשר כדברי המשנה (מעשר שני פ"ה מט"ו) "יוחנן כהן גדול העביר הודיות המעשר". כדברי ר"ע מברטנורא: "יוחנן כ"ג — שמש בכהונה גדולה אחר שמעון הצדיק. העביר הודיות המעשר — לפי שעזרא קנס את הלויים שלא יתנו להם מעשר, כשעלה מן הגולה ובני לוי לא עלו עמו, וצוה שיתנו המעשר לכהנים. ויוחנן כהן גדול בטל הוידוי, כיון שאינו יכול לומר וגם נתתיו ללוי". מכאן עולה שהנתינה למקבל המיועד מעכבת ואין די בהפרשה בלבד.

ג. וגם נתתיו – זו תרומה ותרומת מעשר

פירש ר' עובדיה מברטנורא (מעשר שני פ"ה מ"י): "וגם, תוספת הוא, משמע וגם נתתיו ללוי חוץ ממה שנתתי לכהן".

בירושלמי ביכורים (פ"ב ה"ב) נאמר: "אילו במעשר ובביכורין מה שאין כן בתרומה. תמן (=במס' מע"ש) תנינן וגם נתתיו זו תרומה ותרומת מעשר, תמן (=במס' מע"ש) את אמר תרומה טעונה וידוי, והכא (=ביכורים פ"ב מ"ב) את אמר תרומה אין טעונה וידוי. אמר רבי הילא תניי תמן (התרומה) [המעשר] והביכורים אחד הנותנן ואחד הנוטלן טעונין וידוי אמר רבי זעירה רבנין דתמן סברין, ורבנין דהכא אמרין מי שיש לו מעשר בפני עצמו מתודה מי שיש לו תרומה בפני עצמה אינו מתודה". מבאר הגר"א שהירושלמי מביא שני תירוצים לשוב הסתירה. תירוץ אחד שבמעשר שני ובביכורים הנותן והמקבל צריכים להתודות, בעוד שבתרומה ותרומת מעשר המקבל אינו צריך לבער ואינו מתודה. ותירוץ נוסף שמי שיש לו רק מעשר שני וביערו **מתודה עליו**, אע"פ שבשאר המתנות כגון בתרומה וביכורים נאנס ולא יכל לתיתן לכהנים, וכן אם יש לו ביכורים ונתנם לכהן אע"פ שאח"כ נאנס מתודה. ואילו מי

הרב יעקב אפשטיין

שיש לו תרומה ונתנה לכהן ובשאר מתנות נאנס אינו מתודה.³ הר"ש והרא"ש הביאו את שני ההבדלים, הרמב"ם (מעשר שני יא, יד) הביא רק שעל תרומה בפני עצמה אין מתודה.

לגבי וידוי מעשרות לכל הדעות אינו מתודה על תרומות בפני עצמן.

ד. לגר ליתום ולא למנה – זה מעשר עני, הלקט והשכחה והפאה אע"פ שאינן מעכבין את הודוי

בתוספתא (מנחות פ"י ה"ב) נאמר: "כיצד סומך זבח... מתודה עליו עון עברה... על עולה – עון לקט שכחה ופאה שאין להם וידוי דברי ר' יוסי הגלילי".

ברייתא זו מובאת בגמ' ביומא (לו ע"א), וכתב עליה רש"י: "ועל עולה עון לקט שכחה ופאה – שאין להן וידוי, הכי גרסינן לה בתוספתא דמנחות (פרק עשירי), ולא גרסינן בה מעשר עני, דהא יש לו וידוי וגם נתתיו ללוי – זה מעשר ראשון, ליתום ולא למנה – זה מעשר עני (מעשר שני, פ"ה מ"י)". משמע מרש"י שמעשר עני נתינתו מעכבת את הודוי.

וכ"נ ברמב"ם (ה"ב). וכן התויר"ט העיר כי הרמב"ם נסק שדוקא לקט שכחה ופאה אינם מעכבים ומשמע שמעשר עני מעכב. ובמשנה ראשונה באר: "ונ"ל הטעם דהני כולו מצותן לבז ולקח... וכיון דליתנהו בנתינה לא קרינן בהו נתתיו לגר ליתום וגו'".

אבל תוס' (יומא שם) מקשה על רש"י שניתן לומר שהבריתא המובאת ביומא אינה אותה בריתא של התוספתא, ועוד כיון שאין למעשר עני וידוי בפנ"ע כמו מע"ש, לכן יש מקום להתודות עליו כאשר מביא עולה. ועוד שהודוי בביהמ"ק הוא על שעשה כדיון, בעוד שהודוי על העולה הוא אם חטא בנתינתו. למדנו מנימוקו האמצעי שאין מתודה על מעשר עני בפני עצמו. תוס' ישנים (יומא שם) מקשה אף הוא על רש"י, שעל כל המתנות ישנו וידוי

3. תירוץ זה סותר לכאורה לשיטת הגר"א במעשר שני שרק מעשר שני מחוייב בביעור ומעכב את הודוי, ואולי ביכורים דינם כמע"ש, ואם קיים בהם את הביעור כהלכה נפטר מחיובו במע"ש.

עִיכּוּבִים וּמְנִיעוֹת בַּמִּצְוֹת וַיְדוּי וּבִיעוֹר מַעֲשֶׂה

ומה שכתוב במשנתנו שאין להם וידוי הכונה היא שאין להם וידוי בפני עצמו והם אינם מעכבים את הוידוי. (וקוש' נוספת כתוס'). ומשמע משני בעלי התוס' שאף מעשר עני אינו מעכב את הוידוי. וכ"נ מהריטב"א ביומא. וכן בחי' שפת אמת (יומא שם) הביא מחלוקת זו.

ולענ"ד שיטת תוס' והריטב"א קשה שכמעט אי אפשר לומר שמעשר עני אינו מעכב את הוידוי, והרי הפסוקים בפר' ראה עוסקים במעשר עני וממנו מתחיל כל חיוב ביעור מעשרות (וכמבואר לעיל תחילת פרק ב) וא"כ איך ניתן לדלג עליו ולומר שאינו מעכב.

במלאכת שלמה הסתפק לגבי המשפט "שאינם מעכבין את הוידוי" ומה הגורם לעיכוב, והסיק: "ונ"ל טעמו של דבר דכיון דכתיב בפרשה בערתי הקדש מן הבית כל דאקרי קדש הוא דמעכב וכל הטובל אע"ג דאין בו תרומה מעכב דדרשינן ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה' ודרשי' בפ' הנשרפין בעתידין ליתרם הכתוב מדבר. ואסיקנא בפ' יש מותרות דאפי' מעשר עני נמי טביל מה שא"כ בלקט שכחה ופאה דלא טבלי ונשרף טבלו נמי שאני דטבל היה בידו". ושיטתו עולה כפסיקת הרמב"ם בפ"א לעיל.

עולה, שמחלוקת ראשונים היא האם נתינת מעשר עני מעכבת את הוידוי. ולכו"ע לקט שכחה ופאה אינם מעכבים את הוידוי. ועי' בדברי הראי"ה קוק, בשו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ב אות ה) שדן אם על מעשר שני בלבד מתודה.

ה. מן הבית

1. הפרשת חלה

במשנה נדרש על הפרשת חלה. והיינו אם יש לו עיסה בבית שלא הופרשה חלתה או שהופרשה ולא ניתנה מעכבת את הוידוי. וכן נדרש בתוספתא (מעשר שני פ"ה הכ"ג). וכ"פ הרמב"ם (הל' מעשר שני יא, יב): "מן הבית זו חלה שהיא המתנה של כהנים בבית".

2. מרשותו

בספרי דברים (פיס' שג) וכן בתוספתא (מעשר שני פ"ה הי"ג) נלמדת הלכה

הרב יעקב אפשטיין

נוספת ממלים אלו: "דבר אחר מן הבית, כיון שהפרשתו מן הבית אין את נזקק לו לכל דבר". ובאר בחסדי דוד: "נראה וזה"פ, שאם הוא רחוק מפירותיו יכול לזכות המתנות לבעליהן ע"ד שעשו ר"ג והזקנים כדתנן במשנה ט', ובהא מקרי שהפרישו מן הבית, כלומר מרשותו ושוב אין זקוק לו ויכול להתודות". וכעין זה פרש בחזון יחזקאל על התוספתא.

3. דין המוכן לאכילה

עוד דין שנלמד מחיוב ביעור הקודש מן הבית הוא האמור בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ד): "הכל מודין בפת ושמן שהוא צריך לבער ביין ובתבלין שהוא כמבוער מה פליגין בתבשיל בית שמאי אומרי' צריך לבער ובית הלל אומרי' אין צריך לבער מה טעמא דבית שמאי וצרת הכסף בלבד בידך מה טעמא דבית הלל אפילו מחללו מהו מועיל". היינו בניגוד לשאר מעשר שני כגון פת ושמן או ממון מעשר שני שצריך ביעור, הרי תבשיל לפי ב"ה אינו צריך ביעור ויכול להשאירו בביתו.

והרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, ט) פסק: "במה דברים אמורים ששורף ומבער כשנשארו אצלו פירות שאינו יכול לאכול כולן קודם שיכנס יום טוב, אבל אם נשאר תבשיל של מעשר שני ונטע רבעי אינו צריך לבערו שהתבשיל כמבוער, וכן יין ותבלין הרי הן כמבוערין".

ו. ככל מצותך אשר צויתני – הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות

הלכה זו פותחת סידרת הלכות נוספת, אשר בניגוד להלכות הקודמות הקובעות מה הן המתנות עליהן הוא מתודה, הרי בוידוי על הלכות אלו הוא מודה כי הפריש את המתנות כהלכותיהן.

1. שינוי הסדר אינו מעכב את הניתנה ומעכב את הוידוי

במשנה בתרומות פ"ג מ"ז) נאמר: "המקדים תרומה לבכורים מעשר ראשון לתרומה ומעשר שני לראשון אע"פ שהוא עובר בלא תעשה מה שעשה עשוי שנאמר (שמות כב) 'מלאתך ודמעך לא תאחר' ". מכאן, שעל כל שינוי בסדר עובר בלאו.

עִיכוּבִים וּמִנִּיעוֹת בַּמִּצְוֹת וַיְדוּי וּבִיעוֹר מַעֲשֵׂר

מפרש ר' עובדיה מברטנורא: "שנאמר מלאתך ודמעך לא תאחר — ה"ק אע"פ שהוא עובר בלא תעשה שנאמר מלאתך ודמעך לא תאחר, אעפ"כ מה שעשה עשוי. מלאתך אלו הבכורים שמתמלאים בבכיר, ודמעך זו תרומה, ומעשר ראשון נמי יש בו תרומת מעשר. לא תאחר, לא תשנה הסדר".

וכ"פ הרמב"ם (הל' תרומות ג, כג): "כשמפרישין תרומה ומעשר מפרישין אותן על הסדר, כיצד מפריש בכורים תחילה לכל, ואח"כ תרומה גדולה, ואח"כ מעשר ראשון, ואח"כ מעשר שני או מעשר עני, והמקדים שני לראשון, או מעשר לתרומה, או תרומה לבכורים, אע"פ שעבר על לא תעשה מה שעשה עשוי, ומניין שהוא בלא תעשה שנאמר מלאתך ודמעך לא תאחר, לא תאחר דבר שראוי להקדימו ואין לוקין על לאו זה".

2. דוגמא או רק אלו

השאלה, שאותה לא מצאתי שמבררים הפוסקים היא: האם הקדמת מעשר שני לראשון היא דוגמא וכל מי שעבר על הלאו של היפוך הסדר אף בתרומה וביכורים אינו יכול להתודות או דוקא במעשר שני שהקדימו לראשון.

מהרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יג) משמע שהמשנה מביאה דוגמא בלבד: "וצריך להפריש המתנות על הסדר ואח"כ יתודה שנאמר ככל מצותך אשר צויתני, הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות". אמנם לשיטת הגר"א שנתנית שאר המתנות, פרט למעשר שני ורבעי, אינה מעכבת את הוידוי אא"כ הן בעין, לא ברור ששינוי הסדר במתנות שאינו מתודה עליהן יעכב וצ"ב. ועי' שו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ב אות ג) שדן אם יכול להשאל על הפרשתו כדי לתקן את שינוי הסדר.

3. הקריטריון להלכות המעכבות

ישנן הרבה הלכות שאינן מעכבות בדיעבד ולא הובאו כמעכבות את הוידוי. כגון: הפרשה שלא מן המוקף – רמב"ם הל' תרומות ג, יז. הוסיף על מה שנתכוין – רמב"ם הל' תרומות ד, ז. מן הרע על היפה – רמב"ם הל' תרומות ה, ג. מן הטהור על הטמא – רמב"ם הל' תרומות ה, ז. מן הלח על היבש ולהיפך – רמב"ם הל' תרומות ה, ח.

והרמב"ם (הל' מעשר א, ז) מעביר זאת אף לגבי מעשרות:

הרב יעקב אפשטיין

כל שאמרנו בתרומה אין תורמין מזה על זה כך במעשר אין מעשרין מזה על זה, וכל שאמרנו בתרומה אם תרם תרומתו תרומה כך במעשר אם הפריש מעשרותיו מעשרות, וכל שהוא פטור מן התרומה פטור מן המעשר, וכל התורם מעשר, כל שאמרנו בהן לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה כך אם עשרו מעשרותיהן מעשרות, וכל שאין תרומתו תרומה כך אין מעשרותיהן מעשרות.

ונראה שאם שינה בהן אינו מעכב את הוידיי אע"פ שלכאורה דינם דומה להקדמת שני לראשון. ואולי ניתן לומר שדוקא הקדמת שני לראשון מעכבת והיא בלבד, וע"כ הלכות אלו אינן מעכבות.

4. נתינה לבעליהן

הספרי (דברים פיסקא שג) לומד הלכה נוספת מהמלים "אשר צויתני": "אשר צויתני, לא נתתיו למי שאינו ראוי לו". וכ"כ במדרש תנאים לדברים כו, יג. ולא ברור למי הכונה. הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יג) המשיך: "נשרף טבלו אינו יכול להתודות שהרי לא הפריש מתנות ולא נתן לבעליהן, ובזמן שהיו נותנין מעשר ראשון לכהנים לא היו מתודין שנאמר וגם נתתיו ללוי". ונראה ששתי הלכות למד מכאן: א. שנתנן לבעליהן. ב. שאם לא נתנן לבעליהן עפ"י הדין אינו יכול להתודות.

ז. לא עברתי ממצותך – לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, ולא מן התלוש על המחובר, ולא מן המחובר על התלוש, ולא מן החדש על הישן, ולא מן הישן על החדש.

כתב המשנה ראשונה: "כל הני דחשיב לא תני להו בשום דוכתא גבי מעשר דאסירי אלא גבי תרומה תני להו במס' תרומות ושמעינן דה"ה במעשר. ומכאן יצא לו להרמב"ם פ"א מהל' מעשר דין ז' שכל שאינו בתרומה אינו במעשר, והכסף משנה לא מצא לו מקום..."

נראה כי לפי שיטת הראשונים שכל המתנות מעכבות, כל הלכה מאלה אף באחת המתנות תעכב. לעומת זאת לפי הגר"א רק במעשר שני מעכבות הלכות אלו, ואם עבר עליהן באחת המתנות יכול להתודות.

עִיכוּבִים וּמְנִיעוֹת בַּמִּצְוֹת וַיְדוּי וּבִיעוֹר מַעֲשֶׂה

הלכות אלו המנויות כאן מעכבות אף בדיעבד:

שני מינים זע"ז – רמב"ם הל' תרומות ה, ב.

מן התלוש על המחובר או להיפך – רמב"ם הל' תרומות ה, ט. ור"ש ורא"ש פרשו שנותן מן החיוב על הפטור או להיפך.

מן החדש על הישן או להיפך – לגבי ביכורים – רמב"ם הל' ביכורים ב, ז.

לגבי תרומה – רמב"ם הל' תרומות ה, יא.

בהלכות אלו נראה שאם חזר והפריש כראוי – יכול להתודות ורק אם נסמך על הפרשתו שאינה תקינה ואין תרומתו תרומה אז אינו יכול להתודות.

ח. ולא שכחתי – לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עלי

פי' רש"י (ברכות מ ע"ב) "מלברכך – ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר". וכן הריב"מ"ף (מעשר שני פ"ה מי"א): "לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו. פי' בא"ף אמ"ה אקב"ו להפריש תרומה, וכן להפריש מעשר ראשון, וכן להפריש מעשר שני, וכן לעני, וכן לתרומת מעשר, וכן לפדיון מעשר שני, וכן להפריש חלה מעיסה". וכן פי' רע"ב.

וכתב על כך התוס' יו"ט:

ותמיהני על המזרחי ורבינו בגור אריה שכתבו על מה שפי' רש"י בפרשת כי תבא ולא שכחתי מלברכך על הפרשת מעשרות שר"ל שבח והודאה דאילו נוסח ברכה אנשי כנסת הגדולה תקנוה ומדרבנן היא. ואמר המזרחי שזאת המשנה שאומרת מלברכך ומלהזכיר שמך מסכים עם זה הפירוש על דברי רש"י. ואיך תסכים עם זה הפירוש אחרי שהגמרא (=ברכות מ ע"ב) מיייתי למשנה זו אפלוגתא דרב ור' יוחנן בכל ברכה שאין בה שם ומלכות? אלא הנכון דרש"י נוסח הברכה קאמר [וכן הוא בהדיא בפי' רש"י בפרק כיצד מברכין] ואע"ג דמדרבנן היא אסמכוה אקרא דמי גריעא ברכה לאסמוכה אקרא משאר דברים דמדרבנן שהסמיכום על המקראות.

מתבארים מדבריו שתי דעות לגבי חיוב זה. גישה ראשונה של ר' אליהו מזרחי והמהר"ל שדברים אלו הם חיוב כללי של שבח והודאה ואינו קשור

הרב יעקב אפשטיין

לברכה. לעומתם דעת הראשונים שהובאו לעיל עפ"י התויו"ט שהמדובר בפסוק הוא על ברכות המצוות להפרישן. הקושי בדרך הראשונה הוא שהחייב אינו מוגדר ופירושי שאר המפרשים החלוקים על כך. הקושי בדרך השניה שאנשי כנה"ג תקנו ברכות וא"כ כיצד ניתן לומר שהן כלולות בחיוב של התורה. ותירוצו של התויו"ט שזו אסמכתא משמעותו שאין הברכה מעכבת. ועולה איפוא כי לפי שתי השיטות ברכות אינן מעכבות.

במלאכת שלמה (מעשר שני פ"ה מי"א) הביא מהרש"ס שהכונה בברכה לברכה אחרונה באכילת מעשר שני בירושלים על שבעת המינים שברכה אחרונה היא מהתורה. והוא עצמו תירץ כתויו"ט שזו אסמכתא בלבד.

אף הפני יהושע (ברכות מ ע"ב) על הסוגיא בברכות שהזכיר התויו"ט כתב:

וצריך להיות דתנן, דמשנה שלימה היא בשלהי מעשר שני [פ"ה מי"א]. מיהו לכאורה משמע מהך מתני' דעכ"פ ברכות ז' מינין דאורייתא נינהו מדקתני לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו ועכ"פ איירי במידי דשייך בהו תרומות ומעשרות דאורייתא דהיינו דגן תירוש ויצהר וממילא דה"ה לאינד ז' מינין ומכל שכן לשיטת הרמב"ם וסייעתו דתרומות ומעשרות נוהגין בכל הפירות דאורייתא וא"כ ממילא דשייך בהו הך קרא דלא שכחתי מלברכך דמשמע דחייב לברך עליה דאורייתא אלא דמצנין למימר דהך דרשה דלא שכחתי מלברך שמך לאו דרשה גמורה היא אלא אסמכתא בעלמא.

וע"ע בשו"ת הר צבי (מילי דברכות סי' א) הדין אם ברכות המצוות דאורייתא או דרבנן ומתי הן מעכבות את המצוה. וכן בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא סעיף ב) עסק בכך.

ונראה לחדש כי חיוב ההודאה והברכה במצוות אלו הוא **מן התורה**, אולם ניסוחו בתור ברכה הוא מדרבנן, וכמצות תפילה לדעת הרמב"ן, וע"כ אם הודה וברך בדרך אחרת לרבש"ע יצא י"ח, אולם חכמים קבעוהו בברכה, ומי שלא ברך ולא הודה או שיבח בדרך אחרת – אינו יכול להתנדות, ולכל שיטה במצוות לפי דרכה. לראשונים בכל המתנות ולגר"א במעשר שני נטע רבעי וביכורים.

וראיה על כך מדברי הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ לרמב"ן: "וכן דרשו בזה

עִיכּוּבִים וּמִנִּיעוֹת בַּמִּצְוֹת וַיִּדּוּי וּבִיעוּר מַעֲשֵׂה

שלילות אחר, אמרו (מעשר שני פ"ה מ"א) ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו. והדבר ידוע שאם הפריש ולא בירך אינו לוקה ואינו עובר בלאו אף על פי ששולל נפשו מזה". היינו ישנו חיוב הודאה אבל לא לאו אלא חיוב היוצא מתוך העשה של אכילה בשמחה.

ועי' בשו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ג אותיות א, ב, ה) שדן בנוסח הברכה. ושם באות ג אם מברך שהחיינו.

ט. לא אכלתי באוני ממנו – הא אם אכלו באנינה אינו יכול להתודות

1. באלו מתנות:

הלכה זו שהמתודה מודה כי לא עבר עליה היא רק במעשר שני ונטע רבעי, ולחכמים גם בביכורים. כדברי הרמב"ן (דברים כו, יד): "לא אכלתי באוני ממנו – אע"פ שהידידי בכל המעשרות כמדרש וגם נתתיו ללוי ולגר וליתום ולאמנה – (ספרי יג, מעשר שני פ"ג ה"י), אבל 'לא אכלתי באוני ממנו' יחזור על הקדש לבדו שהוא מעשר שני ונטע רבעי, והם שאסורין באונן ובטומאה".

וכן ר' עובדיה מברטנורא (ביכורים פ"ב מ"ב): "ואסורין לאונן – במעשר כתיב (שם) לא אכלתי באוני ממנו. ובבכורים נאמר (שם) ושמת בלל הטוב מלמד שאסורים לאונן, ורבי שמעון מתיר – בכורים לאונן דתרומה קרינהו רחמנא ותרומה שריא לאונן".

2. באיסורי דרבנן:

הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי ג, ה) פסק: "האוכל מעשר שני באנינות של תורה לוקה שנאמר לא אכלתי באוני ממנו, והוא שיאכלנו במקום אכילתו בירושלים, אבל אם אכלו בחוץ באנינות, או שאכלו בפנים באנינות של דבריהם מכין אותו מכת מרדות". ומתעוררת השאלה אם אכל כשהוא אונן מהתורה מחוץ לירושלים או שאכל אונן מדרבנן בירושלים האם יכול להתודות. ובקצרה: האם איסורי דרבנן מעכבים מוידוי מעשרות?

3. לאו או עשה:

איסור אכילה באנינות נפלה בו מחלוקת גדולה בין מוני המצוות האם הוא לאו או איסור עשה. והנ"מ לעניין דידן שלדעות חלק מהראשונים לא רק העובר בלאו באחת מן המתנות אינו יכול להתוודות אלא אף העובר באיסור עשה.

כתב הרמב"ם בספר המצוות (שורש ח):

ונשאר עלינו לבאר דבר אחד כדי שתשלם בו כוונת השער הזה. וזה כי כשספר בתורה וגזר עלינו שננקה נפשותינו בשנשלול ממנו הפועל הפלוני והפלוני הנה אותו הפועל יימנה מכלל מצות לא תעשה. ואעפ"י שהלאו שבא בו הוא שלילה לא אזהרה. מאחר שציונו שנשלול אותו מנפשותינו ונאמר אני לא עשיתי כך ולא עשיתי כך ידענו בהכרח שזופועל הכך והכך מוזהר ממנו. וזה כמו צוות הכתוב לנו (ר"פ ונבוא) שנאמר לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, זה הורה על היות כל פועל מאלו מוזהר ממנו. והנה יבא ביאור זה במקומו (ל"ת קנ-ב) בדברינו על אלו המצוות.

והרמב"ן השיג:

אבל מה שכתב הרב [קנ] כי כשנצטוינו בתורה שנשלול מנפשותינו המעשה הפלוני והפלוני שימנה המעשה ההוא בכלל מצות לא תעשה ואעפ"י שלא הבא בדבר ההוא שלילות לא מניעה כגון הכתוב לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, וגם בעל ההלכות (אות רעח-פ) הודה כן, ואני לא באתי לידי המדה הזאת כי מן הנראה מדברי רבותינו ז"ל בתלמוד אין מניעה בתורה שלוקין עליה באה מן הכלל. אבל אלו וכיוצא בהן **לאו הבא מכלל עשה** הן **שנצטוינו אנחנו החיים לאכלו בטהרה לפני ה' ובשמחה** לא באנינות ולא בטומאה ולא לתת ממנו למת.

מתבאר כי לפי הרמב"ם איסור זה הוא לאו, וכ"כ בטה"מ (לאוין קנא), ולפי הרמב"ן זהו עשה. ביראים (סי' פז) כתב כרמב"ם:

מעשה שני שלא לאכל באנינות. הזהיר הכתוב בפ' [תבא] לא אכלתי באוני ממנו. והיכן הוזכר מעשה שני שם, דכתיב בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי זו תרומה ותרומת מעשה, לגר ליתום ולא למנה זה מעשה עני ולקט שכחה ופאה וסמך ליה לא אכלתי באוני ממנו. ומאחר שכולם כאן מנלן דאמעשה שני לחוד קאי, דכתיב 'לא אכלתי' בעל המעשה הוא דקאמר הכי. ואין לנו בכולם שהאכילה תלויה בו אלא מעשה שני שהרי כולם יוצאים מתחת ידו ללוי או לכהן או לעני. הלכך יש לנו לומר דאמעשה שני לבד קאי.

וכן הביא מחלוקת זו בפנ"י (מכות יז ע"ב): "דהא באיסור אנינות דמעשה לא אשכחן איסור לאו אי משום דלא אכלתי באוני ממנו אמרינן בהדיא בריש פרק כל שעה ובכמה דוכתי דלא הוי אלא וידוי בעלמא ומהאי טעמא כתבו הרמב"ן וסמ"ג (ל"ת רסג) במנין דאיסור לאוין דלא אכלתי באוני לא הוי לאו ממש אלא איסורא בעלמא ומשום שמחה בעלמא למצוה מן המובחר..." וע"ע בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' רכא).

לפי דעת הרמב"ם וסיעתו ברור טעם עיכוב הוידוי. לפי הרמב"ן ראוי להתודות רק מי שקיים מתנותיו בשלמות, וע"כ חיובים היוצאים מתוך העשה של אכילתו בשמחה מעכבים אותו מלהתודות.

י. ולא בערתי ממנו בטמא – הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות

1. אלו הלכות מעכבות

את האיסורים היוצאים מפסוק זה מגדיר הרמב"ם (הל' מעשה שני ונטע רבעי ג, א-ג) כך:

האוכל מעשה שני בטומאה לוקה שנאמר ולא בערתי ממנו בטמא, בין שהמעשה טמא והאוכל טהור, בין שהמעשה טהור והאוכל טמא, והוא שיאכלנו בירושלים קודם שיפדה, שאינו לוקה על אכילתו בטומאה אלא במקום אכילתו, אבל אם אכלו בטומאה חוץ לירושלים מכין אותו מכת מרדות. ואפילו להדליק

הרב יעקב אפשטיין

[בן] את הנר אחר שנטמא אסור עד שיפדה שנאמר לא בערתי ממנו בטמא.

המתמיה לגבי הוידוי שהמובא בהלכה ד אינו מעכב את הוידוי אע"פ **שלוקים עליו**. כך פסק הרמב"ם: "הערל כטמא ואם אכל מעשר שני לוקה מן התורה כדרך שלוקה על אכילת תרומה, שהתרומה קרויה קדש ומעשר שני קרוי קדש שהרי נאמר בו קדש לה". ומשמע שאף בשאר המתנות הערלות אינה מעכבת. ואולי תלוי במה שנכתב לעיל פרק ו האם ההלכות שמתודה עליהן הן דוגמא ובעצם כל הלכות ההפרשה והנתינה מעכבות אפילו שאינו מפרט בוידוי, או שדוקא הלכות אלו מעכבות את הוידוי.

2. מאין נלמד האיסור

הרמב"ם לשיטתו בספר המצוות ומצות ל"ת קנ) פרט חיובי לאו זה:

שהזהירנו מאכול מעשר שני בטומאה ואפילו בירושלם עד שיפדה. שהשורש אצלנו שמעשר שני שנטמא פודין אותו אפילו בירושלם כמו שהתבאר במכות (יט ב). והאזהרה מזה הוא אמרו (ר"פ תבוא הוב' סוף שרש ח) **לא בערתי ממנו בטמא**. ובאה הקבלה (שם וספרי) בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא. ובגמרא מכות (יט ע"ב) התבאר גם כן שהמעשר והביכורים אסור לבער מהן בטומאה והאוכלן בטומאת עצמו לוקה אבל בתנאי שיאכל זה המעשר בטומאה בירושלם בלא פדיון ואז ילקה כמו שזכרנו...

הרמב"ן (השגות לסה"מ שורש ח) לשיטתו, חולק וסובר שעצם הפסוק הוא איסור עשה, ואם אכל בטומאה לוקה, אך לא מהפסוקים בוידי מעשרות: והראייה בזה כי השלילות בלא ביערתי ממנו בטמא נכנס בו שלא הסיקו תחת תבשילו להיות המעשר טמא כמו שאמרו בגמרא הערל (ויבמות עג ע"ב) ואסור לבער נמעשר וביכורים בטומאה מה שאין כן בתרומה מנא לן אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן דאמר קרא לא ביערתי ממנו בטמא ממנו אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר שמן שלתרומה שנטמא. **ואם יהיה השלילות מחייב להיות מניעה בלאו יהיו המדליק שמן שלמעשר שני שנטמא לוקה, וזה לא עלה על דעת מעולם.** והרב

עצמו ול"ת קנ ופ"ב ממעשר שני ה"ב) אינו אומר כן. ועוד אמרו שם רבי שמעון אומר לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא והיכן מוזהר על אכילתו איני יודע טומאת הגוף בהדיא כתיב ביה נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב ולא יאכל מן הקדשים טומאת עצמן מניין תלמוד לומר לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ולהלן הוא אומר בשעריך תאכלנו. הרי לנו מזה בביאור שאע"פ שהשלילות הזה לא בערתי ממנו בטמא יש במשמעו כל אכילה בטומאה בין בטומאת הגוף בין בטומאת בשר **בקשו אזהרה ממקום אחר שתהיה מניעת לאו להלקותו עליה**. וכך אמרו עוד בגמרא מכות (יט ע"ב) רישא, דקתני מעשר שני שלא נפדה באלו הן הלוקין, במעשר שני טמא וגברא טהור וקא אכיל ליה בירושלם ומנא לן דמיחייב עליה דתניא רבי שמעון אומר וכו'. **ולמדנו שאין בשלילות הזה מעצמו מלקות עד שיביאו בו אזהרה מלאו גמור. ומה שנכלל בו עוד ביעור כגון הסקה תחת התבשיל שלא באה בו אזהרה במקום אחר אינו לוקה עליו**. וכן כתב רבינו שלמה ז"ל בפרק כל שעה (כד א) דאתמר התם גמר ממעשר ומה מעשר הקל אמרה תורה לא בערתי ממנו בטמא קדש חמור לא כל שכן ופירש הרב ואע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו הא נפקא לן ביה באיסור לאו ביבמות בפרק הערל (עג ב). וכן בשלילות לא אכלתי באוני ממנו ולא נתתי ממנו למת אין בהם מלקות ולא אמרו מעולם בלוקח כסות וכלים בין לחי בין למת בכסף מעשר שני אלא יאכל כנגדם (עי' מעשר שני ספ"א) ואם כבר נאכלו פטור.

עולה שהרמב"ן מודה שישנו לאו על אכילת מעשר שני בטומאה וכן איסור על ביעור מעשר שני בטומאה, אולם זה לא נלמד מהפסוק בוידוי מעשר.

וכרמב"ן כתב היראים (סי' פז): "לאו זה דלא אכלתי מצאתי בבה"ג ואינו נראה לי, דהא לא בערתי ממנו בטמא אינו לאו דאמרינן עליו בהערל ביבמות [עג ע"ב] היכן הוזהר עליו טומאת הגוף בהדיא כתיב ביה טומאת עצמו איני יודע בו וכו'".

**יא. ולא נתתי ממנו למת – לא לקחתי ממנו אויון ותכריכים למת
ולא נתתיו לאוננים אחרים**

1. הכלול באיסור

כתב הרמב"ן בפירושו עה"ת (דברים כו, יד):

ולא נתתי ממנו למת – לעשות לו ארון ותכריכין, לשון רש"י.
ולא הבינותי זה, שהרי מפורש בכתוב (לעיל יד, כה – כו)
שמעשר שני אין מחללין אותו חוץ לירושלים אלא על כסף
צורה ובירושלים יתן הכסף על דבר הראוי לאכילה בבקר
ובצאן וביין ובשכר ויאכל לפני ה'. והרב רבי משה כתב בחבורו
(הל' מעשר שני ג, י), מעשר שני ניתן לאכילה ושתייה שנאמר
ואכלת שם לפני ה' אלקיך, וסיכה כשתייה. ואסור להוציא
בשאר צרכיו, כגון שיקח בו כלים ובגדים ועבדים, שנאמר ולא
נתתי ממנו למת, כלומר לא הוצאתי אותו בדבר שאינו מקיים
את הגוף. עשה מלת "למת" בכאן כנוי לדברים אשר לא יחיה
האדם בהם, ואלו דברי הבאי. ואחרים מפרשים, שמתודה שלא
נתן ממנו על ארון ותכריכין אפילו למת שהוא מצוה, וכל שכן
לחי בטלית וחלוק.

היינו הרמב"ן מקשה על פירוש רש"י שלא שייך וידוי על אי עשיית ארון
ותכריכים ממעשר שני שהרי מותר לחלל רק על מעות ולקנות ממנו
בירושלים רק דברי מאכל. והוא דוחה את פירוש הרמב"ם שהידוי הוא
שלא הוציאו לדברים שאינם קיום הגוף, וכן פירוש אחרים שלא הוציאו
לדבר מצוה של גמ"ח למת וכש"כ לחי.

ממשיך הרמב"ן:

ובספרי (תבוא יד), ולא נתתי ממנו למת, לעשות לו ארון
ותכריכין דברי רבי אליעזר, אמר לו רבי עקיבא אם למת אסור
אף לחי אסור, ומה ת"ל לא נתתי ממנו, שלא החלפתי אפילו
בדבר טהור. פירוש, רבי עקיבא דורש ולא נתתי ממנו, שלא
עשיתי ממנו חליפין אפילו בדבר טהור הראוי לאכילה כענין
ששנינו (מעשר שני פ"א מ"א) אין מוכרין אותו ואין מחליפין

אותו, ולא יאמר אדם לחבירו בירושלים הא לך יין ותן לי שמן. ויהיה 'למת' על דעתו מחובר למעלה, לא אכלתי ממנו באוני למת, שאין אנינות אלא למת.

וראיתי בירושלמי (מעשר שני פ"ב ה"א) רבי אליעזר בשם רבי סימאי אומר לא נתתי ממנו למת מה אנן קיימין, אם להביא ארון ותכריכין דבר שאסור לחי, לחי אסור כל שכן למת, איזה דבר שמוותר לחי ואסור למת זו סיכה. גם זה לא ידעתי מהו, שאם סך בשמן מעשר למת הרי בערו בטומאה, וכבר התודה עליו 'לא בערתי ממנו בטמא'.

ובגמרא בפרק הערל (יבמות עד ע"א), אמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי סימאי מנין למעשר שני שנטמא שמוותר לסוכו, שנאמר ולא נתתי ממנו למת, למת הוא דלא נתתי הא לחי דומיא דמת נתתי, איזהו דבר ששואה בחיים ובמתים הוי אומר זו סיכה. ושם הקשו, ואימא ליקח לו ארון ותכריכין, ופירושו שיהיה מותר בחי ליקח לו חלוק כשנטמא כיון דלא קרינא ביה ואכלת שם לפני ה' אלקיך, ופירקו 'ממנו' מגופו. נשאר עכשיו, כי הוידוי 'בלא נתתי ממנו למת' מחובר עם 'לא בערתי ממנו בטמא', יתודה עליו שלא אכל ממנו טמא ולא נתן מן הטמא למת לסוך אותו.

אבל במשנה (מעשר שני פ"ה מ"ב) שנינו כדברי רבי אליעזר, לא נתתי ממנו למת, לא לקחתי ממנו ארון ותכריכין למת, לא נתתי לאוננים אחרים. ומשמעות זה, שהם דורשים בו שלא נתנו למת לא לגופו של מת בארון ותכריכין ולא לאוננים שלו, שהוא מתודה על אנינות שלו ושל אחרים, ומפני אנינות של אחרים יתודה על הארון והתכריכין אע"פ שאפילו לחי אסור."

ומסיק הרמב"ן שלפי הגמרא ביבמות משמעות וידויו שלא נתן משמן מעשר שני שנטמא לסוך מת, ולפי ר' אליעזר שלא נתנו לצורכי המת – ארון ותכריכים ולא לאוננים אחרים לאוכלו.

2. חומר האיסור

הרמב"ם והרמב"ן ממשיכים במחלוקתם. הרמב"ם (סה"מ מל"ת קנב) כתב:

"שהזהירנו מהוציא דמי מעשר שני אלא באכילה ושתיה. והוא אמרו בו (שם ה' שם) **ולא נתתי ממנו למת**. ולשון ספרי ולא נתתי ממנו למת שלא לקחתי ממנו ארון ותכריכין. וכל זמן שיוציא ממנו דבר יאכל כנגדו כמו שהתבאר במקומו (הל' מעשר שני א, ז; הל' מעשר שני ג, י). ואמננו זכר המת לחזוק כאילו הוא יאמר ואע"פ שהוא מצוה לא הוציא בה מעות מעשר שני. ונראה לי שהוא בעבור שאמר ית' שיוציא דמי מעשר שני במזון לבד כמו שאמר (ראה יד) ונתתה הכסף וכו' שם הוצאתו בזולת המזון כאילו הוציאו למת שאין תועלת למת בזה.

(וכבר הובא לעיל בדברי הרמב"ן מחלוקתו על הרמב"ם בפירוש הפסוק).

הרמב"ן (סה"מ שורש ח) נאמן לדרכו כתב:

וכן בשלילות לא אכלתי באוני ממנו ולא נתתי ממנו למת אין בהם מלקות ולא אמרו מעולם בלוקח כסות וכלים בין לחי בין למת בכסף מעשר שני אלא יאכל כנגדם (עי' מעשר שני ספ"א) ואם כבר נאכלו פטור.

יב. שמעתי בקול ה' אלקי – הבאתיו לבית הבחירה

1. ביאור הפסוק

דרשת פסוק זה קשה, וכי מה עניין ההבאה לבית הבחירה? הרי מכל המתנות עליהן הוא מתודה המתנה היחידה שצריכה הבאה לביהמ"ק היא ביכורים. ויותר נראה, מצד הקישור בתוך הפסוקים, דברי ספר החינוך (מצוה תרין) המבין פסוק זה: "שמעתי בקול ה' אלקי", כמשפט מסכם לשלש ההלכות הקודמות (לא אכלתי באוני, ולא בערתי בטמא, ולא נתתי ממנו למת). ואלו דברי ס' החינוך: "שלא להוציא דמי מעשר שני אלא בצרכי אכילה ושתיה, ועל זה נאמר (דברים כו, יד), ולא נתתי ממנו למת שמעתי בקול ה' אלקי, כלומר לא הוצאתי ממנו בדבר שאינו מקיים את הגוף". ואף במצוה הקודמת, במצוה תרט, הוא מזכיר משפט זה כדי לחזק את דעת הרמב"ם

שהוִידוּי מִלְמַד עַל לֵאווִים וְאִינוּ רַק סִיפּוֹר דְּבָרִים: "וְהוּא כֹאִילוּ אָמַר לֹא תִבְעַר מִמֶּנּוּ בִטְמֵא כְּלוּמַר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ בִטְמֵא, כִּי אַחֵר שֶׁהֵשֵׁם צִוּנוּ שֶׁנֶּאֱמַר לֹא עֲשִׂיתִי כֵן וְכֵן הָרִי הוּא כֹאִילוּ צִוּנוּ לֹא תַעֲשֶׂה כֵן, וּמִן הַטֵּעַם הַזֶּה נֶחֱשָׁב לְשׁוֹנוֹת אֵלּוּ שֶׁבִּפְסוּק זֶה לִלְאוּיִן. וְהֵנָּה סוֹף הַפְּסוּק אוֹמֵר שֶׁמַּעֲתִי בְּקוֹל ה' אֶלְקִי, לֹמֵר שֶׁהוּא הַזְהִירֵנוּ עַל כָּל זֶה".

אֲמַנֵם הֶרֶמְב"ם (הֵל' מַעֲשֵׂה שְׁנֵי יָא, טו) הִזְכִּיר אֶת דְּרַשַׁת הַמִּשְׁנָה וְהַסְפִּיר וצ"ל שֶׁהֵבִיאוּ מִתִּיחֶסֶת לְבִיכּוּרִים. וְהִינּוּ כְּרַבֵּן וְלֹא כְּר"ש וְע"כ בִּיכּוּרִים חִיבִים בִּבְעוּר וִידוּי וְאִסּוּרִים לֵאדוֹנָן (עִי' בִּיכּוּרִים פ"ב מ"ב). וְכ"פ בַּתְּפֹאֶרֶת יִשְׂרָאֵל (אוֹת ע) וְהַמִּשְׁנָה רֹאשׁוֹנָה מַעִיר כִּי הֶרֶמְב"ם בִּהֵל' מַעֲשֵׂה שְׁנֵי מִסִּיעִים: "שֶׁשֶּׁמֶח וְשִׂמְחָה בּו שֶׁנֶּאֱמַר וְשִׂמְחָת בְּכָל הַטּוֹב". שֶׁהוּא פְּסוּק הַלְּקוֹחַ מִבִּיכּוּרִים וְבו הוֹזְכְּרוּ אֵף לוי וְגַר. וְכֵן בִּיֵּאֵר הַגַּר"א עַל מִצְוֹת בִּיכּוּרִים. וּלְפִי"ז הִבֵּאתָ הַבִּיכּוּרִים לְבֵית הַמִּקְדָּשׁ מֵעַכְבָּת אֶת הוִידוּי.

(וְאוֹלָם בַּתְּחִילַת הוִידוּי עַל הַמִּלִּים: "בְּעֶרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת" שֶׁנִּדְרַשׁ עַל מַעֲשֵׂה שְׁנֵי וְנִטְעַר רַבְעִי הוֹשֵׁמְטוּ בִּיכּוּרִים מִשּׁוּם שֶׁהַמִּשְׁנָה וְהַבְּרִיתָא בַּסְּפָרִי אֵלִיבָא דְר"ש. וְק"ק שְׂרִישָׁא אֵלִיבָא דְר"ש וְסִיפָא פְּלִיגָא עֲלֵיהּ).

2. הַבִּיעוּר בִּבִּיכּוּרִים

כִּיּוֹן שֶׁעֲסָקְנוּ בִּבִּיכּוּרִים נִבְרַר אֵלּוּ הַלְּכוֹת מֵעַכְבּוֹת בָּהֶם. הַלְּכוֹת בִּיכּוּרִים מִרְבּוֹת כַּדְּבָרִי הֶרֶמְב"ם (הַלְּכוֹת בִּיכּוּרִים ג, יד): "נִמְצְאָת אוֹמֵר שֶׁהַבִּיכּוּרִים טְעוּנִין שֶׁבַע דְּבָרִים: הַבֵּאת מִקּוֹם, וְכֹלִי, קְרִיאָה, וְקִרְבָּן, וְשִׁיר, וְתִנּוּפָה, וְלִינָה". וְרוֹבֵן הַגְּדוֹל כָּלֵל לֹא נִמְנוּ כִּמְעַכְבּוֹת אֶת הוִידוּי. הֶרֶמְב"ם (הֵל' מַעֲשֵׂה שְׁנֵי וְנִטְעַר רַבְעִי יָא, ח) כָּתַב: "נִשְׁאָר אֲצִלּוּ בִּכּוּרִים הָרִי הֵן מִתְּבַעְרִין בְּכָל מִקּוֹם". וְיַחַד עִם הַצּוֹרֵךְ לְהַבִּיאַן לְבִיחַמ"ק הֵן הַהַלְּכוֹת הַיַּחֲדוֹת הַמְעַכְבּוֹת אֶת הוִידוּי.

הַצּוֹרֵךְ בִּבְעוּר מִיּוֹחַד. הַמִּתְנִיּוֹת הַדּוּמּוֹת לוֹ מֵאֵלָּה שֶׁמִּתּוֹדָה עֲלֵיהֶן הֵן תִּרְוּמָה גְּדוֹלָה וְתִרְוּמַת מַעֲשֵׂה וְשִׁתִּיּוֹן אֵינֶן טְעוּנוֹת בִּיעוּר כֹּאמּוֹר בְּרַמְב"ם בַּהֲלָכָה ח שֶׁהֵן טְעוּנוֹת בְּזִמָּן הַבִּיעוּר נִתְּנָתָן לְכַתֵּן. וְא"כ מִדּוּעַ הַבִּיכּוּרִים לֹא יִתְּנוּ בִירוּשָׁלַיִם לְאַנְשֵׁי מִשְׁמֵר כְּדִינֵם (רַמְב"ם הֵל' בִּיכּוּרִים ג, א). עוֹד תִּמּוּהַ שֶׁהֶרֶמְב"ם כָּתַב שֶׁהַבִּיכּוּרִים מִתְּבַעְרִים בְּכָל מִקּוֹם, וְא"כ אִם אָדָם לֹא הִבִּיאַם לְבֵית הַבְּחִירָה וּמִבְּעֶרֶם בְּמִקּוֹמָם הוּא לֹא יוֹכֵל לְהַתּוֹדוֹת.

3. וידוי על ביכורים בלבד

הרמב"ם (הל' מעשר שני יא, יד) כתב: "וכן אם לא היה לו אלא בכורים בלבד מתודה שנאמר בערתי הקדש, הקדש הראשון שהוא הבכורים". אף הלכה זו מיוחדת לביכורים בדומה למעשר שני ונטע רבעי, ואינה דומה לתרומה שאין מתודים עליה בלבד. ועי' לעיל בפ"א.

יג. עשיתי ככל אשר צויתני – שמחתי ושמחתי בו

הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, טו) מבאר כשיטת המשנה והספרי: "עשיתי ככל אשר צויתני ששמח ושימח בו שנאמר ושמחת בכל הטוב". לא בוארו מה הם גדרי השמחה האכילות שלו בירושלים או הנתינות לאחרים, ומה שיעורם לעכב את הוידוי.

הגר"א (שנות אליהו פי' הקצר) כתב: "שמחתי אני בעצמי, ושימחתי את אחרים שנתתי צדקה". ונראה שהצדקה היא בנוסף לכל המתנות, אלא שקצת קשה לפי"ז מה עניינה של צדקה בתוך הוידוי, ואולי כונתו: נתתי צדקה משאר הפירות שנשארו בידי, שהרי סו"ס פרט לכל המתנות רוב הפירות נשארו בידי בעליהן.⁴ ולפי"ז אם לא נתנו אינו יכול להתודות.

[ד] המנועים מוידוי מחמת יחוסם

במסכת מעשר שני (פ"ה מי"ג-מי"ד): "ואת האדמה אשר נתת לנו – מכאן אמרו ישראל וממזרים מתודים אבל לא גרים ולא עבדים משוחררים שאין להם חלק בארץ. ר' מאיר אומר אף לא כהנים ולויים שלא נטלו חלק בארץ, ר' יוסי אומר יש להם ערי מגרש".

והרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יז) פסק כר' יוסי: "ישראל וממזרים מתודים, אבל לא גרים ועבדים משוחררים מפני שאין להם חלק בארץ והרי

4. בפ' הארוך כתב הגר"א: "שמחתי ושמחתי בו – זו צדקה וחושב כאן כל העשר מצות שבפת כמ"ש בירושלמי (חלה סופ"א)... ואלו הן: חלה וביכורים ותרומה ומעשר ותרומת מעשר ומעשר שני ולקט שכחה ופאה וצדקה". וברשימה זו חסר לכאורה מעשר עני, ואולי לזה כונת הגר"א גם בפירוש הקצר.

עיכובים ומניעות במצות וידוי וביעור מעשר

הוא אומר ואת האדמה אשר נתת לנו, כהנים ולויים מתודים שאע"פ שלא נטלו חלק בארץ יש להם ערי מגרש".

ועי' בשו"ת משפט כהן (סי' נו פ"ד) שדן באיזה נוסח אומרים כהנים ולויים את הוידוי וביחס לאמירת נשים וקטן שהגדיל.

סיכום

על הלכות רבות בוידוי מעשר נחלקו ראשונים ואחרונים, והרבה מהן מסופקות מה מהן מעכב את הוידוי. נסינו לחקור את ההלכות המעכבות מתוך דרשת הפסוקים, ויש עוד הלכות שחקרו בהם האחרונים כגון הראי"ה קוק במשפט כהן (סי' נה, נו), ועוד.

הרב אהוד אחיטוב

וידוי מעשר ויורשי הארץ

ראשי פרקים

הקדמה

- א. וידוי מעשר על ידי כהנים ולויים
1. ערי הלויים — נחלה, אחוזה
2. השוואת וידוי מעשר למקרא בכורים של כהנים ולויים
- ב. וידוי מעשר על ידי גרים
- ג. מקרא בכורים על ידי גר
1. הסוברים שגר אינו קורא מקרא בכורים
2. הסוברים שגר קורא מקרא בכורים
- ד. הבחנות בין מקרא בכורים לוידוי מעשר של גרים
- ה. וידוי מעשר ע"י גר שיש לו קרקע
- ו. וידוי מעשר על ידי נשים

הקדמה

בסיומה של פרשת וידוי מעשר נאמר: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו" (דברים כו, טו).

מפסוק זה למדו חכמים (משנה מעשר שני פ"ה מי"ג), שרק הזכאים לנחלה בארץ-ישראל יכולים להתוודות על מעשרותיהם, כלשון המשנה (שם מי"ד):

מכאן אמרו ישראל וממזרים מתודים. אבל לא גרים ולא עבדים משוחררים שאין להם חלק בארץ. ר' מאיר אומר אף לא כהנים ולוים שלא נטלו חלק בארץ. ר' יוסי אומר יש להם ערי מגרש.

המשנה נקטה בתחילה את אלו שמתוודים, כיוון שהם יכולים לומר "ואת האדמה אשר נתת לנו" בהיותם זכאים לרשת בארץ, לאחר מכן היא מזכירה את הגרים שאינם מתוודים משום שבפועל לא היו מנוחלי הארץ, ורק בסיום

וידוי מעשר ויורשי הארץ

הדברים דנה המשנה בכהנים ובלויים שמצד אחד לא קיבלו נחלה בארץ כשאר השבטים אך בפועל הם קיבלו ערים לשבת בכל ישראל.

במאמר זה ננסה להתבונן בהבחנה בין הישראלים, הכהנים הנשים והגרים, ביחס לירושלם הארץ עם ההשלכה שיש לכך לאמירת וידוי המעשר, תוך השוואה לפרשת מקרא בכורים אשר גם בה מצויינת ירושלם הארץ כתנאי לאמירתה.

א. וידוי מעשר על ידי כהנים ולויים

1. ערי הלויים — נחלה, אחוזה

השאלה אם כהנים ולויים יכולים להתוודות על מעשרותיהם, נובעת מכך שהם אינם מנוחלי הארץ כפי שמדגישה זאת התורה (במדבר יח, כ-כד):

ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל. ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה חלף עבדתם אשר הם עבדים את עבדת אהל מועד. ולא יקרבו עוד בני ישראל אל אהל מועד לשאת חטא למות. ועבד הלוי הוא את עבדת אהל מועד והם ישאו עונם חקת עולם לדרתיכם ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה. כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללויים לנחלה על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה.

בספרי (במדבר קיט) נאמר שלשבט לוי לא יהיה שום זכות בארץ לאחר כיבושה:

בארצם לא תנחל בשעת חילוק הארץ וחלק לא יהיה לך בתוכם בביזה, אני חלקך ונחלתך, על שולחני אתה אוכל, ועל שולחני אתה שותה....

מאידך, אף שבני לוי לא קיבלו נחלה בתוך בני ישראל מצוים בני ישראל לתת להם ערים לשבת (במדבר לה, א-ח):

וידבר ה' אל משה בערבת מואב על ירדן ירחו לאמר. צו את בני ישראל ונתנו ללויים מנחלת אחזתם ערים לשבת ומגרש לערים

הרב אהוד אחיטוב

סביבתיהם תתנו ללויים. והיו הערים להם לשבת ומגרשיהם יהיו לבהמתם ולרכשם ולכל חיתם. ...ואת הערים אשר תתנו ללויים את שש ערי המקלט אשר תתנו לנס שמה הרצח ועליהם תתנו ארבעים ושנים עיר. כל הערים אשר תתנו ללויים ארבעים ושמנה עיר אתהן ואת מגרשיהן. והערים אשר תתנו מאחזת בני ישראל מאת הרב תרבו ומאת המעט תמעיטו איש כפי נחלתו אשר ינחלו יתן מעריו ללויים.

לדעת הירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ה) מחלוקת ר' מאיר ור' יוסי היא בשאלה האם לערי הלויים יש הגדרה מסויימת של נחלה, גם אם אינה כנחלת שאר השבטים.

כך נאמר בירושלמי עפ"י גירסת הרש"ס:

תנו — למחלוקת ניתנו, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אמר לבית דירה ניתנו. אתיא דרבי יוסי כרבי יהודה, ודרבי מאיר כדעתיה. דתנינן: מעלות היו שכר ללויים דברי רבי יודה. רבי מאיר אומר לא היו מעלות להן שכר.

הירושלמי מביא ברייתא ממנה מוכח שר' מאיר ור' יוסי נחלקו בשאלה האם הערים שניתנו ללויים ניתנו לנחלה או רק למגורים. והוא תולה זאת במחלוקתם האם יכולים היו הלויים ליטול שכר-דירה מהרוצחים בשגגה שגלו לערי הלויים. כפי האמור במשנה (מכות פ"ב מ"ח): "מעלים היו שכר ללויים דברי רבי יהודה רבי מאיר אומר לא היו מעלים להן שכר".

הרש"ס (שם) ביאר את המחלוקת בירושלמי שר"מ סובר שאין להם זכות ממונית משום שנאמר במתנות כהונה: "ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו", ואילו ר' יוסי מדייק שיש להם זכות ממונית מהאמור בפרשת ערי הלויים: "כל הערים אשר תתנו ללויים".

הפני משה (שם ה"ט ד"ה תני) מפרש הפוך את המושגים "למחלוקת ניתנו" ו"לבית דירה" ניתנו, וגורס באופן שונה בירושלמי, אך למעשה גם הוא מסביר את מחלוקת התנאים עפ"י אותו עיקרון:

ר' יהודה סבר דערי מקלט ניתנו להלויים לחלקם ולאחוזתם וזה כר' יוסי דהכא דאמר יש להן ערי מגרש ויכולין לומר אשר נתתה

וידוי מעשר ויורשי הארץ

לנו וה"נ מהאי טעמא סבירא ליה לר' יהודה במכות שם דמעלין
היו הרוצחים שכר ללוויים לפי שהן ממש שלהן. ור"מ ס"ל לבית
דירה בלבד ניתנה להם ולא שיהא נחלתם ואחוזתם. והלכך
קאמר התם לא היו מעלין להן שכר. ומהאי טעמא סבירא ליה
במתנאי דלא היו יכולין להתוודות שאין להם חלק בארץ וזהו
אתיא דר' יהודה כר' יוסי, ודרכי מאיר כדעתיה וכמו שכתבתי
הגי' כצ"ל.¹

אלא שמדברי הגמ' (מכות יג ע"ב) משמע שלא בכל הערים נחלקו ר"מ ור'
יוסי בשאלה אם מעלים היו שכר ללוויים. לפי הסברו של רב כהנא, מחלוקתם
אם מעלים שכר ללוויים, היא רק ביחס לשש ערי המקלט שציוותה התורה,
אך הדרים בשאר ארבעים ושנים ערי הלוויים, אין חולק על כך שהיו מעלים
שכר ללוויים, וכלשון הגמ':

אמר רב כהנא: מחלוקת. — בשש, דמר סבר: (במדבר לה, יא) לכם
— לקליטה, ומר סבר: לכם — לכל צרכיכם, אבל בארבעים
ושנים — דברי הכל היו מעלין להם שכר. א"ל רבא: הא ודאי
לכם — לכל צרכיכם משמע! אלא אמר רבא: מחלוקת —
בארבעים ושנים, דמר סבר: (במדבר לה, ו) ועליהם תתנו — כי
הנך לקליטה, ומר סבר: ועליהם תתנו — כי הנך, מה הנך לכל
צרכיכם, אף הני נמי לכל צרכיכם, אבל בשש — דברי הכל לא
היו מעלים להן שכר.²

הקשה הגבורות ארי (מכות יג ע"א ד"ה אבל) הרי לפי הסבר זה שאפילו רבי
מאיר מודה ש"היו מעלין להם שכר", ושהקרקע שלהם, אם כן גם בענין וידוי
מעשרות צריך הוא לסבור שהם יכולים להתוודות, הרי "כיון דיש להם
ארבעים ושנים ערי מקלט שניתן להם למחלוקת שפיר קרינן אשר נתת לי".

1. דברים דומים כותב בגבורות ארי מכות יג ע"א ד"ה אבל.

2. הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת הנפש ח, י, פסק למעשה שבמ"ב ערים העלו שכר ובשש
הערים לא העלו שכר, אך לא ציין אם פסק כר"מ אליבא דרבא או כר' יוסי ואליבא
דרב כהנא.

משום כך צריך לומר שלפי הגמ' במכות (יג ע"א) המחלוקת בין ר"מ ור' יוסי אינה בשאלת מעמד ערי הלויים, כי אם בשאלה האם בכדי להתוודות על המעשר, די בכך שתהיינה למתוודה איזו שהיא אחיזה בארץ שהתורה זיכתה לו, כמו אצל הלויים, או שצריך נחלה גמורה כמו אצל השבטים האחרים. כך נראה שהבין הריב"מ"ץ (שם) כאשר פירש את דברי המשנה ומעשר שני פ"ה מי"ד) בלא שהביא את האוקימתא של הירושלמי:

ר' מאיר אומר: אף כהנים ולוים אין להן חלק בארץ ישראל, ואין מתוודין. ר' יוסי אומר מתוודין הן, לפי שיש להן ערי מגרש.

יתכן שהגמ' (מכות שם) ביארה את מחלוקתם באופן שונה, משום שכיוון שאין בפסוקים בפרשת ערי הלויים (במדבר לה, א-ח) איזכור מפורש שעריהם נחשבו להם לנחלה, ומאידך בפרשת מתנות כהונה (במדבר יח, כ) כתבה התורה במפורש שאין להם כלל נחלה בארץ.³ לפיכך לא קבלה הגמ' את הסבר הירושלמי שר' יוסי סובר שערי הלויים נחשבו לנחלתם.

יתכן גם שהגמ' מבארת שנקודת המחלוקת בין ר"מ ור' יוסי בשאלת וידוי מעשר על ידי הלויים, היא בשאלה האם העובדה שהם לא קיבלו נחלה גמורה בארץ ישראל, מונעת מהם לומר "זאת האדמה אשר נתת לנו", כפי שאכן סובר ר"מ. או שכיוון שבפועל הם קיבלו מ"ח ערינו לשבת, די בכך בכדי לאפשר להם לומר "זאת האדמה אשר נתת לנו", אף שאינה נחלתם הגמורה. כך גם נראה מדברי האדר"ת בקונטרס אחרית השנים (פרק ד' הי"ז ס"ק ה' ד"ה אלא) שציין שהסברו של הירושלמי אינו מתיישב עם דברי הגמ' במכות (יג, ב).⁴

3. כך גם ניתן להבין את הסבר הרמב"ן, במדבר יח, כ לפסוק: "בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בארצם", שהדבר כולל גם את ערי הלויים: "בארצם לא תנחל — שתהיה נחל חלקך כאחד מכל שבטי ישראל, וחלק — קטן לא יהיה לך בארצם כלל, כי הערים אשר נתנו להם ערי מקלט היו ולצורך ישראל הן..."

4. אמנם יתכן לתרץ שהמחלוקת בין הבבלי לירושלמי היא רק בשיטת ר"מ האם ס"ל שבכל מ"ח ערי הלויים לא העלו שכר ללויים, וזה כשיטת הירושלמי. או שבר' ערים בלבד העלו שכר ללויים. הסבר זה אפשרי כיוון שלהלכה לא קיי"ל כר' מאיר אלא כר' יוסי וכפי שפסק הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת הנפש י, ח, שרק בשש ערי הלויים לא שילמו להם הרוצחים בשגגה, אך במ"ב ערי הלויים האחרות הם נטלו שכר.

2. השוואת וידוי מעשר למקרא בכורים של כהנים ולויים

תשובה לשאלה האם כהנים ולויים קוראים מקרא ביכורים, לא מצאנו במשנה. הבין מכך בקול הרמ"ז שהמחלוקת בין ר"מ לר' יוסי היא רק לגבי וידוי מעשר על ידי כהנים ולויים, ולא לגבי מקרא בכורים, משום שגם ר"מ מודה שהם יכולים לקרוא, כיוון שאין הדבר מותנה בירושת הארץ על ידי מביא הבכורים.

דברי קול הרמ"ז צריכים ביאור היות שמצאנו מחלוקת בין ר"מ ור' יוסי גם לגבי מקרא בכורים, בתוספתא (בכורים פ"א ה"ב):

ר' יוסה אומר מאיר היה אומר כהנים מביאין ולא קורין מפני שלא נטלו חלק בארץ. ואני אומר כשם שנטלו ליום כך נטלו כהנים בין מדבר מרובה בין מדבר מועט.

לפי דברי התוספתא ר"מ מודה שלויים קורים מקרא בכורים, והוא חולק רק בנוגע לכהנים, שהואיל ואין להם חלק בארץ, אין הם יכולים לקרוא במקרא בכורים את הפסוק: "כאשר נשבעת לאבותינו לתת לנו ארץ זבת חלב ודבש". לעומתו סובר ר' יוסי שגם הכהנים יכולים לקרוא, הואיל והם זכו באותם מקומות שגרו הלויים.

יתכן לומר שבזה גופא נחלקו התוספתא והמשנה בדברי ר"מ, האם הוא סובר שגם בבכורים כל מי שאינו בירושת הארץ אינו יכול לקרוא מקרא בכורים כפי שמשמע מהתוספתא, או שרק בוידוי מעשר דבר זה קיים אך לא במקרא בכורים כפי שמשמע במשנה.⁵

אולם גם אם לא נקבל את חילוקו של קול הרמ"ז ונאמר שגם בבכורים נחלקו ר"מ ור' יוסי, קיימת עדיין מחלוקת בין המשנה לתוספתא, מהי שיטת ר"מ בנוגע לוידוי מעשר על ידי לויים. מלשון המשנה (מעשר שני פ"ה מי"ד) משמע שר"מ סובר שכל שבט לוי נחשבים כמי שלא נטלו חלק בארץ, שהרי נאמר בה: "ר"מ אומר הכהנים והלויים אינם מתוודים לפי שלא נטלו חלק בארץ". לעומת זאת מלשון התוספתא (בכורים פ"א ה"ב) משמע שר"מ סובר שרק הכהנים "לא נטלו חלק בארץ", אך לגבי הלויים עצמם מודה

5. ויתבאר בהמשך בענין מקרא בכורים ווידוי מעשר על ידי גרים.

הוא לר' יוסי שהם יכולים לקרוא מקרא בכורים ובמשטות הוא הדין לוידי מעשר.

כך למד האדר"ת בקונטרס אחרית השנים (פרק ד' וט"ז) ולהבנתו גם ר"מ מודה שהלויים יכולים לקרוא מקרא בכורים וידידי מעשר, בשל מ"ח ערים הלויים שהתורה ציוותה לתת להם. רק בנוגע לכהנים הוא סובר שאינם יכולים לקרוא מקרא בכורים וידידי מעשר, כיוון שאין להם שום חלק בארץ, אף שגם הם דרים בערי הלויים, זאת משום שאין להם זכאות בקרקע כמו ללויים.

אולם המנחת בכורים (בכורים פ"א ה"ד) מבאר שאין כאן מחלוקת בהבנת שיטת ר"מ, כשלפי גירסתו דברי ר"מ בתוספתא לענין בכורים תואמים את דבריו במשנה לגבי ידידי מעשר. בשניהם חולק ר"מ על ר' יוסי ביחס לכהנים וללויים במידה שווה, ולדעתו כך הגירסה בתוספתא:

ר' יוסי אומר: אומר היה ר"מ כהנים ולויים מביאין ולא קורין מפני שלא נטלו חלק בארץ. ואני אומר כשם שנטלו ישראלים כך נטלו לויים וכהנים.⁶

כך סובר גם החסדי דוד (בכורים פ"א ה"ד ד"ה ר' יוסי) אלא שהוא ביאר כך גם בלא שינוי הגירסה בתוספתא. לדעתו המשנה הדנה בוידידי מעשר שני היא דעת ר"מ עצמו שאכן אינו מחלק בין כהנים ללויים ולדעתו שניהם נחשבים ככאלו "שלא נטלו חלק בארץ". ומה שבנוגע לבכורים וחילק בין כהנים ללויים לא אמר כן אלא בדעת ר' יוסי שאף אם ערי מקלט נחשבות כחלק בארץ, זה מובן רק ביחס ללויים ולא לכהנים, כיוון שאין להם כלל בעלות בקרקע של אותן ערים.

גם הר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה בכורים עמ' 826-827) סיבר שאין מחלוקת בין התוספתא למשנה, ואת ההבדל ביניהם הוא מסביר, שהתוספתא מדברת על מקרא בכורים, ואילו המשנה מדברת על ידידי מעשר. בנוגע למקרא בכורים על ידי הלויים מודה ר"מ לר' יוסי שהלויים יכולים לקרוא

6. וכך נקט החזון יחזקאל (בכורים פ"א ה"ד ביאורים) לדעתם תשובת ר' יוסי "בין מדבר מרובה בין מדבר מועט" כוונתה שאין הבדל בין נחלה רגילה שנטלו הישראלים ובין ערי מגרש שהם נחלה מועטת שנטלו הלויים.

וידוי מעשר ויורשי הארץ

מקרא בכורים, כיוון שדי בכך שיש להם חלק בארץ אף שהם קבלו אותו מישראל, כיוון ש"לענין בכורים לא איכפת לנו, אם יש להם חלק בארץ משלהם, או שקבלו משל ישראל". כראיה לכך הוא מביא מדברי התוספתא (בכורים פ"א ה"ד) ש"בני קיני מביאים וקורים", כאילו נטלו חלק בארץ,⁷ אף שהם לא היו שותפים בחלוקת הארץ, ורק ישראל נתנו להם מתנה מחלקם. לעומת זאת הכהנים אף לא קבלו מישראל חלק בארץ, ולא ניתן להם מקום בערי הלויים אלא לישיבה בעלמא.

שונה הדבר בוידוי מעשר אשר לגביו חולק ר"מ על ר' יוסי גם בנוגע ללויים, הואיל ובוידוי מעשר סובר ר"מ שצריך "נחלה בארץ משלהם, ולא ממה שנתנו להם ישראל". ועל כך השיב לו ר' יוסי "כשם שנטלו לויים כך נטלו כהנים בין מדבר מרובה בין מדבר מועט", וכביאור התוספתא כפשוטה, ש"ר' יוסי לשיטתו... שערי המגרש נחשבות לנחלה ממש", ממילא "הלויים נטלו משל ישראל כלומר מדבר מרובה, והכהנים נטלו משל לויים שהוא מדבר ממועט", לפיכך לדעתו הלויים והכהנים שניהם יכולים גם להתוודות וידוי מעשר כמו שהם יכולים לדעתו לקרוא מקרא בכורים.

הרמב"ם כתב בפירוש המשנה (מעשר שני פ"ה מי"ד): "והלכה כר' יוסי", וכן פסק הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יז: "...כהנים ולויים מתודים שאע"פ שלא נטלו חלק בארץ יש להם ערי מגרש". מאותו הטעם פסק הרמב"ם בהל' בכורים פ"ד ה"ג ש"כהנים ולויים מביאין וקורין מפני שיש להם ערי מגרש".

ב. וידוי מעשר על ידי גרים

כפי שנאמר במשנה (מעשר שני פ"ה מי"ד) הגר אינו מתוודה על המעשר. דין זה מבוסס על האמור בוידוי מעשר:

השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו ארץ זבת חלב ודבש (דברים כו, טו).

7. דיון מפורט יותר בפיסקאות הבאות.

הרב אהוד אחיטוב

וביאר הרמב"ם (פיהמ"ש שם): "לפי שנאמר בפרשת וידוי **אשר נתת לנו** לפיכך לא יתודה גר ולא עבד משוחרר כמו שביאר", וכן כתבו הרא"ש והריב"ם (שם), וכך פסק הרמב"ם הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יז:

ישראל וממזרים מתודים, אבל לא גרים ועבדים משוחררים מפני שאין להם חלק בארץ והרי הוא אומר ואת האדמה אשר נתת לנו...⁸

לעומתם ציין הרש"ס (פ"ה הי"ד ד"ה מכאן אמרו) שהזכרון בוידוי מעשר על ידי הגר נובע מכך שאין לו קרקע: "מדכתיב ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו, משמע דבשעת וידוי בעינן שיש לו למתודה קרקע". ואף אם יש לו קרקע אין היא קרקע של נחלת אבות: "וגרינו ועבדים אין להם חלק בארץ דכתיב לאלה תיחלק הארץ".

הבחנה זו מדגיש התפא"י (הלכתא גבירתא מעשר שני פ"ה מי"ד):

מוידוי זה מוכח דרק ישראל כהנים ולויים ואפילו ממזרים שלהן מתוודים מכולם נטלו חלק בא"י מאבותיהן. אבל גרים ועבדים משוחררים אף שיש להן קרקע שקנו לא נחלו מאבותיהם ולהכי לא יתוודו.

כלומר, אין אפשרות להתוודות וידוי מעשר למי שאין לו זיקה להנחלת הארץ וחלוקתה לשבטים.

8. במרכבת המשנה (מהדורת פלדהיים תש"ס) הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יז ד"ה ישראל, התייחס להבדלי הגירסאות בקשר לחלק מהפסוק אשר ממנו למד הרמב"ם מיעוט זה: "ישראל וממזרים מתוודים אבל לא גרים כ' הרי הוא אומר ואת האדמה אשר נתת לנו" וכן הוא בדפוס יעסניץ ודפוס אמסטרדם אבל בדפוס ויניציא חדש וישן גרסין הרי הוא אומר כאשר נשבעת לאבותינו, אלא שהמדפיס דפוס אמסטרדם הגיה עפ"י המשנה לרבינו ור"ש.

ג. מקרא בכורים על ידי גר

1. הסוברים שגר אינו קורא מקרא בכורים

במשנה בביכורים פ"א מ"ד נאמר שגר שקנה קרקע מישראל, מביא בכורים אך אינו יכול לקרוא מקרא בכורים:

אלו מביאין ולא קורין. הגר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו. ואם היתה אמו מישראל מביא וקורא. וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר אלקי אבות ישראל. וכשהוא בבית הכנסת אומר אלקי אבותיכם. ואם היתה אמו מישראל אומר אלקי אבותינו.

מהמשנה משמע שסיבת הדבר נעוצה בכך שאינו יכול לומר: "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו", והיוצא מן הכלל הוא גר שאבותיו מצד אימו הם ישראלים גמורים, משום שיכול הוא לומר "אשר נשבע לאבותינו לתת לנו".

כך נראה שסוברת הגמ' במכות יט ע"א:

אלא אמר רב אשי: כיון דאיכא בכורי הגר, דבעי למימר (דברים כ"ו) אשר נשבע [ה'] לאבותינו, ולא מצי אמר, לא פסיקא ליה.

לעומת זאת בתוספתא (ביכורים פ"א ה"ב), משמע שהיוצאים מן הכלל שיכולים לקרוא מקרא בכורים, הם דוקא הגרים מצאצאי יתרו: "בני קני חתן משה מביאין וקורין שנאמר והיה כי תלך עמנו...". התוספתא לא התייחסה בדבריה לשאלה האם גר שאימו מישראל יכול לקרוא.

מאידך הירושלמי (ביכורים פ"א ה"ד) מביא ברייתא, ולפיה רבי יהודה סובר שגר קורא מקרא בכורים:

תני בשם רבי יהודה גר עצמו מביא וקורא מה טעם כי אב המון גוים נתתיך לשעבר היית אב לארם ועכשיו מיכן והילך אתה אב לכל הגוים רבי יהושע בן לוי אמר הלכה כר' יהודה אתא עובדא קומי דר' אבהו והורי כרבי יהודה....

הראשונים נחלקו כיצד ליישב את דברי המשנה, התוספתא, הירושלמי והגמ' במכות (שם).

הרב אהוד אחיטוב

ר"ת (ב"ב פא ע"א תוס' ד"ה למעוטי) נוקט כפשט והמשנה, שגר סתם מביא ואינו קורא משום שאינו יכול לומר "אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו", ומוסיפים התוס' (שם) בשם ר"ת: "...ומכח ההיא משנה לא היה מניח רבינו תם לגרים לברך ברכת הזימון לפי שאינו יכול לומר שהנחלת לאבותינו ארץ טובה"⁹, וכך גם דעת הרשב"ם (ב"ב פא ע"א ד"ה למעוטי).

נראה שר"ת העדיף לנקוט כדברי המשנה בשל העדיפות שיש לה מול ברייתא, ומשום שכך נראה מדברי הגמ' (מכות יט ע"א): "כיון דאיכא גר דבעי למימר אשר נשבע לאבותינו ולא מצי אמר". משמע שהיא מכריעה כדברי המשנה, שסתם גר שאין אימו מישראל מביא ואינו קורא. גאשר לשיטת הירושלמי החולקת, כתב ר"ת שאין ניתן להסיק מדבריו, משום שלדעתו לשונו משובשת באותה סוגיה.

דעת ר"י (ב"ב פא ע"א תוס' ד"ה למעוטי) שלא כדעת ר"ת, והוא מחלק עפ"י הבנתו בדברי הירושלמי (בכורים שם)¹⁰ בין תפילה וברכות בהם יכול הגר לומר "אשר נשבעת לאבותינו", לבין מקרא בכורים שהוא מנוע מלקרוא משום שאינו מנוחלי הארץ, ובשל כך אינו יכול לומר: "כי באתי אל הארץ אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו". לפיכך גר מצאצאי יתרו "בני קיני חותן משה", מביא בכורים וקורא כדברי התוספתא (בכורים פ"א), שבניו נטלו חלק בירושת הארץ כפי האמור: "ובני יתרו עלו מעיר התמרים" (שופטים א, טז). ר"י מבאר שאף אין כאן מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בנידון זה, היות שהגמ' (מכות יט ע"א) מדברת על גרים משאר אומות שאין להם ירושה בארץ, ולפיכך נאמר בהם ש"גר מביא ואינו קורא". לעומת זאת הירושלמי (בכורים פ"א ה"ב) מדבר על גרים "מבני קיני חותן משה" אשר קבלו נחלה בארץ, ולפיכך יכולים לקרוא מקרא בכורים, כדברי התוספתא (שם)¹¹.

9. אף שהתוס' (שם) מבארים את הגמ' (שם) באופן אחר.
10. וכך דעת הריטב"א בחידושו למס' ב"ב (פא ע"א) שכתב "וכן מעשים בכל יום שהגר מתפלל כשאר כל אדם ומברך על הארץ בברכת המזון כשאר כל אדם ומנהגן של ישראל תורה היא, וכן פירש ר"י ז"ל ועיקר", וכדבריו נקט גם הרשב"א (שם).
11. יש לציין שר"י סובר שאף שהמשנה (בכורים פ"א מ"ד) מדגישה שגר אינו יכול לומר "לאבותינו" מ"מ גם היא מודה שצריך הוא שייכות בירושת הארץ. ולכך לדעתה בכדי שגר יוכל לקרוא מקרא בכורים צריך הוא גם להיות מ"בני קיני חותן משה" וגם שאימו מישראל.

וידוי מעשר ויורשי הארץ

ר"י מצמצם את מחלוקת המשנה והתוספתא לשאלה אם גר שאין אימו מישראל, והוא מבני קיני יכול לקרוא מקרא בכורים. המשנה סוברת שלא די בכך שהוא מנוחלי הארץ, כי צריך שתהיה אימו מישראל על מנת שיוכל לומר "לאבותינו", ואילו התוספתא ובעקבותיה הירושלמי סוברים שהמלה "לאבותינו" אינה הדבר המעכב את מקרא הבכורים של הגרים אם הם מנוחלי הארץ כצאצאי יתרו.

הנפק"מ בין שתי שיטות הראשונים הללו היא ההשוואה לוידוי מעשר. לשיטת ר"י נראה שהשוואה בין מקרא בכורים לוידוי מעשר היא מוחלטת, כיוון שגם בו "חלק בארץ" הוא תנאי בסיסי לאומרו, כפי שנאמר (מעשר-שני פ"ה מי"ד): "מכאן אמרו ישראל וממזרים מתודים אבל לא גרים ולא עבדים משוחררים **שאין להם חלק בארץ**". לעומת זאת לשיטת ר"ת ורשב"ם, אין התאמה בין מקרא בכורים לוידוי מעשר, כיוון שבמקרא בכורים העיכוב המפורש לגבי הגרים הוא משום שאינם יכולים לומר "לאבותינו", בעוד שבוידוי מעשר העיכוב המפורש לגביהם הוא **"שאין להם חלק בארץ"**.

המשותף לשתי השיטות הללו הוא שגר שאינו מביני קיני, וגם אין אימו מישראל, אינו יכול לקרוא מקרא בכורים.

2. הסוברים שגר קורא מקרא בכורים

הרמב"ם בפירושו למשנה (הוצאת מוסד הרב קוק) בכורים פ"א מ"ד ד"ה כל זה) כותב אף הוא כשיטת הר"י בתוס' שאין הלכה כדברי המשנה, אלא שבניגוד לדעת ר"י, סובר הרמב"ם כן גם בנוגע למקרא בכורים על ידי גרים:

אלא שפסק ההלכה מביא הגר בכורים וקורא, וסמכוהו למה שאמר ה' לאברהם כי אב המון גויים נתתיך, אמרו: לשעבר הייתה אב לארם עכשיו אב לכל העולם כולו. ולפיכך אפשר לכל גר לומר אשר נשבע ה' לאבותינו, מפני שאברהם אב לכל באי העולם לפי שלימדם האמונה והדת.

יסוד זה הרחיב הרמב"ם בתשובותיו (שו"ת הרמב"ם סי' רצג) בתשובתו לרבי עובדיה גר צדק, כשנשאל אם יכול הוא לומר בתפילה "אלוקי אבותינו", ועל כך השיבו הרמב"ם:

יש לך לומר הכל כתקנם ואל תשנה דבר. אלא כמו שיתפלל

הרב אהוד אחיטוב

ויברך כל אזרח מישראל כך ראוי לך לבורך ולהתפלל בין שהתפללת יחידי בין שהיית שליח צבור. ועיקר הדבר שאברהם אבינו הוא שלמד כל העם והשכילים והודיעם זת האמת וייחודו של הקב"ה ובעט בע"ז והפר עבודתה והכניס רבים תחת כנפי השכינה... לפיכך כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות וכל המייחד שמו של הקב"ה כמו שהוא כתוב בתורה תלמידו של אברהם אבינו ע"ה ובני ביתו הם כולם והוא החזיר אותם למוטב כשם שהחזיר את אנשי דורו בפיו ובלמודו כך החזיר כל העתידים להתגייר בצואתו שציוה את בניו ואת בני ביתו אחריו. נמצא אברהם אבינו ע"ה הוא אב לזרעו הכשרים ההולכים בדרכיו ואב לתלמידיו וכל גר שיתגייר... כבר ראינו לזה ממשכת בכורים ופ"א מ"ד... הגר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו. זהו סתם משנה. והיא לר' מאיר ואינה הלכה אלא כמו שנתפרש בירושלמי... הנה נתברר לך שיש לך לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו. ושאברהם אב לך ולנו ולכל הצדיקים הנלווים אליו...

וכן פסק הרמב"ם בהל' ביכורים ד, ג:

הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גויים נתתיך הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה, ולאברהם היתה השבועה תחלה שיירשו בניו את הארץ, וכן כהנים ולוים מביאין וקורין מפני שיש להן ערי מגרש.

בעקבות זאת הקשו המשנה למלך (הל' בכורים ד, ג), והמעשה רוקח (הל' מע"ש ונט"ר יא, יז):

א. מדוע הרמב"ם פוסק כדעת הירושלמי נגד גמ' ערוכה במכות שגר מביא ואינו קורא?

ב. הרמב"ם לכאורה סותר את עצמו באותה הלכה: מצד אחד הוא מסביר שכהנים ולוים יכולים לקרוא מקרא בכורים, רק משום שיש להם "ערי מגרש", ומאידך הוא פוסק שגר יכול לקרוא מקרא בכורים אף שלכו"ע אין לו חלק בארץ?!

באשר לשאלה הראשונה, ביאר הערוך לנר (שם ד"ה כיוון) שאין הכרח שזו דעת הגמ' במכות, וזאת ע"פ דברי הריטב"א בסוגיה שם: "דמהכא אין ראייה לפסק הלכה, דהגמ' לא מפרש רק דברי ר' יוסי ור' ישמעאל והם ס"ל כרבנן דר' יהודה אבל לענין הלכה אפשר דגם גמ' דילן ס"ל דהלכה כר' יהודה"¹².

באשר לשאלה השניה חידש בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' סו ד"ה אבל מאוד) שאכן הרמב"ם סובר שרק גר שיש לו חלק בארץ יכול לקרוא מקרא בכורים. לדבריו "הרמב"ם מוקי למתניתין בבני קני חותן משה כדאיתא בירושלמי...". החידוש בדבר הוא שלמרות שהרמב"ם כתב בלשון סתמית ש"גר מביא וקורא", כוונתו היא דוקא לגר כזה שאבותיו קבלו נחלה בארץ.

הקושי בהסבר זה שהוא מנוגד לכאורה לדברי הרמב"ם בפירושו למשנה ובתשובתו שהבאנו לעיל, שם משמע שהוא מדבר על כלל הגרים, וכפי שגם הבין הרשב"א בחידושו למס' ב"ב (פא ע"א ד"ה ומיהו): "איכא מאן דאמר דאין הלכה כן אלא כל הגרים מביאין וקורין...ומגירסא זו שבירושלמי משמע דבכל הגרים קאמר ולא בשל קני חותן משה".

בהכרח לומר, שהרמב"ם סובר שכל הגרים מביאים וקורים, וכפי שנימק הרשב"א את שיטתו, שאע"פ שהגרים לא זכו בחלק בארץ, אין זו מניעה עקרונית אלא משום שבמציאות הם לא היו זכאים לכך בזמן חלוקת הארץ, ודינם כמו הקטנים בזמן חלוקת הארץ, שאף שלא נטלו חלק בארץ, בכל זאת הם יכולים לומר "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו"¹³.

יסוד זה אומר הלחם יהודה (הל' בכורים פ"ד ה"ג ד"ה וי"ל) ביחס להבטחת הארץ לאבות, לאור העובדה שהיא נאמרה עוד בטרם שהקב"ה קרא לאברהם אב המון גויים. לפיכך לא חלה השבועה בפועל על הגרים, אלא למי שנקראו בניו בשעת הבטחת הארץ, שהם זכו בארץ "כמציאה והפקר דכל הקודם זכה" ולא מחמת שהגרים אינם ראויים לנחול. מסיבה זו לדעתו הם יכולים לומר "אשר נשבע ה' לאבותינו" שבמקרא בכורים.

12. וכן תירץ בפירוש יש סדר למשנה (בכורים פ"א מ"ד ד"ה והגר) עפ"י פירוש הרא"ש (בכורים פ"א מ"ד) שהגמ' (מכות יט ע"א) אליבא דר' יוסי ולא נפסקה הלכה כמוהו.

13. וכן כתבו הרמב"ן ב"ב פא ע"א, והר"ן על הרי"ף (שם).

אלא שאף אם נבאר שגר יכול לקרוא מקרא בכורים אף שלא נטל בפועל חלק בארץ, עומדת בעינה קושייתו של המשנה למלך (הל' בכורים ד, ג) שהדבר סותר את דברי הרמב"ם (הל' מע"ש ונט"ר יא, ז) שגרים אינם מתוודים על המעשר, משום ש"אין להם חלק בארץ".

ד. הבחנות בין מקרא בכורים לוידוי מעשר של גרים

בישוב דברי הרמב"ם, להלן הסברים המבחינים בין הקשר שבירושת הארץ למקרא בכורים, לבין ירושת הארץ וידידי מעשרות.

בין הבטחת הארץ לירושת הארץ

בשו"ת הרדב"ז חלק ה סי' רכ (א'תקפד), תולה זאת בהבדל שבין נוסח וידוי מעשר לנוסח מקרא בכורים:

אבל כי דייקת קראי תשכח דלא שוו להדדי. דגבי בכורים כתיב: "הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" (דברים כו, ג). ומשמע נשבעת לאבותינו דהיינו אברהם שהוא אב המון גוים לתת לנו ומהם אנו זוכים והרי הגר בכלל. אבל גבי מעשר כתיב: "אשר נתת לנו" (שם טו), והגרים אין להם חלק בארץ.

במקרא בכורים מוזכרת ירושת הארץ בהקשר של השבועה לאבות, ועל כן יכול הגר לומר "לאבותינו", שהרי גם הוא נכלל בין צאצאי האבות.¹⁴ לעומת זאת בוידוי מעשר מוזכרת ירושת הארץ בהקשר לנתינתה בימי יהושע, והגרים לא קיבלו נחלה בארץ.

אמנם גם בוידוי מעשר מוזכר הביטוי "כאשר נשבעת לאבותינו", אך לדעתו קיימות שתי סיבות מדוע אין להשוותו לביטוי "אשר נשבע ה' לאבותינו" הנאמר במקרא ביכורים:

14. ועי' בפירוש יש סדר למשנה (בכורים פ"א מ"ד ד"ה והגר ד"ה ובכן ראיתי) שהרחיב בדבר.

וידוי מעשר ויורשי הארץ

א. במקרא בכורים התתייחסות היא לשבועה לאבות על הארץ, לעומת זאת בוידוי מעשר התתייחסות בפסוק היא **לנתינת הארץ לנו** דהיינו דור נוחלי הארץ, ואף שלאחר מכן מוזכרת גם הבטחת הארץ לאבות, אך המשפט "ואת האדמה אשר נתת לנו", מונע ממנו לומר את וידוי המעשרות, מאחר וה' **לא נתן לו חלק בארץ**.¹⁵

ב. לפי דרשת חז"ל במשנה (מעשר-שני פ"ה מט"ז) השבועה לאבות מתייחסת להמשך הפסוק, דהיינו שה' נשבע שהארץ תהיה חלב ודבש, ואין כאן התתייחסות בשבועה על עצם נתינת הארץ כפי שמצויין במקרא בכורים. לפי הסבר זה קריאת הפסוק צריכה להיות באופן זה: "וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו, כאשר נשבעת לאבותינו: ארץ זבת חלב ודבש". האבות בהקשר זה הם דור באי הארץ בימי יהושע, שאין הגר מתייחס אליהם.

באופן דומה כתב הלחם יהודה (הל' בכורים פ"ד ה"ג ד"ה לכך נלענ"ד) באחד מהסבריו, וכן החסדי דוד (ביכורים פ"א ה"ג ד"ה ומסיים) שציין להסבר הרדב"ז וכתב שהוא "מלתא בטעמא", בלא לבאר את החילוק עצמו. אך בקול הרמ"ז (בכורים פ"א מ"ד ד"ה הגר) הרחיב בביאור הענין עפ"י ההסבר הראשון. שבוידוי מעשר יש הודאה מיוחדת על נתינת הארץ לנו, שהגר מנוע מלאומרה, אף שיש גם הודאה נוספת כללית על קיום השבועה לאבות. לעומת זאת בבכורים ההודאה היא רק על קיום השבועה לאבות שהבטיח להם את הארץ, שהגר יכול לכלול את עצמו בתוכה.¹⁶

באופן דומה ביאר מראה הפנים (בכורים פ"א ה"ד ד"ה הלכה כר' יהודה), אך הוא תולה זאת בשוני בין משמעות של המלה ל"אבותינו" האמורה במקרא בכורים, למשמעות המלה "לאבותינו" שבוידוי מעשר. במקרא בכורים נאמר: "כאשר נשבעת **לאבותינו** לתת לנו", וכוונתו לשבועה לאברהם אבינו, שהגר

15. הכס"מ (בכורים שם) ביאר שאף שאברהם הוא נקרא אב המון גויים והגרים הם בניו מכל מקום אין להם שייכות בארץ, כיוון שהארץ ניתנה רק לבניו ממש היינו זרע שלוש האבות.

16. לדעתו סובר הרמב"ם הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יג שאף גר שאימו מישראל, אינו יכול להתוודות על המעשר משום שוידוי מעשר אין שייך לאומרו מי שהוא עצמו אין לו חלק בירושת הארץ. עפ"י חילוק זה חידש בקול הרמ"ז מדוע במס' בכורים ר"מ לא חלק על ר' יוסי בנוגע למקרא בכורים על ידי כהנים ולויים.

נכלל בתוכה כפי שביאר הירושלמי (בכורים פ"א ה"ד). אולם בוידוי מעשר נאמר: "לתת לנו ארץ זבת חלב ודבש כאשר נשבעת לאבותינו", וכוונתו לשבועה לדור הנכנסים לארץ, שיקבלו "ארץ זבת חלב ודבש". וכיוון שדור הנכנסים לארץ אינם מוגדרים כאבותיו של הגר, הוא מנוע מלומר פסוק זה, וממילא אין הוא יכול להתוודות על מעשרותיו.¹⁷

בין זכאות בקרקע לזכאות בארץ

בשו"ת שבות יעקב חלק ג סימן טו, ביאר באופן שונה את ההבדל בין מקרא בכורים לוידוי מעשרות. לדעתו רק בחלק מהפסוקים שבמקרא בכורים ובידוי מעשר צריכה להיות התאמה למצבו האישי של המצווה לאומרם. כשבהעדר התאמה זו, אינו יכול לאומרם.

במקרא בכורים הפסוק שמבטא את מצבו האישי של מביא הבכורים הוא: "ועתה הבאתי מראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'" — פסוק זה מתייחס לקרקע שבעלות מביא הבכורים ולא לחלק שיש לו בארץ ישראל. לפיכך די בכך שלאדם שמביא את הבכורים תהיה קרקע בבעלותו, בכדי לומר: "ועתה הנה הבאתי מראשית כל פרי האדמה אשר נתת לי ה'", כיוון שפסוק זה תואם את מצבו.

אמנם קיימים במקרא בכורים פסוקים נוספים ובהם דברי שבח והודאה כלליים לרבש"ע על ירושת הארץ, אך אינם באים לבטא את מצבו האישי של מביא הבכורים.

לעומת זאת בוידוי מעשר הפסוק המבטא את מצבו האישי של המתוודה הוא "וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו". פסוק זה יכול לומר רק בן למשפחה שקיבלה חלק בארץ, אף אם הוא עצמו לא קיבל בפועל חלק בארץ. אך גר אינו יכול לומר פסוק זה, משום שאין שם התייחסות לקרקע פרטית הנמצאת בבעלותו.

17. כך כתב גם הערוך לנר במכות יט ע"א ד"ה כיוון. ועי' בספר נר חיים (ירושלים תשמ"ז) עמ' צב-צד, המחדש שההבדל הוא על פי ההקשר של הביטוי "אבותינו" שבמקרא בכורים הפרשה מתחילה באבות: "וענית ואמרת, ארמי אובד אבי..." לפיכך הוא גם ממשיך אצלם, "כאשר נשבעת לאבותינו לתת לנו". לעומת זאת בוידוי מעשר, אין התייחסות מפורשת לאברהם יצחק ויעקב, והוא יכול להתפרש גם על דור באי הארץ, שאותם אין הגר יכול לקרוא "אבותינו".

וידוי מעשר ויורשי הארץ

בין לשון תפילה ללשון שבח

רבי אפרים הכהן בשו"ת שער אפרים (סי' יד ד"ה תשובה) ביאר באופן אחר את החילוק בין מקרא בכורים לוידוי מעשר:

כי שם בוידוי מעשר נאמר כאשר נשבעת לאבותינו בענין התפילה שמתפלל אחר הוידוי, השקיפה ממעון קדשך מן השמים וגו' ואם הוא גר אינו מן הראוי שישקר בתפילתו, לומר השקיפה וגו' כאשר נשבעת לאבותינו, וכמ"ש בגמ' דיומא גבי אנשי כנסת הגדולה שהדור שלפניהם... לא רצו לכזב בתפילתן, והוא הדין גבי התפילה אחר הוידוי שאומר השקיפה. ולאפוקי גבי וידוי בכורים לא נזכר שם שום תפילה רק שמתוודה ומספר בשבחו של מקום מה שעשה הניסים וכו'.

אולם רבי יהודה עייאש בספרו לחם יהודה (הל' בכורים פ"ד ה"ג ד"ה וראיתי) דחה חילוק זה וכתב:

ואחר המחילה מעפר כפות רגליו, אין חילוק זה עולה על הדעת דהיאך מצא ידיו ורגליו לומר דמקרא בכורים שהוא כתוב בתורה אין הלשון מדוקדק כמו וידוי, הא ודאי בדותא היא דמה שהוא כתוב בתורה אין חילוק בין דרך תפילה לדרך שבח דהא ודאי דגר מביא בכורים וקורא הוא מדאורייתא...¹⁸

אך במרכבת המשנה (הוצאת פלדהיים) על הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יז ביאר הבחנה זו באופן אחר. לפיו, במקרא בכורים כיוון שיש לאומרו דוקא בלשון הקודש, המלה "לאבותינו" מתפרשת כהבנתה בלשון הקדש שהיא לשון אדנות, והיא ניתנת גם להתפרש על אבות האומה.

18. במרכבת המשנה (הוצאת פלדהיים) על הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יז, ציין אף הוא לתירוצו של השער אפרים ש"אין קפידא במקרא בכורים שהוא שבח ויש קפידה טפי בוידוי מעשר דרך תפילה", וסיים: "וזה דוחק".

הרב אהוד אחיטוב

לעומת זאת בוידוי מעשר שניתן לאומרו בכל לשון, המלה "לאבותינו" מתפרשת כמו בשאר הלשונות, ביחס לאבותיו מולידי¹⁹.

ירושת הארץ בעבר וירושת הארץ בעתיד

המהר"ם בן חביב, בכפות תמרים (סוכה לח ע"א ד"ה ואגב עיוני) כתב שההבחנה ביניהם הוא שבמקרא בכורים נאמרה ירושת הארץ בלשון עתיד, דבר שנכון גם לגבי הגר הואיל ולעתיד לבוא ייטלו גם הגרים חלק בארץ (יחזקאל מז, כב-כג), לעומת זאת בוידוי מעשר ירושת הארץ היא בלשון עבר, ובעבר לא נטלו הגרים בירושת הארץ, מאחר והיא התחלקה רק ליוצאי מצרים.

אמנם גם במקרא בכורים מוזכרת נתינת הארץ בלשון עבר אך לדעת הכפות תמרים היא הודאה על הקרקע שקנה האדם ולא למה שקיבל מאבותיו, ולפיכך אין מניעה שהגר יאמר פסוקים אלו. באופן דומה ביאר גם רבי שבתי ב"ר יונה בשו"ת שי למורא (סי' נד ד"ה וי"ל).

כך גם כתב הלחם יהודה (שם: לכך נלענ"ד) כאחת משתי ההבחנות שיש לדעתו בין מקרא בכורים לוידוי מעשר. אולם הערוך לנר (מכות יט ע"א ד"ה שם כיוון) דחה הסבר זה. לפיו, כאשר נאמר "נתן" ביחס לארץ ישראל, הוא מבטא את ירושת הארץ, ולא קנין ממוני גרידא.

התוס' אנשי שם (בכורים פ"א מ"ד ד"ה מביא)²⁰ דחה חילוק זה, לאור דברי הרע"ב (בכורים פ"א מ"ה ד"ה שאין) שאשה אינה יכולה לקרוא מקרא בכורים

19. אמנם נראה שאין זו כוונת הרמב"ם ור"י שביארו שהירושלמי מבאר שהמלה "לאבותינו" שבמקרא בכורים מתפרשת ביחס לאבותיו הרוחניים של הגר דהיינו אברהם אבינו, ולא הסבירו שזהו לשון אדנות.

20. התוס' אנשי שם ביסס חילוק זה, שכאשר מופיעות המילים "אשר נתת לי" — בבכורים או בוידוי מעשר — בלא הקשר לשבועת ה' לאבות, משמעות הביטוי "נתנה" מהווה הודאה פרטית על הקרקע של מביא הבכורים או המתוודה. אולם כאשר מובאת המלה "נתנה" או "אשר נתת לנו" וכדו' בהקשר של שבועת ה' לאבות, היא מתייחסת לירושת הארץ. דבר זה מאפשר לחלק בין וידוי מעשר למקרא בכורים, כאשר בוידוי מעשר משמעותו שהאדם המתוודה מזדהה כאחד מנוחלי הארץ בעבר דבר שגר אינו יכול לאומרו. לעומת מקרא בכורים בו מתייחסת הנתינה לירושת הארץ בעתיד. אולם אף שהוא דחה חילוק זה נראה שהוא מסכים לחילוק של הרדב"ז והרמ"ז שהובא לעיל.

וידוי מעשר ויורשי הארץ

משום "שלא נתחלקה הארץ לנקבות", ומכאן שגם מקרא בכורים מותנה בירושת הארץ.²¹

בחידושי הגר"ח הלוי על הש"ס (סטנסיל) "בדין גר מביא וקורא" סי' רצא, הקשה על הסבר זה, משום שלדעתו הלכה זו שגרים יטלו בעתיד בארץ, נאמרה רק בנוגע לשאר ארצות, שיוסיפו מישראל על ארץ ז' עמים: "דאי אפשר לומר דגרים יטלו חלק בארץ ז' עמים דהא גזיה"כ מפורשת בתורה "לשמות מטות אבותם" דגרים אינם נוטלים חלק בארץ ולא נלמדה רק לשעה (בחלוקת יהושע) אבל לא בארץ שנשבע לאבותינו....".

גם הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה או"ח ב סי' קיג, דחה את חילוקו של הכפות תמרים בין ירושת הארץ המוזכרת בלשון עתיד שבמקרא בכורים לבין זו המוזכרת בלשון עבר בוידוי מעשר. שאם כן, הכהנים והלויים היו יכולים לקרוא מקרא בכורים משום שלעתיד לבוא גם הכהנים יטלו חלק בירושת הארץ.²²

ירושת הארץ בקנין הגר וירושת הארץ בחלוקתה לישראל

לדעת הרב משה פיינשטיין (שם) אמירת הפסוק "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" אפשרית על ידי הגר, משום שבעת שהוא קונה שדה בארץ-ישראל הוא זוכה בה לא רק כקנין ממוני אלא היא נחשבת לו כירושה מכח ההבטחה לאברהם אבינו שהגר הוא אחד מבניו. דבר זה הוא מדייק מהאמור בגמ' בגיטין מז ע"א, בדברי רבה שדרש מהפסוק: "כי לי הארץ — לי קדושת הארץ", ש"אין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מידי מעשר". לפיו, הרמב"ם "מדייק מלשון אין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מידי מעשר ולא

21. גם מדברי מרכבת המשנה ולעיל, נראה שאינו מקבל את החילוק בין לשון עבר ללשון עתיד.

22. ביחס לירושת הארץ בעתיד על ידי שבט לוי, נאמר בגמ' (ב"ב קכב ע"א): "ועוד תניא עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים, שבתחלה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים". וכתב האגרות משה שדוּחַק לומר שהרמב"ם חולק על כך, מחמת העובדה שלא ציין זאת בהל' מלכים ד, ח כשהביא את הגמ' (שם) שהנשיא שהוא מלך המשיח ייקח מישראל 1/13 מירושת הארץ, לא הזכיר את דברי הגמ' בבבא בתרא קכב ע"ב שהכהנים הלויים יטלו חלק בארץ. לדעת האג"מ הרמב"ם הבין שזה היינו הך, ולפיכך ציין רק החלק שקיבל הנשיא.

הרב אהוד אחיטוב

אמר סתם אין קנין להפקיע ממעשר, שרק לעכו"ם אין קנין אבל אם היה מציאות לאחד שאינו עכו"ם שבקנינו יפקיע ממעשר היה לו קנין אף שהיה נפקע ממעשר ע"י קנינו".

ההשלכה שיש להבנה זו היא שגר שקונה קרקע בא"י מפקיע את כח הבעלים הישראלים בה שמכחה התחייבו גידוליה בתרומות ומעשרות. אלא שהגר מחיל עליה חיוב תרומות ומעשרות מכח וזכות שהובטחה הארץ לאברהם ולבניו. מכח אותו קנין מיוחד יכול הגר לקרוא מקרא בכורים, ולומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת "לנו".

בכך נעוץ ההבדל בין מקרא בכורים לוידי מעשר. גוידי מעשר לא הוזכרה הנתינה לגרים מכח השבועה לאברהם אבינו אלא והתניחות לנתינה בעת כניסתם לארץ, דבר שאין הגר יכול לאומרו.

הסבר זה מבאר מדוע הכהנים לא היו יכולים לקרוא מקרא בכורים אילולא העובדה ש"יש להם ערי מגרש", כיוון שבשונה מן הגרים, קנין הקרקע על ידם אינו יוצר שינוי מהותי בקדושת הארץ לענין חיוב תרומות ומעשרות ובכורים. שהרי אף הם היו אמורים לקבל חלק בארץ כמו שאר ישראל "ורק כדי שיהיו מובדלין לעבודת ה' נלקח מהם חלקם בארץ וניתן לכל ישראל"²³.

בין ירושה בזכות אבות לירושה מכח מצוות הכיבוש

בחידושי הגר"ח הלוי על הש"ס (סטנסיל) "בדין גר מביא וקורא", סי' רצא כותב שהבחנה בין מקרא בכורים לוידי מעשר נובעת מכך שהזכות להיות שותף לחלוקת הארץ מצריכה שני תנאים:

א. ירושה מזכות אבות — "שהנוטל יטול בזכיית אברהם ומהלכה של 'ארץ ישראל מוחזקת בידינו מאבותינו', שנתנה לאברהם ולזרעו אחריו בדין ירושה היא מאבותינו, ומגזירת הכתוב: "לך אתננה ולזרעך".

23. בשונה מדברי הכפות תמרים, לדעת האגרות משה גם הקנין העכשוי של הגר הוא קנין במובן של ירושת הארץ, ומיושבת קושיית הערוך לנר שהקשה הרי בבכורים מוזכרת נתינה בלשון עבר ולא רק בלשון עתיד. כיוון שלדעת האגרות משה בבכורים הוא יכול לקרוא לא משום הירושה העתידית כי אם להיפך משום ההבטחה שבאה לידי ביטוי בקניינו העכשוי.

וידוי מעשר ויורשי הארץ

ב. שותפות במצוות כיבוש הארץ — "למעשה ירושה וישיבה וזכיית ישראל על ידם. והיינו שהנוטל חלק בארץ יטול על ידי ירושה וישיבה דמהוות חלות שם מיוחדת, והלכה בפני עצמה".

הוא מנמק את דבריו על פי ההלכות הקשורות לחלוקת הארץ ולכיבושה עם המשמעות שיש לכך על חוב המצוות התלויות בה:

דאף שארץ ישראל הייתה של ישראל עוד מימי אברהם לכל דיניה, והייתה ממון ישראל בקנינם מהלכה של מוחזקת בידינו מאבותינו — מ"מ לא נתקדשה ולא נעשית ארץ ישראל לענין מצוות התלויות בארץ עד שנכבשה על ידי יהושע ונתקיימה בה חלות של ירושה וישיבה. ומזה מוכח דלמרות העובדה שזכיית ישראל בארץ נשלמה ונגמרה עוד מימי אברהם, בכל זאת נאמרה הלכה של כיבוש ומעשה המקדש, דישאל זוכים בה על ידי ירושה וישיבה. והן הן המקדשות את הארץ ועושות אותה לארץ ישראל. והלכה של ירושה וישיבה נאמרה בגזירת הכתוב של "כל מקום אשר תדרוך כף רגלך...", ובגזירת הכתוב של "וירשתם אותה וישבתם בה", ועיקרה של קדושת הארץ ילפינו מפרשיות אלו.

לפיו, העדר אחד משני תנאים אלו מפקיעה מאדם מישראל את הזכות לקבל נחלה בארץ. אלא שבין אלו שלא נטלו חלק בארץ, לא אצל כולם הדבר נובע מאותה הסיבה, כדברי הגר"ח: "ישנם כאלו שלא נטלו חלק משום דלא ירשו את הארץ מאברהם, ולא נכנסו לכלל הבטחת הקב"ה 'לך אתננה ולזרעך', ולכלל ההלכה של 'ארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו' וישנם כאלו דאף דשייכי לזכות אברהם וזרעו, ולהלכה של 'מוחזקת', מכל מקום אינם נוטלים חלק בארץ, משום דמופקעים המה ממצות וקיום ירושה וישיבה המקדשות את הארץ".

לדעתו החיסרון בגרים הוא דוקא משום שנתמעטו מההבטחה והשבועה לאברהם אבינו שלדעת הגר"ח נאמרה דוקא לזרעו ממש כשהוא מדייק זאת מהפסוק: "לשמות מטות אבותם ינחלו" (במדבר כו, נה), מפסוק זה למדים: "שנטילת חלק בארץ תלויה בזכות ישראל בארץ עפ"י דין 'מוחזקת בידינו

הרב אהוד אחיטוב

מאבותינו, וגרים דאינם נכנסים לכלל זכיה זו משום שאינם מזרעו של אברהם ממש, הופקעו מנטילת חלק בארץ."

מאידך בחלק השני של ירושת הארץ שהוא "וירשתם אותה וישבתם בה" אין הבדל בין ישראלים רגילים לגרים שהיו בזמן כיבוש הארץ שגם הם מצווים במצוות "והורשתם אותה וישבתם בה", "וגם על ידי כבוש וחזקת גרים בארץ ישראל [היא] מתקדשת לכל דבר, דהא בני כיבוש ניהו ודינם שווה לדין כל ישראל".

מחדש הגר"ח הלוי שאילולא הציווי המיוחד שבחלוקת הארץ "לשמות מטות אבותם ינחלו", אף הגרים היו זכאים להיות שותפים בחלוקת הארץ. כלומר, "אם היינו דנים רק מבחינת ירושה ושיבה היו גרים נוטלים חלק בארץ, דלא גריעי בנידון זה מישראל. אלא דגר הופקע מדין 'ירושה היא מאבותינו' וזכות 'מוחזקת' מאברהם עפ"י גזירת הכתוב "לך אתננה ולזרעך" דהא אינו מזרע אברהם, ואינו בכלל זכית ישראל עפ"י ההלכה של 'מוחזקת', ולפיכך אינו נוטל חלק בארץ אבל בנוגע לטעמא של 'ירושה ושיבה' דין הגר כדין כל אדם מישראל דישנו ונצטווה בירושה ועל ידי כיבוש חזקתו או ישיבתו ארץ ישראל מתקדשת".

כאן מתבטא לדעתו ההבדל בין מקרא בכורים לוידוי מעשר:

דביודוי מעשר הרי ילפינן עיכובא דנטילת חלק מקרא "אשר נתן לנו כאשר נשבעת לאבותינו", כמבואר במס' מעשר שני פ"ה מ"ג מי"ד כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש, מכאן אמרו ישראל ומזרים מתודים אבל לא גרים וכו' ואם כן אנו דנים על דין ירושה מאברהם ע"י שבועת הקב"ה והבטחתו "לך אתננה ולזרעך" עפ"י ההלכה של "מוחזקת היא בידינו מאבותינו..." וגרים ליתנייהו דאינם מזרעו של אברהם ממש... וגרים אינם מתוודים... וגרים אינם נכנסים בכלל ההבטחה וזכייה זו. מה שאין כן בבכורים, הרי ילפינן עיכובא דנטילת חלק לענין קריאת מקרא "אשר נתן לי" כמבואר במס' בכורים (פ"א מ"ד), האפוטרופין והעבד והשליח והאשה וטומטום ואנדרוגינוס מביאין ולא קורין שאינם יכולים לומר "אשר נתן לי ה'", ואם כן אין אנו דנים על ירושה מאברהם ודין מוחזקת אלא על עצם

וידוי מעשר וירשי הארץ

זכיית הארץ "אשר נתת לי" דהיינו על ידי מעשה ירושה וישיבה, ע"י כיבוש או חזקה ובנוגע לזכייה וחלות זו גרים איתנייהו ונשים ליתנייהו... ועל כן דינם להיפך דנשים איתמעטו מקריאה וגרים איתרבי, וכמו שכתבנו.

דברים אלו עומדים בניגוד לדברי הרמב"ם עצמו שהבאנו לעיל הסובר בניגוד לדעת ר"י שגר לא רק שיכול לומר "אבותינו" בנוסח התפילה אלא אף יכול לומר מקרא בכורים אשר נאמר בו "האדמה אשר נתת לנו" משום שהוא בכלל יורשי הארץ אשר ניתנה לנו עוד מימי אברהם. לפיכך הוא הסביר שהזכרת ירושת הארץ מציינת את הצד בירושת הארץ השייך גם בגרים שהוא הירושה והישיבה, לעומת הזכרת ירושת הארץ בוידוי מעשר שמציינת את הצד בירושת הארץ שבגללו אין לגרים חלק בארץ, והוא הירושה מכח ההבטחה לאבות ולזרעם אחריהם.

ה. וידוי מעשר ע"י גר שיש לו קרקע

המשנה ראשונה (מעשר שני פ"ה מ"ד ד"ה אבל לא גרים) חולק על הבחנה בין מקרא בכורים לוידוי מעשר ולדעתו כיוון שנפסק להלכה שגר יכול לקרוא מקרא בכורים שלא כסתם משנה (בכורים פ"א מ"ג), בכך נפסקה ההלכה שגר מתוודה וידוי מעשר ואין הלכה כסתם משנה (מעשר שני פ"ה מ"ד) הסוברת שגר אינו מתוודה.

כך סובר גם הלחם שמים (בכורים פ"א מ"ד ד"ה ולענ"ד), אך בשונה מדברי המשנה ראשונה. לדעתו יש הבדל בין גר לבין אדם מישראל בוידוי מעשר כשאין למתוודה קרקע בבעלותו. בעוד שבמקרא בכורים ההלכה היא שאדם שאין לו קרקע, אינו יכול להביא כלל בכורים, בין ישראל ובין גר. שונה הדבר בוידוי מעשר שם אין העדר בעלות על הקרקע מעכבת אדם מישראל לומר: "זאת האדמה אשר נתת לנו" האמורה בנוסח הוידוי. זאת משום שפסוק זה מתייחס לירושה הכללית של הארץ שכל אדם מישראל שייך בה גם אם באופן זמני אין לו קרקע, שהרי נאמר: "כי אחוזת היא להם" ודרשו חז"ל "שחוזרת אליו ביוכל". מה שאין כן גר, אם אין לו קרקע בבעלותו, הוא אינו יכול לומר את הפסוק "זאת האדמה אשר נתת לנו" כיוון שגם אין לו שדה אחוזה החוזרת אליו ביוכל מכח ירושת הארץ, וגם בפועל אין

הרב אהוד אחיטוב

לו קרקע בבעלותו. מדבריו יוצא שגם מי שאין לו שייכות בירושת הארץ יכול להתוודות וידוי מעשר.

יתכן שזו גם דעת המשך חכמה לדברים כו, טו (מהדורת ר"י קופרמן, עמ' רנה) המבאר שהסיבה שהגר אינו יכול להתוודות וידוי מעשר בשל העובדה שבנוסח הוידוי נאמר: "שמעתי בקול ה' אלקי", "ולא נאות לומר כן בעזרה לגר שהיה לו בעודו גוי אלהים אחרים. לכן בבכורים שאומר "ה' אלוקיך" יכול לומר הגר".

יתכן שהמשך חכמה אמר הסבר זה משום שהוא הבין שאם גר יכול לומר במקרא בכורים "אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו" הוא הדין שיכול לומר כן בוידוי מעשר, אף שבפועל אין לו זכאות בירושת הארץ.

ו. וידוי מעשר על ידי נשים

לפי הגישה המקובלת על רובם המכריע של המפרשים שוידוי מעשר מותנה בירושת הארץ, היה צריך להיות שאף הנשים אינן מתוודות וידוי מעשר שהרי הן נתמעטו מירושת הארץ, עפ"י האמור בפסוק "לאלה תיחלק הארץ".

נראה שמטעם זה כתב בספר החינוך (מצוה תרז): "ונוהגת מצוה זו בזמן הבית ובזכרים", כלומר שנשים אינן יכולות להתוודות וידוי מעשר. וכן ביאר דבריו המנחת חינוך (מהדורת מכון ירושלים ס"ק כא ד"ה והנה נשים):

והנה נשים בודאי פטורות ממצוה זו דאין להם חלק בארץ, כמו שכתבנו לעיל בביכורים, וכן כתב הרב המחבר כאן דנוהג בזכרים.

והוסיף המנחת חינוך להקשות מדוע הרמב"ם התייחס רק לשאלת מקרא בכורים על ידי נשים כשפסק בהל' בכורים ד, ב כאשר מנה את הנשים בין אלו ש"מביאין ולא קורין", בעוד שלוידוי מעשר על ידי נשים, לא התייחס כלל כשפסק הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יז בסתמא ש"ישראל וממזרים מתודים, אבל לא גרים...", וסתם דבריו לגבי נשים. למנחת חינוך פשוט שאכן הרמב"ם משווה דין הנשים בוידוי מעשר לדין הנשים במקרא בכורים, משום שאינן בירושת הארץ. כמו שהן אינן קורות מקרא בכורים, כך הן אינן יכולות להתוודות על המעשר.

וידוי מעשר ויורשי הארץ

באופן פשוט שאלה זו קשה גם על דברי המשנה (מעשר שני פ"ה מי"ד): "מכאן אמרו ישראל וממזרים מתודים אבל לא גרים ולא עבדים משוחררים שאין להם חלק בארץ". המשנה נקטה בסתמא: "ישראל... מתוודים אבל לא גרים", בלא כשכתבה שנשים אינן מתוודות, כפי שכתבה (בכורים פ"א מ"ה) במקרא בכורים שנשים מביאות ואינן קורות.

אלא שבנוגע לשאלה על דברי המשנה כתב המשנה ראשונה (מעשר שני פ"ה מי"ד ד"ה ולא עבדים) שהמשניות בבכורים ובמעשר שני משלימות אחת את השניה, ומלמדות שנשים אינן מתוודות וידוי מעשר. כלומר, כיוון שלמדנו את העיקרון שמי "שאינו לו חלק בארץ" אינו יכול להתוודות וידוי מעשר, שוב אין צורך למנות את כל הרשימה, והמשנה לגבי וידוי מעשר על ידי נשים, למדה זאת ממקרא בכורים על ידי נשים.

כראיה לדבריו מביא המשנה ראשונה מכך שאותה מחלוקת בין ר"מ ור' יוסי שהובאה במשנה (מעשר שני פ"ה מי"ד) לגבי וידוי מעשר של כהנים ולויים, אף שהיא קיימת גם בנוגע למקרא בכורים.²⁴ המשנה בבכורים לא ציינה זאת. לדעתו הדבר מהווה הוכחה שמי שאינו קורא מקרא בכורים גם אינו מתוודה על המעשר. כשהמשנה לא טרחה למנות את הפטורים והחייבים גם במקרא בכורים וגם בוידוי מעשר, אלא חלק מהם היא ציינה במקרא בכורים כמו האשה והשלית וכדו', וחלק היא ציינה בוידוי מעשר כמו הכהנים והלויים.

הסבר זה של המשנה ראשונה אף שהוא מיישב את דברי המשנה הוא אינו מיישב את לשון הרמב"ם שהשמיט נשים ואפוטרופוס ושליח מוידוי מעשר, ואילו לגבי כהנים ולויים הוא לא סמך על מה שכתב בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יז, אלא חזר על כך בהל' בכורים ד, ג. אכן, על קושי זה נשאר המשנה ראשונה בקושיה.

אולם התוס' אנשי שם (מעשר שני פ"ה מי"ד ד"ה ולא עבדים) סובר שכלל לא פשוט לומר שנשים אינן מתוודות וידוי מעשר, ואף נראה שהוא נוטה לומר דוקא שהן מתוודות על המעשר. בדבריו הוא מסתמך על הבדלי הלשון בין

24. יש לציין שאכן המחלוקת מפורשת בתוספתא (בכורים פ"א מ"ב) כפי שהוזכר לעיל לגבי כהנים ולויים.

הרב אהוד אחיטוב

בכורים לוידי מעשר, וכן על כך שהם שייכות בקיום מצוות הפרשת תרומות ומעשרות:

מספקא לי אם הנשים מתוודות אף דאין יכולים לומר "אשר נתת לנו" וכדתנן גבי בכורים (פ"א מ"ה) דשמא יש לחלק בין "נתת לי" ל"נתת לנו". דהוה ליה כעין מה שכתבו הפוסקים והביאם הב"י (או"ח סי' תקפט) דיכולות הנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא "קדשנו וציונו" כיוון שהאנשים נצטוו. וכ"ש במעשרות שהנשים חייבות דיכולות לומר אשר נתת לנו, דר"ל לכללות ישראל.²⁵

בדרך זו נקט בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' טו) כשלדעתו ההבחנה בין מקרא בכורים לוידי מעשר מתבססת על ההבדל בלשון הפסוקים. במקרא בכורים נאמר "האדמה אשר נתת לי ה'..." בלשון יחיד, לעומת וידי מעשר שנאמר "ואת האדמה אשר נתת לנו", בלשון רבים. מדברי השבות יעקב יוצא שלא כל מי שאינו מיורשי הארץ בפועל נתמעט מוידי מעשר, אלא רק מי "שאינו בכלל ישראל" של יורשי הארץ. כשנראה לבאר בכוונת דבריו, שכעין שמצאנו לענין איסורי חיתון כגון: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'...", שהגרים מותרים בהם, משום ש"קהל גרים לא איקרי קהל", לענין זה אף שהם ישראלים כשרים לכל דבר. הוא הדין לענין ירושת הארץ, אף שגם הוא ישראל גמור לכל דבר מ"מ הוא אינו נחשב "כלל ישראל של יורשי הארץ", ואינו יכול להתוודות ולומר: "אשר נתת לנו", כפי שהכהנים והלוויים לא היו יכולים לומר כן אילולא שיש להם ערי מגרש. לעומת זאת נשים אף שבפועל הן לא השתתפו בירושת הארץ, אך הן נכללות בכלל יורשי הארץ בכדי להתוודות ולומר "ואת האדמה אשר נתת לנו".

25. ולענ"ד צדי הספק תלויים בשני ההסברים שכתב הוא עצמו (תוס' אנשי שם בכורים פ"א מ"ד ד"ה מביא) מדוע נשים אינן קורות מקרא בכורים: לפי הסבר אחד, נשים נתמעטו מהבאת בכורים בשל כך שלא נטלו חלק בארץ, ולכאורה הוא הדין בוידי מעשר, שם לפי האמור לעיל מודגשת יותר השייכות לחלוקת הארץ של מביא הבכורים. אולם לפי ההסבר השני, נשים נתמעטו ממקרא בכורים משום שבכורים זוהי מצוות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות ממנה, לפי זה יתכן שהן יכולות להתוודות על המעשר, שהרי תרומות ומעשרות זוהי מצות עשה שאין הזמן גרמא, ואף אם ניתן להגדירה ככזו, מ"מ הן מחוייבות במצוה זו משום שבלעדיה הן יעברו על איסור אכילת טבל.

וידוי מעשר ויורשי הארץ

בשו"ת משפט כהן (סי' נו אות ב) הסתפק בשאלה זו, משתי סיבות:
א. לא ברור האם די בהבדלי הלשון בין מקרא בכורים לוידוי מעשר, ולאפשר לנשים להתוודות על מעשרותיהן, או שוידוי מעשר על ידי נשים דינו כמקרא בכורים על ידי נשים, שהן פטורות.

ב. וידוי מעשר היא מצות עשה הנוהגת בזמנים מסויימים, בשנה הרביעית ובשנה השביעית, ובשל כך הן נחשבות למצוות עשה שהזמן גרמא, ולכאורה נשים צריכות להיות פטורות מהן. או שמא אין כן בווידוי מעשר, מפאת היותו המשך למצוות הפרשת תרומות ומעשרות שהן מצוות החלות על גידולי הקרקע של ארץ ישראל, ובהן האשה חייבת כיוון שאינה יכולה להפקיע את החיוב שחל מעת זמן הגידול. לפיכך מחוייבות הנשים גם כן במצוות ביעור וידוי מעשרות, שהן פועל יוצא ממצות ההפרשה. המשפט כהן נשאר בספק ולא הכריע בשאלה זו.

לעומתו דעת החזו"א (ודמאי סי' ב אות ז ד"ה נראה דאינו חייב) שנשים יכולות להתוודות על המעשר, מהטעם השני שהזכיר התוס' אנשי שם, כיוון שהן שייכות למצוה להפריש תרומות ומעשרות בדיוק כמו הגברים. זאת, מחמת העובדה שהן מצוות באותה מידה כמו הגברים באיסור אכילת טבל. ואף שלכאורה לביעור מעשר יש זמן קבוע בהגיע פסח של רביעית ושביעית, סובר החזו"א שאין מצוה מיוחדת לבער דוקא באותו זמן, לדעתו מועד ביעור מעשר הוא הזמן האחרון לנתינת המעשר, ועדיף לבער את התרומות ומעשרות בזמן הראשון שהוא יכול, ואין זו מצוות עשה שהזמן גרמא.²⁶

גם לדעת הגר"ח הלוי בחידושיו על הש"ס (סטנסטיל) "בדין גר מביא וקורא", סי' רצא נשים מתוודות על המעשר. על אף שאינן קוראות מקרא בכורים, עפ"י היסוד שהסביר ביחס לגרים, רק מן הכיוון השני:

לפיכך נראה דהקרא בוידוי מעשר "ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש" קאי על דין מוחזקת וזכיית ירושת הארץ מאברהם, ונשים לא איתמעטו

26. ויש לדון בדבריו הרי אם וידוי מעשר זוהי מצוה נפרדת מביעור המעשר, הרי לכאורה ניתן לפתור נשים ממצוה זו. הן משום שזו מצוות עשה שהזמן גרמא, והן משום שגם אם היא תקיים מצוות הפרשת תרומות ומעשרות אין הדבר מכריח אותה להתוודות.

הרב אהוד אחיטוב

מזכייה זו. מה שאין כן הקרא במקרא בכורים "אשר נשבע ה'
לאבותינו לתת לנו" מתייחס להבטחת הקב"ה לאברהם כי הארץ
תיכבש ותתקדש על ידי זרעו במעשה של ירושה ושיבה,
ומהבטחה זו הופקעו נשים.

הרב פרופ' בן ציון רוזנפלד

וידוי מעשר ובעלות על קרקע

ראשי פרקים

מבוא

- א. וידוי על כל המעשרות או על חלקם
- ב. הרמב"ם — וידוי על מעשר שני, ועל שאר התרומות והמעשרות
- ג. הירושלמי — וידוי מעשר ובעלות על קרקע
- ד. שיטה בבבלי: וידוי אינו מצריך קרקע
- ה. השמטת השולחן ערוך אם וידוי זוקק קרקע
- ו. הזיקה בין וידוי מעשר לקרקע
- ז. חובת נשים בוידוי מעשר

מבוא

בשתי מצוות סמוכות בתורה, נאמר וידוי: בכורים ומעשר. קריאת הוידוי של הבכורים היא ביטוי של תודה ושמחה שלאחר הבאת הבכורים (דברים כו, ב-יא). ברם, וידוי על המעשר שונה בסגנונו בתורה, ואף מטרתו נראית שונה, הודאה שביער את כל המעשר כדין ולא עבר על ההלכה ובקשת ברכה לאדמת הארץ (שם, שם, יב-טו). וידוי מעשר נאמר בשנה הרביעית והשביעית ביום טוב אחרון של פסח, לאחר נתינת כל התרומות והמעשרות לפי הסדר. מכאן שרק מי שקיים את סדר הפרשת תרומות ומעשרות במשך כל שלוש השנים של מחזור הפרשת תרומות ומעשרות, דהיינו אדם שהיתה לו קרקע במשך שלוש השנים, הוא זה שיכול להתודות. מי שאין לו קרקע כלל, או חלק מהזמן, אינו יכול להתודות. נברר האמנם זו כוונת התורה בפרשת מעשר, והאם זו הדרך היחידה להגיע לוידוי מעשר. עיון בנושא עשוי לבסס כמה מיסודות הלכות וידוי.

יש לציין שהמצוה נקראת "וידוי מעשר" ולא וידוי תרומה או תרומות ומעשרות, אף שהוידוי נאמר לאחר שאדם מפריש את כל התרומות

והמעשרות. מכאן שהוידוי קשור למעשר והוא נראה עיקר הגורם לוידוי. אף מיקום דיני הוידוי במשניות מסכת מעשר שני מלמד שבו עסקינן.¹

א. וידוי על כל המעשרות או על חלקם

ממשנה אחת משתמע במפורש שאכן הוידוי נאמר לאחר נתינת כל התרומות והמעשרות. במשנה במעשר שני ה, י נאמר:

במנחה ביום טוב האחרון היו מתודין. כיצד היה הודוי? "בערתיו הקדש מן הבית" (דברים כו, יג), זה מעשר שני ונטע רבעי. "נתתיו ללוי" זה מעשר לוי. "וגם נתתיו" זו תרומה ותרומת מעשר. "לגר ליתום ולא למנה", זה מעשר עני. הלכט והשכחה והפאה אע"פ שאינן מעכבין את הודוי. "מן הבית", זו חלה.

כך משתמע גם מהמשנה שלפני כן שהביאה מעשה ברבן גמליאל ושלושה חכמים שנסעו בספינה והוא ביער מעשר לפי הסדר. כוונתו הייתה להספיק לבערם לפני תום זמן הביעור. אך היה במעשהו גם רצון לעשות כן ולפי הסדר הנזכר כדי שיוכל להגיד וידוי מעשר.

ברם, במשנה בביכורים ב, ב משמע אחרת:

יש במעשר ובכורים מה שאין כן בתרומה. שהמעשר והבכורים טעונים הבאת מקום, וטעונים ודוי.

מכאן שמעשר וביכורים יש להם וידוי, ותרומה לא. כך גם נאמר בתוספתא בביכורים א, ו: "חומר במעשר שני (=מתרומה) ... וטעון ודוי". אם כן על תרומה אין לומר וידוי, אלא רק על מעשר שני או ביכורים.² וכן בתוספתא ביכורים א, ז: "חומר במעשר שני ובכורים שאין כן בתרומה... וטעון וידוי". יש לציין

1. כך נקרא וידוי מעשר גם בסתם משנה: מגילה ב, ה; משנה סוטה ז, א; ספרי, דברים, פיסקה שג. בבלי, סוטה לב ע"ב; שבועות לט ע"א; ירושלמי סוטה ז, ב, וח, א. ויש שנקרא בירושלמי: הודיית מעשר. ירושלמי דמאי א, ב; ירושלמי מעשר שני ה, ה; ירושלמי סוטה ט, יא.

2. עוד נאמר בתוספתא שביעית ז, ז, שמעשר שני טעון וידוי ולא שביעית. וכן שם, תוספתא, מעשר שני ב, ח.

וידוי מעשר ובעלות על קרקע

שגם מצוות נוספות שהן מתנות עניים אין להם וידוי. כך נאמר בתוספתא מנחות י, יב: "לקט שכחה ופאה שאין להם וידוי".³

וכבר הקשה סתירה זו על המשנה הירושלמי בביכורים ב, ב:

תמן תנינן וגם נתתיו זו תרומה ותרומת מעשר, תמן את אמר תרומה טעונה וידוי, והכא את אמר תרומה אין טעונה וידוי? אמר רבי הילא, תניי תמן התרומה והבכורים אחד הנותנן ואחד הנוטלן טעונין וידוי. אמר רבי זעירה רבנין דתמן סברין ורבנין דהכא אמרין מי שיש לו מעשר בפני עצמו מתודה, מי שיש לו תרומה בפני עצמה אינו מתודה. אמר רבי יוסי מתניתא אמרה כן, רבי יוסי אומר יש להן ערי מקלט, מה נן קיימין אם בתרומה ומעשר שלו הן, אלא כי נן קיימין בתרומה. אמר רבי הילא, שמענן מי שיש לו מעשר בפני עצמו מתודה, מי שיש לו ביכורין ביכורין בפני עצמן מתודה, שמענן מי שיש לו תרומה בפני עצמה מתודה.

הרמב"ם בפירוש המשנה, ביכורים ב, ב (מהדורת הרב קאפח), כתב על סתירה זו: "וכבר תירצו קושיא זו בתלמוד (=הירושלמי) ואמרו, שענין דבר זה שאם לא היה לו אלא בכורים בלבד או מעשר שני בלבד חייב בוידוי. אבל אם לא היה לו אלא תרומה אינו חייב בוידוי". הרמב"ם הבין שתשובת ר' זעירה נותרה למסקנה, וכדבריו סבר גם ר' הילא שמעשר וביכורים בפני עצמם מתודים, והמפריש תרומה לבדה אינו מתודה אלא עם יתר המתנות ולפי הסדר כדברי המשנה במעשר שני.

נראה שבדרכו של הרמב"ם בסוגיה זו הלך גם הפני משה מפרש הירושלמי. אחרי הצגת הסתירה בין המשניות הובאו דברי רבי הילה, שהוסיף להקשות והוכיח שמהברייתא משמע שתרומה וביכורים טעונין וידוי. ור' זעירה השיב שעל תרומה מתודה אך לא לבד אלא כשהיא חלק מכל המעשר, ואילו על מעשר בלבד יכול להתודות. על כך הקשה ר' יוסי שמהמשנה לא משתמע כך, אלא: "דאפילו יש לו תרומה בפני עצמה מתודה". רבי הילה השיב ודחה את ההוכחה שמעשר וביכורים אפשר להוכיח שמתודים עליהם בפני עצמן אך לא

3. ראה ביבמות עג ע"א.

הרב פרופ' בן ציון רוזנפלד

כן בתרומה. וכדבריו: "דמי שיש לו מעשר בפני עצמו מתודה הוא כדקאמר' דאף הלויים מתודין, והרי אין להם אלא מעשר בלבד. וכן שמעינן דמי שיש לו ביכורים בפני עצמן דמתודה כדקתני דהכהנים מתודין, וזהו מפני הבכורים בלבד, וכהאי ברייתא דלעיל דאף הנוטלן מתודה". אך תרומה: בפני עצמה מתודה, בתמיה, "דהשתא לא שמעת מידי לתרומה", שהנותנה או המקבלה, יש אפשרות שיתודה רק עליה? מכאן שלפי מסקנת הירושלמי דברי רבי הילה הם כדברי ר' זעירא בתשובה הראשונה.⁴ על מעשר וביכורים לבד מתודים ולא על תרומה שהיא רק חלק מוידוי כשמפרישים את כל המעשרות.

ב. הרמב"ם — וידוי על מעשר שני, ועל שאר וזתרומות והמעשרות

הרמב"ם פסק בהלכותיו כמשתמע מהמשנה והירושלמי הנזכר. הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, א: "מצות עשה להתודות לפני ה' אחר שמוציאין כל המתנות שבזרע הארץ וזהו הנקרא וידוי מעשר". וכך שם בהמשך בהלכות ז, יב, חזר ופירט שיש להפריש קודם את כל המתנות לפי סדר ורק לאחר מכן מתודה. והוידוי בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית. ברם, הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי יא, יד כתב:

מי שאין לו אלא מעשר שני בלבד מתודה, שעיקר הוידוי במעשר הוא, וכן אם לא היה לו אלא ביכורים בלבד מתודה שנאמר בערתי הקדש, הקדש הראשון שהוא הביכורים. אבל מי שאין לו אלא תרומה בפני עצמה אינו מתודה שאין התרומה טעונה וידוי אלא בכלל שאר המתנות.

4. יש לציין שהגר"א גרס בקצת שינויים בסוגיה זו ופירשה אחרת. ר' זעירא אכן חילק בין מעשר וביכורים שמתודים עליהם בפני עצמן, לבין תרומה שאין מתודין עליה לבד, אלא יחד עם שאר המעשרות. ואף ר' יוסי רצה לחזק הוכחה זו. ולבסוף ר' הילה דחה תשובה זו, וקרא את החלק האחרון על תרומה בניחותא, שגם בתרומה נשמע שאפשר להתודות עליה בפני עצמה כמעשר וביכורים. משמע מסקנתו שר' הילה דחה את תשובת ר' זעירא לחלק בין תרומה למעשר וביכורים. וכך הסבירו גם הרידב"ז בפירושו לירושלמי, ביכורים ב ב, לסוגיה זו. ברם, דבריו קשים, שאם כדבריו אין תירוץ לסתירה הנזכרת בין המשניות. והירושלמי רק מחזק את המשנה בביכורים, שגם על תרומות ומעשרות בפני עצמן אפשר לומר וידוי.

וידוי מעשר ובעלות על קרקע

מכאן שיש דרך נוספת לומר וידוי. אם אין לאדם להפריש את כל התרומות והמעשרות אלא מעשר שני בלבד, יכול להפריש. בזמן המקדש יעלנו לירושלים ושם יאכלנו עד יום טוב ראשון של פסח ויבער את הנותר ואז יאמר וידוי. לאחר החורבן יפרישנו וינהג כדינו. שכן לפי הרמב"ם, שם ז, הוידוי הוא גם לאחר החורבן. על תרומה לבד אין לומר וידוי שעיקרו השלמת הפרשת המעשר.⁵

ברם, קיימת בעיה בדברי המשנה והירושלמי בכורים שהרמב"ם פסקם להלכה. וכבר הקשה זאת המנחת חינוך, במצוה תרז. כיצד ייתכן שיהיה לאדם רק מעשר ראשון, שני או עני. הרי כדי להתוודות הוא צריך להיות בעל קרקע. ואם כן, חייב להפריש את כל התרומות והמעשרות מיבולו, ולא יכולה להתקיים מציאות שיהיה לו רק אחד מהמעשרות שעליו יאמר וידוי. בעיה זו אקטואלית במציאות של ימינו כשלרוב הציבור אין קרקע, ואם כן, כיצד יוכל להתוודות.⁶ זאת, מבלי להיכנס לבעיות נוספות העלולות לעכב אמירת וידוי מעשר בימינו עד שיש פוסקים לא לומר וידוי בימינו ויש המחייבים.⁷

אין אלא לומר שמציאות כזו אפשרית רק כשלאדם אין קרקע, וכבימינו, והוא קנה דגן תירוש ויצהר ויודע שהמוכר לא הפריש תרומות ומעשרות, או לא הפריש אחד מהמעשרות בלבד, אזי חובה עליו להפריש. כנראה כך פסק הרמב"ם בעקבות הירושלמי בביכורים ב, ב שאפשר להתוודות גם על מעשר שני לבדו, וזו דרך נוספת לוידוי. דבר זה שונה לחלוטין מסדר הוידוי המקורי

5. הרדב"ז דייק מהרמב"ם כאן שעל מעשר ראשון לבד אין להתוודות כיון שאינו קודש. וראה גם חזון איש, זרעים, דמאי, סימן ב, סעיף ו.
6. אפשר לפרש בדוחק גם בדרך שאדם יש לו קרקע והפריש מעשרותיו ובדרך כלשהי לא הפריש מעשר שני. לכך אולי מתכוון ערוך השולחן העתיד, זרעים, הלכות מעשר שני, סימן קלו, אות יג בסופה בהערה: "ונראה דהפירוש הוא שלא הפריש מכל הפירות רק ביכורים או תרומה או מעשר שני, ובשאר ההפרשות היתה סיבה, דאין סברא לומר דבעינן שיהיה הכל אצלו עדיין בירושלים או במדינה". שם גם הזכיר שכל הדיון הוא רק במעשר שני ולא במעשר ראשון בלבד שאינו קדוש, ואינו יכול לומר בערתי הקדש.
7. ראה: מנחת חינוך, מצוה תרז, בהרחבה. הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן, סימן נו, א, אף כי מסיים שצריך תלמוד; החזון איש, זרעים, דמאי, סימן ב, אות ה-ו. (הערת המערכת: ראה במאמריהם של הרב יעקב אפשטיין והרב יהודה זולדן בספר זה).

המתואר במשנה ובירושלמי שדיני הוידוי עוסקים לרוב במציאות שיש לאדם קרקע.

אף זאת, ההכרה שגם קונה שאין לו קרקע יכול לומר וידוי מעשר מעלה שתי אפשרויות מרכזיות בוידוי מעשר. האחת, הוידוי תלוי בבעלות על קרקע כלשהי, והשנייה, הוידוי אינו תלוי בקרקע. כך משתמע כבר מחז"ל ומהרמב"ם. ברם, יש עדיין לדון בשתי הדרכים הללו שכן היבטי המחלוקת בעניינן מורכבים בסברה ולהלכה.

ג. הירושלמי — וידוי מעשר ובעלות על קרקע

על הקשר בין וידוי לקרקע, נמצא בירושלמי פאה ג, ז:

רבי מנא בעי, ולמה לנן אמר מי שאין לו קרקע פטור מן הוידוי, דכתיב: "מן האדמה אשר נתת לנו" (דברים כו, טו)? ר' יוסי בי רבי בון בשם רבי יוחנן אמר שמועתא כן מי שאין לו קרקע פטור מן הוידוי. דכתיב: "מן האדמה אשר נתת לנו".

הפני משה שם מפרש, שר' מנא שאל מדוע הברייתא לפני כן אינה מזכירה שמי שאין לו קרקע פטור מוידוי מעשר: "ואע"ג דאשכתן ביה חיובא דמעשר כגון שלקח פירות המחוברין ונגמרו ברשותו למעשר, ואפ"ה יהא פטור מן הוידוי דכתיב גביה, מן האדמה". כלומר, גם אם קנה פירות מחוברים ונגמרו ברשותו יהא פטור מוידוי מעשר כי אין לו קרקע.⁸ והשיב התלמוד שאכן ר'

8. לפי פירוש זה גם הציטוט מהפסוק הוא חלק מהשאלה. כי האזימה אשר נתת לנו משמעה שיש לאדם קרקע ומתודה ומבקש עליה ברכה. אך שמא ציטוט הפסוק הוא תשובת הירושלמי על שאלת רבי מנא והכוונה הפוכה. התשובה היא שאין לגרוס במשנה וידוי כי אין צורך בקרקע והראיה מהכתוב שסגנונו כללי ואינו מתכוון לקרקע הפרטית של המתודה. כך המשך הירושלמי נראה יותר פשוט. רבי בון בשם רבי יוחנן אכן חולק ואומר שמועה בשם אמוראים החולקים וסבורים שאם אין לאדם קרקע אינו מתודה. למעשה יש מחלוקת בסוגית הירושלמי עצמו אם צריך קרקע לוידוי או לא. נראה כי לכך התכוון הר"ש בפירושו למשנה זו, ויובא גם בהמשך הדיון, שכתב שזו מחלוקת בירושלמי אם צריך קרקע לוידוי מעשר. והיקשו עליו אחרונים, היכן המחלוקת, הרי בירושלמי מוסכם שצריך קרקע, וכנגד המשנה? אך לאור ההסבר המוצע, שיחזק להלן בהערה הבאה, אכן יש שתי דעות בסוגית הירושלמי. דעות אלה יהיה להן המשך ברור בשיטות הראשונים ולהלכה, כדלהלן.

וידוי מעשר ובעלות על קרקע

בר בון בשם ר' יוחנן אמר כך במפורש אע"פ שלא נזכר הוידוי בברייתא אמר ששמועה: "בשם דאמוראי כן דפטור מן הוידוי".

הפני משה האריך להוכיח שאכן זו מסקנת הירושלמי, גם בפירושו הארוך, מראה הפנים לסוגיה זו, וחיזק דבריו שגם הראשונים הבינו כן. כגון: התוספות בבא בתרא כז ע"א ד"ה בוידוי, הסבורים שכך היא ההלכה בירושלמי אף שאין זו הגירסה במשנה בפאה ג, ז. אף כי התוספות, בקידושין כז ע"א ד"ה בוידוי, סברו אחרת שמי שאין לו קרקע: "מתודה, כגון בפירות לקוחין". כלומר, הקונה פירות בשוק מתודה. ועוד כתב במפורש, וכפי שהערנו למעלה, שגם הרמב"ם: "לא זכר מזה כלום בוידוי מעשר שמעכב אם אין לו קרקע". מדבריו משמע שהתוס' בבבא בתרא סבור שצריך קרקע לוידוי מעשר. ואילו התוס' בקידושין והרמב"ם, שאינו מזכיר תנאי זה, סבורים שאין צורך בקרקע.⁹

המשנה הנזכרת בפאה ג, ז, הובאה גם בבבלי בקידושין כז ע"א, ובסוגיה המקבילה בבבא בתרא כז ע"א. בשני המקומות נחלקו ראשונים אם הנוסח הוא כבמשנה, ללא וידוי, ואין הוא בין אלה הצריכים קרקע כדי להתחייב בדינם כביכורים. או שיש לגרוס גם וידוי. רש"י בשני המקומות, בד"ה "ובידוי", ציין שאין לגרוס וידוי, שכן בוידוי מעשר נאמר בתורה אשר נתת לנו, ובביכורים נאמר בתורה נתת לי. כלומר, בוידוי מעשר לשון כללית שאינה מחייבת קרקע, ובביכורים "לי", פרטי, ובכדי להתחייב בביכורים יש צורך בקרקע. כך פירש גם התוספות, קידושין כז ע"א ד"ה ובוידוי.¹⁰ הובא שם הר"י

9. דן בכך גם הבני משה, נכד הגר"א, בביאורו על הגהות הגר"א בפאה ג, ז, על סוגיה זו אות [ו]. הוא מציין לרש"י בבבא בתרא כז ע"א, וגם לרש"י בקידושין כז ע"א ד"ה בוידוי, הסותר את הירושלמי. הוא שואל כיצד יכול לסתור את הירושלמי. על כן פירש שהירושלמי התכוון: "דקרא האדמה אשר נתת לנו לא שיהא לו חלק אלא לכל ישראל. ואין מזה משמעות דמי שאין לו קרקע פטור מוידוי". וזו כוונת רש"י. משמע שהוציא את הירושלמי מפשוטו שאף הוא לא נתכוון שצריך קרקע. פירושו מחזק את הבנתנו בירושלמי, כנזכר בהערה הקודמת, שאכן יש אפשרות להסביר את סוגית הירושלמי שלא כפני משה.

10. בחידושי הנצי"ב, מרומי שדה, לקידושין כז ע"א, ד"ה תוס' ובוידוי, הרחיב בהסבר דברי התוספות שגם לוקח ללא קרקע יכול לומר וידוי, והוא יתחייב מהתורה, שכן אפילו: "מין שיש בו חיוב תו"מ אלא שאיזה סיבה פוסרת, מכל מקום אם תרם הוי מה"ת לכל דבר, וחייב בביעור ובוידוי מה"ת". וראה עוד במקנה, קידושין כז ע"א ד"ה ובד"ה ובוידוי.

אך לא מטעמו של רש"י אלא משום שהירושלמי הנזכר על משנה זו שאל: "אמאי לא תני ובידוי" משמע "דלא גרסינן ליה", ויכול כל קונה לעשות וידוי מעשר. אמנם דברי הר"י קשים, הרי הירושלמי תירץ והביא את דברי ר' יוחנן שצריך קרקע גם לידוי מעשר. ואכן התוספות יום טוב על משנה בפאה ג, ז, הקשה כן על התוספות והניח בצ"ע.

גם במקבילה, בגמ' בבבא בתרא כז ע"א, העירו התוספות ד"ה בידוי, לשיטת רש"י שלא גרס בידוי. אך שם הוסיפו: "ומיהו על כרחך אין וידוי בלא קרקע, דתני עלה בירושלמי אף בידוי, ומכל מקום לא גרסינן ליה מדתני עלה בירושלמי מכלל דבמשנה ליתיה". משמע שהתוספות התלבטו ותחילה כתבו שידוי מחייב קרקע בגלל הירושלמי, אך עם זאת סיימו שבמשנה לא גרסו וידוי. כלומר, לא דחו את קביעתם שהלכה כבירושלמי שלידוי מעשר צריך קרקע. עם זאת הוסיפו שבמשנה לא גרסו וידוי, ולפיה אולי אין צורך בקרקע, אף שהתוספות לא ציינו פרט חשוב זה. מכל מקום יש מחלוקת גם בין שני התוספות אם לידוי צריך קרקע.

ראשונים נוספים דנו בנוסח שבבביתא וכתבו שאין לגרוס "וידוי". כך רש"י בבבא בתרא כז ע"א, ד"ה בידוי, וכן הרשב"ם בהרחבה בבבא בתרא קנ ע"א ד"ה אידי. גם הר"ש למשנה זו בפאה כתב כן וציין שידוי מעשר אינו זוקק קרקע. הוא מוסיף שבירושלמי יש מחלוקת בדבר. דברים דומים כתב גם הרמב"ן (אם כי הציע הסבר נוסף לא לגרוס וידוי), בעקבותיו גם הרשב"א, שאף לא הביא הירושלמי, ועוד פירשו כן הריטב"א והמאירי בחידושיהם לסוגיה בקידושין כז ע"א, והדגישו את הקשר בין הנוסח בבביתא לידוי מעשר שאינו צורך קרקע לשם הוידוי. וועיין עוד בתוספות רא"ש, קידושין שם, ד"ה ובידוי.

הם הזכירו את הירושלמי בפאה, ועם זאת הסיקו שאין צורך בקרקע ויכול להתוודות גם כשלקח מן השוק. הריטב"א מוסיף: "ואי בעית אימא וידוי מעשר וס"ל להאי תנא דאע"ג דמעשר על פירות שאינן מקרקע שלו אינו מתודה אלא כשיש לו קרקע, דהא פלוגתא הוא בירושלמי (פאה ג, ז)". הוא מציין כר"ש שגם בירושלמי עצמו יש מחלוקת לגבי וידוי אם זוקק קרקע. כן רצה בתירוץ זה להפריד, שניתן לגרוס וידוי בבביתא, ודעה זו היא כאחת הדעות בירושלמי

וידוי מעשר ובעלות על קרקע

שאין וידוי ללא קרקע. אך הוא אינו כותב שכדעה זו ההלכה. אדרבה, הוא מציין שזאת דעת התנא בברייתא אך לא כך ההלכה.¹¹

מדברי הראשונים הנזכרים משתמע שהבינו שלפי הירושלמי בפאה ג ז, וידוי מעשר זוקק קרקע, והוא חולק על המשנה שם, או שבירושלמי עצמו יש מחלוקת. להלכה הם פסקו שאין צורך בקרקע כדי לומר וידוי, פרט לדעה חולקת אחת בתוספות בבבא בתרא. אל דעת הרבים יש לצרף כאמור את הרמב"ם הנזכר שמדבריו משתמע שאין אמירת וידוי מצריכה קרקע.

ברם, יש עוד חולקים בדבר שסברו כאותה דעה בתוספות. יש חולקים וגורסים גם וידוי בשתי הסוגיות בבבלי, בקידושין ובבבא בתרא. בשאלה שנשאל גאון נזכר נוסח זה, ואין הגאון בתשובתו מעיר על כך, מן הסתם לפי שכך היה גם לפניו.¹² גם הרי"ף, (בבא בתרא פו ע"ב בדפי הרי"ף). וכן היד רמה לבבא בתרא כז ע"א, אות קטז לסוגיה זו. אמנם במקורות אלה אין הסבר לנוסח או התייחסות פרשנית לסוגיה בשני המקומות. על כן, אפשר לתרץ כדברי הרי"ף בתוספות הנזכרים או כריטב"א, שאין זה מחייב שהם סברו שוידוי מחייב קרקע, אלא הכוונה אחרת. אך כמובן, העובדה שהם גורסים וידוי מקרבת יותר אל הדעת שהם חולקים וסוברים שוידוי מחייב קרקע.

כך פסק במפורש הסמ"ג עשין קלה, שוידוי מצריך קרקע: "גרסינן בירושלמי דפאה רבי יוסי בר בון בשם רבי יוחנן אומר מי שאין לו קרקע פטור מן הוידוי". הוא מביא גם את המשנה במעשר שני העוסקת בסדר מעשרות ומדגיש כמה פעמים שיש להתוודות רק אחרי נתינת כל המעשרות לפי הסדר. לעומת זאת הוא לא מזכיר כלל את הדין שאם יש לאדם מעשר בלבד, הוא יכול להתוודות עליו. לכן ברור שפסק כירושלמי שוידוי צריך קרקע ועקב כך גם לא הזכיר את הדיון בבבלי בקידושין ובבא בתרא.

11. וראה הערות המהרש"א והרש"ש בקידושין שם.

12. גנזי הגאונים, בבא בתרא, השלמה לאוצר הגאונים, (ההדיר: הרב יקותיאל כהן), חלק א', ירושלים תשנ"ה, עמ' רצח.

מכל מקום, הדיון על שתי הדרכים לוידי המתחיל בסוגיה בין המשניות ודרך הירושלמי בפאה ממשיך עם הראשונים שרובם נקטו שוידי אינו זוקק קרקע ויש מהם, אמנם מיעוט, הסבורים שוידי זוקק קרקע.¹³

ד. שיטה בבבלי: וידי אינו מצריך קרקע

דומה שיש עדיין לדון בסוגיה אחת קשה בבבלי הנוגעת לנושא הוידי והקרקע. בגמ' בסוטה מז ע"ב-מח ע"א נאמר:

יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר כו'. מ"ט? אמר רבי יוסי בר' חנינא: לפי שאין נותנין אותו כתיקונו, דרחמנא אמר דיהבי ללוים ואנן קא יהבינן לכהנים. ולודי אשאר מעשרות! אמר ריש לקיש: כל בית שאין מתודה על מעשר ראשון, שוב אין מתודה על שאר מעשרות. מאי טעמא? אמר אביי: הואיל ופתח בו הכתוב תחילה (= ונתת ללוי, זה מעשר ראשון. לגר, זה מעשר עני. בשעריך, זה מעשר שני, דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך. רש"י).

הבבלי הבין שיוחנן כהן גדול העביר וביטל וידי של מעשר ראשון בלבד.¹⁴ ר' יוסי בן חנינא נתן טעם לדבר שנתנו מעשר ראשון לכהנים במקום ללויים, וזה לא כתיקונו שצריך לתת ללויים. על כך שאלו מדוע שלא יתודה על שאר מעשרות, שהם מעשר שני ומעשר עני? ותירץ ריש לקיש שעיקר הוידי הוא על מעשר ראשון, ואם לא התודה עליו אינו יכול להתוודות על סוגי המעשר האחרים. שוב שאלו, לטעם העדפת מעשר ראשון, והסביר אביי שמעשר

13. וראה גם בעינים למשפט, קידושין כו ע"א, אות כ, ובבבא בתרא כז ע"א, אות ה, שכבר העמיד על עיקר העניין.

14. דומה שיש עוד שיטה שמופיעה בתוספתא סוטה יג, י; ר' יוחנן בירושלמי מעשר שני ה, יב; בבבלי סוטה מח ע"א יוחנן כהן גדול ביטל את הוידי מפני שהפרישו תרומה גדולה ולא הפרישו תרומת מעשר ומעשר ראשון. משמע לא וידי על מעשר אחד בלבד, כהבנת הבבלי הנדון כאן. בירושלמי, כאן הביאו תירוץ נוסף, דברי ריש לקיש, שהם כדברי רבי יוסי בר' חנינא בבבלי. עם זאת אין צורך להקשות כקושייתנו על הבבלי. שכן ניתן להסביר שריש לקיש מתכוון שהם לא הפרישו מעשר ומשום כך ביטל את הוידי בכלל. כלומר, כתירוץ הקודם, אך הוא מצמצם את גורם התקנה.

וידוי מעשר ובעלות על קרקע

ראשון נזכר ראשון בפסוק של ביעור מעשר בספר דברים, ואין לקיים את המצוות שלא כסדר.

נראה כי הדיון בבבלי מסתבר יותר על בסיס ההנחה של רוב הראשונים, שוידוי אינו זוקק בעלות על קרקע. שכן כל הדיון מסביב לביטול הוידוי של מעשר ראשון קשה. כיצד התודו על מעשר ראשון בלבד הרי אם היה לאדם קרקע היה חייב לתת את התרומות והמעשרות כולם ואז להתודות. באיזו מציאות אדם יכול להתודות רק על מעשר ראשון. בכל הסוגיה נקודת ההנחה היא שהוא ביטל רק וידוי של מעשר ראשון. כך שאלת הגמרא שיודה על שאר מעשרות ותשובת ריש לקיש שמעשר ראשון הוא עיקר. גם על תשובה קשה זו שאלו, ועל כך השיב אבבי שמעשר ראשון אינו עיקר אלא ראשון בסדר. אך הבעיה עדיין קיימת, באיזו מציאות אפשר לומר וידוי רק על מעשר ראשון.¹⁵ נראה שההנחה הייתה שלא לכל אדם יש קרקע ומדובר בקונה היודע שהמוכר לא הפריש חלק מתרומות ומעשרות, וחייב להפריש בעצמו. ריש לקיש, ובעיקר לפי הסבר אבבי, רצה לומר שאם יש לו מעשר ראשון ולא הפרישו או נתנו לכהן במקום כלוי, אז לא מתודה על שאר מעשרות. אך אם נתנו ללוי והפריש אף את יתר המעשרות כסדר יכול להתודות.¹⁶ כלומר, עיקר דברי ריש לקיש הם כנגד אלו שלא נותנים מעשר ראשון ללוי, אך לא התכוון שעליו לבד יתודו.

ה. השמטת השולחן ערוך אם וידוי זוקק קרקע

בשולחן ערוך, יורה דעה סימן שלא, סעיפים קמ – קמו, סיכם המחבר את דיני וידוי מעשר. הרמ"א העיר בהגהתו מיד לאחר מכן שהמחבר הלך בעקבות הרמב"ם בכל הסימן, ואף דיני ביעור בכלל. ברם, עיון בדבריו

15. קושי זה בסוגיה עמד עליו כבר המנחת חינוך, מצוה תריז, קרוב לסופה. אלא שהוא מניח שהלכה כך ועל כן מקשה על הרמב"ם שלא פסק כסוגיה זו בבבלי אלא כירושלמי הנזכר החולק שניתן להתודות על מעשר שני.

16. מעין זה כתב החזון איש, זרעים, דמאי, סימן ב, סעיף ה. הוא הרגיש בקושי בסוגיה זו ומיישב שאכן מעשר ראשון לא דווקא וכל המעשרות מעכבים: "ונראה דר"ל דפתח במעשר ראשון אע"ג שאין עיקר וידוי אלא במעשר שני, להורות שיהיו כולן מעכבין, וליכא למימר דדוקא מעשר ראשון מעכב".

מעלה שהשמיט את הסעיף ברמב"ם האומר שאם לאדם יש מעשר שני בלבד וקיים מצותו, חייב בוידוי. משמע שהמחבר לא הלך לגמרי בעקבות הרמב"ם. ניתן היה לומר שהוא לא הביא את כל דיני וידוי כשם שצמצם בנושאים אחרים בענייני תרומות ומעשרות. אך דין זה בולט ומהותי והרמב"ם הביאו, ואם כן, לכאורה יש פנים לומר שסבר שוידוי צורך קרקע שלא כרמב"ם וכרוב הראשונים, לכן השמיט את דין אמירת וידוי על מעשר שני. על כן, להלכה לא ברור לחלוטין אם הכריע וזשולחן ערוך בין שתי הדרכים ביחס לוידוי, וייתכן שנטה יותר לדעה שוידוי זוקק קרקע.

ו. הזיקה בין וידוי מעשר לקרקע

מהם שורשי הסברה של שתי השיטות. דומה שיש להסביר את ההבדל בין שתי השיטות לפי האבחנה של רש"י בקידושין כז ע"א ד"ה ובוידוי: "ובוידוי לא גרסינן, שאף מי שאין לו קרקע מתוודה על המעשרות, ויכול לומר וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו. ולא דמי לביכורים דבעי למימר אשר נתת לי". רש"י מסביר את ההבדל, המשתמע מהסגנון השונה בפסוקי המקרא של וידוי מעשר לעומת פרשת ביכורים, שקדמה לה במקרא, ביחס לקישור לקרקע. בוידוי מעשר אין צורך בקרקע שכן הכתוב מנוסח בלשון כללית המתייחסת לציבור ואף על הארץ נאמר "נתת לנו". מאידך, בביכורים יש צורך בקרקע היות ונאמר בלשון יחיד: "נתת לי", הפרט מדבר בעד עצמו כי זו חובת היחיד שתהא לו קרקע.

זה היסוד לשיטת רוב הראשונים האחרים הסבורים כרש"י שאין לקשור בין וידוי מעשר לקרקע, ויכול כל קונה להפריש כשיודע שהמוכר לא הפריש. לעומת זאת הראשונים, ועימם אולי השולחן ערוך, הסבורים שוידוי נאמר רק כשיש לאדם קרקע, לא מחלקים בין נתת לנו שנאמר בוידוי, לבין נתת לי שנאמר בביכורים. לשיטתם, בשני המקומות נאמר הדבר על הקרקע, וכמו בביכורים כך גם בוידוי הכתוב רומז שצריך קרקע ואין לחוש ללשון הרבים.

נראה כי יסוד ההבדל בין שתי הדעות הוא מהות וידוי מעשר. כאמור, הוא נסמך במקרא לביכורים. גם בביכורים יש מצות וידוי ושם היא מובנת כהמשך למצות הבאת ביכורים שהם ראשית. האדם מודה לה' על שנתן לו תנובה והוא יכול להביא למקדש ולהודות על כך. אך וידוי מעשר אינו הודאה, שהרי הוא מספר שהוא קיים את מצות הפרשת מעשר וביעורו,

וידוי מעשר ובעלות על קרקע

ולבסוף מסיים בתפילה להצלחת העם והאדמה. משמע, זו לא הודאה על הטוב שניתן לו מהשמים, אלא וידוי על שקיים כראוי את המצוות המתאימות של המעשרות. יש אף גוון של "התנצלות" שלא חטא ולא השאיר בידו אלא נתן את מעשרותיו.¹⁷ דומה שאבחנו זו מסבירה את שתי השיטות. השיטה היוצאת מפשוטי המשניות ועד חלק מהראשונים שיש זיקה בין הוידוי לקרקע סבורה, שהוידוי הוא סיום מטלה של מצוות המעשרות. ואינו אלא מעין ניקוי מחטא כמפורש בפרשת הוידוי "בערתי הקודש מן הבית" וכל ההמשך, שסגנונו הוא "התנצלות" שלא עבר על המצוות וזכה לגומרון ולקיימן או לבערן. זה מתאים כשיש לאדם קרקע, והוא צריך לקיים את כל דיני ההפרשות מקרקעו כסדרן בשלוש שנות הסדר של המעשרות.

לעומת זאת שיטת הראשונים האחרת לא רואה בוידוי חטא אלא קיום מצוה בפני עצמה הדומה לוידוי ביכורים שנאמרה בצמוד לה. דווקא סמיכות שתי המצוות מעלה על הדעת שטבען דומה. וכשם שבביכורים הוידוי הוא הודאה על התנובה של אדמתו. כן וידוי מעשר הוא הודאה שזכה לקיים את כל סדר המצוות של תרומות ומעשרות. וידוי של הודאה אינו קשור לקרקע, הוא בא להביע הודאה על הזכות לקיים מצוות אלה. הודאה כזו יכולה להינתן גם אם אין לאדם יכולת לקיים את כל מצוות הפרשות תרומות ומעשרות, אלא אפילו אם קנה דבר שיש להפריש עליו והוא קיים את מצות ההפרשה, כי המוכר לא רצה, או לא יכול היה לקיים.

המנחת חינוך במצוה תרז כתב שאם אדם מתודה על מעשר שני בלבד, כגון אם אין לו קרקע, צריך לציין בוידוי שהוא מתודה על מעשר ולא כמו המתודה על כל תרומות ומעשרות, שאם לא כן דבריו הם שקר. אם כי ניתן להשיב על כך, שהיות ומעשר שני חשוב דיו כדי להתודות רק עליו, הריהו כמייצג את המעשרות, ואולי לא יהיה שקר בדברי המתודה אם יאמר בלשון כללית. עם זאת, דבריו מעלים מחדש את הבעיה, שהוא בעצמו הזכירה, מה מיוחד במעשר שני שאפשר להתודות עליו ללא צורך בהפרשת מעשר נוסף. יש שפירשו שבפרשת הוידוי נאמרו שני מאפיינים משלימים המכוונים יחד למעשר שני. נאמר בתחילת העניין: "כי תכלה לעשר" (דברים כו, יב). ובפסוק

17. וראה עוד הבדלים בין וידוי ביכורים ווידוי מעשר בפירוש המלבי"ם לתורה, דברים כו יג.

שלאחר מכן: "ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית". משמע האמירה היא על מעשר והוא נקרא "קדש", וזה מעשר שני שהוא קודש, כדברי המשנה בסוף מעשר שני. אם כן, הוא העיקר בידוי ולכן אפשר לומר עליו כשהוא לבד ויחד עם זה הוא מייצג את כל המעשרות ואין שקר בדברי המתודה. ברם, פשוטו של מקרא שם אומר שהידוי "בשנה השלישית שנת המעשר", והמעשר של השנה השלישית הוא מעשר עני ולא מעשר שני. ועוד, מעשר שני מעלים לירושלים, והתורה אומרת בהמשך אותו פסוק ובבא אחריו, שצריך לתת לגר ליתום ולאלמנה שישבעו, וטבעי יותר לקשר לכך את מעשר עני.

לכן יש להציע הסבר לפי שתי השיטות הנזכרות. לפי השיטה של הרמב"ם ורש"י ורוב הראשונים חז"ל לימדו שיש שני סוגי וידוי מעשר. האחד, הרגיל, שאדם יש לו קרקע ומפריש מתנובתה לפי הסדר את כל המעשרות, כפשוטו של מקרא וכתנאור המשנה בסוף מעשר שני. לאחר מכן הוא מתודה ובכך אכן קיים את כוונת התורה המקורית. אך אם אין לו קרקע אינו מתחייב להפריש ולקיים את הסדר הרגיל עד הוידוי. אשר על כן, כדי לאפשר גם לאלה שאין להם קרקע לקיים את מצות הוידוי, אפשרה ההלכה דרך נוספת, אם יש לאדם מעשר שני, כגון אם קנהו או הגיע לידו, יכול לקיים גם מצות מעשר שני בירושלים ועם זאת לקיים מצות וידוי מעשר. אמנם במקרה זה לא מתקיימת כל הכוונה המקורית של התורה, אך זה כאנוס שהרי אין לאותו אדם קרקע, ויכול הוא לקיים בדרך נוספת של קבלת מעשר שני שיש לה יתרון על המעשרות האחרים, שהתורה קראתו "קודש", ויכבד את ה' דרך "קודש" זה שהוא נאכל בירושלים ויזכה לקיים מצוה נוספת, וידוי מעשר. ייתכן שבמקרה זה יתאימו יותר דברי המנחת חינוך שהמתודה יזכיר בידויו רק את המעשר השני כי הוא עיקר קיום הזרד השנייה. אף שאפשר לומר שהיות שהוא מייצג דרך נוספת של קיום המצוה, הבאה במקום וידוי על כל המעשרות, הוא אומר וידוי ואין צורך באזכור מיוחד של המעשר השני, ויאמר כמתודה בעל קרקע. לפי השיטה השנייה, שאולי השולחן ערוך עימה, שוידוי נאמר רק על ידי בעל קרקע, קיימת רק הדרך הרגילה שוידוי נאמר בתום הפרשת תרומות ומעשרות לפי הסדר הרגיל.

לפיכך, להלכה, בנוסף לכל השיקולים אם בזמן הזה נוהג וידוי מעשר, אפשר שיש להוסיף גם שיקול זה. לשיטת הרמב"ם ורוב הראשונים, החקלאים

וידוי מעשר ובעלות על קרקע

יכולים לקיים את מצות וידוי כדרכה, ולרוב הציבור, שאין לו קרקע, פתוחה הדרך השנייה לקיים את מצות וידוי מעשר על ידי הפרשת מעשר שני. אם כי כיום יש בעיה אחרת של הפרשה מתאימה של מעשר שני שהיא עשויה למנוע להגיע לוידוי.¹⁸ לפי השיטה השנייה, ועימה אולי המחבר, קיימת גם כיום הדרך האחת ואלה שאינם חקלאים אינם יכולים לקיים מצות וידוי מעשר.

ז. חובת נשים בוידוי מעשר

עניין נוסף הקשור לכאן, הוא חיוב נשים בוידוי מעשר. הרמב"ם, בהלכות מעשר שני יא, יז, לא הזכיר את הנשים בין אלה הפטורים מקיום מצות וידוי מעשר כעבדים וגרים שאין להם חלק בארץ. לעומת זאת בעל ספר החינוך במצוה תרז כתב שרק זכרים מתודים. ר"א מלונדריש בפסקי מעשרות שלו כתב שנשים חייבות. הראשונים האחרים לא הזכירו היבט זה. המנחת חינוך במצוה תרז, העיר על החילוף בין הרמב"ם והחינוך. לקראת סוף דבריו תמך בדברי החינוך שנשים פטורות כיון שלא נטלו חלק בארץ או מטעם שוידוי מעשר היא מצוה שהזמן גרמא. דעה אחרת כתב בשם הרמ"ז בתוספות אנשי שם על משנה במעשר שני ה, יד: "מספקא לי אם נשים פטורות אף דאין יכולים לומר אשר נתת לנו, וכדתנן גבי ביכורים פ"א מ"ה, דשמא יש לחלק בין נתת לי לנתת לנו... דיכולות לומר אשר נתת לנו דר"ל לכללות ישראל".¹⁹ הדברים הם העתק דברי רש"י הנזכרים למעלה, המהווים בסיס לשיטת רוב הראשונים שוידוי מעשר אינו זוקק קרקע. החילוק הוא בין ביכורים שבהם נאמר בלשון יחיד ולכן נשים פטורות מוידוי ביכורים, ללשון רבים שנאמרה בהמשכה בפרשת וידוי מעשר. לכן קשים דברי המנחת חינוך מההיבט של פטור נשים משום שלא נטלו חלק בארץ, שאינו שייך בוידוי מעשר משום שכוונת התורה לכלל ישראל. ובכך נדחו גם דברי בעל המשנה ראשונה שם על אותה משנה, שמנה את הנשים בין הפטורים מוידוי מעשר מאותה סיבה של אי נטילת חלק בארץ. בתוספות

18. וראה במקורות, לעיל הערה 5.

19. וראה הערת הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ח, אורח חיים, סימן יא, ה, ד"ה "אשרינו".

אנשי שם לא נדונה הטענה השניה של מצוות עשה שהזמן גרמא שהעלה המנחת חינוך, ועם זאת גם במסקנה נשאר הספק.

יש לציין גם את דיונו הארוך והחדשני בעניין של הראי"ה קוק בשו"ת משפט כהן, סימן נו, סעיף ד. עיקר הסעיף עוסק בבעיית חיוב נשים בוידוי מעשר, ושם נדונו שתי הבעיות הנזכרות במנחת חינוך הנזכר. תחילה דן בבעיית אי נטילת חלק בארץ והציע את אותו חילוק שהובא בתוספות אנשי שם בין ביכורים שהלשון בהם יחיד לוידוי מעשר ששם נאמר בלשון הכלל. ובאשר לטיעון השני של מצות עשה שהזמן גרמא, דן הראי"ה קוק בהרחבה במהות הכלל של פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא ולמעשה כתב שוידוי מעשר ספק רב אם נכלל בו. עיקר הטיעון כולל כמה מרכיבים ובעיקר שספק אם אפשר לכלול את תרומות ומעשרות במצוות עשה שהזמן גרמא. כיון שהזמן גרמא משמעו שהחיוב עצמו תלוי "בעצם בזמן" ושאינו אפשרות אלא לקיים רק באותו זמן שנקבע לדבר בהלכה.²⁰ ושני אלה ספק אם שייכים בתרומות ומעשרות. ועוד כתב שספק אם הכלל שהזמן גרמא חל על מצוות התלויות בקרקע. שכן הלכה הקשורה לקרקע, הקרקע מחייבת ואין זמן יכול להפקיע היות וחיובה כבר נתפס בקרקע. ואף שנוטה לכך נשאר בצ"ע.

מכל מקום בשני הנושאים הבעייתיים ביחס לחיוב אשה בוידוי מעשר, הראי"ה קוק העלה לבטים קשים אם אפשר לפטור נשים מוידוי מעשר. בעניין הראשון של אי נטילת חלק בארץ, זה הוצע כסברת תוספות אנשי שם שהיא סברת רש"י בקידושין. משמע שאם מקבלים סברה זו, שהיא שיטת רוב הראשונים, הרי נשים חייבות כי יש דרך נוספת להתחייב בוידוי מעשר גם אם אין לאדם קרקע. אולי המנחת חינוך לא הזכיר זאת הואיל וסבר כחינוך שנשים פטורות וכשיטת אותם ראשונים שרק בעלות על קרקע מחייבת וידוי מעשר ונשים לא נטלו חלק בארץ. וזיטעון השני של מצות עשה שהזמן גרמא, לפי הראי"ה קוק ספק אם תופס בוידוי מעשר עקב היותו חלק ממצוות התלויות בארץ ומצוות קרקע. אף כאן ניתן להסביר את הדבר לפי שיטת רש"י ורוב הראשונים. שכן הדרך השנייה להתחייב בוידוי היא תהליך מקרי שאדם קנה דבר המתחייב במעשר והתחייבותו נוצרה לא לפי

20. מעין זה כתב גם הרב יהושע לייב דיסקין, כפי שהביא הרב אליעזר ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק כא, ד, ד.

וידוי מעשר ובעלות על קרקע

הסדר של חיוב הוידוי לאחר הפרשת כל התרומות והמעשרות אלא בדרך המקרה. על כן כפי שהרב מאריך אין זה תלוי בזמן בעצם אלא במקרה. גם מצד חובת הקרקע בפירות כבר נתפס חיוב הוידוי, אלא האדם שהיה חייב בוידוי – המוכר, מכר את מה שהתחייב והקונה בא במקומו. כך גם נשים יכולות להפריש לפחות מדין לקוח אף אם נחשיב את הוידוי לזמן גרמא שהוא כשלעצמו דבר מסופק מאד. ואם כן נפתחה הדרך לחייב נשים בוידוי מעשר לפי התוספות אנשי שם ובעיקר ע"פ דברי הראי"ה קוק.



ביעור ווידוי - קריאות וברכות

הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים

הפטרת "וערבה" בשבת הגדול בשנות הביעור.

במנהגי בית הכנסת הגדול בק"ק אוסטרעא נכתב:

טז. בשבת הגדול מפטירין "וערבה", אפילו אם חל פסח באמצע השבוע. וכן הנהיג גם הרב המובהק הגאון הרב משולם בהרב הגאון החכם צבי זצוקלל"ה בבית המדרש דפה, וככה אמר הרב הגדול המפורסם מו"ה יעקב שמעון זלה"ה שכן המנהג פה.¹

על תקנה זו העיר האדר"ת:

קריאת הפטרה בשבת הגדול לעולם היא "וערבה",² הנה הוא שלא כמאן.³ כפי דברי באר היטב ואא"ז הלבוש⁴ הוא שלא

* הערות: הרב יהודה הלוי עמיחי והרב יהודה זולדן.

1. מתוך הספר: תפילת דוד (עורך: הרב יהודה הלוי עמיחי), כפר דרום תשס"ב, עמ' קעא-קעב.

2. מלאכי ג, ד-כד.

3. בדברים הבאים יציג האדר"ת שלוש שיטות באשר להפטרת שבת הגדול: א. לקרוא "וערבה" רק כששבת הגדול היא בערב פסח. 2. כששבת הגדול בערב פסח, אין לקרוא "וערבה", אלא הפטרת הפרשה. ג. להפטיר בכל השנים "וערבה" בשבת הגדול. לדעה האחרונה אין מקור הלכתי, אלא שכך נהגו במקומות רבים. האדר"ת מציע הצעה אחרת, לפיה יש להפטיר "וערבה" רק בשבת הגדול של שנות הביעור. מקורות נוספים באשר לקריאת הפטרת "וערבה", אך לא בשל האיזכור של ביעור המעשר, ראה: הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ד או"ח סימן לט; הרב צבי כהן, ערב פסח שחל בשבת (ב"ב תשנ"ד), עמ' קסט.

4. בלבוש החור סי' תל אות א הסביר שכיוון שבקריאת "וערבה" מוזכר הבאת המעשרות לבית ה', א"כ הכוונה היא למצות הביעור שהייתה נעשית בערב חג ראשון של פסח. גם הרש"ז בשו"ע הרב, סימן תל סעיף ג כותב שהמנהג במדינות אלו לקרוא "וערבה" כששבת הגדול בערב פסח, שהוא כעין המאורע, זמן הביעור בערב פסח של שנה רביעית ושביעית. אמנם הוא מציין שהביעור הוא בערב יום טוב האחרון, "מכל מקום נתפשט המנהג". הלבוש שם מנמק עוד מדוע יש לקרוא "וערבה" תמיד בשבת קודם פסח, מכיוון שכתוב בהפטרה הנה אנכי שולח לכם את אליה שהוא דומה לבשורת משה את הגאולה במצרים והוי מעין המאורע בכל שבת הגדול.

הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים

לקרות וערבה רק כשחל בע"פ.⁵ ודעת רבינו הגר"א ז"ל להיפוך דכשחל בע"פ לא יקראו וערבה, והיינו שלפי טעם הלבוש הוא כן יעוי"ש וצ"ע. והנה העם נוהגים מעצמם לקרות לעולם וערבה, לפי שערבה להם קריאתם זאת.⁷ ומה אורו עיני בראותי דעת גאוני בתראי כן, ואולם אני עני זה כמה נדפס בשמי שלענ"ד שבשנות הביעור (היינו בשנים הרביעית והשביעית לשמיטה) קראו פר' וערבה שהוא קודם הפסח להזהיר העם על ביעור התרומות ומעשרות,⁸ שהוא ביום ערב יו"ט האחרון של פסח, לחד גירסא

5. מענין לציין שבמספר שנות ביעור, בפרק זמן של שלושים ואחת שנים, משנת תשל"ז עד שנת תשס"ח, ערב פסח חל בשבת, ואז היה מקום להחיל את דינו של הלבוש. תשל"ז, תשס"ח — שנה רביעית לשמיטה. תשנ"ד, תשס"א, תשס"ח — שנת שמיטה, שהן מחצית משנות הביעור.
6. מעשה רב אות קעו. הסבר דבריו הוא שאם חל ערב פסח בשבת א"כ כבר לא יכולים להפריש מעשרות ולקיים מצות ביעור מעשרות, לכן קוראים הפטרה זו רק בשבת שאינו ערב פסח. אמנם הגר"א בשנות אליהו במעשרות כותב שהביעור היה בערב יום טוב האחרון. העיר על כך האדר"ת, אדר היקר, עמ' עה.
7. עיין בספר הפרדס (סל' כה) ובאור זרוע (סל' שצג) שהמנהג תמיד לקרוא וערבה. כך כתבו גם: ערוך השולחן או"ח סימן תל, א; הרי"מ טיקוצ'נסקי, עיר הקדש והמקדש ח"ג עמ' שנא, ובהלכות ארץ ישראל יז, א. כך גם מודפס בכל שנה בלוח ארץ ישראל. הרב אליקים געצל איש הורביץ, היה רב בעיירה טורץ, בליטא. הוא היה בקשר הדוק עם האדר"ת, וקשר זה כנראה עורר אצלו את הרצון לדרוש לציון, ולקרא לעשיית זכר למצוות שלא נהוג לקיימם כיום. בשנת תרע"ב, שבע שנים לאחר פטירת האדר"ת, הוא הוציא ספר: "זכרון ירושלים", בו הוא ליקט הנהגות זכר למקדש שבחז"ל ובפוסקים, וכן הנהגות "שהמצאתי בעזה"י חיפוש אחר חיפוש" (עמ' 54). בדבריו הוא מתייחס גם לאמירת וידוי מעשרות (עמ' 59): "צ"ע דלא עבדינן שום זכר למצות ביעור וידוי מעשר. ואולי יוצאין במה שקוראין הפטרת וערבה בשבת הגדול, דכתיב 'הביאו את כל המעשר אל בית האוצר'. דזה אזהרה על מצות ביעור. דמשו"ה קורים וערבה קודם הפסח להזהיר על מצוה זו וכמ"ש הלבוש". בהמשך דבריו כותב שיתכן וקריאת הפטרת "וערבה" בשבת הגדול היא זכר לדבר, מאחר ונזכר שם ענין המעשרות. לדעתו יש לקרוא הפטרה זו בכל שנה בשבת הגדול גם בשנה בה ערב פסח חל בשבת.
8. בפסוקים שבדברי מלאכי נאמר: "היקבע אדם אלקים כי אתם קבעים אתי ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה... הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארבות השמים והריקתי לכם ברכה עד בלי די" (מלאכי ג, ח-י).

הפטרת "וערבה" בשבת הגדול בשנות הביעור

בפ"ה דמעש"ש⁹ ע"פ דעת הרמב"ם פ"א ממעש"ש ה"ג, ובטוש"ע יו"ד ס"ס שלא. (ואולם לדעת הגורסים שם עיו"ט הראשון של פסח צריך לקרוא הפטרת וערבה בשבת שלפניו, אך בודאי עיקר ההלכה שבעיו"ט האחרון היה הוידוי לאחר הביעור יעו"ש. ותמוה מאד דברי הפייטן במערבית של ליל ב' של חג הסוכות מענין ביעור המעשר, וכבר קדמני מופת דורנו הגאון הנפלא מוהר"ר יוסף זכריה שטערין ז"ל בשו"ת זכרון יוסף ח"א"ח ס"ס כ). ורק בשנות הביעור לבד יקראו הפטרת וערבה ולא בשאר השנים כלל. כן היה נ"ל אם הייתי כדאי.¹⁰

9. משנה י.

10. האדר"ת אדר היקר, עמ' עה, התייחס לענין זה פעם נוספת. אחרי הוצאת קונטרס "אחרית השנים", התכתב האדר"ת עם חתנו בענין, וכתב לו על כך שבקונטרס אחרית השנים נשמט מהדפוס הדיון על הפטרת שבת הגדול, "שבשנות הביעור לבד הוא שצריך להפטיר "וערבה" וכשנתינו עתה [=תרג"ג] ולא בשאר שנים".

הרב יהודה זולדן

"עשר תעשר" "כי תכלה לעשר" — קריאתם בחג הסוכות

ראשי פרקים

- א. במוצאי חג שבכל שנה
- ב. סדר קריאת הפרשיות בהקהל
- ג. קריאת התורה בשמיני עצרת
- ד. השיר של הלויים במקדש בסוכות

א. במוצאי חג שבכל שנה

במשנה באבות ה, ט נאמר:

בארבעה פרקים הדבר מתרבה: ברביעית, ובשביעית, ובמוצאי שביעית, ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה. ברביעית מפני מעשר עני שבשלישית. בשביעית מפני מעשר עני שבששית. ובמוצאי שביעית מפני פירות שביעית. ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה מפני גזל מתנות עניים.

הרביעית והשביעית — אלו הם שנים הבאות לאחר שנות מעשר עני בשלישית ובשישית, מוצאי שביעית על כך שבשביעית היה צריך להפקיר את הפירות. סוכות זהו חג האסיף, ויש להשאיר לעניים לקט שכחה ופאה. המכנה המשותף הוא שאין לגזול את המגיע לעניים. כך נאמר במדרש במדבר רבה (וילנא) ה, ב:

"אל תגזול דל כי דל הוא" (משלי כב, כב). אמרו רבותינו במה הכתוב מדבר. אם הוא דל מהו גזול לו? אלא לא דיבר אלא במתנות עניים שהוא חייב ליתן להם מן התורה, לקט שכחה ופאה ומעשר עני, והזהיר הקב"ה שלא יגזול אדם מהם מתנות הראויות ליתן להם. כי דל הוא — די לו עניותו. לא דיו לעשיר

"עשר תעשר" "כי תכלה לעשר" — קריאתם בחג הסוכות

שהוא עומד בריוח ועני בצער, אלא אף גוזל ממנו מה שנתן לו הקב"ה?

ובכל זאת יש הבדל בין הזמנים. רביעית, שביעית ומוצאי שביעית, אלו הם עונשים על שבשנה שעברה לא נהגו נכון עם העניים ולא נתנו להם את מתנותיהם. מוצאי חג סוכות שבכל שנה — זהו חג האסיף, וזהו הזמן בו יש להשאיר לעניים לקט שכחה ופאה, פרט ועוללות. כך הסביר הרב שמעון בן צמח, התשב"ץ במגן אבות אבות ה, יב:

בחג שהוא זמן אסיפה, דרכן לתת לעניים לקט שכחה ופאה ועוללות, כי אין לעכבם יותר ואם לא נתנום כהלכה, סמוך לאותם פרקים מתרבה הדבר, אבל לא בחג שלא לערבב שמחת הרגל, כן כתב רבינו יונה ז"ל.

על מנת להזהיר ולהזכיר על נתינת אותם מתנות עניים בחג הסוכות, נראה שבחג סוכות היו קוראים פסוקים העוסקים בזה. פעם בשבע שנים, בסוכות שבמוצאי שמיטה בחג סוכות, ומדי שנה בשנה.

ב. סדר קריאת הפרשיות בהקהל

במוצאי שמיטה היה כל הקהל — אנשים נשים וטף עולים למקדש, והמלך היה קורא לפנייהם בתורה מחומש דברים. כך נאמר במשנה בסוטה פ"ז מ"ח:

וקורא מתחלת אלה הדברים (א, א), עד שמע וו, ג), "שמע" וו, ד-ט), "והיה אם שמע" (יא, יג-כא), "עשר תעשר" (יד, כב-כט), "וכי תכלה לעשר" (כו, יב-טו), ופרשת המלך (יז, יד-כ) וברכות וקללות (כח, א-סח) עד שגומר כל הפרשה.

בתוספתא בסוטה (ליברמן) פ"ז הי"ז מובאת מחלוקת בדבר בין חכמים לר' יהודה:

קורא מתחלת אלה הדברים עד שמע, והיה אם שמע, עשר תעשר, וכי תכלה לעשר. ר' יהודה אומ' לא היה צריך להתחיל מראש הספר. אלא שמע, והיה אם שמע תשמע, עשר תעשר, וכי תכלה לעשר, ופרשת המלך, עד שגומר את כולה, ופרשות

הרב יהודה זילדן

הנדרשות בה וגומר עד סוף "כי ה' אלוקיכם' ההולך עמכם" וכ, (ד) זה השם הניתן בארון שנ': "וישלח אתם משה אלף למטה לצבא אתם ואת פינחס" (במדבר לא, ו). מגיד שפנחס משוח מלחמה, וכלי הקדש זה ארון שנ': "ולא יבאו לראות כבלע" (במדבר ד, כ), ויש אומ' אלו בגדי כהונה שנ': "ובגדי הקדש" (שמות כט, כט).

על פי גירסת המשנה יש לדלג מפסוקי "עשר תעשר" לפסוקי "כי תכלה לעשר", ולחזור חזרה לקריאת פסוקי פרשת המלך,¹ והסיום הוא בקריאת הברכות והקללות.² הראשונים חלוקים בשאלה האם המלך וזיה קורא רק את הפרשות הללו, או שהמלך היה קורא הכל, והתנאים הדגישו באופן מיוחד דוקא פרשיות אלו:

רש"י בסוטה מא ע"א מסביר את סדר הקריאה:

"ושמע" "והיה אם שמוע" — ע"י דילוג. ומשם מדלג "לעשר תעשר", ומשם מדלג וקורא "כי תכלה לעשר", וברכות וקללות. ומשם חוזר למפרע וקורא "אשימה עלי מלך".³ ...ואע"פ שפרשת המלך מפסקת בין "עשר" ל"כי תכלה" קורא את אלה יחד, שלא להפסיק במעשרות, ואח"כ קורא פרשת המלך.

המגמה היא לקרוא ברצף את פסוקי המעשר — ההפרשה, הביעור והוידוי.

הרמב"ם בהלכות חגיגה ג, ג כותב:

1. בכתבי היד של המשנה, כת"י פרמה, וכת"י קויפמן, לאחר "וכי תכלה" קורא את הברכות והקללות "עד שהוא גומר את כולם". אין הוא קורא את פרשת המלך בדברים יז. כך הוא גם הנוסח במשנה שבירושלמי. בענין זה ראה: דוד הנשקה, "פרשת המלך כיצד? לדרכי עריכת המשנה", סידרא, טז (תש"ס), עמ' 21-32.
2. בבירור מחלוקתם, ראה מאמרי: "מעמד הקהל וקריאת התורה בבית כנסת", מועדי יהודה וישראל, עמ' 170-195, שם הסברנו שחכמים רואים את ייעודו של המעמד כשחזור מעמד הר סיני, ואילו ר' יהודה רואה את המטרה בלימוד תורה בהמון, ולכן אין המלך קורא פרשיות שענינם מוסר ותוכחה.
3. במשנה נאמר שקורא כי תכלה, פרשת המלך, וברכות וקללות. ואילו רש"י כותב שהיה קורא קודם ברכות וקללות ואח"כ פרשת המלך. כך הוא נוסח הגמ' בכת"י וטיקן 110. כך הגירסה גם בילקוט שמעוני תורה פרשת וילך רמז תתקמ, וכן המאירי ותוס' איזורא לסוטה שם.

"עשר תעשר" "כי תכלה לעשר" — קריאתם בחג הסוכות

מהיכן הוא קורא? מתחילת חומש אלה הדברים עד סוף פרשת שמע, ומדלג לזהיה אם שמוע וגו', ומדלג לעשר תעשר, וקורא מעשר תעשר על הסדר עד סוף ברכות וקללות עד מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב ופוסק.⁴

עד פסוקי "עשר תעשר" (יד, כב), הוא היה מדלג על פי הפרשות הרשומות במשנה, ומכאן ואילך היה קורא ברצף עד סוף התוכחה (כח, סח). בכלל קריאה רצופה זו, נמצאת פרשת "כי תכלה לעשר", ו"פרשת המלך". מפסוקי "עשר תעשר" לא היה מדלג על כלום, ולא חוזר וקורא. יתכן שלפני הרמב"ם היה הנוסח בו לא נזכרת קריאת פרשת המלך (ולעיל הע' 1), והרמב"ם הרחיב עוד וכתב שהקריאה מעשר תעשר עד סוף הברכות והקללות היתה רצופה ללא דילוגים.

כך כתב גם בפירוש המשנה שם:

וקורא מתחילה אלה הדברים ועד שמע, ושמע, והיה אם שמוע, עשר תעשר, וכי תכלה לעשר, ברכות וקללות, עד שהוא גומר את כולם.⁵

בנוסח זה לא נזכר פרשת המלך, ואין צורך לדלג. אמנם הרמב"ם פירש שהיה קורא ברצף מפסוקי עשר תעשר עד סוף התוכחה.

הרב אליעזר ממייץ, ספר יראים סימן רסו [דפוס ישן — רפט] כותב אחרת:

המלך קורא מתחילת אלה הדברים עד שמע, והיה אם שמוע, ומעשר תעשר עד כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך, פרשת המלך עד שהוא גומר כל הפרשה.

לפי היראים הרצף הוא מעשר תעשר עד כי תכלה לעשר (יד, כב-כו, טו). בכלל פסוקים אלה גם פרשת המלך. יתכן שגם לפיו, המלך חזר וקרא פרשיות אלה,

4. כך כותב הרמב"ם בפירוש המשנה בסוטה שם, וכן החינוך מצוה תריב. יתכן שלפיו, לא גרסו כאן פרשת המלך, מאחר שהקריאה כולה נקראת בלשון המשנה פרשת המלך.

5. כך הגירסה במספר כתבי יד של המשנה. ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוטה עמ' 684.

הרב יהודה זולדן

ויתכן שהכונה היא לפסוקי ההקהל ולא, יא-יד, שאף הם נקראים פרשת המלך.

מדוע חשוב היה לקרוא את פסוקי המעשרות, בין אם מדלג מ"עשר תעשר", ל"כי תכלה" וחוזר לפרשת המלך, ובין אם היה קורא ברצף מ"עשר תעשר" עד "כי תכלה לעשר"? בירושלמי סוטה ז, ח נאמר:

אמר רבי אבהו: ולמה קורין עשר תעשר כי תכלה לעשר? על ידי שיצאו ישראל משביעית לשמינית שלא לשכח את המעשרות.⁶

במוצאי השמיטה מתחילים בשנות מעשר חדשות, מאחר ועברה שנה בה לא עסקו בגידולים חקלאיים, יש צורך להזכיר לכל הקהל – האנשים הנשים והטף את חובת המעשרות וההלכות הקשורות אליה. רש"י בסוטה מא ע"א מסביר:

ומשמיע לרבים "עשר תעשר" "כי תכלה לעשר", מפני שהוא זמן אסיף ומתנות עניים והפרשת תרומות ומעשרות.

מכאן שגם במעמד הקהל המתקיים אחת לשבע שנים בחג הסוכות, מרכיב מרכזי בקריאת התורה של המלך היה תזכורת בענין הפרשת המעשרות, ע"י קריאת הפרשיות העוסקות בכך בספר דברים. לפי רש"י מה שחשוב בקריאה הרצופה של המלך, היא קריאת הפרשיות בעניני המעשרות.

ג. קריאת התורה בשמיני עצרת

בגמ' במגילה לא ע"א, נאמר:

יום טוב האחרון של פסח קורין: "זיהי בשלח" (שמות יג, יז-טו, כו), ומפטירין: "וידבר דוד" (שמואל ב כב, א-נא). ולמחר: "כל הבכור" (דברים טו, יט-טז, יז), ומפטירין: "עוד היום" (ישעיהו י, לב-יב, ו).

...בעצרת: "שבעה שבועות" (דברים טז, טז),⁷ ומפטירין: בחבקוק

6. בספר כפתור ופרח פרק כה גורס בירושלמי: "על ידי שיצאו ישראל משביעית לשמינית שלא לשכח תורת מעשר".

7. מתחילים בפסוק "כל הבכור", כמו באחרון של פסח, אלא שהגמ' הדגישה את הפסוק הקשור לשבועות.

"עשר תעשר" "כי תכלה לעשר" — קריאתם בחג הסוכות

(חבקוק ג, א-יט). אחרים אומרים: בחדש השלישי (שמות יט, א-כ, יג), ומפטירין: במרכבה (יחזקאל א, א-כח, ג, א). והאידנא דאיכא תרי יומי — עבדינן כתרוייהו, ואיפכא.

(סוכות): ...יום טוב האחרון קורין: **"כל הבכור"** (דברים טו, יט-טז, יז) — מצות וחוקים ובכור, ומפטירין: **"ויהי ככלות שלמה"** (מלכים א ה, נד-סו). למחר קורין: **"וזאת הברכה"** (דברים לג, א-לד, יב), ומפטירין: **"ויעמד שלמה"** (מלכים א ה, כב-מג).

1. יו"ט אחרון של פסח, ויום טוב אחרון של שבועות

המכנה המשותף ליו"ט שני באחרון של פסח (בחו"ל) וליום טוב ראשון בשמיני עצרת בסוכות (בחו"ל), הוא קריאת כל הבכור (דברים טו, יט — טז, יז). קריאות אלו לא נהוגות בארץ ישראל כלל, מאחר שאין מקיימים יום טוב שני באחרון של פסח, וכן שמיני עצרת בא"י הוא שמחת תורה, ואז קוראים את פרשת וזאת הברכה המסיימת את התורה. הדיון בעצם הוא במנהגי קריאה בחו"ל.

ביחס לשבועות — בגאונים כבר נמצא שביו"ט שני של שבועות קוראים גם כן בכל הבכור: **"בעצרת בחודש השלישי וביום שני כל הבכור"**.⁸

בשבועות וכמו בכל יום טוב אחר החל בחול, מעלים חמישה קוראים (מגילה כג ע"א). הראשונים חידשו עוד שאם יום טוב שני של שבועות חל בשבת, לא רק שקוראים **"כל הבכור"**, אלא שגם מתחילים בפסוקים הקודמים מ**"עשר תעשר"** (דברים יד, כב, ואילך), וזאת כדי לאפשר העלאתם של שבעה קוראים.⁹ אמנם בספר שבולי הלקט סדר עצרת סימן רלט כתב אחרת:

יו"ט שני קורין **"כל הבכור"** עד סוף הפרשה. ואם הוא שבת מתחילין **"כי ימכר"** (דברים טו, יב), לפי שצריך להרבות בקוראין.

8. שאילתות דרב אחאי פרשת וישלח שאילתא כו. סדר רב עמרם גאון, חג השבועות.

9. מחזור ויטרי סימן שיב, שפד; ספר אור זרוע ח"ב — סימן שצא; ספר המנהגים (טיירנא) חג השבועות; הרב דוד אבודרהם, ספר אבודרהם סדר תפלות השבועות ד"ה יום שני.

הרב יהודה זולדן

לא הכל הסכימו לשינויים אלו, ולפיהם תמיד קוראים ביום טוב שני של שבועות מ"כל הבכור", גם כשחל בשבת.¹⁰

ביחס לפסח, יש ראשונים שכותבים גם כאן, שאם יום טוב שני של אחרון של פסח חל בשבת, מתחילים לקרא ב"עשר תעשר", ולא "בכל הבכור",¹¹ אם כי יש הסוברים שיש לקרא "כל הבכור" גם כשחל בשבת.¹²

מ"מ נראה שהסוברים שיש להתחיל לקרא ביום טוב שני של שבועות ושל אחרון של פסח, מהפסוקים של עשר תעשר סוברים שיש לעשות כן כדי שיהיה אפשר לעלות שבעה קרואים.

2. שמיני עצרת

בדבר הקריאה של שמיני עצרת. ר' יצחק אבן גיאת, כותב בשם רב האי גאון כך:

יש שקורין "כי המצוה הזאת" (דברים ל, יא), ועדין קוראים אותו בארץ ישראל בירושלים. ויש שקוראים ברכות שב"אם בחוקית", (ויקרא כו, ג), ויש שקורין "כל הבכור", ואנו קוויין "כל הבכור".¹³

עם זאת רש"י במגילה לא ע"א כותב אחרת:

קורין כל הבכור — אלא שמתחילין עשר תעשר לפי שיש באותה

10. כמו הגאונים (לעיל הע' 6); ספר האורה חלק א' [עה] סדר פרשיות של שבועות; הרמב"ם בהל' תפילה יג, ט; טור ושו"ע או"ח סימן תצד, ב, על אף שכותב כן ביחס לאחרון של פסח וסוכות. המגן אברהם שם ס"ק א, מציין שאם חל בשבת קורא מ"עשר תעשר".

11. סידור רש"י סימן תמג; ספר כלבו סימן כ; ספר המנהגים (טירנא) חג הפסח ד"ה ביום ח'; טור ולבוש אורח חיים סימן תצ.

12. ספר העיטור — עשרת הדיברות הלכות מצה ומרור דף קלו עמוד ב; רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים יג, ח,

13. ר' יצחק אבן גיאת, שערי שמחה, א, עמ' קיז. מובא באוצר הגאונים למגילה לא ע"א (עמ' 62). דברי רב האי היבאו בספר האשכול (אלבק) הלכות קריאת התורה דף סו עמוד א-21, ואף בעל האשכול סובר כך. ראשונים נוספים סביר שיש לקרא מכל הבכור: רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים יג, יב; ראבי"ה ח"ב — מסכת מגילה סימן תקצה טוען שלפנינו מחלוקת בבלי וירושלמי, וירושלמי קוראים מכל הבכור, ולבבלי "מצות וחוקים ובכור" "ופליאה היא שאנו מניחין הבבלי וסומכין על הירושלמי". ספר שבולי הלקט סדר חג הסוכות סימן שעב.

"עשר תעשר" "כי תכלה לעשר" – קריאתם בחג הסוכות

פרשה מצות וחוקים הרבה הנהוגות בחג באותו זמן, שהוא זמן אסיף, ועת שהעניים צריכים לאסוף מאכל לביתם. ועוד יש באותה פרשה: מצות מעשר עני, ומצות נתון נתן, ופתוח תפתח, והעניק תעניק לעבד עברי, ושילוח חפשי, והעבט תעביטנו.¹⁴

מדברי רש"י הללו מובן שהנהגה זו היא בין אם יום טוב שני של אחרון של סוכות חל בחול או חל בשבת. כאן יש סיבה ערכית – חינוכית, ולא בשל צורך להגדיל את מספר הפסוקים על מנת לאפשר לשבעה קרואים לעלות. ימי סוכות הם בזמן האסיף, ובפסוקים הללו כתובים מצוות הקשורים למתנות עניים, ובכלל ליחסים שבין אדם לחברו – יחס לעבד עברי, ויחס שבין לוח ומלוה.¹⁵

יושם לב שבגמ' שם נאמר שביום טוב אחרון של סוכות "קורין כל הבכור מצות וחוקים ובכור". ובשל כך כתב רש"י: "מתחילין עשר תעשר לפי שיש באותה פרשה **מצות וחוקים הרבה** הנהוגות בחג באותו זמן".¹⁶

כך הסביר גם במחזור ויטרי סימן שפד:

ובפרשת היום עשר תעשר היא. בין שחל להיות בשבת בין בימי השבוע. שכך שנינו בשמיני עצרת: "מצות וחוקים ובכור". ומחמת מצות העניקה. דכי קאי בפסח ביום טוב האחרון קרי ליה תנא כל הבכור בהדיא. ש"מ דחג דזמן אסיפא היא. ורישא דשתא לחינוך שמיטין ויובלות. הזקיקו רבותי' להוסיף על כל הבכור עשר תעשר. להכריז על המעשרות. וחוקי שמיטות. ולצוות העניקת עבד ופתיחת יד לאביונים. היינו דכת' מצות וחוקים ובכור.

14. הרב צבי יהודה קוק, גליון הש"ס למגילה שם (סוף בירור הלכה עמ' ט), מסביר מדוע רש"י לא מנה את סדר המצות לפי סדר המקראות.

15. ע' פליישר, "פרשת עשר תעשר וקריאתה בימות החג לפי מנהגות ארץ ישראל", תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 116-155. לפיו, בא"י נהגו לקרא פרשת עשר תעשר בשבת חול המועד פסח וסוכות, זאת בשל הדרשות שבפסיקתא דרב כהנא. כבר העיר על דבריו י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, עמ' 129, שקשה לראות בדרשות אלו רמז לקריאה בחול המועד.

16. ראה את הסברו של הרב יעקב עמדין שו"ת שאילת יעבץ חלק ב סימנים קצח-קצט, על דברי רש"י. אמנם יש נוסחאות בגמ' בהן לא כתוב "מצות וחוקים ובכור". כך למשל מציין הר"ן (במגילה יא ע"א ברי"ף). ראה עוד בדקדוקי סופרים במגילה לא ע"א.

הרב יהודה זולדן

לפיו, בפסח נאמר בגמ' שיש לקרא כל הבכור, ואילו כאן נוסף שיש לקרא: "מצות חוקים ובכור". הוא הוסיף עוד שגם הפיטנים כתבו פיוט מיוחד לשמיני עצרת של סוכות:

ומחמת חידוש הפרשה וחיבת המעשר ייסדו לו פייטנין קרובה
מיוחדת. היא [איום] אמצה עשירייה. ושוררו עליו קיבוץ עשרונות
ועשיריות המצויינין בתורה על פי הלכות ואגדות. ורמז המייסד
בסילוק פרשה זו נקראת שתי פעמים בשנה. אחת של ראה אנכי.
ואחת בשמיני עצרת. וכך התחיל. השקיפה ממעון קדשך מן
השמים. וברך משנני עשר פעמים: ובדורו של קלירי עמד
המשורר ואחז בידו שער יסודו לפיוט.¹⁷

והוא חוזר ומפרט את טעם הקריאה מעשר תעשר, ומציין שיש חולקים על כך:

אבל בסוכות ביום שמיני ספק שביעי מתחילין עשר תעשר בין
בחול בין בשבת. מפני שיש בה מצות וחוקים ובכור, נתינת
מעשרות וחילוק מתנות לעניים שמפורשין בה. ובסוכות עת
הבציר ועת האסיף הוא. וכדי להשמיע ולהזכיר חוקי הפרשה כדי
שיחלקו לעניים ויתמכו האביונים נהגו לאומרה.

ויש חולקין בדבר. ואומ' שאין צריך להתחיל אלא בכל הבכיר.
אך אין ממש בדבריהם. דקאמר' במגילה פ' בני העיר. ביום
שמיני של חג מפטירין במצות וחוקים ובכור. ובכור תרתי משמע.
בכור. כל הבכור. ומצות וחוקים דעשר תעשר. ונצינו ראייה לדבר
שר' אליעזר בירבי קליר יסד קרובה על פרשת עשר תעשר.
בסוכות. מה שלא יסד בשאר רגלים. ועוד יסד בקרובה פרשה זו
בסילוק. ונשנית בשנה שתי פעמים. כלומר חוק הוא ולא יעבר.
שתהא נקריית ב' פעמים אחת במקומה לשבתה. ואחת לסוכות
ביום שמיני של חג.

הוא כותב שזו הסיבה בגללה קוראים פרשה זו בסוכות, ואמנם הסוברים
שמתחילים מ"כל הבכור", יסברו שקוראים פסוקים אלו בגלל שנאמר בהם:

17. מופיע גם בסידור רש"י סימן שו.

"עשר תעשר" "כי תכלה לעשר" — קריאתם בחג הסוכות

"והיית אך שמח" (דברים טז, טו). ואמרי' בפ' בכל מערבין (פסחים ע"א, א), לרבות ליל יום טוב האחרון של חג לשמחה.¹⁸ וממשיך שיש שפירשו אחרת את הגמ':

והרב ר' חיים כהן בר' חננאל פי' מצות וחוקים ובכור. מצות — אלה המשפטים, שהן גופי מצות ודיניו. וחוקים — אם בחקתי, שהן קבלת מצות ותוכחות. ובכור — כל הבכור. ופי' או מצות, או חוקים, או בכור. ואנו לאפוקי נפשין מפלוגת' קרינן בעשר. וכל הבכור. אע"פ שבירושלמי מצא הרב סייג לדבריו. וכן עמא דבר.

ופירוש ר"ת דומה לרש"י:

ור"ת פי' לכך מתחילין מעשר תעשר. לפי שיש באותה פרשה מצות וחוקים הרבה שנוהגות באותו זמן. שהוא זמן האסיף. ועת שהעניים צריכין לאסוף מאכל ביתם. ויש באותה פרשה מצות מעשר עני. ומצות נתן תתן. פתח תפתח. הענק תעניק. העבט תעביטנו. ומוציאין שתי תורות וקורין ה' בפרשת עשר תעשר. ואם שבת הוא קורין בה ז'. והמפטיר קורא בפנחס. ביום השמיני עצרת. וקורין בנביא ויהי ככלות שלמה (מלכים א ח). עד וכפיו פרושות השמים. מתוך האמור בו ביום השמיני שלח את העם:

לפיו, תמיד יש לקרא מפרשת עשר תעשר. ביום חול יעלו חמישה קרואים ובשבת שבעה קרואים. כשיטה זו של רש"י, כתבו עוד ראשונים.¹⁹

ראשונים אחרים הסכימו גם הם שיש לקרא מעשר תעשר אך רק אם שמיני עצרת חל בשבת, ונראה שהנימוק תואם לנהוג בפסח ושבועות. כך כתב בספר העיטור:

ביו"ט אחרון של חג קורין במצות חקים ובכורות. ויש מקומות שמתחילין עשר תעשר שהיא זמן אסיפה ועוד טעם אמרו מפני מה מתחילין מפני שיש בו המצוה הזאת. ויש שקורין כל הבכור.

18. כך כותב גם בספר כלבו סימן כ ד"ה יום שמיני.

19. ספר המככים ד"ה סדר תפלת סכות (המתחיל סמוך להערה תקכז); ר"ן בחידושו למגילה לא ע"א. הטור באו"ח תרסח מציין מנהג זה; ספר המנהגים (טירנא) שמיני עצרת; לבוש שם ס"ק ב; מגן אברהם שם ס"ק ד, ומ"ב שם ס"ק יב.

הרב יהודה זולדן

ומנהגינו כל הבכור. ואין אנו קורין עשר ונעשר אלא כשחל בשבת.²⁰

מ"מ לשיטת רש"י ולראשונים נוספים יש לקרא בשמיני עצרת מ"עשר תעשר", וביום טוב שני (ותשיעין), יש לקרוא "וזאת הברכה". בארץ ישראל בה שמיני עצרת ושמחת תורה הם ביום אחד, קוראים "וזאת הברכה" בלבד. יוצא אם כן שקריאת "עשר תעשר" היא רק לבני חו"ל, ולכאורה לא שייך אצלם זמן אסיף ונתינת מתנות עניים כמו מעשר עני? החיד"א בברכי יוסף או"ח סימן תרסח, ב, בשירי ברכה, כותב שכשנהגו בארץ ישראל לסיים את התורה כל שלוש שנים קראו בארץ "כל הבכור", (דהיינו כאמור בגמ', ללא התוספת בראשונים לפיהם החלו ב"עשר תעשר"), אך משנהגו לסיים את התורה בכל שנה, החלו לקרא "וזאת הברכה".²¹

ד. השיר של הלויים במקדש בסוכות

ביטוי נוסף לכך שהיו מעוררים את הציבור בענין המעשרות, נמצא גם בשיר שהלויים היו אומרים במקדש בחג הסוכות. כך נאמר בגמ' סוכה נה ע"א:

תניא: בחולו של מועד, בראשון מה היו אומרים? "הבו לה' בני אלילים" (תהלים כט), בשני מה היו אומרים? "ולרשע אמר אלילים" (תהלים נ), בשלישי מה היו אומרים? "מי יקום לי עם מרעים" (תהלים צד), ברביעי מה היו אומרים? "בינו בווערים בעם" (תהלים צד), בחמישי מה היו אומרים? "הסיריתי מסבל שכמו" (תהלים פא), בששי מה היו אומרים? "ימוטו כל מוסדי ארץ" (תהלים פב). ואם חל שבת באחד מהם — ימוטו ידחה.

20. ספר העיטור — עשרת הדיברות הלכות הלל דף צה עמוד ב; הרשב"א והמאירי במגילה לא ע"א; ספר כלבו סימן כ ד"ה יום שמיני; אבודרהם עמ' רצט; מנהיג עמ' תיב; רבינו ירוחם — תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק ה דף סא טור א; ספר האגור הלכות אתרוג סימן אלף ל; טור וש"ע או"ח סימן תרסח, ב; הגהות מימוניות על רמב"ם הל' תפילה יג, יב; כף החיים שם ס"ק כה. אמנם יש מקומות בחו"ל בהם נהגו גם בשמיני עצרת לקרא וזאת הברכה. ראה: שו"ת מבי"ט ח"ב סימן קכט.

21. ראה: הרב אלתר הילביץ, "על הקריאה בשמיני עצרת ושמחת תורה", חקרי זמנים א עמ' רמח-רנא.

"עשר תעשר" "כי תכלה לעשר" — קריאתם בחג הסוכות

רש"י בסוכה מז ע"א ד"ה שיר, מזכיר את השירים שהלויים היו אומרים בסוכות וכותב:

שיר של חג מפורש בהחליל ולקמן סוכה נה, א: בינו בוערים בעם כו' הבו לה' — **כולן** רמוזים על עסקי מתנות עניים, מפני שזמן אסיפה הוא, ועת ליתן לקט שכחה ופאה ומעשרות, שישמעו מפרישים ויפרישו בעין יפה.

ואכן בסוגיה העוסקת בשיר הלויים בסוכות, מפרט רש"י בסוכה נה ע"א על השיר הנאמר ביום הרביעי:

ולמחר בינו בוערים בעם — מפני שעכשיו זמן מתנות עניים, שהוא זמן אסיף, זמן לקט שכחה ופאה, ומעשר עני, וכשמגיעין ימים האחרונים, שהן קרובים לפרוש ולשוב לבתיהם קורין לפניהן, להוכיחם שיעשורו כראוי, ואף על פי שהמעשרות בצנעה, ולא יאמרו: מי רואנו ומי יודענו, לכך אומר בינו בוערים בעם — שאומרים בלבם: מי יגיד מעשינו הנוטע אזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט היוסר גוים הלא יוכיח וגו' עד מי יקום לי.

וכך גם בשיר של היום הששי:

ימוטו כל מוסדי ארץ — במזמור אלהים נצב בעדת אל, ואומרים כל המזמור על שם שכתוב בו עני ורש הצדיקו — אלו מעשרות, שכך הוא נדרש בחולין: צדק משלך ותן לו, בפרק הזרוע וקלד, א, לא ידעו ולא יבינו ומי שאינו נותן לבו להבין לכך בחשכה יתהלכו — זו מיתה, כדתנן (אבות פ"ה מ"ט): בארבעה פרקים הדבר מתרבה כו' במוצאי החג שבכל שנה מפני גזל מתנות עניים — וגורם קללה לעולם ורעבון שימוטו כל אפסי ארץ.

לפי רש"י השיר של הלויים בסוכות מכוון אף הוא למטרה זו, לקרוא ולעורר לנתינת מתנות עניים, עם תחילת שנת המעשרות, ובתקופה של חג האסיף.

הרב בניהו ברונר

וידוי מעשר ואזכרת שם שמים

ראשי פרקים

הקדמה

א. שם ומלכות בברכה

ב. וידוי מעשר מחוץ למקדש

ג. ביטול הוידוי בתחילת בית שני

ד. איזכור שם שמים בבית שני

סיכום

הקדמה

אזכרת השם המפורש, היא מרכז וידויו של הכהן הגדול ביום הכיפורים. כך כתב הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכיפורים ב, ו:

ומזכיר את השם בכל וידוי מהן שלש פעמים. כיצד הוא אומר?
אנא השם חטאתי עויתי ופשעתי לפניך, אנא השם כפר נא
לחטאים ולעוונות ולפשעים שחטאתי ושעויתי ושפשעתי וכו'
שנאמר: "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם
לפני ה' תטהרו" (ויקרא טז, ל). הרי שלש פעמים הזכיר את השם,
וכן בכל וידוי מהן. וכשהוא נותן את הגורל על שעיר החטאת,
אומר: להשם חטאת. נמצא מזכיר את השם ביום זה עשר פעמים,
ובכולם הוא מזכיר ככתבו שהוא השם המפורש.

בוידוי מעשר לא מוזכר שם השם. אעפ"כ תז"ל למדו מוידוי מעשר הלכה
מרכזית בהלכות ברכות באשר להזכרת שם השם.

בגמרא בברכות מ ע"ב מובאת מחלוקת בין רב לרבי יוחנן לגבי אמירת שם
ומלכות בברכות:

אמר רב: כל ברכה שאין בה הזכרת השם — אינה ברכה. ורבי
יוחנן אמר: כל ברכה שאין בה מלכות — אינה ברכה.

וידוי מעשר ואזכרת שם שמים

כמקור למחלוקת זו מביאה הגמרא פסוק מוידוי מעשר:

אמר אבי: כוותיה דרב מסתברא, דתניא: "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי" (דברים כו, יג). "לא עברתי" — מלברכך, "ולא שכחתי" — מלהזכיר שמך עליו. ואילו מלכות לא קתני. ורבי יוחנן תני: "ולא שכחתי" — מלהזכיר שמך ומלכותך עליו.

לרב ור' יוחנן יש להזכיר שם השם בברכה. ר' יוחנן מוסיף שגם מלכות יש להזכיר. מקור זה נראה תמוה שהרי ברכות הם מדרבנן. רש"י בדברים שם מסביר: "ולא שכחתי" — מלברך על הפרשת מעשרות, ונראה שפרשנותו מבוססת על הגמרא לעיל. הרא"ם שם מעיר על כך שהרי הברכה על הפרשת תרומות ומעשרות היא מדרבנן בעלמא, שזו תקנה של אנשי כנסת גדולה?

מלבד זאת יש לברר עוד:

א. האם הפסוק המובא מוידוי מעשר הוא אסמכתא בעלמא וכך מפרש המהרש"א בברכות שם, או שחז"ל למדו מוידוי מעשר עיקרון רחב וכולל לברכות?

ב. מהי נקודת המחלוקת בין רב לרבי יוחנן? נראה שלפנינו מחלוקת עקרונית ולא בדרשת הפסוק.

ג. במשנה במעשר שני (ה, טו), נאמר שיוחנן כהן גדול ביטל את אמירת וידוי מעשר. נברר באיזה תקופה מדובר, ונקשור זאת למחלוקת רב ורבי יוחנן.

א. שם ומלכות בברכה

אביי מביא מקור לדברי רב מפסוק בוידוי מעשר, ממנו הוא לומד שמתוודה מברך את השם, ומזכיר אותו, ומכאן יש ראייה לרב שכל ברכה צריכה להיות עם הזכרת שם. לרבי יוחנן לא די בכך אלא יש צורך להזכיר גם את מלכות השם.

להפרשת תרומות ומעשרות יש שני ייעודים. סיוע למשרתי השם — הכהנים והלויים, וכן סיוע לעניים. ניתן להגדירה כמצוה שבין אדם לחבירו או לחברתו. הייעוד השני, הוא קיום מצות ה', כשמטרתה החינוכית היא הכרת האדם שהוא מקבל את היבול מאת ה' ועל כן אין הוא לוקח את הכל לרשותו. ה' צווה שהתרומות והמעשרות יגיעו אל הכהן, אל הלוי ואל העני. מבחינה זו, מצות מעשר שני קשורה יותר למשמעות השניה כיוון שהאדם

הוא זה שנהנה ממעשר שני בירושלים, ותוך כדי הנאתו הוא מודה לקב"ה על הטובה שגמל עמו.

בפסוקי התורה מופיעות שתי מטרות אלו: "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קדש לה'" (ויקרא כז, ל). וכן: "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה, על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה" (במדבר יח, כד). קדש לה', וללוים נחלה.

כך כותב ספר החינוך במצוה שצה :

משרשי המצוה, לפי ששבת הלוי בחר השם בתוך אחיו לעבודתו תמיד במקדשו, על כן היה מחסדו עליהם לתת להם מחיתם דרך כבוד, כי כן יאות למשרתי המלך שתהיה ארוחתם מזומנת להם על ידי אחרים שיכינוה להם ולא יצטרכו הנו ליגע בדבר זולתי בעבודת המלך היקרה. ואף על פי שהם היו שנים עשר שבטים, ולפי חלוקה שוה היה ראוי שיטלו חלק אחד משנים עשר, גם זה היתרון להם לכבודם, כי מהיותם מבית המלך ראוי שתהיה חלקם יתרה על כולם. ויתרון גדול הוא שיבא להם חלק העשירי נקי מכל הוצאת הקרקע. והמחיה משרתי האל בממונו ברכת השם יתברך תנוח עליו בכל אשר יש לו, וזהו אומרם זכרונם לברכה [אבות פ"ג מי"ג], מעשרות סייג לעושר. גם אמרו זכרונם לברכה [תענית ט"ז] שאסור לאדם לחשוב בלבבו ולומר אנסה אם ייטיב השם לי בהתעסקי במצותי, ועל כיוצא בזה נאמר [דברים ו, טז] לא תנסו את ה' אלקיכם, זולתי במצוה זו שמותר לנסות אם יברכהו הא-ל בעשותו אותה ובהיות זריז עליה, ומפורש הוא על ידי הנביאים שנאמר [מלאכי ג, י], הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וגו' ובחנוני נא בזאת אמר ה'.

מטרת מעשר שני קרבת ה'. תרומה ומעשר ראשון מטרתם הטבה עם משרתי השם הכהנים והלויים, ואילו מעשר עני הטבה עם העני. תרומה ומעשר ראשון ניתן גם לקשרם לקרבת ה', שהרי מדובר על הטבה עם משרתי ה', אבל מעשר עני הוא חלק ממצות הצדקה. נראה שזו הסיבה שהתורה קבעה את וידוי המעשרות דווקא אחרי שנת מעשר עני, בשנה הרביעית והשביעית, על מנת להמחיש את העובדה שאפילו מעשר עני עיקרו הוא מצות ה'.

וידוי מעשר ואזכרת שם שמים

הברכה על המעשרות מבטאת את קרבת ה', כדברי הגמרא בבבא מציעא פה ע"ב: "על שלא ברכו בתורה תחילה". לא קישרו בין התורה לבין הקב"ה. ולכן הברכה הזו חייבת להיות עם הזכרת שם שמים. יתכן שקיים חיוב לברך עם הזכרת ה' מדאורייתא ללא נוסח מוגדר, ואילו חכמים תקנו נוסח קבוע בתחילת ימי בית שני.

רב סובר שוידוי מעשרות בא להמחיש את עיקר ענינה של המצוה שהיא לשם שמיים ולכן יש כאן צורך לברך בהזכרת ה', רבי יוחנן מוסיף שהקב"ה ציווה על מצוות אלו כיוון שהוא מלך העולם, ורצונו הוא שהעולם יתקיים, וקיום העולם תלוי בדאגה לבריותיו, ובמסגרת דאגה זו הוא צוה על הפרשת תרומות ומעשרות. נלע"ד שזו הסיבה שהמחבר בשו"ע או"ח סימן ריד, א, פסק כרבי יוחנן המחייב להזכיר "מלך העולם" ולא ניתן להסתפק במלך:

ואפי' לא דילג אלא תיבת העולם, לבד, צריך לחזור ולברך, דמלך לבד אינה מלכות.

מחלוקתם של רב ורבי יוחנן נובעת מהגדרת מצוות תרומות ומעשרות, אבל היא מתרחבת להלכות ברכות באופן כללי.

הרמב"ם בהלכות ברכות א, ג-ד פוסק:

ג. וכשם שמברכין על ההנייה, כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה. וברכות רבות תקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה, כדי לזכור את הבורא תמיד אע"פ שלא נהנה ולא עשה מצוה.

ד. נמצאו כל הברכות כולן שלשה מינים, ברכות הנייה, וברכות מצות, וברכות הודאה שהן דרך שבח והודיה ובקשה, כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו.

לדעת רב עיקרן של הברכות הוא "לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו" ולכן עיקר הברכה הוא הזכרת השם, ואילו לדעת רבי יוחנן יש להוסיף את מלכות השם, כיוון שהברכות תוקנו גם על הנאה מן העולם ועל המצוות האמורות להתקיים בעולם.

כך ניתן ללמוד מפרשנותו של הראי"ה קוק בעין אי"ה בברכות מ ע"ב: הציר שעליו סובבים כל עניני ברכות הוא השלימות הנקנה על

ידם בדיעות אמתיות כדברי הרמב"ם בה' ברכות, והדיעות מביאות לידי מעשים ישרים שהוא עשות הטוב והישר בעיני ד'. ראש כל הדיעות הטהורות היא הדעת את ד', וע"ז מורה שם השם ית'. אמנם הידיעה שגורמת לישר המעשים כולם היא ידיעת מלכות ד' ית', כי יתחייב מידיעת שמו ית' ההליכה בדרכים הטובים בעז משפט מלך. ופליגי איזה דבר הוא יותר עקרי. רב אמר שהעיקר היא הידיעה האמתית, וידיעות השם ית' פועלת להישיר ממילא המעשים כולם, והידיעה בעצמה היא תכלית הברכות. ורבי יוחנן אמר שאי אפשר שתהיה באדם הידיעה שם ד' ויעזוב ארחות יושר, ...על כן צריך דוקא הזכרת הידיעה הפרטית שיש לה יחש ישר לאורחות המוסר והצדק, שהיא ידיעת המלכות. כי העוזב ארחות משפט יענש בעז מלך, ויש קפידא גדולה בההנהגה שתהיה בדרך ישרה.

לדעת הרב קוק המחלוקת היא האם ידיעת ה' היא העיקר או ההליכה בדרכיו היא העיקר והליכה זו היא בעולם הזה. על פי הסבר זה הקשר למצוות תרומות ומעשרות הוא ברור, שהרי מצוה זו היא מצוה ככל המצוות שהיא עשיית רצון ה' והיא גם הליכה בדרכי ה' שבראשם גמילות החטאים. במדרש תהלים מזמור טז מובאת מחלוקת רב ורבי יוחנן כמחלוקת בין רב לר' זעירא:

שויתי ה' לנגדי תמיד. אמר רב צריך אדם לומר בשעה שמברך ברוך אתה ה', וכל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה, שנאמר: "שויתי ה' לנגדי תמיד" (תהלים טז, ח). ר' זעירא ור' יהודה תרווייהון אמרי כל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה, שנאמר "ארוממך אלוקי המלך" (תהלים קמה, א).

ממדרש זה מוכח שהברכות הם ביטוי לקשר של האדם לקב"ה. נראה שבגמרא בברכות חז"ל מראים לנו שגם הפרשת תרומות ומעשרות, אם היא נעשית עם אזכור שם שמיים היא מבטאת קרבת ה' במעגלי החיים הרחבים בעולם המעשה.

ב. וידוי מעשר מחוץ למקדש

הראשונים נחלקו בשאלה אם מצות וידוי מעשר נוהגת גם שלא במקדש. הרמב"ם הלכות מעשר שני ונטע רבעי יא, ד פוסק:

ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות. ... ומצותו במקדש שנאמר לפני ה' ואם התודה בכל מקום יצא.

הראב"ד חולק:

א"א זה שיבוש שהוידוי אינו אלא לפני ה', ואין לפני ה' אלא בבית.

נושאי הכלים הביאו ראיות רבות לרמב"ם ולראב"ד מה המשמעות של "לפני ה'?" נראה להציע שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא מחלוקת רב ורבי יוחנן. לדעת רב עיקר וידוי מעשר הוא הזכרת שם שמים, ומכאן שברור שיש מקום להקפיד שהזכרת שם שמים תהיה "לפני ה'" במקום המקדש, ובייחוד שהמטרה של וידוי מעשר היא העברת המסר שתרומות ומעשרות היא מצוה הנעשית בעיקר לשם שמים ולא למטרות חברתיות גרידא. ואילו לדעת רבי יוחנן להזכרת שם שמים מצטרפת הזכרת מלכותו, ומלכות ה' מתגלית בכל אתר שהרי הוא "מלך העולם" ולכן ניתן לומר וידוי מעשרות בכל מקום וגם כשהמקדש אינו קיים. הרמב"ם בהלכות ברכות א, ג פסק כרבי יוחנן וכן פסק כאן שוידוי יכול להיאמר בכל מקום.

ניתן להוסיף שהרמב"ם רואה את מצות הוידוי והביעור כיחידה אחת ולכן כיוון שהביעור מתבצע בכל מקום הוא הדין הוידוי, למרות שבמנין המצוות ובפרטי המצוות הגדיר את המצוה כמצוה להתוודות. הסיבה היא כיוון שמצות ביעור קשורה לעצם מצות ההפרשה והנתינה של התרומות ומעשרות. לעומתו הראב"ד רואה את מצות הוידוי כמצוה נפרדת מהביעור, ולכן למרות שהביעור נעשה בכל מקום הוידוי נעשה רק במקדש.

יתכן להוסיף שהמחלוקת קשורה גם לסמיכות בין פרשת וידוי מעשרות לפרשת הביכורים, שהרי הביכורים חייבים להגיע למקדש ומקרא ביכורים גם הוא במקדש בדווקא, לדעת הראב"ד סמיכות זו מלמדת ש"לפני ה'" מעכב בביכורים וכך גם בוידוי מעשרות. ואילו לדעת הרמב"ם כיון שאת המעשרות

אין צורך להביא אל הכהן במקדש, כך גם הוידוי יכול להעשות בכל מקום, הוידוי צמוד לביעור כמו שמקרא ביכורים מחובר להבאתם.

ג. ביטול הוידוי בתחילת בית שני

במשנה במעשר שני ה, טו נאמר: "יוחנן כהן גדול העביר הודיות המעשר". מיהו אותו יוחנן כהן גדול ומדוע ביטל את מצות וידוי המעשרות?

הרמב"ם בפירוש המשנה שם:

לפי שלא היו יכולין לומר באותו הזמן ככל מצותך אשר צויתני, כי ה' אמר לתת מעשר ראשון ללויים, והם היו גאותו הזמן נותנים אותו לכהנים, וזה בגזרת בית דינו של עזרא הסופר, לפי שכשעלה עזרא לא עלו עמו הלויים כמו שנתבאר באמרו: "ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם" (עזרא ה, וו), קנס את הלויים שלא ינתן להם מעשר אלא ינתן לכהנים.

וברמב"ם הלכות מעשר ט, א כתב עוד:

בימי יוחנן כהן גדול שהיה אחר שמעון הצדיק שלחו ב"ד הגדול ובדקו בכל גבול ישראל ומצאו שהכל זהירים בתרומה גדולה ומפרישין אותה, אבל מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני היו עמי הארץ מישראל מקילין על עצמן ולא היו מפרישין אותן, לפיכך גזרו שלא יהא נאמן על המעשרות אלא אנשים נאמנים, אבל עמי הארץ פירותיהן ספק ואין נאמנין לומר מעושרין הן וזהו הנקרא דמאי.

הכסף משנה כאן כותב שהרמב"ם הדגיש שמדובר כאן על "יוחנן כהן גדול שהיה אחר שמעון הצדיק" על מנת שלא נטעה ונאמר שהכוונה ליוחנן הורקנוס שבסוף ימיו היה צדוקי. מדובר על תחילת בית שני שאז גזר עזרא הסופר על הלויים שלא ינתן להם מעשר ראשון. מלבד זאת, היו רבים שלא נזהרו בהפרשת מעשרות, ולכן לא הייתה אפשרות להתוודות. לא ניתן לומר בוידוי שהמצוה קוימה כהלכה שהרי מעשר ראשון לא ניתן ללוי, ועוד שרבים כלל לא הפרישו מעשרות.

בפירוש "מלאכת שלמה" על המשנה מביא פירושים אחרים, האחד מסביר שמדובר על יוחנן ששימש שמונים שנה בכהונה גדולה ולבסוף נעשה צדוקי וחשמונאי היה, ויש אומרים שהוא ינאי או יוחנן בן מתתיה. כך כותב הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים.¹

יתכן שדבר זה תלוי במחלוקת בירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ה, האם מעשה זה של יוחנן היה ראוי לשבת או לגנאי. נחלקו בזה רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי. לדעת רבי יוחנן המעשה היה חיובי כיון שבדקו ובהרבה מקומות לא הפרישו מעשרות. גם לדעת ריש לקיש המעשה היה חיובי כיון שעזרא תיקן שלא יתנו מעשר ראשון ללוי. ואילו לדעת רבי יהושע בן לוי, אין צורך לבטל מצוה מן התורה, העובדה שמעשר ראשון עבר לכהן זו תקנת חכמים ואינה פוגעת באפשרות להתוודות, ואילו העובדה שרבים אינם מפרישים אינה צריכה להביא לביטול הוידוי.

נלע"ד שרבי יוחנן הולך לשיטתו, כיון שמצות וידוי קשורה לא רק להזכרת שם שמים אלא גם להזכרת מלכותו של ה', אין טעם לקיימה כשרוב העם אינו מפריש תרומות ומעשרות, מצוה זו אינה מתקיימת בפועל על ידי רוב הציבור ומלכות ה' אינה מתגלית וזו הסיבה שלדעת רבי יוחנן, יוחנן כהן גדול ביטלה, והדבר התרחש בתחילת בית שני. תקנה זו נדרשה לשבת, זה היה שיקוף של המצב בבית שני.

לעומתו, לדעת רבי יהושע בן לוי הדבר היה בימי החשמונאים שהפכו להיות צדוקים, והם רצו לקחת את כל המעשרות לעצמם, כולל מעשר שני ועני, וגם עשו זאת בכח הזרוע, יוחנן הורקנוס לא הצליח להשתלט על המצב, בו נעקרה מצות הפרשת תרומות ומעשרות כהלכתה, והפתרון למצב זה היה לבטל את

1. הערת עורך — ראה במאמרו של הרב עזריה אריאל, בספר זה, על זהותו של יוחנן כהן גדול.

מצות הוידוי, שלפחות לא יהיה קטרוג על המתוודים שרובם לא עמדו בקיום המצוה.

בירושלמי מתוארת האנרכיה בירושלים בנושא זה, שהובילה בסופו של דבר לביטול וידוי המעשר. יוחנן כהן גדול היה בידו למוזות במציאות מקולקלת זו ולא עשה כך, אלא השלים עם המצב ואפילו ביטל את וידוי המעשרות. תיאור זה תואם את יוחנן הורקנוס בנם של ינאי המלך ושלומציון המלכה, שהיה מאד חלש בהנהגתו, והוא זה שבגלל חולשתו הורדוס ואביו אנטיפטרוס השתלטו על בית חשמונאי, ומאז רבתה השחיתות בארץ עד חורבן הבית השני. בתחילת ימי בית שני, למרות שגם לדעת רבי יהושע בן לוי רבים לא היו מפרישים, עדיין המצוה קיימת (ואמנם מדרבנן) אבל מי שמקימה יכול להתוודות ואין סיבה לבטל את הוידוי, ולכן היוז גנאי בביטול מצוה זו בתקופת החשמונאים.

ד. איזכור שם שמים בבית שני

בגמרא במכות כג ע"ב נאמר:

א"ר יהושע בן לוי: שלשה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו ב"ד של מעלה על ידם, [אלו הן:] מקרא מגילה, ושאילת שלום [בשם], והבאת מעשר.

שאילת שלום בשם תוקנה על ידי בועז שבירך את הקוצרים: "ה' עמכם" (רות ב,ד). בבית שני אנו מוצאים ארבע הנהגות הקשורות לביטול אזכרת שם שמים, האחת היא ביטול אזכרת שם שמים בשטרות. בגמרא בראש השנה יח ע"ב נאמר (ע"פ מגילת תענית):

וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות. וכך היו כותבים: בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לא-ל עליון. וכששמעו חכמים בדבר אמרו: למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה, וביטלום.

גם כאן כמו בידוי מעשר, מדובר בימי יוחנן כהן גדול. אלא שכאן חכמים הם אלו שביטלו את אזכרת שם שמים כיוון שהדבר עלול להביא לבזיון שם שמים.

וידוי מעשר ואזכרת שם שמים

ההנהגה השניה מובאת בתוספתא בסוטה יג, ח:

[משמת] שמעון הצדיק נמנעו אחיו מלברך בשם.

ההנהגה השלישית היא שהכתן הגדול ביום הכיפורים היה אומר את שם השם בלחש. כך דברי הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכיפורים ב, ו:

כיון שרבו פרוצין חזרו לאומרו בקול נמוך ומבליעו בנעימות עד שלא יכירו בו אפילו חביריו הכהנים.

ההנהגה הרביעית היא העלמת שם שמים מהעם ומסירתו רק לאנשים ראויים, כדברי הגמרא בקידושין עא ע"א:

ת"ר: בראשונה שם בן שתים עשרה אותיות היו מוסרין אותו לכל אדם, משרבו הפריצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה, והצנועים שבכהונה מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים. תניא, אמר רבי טרפון: פעם אחת עליתי אחר אחי אמי לדוכן, והטיתי אזני אצל כהן גדול, ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים. אמר רב יהודה אמר רב: שם בן ארבעים ושתים אותיות, אין מוסרין אותו אלא למי שצנוע ועניו, ועומד בחצי ימיו, ואינו כועס, ואינו משתכר, ואינו מעמיד על מדותיו, וכל היודעו והזהיר בו והשמרו בטהרה, אהוב למעלה ונחמד למטה, ואימתו מוטלת על הבריות, ונוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא.

נראה שבכל נושא הייתה סיבה נקודתית מדוע לבטל איזכור שם שמים, אבל המכלול מלמד על המצב הרוחני הירוד שהיה בימי בית שני. העובדה שארון הברית לא היה בימי בית שני כיוון שנגנז, ורוב עם ישראל לא עלה לארץ ישראל, והכהנים רובם היו צדוקים, מציאות זו יצאה מן הכח אל הפועל בביטול אזכרת שם שמים.

גם ביטול וידוי מעשר מצטרף להנהגות אלו, שהרי וידוי מעשר הוא לכל הדעות לכתחילה "לפני ה'", ובמציאות רוחנית ירודה הוא עלול להוות קטרוג, כפי שאומר התלמוד הירושלמי, במעשר שני פ"ה ה"ה:

ויתודה? אמר רבי הילא: כעס הוא לפני המקום מי שהוא אומר עשיתי והוא לא עשה.

הראי"ה קוק, בשו"ת משפט כהן סימן נו, מכריע מטיבה זו שלא אומרים וידוי מספק כי הוא עלול להפוך לקללה:

ויש להסתפק בספק וידוי אי הוי לחומרא או לקולא, דלכאורה הי' ראוי לדמות לספק ק"ש למ"ד ק"ש דאורייתא, דחוזר וקורא, אמנם י"ל דבעי טעמא בכל אותם שדקדקו חז"ל שלא יקרא מי שאינו מחויב, ומזה נראה קצת שהוא איסור, ולכאורה קשה לא יהי' אלא כקורא בתורה, כדאמר' בק"ש הקורא מכאן ואילך לא הפסיד. ולע"ד י"ל כדאמרין בירושלמי לענין הזכרת גשם שלא בזמנו דהוי סימן קללה, לא דמי מאן דמצלי ומיקל למאן דלא מצלי ולא מיקל (ותענית פ"א ה"א), כי ענין הנראה לקללה ח"ו בתפילה הוא דבר מסוכן מאד, והנה חז"ל אמרו (בירושלמי דמע"ש פ"ה ה"ה) כל השקפה שבמקרא לרעה וכאן אומרים השקיפה משום גודל כחן של מת"ע, וע"כ צריך דוקא שלא יהי' בה שום עכוב כלל, ומה"ט י"ל דמספק לא יזודה.

ביטול וידוי המעשר בבית שני דומה למה שחז"ל אומרים בסוטה מז ע"א: "משרבו הרוצחנין בטלה עגלה ערופה, משרבו המנאפין פסקו המים המרים".

מול מציאות זו של העדר שם שמים, באו חכמים בימי בית שני ותיקנו שאדם יהיה שואל בשלום חבירו בשם, וכך אומרת המשנה בברכות פ"ט מ"ה:

והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם שנאמר: "והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה'" (רות ב, ד). ואומר: "ה' עמך גבור החיל" (שופטים ו, יב), ואומר: "אל תבוז כי זקנה אמך" (משלי כג, כב), ואומר: "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהלים קיט, קכו). ר' נתן אומר: הפרו תורתך, עת לעשות לה'.

תקנה זו מובאת במשנה בסמיכות לקלוקל המינים במוקדש שאמרו שאין עולם אלא אחד, ולכן נראה שהיא באה כחלק מן המאבק במינים. חכמים אמנם חששו שבמצב רוחני כה ירוד, עלול שם שמיים להיות מבוזה, לכן השתמשו בפסוק של "עת לעשות לה' הפרו תורתך" כמקור לכך שבכל זאת יש לתקן תקנה זו.

סיכום

וידוי מעשרות מקביל למצות הוידוי שהיא מצות התשובה כל השנה וביום הכיפורים, כששיאה היה בבית המקדש על ידי הכהן הגדול, אלא שבניגוד לוידוי של תשובה ויום הכיפורים שעיקרו הוא בין אדם למקום, וידוי מעשרות הוא "לפני ה'" אם כי נושא הוידוי הוא בעיקר חיוביו של האדם למשרתי השם ולעניים.

העמידה לפני ה' גוררת בעטיה הזכרת שם השם, בוידוי הכהן ביום הכיפורים הזכרה זו היתה מרכזית, בוידוי מעשרות המתודה מזכיר את העובדה שלא שכח להזכיר שם שמים בעת שנתן את המתנות.

חיוב זה של הוידוי על הזכרת שם השם, מהווה מקור לחיוב להזכיר את השם בעת שמברכים את השם על הנאה או מצוה, ובכלל בברכות.

הזכרת שם שמים מבטאת את הקרבה לה', ואת העובדה ששם שמיים מתגלה בעולם. כשעם ישראל היה במצב רוחני טוב אזכרת שם שמים היתה שכיחה, ואילו בעת ירידה רוחנית שם שמים נעלם או שנאמר בצנעה. במקביל גם מצות וידוי מעשרות עברה לשעה ולא לדורות, ברמב"ם המצוה מופיעה במתכונתה.

לקראת בנינו של הבית שלישי, בתקופתנו זו, יש מקום לחזור ולהקפיד על מצוה זו מתוך ערגה לכך ששם שמים יהיה שגור על פינו, ונזכה לשמעו בבית המקדש מפי הכהנים בברכתם ומפי כהן גדול ביום הכיפורים בעז"ה.

הרב יהודה זולדן

קריאת וידוי מעשר מספר תורה

ראשי פרקים

א. מצות וידוי מעשר מדאורייתא

1. מצות וידוי מעשר — הזמן והמקום
2. אופן אמירת הוידוי — בכל לשון, מספר תורה, מחומש, בעל פה
- ב. קריאה בספר תורה את פסוקי הביעור והוידוי בזמן הזה — על פי האדר"ת
 1. פסוקי הוידוי
 2. פסוקי הביעור
- ג. קריאה וברכה על ספר תורה — שלא בימים שנקבעו ע"י משה ועזרא
- ד. קריאת פסוקי הוידוי מספר תורה
 1. קריאה אישית בספר תורה — כלימוד תורה
 2. קריאה ציבורית מספר תורה – זכר למקדש

א. מצות וידוי מעשר מדאורייתא

1. מצות וידוי מעשר — הזמן והמקום

בתורה נאמר: "ואמרת לפני ה' אלקיך" (דברים כו, יג), ומכאן שהוידוי הוא לפני ה', במקדש. כך כתב ספר החינוך מצוה תרז:

נצטוינו להתודות לפני ה' ברוך הוא ולהגיד בפנינו בבית מקדשו שהוצאנו חוקי המעשרות והתרומות מתבואותינו ומפירותינו, ושלא נשאר כלום מהם ברשותנו שלא נתננו אותו, וזהו נקרא מצות וידוי מעשר, ועל זה נאמר [דברים כ"ו, י"ג], ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית וגו'.

הרמב"ם בהלכות מעשר שני ונטע רבעי יא, א כותב בלשון כללית: "מצות עשה להתודות לפני ה'". ושם בהלכה ד כותב:

ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות.

קריאת וידוי מעשר מספר תורה

ובהלכה ו כותב הרמב"ם:

ומצותו במקדש שנאמר לפני ה' ואם התודה בכל מקום יצא.¹

הראב"ד שם בהלכה ד משיג וכותב:

א"א זה שיבוש שהוידוי אינו אלא לפני ה', ואין לפני ה' אלא בבית.

אף החינוך במצוה תרז, שבדרך כלל הולך בדרכו של הרמב"ם כותב שהמצוה היא בזמן הבית בלבד. אמנם לפיו, אם בזמן הבית התודה שלא במקום המקדש, יצא.²

הכסף משנה שם כותב שהביטוי "לפני ה'" יכול להתפרש במובן רחב יותר ולא דוקא במקום המקדש, כמו במציאות שהמקדש חרב או בדיעבד בזמן הבית כשלא ניתן להגיע לשם. יש אם כן עדיפות לאמירת הוידוי במקום המקדש, אך זה לא מעכב.

הרי"מ טיקוצ'נסקי, מאריך להסביר שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא במשמעות הפס': "לפני ה'", המופיע פעמים רבות במקרא במשמעויות שונות.³ מכאן, שחלק מהראשונים סוברים שהמצוה היא בזמן הבית ושלא בזמן הבית,

1. הסמ"ג מצוה קלח; שו"ע יו"ד סימן שלא סעיף קמב.

2. כך העיר גם המנחת חינוך שם אות יב. החזון איש, דמאי סימן ב אות ז כותב שהחינוך סובר שאין מצוה בזמן הזה מאחר ולא ניתן לקיים מצות הפרשת מעשר שני כראוי, אך לא משום שנטה מהרמב"ם שהרי כתב שאין מקדש מעכב הוידוי, ורק למצוה צריך להתוודות בעזרה. אך נראה לומר שהחינוך טוען שרק בזמן המקדש אם התודה מחוץ לעזרה אינו מעכב, אבל אין ללמוד מדבריו שעקרונית יש מצוה להתוודות שלא בזמן המקדש. החינוך מדגיש מספר פעמים בדבריו שהמצוה בזמן הבית, וכדעת הראב"ד ושלא כרמב"ם. האדר"ת, קונטרס אחרית השנים, פרק ד הלכה ד עמ' 25 כותב שהחינוך איננו נוטה לראב"ד אלא שהכריע בין הרמב"ם לראב"ד במובן זה שהמצוה היא בזמן הבית בלבד, אך בדיעבד גם שלא במקום המקדש. נראה לטעון שגם הראב"ד מסכים לכך, שהרי הוא לא השיג על הרמב"ם שם בהלכה ו שכתב שיש רק עדיפות ליד מקום המקדש. הראב"ד סובר שלפני ה' הכונה היא בזמן המקדש אך לא בהכרח במקום המקדש.

3. עיר הקדש והמקדש, חלק ג פרק ט סעיף ב. ראה עוד: הרב צבי פסח פרנק, שו"ת הר צבי, מילי דברכות סימן א, סעיף ה.

הרב יהודה זולדן

ויש אחרים הסוברים שמצות וידוי היא אך ורק בזמן הבית.⁴ גם מהאחרונים יש הנוטים לדעת אותם ראשונים הסוברים שמצות וידוי מעשר איננה נוהגת כיום.⁵

2. אופן אמירת הוידוי — בכל לשון, מספר תורה, מחומש, בעל פה

כיצד יש לומר את פסוקי וידוי מעשר? במשנה בסוטה ז, א נאמר:

אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה וידוי מעשר.

כך נדרש בספרי דברים פיסקא שג, יג: "ואמרת" (דברים כו, יג) — בכל לשון, וכך גם בירושלמי סוטה ז, א.⁶

בבבלי בגמ' בסוטה לב ע"ב לומדים זאת מגזרה שווה:

וידוי מעשר. מנלן? דכתיב: "ואמרת לפני ה' אלהיך בערתי הקודש מן הבית" (דברים כו, יג), ויליף אמירה מסוטה, בכל לשון שהוא אומר.⁷ א"ל רב זביד לאביי: ויליף אמירה מלוויים, מה להלן בלשון הקודש אף כאן בלשון הקודש!⁸ דנין אמירה גרידתא מאמירה גרידתא, ואין דנין אמירה גרידתא מענייה ואמירה.⁹

כך פסק גם הרמב"ם בהלכות מעשר שני ונטע רבני יא, ה, אלא שהרמב"ם מוסיף עוד:

וידוי זה נאמר בכל לשון שנאמר: "ואמרת לפני ה' אלקיך" —

4. כך פוסקים הראב"ד והחינוך.
5. כך כותב החזון איש דמאי ב ס"ק ו. דעות נוספות בענין אמירת וידוי בזמן הזה, ראה במאמרי: "האדר"ת וקריאתו לחידוש מצות וידוי מעשר". בספר זה.
6. בירושלמי סוטה ז, א בדפוס כתוב: "דכתיב וענית ואמרת", וכך הוא בכת"י סקליגר (מהדורת יעקב זוסמן), ירושלים תשס"א, עמ' 933. אך כנראה זו טעות דפוס, שהרי לא נאמר בודוי מעשר וענית ואמרת. קרבן העדה שם מתקן ולפיו יש לגרוס "ואמרת — בכל לשון שאתה רוצה דהא לפני ה' כתיב והוא שומע בכל לשון".
7. בפרשת סוטה נאמר: "ואמר הכהן לאשה" (במדבר ה, כא) — בכל לשון שהוא אומר.
8. הברכות והקללות ע"י הלויים בהר גריזים ובהר עיבל היו בלשון הקדש (משנה סוטה ז, א).
9. אצל הלויים נאמר: "וענו הלויים ואמרו" (דברים כז, יד) — עניה ואמירה, ואילו בוידוי מעשר נאמרה אמירה בלבד.

קריאת וידוי מעשר מספר תורה

בכל לשון שאתה אומר.

וכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו, ואם רצו רבים להתודות כאחד מתודין.

נושאי כליו של הרמב"ם לא מציינים את המקור לדברי הרמב"ם על אופן האמירה, ומה הצורך לציין זאת. הרב יוסף באב"ד, מנחת חינוך מצוה תרז, יד כותב שהרמב"ם רצה להדגיש שעל כל אחד לומר בני עצמו ולא יוצא בשמיעה מחברו. המנ"ח מתקשה מה ההבדל בין מצות וידוי למצוות אמירה אחרות שיוצא ידי חובה בשמיעה מחבר, מדין שומע כעונה, וכן לא ברור לו מה החידוש בזה שאם רצו רבים להתודות כאחד מתוודים "מאי רבותא היא דבכל המצוות הדין כן?".

הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן סימן נו, ג כותב שעל כל אחד לומר בפני עצמו מפני ש"איך יוכל אחד להתודות על חבירו, ואין אדם יודע במטמוניות של חבירו, ודמי לדאמרינן גבי תפלה בירושלמי דברכות (פ"ג ה"ג) כדי שכא"א יבקש רחמים על עצמו". זאת בשונה מוידוי ביכורים שהיא הודאה כוללת.

באשר לדברי הרמב"ם שאם רצו להתודות כאחד יכולים, הכונה שאחד יאמר וכולם יהיו יוצאים ידי חובתם בשמיעה, וכונת הרמב"ם לומר שאלו כמו מצוות התלויות באמירה ושמיעה, ושומע כעונה. אך היא גוף קושית המנחת חינוך, מה החידוש בזה הלא כל המצוות הם כך? הרב נתן געשטטנר מסביר שאכן זו כונת הרמב"ם שגם בוידוי מעשרות ניתן לצאת ידי חובה ע"י אחד שמוציא את כולם מדין שומע כעונה, ושכאן לא תקנו כמו בביכורים שיהא מישוהו אחר מקרא.¹⁰

גם הראי"ה קוק, סובר שמהתורה על כל אחד לקרוא באופן אישי ויכול מתוך חומש או סידור ואין צורך לקרוא מספר תורה:

נראה פשוט, שהי' צריך לקרות את פרשת הוידוי מתוך הספר דוקא, דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרן ע"פ (גיטין ס ע"ב), ואין זה דבר השגור בפי הכל כק"ש ופרשת הקרבנות. דאפי' תפלת פרקים צריך סידור (ראש השנה לה ע"א), מכש"כ מצות

10. הרב נתן געשטטנר, שו"ת להורות נתן, חלק ח סימן פג.

הרב יהודה זולדן

קריאה זו שהיא באה אחת לג' שנים. וי"ל ע"פ דברי הר"ש מן ההר בתהר"י בפ"ק דברכות, (רבינו יונה, ברכות דף ה ע"א מדפי הר"ף) דדבר שהוא חובה לאומרו אין בו משום דברים שבכתב א"א רשאי לאומרם בע"פ. וי"ל עוד דדמי למש"כ הפוסקים בברכת התורה כשאומר דרך תחנונים מותר בלא בה"ת, ה"נ כיון דאומרם דרך וידוי, (וע' ח' ריטב"א יומא ע ע"א), מ"מ אין זה דבר ברור אי קיי"ל הכי. ואם יהי' טעון ספר צ"ע אם צריך דוקא ספר כשר או אפ' בחומשין, ולכאורה כיון שאפ' ביחיד קורין, כדמשמע מתוך דברי הרמב"ם דלעיל, י"ל דבחומשין שפיר דמי, שהרי הא דאין קורין בחומשין אינו אלא מפני כבוד הצבור.¹¹

הספר אליו מתכוין הראי"ה קוק הוא חומש או סידור וכד', ולא ספר תורה. בסוף הוא דן האם יש לקרוא את הפסוקים מתוך ספר תורה כשר, ומשיב שמאחר שזו קריאת יחיד, אין צורך לקרוא מתוך ספר תורה.

גם הרב אליהו בקשי דורון, סובר שוידוי הוא הודאה אישית, ולכן אין בו דין קריאה שצריך ספר. הוכחתו מהאחרונים הסוברים שאם לא ביער את כל המעשרות יכול לדלג על פסוקים, וזה דבר שיכול להיות רק בקריאה אישית מחומש ולא מספר תורה.¹²

הרב חיים קנייבסקי, דן אף הוא בשאלה האם מצוות קריאת פסוקי הוידוי מדאורייתא, הם מספר תורה:

יש לעין אם צריך לקרות מתוך ס"ת ובטעמים, שהרי דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, ונראה פשוט שאין צריך. שכל שהתורה ציוותה לקרותו אין צריך ס"ת, ואין בו משום דברים שבכתב וכו'. דזה רק כשקורא לשם ת"ת. (ודן בחליצה, ברכת כהנים, משוח מלחמה, הקהל) .. אבל במקום שאינו אלא מצות

11. הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן (עניני א"י) סימן נו, ד (עמ' קטו).

12. הרב אליהו בקשי דורון, שו"ת בנין אב, ב סימן מז (עמ' קצב). שם הוא גם כתב שהראי"ה קוק סובר שיש לקרוא מתוך ספר אך הסתפק אם צריך ספר כשר או מספיק חומשים. כאמור, הרואה יראה שהראי"ה קוק נוטה לומר שהקריאה היא מתוך חומש, מאחר וכל יחיד קורא.

קריאת וידוי מעשר מספר תורה

קריאה, אינו צריך ס"ת...אם קורא בכל לשון פשיטא דאין לדקדק בזה.¹³

אם כן, וידוי מעשר זו אמירה אישית של כל אחד, או של אחד המתוודה בשם כולם, ואין צורך לקרוא את הוידוי מספר תורה, או אף ברוב עם.

ב.קריאה בספר תורה את פסוקי הביעור והוידוי בזמן הזה — על פי האדר"ת

1. פסוקי הוידוי

הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים, האדר"ת, כתב על אופן קריאת פסוקי הוידוי:

ואילו הייתי כדאי, הוה אמינא דבזמן הזה ראוי להתוודות בבית המדרש ובבית הכנסת שהוא מקדש מעט, ושכינתו יתברך שורה שם, ובמגילה כט ע"א, ובברכות ח ע"א אוהב ה' שערי ציון — כי אין לו לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד...ושפיר מקרי לפני ה' אלוקיך. ומכ"ש מי שזוכה ולהתוודות לפני הכותל המערבי, שאחז"ל כבר בירושלמי מעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי, שחייב לילך שם ולהתוודות. ואולם לראב"ד לא מהני זה, כיון דס"ל (בהל' בית הבחירה ו, טז) שקדושתו בטלה בזה"ז.¹⁴

ובמקום נוסף בו הוא מסכם בקצרה את דיני וידוי וביעור מעשר, כתב:

ואם קיימם בהלכתם (=את מצות ביעור המעשרות), יתקבצו כולם לבית המדרש או לבית הכנסת בעת תפילת המנחה או לאחר תפילת המנחה ויאמרו כולם ביחד או כל אחד ואחד בפני עצמו, או אחד יוציא את כולם, כמש"כ בתורה. (ומצטט את

13. הרב חיים קנייבסקי, דרך אמונה, הל' מעשר שני ונטע רבעי יא, א, בביאור הלכה.

14. הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים, האדר"ת, קונטרס "אחרית השנים", פרק ד הלכה ד (עמ' 26).

הרב יהודה זולדן

הפסוקים, מדברים כו, יג-טו: "בערתי הקדש" עד "ארץ זבת חלב ודבש"¹⁵.

וידוי בבית כנסת או ליד הכותל המערבי, יכול להיעשות בקריאה בעל פה, או מתוך חומש, סידור. אך היה מי שהציע לאדר"ת לקרוא מספר תורה. וכך כתב האדר"ת:

ידי"נ הרה"ג משה הכהן שיח' לאוי"ט

...האריך אם צריך לקרוא בספר תורה משום דברים שבכתב (גיטין ס ע"ב), אלא שיש לומר דבחומשים סגי דלא שייך כבוד ציבור בזה (גיטין ס ע"א). ולדברי שייך משוכו כל פסוקא דלא פסקיה (ומגילה כב ע"א). אך גם זה לא נראה לי שכיון שהוא בכל לשון, י"ל דלא צריך ספר וצ"ע. כן גם במקרא ביכורים.¹⁶

האדר"ת איננו מקבל את ההצעה לקרוא את פסוקי הוידוי מספר תורה, מאחר שוידוי מעשר נאמר בכל לשון, ומשמע שאין צורך לקרוא מס"ת דוקא.¹⁷

במקום אחר התייחס האדר"ת לקריאה בתורה שלא ע"פ תקנת חז"ל. וכך כתב האדר"ת ביחס לקריאה בתורה בליל שמחת תורה:

שלא מצאנו כלל קריאת התורה בלילה, ...ואמנם א"א לומר כלל שהרשות נתונה לציבור להוציא ס"ת ולקרות בנדרות גם במקום שלא תקנו לנו רבותינו ז"ל. ואמנם כן הוא והמנהג בירושלים שאין קוראים כלל בלילה.¹⁸

15. קונטרס אחרית השנים, פרק ה אות לב (עמ' 52-53). על פוסקים נוספים שתמכו בדעת האדר"ת, ראה במאמרי לעיל הע' 5.

16. קונטרס אחרית שנים, עמ' 52.

17. בניגוד להבנתו של הרב משה טוביה דינקל, קונטרס ביעור מעשרות, בני ברק תשנ"ד, עמ' לה-לו בהע' 99 שכתב שהאדר"ת כתב שראוי שיקראו ויספר תורה בציבור פרשת "כי תכלה לעשר" עד "זבת חלב ודבש". שתי טעויות יש כאן. האדר"ת כתב שאין צורך לקרוא מס"ת, וכן כתב שיש לקרוא מהמילים: "בערתי הקדש".

18. האדר"ת תפילת דוד עמ' קיב. עוד על קריאה בליל ש"ת שם עמ' קסח. עין לקמן הע' 30.

2. פסוקי הביעור

במקום אחר הציע האדר"ת לקרא בשנות הביעור ביום טוב אחרון של פסח את פסוקי הביעור, במסגרת קריאת התורה בבוקר בתפילת שחרית:

בקריאת התורה לאחרון של פסח שקוראים כל הבכור (ודברים טו, יט — טז, יז),¹⁹ נ"ל לקרוא בשנת הביעור (שהן הרביעית והשביעית), גם כשחל בחול, מפרשת עשר תעשר (דברים יד, כב ואילך), לפרסם מצות הביעור.²⁰

הפסוקים בהם נצטוונו על הביעור הם סמוכים לפסוקים אותם קוראים בשמיני בפסח בחו"ל. הצעתו של האדר"ת היא שבשנות הביעור לקרוא מהפסוקים העוסקים במעשרות ובתוכם גם הציווי לבער.

נראה שהאדר"ת הציע הצעה זו בעקבות דברי רש"י על הנהוג בסוכות. גם בשמיני עצרת, נאמר בגמ' במגילה לא ע"א, שיש לקרוא פרשת "כל הבכור", אך רש"י שם כותב:

קורין כל הבכור — אלא שמתחילין עשר תעשר, לפי שיש באותה פרשה מצות וחוקים הרבה הנהוגות בחג באותו זמן, שהוא זמן אסיף, ועת שהעניים צריכין לאסוף מאכל לביתם, ועוד יש באותה פרשה: מצות מעשר עני, ומצות נתון תתן ופתוח תפתח והענק תעניק לעבד עברי, ושילוח חפשי, והעבט תעביטנו.²¹

סוכות זו תחילת שנה חדשה ויש לעורר למצות הנהוגות באותו זמן, ותחילת שנות המעשר. מכאן, שכשיש צורך וענין לקרא פסוקים אלה יש להקדים ולקראם. האפשרות להקדים ולקרא מפרשת עשר תעשר, היא גם כששמיני של פסח חל בשבת (וכך גם כשיו"ט שני של שבועות חל בשבת). כך כותב סידור רש"י סימן תמג:

ביום השמיני קורין כל הבכור עד סוף סידרא, ואם חל בשבת

19. כך קוראים בשמיני של פסח בחו"ל, כאמור במגילה לא ע"א.

20. האדר"ת, תפילת דוד עמ' קב.

21. ראה בהרחבה על כך במאמרי: "עשר תעשר" 'כי תכלה לעשר' — קריאתם בחג הסוכות', בספר זה.

הרב יהודה זולדן

מתחיל עשר תעשר.

נראה שצירוף שתי ההלכות הללו, המנהג בשמיני עצרת, והמנהג כשמיני של פסח חל בשבת בהם מקדימים לקרא מפרשת עשר תעשר, הוא הבסיס להצעתו של האדר"ת לעשות כך גם בשנות הביעור.

ג. קריאה וברכה על ספר תורה — שלא בימים שנקבעו ע"י משה ועזרא

כאמור, קריאת וידוי מעשר היא אישית ואין צורך לקוראה מתוך ספר תורה. אך אעפ"כ יש שהנהיגו להוציא ספר תורה לפני או אחרי מנחה של שביעי של פסח, ולקרא את פסוקי הוידי. לא התברר מי החל לקרוא את פסוקי הוידי מתוך ספר תורה, הדבר נזכר אצל חלק מהסוברים כאדר"ת שיש לקרוא את פסוקי הוידי כיום. אמנם הם קוראים מספר תורה ללא ברכה.²²

האם ניתן לקרוא בתורה בציבור את פסוקי וידוי מעשר? האם ניתן לברך בעת קריאה שכזו? ובכלל, על פי אלו עקרונות נקבע האם ניתן לקרוא בציבור מספר תורה פרשיות שיש להם בכל זאת קשר ליום או לאירוע שלשמו קוראים? האם יהיה ניתן לברך על קריאה זו? האם יחיד יכול לקרא בציבור פסוקים מהתורה כדרך לימוד תורה ואף לברך על כך?

קריאה בתורה בציבור במשך השנה היא בימים קבועים. חובת הקריאה בציבור איננה מהתורה²³ אלא תוקנה ע"י משה רבנו, ועזרא הוסיף לה עוד. כך נאמר במסכת סופרים י, א:

22. כך נכתב בספרי "שנה בשנה" שיצאו מטעם היכל שלמה, מקום מושב הרבנות הראשית לישראל במשך שנים רבות: תשד"מ עמ' 139-140; תשמ"ז עמ' 137-138; תשנ"א עמ' 134-135; תשנ"ד עמ' 131; תשנ"ח עמ' 136-137; תשס"א עמ' 106. הרב מרדכי אליהו (התורה והארץ, ה, עמ' 42), (פורסם בספר זה), כותב שאין לקרא מספר תורה. הרב משה שטרנבוך, מועדים וזמנים חלק ז סי' רלב בהגה"ה כותב שכנראה החלו לקרוא מס"ת מזמן בא האדר"ת לירושלים. אך כאמור האדר"ת לא כתב לקרוא מס"ת.

23. הקריאה היחידה מספר תורה, כמצוה מהתורה היא קריאת המלך במעמד הקהל, בסוכות מוצאי שמיטה. "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם" (דברים לא, יא). ממעמד הקהל, למדו חכמים הלכות והנהגות רבות לקריאת התורה בבית הכנסת. ראה מאמרי: "מעמד הקהל וקריאת

קריאת וידוי מעשר מספר תורה

משה הקניא – התרה, ..להם לישראל שיהו קורין בתורה בשבתות
ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מועד, שנאמר וידבר
משה את מועדי ה' אל בני ישראל; עזרא תיקן להם לישראל שיהו
קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה.²⁴

עקרונית, יש לקרוא בתורה רק בימים שקבעו חכמים.²⁵ האם ניתן להוציא ספר
תורה ולקרוא בו ברבים שלא במסגרת הימים שניתקן לקרוא בהם בתורה,
ע"י משה וע"י עזרא?

מצינו בראשונים ובאחרונים מנהגים לפיהם קוראים בתורה, ובחלק מהימים
אף מברכים ברכות התורה, גם בימים שלא נזכרו במשנה ובגמרא. אלו
אירועים או ימים בהם מוציאים באופן מיוחד ספר תורה לקרוא בו, או
שקוראים פרשיות מיוחדות בתורה, בימים בהם ממילא קוראים בספר תורה.
דוגמאות:²⁶

קריאה בספר תורה "ואברהם זקן" לחתן.²⁷

התורה בבית הכנסת, מועדי יהודה וישראל, עמ' 170-195. קריאת הכהן הגדול ביו"כ
היא איננה מהתורה (משנה יומא ז, א, ומפרשים שם). ראה לקמן בהע' 33, על קריאה
בספר תורה זכר להקהל.

24. במשנה במגילה ג, ה-ז מפורט מה קוראים בימים הללו. ראה עוד בגמ' בבא קמא פב
ע"א, וברמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים יב, א-ב, וכן: הרי"ד סולוביצ'יק, "קריאת
התורה בשבת שני וחמישי", שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, חלק א עמ' קעז-קפח; הנ"ל,
"תקנת משה", שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, חלק ב עמ' רכו-רכז.

25. הפוסקים נחלקים באשר לציבור שלא קראו בתורה ביום ב' למשל, ומעוניינים לקרוא
ביום ג', האם רשאים או לא? ראה בברכי יוסף, או"ח סימן קלה, ב. בערוך השולחן שם
סע' ז, והרח"ד הלוי, שו"ת מים חיים ב סי' כה.

26. לא דנו במאמר זה לחקור היכן, מתי ועל ידי מי נתקנו והונהגו קריאות אלו. הסתפקנו
רק בציון מקורות המציינים מנהג זה. על הוצאת ס"ת שלא ע"מ לקרוא בו — לקראת
מלכים, להקפות בליל שמח"ת, בעת הכנסת ס"ת, ליולדת המקשה לילד וכד', ראה
מאמרי: "הוצאת ס"ת לקראת מלך", מלכות יהודה וישראל, עמ' 138-143.

27. מנהג זה נזכר אצל הרב יהודה אלברצלוני, ספר העיתים סימן קפח. הוא מציין שיש בזה
מנהגים שונים, אך לפיו זה שהחתן קורא פרשת ואברהם זקן הוא מנהג מעולה.
הריטב"א יומא ע"א מצין גם כן מנהג זה, אם כי לפיו, טוב שהחתן יקרא פרשה זו בעל
פה, ושכך נהוג מימות הגאונים. ראה עוד: שו"ת תשב"ץ חלק ב סימן לט; הרב חיים
פאלגי, ספר חיים סימן ז אותיות יד-כג. המנהג מובא גם במגן אברהם אורח חיים סימן
קמד ס"ק ה. ערוך השולחן שם ס"ק ה מצין שבקהילות אשכנז אין נוהגים בזה כלל.

הרב יהודה זולדן

קריאת בספר תורה פרשיות הנשיאים בחודש ניסן²⁸

קריאה בספר תורה בליל הושענא רבה²⁹

קריאה בספר תורה בליל שמחת תורה³⁰

קריאת שנים מקרא ואחד תרגום מספר תורה ביום ששי³¹

ראה עוד: הרב עובדיה הדיה, שו"ת ישכיל עבדי, חלק ז, השמטות סימן ו; הרח"ד הלוי, מקור חיים השלם, פרק רלה סעיפים כג-כד; אנציקלופדיה תלמודית כרך יח, ערך חתן וכלה, עמ' שמ.

28. אוצר חיים, מנהגי צאנז, עמ' שטו: "מוציאים ס"ת לקרוא נשיאים בניסן ללא ברכה". הרב בצלאל אשכנזי, שו"ת בצל החכמה חלק ב סימן כג, דן אם לקרוא בשבת סמוך לקה"ת או לאחר מוסף, אך אין כל ערעור על עצם הקריאה בתורה. הוא מציין לשו"ת מהרי"ץ [דושנסקי] סי' לב, שהסביר מדוע יש לקרוא אחר תפלת מוסף דוקא. גם הרב צבי פסח פרנק, שו"ת הר צבי או"ח סימן סט, דן בזמן בו יש לקרוא בנשיאים, ביום בו מוציאים ספר תורה. הרב יצחק וייס, שו"ת מנחת יצחק חלק ב סימן קט: "בודאי נכון יותר שלא לשנות ממה שנהגו רבותינו ז"ל, היינו הגה"ק זקינו הד"ח ז"ל, שקרא הנשיא בתורה, אחר התפלה, אפילו בשבת, וכן ה' המנהג בבית מדרשם של הגה"צ אבד"ק מונקאטש ז"ל, לקרות בס"ת פ' הנשיא בגמר התפלה קודם עלינו, וכן ה' מנהג אבותיו עוד מהגה"ק בעל בני יששכר ז"ל ועל' בס' דרכי חיים ושלום". ראה עוד בדבריו בשו"ת מנחת יצחק חלק ח סימן פד. וכן בשו"ת דברי יציב או"ח סימן קפה; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה ב עמ' ג.

29. ספר אבודרהם סדר תפלת סוכות ד"ה בליל הושענא: "בליל הושענא רבא נוהגין מקצת אנשים לקרות את התורה כלה מראש ועד סוף". הרב יצחק וייס, שו"ת מנחת יצחק חלק ח סימן פד, מציין לאדמורי"ם ורבנים שנהגו כך. האדר"ת, נפש דוד, עמ' רטז קרא בס"ת בליל הו"ר בסוכתו "והיה לי מזה עונג רב לקרות בתורה הנתובה כדיו".

30. הרב יצחק אייזיק טירנא, ספר המנהגים הלכות שמיני עצרנו. הוא נזכר גם בדרכי משה, או"ח סימן תרסט. אך לא בכל מקום באשכנז נהגו כך כפי שכתב הרב אברהם דנציגר, חיי אדם, כלל קנג, ז. על מנהגי הקריאה השונים, האם קוראים שלושה בפרשת וזאת הברכה, או פרשות נדרים, או את הברכות שבפר' כי תבא, ראה בשו"ע שם ובנו"; הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן, חג האסיף — דינים ומנהגים חלק ב, עמ' סד-סו; אברהם יערי, "קריאה בתורה בליל שמחת תורה", תולדות חג שמחת תורה, עמ' 194-203. ראה עוד: הרב ח"ד הלוי, שו"ת עשה לך רב, חלק ט סימן י.

31. מנהג האר"י, נזכר בשער הכוונות דף יב ע"א. מובא בשערי תשובה או"ח סימן רפה ס"ק א, כף החיים שם אות ג, ז. ראה שם בט"ז ס"ק ב שכתב שראוי "לירא שמים לקרא בפני עצמו בספר תורה הסידרה לכל הפחות פעם אחת". שו"ת תורה לשמה סימן נח.

קריאת וידוי מעשר מספר תורה

קריאה בספר תורה בעת הכנסת ספר תורה חדש לבית הכנסת³²

קריאה בספר תורה במעמד זכר להקהל³³

מה הבסיס ההלכתי להנהגות חדשות אלו, והאם ניתן להוסיף על הנהגות אלו? בירושלמי בברכות ז, א קושרים האמוראים בין ברכות התורה לפני ואחרי, לברכות שלפני אכילת מזון ולאחריה. יש הלומדים עליהם מגזרה שווה, מקל וחומר, ומפסוקים בנביא:

32. הרב גבריאל צינעער, נטעי גבריאל, הלכות קריאת התורה, עמ' קפד-קפה, רסו-רסח, מציין לנוהגים כך ומהם בחסידות גור, סלונים, אלכסנדר, וכן נהגו לפיו גם החזון איש והקהילות יעקב. ראה: שו"ת מהרי"ד, סימן מג; הרב מרדכי אפשטיין, שערי תורה אות לד; מנהגי וורמזא עמ' רעב; הרב מרדכי פוגלמן, שו"ת בית מרדכי סימן יג; הרח"ד הלוי, שו"ת מים חיים, חלק ב סימן כו. יש מקומות שנהגו להכניס ספר תורה לבית כנסת דוקא בשבת, וקראו בו מיד. ראה: הרב בנימין שלמה המבורגר, שורש מנהגי אשכנז, חלק ד עמ' 270-343.

33. הנהגה זו לקיים זכר למצות הקהל, הוצעה אף היא ע"י האדר"ת. ראה בספרי: "לתולדות זכר להקהל מאחר החורבן עד ימינו", מלכות יהודה וישראל, עמ' 444-478. בפועל החלו לקיים מעמדי זכר להקהל החל משנת תש"ו. הריא"ה הרצוג, שהיה הרב הראשי ועמד מאחורי מנהג זה, עסק רבות בקביעת סדר המעמד. ראה: שו"ת היכל יצחק או"ח סימן נט. הוא הציע שיוציאו ספר תורה, והקורא בתורה את פסוקי הקהל, לא יברך באותו היום בבוקר את ברכות התורה. בתשובה שאחר כך, בשו"ת היכל יצחק או"ח סימן ס מציין את מנהג רבני גליציה שהנהיגו שלא לברך בקריאת התורה בליל הושענא רבה, "מכ"מ במעמד חגיגי כזה, כבוד התורה הוא שיברכו ישראל עליה, וע"כ המצאתי דבר זה". הוא הציע גם אפשרות אחרת לפיה, "אפשר לתקן שיברך ממש לפניו ולאחריה, כדרך שהקורא בציבור מברך, אלא בצורה של לימוד תושבע"פ", ע"י שיקרא הלכות ברמב"ם. "ועוד נ"ל, שבעצם הדבר יש ספק, שמא צריך לברך על כל קריאה בס"ת בציבור, אלא שגאוני וצדיקי גליציה, מכ"מ הנהיגו לקרוא בס"ת — משום חיבוב הדבר — בלי ברכה, אבל מידי ספק לא יצא". גם הרב בצמ"ח עוזיאל, "קריאת פרשת הקהל בציבור", השמיטה חיובל ומצות הקהל, עמ' 167-171, עסק בזה וכתב שאין בזה איסור בל תוסיף, ומותר לקרוא בתורה פסוקים זכר להקהל. ושם "ברכת התורה", בעמ' 172-173, כתב שלפי דעתו מותר אף לברך, אך כיון שנהגו בהכנסת ספר תורה לקרוא בלא ברכה מזה מוכח שהמנהג הוא שלא לברך ברכת התורה אלא בימים שיש בהם חובת קריאה מהתורה או מחכמים, ולא בכל יום ובשעה אחרת. הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר חלק ו, או"ח סימן לח, ב לא קיבל את דברי הריא"ה הרצוג, וציין שהוא הורה לקרוא שלא בברכה במעמד הקהל שהיה אמור להתקיים בשנת תשל"ד. (בפועל המעמד לא התקיים, בשל מלחמת יו"כ).

הרב יהודה זולדן

אמ' ר' שמואל בר אבדימא לא למדו ברנות התורה מברכת הזימון אלא לרבים. ואם לרבים, אפילו בינו לבין עצמו לא יברך? אמר ר' אבא מרי אחוי דר' יוסי עשאוה כשאר כל מצותיה של תורה.

רק רבים העולים לתורה מברכים לפניה ולאחריה, אבל יחיד הקורא בתורה איננו מברך. אם כן, שואל הירושלמי, מדוע יחיד מברך ברכת התורה? והתשובה היא שברכת התורה של יחיד, היא כמו כל ברכה שלפני מצוה.³⁴ הרב אליעזר אזכרי, ספר חרדים שם כותב: "ולכך אדם יחידי הקורא באמצע היום בספר תורה, אינו מברך בציבור דנפטר בברכת התורה שבירך בשחרית כל היום והלילה, כל זמן שלא יישן". לפיו, אין איסור לאדם יחיד לקרא בתורה, אלא שאינו מברך מאחר שכבר בירך ברכת התורה בשחרית, וזה מועיל לו כל זמן שלא נרדם.

אך האם ניתן להסיק מכאן שציבור הרוצים לקרוא בתורה, רשאים לעשות כן ולברך עליה, גם שלא בימים הקבועים לקריאה?

שאלה זו נשאל הנצי"ב בעקבות מעשה שהיה.³⁵ במקום מסוים חנכו ארון קודש חדש, והקיפו עם ספר תורה, והיה מי שרצה לקרוא בציבור. אדם אחר מיחה בו, ושאל את הנצי"ב אם נהג נכון. הנצי"ב השיב שלקרא בתורה ביום שלא נתקן ע"י חז"ל הוא דבר אסור. מקור הדבר לפיו הוא שיטת הירושלמי:

אבל הא פשיטא דלקרא בברכה ביום שלא תקנו חז"ל הוא ברכה לבטלה, איברא בלא ברכה לכאורה אין בזה איסור, והוי כקורא בתורה, מ"מ שפיר הוכיח מע"כ נ"י דגיוס שאין קה"ת כלל יש איסורא בדבר מהא שהביא המג"א (סימן קמד) מהא שנהגו להוציא לחתן ס"ת לקרוא ואברהם זקן וכו', וזה לא נהגו אלא ביום קה"ת. שמע מינה דיש איזה איסור בדיבר להוציא ס"ת ביום שאין בו קה"ת, אלא דלא נתבאר הנפקותא בין יום שאין קוראין מתק"ח ז"ל כלל בין יום שקוראין בתורה ומוציאין ס"ת

34. בביאור הענין ראה: עלי תמר, ברכות עמ' רלח-רלט.

35. שו"ת משיב דבר חלק א סימן טז. הרב מרדכי אליהו, (התורה והארץ, ה עמ' 42, פורסם בספר זה), כותב שאין לקרא מספר תורה, ובהערה 17 צוין לדברי הנצי"ב הללו.

אחרת. ונראה משום דשיטת הירושלמי ברכות פ' שלשה שאכלו דהא דברכת התורה מן התורה, היינו בעת שקוראין בתורה ברבים, והוא דעת ר' יוחנן בתלמודין ברכות (דף כא) דיליף ברכת התורה לאחריו מברכת המזון, וזה אינו אלא בציבור. וכל זה אינו כתלמוד, דעיקר ברכת התורה מן התורה היינו בינו לבין עצמו בשעה שעומד ושונה בכל יום, אבל קריאת התורה ברבים הא שמברכין, אינו אלא תקנת חכמים משום כבוד התורה,³⁶ וכבר בארנו זה בבאורנו בהרחב דבר (שמות כד, יב) בס"ד. א"כ נהי דקיי"ל כתלמוד, מ"מ יש לחוש לדעת הירושלמי שלא לקרות בתורה בציבור בלא ברכה, ואחר שהברכה מן התורה שוב אין נפקא מינה אם קוראין בזמן שהתקינו חז"ל אם לא. אחר שמה"ת אין שום יום שמחויבין לקרות בתורה בציבור, וא"כ על כרחך דהדין כך לשיטת הירושלמי דאימת שיהא אם קורין בתורה בצבור מחויבין לברך מהתורה. ולפי"ז נוכל לומר דזהו הנ"מ. דביום קרה"ת שמברכין בס"ת ראשונה על פי דין ויוצאין בברכה זו אף על הס"ת השני ומשום הכי מותר להוציא ולקרות בס"ת לקראת חתן לפי המנהג המובא במג"א. אבל להוציא ולקרות בס"ת ביום שאין בו קרה"ת ודאי אסור דהאיך נעביד. אם לקרות בלא ברכה יש לנו לחוש לדעת הירושלמי דקריאה בציבור צריך לברך מה"ת, ולקרות בברכה ביום שלא תקנו חז"ל הרי היא ברכה לבטלה. וה"ה להוציא ס"ת ולקרות אף ביום קריאת התורה אך לא בעת הקריאה כמו לאחר התפלה או בערב יש גם כן איסור בדבר, מפני הטעם שהסברנו לעיל. ובאמת לא ידעתי מה ראה האיש המתחרה לעשות מעשה כזה שלא נודע מקורו, ואם אינו קטיל קניא מהנכון שיבאר איזה מקור ואם אין לו מקור נכון אינו אלא שטות וגסות רוח להתהלך בגדולות המפליאות לב ההמון. דרך כלל לע"ע שלא ידעתי איזה מקור לדברים אלו, צדק מע"כ נ"י שמיחה בזה, ולא יחוש למאן דמצער

36. על ברכות התורה בעת עליה לתורה מפני כבוד הציבור, ראה: תוס' ראש השנה לג ע"א; מהר"ם מרוטנבורג סי' יט; שו"ת הרא"ש כלל ג, ח; טור או"ח קלט.

ליה, חרפתו אל חיקו תשוב, וכבוד לאיש שבת מריב כו'. וה' יזכנו שיהיו כל בניך למודי ה' ורב שלום בניך. דברי העמוס בעבודה.³⁷

סיכום דברי הנצי"ב הוא שיש לחוש לשיטת הירושלמי בברכות, לפיו לא ניתן לקרוא בתורה ביום שלא תקנו חז"ל. מחד, יש לברך על קריאה בתורה בציבור, ומאידך יש חשש של ברכה לבטלה מאחר והקריאה היא ביום שלא תקנו בו קריאה בתורה. הנצי"ב יוצר אם כן תלות והתניה בין האפשרות לקרוא בתורה בציבור ביום שלא תקנו חז"ל, לבין יכולת הברכה על קריאה זו.

על דברי הנצי"ב יש להעיר מספר הערות. להלן נצטט מדבריו, ונעיר:

1. "הוכיח מע"כ נ"י דביום שאין קה"ת כלל יש איסורא בדבר מהא שהביא המג"א (סימן קמד) מהא שנהגו להוציא לחתן ס"ת לקרוא ואברהם זקן וכו', וזה לא נהגו אלא ביום קה"ת. שמע מינה דיש איזה איסור בדבר להוציא ס"ת ביום שאין בו קה"ת". אלו הם דברי המגן אברהם אורח חיים סימן קמד ס"ק ה:

שיש בו חתן – ובכנסת הגדולה סי' רפ"א האריך במנהגם שמוציאין לחתן ספר שני וקורא ואברהם זקן וגו' עד ולקחת אשה לבני משם. מיהו אם הוא יום שבלא"ה מוציאין ב' ספרים קורא אותה בס"ת השני, ואין מוציאין ס"ת שלישית.

המעין בדברי המגן אברהם יראה שהוא רק מתייחס לכך שמוציאים ס"ת שני לחתן ולא שליש, כי נוהגים מנהג זה בשבת בה ממילא קוראים בתורה. זו המציאות ביחס לחתן, אך אין הכרח להסיק מדבריו אילו שיש איסור להוציא ס"ת ביום שלא נוהגים לקרוא בתורה.³⁸ מה גם שלעיל ציינו מנהגים בהם מוציאים ספר תורה בימים בהם לא קוראים בתורה; מתקנת משה ועזרא, כמו

37. תשובה הפוכה מזו של הנצי"ב במקרה דומה, ראה: שו"ת משנה הלכות חלק יא סימן קה. 38. הרב בצמ"ח עוזיאל, "ברכת התורה", השמיטה, היובל, ומצות הקהל, עמ' 172 העיר על דברי הנצי"ב הללו, שאדרבה מדברי המגן אברהם הללו משמע הפוך, ולפיו, ביום שמוציאים ס"ת אחד מוציאים ס"ת שני לחתן, וכ"ש בימינו שאין מוציאים ס"ת כלל. לפי דעתו זו גם כוונת הכנסת הגדולה או"ח סימן רפב ד"ה ואידך.

קריאת וידוי מעשר מספר תורה

קריאת נשיאים בניסן, או בליל הושענא רבה.

בהתייחסות ישירה לענין קריאת פסוקי וידוי מספר תורה, הרי שבשביעי של פסח קוראים בתורה, וממילא זהו יום שבו קוראים בתורה, ולכאורה ניתן לקרוא. אלא שקריאת פסוקי הוידוי היא במנחה, הרי שיהיה בודאי ניתן לעשות כן, כששביעי של פסח חל בשבת, (כפי שחל בשנה זו שנת תשס"ה), ואז ניתן להצמיד את קריאת פסוקי הוידוי מספר תורה לקריאת התורה שבמנחה של שבת.

2. "לדעת הירושלמי דקריאה בציבור צריך לברך מה"ת". דברי ר' שמואל בר אבדימא הובאו גם בירושלמי במגילה ד, א ושם יש המשך:

א"ר שמואל בר אבודמא למדו ברכת התורה מברכת המזון אלא לרבים. אם לרבים אפי' בינו לבין עצמו אינו מברך? א"ר אבא מרי אחוי דר' יוסה עשאוה כשאר כל המצות שבתורה מה שאר כל המצות טעונות ברכה אף זו טעונה ברכה. א"ר שמואל בר נחמן ר' יונתן הוה עבר קומי סידרא שמע קלון קרוי ולא מברכין. אמר לון עד מתי אתם עושין את התורה קרחות קרחות.

הפני משה שם מפרש שהוא עבר בשעת קריאת תורה ושמע שהם קוראים בתורה ולא מברכים. לפיו, רק הראשון והאחרון ברך, ולא כמנהג שכל עולה מברך מפני תקנת הנכנסים והיוצאים (מגילה כא ע"ב). הרב יששכר תמר טוען שאין מדובר בשעת קריאת התורה, אלא הם לא ברכו בשעה שהם למדו תורה, שהרי בעבר היו לומדים תורה מתוך ספר תורה. וירושלמי שבת ו, ט; ירושלמי חגיגה ב, ג; גיטין ס ע"א, ועוד.³⁹ יתכן שהסיבה בגללה הם לא ברכו קשורה לכך שהיו זמנים בהם לא ברכו בעת לימוד תורה (נדרים פא ע"א בר"ן בשם רבנו יונה).

לפיו, אם כן יש לברך גם על לימוד תורה ביחיד, ובודאי על לימוד תורה ברבים. כך שלא רק על קריאה בציבור יש לברך על פי הירושלמי, כי אם גם על קריאה ולימוד של יחידים.

39. הרב יששכר תמר, עלי תמר – מגילה, עמ' קסז. כיום אין נוהגים ללמוד מתוך ספר תורה והוא משמש בעיקר לקריאה בו. להלן נרחיב בענין זה.

הרב יהודה זולדן

3. "ולקרות בברכה ביום שלא תקנו חז"ל הרי היא ברכה לבטלה" — לא ברור כיצד ניתן להסיק מסקנה כזו מדברי הירושלמי. הירושלמי מבחין בין קריאה לרבים וקריאה של יחיד, אך מנין שקריאה לרבינו היא דוקא ביום שתיקנו חז"ל? קריאה לרבים יכולה להיות בכל פעם שקוראים בתורה בפני רבים גם שלא בימים שקבעו חז"ל.

לא רק זאת, המאירי כותב שבכל פעם שקוראים בתורה בציבור יש לברך גם בימים שלא נתקנו ע"י עזרא. כך כותב בברכות יא ע"ב:

כל קריאה בספר תורה חייב לברך בכל פעם שבא לקרות, אפילו ביותר מכדי תקנת עזרא.

רבי אברהם בן מרדכי הלוי (פוסק במצרים), נשאל על מנהג במצרים, בו קבעו תענית בכל ערב ראש חודש. כשהוא עוסק בשאלת קריאת התורה כותב:

אכן לענין קריאת ס"ת יש להקל שבכל עת וזמן שיסכימו עשרה לקרוא בתור' שפיר דמי יוציאו ס"ת ויקראו בברכות מפני כבוד הצבור כי היא חיינו ואורך ימינו והלואי שיקראו ישראל בתורה כל יום ויום. אלא שהראשונים מפני טורח צבור לא רצו להכביד עליהם ותקנות קריאות שקוראים עתה הצבור נמשכו ונתוספו זו אחר זו. ובימי חרפי בהיותי מתגדל בין בריהם של חכמים שאלתי מה טיבה של תענית משמרה שעושין בק"ק מוסתערב שמוציאין ס"ת וקורין ויחל ואין קובעין ענינו רק אומדין אותו בשומע תפלה? והשיבו אותי דבר שקריאת התורה ראוי להקל פה כמ"ש למעלה והלואי שיהיו קובעין לקרוא בתורה בכל יום ויום. וכיון שקורין בתורה ממילא חייבין לברך ברכות התורה והקריאה עצמה היא מחייבת לברך ברכות הראויות לה.⁴⁰

...והרואה יראה ולבבו יבין, שהרבה יש להקל בענין קריאת ס"ת. צא ולמד ממנהג ישראל ביום שמחת התורה שכמה פעמים כופלים הקריאה מבלי שום הכרח. גם בספר תקון יששכר כתב

40. שו"ת גינת ורדים חלק או"ח כלל א סימן מט. ראה עוד בשו"ת גינת ורדים חלק או"ח כלל ב סימן כג שם כותב שאין זו ברכה לבטלה במקום בו מעלים אנשים נוספים לתורה גם אם הם חוזרים וקוראים את מה שכבר קראו קודמיהו.

קריאת וידוי מעשר מספר תורה

שמקומות שקורין בהם המגלה שני ימים מפני ספק, אם הם עיירות או כרכים אע"פ שאין מברכין על קריאת המגלה ביום שני, מ"מ מוציאים ס"ת וקורין בו בברכות כמו ביום ראשון.⁴¹ וכתב שהרצו הדברים לפני מוהר"י קארו והחזיק על ידם במנהגם שמנהג טוב הוא.⁴²

לפנינו גישה אחרת, לפיה הלוואי ויקראו ישראל בתורה בכל יום, וממילא גם בקריאה זו של פסוקי הוידוי, שהם שייכים ליום זה. על פי הגינת ורדים והסוברים כמותו בודאי שאין כל מניעה בדבר, ואדרבה זהו מנהג ראוי. גם חתנו של הנצי"ב, הרב רפאל שפירא מוולוז'ין, עסק בענין דומה, אך ממנו נראה שאין כל מניעה לקרוא בציבור גם ביום שלא נתקן בתקנה, ובלבד שיברכו על הקריאה:

אסור לקרות בציבור בלא ברכה משום דאין זה כבוד התורה לקרות בס"ת בציבור בלא ברכה, דלטעם זה נראה דאין חילוק בין כשחייב לקרות או אינו מחוייב לקרות, דמ"מ אין זה כבוד התורה. ...ולפ"ז מה שנהגו הסופרים בעת סיום התורה לקרות הסיום בציבור בלא ברכה לא יפה הם עושים.⁴³

41. בענין זה ראה: הרב יואל פרידמן, "עזה בספרות השו"ת בתקופה שלאחר גירוש ספרד", חבל עזה וגוש קטיף — התורה והארץ ז' (תשס"ה), עמ' 229-250.

42. הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת חלק א סימן עט, מציין שיש פוסקים נוספים שתמכו בדבריו של הגנת ורדים, ולעומתם היו אחרים שחלקו, ובהם גם הנצי"ב שכתב בפשיטות שאין לקרוא בתורה בימים שלא תקנו חז"ל, אך הר"ע יוסף סיים: "מכל מקום סברת הגנת ורדים וסיעתו הנ"ל ראויה להצטרף לסניף לסברת מהר"ם בן חביב וסיעתו להתיר הוצאת ספר תורה ביום תענית צבור כשיש רוב מנין מתענים". ראה עוד: הרב יעקב אריאל, "קריאה בספר תורה שלא לצורך (לילדים)", שו"ת באהלה של תורה, ב עמ' 27-29, בו הוא התיר לקרוא בספר תורה ללא ברכה בפני ילדי גן לקראת חג השבועות, וציין חלק מהדוגמאות בהם קוראים בתורה שלא ע"פ תקנת משה ועזרא, וכותב שאין המנהג כנצי"ב.

43. הרב רפאל מוולוז'ין, שו"ת תורת רפאל סימן ב. דבריו הם תשובה, לאמור בשו"ת בית אב"י סימן כד, לפיו מותר לקרוא בתורה בלא ברכה בכל עת וזמן. הרב שמחה אידלשטיין, משפטי ארץ — הלכות תרומות ומעשרות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 251 הע' כד, כותב שאין לקרא מספר תורה, ומציין לדברי התורת רפאל.

ד. קריאת פסוקי הוידי מספר תורה

1. קריאה אישית בספר תורה כלימוד תורה

היה מקום לראות את קריאת פסוקי הוידי מתוך ספר תורה, כקריאה ברבים שמטרתה לימוד תורה. מצינו שקראו בתורה ברבים גם בימים שלא נתקנו ע"י משה וע"י עזרא. ביום הכיפורים, היה הכהן הגדול קורא מספר תורה לאחר שקיבל הודעה על כך שהשעיר המשתלח, נזרק מהצוק. כך נאמר במשנה ביומא ז, א:

בא לו כהן גדול לקרות אם רצה לקרות בבגדי בוץ קורא ואם לא קורא באצטלית לבן משלו. חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן גדול. וכהן גדול עומד ומקבל וקורא עומד וקורא אחרי מות ואך בעשור וגולל ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר: יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן. ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה. ומברך עליה שמנה ברכות על התורה ועל העבודה ועל ההודאה ועל מחילת העון ועל המקדש בפני עצמו ועל ישראל בפני עצמן (ועל ירושלים בפני עצמה) ועל הכהנים בפני עצמן ועל שאר התפלה:

קריאת הכהן הגדול עצמה, אינה מהתורה אלא תקנו חכמים. לאחר שהכהן הגדול סיים לקרוא, נאמר: "כל העם קורין שלהן כדי להראות חזותן לרבים" (תוספתא יומא [ליברמן] פרק ג, יח). ובגמ' ביומא ע ע"א מפורט עוד:

ואחר כך כל אחד ואחד מביא **ספר תורה** מביתו, וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים.

לא מבואר מה היה כל אחד קורא בספר התורה שלו.⁴⁴ מנהג זה היה יזום ע"י

44. הרב יששכר תמר, עלי תמר, יומא עמ' שפז מסתפק אם קראו את מה שהכהן הגדול היה קורא, או שכל אחד קרא כרצונו. על משמעותה הרוחנית של קריאה המונית זו במקדש, ראה: הרב חיים ישעיהו הדרי, "חג לה' מחר — על ט' בתשרי", אשי מועד, ירושלים תשד"מ, עמ' 73-78. הרב צבי ולנר, שו"ת חמדת צבי, חלק א או"ח סימנים יב-יג, מעלה אפשרות שהמנהג להוציא ספרי תורה לאמירת כל נדרי נלמד מהמנהג שהיה במקדש בו

קריאת וידוי מעשר מספר תורה

העם בירושלים, ולא תוקן ע"י חכמים.⁴⁵ מכאן שניתן לקרוא בספר תורה גם שלא ע"פ תקנת חכמים. אמנם שם כל אחד קרא לעצמו,⁴⁶ ולא קרא בפני הרבים, אך אעפ"כ הקריאה היתה המונית וברבים. נראה שהמטרה היתה לעורר לעסוק בענין היום ובמצוותיו.

הפוסקים דנו באפשרות ללמוד מספר תורה כיום, מאחר שכיום לא נוהגים ללמוד מספר תורה, והוא משמש בעיקר לקריאה בבית הכנסת.⁴⁷ הפרישה כותב שמאחר ונהוג כיום ללמוד תורה מספרים — חומשים משניות וגמרות, "למה לנו לזלזל בכבוד ספר תורה לחינם ללמוד מתוכו שלא לצורך, כיון שאין אנו לומדים כלום מחסירות ויתירות ותגין ופיסוק וטעמים כבימיהם".⁴⁸ הפרישה דן בזה שעה שהוא תולה את מצות כתיבת ס"ת בזמן הזה, עם מצות לימוד תורה מספר תורה. הט"ז חולק עליו בהקשר להתניה זו, ויתכן שלפיו גם כיום ניתן ללמוד מספר תורה.⁴⁹

כך ניתן לראות את מהות קריאת פסוקי הוידוי מספר תורה. מאחר שאין מצוה לקרוא פסוקים אלה מספר תורה, הקריאה בו היא לשם עיון ולימוד המצוה, והיא נעשית ברבים על מנת לעורר לקיומה. אחר כך יצטרך כל אחד לקרוא בעצמו פסוקים אלה מתוך חומש, סידור, תנ"ך וכד', ואין הוא מקיים את מצות הוידוי בקריאה מספר התורה.

כל אחד הביא ס"ת שלו והראה חזותו ברבים. ראה עוד בספרי: "הוצאת ספר תורה לקראת מלך", מלכות יהודה וישראל, עמ' 140 הע' 18.

45. כך כתב בשו"ת נודע ביהודה מהדורה תנינא — קונטרס אחרון סימן כא: "הם מעצמם תנהיגו בכך להתנאות בספרים שלהם אבל לא שתיקנו החכמים לעשות".

46. בעבר היו מניחים את ספר התורה של הציבור בבתים פרטיים, ומשם לוקחים לבית הכנסת לקריאה. ראה: עירובין פו ע"ב; סוכה טז ע"ב. (ירושלמי עירובין פ"ח ה"ח; ירושלמי סוכה פ"א ה"י). נזכר גם ברש"י בסוטה לט ע"ב ד"ה להפשיט.

47. כיום אין נוהגים ללמוד מתוך ספר תורה והוא משמש בעיקר לקריאה בו. דבר זה משליך על מצות כתיבת ספר תורה כיום. ראה: טור יו"ד סימן ער, ובדרישה שם; שו"ת שאגת אריה סימנים לד, לו.

48. פרישה, יו"ד סימן ער ס"ק ח.

49. שם ס"ק ד, גם הגר"א סובר כט"ז. וראה שם בנו"כ.

2. קריאה ציבורית מספר תורה – זכר למקדש

יש הרואים בקריאת פסוקי הוידי כיום קיום של הנהגה שהיא 'זכר למקדש'. זאת מאחר שנטייתם לפסוק בשונה מהרמב"ם והשו"ע, שמצות הוידי איננה נוהגת בזמן הזה.⁵⁰ כיון שכך ניתן לראות את קריאת פסוקי הוידי מספר תורה כחלק ממכלול ההנהגה זכר למקדש. אמנם בזמן המקדש לא קרא המתווה את הפסוקים מתוך ספר תורה, אך גם במקרים אחרים מצינו שהנהיגו הנהגות זכר למקדש שהם לא תואמות לחלוטין את שהיה במקדש, מאחר שהמטרה הראשית היא לעורר ולהזכיר את קיום המצוה.⁵¹ כך כתב הרב יעקב אריאל:

נראה שכזכר למקדש יש מקום להנהיג את הוידי כיום, גם לדעת הראב"ד והרב קוק. אמנם אין אנו ראויים להתוודות כהלכה ואין לנו בית מקדש, אך מן הראוי שנעשה זכר לווידי שהיה נעשה כהלכה במקדש. ופרט כאשר הוידי אינו נאמר אישית ע"י כל אחד, אלא בקריאה בציבור, מתוך ספר תורה וכד', אין כאן חשש של אמירה שאינה כנה, והרי זה מנהג רצוי לכל הדעות.⁵²

המטרה החינוכית היא לעורר את הציבור לקיום מצות הביעור והוידי, ולהזכיר את שהיה בזמן המקדש, על מנת להתכונן לימים בהם נקיים את המצוה בשלמותה.⁵³

50. כך כתבו הרב חנוך זונדל גרוסברג, הרב אברהם גולדברג, והרב יצחק רוזנטאל. הרי"מ טיקוצ'נסקי, ראה בקריאה זו קיום של "הציבי לך ציונים". דבריהם הובאו במאמרי: "האדר"ת וקריאתו לחידוש מצוות וידי מעשר בזמן הזה", בספר זה.

51. ראה בענין זה בספרי: "נטילת לולב לאחר החורבן ומיסוד ההנהגות זכר למקדש", מועדי יהודה וישראל, עמ' 113-132.

52. הרב יעקב אריאל, "באהלי שדה, השמיטה — בין חזון למעשה", מכון התורה והארץ, כפר דרום תש"ס, עמ' 187.

53. האדר"ת, תפילת דוד, עמ' קמד, הנהיג בקריאת התורה של יום חמישי לפני פרשת בראשית, לקרא לעולה שני עד יום רביעי (בראשית א, יט), ולעולה שלישי יום חמישי (בראשית א, כ-כג), לזכר המעמדות שהיו קוראים כן בבית המקדש, ע"פ דבריו של הרב בצלאל הכהן מוילנא (סוף ספר שולחן קריאה). "ואף שבסוכה מד ע"א אמרו שבדבר שאין לו עיקר בתורה לא עבדינו זכר למקדש, אינו דומה ענין זה לשם, וכל דאפשר לדרוש לציון ולבית מקדשנו טפי עדיף".

הרב יהודה הלוי עמיחי

ברכה על ביעור וידוי מעשר

ראשי פרקים

א. מצות ביעור וברכתה

ב. האם מברכים על הוידוי

ג. נוסח הברכה

1. הזכרת הביעור בברכת הוידוי

2. לעשות או על עשייה

ד. כשמתודה לעצמו ולאחרים

סיכום

התורה מצוה אותנו לבער מעשר שני הנמצא ברשותנו, ולהתוודות שעשינו כפי שצוינו בוראנו. האם יש לברך על מצוות אילו?

א. מצות ביעור וברכתה

התורה מזכירה את מצות ביעור מעשר בשני מקומות: בפרשת ראה — דברים יד, כח; בפרשת כי תבוא — דברים כו, יב. בפרשת כי תבוא, הפסוקים שאחרי מצות הביעור, עוסקים במצות וידוי: דברים כו, יג-טו.

מלשון המקרא בפרשת ראה, נראה שזאת היא מצוה עצמית להוציא את מעשר התבואה בשנה השלישית, אולם מלשון התורה בפרשת כי תבוא נראה שכל עניין ביעור מעשר הוא הכנה למצות וידוי מעשר.

האם זו מצוה עצמית או שהיא אמצעי לקיום מצות הוידוי. הרמב"ם (מ"ע קלא) והיראים (סי' רסד) מנו רק את מצות הוידוי ולא את מצות ביעור מעשר.

אפשר להסביר שהביעור הוא הכנה לוידוי, ולכן איננה מנויה כמצוה בפני עצמה. על סברא זו הקשה המנחת חנוך (מצוה תרז) שהרי הביעור איננו שייך לוידוי, כפי שאנו מוצאים שגם לאחר שבוטל הוידוי (משנה מעשר שני פ"ה מי"א) עדיין היו מבערים, א"כ אלו שתי מצוות שאינן מחייבות זו את

הרב יהודה הלוי עמיחי

זו, ולכאורה יש למנותן כשתי מצוות, ואין האחת הכנה לשניה, וא"כ חוזרת השאלה מדוע מוני המצוות לא מנו את מצות הביעור?

החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ז) כתב שיש כאן לאו הבא מכלל עשה, שלא יעכב מלבער. משמע מדבריו שיש כאן הגבלת זמן ולכן אין למנותם כמ"ע ול"ת. הראי"ה קוק, בשו"ת משפט כהן (סי' נה אות א) הקשה על סברא זו שהרי הרמב"ם מנה כמצות עשה "ובאת שמה" לגבי נדרים, ומצות לא תעשה לא תאחר, ואולם אנו לומדים ברמב"ם שמצות לא תאחר תשלומי נדרים מנאה כמצוה ול"ת קנה, למרות שעניינה הגבלת זמן.

לפיו, המצוה היא בעיקרה למצות מעשר עני שאותה יש לקיים בשנה השלישית, ולכן הנאמר (בפרשת ראה) היא מצות נתינת מעשר עני, וכן כתב הרמב"ם (ומ"ע קל): "להוציא מעשר עני בכל שנה שלישית מן השמיטה... והוא אמרו יתעלה מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר וגו'", ואילו הנאמר בפרשת 'כי תבא' הוא סימן וגבול לזמן הוידוי של כל המעשר. לפי דבריו נראה שביעור שאר המעשרות הוא בכלל דברי סופרים, שהוא מדין תורה אולם אינם נמנים במנין המצוות, שהרי אינם מפורשים בתורה אלא כדרשה.

ברור שאם אין מצות הביעור נמנית כמצוה הרי שאין לברך עליה, אלא שעדיין יש להעיר שהרי אפילו אם זו מצוה מדרבנן מדוע שלא יברכו עליה.

ונראה שאין לברך על הביעור מכיוון שאין זו מצוה מחויבת, שהרי המצווה היא לכלות את המעשר הנמצא ברשותך ולא נתתו לבעליו וכמו כן לא אכלוהו כדין. אבל לא נראה שאדם צריך במוצאי השנה השלישית לדאוג שיהא לו מעשר כדי לקיים בו את מצותו. וכן כתב החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ז) שאין חיוב להשתדל אחר פירות בעיו"ט על מנת לקיים מצות ביעור, אלא שהוסיף שיש בכך מדת חסידות כפי שנהגו לשרוף חמץ בערב פסח, למרות שמי שאין לו חמץ איננו חייב בשריפת חמץ. בכל אופן ברור שמעיקר הדין אין חיוב לבער בערב פסח, ועל כן אין מקום לברך על ביעור מעשר, שהרי היה צריך ויכול לעשותו בכל זמן, ואם היה עושה זאת בזמנו לא היה צריך לבער כעת, וא"כ אין כאן מעשה של מצוה, אלא שלא ישאיר בביתו. עדין יש לשאול מדוע לעניין חמץ אנו מברכים "על בעור חמץ" ואילו במעשר אין אנו מברכים על בעור מעשר.

ברכה על ביעור ויידוי מעשר

נראה להסביר על פי דברי הרמב"ם שאין חובת הנתינה מצוה בפנ"ע (שורש יב) אלא כחלק ממצות ההפרשה, ומכיוון שאנו מברכים על הפרשת תרומ"מ, א"כ יש בכך משום ברכה גם על הנתינה, וכן לעניין מעשר שני האכילה בירושלים היא חלק ממצות הפרשת מעשר שני, וכפי שכתב הרמב"ם (מ"ע קכת). אין הביעור מצוה בפני עצמה, שהרי גם הנתינה איננה מצוה, וכן העלייה לירושלים איננה מצוה בפנ"ע, וכבר ברך עליה בהפרשתה, ועל כן אין למנות את הביעור כמצוה, וכן אין לברך על הביעור שהרי ברכנו על הנתינה בשעת ההפרשה. לעומת זאת בחמץ הרי אין דין הפרשה רק ביעור, ולכן זאת היא מצוה עצמית ומברכים עליה.

ב. האם מברכים על הויידוי

הויידוי נמנה כמצוה בפנ"ע (רמב"ם מ"ע קלא), וא"כ לכאורה דבר פשוט הוא שצריך לברך עליו. מצות הודוי איננה במחשבה בלבד אלא היא אמירה בפה, וכפי שהגמ' (סוטה לב ע"ב) דורשת שנאמרת בכל לשון, וכן הירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ה, סוטה פ"ט הי"א) אומר שעד השקיפה אומר בקול נמוך ומהשקיפה אומר בקול רם,¹ א"כ מוכח שהויידוי היה נאמר בפה ולא בלב בלבד, וכן פסק הרמב"ם (ספה"מ מ"ע קלא), והחינוך (מצוה תרז).² ומכיוון שזו מצוה שלא מספיק בה מחשבה אלא יש בה מעשה של אמירה אנו צריכים לברך עליה.³

יש לשאול מדוע שנברך על הויידוי הרי אין אנו מברכים על ספור יציאת מצרים, למרות שאנו מספרים על יציאת מצרים? אלא שיש לחלק בין סיפור יציאת מצרים שלפי חלק מהדעות אפשר לקיימו במחשבה והדיבור איננו

1. יש להעיר שהרמב"ם לא הביא חלוקה זו בהלכותיו, ושמה אין כאן חידוש דיני אלא הנהגתי.

2. בשפתי חכמים (דברים כו, יג) אומר "כלומר התודה אל לבד", אבל ברור שאין כוונתו שהויידוי יהא בלב ולא בפה, שהרי הוא מביא את מצות ביכורים שבה נאמר: "וענית ואמרת" עניה בקול רם, ועל כרחך שהיא בפה, וכן בויידוי מעשר צריך שיהא בפה. אלא שהשפתי חכמים בה ללמדנו שלא יאמר אדם בפה ולא יתודה בלבד, קמ"ל שצריך גם ויידוי בלב, אולם בודאי שצריכה להיות אמירה בפה.

3. הגר"א (או"ח סי' ח סעי' א) כותב שכל מצוה שאין בה מעשה אין מברכים עליה, וכן מצות שיוצאים בהם בהרהור ג"כ אין מברכים עליהן, כגון; קריאת שמע, תפילה וכו'.

הרב יהודה הלוי עמיחי

הכרחי, ואילו בוידוי מעשר נאמר "ואמרת לפני ד'". יש חובה לומר בפה. גם לדעות שיש חובת סיפור יציאת מצרים בפה⁴ אין זה דומה למצות וידוי, שהרי בסיפור יציאת מצרים לא נאמר נוסח ומה חובה לומר, ואילו לעניין וידוי מעשר יש חובת אמירה בפה, אמנם יכול לומר בכל לשון, אבל צריך לומר כפי הנוסח שהתורה צוותה עלינו⁵, וכפי שהכהנים מברכים על ברכת כהנים כיוון שהנוסח הוא האמור בתורה, כן בוידוי מעשר אנו צריכים לומר נוסח שניתקן, לכן צריך לברך על וידוי מעשר⁶.

יש להתבונן מדוע המתודה על חטאיו איננו מברך ברכת הוידוי, שהרי הוא אומר בפה את חטאיו? אלא שחלוקה מצות וידוי מעשר וביכורים מוידוי על החטאים. וידוי מעשר איננו על חטא מסויים שעשה אלא אדרבא התנהג כדין, ושמר את כל דיני התורה וכעת הוא מוודה, ומפרט את מעשיו והתנהגותו שהיתה כדין, לעומת זאת, וידוי על חטא עדיף שלא יחטא ולא יתוודה כלל, והרי זה כמצוה הבאה בעבירה, כמשיג גזילה אשר גזלה שאיננו מברך, שהרי לא צוותה תורה לגזול על מנת לברך⁷.

לכן בוידוי שמתודה האדם על חטאיו איננו מברך ואילו ודוי מעשר שאין בו חטא הרי זה מברך, ואמנם במעשר מי שחטא והקדים תרומה למעשר או עבר על אחת המצוות השייכות להפרשת תרומה איננו מתודה. יש להעיר שגם לדעת הספורנו שמסביר שהוידוי במעשר הוא על חטא העגל שגרם לכך שנוציא את המעשרות מביתנו מבכורינו ונתנו לכהנים והלויים, אין בזה חטא עצמי שלנו אלא חטאות העם, ולכן צריך לברך על וידוי מעשר.

4. עיין בדברי הרב ראובן מרגליות, מקור הברכה (מהדורת בית מוריה תשס"ד), עמ' ג, ד, לג, נט, הערות א, ג, לא.

5. עיין בדברי הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן (סי' נו אות ג ס"ק ד), לענין קריאה בספר תורה או בחומש.

6. הר"ח קנייבסקי, דרך אמונה (נט"ר פי"א ס"ק כא) מסתפק האם מברכים על וידוי מעשר.

7. עיין גר"א שו"ע סי' ח סעי' א; הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן סי' נו אות ג ס"ק ב; הרב ראובן מרגליות, מקור הברכה אות ג.

ג. נוסח הברכה

1. הזכרת הביעור בברכת הוידוי

הראי"ה קוק, בשו"ת משפט כהן (סי' נו אות ג) כתב שיש לברך "על וידוי הביעור"⁸, וסברתו שכיוון שאין ביעור אחר שמתוודים עליו אלא על ביעור תרומות ומעשרות, לכן נוסח זה הוא המבורר ביותר. האם אדם שבתום שלש השנים אין לו מה לבער, שהרי נתן הכל בזמנו לכהנים, ללוויים, לעניים, וכמו כן אכל מעשר שני בירושלים כדן, ומכאן שלא היה לו במה לקיים את הביעור, אבל את הוידוי הוא אומר, שהרי קיים את כל הנאמר בפרשה (עיין חזו"א דמאי סי' ב ס"ק ז ד"ה ונראה). כבר הוכיח המנ"ח (מצוה תרז) שאין הביעור והוידוי מחייבים זה את זה ויש פעמים שיש וידוי ואין ביעור וכן להיפך, ועל כן קשה לומר נוסח המאחד את הביעור עם הוידוי.

הרב ראובן מרגליות, מקור הברכה (פ"א) הציע שהברכה היא "אקב"ו להתוודות ודוי מעשר", ולכאורה לפי דבריו חסרה ברכה, שהרי ביעור מעשר כולל בתוכו וידוי על הרבה דברים, כגון; תרומה גדולה, תרומת מעשר, חלה, נטע רבעי, לקט, שכחה ופאה. ואילו בנוסח "להתוודות וידוי מעשר" לא הוזכר רק מעשר ולא תרומות.

אפשר להסביר על פי דברי הרמב"ם (ספר המצות מ"ע קלא) שכתב:

שצונו להתוודות לפניו יתעלה בהוצאת משפטי המעשרות והתרומות ולהתנקות מהם במאמר גם כן כמו שאנו נקיים מהחזיק בהם בפועל. וזהו שנקרא (מגלה פ"ב מ"ה, סוטה רפ"ז) וידוי מעשר.

היראים (מצוה רסד) הוסיף וכתב:

ומאחר שכולם נתרבו מה ראו חכמים להעמיד הוידוי בביעור ממעשר שני למדנו מדכתיב לא אכלתי באוני ממנו. ובעל התבואה הוא דקאמר ליה ובי' משתעי קרא ואין לנו בכולם

8. כך כתב גם הרב שרגא פייבל פרנק, "דיני ביעור וידוי המעשרות", אור ישראל, יא (תשנ"ח), עמ' כב-כג.

הרב יהודה הלוי עמיחי

שאכילה תלויה בו אלא מעשר שני שהרי כולם יצאו מתחת ידו
לכהן ולעני. הלכך יש לנו לומר דאמעשר שני לבד קאי.

לפי הסבר זה אפשר לברך "להתודות ודוי מעשר" שהיא ברכה על שם המצוה,
למרות שהידוי הוא על עוד דברים נוספים.

אם אנו רוצים לדייק בלשוננו בברכה הרי שיש לברך "וידוי תרומות
ומעשרות" שהוא לשון כוללת. במשפט כהן העיר שמא האומר נוסח זה יש בו
משום אין חותמים בשתיים. אולם נראה שאין לחוש לכך שהרי המפריש
תרומות ומעשרות בפעם אחת, נוסח הברכה היא "להפריש תרומות ומעשרות"
(רמב"ם הל' מעשר א, טז), ולא חוששים לכך שאין חותמים בשתיים. א"כ
לכאורה נראה שהנוסח המבורר הוא "על וידוי תרומות ומעשרות", אמנם אין
בכך את מצוות לקט שכחה ופאה, אולם מצוות אלו בודאי אינן מעכבות, ומי
שיש לו רק לקט שכחה ופאה איננו מברך, ועל כן לא כללום בנוסח הברכה.

2. לעשות או על עשייה

הראי"ה קוק, בשו"ת משפט כהן סימן נה כתב שיש לברך "על וידוי הביעור"
ואילו לדעת הרב ראובן מרגליות, במקור הברכה יש לברך "להתודות וידוי
מעשר" או "להתודות וידוי תרומות ומעשרות". מחלוקתם היא בנוסח הברכה
האם מברכים בלשון "לעשות" או "על עשייה". מה יסוד מחלוקתם.

כל מצוה שאדם מחויב לעשותה לעצמו מברך "לעשות" ומצוה שאדם עושה
לאחרים מברך "על" עשייתה, וכפי שכתב הרמב"ם (הל' ברכות יא, יא):

כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו
אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך
על העשייה.

האם אדם יכול להתודות וידוי מעשר בשביל חברו. לכאורה הסברא הפשוטה
היא שאין אדם יכול להתודות בשביל חברו שהרי נמנין יודע על מעשה חברו,
האם הפריש כדין או שמא שינה מההלכה, ולכן היה נראה לומר שאין אדם
יכול להתודות בשביל חברו.

הרמב"ם (הל' מעשר שני יא, ה) כתב:

וידוי זה נאמר בכל לשון שנאמר: 'ואמרת לפני ה' אלקיך'. בכל

ברכה על ביעור וידידי מעשר

לשון שאתה אומר. וכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו, ואם רצו רבים להתודות כאחד מתודין.

מה החידוש באמרו: "ואם רצו רבים להתודות כאחד מתודין" שאם כל אחד מתודה הרי הדבר פשוט, אלא נראה שאין כל אחד מתודה אלא האחד מתודה בשביל כולם, וא"כ יש כאן דין שומע כעונה. אלא שאם כן מהו שהקדים הרמב"ם ואמר "וכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו" ומשמע מכאן שאין דין שומע כעונה. ואמנם המנחת חינוך (מצוה תרז), למד מתחילת דברי הרמב"ם שאין דין שומע כעונה בוידידי מעשר, והקשה במה שונה מצוה זו מכל המצות שבהם אנו אומרים שומע כעונה? ומתוך הבנתו ברמב"ם שאין אחד יכול להתודות עבור חברו כדין שומע כעונה, הסביר שאם רצו רבים להתודות היינו שרבים יתודו ביחד אבל כל אחד בפנ"ע, ועל כן הקשה וכי מה גריעותא היא בכך שמתודים כאחד, הרי אין כאן דין שומע כעונה.

נראה שהסבר הרמב"ם הוא שאין אחד מתודה בשביל חברו, שהרי אם האמירה הייתה כקריאה בתורה או תפילה, ברור שהיה דין שומע כעונה. אולם מכיוון שאין כאן דין של אמירה כתפילה אלא הרי זה וידוי, א"כ אין אחד יכול להתודות עבור חברו. מה שכתב הרמב"ם "ואם רצו רבים להתודות כאחד מתודין", היינו לאפוקי מהוא אמינא שכיוון ונאמר "ואמרת" שמשמעותו שכל אחד צריך לומר בפני עצמו כפי שמביא ביכורים צריך לומר לפני כהן, היה מקום לומר שגם בוידידי מעשר כל אחד צריך לומר בפני עצמו, קמ"ל שבביעור מעשר שאין בה הבאה למקדש, אין צורך שיהא בפני כהן מיוחד, ויכולים רבים לומר כאחד. בכך מובן מדוע אין מקרים בוידידי מעשר, ואילו בביכורים יש חובת הקראה, מכיוון שביכורים הביא כל אחד לכהן בפני עצמו, ומי שלא ידע לקרוא היה מתבייש. אבל בוידידי מעשר אין מביאים לכהן והיו קוראים ביחד, וא"כ לא היה צריך שיקרו שהרי שמע את חברו ואמר אחריו.

אולם האדר"ת באחרית השנים (פ"ד ה"ה), והראי"ה קוק במשפט כהן (סי' נו אות ג ס"ק א) כתבו שאחד יכול להוציא את כולם ידי חובה מדין שומע כעונה,

9. לעניין ספירת העומר אין אדם יכול לספור עבור חברו, מכיוון שנאמר "וספרת לך" יש שני מיעוטים שהאדם חייב לספור לעצמו, אבל בוידידי מעשרות אין למעט וידוי עבור חברו.

הרב יהודה הלוי עמיחי

ומתודה בלשון רבים. השו"ע (סי' שלא סעי' קמג) כתב: "וידוי זה נאמר בכל לשון, ואם רצו רבים להתודות כאחד מתודים", השו"ע העתיק את לשון הרמב"ם (וה"ה), אולם השמיט את המשפט "וכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו", משמע מדבריו שהבין שאין צורך שכל אחד יתודה בעצמו, אלא אחד יכול להתודות גם בשביל חברו, וכמו כן הבין שאם רצו רבים להתודות הרי שיכולים למנות אחד שיתודה בעבורם. א"כ אנו רואים שמחלוקת האחרונים האם אחד יכול להתודות ולהוציא את חברו מדין שומע כעונה היא מחלוקת בין הרמב"ם והשו"ע.¹⁰

על פי יסוד זה לדעת השו"ע, משפט כהן, אחרית השנים יש דין שומע כעונה בוידוי, ויש לברך על העשייה ולא על החובה הפרטית, בלשון לעשות. אך אם אנו סוברים כפשטות לשון הרמב"ם,¹¹ שאין בוידוי שומע כעונה, א"כ הרי זה חובה פרטית על כל אחד לומר את הוידוי, והברכה צריכה להיות בלשון "לעשות", וכך נקט במקור הברכה.

מכיוון שבדעת הרמב"ם יש מספר אפשרויות להסגור, על כן נראה שיש לברך על עשיית המצוה.

ד. כשמתודה לעצמו ולאחרים

ברכת "על עשייה" היא כשעושה לאחרים, אולם כשעושה לעצמו ולאחרים, כתב הרמב"ם (הל' ברכות יא, יד):

עשה המצוה לו ולאחרים כאחד, אם היתה מצוה שאינה חובה מברך על העשייה, לפיכך הוא מברך על מצוות עירוב, היתה חובה ונתכוון להוציא עצמו מידי חובה ולהוציא אחרים מברך לעשות, לפיכך הוא מברך לשמוע קול שופר.

מדבריו עולה שאם הקורא צריך להוציא את עצמו עליו לברך בלשון "לעשות" ולא "על עשייה". וכן פסק השו"ע (או"ח סי' תקפה זע"ב) שמברכים בתקיעת שופר "לשמוע" ולא לשון "על שמיעת". אלא שיש להקשות על כך מדוע לגבי

10. הלבוש (סי' שלא) והש"ך (סי' שלא ס"ק קסא) הבינו בדעת הרמב"ם שלמצוה שכל אחד יתודה בפני עצמו, אולם אפשר שאחד יתודה בשביל כולם.

11. כפי שהבינו המנחת חנוך.

ברכה על ביעור וידוי מעשר

מקרא מגילה פסק הרמב"ם (הל' מגילה א, ג) שמברך "על מקרא מגילה" למרות שמוציא את עצמו ואת האחרים (עיין ר"ן פסחים ז ע"ב). בספר עמק יהושע (דרוש ד)¹² הסביר שבקריאת מגילה העיקר הוא הקריאה, וגם אחר יכול לקרוא, ולכן מברך על הקריאה, אבל בשופר העיקר היא השמיעה עצמה, והשמיעה אי אפשר להעשות על ידי אחר, ולכן מברכים "לשמוע". על פי יסוד זה נראה שדין וידוי ביכורים, דומה למקרא מגילה ולא לשמיעת שופר, ויכול להעשות על ידי כל אחד. לכן יש לברך "על" למרות שמוציא גם את האחרים ידי חובה.¹³

סיכום

- א. אין לברך על ביעור מעשר.
- ב. יש לברך על וידוי מעשר (כאשר הוידוי הוא כדין, לא בזמן הזה).
- ג. נוסח הברכה הוא: "על וידוי תרומות ומעשרות".
- ד. גם המתודה על מנת להוציא עצמו ואחרים עמו מברך: "על וידוי תרומות ומעשרות".

12. ר' יהושע אייזיל סלאנימער זצ"ל.

13. סיכום שיטות הראשונים בשאלה זו עיין בבירור הלכה פסחים ז ע"ב.

