

בס"ד

ירחון

# האוצר

תמוז התשפ"ב

גיליון ס"ז

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,  
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת  
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

**[HaOtzar5777@gmail.com](mailto:HaOtzar5777@gmail.com)**

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = אוצר הגנזים =

בגדרי חזקות הגאון רבי מרדכי גימפל יפה זצ"ל ה

שמועות ממרן הגר"ח זצ"ל הרב שמואל כהן יא

בדין מלוה חבירו לעשר שנים הגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל לט

## = אוצר הזמנים =

בדין ט' באב דחוי אם יש להקל לבעלי ברית מעוברות ומניקות לאכול מח הרב בנימין יצחק הלוי

## = אוצר אורח חיים =

בדין פרשיות פתוחות וסתומות בתפילין מזוזה ומגילה הרב אריה אידנסון נד

ברכת כננה וחצילים הרב ישראל אליהו עא

## = אוצר יורה דעה =

אם גויים נצטוו על איסור שיתוף [מאמר תגובה] פג הרב צבי ישי דמן

# מפתח האוצר

לקיחת ריבית גבוהה מגויים - מצוה או עבירה? ..... פז  
הרב אפרים כחלון

האם ישנו חזון יהודי למשק ללא ריבית? ..... קה  
הרב יהושע הבר

מעמד ומושב - בזמן הזה ..... קכא  
הרב אחיקם הלוי

הערות וקושיות: סעודת פדיון הבן ופ"ד יום - הרב חביב מרדכי טולידאנו \* ביאור שאלת הכהן לאבי הבן "במאי  
בעית טפי" - הרב חביב מרדכי טולידאנו ..... קלב

## = אוצר חושן משפט =

האם שביעית משמטת רק מלוה או גם שאר חובות ..... קלה  
הרב משה בנימין גורטלר

פסק דין בעניין ביטול שכירות ..... קמד  
הרב דניאל לונצר

## = אוצר אבן העזר =

בדין עדי חתימה ועדי מסירה בגט אשה ובשטרות ממון ..... קנז  
רבי יעקב דוד אילן

## = אוצר חקר ועיון =

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון [חלק ב'] ..... קעב  
הרב שלמה יאקב

חילופי ר' אליעזר ור' אלעזר במסכת יבמות ..... רמד  
הרב יעקב מתלון

תיקונים והערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש ..... רמח  
הרב הראל דביר



## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְּהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר  
יְקָרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ס"ז - תִּמּוֹז הַתּשַׁפ"ב, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יְקָרִים בְּכֹל  
מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּידֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכֹל  
אֶתֶר וְאֶתֶר.



"וַיִּקַּח קוֹרַח בֶּן יִצְהָר בֶּן קֹהֵת בֶּן לֵוִי", לֹא מוֹבֵן מִה לִקַּח, וְלִמָּה הַחֲלִיטוֹ לַהֲגִיד כָּל יַחוּסוֹ,  
וְדַבְּרֵי הַתִּרְגוּם וְרַש"י יְדוּעִים, אֲבָל אוֹלֵי אִפְשָׁר לְטַעֵם טַעַם חֲדָשׁ בְּעֵינֵי זֶה.

מִי שֶׁמִּתְבּוֹנֵן יִרְאֶה שֶׁהַמִּילָה 'קַח' בְּכָל צוּרוֹתֶיהָ מוֹפִיעָה בַּעֲבֹר לִגְבִּי לֵוִי כַּמָּה פַּעֲמִים, לִגְבִּי לֵוִי  
אֲב הַשִּׁבְט 'וַיִּקַּח שִׁמְעוֹן וְלֵוִי' (בְּרֵאשִׁית מֵט), וְלִגְבִּי שִׁבְט הַלְוִיִּים בְּכָלל 'קַח אֶת שִׁבְט לֵוִי' (בְּמִדְבָּר  
ה). וְכֵן בַּפֶּרֶשָׁה חוֹזֶרֶת מִילַת 'קַח' בְּצוּרוֹת שׁוֹנוֹת לְעֵינֵי הַמַּחֲלֻקָּת, וְלְעֵינֵי לֵוִי בְּכָלל, 'קַחוּ אִישׁ  
מִחֲתָנוֹ', 'קַחוּ אֶת מִטּוֹתֵיכֶם', 'וַיִּקַּח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת מַחֲתוֹת הַנַּחֲשֶׁת אֲשֶׁר הִקְרִיבוּ הַשֹּׂרֶפִים  
וַיִּרְקְעוּם צָפוּי לְמִזְבֵּחַ' 'קַח אֶת הַמַּחֲתָה וְתֵן עָלֶיהָ אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׁים קִטְרֶת וְהוֹלֵךְ מֵהָרָה אֶל  
הָעֵדָה וְכִפֵּר עֲלֵיהֶם כִּי יֵצֵא הַקֶּצֶף מִלִּפְנֵי יְהוָה הַחֹל הַנֶּגֶף', 'וַיִּקַּח אֶהֱרֹן כֹּאשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה', 'וַיִּקַּח  
מֵאֵתָם מִטָּה מִטָּה לְבֵית אֲב' 'וַיִּרְאוּ וַיִּקַּחוּ אִישׁ מִטָּהוּ', וְכֵן בְּסוֹף לְעֵינֵי הַפֶּרֶשָׁה לֵוִי בִּיחּוּד, 'וְאֵל  
הַלְוִיִּים תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקַּחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֶׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאֵתָם  
בְּנַחֲלַתְכֶם וְהִרְמַתֶם מִמֶּנּוּ תְרוּמָת יְהוָה מֵעֵשֶׂר מִן הַמַּעֲשֶׂר וְנַחֲשֶׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כְּדָגֵן מִן הַגֶּרֶן  
וְכַמְלָאָה מִן הַיֶּקֶב כֵּן תִּרְיָמוּ גַם אֶתֶם תְּרוּמָת יְהוָה מִכָּל מַעֲשֵׂרְתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקַּחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'.  
וְאוֹמֵר דְּרִשׁוֹנִי.

אִפְשָׁר שֶׁרָצוּ לִלְמַד אוֹתָנוּ, שֶׁאֵכָן לְעוֹמֶת כָּל הַוִּיקָח שֶׁנֶּאֱמָרוּ אֲצֵל לֵוִי בְּכָלל וּבַפֶּרֶשָׁה קוֹרַח  
בַּפֶּרֶט, הַלְקִיחָה הַזֹּאת שֶׁל קוֹרַח הִיא אֲכָן חֲלוּלָה לַגִּמְרִי וְאֲכָן הִיא לֹא מִשְׁמַעוֹת, מִה הוּא בְּאֵמֶת  
לִקַּח? כְּלוּם!! הִרִיק הַזֶּה בַּלְקִיחָה הוּא בַּעֲצֵם הַכֹּל, קוֹרַח הוּא מִלְשׁוֹן קֶרַחָה, גַּם בּוּ יֵשׁ אֶת  
הַשּׁוֹרֵשׁ 'קַח', לֵאמֹר לִקַּחְתָּ כְּלוּם, אֵינִי לֶךְ קֶרַחָה גְּדוּלָה מִזֶּה.

לִקַּח הָיוּ טַעֲנוֹת אוֹלֵי חֲלָקִין יְכוּלֹת לִהְיוֹת נִשְׁמַעוֹת, כָּל הָעֵדָה כּוֹלֵם קְדוּשִׁים וְגו', הֵלֵא  
שְׁמוּאֵל שֶׁהָיָה מִבְּנֵי בְּנֵי, דּוּוֹקָא אִמֵּר אֶת אוֹתוֹ דִּבֵּר מִעֲמַדַּת הַמִּנְהִיג לְעַם יִשְׂרָאֵל כְּשֶׁבָּאוּ לְתַבּוּעַ  
מֶלֶךְ, בְּמִקּוֹם שֶׁה' יִמְלֹךְ עֲלֵיהֶם אֵתֶם בָּאִים לְתַבּוּעַ מֶלֶךְ? הֵלֵא כָּל הָעֵדָה כּוֹלֵם קְדוּשִׁים, וְגַם שֶׁם  
אוֹמֵר לָהֶם שְׁמוּאֵל בְּטְרוּנִיָּה '... אֶת שׁוֹר מִי לִקַּחְתִּי וְחִמּוֹר מִי לִקַּחְתִּי' (שְׁמוּאֵל יב ג), אֲכָן לֹא  
לִקַּחְתִּי מִמֶּכָּם כְּלוּם, כִּי לֹא בָּאתִי לְמִלּוֹךְ עֲלֵיכֶם כְּהַמֶּלֶךְ שִׁיקָח מִמֶּכָּם הַכֹּל, 'אֵת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח...'  
'...וְאֵת חֲמוּרֵיכֶם יִקַּח'. אֲכָן שְׁמוּאֵל כְּקוֹרַח שֶׁלֹּא לִקַּח כְּלוּם, אֲלֵא שְׁבַעֲדוֹ הוּא מִצִּיג אֶת אִי  
לִקַּחְתּוֹ כִּיסוּד לְכָל הָעֵדָה קְדוּשִׁים, קוֹרַח חוֹשֵׁב שֶׁאֲכָן הוּא לִקַּח מִשְׁהוּ בַּכֵּךְ שֶׁהוּא מִצִּיג אֶת  
הָאֵין. וְמָה הָיְתָה טַעֲנוֹתוֹ שֶׁל קוֹרַח שֶׁבְּמִקּוֹם לִקַּחְתָּ מִשְׁהוּ הוּא סֵתֵם זֶרַע מִהוּמָה וּמִבּוֹלָקָה, עֲשֶׂרֶת

מונים עדיפה לקיחתו דאבי אביו את החרב להרוג עיר שלימה כנגד רצון אביו, מאשר לא לקחת כלום רק את ההרס. ואכן קורח משתכנע ממשלה לפחות לקחת מחתות ולנסות כוחו, ע"י הקהלת כל עם ה', ואת זה לפחות לקח אלעזר הכהן ועשאום רקועים למזבח. ללמדך שמלקיחה של דבר טוב או רע אפשר לקחת משהו טוב, ואחר התבערה הגדולה סופו של דבר הוצרך אהרן לכפר עליהם עם לקיחת הקטורת, וכל ראשי השבטים לוקחים את מטותיהם המיותמים והולכים. בסופה של פרשה מצטווים הלוויים לקחת את המעשר ראשון ולהרים ממנו תרומה לכהנים, עשיה זו מוטלת עליהם, שלא ככהנים שמקבלים הם צריכים לקחת וגם לתת. אולי זה תיקון על הלקיחה הריקה הזאת שנעשתה כאן, אולי מפני שהלוויים נלקחו, והם צריכים לקחת כדי לדעת זאת שהם לקוחים.

ובסוף העניין עומד הפסוק שהוא המפתח של הכל 'ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל' דהיינו אם תתקן את הלקיחה, ולא תיקח חלק בנחלה כלשון הרמב"ם במצוות (לאוים קע) שלא יקח שבט לוי חלק בביזה, אז אני אהיה חלקך (לקח בהיפוך אותיות). זה המסר הגדול, ה' יהיה חלקו של מי שלא יקח, לא כקורח שלוקח ולא יודע אפי' מהו הלוקח, שלא נשאר בידו אלא הקרחה וגם עונשו שנבלע באדמה הוא וכל אשר לקח לו ונהפך מקומו לקרחה. אלא הלוי המתקן לוקח מישראל ע"מ לתת לכהן, ומי אשר יכר ה' ויקרב, הלא יקחו ויאספו אליו, כי ה' הוא נחלתו הוא לקח את ה' לנחלתו, ואז ה' ילקח אותו ויקריבו אליו.

ושבט לוי שבדורנו אשר ה' הוא נחלתם, הם בני התורה, אשר אינן לוקחים לעצמן כלום, בעד מה שהם נותנים ותורמים לכלל ישראל מתורתם, ובכך ממשיכים את המסורת הרצופה של לימוד תורה בעם ישראל, מכתביהם ומתורתם אנו מגישים בזאת בס"ד בירחון האוצר השישים ושבעה.

**מהנכתב בגיליון שלפנינו: אוצר הגנזים** - מכתב מהג"ר מרדכי גימפל יפה בגדרי חזקות לחתן חתנו הגרי"ד ראפפורט זצ"ל, מחבר שמועות ממרן הגר"ח ק"ק זצ"ל מכלי ראשון, מאמר בהל' פרוזבול מהגר"י יוסף זצ"ל. **אוצר הזמנים** - מאמר מחודש להחמיר בדיני חולה ויולדת גם בת"ב נדחה. **אוצר אורח חיים** - במחלוקת הראשונים בעניין פרשות פתחות וסתומות בתפילין ומזוזות, בדין ברכת בננות וחצילים ועוד. **אוצר יורה דעה** - מאמר תגובה בעניין אם נצטוו הגוים על השיתוף, מאמר לאסור לקיחת ריבית גבוה מאד מגוים, בעניין האם היתר עיסקא היא לכתחלה והאם יש אפשרות לפתרון יותר טוב, בדין מעמדות ומושבנות מזמן הגמ' ועד זמננו. **אוצר חושן משפט** - בדין שמיטת כספים בחובות שאינם מלוה, פסק דין בעניין חוזה שכירות סבון. **אוצר אבן העזר** - בדין עדי מסירה ועדי חתימה בגיטין ושאר שטרות. **אוצר חקר ועיון** - בגדרי כל יושביה עליה לקיום היובל (חלק ב'), מאמר מקיף על חילופי רבי אליעזר ורבי אלעזר במס' יבמות, תיקונים והערות על ספר לקראת מקדש ופסח לה' לרב הראל דביר.



# אוצר הגנזים

בגדרי חזקות ♦ שמועות ממרן הגרח"ק זצ"ל ♦ בדיון מלווה חבירו לעשר  
שנים





הגאון רבי מרדכי גימפל יפה זצ"ל

בעל תכלת מרדכי ועוד

## בגדרי חזקות

## בעזה"ש

שלום וכט"ס לכבוד ח"ח (=חתן חתני) הרב הגדול החו"ב מפו' מ' יעקב דב ראפורט,

ולרעייתך הכבודה נכדתי היקרה חי' קילא תי' ולכא"ל שוי"ר (=שלום וישע רב).

מכתבו היקר הגיעני אשר אמנם לא שמחתי בטורים האחדים מצבם המרה מאוד\* אשר  
בנפשי הגיע. וכמוני כמוכם אך התקוה תשעשעני לייחל לד' ית"ש המשנה עתים וזו"ז (=וזה) זה  
אין בידי להושיע (וב"ק) [ורק] לא ישמעו לקול מלחשים ויועצים ואף כי לקרובים.

טובו ונעמו דבריו אשר יחזק לעשות חיל בלחמ[ה] של תורה יעלה ויצליח, ושמחתי לראות  
את המכתב ממנו במו"מ של הלכה, ואמנם התהלך בעניני חזקות ולאשר נגע בכמה סוגיות. ואם  
באים לדון על כל א' אין אנו מספיקין ביחוד כבר הלכו בזה סברי דאזלו ואתו בזה, גאוני  
קדמאי ובתראי, וע"כ באתי לדון רק על הפשט שהתחיל בו.



## א.

## אוקמי אחזקה - אם אפילו בספק

בענין מחלוקת הת"ש (=התבואות שור) סי' כט [ד"ה כתב הד"מ] והחוו"ד [סי' נ'] בנשבר גף  
העוף וא"י (=ואין ידוע) אם קודם שחיטה, שהחמיר התב"ש, והחוו"ד תמה עליו מהסוגיא  
דמשארסתני נאנסתי [כתובות יב, ב] דמוקמי' אחזקת הגוף כו', וסיים: "ובודאי אפילו מסופקים  
בזמן האירוסין ג"כ דינא הכי, אלא ודאי דעל ספק שאנו דנין אמרי' אוקי אחזקה" ובעיקר  
הסברא דעל ספק שאנו דנין מוקמי' החזקה, צדק מאוד החוו"ד, ומתאמרה כוותי' משמי' דגברא  
רבה מהראשונים הר"מ בן שניאור הובא בריטב"א עירובין לו [ע"א], אבל מה שהחליט ופשיטא  
לי' דגם בספק בזמן האירוסין דינא הכי מספקא לי טובא, ופשטי' דסוגי' דזה ידוע שהרי  
מאירוסין לנישואין אין יותר מי"ב חודש כפי ששנינו [כתובות נז, א] נותנין לבתולה יב"ח,

\* מכתב לחתן חתנו רבי יעקב דב ראפורט זצ"ל. מאוצרותיו של אבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, שכנסם  
במסגרת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד מתלמידי ישיבת  
כנסת ישראל - חברון ות.נ.צ.ב.ה.

בסיום המכתב צירפנו את סריקת כתב היד. במסגרת הההדרה נוספו ציונים וחולק המכתב לקטעים, כמו כן נפתחו ר"ת  
ודאיים, נעזרתי רבות בפיענוחו והערותיו של הרב אריאל אביני שליט"א ותשו"ח לו, כמו כן שילבתי את הערותיו של  
הרב משה אהרן שליט"א, דוד לוי.

(א). מלה"כ מ"ב יד, כו.

וערעור הבעל תומ"י (=תכף ומיד) אחר נישואין וזה אינו בגדר שכחה, וע"כ אין הספק רק על זמן הבעילה בזנות וזה אוקמי' אחזקה, ורק שלפענד"נ דגם בענין התב"ש דכוותי' שהרי תומ"י אחר השחיטה לא שייך ספק בזמן השחיטה בדבר שנעשה בידיים ונשחטה הותרה, אז בשגם מסופקים אז על זמן השבירה מוקמי' אחזקה, וע"כ אף אם אח"כ נשכח זמן השחיטה היאך תחזור ותיאסר.<sup>2</sup>



## ב.

### העמד גוף בחזקתו - בעניין נגע צרעת

ועתה נבא להעיר במה שדן לחלק עלינו את השווין רש"י ותוס' כתובות ע"ה [ע"ב], שרש"י כתב הלשון העמד הגוף על חזקתו ולא תטמאנו בספק, ותוס' כתב בחזקת שלא היה בו נגע, ורוצה לומר דפליגי בסברת התבו"ש והחור"ד.<sup>3</sup>

ולא ידעתי להבין שפשוט לע"ד מה ששינו התוס' הלשון משום דלשיטתם בתוס' שם הגוף קאי בחזקת טומאה מנגע אחר וא"א לאוקמי' בחזקת טהרה, משא"כ רש"י ס"ל דהגוף בחזקת טהרה קאי ולא סבירא ליה כר"ת שם, ואדרבא מרש"י לק"מ גם להתב"ש, דרש"י לטעמי' בביצה כ"ה [ע"א] ושבועות כ"ד [ע"א בתוס' ד"ה האוכל] דמחזיקין מאיסור לאיסור ובחיי הבהמה באיסור עומדת ובספק נשבר מחיים לא הותרה מעולם, ותלי' בהך דסי' נ' (סעיף א, ש"ך סעק"ג) מחלוקת המהרמ"ל (שו"ת סי' סו) והרמ"א ואכמ"ל.

אבל בנגע, לשי' רש"י דהגוף בחזקת טהרה, גם התב"ש יודה לשי' רש"י, וגם בעיקר חזקות הפוכות כה"ג, בשגם נדמה הספיקות לב' כתות עדים אוקמי' אחזקה הכוללת, וגם בד' התוס' אין ראי' לתב"ש דאף שלהגוף אין חזקת טהרה, אבל הנגע יש בו חזקת טהרה קודם שהי' בו שער לבן, ומנ"ל שנוולד אח"כ, ואף שהי' הגוף טמא בנגע שחין ומכוה, אבל בנגע עור בשר זו חזקת טהרה יש בה, וביבמות ל"א ב' בנפל הבית עליו ועל בת אחיו שהספיקות שוין פריך דניזול בתר חזקה דמעיקרא שהיא תכריע, וג"כ א"ש לשניהם, ואכמ"ל.



ב). כוונתו, שהרי יודעים את זמן השחיטה וא"כ הותר האיסור, ולכן אם יש ספק מתי נשבר הגוף של העוף עדיין לא מתבטלת החזקה שהעוף בחזקת היתר ולכן הגם שלאח"ז יישכח זמן השחיטה וממילא יהיה ספק על העוף מתי נשבר הגוף, העוף לא יחזור יאסר.

ג). כותב המכתב רצה לתלות מחלוקת רש"י ותוס' במחלוקת תבו"ש וחור"ד.

ד). ראה בזה באו"ש (שחיטה א, יג).

ה). אולי: מהר"ם לובלין.

## ג.

## מגורשת ואינה מגורשת - בחזקת חי

ואולם במה שהעיר מגיטין ע"ו ב' למה מגורשת ואינה מגורשת נעמידנו בחזקת חי. והנה כבר כתב הר"ן ז"ל שם במקומו [לט, א מדפה"ר] דעד כאן לא אמרין חזקת חי, משום דכיון דהשתא מת מקמי הכי [מספקים ליה דילמא בתוך י"ב חודש מת].

והט"ז ביו"ד סי' שצ"ז האריך בזה. והנה"כ שם והנוב"י [מהדו"ק חאהע"ז סי' ל"א] ושעה"מ פ"ד מהלכות גירושין כולם תירצו משום דחזקת איסור א"א מנגדתה. והנה עכ"פ לא ידעתי להלום תמיהתו על מה שאמרו ספק זה דוקא בכתבו ותנו לאחר יב"ח ולא על כל גיטין הנשלחים, שהרי בכולם פשוט דאוקמי' אחזקת חי כמו ששינו שם כ"ח [ע"א], ורק בכאן שמת קודם שנתברר התירה שייך הספק מטעם הר"ן כנ"ל, ומחמת שהוארך באלו העניינים הרבה בד' התשובות, לא ארצה להאריך, רק במה שהסביר ליישב נגד חזקת חי בלא ראהו סמוך ליב"ח, וכמו בחזקת חי בראהו חי מבערב [תוספתא טהרות ו, ח], הנה פלפלת בחכמה, ורק לא אוכל לבנות יסוד על דבר שאין לו יסוד חזק בסברא, בטעמא דראהו חי מבערב לא ידעין טעמא.

## ד.

## ג' ימים אחר מיתה

ומוכרחני לכתוב לו במה שדנתי בקרוב בתשובה א' בספק שהיה ג' ימים אחר מיתתו, שדנו ג"כ מחזקת חיים, והנו"ב (אבהע"ז קמא סי' לא) תמה שגם אחר היה לו חזקת חיים, ורוצה לתלות זה בחזקה שלא נתבררה [וזה קרוב למה שכתבת], ועי' בנו"ב שהקיל על פי סימנים שאז נסתלק חזקת א"א, ולכא' דבריו תמוהים שסימנים אינם אלא בגדר ספק למאי דקיי"ל סימנים לדאו' (=לאו דאורייתא). ובש"ש שמעתא ד' פכ"א תמה עליו מב' שבילין [פסחים י, א ועוד] ושני כתי עדים [ב"ב לא, ב] דכל אחת באה בפנ"ע ומעידה, ואף שיש לכ"א חזקת חיים גם לאחרים מ"מ גם בעלה של זו יש לו חזקת חיים.

## ה.

## שני שבילין ושני כיתי עדים

ובי' לקיים ד' הנוב"י והנה"כ, ע"פ מה שנבין הגדר בשני שבילין (פסחים י, א ועוד) דבאו לישאל כ"א בפ"ע טהורה, וכן בב' כתי עדים כ"א באה בפ"ע ומעידה, ותלינן להו בחזקת כשרות ואע"פ שיש כת מנגדתם, מי מכריחנו להזכירם בשעה שאנו דנין עליהם, וכמה שקרנים יש

(1). גיטין (שם): "כתבו לאחר י"ב חדש ונתנו לאחר י"ב חדש ומת, אם הגט קודם למיתה - ה"ז גט, ואם מיתה קדמה לגט - אינו גט, ואם אין ידוע - זו היא שאמרו מגורשת ואינה מגורשת".

בעולם, ורק בדבר שמעידים זה כנגד זה, מאי חזית דסמכת אהני, כיון שמעידים כנגדם, ולא תוכל לקיים ד[בר]י כת א' בלתי בשנוכיר שהשניים שקרנים, וזה לא נוכל להוציא גם אותם מחזקתם כיון שמזכירים אות' נדון עליהם, אבל במעידין בפ"ע אין מזכירין אחרים כלל, וכן בב' שבילין בבאו לישאל בבת אחת שאי אפשר לקיים טהרת הא' בלתי שיוכרח טומאת חברו אי אפשר לומר כן.

וע"כ בג' נשים שמצאו דם כו' [נידה נט, ב] כולם טמאין ולא נוכל לטהר כ"א מספק, שהרי נמצא דם, והכרח לנו לומר שמאחרת הוא, וזה א"א לומר שע"ז ההכרח להוציא אחרת מחזקתו, וכה"ג באדם הנמצא היינו צריך לדון חזקת חי, ורק שלא תוכל לומר היתר עפ"ז כמ"ש הב"ש, שאדרבא בעלה עודנו חי, וזה אחר הוא שהרי הרבה מתים בעולם בכל יום, ובאנשים שאין מזכירין אותם לא שייך לאוקמי אחזקת חי דכמה נפטרי' בעולם כל שעה, וכה"ג כ' התוס' ב"מ קט"ז [ע"א]. אבל כשיש טב"ע או סימנים מראין שזה בעלה של זו, ורק תרצה להחמיר ולומר שהוא אחר ג' ימים ונהפך צורתו לצורת בעלה, וכיון שלא תוכל לאוסרה בלתי אם ע"י מה שתזכיר האחר שאותו אדם מת, ובה אמרי' שפיר שהרי גם אותו אדם היתה לו חזקת חי, והוא תוך ג' ימים ואיך נשתנה לצורת בעלה, ומסולק קו' הש"ש.



## ו.

### סימנין דרבנן - מועילות בחזקת אשת איש

וגם א"ש דאע"ג דסימנין דרבנן, מ"מ מועילות להסיר עכ"פ חזקת א"א. וכזה אני מסביר הך דראהו חי מבערב, דכל עוד שלא ראהו ונגע בא' בלילה לא ידעי' דלמא מן המתים מאתמול, ולא שייך להעמיד כל העולם בחזקת חי, דכמה מתי וקטילי בעולם ורק בראהו חי מבערב ולמחר רואה ומכיר שזהו שנגע בו בערב, ואין דנין רק על אדם זה שידעו והוחזק בחיים עד שעת מציאתו ולא מן המתים שכבר מתו אמרי' השתא מת. ולפ"מ שהסברתי לא יתכן לתרץ כן על הבעל שדנין עליו ביחוד מתי מת.

וע"כ המובחר שבישוב קו' זאת הוא כמ"ש"כ הנה"כ והשעה"מ ונו"ב משום שחזקת איסור מנגדתה, ורק שגם בזה יש עיקולי ופשוטי ותלי' באשלי רבירבי אי מחזיקין מאיסור לאיסור וכמ"ש בגיטין פ"ג ב' דאי מבעל הא שרי' וקיימא, ואולי דזה טעם הי"א שהביא הריטב"א לפרש בב' כתי עדים המכחישים זא"ז, והרבה יש לדון בכל פרט ופרט, ובעינים אלו אני אומר מליצת הרמב"ם בשלהי נזיר [פיה"מ נזיר ט, ב]: "שרגלים לדבר, שהענין יצא לדבר שאין לו תכלית [אם נלך אחרי האפשרויות]". ורק כתבתי מעט להראות שעיינתי בדברים שכתבת ונגעתי רק בפרטים.

### מסוכנת - גוססת

ועל מה שדן מסי' י"ז במסוכנת, פשוט דאין לה חזקת חיים שהרי ממהרים לשחוט מפני שעומדת למות, וז"פ.

ומה שדן בד' הנו"ב בגוסס, אכמ"ל. שפשוט שמ"מ הוי רק ספק אבל חזקת חי אין להעמיד ע"ז.



## ז.

### שחט אותו ואת בנו בבין השמשות

ומה שיצא לדון בדבר החדש ב[שו"ע יו"ד] סי' (ט"ו) [ט"ז] סעיף ד' ואם שחט הא' בין השמשות של ליל ה' ושחט ביום ה' אינו לוקה, ואם שחט ולא ידע זמן השחיטה שיהי' לוקה, מצד חזקת חי של הראשון. והן אמת שראיתי להפלתי בסוס"י ס"א וסי' ס"ט שדן ג"כ להעמיד בהמה בחזקת חי גם לענין שחיטה, אבל לא אוכל להחליט זה לענ"ד, דכל דבר שעושין ברצון וכוונה להפך מה שקדם, א"א להעמיד על חזקה שהיה קודם, ורק בספק על נולד מעצמו בזה אמרי' כן. ומצאתי בס' מוצל מאש סי' כ"ה, גם לענין הרוג אם נוקמא בחזקת חי מטעם זה, וכל שכן בבהמה שסוף בהמה לשחיטה וכל"ז דעת לנבון נקל דאא"ל דאי אפשר לומר לוקה בזה, שהרי הוי' רק התראת ספק שגם המתרים אינם יודעים מתי נשחט, ואע"פ שאמרו [קידושין פ, א] סוקלין על החזקות, אפ"ל היינו רק בחזקה דמעיקרא מצד שהי' נתאמת הדבר בלב כולם שכן וכפ"מ (=וכפי מה) שהסביר הרמב"ם בהל' סנהדרין [טז, ו] פעמים שאדם נהרג ע"פ עצמו וע"פ ע"א, אבל כאן היתכן לומר שמאומת בלב המתרים שבוודאי שחט בלילה מצד חזקת חיים, והרבה שוחטים ישחטו בכל רגע, והנני כותב קרוב לאור היום וכנפי התנומה פרשו רשתם על עיני ומוכרחני להפסיק, וע"כ דבריי לא נשלמו.

כנפשו ונפש חו"ז המחבב דבריו ודורש שלומך והצלחתך בתורה ובכל מילי דמיטב הוא אושר ועושר כנפשך שבעך.

### מרדכי גימפל

מה שתמה על הת"ש וחוד"ע כיון דמיד אחר השחיטה הי' ידוע ואם אחר כך נשחט האם תאסר אח"כ, נ"ל דבלאו הכי קשה על תירוץ הת"ש דאין זה מספיק סברתו, דהלא סתמא קתני ואף בידועים זמן השחיטה נמי הדין כן. אלא דמיירי אף בידועין זמן השחיטה ואין אנו יכולין לצמצם אם נשלמה שחיטת רוב הסימן, כי אם נשברה לפני שחיטת רוב הסימן טריפה, ואם אחרי שחיטת הרוב טריפה אף שהי' עדיין עוסק בשחיטה, ולע"ד ז"ב.



ז. ז"ל השו"ע: "יום אחד האמור באותו ואת בנו, היום הולך אחר הלילה. כיצד, הרי ששחט ראשון בתחלת ליל ד', לא ישחוט השני עד תחלת ליל ה'; ואם שחט האחד בסוף יום ד', קודם בין השמשות, שוחט הב' בתחלת ליל ה'; ואם שחט הא' בין השמשות של ליל ה', לא ישחוט השני עד ליל ו', ואם שחט ביום ה' אינו לוקה".



הרב שמואל כהן\*

בני ברק

## שמועות ממורן הגר"ח ק"צ"ל\*\*

## א.

## קיום סעודה שלישית בד"ת

זכיתי להתלוות עמו בהליכתו לבית בנו בשבת אחר הצהריים, וזכורני ששאלתיו על דברי המגן אברהם (סי' תמ"ד) שכתב לסמוך בשעת הדחק (בערב פסח שחל בשבת) לצאת ידי חובת סעודה שלישית על ידי לימוד התורה. ושאלתיו הא בשלמא מי שאומר (עי' מאירי ביצה ט"ו ושאגת אריה סי' ס"ח) שיוצאין ידי חובת שמחת יו"ט ע"י תורה נוחה, דהתם העיקר הוא "לשמוח" והרי באמת קיים שמחה ע"י לימוד התורה, אך לענין סעודות שבת הרי ילפינן מאכילת המן שכתוב שלש פעמים "היום" (עי' שבת קי"ט ב', ועי' מ"ב סי' רס"ז סק"ה), והרי ב"מנ" היתה "אכילה" גמורה ולא שמחה. ואם כן בתורה דליכא מציאות של "אכילה" איך יוצאים עי"ז.

והשיבני בחיך "תורה זה גם כן אוכל".

ואז הוסיף ואמר "מה יהיה אם יאמר 'שטיקל תורה' ובסוף ימצא שהשטיקל תורה אינו נכון, האם הסעודה שלישית תתבטל" (וענית לו שלכאור לא יתבטל), ומרן הוסיף ע"ז ואמר "לכן לא סומכים על זה".



## ב.

## פרנסה מעריכת ספרים

פעם הציעו לי לערוך קיצור של הרבה שו"ת ופוסקים על דברי המ"ב, כדוגמת הספר פסקי תשובות, וכיון שבאותה שעה היה לי קצת קושי בפרנסה, באתי להתייעץ עם מרן האם לקבל את ההצעה. והצעתי בפניו ג' חששות מסוימות.

מרן דחה שאין מה לחשוש בזה.

ושאלתי האם לענות בחיוב להצעה. וענה לי אם אתה רוצה אתה יכול לקחת את זה!

\* לעילוי נשמת מו"ר רבינו הגדול מרן רבי שמריהו יוסף חיים בן רבינו הגדול מרן ר' יעקב ישראל קניבסקי זצוקלה"ה, תהא נשמתו צרורה בצרור החיים עד יקיצון שוכני עפר עם משיח צדקינו ובנין ביהמ"ק במהרה בימינו אמן.

\*\* אספתי בהעברה מקופיא מעט מן הים הגדול דברים שכתובים אצלי בהלכה והנהגה ששמעתי מפיו קודשו או ממכתבים והנני מצרף לכאן (וכידוע שתמיד הזהיר שלא לסמוך על זה למעשה, וכאן יש עוד כמה טעמים שח"ו ללמוד מזה הלכה למעשה).



אמנם שמתי לב שלא ענה תשובה ברורה, כיון שהתחמק שרק אם אני רוצה שאקח את זה, ולא השיב בבירור שאקח את זה.

ושוב שאלתי השאלה הנ"ל, וחזר ענה לי באותו הנוסח אם אתה רוצה אתה יכול לקחת את זה.

וכשיצאתי הרגשתי שאין לי תשובה ברורה, מה באמת צריך לעשות, וכיון שהיו עוד אנשים שדיברו עמו במכונית [חיכיתי שוב בתור וניגשתי שוב, ואמרתי לו שאני מרגיש שלא השיב לי בבירור].

וחזר שוב ואמר לי אם אתה רוצה אתה יכול לקחת את זה,

ואזרתי אומץ ואמרתי לו אני רוצה מה שהרב יגיד לי.

אז אמר לי מרן בזה הלשון "אני חושב שזה לא מוכרח".

ושאלתי למה, והשיב לי "אני חושב שזה ביטול תורה".

אמרתי לו מדוע זה ביטול תורה הרי זה לימוד פוסקים וסיכומם להלכה, ואמר לי בחיך "גם זה ביטול תורה" (היינו שאדם צריך ללמוד כרגיל ש"ס ראשונים ואחרונים ופוסקים, ולא לסכם תשובות להלכה ולערך ספרים, שכידוע כמה הפסד זמן יש בזה, וגם שאין זה צורת הלימוד הנדרש מן האדם).

ואמרתי לו שיש לי דירה קטנה ואצטרך כסף כדי לקנות דירה גדולה, ואמר לי כעת אינך צריך לזה ולא צריך לחשוב על זה. והוסיף ואמר "אבא אמר (היינו מרן הסטייפלער זצ"ל) שאם יש דירה קטנה יש הרבה ילדים", והוסיף שבמדרש (ילקוט סוף יהושע) כתוב "מיום שחרב ביהמ"ק נגזרה גזירה על תלמידי חכמים שיעסקו בתורה מתוך הדחק". והיינו כאומר אי אפשר לקפוץ על כל החתונות, או התעסקות בכסף או בתורה ואינו יכול ללכת ביחד, שהרי היא גזירה קצובה וחקוקה שאינו יכול ללכת ביחד.

והתבוננתי מדוע השיב בצורה הנ"ל, שהרי בתחילה לא רצה לומר שלא לקחת את זה, שהרי אם אדם מרגיש שבצורה זו הוא ישאר בלימוד לפחות בכזה סוג ב' של לימוד הרי הוא עדיף מכלום, ואם מרגיש שיש לו בזה שטייגן ודאי יעשה זאת ולא פחות מזה, ורק כשהפצתי בו שאני רוצה שיאמר את דעתו השיבני כנ"ל.



## ג.

### לענג שבת שווה אלף תעניות

פעם אאמו"ר שליט"א שלחני למרן זיע"א ביום שישי אחר הצהריים לבקש ברכה על יהודי מחו"ל, באתי לביתו ומרן זצ"ל היה סגור בעליית הגג ללא אפשרות כניסה.

הרבנית הצדקנית ע"ה אמרה לי עכשיו הברכות שלי גם כן שוות משהו, כיון שכעת אני עוסקת בהכנות התבשילים לשבת, והרב אמר לי שכתוב במדרש שכל המענג את השבת זה שוה כמו אלף תעניות, ובשעה שאני מכינה את הכנות לשבת זה כמו אלף תעניות, והתפילות

מתקבלות בשעה זו (וכמדומה שתמיד היתה מבקשת הרבה בקשות בשעה זו, וראיתי בשיחות של האדמו"ר מגור שליט"א שאמר שה'עולם' חוטפים את החלה של פדיון הבן, כי כתוב שזה שוה כמו פ"ד תעניות, והוא תמוה שיכולים לענג את השבת כדבעי, וזה שוה כמו אלף תעניות עכ"ד).



## ד.

### כוונה בברכה ראשונה של שמו"ע

שאלתיו על דברי הבה"ל (רס"י ק"א), שאומר שגם מי שכיון בכל הברכה ראשונה של שמונה עשרה, מ"מ אם חשב באמצע על דברים אחרים יתכן שלא יצא ידי חובה (וסיים שם הבה"ל בזה"ל "ויש לעיין לענין דיעבד ועכ"פ לכתחילה יש ליזהר בזה מאד" עכ"ל), והוא מזעזע כל רואה.

ומרן זצ"ל אמר לי על זה כך: הבה"ל הזה קשה קצת, כי הוא מביא רשב"א והרשב"א לכאן לא מתכוין לזה, כי הרשב"א בפשטות מתכוין שחשב באמצע על דברים אחרים ומחמת כן לא כיון את הכוונת התיבות עצמם ולכן לא יצא, אבל אין כוונת הרשב"א לומר שאפילו באופן שכיון את כוונת כל התיבות, ורק חשב באמצע על דברים אחרים, שגם בזה לא יוצא. והוספתי לשאול מה למעשה, והשיב בזה הלשון "זה דבר שאי אפשר לעמוד בזה".



## ה.

### זכרנו לחיים בלי כוונה

הנה מספרים, שמרן הקה"י זיע"א פעם אחת הוציא ספר או חוברת עם שאלות ותשובות קצרות בהלכה, ואחת השאלות היתה, מי שאמר בעשרת ימי תשובה "זכרנו לחיים" בברכה ראשונה של שמו"ע בלי לכוין, האם יצא או לא.

וכתב מרן הקה"י שודאי יצא, כיון שלא גרע מאם לא היה אומר כלל שאינו מעכב, הרי דאינו חלק מהברכה ראשונה, ולכן גם לא גרע אם אמרה בלא כוונה.

לאחר שסיים מרן הקה"י לכתוב את כל השאלות, הביאן לבנו מרן זיע"א לעבור על זה ולכתוב ע"ז הערות, ומרן כתב לו על תשובה זו שזה דלא כבה"ל אחד.

ומספרים שמרן הקה"י אמר שאם לא זכר באותה שעה בה"ל מפורש אינו יכול להוציא הספר, וגנו הספר ולא הוציאו לאור.

ואחי הגרי"נ שליט"א, שאל למרן איזה בה"ל כתב לו, וכתב לו רבינו שזה הבה"ל (ס"י ק"א) הנ"ל, והיינו דנהי מיהא שהכוונה ב'זכרנו לחיים' אינה מעכבת, מ"מ להבה"ל יהיה גרע מחמת זה שחשב באמצע הברכה ראשונה בדברים אחרים, ומחמת זה יהיה גרע להרשב"א.



## ו.

### מקום זיעה חייב בנט"י ולא זיעה עצמה

שאלתיו על דברי הבה"ל (ססי קס"ד) שחידש שגם הנוגע בכובע במקום של הצטברות הזיעה צריך נטילת ידים.

ושאלתיו לאיזה מקום הבה"ל מתכוין, ומרן הוריד לי את כובעי והראה לי שזה המקום של מושב הכובע על הראש שיושב על השערות, ושם מתקבץ הרבה זיעה. ואמר לי כך: (חלק מהדברים הם ליקוט גם מתשובותיו במכתבים שביררתי אצלו כל הענין בשלימותו) כל חיוב נטילת ידים במקומות המכוסים הוא משום מלמולי זיעה שנמצאים שם (עי' שו"ע סי' צ"ב ס"ז), אך חז"ל כבר חייבו נטילה להנוגע שם בכל אופן שיהיה, וגם אם המקום רחוק כעת בלי זיעה וגם בעת החורף שאין זיעה, כי חייבו נטילה על "מקומות המכוסים" שהם "מקום זיעה", גם אם כעת אין שם "זיעה" בפועל, ומאידך גיסא אחד שימלא בקבוק של זיעה, והזיעה הזו הגיעה ממקומות המכוסים, אינו צריך נטילה, כי חז"ל חייבו נטילה רק על "מקום זיעה" ולא על ה"זיעה בעצמה", וביותר שאפילו הנוגע בחולצה שלו במקום שהיא לבושה על מקומות המכוסים, והחולצה רטובה מזיעה שבאה ממקומות המכוסים (דבר זה שכיח למי שגר במקומות החמים) אין צריך נטילת ידים, כי אין חיוב נטילה על ה"זיעה" שבאה ממקומות המכוסים, אלא על מקומות המכוסים עצמם שהם "מקום זיעה" עצמו.

וכיון שכן א"כ דברי הבה"ל תמוהים, שחייב נטילת ידים על מקום זיעה של הכובע, ואילו להנ"ל כיון שאינו מקומות המכוסים עצמו אינו צריך נטילה, ולכן הבו דלא לסיף עלה ואין לנו אלא חידושו, ורק לענין מקום זיעה שבכובע צריך נטילה (כנראה כיון שבקביעות יש שם זיעה ס"ל להבה"ל שחשיב טפי מקום זיעה כמו מקומות המכוסים), אבל בשאר מקומות שיש שם קיבוץ זיעה א"צ נטילה אם אינו מקומות המכוסים עצמם.

## ז.

### לצרף בכורים לכולל קדשים

הייתי אצלו כשפתחו כולל ללימוד קדשים לכהנים, והפתיחה היתה אצל מרן ז"ל ובנוכחותו, ו'הראש חבורה' שליט"א דרש, והביא את דברי מרן הח"ח זיע"א שהכהנים צריכים ללמוד קדשים, כדי שידעו את הלכות העבודה כדי שיוכלו לעבוד בבית המקדש כדין.

ומרן ישב בלא להוציא מילה מפיו כדרכו, ופתאום הרים את ראשו ואמר בזה הלשון: "צריך לצרף גם את הבכורים", וכוונתו ברורה שהתכוון לדברי האור החיים הקדוש (סוף בראשית וריש במדבר) שהביא מחז"ל, שלעתיד לבוא יתכפר עוון הבכורות של חטא העגל, ויחזרו הבכורות לעבוד עבודה כמו שעבדו לפני חטא העגל. וכ"כ ר' יהונתן איבשיץ זיע"א (בספרו תפארת יהונתן על התורה הפטרת פרשת חוקת), דברים כדורבנות, שלעת"ל הבכורות יעבדו עיי"ש טעמיו.

ושמעתי שפעם אחת מרן היה צריך לעבור טיפול בבית החולים, ואמר שיזהרו שלא יעשוהו עי"ז בעל מום, כיון שצריך לשמור עצמו ממום שיהיה כשר לעבודה במקדש מאחר שהוא בכור.



## ח.

### מרובה בגדים בגלל משקפיים

ופעם באתי למרן עם חברי שהוא ג"כ כהן כמוני, ובאמצע דיבורינו קטע אותנו, ואמר לנו בחיך רחב: 'אתם פסולים לעבודה'.

ונדהמנו מה כוונתו בזה, ואז אמר לנו, בגלל שיש לכם משקפיים ויש בזה פסול של "מרובה בבגדים".

ואמרנו לו שמרן הגר"ל שטינגמן זצ"ל אמר שכיון שזה פחות מג' על ג' לא נחשב לבגד ואין בזה פסול של מרובה בבגדים, אך אמרנו לו שאולי הוא בגד חשוב ודמי לצלצול קטן שגרע גם בפחות מג' על ג' (כמש"כ בזבחים י"ט א'), ומרן חיך ושתק ואמר נו נו, והיה נראה שאין רוצה להיכנס לוויכוחים.



## ט.

### ברכה מכהנים במשך היום

חביבות מיוחדת וחיבה יתירה נודעת אצל מרן זיע"א לכהנים, וזה היה חלק מציפייתו ודיבורו על ביאת משיח ועבודת הכהנים שכידוע שדיבר על זה הרבה מאד, והתבטא שהמשיח עומד בפתח.

וכשנולדה לי בת, אמר בחביבות בת כהן!

וכשבאתי בחלאקה עם בני אמר כהן בן כהן!

ואחי הגרמז"ע שליט"א הגיע עם בנו קטן אמר עליו מרן כהן זוטא!

ופעמים רבות ביקש ממני ומכהנים נוספים ברכה. ואמר אתה כהן תתן לי ברכה\*.

א. והנה אי' בשו"ע (חו"מ סי' ת"כ), והובא בחפץ חיים (פתיחה לעשין במ"ח סק"ט), שהמבייש את הכהן בושתו גדולה משל ישראל, וצריך לשלם דמי בושתו יותר מישראל, והיינו שהכהן מרגיש מכובד יותר מכל האנשים הישראלים שבסביבתו, ולכן כשעושין לו בהיפך הרי דבושתו גדולה יותר משל ישראל. והאמת שאני בתור כהן הרגשתי אצל מרן זצ"ל את המושג הזה בשלימותו, שלא רק כשמגיע ברהמ"ז או קריאת התורה מקדימים את הכהן, אלא שבעצם כבוד הכהן גדול יותר מכולם בכל ענין, והיה מקבל את הכהנים בכבוד מלכים. וכששמע שיש כהן בסביבתו, היה נראה כמי שנדלק לו נורה אדומה בליבו כדי לכבדו. ופעם אחת אמרו לו שיש כאן כהן, ולא נרגע עד ששאל וחיפש היכן הוא הכהן הזה, וקיבלו בחביבות גדולה. וכן ראיתי פעם אחת שהגיע אליו ילד קטן שהוא לוי, ומרן שאל אותו האם הוא יודע לשיר.

והנה לפני עשר שנים שאלתיו האם יש משהו מיוחד בברכה של כהן במשך היום-שלא בזמן ברכת כהנים, וענה לי שזה כמו ברכה של כל יהודי, אמנם אחר כך כנראה חזר בו מרן, ופעמים רבות ביקש ברכה מהרבה כהנים במשך היום, ולא רק בברכת כהנים.

ובאותו מעמד הנ"ל, שאלתיו מה לענין ברכת כהנים עצמה, האם בברכת כהנים אפשר לחשוב בשעת מעשה בפרטיות על אנשים מסויימים (וגם על כלל הציבור ביחד עמו), ואמר שזה אפשר לעשות. ואמר ש"אחד הוציא א גאנצע ספר על זה".

(כנראה כוונתו לספר חסד לאלפים שהאריך בזה, והנני מציין כל זה, כיון ששמעתי שנאמר שיעור במקו"א לתקוף דבר זה, והנני מביא מדברי מרן שאין בזה שום בית מיחוש. ומה שהביאו שיש גדולים שאמרו לא כן, כנראה דיברו באופן שמצמצמים את הברכה ליחידים, וזה אסור כי הברכת כהנים צריכה להיות כללית לכל ישראל באהבה, וכל הגדון הוא רק באופן שמכוון על כלל הציבור, אלא שמכליל בתוכם גם את פלוני הנצרך לברכה, ויתכן שבוה כו"ע מודו דשרי).



י.

### 'וקדשתו' שלא בפני כהן

כמה פעמים אמר לי, למכתבים שלך אני עונה ראשון כיון שאתה כהן, ויש בזה מצות 'וקדשתו' (שהיה מבקש שיסדרו לו את המכתבים בסדר של כהן, ואח"כ לוי, ואח"כ ישראל, עוד שמעתי מאחד שקוראים לו יעקב ישראל [שקרוי ע"ש מרן הסטייפלער] שמרן אמר לו שעונה על מכתביו ראשון משום כיבוד אב).

ושאלתי את רבינו איזה 'וקדשתו' יש כאן, הרי הוא עושה כן בצנעא בתוך ביתו והכהנים אינם יודעים מה שהוא עושה בביתו. (ואני חשבתי שיענה לי שלכן הוא מספר לי כדי שאדע מזה, אך הוא לא השיב כן).

ורבינו ענה לי שאין הכהנים צריכים לדעת מזה, כיון שסוף סוף הוא מכבד את הכהנים בביתו לעצמו (ובפרט שגם בני ביתו ידעו מזה) ומקיים בזה מצות 'וקדשתו', אפילו שלא בידיעת הכהן.

ואחר כך הייתי אצל מרן הגריש"א זיע"א (שבוע לפני שנפל למשכב שנלב"ע ממנו-בטבת תשע"ב) וסיפרנו לו את עצם העובדה, ושאלנו האם הכהנים צריכים לדעת מזה, ואמר שכן.

שוב ראיתי שדבר זה תליא באשלי רברבי, האם יש מושג של 'וקדשתו' שלא בפני הכהן והכהן כלל לא יודע מזה (דהעיקר שהישראל ירומם בעיני עצמו את שבט הכהנים, אף שהכהנים עצמם לא יודעים מזה). דהנה מרן החפץ חיים (פתיחה לח"ח עשין ט') בבאר מים חיים (סק"ט) מצדד שעוברים על 'וקדשתו' אם מדברים לשה"ר על כהן גם אם מדברים עליו שלא בפניו (ובפנים במקור חיים כתב שעוברים בפניו, היינו דבזה פסיקא ליה שודאי עובר, ולענין שלא בפניו הסתפק בבאר מים חיים וצייד שעוברים גם שלא בפניו). ואילו הגאון האדר"ת זצ"ל (בספרו חשבונות של מצוה סי' רס"ט לקראת סוף הסי') כתב בזה הלשון "ראיתי לידיד נפשי הכהן הגדול הצדיק בעל ספר חפץ חיים, שכתב שהמדבר

לשה"ר על כהן עובר במצות עשה ד'וקדשתו', ולי לא נראה כן כלל וכלל לומר בכה"ג במה שהוא שלא בפניו" עכ"ל.

ומבואר שנחלקו בהנ"ל, האם עוברים על 'וקדשתו' כאשר מגנים את הכהן שלא בפניו והכהן אינו יודע מזה, (דהח"ח ס"ל שהעיקר שהישראל ירומם בעיני עצמו את שבט הכהונה, ואין הכהן צריך לידע מזה, והאדר"ת פליג). והכא נמי לעניינינו בהיפוך, האם מקיימים מצות 'וקדשתו' כאשר מכבדים את הכהן שלא בפניו והכהן עצמו אינו יודע מזה.



## יא.

### כיבוד בזימון

הייתי אצלו פעם בחוה"מ והיה שם חתנו הגר"י צביון, וכמדומה שביקשתי ברכה בשם מו"ח שליט"א ומרן שאלני מי הוא חמי, וחתנו הנ"ל אמר שהוא מכירו והוא תלמידו של מרן הגריש"א.

וסיפר למרן ששמע שחמי שואל למרן הגריש"א זיע"א שחתנו הוא כהן, והאם תמיד בכל הסעודות צריכין ליתן רק לכהן לזמן בזימון, והגריש"א אמר שכן, ואמר חתנו שאח"כ אמר לחמי שדעת מרן רבינו זיע"א אינה כן, אלא שלכל דבר יש סדר, והכהן אינו יכול לשלוט על כל הזימונים לקחתו לעצמו, אלא הכהן יקבל פעם ראשונה, ואח"כ אפשר ליתן גם לאחרים, ומרן שמע ואמר נו נו, ולא הוסיף ע"ז כלום.

והנה אאמו"ר, הג"ר כתריאל כהן שליט"א, שאל למרן זצ"ל, שכל בניו הם כהנים, ואילו חתניו הם ישראלים, והוא מסופק את מי הוא צריך לכבד בזימון, האם את בניו כיון שהם כהנים, או את חתניו כיון שהם אורחים ו'אורח מברך'. ומרן השיבו שאין חיוב לאבא לכבד את הבנים שלו גם אם הם כהנים, וממילא הוא יכול לכבד את חתניו הישראלים האורחים.



## יב.

### אחרי החתונה לומדים יותר טוב

כידוע שהיה מעורר שצריך להתחתן מוקדם וכן שמונה עשרה לחופה, וגם אותי זירז על כך מאד. ופעם אחת כבוד אאמו"ר, הג"ר כתריאל כהן שליט"א, הגיע אליו ומרן העיר לו על זה, ואמר לו אאמו"ר שאני לא רוצה לשמוע מחמת שאני עדיין צעיר.

אמר לו מרן תגיד לו שהחזו"א נפגש בגיל שבע עשרה, אלא שלבסוף לא יצא מזה כלום, אבל הוא מצידו נפגש בגיל שבע עשרה. ואח"כ באתי לפניו והעיר לי על כך, ואמרתי לו שאני רוצה ללמוד, וענה לי זה לא נכון, היום לומדים אחרי החתונה יותר טוב מלפני החתונה. (ראיתי מובא שהסביר לאחד, שהיום ברוך השם יש המון כוללים עם אלפים רבים של אברכים, ובציבור שלנו ברוך השם כמעט כולם לומדים טוב בכל הסדרים כולם, ולכן אין סיבה לדחות. ולאחרונה התפרסם מכתב של מרן הגר"א"ל

שטינמן זצ"ל שכתב גם כן כך, שבעבר היו צריכים לדחות את זמן החתונה מכמה טעמים, אך היום זה לא שייך, ולא טוב עושים מי שמונע זאת, ורבינו מרן זצ"ל הוסיף על זה וכתב "נכון מאד" וחתם את שמו).

יג.

מכתב לחתנים

עוד בענין חתנים, כידוע שיש מכתב ממרן הסטייפלער לחתנים, ולפני חתונתי ראיתי שיש כמה נוסחאות של המכתב ובאתי אליו לשאול על זה, ואמר לי שהיה אדם אחד שהכניס למכתב דברים אחרים, ואבא (מרן הסטייפלער) רצה לפרסם נגדו בעיתון אך לבסוף לא פירסם (כמדומה שאמר שזה היה מחמת שנטרפה השעה, שהסטייפלער נחלה ונפטר). ואמר לי אנחנו הדפסנו את המכתב המקורי עם עוד מכתבים, וכן את מכתבי החזו"א בענין זה, ואמר שבנו הגרא"ש הדפיסו, וקם ממקומו והלך לארון מיוחד בביתו והביא לי משם את החוברת.

יד.

לא טוב היות האדם לבדו

שמעתי אומר לאחד שהתאלמן, שיתחתן, ודרבן אותו המון פעמים לזה, אך לאחר שגדלו ילדיו והאבא עדיין לא נישא, אמר לבנו הקטן שקודם הוא יתחתן ואח"כ אביו. ופתח את המדרש רבה (בראשית רבה פרק ל"ז) שכתוב שאברהם השיא קודם את יצחק, ואח"כ הוא בעצמו התחתן פעם שנית עם הגר.

טו.

שילוב אצבעות

פעם דיברתי אתו, והאצבעות של שתי הידים שלי היו משולבות זו בזו, אצבעות של יד זו עם אצבעות של יד זו (וזה לא היה עד הסוף אלא מעט בקצה האצבעות), ותוך כדי דיבורו אמר לי בחזק "תוריד את זה" (מקור חשש זה ביסוד ושוורש העבודה בשם המקובלים), וזה היה שלא כהרגלו שתמיד לא היה מעיר הערות.

ואחר כך שאלתי אותו האם הבעיה רק אם עושים כסדר, דהיינו שהאצבעות שלובות אחת עם אחת כסדרן, אבל האם גם שלא כסדרן (למשל להניח את האצבע של יד זו בין האמה לזרת של יד השנייה וכדומה) מותר או לא, ומרן ענה ואמר "למה צריך לעשות את זה".

## טז.

## התערבות הורים בחיי ילדיהם הנשואים

שמעתי ממנו על אחד נשוי שהוריו התערבו לו בחייו, ואמר "העולם אומר שהורים צריכים להיכנס לבית ילדיהם עם עיניים סגורות וידים פתוחות"...



## יז.

## שומר פתאים

אמר שאין אומרים סתם על כל דבר את ההיתר של "שומר פתאים השם", אלא רק מה שמפורש בש"ס ופוסקים, ויותר מזה אין אומרים כן אלא רק בשעת הדחק או בדברים מסויימים.



## יח.

## הליכה בדרך בקדושה

פעם אחת התלוויתי אליו בשבת אחר הצהרים לבית בנו, וירד לבד בלי המקל (כנראה מחשש טלטול, כיון שהיה מסוגל ללכת גם בלי המקל אם הלך לאט ובזהירות, ועוד שהמקל היה מטריה והוא מוקצה, אך יתכן דוה מותר מדין כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו).

אך הרבנית ע"ה חששה עליו וביקשה ממני שאתלווה אליו, ושמתי לב שכל הדרך הוא הלך בצדי המדרכה פנימה, וכנראה מפני שהרחוב היה עם הרבה נשים וילדות, ולא רצה ללכת בין שתי נשים, ובין נשים [כדרכו שלא הסתכל על פרוץ אשה, ולא קיבל שום אשה, ואף לא רצה לקרוא מכתב שכתבה אשה, וכשהבאתי לו מכתב שנשלחתי מאשה אחת אליו, הוכרחתי להדגיש למרן שבעלה כתב את זה כדי שיסכים לקוראו].



## יט.

## הגהות הרש"ש ובנו

דיברתי עמו על הגהות הרש"ש (ב"מ ק"ז א') שכתב על הגמ' "כשם שביאתך מהעולם בלא חטא כך יציאתך מהעולם בלא חטא", וכתב הרש"ש שמכאן סתירה לבעלי הגלגול, ויש שהתנגדו להגהה זו כיון שח"ו לכפור בגלגול.

ואמר לי מרן שהגהה זו אינה מהרש"ש, אלא היו סביבו אינשי דלא מעלי שהכניסו את ההגהה הזו להגהותיו (ושמעתי מחכ"א שראה בגמרתו של מרן, שמחק עם עט את ההגהה הזו).



כמו"כ הכחיש באותה הזדמנות, מה שאומרים בשם מרן הקה"י שלא לקנות גמרות עם הגהות בנו של הרש"ש - ר' מתתיהו שטראשון. ואמר שאינו נכון, שהוא היה אדם גדול ורק סביבו היו אינשי דלא מעלי (אולי התכוין למשכילים).



## כ.

### ברכה של צדיק

אמר לי שברכה של צדיק תלויה במידת האמונה של המקבל הברכה בברכה (ועי' ארחות יושר סי' י"א).

והוסיף ואמר שלכן לפ"ז גם אם למקבל הברכה לא מגיע שתחול עליו הברכה, מ"מ אם יאמין בברכה תתקיים בו הברכה.



## כא.

### צוואת ר' יהודה החסיד

הקפיד מאד על צוואת ר' יהודה החסיד, אך בדברים מסויימים אמר שזה רק לזרעו. ואמר לכבוד אאמו"ר, הג"ר כתריאל כהן שליט"א "אנחנו מפחדים מר' יהודה החסיד".

וכתב בטעמא דקרא (פר' בראשית עה"פ ואחות תובל קין נעמה) בשם מרן החזו"א "מימי לא ראיתי מי שעבר על צוואת ריה"ח והצליח", ומרן היה מדבר ע"ז בחריפות גדולה שצריך לזהר בזה.

וכמו"כ הקפיד מאד על שווי שמות בנישואין של שני מחותנים או חתן וחמיו וכלה וחמותה. ולענין אם לאחד מהם (מהנ"ל) היו שני שמות, ולשני יש שם אחד משני השמות שיש לשני, הרי דאם לכל אחד קוראים בשם אחר והוא שם אחר ממה שקוראים לשני הקל בזה (אבל אם לשניהם קוראים באותו השם, אף שיש להם שם אחר שאינו אותו דבר, החמיר).

אך אם לאחד מהם קוראים בשם אחד משני השמות שיש לשני, ולשני קוראים בשני השמות יחד היו סתירות בתשובותיו, וידעו שכל שם צריך לשאול מחדש (אך כעת אמר לי נאמן ביתו, ידי"ג הגר"ג הוניגסברג שליט"א, שמרן אמר לו שבאופן כללי יכול לומר כמו שכתוב בטעמא דקרא (בסוף בהנהגות חזו"א) בשם החזו"א, וכן בשו"ת חזו"א החדש בענין שיווי שמות שמתיר בכה"ג, וצ"ע למעשה).



## כב.

### לגור מעל בית כנסת

כמו"כ החמיר מאד בעניינים שכתוב בחז"ל ובפוסקים שזה סכנה, כמו לגור מעל ביהכנ"ס וכו'.

ואמר לי שאם יש קומה המפסיקה בין הבית לביהכנ"ס (דהיינו שביהכנ"ס נמצא בקומה ראשונה, והוא רוצה לקנות בית למגורים בקומה שלישית) הוא מחלוקת אם מותר או לא, ושאלתיו מה לעשות למעשה, והשיב "זה ענין של סכנה מה אני יכול לומר לך". וכמדומה שהחמיר שכל הבית לא יהיה מעל כל הביהכנ"ס, ולא רק מקומות שעושים שם תשיש מבוזה, וכן שלא יהיה מעל לכל הביהכנ"ס ולא רק מעל לארון קודש.

אך במעשה שהיה שרק הכיור והפריז'דר במטבח היה מעל ביהכנ"ס הקל בזה, ועל שאר המטבח אמר שאם לא ישבו בחלק של מעל לביהכנ"ס מותר.

עוד שמעתי ממנו שרק אם מתפללים למטה בקביעות אסור, אבל אם רק באקראי מותר, וכן אם הוא קבוע רק ללימוד מותר, אבל אם בקביעות מתפללים שם לאחר שיעור וכדומה, אפילו שזה קביעות של פעם אחת בשבוע אסור.



## כג.

### מגורי אב ובנו ומגורי שני אחים

לענין אב ובנו אם יכולים לגור באותו בנין, אמר שאדרבה עדיף שיגורו כמה שיותר קרוב כדי שיוכלו לעזור לאבא (המעשה שהיה הוא, כשהיה צורך לאביו בזה, אבל שמעתי שהשיב לאחרים שלאחר החתונה אינו טוב שהזוג יגור קרוב להורים), והרבנית ע"ה שישבה שם באותו שעה אמרה שאצל סביה ר' אריה לוי ילדיו גרו עמו באותו דירה, וחילקו את הדירה לזוגות שהתחתנו.

אך לענין שני אחים אמר שכתוב (אולי בריה"ח) שלא יגורו בנין ליד בנין, ואפילו כאשר היה לי למעשה ששני הבניינים היו נמצאים בשני רחובות, אבל מאחורה שני הבניינים נפגשו זה ליד זה (וציירתי לו בדף את הצורה הנ"ל), השיב לי מרן ע"ז שלא לקנות בית זה, וכמדומה שאמר (אולי בשם אביו) שאם יש בנין אחד מפסיק בין שני הבניינים שגרים שם שני האחים מותר.



## כד.

### נישואי בני דודים

בעבר החמיר מאד שלא להנשא רק מדור 'חמישי בחמישי' (שכשרים לעדות גם בגיטין).

ושמעתי מאחד שמרן הגריש"א שלחו למרן לידע מדוע מחמיר כן.

ומרן אמר לו שאבא הביא לכך ראייה משו"ת של הג"ר אליהו קלצקין זצ"ל, שמחמיר בזה מחמת שזה יכול להביא לבעיות גנטיות.

אך לאחרונה התיר אפילו 'שלישי בשלישי'.

ומעשה שהיה כך היה, ששמעתי ששאלוהו על שידוך אחד במשפחתי שהיה שלישי בשלישי והתיר, ובאתי אליו ושאלתיו האם נכון הדבר, והשיב בחיוב שמותר. ואמר: אבא התיר שלישי

בשלישי [ובאותה תקופה נכדו של מרן התחתן עם נכדתו של מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל שזה 'רביעי ברביעי'. ושמעתי שיש אומרים שמרן הגר"ק בא להעיד לו שהקה"י התיר שלישי בשלישי, ומאז חזר בו והתיר].

ואח"כ לזוג הנ"ל נולד ילד עם מום ניכר בידו, ובאתי ושאלתי אותו שאולי יש לחוש שזה בגלל זה, ואמר "זה לא שייך לזה כלל, אם מותר מותר".



## כה.

### קריאת שמות (א)

כידוע שהחמיר טובא בענייני קריאת שמות בשני עניינים:

א. שלא לקרוא בשמות מחודשים שלא היו בעבר, כמו השם 'שירה' וכדומה (אבל שמות ישנים אף שלא ידע מקורם לא נגע בהם, ואמר שוודאי היה להם טעם, ועוד כמדומה שהסתפק שמא כיון שפשט השם הזה שנים רבות יתכן שזה נקרא שם, והביא מקור לזה מדברי הגמ' (גיטין י"א ב') רוב ישראל שבחו"ל שמותם כשמות עכו"ם), [ושמעתי מידי"נ הגר"ה שהיו שמות מחודשים שאצל הספרדים לא שינה ואצל האשכנזים שינה, כי אצל האשכנזים לא היו נהוג כן].

ב. עוד החמיר שלא לקרוא בשם שבתנ"ך הוא מוזכר על רשע, אף שגם אחרים נקראו בזה והוא קורא על שמם ולא על שם הרשע, אעפ"כ כיון שהשם המפורסם בשם זה הוא הרשע המוזכר בתנ"ך שנקרא בשם זה, ממילא קריאת השם מתפרשת על הרשע המפורסם ולא על אדם אחר שקראו על שמו, (למשל לא נתן לקרוא בשם "שלומית", אף שחושבים על שם אחת כשרה שנקראה בשם זה, כיון שבתורה היא מפורסמת לרשעות, שהיא שלומית בת דברי בסוף פרשת בלק).

וכן אין לקרוא שם של המרגלים ד"חזי מאי סליק ביה" (עי' רש"י ר"פ שלח שקורא להם רשעים).

והביא במכתבו להגרממ"ש שולזינגר זצ"ל, ראיות על שני דברים אלו, גם מדברי המדרש (ב"ר פל"ז ס"י) שאין קוראים שם אלא רק על שם אבותינו, וזה ראיה לענין הראשון הנ"ל, שלכן אין לקרוא שמות המתחדשים שלא מצינו באבותינו שקראו כן.

וכן לענין השני הנ"ל, הביא מרן זצ"ל את דברי התוס' המפורשים שמבואר בדבריהם להדיא כיסוד זה, דהנה התוס' (שבת י"ב ב') מוחקים מהגמ' את השם "שבנא" כיון שבתנ"ך היה רשע בשם זה, ולא מסקינן בשמיה דשם רשעים ירקב, ומחמת כן הם גורסים בגמ' "שכנא" ולא שבנא. כמו"כ התוס' (יומא ל"ח ב', וכתובות ק"ד ב') גרסו במשנה "אבישלום" (עם יו"ד) ולא "אבשלום", כיון שאבשלום הוא בנו של דוד ואין לו חלק לעוה"ב ולא מסקינן בשמיה. והוא תימה גדולה מדוע מחקו כן מהגמ', הרי יתכן מאד שהיו עוד אנשים שנקראו בשם זה, ועל שמם נקרא מי שנקרא בגמ' כן, וכשקראו את השמות הללו בגמ' לא חשבו על שם שבנא ואבשלום המפורסמים בתנ"ך, אלא על שם אדם אחר שהיה כשר ומאי גריעותא איכא בזה. אכן מבואר שכיון שהשם הזה הוא מפורסם בתנ"ך בשם של רשע או מי שאין לו חלק לעוה"ב, הרי דממילא כל קריאת השמות מתפרשות על שמו ואסור, אף שבשעת קריאת השם חושבים על שם אדם אחר.

והגרממ"ש הנ"ל הביא מהחיד"א לא כן, ומרן השיבו שהוא רק בזמן כתבי הקודש ולא היום שאי' במדרש שקריאת השמות הוא רק על שם אבותינו וקריאת השם מתפרשת על השם הידוע בתנ"ך (וכמו"כ כמדומה שהשיב גם לאיפכא, שמי שקרא ע"ש רשע אינו צריך לשנות השם, אלא רק לכיין שהשם יהיה על שם הצדיק המפורסם בתנ"ך, ואולי לשיטתו הנ"ל, שבאמת השם מתפרש מעצמו לשם הצדיק המפורסם בתנ"ך).

והנה הבאתי למרן ראיה ברורה לשיטתו, מדברי אא"ז מרן החתם סופר זיע"א, שכתב (ריש פר' קרח) וז"ל: "אני תמה על צדיקים בני לוי, שקראו שם בנם קרח שהוא שם מאלופי עשיו, וקי"ל רשעים לא מסקינן בשמיהו (יומא ל"ח ב'), וחזי מה עלתה ביה, ואולי היינו דקמ"ל קרא דמיחסו עד לוי, לומר אע"פ שהיה חוט המשולש מ"מ ניתק מהרה, על דאסקי בשמיה דרשע, וזהו 'ויקח קרח', זה השם קרח לקח כל מה שהיה לו להתקדש ע"י שהיה בן יצהר וקהת ולוי אבותיו, וזהו השם קרח לקח את הכל" עכ"ל. והיינו שמחמת שקראו לו בשם קרח שזה שם של רשע, זה הביאו לעשות מה שעשה ולהיאבד מהעולם, ולהפסיד להמשיך את שלשלת הזהב של שלשת אבותיו.

ואם נימא שאם קורא על שם אדם אחר שאינו בתנ"ך לא גרע, מדוע מתפלא החת"ס, הרי יתכן שיצהר קרא על שם אדם אחר שהיה שמו קרח (ומצינו בבכורות נ"ח א' "בן עזאי אומר כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מן ה"קרח" הזה"),

ופשוט וברור לכל בר דעת שכאשר יצהר קרא את שם בנו קרח, לא חשב כלל שקורא את בנו על שם הרשע של "אלוף עשיו", וא"כ מאי גריעותא איכא בזה. אלא ע"כ מוכח ומוכרח שכיון שהשם "קרח" המפורסם הוא קרח המוזכר בתנ"ך שהיה רשע, הרי כל קריאות דעלמא מתפרשות ממילא על שמו של המפורסם הזה, אף שבשעת קריאת השם חושבים על שם אחד כשר אחר, ומרן הסכים לראיה זו.

אך שאלתי לרבינו זצ"ל שדברי מרן החת"ס צע"ג, דבאותה פרשה שכתוב את אלוף קרח באלופי עשיו (בסוף פרשת וישלח) כתוב שאחד ממלכי אדום נקרא בשם "שאול", וא"כ צ"ע איך קראו לשאול המלך בשם זה, והלא אף שקראו לו ע"ש אדם אחר ששמו שאול, מ"מ הוא מתפרש מנפשיה לשאול הרשע של מלכי אדום הכתוב בתורה, בדיוק כמו גבי אלופי עשיו.

והשיבני רבינו זצ"ל, שמשמות "מלכים" אין קושיה, כי יתכן שקראו שם זה על שם המלכות ולא היה שם בעצם.



## כו.

### קריאת שמות (ב)

לקרוא שם ע"ש מי שנפטר צעיר, אמר שצעיר לעניין זה הוא גיל חמישים. ואמר לי שכך כתוב באחרונים.

ושאלתיו שלענין קטלנית יש נידון באחרונים האם הוא רק מגיל ס' (שאו נחשב כנפטר מבוגר שאשתו אינה קטלנית, וכנראה שמגיל ס' אינו נחשב בר חיוב מיתה בידי שמים, משא"כ גיל נ', הוא יצא רק מכלל

חיוב כרת, עי' תוס' ריש יבמות). ושמעתי שמרן סיפר שהיה מעשה שהחזו"א לא התיר קטלנית מגיל נ', והשיב לי רבינו שקטלנית חמיר משא"כ כאן (כנראה קטלנית הוא חשש פיקו"נ). ובשם מרן הגריש"א זצ"ל שמעתי שהורה שאם מי שקוראים עליו השם נפטר פחות מגיל ס' צריך להוסיף עליו שם.



## כז.

### קריאת שמות (ג)

לקרוא רק שם אחד על שם אדם שהיה לו שני שמות.

אמר (כמדומה בשם החזו"א) שאין זה נקרא כ"כ קריאה על שמו, כיון ששני השמות הוא שם אחד ארוך, ואם קרא על שמו רק בשם אחד משני שמותיו הרי קרא רק בחצי שם.

[ולכן מקפידים בכתיבת גיטין לכתוב כל השמות בשורה אחת, שמא שני השמות הם שם אחד ארוך (עי' פ"ת אבה"ע סי' ק"כ), ואין לכתוב חצי שם בשורה עליונה וחצי שם בשורה תחתונה. ולענין כתיבת כתובה, הנה לי יש ארבע שמות, והמסדר קידושין שלי היה מרן הגריש"א ז"ל, והוא הקפיד שיהיו כתובים כל השמות בשורה אחת, אך בזמנו שאלתי למרן זצ"ל ואמר לי שכתובה זה שטר חוב בעלמא ומספיק לכתוב אפילו שם אחד].

והנה אמרתי לרבינו ששמעתי ראייה להוראה הנ"ל (אולי בשם הנצי"ב), שכתוב בסוף פרשת מטות 'ויאיר בן מנשה הלך וילכוד וגו' ויקרא אתהן חות יאיר', ופסוק אח"כ כתוב 'ונבח הלך וילכוד את קנת ואת בנותיה ויקרא אתהן נבח בשמו'. וצ"ע מדוע ב"חות יאיר" לא כתוב שקרא חות יאיר בשמו, ואילו בנבח כתוב שקראו נבח בשמו. ומבואר שאם מוסיפים שם אינו נקרא שקוראים על שמו, כיון שנחשב ששינו את השם לגמרי. ולכן נבח שקרא רק בשמו "נבח" בלבד בלי שום הוספה, לכן נקרא שקראו בשמו, ואילו יאיר שהוסיף "חות" ל"יאיר" אין זה נחשב שקראו בשמו, כיון ששינה את השם לשם אחד ארוך של חות יאיר וזה שם אחר.

והשיב לי מרן שאינו ראייה, כיון שדווקא שקוראים על שם אדם הרי בשביל לקבל כוחות מהאדם הזה צריך לקרוא על שמו בלי לשנות עם שם אחר, משא"כ קריאת שם עיר, שזה קריאת שם בעלמא, גם אם מוסיף שם הרי קריאה על שמו.



## כח.

### ללכת לים התיכון ושאר נהרות

מספרים שמרן שאל את מרן החזו"א איך מותר לילך לים, והרי הים הוא גבול מערבי של א"י כמו שכתוב בפרשת מסעי, וכל פעם שהולכים לים יוצאים מא"י לחו"ל, והשיב לו החזו"א

שבכל מקום שאפשר לשחות שם ולא יטבע, הוא נקרא תשמישי א"י וחלק מא"י ולא נחשב כיוצא לחו"ל.

ושאלתנו על הסיפור הזה (אך את עצם הסיפור לפרטיו לא שמעתי ממנו), שאין השאלה מובנת כלל, כיון שבגמ' (גיטין ח' א') מבואר שאין הגבול המערבי של א"י בשפת הים ממש, אלא הרבה בפנים, שחוט עובר מנחל מצרים להר ההר וכל הים שבאמצע הוא חלק מא"י, ולפי הנראה במפה קילומטרים רבים בפנים הים הוא עדיין בתוך החוט הנ"ל והוא חלק מא"י. והשיב לי מרן ז"ל, שהשאלה לא היתה על הים הגדול, אלא על הנהרות שבשפתם הם א"י, כמו הירדן (ויש להוסיף שכן ג"כ נפק"מ למי שהלך לים ליד הר ההר [הנקרא היום "ראש הנקרה", שזה סולמא דצור בעירובין כ"ב ב'] שבשפתו הוא חו"ל וכנ"ל בגמ' בגיטין).

## כט.

### או קנה מיד עמיתך

כ"ט) כתוב בחז"ל והובא ברש"י (ויקרא פכ"ה פ"ד) "או קנה מיד עמיתך", שאם יש יהודי וגוי המוכרים מקח צריך לקנות מיהודי ולא מגוי (ורבינו אמר שה"ה אם עומד לפניו חרדי ומחלל שבת שדינו כגוי [כמש"כ הרמב"ם פ"ל דשבת], צריך לקנות מחרדי ולא ממחלל שבת, וכן הוא בתשו' חתם סופר). ואם יש הבדל גדול במחיר שהגוי יותר זול מהיהודי בהרבה כסף א"צ לקנות מהיהודי. ואם זה רק הבדל מועט שהגוי זול רק במעט מהיהודי, השיב שהכל לפי הענין מה הוא השיעור שנחשב כבר להבדל גדול שבזה אין צריך לקנות מהיהודי [אכן גם אם הוא הבדל קטן מאד במחיר שהגוי יותר זול רק במעט מהיהודי, שבזה הדין שצריך לקנות מהיהודי, כתב מרן הח"ח (אהבת חסד דיני מצות הלואה פ"ה ס"ז נתב' החסד סק"ב) שהוא מצוה ולא חיובא, וכמדומה שכן העתיק בדרך אמונה].

עוד שאלתי אותו מה הדין אם עומד לפניו גוי, ויהודי שהוא מחלל שבת בפרהסיא שדינו כמומר וכמין, ממי עדיף לקנות האם מהגוי או מהמחלל שבת בפרהסיא (ועי' בספר אילת השחר עה"ת שם שהביא פלוגתא בזה), והשיב במכתב בזה הלשון "מן הגוי, עי' רמב"ם פ"א מעדות ה"י עכ"ל רבינו ז"ל.

וכונתו, דאיתא ברמב"ם וזה לשונו "המוסרין והאפיקורסין והמינים וכו', אבל אלו המורדין הכופרין פחותין הן מן הגוים, שהגוים לא מעלין ולא מורדין ויש לחסידיהן חלק לעוה"ב, ואלו מורדין ולא מעלין ואין להן חלק מעוה"ב" עכ"ל, הרי דהמינין הם גרועים ופחותים מן הגוים והגוים עדיפי עליהו (אך יתכן שמחלל שבת דהאידינא, אם יש צירוף שהם תינוקות שנשבו עדיפי על הגוים וצ"ע).

ב). מה שנקט ירדן הוא מחלוקת תנאים (בבכורות נ"ה א') האם בשפתו הקרובה לא"י הוא חו"ל, והירדן עצמו הוא חו"ל, או שהירדן עצמו הוא א"י. ובדרך אמונה (ריש ח"ב) כתב שהחזו"א מדבר ע"ז ולא הכריע בפלוגתא זו ואין הכרעה ע"ז לא ברמב"ם ולא בחזו"א, ומדבריו כאן כנראה ס"ל שספיקא לחומרא. ועי' בראשונים (ב"מ כ"ב א') שנראה מינייהו לחומרא, ועי' בר"ן (נדרים כ"ב א') ובגליון הש"ס להגרע"א שם.

## ל.

### לימוד תורה עם כוונה

חכ"א אמר בשיעור שהלומד תורה אין צריך כוונה לשם מצוה, משום שכל מה שמצינו צורך לכוון לשם מצוה הוא רק במעשה מצוה שיכול להתפרש גם שלא לשם מצוה, כמו שופר שיכול להיות שתוקע לשיר, וכיצ"ב בשאר מצוות, אבל בתורה אין בה אלא מעשה מצוה בלבד ובוה אין צריך כוונה.

וכשהציתי את זה למרן לא הסכים לזה.

והשיב תשובה מחודשת, ואמר: שגם בתורה יתכן שיהיה בה בלי מעשה מצוה, שילמד בשביל לדעת את התורה. [וכוונתו שיש אפשרות ללמוד תורה כמו חכמה בעלמא ח"ו, שלומד רק בשביל לידע את התורה ולא בגלל שהקב"ה צוה ללמוד התורה, ולשם מצות ושננתם שהקב"ה צוה לידע התורה (ע"מ לקיים, עי' ב"ק י"ז א') ועי' בר"ן נדרים פ"א א'].  
 אך הוסיף ואמר, שאין חיוב כל פעם לכוון לשם מצוה, אלא סגי פעם אחת לכוין למצוה (ואולי כוונתו פעם אחת לזמן מרובה ולא בכל יום, וצ"ע).



## לא.

### קדימה בין שכן ואח

הגרי"א דינר שליט"א (בעלון מים חיים) הביא בשם מרן זיע"א, שהנוסע לשבת ומפנה את דירתו, וגם "אחיו" מבקשו ליתן לו את הדירה לשבת, וגם "שכנו" מבקש ליתן לו את הדירה לשבת, והשיב לו מרן שיתן את הדירה לשכן ולא לאחיו, וחיליה ידידה מהגמ' (ב"מ ק"ח ב') דאי' התם לענין אם שנים רוצים לקנות שדה מאדם אחד, הקונה האחד הוא אחיו של המוכר, והקונה השני הוא שכנו של המוכר (ואין שם בר מצרא, כמש"כ שם רש"י, וכן העתיק בשו"ע חו"מ סי' קע"ה ס"ג), פוסקת הגמ' שצריך למכור לשכנו ולא לאחיו, והגמ' אומרת שהטעם הוא משום שכתוב "טוב שכן טוב מאח רחוק", ונפסק להלכה בשו"ע שם. ולפ"ז הכא נמי הכא יתן את הדירה לשכנו ולא לאחיו עכ"ד.

ושלחתי למרן לשאול, שאיתא בחכמת אדם (כלל קמ"א), והובא להלכה בדרך אמונה (פ"ז ממתנו"ע סקצ"ט) שלענין צדקה קרוב קודם לשכנו, הרי דאחיו קודם לשכנו (וכן נראה באהבת חסד, שכתב שלענין צדקה קרוב קודם לעניי עירך, ולכא' עניי עירך דמי לשכנו, ואעפ"כ אחיו קודם להם).

אכן באמת תמוה מאד מהגמ' שם, שלענין מכירת שדה חזינן איפכא ששכן קודם לאחיו, ואילו בצדקה אחיו קודם לשכנו (שו"ר בחכמ"א שם בסוגריים שנראה שעמד בוזה).

ותירץ מרן זיע"א שתלוי אם זה עניני "צדקה" או עניני "חסד", שבצדקה אחיו קודם לשכנו (אולי בגלל סברת האהבת חסד הנ"ל, שבצדקה כתוב "עמך" וקרוב הוי טפי עמך וצ"ע). משא"כ במכירת שדה ושאר עניני חסד, שכן קודם לקרוב, ולכן לענין נתינת הדירה שזה חסד שכן קודם לקרוב.

[ויש לציין שמרן כתב לאחי הגרי"נ שליט"א שב'שכן' יש מצות 'מבשרך לא תוכל להתעלם', ואחי התפלא ע"ז מה שייך 'מבשרך' על שכנו, שוב מצא ברש"י (סנהדרין ע"ז ב') שמפורש כתוב כן שיש 'מבשרך אל תתעלם' על "שכן" עיי"ש היטב. ובוה מובן הענין שבענייני חסד יש מעלה בשכן כמו באחיו ואפילו יותר ממנו].



## לב.

### צורת לימוד תורה

מרן הקה"י באגרותיו כתב כמה פעמים להוכיח מהגמ' (עירובין נ"ד) שצורת הלימוד של התורה היא בד' פעמים, ועד ארבעה פעמים אינו נקרא חזרה, אלא שרק אז מתחיל להבין את מה שלומד.

ושאלתי למרן זיע"א שבגמ' (ברכות י"ח א') מבואר לא כן, דאי' התם "אם למדת לא שנית, אם שנית לא שילשת, ואם שילשת לא פירשו לך", הרי דמספיק ללמוד ג' פעמים כדי להבין. וענה בזה הלשון "בפעם האחרון (פירוש הרביעי) נקרא 'פירשו לך' שאז מבין" עכ"ל.



## לג.

### איסוף מניין לאמירת תהילים על חולה

רצו לארגן אמירת תהילים במניין, על אשה שהיתה חולה, והיה לה משפחה שהם מפוזרים בכמה ערי ארץ ישראל, והסתפקו האם לאסוף את כולם שיבואו לירושלים להתפלל בכותל, או שבכל עיר יעשו מנין בעירם כדי למעט בביטול תורה, ובני ירושלים יעשו מנין בכותל. ובאתי לשאול ממרן, והשיב שמשום ביטול תורה כל בני עיר יעשו מנין בעיר שלהם, ובני ירושלים, אם אינו גובל בביטול תורה גדול, יכולים להתאסף בכותל ולהתפלל שם.



## לד.

### קביעות עיתים במי שלומד כל היום

הנה בדין של קביעות עיתים לתורה מצינו שיש בו חומרא מיוחדת, דהיינו שלא מספיק שתהיה קביעות יום יומית בכל יום ויום, אלא שצריך שתהיה לו עת "קבוע" שילמד בו תמיד באותו העת בכל הימים (עי' שו"ע ומ"ב או"ח סי' קנ"ה).

ואמר מרן זצ"ל שדין זה נאמר רק במי שאינו לומד כל היום, אלא עובד לפרנסתו ולומד חלק מהיום, על זה נאמר קביעות עיתים לתורה שיהיה קובע לו זמנים קבועים. אבל מי שלומד



כל היום מתי שיכול אין לו חומרא זו (דהיינו שאינו חייב לקבוע עת, שתמיד ילמד באותו זמן קבוע גם בערב שבת ובערב פסח ובהושענא רבה ובשאר ימים העמוסים).

ונימוקו עמו, שכיון שכל זמן שיש בידו ללמוד הוא לומד, מה שייד אצלו לקבוע עת לתורה, הרי הוא לומד תמיד בכל זמן שיש לו ואינו לומד רק בזמן מסוים, אלא מתי שיכול, ואם יהיה יום שאינו יכול הוא פטור.

אך הוסיף שמ"מ יש חיוב ללמוד בכל יום ויום, אלא שאת החומרא של קביעות עיתים הנ"ל שיהיה תמיד באותו זמן מסוים, זה אין צריך.

וכשבאתי לרבינו שאלתיו שלכאורה נראה אחרת מדברי התוס' (סנהדרין ז' א'), דהנה התוס' הקשו, שכתוב שתחילת דינו של אדם הוא על דברי תורה, ומאיידך בשבת ל"א כתוב שתחילת הדין הוא על "נשאת ונתת באמונה", ותירצו התוס' וזה לשונם "התם באדם שעוסק בתורה מיירי אלא שלא קבע עיתים, והכא מיירי כשלא עסק כלל" עכ"ל, והיינו שהגמ' בשבת איירי באדם שעוסק בתורה אלא שרק לא קבע עיתים לתורה, ולכן לא שואלים בהתחלה על תורה כיון שלמד תורה, אלא שואלים אותו על משא ומתן באמונה, ורק אח"כ שואלים אותו על קביעות עיתים לתורה. משא"כ בסנהדרין, איירי על מי שלא למד כלל ולכן שואלים אותו על תורה בתחילה. ושאלתי למרן שחזינן שגם מי שעוסק בתורה חייב לקבוע עיתים לתורה, שהרי גם מי שעסק בתורה שואלים אותו אם קבע עיתים לתורה.

והשיב לי רבינו זיע"א שהתוס' לא איירי במי שלומד כל היום, ורק היום יש לו אונס ואינו יכול לקבוע עיתים לתורה, דבאמת אדם כזה אינו מחוייב לקבוע עיתים קבועים לתורתו, אלא התוס' איירי במי שעוסק בתורה קצת ולא כל היום מתי שזמנו פנוי, ורק הוא מחוייב לקבוע עיתים לתורה.

ואמר לי מרן שכן מדוייק בלשון התוס', שעל החלק השני כתבו תוס' שאינו לומד "כלל", אלמא שבחלק הראשון אינו מדבר במי שלומד כל היום, אלא במי שאינו כמו מי שלא לומד כלל, אלא הוא בדרגה אחת פחות שהוא לומד קצת, אבל מי שלומד כל היום לא שייד לומר אצלו קביעות עיתים לתורה וכו"ל.



## לה.

### תשלום עבור לימוד תורה

כתב בשע"ת (סי' קנ"ה סק"א): "וכתב ברכי יוסף בשם מז"ה, דן את הדין בלא נטילת שכר, עולה לקביעת עיתים, אבל בשכר וכן מלמד תינוקות בשכר אינו עולה, ועיי"ש שמסופק הלומד

ג). ולפ"ז צ"ל דמה דילפינן מרב אחא (בעירובין ס"ה א' והובא במ"ב שם) שאם לא יכל ללמוד ביום יכול לפרוע בלילה, כמו שרב אחא זיף ביממא ופרע בליליא. ולכא' צ"ע, דהא רב אחא ודאי שתורתו אומנותו ואצלו לא היה דין של קביעות עיתים. וצ"ל שאצל רב אחא לא היה הנידון בדין קביעת עיתים לתורה, אלא אצלו היה הנידון על עצם החיוב שחייב כל אדם ללמוד בכל יום, כדהבאנו מדברי מרן שבכל יום האדם מחוייב ללמוד תורה, ואם לרב אחא היה אונס ביום אחד השלימו בלילה. ומזה ילפינן גם למי שצריך דין קביעות עיתים שיהני לפרוע בלילה.

בישיבה בעת קבוע ומקבל פרס אם עולה" וכו' עכ"ל (ועי' בברכי יוסף בפנים שפשיטא ליה שאינו עולה, אלא שסיים ויש לחלק קצת, דהיינו לחלק בין זה למלמדי תינוקות ודיין).

והנה לפ"ז נפל בבירא כל האברכים דידן, שמקבלים שכר על לימודם בכולל, שכל תלמודם אינו עולה להם לקביעות עיתים לתורה (ושמעתי שמרן הגר"א שטיינמן ז"ל הזהיר ע"ז הרבה) [והנה באברכים הלומדים כל היום אין כאן הערה, דבלא"ה הבאנו לעיל שאין בהם דין של קביעות עיתים לתורה וכו"ל, אכן השאלה היא על אברכים שאין לומדים כל היום כולו].

ומרן זיע"א השיב, שדברי הברכ"י איירו רק שמקבל מעבר לנצרך לו, אבל אם מקבל שכר עבור שיהיה להם מה לחיות ולאכול זה בסדר. ואף אם מקבלים יותר מזה, מ"מ נצרך להם לשבת ושאר צורכי ביתם ואינם מקבלים סתם הרבה שכר לרווחא בעלמא, ובכהאי גוונא לא גרע ועולה להם לקביעות עיתים.

## לו.

### שני גדרי חינוך בקטנים

שאלתי לרבינו איך נוהגים כל ישראל לחנך ילדים פחות מגיל חינוך לברך ברכות, והרי כיון שאין להם שום מצוה לברך נמצא שברכתם לבטלה, וכמבואר בשו"ע (סי' רט"ו) שאסור לענות אמן על ברכת קטן פחות מגיל חינוך ומבואר שאין זה ברכה כלל, ומאידך איסור ספיה הוא אפילו לתינוק בן יומו [שהרי אפילו בשוטה יש איסור ספיה, כמש"כ החת"ס (או"ח תשו' פ"ד), ובמ"ב (סי' רס"ו סק"ד)].

ומעתה צ"ע, דכיון שאנחנו הגדולים מצווים ומבקשים מהקטנים לברך ברכה, הרי זה עצמו ג"כ ספיה, וכמש"כ המ"ב (סי' תר"מ סק"ה) שבעצם הצווי שמצווים להקטן לעשות הדבר הוי איסור ספיה, אפילו בלי להושיט להם את החפצא דאיסורא. ומעתה כיון שאין להם שום מעשה מצוה ושום ברכה, כיון שלא באו לחינוך, ומאידך מצווים אותם לברך, יש בזה ספיה של איסור ברכה לבטלה.

והשיב לי מרן זצ"ל, שיש שני עניני חינוך, יש חינוך ה"חיובי", וזה יש רק כאשר הקטן הגיע לגיל חינוך, ומאידך יש חינוך "קיומי" (וכלשונו של מרן "חינוך כללי") לחנך אותו במצוות שיתנהג כיהודי, וזה יש גם קודם גיל חינוך, אלא שאין בזה חיוב חינוך גמור.

ואמר לי שיש לו ראייה לזה, דהנה איתא בגמ' (סנהדרין סוף דף ק"י) שקטן ממתי שאומר "אמן" הוא זוכה להיכנס לגן עדן (דהיינו שאם נפטר בקטנותו הרי שאם אמר כבר אמן זוכה להיכנס לגן עדן). ותמוה, הא בשו"ע כתוב שאין לענות אמן על ברכת קטן, ומבואר שברכה שלו אינה ברכה כלל

(ד). ז"ל: הרב מורי זקני מהר"א אזולאי.

(ה). ויתכן יותר מזה, שאפילו אם לא אמרים ומצווים לו לברך, מ"מ כיון שיודעים שהוא יברך על המאכל שהביאו לפניו חשיב ספיה, כמו שכתב המ"ב (סי' שמ"ג סק"ד) בשם המג"א וזה לשונו "ולכן אסור ליתן לתינוק דבר מאכל של איסור, אפילו לשחוק בו, שמא יאכלנו, דהוי כמאכילו בידים" עכ"ל, וה"נ הכא ודו"ק היטב.

וזה כמו שאומר דברי הבל בעלמא (דאל"כ מדוע יש איסור לענות על ברכתו, הרי סו"ס אמר שהכל נהיה בדברו, ומאי גריעותא היא לומר ע"ז אמר. אלא על כרחו שכיון שאינו בר דעת הרי דיבורו הוא כדברי הבל בעלמא, ולכן אין לענות על דבריו, דאין להסכים על דברים אלו. עכ"פ מבואר שאין לאמירת ברכה וכל שאר דבר שבקדושה שלו שום מהות של דבר שבקדושה).

וא"כ תמוה מדוע הוא נכנס לגן עדן בגלל שאמר אמר, הרי זה כדברי הבל בעלמא ואין לזה שום משמעות של דבר שבקדושה. אלא על כרחך מתבאר שרק לגבינו - הגדולים הוא דבר הבל בעלמא ואין לענות ע"ז אמר, אבל לגבי הרי סוף סוף התחנך בזה להיות כיהודי ויש בו מעלת חינוך קיומל'.



## לו.

### קציצת אילנות

הגה"צ ר' לייבל כץ ז"ל מארה"ב (ידידו של יבלחט"א, אאמו"ר הג"ר כתריאל כהן שליט"א), ביקש לשאול מרבינו שלש שאלות בענין חיתוך עצי פרי שזה סכנה, ואני שלחתי את המכתב לרבינו עם שאלותיו.

השאלה הראשונה: האם לאחר שעברו וקצצו באיסור, האם יש איסור לגור במקום הזה, וע"ז השיב רבינו "לא מצאתי איסור לגור, אבל יתכן דלא מסמנא מילתא" (א"ה, עי' כיוצ"כ בקידושין נ"ט א').

ועוד שאל: מה הדין, האם מותר לקצוץ עץ עם פירות הראויים רק למאכל בהמה ולא למאכל אדם. ועוד שאל: אם הפסיק האילן לעשות פירות האם מותר לקוצצו.

ומרן השיב על שתי השאלות האחרונות בב"א: "האחרונים דנו אם מותר לקוץ אילן העושה פירות מתולעים, אע"ג דחזיא לבהמה, משמע דלא חשו, וה"ה אם הפסיק לעשות פירות דמותר" עכ"ל (וסיפר לי ידי"נ נאמן ביתו הגר"ג הוניגסברג שליט"א, שהיה נוכח כשמרן השיב את התשובות על מכתבי בשאלות הנ"ל, ששאלות אלו תפסו הרבה את מרן, ועיין הרבה גם בספר שמירת הגוף והנפש לפני שענה על השאלות).



(1). כמו"כ מצינו לאחר גיל חינוך, בדברים שאינם כלל מצוה חיובית יש בזה ענין חינוך, כדי שיקיים מצוה ויתנהג כיהודי. עי' בפירוש רבינו זצ"ל למסכת תפילין שהוכיח כן מנזיר כ"ט שיש חינוך לחנך בנו בנזירות, והנה אין שום מצוה להיות נזיר, ואעפ"כ יש חינוך בזה. ועי' עוד בחי' הגרע"א (ריש ערכין) שעשה מחלוקת תוס' שם האם יש דין חינוך להלביש לקטן בגד ד' כנפות כדי שיתחייב בציצית, או שרק אם לבש בגד ד' כנפות צריך לחנכו לתלות בו ציציות. ועי' עוד ברמב"ן עה"ת דבהבאת הטף בהקהל הוא משום חינוך, ולכאור' הטף שם הוא אפילו בגיל של קטני קטנים ואעפ"כ יש בהם ענין של חינוך.

## לח.

### בעניין בית צואר בציצית

בענין מחלוקת המ"ב והחזו"א בשיעור הבגד לציצית, שלדעת המ"ב חור בית הצואר אינו מצטרף לשיעור שנצרך לבגד הציצית, וצריך שיהיה אמה מלפניו (ולכהפ"ח ג' רבעי אמה) בלי חור בית הצואר, ומאידך החזו"א חולק שמהני לצרף את חור בית הצואר לשיעור.

ואמר לי מרן זצ"ל שמרנא החזו"א בסוף ימיו החמיר לעשות כהמ"ב.

ואמר החזו"א שאם עושים כפתור בבגד הציצית למעלה שאפשר לסגור הבגד שם מהני לצרף את חור בית הצואר, כיון שראוי לסגור ע"י הכפתור, ואמר מרן ז"ל שעצה זו מועילה גם לשיטת המ"ב.

כמו"כ אמר מרן ז"ל שאין צריך לסגור בפועל את הכפתור, אלא מועיל בעצם זה שראוי לסגור אותו, אף שאינו סגור בפועל.

עוד אמר לי מרן זצ"ל שאם תלו את הציצית בבגד לפני שעשו את הכפתור הנ"ל, הרי אם הבגד עשוי באופן שהבד נמצא "בשלימותו" עד למעלה מעל חור בית הצואר, אלא שרק חתכו אותו באמצע אבל הוא בצורה כזו שנשאר כל הבד שם ורק קיפלו את החיתוכים לצדדין (כמו שמצוי היום, וכמדומני שקוראים לזה 'תי'), אין בזה גריעותא של תעשה ולא מן העשוי, ומועיל לעשות את הכפתור אחרי התליה - כל זה שמעתי מפ"ק.



## לט.

### דף גניזה בשבת

החזו"א הורה שאם יש דף של גניזה על הרצפה בשבת אין להרימו משום מוקצה. אמנם אמר רבינו שכל זה באופן שהוא קרוע בצורה שא"א לקרוא בו כלום ואינו ראוי לכלום ולכן הוא מוקצה, ובזה אסור אע"ג שחייב בגניזה, כיון שאם הוא אסור משום מוקצה לא חיישי' לבזיון הקדושה, אבל אם ראוי לקרוא בו מידי, אינו מוקצה כלל וחייב להרימו.



## מ.

### בדין בל תשחית

בדין בל תשחית, כתב המ"ב (סי' ט"ו סק"ג) וז"ל: ודע עוד, דבמקום שחוטי הציצית הם שלימים וראויים להנתן לבגד אחר וכו', יש מן האחרונים שכתבו דיזהר להתיר הקשרים והכריכות שלהם, ולא להפסיק ולקרוע אותן, כדי שלא יכלה אותן, וכבר אמרו חז"ל לא ישפוך

(ז). בתחילה התבטא שהחזו"א חזר בו בסוף ימיו, אך תוך כדי דיבור אמר לא חזר בו אלא החמיר לעשות כהמ"ב.

אדם מי בורו ואחרים צריכין להם, והחיי אדם כתב במקום שקשה בעיניו הטרחה להתיר, מותר לנתקם ואין בזה משום בל תשחית, כיון דאין עושה דרך השחתה עי"ש" עכ"ל. ומבואר יסוד גדול, שאין איסור בל תשחית כאשר אינו בדרך השחתה, ורק עושה כן מחמת טעמי חסכון טירחא.

ותמוה מהגמ' (קידושין ל"ב א'), דרב הונא קרע את בגדי רבה בנו, כדי לבדקו אם יכעס, והגמ' שואלת איך עשה כן הא בזה עבר רב הונא על בל תשחית, ומשני שעשה בפומבייני באופן שאינו בל תשחית.

ותמוה, הא בכה"ג אינו דרך השחתה כיון שעשאו כדי לבדוק בזה את בנו ולא לשם השחתה, ואין בזה בל תשחית כיון שאינו בדרך השחתה. ומה ההבדל אם עושה עבור צורך של טירחא, או לצורך של בדיקה בבנו אם יכעס.

והשיב מרן זיע"א "צורך מצוה לא חשיב צורך".

ושבתי ושאלתיו מדברי המ"ב (סי' תק"ס סק"ט) וז"ל "ויראה לשבור תחת החופה כוס שלם, ואין בו משום בל תשחית כיון שעושין כן לרמז מוסר, למען יתנו לב" עכ"ל. ולכאורה חזינן שגם השחתה לצורך רוחני ומצוה חשיב צורך, שאינו נחשב דרך השחתה ומותר.

והשיב מרן ששם בגמ' בקידושין, לא היה את ההתר של אינו דרך השחתה, כיון שיכול היה לבדוק בדבר אחר ולא דוקא בצורת השחתת בגד.



## מא.

### ספק דרבנן להקל במחלוקת הפוסקים

שאלתיו שכל ספק בפוסקים וכל שתי דעות שהובאו במ"ב במילי דרבנן, תמיד נאמר בהם ספק דרבנן להקל.

ומהאי טעמא קשיא על המ"ב, בהמון מקומות טובא שהביא במילי דרבנן שתי דעות, ותמוה מדוע לא הביא רק את המקל מדין ספק דרבנן להקל. וביותר, שמבואר מיניה בכל מקום שלא הביא כן רק בתור לכתחילה וכדומה, אלא שבאמת זה נשאר ספיקא דדינא ללא הכרעה.

והשיב לי מרן זיע"א כדברים האלה: שכאשר הגמרא נשארת בספק הרי הוא ספק גמור שאין אחרי הגמ' כלום, משא"כ ספק של הפוסקים ולמשל כגון שהפמ"ג נשאר בספק, בזה יתכן שכלל אינו ספק, דדלמא רק לפמ"ג היה ספק, אבל יתכן שיבוא גדול אחר ויכריע לספק לגמרי באופן שאין כאן ספק כלל.

ולגבי מחלוקת הפוסקים במילי דרבנן, שאלתיו האם אפשר לומר תמיד שזה להקל, מדין הלך אחר המקל במילי דרבנן (כדאי' בע"ז ז' א'). ואמר לי מרן שכל זה רק אם הם שוין, ועוד שכל

זה רק אם הסברות שקולות וכל דבריהם שקולים זל"ז, אבל לפעמים האחד אומר דבר שיותר מסתבר מחבירו ואין טענותיהם שקולות, ולכן א"א לומר הלך אחר המיקל".



## מב.

### ספק דרבנן להקל לכתחילה

עוד שאלתי בדין ספק דרבנן להקל, דהנה במ"ב (סי' י' סקכ"ז, ובסי' י"ז סק"ו) מבואר שהוא נוטה לומר שמותר להיכנס לכתחילה לספק דרבנן להקל ולהקל בזה, וכן מפורש ברמב"ן ז"ל (יבמות כ"ד א').

וצ"ע, דבמ"ב (סי' תפ"ט סק"ד) כתב וזה לשונו: "רוצה לומר, דמן הדין היה אפשר להקל לספור משתחשך אף קודם צאת הכוכבים, דבין השמשות הוא ספק לילה ואזלינן לקולא בספק דרבנן, בספירה בזה"ז שהוא מדרבנן לרוב הפוסקים, אלא דמ"מ אינו נכון להכניס עצמו לספק לכתחילה, ולהכי המדקדקים ממתינים עד צאה"כ שהוא בודאי לילה" עכ"ל.

וצ"ע מהמ"ב הנ"ל, שנטה לומר שמותר ליכנס לספק דרבנן להקל לכתחילה, ואילו כאן גבי ספירת העומר מדרבנן כתב שאין ליכנס לספק דרבנן להקל לכתחילה. והשיב מרן זיע"א "מצוה יש לעשות בלי ספיקות".

והיינו שלענין "איסורין" ספק דרבנן להקל הוא לכתחילה (אף שהתם הוא ג"כ ביטול עשה דציצית, כמש"כ המרדכי כנודע, מ"מ שורש ספיקו הוא אם איסור, האם אסור להליבש בגד ד' כנפות בלי ציצית או לא). ואילו לענין "מצוות" ספיקא דרבנן להקל אינו לכתחילה. אכן דבריו צריכים ביאור מאי שנא הא מהא.

ויש לבאר בתרתי, או שכללל הוא שדוקא לענין איסורין, הרי לאחר שהכרענו בתורת ודאי שספיקו להקל, שוב ליכא איסורא כלל ולכן מותר לעשותו לכתחילה, כיון שהוא ענין של איסור כיון שאין איסור מותר לעשותו לכתחילה. אבל לענין "מצוות" אף שהוכרע לקולא, מ"מ אכתי יש צד שמפסיד את המצוה לגמרי, ולכן עדיף לא להיכנס לזה, כיון שיש צד שמפסיד שלא יעשה את המצוה כלל<sup>1</sup>.

ובאופן אחר יש לבאר את החילוק בין איסורין למצוות, עפ"ד השדי חמד (מערכת הס' סי' מ"ג) שכתב שאף שספק ספיקא ב"איסורי דאורייתא" לקולא, מ"מ יש אומרים שספק ספיקא לבטל "מצוה" דאורי' לא אמרינן, ובה אמרי' שאף שיש ספק ספיקא להקל מ"מ הוא לחומרא וצריך

(ח). ועי' ש"ך (יו"ד סי' ק"י סוף כללי ס"ס בקצרה) וז"ל: "על כן אין לנו עכשיו לבדות שום ספק ספיקא או ספק דרבנן להקל ללמוד דבר מדבר, אם לא אותן המפורשים כל אחד במקומן, וכן אותן שנתבארו למעלה או הדומה להן ממש, או שיש בלא זה צדדים להתיר, וגם זה אחר רוב העיון" וכו' עכ"ל ודו"ק היטב.

(ט). אף שגם שם מעיקר הדין הוא הכרעה ודאית, שהרי מה"ט אפשר מדינא לברך על ספירה בביה"ש, כיון שהוכרע שהוא ודאי לילה שוב מהני לברך ע"ז בתורת ודאי, כמש"כ התוס' (מנחות ס"ו א' והובא במ"ב ובבה"ל סי' תפ"ט), מ"מ אכתי שם הספק קיים ויתכן שמפסיד את המצוה, והו ביאור המ"ב שכתב שנכון להימנע מלספור בביה"ש.

לעשות את המצוה בלי ספיקות. וביאר השד"ח בטעם החילוק, משום שבמצוות יש חזקת חיוב<sup>1</sup> שצריך לעשות מצוה, והספק ספיקא לא מהני נגד חזקת חיוב (ונחלקו בזה קמאי הרשב"א והמשאת בנימין האם מהני ס"ס נגד חזקה או לא), משא"כ ב"איסורין" שאין חזקה לא לעשות האיסור, לכן בזה ס"ס להקל, עכ"ד השדי חמד.

ומעתה כמו לענין ס"ס בדאורי', ה"נ י"ל בענינינו לענין ספק דרבנן להקל, שב"איסורין" ספיקו להקל, משא"כ ב"מצוות" יש כנגדו חזקת חיוב שחייב להעמיד ספירת העומר. ולא מהני ספק דרבנן להקל נגד חזקה (כמש"כ המ"ב [סי' ע"ו סקכ"ה] שלא אומרים ספק דרבנן להקל נגד חזקה).

ולכאו' בדברי המ"ב טפי נראה כצד קמא שכתבנו, כיון שבמ"ב מבואר שהוא רק דין לכתחילה לא לספור בביה"ש, ומשמע שהוא מחמת שעדיף להחמיר ולא להפסיד את המצוה. דאם נימא שהוא מדינא, כיון שהוא ספק נגד חזקה וכצד שני שכתבנו, היה לכאו' צריך מדינא להחמיר בזה.

והנפק"מ בין שני הביאורים שכתבנו, הוא בגוונא של ספק דרבנן להקל כשאין כנגדו חזקת חיוב, ולמשל: בדבר המצוי מאד, האם מותר לכתחילה ליטול ידים בכל ראש חודש בבין השמשות, גם בביה"ש של ערב ר"ח וגם בביה"ש של מוצאי ר"ח (גם כשחל ביום חול), כיון שבזמן זה יש צד שמחוייב ביעלה ויבוא שמא אכילתו היתה בזמן של ר"ח, ומצד שני אינו יכול לומר יעלה ויבוא משום חשש "הפסק", שמא אכל בזמן שאינו ר"ח ואינו מחוייב ביעלה ויבוא. והשאלה האם מותר לכתחילה להיכנס לספק דרבנן להקל ולאכול בזמן זה ולא להזכיר מספק את היעלה ויבוא<sup>2</sup>, או שלכתחילה ימתין שיהיה ודאי לילה, כדי לא ליכנס לכתחילה לספק הזכרה להקל שמספק לא יוכל להזכיר.

והנה במקרה זה הוא ספק גמור ושקול ומאידך לא הוחזק מעולם שהוא חייב בהזכרת יעלה ויבוא. ומעתה אם נימא כצד שני הנ"ל אין דין להימנע לכתחילה מלהיכנס לספק דרבנן להקל, כיון שאינו נגד אתחזק, אך אם נימא כצד קמא יש להימנע, כיון שסו"ס יש צד שמפסיד את המצוה להזכיר יעלה ויבוא. וכללא הוא שעדיף לא לומר ספק דרבנן להקל ב"מצוות" כדי לא להפסיד את המצוה מספק. והנה שמעתי מהגרי"מ כהן שליט"א ששמע ממרן זיע"א על המקרה הנ"ל שאכן יש להימנע מליטול ידים בזמן הנ"ל, אלמא דס"ל כצד קמא, וניחא היטב למשנ"ת לעיל שהוכחנו שלכאו' בדברי המ"ב מבואר כצד קמא ודו"ק היטב.



י. ביסוד זה אם יש מושג של חזקת חיוב במצוות, עי' בפמ"ג (סי' תנ"ז, ובמש"ז סס"ו ס"ז) ובתשו' הגרע"א (סי' כ"ה).

יא. וכמו ששמעתי ממרן ז"ל, שבכל ספק אם צריך להזכיר יעלה ויבוא ספיקו לקולא, משום ספק דרבנן להקל. וביאר לי שאע"ג שברכת המזון היא דאורי', מ"מ ההזכרה של היעלה ויבוא היא רק מדרבנן, וספיקו להקל.

## מג.

## תיקון לנכשל בעבירות

מי שנכשל בעבירה בכל עבירה שתהיה, תמיד הורה שהתשובה היא ללמוד את אותן ההלכות הקשורות לעבירה זו, הלכות שבת לחילול שבת, הלכות תולעים לאכילת תולעים, הלכות תפילין למי שלא הניח תפילין, וכל כיוצ"ב.<sup>1</sup>

ואמר שלא מועיל להניח תפילין לאחד שאינו מניח תפילין, לתיקון על מה שלא הניח תפילין.



## מד.

## בכל יום שיבוא

שאלתיו על דברי המדרש רבה (שמות פר' בא סוף פי"ח) דאי' התם בזה"ל: "משל לאשה שהיתה מצפה לבעלה שפירש למדינת הים, אמר לה יהא הסימן הזה בידך, בעת שתראי אותו סימן, דעי שאני בא ואני קרוב לבא, כך ישראל מצפין משעמדה אדום, אמר הקב"ה הסימן הזה יהיה בידכם, ביום שעשיתי לכם תשועה, ובאותו לילה היו יודעים שאני גואלכם (היינו ליל ט"ו בניסן), ואם לאו אל תאמינו, שלא קרבה העת" וכו' עכ"ל.

ותמוה הא אחד מי"ג עיקרים הוא להאמין שיבוא בכל יום, ומהו זה שלא להאמין שיבוא ביום אחר.

והשיב מרן זיע"א בזה הלשון: "יש בעתה ויש אחישנה, ושם אין זמנים (ולמה לא שאלת על הגמ' ר"ה י"א א') עכ"ל.

וכוונת מרן היא דהנה התם בר"ה כתוב שבניסן עתידין ליגאל, ולזה התכוון מרן שגם שם אפשר להקשות כנ"ל, שהרי הוא יכול לבוא בכל יום (ועי' עוד בפסחים י"ג א' שאין המשיח בא לא בער"ש ולא בשבת).

אמנם הנה התם טפי נחא לומר שניסן הוא זמן של "בעתה", ואילו הזמן של "אחישנה" אכן באמת הוא יכול להיות תמיד, אבל בדברי המדרש תמוה שהקב"ה אמר "שלא להאמין שיבוא ביום אחר", וזה תמוה שהרי הוא יכול לבוא בכל יום מדין "אחישנה".

אכן לדברי רבינו זיע"א צ"ל שכוונת המדרש היא שלא להאמין שזו העת של ביאת המשיח, אבל באמת עדיין צריך להאמין שיכול לבוא בכל יום מדין אחישנה וצ"ע (ועי' עוד בטור"א ר"ה שם ובתשו' כת"ס או"ח סי' נ"ג).



(יב). כמדוד' שכ"כ באגרות חזו"א, וכמוכן שזה חוץ מהתשובה הרגילה המבוארת בסוף יומא בחילוקי התשובה (ולמוד ההלכות אולי הוא מכלל קבלה על העתיד), כמו"כ אם היא עבירה המחייבת חטאת ועולה, יש את דברי חז"ל בסוף מנחות לקראת פרשת החטאת וכו' ומבואר היטב באו"ח סי' א', וברבינו יונה בשערי תשובה שער ד'.



## מה.

### לשנות מפני השלום

שאלתיו בהא דאמרו חז"ל ביבמות שמותר לשנות מפני השלום, מה הדין לשנות לצורך שאר מצוה, שע"י שישנה יוכל להרויח צורך מצוה וכדומה, אף שאין בזה דרכי שלום. והשיב בזה הלשון: "למה לא, יכול להיות, למה לא" עכ"ל.

והוסיף ואמר שכתוב בגמ' בב"מ שבתלת מילי עבידי רבנן דמשני במילייהו, במסכתא ובאושפיזא ובפוריא, ואמר שהראשונים שואלים מדוע רק לת"ח הותר לשנות בדברים אלו ולא לשאר אנשים, וכי רק לת"ח מותר לעבור עבירות ולשקר בזה, ואילו לאנשים דעלמא אין התר אתמהא?

והשיב מרן זיע"א, שההיתר אצל ת"ח הוא משום שאצלו זה כלל לא שקר, משום שכולם יבינו שאומר כן משום ענוה, ולכן אומר שאינו יודע מסכת פלונית וכו' משום ענוה, וכיון שחושדים אותו שאומר כן משום ענוה ואינו האמת אין זה שקר. משא"כ אדם דעלמא שידבר דברי ענוה אלו ויאמר שאינו יודע מסכת פלונית, הרי באמת יאמינו לו שבאמת הוא כן, כי אינו מוחזק בענוה ויאמינו לו שבאמת אינו יודע מסכת פלונית, וכיון שבאמת הוא כן יודע מסכת פלונית הרי אצלו זה שקר ולכן אסור.

ושאלתיו שמרן זצ"ל כתב בספרו ארחות יושר בשם הספר חסידים, שגם התלת מילי דעבידי רבנן דמשני במילייהו אינו התר לשנות לגמרי, אלא רק לאומרו בצורה של משתמע בתרי אנפי. ואילו להנ"ל צריך להיות שיהיה מותר להם לשנות לגמרי כיון שאינו שקר כלל. והשיב רבינו זיע"א שהספר חסידים הזה הוא רק מדת חסידות ולא מעיקר הדין.



## מו.

### רוח רעה בבית אבלים

כתוב בהגרע"א בהלכות אבלות שאין להוציא מבית אבלים דברים כי שורה עליהם רוח רעה.

ואמר מרן שזה רק להוציא משם, אבל אם אין מוציא משם אלא משתמש במקום בפנים אין חשש של רו"ר, ולכן מותר לאכול שם כרגיל ללא חשש. ואדרבה, אמר מרן שיש ענין לאכול

(ג). עי' בכתובות י"ז א' שלשית בית הלל, אדם שקנה מקח רגיל שהוא לא טוב, מותר לשבחו בעיניו אפילו שהוא שקר, ואין בזה מדבר שקר תרחק, משום שלעולם תהא דעת האדם מעורבת עם הבריות, ולכן הוא הדין נמי מותר לומר בכלה חירת כלה נאה וחסודה עכ"ד הגמ'. והנה אין שום התר לעבור על עבירה בשביל לעולם תהא דעת האדם מעורבת עם הבריות וחיוני שמותר לשנות בשביל שחברו ירגיש טוב אף שאין בזה שום דרכי שלום. ועי' עוד בכתובות (י' ב'): "אמר לו (רבן גמליאל) לך זכה במקחך אשריך שוכית למשפחת דורקטי וכו', אמר רבי חנינא תנחומין של הבל ניחמו רבן גמליאל לאותו האיש" וכו' עכ"ל, ואולי הכוונה להנ"ל. ועי' עוד בפירוש מסכת כותים למרן זיע"א (סק"ל) שבדברים שאינן מילי דממונא, איסור שקר אינו מכלל מדבר שקר תרחק דאורי' אלא מדרבנן.

שם דהכל בכלל סעודת אבלים וניחומם, כמו"כ אם הכניסו לשם דברים על מנת להוציאן מעיקר הדין מותר להוציא אותם משם - כמו משניות וכדומה, אך לכתחילה נזהרים בזה. ולכן אנו נוהגים שלא להכניס את המקל לבית האבל כדי שלא יהיה אח"כ חשש בהוצאה".

## מז.

### אסור למלאות פיו שחוק

דינא דגמ' (ברכות ל"א א') ושו"ע (או"ח סס"י תק"ס) אסור למלאות פיו שחוק בעוה"ז זכר לחורבן, והגדר הוא כמש"כ בערוך השולחן שהענין הוא לא לשחוק הרבה שזה כבר קלות ראש. וכשלמדתי בפתח תקוה, המשגיח שלי הגה"צ ר' אליהו דושניצר זצ"ל כשהיה צוחק היה מניח ידו על לחיו אחת כדי שלא יהיה מילוי פיו שחוק (ומרן הדגים לי בהנאה מרובה מאד, את הצורה שהנ"ל עשה כן).

## מח.

### משחרב בית המקדש צריך לשייר תכשיט

דינא דגמ' (ב"ב ס' ב') ושו"ע (סי' תק"ס) שמשחרב ביהמ"ק צריך לשייר בכל סעודה אוכל אחד שאין אוכלו, וכן אשה צריכה לשייר תכשיט אחד שלא לובשתו, וכבר עמד בזה הבה"ל שאין נוהגין כן.

וביאר מרן, שצ"ל שהשיור צריך להיות מכלל כל התכשיטין שיש, וכהיום אין אנו בקיאים בכל התכשיטין שהיו פעם, ושמא בלא"ה אין מלבישים את כל התכשיטין שהיו פעם, ולכן לא משיירין אחד מהם, וכן לגבי אוכל בסעודה.

## מט.

### שמיעת מוזיקה משחרב בית המקדש

דינא דגמ' ושו"ע (שם) שאסור לשמוע כלי שיר משחרב ביהמ"ק, ובמ"ב מחמיר אפילו בשירה בפה לבד, ויל"ע כשבני הבית צריכין לכך אם מותר.

(יד). ומענין לענין עי' עוד בדרך חכמה (פ"ז מבית הבחירה צה"ה סק"ד) שכתב מרן זיע"א בזה"ל: "ומרן החזו"א לא היה נכנס לביהכנ"ס במקלו, וכן אאמו"ר זצ"ל, ונראה שאם קשה לו ללכת בלי מקל יש להקל בביהכנ"ס" עכ"ל, וכן נהג מרן בעצמו להיכנס עם מקלו לביהכנ"ס מהטעם הנ"ל. (ולענין להיכנס להר הבית עם מקל לזקנים, הביא שם בדר"ח סק"ד מחלוקת בזה).

ואמר מרן שהוא בביתו הרשה לשמוע שירה רק בימים שאין אומרים בהם תחנון דהוי קצת יו"ט, ולענין שאר הימים יש מקום להקל כהרמ"א שכל האיסור הוא רק במשתה היין, אבל מדינא הוא אסור כמש"כ המ"ב.

## ג.

### קריעת בגד על ירושלים ומקום המקדש

דין קריעה על המקדש וירושלים הוא חיוב גם כהיום, ולא מהני להפקיר את הבגד. ואם לוקחים חליפה וקורעים בה בכל פעם שמגיעים אין צריך לקרוע טפח, אלא רק בפעם הראשונה קורעים טפח, ואח"כ ממשיכים את אותו מקום הקריעה בכל פעם שמגיעים ומוסיפים משהו על הקריעה הראשונה שהיתה טפח. ואמר שכל הקריעות נחשבות קריעה כנגד הלב (כפי הדין שצריך קריעה כנגד הלב), כיון שממשיכים את אותה הקריעה שנעשית בהתחלה כנגד הלב (וכתב לי במכתב שהמנהג כהראב"ד [פ"ה מתענית ה"ז] שאין צריך קריעה עד שיגלה לבו).

ואם רואים קודם את ירושלים ואח"כ את המקדש צריך לקרוע שני משהויים (אם קורע את המשך הקריעה שהיתה בתחילה טפח, ולכן כעת אין צריך טפח וכנ"ל), אחד כשרואים את ירושלים ובשנית כשרואים את המקדש.

ואמר לי מרן זצ"ל שהוא נוהג כשהוא בא לכותל שלא להסתכל על ירושלים, וכשמגיע למקדש הוא מסתכל על המקדש וקורע רק קריעה אחת על המקדש, ושוב אח"כ אין צריך לקרוע שוב כשרואים אח"כ את ירושלים, וכמש"כ בגמ' שאם ראה את המקדש ואח"כ ראה את ירושלים אין צריך לקרוע שוב על ירושלים.

וכמדומה שרבינו אמר שא"צ ללכת כל זמן השהיה בכותל עם הקריעה, אלא מספיק לקרוע בשעת הראיה, ותיכף אח"כ להחליף לבגדו הרגיל.

הגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל\*

## בדין מלוה חבירו לעשר שנים

### הלוואה לעשר שנים לדין פרוזבול

הגמרא במסכת מכות (דף ג ע"ב) דנה באדם המלווה את חברו לעשר שנים, האם השביעית משמטת את ההלוואה. ולהלכה נפסק כלשון האחרונה בגמרא, שאין שביעית משמטת. הסיבה לכך היא שכיון שבהגיע סוף שנת השמיטה, אין המלווה יכול לנגוש את רעהו, שהרי לא הגיע זמן הפרעון, ולכן לא חל על המלווה ציווי התורה 'שמוט'. ולכן כל חוב שלא הגיע זמן הפרעון לפני ראש השנה של מוצאי השמיטה, כי אם לאחר מכן, אינו משמט. וכך פסק להלכה הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק ט הלכה ט), והשלחן ערוך בחושן משפט סימן סז סעיף י.



### דין סתם הלוואה

נחלקו הפוסקים האם הוא הדין במלווה את חברו באמצע חודש אלול בשנת השמיטה, הואיל וקיימא לן (מכות דף ג ע"ב, וברמב"ם הלכות מלוה ולוה פרק יג הלכה ה) שסתם הלוואה לשלשים יום, ממילא אינו יכול לנגוש בסוף שנת השמיטה, ולכך אין השביעית משמטתו. וכך דעת האור זרוע (ח"ד עבודה זרה סימן קכג), והמנחת חינוך (מצוה תעז).

אולם דעת הב"ח (חור"מ סימן סז סעיף יג) והקצות החושן (שם ס"ק ד) שהשביעית משמטת סתם הלוואה, אף שבמוצאי שביעית לא הגיע שלשים יום מזמן ההלוואה, דאף בזה קרינן 'לא יגוש' (ע"כ דברי הב"ח, והביא ראיה מדברי הרמב"ם ע"ש). וטעמם, כי הכלל 'סתם הלוואה שלשים יום', לא בא לומר שאין חיוב על הלוח לפרוע את חובו בתוך השלשים יום, אלא על אף שהוא חייב, מכל מקום בית הדין לא יכולים לכופו ולחייבו לפרוע את החוב בתוך שלושים יום\*.



\* נמסר למערכת באדיבות בנו הרב עובדיה יוסף שליט"א, בתוספת הערות שוליים מפרי עטו.

א. הנה בדין סתם הלוואה שלשים יום, מצינו ששונה הוא מדין הלוואה שקבעו לזה זמן: א. איתא בשו"ע (חור"מ סימן עח סעיף א) לגבי הלוואה שקבעו לה זמן: "הקובע זמן לחבירו, ותבעו תוך הזמן, ואמר ליה: פרעתך, אינו נאמן, דחוקה אין אדם פורע בתוך זמנו". ואילו לגבי סתם הלוואה שלשים יום פסק השו"ע (שם סעיף ח): "בסתם הלוואה אף על פי שזמנה שלשים יום, נאמן לומר: פרעתך בתוך שלשים יום". ב. עוד חילוק מצינו בדברי הב"ח (סימן עד) דבהלוואה שקבעו לה זמן קיי"ל שאין המלווה יכול לכופו את הלוח לקבל את הפרעון בהיותו במדבר. וחידש הב"ח שבסתם הלוואה יש רשות ללווה לפרוע בכל מקום אפילו בתוך השלשים יום. ובדבר אברהם (ח"א סימן לב) כתב לבאר דסתם הלוואה שלשים יום, אינו משום דמסתמא כך דעתם של הלוח והמלווה לקבוע לזמן של שלשים יום, אלא שדין הוא על המלווה שהוא לא יהיה יכול לתבוע את הלוח תוך שלשים יום. וע"ע בחידושי מרן רי"ז הלוי (הלכות מלוה ולוה). וע"ע בשבט הלוי (ח"ז סימן ריט או' ד-ה) מה שביאר בדעת הב"ח. וע"ע בהרחבה בשו"ת יבי"א (ח"ט חור"מ סי' ג) בעצם האי דינא דהשמטת כספים בסתם הלוואה. (מ"ג). ועיין במאמר מרדכי (אליהו סי' כה) שהביא ראיה מתשובת הרמב"ם בפאר הדור כדעת הב"ח, דמשמע דאע"פ דסתם הלוואה שלשים יום, בכל זאת השביעית משמטת הלוואה זו, ולא כאו"ו. וכן העיר דודי, הרה"ג דוד יוסף,

### סתם הלואה בסכום קטן

עוד נחלקו האם כלל זה שסתם הלואה לשלושים יום, נאמר רק בהלוואה של סכום גדול, אך בהלוואה על סכום קטן, לא נאמר כלל זה<sup>1</sup>. וממילא בחוב קטן, יכול המלווה לנגוש בו מיד, ולכן השביעית תשמטנו. ויש חולקים הסוברים שאף בסכום קטן אמרו חכמים את הכלל: 'סתם הלואה שלושים יום'.

רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (שנה ראשונה פרשת כי תבוא אות כו) כתב עצה לקיים מצוה חשובה זו של שמיטת כספים במוצאי שביעית, שילוה לחברו סכום כסף קטן לאחר שכבר כתב את הפרוזבול. כך שההלואה החדשה אינה נכללת בשטר הפרוזבול שכבר כתב. ולאחר ראש השנה של השנה השמינית, יאמר המלווה ללווה "משמט אני", וכך יקיים את מצוות שמיטת כספים.

יש עניין חשוב לקיים מצווה זו, וכדמצינו בגמרא מסכת מנחות (דף מא ע"ב) לענין מצוות ציצית. שרב קטינא חתך ועיגל את כנף בגדו בכדי לפוטרה מציצית. אמר לו מלאך המוות: למה אתה חותך את הכנף, ובכך הנך מפסיד את מצוות ציצית? שאל אותו רב קטינא: וכי יש עונש על ביטול מצוות ציצית, הרי זו מצוות עשה 'קיומית' [כלומר שאינו חייב לרדוף אחריה כדי לקיימה]. אלא רק אם יש לו ארבע כנפות חייב להטיל ציציות<sup>2</sup>. השיב לו מלאך המוות: "בעידנא דריתחא ענשינן אעשה!". כלומר בזמן כעס ופורענות בעולם, מענישים אף על אי קיום מצוות עשה. והעונש הוא על כך שהאדם מפקיע את עצמו מחיוב המצוות. והוא הדין לענין חוב בשנת השמיטה, שניתן בקלות לקיים את מצוות שמיטת כספים, מבלי לפטור עצמו ממנה, ולהפקיע את עצמו ממצווה כה חשובה<sup>3</sup>.

אולם, לפי האמור לעיל, לדעת הב"ח והקצות דאף דסתם הלואה שלשים יום, בכל זאת שביעית משמט, עצה זו מועילה לקיים את המצווה. וכן אם נאמר שבהלוואה מועטת לא אומרים את הכלל דסתם הלואה שלשים יום, ניחא. אבל לסוברים שסתם הלואה - אפילו בסכום מועט - היא לשלשים יום ואין השביעית משמטת הלואה זו, וכדברי האור זרוע, נמצא שלא יזכה לקיים

שם, וכן לומדים חלק מהמפרשים בדעת הירושלמי. ולאידך גיסא, מחידושי הר"ן בשבת קמח. משמע להקל שלא משמט. אמור מעתה מאחר שיש לנו את דעת הרמב"ם שמשמט, כך עיקר, מלבד הס"ס שיש בזה בצירוף האומרים שמלוה לחבירו לעשר שנים משמט.

ובמג"א סי' שז ס"ק יד כתב שמנהגינו לגבות הלואות תוך ל' יום. ע"ש.

ב). מו"א זצ"ל כתב, שכך היא דעת קצות החושן (חו"מ סימן עג ס"ק א), אך לא מצאנו שם מיד: וצ"ע.

ג). יש כאן יסוד גדול מאוד שכאן הוי כמעגל את כנף הציצית שלכו"ע יש בו עידנא דריתחא, ובזה הסביר מו"א את שיטת הבא"ח שאין כאן חומרא בעלמא, עד שביביע אומר (ח"ט חו"מ סי' ג) כתב עליו את דברי הנודע ביהודה (תנינא יו"ד סי' קכג) על השל"ה 'אוהב מצות לא ישבע מצות'. עי"ש. וע"ע שו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סי' ה).

אך העירוני שיש לחלק בכל זה, שלענין של ציצית ר' קטינא עשה מעשה לפטור את עצמו, ועיגל את הכנף, ובזה מענשינן, אך כאן פשוט הוא שומרת לכתחילה לעשות פרוזבול וזו תקנת הלל. ומעתה לגרום לעצמו חיוב להכניס עצמו לכלל חיוב אין ראיה מר' קטינא. והנ"ל פשוט הוא לדעת התוס' בערכין ב ב ד"ה הכל, וכך פסק גן המלך אות עח (הובא בשיח יצחק יבמות עמ' רלו).

את המצוה לשיטות אל"ו. וכדי לקיים מצוה יקרה זו, יש לפרש לכתחילה בשטר ההלוואה או בעל פה, שתאריך פרעון ההלוואה הוא קודם ראש השנה, ונמצא שהשביעית משמטת חוב זה".



### זמן הפרעון בבנק

והנה בספר שמיטת כספים (שוורץ, עמ' 69) העיר, שהמפקיד כספו בבנק בחשבון סגור, פק"מ, תכנית חיסכון וכדו', ותאריך שבירת הקופה הוא לאחר שנת השמיטה, לא ישמטו חובותיו בשמיטה מאחר שלא הגיע זמן פרעונו קודם צאת השמיטה.

ויש להעיר על כך, שלאחרונה חוקקו חוק, שהבנק חייב לשחרר את דמי הפקדון ללקוח בכל עת שירצה, אלא שגובים על כך רבית וקנס, ונמצא שעל רוב הסכום שהופקד - כבר נחשב כהגיע זמן הפרעון, ורק על האחוזים של הרבית והקנס לא יחשב כהגיע זמן פרעונו, ולפי זה צריך לעשות פרוזבול".

וכן יש לעשות פרוזבול לכתחילה עבור כסף הנמצא בבנק בעובר ושכ'.



### דיני ממונות התלויים באיסור

והנה יש ללמוד מהלכה זו כלל גדול, והוא שהרא"ש (מכות פ"א סי' ג) הביא מחלוקת הפוסקים האם המלווה את חבירו לעשר שנים שביעית משמטתו או לא. והכריע הרא"ש להלכה כלישנא בתרא המובאת בגמרא (מכות דף ג ע"ב), שאין השביעית משמטת חוב שלא הגיע זמן פרעונו, וחייב הלוה לפרוע את חובו למלוה. וטעמו, דחייב שביעית בזמן הזה הוא מדרבנן, וקיי"ל

(ד). אמנם במאמר מרדכי (אליהו סי' כה) כתב בדעת הבן איש חי (פרשת כי תבוא אות כו) שאין הכרח שדעתו כדעת הב"ח ולא מתיישב עם האור זרוע, כי אפשר דסובר הב"ח, שכיון שמוכח שהוא עושה הלוואה לצורך מצוה, על כן בודאי שכוונתו שעיקר חיוב הפרעון יהיה קודם השביעית, ודפח"ח.

(ה). ובגליון חזו"ע (ע' כח) מכת"י, שכך צריך לבאר שהבן איש חי איירי כשמפרש שהזמן יהיה קודם ראש השנה. ע"ש. אך ביבי"א חלק ט (חחו"מ סימן ג) כתב שע"כ סובר הב"ח כשיטת הב"ח שסתם מלוה משמט תוך ל' יום, ויש מקום מעט לומר שהלוואה שכזו לא נחשב ממש להלוואה לכל דבר שמרויחים בו את מצוות השמיטה ולא ירע עיניך וכו'. ועכ"פ באופן שהוא שותק ומובן מאיליו יותר יש בו מצוה. אבל למעשה כדאי להחמיר ולהתנות מפורש שזו לא הלוואה לל' יום.

(ו). לכאורה דומה הדבר לדוגמא של אדם שהלוה לחבירו ואמר לו לכשאתבע ממך, חדש לאחר מיכן אתה צריך לשלם, שלא הגיע הזמן, וכן בנ"ד. ולא משמט.

(ז). הנה לענין חשבון עובר ושב לכאורה חשיב פקדון כיון שהוא לא הלוה לבנק בכלל אלא המשכורת שלו נכנסה לבנק, והכסף נשאר בעובר ושב כדי להשתמש בו, וגם מבחינת הבנק אין לו אפשרות גדולה להסתחר בו כיון שהוא צריך בזמן הקרוב להוציא את הכסף. וכל הטעמים הנ"ל לא קיימים כאן,

אך עמש"כ הרב יואל שוורץ בספר שמיטת כספים (פ"ב הערה ה עמ' 62) שכמה חכמים אמרו שהיות שאחר הצהרים אי אפשר לגבות את הכסף מאחר שהבנק סגור, א"כ יש מקום לומר שמצד הבנק הוי אפשרות פרעון רק ביום ג' תשרי, ורק את הסכום שהוא יכול למשוך דרך הכספומט השביעית משמטת. ודפח"ח. ועוד יש למעשה להקל בו לגמרי, שהיות שהבנק הינו חברה בע"מ אין צורך בפרוזבול. ועוד, שהיות שהם לא דתיים אין כאן 'רעך', וספק תינוקות שנשבו הם, חוץ מהבנק הבינלאומי ופאג"י ששייכים לספרא. [והעירוני שלפ"ז אז גם אוצר החייל שייך לקבוצה זו וגם בנק מסד].

ספיקא דרבנן לקולא. והקשה הבית יוסף (חו"מ סימן ס"י), והרי בכל ספק בדיני ממונות הולכים לקולא לטובת הנתבע, שהוא המוחזק בממון, ומדוע כאן לענין שביעית הולכים מספק לקולא לטובת התובע, שאיננו מוחזק?

ומבאר הבית יוסף שדיני הממונות בשביעית נובעים מחמת איסור. וכיון שהשביעית ודיניה נוהגים בזמן הזה מדרבנן, על אף שיש לו השלכות על דיני ממונות שהולכים לטובת התובע, מכל מקום כיון שעיקר הספק הוא על האיסור, אמרינן "ספק איסורא לקולא דרבנן". וממילא יש להקל באיסור השמטת כספים, שהשביעית לא תשמט.



ח. ועיין בחזון עובדיה (עמ' כג), שהביא להקשות מהגמרא במסכת גיטין (דף לו ע"א), רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו, שטר שיש בו אחריות נכסים, אינו משמט. תניא כותיה דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, שטר חוב משמט, ואם יש בו אחריות נכסים, אינו משמט. קריביה דר' אסי הוה ליה ההוא שטרא דהוה כתיב ביה אחריות נכסים, אתא לקמיה דר' אסי, אמר ליה: משמט או אינו משמט? א"ל: אינו משמט, שבקיה ואתא לקמיה דר' יוחנן, א"ל: משמט. אתא ר' אסי לקמיה דר' יוחנן, א"ל: משמט או אינו משמט? אמר ליה: משמט, והא מר הוא דאמר אינו משמט: א"ל: וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה? א"ל: והתניא כוותיה דמר! א"ל: דלמא ההיא בית שמאי היא, דאמרי שטר העומד לגבות כגבוי דמי. ע"כ. וכן פסק בשו"ע (סעיף ב) שהוא משמט.

וקשה, מדוע לא אמר רבי יוחנן ספיקא דרבנן לקולא ולא ישמט, ואזיל ממונא אבתריה. וישב בשו"ת מקור ברוך (קלעי סי' נח) שצ"ל שרבי יוחנן ס"ל ששביעית בזמן הזה דאורייתא. וסייעו מר"ו בחזון עובדיה (עמוד כג), שמפורש כן ברמב"ן בספר הזכות (גיטין שם) דר' יוחנן החמיר משום דס"ל שביעית אף בזמן הזה מדאורייתא. ע"ש.

ולענ"ד הדברים תמוהים ביותר, שא"כ מדוע השו"ע, שס"ל ששמיטה בזה"ז מדרבנן, פסק כן לדינא. ולאחר מיכן ראיתי שכן הקשה בחזו"ע עצמו (בעמוד צא). ועוד הוסיף להקשות שאיך אפשר לומר שר' יוחנן סובר שהוא דאורייתא, והא איתא בהדיא בירושלמי (פ"ח הלכה ד) שס"ל שביעית בזה"ז הוא מדרבנן, וכמו שהקשה בפאת השלחן (סי' כט, דף כד סוף ע"ב). ועל כרחק לומר בדעת הרמב"ן שנחלקו הבבלי והירושלמי בדעת ר' יוחנן, ע"ש. וביבי"א חלק י (חיו"ד סי' לו בהערה הראשונה), כתב שיש לנו עוד ירושלמי מפורש (בפ"ב דמאי סוף ה"א) מה את בעי מר' יוחנן? ר' יוחנן כדעתיה דאמר קל הוא שהקילו בשביעית "מפני שהיא מדבריהם". ע"ש. אלא שיש לתמוה מהגמ' (ר"ה טו ב): ולימא ליה (ר') יוחנן לריש לקיש, כי אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן, ואת אמרת לי "שביעית דאורייתא". וצ"ל שהתלמודים בבלי וירושלמי פליגי בהא אליבא דר' יוחנן. וכדאמרינן בעלמא (כתובות עז א) אמוראי ניהו ואליבא דר' יוחנן. וצ"ע. ועיין משכנות יעקב מקרלין (חלק חשן משפט סימן לו), ובשו"ת בית הלוי חלק ג (דף ז ע"א), ובספר כלכלת שביעית (עמוד פח). עכ"ד.

והוא דוחק גדול, ובפרט בדעת ר' יוחנן שהוא מחבר התלמוד ירושלמי, ולומר שר' יוחנן שבבלי יותר אמיתי ממש"כ בשמו בירושלמי. ויותר נראה לענ"ד לחלק בזה שיש חילוק בין שמיטת כספים לקרקעות, שמש"כ ששמיטה דרבנן הוא בקרקעות דומיא דיובלות, משא"כ לענין כספים הוא מן התורה. ואל תתמה על זה, שראינו שהמאירי הביא במסכת גיטין בפרק השולח דיעה שכזו שיש שמיטה לכספים ולא לקרקעות [והיה מי שצידד כן בדעת הראב"ד, וכמש"כ ביבי"א שם בהערה לאחר מיכן]. וכן נראה לומר גם בדעת ר' יוחנן בזה, אבל הרמב"ן עצמו סובר שגם שמיטת כספים דרבנן, ולא כרבי יוחנן.

[ואין לומר, דכל הקושיא הנזכרת מר' יוחנן דהלך לחומרא אינה קשה אלא לדעת הרא"ש שדיבר בדין של עשר שנים שהוא שנוי במחלוקת שני הלישנות בגמרא, והכריע דהלכה להקל כי שביעית בזה"ז דרבנן וספיקא לקולא. משא"כ לדיין לית לן האי כללא, וספק דין בשביעית דינו לחומרא, ובהלואה לעשר שנים מקילין משום שהעיקר כלישנא בתרא. אין לומר כן, שהרי גם הרמב"ן והריטב"א (מכות דף ג ע"ב) כתבו לענין משכון כדברי הרא"ש שספק שביעית הוא ספק דרבנן ולקולא, ע"ש. (והב"ד בחזו"ע עמ' לב)].

והנה בחזון עובדיה (עמ' כג) הרגיש בקושי זה, דמאחר דשביעית בזמן הזה דרבנן ואזלינן לקולא כדברי הרא"ש, מדוע

### טענת 'קים לי' בשכר שבת

עוד מצינו עניינים נוספים בהלכה, שדיני הממונות נובעים מדיני האיסור. כגון: אדם שחלה בשבת, והזמין רופא לביתו, ובמוצאי שבת הרופא תובע את שכרו על הטיפול שביצע. אך החולה טוען, שכר שבת הוא, ופטור אני מלשלם לך, כמו שמבואר בטור (או"ח סימן תקפה) בשם רבינו יחיאל לענין החזונים הנוטלים שכר על חזונותם בשבתות ובמועדים, שעוברים בכך על איסור שכר שבת, וכך גם טוען החולה לענין רופא שריפא אותו ביום השבת, יהיה איסור לאותו רופא ליטול את שכרו. אמנם מאידך גיסא, יש פוסקים רבים<sup>1</sup> החולקים על דברי רבינו יחיאל,

פסק מרן השו"ע לחומרא כמסקנת ר' יוחנן בנכסים שיש בהם אחריות. ויישב, דמכל מקום החמירו הפוסקים בנכסים שיש בהם אחריות דמשמט, משום דסמי בידיה לעשות פרוזבול, ואם פשע ולא עשה פרוזבול איהו דאפסיד אנפשיה. עכ"ה. והנה בחזון עובדיה לעיל (בע' י), כתב לענין שטר שיש בו אחריות נכסים שמשמט, וכן פסק בשו"ע סי' ס"ז סעיף ב, שכה"ג יישב הגרא"י קוק בשבת הארץ שדברי ר' יוחנן נאמרו על אמצע השביעית, שאז יש לו מתירין ואפשר לעשות פרוזבול, ולא קאי אחר השביעית, ע"ש. וכבר צידד כה"ג לומר בערה"ש טייב (סי' ס"ק ד), וסיים שאי אפשר לומר כן לנידונו ע"ש. והקשה בחזו"ע ע"ה, והלא השו"ע אמר שהוא משמט, הרי שממש משמט, ולא איירי באופן שהוא עדיין בשנה השביעית שהוא לא משמט. ולכאורה קושיתו זו שייכת גם ליישוב שכתב מו"ז מדנפשיה בעמ' כ"ג.

וכעין דברי הרא"ה קוק כתב בבית דוד (חחו"מ סי' יז דף כה ע"א), לענין מלוה חבירו לעשר שנים שלא קאמר הבית יוסף שהוי כאיסור ולא אמרינן קים לי אלא אם מרצונו בא לפרוע לו, ע"ש. וחלק ע"ד בחזו"ע ע' כג.

והנה כתב הגאון מקוטנא בספר ישועות ישראל (סי' סק"ב), שברור הדבר דמה שהקילו רבנן דבי רב אשי במסירת מילך, אף דהלל תיקן פרוזבול ע"י כתיבה, לפי שבזמנם לא נהגה השביעית אלא רק מנהג בעלמא, שישאל קדושים נהגו בו איסור, וה"נ בזה לא היתה תקנה קבועה, כי מעת שנתבטלה הסמיכה בארץ ישראל הקילו חכמי התלמוד הרבה בדין פרוזבול, כיון שנתבטל קידוש החודש ע"פ הראיה, רק נהגו הכל ע"פ החשבון, ומאליהם קבלו עליהם תורת השביעית לעשות זכר למצוה זו. ואף לדעת רוב הפוסקים דשמיטה נוהגת בזמן הזה אין זה מתקנת אנשי כנסת הגדולה וחכמי התלמוד, אלא מאליהם נהגו כן, והוי כעין אל תטוש תורת אמן. משא"כ בדורו של ר"יוחנן שהיו מקדשים על פי הראיה, ולכן החמיר ואמר מפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה, ומשמע שאף שהיה מסופק בדבר, הורה שהשביעית משמטת. ולכאורה זהו נגד מ"ש הרא"ש פ"ק דמכות (ג:), בדין המלוה לחבירו לעשר שנים, שאינו משמט, דספקא דרבנן לקולא. אלא הדבר כמו שכתבתי דשאני בימי ר"יוחנן שהיו מקדשים החודש ע"פ הראיה, על ידי בית דין. אבל בימי רבנן בתראי שבימיהם בטל קידוש החודש ע"פ הראיה ע"י דין, הו"ל כדין ספק ערלה דקיל טובא, וה"נ יש להקל בזה"ו בספקא דרבנן באיסור שביעית. עכ"ה.

ובחזו"ע (ע' י), הביא את דבריו וכתב שיש להביא סמך לדבריו מדברי המאירי (בר"ה ח:), והר"ה שהב"ד בספר התרומות (שער מה אות ד), שהיו מקדשים את השמיטה זכר ליובל, משא"כ עתה, ע"ש. ומשם יש ראייה לסתור, שהרי בא לישב מדוע הקל שמואל לענין עשר שנים היות ששמיטה דרבנן, והלא בזמן שמואל היה עדיין קידוש על פי הראיה, וכן בזמן רב אסי. ועל זה השיב הר"ן בגיטין (פ"ד דף לו), שראינו שגם בזמן שלא היה קידוש היובלות כלל על ידי בית דין כמו בזמן רב אסי והיה שמיטה, ע"ש. אבל לגבי רב ושמואל לית מאן דפליג שהיה שמיטה בזמן הזה ולא מתורת חומרא.

ובעיקר הדברים שתולה הגאון מקוטנא את הדברים בקידוש החדש, לזה אין מקור כלל לומר כן, אלא הר"ה והמאירי אמרו שהיה קידוש ליובל ולשביעית בלא קשר לקידוש החדש, כי הרי קידוש החדש המשיך הרבה אחר החרבן ואפילו עד אביי ורבא, וכמ"כ הרמב"ם בפ"ה מהלכות קידוש החדש הלכה ה. ודוק. (ואולי לכן סיים בחזו"ע וצ"ע, כי מה שייך וצ"ע בו בשעה שמביא ראיות לזה. וי"ל).

ומו"ז שהביא את דברי הגאון מקוטנא על כרחך לרווחא דמילתא בעלמא הוא, כיון שלא ידעתי מה מצא מקום ליישוב, הרי לדינא אף דקי"ל ששביעית מדרבנן, בכל זאת מחמירין בשטר שיש בו אחריות נכסים דהשביעית משמטת, וכן יוחנן, ודוק.



ולדעתם מותר לחזן ליטול שכר על חזנותו בשבת, וכן דעת מהר"י ברונא (סימן קיד) שהמייילדת בנות ישראל בשבת, נוטלת שכר.

ואף פה מתעורר הספק, האם החולה יכול לטעון 'קים לי' כשיטת רבינו יחיאל שאותו שכר שמבקש הרופא, מוגדר כשכר שבת, ובכך יפטר מלשלם לו.

להלכה, חייב החולה לשלם לרופא על הביקור והטיפול, כיון שבתחילה יש לדון על דיני שכר שבת, ולא על הדינים הממוניים שנובעים מדין האיסור. ולפיכך, נידון של 'שכר שבת' נחשב ככל איסור דרבנן שנחלקו בו הפוסקים, והולכים בו להקל. ובפרט בנדון זה של שכר שבת, שהעיד רבי משה פארדו (בשמו משה סימן ה, וכן בשערי רחמים ח"א סימן יד) בזה, שהמנהג שלא לחוש לשיטת רבינו יחיאל, והרבה מהחזנים נוטלים את שכרם. ועוד שכבר פסקו כן הפוסקים (אליה רבה סי' שו ס"ק טו; פמ"ג משבצות זהב שם סק"ד) שמותר לחזן ולמילדת ליטול שכרם. ועיין בשו"ת הר צבי (סימן רד).

ולפיכך, חזן ובעל תוקע שביצעו את מלאכתם, ועתה באים ליטול את שכרם מהגבאי, אין הגבאי יכול לפוטרים בטענת 'שכר שבת', ולא שייך לטעון בזה 'קים לי'. כי טענת קים לי היא טענה השייכת בממון בלבד, ולא בעניני ממון הנובעים מאיסור. וראה עוד בחידושי הגר"ש שקאפ (שערי יושר שער ה פרק א').



### **טענת קים לי בפדיון הבן**

וכן מצינו לענין פדיון הבן. הנה זמן פדיון הבן הוא לאחר שעברו שלשים יום מעת הלידה. יש הסוברים (כן מבואר בשלחן ערוך סימן שה סעיף יא) שזמן הפדיון הוא ביום השלשים ואחד, אף באופן שעדיין לא עברו מעת הלידה עשרים ותשעה ימים וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים, וכגון שנולד לקראת סוף היום, ועכשיו רוצים לפדותו בתחילת יום השלשים ואחד". ויש הסוברים (ש"ך שם ס"ק יט) שלא מתחייב בפדיון הבן, אלא אם עברו על התינוק עשרים ותשעה ימים, וי"ב שעות, ותשצ"ג חלקים.

הנפקא מינה, תינוק שנמצא ביום השלשים ואחד, אך לא עברו עליו כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים, ונפטר בזמן ספק זה. והנה, בכור שעברו עליו שלשים יום ובוודאי התחייב בחייו בפדיון הבן, אף אם אותו הבכור מת חייב האב לפרוע חובו לכהן, כי כבר נתחייב בפדיון בנו. אך באופן שהגיע ליום שלשים ואחד, אך לא עברו עליו כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג

ט). ראה במרדכי בסוף פרק אע"פ (כתובות סימן קפט), ובב"ח (או"ח סימן שו), ובמגן אברהם (סוף סימן תקפה). והרב חיד"א בדעת מרן החמיר כמש"כ מרן בסו"ס תקפ"ה, והאריך בזה ביביע אומר (ח"ה סי' כה). ובמקומו הארכתי בס"ד שיש להחמיר מאוד בזה, ואכמ"ל.

י). שם הביא מש"כ המהר"י באסאן להקשות, דהיאך אמרינן בממון 'קים לי', והא הוי ספק איסור גזל, ופלפל בזה באריכות. וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ג סימן נב).

יא). וכן הוא מעיקר הדין, עיין באריכות ביבי"א חלק ה' (יו"ד סימן כה). וע"ע ביבי"א חלק ח' (יו"ד סי' לג) שאף שלענין פדיון לא בעינן מעת לעת, לענין אבילות מקילים שלא יושבים בלא מעת לעת, עי"ש. והוא חישוב שלישי שצריך ל' יום מלאים מעת לעת ולא כט יום וכו',

חלקים. בזה לדון האם כבר חלה על האב חובת הפדיון. ומכיון שהאב מוחזק, לכאורה אין הכהן יכול להוציא ממנו את חוב החמשת סלעים עבור פדיון בנו כל עוד שלא פדה. אבל לדינא, היות שמצד דיני פדיון הבן האב חייב לפדות את בנו כיון שעברו שלשים יום, אע"פ שלא עברו כט יום שלימים ויב שעות ותשצ"ג חלקים, לכך לא דנים בזה כדיני ממונות שהולכים אחר המוחזק, ועל אבי הבן לפרוע לכהן את מעות הפדיון. וראה עוד בחתם סופר (סי' שמג), הובאו דבריו בפתחי תשובה (יו"ד סי' שעד סק"ח).



# אוצר הזמנים

♦ בדין ט' באב דחוי אם יש להקל לבעלי ברית מעוברות ומניקות לאכול ♦



הרב בנימין יצחק הלוי

## בדין ט' באב דחוי אם יש להקל לבעלי ברית מעוברות ומניקות לאכול\*

### א.

כתב הטור (ס' תקנט) מעשה שחל ט"ב בשבת ונדחה עד למחרתו והיה רבינו יעבץ בעל ברית והתפלל מנחה בעוד היום גדול ורחץ ולא השלים תעניתו לפי שי"ט שלו היה וראה מהא דתניא (עירובין מא. תענית יב.) א"ר אליעזר בר צדוק אני הייתי מבני סנאה בן בנימין וחל ט"ב בשבת ודחינוהו עד לאחר שבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שי"ט שלנו היה. עכ"ל. והובא מעשה זה במרדכי (תענית תרל) ובהגהות מיימוניות (הל' תעניות פ"ה אות ח). ובאור זרוע (ח"ב אבילות ס' תמ) הובא קצת בשינוי.

וכתב הב"י ומשמע לי דהא דרבינו יעבץ דוקא בתשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה למחרתו דכיון דאידיחי לא חמיר כולי האי אבל אם לא היה נדחה אלא שחל להיות באחד מימי השבוע לא היה מיקל בו בכך וכן משמע מההיא דמיייתי מרבי אלעזר ברבי צדוק דאמר וחל ט"ב בשבת ודחינוהו לאחר השבת ואם איתא דהוא הדין לחל תשעה באב באחד מימי השבוע הוה ליה לסתום ולומר והתענינו בתשעה באב ולא השלמנוהו מפני שיום טוב שלנו היה. עכ"ל.

וכן ראיתי באור זרוע (ס' תמ) שכתב שההיתר הוא משום שהתענית היה בי' באב, וז"ל: לפי שהיתה סעודת מצוה וגם תענית בי' באב בעבור כך התיר. עכ"ל. וכן משמע בשו"ת התשב"ץ (ח"ג ס' ח) שכתב שצום דחוי הוא יותר קל שהרי רבי רצה לעקור ט"ב לגמרי כשחל בשבת ואמר הואיל ואדחי אידחי, ואף על גב דלא הודו לו דוקא שלא במקום מצוה אבל במקום מצוה היה אפשר להתיר לעשות הסעודה באותו יום. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן שפה) וז"ל: דבשלמא התם ט' באב דחוי היה ולפיכך הקלו בו אחר חצות ולא השלימוהו אבל אחד מד' צומות שחל בזמנו אינו מותר להקל בו אף על פי שהוא י"ט שלו.



### ב.

ולכאורה קשה, דמפשטות לשון הגמ' שם לא נראה שההיתר היה משום שהיה דחוי, שהרי הטעם שהשמיענו שהיה דחוי הוא משום שיו"ט שלהם היה בי' באב. והאופן היחיד שי' באב יכול ליפול בתענית הוא רק כאשר ט' באב דחוי, וכמש"כ שם רש"י. ואין הכי נמי, אם היה יו"ט שלהם בט' באב לא היו משלימים. וס"ל לר"א בר צדוק כדעת רבן גמליאל שם שסובר שאם

\* הערת המערכת: ע"ע במאמרו של המחבר בגיליון נ"ה, ובמאמרו של הרב שלמה יאקב בגיליון ל"א.

## מט' בדין ט' באב דחוי אם יש להקל לבעלי ברית מעוברות ומניקות לאכול

התחילו להתענות והגיע ר"ח או חנוכה ופורים מתענים ולא משלמים, וא"כ ה"ה לט' באב שחל בו יו"ט שאין משלימין<sup>א</sup>.

ומה שרצה המקשן שם בגמ' להוכיח מר"א בר צדוק דלא כר"ג הוא רק לענין תענית שחל בערב שבת שמשלמים. וזהו שדייקא הגמ' שם "טעמא דיום טוב, הא ערב יום טוב, משלימין" (שהרי כל שנה ט' באב הוא ערב יו"ט שלהם שהוא י' באב), וזה דלא כר"ג דס"ל שתענית שחלה בערב שבת ויו"ט אין משלמים. וסבירא ליה כרבן גמליאל בחדא (יו"ט שחל בתענית) ופליג עליה בחדא<sup>ב</sup> (תענית שחל בעיו"ט). נמצא א"כ שההיתר לא להשלים את התענית אינו משום שט' באב נדחה אלא מדין יו"ט של בעלי הברית. וכ"כ באור לציון ח"ג (סי' כט תשובה ג) שטעם ההיתר הוא מדין יו"ט גרידא. ושור"ר בשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' צח) שכתב שאף שאין ראיית הב"י מוכרחת לומר שבאינו נדחה משלימין, מ"מ גם אין ראיה לומר שבאינו נדחה אין משלימין ולכן אין להקל אלא במה שמפורש בגמ' דדוקא בנדחה אין משלימין. ולענ"ד נראה כמש"כ.



### ג.

אלא שעיקר דינו של היעב"ץ צ"ע גדול, דהראיה שהביא מר"א בר צדוק היא רק אליבא דרבן גמליאל שסובר שאין גוזרין תענית על הציבור בראשי חדשים חנוכה ופורים, ואם התחילו אין מפסיקין, ואמר רבי מאיר מודה רבן גמליאל שמתענין ואין משלימין, ורבי יוסי חולק וסובר

(א). אלא שמציאות זו לא יכולה להתקיים בפועל, שכשם שאין קובעים תענית בתחילה ביו"ט, כך אין קובעין יו"ט בתחילה ביום תענית, ומכיון שט' באב הוא תאריך קבוע לא שייך לקבוע בו יו"ט, והאופן היחיד שיתכן בט' באב יו"ט הוא רק באופן שהוא נדחה וממילא נופל בי' באב שהוא יו"ט.

(ב). והנה המג"א (סי' תקנט ס"ק יא) כתב שהמקשן סובר דלא מפלגינן, דאם לענין תענית שחל בערב שבת ויו"ט ל,א ס"ל כרבן גמליאל אלא כחכמים שמשלים תעניתו, ה"ה דגם לענין יו"ט שחל בתענית ס"ל כחכמים שמשלים תעניתו. ומה שר"א בר צדוק אומר שלא השלימו התענית ע"כ לומר שהוא משום שהיה דחוי, שבוזה גם חכמים יודו שאין משלימין. ולפ"ז איכא ראיה לשיטת הב"י דס"ל דדוקא בתענית דחוי אין משלימין משום דס"ל כחכמים, וכמו שפסק הרמב"ם (הל' תעניות פ"א ה"ז) והשו"ע (סי' תקעב ס"ב).

אלא שיש לדחות ראיה זו כמש"כ המחצה"ש שם, שהרי בגמ' בהמשך מבואר שאין שני דינים אלו קשורים יחדיו, דאיתא התם: אמר רב יהודה אמר רב, זו דברי רבי מאיר שאמר משום רבן גמליאל, אבל חכמים אומרים מתענה ומשלמים. מאי לאו אכולהו (דהיינו שחכמים חולקים על ר"ג ביו"ט שחל בתענית וגם לגבי תענית שחל בערב שבת ויו"ט) לא, אחנוכה ופורים (אבל תענית שחל בערב שבת ויו"ט אין משלימין).

ומש"כ המחצה"ש שם לדחות, דהמ"א ס"ל כהמקשן הראשון לעיל מינה שהקשה על עולא שאמר הלכה כרבי יוסי (דהיינו חכמים) מהא דתניא לאחר מותו של ר"ג נכנס רבי יהושע לבטל דבריו ועמד כנגדו רבי יוחנן בן נורי, ופסקו הלכה כר"ג. ומשמע שאינו מחלק בין תענית שחל ביו"ט לתענית שחל בערב שבת ויו"ט, דא"כ מאי קשיא, הא איכא למימר שרבי יהושע ורבי יוחנן בן נורי נחלקו רק לגבי יו"ט שחל בתענית אך על ערב יו"ט לא נחלקו. וא"כ ע"כ לומר שלא מחלקים. ולפ"ז י"ל שהמקשן השני סובר כמו המקשן הראשון דלא מפלגינן, וא"כ קמה וגם נצבה ראיית המג"א.

אולם לענ"ד קשה לסמוך ע"ז להלכה, שהרי לפ"ז צריך לעשות אוקימתא שהמקשן השני ס"ל כהמקשן הראשון, ומנא לן לומר כן, דלמא ס"ל כהמ"ד בהמשך דס"ל שניתן לחלק את הפסק. ועוד, שגם בדעת המקשן הראשון אין הכרח לומר שהוא סובר דלא מפלגינן, דהא שפיר י"ל שהמציאות היתה שרבי יהושע חלק על כל פסקו של ר"ג, ומנא לן לומר שלא נחלקו על ערב שבת.

## בדין ט' באב דחוי אם יש להקל לבעלי ברית מעוברות ומניקות לאכול נ

שמשלימין, וכן מסקנת הגמ' שם כחכמים דהיינו רבי יוסי. וכ"פ הרמב"ם (הל' תעניות פ"א ה"ז) וז"ל: וכן אין גוזרין תענית בתחלה בראשי חדשים, או בחנוכה ופורים או בחולו של מועד, ואם התחילו להתענות על הצרה אפילו יום אחד ופגע בהן יום אחד מאלו מתענין ומשלימין היום בתענית. וכ"פ השו"ע בסי' תקעב ס"ב.

ואין לומר שבמקרה של ר"א בר צדוק גם רבי יוסי מודה משום שהיה זה צום דחוי, דהא אין שום הכרח לומר כן, ואין זה נקרא ראייה אלא הבנה, ובזה בלחוד אי אפשר לבוא ולהקל (וע"ע במש"כ בהערה ג' לדחות בזה). דאם אמת היה הדבר שתענית דחוייה הייתה יותר קלה, א"כ היו צריכים חז"ל להשמיענו כזאת ולא לסמוך ע"כ שנבין כן מדעתנו בדרך אגב ממעשה של רבי אלעזר בר צדוק. ומה גם דלרבי יוסי הסובר שיו"ט שחל בתענית צריך להשלים, א"כ בדחוי היה ראוי להקל לכו"ע אף למי שאין לו יו"ט, שהרי יו"ט אינו מעלה ולא מוריד.

### ד.

נמצא א"כ שעיקר ראית היעב"ץ אינה לפי מסקנת הגמ', וקשה א"כ היאך סמך להקל בזה. ונלע"ד לומר דהברייתא דר"א בר צדוק איתא גם במסכת ערובין (מא.) וגם במסכת תענית (יב.) והיעב"ץ הביא ראייתו ממסכת תענית, ושם לא מבואר כלל דתליא בדעת רבן גמליאל, ולכן לא עלה בדעתו שברייתא זו לא מתוקמא אליבא דהלכתא לדידן.

וכיוצא בזה כתב הב"י (או"ח סי' שא סעיף לג) על מהרי"ל וז"ל: והאגור כתב שהשיב מהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' מ' אות א) שיותר נראה להתיר (לצאת לרה"ר בשבת עם מעות תפורים בבגדו) מלאסור... ואח"כ נזכרתי ההיא דפורפת על האבן אבל לא על המטבע (שבת סה:): דמוכח משם דאסור להוציא וע"ש. עכ"ל. וכמדומה לי שלא היתה הגמרא לפניו כשהשיב... דלא אסרו במטבע אלא משום טלטול ולא משום הוצאה. עכ"ל.

וכ"כ כיוצ"ב הש"ך (חו"מ סי' שנ סק"א) וז"ל: ובאמת נראה שהטור לא עיין בש"ס ולשון הרא"ש אטעייה. עכ"ל. וכתב כן משום שמסקנת הש"ס שם אינה כפי מש"כ הטור, ולכן כתב שהטור ראה באותה שעה רק את דברי הרא"ש ולא הבינם כראוי לפי שנכתבו בקצרה מאד.

### ה.

ואם כנים אנו בזה, לא נפלאות היא לומר כן גם על מרן הב"י, שבשעה שכתב מרן את דבריו לא היתה הגמ' בערובין לפניו אלא כתב כן ע"פ מה שהביא הטור להאי ברייתא. וכבר כתב היש"ש בהקדמתו למסכת חולין וז"ל: וכן בכמה מקומות לא ירד (מרן השלחן ערוך) לעומק ההלכה לגודל המלאכה רבה שהיתה עליו, כאשר תמצא בחיבורי בכמה וכמה מקומות. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת שמחת יו"ט (סי' ג דף ט ע"ג והסתמך עליו בחזו"ע ימים נוראים בדין יולדת, שמונה מעת לעת) וז"ל: דמה שאנו תופסים עיקר דברי מרן לענין הלכה הוא בדבר שנודע לנו בבירור שעמד מרן

## נא בדין ט' באב דחוי אם יש להקל לבעלי ברית מעוברות ומניקות לאכול

בעיקר הדין ודעתו דעת עליון הכריח לפסוק כן, אבל בדבר שלא הוברר לנו אם עמד מרן בעיקר הדין... וכל כה"ג אינו מן הראוי לפסוק בפשיטות כדעת מרן מאחר שלא נודע לנו שעמד בעיקר ס' זאת וצריך לחוש לענין מעשה להפריש מן הכל כדעת הרא"ש בדין חלה. עכ"ל. ודון מינה ואוקי באתרין.

ובשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' כ) כתב וז"ל: שלא לישא פני הש"ע במקום הכרח עצום. ונודע מאמר הר"מ ז"ל שבענין ההוראה אין אפילו כח הנביאים חזק יותר מן החכם, אלא הולכין אחר רוב מנין או אחר כח הראיות לפי מראה עיני החכם. וכך היה מנהג חכמי הדורות אשר מעולם. אין משגיחין בכף מאזני הכרעת חבור קדמון או אחרון במקום תשובות נצחות. וע"ש עוד שכתב וז"ל: ושמעתי מאמ"ה ז"ל בשם גדול הוא ב"ס חלקת מחוקק ז"ל, שאין אדם רשאי להורות, עד שיהא בכחו לעקור ולמחוק סעיף מן הש"ע.

כמו כן יש להוסיף מש"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' כג) בתוקף לבטל הלכה זו מטעם שלא מצאנו שיום המילה חשיב יו"ט, וגם מטעם שהמנהג להחמיר בדין זה, עיין לשונו בהערה. וכן מצאנו עוד פוסקים שהעידו על המנהג במקומותם שבעלי ברית היו משלימים את הצום. שכ"כ בשיירי כנסת הגדולה (הגה"ט או"ח סי' תקנט אות יח) וז"ל: וירא שמים ישלים תעניתו כמו שנוהגים בקושט' ואפילו בשאר תעניות דחויים. וכ"ה בספר שלחן גבוה (סוף סי' תקנט) שכן המנהג בסלוניקי להשלים התענית. וכ"כ ברוח חיים פלאג' (סי' תקנט אות ג) שמנהג אומיר שבעלי הברית משלימים התענית בט' באב דחוי. והביאם בכף החיים (סי' תקנט אות עד).

### ו.

והנה לגבי מעוברות ומניקות כתב בחזו"ע (ארבע תעניות עמ' ס) להקל מקל וחומר, דהא בג' צומות מעוברות ומניקות פטורות ובעל ברית חייב ובט' באב דחוי שבעל ברית פטור כ"ש שמעוברות ומניקות יהיו פטורות. ובשו"ת אור לציון ח"ג (סי' כט תשובה ג) כתב שאינו קל וחומר, משום שהטעם שבעל ברית פטור הוא משום שיו"ט שלו הוא, משא"כ מעוברות ומניקות, (והבאנו דבריו לעיל אות ב). ולפי מש"כ לעיל להחמיר בבעל ברית בט' באב דחוי ה"ה נמי שיש להחמיר למעוברות ומניקות, וכן בצום י"ז בתמוז דחוי.

בסיכום: ט' באב דחוי נוהג בכל חומרותיו ואין להקל בו לבעלי ברית מעוברות ומניקות.

ג. ז"ל השאילת יעב"ץ: ולענין בעל ברית שאינו משלים. כבר מחו לה אמוחא והעידו האחרונים שבטל המנהג אפי' בד' צומות... ואף על פי שסמכו חז"ל לדחותו מפני י"ט ברור שבדברי קבלה, למה נקל גם ביום שאינו קרוי י"ט בשום מקום, ולא נזכר כלל בדברי רז"ל (בפירוש אפי' רק שיש לעשות בו סעוד' כו') שיהא לו כח לדחות תענית החמור מאד, ואם רבי יעבץ לגרמיה הוא דעבד, מיהא הבו דלא לוסיף... לכן אני אומר חלילה לסמוך על המקל בכך... אבל המנהג כבר עקר דין זה לגמרי שלעולם משלים אפי' אבי הבן בכל גוונא ובכל ד' צומות שנדחו... ומאן דעבר עלה שרי למקרייה עברינא, ופורץ גדר ישכנו נח"ש חיויא דרבנן. עכ"ל.



# אוצר אורח חיים

בדין פרשיות פתוחות וסתומות בתפילין מזוזה ומגילה ♦ ברכת בננה  
וחצילים



הרב אריה אידנסון

## בדין פרשיות פתוחות וסתומות בתפילין מזוזה ומגילה

### הקדמה

כתב הרמב"ם הלכות תפילין פרק ב הלכה ב: "וצריך להזהר בפרשיות שאם עשה הסתומה פתוחה או הפתוחה סתומה פסול, ושלשת הפרשיות הראשונות כולן פתוחות ופרשה אחרונה שהיא והיה אם שמוע סתומה". ודין זה לעשות ג' פרשיות פתוחות ואחרונה סתומה, כך דעת הרא"ש והמרדכי והטור, כפי שהביא הב"י בסימן ל"ב, וכן נפסק בשו"ע או"ח ל"ב סעיף ל"ו. ובתפילין שלנו צ"ע תרתי:

א. שיטת הט"ז שמחלקים את הריוח לב' שורות. כידוע שנחלקו הרמב"ם והרא"ש בהגדרה של פתוחה וסתומה. ובתפילין, שכל פרשה מתחילה בטור בפנ"ע, אי אפשר לעשות סתומה שתהיה בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הרא"ש, ולכן כתב בשו"ע שיעשו כדעת הרמב"ם כי אי אפשר לקיים שניהם. ונמצא לכאורה שהתפילין שלנו פסולים לדעת הרא"ש. והט"ז ס"ק כ"ו המציא עצה שישאיר חצי ריוח בסוף שורה א' וחצי ריוח בתחילת שורה ב', וכיון שהריוח נעשה בצירוף ב' החצאים נחשב סתום לכו"ע, כיון שיש כתוב בב' צדדי הריוח. והגר"ז ועוד כתבו שאדברה זה פסול בדיעבד, שאי אפשר לצרף ב' חצאי ריוח מב' שורות, ולכן אין הפסק פרשיות כלל. ועיין ביאור הלכה מש"כ בזה. וצריך לברר את הדברים במקורן ואיך הכרעת הדברים, ואיך היה המנהג.

ב. מנהג אשכנזי שגם פרשה אחרונה פתוחה. מנהג אשכנזי היה שגם הפרשה האחרונה פתוחה, נגד הראשונים הנ"ל, ולא ברור טעם הדבר. והאריכו הרבה בשו"ת האחרונים בשאלה זו, עיין שו"ת מהר"ם פדואה סימן ע"ז, שו"ת מהרש"ל סימן ל"ז, שו"ת הרמ"א סימן כ"ה, שו"ת הסמ"ע באסיפת גאונים החדש סימן א', וכתבו פלפולים עצומים, ועדיין בפשוטו הדברים צ"ע. ובהגהות הרמ"א, וכן בדרכי משה, הביא שיטות שחלקו על הרמב"ם והכשירו בשינה, אך מ"מ תמהו האחרונים שגם לשיטות אלו זה בדיעבד, ואיזה טעם יש להימנע מדבר שהוא מחויב לדעת הרמב"ם ולכתחילה לשיטה השניה, ולעשות דבר שפסול לרמב"ם ובדיעבד לשיטה השניה.



### פרק א' - האם מצטרף ב' חצאי שיעור ריוח מב' שורות

#### שיטת הרמב"ם ומחלוקת האחרונים בדעתו

ברמב"ם פ"ח הלכה ב' דתפילין כתב: "פרשה סתומה יש לה שלש צורות, אם גמר באמצע השיטה מניח ריוח כשיעור ומתחיל לכתוב בסוף השיטה תיבה אחת מתחלת הפרשה שהיא סתומה עד שימצא הריוח באמצע, ואם לא נשאר מן השיטה כדי להניח הריוח כשיעור ולכתוב

בסוף השיטה תיבה אחת יניח הכל פנוי ויניח מעט ריוח מראש שיטה שנייה ויתחיל לכתוב הפרשה הסתומה מאמצע שיטה שנייה, ואם גמר בסוף השיטה מניח מתחלת שיטה שנייה כשיעור הריוח ומתחיל לכתוב הסתומה מאמצע השיטה, נמצאת אומר שפרשה פתוחה תחלתה בתחלת השיטה לעולם ופרשה סתומה תחלתה מאמצע השיטה לעולם".

הרי לשון הרמב"ם שאם יש ריוח בשיטה הראשונה, אע"פ שאין בו את שיעור הריוח הנצרך, יניח מעט ריוח בשיטה שניה. ואם סיים שיטה ראשונה בסוף השורה ולא השאיר ריוח כלל, יניח בשיטה שניה כשיעור הריוח. הרי להדיא שבמקרה הראשון שהשאיר קצת ריוח בשורה הראשונה, אי"צ להניח בשיטה שניה כשיעור הריוח. ולכאורה הוא משום שמצטרפים ב' הרווחים לשיעור הנצרך. ונלמד מזה שדעת הרמב"ם היא שאפשר לצרף שיעור ריוח מב' שורות. ועיין בשו"ת הגר"ז סימן א' שדחה את הראיה<sup>א</sup>, שי"ל שאירי שיש ריוח בשורה הראשונה כשיעור, ורק חסר במקום כדי להמשיך את הכתיבה. ולכן אי"צ לצרף. ומ"מ צריך להתחיל בריוח מעט, כי הרמב"ם לשיטתו שכל התחלה בתחילת שורה נחשבת פתוחה. ולדין זה אי"צ שיעור ריוח אלא די בכל שהו. עיין בפרמ"ג שדן איזה שיעור נאמר בזה. ובאבני נזר (יורה דעה שנו"ז) לא קיבל דחיה זו, שהרמב"ם כתב במקרה השני שסיים בסוף שורה, לא שלא נשתייר שיעור ריוח, ולכן ס"ל שברמב"ם מבואר שמצרפין את הריווחים.



### כבר נחלקו הראשונים בדעת הרמב"ם - הסבר הריטב"א

ומצאנו שנחלקו הראשונים בפירוש הרמב"ם. הנה, זה לשון הריטב"א שבת ק"ג ב': "שאם גמר באמצע שיטה ויש בה עוד כדי להניח ריוח תשע אותיות ולכתוב אח"כ אפילו תיבה אחת, יתחיל הפרשה השניה בסוף אותה שיטה, ואם אין ריוח כל כך אלא כשיעור תשע אותיות בלבד יניח מעט בראש שיטה שניה ויתחיל הפרשה שניה, ואם אין בה ריוח אפי' כשיעור ההוא או שנגמר הפסוק בסוף השיטה, יניח בראש השניה כשיעור תשע אותיות ויתחיל פרשה שניה, ואלו שלשתם נקראות סתומות, כן פי' הרמב"ם ז"ל [על] פי הספר שהיה בירושלים להגיה ספרים". הרי להדיא שהוא העמיד את הרמב"ם שצריך שיעור ט' אותיות בשורה השניה, גם כאשר יש ריוח בשורה הראשונה ורק חסר בשיעור ט' אותיות. ומוכח שאי אפשר לצרף את הרווחים בין השורות. ולהדיא הוא מעמיד את הדין להניח בשורה השניה מעט ריוח כאשר יש שיעור ט' אותיות ריוח בשורה הראשונה, אלא שאין מקום להמשיך הכתיבה, וכמ"ש בשו"ת הגר"ז הנ"ל.



א). וכך האריך בביאור מהר"ם בנעט על המרדכי אות מ"ז עיי"ש. וצ"ע, שלשון המרדכי היא שאין שיעור לכתוב ט' אותיות, ולא שאין שיעור כדי ט' אותיות ולהמשיך לכתוב כפי שכתב הרמב"ם הרמב"ם. וא"כ אין אפשר לפרש במרדכי כדחית הגר"ז שיש ריוח כשיעור, ורק אין אפשרות להמשיך הכתיבה בשורה זו, כי לא הזכיר המשך הכתיבה ושמה הוא נדחק בלשון, וצ"ע.

### במאירי מפרש ברמב"ם שמצטרף אך חולק עליו

אבל בקרית ספר (למאירי) ח"א מאמר ב חלק ב כתב: "ולגדולי המחברים ראיתי שכל שנשאר חלק בשטה שפרשה ראשונה מסתיימת שם אלא שלא נשאר בה שיעור מניח מעט חלק בשטה שאחריה ומתחיל בה פרשה שניה והרי היא סתומה. נראה לדעתם ששני החלקים מצטרפים לשיעור א' ולא יראה לי כן אלא שאינה פרשה כלל וצריך שיניח בשטה של פרשה שניה חלק כשיעור הראוי קודם התחלתה באותה שטה בעצמה שאין החלקים מצטרפין הגע עצמך שהניח בסוף ראשונה כשיעור והתחיל בב' אחר הנחת שיעור וכי מצטרפות הן לעשותה פתוחה ואף על פי שיש שסובר כן אינו נראה שכל שמתחיל באמצע שטה סתומה היא לפי פירושנו, ואחרוני הרבנים נסמכים לדעתנו אלא שבסתומה מספיק להם החלק לשם בן שלש אותיות ולא יראה כן". הרי שהביא את דברי הרמב"ם ופרשם כאבנ"ז, שאירי שאין שיעור ריוח בשורה הראשונה ומהני משום צירוף. אך הוא עצמו חולק על הרמב"ם וסובר שאינו מצטרף, ומביא שגם בר"ת מוכח כן. ודברי ר"ת הם בתוס' מנחות ל"ב ע"א ד"ה והאידנא, ולשונו כלשון הטור שנביא כעת.



### בדעת הטור הלכות ס"ת נראה שאינו מצטרף

כלשון ר"ת שהמאירי הוכיח ממנו נמצא גם בטור יר"ד רע"ה: "ואם נשאר פחות מזה או שסיים בסוף השיטה יניח כדי ט' אותיות בראש שיטה שתחתיה ויתחיל לו משם ולהלן. ואם נשאר פחות מזה או שסיים בסוף השיטה יניח כדי ט' אותיות בראש שיטה שתחתיה ויתחיל לו משם ולהלן והסתומה צריך שיהא חלק באמצע כדי ג' אותיות הלכך אם נשאר עדיין חלק כדי להניח ג' אותיות ולהתחיל בפרשה אחרת בסוף השיטה יעשה ואם לאו יניח כל שיטה שתחתיה חלק ויתחיל בתחלת שיטה ג'". יש בדבריו ב' נקודות - א' שבפתוחה כתב שאם לא נשאר שיעור ט' אותיות יעשה בשורה אח"כ ט', ומשמע להדיא ששני הרווחים לא מצטרפים. וכך הוכיח בשו"ת הגר"ז ובשו"ת אבני נזר הנ"ל. אך זה אינה ראייה, שהרי כמ"ש דעת הט"ז או"ח ל"ב כ"ו שאפשר לצרף ב' חצאי שיעורי ריוח, אך זה נחשב כפרשה סתומה, שהרי בפתוחה צריך להיות רווח לצד א' בלא כתב כלל. וכיון שצריך לצרף את ב' ההפסקים בב' השורות, א"כ מכל צד יש כתב, ולכן היא סתומה ולא פתוחה. וא"כ אין בטור ראיות לזה שאינו מצטרף אלא רק שלא חשיב פתוחה, וכדעת הט"ז. אך יש ראייה נוספת בדבריו, מהדין שלא נשאר שיעור ג' אותיות בסוף שורה מצריך להשאיר שורה שלמה חלקה. ולמה לא יצרף ריוח קטן בתחילת שורה הבאה. וזו לכאורה ראייה ברורה שס"ל שלא מצטרף. והרי זה אותו מקרה שהרמב"ם מדבר עליו, ולרמב"ם מניח קצת בשורה השניה ולטור צריך להשאיר שורה ריוח. וכך מסיק האבני נזר שהטור חולק על הרמב"ם, וכמ"ש המאירי הוכיח מדברי ר"ת שכתב כלשון הטור, שהוא חולק על הרמב"ם, וזה כהנ"ל.



## פרק ב' - תמיה בדעת הטור בהלכות מזוזה שנראה שמצטרף וקושי

### הב"י שם

ובטור הלכות מזוזה סימן רפ"ח כתב: "ובהפסק שבין פ' שמע לוהיה נהגו לעשותה סתום על כן טוב שלא להניח שלשה אותיות לא בסוף שיטה שמסיים בה שמע ולא בראש שיטה שמתחיל בה והיה ואם עשאה פתוחה כשרה". הרי שכתב לעשות פחות משיעור הפסק בב' השורות וביחד הוה הפסק. וכן, אע"פ שפסק כרא"ש שבכה"ג הויא פתוחה ממה נפשך, כאן החשיב כסתומה. והב"י תמה עליו, שכל שאין שיעור בא' מההפסקים הויא פרשה אחת ולא הפסק כלל בפרשה. וקשה, הרי דעת הרמב"ם שהריוח מצטרף. אך כמ"ש, גם מי שפירש כן בדעת הרמב"ם, בדעת הטור לא ס"ל כן. וא"כ זו קושיה מניה וביה בטור.



### מקור הטור מהרא"ש סמ"ג ומרדכי

ודין זה של הטור במזוזה לחלק את הריוח לב' שורות כדי שיהיה שיעור ומ"מ יהיה סתום נמצא בעוד הרבה ראשונים. ברא"ש מזוזה סימן ה': "ורב פסיק כמ"ד אף פתוחה. והיינו כמסקנא דשמעתין כר"נ בר יצחק. והכי נהוג עלמא. וטוב שלא יניח כשיעור ג' אותיות בסוף השיטה וכן בראש השיטה לקיים מה שאמר והאידנא נהוג עלמא בסתומות".

והדברים באו ביתר ביאור בסמ"ג, וז"ל הסמ"ג עשין כ"ג: "אלא תחלק שיעור הפתיחה לכאן ולכאן פחות משלש אותיות בסוף ובשעריך בסוף שיטה ופחות משלשה אותיות בתחילת שיטה במקום שמתחיל והיה אם שמוע להכירא בעלמא לפי שאינן סמוכות בתורה וזו היא סתומה גמורה מאחר שאין שיעור פתיחה לא בתחילה ולא בסוף ולא קשיא דרב אדרב". הרי לשון הסמ"ג ברור שהסתימה הזאת מועילה רק משום שאינן סמוכות בתורה. והרי זה ממש לשון הגמ' שביארה שלכן במזוזה אפשר לעשות פרשה פתוחה אע"פ שבתורה זה סתום, כיון שאינן סמוכות בתורה<sup>1</sup>. ומבאר בדבריו להדיא תרתי - א' שלא חשיבא פרשה סתומה בס"ת, ואין הרווחים מצטרפים, וכקושיית הב"י. ב' שהדין של אינן סמוכות בתורה אינו רק טעם לעשות פתוחה במקום סתומה, וכהסבר הגר"ז ומשנ"ב שנביא בהמשך, שהרי הכא אינו עושה פרשה כלל, ואדרבה סותם יותר. וע"כ הפירוש הוא שכיון שאינן כסדר הפרשיות, ע"כ שלא נאמר בהן כלל דיני הפסק פרשיות כפי שיש בתורה. ולכן אין כלל דין לעשות הפסק כדינו. אלא זה דין היכר בעלמא שאינן פרשה א'. אבל מצד דין פרשיות, אין כלל דין לעשות הפסק<sup>2</sup>.

ב. הרב חיים בר"א שמואלביץ אמר שמה הסמ"ג לא מתכוין לאינן סמוכות בתורה של הגמ', דהיינו לומר שאי"צ לעשות פרשה כמ"ש בתורה, אלא הוא בא ליתן טעם למה צריך לעשות היכרא, שנדע שאינן פרשה אחת. ומ"מ עדיין מפורש שאין כלל דין פרשיות. ורק יש נפק"מ שאין כאן ראייה מפורשת נגד הט"ז. דהיינו אינו מפורש של"ח סתומה, אלא רק שאי"צ בדיני פרשיות.

ג. עיין בבית שלמה או"ח סימן ח': "הנה כמה שנים אחר כותבי תשובה זו עיינתי היום יום א' סיון תרכ"ה לפ"ק בתשובת רש"ל וגם בתשובת הגאון מלאדי שנדפס בסלאוויטא, וראיתי שהגאון ז"ל בעצמו כתב ליישב מה שהבאתי לעיל דברי הב"י בשם מהרי"א ובש"ע, שבסוף פרשת שמע לא יניחו חלק כדי שיעור ט' אותיות, אלא ראיתי שסיום התשובה חסר בדפוס ועכ"פ נראה לי נכון כמו שכתבתי. וגם ראיתי בתשובת רש"ל (סי' לז) שהסכים ג"כ לעשות כמו שכתב הט"ז

ובמרדכי רמז תתקס"א הביא את דבריו בקיצור, ושם נראה שצירוף זה מהני גם בס"ת בעלמא, וכסברת הט"ז. ובסמ"ג לכאורה מפורש דלא כך. וגם ברא"ש צ"ע, שהרי הסמ"ג כתב שאין דין הפסק אלא זה להיכר בעלמא, וברא"ש הביא את דיני הפסק פרשיות במזוזה, וא"כ צ"ע אם ניתן לומר שסובר הסמ"ג כטעמו. ואז יהיו ב' שיטות ראשונים כט"ז, ומ"מ בסמ"ג מפורש דלא כך, ובטור גם מוכח כן כמ"ש, וצ"ע. וצריך לברר אם תפילין דינם כמזוזה או כס"ת, ויתבאר בהמשך.



## שיטת פסקי הרי"ד שמזוזה אי"צ הפסק פרשה כלל

ועצם חידושו של הסמ"ג שאין במזוזה כלל דיני הפסק פרשיות כמו שיש בס"ת, מבואר ג"כ בפסקי הרי"ד דף ל"א ע"ב באריכות. ודבריו הובאו כבר בשו"ת מהרש"ל סימן ל"ז בתשובתו של רבי יהושע שונצינו, וכן הובא בשו"ת הרמ"א סימן כ"ה בתשובתו של רבי ישראל בן רבי שלום שכנא, עיי"ש שהאריך מאוד לפלפל בסברא זו. אלא שיש חילוק בין הרי"ד לסמ"ג, שלדברי הרי"ד גם אין דין היכר לכתחילה. שהוא פירש את המ"ד שעושים פרשה סתומה לא כדין ס"ת, אלא סתום בלא הפסק כלל. ונביא דבריו "ועושה פרשיותיה סתומות. פי' שלא היה מניח ריוח בין פרשת שמע לפרשת והיה אם שמע, שאע"פ שבספר תורה יש ריוח בין הפרשיות, התם מפני שעשויות להתלמד בהן, וכדי שיוכל אדם להתבונן בין פרשה לפרשה, צריך ליתן ריוח ביניהן, כדתניא בריש סיפרא ומה היו הפרשיות משמשות ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה וכל שכן הלמד מפי הדיוט, אבל המזוזה שאינה עשויה לקרות בה אלא לקובעה בכותל, אין צורך להניח ריוח ביניהן, אלא כותב את שתיהן כאילו היו פרשה אחת", עיי"ש איך הוא ביאר את המשך הסוגיא. ולדבריו לכל השיטות אין במזוזה דין הפסק פרשיות כלל, ואינו רק למ"ד פתוחה שהוא לא לפי התורה, אלא גם המ"ד סתומה הוא דלא כתורה, שאינו משאיר הפסק כלל. ויסוד החילוק הוא אם עשוי להתלמד או לא, שכל שאינו עשוי להתלמד אין דין

לחלוק הסתומה, להניח מקצת ריוח בסוף פרשת שמע ומקצת בריש פרשת והיה אם שמע בכדי שבצירוף יחד יהיה ריוח שיעור ט' אותיות, וכן כתב בתשובת מהר"ם פאדווה (ס' עז) ונדפסה ג"כ בתשובת רש"ל שם, והביאו ראה מדברי הסמ"ג והרא"ש שפסקו כן לעשות במזוזה. והגאון מלאדי כתב דכוונת הסמ"ג והרא"ש הוא דבכהאי גוונא הוי סתומה גמורה, היינו כמו שקראו בפרשת ויחי סתומה שאין בה ריוח פרשה כלל, וכשר משום שאין סמיכות בתורה לא קפדינן אריוח שבינתיים, ואעפ"כ יש להניח ריוח קצת בין הפרשיות להיכרא בעלמא ע"ש.

אבל בתשובת רש"ל כתב בהדיא דאם לא הניח ריוח כלל פסולה, ואין לסמוך על דברי רבי ישעיה מטרנאני הראשון, שכתב לפרש הא דאמר ועושה פרשיותיה סתומות, בכהאי גוונא שאינו מניח כלל ריוח. גם גדול אחד שם בתשובת רש"ל הביא באריכות דברי רבי ישעיה מטרנאני הנ"ל, וכתב דפירוש זה אינו מתיישב, ועכ"פ גם הרש"ל הסכים למה דמפרש בזה לעשות כן כתבנית הט"ז, ובהכי מועיל לכולי עלמא דשני הרווחים מצטרפים לשיעור ריוח פרשה והוי סתומה אליבא דכולי עלמא. וע"ש בתשובת רש"ל דכתב להניח בסוף פרשת שמע שיעור פחות קצת מט' אותיות, ובריש פרשת והיה אם שמע פחות מג' אותיות, עד שבצירוף יהיה כשיעור ט' אותיות וע"ש בטעמו, ואם שבמה שפסק רש"ל שם שגם בשלשה פרשיות הראשונות לא יתחילו לכתוב בראש השיטה, לא נהגינן כמוהו וע"ש. מ"מ בזה שכן הסכמת מהר"ם פאדווי והט"ז, והכי נהיגי עלמא, יש לעשות לכתחלה כמו שכתב רש"ל וכו"ל. שהריוח שבסוף פרשת שמע יהיה בערך שבעה או שמונה אותיות והריוח שבראש פרשת והיה אם שמע יהיה כמו שני אותיות, ואין לפקפק כלל.

ד. עיין לשון הב"י ובדרישה, שכמדומה שפירשו שאינו הפסק פרשה כלל אלא המשך גמור.

הפסק פרשיות כלל. וזה כסמ"ג עם תוספת חידוש. ובשו"ת הנ"ל כתבו שסברא זו שייכת גם בתפילין, וכן פשוט, שהרי תפילין יותר סתום ממזוזה ולא עומד להתלמד, ואילו מזוזה הר"י בן רש"ש רצה לפרש שנחלקו בגמ' אם רגילים להוריד להתלמד בו<sup>1</sup>.



### דברי הראב"ה ואו"ז שתפילין פרשיותיה סתומות

כתב הראב"ה מסכת מגילה סימן תקמ"ח "וזה מכתב הר' שמעון": "בפרשיות לא שמעתי אם פתוחות ואם סתומות, ומסתברא לעשות סתומות כעין תפילין ומזוזות". ומשם לספר אור זרוע חלק ב - הלכות מגילה סימן שעג: "בפרשיות לא שמעתי אם פתוחות אם סתומות ומסתברא לעשותן סתומות כעין תפילין ומזוזות. עד כאן מיסוד מורי רבי אב"י העזרי זצ"ל". ותמהו עליו מה כוונתו שתפילין פרשיותיה סתומות, הרי קיי"ל או שכולן פתוחות, כעיסור, או שג' פתוחות ורביעית סתומה, כרמב"ם. ולא מצאנו מי שסובר בפשיטות שפרשיותיה סתומות. ותמה כן בערוך השולחן או"ח תרצ"א ו'. וראיתי להרב יצחק רצאבי בשו"ת עולת יצחק סימן קמ"ה שכתב שהראב"ה והאו"ז סוברים כרי"ד, שכל שאינו עומד ללימוד אין בו דין הפסק פרשיות, ולכן תפילין ג"כ בכלל זה. אלא שפלא א"כ למה מגילה תהיה דומה לתפילין ומזוזות, הרי היא עשויה לקרוא בה. ונראה שהוא ע"פ דברי הרי"ד שההפסק הוא כדי להתבונן בין פרשה לפרשה, וא"כ הוא רק בספר העשוי ללימוד, משא"כ מגילה עשויה לקריאה בעלמא ולא ללימוד. ויתבאר מקור להגדרה זו במגילה כעת.



## פרק ג' - לבאר שמגילה אינה ספר ולכן אין לה דין הפסק פרשיות

### ונפק"מ לדידן

#### הטעם משום שמגילה נקריית אגרת

יש טעם נוסף שמבואר בקדמונים שלכן עושים מגילה סתומה, והוא משום שהיא נקראת אגרת. ובביאור הגר"א תרצ"א ס"ק י"ז כתב טעם זה בלבד. ומקור הדבר משו"ת מהר"ם מינץ סימן י"ב, שהוא שאלות לתרומת הדשן ותשובות שלו עליהן: "וכן הורני מ"ץ על מגילה שקצת פרשיותיה פתוחות, ואיתא בהגהות במיימוני בהלכות מגילה בתשובת מהר"ם דכל פרשיותיהן סתומות. עכ"ל. אם יש לפסלה בשביל כך. והדין נותן דפסול, כי דבר זה פסול בס"ת, אם יעשה סתומה פתוחה, או איפכא, ומגילה אית לה כל דין ס"ת, רק בדבר אחד דנקראת אגרת, שלא צריך לתפור הכל בגידין". והתה"ד השיב: "אכן שמא מה שכתב דפרשיותיהם סתומות, שמא דעת מהר"ם דלכתחילה טוב לעשות סתומות, אבל אין פסול בשביל זה. כי הטעם נ"ל דצריך

ה). העיר הרב חיים בר"א שמואלביץ שמוכח מדבריו שבבית הרב מורידים את המזוזה באופן קבוע כדי להתלמד בה, שאין חיוב שהמזוזה תהיה בכל רגע ורגע על המשקוף. ושהגרד"ל ס"ל שאסור להוריד כלל משום ביטול מצות מזוזה, והורדה לבדיקה היא היתר מיוחד עבור דין בדיקה. ובדברי תשובה זו פשוט לו דלא כך.

ו). הובא בשו"ת מהר"ם מינץ סימן ס"א, ומשם לכנה"ג או"ת תרצ"א הג' טור א'.



לעשות סתומה משום דדמיא לאיגרת, וא"כ אפשר דפירושו לכתחילה, כי גם בהרבה אגרות איכא הפסק גדול הדומה לפתוחה, לכך סברה דפירושו לכתחילה". הובאו דבריו במג"א ס"ק ה' ובשאר פוסקים, נגד הרמ"א שפסל בדיעבד.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי מגילה פ"ב הל"ט הקשה איזה שייכות יש לדין אגרת לזה שיהיה סתומות, עיי"ש מה שפירש לדרכו ויתבאר בהמשך. אך להנ"ל הפירוש פשוט, והוא שאגרת היא סיפור דברים בעלמא, ולא ללימוד. והריוח בא להתבונן, כמ"ש הרי"ד, וא"כ כל שאינו ללימוד אלא לסיפור בעלמא אין בו דין פרשיות כלל. ואפשר לסתום לגמרי, וכדברי הרי"ד במזוזות ותפילין וה"נ במגילה. אלא שיש מנהגים לכתחילה איך לעשות. ובמהר"ם מינץ משמע שמעכב וכן ברמ"א. וצ"ל שכל שאינו ללימוד אין דרך לעשות הפסק להתבונן אלא לספר כדרכו.



## עוד מקור שדין מגילה כאגרת הוא כמו מזוזה

ברמב"ם כתב שמזוזה אי"צ עיבוד לשמה משום שהיא מדין הבית (ולספר התרומה היא לשמירה), ולא ככתבי הקודש. והרמב"ם כתב שמגילה ג"כ אי"צ עיבוד, שנלמד ממזוזה. וצ"ע, הרי אינו שמירה ודין הבית אלא חובת גברא. וברמב"ן מגילה שנביא בהמשך כתב שטעם הרמב"ם הוא משום שמגילה נקראת אגרת'. ולפי"ז מובן שאגרת בא ג"כ לומר שאינו ספר אלא סיפור דברים בעלמא. וא"כ דומה למזוזה שהיא לשמירה בעלמא. ומובן הדמיון של הראב"ה ואו"ז לענין סתומות מגילה לתפילין ומזוזות. וזה כעין דברי הגרי"ז ש-'אגרת' בא לומר שאינו ספר וכתבי הקודש.



## דין מגילה כספר או כאגרת

ודין זה אם מגילה היא כספר תורה או כאגרת איתא בגמ' מגילה י"ט ע"ב שנקראת ספר ונקראת אגרת, אך לכאורה נחלקו הראשונים אם דינו כספר מלבד למה שמוזכר להדיא שלא, או שדינו כאגרת חוץ ממה שמוזכר להדיא שפסול. ומצאנו שנחלקו בזה הראשונים, שדעת ר"ת וסיעתו שמגילה כספר, ורק לענין מה שהתפרש כאגרת הוא שקיל", ואילו שיטת רמב"ן, רשב"א

ז. וזה לשונו: "וכן נלמוד שצריכה עבוד לשמה דקיימא לן בספרים עבדן שלא לשמן פסולין מעובדא דגיטין (נ"ד ב') ספר תורה שכתבתי גוילין שבו לא עבדתים לשמן נאמן אתה להפסיד שכרך ואין אתה נאמן לפסול ס"ת, ואמרו בירושלמי מה בין ספרים למגילת אסתר אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ומגילת אסתר אינה נכתבת אלא אשורית הא לכל דבריהם זה וזה שוין, וכ"כ רב אחא משבחה בשאלות, אבל ר' משה הספרדי ז"ל אמר שא"צ עבוד לשמה, שמא הוא סבור לומר דלשמה כיון דאינו דבר הניכר בה כלל אינו כדברים שמגופה וכדברים שהן בה ואינן מגופה, אלא כדברים שהן חוץ לגופה ודינה בה כדין אגרת, אבל הירושלמי שכתבתי יקשה עליו, אא"כ יאמר דקולי ספרים קתני חומרי לא קתני, ואינו מחזור כלל".

ח. שיטת ר"ת שמגילה לכל דבר כספר. בראב"ה חלק ב - מסכת מגילה סימן תקמח הביא את תשובת ר"ת: "עיבוד המגילה. בדידי הוה עובדא שהיתה לי מגילה כתובה בכתב ידי ולא היו הקלפים מעובדין לשמן, וקניתי עורות ונתתיים בסיד והוצאתים מן הסיד, וכשנתנו למים על ידי אחד מהנערים ונמרטו על ידי הנערים ובכל המעשים סייעתי, וכתבתי אחרת ועדיין שתיים <בידי>. וגם בתגין וזייגין ובחטרת חית"ן ובפתיחת ההי"ן ובפתיחת קופי"ן ובקוצי יודי"ן ובהיקף

וסיעתם שמגילה אינה כספר אלא כאגרת, ולכן יש הרבה דברים שכשרים במגילה ופוסלים בס"ת.<sup>5</sup> ועיין בר"ן על הרי"ף שחילק בין הכשר לקרות בו לדינים בספר בעצמם.<sup>6</sup> ועיין עוד מקורות בהערה.<sup>7</sup> המושג שכתובה כאגרת הוא בלא כללים של ס"ת מבואר במנחות ל"ב ע"ב עיי"ש ברש"י ותוס' מה שפירשו.



## פרק ד' - האם תפילין דומים למזוזה או לס"ת

וכעת צריך לברר האם תפילין דומים לס"ת או למזוזה. וכידוע הרמב"ם בהלכות תפילין פרק ב' הל"ב כתב: "וצריך להזהר בפרשיות שאם עשה הסתומה פתוחה או הפתוחה סתומה פסול,

גויל ובכמה דרכים, כי נראה בעיני שצריכה עיבוד וכל דבר חוץ ממה שחיברה התלמוד לאגרת. ועדיין חמורה מספר תורה בהרבה דברים, כדאיתא בפרק קמא דמגילה שצריכה דיו ושרטוט, כי לא מצינו בתלמוד אלא במסכת סופרים שמצריכין שרטוט לספר תורה: יעקב בר' מאיר הלוי ז"ל.<sup>8</sup> הרב רועי הכהן זק העיר שר"ת לא היה לוי, אך עיין בהערות של אופטיצר שמאריך שתשובה זו של ר"ת, ודברי ר"ת הובאו במדרכי בפרק ב' דמגילה (סי' תשצה) בשמו וכן כתבו גם כן הגהות מיימוניות (פ"ב אות נ) וכן כתב ארחות חיים (שם אות טו) בשם הר"מ, וכן בטור תרצ"א בהתחלה והובא שאר המקורות בב"י שם. רק שלשון ר"ת שדינו כספר, ואילו ההג' מיימוני הביא שזה ספק ולכן אוליין לחומרא.

ט). שיטת הרמב"ן שלחלק מהדברים מגילה כאגרת. חדושי הרמב"ן מסכת מגילה דף יז עמוד א': "הא דתנן עד שתהא כתובה על הספר בדיו, ובעינן עלה בגמ' מנא לן ואמר רבא איתא כתיבה כתיבה כו', קשיא לי למה לן גזירה שוה והלא מגילה נקראת ספר ודין ס"ת עליה, כו' וי"ל מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת ולא ידעינן לאיזה דבר הוקשה לספר ולאיזה דבר הוקשה לאגרת, לפיכך הוצרכנו לג"ש שתהא כתיבה שלה כס"ת על הספר בדיו, ועדיין אני אומר שתהא בלא שרטוט כאגרת, שלא הוקשה לס"ת אלא לעיקר כתיבתה, משו"ה אצטריך ואמת ללמד שאף בשרטוט שאינו אלא תיקון כתיבתה, ותפילין אינן צריכין לו, דינה כאמיתה של תורה. ומעתה לא הוצרכנו למה שכתוב ונכתב בספר אלא ללמד על דברים שאינם מגופה כגון תפירה דפשתן שאפילו בהן נדונית כדן ספר, ואהני לן אגרת להקל בה שלשה חוטי גידין, כדיון שהתפירה אינה מגופה ממש עשו בה מנהג אגרת שכן האגרות אינן נתפרות אלא נקשרות במקצת חוטין, וכל שכן בדברים שחוץ לגופיה לגמרי כגון קריאה שלה שדינה בהם כדן אגרת. זהו ששינוי הקורא את המגלה עומד ויושב יצא משא"כ בס"ת, ומכאן אני אומר שהקורא פושט כאגרת ואינו כורך כס"ת כמנהג הראשונים הוא ולא כדברי רבני צרפת ז"ל שהצריכו לכרוך כס"ת, ונהגו הכל בקריאתה שלא להפסיק בסוף הפסוקים כס"ת אלא באמצען, והטעם שמנהג אגרת נהגין בקריאתה כמ"ש. כו' ומסתברא שלא הקלו משום אגרת אלא בפסול שאינו מתפשט בכולה, כגון תפירה מקצתה בגידין כדן ספר ומקצתה בפשתן משום אגרת, ומזה אמרו דהשמיט בה הסופר אותיות או פסוק וקראן הקורא כמתורגמן יצא והוינן בה קראן על פה ומתרגמין לא קשיא הא בכולה הא במקצתה דכיון דפסול דמקצת היא כשרה כאגרת, שאלו בס"ת שהשמיט בו אות אחת פסול, אלא קל הוא שהקילו במגילה משום אגרת כו' אבל בשאר טעיות כגון השמטה ושינוי לשון פסולה דבעינן ככתבם וכלשונם, אלא שאם היו הטעיות בכתובה וקראן על פה יצא כדאמרי' בהשמיט, וכ"ש שאין מדקדיקין בה בחסרות ויתרות כס"ת". הרי האריך שיש דינים שהוא כס"ת ויש כאגרת, ושדבר שאינה מגופה כאגרת. והרמב"ם שפסק שא"צ עיבוד לשמה הוא משום שהיא אגרת ולא ספר.

בית יוסף תרצ"א אות ט' ט': "כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שע) על מגילה שהיא נקודה מחמת הניקוד איני רואה שתפסל בכך. וכתב עוד (ח"א סי' קנ) מגילה שיש בדף הראשון ברכות ופיוטים דבר פשוט שהיא כשרה ע"כ והמדרכי כתב בפרק בני העיר (סו"ס תתלא) בשם אבי העזרי (ראבי"ה סי' תקעד) דאין לכתוב ברכות במגילה דאיתקש לספר תורה ולא דמי למגילה הכתובה בין הכתובים עכ"ל ואף על פי שנראה מדבריו דמפסיל נמי פסיל לה על דברי הרשב"א יש לסמוך להכשרה בדיעבד". ועיין אמרכל ליקוטים כ"ה ע"ב שמביא את הראבי"ה וכותב בשם רבינו יואל שיש להכשיר "אך רבינו יואל הלוי כתב דאין לחוש דהא מגילה נקראת אגרת".

י). ר"ן (על הרי"ף) מסכת מגילה דף ה ע"ב מביא את הרמב"ן וכותב ע"ז: "ואיני רואה לראיותיו ז"ל הכרח דמאי דאמרינן במנחות דפרשיות שבמזוזה ושבתפילין אפילו כתב אחד מעכב ודאי שכן הדין בס"ת למה שס"ת שוה בו עם

ושלש הפרשיות הראשונות כולן פתוחות ופרשה אחרונה שהיא והיה אם שמוע סתומה". ופירשו המפרשים שבתפילין מעכב בדיעבד פרשה סתומה שעשהו פתוחה, ואינו דומה בזה למזוזה. ודבר זה צ"ע מאוד, שהרי בגמ' מפורש הטעם שמזוזה אי"צ לעשות סתומה דוקא כי אינן סמוכות בתורה. ואותה סברא בדיוק שייכת בתפילין, שהרי זו אותו פרשה שמע והיה עם שמוע, ומה שייך לחלק ביניהם. והאריכו בזה האחרונים הקדמונים. ובשו"ת מהר"ם פדואה סימן ע"ז כתב: "והאלקים אנה לידי שהובא אלי עתה ספר שלא ראיתי מימי והוא ספר ארחות חיים נשלח לי מעיר קנדיאה להשתדל להדפיסו ויש בו חידושים רבי' ומצאתי בו כאלה וז"ל וצרי' ליהזר בפרשיות' שאם עשה הפתוח' סתומ' או הסתומ' פתוח' פסולה וג' פרשיות ראשונות פתוחות והאחרות שהיא והיה אם שמוע סתומה כך כתב הרמב"ם והרב בעל השלמה כתב וזה אינו נראה מן הגמרא ובמזוזה נראה המסקנה בהפך וזה דרב נחמן מסיק מצוה לעשותן סתומות ואי עבדינהו פתוחות שפיר דמי עכ"ל". והוא בפנינו באורחות חיים תפילין אות כ"ו, הרי שכתב ממש כטענה זו. ודברים אלו הובאו בדרכי משה או"ח ל"ב, וברמ"א ל"ב סעיף ל"ו. ומהר"ם פדואה מאריך שם ע"ד הרמב"ם: "וזה כי באמת נראה זר מאוד מה שהרמב"ם פוסל בתפילין סתומה שעושה אות' פתוח' דהיינו פרש' והיה אם שמוע דהא בתלמוד פרק הקומץ פוסק בהדיא במזוזה כאלו שתי פרשיות' מצוה לעשותם סתומי' ואם עשה אותם פתוחות שפיר דמי והיינו טעמא הואיל ואינן סמוכות בתורה כדאיתא שם אם כן ה"ה בתפילין כי מאי שנא". ובסו"ד הוא רוצה לפרש את הרמב"ם באופן שאינו פוסל בתפילין, ונדחק בלשון הרמב"ם וכתב: "ואינו דוחק בעיני ליישב הרמב"ם כדי שלא יחלוק על משמעות התלמוד שמשמע שאינו פסול בדיעבד בתפילין כמו במזוזה". וכך האריך הרב יהושע שונצינו בתשובה המועתקת בשו"ת מהרש"ל סימן ל"ז, שע"פ הגמ' במזוזה נראה שה"ה תפילין עשה את הסתומה פתוחה אינו מעכב.

תפילין ומזוזות שהרי תפילין ומזוזות אין מצותן לקרות בהן אלא שחייב כל איש מישראל לקבוע מזוזה ולהניח תפילין וכיוצא בזה בס"ת חייב כל אדם לכתוב ס"ת לעצמו ובמצוה זו כשם שתפילין ומזוזות אפילו אות אחת מעכבן כך ס"ת אפילו אות אחת מעכבו שלא קיים מצות כתיבתו עד שיתקן אבל לענין לצאת בקריאתו שהוא מתקנת נביאים ועזרא אין לתלמוד ס"ת מתפילין ומזוזות שהרי אף הרב ז"ל מצטרך להודות בס"ת שחסר פחות מיריעה בסופו שקורין בו ואילו בתפילין ומזוזות הדבר פשוט שאפילו אות אחת מעכבן וכיון שעל כרחך אין ס"ת לענין קריאה שוה עם תפילין ומזוזות אפשר לומר שאפילו השמיט בה באמצע אותיות או פסוקין וקראם הקורא כמתורגמן יצא כשם שאמרו במגילה וכן אמרין בתוספתא שאף בתורה יצא".

יא). תשובות הגאונים - שערי תשובה סימן רא': "לו ז"ל. למה לא נכתב שמו של הקדוש ברוך הוא במגלת אסתר פי' מפני שפרסיים העתיקו המגלה ולא רצה הקדוש ברוך הוא שיהיה שמו מונח בין פרסיים ד"א כתוב במסכת ראש השנה היו רגילי' לכתוב את השם באגרות חובות וכך כותבי' בשנת כך וכך ליוחנן כהן אל עליון ואמרו חכמים למחר זה פורע את חובו ונמצא השטר מוטל באשפה עמדו ובטלוס ואותו יום עשאוהו י"ט הכי נמי כיון דמגלת אסתר נקראת אגרת כדי שלא יהא חלוק בינה לשאר אגרות לא רצו לכתוב בה שם הקדוש ברוך הוא".

קובץ שיטות קמאי מסכת מגילה דף יז ע"א: "כתב בעל היראים כל הלכות ספר תורה צריך במגילה וצריך שהיו אותיות שעטנזג"ץ מצויינין ג' ציונין ושתהא כל אות מוקפת (גבול) [גויל] מארבע רוחותיה. ועשרת הדברות כתב שאין צריך לזיון האותיות וכן נראה בעיני דגריעה מגילה מספר תורה דאמרין נקראת אגרת שאם הטיל בה שלשה חוטי גדין כשירה ופירש רבינו שלמה זצ"ל לומר שאינה חמורה כספר תורה ומעשים בכל יום שקורין את המגילה במגילה שאינה מזויינת ולא ראינו כן במקמינו מעולם לזיון אותיות המגילה".

והב"י התקשה בדברי הרמב"ם וכתב שכיון שיש ג' פרשיות שכסדרן וזה מעכב בדיעבד, ה"נ פרשה זו מעכב, שלא תחלוק. ולכאורה זו סברא מדרבנן. ומ"מ אי"ז מבאר מנין מצא הרמב"ם מקור לדין זה, ולהמציא תקנה שלא תחלוק שלא מוזכרת בשום מקום בש"ס וגאונים. וכבר הקשה כן הרב יהושע שונצינו. ובדרכי משה פסק כהשלמה ומהר"ם פאדובה הנ"ל. והוסיף לזה את שיטת העיטור שהובאה בב"י, כפי שיתבאר בהמשך. ועיין ביאור הגר"א סימן לב סעיף לו, שכתב שדברי הרמב"ם ושו"ע צ"ע שהרי בגמ' מפרש במזוזה הואיל ואינן סמוכות אינו פוסל. וכ"כ בעטרת זקנים בגליון השו"ע.



### ביאור שיטות הרמב"ם ומקורו משום שמזוזה אינה בכלל כתבי הקודש

אבל נראה שהרמב"ם לשיטתו היה מוכרח לפרש את הגמ' על מזוזה לבד, ושבתפילין אין דין זה אלא הם כס"ת. שהרי ידועה שיטת הרמב"ם בהלכות תפילין פ"א הל"א שמזוזה חלוקה מס"ת ותפילין ואי"צ לעבד את הקלף לשמה. והרמב"ם כתב את הטעם שאינו חובת הגוף אלא חובת הבית, והאריך בזה הר"א בן הרמב"ם בברכת אברהם<sup>2</sup>. ועיין בספר התרומה שהעתיק את דברי הרמב"ם ופירשם שמזוזה היא לשמירה בעלמא, משא"כ תפילין<sup>3</sup>. דהיינו שלרמב"ם מזוזה אינה גוף קדושה אלא אלא חפצא של מצוה בעלמא, וכפי שהביא דעתו בספר התרומה היא כקמיע בעלמא. ותפילין דומים בזה לס"ת. וזה ביטוי חריף מאוד לסברת הגרי"ז שדין מזוזה אינו לכתוב פרשה מסוימת בתורה, אלא זו כתיבה חדשה שנקראת מזוזה, ורק נאמר מה לכתוב - מילים אלו שכתובות בתורה. אך זה לא ככתיבת ס"ת. משא"כ תפילין. וא"כ פשוט שלרמב"ם אי אפשר ללמוד מקולא של הגמ' על מזוזה, משום שאינו כס"ת, שה"ה תפילין. שהרי מזוזה אינה גופה קדושה כלל, משא"כ תפילין<sup>4</sup>. ולכן הרמב"ם מוכרח לפרש שאינן סמוכות בתורה, לא כעצם הטעם אלא כסימן שאינו כתבי הקודש ולא גופה קדושה אלא כתיבה משום מצות הבית בעלמא. משא"כ תפילין, שהוא גוף קדושה וכתבי הקודש, יש לו את כל דיני כתיבת ס"ת, אע"פ שבפועל אינן סמוכות בתורה. משא"כ לכל שאר הפוסקים שחלקו על הרמב"ם והצריכו עיבוד לשמה גם במזוזה, אין להם הכרח זה להוציא הגמ' ממשמעותה. ולכן הם לא נדחקו כרמב"ם, ופרשו כפשוטו שזו סברא בפרשיות שכל שאינו כסדר שבתורה אין טעם להצריך חילוק פרשיות כמו התורה. וא"כ ה"ה תפילין בכלל זה.



(יב). מובא במאגר השו"ת של בר אילן במקום.

(יג). ועיין הג' מימוני פ"א דתפילין הלכה י"א שהביא את סה"ת, וכתב שבדאי ברמב"ם אי אפשר לומר כן שהרי שלל את ענין מזוזה משום שמירה עיי"ש. ובאמת כמ"ש הרמב"ם בתשובה ביאר משום חובת הבית, ולא משום שמירה.

(יד). וכך נראה להדיא בגוף תשובות הרמב"ם שלא מצריך עיבוד לשמה במזוזה. שאינו הכרח מסברא שלא מתאים עיבוד לשמה במזוזה, אלא הוא טוען שלא מצאנו דבר זה במזוזה, והיכא דאיתמר איתמר היכא דלא איתמר לא איתמר, ומוסיף לפרש למה אי אפשר ללמוד זה מזה משום קולתו של מזוזה. הרי שיסוד דבריו הוא שדין שכתוב בשאר כתבי הקודש אי אפשר ללמוד מזוזה מיניה. וא"כ פשוט גם להפך, שקולא שנאמרה במזוזה אי אפשר ללמוד שאר כתבי קודש מינה. ולכן הרמב"ם צריך לפרש בגמ' שיש הפסק פרשיות באופן שזו סברא במזוזה, וכמ"ש.

**דעת שאר הראשונים**

נמצא שכל הראשונים שלא חידשו כרמב"ם שמזוזה אינה בכלל כתבי הקודש, וס"ל שיש דין עיבוד לשמה במזוזה, פרשו את הגמ' כפשוטו שכיון שאינו כסדר הכתוב בתורה אין דין הפסק פרשיות כלל. וכפי שהבאנו שהפירוש בשלא כסדר הוא שאין כלל דין הפסק פרשיות מבואר בטור רא"ש סמ"ג פסקי הרי"ד, והדין שגם בתפילין הדין כן מבואר בראבי"ה ואו"ז, וכן פשוט מסביר להשלמה ואורחות חיים וכן סברו הב"י מג"א גר"א כו', ומלבד העיטור שיתבאר. א"כ ברור שכך עיקר הכרעת הדברים, וא"כ אפשר לעשות כדעת הט"ז בשופי. לאידך גיסא, לדברינו אין כ"כ הכרח לעשות כדברינו, שהרי הוא בא להרוויח את שיטת הרא"ש, ולמש"כ כל זה אינו מעכב בתפילין ומזוזה, דלא כרמב"ם. וא"כ אין כ"כ צורך לצאת ידי שיטת הרא"ש בסתומות.

**פרק ה' - פשרה אחרת של הלחם רב**

בספר לחם רב (סימן לב סעיף ה) כתב עצה אחרת מהט"ז הנ"ל וז"ל: "לפי המנהג שלנו שאנו עושין כל ד' פרשיות שבתפילין פתוחות דהיינו כל פרשה ופרשה מתחיל בראש השיטה ובסוף כל פרשה מניח חלק ט' אותיות וזהו פתוחה אף להרמב"ם, ולהרמב"ם דסבר לעשות פרשה והיה אם שמוע סתומה וכן הם כל התפילין שבארץ ישמעאל, ואם כן תפילין שלנו פסולין הם להרמב"ם והוי כעושה אגודות אגודות, הלכך טוב יותר לעשות פתוחה בפרשה והיה אם שמוע בכגון זה והיינו בסוף שמע לא יניח חלק כלל, ואם מניח יהא פחות מכדי לכתוב ט' אותיות ויתחיל לכתוב פרשת והיה אם שמוע באמצע שיטה העליונה אחר שהניח חלק ט' אותיות בתחילת השיטה, ואופן זה הוא פתוחה להרא"ש וסתומה להרמב"ם ויהיו התפילין כשרין בזה ממה נפשך (מצאתי)".

הרי שהציע לעשות סתומות לדעת הרמב"ם ופתוחות לדעת הרא"ש, ועיד"ז לשיטת הרמב"ם שהשינוי מעכב נחשב סתומה, ולמנהג אשכנז שעושים הכל פתוחות נחשב פתוחה. ולכאורה אינו מובן, שאין קשר בין מחלוקת הרמב"ם והרא"ש מה נחשב פתוחה וסתומה, למחלוקת הרמב"ם ומנהג אשכנז אם עושים פרשה אחרונה פתוחה או סתומה. וביותר, ששיטת הרא"ש גופה שעושים אחרונה סתומה כרמב"ם. אך נראה שכונתו היא כמ"ש, שבעצם שיטת הרמב"ם קשה שהיא נגד הגמ' שבאינו כסדר הכתוב בתורה הסדר מעכב. וא"כ אף שאיננו רוצים לדחות את דברי הרמב"ם, מ"מ די בזה שאליבא דהרמב"ם עצמו יחשב סתומה. ולדידן בלא"ה לא מקבלים את דבריו. ומנהג זה שמוזכר בלחם רב הובא בבית שלמה או"ח סימן ח' כמנהג ליטא, והוא כתב שאצלם נוהגים כט"ז, ובערוך השולחן כתב שמנהג ליטא כט"ז. ובמשנה ברורה לא נראה שיש מנהג ברור בזה. ועיין בשו"ת רע"א תנינא סימן ה', ובדרך חיים סימן פ"ב ס"ג, שנקטו בפשיטות שעושים כט"ז.



## פרק ו' - ביאור שיטת העיטור

### הכרעת העיטור

בספר העיטור (שער א - הלכות תפילין, דף נו טור ג-ד) כתב: "ומסתב' לן מדלא איירי בגמרא בתפלין דכ"ע פתוחות נינהו דכל פרשה ופרשה עושה בדף א' ובמזוזה הוא דאיירי שכתובה בדף א' ואם עשאה בב' דפין פסולה כדגרסינן ר' מאיר היה כותבה בדף א' ועושה פרשיות סתומות<sup>טו</sup> ודייקא נמי מדאמרין כתבן בעור א' והניחן בד' בתים יצא ואם בדף א' בעור א' בתפלין של יד לא אפשר לאנחינהו בד' בתים אלא בד' דפין היו וכי היכי דעל הארץ דמזוזה קיימא בראש שיטה ה"נ בש"ר ובש"י ולא חזינן לרבוותא מהאי"

וצריך להקדים שיש בדבריו ביאור חדש בגמ', שבגירסא דידן כתוב "היה כותבה על דוכסוסטוס כמין דף כו", ורש"י פירש "כמין עמוד שבספרים ארוכה וקצרה", וזה חידוש דין שצריך לעשות מזוזה ארוכה וצרה, ולא נמצא מקור אחר לזה. ואילו העיטור פירש שהכוונה היא לכתוב בטור א' ולא בב' טורים, וכפי הנראה לעיטור המשך הברייתא אם עושה פרשיות פתוחות וסתומות הוא המשך דין זה, שכיון שזה דף א' יש נושא האם לעשות פתוחות או סתומות. משא"כ בכותב בב' טורים, אין דין זה<sup>טז</sup>.

ודבריו צ"ב, אם ר"ל שיש דין לעשות פתוחות, או שאפשר לעשות פתוחות או סתומות, כמו הדין במזוזה. ומצד א' לגירסא המתוקנת כאשר ר"ל מה שרוצה כותב פתוחות או סתומות משמע שכאן זה פתוחות דוקא. מצד שני כתב מזה שלא מוזכר בגמ' משמע שאינו בא לחדש קפידא לעשות פתוחות אלא לומר שאין בזה בעיה. ור"ל שאין דיני פרשיות, כיון שכ"א הוא דבר בפנ"ע, וכעין סברת הסמ"ג וסיעתו שהבאנו לעיל, וצ"ע. וכן נראה מלשון מהר"י אבוהב על הטור: "והנה בעל העיטור יש לו סברא אחרת שנראה שאינו חושש לענין פרשיות פתוחות בתפילין, שאמר שמאחר שלא מוזכר בגמ' כו' נעשה אותם פתוחות". אך כפי שיתבאר יש הרבה דברים מופלאים בעיטור שמוכיחים שהוא פירש את הסוגיא באופן שונה לגמרי משאר הראשונים ודבריו יתבארו לפי"ז, וכפי שנבאר כעת.



### ספק העיטור, וכתב שבין קדש לוייה סתומות ופלא

וצריך לפרש את ספק העיטור, וז"ל: "ואצטרכי' לפרושא תפלין של יד אם עושה פרשיות סתומות כמזוזה או אם צריך ריוח למעלה או לא דאית למימר קדש והיה כי יביאך שהן סמוכות עושה סתומות ופתוחות כמזוזה". ובהוצאה החדשה מכת"י סימן תת"כ הנוסח הוא: "ואצטרכי' לפרושא תפלין של יד אם עושה פרשיות סתומות כמזוזה או אם צריך ריוח למעלה או לא דאית למימר קדש והיה כי יביאך שהן סמוכות עושה אותן סתומות כספר תורה, שמע והיה אם

טו). העיטור מעתיק את הגמ' "עושה פרשיותיה סתומות" ובגמ' כתוב להפך "עושה פרשיותיה פתוחות", ואי אפשר להגיה שהרי כל המשך הגמ' דנה במה שפרשיותיה פתוחות. וצ"ל שהוא מתכוין לסוף הדף שגם לר"מ לכתחילה יש דין לעשות סתומות "ומאי פתוחות דקאמר רשב"א אף פתוחות", ולכן כך העתיק את הברייתא שזה הדין לכתחילה.

טז). עיין דרכי משה ל"ב ס"ק כ' שכתב גם בתפילין אפשר לכתוב זה למטה מזה.

שמוע שאין סמוכות עושה אותן סתומות ופתוחות כמזוזה". דהיינו, קדש והיה כי יביאך שהן סמוכות בתורה עושה אותן סתומות, משא"כ שמע והיה אם שמוע שאין סמוכות בתורה אפשר לעשות או פתוחות או סתומות". וזה כמבואר בגמ' שזה שאין כסדר הכתוב בתורה הוא טעם שאי"צ לדקדק בפתוחות או סתומות, משא"כ אם זה כסדר הכתוב בתורה צריך דוקא סתומות. אך יש כאן פלא עצום. ששמע והיה אם שמוע בתורה הן סתומות, וע"ז אמרו שאם זה כסדר הכתוב בתורה צריך סתומות, משא"כ קדש והיה כי יביאך הן פתוחות, ואיך זה שהוא כסדר הכתוב בתורה מצריך לעשות להפך ממה שאיתא בתורה. ועצם הדבר כך כתב הבית יוסף והשלמה ואורחות חיים, כמו שהבאנו, שהם טענו על פסק הרמב"ם שג' פרשיות ראשונות פתוחות ואם שינה מעכב, שתינח קדש והיה שבתורה פתוחות וזה כסדר הכתוב בתורה, מובן שמעכב, אבל שמע והיה, מאיזה טעם יעכב. וכאן העיטור כתב שזה טעם לעשות סתום, והוא פלא".



### בעיטור כתב שבס"ת בין שמע לוהיה פתוחה ופלא לפי"ז כל הסוגיא

והעיטור ממשיך: "ואיכא למימר מדאמרינן התם תפילין שבלו אין עושים מהם מזוזה שאין מורידים מקדושה חמורה לקדושה קלה הא מורידים עושים, ופרכינן ואמאי התם סתומות והכא פתוחות. ש"מ דתפילין פתוחות נינהו ואית דמפרשי מספר תורה קא פריך דפתוחות נינהו". הרי שגם בזה הוא כתב הפוך מהגרסא שלנו, שלדידן זו פרשה סתומה - ולדידן כל גמ' סובבת על ענין זה, האם מזוזה צריכה להיות סתומה כסדר הכתוב בתורה, או שכיין שבתורה הן אינן סמוכות, משא"כ במזוזה אי"צ לעשות כפי הפרשיות בתורה. ואילו בעיטור כתב שבתורה זה פתוח, ואיך תתבאר כל הגמ' לפי"ז. ועוד, שלדידן הגמ' מביאה ראיה שאף פתוחות ולא דוקא סתומות, מזה שאפשר להשתמש בתפילין וס"ת למזוזה, ולדידיה, אדרבה ס"ת עצמו פתוח. ועוד תמיה רבה מיניה וביה בעיטור. שהרי ספיקו הוא שכיין שקדש והיה סמוכות צ"ל סתומה כמו ס"ת. וא"כ פרשה שמע והיה, שלדבריו פתוחות, צ"ל סתומות כמו התורה. והכא כתב לדחות, שאין ראיה שפרשה שמע והיה סתומות, שי"ל שאירי בס"ת. והוא פלא, שאם בס"ת זה פתוח למה שבתפילין זה יהיה שונה, והרי כל הטעם לכתוב בקדש והיה סתום הוא שיהיה כמו ס"ת, והכא זה להפך.



(יז). והמו"ל רצה להגיה מדעתו "סתומות כמזוזה, שמע והיה אם שמוע שאין סמוכות עושה אותן פתוחות כספר תורה".

יח). ועיין במפרש שער החדש שפירש בדפוס הישן כמו התיקון בחדש מכת"י.

יט). ושמא צריך להגיה במקום סתומות, פתוחות. ואז פירוש דבריו הוא שמא יש דין לעשות פתוחות דוקא כפי שזה בתורה, משא"כ שמע והיה עושה פתוחות או סתומות כמו מזוזה, שאפשר לעשות מה שרוצה. ותהיה בזה נפק"מ בביאור המסקנה שלו שעושה פתוחות. שלכאורה למש"כ אי אפשר לומר שהמסקנה היא שעושה איך שרוצה, שהרי השאלה היתה או פתוחות דוקא, או פתוחות וסתומות. וא"כ מסיק פתוחות ע"כ שפתוחות דוקא. ואילו בלשונו מדלא איירי משמע שמסיק שאינו דוקא, וצ"ע. ומ"מ אחרי שמה שהבאנו בהמשך שכתב להדיא שבין שמע לוהיה פתוחות בס"ת, ע"כ כמ"ש שהפרשיות היו שונות אצלו לגמרי.

## ישוב לבאר הסוגיא באופן מחודש

ונראה לבאר אליבא דהעיסור את הסוגיא באופן מחודש, ע"פ כמה הקדמות.

א. י"ל שהפרשיות של העיסור היו שונות מהפרשיות שלנו. כידוע שנחלקו הרמב"ם והרא"ש בגדרי פרשה סתומה ופתוחה. ובספר תורה עושים את הפרשיות באופן שיוצאים יד"ח לב' השיטות. והקשו האחרונים כיון שהידע איזה פרשה פתוחה ואיזה סתומה מקורו מהרמב"ם שרשם מס"ת מדויק, איזה משמעות יש לצאת יד"ח הרא"ש. שהרי אם הרא"ש היה רואה את הס"ת הוא היה מגדיר את הפרשיות באופן אחר לגמרי. והרמב"ם מעיד שזה סתומה לשיטתו והאריכו בזה. אך מצאתי מקור יותר קדום ששאל שאלה זו, והוא בספר מלאכת הסופר להג"ר משה זאבארו, ממגורשי ספרד, והבאנו לשונו בשאלה בהערה כאן<sup>2</sup>. והוא מסיק: "ואחרי זאת באו לידי פתוחות וסתומות לר"ת בתיקון ס"ת שלו והבינותי בדבריו וראיתי שאין שום תועלת בזאת הפשרה, לפי שהיה לו שיטה אחרת בפרשיות ומי יאמרו לנו שלא היתה סברת הרא"ש ז"ל כסברתו, והדברים עתיקים ואין מקום להאריך". ולכן הוא שולל ניסיון לעשות פרשיות לשיטות נוספת מלבד הרמב"ם. וא"כ אף אנו נאמר שלעיסור הייתה שיטה אחרת בפרשיות מהרמב"ם וממה שמקובל אצלנו, ולא קשה מה שכתב שקדש והיה סתומה, וכן ששמע והיה פתוחה.

ב. יש סברא עצמית לעשות מזוזה סתומה ולא משום דומיא דס"ת. והשתא צריך לבאר אם לעיסור פרשת שמע והיה פתוחות בספר תורה, איזה סברא יש לעשותן סתומות במזוזה, הפך הסברא אליבא דשאר הראשונים. ונראה ביאור הדבר ע"פ מה שכתב בשו"ת רבינו חיים כהן רפפורט מלבוב (חלק אורח חיים סימן ב): "גם מ"ש רבינו הואיל ואין סמוכה בתורה כשר בלי הפסק כמו בפתוחה וכו', אמינא אגב שיטפיה רהיט ליה גמרי' דחילוק רחוק ביניהם, דזה דברנו עם הרב מוה"ר שבתי כ"ץ הנ"ל דפרשה סתומה היינו פירוש שהיא סתום ושייך לשלפניה, ופתוחה היינו שהיא שייכת לעצמה ואין לה חיבור לפנייה, א"כ היטב אמרו רז"ל במזוזה אעפ"י שוהיה אם שמוע סתומה מ"מ הואיל ואין סמוכה לפרשת שמע רשאי לשנות, דמה שהיא סתומה היינו שהיא שייכת במקומה לפרשה שלמעלה וכאן היא רחוקה, אבל להיפך לעשות מפתוחה סתומה איך שייך טעם זה. וממילא נדון דידן אין שייכת לזה ג"כ, וא"כ א"ל מאן מפיס דאפשר לילך בתר טעמא.

כ. וי"ל שכיון שאינן סמוכות, אין זה גדר מעכב איך לעשות, ולכן השוו לפרשיות הראשונות. ואם הן היו סתומות כן היו עושים גם באחרונות, וכעין דברי הב"י על הרמב"ם שבאחרונה פסולה כמו הפרשה הראשונה. ולמש"כ יותר מובן.

כא. וזה לשונו בסימן פ"ג: "והעולם נהגו כסברת הרמב"ם ז"ל כו' ועכשיו נהגו הסופרים לצאת ידי שניהם ועושין כל הפתוחות כצורת הפתוחה בסוף השיטה, וכל הסתומות כו' שבאלה השתי צורות הם שווים. ונראה לכאורה שאין זה התיקון מועיל כלום לפי שאין לנו מקום אחר שנדע ממנו איזו היא פרשה פתוחה ואיזו היא סתומה כי אם ממה שכתב הרמב"ם על פי הספר שסמך עליו שהיה מקדם בירושלים כו' קרא הרמב"ם פרשה פתוחה, ואילו היה הרא"ש רואה אותה הפרשה כו' לא היה קורא אותה פרשה פתוחה כי אם פרשה סתומה". ומאריך שם מאוד ורצה לומר שמא בספר בן אשר היה כתוב על כל פרשה מה הוא פתוחה או סתומה, ולא רק את הצורה הנכונה, ומאריך לבאר שלא יקשה שהצורה היא נגד מה שכתוב בצד עיי"ש.



ומזה יצא לי טעם הגון על רבותינו בעלי התלמוד דהזכירו כתיבת המזוזה ולמה לא הזכירו כתיבת התפילין, דיש מקום במזוזה לכאן ולכאן, י"ל לעשות כמו בתורה שהיא סתומה, או י"ל מאחר שאין סמוכה לה עושין פתוחה, רק די"ל דאעפ"כ נחשב כסמוכה לפרשה הואיל וכתוב בפירוש באלו שני הפרשיות וכתבתם על וגו' כאילו כתבה לנו התורה בפירוש שאלו ב' פרשיות סמוכות ושייכות זה לזה, א"כ הוי כסמוכים, ומזה יצא להם דצריך לכתוב לכתחלה סתומה וכו'. אבל בתפילין מה תאמר להסתפק לעשות סתומה הואיל וציותה לנו התורה לכתוב אלו הפרשיות, ליחוש שמא ראוי לעשות סתומה. הרי תשובתך, הרי פרשיות הראשונים שהמה סמוכות בתורה עצמה ובה המצוה לכותבם יחד ואעפ"כ הוא פתוחה, א"כ שוב אין מקום לספק, רק הספק הוא בב' פרשיות האחרונים שם שייך הספק הנ"ל היינו שבתורה היא סתומה וכו' וכנ"ל, רק זה נלמד ממזוזה במה מצינו<sup>22</sup>.

למדנו מדבריו תלת: א. החילוק בין פתוחה לסתומה בנוי על השאלה האם יש הפסק בין הפרשיות או קשר ביניהן. ב. אע"פ שמזוזה אינה סמוכה בתורה, מ"מ כיון שנצטוו לכתוב במזוזה, נחשב כסמוכות בתורה, דהיינו שיש פרשה חדשה של כתיבת מזוזה, שבה הפרשיות סמוכות זה לזה אע"פ שבתורה אינם סמוכות. ג. אפשר ללמוד מהפרשה הראשונה של תפילין לפרשות אחרונות.

והשתא י"ל עוד שלב, שי"ל אע"פ שלעיטור שמע והיה בתורה פתוחות, מ"מ מסברא במזוזה צ"ל סתומות כיון שהן נכתבות כפרשה חדשה של מזוזה, ונכתבות על דף אחד, כמ"ש בעיטור בהמשך, מסברא צריך להיות סתומה. וזה הנידון של הגמ' דידן. והגמ' דחתה, שמ"מ יש טעם לא לעשות סתומה "הואיל ואינם סמוכות מן התורה". ולכן אע"פ שמצד פרשת מזוזה הן פרשה א', מ"מ בתורה אינן פרשה אחת ולכן לא עושים אותה סתומה<sup>23</sup>.



### ביאור ראית הגמ' והחילוק בין תפילין לס"ת

והשתא נראה שראית הגמ' ממורידים עושים לא באה להוכיח שצריך לעשות סתומות, וכפי שהוא הפירוש לרש"י, אלא להפך, זו ראיה שאפשר לעשותן פתוחות, שזה דלא כס"ת. ועדיין צ"ע, למה העיטור סבר שי"ל שאע"פ שבס"ת זה פתוח, מ"מ בתפילין יהיה סתום. וכן צ"ע, הרי ספק העיטור הוא משום שבקדש והיה סתום, שמא ה"ה בתפילין, ואילו כעת מדבר על שמע והיה שפתוח לעיטור בס"ת, ולמה שבתפילין לא יהיה כן. וצ"ל שהוא כסברת ר"ח כהן הנ"ל,

כב). וא"כ נוכל ליתן טעם למנהגיני שעושין והיה אם שמוע פתוחה היינו כנ"ל, דאם עתה עושה סתומה יקשה כי שם גם בתורה יש לה שייכות וסמיכות לשלפניה, אבל לפרשת שמע היא רחוקה, וע"כ צ"ל כנ"ל מאחר שהתורה כתבה לנו וציותה עלינו באלו הפרשיות לקושרם ולכותבם יחד, הרי הורה לנו שיש להם סמיכות, וע"כ בב' פרשיות הראשונים צריך אתה להתנהג כמו שהיא בתורה בפתוחה, וא"כ אתה עושה ח"ו פירוד בין הדביקים, ואנחנו מאמינים בני מאמינים באלה הד' פרשיות יש בהם יחוד שמו הגדול, וא"כ צריך לעשות כולן כאחד.

וכולן בסתומות אי אפשר וכנ"ל, ולכך עושין כולן ב' פרשיות, רמז לדבר אל ישנה בנו בין הבנים [שבת י ע"ב], וארבעה בנים נזכרים בפ' והיה כי ישאלך בנך וגו' [שמות יג, יד] נגד ד' עולמים אבי"ע, וכולן אדוקין ותלויין בשמו הגדול ב"ה.

כג). ויש להוסיף עוד שפירוש המילים אינם סמוכות ר"ל אינם סתומות, שסתום הוא פרשיות סמוכות בלא הפסק.

שתפילין ומזוזה יש להם דין כתיבה בפנ"ע לא רק דומיא דס"ת, והפרשיות מוגדרות כפרשיות סמוכות ע"י זה שהן דין התפילין והמזוזה. ב' שאפשר להוכיח מפרשה לפרשה, והוא כתב שמסברא שמע והיה צריכה להיות סתומה בתפילין, אך אפשר להוכיח מקדש לזוהיה שהם סמוכות בתורה ומ"מ פתוחה, שרצון התורה שאע"פ שהם סמוכות לא יהיו סתומות. ולעיתור צ"ל להפך, שמזוזה מסברא סתומה שאלו פרשיות סמוכות בדין כתיבת מזוזה, אך משום שאינן סמוכות בתורה, אע"פ שלענין מזוזה הן סמוכות, אפשר לעשות פתוחה וה"ה סתומה. משא"כ תפילין, שהפרשיות הסמוכות זה לזה דהיינו קדש והיה, הן סתומות לעיתור, זו הוכחה שרצון התורה שפרשיות תפילין יהיו קשורות זה לזה משום שהן ענין א'. ולכן גם הפרשיות שאינן סמוכות בתורה לענין תפילין נחשבות סמוכות, ולא אזלינן בתר התורה אלא בתר התפילין, שהרי פרשה ראשונה שסמוכה סתומה. וע"כ שבתורה אינם סמוכות משום שרחוקות, משא"כ בתפילין.



### ביאור מסקנתו לפי"ז

השתא נראה שמסקנתו היא שחלוקה מזוזה מתפילין, שמזוזה מוגדרת כפרשה א', כיון שהיא נכתבת על דף א', ומסברא צ"ל סתומה. משא"כ תפילין, כ"א בטור בפנ"ע לא נאמר כלל לכותבן כפרשה א' אלא כד' פרשיות שונות. ומסברא אי"צ סתום כלל. וזה אינו רק טעם על מה שפתוחה בתורה לעשותה סתומה, כמ"ש, אלא גם על הסתומה בתורה לעשותה פתוחה, שאדרכה בתפילין נאמר שכ"א בדף בפנ"ע, ולכן לא לחבר את הפרשיות זו לזו. וצ"ע אם ר"ל שיש דין לעשות פתוחות כדי להפריד, או שאין כלל דיני פרשיות, והאדם עושה מה שהוא רוצה. ולכאורה קשה לקבל שס"ל כסמ"ג שאפשר לחבר את הפרשיות זו לזו. ושמעתי שהגר"ר בר"מ שמואלביץ האריך כצד הראשון, ולפי"ז לישוב את מנהג אשכנז וצ"ע.



### מסקנת הדברים

**יש ב' בעיות:** א. איך התפילין שלנו יהיו כשרות אליבא דהרא"ש, כיון שאנו עושים סתומה כדעת הרמב"ם. וע"ז המציא הט"ז לחלק את הריוח לב' שורות, כדי שיחשב סתומות לכו"ע. והגר"ז הקשה שאדרכה אינו מצטרף ופסול בדיעבד. ב. מנהג אשכנז לעשות גם פרשה ד' פתוחה נגד דברי הרמב"ם וש"פ, ולדעת הרמב"ם זה מעכב בדיעבד. והרמ"א הביא שיטה שמכשירה, אך לכאורה אין טעם לעשות כן לכתחילה.

ביארנו שבשאלה אם אפשר לצרף ב' רווחים לכאורה נחלקו הראשונים. ומ"מ מבואר שגם מי שפסל בס"ת מכשיר במזוזה, משום שהסברא שאינן כסדר הכתוב בתורה, אינה רק טעם שמותר לעשות סתומה פתוחה, אלא משמעותה היא שאין כלל דין פרשיות כמו התורה, וזה הפסק להיכר בעלמא. ולזה די בב' חצאי ריוח, אע"פ שאינם מצטרפים לרווח שלם.

ביארנו שהשאלה אם תפילין דומה למזוזה או לס"ת היא מחלוקת הרמב"ם וש"פ, שבפשטות ה"נ תפילין אינם כסדר הכתוב בתורה ול"ש דין פרשיות כמו התורה. והרמב"ם שפסל בדיעבד כששינה, ע"כ סבר שהגמ' מוסבת רק על מזוזה, ותמהו עליו. והישוב הוא שלרמב"ם יש מהלך שמזוזה אינה דין כתבי הקודש אלא מצוה בעלמא, ושונה בזה מס"ת ותפילין. ומשו"ה הוא סובר שאי אפשר ללמוד חומרות שכתובות בשאר כתבי הקודש למזוזה. וה"נ אי אפשר ללמוד קולא שנאמרת במזוזה לשאר כתבי הקודש. ולכן ע"כ הוא הוציא את הגמ' ממשמעותה, שאינה שאלה בהפסק פרשיות, אלא שאינו כתבי הקודש. ולכן תפילין שהם כתבי הקודש אינו בכלל זה. משא"כ שאר ראשונים, שס"ל שלמזוזה יש דין כתבי הקודש ואינו חלוק מתפילין, לא סברו כדבריו ופרשו את הגמ' כפשוטו, שזו סברא בסדר הפרשיות. ולכן ה"ה שבתפילין נאמר דין זה.

והיוצא מזה: א. שאין בעיה בט"ז, שיש הרבה ראשונים שהכשירו בס"ת, ואף שבס"ת יש שיטות שפוסלות שאינו מצטרף, מ"מ שיטות אלו מודים שבמזוזה מהני, משום הסברא שאין סמוכות מן התורה, זה כשר. ומשום שזה היכר בעלמא, וה"נ בתפילין. ב. לא קיי"ל בתפילין כדעת הרמב"ם שסדר פתוחות וסתומות הוא מדינא. ורק במזוזה יש דין לכתחילה. ובתפילין לא מוזכר דין זה בגמ' כלל. ולעיתור אין דין שיהיו סתומות כלל, שכ"א בעמוד בפנ"ע. ומסתבר יותר שלעיתור יש דין שיהיו פתוחות. וזה הטעם של מנהג אשכנז, שמאחר שדחו את הרמב"ם מדינא והוא רק דין לכתחילה, סמכו על העיתור שתפילין צריך להיות פתוחה. ולפי"ז העיתור נגד הט"ז.



הרב ישראל אליהו

תל ציון

## ברכת בננה וחצילים

איתא בגמ' (ברכות מ'): 'היכא מברכין בורא פרי העץ, היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואזא והדר מפיק, אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגוואזא דהדר מפיק, לא מברכין עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה'. ובתוספתא (כלאים פ"ג הי"ג) שנינו: 'כל המוציא עליו מעיקרו הרי זה ירק, כל שאין מוציא עליו מעיקרו הרי זה אילן'. ונחלקו בביאור הגמרא והתוספתא:

א. הרא"ש (ברכות פ"ו אות כ"ג) פירש שהגמרא והתוספתא נתנו ב' סימנים שונים. הגמ' כתבה שהדבר תלוי האם השורש כלה או לא (ו'גוואזא' פירושו 'הענף עם השורש'. ע"פ הדרישה סימן ר"ג, ע"ש), שאם השורש כלה ברכתו האדמה, ואם אינו כלה, אף שהגזע מתחדש בכל שנה, ברכתו העץ. ואילו התוספתא כתבה להוסיף שאף אם השורש אינו כלה, מ"מ אם הצמח מוציא ענפים ישירות מהשורש ולא מגזע, ברכתו האדמה". ואין מחלוקת בין הגמרא לתוספתא, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

ב. הגאונים מפרשים שכוונת הגמרא וכוונת התוספתא אחת היא, שהגמ' אמרה שהכל תלוי האם הגזע נשאר או מתחדש, שאם הגזע נשאר ברכתו העץ, ואם הגזע מתחדש ברכתו האדמה (כ"כ בשם המרדכי בברכות רמז קל"א). וכ"כ הרא"ה והמיוחס להריטב"א ופסקי הרי"ד בברכות (מ'). והריטב"א בסוכה (ל"ה. ד"ה והא). ופירוש 'גוואזא' היינו 'גזע'. ומביא האו"ז (קע"ב) שיש שגרסו 'אי שקלת לפירא משתייר אילנא', ופשוט שגם הם יפרשו כך. וזו ג"כ כוונת התוספתא, שאם הגזע נשאר ברכתו העץ, ואם הגזע כלה והשורש נשאר וממשיך להוציא ענפים חדשים ברכתו האדמה. וזהו שאמרה התוספתא 'שאם מוציא עליו מעיקרו הרי זה ירק', היינו שאם בכל שנה

א. אמנם הב"ח (סי' ר"ג) כתב, שהגירסא הנכונה 'כל שמוציא מעיקרו עשב הוא ומברכין עליו בורא פרי האדמה, וכל שמוציא מענפיו הרי זה אילן', ולא גרס שמוציא 'עליו', ופירש שכוונת התוספתא היא על דברים שאינן נזרעין (כגון בצל ושום וכדו'), שגוף הפרי נמצא תחת הארץ, ואין זורעים אותם אלא הם משרישים את עצמם). והיינו שכל שמוציא האוכל שהוא הפרי מעיקרו מתחת הקרקע עשב הוא, אבל כל שאינו מוציא האוכל עצמו מתחת הקרקע, אלא תחלה גדל העץ ואחר כך מוציא פרי מענפיו אילן הוא. ע"כ. אולם כל הראשונים גרסו 'כל שמוציא עליו מעיקרו עשב הוא ומברכין עליו בורא פרי האדמה, וכל שמוציא עליו מענפיו הרי זה אילן'. שכן גרסו הגאונים (מוסאפיה סימן מ"ה), ורבינו חננאל (כ"כ בשמו הראב"ה בברכות סימן קי"ג, והמאורות ברכות מ'), וכן גרס רבי מנחם ב"ר שלמה במדרש שכל טוב (בא פרק י' סימן ה'). וכן נראית גירסת הרא"ש, שכן הגירסא ברא"ש שלפנינו (פ"ו סימן כ"ג), ובתוספות הרא"ש (ברכות מ'. ד"ה כל היכא), ובקיצור פסקי הרא"ש (ברכות פ"ו סימן כ"ג). וכן גרסו המאירי (ברכות מ"ג:), והרוקח (ברכות סימן שמ"א), והשבלי הלקט (סדר ברכות סימן ק"ס), והאהל מועד (שער הברכות דרך ד' נתיב ה'), וההשלמה ותוספות ר"י שירליאון (ברכות מ'), והאור זרוע (סימן קע"ב), וספר הבתים (מהדו' הרשלה, שערי ברכות שער שביעי אות ט"ו), והארחות חיים (הלכות ברכות אות כ"ו), והכפתור ופרח (פרק נ"ו), והאבודרהם (הלכות ברכת בורא פרי האדמה). ועל כן נראה שהביאור הוא שכל שהשורש מוציא ישירות ענפים, ולא גזע וממנו ענפים, ברכתו האדמה. וכן ביאר להדיא הכפתור ופרח הנ"ל, ע"ש.

הגזע יבש והשורש מוציא גזע וענפים שוב פעם הרי זה ירק. אולם 'כל שאין מוציא עליו מעיקרו הרי זה אילן' היינו שהגזע נשאר, ואין צריך שהשורש יוציא שוב גזע, אלא הענפים יוצאים מהגזע שנשאר. [כן עולה מדברי הגאונים המובאים בב"י סימן ר"ג, ובאוצר הגאונים לברכות (מ'). שבללו את דברי הגמ' והתוספתא יחד, וכן כתב הרא"ה (ברכות מ'). בתירוץ ב' שנראה עיקר שדברי הגמ' ודברי התוספתא הם סימן אחד, ע"ש]. וכע"ז פירש הדרישה (סי' ר"ג סק"א), ושעל פי זה מובן מדוע הרא"ש בירך על התותים העץ, אע"פ שהביא את התוספתא, והיינו משום שהרא"ש נחלק עם הגאונים בביאור התוספתא, וככל הנזכר לעיל. וכן פירש את מחלוקתם המחצ"ש (ריש סימן ר"ג). ומסיימים הגאונים: והני מוזי (בננות) כיון דכלו עציו לגמרי והדר פארי משרשיו מברכין עליו בורא פרי האדמה, ומהאי טעמא ברצנאן (חצילים) ושהדנג ושומשמי מברכין עליהו בורא פרי האדמה. ע"כ.



### בננה ברכתה האדמה לכו"ע

ונקדים שנראה שברכת הבננה האדמה לכו"ע, שכך היא צורת גדילת הבננה: אין נוטעים אותה בכל שנה, אולם אין לה גזע, אלא הענפים יוצאים ישירות מהאדמה, כאשר בסיסי העלים עוטפים האחד את השני, ובכך יוצרים מראה של 'גזע' וממנו גדלות הבננות. עם הבשלת הפרי הענף מתייבש, ויוצא ענף חדש מהאדמה, ועליו שוב גדלות הבננות.

ולענין הלכה, נחזי אנן. לדעת הגאונים הרי הבננה גזעה כלה בכל שנה, וא"כ יש את הסימן שכתבו הגמרא והתוספתא (כפי שפירשוהו הגאונים). ולדעת הרא"ש אמנם השורש אינו כלה, ואין את הסימן שכתבה הגמרא (לשיטתו), אולם כיון שגזע הבננה עשוי מענפים ארוכים ועבים היוצאים ישירות מהאדמה, א"כ יש את הסימן שכתבה התוספתא (לשיטתו). וכ"כ הכפתור ופרח (פרק נ"ו), שאחר שהביא את התוספתא הנ"ל, כתב: 'מסתברא לפי זה הענין, שהפרי שנמצא ממנו בארץ הערבה מאד וקורין לו אלמוז (בננה), שמברך עליו בורא פרי האדמה שהרי העלין עולין לו מעיקרו, והוא גבוה מאד, וכולו משורשו, ולמעלה גלדי גלדי בצלים', ע"כ. ואע"פ שהכפתור ופרח גופיה פסק (שם) כסברת הרא"ש, שכתב לאסור את הפרי בדאנגאן (חצילים) משום ערלה, כיון שהוא פרי אילן שאין עלים עולין לו מעיקרו, וגזעו מחליף ולעולם יצטרך לזרעו ונטעו בכל שנה ושנה. ע"כ. חזינן לחד מן קמאי שהגם שסבר כהרא"ש, מ"מ כתב שבננה ברכתה האדמה.

אמנם כמה אחרונים כתבו שנחלקו הגאונים והרא"ש בדין הבננה, אולם לענ"ד נראה שע"פ המציאות אין בזה מחלוקת. וכנ"ל. [ומדברי הרב פעלים (ח"ב או"ח סימן ל') שכתב, שתלו את דין המאיזיס עם הבדינגאן, אין סתירה להנ"ל, דכוונתו שהגאונים התיירו את הבננה והחצילים מאותו הטעם, וזה ודאי אמת. ואנו הוספנו שגם הרא"ש יודה לענין בננה].



### ברכת החצילים

ולענין שאר המינים המוזכרים שם בתשובות הגאונים (כגון חצילים ושומשמין. וכן אננס, שהפרי גדל על גבעול מרכזי, ולאחר הבשלת הפרי מתייבש הגבעול, ופרי חדש גדל מגבעול אחר), בזה יש מחלוקת בין הרא"ש להגאונים, דלהרא"ש כיון שהשורש קיים (ולפי הסימן שנתנה הגמ' הרי הוא עץ) וגם יש גזע וממנו יוצאים ענפים (ולפי הסימן שנתנה התוספתא הרי הוא עץ), על כן ברכתו העץ. אולם לדעת הגאונים אע"פ שהשורש נשאר כיון שהגזע כלה (והוא הסימן שנתנו הגמ' והתוספתא לירק), על כן ברכתו האדמה.

ובשו"ע פסק (סימן ר"ג ס"ב) שברכת התותים האדמה. וכן מנהג העולם. ויש לחקור האם ברכתן האדמה מתורת ודאי או מתורת ספק. ונפק"מ אם טעה ובירך עליהם העץ, האם יצא י"ח או שיחזור ויברך, וכן אם בירך העץ על פרי שברכתו העץ, ואח"כ רוצה לאכול אננס או חצילים, האם יברך האדמה או שנאמר שנפטר כבר בברכת העץ. ונחלקו בזה האחרונים וכדלהלן.

כתב הב"ח (סימן ר"ג) לגבי ברכת התותים, שאמנם בתשב"ץ קטן (סימן שכ"ב) כתב שהמנהג לברך עליהם העץ, אולם עכשיו נהגו על פי השולחן ערוך (ס"ב) לברך עליהם בורא פרי האדמה, וכן נכון והגון לאפוקי נפשין מספק ברכה בפלוגתא דרבוותא. ע"כ. ויש להסתפק בכונתו, האם פסק השו"ע הוא מספק, או שראוי לנהוג כן מחמת ספק.



### הסוברים שפסק השו"ע הוא מחמת ספק

ודעת הגר"ז שהוא מחמת ספק, שכתב (שולחן ערוך הרב, סדר ברכת הנהנין פרק ו' סעיף ו'): 'ואם בירך בורא פרי העץ אף על פירות עץ שכלה כל העיקר וענפיו בחורף ולא נשאר אלא השורש, יצא בדיעבד'. ע"כ. וכן מדברי המגיה בחסד לאלפים (הוא רבי יהודה פאפו, בנו של ר"א פאפו), מוכח שברכתן האדמה מחמת ספק, שכתב (בסימן ר"ג) לגבי תותים: 'ואם בירך בורא פרי העץ, נלענ"ד דיצא, כיון דאיכא למאן דאמר דאף אם מתייבש בימי החורף וכלו גווזיה וטרפיה לגמרי, כל דהדר פרח משרשיו, עץ מיקרי, וזהו דעת הרא"ש'. ע"כ. וכן כתב הכה"ח (סימן ר"ג אות ז'), שבדיעבד אם בירך בורא פרי העץ יצא, משום דאיכא דסברי הכי, וקי"ל ספק ברכות להקל. ע"כ.



### הסוברים שפסק השו"ע הוא מחמת ודאי

ומאידך נראה שהרמ"א נקט לגמרי כהגאונים. שכתב הרמ"א, שהטעם שברכת התותים האדמה הוא משום דלא מקרי עץ אלא מה שמוציא עליו מעצו, והני כיון דכלה עציו לגמרי בחורף והדר פרח משרשיו, מברכין עליו בפה"א. וזהו כפי ביאור הגאונים שהגמרא והתוספתא נתכונו לדבר אחד, שאם הגזע מתחדש בכל שנה ברכתו האדמה ואם לאו ברכתו העץ. ולא כתב

הרמ"א שהטעם שברכתן האדמה משום 'דחיישינן' לדעה זו, אלא כתב כן כדבר מוחלט. וכן נראית דעת החסד לאלפים (סימן ר"ג), שהעתיק רק את טעמו של הרמ"א.

וכן דעת החיי אדם (כלל נ"א אות ט'), שהעתיק רק את הסימן שנתנו הגאונים. וכן דעת המשנ"ב שכתב (סימן ר"ו סק"ב) שאם בירך העץ על פרי האדמה לא יצא, ואפילו כשהפירות גדלין על העץ אך שאין העץ מתקיים בחורף לא יצא, דהוי בכלל פרי האדמה וכמו שכתוב בסי' ר"ג בהג"ה. ע"כ.

ויש להוכיח שכן דעת הבית יהודה (או"ח סימן ס"ב). שהבית יהודה דן שם על שושן הנקרא בלשון ערבי בהא"ר (ורד), מה מברכין עליו ברכת הריח, אם עצי או עשבי, והספק הוא משום שהבצל שלו נשאר קיים בקרקע, ובכל שנה מוציא עליו ופרח. וכתב שמברכין עשבי לפי פסק השו"ע בתותים הגדלים בסנה (סי' ר"ג) דלא מיקרי עץ אלא מה שמוציא עליו מעצו, ושכן המנהג. והוסיף שכן אמר לו רבו (הוא רבי שלמה ידידיה צור, מח"ס פרי צדיק), שכל שמוציא עליו משרשיו ולא מענפיו אינו עץ. והעתיקוהו הברכ"י ועוד אחרונים. ומוכח שהוא הבין שברכת התותים היא האדמה מתורת ודאי, שהרי קי"ל שברכת עשבי אינה פוטרת לעצי, וכמ"ש הבית יהודה גופיה שם, אלא מתורת ודאי פסקין שברכתו עשבי, דאם היה ספק היה צריך לברך מיני. ואם תותים הן ספק, איך נלמד מהן לברכת הריח. [מאת הרה"ג אברהם יצחקיאן שליט"א].

אמנם כתב המגיה בחסד לאלפים (סימן ר"ו אות ד' בהערה מבין המחבר), דבדיעבד אם בירך עצי יצא. אכן בנו של החס"ל אוזיל לשיטתו בסימן ר"ג שגם שם כתב בהערה שאם בירך העץ יצא, משום שחשש לדעת הרא"ש. אולם החס"ל עצמו העתיק את דברי השו"ע שתותים ברכתם האדמה עם טעם הרמ"א שהביא את הגאונים, ומוכח דלא מטעם ספק הוא, אלא שתפס רק את טעם הגאונים. [ועדיין צ"ע על המגיה בחס"ל, דאמאי יברך לכתחילה עצי, ולא מיני].

ועוד, שדעת כמה פוסקים הסוברים שפרי המסופק לנו האם ברכתו העץ או האדמה, ברכתו שהכל. שכן דעת הגר"ח בן עטר (ראשון לציון ברכות מ'). והעולת תמיד (סימן ר"ו ס"ק א') וכן נוטה דעת היפה ללב (ח"ח סימן ר"ו). ולא ראינו שהם העירו על מה שפסק השו"ע שעל התותים יברך האדמה, שכל זה לשיטת השו"ע גופיה (סימן ר"ו ס"א) שאם הוא מסופק בפרי אם הוא פרי עץ או פרי האדמה מברך האדמה, אולם לדעתם יברך עליהם שהכל, כמשפט כל פרי המסופק בברכת העץ או האדמה [זולת אחרוני אחרונים, כמ"ש הרב יוסף משאש בשו"ת מים חיים ח"א סימן נ"ו]. ועוד שגם החיד"א (ברכ"י סימן ר"ו אות ד') אשר הרבה להקשות על דברי הגר"ח בן עטר הנ"ל, לא הוסיף להקשות עליו עוד ממנהג העולם לברך האדמה על תותים וחצילים, ומשמע שהבינו כולו דלאו מכח ספק אתינן עלה, אלא מכח ודאי.

ויש להתבונן האם ניתן להכריע בין האחרונים הנ"ל. וכתב האול"צ (ח"ב פרק מ"ו הלכה ל"ט), שאין ברכת הבננה 'האדמה' משום ספק, אלא מחמת ודאי. וראיתו, שהרי אין נוהגין בה ערלה, ואי הוי ספק היה לנו לאוסרה משום ערלה, שהרי ספק ערלה בארץ אסור, כמבואר בשו"ע יו"ד סימן רצ"ד סעיף ח', אלא ודאי שברכתה 'האדמה' מחמת ודאי. ועל כן אם בירך העץ על פירות העץ בכ"ז לא נפטרה הבננה, וכן אם טעה ובירך העץ על הבננה חוזר ומברך האדמה. (אמנם

הערנו לעיל שנראה שבננה ברכתה האדמה לכו"ע, אולם דבריו יכוננו גם על חצילים וכדו', שבהם נחלקו הרא"ש והגאונים).

וביב"א (ח"ח סימן כ"ו אות ה' בהערה) כתב לדחות, דדלמא לענין ערלה לא החמירו אלא בספק שקול, משא"כ בכה"ג דדעת הגאונים שנחשבת האדמה, וכיון שכל דבריהם דברי קבלה, נחשבת דעתם כרוב הפוסקים, ועל כן מעיקר הדין אינה נחשבת כעץ. אך בדיני ברכות דקי"ל דנקטינן סב"ל אף נגד רוב הפוסקים, דלמא מחמירינן טפי, וניחוש דלמא ברכתה העץ. ועל כן ברכת הבננה האדמה מחמת ספק. עכת"ד.

[ובספר תורת הקדמונים (ח"א סימן ל"ו) כתב להעיר על דבריו, שלכאורה אם בירך על הבננה בורא פרי העץ, לכל הדעות אסור לו לאכול בכה"ג, דהא לדעת הגאונים שהבננה היא פרי האדמה - אם בירך בפה"ע לא יצא ואסור לו לאכול ללא ברכה, ולדעת הראשונים שהבננה היא עץ - הרי שהיא ערלה (ואף אם אינו יודע בודאות שהוא ערלה, ספק דאורייתא מיהא הוי) ואף אם בירך עליה - אסור לו לאכול. וא"כ ממ"נ אסור לאכול את הבננה אם בירך עליה בפה"ע. ושעל כן נראה שהעיקר כפסק האור לציון שלא יאכל. ע"כ. וכבר כתבנו לעיל שבננות אינן במחלוקת הגאונים והרא"ש. ועוד העירני הרה"ג אברהם יצחקיאן שליט"א, שקושיא זו לא מתאימה על בננות, כיון ששיח הבננה מוציא פירות במשך כשבע שנים, ורק אח"כ צריך לנוטעו שוב, וא"כ יהיו מותרות, דכל דפריש מרובא פריש, שרוב הבננות אינן מערלה. אכן קושיא זו תהיה נכונה לגבי פירות אחרים הדומים לשיח הבננה, כגון חצילים או אננס. אולם על עצם הקושיא י"ל דאה"נ יתרץ היב"א לפי דרכו, דלענין ברכות חיישינן למיעוט פוסקים דסוברים שהיא עץ, אולם לענין ערלה אין צריך לחוש לאותם פוסקים שהיא עץ. וא"כ אף אם בירך העץ, נאמר דחיישינן שהוא עץ לענין ברכות ולא לענין ערלה. וראה בזה להלן].



### האם מחמירים בברכות יותר מאיסורי דאורייתא

והעיר על דבריו בברכת יצחק (בבא בתרא חזקת הבתים, עמוד רל"ט), דנהי דברוב פוסקים אין מברכים, זהו משום שאינו רוב מוחלט עד כדי שהדעה השניה נחשבת כדחויה, אך ברוב מוחלט מקילים לברך. וה"נ בערלה דהוי מן התורה אין מקילים ברוב פוסקים אלא דוקא ברוב מוחלט, עד כדי כך שהדעה המחמירה נחשבת כדחויה. ושמא הדבר תלוי בגישת הכרעת הפסק, האם חוששים בכל ענייני דאורייתא למיעוט שיטות.

ועוד הוסיף הברכת יצחק (שעורי תורה, עמ' תקס"ט), דהסברא בזה הפוכה, דבברכות חיישינן פחות מענייני דאורייתא. דהנה בדין שיעורי תורה פסק המשנ"ב (סימן תפ"ו סק"א) דלגבי מרור ושאר חיובי דרבנן אפשר להקל כשיעור הקטן, ואף לברך על השיעור הקטן, ואולם במצוות דאורייתא כתב המשנ"ב שיש להחמיר את השיעור הגדול דהצל"ח (וכ"כ באול"צ (ח"ג מבוא ענף ג' אותיות י"ז-י"ח), ושכן נהגו הרבה חכמי ספרד. ועיין בקובץ תורת ציון ח"א (עמוד קל"ה) שכבר התשב"ץ (שו"ת ח"ג סימן ל"ג) כתב שראוי להחמיר בשל תורה, ועוד נתבאר שם (עמוד קמ"ב) שכן דעת עוד מחכמי ספרד, ע"ש]. ואף שבכל מצוות דרבנן איכא נמי ברכה, לא חששו בזה לברכה



לבטלה אלא פסקו והנהיגו כעיקר הדין, אולם בדאורייתא החמירו כהשיעור הגדול. ומוכח שיש לחוש בדאורייתא אף יותר מברכות.

ולכאורה נחלקו ביסוד זה האחרונים. דהנה כתב הרמ"א (סימן י"ג ס"ב) דמוקמינן לטלית אחזקתיה שהוא מצוייץ כהלכתו, ואין צריך לבדוקו קודם שיצא בו לרה"ר (דאם אינה מצוייץ כהלכתה, חשיב כמשאוי). והקשו האחרונים, אמאי לגבי איסור שבת סמכינן אחזקתיה ולא אמרינן שנפסלה, ומאידך לגבי הברכה פסק השו"ע (סימן ח' ס"ט) שקודם שיברך יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים, כדי שלא יברך ברכה לבטלה, ולא סמכינן אחזקתיה.

ותירץ המג"א (סימן י"ג סק"ה), דשאני התם דאם לא יבדקו בשעת ברכה, לא יבדקנו לעולם, ובודאי אי אפשר לעולם לאוקמיה אחזקתו, כיון דעשוי ליפסק, אבל הכא שבדקו בשעת ברכה על כן אין צריך לבדקו בכל פעם. עכ"ד המג"א.

וכע"ז כתב העולת תמיד (סימן י"ג ס"ק ו'): שאם כבר בדק בשחרית את הטלית, אין צריך לבדוקו בשעה שרוצה לצאת בו לרה"ר, אבל אם לא בדק בשחרית צריך לבדוקו, והוא ק"ו ממה שכתב המחבר לעיל בסימן ח' סעיף ט' דקודם הברכה יעיין בחוטי הציציות, והשתא בשביל שלא יברך ברכה לבטלה צריך בדיקה מכל שכן לצאת בו לרה"ר שהוא איסור סקילה. מיהא למאן דסבירא ליה לקמן סימן שמ"ה (ס"ז) דליכא רה"ר גמורה בזמן הזה דבעינן שיהא דוקא ששים רבוא בוקעים בו בכל יום כמו דגלי מדבר, אפשר לחלק דיש להחמיר לענין ברכה דאיסור מדאורייתא מאזהרת לא תשא. עכ"ד העולת תמיד. ובדבריו רואים שאדרבה, למ"ד שרשות הרבים בזמן הזה דאורייתא, ודאי שמחמירים בו (כיון שיכול להגיע לסקילה) יותר מאשר ברכה לבטלה.

והגר"א תירץ (ס"ח אות י"ז; ס"ג אות ג'): דהיכא דאפשר לברורי מבררין, ולא סמכינן אחזקה, ועל כן קודם הברכה יש לבדוק שמא נפסלה. ובשבת לא החמירו לבדקה שוב קודם יציאתו לרה"ר, שכיון שכבר בדקו בשעת לבישה, בזמן מועט אין מצוי שיפסל.

וכע"ז ברעק"א (סימן ח' אות ז'), לגבי מה שכתב השו"ע לבדוק את חוטי הציצית כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, דאע"ג דבלא"ה יש חשש שילבש בגד של ד' כנפות בלא ציצית, כתב לתרץ רעק"א, דלגבי איסור ברכה לבטלה כיון שיש תקנה לבדוק בשעת לבישה, לכן יבדוק. משא"כ לגבי החשש שלובש בגד בלא ציציות אין לזה תקנה, דאם נבוא לחוש יצטרך לבדוק בכל שעה שמא עתה נפסקו הציציות, וכיון שזהו אי אפשר מוכרחים אנו לסמוך על החזקה דלא נפסקו.

ומאידך הט"ז כתב (סימן ח' ס"ק ח'), שרק לגבי ברכת הציצית חשש השו"ע לבדוק את חוטי הציצית כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, וזהו משום חומרא דלא תשא, אבל בלא חשש לא תשא לא היה מחמיר לבדוק מצד שלובש בגד ד' כנפות בלא ציצית, משום דאוקמי ליה אחזקתו שהיה כשר. ע"כ. הרי שסובר הט"ז שמחמירים בספק ברכה לבטלה יותר מאיסור דאורייתא, כגון ללבוש בגד ד' כנפות ללא ציצית. אולם מכל האחרונים הנ"ל שתירצו באופנים אחרים משמע דלא מחמירים בסב"ל יותר מאיסור דאורייתא.

אמנם כתב הפמ"ג (משב"ז סימן ח' ס"ק ח'), שמזה שהמחבר שינה קצת לשון הטור, משמע דעתו דווקא משום ברכה לבטלה החמירו, הא לאו הכי לא. ע"כ. וכוונתו שהטור כתב (בסי' ח'): 'ויעיין הציצית קודם לכן שיהו שלמים, שאם נתקלקל אחד מהם הוא ברכה לבטלה', ואילו השו"ע שינה וכתב: 'קודם שיברך יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים, כדי שלא יברך לבטלה', ודייק הפמ"ג שהשו"ע החמיר בזה יותר. אולם לענ"ד ק"ק, שהרי הב"י כתב שמקורו של הטור הוא מהרא"ש בסוף הלכות ציצית (דיני עשיית ציצית) שכתב 'והחרד אל דבר ה' יבדוק הציצית קודם עטיפה, כדי שלא יברך ברכה לבטלה'. ע"כ. הרי שלא ראה הב"י חילוק בין הרא"ש לטור. ובשו"ע העתיק את לשון הרא"ש.

נמצא שזולת הט"ז, רוב האחרונים לא תירצו כתירוצו של הט"ז שמחמירים בסב"ל יותר משאר איסורי דאורייתא, ומשמע דלא סבירא להו הכי. ומה שהחיד"א והבא"ח וכה"ח ועוד פוסקים מחמירים בברכות דעבדי סב"ל כבר בשני פוסקים, היינו משום שהם סוברים שגם בשאר איסורים טוב להחמיר בכה"ג גם נגד השו"ע, וכמ"ש החיד"א (ברכ"י חו"מ סימן כ"ה אות ו'): 'ואנן בני ארץ ישראל בתר מרן גרינא, אם לא שהיה לחומרא, דראוי לחוש להחמיר, ומ"מ אין למחות ח"ו בעושה כפסק מרן'. וכן בחיים שאל (ח"א סימן ט"ו) כתב שאף שקבלנו הוראות מרן, מ"מ באיסור והיתר חוששין על הרוב לכתחילה לדברי מור"ם. וכן הבא"ח כתב כמה וכמה פעמים לחוש לכתחילה לדברי המחמירים. וכמ"ש האול"צ (ח"ב מבוא ענף ב' אות א'), שנהגו לחוש לסברת החולקים על מרן בעיקר במקום איסור תורה. וכ"כ בברכת יצחק (ברכות סימן ר"ג אות ז'), דהדבר צ"ע אם מחמירים בברכות יותר מאיסור תורה, ושמא הדבר תלוי האם חוששים בכל ענייני דאורייתא למיעוט שיטות.

וכן עולה מדברי מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת, דפוס לבוב סימן ת"ח), שיש אוסרים לצאת בטליתות שלנו בשבת מחוץ לעירוב, דשמא אינם עשויין כדין, וכמו כן אין לנו תכלת והעיקר הוא תכלת, והיוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב חטאת (כדאיתא בשבת קל"ט:), ומ"מ ברוכי מברכין עליהו להתעטף בציצית מספיקא, כי אין זה אלא ספק ברכה לבטלה, אבל ספק לשאת משא ברשות הרבים כגון בגד שלא כדרך לבישתו ודאי אסור. מפי מורי שיחיה ששמע מפי רבותיו שבצרפת. ע"כ. [מ"ש מפי רבותיו שבצרפת, כוונתו לרבי יחיאל מפאריס (ראה בלקט יושר עמוד ס"ו)].

ועיין בפסקי ברכות לחד מבעלי התוספות (נדפס בקובץ מוריה אלול תשע"ד, עמ' כ'): 'ובשבת נהגו לברך (על ספירת העומר) בבית הכנסת אחר תפלה אע"פ שהוא יום, דכיון דלכל מילי דאורייתא משוינן ליה אורתא, כל שכן לברכה דרבנן'.

וכן עולה מדברי הגאון רבי ישמעאל הכהן בשו"ת זרע אמת (ח"ג או"ח ס"ה), שכתב לגבי קטן המניח תפילין האם מברך עליהן. שחשש השואל שם, שכיון שדעת בעל העיטור (הל' תפילין ח"ז דף ס"א ע"ג) [וכן דעת רש"י, כמו שהוכיח הגר"א (סל"ז סק"ז) ועי' בברכ"י (סק"ו)] שאביו קונה לו תפילין רק מבן י"ג שנה ויום אחד ולא קודם לכן, וכ"פ הרמ"א (סל"ז ס"ג), א"כ יש לומר שאף שאנו נוהגים להניחם איזה חדשים קודם, וכמ"ש המג"א (סק"ד), מ"מ דינו להקל בהנחה ולא בברכה משום דספק ברכות להקל, ועל זה השיב הזרע אמת, שהואיל והמנהג הוא להניח תפילין

לקטן וכדעת כל הפוסקים ומרן השלחן ערוך שחולקים על בעל העיטור, ודעת בעל העיטור סברא יחידאה היא, אין לחוש בזה לספק ברכות. ועוד, שכיון שלגבי עצם הנחת התפילין המנהג דלא כבעל העיטור בזה, איך נאמר שלגבי הברכה נחוש לדבריו משום סב"ל, דהלא חיוב שמירת התפילין שלא יפיח בהם הוא איסור מדאורייתא, ונגד זה איסור ברכה שאינה צריכה היא מדרבנן, וכמבואר בשו"ת זרע אמת ח"א (או"ח ס"א), וא"כ אי לא חיישי לדעת בעל העיטור דלדידיה אסור להניח תפילין עד שיהיה בן י"ג שנה משום דאינו יודע לשמרם דאיכא חשש איסור תורה, איך נחוש לספק ברכות דאינו אלא מדרבנן. אטו יציבא בארעא וגירורא בשמי שמיא. ולפיכך קטן שמניח תפילין צריך גם לברך עליהן. ע"כ. [והביאו בשו"ת יחו"ד (ח"ב ס"ד), וסיים: ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. וצ"ע].

ומכל הנ"ל יש להקשות גם על מ"ש הגאון הנאמ"ן שליט"א (שו"ת בית נאמן, ח"א יו"ד סימן י"ט הערה א', וסימן כ"ד הערה א'), שיש לצרף לקולא את דעת הרא"ש, ע"ש, ומשמע שסובר שבננות ברכתן האדמה מחמת ספק. וכבר נתבאר שפרי הבננה גם הרא"ש יודה שהוא האדמה, וגם לגבי שאר מינים שנחלקו בהם הרא"ש והגאונים, שיש לתפוס כדעת הגאונים בתורת ודאי.



### האם שיטת הגאונים נחשבת ל'רוב הפוסקים'

ועצם יסוד זה שדברי הגאונים נחשבת לרוב הפוסקים, בעניונו לא ידעתי לו מקור. ואם קבלה נקבל, ואם לדין, הנה לכאורה מדברי הב"י (חו"מ סימן קכ"ט על ס"י) משמע שלא החשיבם לרוב הפוסקים. דמצינו מחלוקת הפוסקים בדין לזה שהוא אֵלם האם יכול המלוה לתבוע תחילה את הערב או לא, שלדעת הרמב"ם ורוב הראשונים תובע תחילה את הערב, ואילו לדעת הגאונים והראב"ד והרשב"א תובע תחילה את הלוה. וכתב הב"י בבדק הבית: 'ולענין הלכה נקטינן כהרמב"ם, דסוגיין דעלמא כוותיה בדיני ממונות, ועוד שרוב הראשונים והאחרונים סוברים כמותו'. ומשמע שלא החשיב את סברת הגאונים לרוב הפוסקים.

ועוד יש להביא ראיה שכן דעת הב"י, שכך כתב בהקדמתו לספר בית יוסף: 'ולכן הסכמתי בדעתי, כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא, ולכן פשט המנהג בהיפך'. ונראית כוונתו במ"ש 'ולכן פשט המנהג בהיפך' שאינו תנאי שרק בכה"ג יפסוק בהיפך מג' עמודי ההוראה, דאל"כ היה צ"ל 'וגם פשט המנהג בהיפך'. ועוד, דתיפוק ליה שכך המנהג ויש לילך אחריו גם כשהוא כמיעוט הפוסקים (ואף לקולא. כן משמע משו"ת אבקת רוכל סימן ר"ט שכתב 'כי מאחר שפשט שם המנהג להכשירה בלי נפיחה, אין לנו עסק בזה', ואע"פ שזהו נגד מ"ש בשו"ע). אלא ודאי דסגי ברוב הפוסקים החולקים על עמודי ההוראה בכדי לפסוק כמותם, וכוונת הב"י שלכן בעלמא פשט המנהג כרוב הפוסקים כאשר חולקים על ג' עמודי ההוראה (אמנם פתח הדביר או"ח סימן רמ"ו ס"א לא הבין כן, אולם כן נלע"ד, וכן הבין בספר אשקן מייין כללים פרק ו' חלק ב'). ומאידך, לגבי הדס מחובר כתב הב"י (סימן של"ו על ס"י) שיש לפסוק כג' עמודי

ההוראה כנגד שיטת הגאונים. ומוכח שלא החשיב את שיטתם רוב הפוסקים, דא"כ היה לו לפסוק כרוב הפוסקים נגד ג' עמודי ההוראה, וכמ"ש בהקדמתו.

ועוד דלא זכיתי להבין, מאי שנא מיין מבושל אשר כתב הגרע"י גופיה ביחו"ד (ח"ב סי' ל"ה), שכיון שלכו"ע יצא אם בירך הגפן, יש לילך אחר 'רוב הפוסקים' הסוברים שברכתו הגפן, ואף שדעת כל הגאונים שיין מבושל ברכתו שהכל.



### גם חסידים לא החמירו בחצילים

והוסיף הברכת יצחק (ברכות סימן ר"ג אות ז'), דכיון דחזינן לחסידים ואנשי מעשה כמהרה"ו ורבנים בדורו דלא חששו לאוסרים להחשיבם כערלה, ואף שדרכם היה לחוש בכמה חומרות וחסידות, מוכח שסברו דליכא ספק כלל. וכמו שהביא הברכי יוסף (יו"ד סימן רצ"ד אות ד') על הבדינגא"ן (חצילים) שברכתן בורא פרי האדמה, ושאיין בהם ערלה מכח ודאי, שראינו שהאר"י ז"ל ומהרה"ו נהגו לאכול את החצילים, וכן נהגו בו היתר גדולים וצדיקים דיש להם עשר ידות בסדר קדושה ומחמירין בכמה מיני חומרות, ולפי מדרגתם היה להם להחמיר גם בזה, עם כל זה לא ראינו שום חסיד אשר חשש לאסור הבדינגא"ן, וכולם אוכלים אותו.



### עוד ראיה מברכת הסברס

ולכאורה יש להביא עוד ראיה שתפסו את דברי הגאונים כודאי, מדין ברכת הסברס. שהרי הרבה מהאחרונים כתבו שיש לברך על פרי הסברס 'העץ' (ברכי יוסף סימן ר"ב אות א', בשם הרב פרי האדמה והרב קרית מלך רב ח"א סי' יו"ד. וכה"ח סימן ר"ב אות ו' ועוד פוסקים).

ועינינו הרואות שכך המנהג. וכן כתבו בשבט הלוי (ח"ד סי' כ"ג) וביחזה דעת (ח"ב סי' כ"א).

והנה שיח הסברס אין לו גזע או ענף, אלא עליו יוצאין ישירות מהאדמה (ופרי הסברס גדל על העלים). וא"כ לדעת הרא"ש ברכתו האדמה, שהרי לשיטתו זהו הסימן שנתנה התוספתא, שאם מוציא ענפים ישירות מהשורש ולא מגזע ברכתו האדמה. ומכך שמנהג העולם לברך עליו העץ, מוכח שנקטו כפירוש הגאונים בתוספתא, ובתורת ודאי, שהרי ברכת העץ אינה פוטרת ברכת האדמה. [ושמא יש לדחות, שכיון שהעלים הראשונים נעשים בשנה שלאחריה כבסיס לעלים הבאים אחריהם, אנו מחשיבים את העלים הראשונים כגזע. ודוחק].



### העולה מהאמור:

א. ברכת הבננה האדמה לכו"ע.

ב. ברכת חצילים ושומשמין ואננס נחלקו בה הראשונים, ולדינא נראה שברכתם האדמה מתורת ודאי, ועל כן אם בירך תחילה על פרי אחר ברכת העץ לא פטר את החצילים, וכן אם טעה ובירך עליהם העץ לא יצא וצריך לשוב ולברך.



# אוצר יורה דעה

אם גויים נצטוו על איסור שיתוף [מאמר תגובה] ♦ לקיחת ריבית גבוהה  
מגויים – מצוה או עבירה? ♦ האם ישנו חזון יהודי למשק ללא ריבית? ♦  
מעמד ומושב – בזמן הזה



הרב צבי ישי דמן

## אם גויים נצטוו על איסור שיתוף

הרב משה צוריאלי האריך במאמרו אם גויים נצטוו על איסור שיתוף בקובץ האחרון (גיליון סו, ר"ח סיון פ"ב) בהגדרת הנוצרים כעובדי עבודה זרה, ובבסיס ההיתר לבני נח לעבוד עבודה בשיתוף מדברי התוספות, וכטענת הנודע ביהודה שלא הותר להם אלא לשותף שם שמים ודבר אחר בשבועה, אך לא לעובדם.

מכל מקום, כמה וכמה מן הראשונים והאחרונים ראו בנצרות עבודה זרה בשיתוף, ודיונם היה בנוגע להיתר או לאיסור לבני נח. ואני בא לדון על עצם הגדרת הנצרות כעבודה זרה בשיתוף.

הבה ואסדר ארבעה סוגי עובדים, ואנסה לבדוק האם הם מוגדרים כעובדים בשיתוף או כעובדים אל זר לחלוטין.

א. העובד מאמין בעושה שמים וארץ ובכך שביכולתו להנהיג את העולם, אלא שגם לאל זר המצוי בשליטתו, יש כוח משל עצמו לבחור ולקבוע אם להטיב או להרע. היינו, ביכולת עושה שמים וארץ לנטרל את השפעת האל הזר, אך כל עוד הוא לא עשה כן, יש גם לאל הזר סמכויות ואפשרויות שליטה בחירות. על כן הוא עובד אך ורק את הכוח האמצעי, על מנת למצוא חן בעיניו על מנת שישפיע מחסדו עליו.

ב. העובד מאמין בעושה שמים וארץ ובכך שביכולתו להנהיג את העולם, אלא שגם לאל זר המצוי בשליטתו, יש כוח משל עצמו לבחור ולקבוע אם להטיב או להרע. היינו, ביכולת עושה שמים וארץ לנטרל את השפעת האל הזר, אך כל עוד לא עשה כן, יש גם לאל הזר סמכויות ואפשרויות שליטה בחירות. והוא עובד את שניהם יחד, על מנת למצוא חן בעיניהם על מנת שישפיעו מחסדיהם עליו.

ג. העובד מאמין שעושה שמים וארץ שולט שליטה משותפת עם אל זר. היינו, אין עושה שמים וארץ יכול לנטרל את השפעת האל הזר, כפי שהאל הזר אינו יכול לנטרל את השפעת עושה שמים וארץ. לעתים הוא מייחד את עבודתו למצוא חן בעיני עושה שמים וארץ, ולפעמים הוא מייחד את עבודתו למצוא חן בעיני האל הזר.

ד. העובד מאמין שעושה שמים וארץ שולט שליטה משותפת עם אל זר. היינו, אין עושה שמים וארץ יכול לנטרל את השפעת האל הזר, כפי שהאל הזר אינו יכול לנטרל את השפעת עושה שמים וארץ. והוא עובד את שניהם יחד על מנת למצוא חן בעיניהם על מנת שישפיעו מחסדיהם עליו.

במושכל ראשון, ראוי היה להגדיר אך ורק את הסוג השני והרביעי, אשר המכנה המשותף ביניהם הוא העבודה המופנית לה' בשיתוף עם אל זר, כעבודה זרה בשיתוף; ואילו את הסוג הראשון, היה נכון להגדיר כעבודה זרה חלוטה, בעוד את הסוג השלישי ניתן להגדירו כאשר



הוא עובד את האל הזר כעובד אלילים חלוט, וכאשר הוא עובד את עושה שמים וארץ כעובד ה' חלוט.

למעשה, כפי שניתן לראות במקורות אשר הרב צוריאל מציין אליהם במאמרו, הסוג הראשון הוא הדוגמא הרווחת לעבודה זרה בשיתוף, ואף שהרמב"ם מגדיר זאת כעיקר עבודה זרה שהיה מימי אנוש, יש אשר מפרשים זאת כשורשה ותחילת התפתחותה של עבודת האלילים, בעוד שאין שלב זה לכשעצמו אסור לבני נח.

נראה, שהבנתם היא כי עבודת אל זר כממוצע בעל סמכות בין ה' ולבין העובד, מוגדרת כשיתוף גם אם העבודה עצמה מיוחדת אך ורק לאליל. כי עדיין הם מגבילים את כוח האל הזר ומכפיפים אותו לעושה שמים וארץ.

בהעמקה נוספת, יש לדון על הסוג השלישי והרביעי, ולהגדירם אחרת ממה שהצעתי בתחילה.

נניח ויש הוראה להאכיל את משה, וכאשר נשאלת השאלה המתבקשת מיהו משה זה, מוצגים מאפיינים עיקריים להכרתו על מנת שיוכלו לזהותו. משה זה שמו משה, גובהו מטר שמונים, צבע שערו שחור, והוא הקים חברה לייצור מזון. והנה, אחד ממקבלי ההוראה, הלך ומצא אדם ששמו משה, גובהו מטר שמונים, צבע שערו צהוב, אשר הקים חברה לייצור מזון. עמד והאכילו, בא והתייצב והצהיר קיימתי את ההוראה. וודאי שטעות גדולה בידו, כי אם אותו משה שהוא האכיל לא היה שערו שחור, אין זה כלל אותו משה שעליו דנו.

קל חי וקיים, אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, אחד ויחיד הוא, עושה שמים הוא. אלו מאפייניו העיקריים של ישותו הבלתי מושגת. אם יבוא אי מי ויעבוד ישות אשר לפי המוצהר עושה שמים הוא, אחד ויחיד הוא, אך בעל גוף; או לחילופין, אינו בעל גוף, עושה שמים הוא, אך אינו אחד ויחיד - הרי הוא עובד ישות שאינה קיימת במציאות, וודאי אין עבודתו מכוונת לקל חי וקיים.

נמצא אפוא, שהסוג השלישי, גם בשעה שעובד הוא את עושה שמים וארץ, שלדמיונו אינו יחיד בשליטתו אלא מוגבל בשותפות עם אל זר, אין הוא עובד ה'; והסוג הרביעי, אין אנו יכולים להגדיר כעובד בשיתוף עושה שמים וארץ עם אל זר, שהרי גם האל העושה שמים וארץ המוגבל, אינו הקדוש ברוך הוא שאותו חייבים לעבוד.

לפי הבנה זו, אין מקום להגדיר את הנוצרים כעובדים בשיתוף. מאחר שהם מגדירים את עושה שמים וארץ ככזה שמורכב משלוש, הרי גם כשהם עובדים לעושה שמים וארץ, עדיין אין זה אותו אלוקים שאנו עובדים אותו, שכפי הידוע לנו אחד ממאפייניו הוא היותו אחד ויחיד.

אלא שהראשונים והאחרונים שהכירו את הנוצרים, ובכל זאת עמדו ואמרו שמדובר בעבודה זרה בשיתוף, צריכים אנו לומר בדעתם שמאפייניו העיקרי של אלוקינו, הוא היותו עושה שמים וארץ. מאפייניו האחרים נמסרו אך ורק לבני ישראל, ואילו בני נח לא הכירוהו לחלוטין, ומותר להם לטעות ולהגדירו כבעל גוף, או כמורכב משלוש חלקים, ועדיין יש להחשיב את עבודתם כמכוונת אליו.

נמצא אפוא לכאורה, שאיש ישראל אשר אמור לדעת כי ה' אחד, העובד את האל הנוצרי המשולש, יש להגדירו כעובד אל זר חלוט, שהרי הוא עובד ישות שאינו אלוקי ישראל; ואילו גוי העובד את האל הנוצרי המשולש, או אפילו פסל אשר הוא טועה להתייחס אליו כעושה שמים וארץ, יתכן להגדירו כעובד ה' ולא כעובד עבודה זרה כלל. שהרי הוא לא משתף שם שמים ושם אל זר, אלא טועה להגדיר את הישות הלא נכונה כשם שמים, והוא כבן נח אינו אמור לדעת שעושה שמים וארץ אינו גוף, ואינו מורכב, והרי הוא עובד אך ורק לשם שמים.

נראה, כי הרמ"א כאשר בא ללמוד מדברי התוס' שאין הנוצרים מוגדרים כעובדי עבודה זרה, לא עשה זאת על בסיס ההיתר להשביעם בשיתוף עם הקדשים, אלא מכוח ההנחה המבוארת בדבריהם שהזכרתם שם שמים מכוונת לאלוקינו אשר מצווה על כל יושבי תבל לעובדו. וזאת, למרות העובדה כי נוצרי המזכיר שם שמים, מתכוון לאותה תרכובת משולשת אשר אינה אלא ישות דמיונית ולא קיימת.

ומכך, אכן יש להוכיח כמסקנה האמורה, שבן נח לא הוזהר לדעת על מאפיין היחוד בעושה שמים וארץ, ולכן אם הוא טועה לחשוב שישות משולשת היא זו שבראה את העולם, והוא עובדה, אין להגדירו כעובד אלילים כלל, אף לא בשיתוף.

הבה נשים מבטנו ללשון הרמ"א בהגהת מפתו בשו"ע או"ח קנו, אשר לדעתי ביאר דבריו שם יותר מאשר בדרכו על הטור:

ויש מקילין בעשיית שותפות עם הגויים בזמה"ז, משום שאין הגויים בזמן הזה נשבעים בע"א, ואף על גב דמוכירין הע"ז, מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ. אלא שמשתפים שם שמים וד"א, ולא מצינו שיש בזה משום ולפני עור לא תתן מכשול דהרי אינם מוזהרין על השתוף.

המקילים סוברים, שאין הגויים נשבעים כלל בעבודה זרה.

יתמה התמה: וכי אותה תרכובת משולשת אינה עבודה זרה?! והלא הנוצרים נשבעים בשם אלוהיהם זה! עונה הרמ"א: הם אכן מזכירים את התרכובת הזו, אשר מבחינתנו היא עבודה זרה גמורה, בהיותנו יודעים שה' אלוקינו אחד ויחיד הוא; אך הם כוונתם לעושה שמים וארץ, ומבחינתם די בכך על מנת להגדיר אותם כעובדי ה' אלוקי האלהים.

ועדיין, הלא הם משתפים את הקדשים יחד עם שם שמים! על כך טוען הרמ"א, שאין בזה משום 'לפני עיוור לא תתן מכשול', שהרי אינם מצווים על איסור שיתוף שם שמים ודבר אחר בשבועה כמנו.

שוב, אין עבודת הנצרות מוגדרת לדעת הרמ"א כעבודה זרה בשיתוף, אלא מבחינת בני ישראל היא עבודת אלילים חלוטה, ומבחינת בני נח היא עבודה ה' חלוטה.

אלא שלפי זה יש להסיק עוד מסקנה מחודשת, כי אף שאסרה תורה להזכיר שם אלהים אחרים על ידי השתתפות עם גוי אשר תביא לשבועה בשם אל זר, אין אנו אוסרים שותפות עם גוי אשר תביא לשבועה בשם אלוהות המוגדרת על ידי בני ישראל כאל זר, ועל ידי בני נח כאל המותר בעבודה.

ולכן, מסתבר שימצא מי שיסכים לדברי הרמ"א בעצם הגדרת הנצרות והיתירה לבני נח, ועדיין יאסור השתתפות עימם על מנת שלא יבואו להישבע בשם אלוהיהם, שמבחינת בני ישראל הם אלוהים אחרים.

ויש להעיר, שאף לדעת הרמ"א, מסתבר שהאיסור להיכנס לבית עבודה זרה תקף גם ביחס לכנסיות הנוצרים. שהרי לגבי בני ישראל מדובר בבית עבודת אלילים לכל דבר, למרות שלגבי הגויים, עבודתם שם בהיתר גמור הוא.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

## לקיחת ריבית גבוהה מגויים – מצוה או עבירה?

### שאלה

נשאלתי אודות העסק הנקרא Merchant Cash Advance (קש = מזומן, אדווננס = בהקדם), שמקובל גם אצל שומרי תורה ומצות ברחבי ארצות הברית, שענינו הלוואה בריבית גבוהה מאד לגויים (מ40% עד 400% לשנה), אם מותר לעסוק בו? וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



### תשובה

#### א.

טרם כל שיח ידעתי בני ידעתי, שישנם כאלה שלא ישמעו לקול מורים, ונתלים בכל אחד המתניימר להיקרא 'רב', והעיקר שיתיר להם עסק זה, והרוצה להחנק יתלה באילן גדול (עיין פסחים דף קיב ע"א, וכאן עושים אותו 'גדול', כדי שיוכלו להתלות עליו), ולא יאבו שמוע, ואדרבא אומרים דמצוה קא עבדי (עיין בשו"ת הרדב"ז חלק ד סימן רה). ולא להם הדברים אמורים, אלא לאותם מתי מעט החפצים באמת לשמוע דבר ה' זו הלכה (שבת דף קלח ע"ב), ולמענם אמרתי נסעה ונלכה בדברי רבותינו, לבוא ולבאר לאמיתה של תורה התקלות הגדולות שבעסק הזה, וגם אסור' נלוח עימם, וכפי שיבואר.



#### ב.

הנה בעניין הלוואה בריבית לנכרי אמרו בגמרא בבבא מציעא (דף ע ע"ב) "מרבה הונו בנשך ותרבית לחונן דלים יקבצנו" (משלי כח, ח). מאי לחונן דלים? - אמר רב: כגון שבור מלכא. אמר רב נחמן: אמר לי הונא: לא נצרכא, אלא דאפילו רבית דנכרי. ופירש רש"י שבור מלכא - מלך פרס היה, ונוטל ממון מישראל, וחונן בהם דלים נכרים, שהם דלים מן המצות. אפילו רבית דנכרי - שישראל נוטל מן הנכרי - יורד לטימיון. ומקשים על זה בגמרא שהרי למדנו שליון מהגוים ומליון אותם ברבית? אמר רב חייא בריה דרב הונא: לא נצרכא, אלא בכדי חייו. רבינא אמר: הכא בתלמידי חכמים עסקינן. טעמא מאי גזור רבנן - שמא ילמוד ממעשיו, וכיון דתלמיד חכם הוא - לא ילמוד ממעשיו.



והנה כדעת רי"ף גיאת ודעימיה, כן מבואר בספר האורה לתלמיד רש"י (חלק ב הלכות נדה לרבינו שלמה ז"ל) שהלכה כאיכא דאמרי בכל מקום והכי קיימא לן. וכ"כ המאירי בגיטין (דף ל עמוד א) שבכל מקום אמרו הלכה כאיכא דאמרי חוץ מג' מקומות בש"ס (גיטין דף ל ע"א יבמות דף לב ע"א ובבא מציעא דף סד עמוד ב) ע"כ. [ועיין עוד בדבריו בבא קמא (דף ט עמוד א, ודף יט עמוד ב) שיש עוד מקומות דפסקינן כלישנא קמא]. ושנה דבריו בבבא קמא (דף ט ע"א) וכתב, שכלל בידינו ברוב מקומות הלכה כאיכא דאמרי. ושילש דבריו בעבודה זרה (דף ז עמוד א). ע"ש. וכ"כ בשיטה מקובצת מסכת בבא קמא (דף כא עמוד א) משמו, שבכל מקום אנו אומרים הלכה כאיכא דאמרי. ע"כ. וכ"כ הגאון רבי אברהם אליגרי מקושטא בספרו לב שמח על הרמב"ם (שורשים שורש ט) שדרך הרי"ף לפסוק בשני לשונות כלישנא בתרא, כמו שכתב הרא"ש בבבא קמא (פרק א סימן כא) וכן הוא דעת רבינו האי, ועוד ראשונים. ומ"מ אין זה כדאי להקשות מזה על הרמב"ם שלא סובר כן, שהרי הרא"ש עצמו כתב שם שמקצת הגאונים פסקו בממונא כאיכא דאמרי ובאיסורא לחומרא, והכא איסורא הוא. עכ"ד. וכ"כ הגאון בעל המגדל עוז (פ"ד מהל' חובל ומזיק), כבר כתבתי כמה פעמים בזה החיבור מה שקבלנו מרביתנו הראשונים ז"ל, בכללי הפוסקים, דלשון "ואיבעית אימא" הוא כלשון "איכא דאמרי" שהוא עיקר, עכ"ל. ועיין בשו"ת עמק הלכה (חלק ב סימן מ).

איברא, שבספר המכריע לרבי ישעיה דטראני (סימן פא) כתב דאין הלכה כאיכא דאמרי בכל מקום, אלא היכא שיש הלכה ויש מהן שאין הלכה. עכ"ד. וכן נראית דעת הרמב"ם שאין לו כלל מוסכם בזה, שהרי בנידון דידן לא פסק כאיכא דאמרי. הרמב"ם כתב (הלכות מלוה ולוה פרק ה הלכה ב) וז"ל אסרו חכמים שיהיה ישראל מלוה את הגוי ברבית קצוצה אלא בכדי חייו גזרו שמא ילמוד ממעשיו ברוב ישיבתו עמו, לפיכך מותר ללוות מן הגוי ברבית שהרי הוא בורח מלפניו ואינו רגיל אצלו, ותלמיד חכם שאינו רגיל בו ללמוד ממעשיו מותר להלוות לגוי ברבית אפילו להרויח, וכל אבק רבית עם הגוי מותרת לכל. עכ"ל. אתה הראת לדעת שלא זכר ש'ר כלל את דברי האיכא דאמרי, ופסק כרב חייא ורבינא ולחומרא, שכל ההיתר הוא רק בכדי חייו או בתלמידי חכמים. וכ"כ בשו"ת דברי יציב (חלק אבן העזר סימן מח) ששיטת הרמב"ם אינה ברורה היאך פסק בכל התלמוד אם כלישנא קמא או בתרא. [ומכאן אמרתי אבא אעיר'ה למה שזכר בשו"ת דברי יציב שם, שבשו"ת דברי אמת (סימן א דף א טור ג בד"ה הרי) צידד רק בדרך אפשר שדעת הרמב"ם דבשל סופרים פסקינן כאיכא דאמרי. עכ"ד. ולכאורה כלל זה צריך עיון ממה שפסק הרמב"ם הכא דלא כאיכא דאמרי, על אף דהוה מידי דדברי סופרים].



#### ד.

והמעין עיניו תחזינה מישרים, שהגם שפסק הרמב"ם לעיל מינה (הלכות מלוה ולוה פרק ה הלכה א) שמצות עשה היא להלוות לנכרי, מכל מקום כתב שחכמים אסרו את ההלוואה הזו, ולא התירו אלא כדי חייו או לתלמיד חכם. וכבר כתב בשו"ת הר"ן (סימן נו), שהרוצה להמנע מלהלוות בריבית לגויים, אין לו לחוש מפני חשש שלא יעקור מצות עשה מן התורה גם על פי

דברי הרמב"ם ז"ל, שהרי אף הוא ז"ל מודה שאע"פ שדין תורה כך הוא אסרו חכמים שיהא ישראל מלוה את הגוי ברבית אלא בכדי חייו ואלא א"כ הוא תלמיד חכם. ואל תתמה היאך חכמים רשאים לבטל מצוה אחת מן התורה דהא קיימא לן ביבמות (דף ז ע"ב) שבית דין מתנה לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, ולפיכך הרוצה להמנע מלהלוות ברבית אין לו לחוש מחשש איסור מפני דעת הרמב"ם ז"ל. וכל שכן שכבר נחלקו עליו גדולי הדורות. עכ"ד. הא קמן שאין להביא ראיה מדברי הרמב"ם שעושה מצות עשה כשמלוה לנכרי בריבית, דלדעתו אסרו זאת חז"ל – ואדרבא העושה כן, עובר על דברי חכמים, וכלל גדול אמרו כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה (עיין ברכות דף ד ע"ב ובעירובין דף כא ע"ב). וגם למחזירים לקיים דברי הרמב"ם, הא כבר כתב הב"ח (יו"ד סימן קנט סוף אות א), שגם לרמב"ם אין שום מצוה בהלוואה כי אם על הריבית כשמלוה לו. ע"כ. והיינו שלא צריך לחזור אחר הלוואה לנכרי, אלא אם מלווים לו, שיהיה בריבית. וביחוד שאם כל כוננתו לשם שמים לקיים מצות עשה זו, בפעם אחת סגי. וכמ"ש בספר כרם שלמה מאזוז על הלכות ריבית (סימן קנט ס"א אות ח). ע"ש.



#### ה.

ולאחר הודיע אלוקים אותנו כל זאת, עוד יש לאלוה מילין להעיר ולהאיר בזה, דכבר כתב הר"ן שנחלקו על הרמב"ם גדולי הדורות שאין מצוה להלוות בריבית לנכרי. והרב מגיד משנה העיר שמהסוגיא בבבא מציעא (דף ע ע"ב) משמע דהוא רשות ולא מצוה. וכבר נשאל בזה רבנו אברהם בן הרמב"ם בשו"ת מעשה ניסים (סימן י). היאך פסק אביו שההלואה לנכרי היא מצות עשה, הלא מדברי התלמוד יראה דעתם שזה מתועב ונבזה, וכבר עשו רבית מן הגוי דבר בלתי משובח, ובו נאמר "מרבח הונו וגו'" (בבא מציעא דף ע ע"ב), כאשר פתרו בכתוב "כספו לא נתן בנשך" אפילו רבית דגוי (מכות דף כד ע"א). ולא פירשו באמרו "לנכרי תשיך" (דברים כג, כא) כי הוא מצוה. והודה רבנו אברהם ואמר, שאין ספק כי המקום אשר הקשית ממנו הוא מקום מוקשה וכו'. ע"ש. גם הראב"ד בהשגותיו (שם) חלק ע"ד הרמב"ם וכתב שאין בזה מצוה, ושטעה הרמב"ם בלשון הזה השנוי בספרי (דברים סימן רסג). ע"כ. וכ"כ הרמב"ן (דברים פרק טו פסוק ג) להשיג ע"ד הרמב"ם. ושנה דבריו בחיבורו על התלמוד בבבא מציעא (שם).

ומצאתי בסיעתא דשמיא שכן מבואר בתשובות הגאונים (שערי צדק חלק ד שער ב סימן ז): דרחמנא לא אסיר באורייתא למיתן ברבית לגוי דכתיב "לא תשיך לאחריך" (דברים כג, כ) וכתוב "לנכרי תשיך" (שם פסוק כא). ע"כ. הא קמן, שאין זה אלא היתר ולא מצוה. וכן פירש רש"י על התורה (דברים פרק כג פסוק כא), וכ"נ מדברי רש"י בבבא מציעא (דף ע ע"ב ד"ה מאי לאו). ע"ש.\* וכן

א. והנה זה לשון רש"י: לנכרי תשיך - ולא לאחריך. לאו הבא מכלל עשה, עשה, לעבור עליו בשני לאוין ועשה. ע"כ. ומשמע מדבריו שמה שנאמר לנכרי תשיך אין זה כדי להשמיענו שיש מצוה להלוות לנכרי, אלא ללמדנו שיש מצות עשה להלוות לישראל ללא ריבית, ואם מלווה בריבית לישראל עובר עליו בשני לאוין (עיין ברא"ם ובגור אריה למהר"ל ע"ד רש"י שפירשו מהם שתי הלאוין) ועשה, שהוא לאו הבא מכלל עשה. וכן מפורש ברמב"ן (דברים פרק טו פסוק ג) שרש"י פליג על הרמב"ם. וכ"כ הרשב"א בבבא מציעא (דף ע ע"ב) שהעיקר כדעת רש"י שאין זה מצוה ולא כהרמב"ם. ע"כ. אלא שראיתי לאברבנאל (דברים פרק טו פסוק א) שכתב שדעת רש"י כהרמב"ם, שפירש רש"י (דברים

יש לדייק בדברי התוספות בבא מציעא (שם), וכפי שביאר דבריהם הריטב"א (שם ד"ה אמר רב נחמן), שהתורה התירה להלוות לנכרי בריבית. ע"ש. הרי שזהו היתר ולא מצוה [ועיין בחידושי חתם סופר בבבא מציעא שם ד"ה לנכרי תשיך וי"ל]. וכן נראית דעת הסמ"ג (לאוין קצג), וכן כתב הרד"ק (תהלים פרק טו פסוק ה), וכן דעת הרשב"א בבבא מציעא (דף ע"ב) והובא גם בשיטה מקובצת שם משמו. וכן כתב המאירי בבבא מציעא (דף ע"ב): הזהירה התורה את המלוה בלאו הבא מכלל עשה והוא "לנכרי תשיך" (דברים כג, כא) כלומר לנכרי יש לך רשות להשיך, הא לישראל לא. ולא כדברי גדולי המחברים שמנאוה במצות עשה להלוות לגוי ברבית. וכבר הגיהו בה גדולי המגיהים. עכ"ד. וכן מבואר בספר התרומות (שער מו חלק ד) ובפסקי ריא"ז בבבא מציעא (פרק ה ריש הלכה ח), דהוי היתר ולא מצוה. וכן נראית דעת הטור (יו"ד ריש סימן קנט), וכבר הבאנו לעיל שכן דעת הר"ן בתשובה.<sup>2</sup> וכן מבואר ברבינו בחיי (ויקרא פרק כה פסוק נ, ועיין במ"ש בדברים פרק כג פסוק כא), ובאברבנאל (דברים פרק טו פסוק א). ועוד כתב (דברים פרק כג פסוק טז) ששאר הפוסקים כולם פסקו דלא כהרמב"ם.



## ו.

ולך נא ראה לרבי עובדיה ספורנו (דברים פרק כג פסוק כא) שפירש דהציווי "לנכרי תשיך" - היינו שהישראלי יתן לנכרי ריבית אם התנה עימו. ע"כ. וכן פירש האברבנאל (דברים פרק כג בתשובה השלישית). נמצא מבואר שאין שום מצוה להלוות בריבית לנכרי. ובדרך זו ביאר בספר הכתב והקבלה (דברים פרק כג פסוק כא) שנראה שגם דעת הרמב"ם כן, דדייק בלשונו שכתב מצות עשה להשיך - בלשון המקרא, ללמדנו שהישראל שהוצרך ללוות מעות מנכרי ברבית, הישראל מצווה ועומד לשמור מוצא שפתיו ולשלם לנכרי הרבית כפי המדובר, כי בבגדו בו במניעת קיום דבריו הוא מחלל השם, ואין ממשמעות לשון הרמב"ם כלל שהישראל מצווה לקחת רבית בהלוואתו לנכרים, דא"כ הוה ליה למימר מצות עשה להלוות לנכרי ברבית. ואף שאין כן דעתו בספר המצות שלו (מצות עשה קצח) מ"מ זו דעתו בחיבורו. עכ"ד. והנה לפי דבריו סתר הרמב"ם משנתו, וכל כך דחק בדעת הרמב"ם, לפי שהיה זר בעיניו לומר שיש מצוה להלוות בריבית לגוי, וטפי ניחא ליה לומר שהרמב"ם חזר בו בחיבורו. וכן כתב רבי יצחק עראמה בספר עקידת יצחק (פרשת כי תצא שער זז), שחלילה שתהיה מצוה לתת לנכרי בריבית, שהרי אמרו במכות (דף כד ע"א) "כספו לא נתן בנשך" (תהלים טו, ה), אפילו לגוי. ע"כ. וכן מבואר בדברי האלשיך (דברים פרק

פרק טו פסוק ג) "את הנכרי תיגוש" - זו מצות עשה. ע"כ. ואי משום הא לא אריא, שכבר פירש הראב"ד (הלכות מלוה ולוה פרק ה הלכה א) שמה שאמרו בספרי "לנכרי תשיך זו מצות עשה", הוא משום דהוי לאו הבא מכלל עשה עשה, שלא ישיך לישראל. עכ"ד. ודון מיניה נמי לאיסור זה דלא יגוש. ודו"ק.

ב). אמנם הרב כס"מ שם זכר לדברי הר"ן בבא מציעא (דף ע"ב) שכתב, שנראה לו כדברי הרמב"ם. ע"ש טעמו ונימוקו עימו. ובאברבנאל (דברים פרק כג פסוק טז) כתב, שגם הרלב"ג בפירושו התורה שלו, דעתו דעת עליון דהוי מצוה להלוות לנכרי כדעת הרמב"ם. ועיין בשו"ת אבני נזר (חלק יורה דעה סימן קמא אות ד-ה).



כג פסוק כא), שהוא היתר שהתורה התירה ותו לא. וכן מורה ובא לשון מרן בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קנט סעיף א) דבר תורה, מותר להלוות לגוי בריבית. ע"כ. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (חלק יורה דעה סימן קמא אות א) דדעת השולחן ערוך כרש"י דהאי "לנכרי תשיך" - רשות. ע"כ. וכ"כ הגאון רבי חיים נסים רפאל מוצירי בספרו גירסא דינקותא (הלכות מלוה ולוה פרק ה הלכה א ד"ה נמצא דרוב) דרוב הפוסקים ס"ל דליכא בריבית דגוי מצות עשה, ולהכי פסק מרן דדבר תורה מותר להלוות לגוי בריבית ולית ביה מצות עשה. ונפק"מ לענין אם ירצה להלוות לגוי בחנם דשרי אף בזמן הזה, דאילו להרמב"ם מבטל מצות עשה כשמלוה לו בחנם ואסיר, אבל להני רבוותא שרי והכי נקטינן. ע"כ.<sup>1</sup>

אתה הראת לדעת, שדעת רוב מניין ורוב בניין חכמי ישראל שאין מצוה להלוות לגוי בריבית אלא רק היתר שהתורה התירה. וכן דעת מרן בשולחן ערוך.



## ז.

ואגב אמרתי להודיע ולא למנוע טוב מבעליו, מה שכתב האברבנאל (דברים פרק כג בתשובה הראשונה והשנייה), שלא התיר השם יתברך הלואה בריבית כי אם בנכרי שהוא מז' אומות, כי אין ראוי לעשות חסד עם האויבים. ואמנם לזרע אדום לא יאמר נכרי, כי הוא נקרא אח שנאמר "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא" (דברים כג, ח), ונכלל בלא תשיך לאחיך. וכן ישמעאל ושאר האומות לא נקראו בשם נכרי. ולנכרי שהוא מז' אומות אינו מגונה לקחת רבית ממנו ולעשות לו שלא כהוגן, כיון שהוא עשה שלא כהוגן, ולא יבא בצדקת השם יתברך, ולא יזכה בחסד התורה אחרי אשר כפר בס. עכ"ד. וכתב על זה הרב יפה ללב בקונטרס אחרון (ח"ג חיו"ד סימן קנט סעיף א דף לב ע"ב), שלפי דברי האברבנאל האידנא דלא ידעינן מי מז' עממין, שהרי בא סנחריב ובלבל את האומות, יש להחמיר שלא להלוות לגויים בריבית כלל דספק דאורייתא לחומרא. ע"כ. ומיהו כל הראשונים נראה שלא חששו לזה.



## ח.

נתנה ראש ונשובה לדון על מה סמכו העולם היום להתיר להלוות לגוי בריבית. הנה, בסיום תשובת הר"ן הנזכרת תמה על זה וכתב, דצריך לבאר היאך נהגו עכשו הדורות היתר בזה, דהא לפום מסקנא דסוגיא (ב"מ דף עא ע"א) לא שרי אלא בחד מתרי גווני או לתלמיד חכם כמה שהוא

ג). והנה בהמשך דבריו כתב הרב גירסא דינקותא לדייק מדברי התוספות בבבא מציעא (דף סא ע"א ד"ה לעבור עליו) דס"ל כדעת הרמב"ם דיש מצוה להלוות בריבית לגוי. ומאחר דנמצא דהרמב"ם והתוספות והר"ן קיימי בחדא שיטא, לכן בעל נפש יחוש לעצמו ולא ילוה לגוי בחנם, לחוש להני רבוותא. עכ"ד. ואחר המחי"ר, הנה כבר הבאנו לעיל שמדברי התוספות משמע דס"ל דהוא היתר ולא מצוה, וגם מה שכתב דמ"ש התוספות שם לשון שרי לאו לאפוקי דלא הוי מצוה, הוא דחוק. וגם בדברי הר"ן מצינו סתירה, דבתשובה משמע דס"ל כרובא דרבוותא דהוי היתר ולא מצוה להלוות בריבית לגוי. מה גם שספר תורה גבן, הוא מרן השולחן ערוך, דאף על גב דשואת דהרמב"ם בפומיה כוליה יומא, לא חש לדבריו בזה. ותו לא מיד.

רוצה, או לאינש אחרינא בכדי חייו בלבד, ועכשיו היאך נעשו כל אדם תלמידי חכמים? עכ"ד. ואיברא שיש להעיר על דברי הר"ן, דהלא כבר כתבו התוספות משם ר"ת ג' סיבות מפני מה נהגו להתיר. חדא דפסקינן כאיכא דאמרי דאין איסור כלל להלוות בריבית לגויים. וגם ללישנא קמא, מחמת עול משא המלך ושרים הכל נחשב כדי חייו. ועוד, שאנו שרויים בין האומות ואי אפשר לנו להשתכר בשום משא ומתן. עכ"ד. וכ"כ הרא"ש (בבא מציעא פרק ה סימן נב) לכל דברי ר"ת. גם בהגהות מימוניות (הלכות מלוה ולוה פרק ה אות ג) כתב בשם הראב"ה, דעתה רבו השרים הגוזרים גזירות, וצריך הון רב והכל הוי כדי חייו. וכ"כ הטור (יו"ד ריש סימן קנט) דהאידינא נהגו היתר לכל בכל מיני רבית, משום שאי אפשר לנו להשתכר בשום משא ומתן אם לא שנשא ונתן עמהם, ואם כן לא שייך ברבית שמא ילמוד ממעשיו טפי משאר משא ומתן. עכ"ד. וכן מבואר בשו"ת מהר"י ווייל (סימן לח), וכ"פ מרן השו"ע (שם סעיף א) דהאידינא מותר בכל ענין, [ובכל עניין בפשטות הוא גם יותר מכדי חייו וכדי להתעשר, וכ"כ הגאון רבי אליהו פוסק בספר מרבה תורה (יו"ד סימן קנט סק"ט), ועיין בדרכי תשובה הכא סק"ז] והיינו מהטעמים הנזכרים. וכי היתה העלמ' כל דברים אלו מאדוננו הר"ן? וכן כתב לתמוה הגאון בעל משנה למלך (הלכות מלוה ולוה פרק ה הלכה ב), היאך נעלמו מהר"ן כל דברי הפוסקים שכתבו לזה ג' טעמים?

ובהיותי בזה, כן בקודש חזיתי להגאון רבי רפאל מיוחס בספר פרי אדמה (חלק ב דף קכד ע"ד) שהביא את תמיהת המשנה למלך, וכתב ליישב דהר"ן לא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה הני טעמי שכתבו התוספות, ולכן לא זכרם. דמשמעות הש"ס נראה לדחות חילוק דבשל סופרים הילך אחר המיקל (וכפי שיבאר לקמן), וגם הני טעמים האחרים שכתבו התוספות משום מיסים או משום משא ומתן, על זה גופא תמה הר"ן, שהרי כמה וכמה שהם פטורים ממס המלך והטלותיו, וגם אין להם שום משא ומתן אלא עוסקים במלאכה וכיוצא בזה, ואף על פי כן נהגו היתר כאילו הם תלמידי חכמים. ואיך נהגו היתר בלא שום שיעור? עכ"ד. הא קמן, שאין היתר גורף להלוות בריבית לגויים. וכן נראה מבואר בתשובות הגאונים (שערי צדק חלק ד שער ב סימן ז), דהגם שהתורה התירה להלוות לנכרי, מאן דמדקדק במיליה לא לוזיף לגוי ברבית דכתיב "מרבה הונו בנשך ותרבית לחונן דלים יקבצנו" (משלי כה, ח). ע"כ. וראיתי להגאון רבי שלמה מאזוז בספרו כרם שלמה על הלכות ריבית (סימן קנט ס"א אות ח) שהביא שהרב ערוך השלחן (בהשטות שבסוף ח"ג מחושן משפט) תמה על דברי הגאונים שהוא נגד הש"ס. וכתב הגר"ש מאזוז זצ"ל לבאר שקרוב בעיני שכוונת הגאונים שכתבו כן רק מחמת גזירות והרפתקאות דעודו עלייהו מפני נתינת הריבית. עכ"ד. ועוד יבואר בזה לקמן.

### ט.

והנה לכי תידוק תחזי, דהטור וההגהות מימוניות, לא כתבו שטעם ההיתר להלוות לגויים הוא משום דפסקינן כלישנא בתרא, אלא רק משום הגזירות או מכיון שאי אפשר לנו להשתכר בשום משא ומתן. ומשמע דלא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה דפסקינן כלישנא בתרא. וכבר הבאנו לעיל מערכה לקראת מערכה דעת רבותינו הראשונים בזה בכל איכא דאמרי שבש"ס היאך

פסקינן. וראיתי להריטב"א בבבא מציעא (דף עא ע"א ד"ה איכא דמתני) שכתב להשיג על דברי ר"ת, דדבר של תימה הוא לומר שנדחתה לישנא קמא לאחר דשקלו וטרו בה. וכן כתב הרב גידולי תרומה (שער מו חלק ג אות ג), דהטור לא נקט זה הטעם, משום שכל עיקר הסוגיית לפי לישנא קמא, ורחוק הוא שכל הפלפול הזה לא היה ולא נברא. וגם לטעם דבשל סופרים הילך אחר המיקל אפשר נמי דס"ל דלא שייך בכהאי גוונא, דדוקא בדבר שהוא בודאי של סופרים אלא שאנו מסתפקים או נחלקים בפרט מפרטיו או אזלינן לקולא, אך בדבר שאנו מסתפקים אם באו עליו דברי סופרים או לא, בהא ליכא למימר בשל סופרים הילך אחר המיקל דאכתי אינו של סופרים, דהוא גופיה עיקר המחלוקת, ובהא נקטינן מאי דמסתבר טפי, והוא כלישנא קמא דאיכא טעמא רבא למגזר כדי שלא ילמד ממעשיו של הנכרי. עכ"ד. וכבר התבאר לעיל שגם הרמב"ם (הלכות מלוה ולוה פרק ה הלכה ב) לא פסק כאיכא דאמרי, וכתב הגאון רבי יונתן איבשיץ בכרתי (יו"ד ריש סימן קנט ובכרתי המבואר, הנד"מ על ידי הרב משה קליין נר"ו בעמוד ו), דבריבית דאורייתא כיון דעיקרה דאורייתא פסק הרמב"ם כלישנא קמא להחמיר, הגם שעצם איסור ההלוואה בגוי הוא מדרבנן. וילע"ד. ועיינן עוד במה שכתב שם לבאר דברי הטור ואכמ"ל. ולפי זה, לא נותרו בידנו אלא שני הטעמים האחרים הנזכרים.

והנפקא מינה בכל זה, שכיום תהילות להשם יתברך איננו תחת ממשלת מלך ושרים, והמיסים קצובים, ומה גם אלו שזכו לישב בארץ ישראל שרוב משאם ומתנם הם עם אחיהם היהודים. ואפילו לבני חוץ לארץ שנושאים ונותנים עם הגוים, קשה לומר שהם בגדר מה שכתב הטור – 'שאי אפשר לנו להשתכר בשום משא ומתן אם לא שנשא ונתן עמהם', שבודאי אם ירצו, יוכלו להתפרנס זה מזה מיהודים העוסקים במסחר בכל העולם. ואם כן, אין עוד היתר בזה להלוות בריבית לגוים משום כדי חייו. שוב ראיתי להגאון רבי שלמה מאזוז בספרו כרם שלמה על הלכות ריבית (סימן קנט ס"א אות ח) שכתב כדברים האלו, דבזמן הזה בערי ארץ ישראל שנתרבה הישוב מאחינו בני ישראל הדירים שם, וכל המשא ומתן עם אחינו בית ישראל, וגם אין עליהם מס ומשא ממלך ושרים אלא בדבר קצוב וידוע, אם כן לא נשאר רק טעם אחד לריבית עם העכו"ם משום דנקטינן כאידך לישנא דמעולם לא אסרו ריבית לגוים, וטעם זה אין בו כדאי לסמוך עליו כמו שפקפק בו הרב גידולי תרומה (שער מו ח"ג סימן ג), וכבר כתבו הפוסקים שכשהפוסק כותב ב' וג' טעמים אין ללמוד ממנו להתיר עד שיהיו כל הטעמים שייכים בנידונו גם כן. ובארץ ישראל ראוי להרחיק ממנו כדי שיתעסקו הכל ביישוב ארץ ישראל ובבנינה. וגם בחוץ לארץ ידוע לידועי העיתים, כי בדורות שעברו גזרו עלינו כמה גזירות בשביל ההתעסקות בריבית לעכו"ם. עכ"ד. ודפח"ח.

והגם שראיתי לגאון עוזינו מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בספרו הליכות עולם (ח"ח פרשת ואתחנן עמוד ו), ובספר משא עובדיה (עמוד שפ), שהביא את דברי הרב כרם שלמה הנזכר, ושוב צידד דכיון שגם בארץ ישראל מוכרחים לשאת ולתת עם מאות אלפי הגוים הנמצאים כאן ולכן יש להתיר מטעם זה וכמ"ש הטור. עכ"ד. המעיין בדברי קדשו עיניו תחזינה מישרים דלא שפיל לסיפא דדברי הרב כרם שלמה, שכתב להזהיר שגם בחוץ לארץ יש להימנע בריבית מחמת כמה וכמה גזרות שגזרו עלינו. ואדרבא, המעיין שם יראה שהיקל להלות בריבית לגוי לבני ארץ

ישראל שזכו שלא יהיה עליהם שלטון של אומות העולם שונאנו ומבקשי רעתנו, ומימילא תו אין לחוש שיבואו לגזור גזירות עליהם מחמת זה. אך בשאר מדינות העולם, שיש לחוש בזה לאנטישמיות הגואה ולגזירות נגד היהודים, יש להזהר מזה. ואפילו במדינות הקוראות לעצמם 'דמוקרטיות' – הלא עיננו הרואות שלא פעם מעבירים חוקים נגד היהודים בתואנות שונות ומשונות, ה' ירחם, ועל זה לא זכר שום היתר בזה.

והבקיא בקורות דברי הימים עיניו תחזנה מישרים, את הדברים הנאמרים, וכפי שהראו החוקרים, שבמשך כל ימי הביניים עד הזמן האחרון, הונו האנטישמים למינהם את היהודים בעמדה זו של הרמב"ם שפסק שמצוה להלוות לגויים בריבית, עיין בספר דרך המלך פינקלשטיין (עמוד 63, ושם ציין למחקר של י. רוזנטל מחקרים ומקורות א, ירושלים תשכ"ז עמוד 265 הערה 50 ומפנה שם למקורות שונים להוכחת דבריו), ובספר אנטישמיות בהונגריה (עמוד 60 הערה 33 ובעמוד 162 הערה 33) ועוד. וכל שכן כשלוקח בריבית יותר מתיקון המדינה, שבודאי מרבה שנאה וקנאה זעם ועברה על אחינו בני ישראל.



## י.

ומצאתי בחפיש'ה, שכבר הזהיר על זה הגאון רבי יחזקאל לנדאו בספרו דרשות הצ"ח השלם (הוצאת מכון הצ"ח אלעד עמוד תקלט), וז"ל: אסור ליקח ריבית מהאומות אשר אנו חוסים בצילם והם מטיבים עימנו, והם בעלי אמונה שמאמינים בהבורא יתברך ובתורת משה שהיא מן השמיים, והלוקח בריבית מאומות זמננו יותר מתיקון המדינה עושה שתי רעות, אחת מצד נטילת הריבית עצמו, ועוד שהוא בכלל רודף את כלל ישראל להבאיש ריחנו בעיני העמים, וראוי לנו לילך במידותיו של הקדוש ברוך הוא כי חפץ חסד הוא. ובעונותינו הרבים אצל הרשעים נהפוך הוא ורחמי רשעים אכזרי, ונראה בחוש דבר זה אצל מלווי בריבית שמתחילה נראית כמידת הרחמים שמלווה לעני בשעת דחקו, אבל לבסוף נראה שהוא פורענויות ואכזריות מרבה נשך ונושך בריבית עד שלא יוכל העני שאת, ולבסוף הנושה בא לקחת את כל אשר להעני בנשך. עכ"ל.

וכן סיפר הרב מיכאל הכהן ברור בספר זכרון אב ובנו (עמוד 334-335), על זכרונותיו מהעיר קלומיה באוקראינה, שדמויות כאלו של יהודים שלקחו ריבית גבוה יותר משווי הקרן (היינו ריבית של 100%) הרבו לנו צוררים. גם בקובץ אסופות (טו, עמוד צה) מביא החוקר אליעזר בשן שהיתה הצדקה חלקית לעוונות כלפי היהודים בפאס שבמרוקו, באשמת היהודים שנהנו מחסות זרה והיו מלווים בריבית מופרזת לגויים. ולאשמה זו הסכים והצטרף גם רבה של פאס דאז (בין השנים 1873-1900 למנינם).



## יא.

והנה בעסק הרע הזה שאנו עוסקים בנידונו הנקרא: Merchant Cash Advance (קש = מזומן, אדוונס = בהקדם), הגדילו העוסקים בזה את גובה הריבית, ועזבו אורחות חיים. וכפי שבררתי עם ידידי מזכה הרבים הרב ירון ראובן שליט"א, יושב ראש ארגון 'בעזרת השם', שחרף ובקיא טובא בכל ענינים אלו, שסוג הלואה בריבית זו אחרייתה עדי אובה, שכן בדרך כלל בכל הלואה רגילה לוקחים ריבית מ%5 עד 25% לשנה, וזו הריבית המקובלת בדרך כלל בבנקים [גובה האחוזים נקבע לפי הסיכון בהחזר ההלואה], ואילו סוג הלואה בריבית זו, מתחילה בריבית גבוהה מ%40 עד 400% לשנה. ורוב נוטלי הלואה זו, לבסוף פושטים את הרגל, ונוטלים מהם את כל נכסיהם, בתייהם, עסקיהם וכל אשר להם, שכן בעסק זה נקבע תנאי הקודם למעשה, שאם יאחר הלווה את פרעון ההלואה, נכסי הלווה בשווי ההלואה עם הריבית הגבוהה יעברו למלווה באופן מיידי. ולצערנו שמענו שהרבה יהודים שומרים תורה ומצות כל עסקיהם בעסק הרע הזה, ולא ידעו ולא יבינו עד כמה גורמים לאנטישמיות נוראה וכפי שהזהירו בזה קדמוננו, כמבואר לעיל.

ושמועה רעה גדולה מזו שמענו, שיש העושים וגוזלים ממש את אותם הלווים הגוים, שעושים כל טצדקי שלא יקבלו את פרעונם בזמן, כדי ליטול את הנכס המשועבד, ואפילו אם הלווה נותן להם צ'ק פרעון לא מפקידים אותו, כדי שיוכלו לבא עליו בעלילה וליטול נכסיו. והרי זה ממש גזל גמור, ואפילו שהלווה הוא נכרי, מכל מקום גזל הגוי חמור מגזל ישראל כמבואר בתוספתא בבבא קמא (פרק י הלכה ח). וכבר היה כן לעולמים, צא ולמד ממה שדרש והזהיר הגאון רבי יעקב מאיר מאלזס (הובא במבוא לספרו שו"ת אמת ליעקב, הוצאת מכון בית אהרן וישראל עמוד 13 הערה 38), בן דורו של רבי יחזקאל לנדאו (ואף התכתב איתו, עיין בשו"ת נודע ביהודה תנינא אבן העזר סימן יב ובשו"ת אמת ליעקב סימן לב וסימן נא), בענין העבירה החמורה מכל העבירות, שנכשלו בה רוב בני מדינתנו ונעשה להם היתר גמור – והוא חילול שמו יתברך, לרמות העכו"ם ולעשות להם שטרות מזויפים מתוכם, שעל ידי זה המה חייבים לישראל בלתי ידיעתם וליקח מהם ריבית גדולה, וזה מעשה בכל יום, הלא יאמרו בגויים שעל זה קיום אמונתנו לגזול ולרמאות, ואין לך חילול השם גדול מזה, ומדוע לא יסתיר ה' פנים חס ושלום ממנו, כי חילול השם אין לו כפרה. עכ"ל. ודון מיניה ואוקי באתרין.



## יב.

והנה מלבד מה שכבר התבאר שהעוסקים במלאכה זו מרבים ומלבים גלי האנטישמיות, ויש בזה עון חילול השם, נראה עוד שהרבה פעמים ונכשלים בעון דגול הגוי ממש, ואפרש שיחת. דהמעין בצורת עסק זה יראה, שמה שמתחייבים לאותם הלווים לשלם ריבית גבוהה שכזו, וברוב הפעמים כשלא מצליחים לשלם לוקחים מהם את נכסיהם ללא אומר ודברים, וכפי שהתנו בשטר ההלואה, הוי כאסמכתא, שכן פסק בשלחן ערוך (חושן משפט סימן רז סעיף יג), שהתנאים שמתנים בני אדם ביניהם, אף על פי שהם בעדים ובשטר, אם יהיה כך או אם תעשה כך אתן לך

מנה, או אקנה לך בית זה, ואם לא יהיה או לא תעשה לא אקנה ולא אתן לך, אף על פי שעשה או שהיה הדבר לא קנה, שכל האומר: אם יהיה אם לא יהיה, לא גמר והקנה, שהרי דעתו עדיין סומכת שמא יהיה או שמא לא יהיה (ועיין עוד במה שהתבאר בשו"ע שם סעיף יח), וכן הדבר ממש בעסק זה שהלוה חותם על שטר שאם יפרע ישלם רק את אחוזי הריבית ואם לא יפרע יקחו ממנו את נכסיו, ודעתו סומכת שיפרע את החוב, ולא יצטרך להפסיד את נכסיו. וגם על פי דברי הרמ"א שם שכתב שיש אומרים דג' חלוקין בדיני אסמכתא וכו', הא כתב להדיא שאם מתנה במה שיש בידו לעשות אם גזים ואמר: אם לא אעבוד אשלם אלפא זוזי, הוה אסמכתא ולא קניא. ע"כ. וכאן כשמתנים עם הלוה שצריך לפרוע ריבית כל כך גבוהה, ואם לא יפרע את הריבית נכסיו בשווי הקרן והריבית יעברו למלוה, הוה כאם לא אעבוד אשלם אלפא זוזי. ולכוליה עלמא הוה אסמכתא.

### יג.

אמנם יש לדון אם אמרינן דאסמכתא לא קניא גם בגוי, ונראה שהדבר תלוי אם אסמכתא קניא מהתורה ורק חז"ל תקנו דאסמכתא לא קניא, או שגם מהתורה אסמכתא לא קניא. והיינו שאם אסמכתא קניא מהתורה ורק חז"ל תיקנו כן מסתברא מילתא שלא תיקנו כן לגויים, וממילא בגויים אסמכתא קניא. אך אי נימא דמדאורייתא אסמכתא לא קניא, שכן זהו אומדן דעת שאדם לא מקנה באסמכתא, אם כן גם בגוי שייך הדבר. ועיין בשו"ת אך טוב לישראל (חלק ג סימן יג) בדין מה שקנתה אשה קנה בעלה אי אמרינן כן בנכרית ודון מיניה.

והנה, הב"ח (חו"מ סימן רז אות יח) כתב דדין אסמכתא דלא קניא אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא ודאי אסמכתא קניא, כי היכי דערב משתעבד מדאורייתא בלשון אסמכתא. והשתא ליכא קושיא מבני גד ומבני ראובן, דהתנאי היה חל מהתורה אפילו אם תמצא לומר דהוי אסמכתא. עכ"ד. והש"ך (שם ס"ק יח) השיג עליו וכתב שדבריו תמוהים במ"ש דמדאורייתא אסמכתא קניא, ומה שהביא ראיה מערב, דלמא שאני ערב בהווא הנאה כו' כדאיתא בש"ס בבבא בתרא (דף קעו ע"ב), וגם דבריו בזה הם דברי נביאות. ע"כ.

ואיברא, דכדברי הב"ח כבר כתב המרדכי בבא קמא (פרק שור שנגח ד' וה' רמז מו) בשם רבינו נתנאל מקינון, דאסמכתא לא קניא היא רק מדרבנן, ויליף מערב דמשתעבד אף על גב דהוי כעין אסמכתא. וכן מבואר בהגהות מרדכי בסנהדרין (פרק שלישי סימן תשכא), והובא בדרכי משה (חו"מ סימן רז אות ו). ולא זכר ש"ר רבנו הש"ך לזה. וכן העיר הרב קצות החושן שם (סק"א) שדברי הב"ח דברי חכמה המה, וכבר נאמר כן במרדכי דאסמכתא קונה בהקדש, דהא אסמכתא קונה מהתורה. ע"כ. וכ"כ הרב נתיבות המשפט (סימן רז בביאורים ס"ק טו). ועיין בספר ארעא דרבנן (אות א סימן עא) שכתב דכדברי הב"ח מפורש להדיא ברש"י בשבועות (דף מז ע"א ד"ה משחק בקוביא). ע"ש.

וראיתי להגאון רבי יהונתן איבשיץ בספר התומים (סימן לד ס"ק טו), שפלפל בחכמה וכתב שדין אסמכתא לא קניא אם הוא מהתורה או מדרבנן הוא מחלוקת האמוראים דפליגי בסנהדרין

(דף כד ע"ב), במשחק בקוביא מפני מה נפסל לעדות, דלרמי בר חמא הוי גזל מדאורייתא דאסמכתא לא קניא מהתורה, ולהכי אפילו יש לו אומנות אחרת פסול. אבל לרב ששת אסמכתא קניא מהתורה ולא הוי גזל אלא רק מדרבנן, ולכן אם עוסק בישובו של עולם לא מיפסל, דלא הוי רשע דחמס, אבל באין לו אומנות אחרת, ואינו עוסק בישובו של עולם הוי רשע דחמס ומיפסל. וזוהי דעת הרמב"ם (הלכות עדות פרק י הלכה ד), עכ"ד. ולפי דבריו גם רבנו הרמב"ם דעתו דעת עליון דאסמכתא קניא מהתורה, דפסק כרב ששת. אולם כבר כתב בכסף משנה (הלכות גולה ואבדה פרק ו הלכה יא) דדעת הרמב"ם לפסוק כרמי בר חמא, ונפל פיתא בבירא. ועיין בכס"מ בהלכות עדות (שם), ובבית יוסף (סימן לד וריש סימן שע) מה שכתב לבאר עוד בזה. ואכמ"ל. וכן פסק מרן השו"ע (חו"מ סימן שע סעיף א) דאיסור משחק בקוביא אסור משום גזל מדבריהם. ועיין בשו"ת יביע אומר (חלק ז חושן משפט סימן ו אות ג). ולפי האמור דעת הרמב"ם ומרן השו"ע דאסמכתא לא קניא מהתורה, דפסקו כרמי בר חמא. גם הרב קרן אורה בנדרים (דף כז ע"ב ד"ה והילכתא אסמכתא קניא) ישב על מדוכה זו, וכתב להוכיח דאסמכתא לא קניא מהתורה מדברי התוספות בסנהדרין (דף כד ע"ב ד"ה ואלו). אולם בספר שיעורי רבי דוד פוברסקי בבבא מציעא (דף סו עמוד א סימן קפו) הביא דבריו וכתב לדחות ראיתו. ע"ש ואכמ"ל. גם הגאון הנצי"ב בספר העמק שאלה (פרשת מקץ סימן לא אות ה) כתב שנראה לדקדק דדעת רב אחאי גאון בשאלתות דדין אסמכתא לא קניא הוה מהתורה. ע"ש. וע"ע בפתחי תשובה (חושן משפט סימן רו ס"ק טו). ובספר משכנות הרועים להגאון רבי עוזיאל אלחאיין מגדולי דייני תונים (אות א סימן ע – אסמכתא) שהאריך ופלפל בזה. ובספר גזע ישי (מערכת א' אות קצט). ובשדי חמד (כרך א מערכת א כלל רמז עמוד 66 טור א). ובשו"ת הרב"ז (חלק ב אבן העזר סימן ס אות ד), ובשו"ת יביע אומר (חלק ז חושן משפט סימן ו אות א). ודו"ק.

## יד.

ובהיותי בזה, חמותי ראיתי אור להגאון חתם סופר (חו"מ סימן ס"ו אות ג) שעמד וימודד אר"ש בדין זה, וכתב ד"ל דבאה פליגי הרמב"ם והראב"ד בהלכות חמץ ומצה (פ"ד ה"ה) גבי ישראל שהרהין חמצו אצל הגוי, שלדעת הרמב"ם רק אם אמר לו אם לא הבאתי לך מעות מכאן ועד יום פלוני קנה חמץ זה מעכשיו, הרי זה ברשות הגוי, ואותו החמץ מותר לאחר הפסח. והראב"ד כתב שגם אם הגיע זמנו קודם הפסח, אפילו לא אמר מעכשיו קנאו שאין דין אסמכתא לגוי. ע"כ. ומדברי הרמב"ם משמע שיש דין אסמכתא לגוי שהוא דין דאורייתא, ולכן רק כשאמר קנה מעכשיו לא הוה אסמכתא. והראב"ד חולק על זה שאין דין אסמכתא לגוי. עכ"ד. [אולם הדר תבריה לגזיזה, וכתב ד"ל דהרמב"ם נמי ס"ל דאסמכתא דלא קניא מדרבנן בעלמא היא ובגוי לא תיקנו, והיינו דוקא בישראל הקונה מגוי באסמכתא דאוקמינן אדאורייתא דקני, אבל גוי מישראל לא קנה, דהשתא מישראל הפקיעו, מכ"ש מגוי. ע"כ]. והמעין יראה מדברי מרן השלחן ערוך (סימן תמא סעיף א) דפסק כהרמב"ם דבלא מעכשיו לא קנה הנכרי את משכנו, אפילו הגיע הזמן שקבעו ולא פדה. ועיין במגן אברהם (סימן תמ"א ס"ב) שכתב דהרב מגיד משנה כתב, דרוב האחרונים ס"ל דאסמכתא לא קניא גם בגוי, והכל תלוי אם אומר מעכשיו, ושכן מוכח

דעת השו"ע. ע"כ. וכ"כ הרב משנה ברורה (סימן תמא ס"ק ד), ומסיים דמ"מ נחלקו האחרונים בזה אם סומכים בזה על הראב"ד, ובשעת הדחק יש להקל. ע"ש. גם הרב חתם סופר (שם) מסיים אמריו דדעת רוב הפוסקים דיש אסמכתא לגוי, כמ"ש המג"א הנזכר.

### טו.

ומעתה שוב נשוב לנידון דידן, שכבר התבאר שבעסק ההלוואות הזה נחתם חוזה, שאם לא יפרע או אפילו יאחר זמן הפרעון, זוכה המלוה בנכסי הלווה כפי שווי ההלוואה והריבית הגבוהה ללא אומר ודברים. וכל כהאי גוונא הווי אסמכתא וכנוכר לעיל. ומעתה, כיון שגם בגוי אמרינן דאסמכתא לא קניא, וכן נראית דעת הרמב"ם ומרן השולחן ערוך וכ"כ רוב האחרונים, נמצא שמה שלוקח את נכסי הגוי בעבור הלוואתו, הוי גזל הגוי, והא קיימא לן דגזל הגוי אסור כמבואר בבבא קמא (דף קיג ע"ב). וברמב"ם (הלכות גניבה בפ"א ה"א, ופ"ב ה"א, ופ"ז ה"ח) מבואר שאסור מן התורה. וכן דעת מרן השולחן ערוך (חו"מ סימן שמח ס"ב), וכ"כ בש"ך (שם ס"ק ב), וכ"נ דעת הרא"ה בספר החינוך (פרשת קדושים מצוה רכד) שהביא את דברי הרמב"ם. וכן מבואר בספר כפתור ופרח (פרק ד), שהוא איסור תורה ויש בו נמי משום חילול השם. ע"ש. גם המהרש"ל בים של שלמה בבבא קמא (פרק י סימן כ) הביא דהרמב"ם (הלכות גזילה פ"א ה"ב) והסמ"ג (לאוין קנז) והטור (סימן שמח) כולו סבירא להו שגניבה וגזילה שוין בין ישראל לגוי. וכל הגונב מגוי עובר בלאו, כאילו גונב מישראל. ע"כ. וכן כתב הרדב"ז (ח"ד סימן רה), שהדבר ברור דגניבת הגוי אסורה מן התורה, ואין חילוק בין גזילה לגניבה. וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא - יורה דעה סימן פא דלדעת הרמב"ם גם גזל הגוי אסור מהתורה. ע"כ. ועיין במנחת חינוך (מצוה רכד אות ד), ובספר משכנות הרועים (אות ג סימן מח ערך גוי). גם הרב חיד"א בספרו חומת אנך (שמות פרשת יתרו אות ח) כתב: "לא תגנוב" - אפילו גזל הגוי אסור מן התורה. והשר של גוי גונב ניצוץ הקדוש, ויש עון חילול ה' החמור מאד. עכ"ד. והגאון שדי חמד (כרך ב מערכת הג' אות לח עמוד 7 טור א) הביא להקת פוסקים, דכולהו סבירא להו דאיסורו מהתורה. ע"ש. ומעתה, כיון שאמרינן דאסמכתא לא קניא גם בגוי, וגזל הגוי אסור מהתורה, נמצא שכשלוך נכסי הגוי לאחר שלא פרע כל ההלוואה בריבית הגבוהה הווי גזל הגוי.

וידעתי ביני ידעתי, דבגזל הגוי יש אומרים דאסור רק מדרבנן, וכן דעת הרב ים של שלמה בבבא קמא (פרק י סימן כ), ועיין בשדי חמד הנזכר ששם צדיק עתק דברי הסוברים שהוא מדרבנן. ולפי זה, יד הדוחה נטויה לומר דכיון שיש אומרים דאסמכתא קניא מן התורה, ולכן אסמכתא בגוי קניא, ומאחר שאיכא מ"ד דגזל הגוי אסור רק מדרבנן, יש להקל, והווי כספק ספיקא, ספק שמא גזל הגוי אינו אסור אלא מדרבנן, ואף אם תמצי לומר שאסור מהתורה, שמא אסמכתא קניא בגויים. ואע"פ ואומר דמלבד מה שיש לפקפק בס"ס זה אם הוא משם אחד ומתהפך, הא כבר התבאר שאין כן דעת רוב הפוסקים בשתי דינים אלו, ובכללם הרמב"ם ומרן השולחן ערוך ואין לסמוך על זה. ואפילו לפוסקים דס"ל שיש להקל בספק ספיקא גם כששני הספקות נגד מרן, וקבצם כעמיר גורנה בשו"ת יחווה דעת (חלק ה סימן נד), ובשו"ת יביע אומר (חלק ט אורח חיים



סימן צא אות ח), וכן דעת מרן הראש"ל הגר"ע יוסף וצ"ל שם. מכל מקום כיון שיש בזה בודאי חילול השם, אין להקל. ועיין עוד בשדי חמד (שם אות מ). ודו"ק.



#### טז.

ולא אכחד, שראיתי להמגן אברהם (סימן תמח ס"ק ד) שכתב דהטעם דמהני אסמכתא לעכו"ם גבי חמץ בפסח, לאו משום דקנין מדיניהם מהני, אלא כיון דבדיניהם אין דנין דין אסמכתא גמר ומקנה. עכ"ד. ולפי דבריו אפשר לומר דגם בעסק ביש זה של הלואה זו, כיון דבדיניהם אין דנים בזה דין אסמכתא, תו לא הוה גזל הגוי. ואליבא דאמת זה אינו, שהרי בשעת לקיחת ההלואה היה סבור הלווה שבודאי יפרע אותה, ותו לא גמר ומקנה לנכסיו, וכשלא פורע ולוקחים ממנו את נכסיו ללא אומר ודברים נמצא שגוזלים אותו. וכדברים האלו ראיתי להגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו על השו"ע (אורח חיים סימן תמא ע"ד המג"א סק"ב) שתמה על המגן אברהם, דמה בכך דבדיניהם אין דנין דין אסמכתא, הא מ"מ לדעתו שבודאי יפרע, ולא גמר ומקני וצ"ע. עכ"ד. ודון מניה ואוקי באתרין. ומה גם, שכבר התבאר שמדברי הרמב"ם והשו"ע משמע דלא מהני אסמכתא לגוי. ודו"ק.



#### יז.

ובאתי בזה בה'ן אומר וה'ן דברים עם ידידי, הגאון רבי שלמה בר כוכבא נר"ו, שהעיר מפני מה לא יהיה נידון זה כטעות הגוי, שהגוי מטעה עצמו שסבור שהוא חייב לשלם לו ולפרוע לו? ואמרתי אבוא ולבאר כל חמיר'א בזה. והיה הקצר אמיץ. הנה האי דינא דטעות הגוי דמותרת הוא דינא דגמרא בב"ק (דף קיג ע"ב), וכ"פ הרמב"ם (הלכות גזילה פרק יא הלכה ד) וז"ל: טעות הגוי מותרת, וכל זה בהטעה הגוי עצמו, אבל להטעותו אסור. ע"כ. וכ"כ המרדכי (בב"ק שם בפרק בתרא). אמנם דעת הטור (חו"מ סימן שמח אות ג) דמותר גם להטעותו. עיי"ש בב"י. ועיין להרב לחם משנה (שם).

והגאון מהרש"ל בים של שלמה מסכת בבבא קמא (פרק י סימן כ) השיג ע"ד הטור, וכתב דלא שרי טעות הגוי, אלא בטעה מעצמו. ואף דהפקעת הלואה שרי, היינו מה שאתה חייב לשלם לו או דרך מכס או דרך חוב. אבל מה שהוא בעת המקח, דומה לגזול, כאלו אתה לוקח את שלו בעל כרחו, והיינו אתה גזול זהב משלו. ועוד נ"ל לאסור משום חילול השם, דשמא הגוי מכוון לבדקו. וכן כתב הרמב"ם (הל' גזילה פ"א ה"ד) והסמ"ג (עשין עד) להדיא, דטעות הגוי אינו שרי אלא במוטעה מעצמו, אבל להטעותו אסור, משום חילול השם. ע"כ. ועיין להרב כנסת הגדולה (שם הגהת הטור אות ג) שהביא גירסא בטור שלפיה גם הטור יסבור כהרמב"ם. ואכמ"ל.

והמעיין הישר יחזו פנימו, דמרן בשו"ע לא זכר כלל לדין דטעות גוי, ורק זכר (בחו"מ סימן קפג סעיף ז) דין אם שלח שלוcho לקבל מעות מהגוי, וטעה הגוי ונתן לו יותר, הכל לשליח. עכ"ד. ותו לא מידי. ואין כל כך ראייה מזה שפסק דמותר להטעות את הגוי, ואדרבא דייק לישניה

‘וטעה’ הגוי, משמע דוקא טעה ולא הטעהו. אמנם מדברי הבית יוסף (חו”מ סימן שמח אות ג) משמע שגם להטעותו בחשבון שרי. אמנם צ”ע מפני מה בהלכה זו היתה העלמ’ה בספרו שלחן ערוך. וכן תמה הגאון רבי רחמים אליהו חזן, רעהו של הגאון רבי חיים פלאג’י, בספרו ארח משפט (חו”מ סימן שמח אות ו) אמאי השמיט מרן השו”ע דברי שניהם ולא פסק כלל את הדין שטעות הגוי מותר, ולא ידעתי למה. עכ”ד. וביותר תגדל התמיהה, שהרי השו”ע עצמו הזכיר והזהיר שלא להטעות נכרי כמה פעמים (עיין חו”מ סימן רכח סעיף ה, ובסימן רלא סעיף א), ובהיתר להטעותו שמיט ידו ולא זכר כלל. וראיתי בשו”ת קשת יונתן מאמו (חו”מ סימן ט עמוד רנב) שכתב לבאר, שמה שלא כתב מרן השו”ע שטעות העכו”ם מותרת ואפילו בטעה העכו”ם מעצמו וכדברי הרמב”ם, כי חשש אפילו לסתם גניבת דעת גם כשהעכו”ם טעה מעצמו, ומחומרא דאורייתא חשש שלא יבואו להקל בגזל עכו”ם, וכ”ש דאיכא חשש חילול השם. ע”כ. וכנלע”ד. ואעיקרא דדינא נראה שדעת השו”ע כדעת הרמב”ם בזה, עיין בשו”ת משפטי יוסף לידידנו, הדיין המצויין הרה”ג רבי יוסף חיים מזרחי נר”ו (ח”א חו”מ סימן מא אות טו). ודו”ק.

והנה הרמ”א (חו”מ סימן שמח סעיף ב) זכר את שתי השיטות, וכתב וז”ל טעות גוי, כגון להטעותו בחשבון או להפקיע הלואתו, מותר, ובלבד שלא יודע לו דליכא חילול השם (טור ס”ג). ויש אומרים דאסור להטעותו, אלא אם טעה מעצמו, שרי (מרדכי פרק הגזול בתרא רמז רטו). וכבר ידוע שגם ברמ”א בסתם ויש פסקינן כסתם, כמ”ש מרן הראש”ל הגר”ע יוסף זצ”ל בשו”ת יביע אומר (ח”ו אבה”ע סימן ב אות א, ובח”ט אבה”ע סימן א) מפי ספרים ומפי סופרים, ע”ש. וכ”כ מר בריה דרבינא, הגאון הראש”ל הגר”צ יוסף נר”ו, בספר עין יצחק (ח”ג עמוד תר). ע”ש. אמנם הרב כנסת הגדולה (חו”מ סימן קפד הגהת הטור אות ג) כתב שכאשר הרמ”א כותב ויש אומרים דעתו לחשוש ליש אומרים, ולפי זה גם הרמ”א נטה קו להחמיר בזה.

#### יח.

ולכל הדברות נראה לומר דשאני נידון דידן מכל טעות הגוי שהתירו הפוסקים, שכן תחילה וראש צריך ליתן את הדעת במה שונה טעות הגוי המותרת מגזל הגוי שנאסר? וכבר תמה על זה הגאון מהרש”ל והב”ד לעיל, שכיצד יתכן להתיר להטעות את הגוי, הלא זה גזל הגוי ממש? הבט ימין וראה. ועל כרחנו צריך לומר, דכיון שהיהודי לא לוקח מהגוי אלא שהגוי נותן לו, תו לא חשיב כגזל. והגם שמה שנתן לו הגוי הוה מחמת זה שהטעה אותו, כיון שלא בא הוא וחטף מהגוי, תו לא הוה גזל הגוי. ומעתה, בנידון דידן שהמלוה בא ולוקח מהגוי בעל כרחו שלא בטובתו את נכסיו עבור הלואתו, הוה גזל הגוי ולא טעות הגוי, שהגם שכלפי דינא דאסמכתא מקום יש בראש לומר שמתעב את הגוי שאסמכתא קניא, הגם שאליבא דאמת לרוב הפוסקים אסמכתא לא קניא, אך מכל מקום כיון שהגוי באמת לא מקנה לו את נכסיו והוא נוטל את נכסיו הגוי בידים בעל כרחו, נמצא שנכלל בכלל גזל הגוי.

וכאשר דימיתי כן ראיתי, שביארו האחרונים אודות מ”ש מרן בשלחן ערוך (או”ח סימן רמו סעיף ג) היכא שהשאל את הבהמה או השכירה לגוי, והתנה עמו להחזירה לו קודם השבת, ועיכבה

הגוי אצלו בשבת, שיפקירנה בינו לבין עצמו קודם השבת או יאמר בהמתו קנויה לאינו יהודי, כדי שינצל מאיסורא דאורייתא, ובמוצאי שבת כשבא הגוי ומחזיר לו את בהמתו, אין צריך לומר לו שהפקיר הבהמה. והקשה הגאון רבי עקיבא איגר שם, דכיון שהפקיר הבהמה או הקנה לגוי, הוה בהמת הגוי, וכשמחזירה לו במוצאי שבת אם לוקחה הוה כגזל הגוי, דהישראל יודע האמת שהיא של נכרי. ועיין. עכ"ד. ועיין בחידושי רבי שמעון שקאפ זצ"ל בבבא מציעא (סימן כו אות ו) מ"ש ליישב בזה. ומ"מ מתבאר מדברי הגרע"א שכל מקום שהישראל יודע שעל פי דין זה של הנכרי, אע"פ שהנכרי טועה וסבור שזה של הישראל, הוי גזל, ולא הוה בכלל טעות הגוי. ודון מיניה לנ"ד.

### יט.

אולם צריכים אנו ליישב את דברי השו"ע. וראיתי בשו"ת תורה לשמה (סימן קכד) שכתב לבאר, דמה שלאחר השבת הגוי מחזיר לו את הבהמה לפי תומו, כיון דלא ידע שנקנית לו, רשאי זה לקבלה, דאע"ג דנקנית לגוי ונעשית שלו אין בזה משום גזל הגוי, דלא גרע זה מהפקעת הלואתו, כיון דהגוי מעצמו נותן אותה לישראל, אך אם אירע שהגוי לא החזיר הבהמה לישראל, אלא רצה לתקוף בה לגמרי, אין הישראל רשאי לתבוע אותו ולהוציאה מידו, דהשתא בזה ליכא היתר דהפקעת הלואתו, כיון שהוא מוציאה מידו בכת. עכ"ד. אתה הראת לדעת שהגם שהגוי סבור שהבהמה של הישראל, בכל אופן כיון שאליבא דאמת הבהמה שלו, לא יכול הישראל להוציאה ממנו בכת. וכדברים האלה כתב הגאון רבי חיים פרנק בספרו תולדות זאב (ח"ג עמ"ס שבת עמוד כה), דכיון שאין הישראל לוקח וחוטפו ממנו לא הוי אלא טעות עכו"ם וכפי שהתיר הרמ"א. עכ"ד. וששתי. וכ"כ הגאון הראשון לציון רבי יצחק יוסף שליט"א בספרו ילקוט יוסף (שבת א סימן רמו סעיף ג בהערה) דליכא בזה משום גזל הגוי, דלא גרע מהפקעת הלואתו, כיון שהגוי מעצמו נותן אותה לישראל, ודמי לטעות הגוי. ע"כ. הא קמן שכל שלא נותן הגוי מעצמו את הבהמה הוה גזל הגוי ממש. שו"ר להגאון רבי אפרים נבון בספר מחנה אפרים הלכות גזילה (סימן ד) שמבין השיטין גם כן מבואר חילוק זה, שכתב לבאר מה שפירש רש"י בבבא קמא (דף קיג עמוד ב ד"ה ואיבלע) טעות הגוי מותרת, דהיינו שלקח מהגוי חפץ בארבע ונתן לו ג' במקום ד', וטעמו של רש"י ז"ל דכל שאינו מוציא מידו של גוי שלא מדעתו כענין גזל וגניבה אלא שהגוי נותן לו בטעות לא חשיב גזל. אבל מדברי הרמב"ם ז"ל (הלכות גניבה פ"ז ה"ח) שכתב, אסור להטעות את הגוי בחשבון נראה, דאפילו כי יהיב ליה הגוי מדעתו כיון דבטעות קא יהיב ליה אסור. עכ"ד. ודו"ק.

ודע שגם בטעות הגוי במקח כתב הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (חלק ב, אבן העזר סימן מ), דאם הישראל מוכר חפץ בעד סך הקצוב ומטעהו בחשבון הקציצה אזי בטל המכירה, דעל אופן שישנה מהקצבה לא נמכר ולא קנה את החפץ הנמכר. עכ"ד. הרי שגם בטעות הגוי אמדינן לדעתו, ולא אומרים שכל טעות הגוי מותרת. ודון מיניה ואוקי באתרין.

## כ.

אחר הדברים האלה והאלוקים אינה לידי אזהרת רבנו המאירי בשיטה מקובצת בבבא קמא (דף קיג עמוד א) שכתב: אותן הגויים הגדורים בדרכי הדתות, אם באו לפנינו לדין אין מעבירין להם את הדרך במלא מחט, אלא יקוב הדין את ההר, וכן אסור להפקיע את הלואתו. וכל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדתות ועובדי האלהות על איזה צד, אף על פי שאמונתם רחוקה מאמונתנו, הרי הן כישראל גמור לדברים אלו, אף באבדה ואף בטעות ולכל שאר הדברים, בלא שום חילוק. עכ"ד. וסמך ע"ד סמיכה בכל כוחו הגאון בעל שואל ומשיב (מהדורה תליתאה חלק א סימן ג), ושם צדיק עתק דברי הרמב"ם בפירוש המשנה מסכת כלים (פרק יב משנה ז) שכתב: וזה אשר ידמו המון האנשים וקצת מהיחידים שזאת ההטעיה מותרת עם הגויים, הוא טעות ודעת בלתי אמיתי, ואינן מותרין האונאות והתחבולות ומיני המרמות והזיוף והסלוף עם הגוים, אמרו עליהם השלום אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הגוי, וכל שכן אם יהא תלוי חלול השם שאז יהיה העון חמור יותר, ויושגו לאדם תכונות רעות על ידי כל המעשים הרעים הללו אשר העיד יתעלה על עצמו שהוא מתעב אותן כשלעצמן, נעשו עם מי שנעשו, והוא אמרו "כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה כל עושה עול" (דברים כה, טז). ע"כ. ועיין באבן האזל על הרמב"ם (הלכות גולה ואבדה פרק יא הלכה ד). וכיוצ"ב כתב בשו"ת חכם צבי (סימן כו) שביאר שכל המצות שהצטיינו כלפי הגויים הם בעבורינו, שאנחנו הפועלים לקנות בנפשנו דעות אמיתיות ומדות טובות וישרות לזכותנו לטוב לנו. ע"כ. ודון מיניה. וכ"כ בערוך השלחן (ח"מ סימן שמח סעיף ב), בזמן הזה בכל מדינות אלו אסור מן התורה שום הטעאה והערמה, ואין שום חילוק בין ישראל לאינו ישראל. ע"כ. ועיין בשו"ת באר שרים שלזינגר (ח"א סימן מ אות ג). ובשו"ת משפטי יוסף לידדינו, הדיין המצוין רבי יוסף חיים מזרחי שליט"א (ח"א ח"מ סימן מא אות טו).

עוד יש לציין מה שכתב הגאון רבי משה רבקה בבאר הגולה (ח"מ סימן שמח אות ה) וז"ל: ואני כותב זאת לדורות, שראיתי רבים גדלו והעשירו מן טעות שהטעו הגויים, ולא הצליחו וירדו נכסיהם לטמיון, ולא הניחו אחריהם ברכה, וכמ"ש בספר חסידים (סימן תתרעד), ורבים אשר קדשו ה' והחזירו טעויות הגויים בדבר חשוב, גדלו והעשירו והצליחו והניחו יתרם לעולליהם, עכ"ל. ודי באלו הדברים לאלו אשר מח בקודקודם.



## כא.

וטרם אכלה לדבר אבא אעיר'ה, שכבר כתב בגליון המהרש"א (יו"ד סימן קנט ס"א) בשם הרד"ק (תהילים טו, ה), דבוודאי אם עושה הנכרי חסד וטובה עם ישראל, חייב לעשות הישראל גם כן עמו חסד ולהטיב לו, וההלואה בלא נשך הוא חסד יותר מן המתנה, שהרבה יבושו לקחת מתנה ולא ללוות, עכ"ל. הרי שלדעת הרד"ק כשגוי עשה טובה לישראל, חובה להלוותו בלא רבית. ע"כ. ועיין בספר חשוּקֵי חמד בבכורות (דף טז עמוד ב) שהסתפק לפי זה, כאשר מלוה כסף לגוי, ובאותו זמן בא עני ומבקש צדקה, אם יהיה פטור מלתת לו, משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, כמבואר בב"מ (דף פב ע"ב), לגבי המלוה ליהודי דמצוה קעביד. ע"ש. ונראה דאין לחוש

בזה למ"ש בשולחן ערוך הרב (יו"ד הלכות ריבית סעיף עה) דיש בזה משום "לא תחונם", דכיון שעושה כן כדי להשיב לו טובה אין לחוש, וכן כשהוא שכנו או מכרו, וכמבואר בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן כה), ובשו"ת כתב סופר (או"ח סימן נט). ואפילו על ריבית המקובלת כשמלווה לגויים לא יתמיד בה, וכפי שהזהיר בזה האור החיים הקדוש (דברים פרק כג פסוק כא ד"ה עוד ירמוז). ויהיה נר לרגלך מאמר רבותנו במכות (דף כד ע"א) "כספו לא נתן בנשך" (תהילים טו, ה) - אפילו ברבית גוי.



המורם מכל האמור: שעסק זה יש בו כמה וכמה בעיות רוחניות וגשמיות, ונוסף גם הוא, שמרבה שנאה וקנאה על אחינו בני ישראל בכל מקומות מושבותיהם. ויש לאסור עסק זה שלא יתעסק בו כל אשר בשם ישראל יכונה, והרבה שלוחים למקום לסדר פרנסתם ברווח ולא בצמצום. וה' יאיר עינינו במאור תורתו. והנראה לעניות דעתי כתבתי.



הרב יהושע הבר

קרני שומרון

## האם ישנו חזון יהודי למשק ללא ריבית?

תניא ר"ש אומר מלוי רבית יותר ממה שמרויחים מפסידים ולא עוד אלא שמשמים משה רבינו חכם ותורתו אמת ואומרינן אילו היה יודע משה רבינו שיהיה ריוח בדבר לא היה כותבו (ב"מ עה:).

### מבוא

בשנים האחרונות גברה המודעות להשקעה על פי ההלכה, בפרט בקרנות הפנסיה וקופות הגמל. הגדרות הכשרות, לאור החופש היחסי של גופי הכשרות בבחירת מסלולי ההשקעה, מציפות את שאלת האלטרנטיבה היהודית לכלכלה ללא ריבית. מאמר זה בא לבחון האם אכן יש חזון תורני למשק ללא ריבית עסקית, בדגש על שוק ההון.

איסור ריבית הטיל מגבלות רבות בעסקאות כלכליות ויישומו לא היה קל מאז ומעולם. אך ניתן להצביע על הבדל בולט בדורות האחרונים. בעוד שבעבר קיום איסור הריבית היה כרוך בדרך כלל בשינוי אופייה של העסקה, כך שהיא תתאים לכללי איסור ריבית, בזמננו הפתרון הרווח המוצע בדרך כלל על ידי הפוסקים בעסקאות כלכליות הוא חתימה על שטר היתר עסקא, שאמנם משנה את מהות העסקה מהלוואה לעסקת שיתוף, כך שלא יעברו הצדדים על איסור ריבית, אך באופן מעשי אינו משנה את תוצאתה הסופית של העסקה. רובן ככולן של העסקאות מסתיימות בתוצאה מעשית זהה לחלוטין להלוואה בריבית.

האם המציאות בה הריבית היא מרכיב יסודי ולגיטימי בפעילות העסקית, והשינוי ההלכתי בא לידי ביטוי בתוספת החתימה על שטר היתר עסקא ללא שינוי מעשי בגוף העסקאות, היא אידיאלית מבחינת התורה, כשאיסור ריבית מוצא את ביטויו בתחום העזרה לזולת ע"י הלוואת גמ"ח, או שמא יש גם כן חזון תורני להתנהלות עסקית ללא ריבית?<sup>א</sup>

בדברי הפוסקים מצאנו שלושה כיוונים מרכזיים המייתרים את הצורך בשינוי מעשי באופן עשיית העסקאות מעבר לחתימה על הית"ע.

### א.

#### ריבית כ'איסור' ללא 'עוול' – ייתור הצורך בשינוי ערכי

בדברי הרב אשר וייס מצאנו שתי פסיקות שנראה שבבסיסן ההבנה כי ריבית היא 'איסור' גרידא, ללא עוול בין אדם לחבירו. ובהינתן פתרון הלכתי לאיסור שוב אין צורך ערכי לאסור.

(א). ודאי שבמציאות הנוכחית, בהעדר אלטרנטיבות, ניתן להשתמש בפתרונות הקיימים.

בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סי' מ"ה) ביחס להערמה<sup>ב</sup> שבהיתר עסקא, אחר דיון בשאלת התוקף ההלכתי של הקנין בהערמה, נידונה השאלה הערכית 'האם מותר להערים ולעשות טעדיק כדי לפטור עצמו ממצות התורה'. ומסקנתו שם:

והנראה עיקר בזה דבאמת אסור להתחכם ולהערים בביטול מצות עשה ואף שאין בזה עבירה מוגדרת אין זה רצון התורה דהלא המצוות ניתנו לנו לקיימן ולהתקדש על ידן ובעידנא דריתחא נענשין עליהן וק"ו שאין להערים עליהן, אך מותר להערים על הלאוין בהערמה המועילה ולכן התירו היתר עיסקה ומכירת חמץ.

הוא סבור כי באופן ערכי עקרוני אין פגיעה ברצון התורה כאשר מתבצעת הערמה תקפה בריבית בדומה לחמץ. הגדר ההלכתי של האיסור קובע את רצון התורה ואין צורך להוסיף עליו. ומסתבר שהוא לא יסבור כך ביחס לחיפוש פטור פורמלי מלאווין של גזל גניבה ונזיקין, בהם ודאי אין ראוי להערים.

ובאופן מפורש יותר בשיעור על 'שורש איסור ריבית':

אני צריך להדגיש משהו כי הרבה פעמים נשאלתי מבחינה השקפתית היתר עסקא זה לא רק מסמך של בדיעבד זה גם מסמך של לכתחילה. חלילה לפקפק בהיתר עסקא, היתר עסקא זה מסמך ותקנה של גדולי עולם לפני 500 שנה, וזה מתחיל בתרומת הדשן ותיקון מהר"ם שכל הפוסקים הביאו, ואף אחד לא כותב שזה בדיעבד, שזה לא מידת חסידות. אף אחד לא מטיל בו דופי. אבל היתר עסקא צריך להיות תקף צריך להיות כשר....כאשר היתר עסקא הוא תקף הוא מותר ולא בדיעבד, גם לכתחילה.

לגישה זו השלכה הלכתית נוספת: פטור חברה בע"מ מדיני ריבית. על רקע קביעתו כי חברה בע"מ היא גוף מנותק מבעליו שאינו מחויב במצוות התורה, הוא פוסק (שו"ת מנחת אשר ח"א סי' ק"ה):

סוף דבר לענ"ד החברה היא בעלים על עצמה כמבואר ומשום כך נראה דבכל הנוגע לאיסור גניבה וגזילה וכדומה שהם מצוות שכליות שבין אדם לחבירו ודאי פשוט שמצוות אלה מוטלות אף על חברה, אסור לה לגנוב ואסור לגנוב ממנה דברור ופשוט שגם גוף זה שיש בו מקבלי החלטות בעלי בחירה צריך להתנהג בדרכי הצדק והישר דהעולם עומד על האמת ועל הדין ועל השלום. ועוד דהלא אף הגזול בגרמא, והחולק עם הגנב ונהנה ממנו גזילה, חטא בידו. אך בכל הנגע לאיסורי תורה שאינם אלא גזה"כ כחמץ בפסח שבת וריבית וכדו' אין איסור בכספי חברה מעיקר הדין.

(ב). הסכם קנייני שמטרתו הסמויה שונה מהמוצהרת ותכליתו יצירת מצב לעקיפת האיסור

(ג). קול הלשון, הרב אשר וייס 'שורש איסור ריבית' י' אייר תשס"ה. שיעור מוקלט.

(ד). בשיעור אחר התייחס הרב לכך שבדורות הראשונים ההיתר עסקא התקבל כהיתר בדיעבד וכצורך השעה, ובדורות הבאים רבים מגדולי הדור כולל החת"ס ראו בו היתר לכתחילה. אך הזכיר גם את דברי הגר"א במעש"ר האוסר אך הם דעת יחיד ואף תלמידו ר' חיים מוולאזין לא חשש לכך.

ובתשובה אחרת<sup>ה</sup> לגבי חיוב מצוות על ממון ללא בעלות אישית – 'ממון עולי בבל' מפורש יותר:

ולגבי מצות מעקה נראה פשוט שדינה כמזיק וכשאר מצוות שבין אדם לחברו החלים גם על ממון עלי בבל. ובאמת יש לעיין לפי"ז גם לגבי איסור רבית, דמפשטות הגמ' בב"מ ס"א ע"א משמע דאיסור רבית הוי מלתא דלא תגזול, וכך משמע מדברי התוס' שם ע' ע"א שכתבו דבני נח נצטוו על הרבית משום דלדידהו הוי בכלל גזל, אך באמת כבר הבאתי את מש"כ הרשב"א דלולי איסור רבית הוי ככל שכירות בעלמא, עי' מנחת אשר דברי סימן מ"ד, ואכמ"ל.

לדבריו, במצוות המבטאות צדק ויושר, אף בהעדר גדר הלכתי האוסר יש צורך ערכי לאסור מצד היושר. אך ריבית מוגדרת כגזל ללא עוול, ואין מקום ערכי לאסור אותה מעבר לגדרי המצווה.

דבריו מבוססים על ההנחה כי נטילת ריבית היא מעשה כלכלי הוגן שאין בו עוול, אף אחר שחידשה התורה את איסור ריבית.

ניתן לתמוך כיוון זה בדברי הריטב"א (ב"מ סא.) שכותב: "שאיין איסור זה מחמת שהוא מחסרו ממון דא"כ היאך אסריה על הלווה אלא ודאי גזירת הכתוב היא".

ובהמשך שם סובר כשיטת הגאונים במחלוקתם עם הרמב"ם, הסוברים כי לא ניתן למחול על השבת תשלומי ריבית: "... דתביעת ריבית לא הויא כשאר תביעות בגזל ואונאה וכיוצא בהן דאית ליה על חבריה שיעבוד ממון אלא חיוב הוא שחייב הכתוב להחזיר איסור שבלע".

מדבריו עולה כי דיני ריבית אינם כלולים בקטגוריה של גזל ואונאה שנתקבלו שלא ביושר.

מנגד, ניתן לומר כי תפיסת הריבית כ'איסור' אינה שוללת בהכרח את העוול הכרוך בה, כפי שמצאנו בדין הלוואת כספי יתומים קטנים שאינם מחויבים במצוות (ב"מ ע:). "אמר רב ענן אמר שמואל: מעות של יתומים מותר להלוותן ברבית. אמר ליה רב נחמן: משום דיתמי נינהו ספינא להו איסורא? יתמי דאכלי דלאו דידהו ליזלו בתר שבקיהו".

רב ענן סבר להתיר לאפטרופוס לגבות ריבית עבור היתומים מפני שאינם מחויבים באיסור, אך רב נחמן חולק עליו וסובר כי אף שהם עצמם אינם מחויבים, מ"מ ההלוואה אסורה וכספי הריבית נחשבים כאכילת דבר שאינו שלהם.

לדעת הרשב"א והריטב"א רב נחמן מודה לרב ענן כי אין איסור הלכתי מכיוון שהאפטרופוס אינו עובר על איסור, שהרי אין הוא נוטל ריבית לעצמו, ואילו היתומים הם קטנים ואינם מחויבים באיסור. מדוע בכל זאת הדבר אסור? הרשב"א מסביר כפשט הגמרא, כי אף שאין איסור לא על האפטרופוס ולא על היתומים מ"מ "יתום המתגדל בממון של ישראל שאינו שלו יענש מיתה", ומשמע שתוצאה של ריבית אף במקום שאין איסור מובילה לאסור מצד העקרון הערכי שזהו 'ממון' שאינו שלו'. מאידך, הריטב"א סובר בדעת רב ענן שנטילת

ה). אתר מנחת אשר מאמר בתי כנסיות דכפרים ודכרכים תשובה לרב חנניה שפרן.

ו). ראה גם לשונו בשו"ת הרשב"א חלק ד סימן קמז: "ואפי' רב נחמן נר' שלא אסר לאפטרופא משום רבית דהא לא א"ל



ריבית ע"י קטן היא כהיתר גמור 'ואע"ג דקטן אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו הא בשר שחוטות' נינהו', לכן הוא נוטה מפשט דברי רב נחמן שהאיסור עצמי מחמת שאינו שלהם, ומסביר כי החשש הוא רק שמא יתרגלו בריבית לכשיגדלו.

נמצא שאף הרשב"א הסובר כי ריבית אינה כגזל<sup>1</sup> מתייחס לכספי הריבית כ'ממון שאינו שלו', וכפגם מוסרי שבין אדם לחבירו, אף מעבר לגדרי האיסור. וחידוש התורה ביחס לריבית מוביל לראותה כעוול 'בין אדם לחברו', אף אם אין היא מגיעה לרף הממוני. וכפועל יוצא יש מקום ערכי להימנעות מריבית גם מעבר להגדרת האיסור ההלכתי הפורמלי. ודאי שלכך יסכימו גם הסוברים<sup>2</sup> כי יש בריבית מעין גזל. מאידך, הריטב"א עקבי בשיטתו שריבית היא חידוש, ומאחר שאין עוול ביסודה אין לאסור מעבר לגדרי המצווה. עפ"ז תוסבר פסיקת הרב אשר וייס, שהתיר הלכה למעשה ריבית בחברה בע"מ בעקבות הגדרת המצווה כגזירת הכתוב שאין בה סתירה לצדק וליושר, וכן אין הוא רואה בהערמה שבהיתר עסקה בר תוקף כפגיעה ברצון התורה'. ולדבריהם אין עניין ערכי לאסור ריבית מעבר לגדרי האיסור הפורמליים.

### ב

#### הגדרת 'חברה בע"מ' ככלי לעקיפת האיסור

כיוון נוסף המופיע בפוסקים, שאינו מתייחס ישירות לשאלת הריבית אך יוצר דרך עוקפת לפתרון הבעיה, הוא הגדרת חברה בע"מ כישות משפטית נפרדת מבעלי המניות, כפי הגדרתה בחוק, ולדעת פוסקים מסויימים אינה חייבת במצוות. לעניין זה, חברה בע"מ מתפקדת כעין 'גוי' שאינו מחויב באיסורי ריבית'. הגדרה זו פותרת את מרבית הקשיים שביישום דיני ריבית, מאחר שרוב הפעילות העסקית הכוללת ריבית מתרחשת כיום בין אנשים לחברות או בחברות בינן לבין עצמן.

אכן, קשה לראות בפתרון זה כיוון מרכזי לפתרון שאלת הריבית. טעם זה אינו מקובל על מרבית פוסקי זמננו<sup>3</sup>. כמו כן, הוא אינו מיישב את הפער הגדול בין הלגיטימיות והמרכזיות של

לרב ענן שאפטר' אסור לעשות כן משום לאו דלא תשימון. אלא משום שהיתומים מתגדלים ואוכלין מה שאינו שלהם". וכן ראה שם דיוק דברי ר"נ שלא נקט שאסור, אלא קיללם, משמע שאף שאין גדר הלכתי האסור, מ"מ אין ראוי לעשות כן משום הערך של איסור ריבית.

ז). ראה דברי המהדיר שם, כי ריבית היא איסור גברא בלבד ואין איסור עצמי בריבית, וכן אבנ"ז המסביר כי איסור ריבית יסודו בחובת ההלוואה בחינם, וקטנים שאינם מחויבים להלוות פטורים מן האיסור.

ח). בחידושים ב"מ סא: הוא סובר כי אין חיוב ממון בהשבת ריבית אלא רק מצות עשה. ומבואר מדבריו בחידושים קיב. ובתשובה ח"ד סי' קמו, דכיוון דמדעתו נתן אין כאן גזל. וכן לפי הבנתו בתשובות המיוחסות סי' רכ"ג, שם סובר כי אילולא אסרה תורה היה מקום לשלם ריבית כשכירות מעות.

ט). ראה רמב"ם פ"ד מהלכות מלוה ולוה הי"ג. רא"ש ב"מ פ"ה סי' ב'.

י). יש גם מי שרואה בהלוואה לחברה בע"מ בה אין לחברה עירבון אישי לפירעון ההלוואה כחוסר מהותי בהגדרתה כ'הלוואה' ועל כן מתיר אותה, אג"מ יו"ד ח"ב סי' ס"ב, ס"ג.

הריבית במשק המודרני לבין האיסור הגורף שהתורה מטילה והתייחסותה לריבית כאל עוול מוסרי. דרך זו עוקפת את הבעיה על ידי שימוש ביצירה מלאכותית של חברה בע"מ. אך אם נראה בריבית עוול כדלעיל, ודאי שאמצעי מלאכותי טכני לייצוג אנשים לא יהווה פתרון אידיאלי.



## ג.

### יסוד איסור ריבית בנוקקות - היתר עסקא לצורך עסקי תואם את עקרונות האיסור

במאות השנים האחרונות משמש היתר עסקא כפתרון לאיסור הריבית. אופן פעולת היתר עסקא, בקצרה, מבוסס על שינוי בהגדרת מהות העסקה מהלוואה רגילה נושאת ריבית לעסקת שיתוף. הבסיס להיתר עסקא היא ה'עסקא' המופיעה בגמרא. אך להיתר עסקא התווספו תנאים נוספים, שקיומם ע"י מקבל העסקא קשים לביצוע, ומטרתם להביא בפועל לתוצאה מעשית זהה לתוצאתה של הלוואה בריבית מבלי שהיא תוגדר ככזו.

היתר עסקא הוא הפתרון ההלכתי הרווח והמקובל ע"י הפוסקים לבעיות ריבית. אך ראוי לדון בשאלה הערכית של השימוש, ולבחון עד כמה זהו כלי אידיאלי.

התייחסות ערכית לשימוש בהיתר עסקא והאם הוא מבטא את הדרך האידיאלית של התורה להתנהלות ממונית, יש בדבריו של הרב חיים דוד הלוי (מקור חיים השלם ח"ה פרק רצט). לדבריו, שימוש בהיתר עסקא צריך להתאים לטעם מצות ריבית, המבוסס על וחי אחיך עמך:

טעם מצות התורה באיסור ריבית הוא פשוט ונרמז בשמו "נשך" כידוע. והנה שני מקרים הם שבהם נזקק אדם ללוות כסף מחבירו בשעת דחקו. איש עני מעיקרו שכל חייו הסדירים הם חיי מחסור ועוני אך לעיתים נזקק הוא לסכום כסף גדול יותר מהמצוי בהישג ידו להוצאה בלתי רגילה יחסית. לזה חובה להלוותו ללא ריבית כלל... לענ"ד לזה רמזה תורה במצות הריבית שבפרשת משפטים אם כסף תלוה את עמי את העני עמך וגו' ר"ל לאדם שהוא עני מעיקרו. ויש אדם שאינו עני מעיקרו, אלא שמטה ידו במסחרו... ולזה כיונה תורה במצות הרבית שבפרשת בהר: וכי ימוך אחיך.. אל תיקח מאיתו נשך...

אם במקרים הנ"ל ישתמש המלוה בהיתר שטר עסקא, הרי הוא מסלף את כל עיקר כוונת המצוה וכוונת ההיתר של העסקא ולכן ברור שהבא לבקש הלוואה בסכום סביר שאדם יכול להלוותו והיא לשם גמילות חסד בשעת דחקו חייב להלוותו ללא כל ריבית והיא מצות התורה כפשוטה.

מאידך, לדבריו בהלוואה עסקית ע"פ הית"ע אין פגם ערכי, אף לא ממידת חסידות:

אבל כאשר בא אדם ומבקש הלוואה בסכומים גדולים כדי לפתח עסקים גדולים מכניסי רוחים הרי לא מצינו שום חיוב בתורה להלוות לאדם זה, שאין הוא עני ואף לא אדם

יא. עי' תורת ריבית פרק י"ז נ"ג, וכן כתר חלק א' עמוד 249 בהערה 37 סיכום דעות הפוסקים.

שמטה ידו, אך כיון שאסרה תורה את עצם הריבית, הרי שאדם זה אינו יכול ללוות כלל כי איש לא יסכים לתת לו סכומים גדולים שיתעסק בהם לרווחתו הוא, כשהמלוה עצמו יכול להתעסק בהם. מכאן צמח הרעיון הפשוט של העיסקא... אך אדם הרוצה לפתח עסקים גדולים אין שום חובה להלוות לו כלל ואם ירצה לשתף את המלוה בעסק אז מותר להלוות לו לפי היתר שטר עיסקא, ואין בזה שום פקפוק אף לא ממדת חסידות שאין אדם חייב לתת מעותיו לאחרים שיתעשרו מהם.

דברים ברוח דומה נמצאים גם בדברי הרב יעקב אריאל<sup>1</sup>, בהצדיקו את השימוש בהיתר עסקא לעסקאות מסחריות:

לא כל הערמה פסולה. חשובה מאד הכוונה. שימוש במנגנון ההלכתי לעקוף את ההלכה אסור רק כאשר מגמתו נוגדת את רוח ההלכה, או את המוסר הטבעי. אולם כשמטרתו היא לקיים את ההלכה כרוחה, השימוש בכללי ההלכה עצמה כדי לקיימה הוא לגיטימי וכשר לכתחילה... התורה מעוניינת לעודד השקעות מסחריות. מאידך, איסור ריבית החמור, המיועד בעיקר להלוואות צרכניות, לא נעקר ממקומו. הפוסקים שהציעו דרך מתוחכמת זו ראו את עצמם מחויבים לשני עקרונות: מצד אחד - לאיסור ריבית להלוואות צרכניות. מאידך - לעידוד השקעות למטרות מסחריות. כדי להתמודד עם שני העקרונות גם יחד הם השתמשו במנגנון שהתורה עצמה נתנה בידיהם. זו הייתה הדרך היחידה לאחוז את החבל בשני קצותיו.

עקרון דומה מופיע בתורה תמימה (ויקרא כ"ה ל"ו). שדן בבסיס הערכי של היתר עסקא ואומר שיסוד איסור ריבית נעוץ ב'חי אחיך עמך'. ומכאן שבזמנים עברו, בהם ההלוואה ניתנה "רק למען השג על ידו לחם ובגד למי שחסר לו", היא ודאי אסורה והיתר עסקא לא יתירה, אך בזמן בו ההלוואה היא לצורך עסקי ומועילה הן ללווה הן למלווה, ואדרבה היא מחזקת את היסוד של 'חי אחיך עמך' "ראו חכמים שיש למצוא היתר לאיסור זה וחשבו שעל דעת כן לא אסרה התורה..."<sup>2</sup>.

נראה מדבריהם כי אף שאין חילוק הלכתי באיסור ריבית בין עני לעשיר<sup>3</sup> ובין הלוואה אישית להלוואה עסקית, מ"מ טעם איסור ריבית מצביע על כך שיסוד האיסור נובע מהצורך לסייע לעני ולנוקד<sup>4</sup>, תוך זיקה לחובת ההלוואה המיועדת לנוקדים. ובה התורה מצווה עלינו

(ב). 'מהי הערמה' - על "היתר עיסקא" והבנקים, הלכה בימינו, הרב יעקב אריאל.

(ג). רמ"א יו"ד קס סעיף א'.

(ד). בדברי הרמב"ן דברים כ"ג כ' ישנו לכאורה חיוזק לשיטה זו: "וביאר בכאן שיהיה רבית הנכרי מותר, ולא הזכיר כן בגול ובגנבה כמו שאמרו גזל גוי אסור. אבל הרבית שהוא נעשה לדעת שניהם וברצונם לא נאסר אלא מצד האחזה והחסד, כמו שצוה ואהבת לרעך כמוך, וכמו שאמר השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו', ועל כן אמר למען יברכך ה' אלהיך - כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר ילוננו בלא רבית ותחשב לו לצדקה. וכן השמיטה חסד באחים, לכך אמר את הנכרי תגוש, וקבע לו ברכה, כי הכתוב לא יזכיר הברכה רק בצדקה ובחסדים, לא בגזל ובגנבה ובאונאה". משמע שיסוד האיסור באחזה וחסד וממשיכה את מצות הצדקה. אך לענ"ד הקשר דבריו הבאים להסביר מדוע אין חוסר מוסריות בלקיחת ריבית מגוי, מורה על כך שהמצוות ריבית, הלוואה וצדקה שלושתן נעוצות ברמת נורמה אחת הנדרשת בין אחים ולא בין זרים, אך המצוות אינן חופפות בהכרח. על דבריו 'לא נאסר אלא מצד האחזה והחסד' ראה

לעזור מבלי לנצל את מצוקתם על ידי נטילת ריבית. אך בהלוואה עסקית, בה לא קיים היסוד הערכי של האיסור, ניתן להשתמש בהיתר עסקא כפתרון טכני לבעיה ההלכתית.

אך הבנה זו בטעם איסור ריבית מוקשה ממקורות רבים. אכן, בספר שמות וספר ויקרא הוצמד איסור ריבית לחובת ההלוואה לעני, אך בדברים מופיע איסור נשך כאיסור עצמאי ללא קישור לעזרה לעני. כך כותב הכלי יקר<sup>ט</sup>: "וכי ימוך אחיך ומטה ידו... אל תקח מאתו נשך ותרבית - מה שנאמר אל תקח מאתו משמע אבל מעשיר מותר ליקח, וכן בפרשת משפטים (שמות כב כד) נאמר אם כסף תלוה את עמי את העני עמך וגו' לא תשימון עליו נשך. לכך כתבה התורה במשנה תורה (דברים כג כא) לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך כל שהוא אחיך לא תשיך לו ואף על פי שהלווה מרויח בזה".

לדברי הנצי"ב בהעמק דבר (דברים כ"ג, כ"א) פשט הפסוקים מתייחס ישירות לאיסור הלוואה עסקית לצורך מסחר ורווח של הלווה, כשיש סברה להתיר נטילת ריבית, ואעפ"כ התורה אוסרת: "לנכרי תשיך וגו'". הוסיף הכתוב במלוה שאין לצורך עבודת הארץ, כדרך הנכרי בא"י כמש"כ שם שאין לו קרקע ואחווה בארץ, ולוה לאיזה עסק, וע"ז הזהיר הכתוב לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך, ולא תאמר כי אחר שהוא מסחור רשאי לשלם רבית, דמ"מ לא חלקה תורה, ועל זה סיים הכתוב למען יברכך ה' אלהיך בכל משלח ידך. היינו מסחור שאדם עושה במעותיו כמש"כ כ"פ".

ובהסכמתו לספר אהבת חסד כתב הנצי"ב: "אם יש לאדם מעות שחיי תלויים בהם ואינו יכול להלוותם בגמ"ח כי אם להלוותם בריבית למי שהוא בעל שדה או סוחר ומצד חובת האדם הוא גמ"ח גדול ומצוה להלוות בריבית הראוי ויחיה גם הוא גם חבירו במעותיו. אבל הזהירה תורה אותנו ע"ז שאסור לקבל נשך בשום אופן. ואם כן א"א להלוות ולעשות זה החסד"<sup>י</sup>.

אף שבפסוקים ובפסיקת ההלכה<sup>י</sup> אין חילוק בין עני לעשיר, ניתן היה לומר כי הדבר נובע מגדירת גדר בלבד. אולם לענ"ד הבנה זו הייתה אמורה להוביל לצמצום דיני ריבית להקשרים התואמים את רוח התורה. ואילו בדברי חז"ל אנו מוצאים כי ראו צורך להרחיב את איסור ריבית אף להקשרים כלכליים גרידא ולא לצמצמו למקום עוני ונזקקות<sup>י</sup>. כפי שניתן לראות במשניות ובגמרא בפרק איזהו נשך, העוסקות ברובן בעסקאות כלכליות ללא ניצול חולשה. לדוגמה, איסור ריבית דרך מכר שמותר מדאורייתא אך נאסר מדרבנן<sup>י</sup> מצביע על כך שחכמים ראו גם בעסקה כלכלית גרידא כמו 'דרך מכר' את היסוד הבעייתי של ריבית. כיוון זה של חז"ל

להלן את הסבר המהר"ל.

טו. ויקרא כ"ה ל"ו, ראה גם חזקוני דברים כ"ג כ'.

טז. גם בדבריו מומחש הפער בין היחס האנושי המצדיק את הריבית לבין התורה האוסרת.

יז. רמ"א יו"ד ק"ס א'.

יח. מנגד, ראה שימוש הראשונים בטעם 'האחווה' דלקמן, לצמצום האיסור. במשומד שאף שהוא נחשב כישראל ומחויב במצוות, מ"מ אין לנהוג כלפיו באחווה. רא"ש ע"ז פ"ב סי' ז'.

יט. עי' רש"י ב"מ ס: ד"ה המרבה בפירות, וב"י ריש קע"ג.

מחזק את ההבנה שחז"ל רואים בריבית עצמה שיטה לא לגיטימית ולא כנספח לחובת הסיוע לנזקקים.

הטענה להצדקה ערכית של ריבית עסקית כבר נטענה ונדחתה בחריפות על ידי הגמרא (ב"מ עה:): לפי הסברי הט"ז, המהרש"א והמהר"ל.

"תניא ר"ש אומר מלוי רבית יותר ממה שמרויחים מפסידים ולא עוד אלא שמשימים משה רבינו חכם ותורתו אמת ואומרים אילו היה יודע משה רבינו שיהיה ריוח בדבר לא היה כותבו".

מסביר הט"ז<sup>2</sup>: "בברייתא ס"פ איזהו נשך ולא עוד אלא שמשימין משה רבינו חכם ותורתו אמת (כלומר על דרך סגי נהורא) שאומרים אלו ידע שיש ריוח בדבר לא היה כותבו ולכאורה תמוה וכי לא ידע שיש ריוח טוב למלוה בריבית ונראה פירושו שאומרים שיש ריוח טוב ללוה במעות שלוקח ומרויח בו הרבה וע"כ אין עליו איסור אם נותן רבית כך הם אומרים המלוים בריבית".

סקרנו עד כה שלוש דעות מרכזיות שעולה מהן כי לא נדרש שינוי מהותי במבנה המשק העסקי הנוכחי הכולל ריבית, אלא רק התאמות מסוימות להגדרות ההלכה. לאור דעות אלו, ניתן להבין מדוע כיום, תיקון איסור הריבית בשוק ההון בא לידי ביטוי בחתימה על היתר עסקא בלבד, ולא בחתירה לשינוי המבנה הכלכלי. אך, לענ"ד, ממרבית המקורות לעיל עולה כי איסור ריבית מהווה פגם מוסרי ערכי אף למטרות עסקיות. מכאן שכל תוצאה זוה לריבית, כדוגמת הית"ע, אינה אידיאלית כחזון לטווח ארוך.

כבסיס למציאת חלופה אידיאלית יותר יש לדון בבסיס הערכי של איסור ריבית, שלא על בסיס הנזקקות של העני, וממנה תיגזר הדרך האידיאלית.



### יסוד איסור ריבית בפגיעה באחוה ולא בנזקקות

הבסיס להבנת איסור ריבית נעוץ בשאלת ההוגנות בקבלת תמורה עבור הלוואת כסף. הלוואה זו נחשבת כחוזרת בשלמותה ללא הפסד פוטנציאלי כלשהו. בניגוד להשאלת חפץ, שאינה נתבעת מהאדם בחינם מפני שהנותן מפסיד את השימוש בו, שנחשב כאכילה בלתי חוזרת של פירותיו. בעוד שלכסף אין שימוש או פירות מצד עצמו. כשהפוטנציאל להפקת רווחים ע"י קניית נכסים והשכרתם או עשיית עסקים טומן בחובו סיכון ואינו מובטח, ומכאן שאינו פרי מובהק הנובע מן הכסף עצמו.

במאמר מוסגר, במשק המודרני הכסף נתפס כמוצר בעל פירות ברורים ובטוחים אף יותר מחפצים אחרים בשל זמינות הריבית הבנקאית. ומכאן הקושי בהבנת היחס השלילי לריבית. אך מכיוון שתפיסה זו מושתתת על שליטת הריבית בכלכלה כשעל תקינותה נסוב הדיון, היא אינה יכולה להוות גורם ביחס של התורה למושג הכסף.

(כ). לאור חידושה של התורה לאסור ריבית.

(א). יורה דעה סימן קס ס"ק א, כן הוא במהרש"א בגמ' שם. ובמהר"ל נתיב הצדקה פ"ו ד"ה 'יודע', מעלה את הסברה לתשלום בהלוואה עסקית, מצד הלווה, מחמת הרווחים הצפויים ומצד המלוה מחמת אובדן הרווחים הצפויים, ואינו מקבלם.

הגדרה זו של הלוואת כסף כחוזרת בשלימות לגמרי ללא הפסד כלשהו מביאה לכך שביחסים בין אחים בני עם אחד ניתן לדרוש לנהוג על פי נורמה הנותנת הלוואה בחינם. אמנם ביחסים עם נכרים יש מקום לתשלום עבור אבדן הפוטנציאל לעשיית עסקים, אך אימוצה של נורמה זו, המתאפשרת בין זרים, לתוך עמ"י מהווה פגיעה באחוה ובאחדות הנדרשים בין אחים. פגיעה זו, היא שהביאה להתערבות התורה, בעוד ששאלת ההגינות הכלכלית הייתה יכולה להיפתר בכך שתנאי ההלוואה נעשו בהסכמת שני הצדדים. הסבר זה יכול להתיישב באופן מיטבי עם עקרונות הגמרא ופסיקת ההלכה, שאינם מחלקים בין עני לעשיר ובין ריבית פרטית לריבית עסקית.

הדברים מבוארים בדברי המהר"ל<sup>32</sup> הרואה בהלוואת גמ"ח מקור ליצירת חיבור הנדרשת בין אחים: "כי ישראל הם עם אחד לגמרי עד שהם נקראים אחים ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה וזה מקבל מזה ובזה הם אחד לגמרי".

נטילת ריבית על הלוואה מפירה את עקרון האחוה באופן כפול, כשמעשה נתינה מחבר של הלוואת גמ"ח הופך ע"י הריבית למעשה לקיחה המפריד בין אחים ובלשונו 'מהפך המתוק למר' לדברי המהר"ל שם, הסובר כי גם בהלוואה עסקית לעשיר מתקיימת מצווה<sup>33</sup>, פשוט כי גבולותיו הערכיים של האיסור כוללים גם ריבית בהלוואה עסקית. אך גם לדעת הסוברים<sup>34</sup> כי אין מצות הלוואה לעשיר לצורך עסקי, ניתן להבין כי נטילת ריבית מאמצת נורמה ברף נמוך של חיבור ומהווה פגיעה באחוה<sup>35</sup>.

אם כן, כיצד יתבצע גיוס הון לצורך עסקי. התנאים הנדרשים לקיומה של הלוואת גמ"ח לצורך עסקי נדירים, מפני שאף לסוברים שיש מצוה בהלוואה זו, מ"מ היא תהיה אחרונה בסולם סדרי העדיפויות - יקדמו לה עניים, קרובי משפחה וכן רווחיו של המלווה הקודמים לרווחיו של בעל העסק. כמו כן, אם נדרשת הלוואה, היא רק בכסף פנוי מהשקעה, שהוא מצב נדיר. נוסף על נימוקים אלו יש טעם ערכי, והוא שהלוואה יוצרת אחווה ע"י עקרון ההדדיות 'שזה מקבל מזה וזה מקבל מזה ובזה הם אחד לגמרי' אך במבנה המשק הנוכחי חברות המגייסות הון, בהגדרתן, אינן אמורות להלוות לאחרים, וממילא האפשרות להלוות להם ללא ריבית אינה מקיימת את עקרונות האחדות שבבסיס מצות ההלוואה.

כב). נתיב הצדקה פ"ו. ראה גם דבריו שם על גבולות הנתינה: 'ואף כי אינו חייב לתת מתנה לאחר, דבר זה מפני שאין צריך שיתן לאחר מה שנתן לו הש"י'

כג). שם ד"ה ובגמרא, וכ"ד הרא"ש. וכן לדברי האהבת חסד בדעת השו"ע מתקיימת מצוות חסד בריבית עסקית לעשיר, אך לא מצוות הלוואה.

כד). ראה אנצ' תלמודית ערך הלוואה הערה 36.

כה). לשיטות אלו מתחדדת השאלה מדוע רואה התורה צורך להתערב ולאסור אף שהצדדים הסכימו לכך. ניתן להוסיף את הסבר הכללי יקר ויקרא כ"ה ל"ו שרואה בחוסר הוודאות מצב חיובי שמחזק את מידת הביטחון של האדם, לכן התורה רואה ערך בכך שלא יגיע לאדם רווח 'בטוח'. הלוואה בריבית היא המצב היחיד המוגדר כרווח בטוח ללא סיכון. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): ויעיין במאמרו של ר' נתן דרייפוס על ריבית, בתחומין י"ד].

מאחר שנשללה ההצדקה הערכית להלוואה בריבית לצורך עסקי, והלוואה ללא ריבית כאמור אינה מעשית ואף אינה נכונה ערכית בדר"כ. אם כן, מהי הדרך האידיאלית לגיוס הון עסקי, לפי רצון התורה.

נראה כי הדרך אליה מכוונת התורה לגיוס הון עסקי היא שותפות. היא עונה הן לצורך המעשי הן לצורך הערכי. היסוד הערכי שלה, יוצר חיבור בין השותפים, בניגוד להלוואה בריבית, והיא מתאימה גם כפתרון מעשי.

וביתר פירוט: בגיוס הון ע"י הלוואה בריבית כל צד ניגש לעסקה במטרה לקחת מהשני. בעל ההון, ודאי, מלווה רק ע"מ לקחת, אך גם בעל החברה בוחר דווקא באפיק ההלוואה מפני שאינו מעוניין לשתף את בעל ההון ביוזמתו וברווחיו העתידיים, ובחירתו במימון ע"י הלוואה נעשית ע"מ לקחת ולא לתת. לעומת זאת, שותפות היא דרך בה שני הצדדים נותנים זה לזה, האחד את הונו והשני את יוזמתו ומרצו, והצלחתם היא משותפת. אופן זה מביא לידי ביטוי את עקרון האחדות באופן מדויק יותר.

יש כמה אופנים ליצירת שותפות, כשאחת מהן היא העסקה, המהווה דרך לשותפות בין בעל הון ליום. וחז"ל משבחים אותה (שבת 30): "אמר רבי אבא אמר רשב"ל גדול המלוה יותר מן העושה צדקה ומטיל מלאי בכיס [למחצית שכר רש"י] יותר מכולם".

סיכום עקרונות אלו ומימושם יומחש ע"י שלושה מקרי בוחן: לעני הנדרש לסיוע יש מצוה לסיוע בין בהלוואת גמ"ח בין בשותפות, כשדרך הסיוע תבחן לפי צרכי העני. לחברה הנדרשת למימון עבור פיתוחה העסקי אין עניין להלוות כלל, מאחר שהעקרונות שבבסיס מצות ההלוואה לא מתקיימים. מנגד, המטרה העסקית אינה מובילה לצמצום בחומרתו הערכית של איסור ריבית, ומכאן שהלוואה בדרך של היתר עסקה לא תהווה פתרון אידיאלי<sup>1</sup>, אלא שותפות. מקרה הביניים יהיה של אדם פרטי הנוקט למימון צרכי חייו הבסיסיים כגון בית ורכב. למקרה זה מתאימים עקרונות מצות ההלוואה, אך מכיוון שהיקף החיוב להלוואה מוגבל, וחל בעיקר על כספו הפנוי של המלווה<sup>2</sup>, יקשה מאוד למצוא מקורות מימון בהלוואת גמ"ח, ולמעשה, תידרש עסקת שיתוף.

המעבר מהלוואה לשותפות מצריך פיתוח כלי שותפות נוספים, המשכללים ומדייקים את צרכי הצדדים לעסקה, הן בעל ההון הן המגייס. נציע מודל חליפי לאג"ח. מודל זה אינו מתיימר להיות בלעדי, אך הוא מנסה לענות על הצרכים של שני הצדדים לגיוס הון, במסלול חלופי לאג"ח.



כו). שלא כשלוש הדעות שהובאו לעיל, שאינן רואות בהית"ע במקרה זה בעיה, אף לא ממידת חסידות.

כז). אהבת חסד פרק א' סעיף ד'. מדבריו עולה כי החיוב אינו מוטל על כספים המיועדים להשקעה, וכי אין שיעור מחייב אלא כפי יכולתו של האדם לעזור לחברו.

### מודל שותפות משולש

הראנו את יתרונותיה הערכיים של שותפות, והיא אכן קיימת גם כיום בשוק ההון באופן של חלוקת הבעלות ע"י מניות. אולם אופן שותפות זה טומן בחובו סיכונים כלכליים משמעותיים, הגורמים לכך שבמרבית התיקים יש מרכיב משמעותי של הלוואה בריבית בדרך של רכישת אג"ח. בין הסיכונים נמנים: תלות מוחלטת בנאמנותם וכשרונם של בעלי החברה, סיכון משמעותי לטווח קצר הן מחמת תנודתיות שוק ההון והן מחוסר היכולת לצפות במדויק את ההצלחה בטווחים קצרים. בנוסף, בעלי החברה אינם מעוניינים לדלל את בעלותם בחברה בדרך של הנפקת מניות.

חסרונות אלו מביאים לאפיק האג"ח, בו מתמתנים סיכונים אלו. יתרונות האג"ח על פני מניות מתבטא בכמה נקודות: תלות במצבה הריאלי של החברה בלבד ולא בתנודתיות של שוק ההון, לוי"ז מוגדר וקצר להחזר ההשקעה, ואפשרות להשקעה סולידית. ומצד שני, הבעלים אינם נדרשים לדלל את אחזקתם בחברה.

כאמור, אג"ח הוא שטר הלוואה בריבית קצוצה, דרכו לווה החברה מהציבור המלווה לה ע"י קניית אג"ח<sup>1</sup>. הנפקת אג"ח היא האפיק המרכזי לגיוס הון בריבית, וע"מ להביא להחלפתו נדרשת חלופה שתענה על הן על צרכי החברות הלוות הן על צרכי ציבור המשקיעים, המלווים. מוצעים בזאת שני מודלים לגיוס הון שיכולים להוות תחליף נאות להלוואה בריבית שע"י אג"ח, וע"י התאמות יכולים לשמש אב טיפוס לכל הלוואה עסקית. הראשון ייעודו תחליף הלוואה לפיתוח עסקי, והשני מיועד עבור רכישת נכסים.

בסיס המודל הראשון מושתת על שותפות, שלענ"ד היא הדרך המועדפת להשקעה עסקית ערכית, לאור איסור ריבית. החידוש בו על פני שותפות קלאסית היא בהוספת מובנית של גורם שלישי לשותפות הנוטל על עצמו את מרכיבי הסיכון בעסקה: תמחור וניהול הסיכונים בעסקה ונשיאה בהפסדים אם ישנם, בדומה לחברת ביטוח. אך ביתר מעורבות מביטוח קלאסי המוכר לנו, המבטח מצבים נתונים, כאן יש שותף המעורב בהגדרת הסיכונים, ניהולם ובניית העסקה לפיהם. הוספת גורם זה לעסקה ממתנת את הקשיים המרכזיים הכרוכים בשותפות קלאסית: הסיכון והאימון. גורם הביטוח נצרך בעידן המודרני, בו ההיכרות האישית בין השותפים קטנה ואומדן הרווח הצפוי הכרחי לצורך זמינות ההשקעות.

ייעודו של המודל הראשון הוא ליצור תבנית מוגדרת למימון עסק בה בעל ההון והיזם הם שותפים אמיתיים, דה פקטו, והצלחתם העסקית היא מטרה משותפת, יוצרת אחוה. בסיסו של המודל היא ה'עסקא', המהווה כלי ערכי למימון עסקי, כאשר הוספת הגורם ה'ביטוחי' מגדרת ומנהלת את הסיכון, ומאפשרת לשותפים לדעת מראש את גבולות הסיכון והסיכוי. יכולת זו של ענף הביטוח לניהול סיכונים הולכת ומתפתחת בשנים האחרונות לצד תלותה של הכלכלה בכלי

(כח). האג"ח פורס הלוואה גדולה ליחידות הלוואה קטנות, המאפשרות לציבור חשיפה קטנה לחוב, וכן סחירות החוב ע"י מכירת וקניית האג"ח.



הריבית, ולדעתי ניצול יכולת זו יכול להוות כלי להשבת הכלכלה לנתיב של שותפות ולא פירוד.



### אגרת שותפות בפרויקט

כאמור לעיל שותפות ארוכת טווח כבר קיימת כיום ע"י חלוקת הבעלות למניות. ואילו שותפות הדומה במאפייניה לאג"ח: קצרת טווח, תלויה במצבה הריאלי של החברה, בעלת לו"ז מוגדר מראש ואפשרות לסולידיות, וכן אינה מדללת את אחזקתם של הבעלים בחברה, יכולה להתקיים ע"י שותפות בפרויקט ספציפי של החברה בעל אורך חיים תחום ותשואה צפויה מוגדרת, ולא בבעלות בחברה כולה. בשותפות מעין זו, בה אופק חיי הפרויקט קצר ואופק הרווחים מוגבל, לא סביר לחלק את הבעלות באופן סימטרי ליחס השקעת ההון, ראה הערה י"ב, ונדרשת שותפות לא סימטרית בה באים לידי ביטוי תפקידיהם השונים של בעל ההון והיזם, כאשר חלוקת הרווחים וההפסדים תואמת את הסיכונים והתפקידים השונים של השותפים.

בגמרא מופיעה 'עסקא' כשותפות בין בעל הון ליזם, נבחן אותה תוך השוואה להלוואה בריבית. המימון המוזרם ל'עסקא' מוגדר לכתחילה כבנוי משני חלקים<sup>1</sup>, חלקו כהלוואה ללא ריבית לטובת העסק וחלקו כפקידון בו היזם מרוויח עבור המשקיע<sup>2</sup>. חלקי העסקא אינם חייבים להיות שווים, והפרופורציה בין שני חלקי העסקא יכולה להשתנות, ובלבד שאחוזי הרווח של המשקיע יותאמו לחלק הפקדון שנותר בבעלותו. בפרויקט בעל תכנית עסקית מוגדרת ניתן להתאים מראש את הפרופורציה בין שני חלקי העסקא, כך שהתשואה הצפויה תשקף את מכלול סיכוני ההשקעה. הגדלת התשואה בסיכון יתר תבוצע בדרך של הגדלת אחוזי הפקדון בעסקא.<sup>3</sup> בעוד שבהלוואה סיכון יתר יביא להעלאת הריבית.

כט). חלוקה סימטרית יכולה להביא לעיוותים. לדוגמה, אם נרצה להגיע לתשואה מקבילה ל-5% לשנה, אזי בפרויקט בעל צפי לתשואה של 20% לשנה, הגדרת חלקו של המשקיע צריכה להיות של 87.5% כך שבחלוקת הרווח מקבל המשקיע 87.5% מתוך 120 שהם 105 ש"ח. אך באופן בו היזם נכשל ולא השיג תשואה כלשהי ייווצר עיוות, כאשר היזם ימשיך להחזיק בבעלותו 12.5% על חשבון המשקיע. ואילו כשהיזם הצליח להשיג תשואה גבוהה מהמצופה, לדוגמה 40%, יקבל המשקיע תשואה של 22.5%.

ל). מבחינה השקפתית, שני חלקי העסקא הם מעשי 'נתינה', והכריכה ביניהם יוצרת תרומה הדדית.

לא). תמורת תשלום סמלי, שמטעמי נוחות הדיון לא יוזכר בחישובים. הטעם לתשלום זה הוא ליצור מציאות שעבודת היזם בחלק הפקדון של המשקיע לא תהווה תשלום ריבית על חלק ההלוואה.

לב). לדוגמה, בפרויקט בו צפויה תשואה שנתית כוללת של 20%, מימון בדרך של עסקא המקבילה לתשואה שנתית של 5% יורכב מ-25% פקדון ו-75% הלוואה. ביחס זה במימוש תרחיש הרווח משקיע שהשקיע 100 יקבל חזרה 105.75 כהחזר ההלוואה, 25 כהחזר הפקדון, ו-51 כרווח על פי יחס הפקדון שבעסקא, דהיינו 25% מתוך הרווח [20]. ואילו היזם יקבל 15, המהווים 75% מן הרווח לאחר החזר ההלוואה והפקדון. לעומת זאת, בהעדר רווח כלשהו יחזיר היזם את חלק ההלוואה [75] וכן את חלק הפקדון [25] כך שהמשקיע לא יינזק. בהפסדים חשוף המשקיע להפסד על פי חלקו, דהיינו 25% מן ההפסד, עד להפסד מקסימלי של 25%. מרכיב ההלוואה יוחזר ללא קשר לתוצאות העסקא, וניתן לשעבד לטובתו את נכסי החברה כמו בכל הלוואה.

עסקא ספקולטיבית יותר, המקבילה לתשואה שנתית של 10%, תהיה עסקא בעלת יחס שותפות של 50\50, בה במקרה רווח כנ"ל, יקבל המשקיע אחרי החזר הקרן גם 50% מן הרווח הצפוי, דהיינו 10% מסך השקעתו.

בהשוואה להלוואה בריבית, דרך זו מעלה מספר נקודות תורפה: בהלוואה יש פיצוי לרמת הסיכון ע"י הגדלת אחוזי הריבית, אך הוא אינו מותנה בתוצאות העסקיות אלא מובטח בהתאם לשעבודים, ומכאן שהגדלת הריבית אינה מגדילה את הסיכון אלא רק מפצה עליו. ואילו בעסקא הגדלת אחוזי הפקדון, כלומר מידת השותפות של בעל ההון בעסקא, אומנם עשויה להגדיל את הרווח לבעל ההון, אך בה בעת היא מגדילה את רמת הסיכון שלו.

בנוסף, הרווחים אינם מובטחים ותלויים בניהולה של החברה, שאינה חשופה לסיכון במקרה של העדר תשואה, ואילו הסיכון לקרן גדל ע"י הגדלת חלק הפקדון<sup>2</sup>. נמצא שהגדלת התשואה למשקיע בדרך של הגדלת הבעלות מגדילה את הסיכון ללא הבטחת תשואה.

נקודת תורפה מובנית נוספת בשותפות בפרויקט ספציפי לעומת שותפות בחברה כולה<sup>3</sup>, היא הגדרת נקודות ההשקעה בין הפרויקט לחברת האם. בפרט בתחום ההוצאות<sup>4</sup>, שהוא תחום 'אפור' בהגדרתו, מאחר שיש אינטרס מובהק לחברת האם המנהלת את הפרויקט להשית את הוצאותיה הכלליות על הפרויקט בו יש לה שותפים נוספים.

למשקיע הבודד אין את הזמן והיכולת לבדיקת התנהלות החברה, וכן לספיגת ההפסדים הנובעים מהתנהלות כושלת. ההצעה דלקמן לפתרון הקשיים הנ"ל, מבוססת על פירוק גורמי הסיכון מתוך העסקא והעברתם לגורם שלישי בעל יכולת ניהול לסיכונים העסקא, ובעת הצורך גם לפיקוח ולגביית מחיר מן החברה על אי עמידה ביעדים שהציגה. לצורך הדיון נכנה אותו בנק, אף שאין הוא דומה בתפקידיו לבנק<sup>5</sup> אלא לחברת ביטוח.

כל הנפקת אגרת שותפות ציבורית עבור פרויקט ספציפי תונפק תחת ליווי עסקי של 'בנק השקעות', שיבחן ויאשר תכנית עסקית<sup>6</sup> הכוללת אבני דרך והגדרות מדויקות, וחשבון סגור של הפרויקט, וכמו כן את היתכנות התוכנית והסיכונים הכרוכים בה על פי מודל שמרני. בהתאם לכך יקבע הבנק יחס הסיכון-סיכוי לפרויקט, וממנו אחוזי השותפות והתשואה הנדרשים לעסקא מסוג זה. במקביל, הבנק יציע למשקיע לקנות 'אופציה' למכירת חלק הפיקדון<sup>7</sup> שבעסקא לבנק במחיר נקוב מראש, המשקף את השקעתו והרווח הצפוי מחלק זה. בכך יאפשר הבנק למשקיע לבטח את השקעתו והרווח הצפוי. לבנק זה יש יכולת וכן אינטרס לפקח על התקדמות הפרויקט

לג). אף שבמקרי הפסד תשא בעיקר החברה לפי יחס ההלוואה שלה בעסקא [לדוג', בהפסד של 10% תישא החברה ב 7.5% והמשקיע רק ב 2.5%].

לד). בה הסימטריות בשותפות וההפרדה המובנית של נושאי המשרה אמורה לנטרל את ניגודי העניינים.

לה). תחום הכנסות הפרויקט שמגיע ממקורות חיצוניים בדרך כלל מוגדר יותר.

לו). בניגוד לבנק מסחרי, הוא אינו הגורם המממן אלא רק מלווה ומבטח, והמשתתף הוא היכולת לפעול מול סיכונים אשראי לעסקים.

לז). כפי שמקובל בליווי בנקאי של פרויקטים, בעיקר בתחום הנדל"ן, המנוהלים בהתאמה לדו"ח שהוצג בתחילת הפרויקט. ועל פיו מנהל הבנק את סיכוניו ואת עמידת הפרויקט ביעדיו.

לח). חלק ההלוואה נשאר בחלקו של המשקיע על פי השעבוד שהוגדר מראש, כך שחשיפת הבנק לסיכון היא רק למרכיב הפקדון, שלא כבהלוואה בריבית.

ותנועות הכספים, תוך וידוא עמידת החברה בכללי התוכנית העסקית. זאת, מאחר שבתרחיש מימוש האופציה הבנק ייכנס תחת המשקיע, ויוכל לתבוע את היום על רשלנות בחלק הפקדון.

בנוסף, אי עמידה של היום ביעדי התוכנית תגרור ירידה בדירוג העסקי שלו, ובהתאם לכך לעלייה באחוזי השותפות שהוא יידרש לתת בעסקא הבאה. אומנם כאמור לעיל, הגדלת אחוזי השותפות גוררת בעקבותיה הגדלה משמעותית של הסיכון לבעל ההון, שמתחזק דווקא בחברה בעלת עבר של אי עמידה ביעדיה העסקיים. כפתרון לבעיה זו ניתן להגדיל משמעותית את פרמיית הביטוח, על חשבון גידול הרווח הצפוי שבעסקא זו<sup>1</sup>.

בדרך זו יצרנו עסקה שביחסים המהותיים והמעשיים בין המשקיע לחברה היא שותפות לכל דבר, ואף שהוספת הגורם השלישי המבטח הביא לנטרול מרבית הסיכונים מהמשקיע, עדיין בא לידי ביטוי עקרון השותפות בשני אופנים: א. בתרחיש רווח גדול מן התוכנית העסקית<sup>2</sup>, ב. ביכולת של משקיעים הסומכים על היום שלא לרכוש את אופציית הביטוח, ובכך להיות שותפים לעסקא מלאה.

דרך זו מכילה שני כלים אפקטיביים להמרצת היום לעמוד ביעדי התוכנית העסקית: א. הפיקוח של הבנק, שיכול להפוך לבעל עניין מחייב בתרחיש של מימוש האופציה. ב. הורדת הדירוג העסקי לגיוס בעסקא הבאה, במקרה כשלון, ולחלופין העלאת הדירוג, במקרה של הצלחה מעבר לתוכנית העסקית.

החשיפה של הבנק לסיכון שאינה גבוהה, מאחר שהחשיפה שלו היא לחלק הפקדון בלבד<sup>3</sup> בעוד שמרכיב ההלוואה נשאר בבעלות המשקיע בהתאם לשעבוד שהוגדר בהנפקה. זאת, בנוסף ליכולת של הבנק לנהל ולפקח על תהליכי הפרוייקט.

הצעה זו מנסה לנטרל את נקודות התורפה בשותפות, שיכולות למנוע את זרימת ההון בין המשקיעים לחברות במשק המודרני, בו אין היכרות אישית בין המשקיעים ליוזמים. תוך הפיכת המכשירים הפיננסיים ההלכתיים לשקופים וזמינים יותר, בעלי כללי משחק ברורים הן למשקיע והן ליום.



לט). לדוגמה, אם עבור עסקא של 75 הלוואה 250 פקדון ורווח שנתי צפוי של 20 המשקפת תשואה של 5% למשקיע, יגבה הבנק 1% כפרמיית ביטוח והחשיפה המקסימלית שלו לסיכון תהיה ל-30% [25 פקדון ועוד 5 רווח], בעסקא של 50 הלוואה 500 פקדון הרווח הצפוי הוא 10% והחשיפה לסיכון היא ל-60%. ניתן להשקיע חלק מ-5 העודפים בפרמיית ביטוח, באופן לא פרופורציונלי לגידול בסיכון, ובכך לתמרץ את הבנק לבטח. פרמיה זו לביטוח חלק הפקדון תשולם על ידי המשקיע [תשלום של היום אינו אפשרי, וייחשב כריבית על מרכיב ההלוואה]. אך בסופו של דבר היא תבוא על חשבוננו של היום ע"י אחוזי שותפות גבוהים יותר שהוא יידרש לתת. נמצא שהחלוקה בין היום, המשקיע והבנק [בהתאמה] בעסקא מסוג 75/25 תהיה 15/104/1, ואילו בעסקא בסיכון גבוה יותר של 50/50 תהיה 10/106/4. ניתן לראות כי פרמיית הביטוח גדלה ב-300%, בעוד שחלקו של המשקיע גדל רק ב-50%, כאשר תוספות אלו באות על ידי הקטנת חלקו של היום.

מ). הבנויה על תרחיש שמרני אותו ניתן לבטח, ולא על תרחיש אופטימי.

מא). באופן מעשי, החשיפה המשמעותית לסיכון הוא של העדר רווח, ואילו הפסדים יחולקו באופן יחסי לחלקי השותפים. לדוגמה, בעסקא 75% הלוואה ו-25% פקדון, הפסד של 10% מן הקרן יוביל את חלק הפקדון להפסד של

### אגרת קניה - שכירות מדורגת<sup>22</sup>

הכלי הראשון עסק בגיוס עבור פרויקט שאמור להניב רווח מוגדר. אך גיוסי ההון של חברות לעיתים אינם לצורך פרויקט ספציפי אלא עבור הגדלת החברה, לדוגמה לשם קניית מבנה, רכבים וכדו', באופן בו אין רווחים מוגדרים הצפויים להתקבל, ושותפות ברווחים אינה רלוונטית.

גיוס לצורך קניית נכסים יכול להתבצע על בסיס שכירות וקנייה מדורגים של הנכס ולא של ההון. בדומה למשכנתא, בה התשלום החודשי כולל שני מרכיבים: רכיב של החזר קרן ההלוואה ורכיב של ריבית כשכירות על הכסף המהווה את נכס הבסיס. ניתן ליצור לוח תשלומים, בו נכס הבסיס הוא הבית או הרכב, והתשלומים מורכבים מקניה חודשית מדורגת של הנכס ושכירות על היתרה.

הקשיים בדרך זו ביחס להלוואה נובעים מחמת המורכבות של שותפות בנכס משתנה, לעומת הפשטות של שימוש בכסף כנכס הבסיס. כסף בעבר נחשב כבלתי משתנה, אך גם כיום הצמדתו למדד מאפשרת, בקירוב, שמירה על ערכו. לעומת זאת, שותפות בנכס משתנה כמו בית או רכב חשופה לשינויים הן במחיר הן בגוף הנכס, וחושפת את שני הצדדים לסיכונים. לדוגמה, עליית מחירו של הבית יכולה לייקר דרמטית את ההחזר החודשי, מאידך קלקול בנכס יכול לשנות את התמחור.

שני גורמי סיכון אלו בעסקה יכולים למצוא את פתרונם בעזרת תמחור מראש של מכלול הסיכונים, כמקובל כיום:

גורם הסיכון לגוף הנכס – ניתן לתמחור כבר בעת הקמת העסקה גם בנכס בעל פחת מהיר כמו רכב, כפי שבעסקאות לסינג מתומחרים מראש כל מרכיבי הסיכון, לא רק תאונה וגניבה אלא אף שירות התיקונים. לאחר שסיכוי העסקה הוגדרו ותומחרו, יכול הקונה לבחור האם לשלם את פרמיית הטיפול והביטוחים, כמקובל בליסינג תפעולי, או להשאיר מרכיב זה באחריותו, כמקובל בליסינג פרטי.

גורם השינוי במחיר הנכס – קביעת לוח תשלומים משתנה על פי מחיר הנכס קשה מאוד משתי סיבות: קושי לשום באופן מדויק את ערכו של הנכס, וחשש של הקונה משינויים משמעותיים בערכו של הנכס בלי יכולת התגוננות מפני שינוי זה. נראה כי הדרך המתאימה היא הצמדת לוח התשלומים למדד כללי כלשהו, כגון מדד יוקר המחיה או מדד מחירי הדירה, ולא למחירו של הנכס הספציפי. בהצמדה<sup>23</sup> זו, בניגוד להצמדת הלוואה למדד, אין משום שכר המתנת מעות, מאחר שהתשלום אינו דחוי אלא נקבע ע"פ שעת חלות החיוב הן במרכיב

<sup>22</sup> 2.5% בלבד.

מב). ראה גם מנחת יצחק ח"ד סי' כ'. 'על מפתנו של הבנק הכשר לכתחילה', אראל סגל הלוי, 'קולמוס' הירחון של עיתון משפחה שבט תשע"ו. להבדיל, משכנתא איסלאמית בנויה במתכונת דומה.

מג). לא מדובר על פיגור בלוח התשלומים, שאינו יכול להיות מוצמד אלא על עצם התשלום.

השכירות<sup>מ</sup> הן בחלק הבעלות המועבר באותה שעה<sup>מ</sup>. דרך זו של חוזה שכירות לטווח ארוך מקובלת ומהווה דרך כלכלית ראויה<sup>מ</sup>. היא אינה מחייבת את הצדדים לנבא מראש את השינויים שיחולו בנכס ולתמחרם מראש. בנוסף, היא מאפשרת לקונה להתגונן מפני עלייה אפשרית על ידי מכשירים צמודי מדד.



### סיכום

העלנו גישות שונות לגישור הסתירה הגדולה בין השימוש הרווח בריבית בכלכלה המודרנית לבין האיסור הגורף שהתורה מטילה על הריבית. לשלוש הגישות הראשונות שהבאנו המתכונת הנוכחית בה הריבית היא כלי מפתח בעסקים אינה דורשת שינוי מעשי מעבר לחתימה על הית"ע. לפי הגישה הנוספת שהבאתי יש צורך בשינוי משמעותי באופן עשיית העסקים בתוך עמ"י פנימה, ולמעבר מהלוואה לשותפות. מעבר זה מצריך שינוי גישה, אך בה בעת גם שכלול מכשירי השותפות כך שיתאימו לעולם העסקי<sup>מ</sup>. לשם כך הצענו מודל חדש של שותפות בעלת סיכונים מתונים. עם זאת, אין ספק שבטווח הקצר בהעדר אלטרנטיבות, יש צורך להשתמש בפתרונות ההלכתיים הקיימים, ע"מ לקיים, גם אם באופן בסיסי, את דיני ריבית.



---

מד). עי' ב"מ סה. מרבין על השכר.

מה). עי' שו"ע קע"ג י"ד.

מו). מאחר שמדובר בחוזה סגור לטווח ארוך, בו התשלומים עד להעברה מלאה של הבעלות על הנכס מוגדרים מראש, אין למשכיר צורך להיצמד למחירו של הנכס הספציפי.

מז). מהי ההיתכנות של מערכת עסקית חליפית? ניתן להשוות לעולם המימון האיסלאמי האוסר ריבית. בעשורים האחרונים החלה לקום תעשייה משמעותית של מימון ללא ריבית. השוואה לעולם מימון זה [על אף הבדלים משמעותיים בין ההלכה לבין השריעה המוסלמית], מעלה כי בהיווצר צורך משמעותי ניתן לפתח מערכת עסקית ללא ריבית, אך תנאי בסיסי לכך הוא קיומו של ביקוש לסוג עסקאות זה. הגישות דלעיל שאינן רואות פסול ערכי בפתרונות הקיימים לריבית עסקית יחד עם הקושי העסקי וההלכתי לשינוי מבנה הכלכלה מצמצמים מאוד את הביקוש לשינוי וממילא את מימושו.

הרב אחיקם הלוי  
רב היישוב מעלה מכמש

## מעמד ומושב – בזמן הזה

המקור למנהג עשיית 'מעמד ומושב' נמצא במשנה בדרך אגב, המשנה מונה כמה דברים שאין לעשות אותם עם פחות מעשרה "ואין עושין מעמד ומושב... פחות מעשרה" (מגילה כג"ב).

ומבאר הגמ' "ואין עושין מעמד ומושב פחות מעשרה, כיון דבעי למימר עמדו יקרים, עמודו! שבו יקרים, שבו! - בציר מעשרה לאו אורח ארעא".



### 'מעמד ומושב' – תקנת חכמים

במשנה בב"ב צט ע"ב מובאת הלכה ביחס למעמד ומושב בדיני הקנין: "המעמד - דייני צפורי אמרו: בית ארבעה קבין" מי שמוכר לחברו מקום ל'מעמד', השטח צריך להיות מקום שניתן לזרוע ארבעה קבין.

ובגמ' דף ק' ע"ב מובאת עוד הלכה בדיני הקנין: "ת"ר המוכר קברו, דרך קברו, מקום מעמדו, ובית הספדו - באין בני משפחה וקוברין אותו על כרחו, משום פגם משפחה". וביאר רשב"ם שזו תקנת חכמים: 'משום פגם משפחה - גנאי הוא להם שאין לקרובים מקום קבורה הלכך אמור רבנן לישקול דמי וליהדר והכי אמרינן בהדיא בבכורות בשלהי פ' יש בכור לנחלה<sup>2</sup>.

ואע"פ שמלשון הברייתא היה משמע שיכולים לעכב רק על הקבורה כותב היד רמ"ה (שם אות פ' ד"ה ת"ר המוכר קברו) וז"ל: "באין בני משפחה וקוברין אותו שם בעל כרחו של לוקח משום פגם משפחה. ואף על גב דאית ליה פסידא ללוקח. ואין צריך לומר שעומדים שם עליו בשורה במעמדו ומספידין אותו בבית הספדו, דלית ליה ללוקח פסידא". כלומר, מה שהברייתא לא הזכירה את הזכות למקום המעמד היא מכיוון שבזה אין הפסד ללוקח. והחידוש הוא שאפי' במקום של הפסד ללוקח יכולים לעכב.

גם הסמ"ע בחושן משפט סימן רי"ז ס"ק ט"ו סובר לדינא שיכולים בני המשפחה בעל כרחו של לוקח להשתמש במקום המעמד<sup>3</sup>. והוא מבאר את לשון הברייתא באופן אחר מהיד הרמ"ה<sup>4</sup>,

(א). וכ"כ ר' יצחק קרקושא הובא בשיטת הקדמונים שם.

(ב). בטור סי' רי"ז (סוף הסימן) מבואר שהקרובים הם נותנים את דמי המכר ללוקח, וכך נראה בדעת הרמב"ם הל' מכירה פרק כ"ד הל' י"ז. ועיין מאירי ד"ה "בימי", שפירש דמיירי שמת המוכר והקרובים מוציאים מלוקח ומחזירין לו דמיו. וע' ר' יצחק קרקושא, שנראה בדבריו שהמוכר נותן את הכסף ללוקח.

(ג). וע' בפרישה סי' רי"ז ס"ק ח' שהאריך בלשון הטור בחו"מ ובלשון הטור ביור"ד.

(ד). יש לעיין בדעת הרמ"ה - אם יש זכות ללוקח לומר שאינו מסכים לתת את מקום המעמד ואם הוא חייב לתת הוא דורש לבטל את המקח, ובסמ"ע מבואר שהוא יכול לבטל.

וז"ל: "ונותנים לו דמי הקבר. מפני שהקבר שקוברין בו המת הוא אסור בהנאה, משו"ה צריכין להחזיר לו דמיו, משא"כ דרך ומקום מעמדו והספדו, אם יתרצה הלוקח ויאמר תספדהו אותו בו ואח"כ אקחם לתשמישי, אין יכולין לסלקו מזה, ומשו"ה נמי לא קאמר אלא קוברין אותו בעל כרחו, וק"ל". כלומר, לגבי מקום מעמד יש בחירה ביד הלוקח להחליט אם הוא רוצה להחזיר את המקח לגמרי או שמא הוא רוצה לתת להם להשתמש כאשר שהם צריכים ושאר הזמן הוא יישאר בבעלותו. בכנסת הגדולה (הגהות טור חו"מ סימן רי"ז אות א') הביא סמ"ע זה לדינא.

הלכה זו נפסקה בשו"ע בשני מקומות - חו"מ סי' רי"ז סע' ז' וביו"ד סי' שס"ו סע' א'. אמנם, לגבי הזמן הזה כתב ערוך השולחן: "וזהו הכל לפי מנהגם שכל משפחה היה לה מקום קברות מיוחד ששם קבורים כל בני המשפחה והיה להם גנאי שאחד מן המשפחה יקבר במקום אחר שלא בין קברי משפחתו... ובזמנינו במדינתו אין זה נוהג כלל".

יוצא מהז"ל שקיימת תקנת חכמים לעשות מעמד ומושב, ואפי' בני המשפחה יכולים לעכב זכיות קנייניות על מנת לקיים תקנה זו.

ומוכח מכאן שעצם עשיית 'מעמד ומושב' היא תקנת חכמים, ולטובת קיום תקנה זו חכמים אפילו מבטלים את זכיות הקנין של הקונה.



### מהות התקנה - מטרת ה'מעמד ומושב'

הגמ' ב"ב הנ"ל כתוב "ת"ר: אין פוחתין משבעה מעמדות ומושבות למת, כנגד הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל."

כתב בפ"י המיוחס לר' גרשום: "כלומר מה שנברא בז' ימי בראשית הבל הוא סופו ליבלות". א"כ, זו תקנה שבאה להדגיש את העובדה שהעולם הזה הוא עולם חולף, וזה יגרום לאנשים להתבונן ולחזור בתשובה.

כתב הרשב"ם "הולכין מעט ויושבין לנחם האבל או להרבות צער על המת שמת ולהרבות בבכי ולתת איש אל לבו לשוב בתשובה כי חיי האדם הבל ועומדין והולכין מעט וחוזרין ויושבין מעט כך עושין ז' פעמים כדי לתת אל לבם שחיי האדם הבל והיינו דמפרש לקמיה כנגד שבעה הבל הבלים שכתובין בראש ספר קהלת כן נראה הטעם בעיני".

ר' גרשם מביא בשם 'המורה' עוד הסבר למעמד ומושב, וז"ל "כך אמר המורה מפני מה היו עושין המעמד ויושבין כשחוזרין מבית הקברות מפני ששדין מלוין אותן וכשיושבין ועומדין הצבור במקום אחד הולכין להם השדין ומפני מה לוקחין עפר ומריחין אותו ואחר כך משליכין על ראשם ואחריהם מפני שנזכור כי עפר אנחנו". ביאור זה מופיע באור זרוע (חלק ב - הלכות אבילות סימן תכב) בשם הרב ברוך מארץ יון זצ"ל<sup>ה</sup>, וכותב שם האו"ז שגם בתשובות הגאונים מובא פירוש זה.

ה). וע' לקמן בשם מהרי"ל והרמ"א שזה היסוד למנהג האשכנזים בזמן הזה.

וברשב"ם הקשה: "וראיתי כתוב מפני שהשדים מתלולים עם החוזרים מבית הקברות לכך תקנו מעמדות ומושבות כדי שבתוך כך יסתלקו השדים מעליהן ולא נהירא דא"כ יהיו עושין כן בכ"מ ולקמן אמרינן דבמנהגא תליא מילתא ועוד מאי כנגד הבל הבלים".

חשבתי לתרץ כוונתו של ר' גרשם שהסתלקות השדים היא סיבה למנהג שעושים את המעמד ומושב לאחר חזרתם מבית הקברות ולא לפני הקבורה. וכך היה ניתן לברר מדויק לשונו "מפני מה היו עושין המעמד ויושבין כשחוזרין מבית הקברות", ואין זו סיבה לעצם התקנה, כפי שהבין הרשב"ם. אמנם מדברי ר' ברוך באור זרוע וכן מלשון תשובת ה'גאון' שמביא הטור בסי' שע"ו, נראה שזו סיבת התקנה וחוזרות קושיות הרשב"ם.



### **'מעמד ומושב' חובה או רשות?**

באור זרוע שם כתב "בתשובות רב נטרונאי בר הילאי שהשיב לרבנא נתן בריה דרבנא חנניה ולרבנא יהודה בריה דרבנא שאול כתוב וששאלתם נהגו רבנן למיעבד מעמד ומושב או לא אף על גב דאמר רב אין פוחתין ה"ק דכי עביד לא ליעבד פחות משבעה אבל מאן דלא ניחא ליה למיעבד כלל הרשות בידו".

וכ"כ הרמב"ם בתורת האדם<sup>1</sup> שעשיית מעמד ומושב אינם חובה אלא רשות. ומצאנו שחכמים תיקנו תקנות שהן רשות ולא חובה, כמו תפילת ערבית<sup>2</sup>.



### **מתי אסור לעשות 'מעמד ומושב'**

גמ' ב"ב הנ"ל: "אחתיה דרמי בר פפא הוה נסיבא ליה לרב אויא, שכיבא, עבד לה מעמד ומושב. א"ר יוסף, טעה בתרתי: טעה, שאין עושין אלא בקרובים, והוא עבד אפילו ברחוקים; וטעה, שאין עושין אלא ביום ראשון, והוא עבד ביום שני. אביי אמר: בהא נמי טעה, שאין עושין אלא בבית הקברות, והוא עשה בעיר. רבא אמר: בהא נמי טעה, שאין עושין אלא במקום שנהגו, והתם לא נהוג. מיתיבי, אמרו לו: אם כן, אף בשבת מותר לעשות כן; ואי אמרת בבית הקברות וביום א', בית הקברות בשבת מאי בעי? בעיר הסמוכה לבית הקברות, דאמטיוהו בין השמשות"<sup>3</sup>.

בגמ' מבואר שצריך ארבעה תנאים ורק אז מותר לעשות 'מעמד ומושב':  
א. רק בקרובים, ואסור לעשות ברחוקים.

1. תורת האדם שער האבל - ענין ההתחלה פסקה מה' וכן בפסקה מ"ו: 'ובדורותינו...'.  
2. וע' בית יוסף או"ח סי' רל"ה בהתחלה, ואע"פ שתפילת ערבית רשות בכל אופן אם מתפלל יש בידו מצוה וכך גם ההסבר כאן. ועי' ש"ש בב"י: "שנראין לו דברי ר"י שכתב דהא דאמרינן תפלת ערבית רשות היינו לומר שאינה חובה כשאר תפלות אבל מצוה איכא דמצוה לגבי חובה רשות קרי ליה".  
3. האם מותר לעשות בשבת, מבואר לעיל.



ב. רק ביום ראשון, ואסור ביום שני.

ג. רק בבית הקברות (או סמוך לו<sup>ט</sup>), ואסור לעשות בעיר.

ד. רק במקום שנהגו, ואסור לעשות במקום שלא נהגו.

במשנה במגילה דף כ"ג ע"ב הוסיפו עוד תנאי:

"ואין עושין מעמד ומושב פחות מעשרה, כיון דבעי למימר עמדו יקרים, עמודו! שבו יקרים, שבו! - בציר מעשרה לאו' אורח ארעא" וכך גם במסכת סופרים<sup>ז</sup>: "... ואין עושין מעמד ומושב על אנשים, כל שכן על נשים שאין עושין מעמד ומושב על נשים... פחות מעשרה".

ניתן לומר שהנימוק ש'לאו אורח ארעא' כלו' שזה לא מכובד<sup>ח</sup> לעשות 'מעמד ומושב' בלי כמות אנשים מספיקה שאמרה הגמ' על הצורך ב'עשרה' הוא גם הנימוק לשאר הקריטריונים. דווקא בקרובים, שאין זה מכובד לעשות לכבוד המת ע"י אנשים אחרים וכ"כ הרשב"ם שם: "קרובי המת שאינם מתאבלים באים למעמדות ומושבות לכבוד המת"<sup>ט</sup>. כך ניתן לומר שדווקא ביום הראשון זהו כבודו וכן בבית הקברות ולא בעיר. אבל מדוע אין לעשות אלא דווקא במקום שנהגו. ולכאורה הייתי אומר להיפך - שאפי' במקום שלא נהגו אם רוצים לעשות ולהוסיף כבוד למת מה הבעיה בכך<sup>י</sup>?

הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל - ענין ההתחלה פסקה מ"ה) לומד מכאן כלל לשאר דיני תורה, וז"ל: "ורבא אמר אפלו בהא נמי טעה שאין עושין אלא במקום שנהגו והתם לא נהוג, שמע מינה העושה דבר של רשות במקום שלא נהגו נקרא טועה..." וכ"כ בחי' הר"ן בשמו.



### 'מעמד ומושב' ביום שבת

בגמ' ב"ב הנ"ל "א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי: היכי עבדי? א"ל: כדתניא, אמר רבי יהודה: ביהודה בראשונה לא היו פוחתין משבעה מעמדות ומושבות למת, כגון: עמדו יקרים עמודו, שבו יקרים שבו; אמרו לו: א"כ, אף בשבת מותר לעשות כן"

ט. כ"כ המאירי שם.

י. חידושי הר"ן מסכת מועד קטן דיני קבורה, אבילות ומנהגיהם (נספח): "ואין עושין כן אלא במקום שנהגו ואם עשה מקרי טועה כדאיתא בפרק המוכר פירות לחברו, ומכאן שמעינן שכל העושה דבר של רשות במקום שלא נהגו נקרא טועה".

יא. פרק י הלכה ו', עי"ש שיש דעות שמוותר לעשות בשבעה וי"א בששה.

יב. אמנם הרמב"ם בפירוש המשנה מגילה פרק ד משנה ג' כתב "ואין טורחין כל הטורח הזה אלא אם היו שם עשרה או יותר". ומשמע שזה לא מצד שלא לא מכובד למת אלא מצד שלא מנהג העולם לעשות אירוע גדול וטרחא גדולה אם אין מספיק אנשים.

יג. וכ"כ הנימוקי יוסף שם ב"ב מ"ט ע"א בדפי הרי"ף.

יד. אני חשבתי לומר שכיוון שבמקום הזה לא נהגו לעשות כבוד זה למתים א"כ אסור לשנות בין המתים, וזה מעין התקנה שכולם מלבישים תכריכין שווים. וע' רמב"ם אבל פרק ד' הל' א' ושו"ע יו"ד ש"ב.

חכמים סוברים שאסור לעשות בשבת ולכן מקשים על ר' יהודה שאם כדבריו ש'מעמד ומושב' זה רק עמידה וישיבה ו' פעמים הרי מותר לעשות בשבת. וכך נראה מפירושו רבינו גרשם וז"ל "אמרו לו אם כן. דלא עבדו טפי אלא כי האי גוונא דעומדין ו' פעמים. אפי' בשבת יהא מותר לעשות כן דאין בו שום איסור ולא שום מלאכה ואמאי לא עבדו הכי בשבת". וא"כ חכמים חולקים על ר' יהודה והם סוברים שאופן עשיית 'מעמד ומושב' כולל בתוכו דברים שאסורים לעשות בשבת ואינה רק פעולה של עמידה וישיבה". וע' ברבינו גרשם בד"ה 'מעמד' בתחילת הסוגיא, שם כתב וז"ל 'מקום שעושין בו הספד לנחם אבל'. ומשמע שבמעמד היו עושים הספדים וניחום, וכנראה שזו דעת חכמים, ולכן הם סוברים שאסור לעשות זאת בשבת.

הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל - ענין ההתחלה פסקה מ"ה) מפרש וז"ל: "פי' דלרבנן היו מזכירין ענין של צדוק הדין או של אנינות כגון אוי ואבוי וכיוצא בהן כשהן עומדין על כל פעם ופעם" כלו' בכל פעם שעומדים היו מוסיפים ואומרים צדוק הדין או דברי בכי וע' בטור סי' שעו' שהביא בשם הרמב"ן "ואומר עמדו יקרים עמדו ועומדין ואומרים ברוך דיין האמת וכיוצא בזה דבר של צדוק הדין בקצרה..."

וביאר הרשב"ם וז"ל "עמדו יקרים - לאחר שישבו מעט היה הממונה אומר להן עמדו ולכו אל מקום אחר כך נראה בעיני, אמרו לו - חכמים א"כ אף בשבת היכא דקברו את המת סמוך לחשיכה כדלקמן יהא מותר לעשות כן מאחר שלא היו עושין כי אם עמידות וישיבות ....". ר' יהודה מפרש שאופן עשיית 'מעמד ומושב' הוא שבני החבורה יושבים ו'עמדו יקרים' זו בקשה שילכו למקום אחר. הסבר זה חולק על ר' גרשם בדעת ר' יהודה שאומר שזה רק עמידה וישיבה ואפי' באותו מקום".

אמנם באופן עקרוני נראה שהם לא נחלקו בהבנת הגמ', וחכמים חולקים על ר' יהודה וסוברים שהיה במעמד זה גם דברים שאסורים בשבת. כתב הרשב"ם בד"ה 'משבעה מעמדות ומושבות - בחזירתן מן הקבר הולכין מעט ויושבין לנחם האבל או להרבות צער על המת שמת ולהרבות בבכי ולתת איש אל לבו לשוב בתשובה כי חיי האדם הבל ועומדין והולכין מעט וחוזרין ויושבין מעט כך עושין ו' פעמים כדי לתת אל לבם שחיי האדם הבל". א"כ זה בוודאי לפי שיטת חכמים, כיוון שבדעת ר' יהודה נראה בברייתא שלא היה שום דבר מעמד לישיבה והליכה למקום אחר ובו יושבים וכן על זה הדרך ו' פעמים. אלא שלדעת חכמים בכל ישיבה שבני החבורה היו מתיישבים היו מנחמים את האבלים או מרבים צער על המת ומרבים בכי, והמטרה היא לשוב בתשובה. וכנראה זו הסיבה שאסור לעשות זאת בשבת, שאין מנחמים או מרבים צער ובכי בשבת.

טו. ע' לקמן שהגמ' מקשה על הדעה שמותר לעשות בשבת ומתרת, ואולי מזה ניתן להוכיח שפוסקים כדעה זו.

טז. אני חשבתי לומר שזה תלוי בטעמים לתקנה - אם זה רק להרחיק שדים ורוחות, א"כ מספיקות עמידה וישיבה במקום אחד, ואין צורך ללכת למקום. ואולי ניתן לומר שזו מחלוקת התנאים. לדעת ר' יהודה זה רק להרחיק שדים ולכן קיימת רק עמידה וישיבה, ואילו לדעת חכמים זה להחזיר את העם בתשובה ע"ה הספד, ניחום, התעוררות לבכי ולכן אומרים דברים בעמידה ובישיבה.

וכ"נ דעת רש"י במגילה (דף כ"ג ע"ב) וז"ל: "היו יושבין שבע פעמים לבכות את המת, והרוצה לסופדו – יספוד".

וכך נראה בדעת המאירי שם, וז"ל "עומדין כל הקרובים... במקום ידוע לאותה משפחה מיוחד להם לכך ושאר העם אומרינ לפניהם קינות ומושיבין אותם שם והוא שאומרים להם שבו יקרים שבו ואחר שישבו אומרים דברים אחרים ויראה שבישיבתם היו אומרים דרשות ודברי כבושין ותוכחות וחוזרין ואומרינ עמדו יקרים עמודו וחוזרין לומר קינות כבראשונה וחוזרין ומושיבין אותם וחוזרין לדברי כבושין וכן עד שישלימו שבע מעמדות ושבע מושבות... ואינו נעשה בשבת אפילו הוליכו את המת בבית הקברות ערב שבת בין השמשות ונשארו שם עמו או שהיה בית הקברות בתוך התחום וחזרו להם ביום שבת".

המאירי מבאר שבזמן שהיו יושבים היו אומרים דברי כיבושין ותוכחות על מנת לעורר את העם בתשובה, ואילו בזמן שהיו עומדים היו אומרים קינות, שזה מעורר את הבכי על הנפטר. וסובר המאירי שאסור לעשות זאת בשבת, וכנראה הסיבה היא שאין לעורר בכי ע"י קינות או דברי כבושין ותוכחות בשבת.

ולכאורה כל הראשונים לעיל" מסכימים שלדעת חכמים אין לעשות זאת בשבת.



### שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות אבל פרק יב הל' ד' "אין פוחתין משבעה מעמדות למת, ואין עושין מעמד ומושב בפחות מעשרה, ואין עושין אלא בקרובים, ואין עושין אלא ביום ראשון ובבית הקברות ובמקום שנהגו, כיצד עושין במקום שנהגו, מעמידין שאר הקרובים ובני משפחה שאינן בני אבל, ואומרינ לפניהם דברי קינות וכיוצא בהן, ואחר כך אומר שבו יקרים שבו, ואומר לפניהם דברים אחרים כשהן יושבין ואחר כך עמדו יקרים עמודו, ואומר כשהן עומדין וחוזר ואומר כך שבע פעמים".

הרמב"ם כותב מה נהגו לעשות במעמד ומושב" וכותב באיזה מצבים אסור לעשות מעמד ומושב, אבל אין הוא כותב שקיים איסור לעשות בשבת, ולכאורה יוצא שמותר לעשות בשבת.

והדברים צריכים ביאור שהרי מבואר ברמב"ם שמעבר לעמידה וישיבה גרידא מוסיפים לומר קינות, שאלו הם דברים של הספד, כפי שמבואר בהל' א' שעל מנת לעשות הספד שוכרים מקוננות, וכי מותר לעשות הספד ביום שבת?

היה מקום לומר שאין להוכיח שמותר לעשות בשבת מכך שהרמב"ם לא כתב במפורש שאסור לעשות בשבת.

(יז). לסיכום: ר' גרשם - בשעה שעומדים אומרים דברי הספד וניחום, רמב"ן - בשעת שעומדים אומרים צידוק הדין ודברי אנינות, רשב"ם - בשעה שיושבים אומרים ניחום, מרבים צער ובכי וכ"כ רש"י, מאירי (וכ"ד הרמב"ם) - בשעה שעומדים אומרים קינות וכשיושבים אומרים דברי כיבושין.

(יח). וכנראה המאירי למד את דבריו מדברי הרמב"ם.

אולי ניתן לתרץ שיש לחלק בין 'הספד', שבשבת אין לאמרו, לבין 'דרשה בשבחו של מת' בפניו (כלו' בפני המת), שזה מותר לומר בשבת.

בשנת תר"ח"ס" בת"מ היה פולמוס גדול בין גדולי הדור בנושא זה ויסוד הדיון היה האם יש לחלק בין הגדרת ה'הספד' שהוא אמירת אוי ואבוי לבין סיפור שבחו של מת או דרשות של חז"ל על מצווה מיוחדת שהיה נזהר בה הנפטר, שאינה בכלל 'הספד' אלא בכלל לעורר הבכי ולחזור בתשובה. וזה מותר אפי' בשבת.

ולפי חילוק זה ניתן לומר בדעת הרמב"ם שיש אפשרות שיעשו 'מעמד ומושב' בשבת על תלמיד חכם לאחר הקבורה סמוך לשבת בין השמשות באופן של סיפור שבחו של מת.

אמנם זה דוחק, ויותר מסתבר שגם לדעת הרמב"ם אין לעשות בשבת שהרי הזכיר כאן "ואומרים לפניהם דברי קינות וכיוצא בהן", ואין עושים 'קינה' בשבת. ואפילו לת"ח אין להתיר לאחר הקבורה כמבואר ברמב"ם הלכות יו"ט פרק ו' הל' כ"ב-כ"ד.



### שיטת המהרי"ל ודרכי משה

דרכי משה בסי' שע"ו אות ד' הביא בשם נימוקי יוסף (ב"ב דף מט ע"א ד"ה הבל הבלים): "אם קברו המת סמוך לבין השמשות דמותר לעשות המעמדות והמושבות בשבת". וצריך ביאור כיוון שנראה להדיא בנימוקי יוסף שהוא כותב את זה לשיטת ר' יהודה שעושים רק עמידה וישיבה, אבל לדעת חכמים יהיה אסור לעשות בשבת.

הד"מ הביא לפני כן משו"ת מהרי"ל (סימן כ"ג) וז"ל: "ומה שיושבים ג' פעמים בקברות וג' פעמים בחצר בית הכנסת, כן עיקר דשבוע פעמים יש לישב כמו שהיו נוהגין ז' מעמדות ומושבות כנגד ז' הבלים כדאיתא בא"ז וג' ו' הרי ו', שוב הולכין עם האבל לביתו ויושבין שמה, הרי ז', כך שמעתי, וכן ראיתי בתו' כמדומני... וכמדומ' שבני אושטריי"ך תופסים פי' שני (כלו' את הפי' ש'מעמד ומושב' זה לסלק רוחות רעות), כי רגילים לומר ויהי נועם וגם בקשה אחרת, ובאילוש"א אומרים וידוי להציל ממיני פגעים ומשחיתים ביושבי בחצר בית הכנסת וגם מקפידים מאד אם יכניס אדם לבית אחד מהם קודם שישב בחצר בית הכנסת, ומנהג אבותינו תורה היא...".

א"כ מבואר שמנהג זה של עמידה וישיבה אינו כולל דברי הספד, ניחום, בכי, וקינות אלא רק עמידה וישיבה, ולפי"ז הוא מותר אפי' בשבת. וכנראה ראשונים אלו מבינים שאין מחלוקת בין ר' יהודה וחכמים, ומה שאמרו חכמים "אמרו לו: א"כ, אף בשבת מותר לעשות כן", אין זה כקושיא עליו.



יט). ע' בשו"ת דברי חכמים חלק אבן העזר סימן כ"ב שהביא את סיפור המעשה ומחלוקת בזה, והביא תשובות חכמי תימן, והדברים נפלאים. וע"ע ספר איש ימיני, ספר זיכרון עמ' נ-ס' כל הפולמוס בין רבני תימן לרבני טבריה. וע"ע מבויעי אפיקים מחקרים – יוסף טובי עמ' 255 ואילך.

### מעמד ומושב אחרי הקבורה או לפני הקבורה

נראה בהרבה ראשונים שהיו עושים זאת לאחר הקבורה - כ"כ רשב"ם, ר' גרשם, הטור בשם הרמב"ן ובשם הגאונים וכך נוקט המאירי בספרו בית הבחירה<sup>2</sup>. וכן הביא השיטה מקובצת (כתובות דף ח ע"ב) בשם ר' האיי ורבי שרירא וז"ל: "מנהגא דברכת רחבה הכי הוה אחר שקוברין את המת נקבצין ועומדין ברחבה והיא שדה שמפטירין בה המתים ועומדין מעמד ומושב אחרי קבורה יש להן מקום ידוע מוכן ברחבה ומכריזים ואומרים שבו יקרים שבו..."<sup>3</sup>.

אמנם דעת רש"י (מגילה דף כ"ג ע"ב) שהיו עושים זאת לפני הקבורה, וז"ל: "אין עושין מעמד ומושב - למת, כשנושאים את המת לקוברו היו יושבין שבע פעמים..."<sup>4</sup>, וכ"כ בפירוש ר"ע מברטנורא (מגילה שם). אמנם במסכת ב"ב (פרק ו' משנה ז') סתר דבריו וכתב: 'שהיו עושים... כשהיו חוזרין מלקבור המת'<sup>5</sup>.

וכך היינו יכולים לומר בדעת הרמב"ם שכתב בפירוש המשנה במגילה (פ"ד משנה ג') "ומעמד ומושב, הוא כשמתקבצין בני אדם ללות את המת היו מתאספין להספד ואחד מספיד ואומר להם בפרקים מפרקי ההספד עמדו יקרים עמדו שבו יקרים שבו".

אמנם בפירוש המשנה מסכת ברכות (פ"ג משנה ב') כתב וז"ל: "היה מנהגם אחרי שקוברין את המת נפטרינן העם ביחד מאצל הקבר, ומתרחקים ממנו מרחק מסויים עד המקום הקבוע, ואותו המקום נקרא מעמד, עומדים שם האבלים והעם מתקבצין שם לנחם". ומשמע להדיא שה'מעמד' היה לאחר הקבורה. ולכן כוונת הרמב"ם במגילה היא שזה היה באותו זמן שמתקבצים ללות אבל לאחר הקבורה<sup>6</sup>.



### מה המנהג בזמן הזה

הטור (סי' שע"ו) כתב בשם הרמב"ן: "ובדורותינו בטלו מנהגות הללו שלא היה חובה ואפי' הברכות כולן שהיו מברכין רשות הם אלא כך נוהגין עכשיו נותנין המת בקבר וסותמין גולל הקבר וחולצין מנעל וסנדל ומרחיקין מעט מבית הקברות ומקדישין יתגדל ויתקדש שמיה רבא בעלמא דהוא עתיד לחדתא... תתכלא חרבא וכפנא ומותנא מיננא ומכל עמיה בית ישראל ואמרו אמן..."<sup>7</sup>.

(כ). מגילה דף כ"ג ע"ב, הוא מביא את דעת רש"י לקמן וכותב שהפירוש העיקרי הוא כדעת הראשונים שסוברים שעושים לאחר הקבורה.

כא). איך רש"י יסתדר גם הגמ' ב"ב שביארו שם שיש מציאות של מעמד ומושב בבין השמשות "בעיר הסמוכה לבית הקברות, דאמטיוהו בין השמשות". כנראה רש"י יבאר שהתחילו את מסע הלוויה במוצאי שבת בין השמשות ואז עשו מעמד ומושב וקברו בלילה.

כב). והעיר על כך בספר 'לקט המשנה' עמ' 40.

כג). וע' פירוש יד פשוטה של הרב רבינוביץ, בהלכות אבל פרק י"ב הל' ד', שגם הסיק כך בדעת הרמב"ם.

וכתב הטור בשם אביו הרא"ש: "והאידנא לא נהגו לעשות אלא מעמד אחד בצאתם מן הקבר עושין שורה אחת ואומרים קדיש, ובאשכנז ובצרפת אומרים צידוק הדין ואח"כ אומרים קדיש ומנחמין האבל ומלוין אותו עד ביתו".

כתב הטור: "כל אלו הדברים תלויין במנהג לפיכך כל מקום ומקום יעשה כמנהגו".

ובדרכי משה (סי' שע"ו אות ג') כתב: "ובתשובת מהרי"ל סימן כ"ג כתב דנוהגין לישב שבע פעמים שלש פעמים בבית הקברות ושלש פעמים בחצר בית הכנסת ופעם אחת בבית האבל נגד שבעה מעמדות ויש אומרים שעושין כן להבריא רוחות הטומאה המתלוין עם החוזרים מן הקברות ולכן נוהגין לומר ויהי נועם עכ"ל. ואני ראיתי נוהגין לישב שלש פעמים ולומר בכל פעם ויהי נועם".

מר"ן בשו"ע (סי' שע"ו סע' ד') השמיט את נושא ה'מעמד ומושב', וכדברי הרמב"ן שבזמן הזה לא נהגו כלל.

הרמ"א (שם) הוסיף: "י"א שיושבים ז' פעמים, מפני שהרוחות מלוות אותו, וכל זמן שיושבין, בורחין ממנו (מהרי"ל בתשובה כ"ג בשם י"א). ובמדינות אלו לא נהגו לישב רק ג' פעמים, אחר שרחצו הידים, ואומרים כל פעם: ויהי נועם וגו' (תהלים צ, יז), יושב בסתר (תהלים צא, א) וגו' וכשנקבר המת ביום טוב, יכולין לישב כך ג"פ כמו בחול (מ"כ בהגהות מנהגים). וה"ה אם נקבר סמוך לשבת, עושין כן בשבת. ונהגו להקפיד אם יכנס אדם לבית אחר קודם שירחץ וישב ג"פ, ומנהג אבותינו תורה (שם במהרי"ל)".

וכתב ערוך השולחן (שם סע' י'): "והקפידא אינו אלא במי שהלך לבה"ק וחזר אחר קבורת המת וכן הישיבות ז' פעמים או ג' פעמים אינו אלא בענין זה ולא כשהולכין ללוות מטתו וחוזרין קודם הקבורה..."

א"כ מנהג 'אשכנז' הוא לעשות מעמד ומושב לאחר הקבורה גם בזמן הזה אבל זה מטעם רוחות רעות שמלוות את האדם, וכדעת ר' גרשם ובאור זרוע בשם הגאונים ור' ברוך. וע"ע בספר גשר החיים (חלק א' פרק י"ד) שהיום אין מדקדקים בישיבות אלו ורק האבלים הקרובים יושבים ג' פעמים ואומרים 'ויהי נועם'.

לגבי 'מעמד' לפני הקבורה כתב הרמ"א בסי' שנ"ח סע' ג': "יש אומרים כשמגיעים עם המת לקברות, מעמידים אותו כל ד' אמות קודם שנקבר וכן נהגו האידנא להעמידו ב' ג' פעמים קודם שאומרים עליו צדוק הדין, ובימים שאין אומרים צדוק הדין אין צריך להעמיד אותו (מ"כ בשם מהרי"ל)".

וביאר הש"ך (שם ס"ק ד') בשם הלבוש: "וטעם ההעמדה שמעתי כדי להבריא רוחות הטומאה הרוצים להחזיק בו שלא להכניס עמו לקבורה כי כשמעמידים אותו הולכים להם ובימים שא"א בהם צדוק הדין א"צ להעמיד אותו כי ביום זה אין כל כך רוחות טמאות מצויות".

וא"כ, אע"פ שרוב הגאונים והראשונים כתבו ש'מעמד ומושב' הוא לאחר הקבורה בכל אופן מבואר שמנהג 'אשכנז' שעושים לפני הקבורה בזמן הזה הוא משום 'רוחות רעות'. ולכאורה זה בגדר מנהג, ולא תקנת חכמים שנתבארה בגמ'.

### מנהג עדת תימן

בני עדת תימן נוהגים לעשות ז' פעמים 'מעמד ומושב' עד היום<sup>כ</sup>, ובכל פעם אומרים דברי הספד ובהליכה עד למעמד הבא אומרים דברי צידוק הדין. אמנם גם בזה יש תמיהה גדולה, שהמנהג הוא שעושים זאת לפני הקבורה. והרי רוב הראשונים והגאונים, כמבואר לעיל, כתבו שעושים זאת לאחר הקבורה, למעט שיטת רש"י.

**האפשרות הפשוטה היא** לומר שאצל עדת תימן, שידועה בשימור מנהגים עתיקים, כך הייתה מסורת תקנת 'מעמד ומושב'. ואולי יש בין הגאונים שסברו כך, אלא שדבריהם לא נכתבו בספרים.

אמנם קיימים עוד שינויים בין דינא דגמרא למנהג תימן<sup>כז</sup> והם:

- מנהג עדת תימן שמושיבים את מיטת הנפטר וכל הקהל נשארם עומדים במקומם.
- מנהג הרווח שאין אומרים 'עמדו יקרים...' ו'שבו יקרים...'.
- אין עושים 'מעמד ומושב' לאשה, אע"פ שבגמ' נראה להדיא שהיו עושים במקומות שנהגו.

כל שינויים אלו מסייעים לומר שלא עושים את התקנה המקורית אלא מנהג שנהגו בכך, מעין 'זכר' לתקנה הקדומה.

בספר 'ילקוט חיים (יורה דעה סי' שס"א אות י"א) להרה"ג שלמה קרח עמד על השינוי שקיים בין דינא דגמרא למנהג תימן וכתב שצריך לומר שרבני תימן הקדמונים הנהיגו את עשית המעמדות כדי לתקן ולהבריח הרוחות מנגעי בני אדם (הוצאת שו"ל - קרי), וזה מדברי המקובלים<sup>כח</sup>, ולכן הנהיגו לעשות קודם הקבורה.

והרי לך לשונו: "צריך לומר שרבתינו הנהיגו לעשות המעמדות הקבורה גם כן דרך תיקון להבריח הרוחות מנגעי בני אדם ואע"פ שאמרו שהם כנגד שבעה הבלים וכפי שהקשה רשב"ם צ"ל לפירוש זה דהגמרא אמרה זה דוקא לענין מנין השבעה למה לא עושין פחות או אפילו יותר וכן מדויק מדנקט אין פוחתין וכו' ועוד יש לומר שאע"פ שהם כנגד שבעה הבלים התקינו רבתינו לעשותם קודם הקבורה לקיים שני הפירושים גם כן באופן הזה...".  
והמשיך לבאר עפ"י נימוק זה מדוע אין עושים מעמדות לקטן ולאשה<sup>כט</sup>.

כד. ע' בתכלאל המדעי המבואר ד"ר משה גברא עמ' 414 ובהערות שם, ובספר בית החיים עמ' י"א - י"ג בעריכת הרב עמנואל בשארי, ע"פ הרה"ג הרב יצחק רצאבי.

כה. ספר בית 'נחם יה' לאבי מורי הרה"ג נחמיה הלוי עי"ש בסדר הטהרה, ובספר עריכת השולחן להרה"ג שלמה קרח, יו"ד סי' שס"א סע' י"א ואילך.

כו. וע' עוד בספר מעבר יבק שפת אמת פרק ל' ופרק ל"א מובא טעמים מתורת הנסתר ל'מעמד ומושב'.

כז. וז"ל שם באות י"ג: "דבר פשוט הוא כיון שעיקר מנהג הקפות ומעמד ומושב להבריח ולבטל נגעי בני אדם שנוולדו מזרע לבטלה ולא שייך זה בקטן ואשה ומאותו טעם אין אומרים המקרא ולבני הפילגשים לאשה וקטן, ודבר זה של נגעי בני אדם הוא מדברי המקובלים אבל הוא רמוז גם כן במדרש רבה בבראשית כ' כ"ח דאמר ר' סימון כל מאה ושלשים שנה שפירשה חוה מאדם היו רוחות הזכרים מתחממין ממנה והיא יולדת מהם ורוחות נקבות מתחממות מאדם ומולידות ממנו הדא הוא דכתיב אשר בהעותו והוכחתיו בשבט אנשים ובנגעי בני אדם בני דאדם קדמאה וכו' עש"ב והוא מבואר

אני חשבתי לומר עוד אפשרות, והיא בסגנון מה שכותב רב נטרונאי שמוכא באור זרוע (חלק ב - הלכות אבילות סימן תכב), וז"ל: "בתשובות רב נטרונאי בר הילאי שהשיב לרבנא נתן בריה דרבנא חנניה ולרבנא יהודה בריה דרבנא שאול כתוב ושאלתם נהגו רבנן למיעבד מעמד ומושב או לא אף על גב דאמר רב אין פוחתין ה"ק דכי עביד לא ליעבד פחות משבעה אבל מאן דלא ניחא ליה למיעבד כלל הרשות בידו ולא דכירנא ולא שמיעא לן נמי בדרי דהוו קמן דעבדין בתרתין מתיבתא כהדין מעשה דגמרא לא ביחיד ולא בצבור ולא בעיר ולא בבית הקברות אלא רגילי רבנן דמתיבתא דילנא דכד הדרין מאחורי המטה יתבין שבעה זימנין וקיימין לאפסוקי בעלמא ולא משום מעמד ומושב ל"ש חד חד לא שני עשרה עשרה".

ומבואר שכבר מימות הגאונים לא נהגו לעשות 'מעמד ומושב' כהלכתו ע"י עשרה קרובים, בבית הקברות וכו' אלא עשו 'זכר' לענין של 'מעמד ומושב' וישבו ועמדו שבעה פעמים 'לאפסוקי בעלמא', ובאופן זה לא הקפידו שיהיה עשרה אלא אפי' באחד. ואולי ניתן לומר השערה שאינה מבוססת, והיא - שעל מנת שלא יצטרכו להקפיד על עשרה, ודווקא קרובים וכו', לכן הנהיגו שעושים לפני הקבורה, וכיון שאין זו תקנת חכמים אלא מנהג שנהגו אין צורך להקפיד על דינים אלו.



בעירובין דף יח ב דחזא שכבת זרע לאונסיה ופירש רש"י נעשה שדין ורוחין ולילין מיני מזיקין עש"ב ומהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק ח"א סימן נב דקדק מדברי הרמב"ם שעושין מעמד ומושב גם לאשה אלא כיון שתפשו טעם לדבר כשיטת המקובלים מפני הרוחות שנולדו מהקרי לכן לא נהגו כמותו" ע"כ.



## הערות וקושיות – יורה דעה

### סעודת פדיון הבן ופ"ד יום - הרב חביב מרדכי טולידאנו

כבר בימי חז"ל היו נוהגים לעשות סעודה לפדיון הבן, וכמו שכתוב בגמרא (ב"ק פ.): "רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן, ואמרי לה לבי ישוע הבן", ופירש רש"י: "ישוע הבן. משתה היו עושין לפדיון הבן".

כתב ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק ח"ג, פסח שני עמוד רמ במהדורת ישמח לב), שכל האוכל בסעודה זו, מעלה עליו הכתוב כאילו צם פ"ד יום, וזה תיקון גדול לפגם הברית. ואמנם, הגאון הגדול ר' חיים חזקיה מיני ע"ה כתב בספרו הגדול שדי חמד (מערכת ס' כלל נד) "שנראה שאין מקור לזה, רק שיחה נאה בפי הבריות". אולם, בשו"ת עמק יהושע לגאון הרב יהושע מאמאן זצוק"ל (ח"ג י"ד ס' יח) הביא בשם הגאון הרב שמואל עמאר זצ"ל, שהיה מרבני מרוקו, וזה לשונו: "העיד לי החכם הרב דוד אדרעי שד"ר מעיר הקודש צפת, ששמע מהרב המקובל הרב אברהם ביר זצ"ל, שקיבל מרבו ורבו מרבו, עד הרב הגדול והקדוש האר"י החי זיע"א, שהנמצא בבית הפדיון בשעת הפדיון, כאילו התענה פ"ד תעניות". ומסיים הרב: "ופשוט וברור שאם הרב שדי חמד זצ"ל היה שומע שמועה טובה זו, היה מברך הטוב והמטיב".

ומכאן מה שנהגו העולם לחלק בפדיון שום וסוכר, כדי ליזכות את אלה שלא יכלו להשתתף בסעודה. שום מקובל כהגנה כנגד עין הרע, והסוכר לסימן טוב (ספר אוצר פדיון הבן פרק כ"א, סעיף ב, הערה ח').



### ביאור שאלת הכהן לאבי הבן "במאי בעית טפי" - הרב חביב מרדכי טולידאנו

צריך ביאור מה שאומר הכהן לאבא במה אתה רוצה בבן או בכסף, הרי יש מצוה וחיוב על האב לפדות את בנו בחמישה סלעים, ואי אפשר לתת את הבן במקום הכסף!

בספר חוט השני לבעל החוות יאיר (סי' צב) כתב ליישב שאין הכוונה לתת לאבא את הברירה אם לפדות או לתת את הבן, אלא רק כדי לחבב עליו את המצוה וכדי שיתן את הכסף ברצון ולא בהכרח, שאז לא יוצא ידי פדיון. ואולי אפשר לפרש, שמכיון שהבכור קדוש מרחם והיה ראוי לשמש בבית המקדש להיות עבד ה' ולשרת את הכהן, לכן למרות שהוקדשו הלויים תחתם ואת הבכורות עצמם יש לפדות, בכל זאת מביאו האב אל הכהן כדי להדגיש נקודה זו שהיה ראוי להיות עבד ה' ולשרת את הכהן, ומתוך כך יברכו הכהן שכשם שזכה לפדיון כך יזכה לתורה ומעשים טובים.



# אוצר חושן משפט

האם שביעית משמטת רק מלוה או גם שאר חובות ♦ פסק דין בעניין ביטול  
שכירות



הרב משה בנימין גורטלר  
ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

## האם שביעית משמטת רק מלוה או גם שאר חובות

### א.

#### שיטת התוס' בכתובות נה. ובגיטין יח. דלרבנן אינו משמט אלא מלוה

שביעית פ"י מ"א שביעית משמטת את המלוה וכו'. ס"ל לת"ק דבהקפת חנות וכן בשכר שכיר אינו משמט וכן באונס ומפתה ומוציא שם רע. ומבואר בתוס' כתובות נה. (ד"ה ולשביעית), ובגיטין יח. (ד"ה מאימתי), דס"ל לרבנן דאינו משמט אלא מלוה ולכן הקפת חנות ושכר שכיר אינו משמט. ומש"ה הקשו שם על הא דאמרי' התם תנאי כתובה ככתובה נ"מ לשביעית, ופי' רש"י שאין שביעית משמטת כתובה כשאר שטרות ותוספת נמי לא משמט, והקשו דאף אם תנאי כתובה אינו ככתובה, מ"מ הא אינו משמט אלא מלוה, ותוספת כתובה לאו הלוואה. ומבואר מדבריהם דרבנן ס"ל שדוקא הלוואה שביעית משמטת, ולא כל חוב אחר, ולכן את ההתחייבות של תנאי כתובה ודאי דאין שביעית משמטת. וזהו הביאור בהא דהקפת חנות ושכר שכיר אינו משמט. ולפי"ז מובן מה שאמרו בירושלמי על דין השוחט את הפרה דאם הי' החודש מעובר משמט [שם מ"ב], א"ר אלעזר ר' יהודה היא. דאף בחוב רגיל של דמי המקח לרבנן אין שביעית משמטת. אלא דלפי"ז הקשה הב"י (ח"מ סי' סז ד"ה הקפת חנות) אמאי תני במתני' לכל הני, לא הי' לת"ק לומר אלא דשביעית משמטת רק מלוה ולא כל חוב אחר.

ובביאור שיטת ר' יוסי ור' יהודה במתני' במה דנחלקו על ת"ק ואם חולקים זה עם זה. הנה מבואר בתוס' שם שר' יוסי ס"ל דשביעית משמטת כל מילי, ואף דלאו הלוואה, ולכן בשכר שכיר משמט. ומשמע מדבריהם שר' יהודה ס"ל כת"ק שדוקא הלוואה משמטת, אלא דבהקפה הראשון ראשון משמט משום דחשיב כזקיפה במלוה, אבל בשכר שכיר יחלוק ויסבור דאינו משמט. ואפשר הי' לומר שר' יוסי אינו חולק בהקפת חנות, משום דאפשר דס"ל דחשיב כלא הגיע זמנו לפרוע. אולם בתוס' שם כתבו שר' יוסי חולק גם בהקפת חנות.

ולפי"ז מבואר מה שאמרו בירושלמי על דין אונס ומפתה במשנה ב' אמר רב יהודה אמר רב ר"מ היא דאמר במלוה הדבר תלוי. ועי' בכס"מ (ה' שמו"י פ"ט ה"ז), שהקשה לפי"ז אמאי פסקינן לה להלכה. ולהאמור ר"מ היינו ת"ק דמתני', ור' יוסי דס"ל בשכר שכיר משמט ה"ה באונס ומפתה. ודוקא לת"ק אינו משמט, משום דאינו משמט אלא מלוה, אבל לר' יוסי ה"ה דמשמט אונס ומפתה. ולהלכה פסקינן כת"ק.

אלא דלפי"ז צריך ביאור אמאי אינו משמט כתובה לפי ר' יוסי. ובתוס' שם רצו לומר שהא דאמרי' תנאי כתובה ככתובה הוא לר' יוסי שס"ל שביעית משמט גם מידי דלאו הלוואה, ולפי"ז מודה ר"י שכתובה אינה נשמטת. ובאמת הי' מקום לומר שאף אם אמרי' ששביעית משמטת כל מילי, היינו אף התחייבויות אחרות שלא בדרך הלוואה, אבל כתובה דהוא חיוב המוטל כתנאי

בי"ד, בזה מודה ר"י דאין חיוב זה דומה לחיוב של הלואה, ובוה אינו משמט. דלא נחלק ר"י אלא רק בכך שלא אזלינן בתר דרך יצירת החוב, דעכ"פ שוה חוב הלואה לחוב מקח, משא"כ חיוב כתובה הוא חיוב המוטל ע"י הבי"ד, וזהו חיוב שונה. אבל להאמור, דמשמע בירושלמי שר"י חולק אף באונס ומפתה, והרי הם קנס המוטל ע"י התורה, ואילו לביאור הנ"ל לגבי כתובה, א"כ בזה הי' צ"ל דר"י מודה. וצריך ביאור מ"ש כתובה מאונס ומפתה.



### שיטת רש"י בכתובות נה. דשמיטת כספים היא לאו דוקא בהלואה, ובשיטת

#### הרמב"ם בזה

אך בשיטת רש"י שם [כתובות נה.]. מבואר לכאורה דלא כתוס', אלא דגם לת"ק לאו דוקא מלוה שביעית משמטת, אלא אף חיוב שמתחייב כתנאי כתובה אם אינו חשוב ככתובה, ומפרש שם את הגמ' כפשטא ודלא כביאור התוס'.

וכן מבאר הב"י שם את דברי הרמב"ם שפסק להך דינא דהשוחט את הפרה, דלכאורה היינו רק לר"י אבל לת"ק אין שביעית משמטת אלא מלוה. ומכח כן מוכיח הב"י שס"ל לרמב"ם שאף לת"ק שביעית משמטת כל חוב, ודוקא בהקפת חנות ושכר שכיר שביעית אינה משמטת. ומבאר הב"י שם דהוא משום דחשיב כלא הגיע זמנו לפדיון ולכן אינו משמט [וזה לכאורה קשה, דהרי זו מחלוקת בגמ' מכות ג:], וכן בשכר שכיר איירי בכה"ג.

ולפי"ז קשה מאי דאמר בירושלמי על דין השוחט את הפרה דאתיא כר' יהודה, דהא התם גם רבנן מודו דמשמט. וכן קשה מה שהקשה הכס"מ שם פ"ט ה"ז, בהא דאמר' בירושלמי על דין דאונס ומפתה זו דברי ר"מ דמשמע דנחלקו עליו, וא"כ למה פסקה הרמב"ם דלפי"ז ליכא למימר שר' יוסי הוא החולק, דהרי אמר' דלא נחלקו אלא בכה"ג שלא הגיע זמן הפרעון, אבל בקנס, אם יש סברא לרבנן שאינו משמט א"כ לר"י נמי נימא כן.



### ביאור לשיטת רש"י והרמב"ם הנ"ל הא דאין שביעית משמטת אונס מפתה

#### ומש"ר. ואיך הדין בחיובי מזיק וכד'

ובעצם הדין דאונס ומפתה אינו משמט, אף ששאר חיובים משמט, יש לבאר בכמה אופנים. הנה בפי' הרא"ש כתב דהוא משום דלא קרינן ביה לא יגוש כיון דאי מודה מיפטר [לכאורה קשה, דלאחר קבלת עדים אין כבר דין מודה מיפטר]. ולכאורה יש עוד לומר שחיוב קנס לא חשיב כחיוב ממון עד העמדה בדין, ולכן אינו משמט. ולפי"ז הי' אפשר לומר דזהו הדין גם בהקפת חנות, וכדמשמע בפי' המשנה לרמב"ם\*, די"ל דהביאור בדבריו הוא שהקפת חנות חשיב כחלות חוב לאחר ל', ולכתחילה כשמוכר נעשה באופן שיחול החוב לאחר ל'. ובכה"ג שאין כאן

א. ז"ל הרמב"ם בפיהמ"ש שם: והקפת חנות היא האמנה במקח וממכר שבין בני אדם ובעלי החנויות שיוציאו עליו כל מה שצריך וכשיקבץ סך ממון עליו יפרעו וזה הנקבץ לא יהי' נשטם בשנה שביעית מפני שאינו על דרך חוב ולא מכר לו בעל החנות על מנת שיהי' חוב אבל מכר לו מעט מעט עד שנתקבץ לו הכל ויתן לו ממנו עכ"ל. ועי' רש"ש.

עדיין חיוב ממון, בזה יש מחלוקת ת"ק ור"י אם משמט. ולפי"ז י"ל דזהו הביאור בירושלמי דר"מ היא, דלר"י כמו שמשמט בהקפת חנות אע"פ שעדיין לא חל חיוב, ה"ה בקנסות.

עוד י"ל בהך דינא דאונס ומפתה. דהנה מצינו שגם כתובה אינה נשמטת, וי"ל דאף דלת"ק כל חיוב משמט, מ"מ זהו רק חיובים דומיא דהלואה, ולא בחיובים שהתורה הטילה כמו חיוב מזיק וגזילה וכד' וכן בקנסות, ולכן אינו משמט. ולכאורה כן משמע ברמב"ם פ"ט משמו"י ה"ז, שכתב שם דשבועת השומרים והשותפין וכיוצא בהן משבועות שאם יודה ישלם ה"ז ישבע אחר השמיטה. ולכאורה שבועת השומרים דלא פשעתי ובאופן שאינו ברשותו, לכאורה זו שבועה שאם יודה בה לא ישלם, לשיטת הרמב"ם שכל החיובים שביעית משמטת אף לת"ק. אלא ודאי מבואר שכל החיובים היינו דומיא דהלואה, שהם חיובים הנוצרים ע"י קנינים או מכר, אבל מזיק וחיוב שומרים זהו חיוב שהטילה התורה, ובזה אינו משמט. וא"כ זהו הביאור גם בקנסות.

ונראה דזהו הביאור גם בהשגת הראב"ד שם, דכתב שהוציא דין זה מהירושלמי וכו' במלוה הדבר תלוי וכו'. ונראה דלא בא להביא מקור לעצם הדין שדבר שאין השביעית משמטתו אין השבועה נשמטת, דהא מקורו בתוספתא, אלא מביא ראיה שחיוב שומרים הוי ממון שאינו נשמט. אולם ברמב"ם שם הי"ב כתב וז"ל: קנסות של אונס ושל מפתה והמש"ר אינם נשמטים. ומדייקים שם שהוסיף הרמב"ם "קנסות" וכו', דמשמע שחיובי מזיק שיש בהם, שביעית משמטת, וצ"ע בזה.



## ב.

### ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין מלוה כפרנית, ותלוי בהנ"ל אם שביעית משמטת חיובי גזלן

והנה שם ברמב"ם ה"ח ז"ל: הלוהו ותבעו וכפר בו והגיע השמיטה והוא בכפירתו והודה אחר שעברה שביעית או שבאו עליו עדים אחר השביעית אין השביעית משמטת. והוא עפ"י הירושלמי המובא בר"ש כאן משנה ב'. ובראב"ד שם השיג שלא נאמר דין זה אלא לאחר שבועה, דלדברי הרמב"ם קשה מתני' דהשביעית משמטת את השבועה וה"ז עומד בכפירתו עיי"ש. ונראה דהביאור בקושיתו הוא שכיון שמלוה שכפר בה אין השביעית משמטת, א"כ איך

(ב). ז"ל הרמב"ם שם, מסוף ה"ו: והשביעית משמטת את השבועה שנאמר לא יגוש מ"מ לא לשלם ולא להשבע בד"א בשבועת הדיינים וכל כיוצא בזה מדברים שאם יודה בהן שביעית משמטתן אבל שבועת השומרים והשותפין וכיוצא בהן שאם יודה ישלם הרי זה ישבע אחר השמיטה עכ"ל.

(ג). והי' אפשר אולי לחלק בין חיוב מזיק וגזילה, שמ"מ נעשה ע"י מה שהחסיר לשני, משא"כ חיוב שומרים הוא חיוב שהטילה התורה. והנה איתא בספרי פר' ראה קכח: שמוט יכול אף בגזילה ופקדון ת"ל משה ידו. וא"כ לכאורה מבואר להדיא דאין שביעית משמטת חיובי גזלן. אך י"ל דהספרי איירי כשהגזילה בעין, ולא בחיוב ממון הגזילה. ולכאורה בהכרח הוא כך, דשם בספר במשך כתוב: מגין לרבות שכר שכיר והקפת חנות ת"ל אשר ישה ברעהו אם סופנו לרבות את כולם מה ת"ל משה ידו מה משה ידו בוקיפה אף כולם בוקיפה. ולכאורה אם איירי בוקיפה, גם גזילה ופקדון יהי' כך, וצ"ל דגזילה ופקדון איירי בתביעת הממון עצמו שגזל או שהפקד. [ועי' ד"א פ"ט ס"ק עב שעה"צ קסב, ובבאור ההלכה שם הי"א ד"ה הקפת חנות, בסופו].

תשטט השבועה, דהרי השבועה היא כאשר יש כפירה, ובזה אין השביעית משמטת את השבועה, כיון דהוי ממון שאין השביעית משמטתו, וכמבאר בה"ז.



### ביאור דברי הר"ן בשבועות בענין שביעית משמטת את השבועה

ונראה דזה גם מה שהי' קשה להר"ן בשבועות פרק כל הנשבעין (לב-ב) בהך דינא דשביעית משמטת את השבועה. שם הקשה בתחילה דתיפוק ליה דהשמיטה את הממון, וע"ז מיישב דאיירי בממון שכפר בו. ועיי"ש שהוסיף וכתב: קמ"ל דשביעית משמטת שבועה זו כיון דהשמיטה אותו מקצת שהודה בו נמצא שאינו אלא כופר בכל וכו'. וצריך ביאור מה הוצרך לומר דהוי כופר הכל, הרי בלא"ה ישב את קושייתו הנ"ל דאין השביעית משמטת את הממון". ונראה דזה הי' קשה לו דאין השבועה תשטט, כיון שהוי ממון שאין השביעית משמטתו, וע"ז הוא מיישב שכיון שהממון שהודה בו נשטט, והרי ללא הממון הזה אין חיוב שבועה כיון שהוי כופר הכל, נמצא שהשביעית משמטת את הממון שהודה, משמטת אף השבועה הבאה מכוחה'.



### ישוב קושית המנ"ח על הר"ן

ובזה מיושבת קושית המנחת חינוך (מצוה תעז אות יג) על הר"ן הנ"ל. המנ"ח הקשה דאין יפטר מן השבועה מחמת דהוי כופר הכל, דמ"מ כיון שבשעת התביעה הי' מודה במקצת שוב אינו נפטר אף אם עתה הוא כופר הכל, דדוקא בהילך פטור, אבל אם שילם לאחר מכן חייב שבועה'. ולהאמור נחא, שודאי אין הפטור מדין כופר הכל אלא מחמת שהשביעית משמטת את השבועה, אלא דקשה דהוי ממון שאין השביעית משמטתו. לכן הוא מיישב שכיון שהחלק שהודה בו השביעית משמטתו, א"כ שוב השביעית משמטת את השבועה הבאה מכח אותו החלק, דהרי בלא זה הוא כופר הכל.



ד. בחי' רבנו חיים הלוי ה' שמו"י פ"ט ה"ו מבאר את כוונת הראב"ד וז"ל חזינן מזה דאע"פ שעומד בכפירתו מ"מ כל זמן שחייב לישבע ויש להמלוה זכות לתובעו עדיין משמטת וכו', עיי"ש שמבאר את דברי הראב"ד להבנה זו. ובאורנו בדברי הראב"ד הוא באופן אחר. ועי' בישוב הכס"מ על השגת הראב"ד עפ"י דברי הר"ן בשבועות, משמע דלא הבין בכוונת השגת הראב"ד כפי' הגר"ח, ולביאורנו מבוארים דבריו.

ה. ויעויין בר"ש (פ"י מ"ח) דהוקשנה לו הקושיא דמה נתחדש בזה דשביעית משמטת את השבועה, הרי הממון נשטט. ובתחילה ר"ל דאין השביעית משמטת את הממון אא"כ בא לפרוע בשביעית, ואח"כ כתב [ראה בהגהות שם] דמלוה כפרנית אין השביעית משמטת את הממון ומשמטת את השבועה. ולא הוסיף מה דהוסיף הר"ן דהוי כופר הכל.

ו. ובחי' רבנו חיים הלוי שם מבאר את כוונת הר"ן במה שכתב דהוי כופר הכל, ולא אמר בלא זה שהשביעית משמטת את השבועה, משום דקשה עדיין דמה איכפת לן במאי דנשמטת השבועה, מ"מ הרי החוב לא נשטט עדיין, וא"כ הרי יחזור ויתבענו ויתחייב בשבועה שנית. וע"ז משני דעתה הוא כופר הכל. ולביאור זה לא מובן דברי הכס"מ שהביא את דברי הר"ן כדי ליישב השגת הראב"ד.

ז. בחי' רח"ה הנ"ל מיישב קושית המנ"ח עפ"י פי' בדברי הר"ן. ראה הערה קודמת. ועי' ד"א (פ"ט ה"ו באה"ל ד"ה והשביעית). ואין דבריו כביאורנו. גם לדבריו אינו מובן איך מיישב הכס"מ את השגת הראב"ד בדברי הר"ן.

### ביאור הא דאין שביעית משמטת מלוה כפרנית, ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה

ונראה בישוב קושיית הראב"ד על הרמב"ם ובביאור מחלוקתם בזה - דלכאורה יש לדון בהך דינא של מלוה ונעשית כפרנית דאין השביעית משמטת - אם הוא משום דחסר בלא יגוש, דכיון שכפר חשיב דאינו יכול ליגוש, ולכן אין השביעית משמטת. או די"ל דהנה איתא בירושלמי פ"י דשביעית דף כט. לאחר שמביא את דין מלוה כפרנית כתוב שם [לפי גירסת הגר"א] לא צורכה אלא מלוה שהיא נעשית כפרנית מן העדיות. ופי' הגר"א, פי' אם כפר וגבה ממנו בעדים הוי כגולן וגולן משלם בעדיות ע"כ פי'. ועוד הוסיף בירושלמי: כפרנית שהיא נעשית מלוה בבנינונית, ופי' הגר"א: פי' אם בתחילה כפר ואח"כ הודה הוי כשאר בע"ח, ע"כ פי'. הרי מבואר שמלוה שכפר בה חשיב כגולן עליה, ולפי"ז י"ל דלכן אין השביעית משמטת, משום דאין השביעית משמטת חיובי גולן.

ונראה דבזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד. דהראב"ד לשיטתו, דבה"ה בדין שחט את הפרה השיג על הרמב"ם דאישתמיטתיה מאי דאמור בירושלמי דהאי מתני' ר"י וכו'. ולפי המבואר לעיל ס"ל להראב"ד כשיטת התוס', שדוקא מלוה השביעית משמטת, ולפי"ז חיובי גולן אין השביעית משמטת, וזהו הביאור במלוה ונעשית כפרנית. וממילא הקשה הראב"ד דמאחר דחיובו כדין גולן איך תשמט השבועה".

אבל בשיטת הרמב"ם ביארנו לעיל דס"ל דשביעית משמטת כל חוב וי"ל דאף חיובי גולן, ורק בקנסות אין השביעית משמטת. ולפי"ז צ"ל דהא דאין השביעית משמטת מלוה ונעשית כפרנית זהו משום דהוי מלוה בלא נגישה, כיון שכפר, וממילא י"ל בפשיטות דכל מה דאמרי

(ח). וי"ל עפי"ז דיו כוונת הראב"ד בהשגתו בה"ז, דלכאורה הוא רק הביא מקור לדברי הרמב"ם [ועי' בזה בחי' רבנו חיים הלוי שם]. ולהאמור י"ל דכוונתו לבאר את שיטתו שגם מלוה כפרנית הוי כממון שאין השביעית משמטת, דהוי כגזילה.

אחרי כתבי כל הנ"ל ראיתי בחי' ר' שמואל סנהדרין סי' א ד"ה ויש שהקשו, שהביא יש מקשין על דברי הר"ן בשבועות דאין תשמט השבועה במלוה כפרנית הרי הוי כגולן והוי ממון שאין השביעית משמטת ולא משמטת השבועה [ולדברינו נוחא דמשום כך הוסיף הר"ן דהוי ככופר הכל, והכוונה שכיון שעל מה שהודה הוי מלוה, וא"כ ההודאה לא יכולה להיות סיבה לשבועה, דהשביעית משמטת את השבועה הבאה מכח ההודאה. ואף דבאמת לא חשיב ככופר הכל, וכקושיית המנ"ח]. וישב שם שבזמן התביעה ה' הלואה, ורק אח"כ כשכפר הוי מלוה כפרנית וחשיב כגזילה, וא"כ השביעית משמטת את השבועה שבאה מכח ההלואה, ולענין מה שחשוב כגזילה, בזה קדמה הודאה לתביעה עכ"ל. ולדברינו בדברי הראב"ד והר"ן צ"ל שמה שכפר על התביעה שלו שמחמת כן חשוב כגזילה, כיון שזה בא מחמת תביעתו חשיב כקדמה תביעה להודאה.

(ט). אחר כתבי כל הנ"ל ראיתי בחי' ר' שמואל (סנהדרין סי' א ד"ה אולם), שם הוכיח מדכתב הרמב"ם בה"ח "או שבאו עדים אחר השביעית אין השביעית משמטת" דמוכח דבבאו עדים קודם השביעית השביעית משמטת. ובע"כ דהא דאין השביעית משמטת מלוה כפרנית הוא משום דלא קרינא ביה לא יגוש, דאם הוא משום דמלוה כפרנית הוי כגזילה, א"כ אף אם באו עדים קודם השביעית מ"מ עדיין הוא כופר במלוה, והוי כגזילה. וכתב שם דבע"כ לא ס"ל להרמב"ם דמלוה כפרנית הוי כגזילה עיי"ש. ועכ"פ לדברינו י"ל דגם הרמב"ם ס"ל דהוי כגזילה, אלא דס"ל דגם אם הוי כגזילה, מה דאין השביעית משמטת זהו משום דלא קרינא ביה לא יגוש. והראב"ד פליג וס"ל דגזילה הוי ממון שאין השביעית משמטת. אך קשה, דגם הראב"ד כתב לשון זה לענין מלוה כפרנית ונשבע קודם השביעית וכתב ע"כ "והודה או באו עדים" אך לא כתב להדיא "אחר שביעית" [בשו"ע חו"מ סי' סז ס"ז כתב כדברי הראב"ד וכתב להדיא דבבאו עדים קודם סוף שביעית ה"ז משמטת]. גם אולי י"ל דבבאו עדים, כיון שלא מהני כפירתו שוב לא הוי כגולן, דהרי הוא מוכן לשלם אם יחייבוהו ביד.



שחייב ממון שאין השביעית משמטת אינה משמטת את השבועה וזה דוקא כאשר הוא חייב ממון שאין השביעית משמטת. אבל היכא דהחייב ממון הוא כזה שהשביעית משמטת אותו אלא שחסר בלא יגוש, בזה י"ל שכיון שלענין שבועה הרי נוגשו, א"כ כלפי החייב שבועה לא חסר בלא יגוש, ולכן משמט את השבועה.

והר"ן בשבועות דלא נחא ליה בהא [לפי ביאורנו לעיל], משום דס"ל בכתובות [בריש אע"פ ד"ה לשביעית כתב כדברי התוס' שם] כשיטת התוס' והראב"ד דשביעית משמטת דוקא מלוה. וא"כ בנעשית כפרנית, דחשיב כגזילה, הוא כממון שאין השביעית משמטת, ולכן הוקשה לו למה השביעית משמטת את השבועה בזה, ותירץ את תירוצו וכפי שביארנו לעיל.



### לשיטת הראב"ד איך ניישב את קושית הר"ן בשבועות

ובשיטת הראב"ד דס"ל שמלוה ונעשית כפרנית וזה דוקא באופן שפטרוהו ב"ד בשבועות, וא"כ באופן שיש שבועה הרי גם משמט את החוב, א"כ תהי' קשה קושית הר"ן הראשונה,

והכס"מ מביא את דברי הר"ן בשבועות כתירוצו על השגת הראב"ד [כבר כתבנו דלכאורה מוכח דהבין בהשגת הראב"ד כדבריו ודלא כפי' הגר"ח, וצ"ע]. אולם בדברי הר"ן הרי פירשנו דס"ל דמלוה כפרנית אינו משמט, משום דהוי גזילה ואינו משמט גזילה. ובדברי הרמב"ם הרי לכאורה א"א לומר כך, דאם נימא כן דהוי כגזילה ולא משמט גזילה, א"כ אף בבאו עדים קודם השביעית לא ישמט. א"כ בע"כ לומר כדבריו, דאף דהוי כגזילה משמט, ורק משום דלא קרינא ביה לא יגוש לא משמט, וכשבאו עדים קרינא ביה לא יגוש ומשמט. וא"כ לגבי שבועה דקרינא ביה לא יגוש ישמט. ואולי הכס"מ לא ס"ל חילוק זה בין ממון שאין השביעית משמטת בעצם לבין אינו משמט מחמת דלא קרינא ביה לא יגוש, וס"ל דאף בזה אמרי' דלא משמט את השבועה ולכן הוצרך לתירוצו הר"ן. או י"ל דס"ל דאינו משמט מחמת דהוי גזילה ואין שביעית משמטת את הגזילה, ובבאו עדים אף דעדיין כופר לא חשיב גזילה, כיון שהוא מוכן לשלם אם יחייבוהו ב"ד.

ולדברי הכס"מ דמבאר דברי הרמב"ם כישוב הר"ן, יקשה - דא"כ לא שייך שביעית משמטת את השבועה אלא במודה במקצת, וא"כ מה הוצרך הרמב"ם לומר דשבועת השומרים אין השביעית משמטת, הרי כל שבועה כיון שכופר אין השביעית משמטת, חוץ ממודה במקצת.

(י. אח"כ ראיתי בחי' רח"ה שם שהבין בפשיטות כהך צד, וכנראה שהוא הבין בפשיטות שמלוה כפרנית לא הוי כגזילה.

יא). הכס"מ הביא דברי הר"ן בשבועות ליישב את השגת הראב"ד על הרמב"ם, אולי ס"ל בשיטת הרמב"ם שאין השביעית משמטת חוב מזיק וגזילה, וכמו חיובי שומרים. ולכן הוצרך ליישב את דברי הרמב"ם מהשגת הראב"ד כפי' הר"ן. אלא דקשה, דבהי"ב פי' הכס"מ הא דאין השביעית משמטת קנסות, וז"ל שם ואפשר לומר שמאחר שכתובים בתורה הוה ליה כגבוי או כמסורים ביד ב"ד עכ"ל. ולפי"ז ודאי שס"ל שחיובי מזיק וגזילה שביעית משמטת, וא"כ הי' אפשר ליישב את שיטת הרמב"ם בפשיטות כנ"ל, דמלוה כפרנית הוי ממון שהשביעית משמטת אלא שחסר בלא יגוש כיון שכופר. עוד י"ל בישוב הרמב"ם דאף אם נאמר שחיוב מזיק וגזילה אין השביעית משמטת, מ"מ לא פסק להך דינא דירושלמי דמלוה כפרנית מן העידית דהוי כגזול, ולכן הוי ממון שהשביעית משמטת אלא דחסר בלא יגוש. ואפשר דהכס"מ לא ס"ל לחלק בין אם אין השביעית משמטת את עצם הממון לבין אין השביעית משמטת מחמת דחסר בלא יגוש, ולכן הוצרך ליישב עפ"י דברי הר"ן.

ולכאורה נ"מ איך יהי' הדין בשבועת עד אחד, אם השביעית תשמט את השבועה - דלדברי הר"ן משמע שדוקא במודה במקצת השביעית משמטת את השבועה ומשום דהוי ככופר הכל. ולביאור הגר"ח בדברי הר"ן זהו משום שאף שהשביעית משמטת את השבועה, מ"מ יש תביעה חדשה שמחייבת שוב שבועה. ולביאורינו בדברי הר"ן, הרי בכפירתו הוי כממון גזילה, והוי ממון שאין השביעית משמטת. אך לפי מה שכתבנו ש"ל בדברי הרמב"ם בלא התוספת של הר"ן "דהוי ככופר הכל", אלא שממון שכפר הוי ממון שהשביעית משמטת, אלא שלא קרינא ביה לא יגוש ולכן השביעית משמטת את השבועה, א"כ גם בשבועת ע"א י"ל כך.

דל"ל לשביעית משמטת את השבועה, תיפוק ליה שמשמט את הממון וממילא אין שבועה.<sup>2</sup>

והנה המרדכי בשבועות בנוסחא אחרת פרק כל הנשבעין דף מט. מבאר דהא דאמרי' שביעית משמטת את השבועה איירי בממון של הקפת חנות, דשם אין השביעית משמטת את הממון ומשמטת את השבועה. ולכאורה זה דלא כתוספתא, שפסקה הרמב"ם, דממון שאין השביעית משמטתו אינו משמט את השבועה. אולם י"ל דהמרדכי ס"ל כשיטת הרמב"ם דשביעית משמטת כל חוב, והא דאין השביעית משמטת את הקפת החנות זהו משום שחסר בלא יגוש, וכדמבאר הב"י בזה. ולפי"ז ניחא, דזה הוי ממון שהשביעית משמטתו אלא דחסר בלא יגוש, אבל כלפי השבועה הרי יכול ליגוש את השבועה, ולכן השביעית משמטתו. ולפי"ז ה' אפשר לומר שהראב"ד יתרץ את קושיית הר"ן הראשונה בכך דאיירי בהקפת החנות. אך זה אינו, דהראב"ד לשיטתו דס"ל שאין השביעית משמטת אלא מלוה ולא כל חוב אחר, וא"כ הקפת חנות הוי ממון שאין השביעית משמטתו וממילא לא תשמט את השבועה.<sup>3</sup> וא"כ הדרא קושיא

(יב). ולפי' חי' רח"ה הנ"ל בדברי הראב"ד לא קשה עיי"ש. ויש אולי ליישב את הקושיא הנ"ל דהנה יש לדון לדברי הראב"ד אם מהני מוסר שטרותיו לבי"ד במלוה כפרנית לפני שבועה. ולכאורה הדבר תלוי בביאור מוסר שטרותיו לבי"ד דאינו משמט - אם הוא משום דהוי כגבוי [כן משמע בספרי, הובא בתוס' בגיטין דף לו. (ד"ה מי), וז"ל הספרי ואשר יהי' לך את אחיך תשמט ידך ולא של אחיך בידך מכאן אמרו המלוה חבירו על המשכון והמוסר שטרותיו לבי"ד אין משמיטין. משמע שאין משמט משום דהוי כגבוי]. או משום דלא הוי נגישה שלו אלא של בי"ד [כן הוא הלשון ברמב"ם ה' שמו"י פ"ט ה"ט] המוסר שטרותיו לבי"ד וכו' אינו נשמט שנאמר ואשר יהי' לך תשמט ידך וזה ביד תובעין אותו עכ"ל]. ולכאורה אם הוא משום דהוי כגבוי, לא שייך לומר כגבוי כשהוא כופר, אך אם הוא משום דהבי"ד הם הנוגשים, א"כ יועיל בזה מוסר שטרותיו לבי"ד. וי"ל אולי דאי נימא דמ"מ מהני מוסר שטרותיו לבי"ד בכה"ג שהלה כופר, ואף להך צד דחשיב כגבוי, מ"מ לא יועיל אלא לענין החוב עצמו דהוי כגבוי ולא לגבי חיוב השבועה, דעל כך לא שייך לומר כגבוי. וא"כ בכה"ג יהי' נ"מ בדין שביעית משמטת את השבועה, והוקשה דהרי ממילא היא כבר משמטת את הממון. ולפי"ז י"ל דבכה"ג שמוסר שטרותיו לבי"ד לא ישמט את הממון אך ישמט את השבועה. וצ"ע בזה. אך אם הוא משום דבי"ד תובעין אותו, א"כ שייך זאת אף לגבי השבועה, וא"כ בכה"ג שימסור שטרותיו לבי"ד גם השבועה לא תישמט, ויהי' קשה כנ"ל. ובאמת שיש להסתפק להלכה אם מהני מוסר שטרותיו לבי"ד לגבי חיוב שבועה, וכן יש לדון אם ביחס לשבועה יהני פרוזבול.

שו"ר בד"א ה' שמו"י פ"ט ה"ו ס"ק לה הביא ספק אם מהני פרוזבול אמלוה כפרנית. אך שם כתב שהטעם שלא יועיל הוא שכיון שלא צריך אלא לענין השבועה, אפשר שלא תקנו ע"ז. אך לדברינו בדברי הראב"ד הרי יועיל על הממון, ואעפ"כ יש לדון אם שייך פרוזבול לגבי השבועה, ומהטעם הנ"ל.

(ג). בטור סי' ס"ז ובשו"ע שם ס"ז פסקו כהראב"ד דמלוה כפרנית היינו רק לאחר שבועה. ובדברי הטור והשו"ע ה' אפשר אולי ליישב כנ"ל, די"ל דס"ל כדברי הרמב"ם דשביעית משמטת כל חוב, וכן חוב של דמי המקח [וכמסקנת הב"י שם. ועי' גם בסמ"ע ס"ק כו שהעתיק דברי הב"י הנ"ל. א"כ ס"ל בדעת השו"ע דשביעית משמטת גם שאר חובות ולא דוקא מלוה. (ואף דס"ל כדעת הראב"ד דמלוה כפרנית היינו דוקא לאחר שבועה, והרי ההכרח לכך הוא מה שהקשה הראב"ד דאם הוי מלוה כפרנית בלא שבועה, א"כ הוי ממון שאין השביעית משמטת, ואיך תשמט שבועה. י"ל דס"ל דאף דשביעית משמטת כל חוב, מ"מ אינו משמט גולה וכדומה) אולם בפאת השולחן (סי' כט ס"א בבית ישראל אות ל) דייק מדברי השו"ע שם ס"ד דחזר בו בשו"ע מדבריו בב"י וס"ל דאין שביעית משמטת אלא מלוה, וע"ע בשו"ע שם ס"א וס"ב בענין הקפת החנות נבאר כבי' דחסר בלא יגוש, ולכן שביעית תשמט בזה את השבועה. אך בשיטת הראב"ב, דס"ל [לפי מה שביארנו לעיל] דשביעית משמטת רק מלוה, וא"כ הקפת חנות הוי ממון שאין השביעית משמטת, וא"כ לא תשמט את השבועה.

לדוכתא, איך יפרש הראב"ד את דין שביעית משמטת את השבועה, דהרי ממילא משמט את הממון".

## ג.

### אם מלוה כפרנית לא קרינא ביה לא יגוש מאי שנא מע"מ שלא תתבעני בשביעית, ובדין הלואת יו"ט לפי"ז

ובעיקר דברינו בשיטת הרמב"ם, דמלוה ונעשית כפרנית אין השביעית משמטת משום דאינו יכול ליגוש, יש לדון בזה. דהנה הר"ש כאן מ"ב הביא ירושלמי דפריך והא אין ראוי לתובעו בר"ה, ומשני רבי בא בשם ר' זעירא כיון שראוי [להאמינו] להזמינו כמי שראוי לתובעו וליתן לו מעות, והואיל ולא נתן נעשית מלוה ומשמטת. ומפרש הר"ש: שמא ר"ל דכיון דאיגלאי מילתא למפרע שהוא חול כמי שראוי לתובעו דמי. ואח"כ מביא הר"ש מהגמ' שבת קמח: דפליגי שם בהלואת יו"ט אם ניתנה ליתבע ודייק ממתני' דאי אמרת ניתנה ליתבע מש"ה משמט אלא אי אמרת אינה ניתנה ליתבע אמאי משמט, ומשני דאיגלאי מילתא למפרע דחול הוא. ומקשה הר"ש שם תימא דהרי אף למ"ד ניתנה ליתבע, מ"מ ביו"ט כולו מודו דלא ניתנה ליתבע ולא קרינא ביה לא יגוש עיי"ש.

ולכאורה תמוה [ועי' בזה תורת זרעים כאן], דהרי חלוק מה דאינו יכול לתבוע ביו"ט, דזהו מחמת איסור יו"ט וזהו י"ל דקרינא ביה לא יגוש, משא"כ למ"ד הלואת יו"ט לא ניתנה ליתבע, הרי מופקע כח התביעה מעצם החוב וזהו לא קרינא ביה לא יגוש. וביותר י"ל דאם הי' סברא לומר שאף מחמת איסור יו"ט אם אינו יכול לתבוע לא קרינא ביה לא יגוש, בזה לכאורה לא תועיל הסברא דאיגלאי מילתא למפרע, דסוף סוף הרי בפועל המלווה לא יכול לתבוע, ומה שייך בזה איגלאי מילתא למפרע. וא"כ י"ל דהירושלמי והבבלי דברו בשני ענינים, דהירושלמי מקשה דהלואה א"א לתבוע ביו"ט, וע"ז לא מועיל התירוץ דאיגלאי מילתא למפרע. וי"ל דתירוץ הירושלמי הוא זה גופא, שכיון שראוי ליתנו לא חסר בלא יגוש, דבזה שאסור לו לתבוע ביו"ט לא מחסר בלא יגוש בזה. אך הבבלי הקשה דעדיין קשה למ"ד הלואת יו"ט לא ניתנה ליתבע, א"כ חסר כח תביעה בחוב זה ולא קרינא ביה לא יגוש. ע"ז מיישב שאיגלאי מילתא למפרע שהוא חול, וא"כ עצם החוב הי' ראוי ליתנו לו. ומה שבפועל לא הי' יכול לתבוע, דבזה לא שייך איגלאי מילתא למפרע, הרי זה אמרי' דאינו חסר בלא יגוש כיון שעצם החוב הי' ראוי ליתבע. וא"כ דברי הירושלמי והבבלי בזה הם שני ענינים, וצ"ע דברי הר"ש בזה. ובאמת אף יותר מכך איתא בירושלמי כאן, ופסקה הרמב"ם שם ה"ט, התנה עמו שלא יתבענו שביעית משמטת. ומבאר שם בכס"מ דזהו משום דגוף החוב הוא חייב לפרוע בכל עת,

יד). והי' אפשר לומר דאיירי במלוה לעשר שנים דאין השביעית משמטת ומחמת דחסר בלא יגוש, אך הוי ממון שהשביעית משמטת, ובאופן שהי' חייב שבועה בתוך הזמן ישמט את השבועה. אך קשה, דהרי דין מלוה לעשר שנים הוא מחלוקת במכות ג: וא"כ עדיין יקשה למ"ד דשביעית משמטת מלוה לעשר שנים.

ולכן קרינא ביה לא יגוש. ועי' בתוס' הרי"ד בירושלמי שם דלפי"ז לא קשה קושית הבבלי בשבת קמח: דלמ"ד הלואת יו"ט לא ניתנה ליתבע אמאי משמט, דגם בזה אמרי' שאת גוף החוב הוא חייב לפרוע בכל עת ולכן משמט. ועיי"ש, שהוא מבאר דלכן רש"י בשבת קמח: מבאר דכל קושית הגמ' היתה דהי' משמע ממתני' דללא ההשמטה הי' יכול לתבוע. ועי' פריך דאם לא ניתנה ליתבע מאי משמט הרי שמוט ועומד הוא. אך לעצם הדין דמשמט לא קשה, דאף שאינו יכול לתבוע מ"מ משמט, כיון שהחוב בעצמותו יכול לתבוע, וכמו בדין מתנה ע"מ שלא תתבעני דמשמט. אולם הראשונים בשבת חלקו על פי' רש"י, ופי' דהקושיא היא שאמאי משמט הרי אינו יכול ליתבע, וא"כ לא הי' צריך לישמט כיון שאינו ראוי ליגוש. וזה לכאורה דלא כמבאר בירושלמי דמתנה ע"מ שלא תתבעני שביעית משמטתו.

נמצא עתה דג' פירושים י"ל בזה - שיטת רש"י בשבת, וכפסק הרמב"ם, דאף חוב שאינו יכול לתבוע מ"מ השביעית משמטת אם את גוף החוב הוא חייב לפרוע, ואף שאין המלוה יכול לתבוע מחמת שהתנה או משום דהוי הלוואת יו"ט. ובשיטת שאר הראשונים בשבת מבואר שאם אינו יכול לתבוע מחמת שהלוואת יו"ט לא ניתנה ליתבע, חשיב כאינו ראוי ליגוש ואינו משמט. אך עדיין י"ל לשיטתם שזהו דוקא שהחוב בעצמותו אינו ראוי ליתבע, אך הא דאינו יכול ליתבע מחמת איסור יו"ט לא חשיב דאינו ראוי ליגוש. ואילו שיטת הר"ש דאף אם אינו ראוי ליגוש מחמת איסור יו"ט, חשיב כאינו ראוי ליגוש ואינו משמט.

וא"כ בדין מלוה ונעשית כפרנית דאמרי' דאינו משמט כיון דאינו ראוי ליגוש, בשלמא למבואר בר"ש י"ל דאף שמה שאינו ראוי ליגוש הוא מחמת שבפועל הוא כופר, אף שאין כאן בחוב עצמו סיבה שאינו יכול ליגוש, מ"מ חשיב כאינו ראוי ליגוש ולכן אינו משמט. אך אם נחלק ונאמר שמה שבפועל ביו"ט אינו יכול לתבוע אינו חסר בלא יגוש, א"כ ה"ה הכא הרי מה שאינו יכול לתבוע מחמת כפירתו של הלוה הוי כאינו יכול ליגוש מחמת איסור יו"ט.

וביותר לפי מה שפסק הרמב"ם, וכמבואר בשיטת רש"י, שאף במתנה ע"מ שלא תתבעני, דבזה הרי את גוף החוב אינו יכול לתבוע, מ"מ משמט כיון שאת גוף החוב הוא חייב לפרוע, א"כ בודאי קשה מדוע מלוה ונעשית כפרנית חשיב כאינו ראוי ליגוש.

וצ"ל דכאן, במלוה כפרנית, כיון שחשיב כגזלן על המלוה חשיב טפי דליתא בלא יגוש. ובאמת, כמו שביארנו לעיל, עצם החוב של גזילה ראוי לישמט לפי הרמב"ם, וכמו כל חוב שאינו הלוואה ורק דחשיב כאינו ראוי ליגוש. ולכן לענין שמיטת השבועה חשיב כממון שהשביעית משמטת, דמה שאינו משמט מחמת שאינו ראוי ליגוש אינו סיבה שלא תשמט את השבועה, וכדיבארנו לעיל. אך אם נימא דחוב של גזילה אינו נשמט דהוי כחיוב שומרים, וא"כ נצטרך לומר שמלוה כפרנית לא חשוב כגזול לשיטת הרמב"ם, ואעפ"כ אינו נשמט כי חסר בלא יגוש, יקשה כנ"ל דלכאורה הוי כע"מ שלא תתבעני דפסק הרמב"ם דהשביעית משמטת [ואולי יש סברא לחלק בין מה שאינו יכול ליגוש מחמת הא דהתובע מנוע מלתבוע לבין שאינו יכול לתבוע מחמת כפירת הנתבע, דבזה אמרי' דלא קרינא ביה לא יגוש].



הרב דניאל לונגר

רב היישוב איתמר

אב"ד ברשת ב"ד לממונות ארץ חמדה-גזית

## פסק דין בעניין ביטול שכירות

### א.

#### רקע עובדתי מוסכם

התובעים הם בעלים של דירת משנה (להלן, הדירה). הנתבעים תכננו לשכור את הדירה מהתובעים.

הצדדים חתמו על חוזה לשכירת הדירה. בחתימת החוזה מסרו הנתבעים שנים עשר צ'קים ע"ס 1,900 ₪, צ'ק ביטחון פתוח, ופיקדון שיקלי של 1,000 ₪ במזומן. עד עתה טרם הופקדו הצ'קים.

בתאריך הכניסה לדירה על פי החוזה, לא נכנסו הנתבעים לגור בדירה בגלל טענה לבעיה של בידוד כנגד רעשים. הצעתו של התובע לביצוע בידוד נוסף נדחתה על ידי הנתבעים. עקב כך הדירה עמדה ריקה ללא שוכרים, לטענת התובע החל מתאריך 1/12/16 יכנסו שוכרים לדירה עד לתאריך 31/03/17.

### ב.

#### טענות התובעים

התובעים טענו את טענותיהם בדיון וכן הגישו סיכום בכתב.

לטענתם, במהלך חודש יוני 2016 הם פרסמו את הדירה להשכרה. מדובר באחת מתוך שתי יחידות דיור שבנויות מעל לביתם. הנתבעים הגיעו לראות את הדירה ולבדוק אותה בסוף יוני 2016. לאחר כמה התלבטויות ודיונים הוחלט על ידי הנתבעים לשכור את הדירה, אולם היה עיכוב בחתימת החוזה עקב אסון. כאשר התפנו התובעים לחתום על החוזה, עברו התובעים יחד עם אבי הנתבעת, עו"ד (שמשמש גם כבא כוח הנתבעים) על החוזה. חלק מהסעיפים בחוזה שונו לפי בקשת בא כוח הנתבעים. לאחר מכן חתמו הנתבעים על חוזה השכירות בתאריך 11.07.16 (כך התאריך בכתב יד בסוף החוזה, בתחילתו מוזכר התאריך 10.07.16) לשביעות רצון שני הצדדים. בחוזה סוכם שהנתבעים שוכרים את הדירה למשך 12 חודשים, החל מתחילת ספטמבר 2016, בתמורה לסך 1,900 ₪ לחודש.

ערב הכניסה לדירה הנתבעים הגיעו לדירה וביקשו לבטל את החוזה, בטענה שיש בעיה בבידוד כנגד רעש בדירה. לטענת התובעים, הם הביאו קבלן מוסמך שאמר שאין בעיה של

בידוד, אך לפנים משורת הדין הם הסכימו להוסיף ציפוי מבודד לקיר המפריד בין שתי יחידות המשנה, בעלות של כ-4000 ש"ח. אולם, הנתבעים סרבו להוספת הבידוד ולא היו מעוניינים להיכנס לדירה. מאז פורסמה הדירה על ידי התובעים ללא הועיל. רק במהלך חודש נובמבר נחתם חוזה עם שוכרים חדשים, מתחילת חודש דצמבר 2016 ועד סוף מרץ 2017, בתמורה לסך 2,100 ש"ח לחודש.

התובעים, בהתבסס על סעיף 5.2 לחוזה השכירות, מבקשים תשלום דמי השכירות של הדירה למשך שנה וכן את תשלומי הארנונה עבור הדירה. כל זאת, בקיוזו החודשים בהם הושכרה הדירה. דמי השכירות החודשיים עומדים ע"ס 1,900 ש"ח, תשלום הארנונה החודשי הוא 210 ש"ח. נכון לעכשיו מדובר על שמונה חודשים בהם הדירה אינה מושכרת.

בנוסף, טענו התובעים כי אדם אחר הציע לתובעים שישכור את הדירה החל מ-01/08/16, אולם הנתבעים התנגדו לסטייה מהחוזה, אף שהוצעה להם חלופה (לשכור את הדירה הצמודה). לא הרחבנו בנושא זה, כיון שאין לו השפעה על פסק הדין.



## ג.

### טענות הנתבעים

הנתבעים טענו את טענותיהם בדיון והגישו סיכומים בכתב.

לטענתם החוזה בטל ולכן יש להשיב לידם מיידית את הצ'קים שנמסרו במעמד חתימת החוזה. בנוסף, הוגשה על ידם תביעה נגדית על סך 14,043 ש"ח בעקבות הוצאות שנגרמו לדבריהם מהצורך לשכור דירה אחרת, ועבור עוגמת הנפש שנגרמה להם כתוצאה מביטול החוזה. בנוסף הם תובעים שכר טרחת עו"ד בתוספת מע"מ.

לטענתם הדירה אינה ראויה למגורים עקב בעיית בידוד רעש בין חדרי השינה של שתי יחידות המשנה. דבר זה לא היה ידוע להם במעמד חתימת החוזה, ולטענתם אף הוסתר ע"י התובעים. נודע להם על בעיית הבידוד יום וחצי לפני תאריך הכניסה לדירה, כאשר הם הגיעו אליה ושמעו את הנעשה ביחידת המשנה השניה. באותו זמן בוצעו עבודות תחזוקה ביחידה השניה. לדבריהם, בביקורים הקודמים שלהם בדירה לא היו אנשים ביחידת המשנה, ולכן הם לא שמעו את הרעש.

הנתבעים הדגישו שבעיית בידוד מהווה בעיית צניעות חמורה ולכן הם הרגישו שלא יוכלו לגור בדירה אפילו יום אחד. כמו כן, הם החליטו שלא לחפש שוכרים חלופיים כדי שלא להכשיל אותם במגורים בדירה בלתי ראויה.

לטענתם, מבירורים שערכו על התובעים לאחר גילוי המום נודע להם שהתובעים הם אנשים קשים ולכן הם החליטו שלא להיענות להצעה להוסיף בידוד נוסף. בפועל, הם המשיכו לגור בדירה הקודמת כמה ימים נוספים עד שמצאו דירה חדשה, יקרה יותר. מבחינתם נגרמה להם עגמת נפש גדולה ביותר באשמת התובעים.

על בסיס זה טענו הנתבעים וב"כ את הטענות הבאות:

א. לאור המום האמור, נמצא שהחווה נחתם בטעות, משכך החווה בטל הן על פי הדין האזרחי לפי חוק החוזים והן לפי דין תורה. ההצעה לתיקון לבעיית הבידוד נדחתה על ידם מפני שהם לא סמכו על התובע שיטפל בבעיה לשביעות רצונם. בנוסף, אפילו אם בעיית הבידוד תתוקן, אין הם מחויבים לחווה. וזאת, לפי דברי הרמ"א בחושן משפט סימן רל"ב סעיף ה', שכן מדובר על תיקון המשנה את שם הדירה מזו שהיתה כאשר שכרו אותה.

ב. במידה שאין לדירה היתר בניה מדובר בחווה לא חוקי שאינו מחייב את הנתבעים.

ג. סעיף 5 בחווה, המחייב את השוכרים בתשלום דמי השכירות למשך כל התקופה בכל מצב, הוא קנס ואינו חיוב ממוני רגיל. בדין תורה "אסמכתא לא קניא" ולכן הם אינם צריכים לשלם את דמי השכירות של שנה שלימה. סימוכין לטענה זאת הובאו מספר עמק המשפט, עמוד רי"ד.

ד. מסעיף 5.1 בו נאמר "והשוכר מתחייב לשלם את מלוא דמי השכירות אפילו חדלו להתגורר בדירה בטרם תמה תקופת השכירות" יש ללמוד שההתחייבות לשלם היא רק במידה שהם התגוררו בדירה ואז יצאו ממנה. למרות שבסעיף 5.2 נכתב הפוך, יש להכריע כסעיף זה, שכן יד בעל השטר על התחתונה.

ה. בסעיף 13 לחווה נקבע כי יחולו עליו הוראות חוק החוזים (תרופות בשל הפרת חווה). לכן על החווה חל גם חוק החוזים (כללי). בסעיף 18 לחוק החוזים (כללי) נאמר כך: "מי שהתקשר בחווה עקב ניצול שניצל הצד השני או אחר מטעמו את מצוקת המתקשר, חולשתו השכלית או הגופנית או חוסר נסיונו, ותנאי החווה גרועים במידה בלתי סבירה מן המקובל, רשאי לבטל את החווה". במקרה זה מדובר בזוג חסר ניסיון לגמרי בעניינים אלו, וגם תנאי החווה הם גרועים ובלתי סבירים מן המקובל. כל סעיפי החווה (כמעט ללא יוצא מן הכלל) נוסחו באופן המטיב באופן קיצוני עם התובעים, ובנוסף קיים סעיף (לדעת התובעים) ובו התחייבות הנתבעים לשלם את שכר הדירה של כל השנה ללא צורך לגור אף יום אחד בדירה.

ו. החווה בוטל על ידי הנתבעים עקב המום הנסתר של הבידוד שלא היה ידוע להם.

ז. ראיה לכך שהייתה בעיה בדירה היא העובדה שערב הכניסה לדירה הם שכרו דירה אחרת יותר יקרה ובתנאים גרועים מהחווה שנחתם עם התובעים, עובדה זאת מהוה "אומדנא דמוכח" שהיתה בעייה אמיתית בדירה, ושהם היו במצוקה עקב חוסר ההתאמה של הדירה למגורים. בנוסף, הסכמת התובע להוספת חומר מבודד מהוה הודאת בעל דין שהיתה בעיית בידוד בדירה.

## ד.

### נושאים לדיון

א. חווה שכירות על דירה ללא היתר בניה

ב. האם יש בדירה בעיית בידוד שמהוה עילה להפרת חווה?

- ג. האם המדובר בחוזה מפלה?  
 ד. פרשנות החוזה  
 ה. קיזוז שכר הדירה שקבלו התובעים  
 ו. התביעה הנגדית  
 ז. חובות וזכויות הנתבעים מכאן והלאה  
 ח. הוצאות משפט



## ה.

### חוזה שכירות על דירה ללא היתר בניה

כאמור, הנתבעים טענו כי במידה שאין לדירה היתר בניה מדובר בחוזה לא חוקי שאינו מחייב את הנתבעים.  
 בזהירות הראויה נראה שטענה זאת של הנתבעים אינה נטענת בתום לב. ולראיה, האם ליחידת הדירור שבה גרים היום הנתבעים יש היתר בניה?  
 שני הצדדים מודים שיש הפרדה של הדירה (יחידת המשנה) במועצה ומשולמת עליה ארנונה בחשבון נפרד (וכן הומצאה אסמכתא לכך). נמצא שמבחינת המועצה הדירה מאושרת.  
 לכן, טענת הנתבעים לדחיית התביעה בגלל אי חוקיות ההסכם נדחית.



## ו.

### האם יש בדירה בעיית בידוד שמהווה עילה להפרת חוזה?

מום המאפשר ביטול עסקה הוגדר בשולחן ערוך כך (שו"ע חו"מ רלב, ו): "כל שהסכימו עליו בני המדינה שהוא מום שמחזירים בו מקח זה, מחזירין. וכל שהסכימו עליו שאינו מום, ה"ז אינו מחזיר בו אלא אם פירש, שכל הנושא ונותן סתם, על מנהג המדינה הוא סומך".  
 משמעות הדברים היא שמום מוגדר בהתאם למנהג המדינה. למיטב ידיעת בית הדין, בדירות רבות בישראל אין בידוד מספק. למשל, בשכונות שלמות בירושלים, כגון קריית יובל, קריית מנחם, תלפיות ועוד, יש בניינים של "רכבות" עם בידוד מינימלי. בדירות אלה אפשר לשמוע היטב את הנעשה בדירות הסמוכות, וכן בחדר השירותים שומעים היטב כאשר השכנים מורידים מים או מתקלחים.  
 רק אילו היו הנתבעים מוכיחים שמצב הבידוד בדירה הוא גרוע מהמקובל בדירות הגרועות (הרבות) שיש בארץ היה מקום לדון בטענתם. לחלופין, במידה שנושא הבידוד כה חשוב עבור הנתבעים היה עליהם לבדוק את הדירה לעניין זה לפני חתימת החוזה.



יתירה מזו, והוא העיקר, גם אילו היו הנתבעים מוכיחים שמצב הבידוד האקוסטי בדירה גרוע מאשר המקובל בדירות אחרות, טענתם היתה נדחית לאור נכונות התובעים להוסיף בידוד לדירה, כפי שיבואר לקמן.

אמנם, אדם שקונה חפץ עם מום – המקח בטל, ואין המוכר יכול להכריח את הקונה לקיים את המקח. זאת, אפילו אם יתקן המוכר את המום, שכן לא היתה גמירות דעת בגלל המום. אולם כאשר המום בחפץ הוא מום עובר, ועל ידי תיקון ניתן להשיב את החפץ למצב תקין, זכותו של המוכר לתקן את המום ולקיים את המקח. כך פוסק השולחן ערוך (חו"מ רלב סעיף ה, על פי שו"ת הרא"ש כלל צו, סימן ו): "ראובן שמכר לשמעון בתים שיש לו בעיר אחרת, וקודם גמר המקח נכנסו גויים בבתים וקלקלו קצת מקומות ועשנו הכתלים ועקרו דלתות הבית והחלונות, ורצה שמעון לחזור בו, וראובן טוען שכיון שהוא מום עובר ינכה לו מן הדמים כדי שיחזיר הבית לקדמותו ויקיים המקח, הדין עם ראובן".

הרמ"א מוסיף על דברי השולחן ערוך את דברי הר"י מיגאש. לדעת הר"י מיגאש לא מספיק להחזיר את הבית למצב תקין, אלא צריך שהמום לא יהיה בגוף הבית אלא מום חיצוני. לדוגמא לכך הוא מביא מקרים שבהם ניתן לתקן את המום ולקיים את המקח, וזה לשון הר"י מיגאש (שו"ת סימן נא): "אם המומין הנזכרים אינם בגוף הבתים אלא באים אליהם ממקום אחר כגון אמת המים העוברת בהם או צינור מים מקלח עליהם או שיש לאחד מן השכנים תשמיש בכתלים ומה שיהיה בכיוצא בזה שבהסרת המומין הנזכר יהיו הבתים שלמים ונקיים מבילתי שיחדש דבר בגוף הבתים".

אולם במקרים בהם המום הוא בגוף הבית, כגון קירות רעועים שצריך לבנותם מחדש, או אי אפשר להכריח את הקונה לקיים את המקח ע"י תיקון הפגם, שכן "פנים חדשות באו לכאן". וזה לשון הרמ"א: "וכן מום שאינו בגוף הבית, כגון שיש לאחר דרך עליו או אמת המים עוברת שם, מסלק המים והמקח קיים. אבל אם המום בגוף הבית, כגון שאמר לו שיש לו כותל שלם, ונמצא רעוע, אינו יכול לבנות לו כותל שלם; וכל כיוצא בזה".

במקרה הנדון כאן, הן לפי דברי הרא"ש שהביא השולחן ערוך, והן לפי דברי הר"י מיגאש המובאים ברמ"א, זכותו של המוכר לתקן את בעיית הבידוד ולקיים את העסקה.

לדעת הרא"ש מום המבטל את המקח הוא מום העוקר את שמו של המוצר הנמכר. במקרה שלפנינו לא מדובר במום שכזה, שכן גם בית עם בעיית בידוד אקוסטי נחשב בית וקרוי בית, ואין כאן מוצר שונה.

שיטת הר"י מיגש היא, שיש הבדל בין מום חיצוני שאותו אפשר לתקן, כגון בית שיש בו נזילה או הפרעה מצד השכנים, שבהם סילוק ההפרעה יגרום לקיום החוזה, לבין מצב שבו המום הוא בגוף הבית עצמו וגם אם יתוקן יהיה כאן בית אחר. לדעת בית הדין, גם אם יש בעיית בידוד, יש לשייך אותה לרשימת המקרים הראשונה שמביא הר"י מיגאש, קרי, להפרעות חיצוניות שאינן מגוף הבית. שכן אין חולק שהבית תקין וראוי למגורים, ורק כאשר יש שכנים

ביחידה השניה יש הפרעה. מכיוון שהמשכיר היה מוכן לתקן את הפגם, חוזה השכירות תקף לכל דבר ועניין.

טענת הנתבעים שלא הסכימו להצעתו של התובע בגלל מזגו הקשה בענייני כספים אינה מתקבלת. הפרת הסכם שכירות יום לפני הכניסה לדירה היא מעשה חמור, אשר הסבירות שיגרם למשכיר נזק משמעותי בשל כך היא גבוהה מאוד. לא ניתן להשתחרר מההתחייבות שבחוזה על סמך שמועות. יתירה מזאת, החלטת הנתבעים שלא לסייע בהשכרת הדירה איננה סבירה. גם אם הם היו רגישים לבעיית הרעש, הם יכלו לפרסם את הדירה ולציין בפני המתעניינים שבידוד הרעש בעייתי, ולהשאיר בידם את ההחלטה האם לשכור או לא.

מכל זה עולה, שלאור הצעת התובעים לתקן את הליקוי, הנתבעים הגיבו באופן מוגזם לבעיית הרעש. ולכן, גם אם ניתן להזדהות עם תחושותיהם, אין בכך כדי לפטור אותם מההתחייבות בחוזה.

לפיכך, אנו קובעים כי החוזה בתוקף, והוא מחייב בין השאר גם את הנתבעים.



## ז.

### האם מדובר בחוזה מפלה?

לגבי טענות הנתבעים כנגד תוכנו של חוזה השכירות - ראשית כל, לא הוצגו בפנינו כל ראיות לכך שמדובר בחוזה מפלה. למיטב ניסיונו של בית הדין מקובל מאד לכתוב בחוזים שהשוכר לא יוכל להיפטר מהתחייבויות בלא להעמיד שוכר אחר במקומו. לא מדובר כאן על קנס מעבר לדמי השכירות, אלא בתשלום דמי השכירות כפי שהם.

שנית, חתימתו של אדם מחייבת אותו, וטענה ש"לא קראתי את החוזה" או "לא הבנתי את תוכן החוזה" היא טענה שניתן לקבלה לעיתים רחוקות ביותר (ראו סקירה מפורטת בנושא במאמרו של הרב ד"ר אלי גורפינקל, "החותם על שטר שלא קרא או לא הבין על מה חתם: 'חוזה אחיד' בהלכה", משפטי ארץ ה, עמ' 77 והלאה). מתיאור הנסיבות המוסכם על הצדדים, ומהתרשמותנו מהשוכרים, אנו קובעים שלא התמלאו תנאים אלו. לפיכך, את כל הטענות על החוזה היה על הנתבעים לטעון טרם החתימה.

נוסף על כך, הנתבעים זכו לליווי משפטי צמוד. בין אם ב"כ הנתבעים היה מעורב בחתימת החוזה, ובין אם הוא היה מעורב בתחילה, ואפילו אם לנתבעים היתה אפשרות להתייעץ עמו על החוזה והם לא עשו בה שימוש - קשה לומר שבכגון זה לא היתה לנתבעים הזדמנות נאותה לעיין בחוזה ולהבין את תוכנו. ואת כל הטענות היה על בא כוחם לטעון טרם לחתימה.

מה גם שהתובעים טוענים שב"כ הנתבעים היה מעורב בחתימת החוזה, הדבר לא הוכחש בדיון (פרוטוקול עמוד 3 שורה 7):

אב"ד: עורך דין האם היית בחתימת החוזה?

עו"ד: כן.

אב"ד: האם היית מעורב מההתחלה?

עו"ד: כן.

בהערות לתיקון הפרוטוקול ביקשו הנתבעים לתקן ולומר שהעו"ד לא היה במעמד חתימת החוזה, אולם הם לא חלקו על כך שהוא היה מעורב מההתחלה.

התובעים חזרו על טענה זו על פיה ב"כ הנתבעים היה מעורב בחתימת החוזה גם במסמכים שהוגשו לאחר הדיון (ראו למשל בסעיף 6 לתגובה לתביעה הנגדית).

רק בתגובת הנתבעים מתאריך 20/12/16 כתב ב"כ הנתבעים שהוא לא עיין בחוזה לפני שזה נחתם. בית הדין מתקשה להלום את הדברים עם טענותיו ושתיקותיו שלפני הגשת מסמך זה, ולכן מן הדין היה להתעלם ממנו.

גם לפי תגובת הנתבעים הנ"ל, מודים הנתבעים שהיתה להם אפשרות לקבל ייעוץ משפטי ביחס לחוזה האמור. אשר על כן, לא ניתן לראות הנתבעים כאדם שחתם עקב "חולשתו השכלית או הגופנית או חוסר נסיונו".

אשר על כן, אנו דוחים את הטענה שהחוזה שנחתם הוא חוזה מפלה.



## ח.

### פרשנות החוזה

כאמור, לדברי ב"כ הנתבעים מסעיף 5.1 יש ללמוד שההתחייבות לשלם היא רק במידה והתגוררו בדירה ואז יצאו ממנה. פרשנות זו אינה מתקבלת. דבר זה לא כתוב במפורש אלא מוסק על דרך השלילה מהמשפט הבא: "אפילו חדלו להתגורר בדירה בטרם תמה תקופת השכירות". לדעת בית הדין אין אזכור לכך שחובת התשלום מותנית בכך שהשוכרים כבר גרו בדירה. בנוסף, מסעיף 5.2 עולה שיש חיוב מוחלט לשלם את דמי השכירות בכל מצב. צורת ניסוח זו של החוזה נותנת תשובה לתמיהתו של בא כוח הנתבעים בדיון, מדוע צריך לכתוב פעמיים שיש חובה לשלם את דמי השכירות. טעם הדבר הוא כדי שלא לתת פתח לפרשנות מוטעה של החוזה.

בעניין דומה לזה כתב בספר עמק המשפט "חוזים והסכמים" עמוד ש"ה (ההדגשות והסוגריים במקור): "בכל תנאי והתחייבות שכתוב בחוזה הולכים אחר הכוונה ורוח הדברים, ולא אחר הנוסח היבש של הסעיף, אלא המתחייב צריך לקיים הכוונה... והיסוד הוא שהרבה פעמים אדם מתחייב או מתנה דבר מסוים בחוזה ובהסכם, וניתן להעמיס בכוונתו פירושים שונים ומשונים, ולפעמים ישנם המנצלים את הנוסח המדויק והיבש (והלא כוללני) של הסעיף, ועושים עורמות שונות ומשונות, וטוענים הרי לאופן זה לא הגביל אותי הצד השני בחוזה וכדו', כיוון שהנוסח המדויק לא כולל אופן ומצב זה... ועל כגון דברים אלו נפסק בשו"ע שהולכים אחר הכוונה,

דהיינו שתמיד צריכים לרדת לסוף דעת המתחייב (או המתנה) מהו כוונתו ומטרתו בסעיף זה, וצריך לקיים את רוח הדברים שבסעיף, ולא להתלות בהתחמקויות ועורמות, ולומר לא למצב כזה נתכוון, וזהו כלל גדול בחוזים והסכמים ואכמ"ל".

כמו כן, אין מקום לטענה שיד בעל השטר על התחונה, שכן אין סתירה בין הסעיפים. וכן טענת אסמכתא לא קניא אינה רלוונטית כאן, שכן אין מדובר בקנס לתשלום מוגזם אלא בהתחייבות חוזית: הנתבעים שוכרים את הדירה ובתמורה משלמים דמי שכירות לתקופת החוזה. וכך פוסק השו"ע (חו"מ סימן רז סעיף כ): "המחייב עצמו לחבירו בלא תנאי, אף על פי שלא חייב לו כלום, חייב, כמו שנתבאר בסימן מ', ואין בזה משום אסמכתא".

אמנם, יש מחלוקת בין הפוסקים אם שוכר שלא גר בדירה משלם כפועל בטל או שכר דירה מלא (קצות החושן ונתיבות המשפט בריש סימן שטז), אך מחלוקת זו היא רק כאשר אין התחייבות מפורשת בחוזה לשלם תשלום מלא, ואילו בנדון דידן יש התחייבות כזו.

כאמור לעיל, בסעיף 13 לחוזה נקבע כי יחולו עליו הוראות חוק החוזים (תרופות). זה המקום להעיר כי אין להסיק מכך שגם חוק החוזים (כללי) חל על חוזה זה, והדיון על היותו של החוזה מפלה היה מעבר לנדרש.

על פי סעיף 3 לחוק החוזים (תרופות) זכאי הנפגע לאכיפת החוזה כברירת מחדל:

3. הנפגע זכאי לאכיפת החוזה, זולת אם נתקיימה אחת מאלה:

(1) החוזה אינו בר-ביצוע;

(2) אכיפת החוזה היא כפיה לעשות, או לקבל, עבודה אישית או שירות אישי;

(3) ביצוע צו האכיפה דורש מידה בלתי סבירה של פיקוח מטעם בית משפט או לשכת הוצאה לפועל;

(4) אכיפת החוזה היא בלתי צודקת בנסיבות הענין.

על פניו, במקרה שלפנינו אין מניעה לאכוף את החוזה, ולכן הוא נשאר בתוקפו.

על כן, מוטל על השוכרים לשלם דמי שכירות של כל השנה.



## ט.

### קיוזו שכר הדירה שקבלו התובעים

בדיון הצהירו התובעים שהדירה הושכרה על ידם לארבעה חודשים בסכום של 2,200 ₪. דמי השכירות עליהם התחייבו הנתבעים הם 1,900 ₪.

התובעים לא תבעו מהנתבעים שכר דירה עבור החודשים בהם הושכרה הדירה, ובצדק. שהרי עילת התביעה כנגד הנתבעים היא שהחוזה בתוקף ולכן עליהם לשלם שכ"ד. ממילא לא יתכן לדרוש מהנתבעים שכ"ד, ובאותה העת להשכיר את הדירה לאדם אחר.

ובכל זאת, יש לדון למי שייך ההפרש בדמי השכירות בסך 300 ₪ הנוספים לכל חודש שמקבלים התובעים עבור השכרת הדירה במשך 4 חודשים (כאמור, הנתבעים שכרו את הדירה בתמורה לסך 1900 ₪ לחודש, ואילו התובעים משכירים אותה למשך 4 חודשים בסך 2200 ₪ לחודש)?

דיון: בסעיף 5.2 לחוזה השכירות נכתב במפורש שיש אפשרות לשוכרים "למצוא שוכר אחר במקומם באותם התנאים. זאת בתנאי שהשוכר יהיה אדם הגון ומקובל על המשכירים". בחוזה לא נקבע מה יהיה הדין במקרה ששוכר המשנה ישלם דמי שכירות גבוהים יותר מאשר הנתבעים, ולכן עלינו לפנות אל ההלכה.

הרמ"א (חו"מ שסג, י) דן בשוכר שהשכיר את הבית בשכירות משנה לאחרים, ודמי השכירות שמשלם שוכר-המשנה גבוהים יותר ממה שהשוכר משלם לבעל הבית. הוא פוסק שאם לשוכר מותר להשכיר את הבית לשוכרי משנה, אזי השוכר רשאי לשמור לעצמו את מלא דמי השכירות משוכר המשנה.

בספר פתחי תשובה (חו"מ שטז, ס"ק ב) מביא את דברי שו"ת ברית אברהם, סימן לד, שכתב שהוא הדין כאשר בעל הבית משכיר את הנכס: אם הנכס מושכר לאדם שהיה רשאי לגור בבית לפי החוזה המקורי כשוכר משנה, אז תוספת שכ"ד משולמת לשוכר הראשון, אולם כאשר בעל הבית משכיר את הנכס לאדם שאסור היה לו לגור בנכס - הפער משולם לבעל הבית. יש להוסיף על דבריו, שכאשר הנכס המושכר לאדם שאסור היה להשכיר לו את הנכס, מסתבר שהשינוי במחיר השכירות משקף גם את החשש של הבעל הבית לשלמות הנכס, חשש שישפיע על תמחור דמי השכירות. בשולי הדברים יש להעיר שהגר"א (חו"מ שסג, ל) הקשה על הרמ"א ומקורו, וראו קצות החושן (שסג, ח) שתירץ.

גם לדעת הרמב"ם (שכירות ה, ה, וראו ראב"ד שם שחולק) שיש מצבים בהם רשאי השוכר להשכיר את הדירה לשוכרי משנה, ניתן לעשות זאת רק אם הרכב משפחתו של השוכר השני דומה לזה של השוכר הראשון. עקרון זה נפסק בשו"ע הנ"ל, והורחב בערוך השולחן.

בנידון דידן, התובעים השכירו את ביתם למשך 4 חודשים למשפחה עם חמישה ילדים, ואילו לנתבעים יש רק ילדה אחת. בנסיבות אלו, הן על פי ההלכה והן על פי החוק, לשוכרים אסור היה להעביר את השכירות לידי השוכרים החדשים.

לפיכך, התובעים זכאים ליהנות מהפרש המחירים בין שכירות הנתבעים לשכירות החדשה.



**י.**

**התביעה הנגדית**

על פי הדברים האמורים לעיל, חוזה השכירות בין התובעים לנתבעים תקף, לכן אין לקבל את התביעה הנגדית שהוגשה כנגד התובעים.



## יא.

## חובות וזכויות הנתבעים מכאן והלאה

לפי האמור עד כה, חווה השכירות בתוקף ולכן התובעים זכאים לקבל שכ"ד מלא וכן החזר על תשלום ארנונה. אולם, בהתאמה, הנתבעים רשאים להשתמש בנכס כל זמן שהם משלמים שכ"ד.

אלא שהנתבעים לא ביקשו זאת והתובעים לא הציעו זאת. בנוסף, למיטב ניסיונו של בית הדין, כריכת בעלי דין שיש ביניהם מחלוקת ואף חוסר אמון בהסכם מתמשך, בהכרח תיצור מחלוקות נוספות והרבה עגמת נפש. במקרים מעין אלו כותב הראי"ה קוק (שו"ת אורח משפט חו"מ א): "דבאמת מקום הנטיה מהדין אל הפשרה תלוי או אם הדין מסופק לדיינים, דראוי להתרחק מן הספק, כמורגל כמה פעמים בתשובות, שמיעצים לפשרה וביצוע במקום ספק, או מפני שאין הדין יכול לצאת בלא סכסוכים, כי אי אפשר יהי' להוציא אל הפועל, ויש לומר דזה גם כן נכלל בדין שאינו יכול להוציא את הדין חלוק מתחת ידו דסימן י"ב ס"ה, והדרך האחר הוא שאם יראו שהדין הוא נגד היושר השכלי לפי מצב הענין, שאז כיון שיש בידם לעשות פשרה, יש מצוה דצדק צדק תרדוף בין לדין בין לפשרה".

המקרה שלפנינו הוא בבחינת "שאין הדין יכול לצאת בלא סכסוכים", ולכן יש ללכת בדרך של פשרה. כאמור לעיל, גם בסעיף 3(3) לחוק החוזים (תרופות) נקבע כי יש להימנע מאכיפה במקרה בו: "ביצוע צו האכיפה דורש מידה בלתי סבירה של פיקוח מטעם בית משפט או לשכת הוצאה לפועל". במקרה שלפנינו כריכת הצדדים יחדיו תחייב מן הסתם ליווי שלהם בכל נקודת חיכוך ששוכרים ומשכירים מתמודדים איתה לבדם.

ולכן, בית הדין מחליט בדרך של פשרה להפריד בין הצדדים באופן הבא:

הנתבעים ישלמו לתובעים שכ"ד עבור 3 חודשי השכירות הראשונים בהם הדירה עמדה ריקה (09/16, 10/16, 11/16), עד להשכרה לשוכרים החלופיים, וכן עבור חודשיים נוספים בלבד (אפריל-מאי 2017), סה"כ עבור 5 חודשים. כדי לאפשר היפרדות מהירה של שני הצדדים ישלמו הנתבעים לתובעים את הכסף החל מתחילת החודש החמישי של השכירות כפי שנקבע בחווה, כפי שייקבע בהמשך.

בנוסף פטורים התובעים מלהחזיר את הפיקדון, וזאת עבור תשלומי הארנונה למשך 5 חודשים.

בתמורה להפחתת חובם של הנתבעים ושחרורם מערבות לקיום החווה ע"י מציאת שוכרים חלופיים, הנתבעים יאבדו את זכות השימוש בדירה.

התובעים יוכלו לנסות ולמצוא שוכרים להמשך השנה על פי שיקול דעתם, ואם בסופו של דבר ימצאו שוכרים גם לחודשים אפריל-מאי 2017, ובחשוב השנתי הם יקבלו יותר ממה שהיו אמורים לקבל על פי החווה, אזי מוטלת עליהם חובה מוסרית להחזיר את ההפרש לנתבעים. למען הסר ספק יובהר כי בית הדין לא יעסוק בעניין זה.



יב.

הוצאות משפט

על פי מדיניות בית הדין, במקרה בו שני הצדדים נהגו באופן סביר יש לחלק ביניהם את האגרה. במקרה זה התביעה היתה סבירה גם אם לא התקבלה במלואה. לעומת זאת, התביעה הנגדית היתה בלתי סבירה, ולכן אין לחייב את התובעים באגרה ששלמו הנתבעים. לפיכך, הנתבעים ישלמו לתובעים 250 ₪ עבור החזר אגרה.



יג.

החלטות

- א. הנתבעים ישלמו לתובעים עבור שכ"ד של 5 חודשים + החזר אגרה, סה"כ 9,750 ₪. התשלום יבוצע בתוך 35 יום מהמועד הנקוב על פסק הדין.
- ב. התובעים פטורים מהשבת הפקדון בסך 1000 ₪. הנתבעים פטורים מתשלום הארנונה לדירה.
- ג. התביעה הנגדית נדחת.
- ד. ניתן לערער על פסק דין זה בתוך 30 יום מהמועד הנקוב עליו.
- פסק הדין ניתן ביום ג' בשבט תשע"ז.

בזאת באנו על החתום

הרב דניאל לונצר

הרב עדו רכניץ, אב"ד

הרב מבורך טויטו



# אויצר אבן העזר

◆ בדיון עדי חתימה ועדי מסירה בגט אשה ובשטרות ממון ◆





רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין עדי חתימה ועדי מסירה בגט אשה ובשטרות ממון

נחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר בגיטין ג: ושם פו. גבי גט אשה אם עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי. ושיטת הר"ף בפרק המגרש מז: מדפי הר"ף דלר"א אף עדי מסירה כרתי, ומהני גם עדי חתימה, ולכתחי' עדיף עדי מסירה. ומדעת הרמב"ן בגיטין ג: מבואר דלר"ף ע"ח לר"א מהני כמו עדי חתימה לר"מ. ומה"ט הרמב"ן ג: ובפ' המגרש שם דן דלר"א היכא דאיכא רק ע"ח בגט בעי לשמה בחתימה כמו לר"מ, ומש"ה הקשה על הר"ף - דמאי מקשה הגמ' ג: אי ר"א כתיבה בעי חתימה לא בעי לשמה, נימא דקאי כר"א, ומיירי בגוונא דאיכא רק ע"ח, דבעי לשמה בחתימה. והריטב"א הביא כמה תירוצים על קו' הרמב"ן, ע"ש. עכ"פ לרמב"ן בדעת הר"ף מבואר דאיכא שני סוגי שטרות לר"א, האחד שטר גט שנעשה ע"י ע"ח, והשני שטר גט שנעשה ע"י ע"מ.

ודעת התוס' דף ד. (ד"ה דק"ל) דלר"א עדי מסירה בלבד הם הכורתיים ועושים השטר, ולא מהני ע"ח לר"א, וע"ח דמהני לר"א הוא מתק"ח מפני תיקון העולם, שאם ימותו הע"מ וכו'. וכתבו התוס' שם הטעם דמהני ע"ח דמסתמא נעשה בהכשר, והוי ראייה בעלמא דנעשה בהכשר. ובתוס' ר"ד (להלן סוף"ב) מבואר דע"ח לר"א דמהני מתק"ח היינו דווקא במתו עדי המסירה, אבל באיכא לע"מ לא מהני ע"ח. והיינו דס"ל דע"ח מהני רק דמסתמא בהכשר נעשה, ולכן באיכא לברורי עדיף ע"מ. והרמב"ן והר"ן הקשו דמנ"ל דהוי בהכשר וכי כ"ע ידעי וכו', והרמב"ן הקשה עוד דוכי ע"י אומדנא נתיר אשת איש ונוציא ממון וכו'.

וצ"ל דאין הפי' דמתירין עפ"י האומדנא, אלא דמחמת האומדנא אמרי' דהוי שטר בעדי חתימה, וכוח השטר מעיד גם על מסירה. וכמו דלר"מ אמרי' דע"י ע"ח הוי עדות שנמסר לאשה כדין, ולר"מ רק ע"ח יכולים לאשווי שטרא, היינו דע"י חתימת העדים נעשה לשטר. ובאבה"א (פי"א ממלוה ה"א) כתב במהות עדי חתימה בשטר: "והגדתם בחתימתם הוא זה גופא שחותמים את השטר אבל אין כאן שום הגדת עדות", והיינו דהעדים מעידים שחותמתם אמת, וממילא הדברים הכתובים נעשים לכח שטר, אבל כח השטר ודאי פועל רק במסירתו ליד הקונה הלזה והמתגרשת. ונמצא דחל על ע"ח דין עדות אף קודם חלות העדות. ומקובל לבאר בזה דהוי אנן סהדי דאם רואים את השטר אצל השני ע"כ שהייתה מסירת השטר אליו. ועוד, דכיון דחל בחתימתם דין השטר, השטר מעיד שמי שנמצא השטר אצלו יש לו עדות על המעשה. ור"א ס"ל עדי מסירה כרתי, היינו דהמסירה היא העושה את השטר. ועי' לשון הגר"ח בהל' עדות פ"ה ה"ו ד"ה והנה כבר, שכתב בתו"ד וז"ל דבעיקר דין השטר חלוקין הן בדין ע"ח וע"מ זמ"ז, דע"ח הן

הן עצמו של שטר, משא"כ ע"מ דינן רק שמועילין לקיום דין שטר אבל לא דהן בכלל עצמו של שטר וכו'.

ויש להוסיף עוד דמחלוקת ר"מ ור"א היא במהות שטר וגט אם חלותו בעשייתו או במסירתו, וממילא פליגי מתי הוי עדים אם בשעת החתימה או בשעת המסירה. ולכן לשיטתם פליגי בדין לשמה בגט, דלר"מ הלשמה הוא בחתימה, ולר"א הלשמה הוא בכתיבה, והגמ' פו: סלקא דעתך דלר"א בעי לשמה במסירה עי' שם [וע"ע ברשב"א גיטין לו: דפליגי בקראי בירמיהו והעד עדים, אם אתי על עדי מסירה]. עכ"פ מפני תיקון העולם צריך בשטר ובגט עדי חתימה, ושוב לא חיישי' שנפל מידו וכו', כיון דנפילה לא שכיח, וממילא הוי ראיה מכח השטר.



### שיטת הרי"ף דגם לר' אלעזר דמועיל בעדי חתימה

והנה לשיטת הרי"ף דבגט מועילים ע"ח לר"א, אף דאין הם מעדיין על מסירת הגט, אלא כיון דחזי' את הגט ביד האשה, וכלשון הרמב"ם בהל' גרושין פ"א הט"ז "והרי הגט יוצא מתחת ידה", עי"ז נחשב כעדות על המסירה, והרי בגט בעי' עדות לקיומי ולא מספיק בעדות לברורי. ומה"ט ס"ל לר"ת בתוס' ד. ד"ה דקי"ל דבע"ח בגט לר"מ מ"מ בעי' עדי מסירה מחמת עדות לקיומי, דאין דבר שבערוה פחות משנים. אמנם הראשונים שחלקו על ר"ת ע"כ דס"ל דהנך עדי חתימה מעידים בשטר על המסירה וחשיב עדות לקיומי ולא רק בירור בעלמא, דהשטר מעיד על גירושין ולשטר יש כח עדות.

אמנם בר"ן מבואר בדעת הרי"ף באופ"א מהרמב"ן, דתו"ד הר"ן בגיטין [מח. מדפי הרי"ף] דע"ח לר"א הוי כע"מ, ושני סוגי עדי מסירה ישנם לר"א, וגם בע"ח עדותם היא בשעת המסירה, דנתחדש דע"מ הם או בראית המסירה, או דכח השטר מעיד על המסירה, וחשיב גם עדות לקיומי, וכלשון הר"ן שם דתרי ע"מ ניהו - או עדות על המסירה עצמה או על גוף הדבר, היינו על השטר וממילא חשיב ע"מ. וכן נראה בנתיבות בסימן מה (סק"ג ד"ה ולכן ובסימן מו סקי"ט) שכתב דע"ח מעידין על המסירה, והביא את דברי הר"ן הנז'. אולם בקצות שם כתב בדעת הר"ן דע"ח מהני דהוי כאנן סהדי מתורת אומדנא. אכן בלשון הר"ן נראה באופ"א, דס"ל דע"ח הוי כע"מ, וכדברי הנתיבות הנ"ל, ומה"ט חידש הנתיבות בסימן נב דבע"ח שנפסלו בין החתימה למסירה דלא יהני. ובקצות בשובב שם פליג בזה, ואזיל לשיטתו דפי' בדעת הר"ן דע"ח הוי אנ"ס גרידא, ולהכי אין נפ"מ אם נפסלו הע"ח. ושמעתי ממרן האבי עזרי זצ"ל דנ"מ בזה אם יבואו עדים ויאמרו שלא נמסר השטר כדינו, דיאמנו, ול"ה כתרי ותרי - דאם הוי אנ"ס ליכא כאן האנ"ס, ובודאי העדים נאמנים, אבל לר"ן, דהוי כעדי מסירה, שפיר כה"ג הוי תרי ותרי.

והנה ידועים דברי הבית שמואל בשו"ע אב"ע סימן מב דעדים בקדושין שראו קודם הקדושין את הטבעת בידו ובשעת הקדושין רק שמעו את אמירתו ואח"כ ראו את הטבעת אצל האשה, דחשיב עדים לקיומי אף דלא ראו את מסירת הטבעת. ועי' בקצות (בסוף סימן ז) שכתב דסגי בעדות לקיומי מה דיכול להתברר אח"כ, אף דבשעת מעשה ליכא עדות, והוכיח כן מדברי הר"ן בדעת הרי"ף דע"ח חשיבי כע"מ. אכן כ"ז הוא לקצות לשיטתו, דמפרש בר"ן דע"ח הוי

כאנן סהדי על המסירה, אך להמבואר בר"ן דע"ח חשיב ע"מ, הרי חשיב דאיכא עדות בשעת המסירה עצמה.

ונמצא לדברי הנתיבות בדעת הר"ן דבע"ח לר"א לשיטת הרי"ף דמהני היינו מתורת עדי מסירה. וכן נראה מפורש ברמ"ה [ריטב"א] מכ"י (להלן לו.) שכתב: אבל היכא דאיכא ע"ח לא בעי' עדי מסירה דע"ח אע"ג דלא עבדי כריתות משעת חתימה, כי נפקי בגיטא מתותי ידא דאיתתא מקיימי דבר ניהו וכו' כמאן דמסהדי ע"ח אמסירת הגט דמי דאנן סהדי דמחמת בעל אתא לידה, דאי לאו הכי מאי בעי גבה ולנפילה לא חיישינן וכו', וכ"ת אי מהאי טעמא אפי' בלא עדי חתימה נמי כי איכא עדים דבעל אמר ליה לסופר למיכתביה וכתביה לשמה ונפיק מתותי ידא דאיתתא ליתכשר, דאי לאו דבעל או שליחו מסריה לה מאי בעי גבה, י"ל שאני התם דכל היכא דלא חתימי עליה סהדי דיכלה לקיומיה בהו לא זהירי ביה וחיישינן לנפילה, ועוד דכיון דקי"ל דכל דבר שבערוה לא יהא פחות משנים ליכא לאכשורי או או בע"מ או בע"ח דנפקי בגיטא מתותי ידא דאיתתא עכ"ל. ומפורש ברמ"ה דהעיקר הם הע"מ, והע"ח הוי כעדי מסירה, עד שהקשה הרמ"ה דיהני אף בלי חתימתם, ותירץ דאז חיישינן לנפילה. וע"ע ברא"ה ובריטב"א כתובות צד שכתבו דלר"א בע"ח לא אמרינן עדי בחתומי זכין לו. ויתכן דטעמם דל"ה כע"ח לר"מ שהם בשטר, והכא לר"א הוי מתורת ע"מ, א"כ הוי כראי' מחוץ לשטר.

ולפי המבואר ברמ"ה ובדעת הר"ן מיושבת קושיית הרמב"ן דבע"ח לר"א ליבעי לשמה בחתימה, דלריטב"א והר"ן בע"ח לר"א החפצא של השטר הוא הכתב ועי"ז חשיב כעדות על מסירה. והיינו דאין הפי' דמצינו שני סוגי שטרות לר"א - שטר עם ע"מ, דעיקרו בכתב ובמסירה, ושטר עם ע"ח, דעיקרו בחתימה, דלר"א אין שני סוגי שטרות, אלא דכל שטר חל במסירה, ורק דע"י הע"ח נחשב כע"מ. וא"כ פשיטא דאת הלשמה בעינן רק בכתב הנמסר, ול"ש לחתימה, דאין הע"ח כרתי אלא המסירה, ורק דבעי' שיהא שטר, דהוא ע"י ע"ח [ולרמ"ה רק בשטר הוי עדות על המסירה, דאז ל"ח לנפילה וכנ"ל], דע"י השטר יש עדות על מסירת הכתב, ולכן דין לשמה בכל גווני לר"א הוא דווקא בכתובה, וניחא היטב קו' הרמב"ן.

והר"ן בתו"ד הביא ראי' דאי נימא דע"ח בדעת ר"א הוא רק מפני תיקון העולם, א"כ בדין מזויף מתוכו אם ע"ח הוי רק לראיה מה שייך בהם לשמה, אלא ע"כ כשיטת הרי"ף. ולכאורה אם נימא דהפשט בר"ן בדברי הרי"ף הוא כקצות דהוי אנן סהדי, א"כ הדר תיקשי מ"ש לשמה ואמאי פוסל מזויף מתוכו. ומוכח כמש"כ בדעת הר"ן, דהוי עדות בשטר והוי כע"מ, ונמצא דהע"ח עושים בחתימתם כאילו הם מעידים על המסירה ונחשבים ככתב. ומש"ה שלא לשמה פוסל מדין מזויף בתוכו, היינו לאו מטעם גזירה בעלמא, אלא דמרבנן הוי בכלל הכתב דהגט וכמש"נ.

ובתוס' גיטין ג: (ד"ה שלשה) כתבו דבגט בכתב יד הבעל אין לך חתימה גדולה מזו. ורש"י להלן (פ. במתני' ד"ה ואם) כתב דהטעם הוא דהוי כמאה עדים [ועי"ש בב"ח דהוי הגהה ברש"י, ובתורא"ש שם הביא כן מתש' רש"י]. ולהלן שם כתב רש"י דוכתב ונתן קרינא ביה [וכפיה"נ זה כר' יהודה, דוכתב היינו גם כתיבה]. ובתוס' לפנינו שכתבו דאין לך חתימה גדולה מזו, אין

לפרש כוונתם מדין הודאת בע"ד, דהא התוס' להלן (ה. ד"ה דקימ"ל) כתבו דלא מהני הודאת בע"ד בגט. וצ"ל בביאור התוס' כאן דכשהבעל כתב בכת"י יש ראייה מוכחת דהגט בא מהבעל לאשה. ולפ"ז מבואר בתוס' דגם לר"מ כח שטר הוא משום שהוא נכתב מדעת המתחייב, והע"ח מעידים על כך ומושבו לשטרא, ובכתב ידו, דמוכח בלא עדים דהוי מדעת המתחייב, אין לך חתימה גדולה מזו והוי שטר בלי ע"ת. וכ"נ בר"ן (קדושין סה:) בשם הרמב"ן דכת"י מהני "משום דכשהיא מוציאתו כאילו יש עדים בדבר". ובר"ן בקדושין שם מפורש דכתב ידו מהני רק לר"א ולא לר"מ, עי' בלשונו שכתב דהא לשווי שטרא לא בעינן עדים לדידן דקי"ל כר"א דאמר ע"מ כרתי. ומפורש דלר"מ לא מהני כ"י, דבעי' עדות בשטר על דעתו. ועי' עוד ברשב"א ביבמות ל: במתני' כמה טעמים דמהני כתב ידו בגט.

ויל"ע לתוס' שכתבו דאין לך חתימה גדולה מזו כו', והרי בעינן עדים לקיומי? ובפנ"י כתב דכ"י מהני בנוגע לשטר, אבל מ"מ בעי מסירת הגט בפני ע"מ לקיומי בשעת הגירושין. וכן נקט הגר"ח, כמובא בברכת שמואל (סימן יא), דבכתב ידו לר"מ בעינן עדי מסירה שיהיו עדים לקיומי על הגרושין, וכתב ידו מהני רק במקום ע"ח לאשווי שטרא. וכן משמע ברשב"ם ב"ב קעו. (ד"ה ואין עליו עדים) עי' שם. אולם צ"ע מהרשב"א מגילה טו שהביא בשם תוס' שהקשו באותה שאמרו באסתר שאמרה כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך וכו', דהו"ל למרדכי לגרשה, ותירצו דמרדכי היה ירא דמחמת העדים יתפרסם למלך וכו'. והרשב"א הקשה על זה, דמ"מ הו"ל למרדכי לכתוב הגט בכתב ידו, שהוא כשר דאורייתא, דלא היתה אסתר עוברת, ולא היתה נאסרת למרדכי עכ"ד. ואם נימא דצריך עדי מסירה, הרי גם בכ"י יהיה פרסום מחמת עדי המסירה, ומרדכי לא רצה לפרסם הדבר [מיהו י"ל דרק בע"ח חשיב דאיכא פרסום וקול משא"כ בע"מ]. ואכן בחי' הגר"ח בהל' גרושין (פ"ו ה"ט) כתב דגט בכתב ידו בלי עדי מסירה מהני לעדות לקיומי על הגרושין, דזו היא ההלכה שהשטר מעיד שבא ליד האשה, דעיקר השטר הוא שהבעל נותנו לה. ולכן כ"י מהני לאשווי שטרא ולעדות לקיומי על הגרושין וכו', ואכמ"ל.

[ובעיקר דברי הרשב"א במגילה הביא בברכי יוסף באב"ע סימן י לפשוט מדבריו לענין אשה שנתגרשה בגט כשר מהתורה ופסול מדבריהם והלכה וזינתה אם מותרת לחזור לבעלה לכתחילה. מי אמרינן דקרינן בה ונטמאה מדרבנן, כיון דאגידה ביה וגיטא מפסיל מדרבנן, או דילמא הואיל והגט כשר מהתורה, אף דזינתה מותרת לבעלה. והאריך הרבה בזה דליכא ונטמאה מדרבנן ומותרת לחזור לבעלה אף אם זנתה. ובסו"ד כתב הברכ"י להוכיח מדברי הרשב"א שכתב דאם הגט בכתב ידו שהוא כשר מהתורה ופסול מדרבנן, אף שאח"כ היתה עם אחשוורוש, אינה נאסרת על מרדכי. ומוכח דמגורשת מדאורייתא שזינתה יכול בעלה שגרשה להחזירה עכ"ל הברכ"י. [והארכתי בזה במאמר בירחון האוצר גליון כו עמוד קעד].



### זמן בגט לרבי אלעזר דעדי מסירה כרתי

שיטת הרשב"ם ב"ב קעב: דלר"א דע"מ כרתי לא בעי זמן בגט. וז"ל הרשב"ם ד"ה דלמא "וכי היכי דר"א מכשיר ליה בלא עדים משום טעמא דעדי מסירה כרתי ה"נ מכשיר ליה בלא

זמן" משום האי טעמא גופיה כדקתני יש עליו עדים ואין בו זמן וכו' שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם וה"נ אין כותבין בו זמן אלא מפני תיקון העולם דבת אחותו ופירות, וכיון שנתנו לה בפני עדים הם יעידו על הזמן ועל הגט וכו'.

ובראשונים שם מבואר בדעת הרשב"ם דהטעם דלר"א דע"מ כרתי ליכא דין זמן בגט, דהוא משום דידעי' הזמן מהע"מ וליכא תקלה דפירות וחפוי. ובדו"ח רע"א גיטין ג': כתב דגם לרשב"ם דלר"א דע"מ כרתי גט שאין בו זמן כשר, מ"מ י"ל דהיינו דווקא בלא חתימת עדים, דאצטריך להביא עדי המסירה ויעידו על יום המסירה. וכן מבואר להדיא דעת הרמב"ם פ"א מגרושין הכ"ה שכתב וז"ל גט שיש עליו עדים ואין בו זמן וכו' פסול, דייק בלשונו הזהב שיש עליו עדים דמשמע בלא עדים כשר בלא זמן וכו' עכ"ל הרע"א. והיינו דהיכא דאיכא ע"ח הרי סמכין עליהו, ומעתה בעי לתקנת זמן, וכ"כ בתו"ג (בסימן קכו בחי' סק"ב) בשם כמה פוסקים. והנה הרע"א לא הזכיר את שיטת הרי"ף, ולכאורה כוונתו בע"ח לר"א לשיטת הרי"ף, אך אפשר דהרע"א מייירי בהא דבעי ע"ח לר"א מפני תיקון העולם.

וכדברי הרע"א והתו"ג מפורש ברשב"א ב"ב שם, שכתב ועוד דאפי' לר"א מכשר אפילו בע"ח ובהנהו ודאי צריך זמן וכו'. וכ"ה בעליות דר' יונה הובא בש"מ ב"ב שם, וז"ל: דודאי לר"א גט שאין עליו ע"ח כשר אע"פ שאין בו זמן דליכא למיחש משום בת אחותו שהרי האשה תצטרך להביא ראיה עדי מסירה וסתם עדים מכוונים עדותם ומעידים באיזה יום אבל אם יש עליו עדי חתימה הרי לא תזקק להביא ראיה בעדי מסירה "ואין אנו יודעים מי הם עדי המסירה שהאשה מגורשת היא בע"מ" ולפיכך העידו ע"ח הללו שכבר גירשה הילכך אי ליכא זמן פסלינן ליה משום בת אחותו וכו'.

ובריטב"א שם כתב ע"ד הרשב"ם: "ועוד דלא אשכחן מאן דפליג אומן שתיקנו בגיטין משום פירי או משום בת אחותו". ומוכרח כן, דהרי במתני' גיטין יז. מבואר דשייכא תקנת זמן לר"ש, והרי ר"ש ס"ל כר"א דע"מ כרתי כדאמר' בגיטין יז, ומוכח דגם לר"א איכא תקנת זמן בגט. ועמד בזה בבית מאיר באב"ע סי' קכו. והריטב"א ב"ב שם הוסיף דאע"ג דעדי מסירה יבואו ויעידו שמא לא יהיו זכורין מן היום, וכ"כ שם ברמב"ן: "ועוד שתקנה תקנו בו משום פירות או משום בת אחותו ואין עדי מסירה מועילין בכך שמא לא יהיו זכורין לעולם, ולא עוד אלא דכיון דמודה ר"א בע"ח דכרתי וצריך בו זמן משום בת אחותו שוב לא חילקו וכו', ועוד שיש גיטין בעדי חתימה בלבד בלא עדי מסירה לפיכך תקנו זמן בכולן" עכ"ל. ומשמע דכוונת הרמב"ן והריטב"א בע"ח לשי' הרי"ף דאף ע"מ כרתי, וכוונתם להקשות על הרשב"ם דבגט בע"ח גם לר"א בעי זמן, ולפיכך תיקנו זמן גם בע"מ. וכ"ה בהג"מ בפ"א פסול דכיון דאיכא ע"ח לא סמכי אעדי מסירה וכו'. אמנם בדברי הרשב"ם הנז' משמע דגם באיכא ע"ח, לר"א דע"מ כרתי כשר בלא זמן, וכמש"כ להוכיח מדברי הרשב"ם בבית מאיר באב"ע בסימן קכו ע"י ש.

ונראה בביאור המחלוקת בזה, דהנה יש להקשות לשיטת ר"ת בתוס' ד. (ד"ה דקי"ל), דגם לר"מ דע"ח כרתי בעי למסור בפני ע"מ דאין דבר שבערוה פחות משנים. וכבר ביאר הגר"ח בדעת ר"ת דע"ח הם דמשוי ליה לשטר דגט, ורק מדין דבשב"ע בעי מסירה בפני שנים, ולכן ליכא קושיא דניבעי מסירה לשמה כמו דמקשי' לר"א וכידוע, ואכמ"ל. אך יש להקשות לדעת

הרשב"ם [אם ס"ל כר"ת] איך איכא תקנת זמן לר"מ, הא נדע את יום המסירה ע"י הע"מ, ומה לי דע"ח כרתי הא מ"מ ידעי' הזמן מהע"מ. ומצאתי במהר"ם שיק שעמד בזה. ולדברי הרע"א דההבנה ברשב"ם דבע"מ לר"א ידעי' את הזמן מהע"מ, יותר קשה, דה"נ ידעי' את הזמן מהע"מ לר"מ. אמנם להנחת הראשונים והרע"א דבע"ח לר"א מודה הרשב"ם, ומשום דבזה לא ידעי' מיהם הע"מ כלל, וכדכתב רבינו יונה, א"כ ה"נ י"ל לר"מ ומש"ה בעינן זמן.

אכן נראה בפשיטות, ובהקדם המבואר בסוגיא דזמן גיטין יז, דדינא דזמן נאמר בכתיבה וחתימה שיכתב זמן עשיית הגט, ולדעת הר"מ בגזייה לזמן כשר כיון דבשעת הכתיבה נתקיימה תקנת זמן. מעתה י"ל בפ' דברי הרשב"ם דאין הכוונה דלר"א לא בעי זמן בגט, אלא דלר"א דע"מ כרתי מקרי קיום תקנת זמן בגט. והיינו, דדוקא לר"א דע"מ משוי ליה לשטרא, א"כ מיקרי דהזמן נכתב בשטר, והוי שטר שיש בו זמן, דע"י הע"מ ידעי' את הזמן, וא"כ מיקרי דנתקיימה תקנת זמן בגט. וכבר כתבו הראשונים דחזקה דביום שנכתב נמסר, וא"כ חשיב כמו שנכתב בשטר זמן המסירה, ודומה למש"כ בתורא"ש לעיל ג. דלר"א בעי' שידעו הע"מ שהוא השליח מדין מוכח מתוכו כמו לר"מ, וניחא קו' רע"א שם. ומבואר דלר"א הע"מ דהוי לאשווי שטרא דינם כמו שחתמו בשטר. אבל בע"ח לר"מ, אף דלר"ת בעי ע"מ משום דבשב"ע לקיומי, מ"מ הע"ח משוי ליה לשטרא, והע"מ הם לקיומי מחמת דהוי דבשב"ע. ולפ"ז ברור דהא דהך ע"מ לר"ת יודעים את זמן הגירושין זה אינו קיום תקנת זמן בגט עצמו, דהויא ידיעה חיצונית מחמת הע"מ של לקיומי, וזה לא הוי זמן בשטר עצמו, ולהכי לא מהני, כיון דתקנת זמן היא שיהא ידיעה בשטר עצמו.

ולפ"ז מיושבת היטב קושיית הרמב"ן והריטב"א על הרשב"ם דהא עדי המסירה ישכחו מהזמן וכו'. דנראה דכיון דע"מ כרתי, וכבר בשעת המסירה דמשוי ליה לשטרא הוי כנכתב הזמן, א"כ אף אם ישכחו מהזמן מ"מ כשר, דדמי לכמו דנכתב הזמן ואח"כ נמחק, או להר"מ בגרושין פ"א דגזייה לזמן דכשר כיון דבשעתו נכתב הזמן כתקנת חז"ל. ואף דעדיין איכא חששות דחפוי וכו' מ"מ אין דין זמן רק מחמת חששות גרידא, דהא גם בכתב שבוע כשר אף דעדיין איכא חששות, אלא דתליא אם נתקיימה תקנת זמן בכתיבה דאז מהני, וכמש"כ המרכבת המשנה שם. וה"נ הכא, דהע"מ משוי ליה לשטרא, כבר חל קיום תקנת זמן בשטר וכמש"נ.

והנה הר"מ וטושו"ע אף דפסקו כר"א דע"מ כרתי, הביאו לתקנת זמן בגט, ולכאורה מפורש דפליגי על הרשב"ם, וכמו שנקט הב"י בריש סימן קכז, והביאו הלח"מ בהל' גרושין (פ"א הכ"ה). מיהו י"ל דלאחר תיקון העולם דבעי חתימה תו ממילא בעי זמן, ואכן הרע"א הנ"ל הרי דייק בר"מ שהביא את הדין דגט בלי זמן פסול ביש עליו עדי חתימה. אך יש להעיר על הרע"א, דהרי הר"מ פסק כהרי"ף דאף ע"מ כרתי ומהני ע"ח מהתורה לר"א, ולכאורה בע"ח לר"א, גם להרשב"ם, אם יסבור כשיטת הרי"ף, הרי צריך זמן, כיון דהע"ח משוי ליה לשטרא, א"כ צריכים שיהיה כתוב זמן בשטר. וזו היא אכן קושיית הראשונים בב"ב הנ"ל דבע"ח בעי זמן, ולשון הריטב"א בקושייתו על הרשב"ם דגם לר"א היכא דע"ח כרתי וכו', מבואר דקאי כשיטת הרי"ף.

ונראה לחדש דלשיטת הרשב"ם דבע"מ לא בעי זמן, ונתבאר דס"ל דבע"מ חשיב כנכתב זמן בשטר כיון דהע"מ משוי ליה לשטרא, א"כ ה"נ בע"ח לר"א לשי' הרי"ף, כיון דגדר הע"ח הם

מדין ע"מ, וכפי' הר"ן בפ' המגרש בדעת הרי"ף המובאת לעיל דתרי ע"מ נינהו או בראו את המסירה או בע"ח דחשיבי כע"מ. ונמצא דהע"ח לר"א, לא דמי לע"ח לר"מ, דלר"מ הע"ח הוי עדות בשטר ומש"ה בעי כתיבת זמן בשטר, אבל לר"א הע"ח הוי כע"מ.

ולפי המבואר ברמ"ה ובר"ן דגדר ע"ח לר"א לשיטת הרי"ף הוי כעדי מסירה, נראה לחדש דבזה לא תקנו לכתוב בגט זמן. והיינו דכמו דבעדי מסירה לר"א לא תיקנו כתיבת זמן וסגי בידיעת העדים בע"פ לזמן הגט, ומקרי כאילו כתוב בשטר, ה"נ בע"ח לר"א דחלותם היא מדין ע"מ, אף אם א"א לדעת כעת את הזמן, מ"מ בחתימתם מהני כע"מ, דהע"ח כאילו מעידים על המסירה, וחלות הגט נעשה על ידם מדין ע"מ. ובזה י"ל דלר"א בכל גוונא לא תיקנו לכתוב את הזמן בתוך השטר, דהוי ככל ע"מ כרתי דלא בעי' דין זמן בגט לש"י הרשב"ם, אף דבע"מ הטעם הוא דהם יודעים את הזמן וחשיב דנכתב הזמן, מ"מ גם בע"ח נימא כן וכדפי'. [והרמב"ן והריטב"א שהקשו מדין ע"ח כרתי לר"א, י"ל דאזלי לשיטתם, דהם מפרשים ברי"ף דע"ח לר"א הוי כמו ע"ח לר"מ, ושני סוגי שטרות איכא לר"א, שטר בע"מ ושטר בע"ח. ומה"ט הרמב"ן והריטב"א נקטו בחד תרוצא דבע"ח לר"א בעי חתימה לשמה כמו ע"ח לר"מ, וניחא לשיטתם מש"כ בסוגיא דב"ב שהבאתי].

ובבית מאיר באב"ע שם כתב בתו"ד דאף לרשב"ם דמכשר לר"א אין בו זמן אפי' חתום בעדים, מ"מ היינו דוקא בלא נכתב כלל זמן, אבל בנכתב זמן מוקדם ה"נ פסול אף דאיכא ע"מ. והוכיח זאת מהא דלהלן יז מבואר דטעמא דר"ש במתני' דס"ל כיון שנתן עיניו לגרשה וכו', ותיפ"ל דר"ש ס"ל בדף י: כר"א דע"מ כרתי. וע"כ דהיכא דהוי מוקדם גם לר"א פסול. וציין לתרוה"ד בפסקים סימן יט דמבואר כן, שכתב דהוי כשינה שמו ושמה דלא מתכשר בע"מ. וכמ"כ ציין להג"מ בהל' גרושין פ"א הכ"ה, דמבואר כן בדבריו.

ונראה לי דכן מוכרח בתוס' לעיל ב: ד"ה לפי, שהקשו על תקנת בפני נכתב ובפני נחתם לפי שאין בקיאתן לשמה, דאמאי לא מעיד גם על הזמן דנכתב ביום ונחתם בלילה פסול. והרי קאי לרבה, דמעמיד את המשנה אליבא דר"א, כדאוקי ליה רב אשי בדף ד. דמודה ר"א דמזויף מתוכו. עכ"פ מבואר דגם לר"א בנכתב ביום ונחתם בלילה פסול, והיינו דבמוקדם גרע מאין בו זמן, דהוי זמן מקולקל, ולהכי בזה שפיר פוסל גם לר"א.

והביאור בזה נראה לפי"מ, שנתבאר בדעת הרשב"ם דלר"א דלא בעי זמן אין הפשט דלא בעי' זמן רק משום ההיכי תימצא דנדע את הזמן מהע"מ, דבזה הלא הקשו הראשונים דהע"מ ישכחו מהזמן, אלא גדר הדברים הוא דבע"מ דמשוי שטרא מיקרי דאיכא זמן בשטר ונתקיימה תקנת זמן. א"כ לפ"ז היינו דווקא בלא נכתב הזמן כלל, חשיב ע"י הע"מ דנכתב הזמן הנכון, אבל בנכתב זמן מוקדם גרע, ול"ש לומר דנכתב זמן נכון. ולהכי בכה"ג פסול אף לר"א. ויש להוסיף לדברינו ברשב"ם, דגם לר"א דע"מ איכא תקנת זמן, ורק דמתקיימת ע"י הע"מ תקנת זמן, א"כ מהו גדר התקנה? ובשלמא לר"מ התקנה היא לכתוב בשטר, אבל לר"א ע"כ דהתקנה היא דהע"מ ידעו מיום הגרושין. וי"ל דהתקנה היא שלא יכתב בשטר תאריך מוקדם, דבזה גם לר"א לא מהני, וכמש"נ.



ומעתה נראה בדעת הרמב"ם דאף שהוא סובר כר"ף, דגם להלכה כר"א דע"מ כרתי מהני מהתורה גם ע"ח, אך מ"מ אם ס"ל להר"מ כהבנת הרמ"ה והר"ן דהע"ח לר"א הוא מדין ע"מ, וכדמשמע מלשון הר"מ גרושין פ"א הט"ו, א"כ ה"נ לא בעי זמן, דסגי ביודעים הע"מ את הזמן והוי קיום תקנת זמן. ושוב יקשה דאמאי כתב הר"מ בפ"א הכ"ה דגט בלי זמן פסול. ואכן מכאן הוציאו הב"י והלח"מ הנ"ל דע"כ דהרמב"ם חולק על הרשב"ם, וס"ל דגם לר"א איכא תקנת זמן. אך י"ל דאם הרמב"ם יסבור כרמב"ן בדעת הרי"ף דהע"ח לר"א הם כע"ח לר"מ והע"ח משוי ליה לשטר, שפיר י"ל שהוא חולק על הרשב"ם רק היכא דאיכא ע"ח, דבזה בעי זמן, אבל באיכא ע"מ גרידא, אולי מודה הרמב"ם לרשב"ם דליכא לתקנת זמן. וזהו שכתב הר"מ דביש ע"ח בעי זמן, אך אין כוונת הר"מ רק מחמת הע"ח שהם מפני תיקון העולם, כפי שנראה לפ"ר בדברי הרע"א הנ"ל. ולפ"ז יש לדון בדעת הרשב"ם דס"ל דאף באיכא ע"ח מפני תיקון העולם, מ"מ כיון דלר"א הגט חל ע"י הע"מ שיהיו אח"כ במסירה, והע"ח הוי רק לראיה בעלמא, א"כ נחשב כמו שתתקיים תקנת זמן בשטר מכח הע"מ. ואף דכעת לא ידעי' מהע"מ, ומחמת הע"ח הרי יהיה חשש חיפוי ופירות, מ"מ נתבאר דאין החשש גרידא מהוה סיבה לזמן, דזה הוי סיבה לעיקר תקנת זמן. ואם יתקיים דין זמן ע"י הע"מ, אף דכעת ליכא ע"מ, וע"י הע"ח עדיין יהיה חשש חיפוי, זה אינו פסול. והוי כגזייה לזמן דאיכא חשש חיפוי או בכתב בו שבוע וכו', דאף דשייך חשש חיפוי, מ"מ אם נתקיים תקנת זמן כשר אף אם שייך החשש דחיפוי. ובדעת הרע"א אפשר דס"ל דאף בע"ח לר"א לדעת הרי"ף יתכן דלא בעי זמן, כיון דהוי חלות גט בע"מ לדעת הר"ן הנ"ל, אבל בתקנת חכמים דבעי ע"ח מפני תיקון העולם דינו כשטר בע"ח, ובזה בעי זמן גם לר"א. והיינו דהרע"א ס"ל דהתקנה היא דמהני מצד ע"ח ככל שטר.

ובתוס' גיטין לב: (ד"ה התם) כתבו דבלא נחתם הגט לא חשיב גמר מעשה [לענין ביטול הגט]. והרע"א בדו"ח ובכו"ח שם הקשה דכיון דמיירי שם לר"ש התנא, דס"ל כר"א דע"מ כרתי, כדאמר' בגיטין י' ע"ב, א"כ לא נגמר הגט בכתיבה או במסירה אבל החתימה לא אהני מידי, דאין תועלת בע"ח רק שלא תצטרך להביא עדי מסירה דאמרין מסתמא נמסר כהלכתו וכו' עכ"ד. וכוונת הרע"א לתוס' ד. דס"ל דלר"א לא מהני ע"ח, ודלא כשיטת הרי"ף הנ"ל. עכ"פ מבואר ברע"א דלר"א, אף דבעי חתימה מפני תיקון העולם לא נחשב גמר בחתימה, כיון דהוי רק ראיה דנעשה בהכשר בע"מ. ולשיטתו צ"ל דלהכי בעי זמן, אף דיש בו ע"ח וע"מ, כיון דלא ידעינן מיהם הע"מ וכו"ל. ולא דמי לע"ח לשיטת הרי"ף דמהני לר"א, וכנ"ל דחשיב כיש זמן בגט וכמש"נ לעיל. ומצאתי באור שמח (סוף פ"ו מהל' גרושין) שבתו"ד בביאורו בירושלמי נתכוין לקושית הרע"א, ונראה בדבריו דאם כשר בעדי מסירה אף שאין עליו עדים כבר נגמר הגט דראוי ליתנו בפני עדים והוי שוב כמעשה, ומשני בשרוצה לחתמו כיון שלא רצה למוסרו רק כשיחתום עליו עדים, עדיין לא נגמר הגט קודם שנחתם וכו' ועי"ש. והיינו דאז מהני מדין ע"ח ותלוי במש"נ.



### מזוייף מתוכו בגט אם פוסל מהתורה

הרי"ף (גיטין מח. מדפיו) הביא את שיטת הגאונים דגט המזוייף מתוכו פוסל מהתורה, והר"מ (פ"ג מגרושין ה"ח) הביא שיטה זו וז"ל: "סופר שכתב הגט לשמו ולשמה כהלכתו וחתמו העדים שלא לשמה הואיל ומסרו לה בעדים הרי זה גט אלא שהוא פסול ולמה אינו בטל לפי שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם, ויש מי שאומר שאם חתמו העדים שלא לשמה הואיל והוא כמזוייף מתוכו הרי זה גט בטל וכן אם היה אחד מעדיו פסול וכו' ולא יראה לי דבר זה אלא כמזוייף לא מזוייף ודאי והואיל ונמסר בעדי מסירה כשרין הרי זה פסול מדבריהם" עכ"ל. מבואר ששיטת הר"מ היא דמזוייף מתוכו אינו פוסל אלא מדרבנן, ובתחילת דבריו כתב הר"מ הטעם שאין העדים חותמים אלא מפני תיקון העולם וכו', ובסו"ד כתב הר"מ הטעם הואיל ונמסר בע"מ, וצ"ב. עוד צ"ב דמה זה שכתב הר"מ שאין העדים חותמים וכו', הרי להר"מ דפסק כרי"ף שפיר הע"ח מהני מהתורה כמו ע"מ.

והנה החת"ס הקשה בסתירת דברי רש"י דלהלן י: (ד"ה מודה) כתב דמזוייף מתוכו הוי פסול דרבנן דילמא אתי למיסריה באפייהו ומיסמך עלייהו, אך ברש"י סנהדרין כח: (ד"ה במזוייף) כתב דהוי מה"ת דהאי שטרא חספא בעלמא הוא, וכן תמה בצ"פ בהל' גרושין [והפסל חיים כתב לחלק דאם חתומים קרוב או פסול, ה"נ פוסל מהתורה, אך ברש"י בגיטין הנ"ל מיירי גבי ערכאות, דגוי אין לו תורת עד, בזה אינו פוסל אלא מדרבנן]. ועי' ברמב"ם דנראה שם גם כן סתירה זו, דבגרושין פ"ג הנז' כתב דמזוייף מתוכו פוסל מדרבנן, ובהל' עדות פי"ד ה"ו כתב הלשון דהרי הוא כחרס, ומשמע דפסול מה"ת. ולכאורה י"ל דדוקא לענין שלא לשמה, בזה פליג הר"מ דפסול רק מדרבנן, משא"כ בע"ח פסולין פוסל מהתורה.

וברמב"ם בהל' גרושין הנ"ל הביא את היש מי שאומר דהוי מה"ת, לענין שחתם ע"א או עד פסול או שחתמו שלא לשמה וכו'. ובתורה"ד סימן רכח הביאו רק בדין לשמה, דהוי מזוייף מתוכו מה"ת. ולפ"ז י"ל דדוקא בזה חולק הר"מ דהוי דרבנן. אולם בשו"ע סימן קל ס"ז כתב גבי גט שחתמו עדים פסולים דהוי מזוייף מתוכו מדרבנן, ולא הביא את שיטת הגאונים, ואילו בסימן קלא ס"ו הביא את ב' השיטות. ועמד בזה הב"ש בסק"ז. ובתו"ג בסק"ו כתב לחלק איפכא בין שלא לשמה לעד פסול, עפי"ד הרשב"א בסוגין, דע"י דסמכי' החתימות הוי כחלק מהתורף ובעי לשמה, ופי' התו"ג דהפסול מהתורה כיון דהוי חלק מהתורף, ולהכי היינו דווקא בשלא לשמה, משא"כ בשאר חתימות פסולים ל"ה אלא מדרבנן. [ובדעת הגאונים דגם בעד פסול הוי מהתורה, יש שכתבו דהוי מדין נמצא קו"פ כיון דמצטרפין לע"מ, עי' בחי' רבי שמואל ז"ל. ובזה ניחא הסתירה ברש"י, כיון דלהלן מיירי דחתמו גוים, דל"ה בני עדות וליכא בהו דינא דנמצא קו"פ, להכי אינו פסול אלא מדרבנן].

ומצאתי דבר נחמד בזה בתשובות ופסקים לבעלי התוספות (סימן קמח), וז"ל: "וגם מה דאמר ר"א מזוייף מתוכו פסול מן התורה משום דקסבר ר"א כי כתוב וכתב לה לשמה אכתיבת הגט כתיב דבעינן לשמה אם בא לחתום העדים שהן מכשירי הגט בתוך הגט הרשות בידו ועל כל מה שכתוב בגט שהגט נכשר בו כתב קרא דבעינן לשמה, ואל תתמה אילו לא נחתמו העדים כלל כשר, אם נחתמו שלא לשמה איך יתכן לפוסלו, דוגמתו מצינו בפ"ק דזבחים לר' שמעון בהולכה

אם ביטלה כשר ואם הולך זר לר"ש פסול" עכ"ל. ומבואר בדבריו דגדר מזויף מתוכו דפוסל מהתורה הוא דאף דלא בעי' ע"ח, מ"מ אם חתמו נעשה בכלל הגט והוי פסול של שלא לשמה בכל הגט. וזהו דמדמה ליה לעבודת הולכה, דאף שאפשר לבטלה, מ"מ בעשאה זר פוסל מדין פסול זר, ולא אמרינן דליהוי כמאן דליתא לעבודה. וה"נ ס"ל כן בחתימה עדים שלא לשמה דפוסל את הגט. וע"ע בשיטות קמאי בסוגין שהובא משו"ת בעה"ת מרבינו אביגדור, דמדמה סוגין דמזויף מתוכו לדין לשמה בקדשים, דסתמא לשמה ובחשב של"ש פסול, עיש"ה. וצ"ע, דהתם הויא מחשבה הפוסלת. ובשו"ת או"ז (סימן תשמה) כתב ג"כ לדמות לשמה בגט ללשמה בהקטרה דאינו פוסל מצד אחר שהוכשר וכו'. ושמעתי בשם הגאב"ד דמיר, הגרא"ב קמאי זצ"ל, לדמות סוגין לדין מיעוט בתרא בשחיטה, דלכמה ראשונים בחולין כט: פוסל בו כל דיני שחיטה ואכ"מ. עכ"פ מוכרח בדברי הגאונים דס"ל דאף דע"מ כרתי, מ"מ אם איכא חתימה הוי בכלל הגט, ושלא לשמה בחתימה פוסל את כל הגט.

ובתוס' ד. (ד"ה מודה) כתב דהוי גזירה של חתימה אטו כתיבה, והקשה הרש"ש דא"כ הוי גזירה חדשה וכו'. וביאר בשעורי רבי שמואל דמחמת גזירה זו נעשה כגט שחתמו בו קרובים, דחיישינן דיסמכו עליו ושוב הוי מזויף מתוכו וכו'. ובתרוה"ד (סימן רכח) הקשה על תוס' מלהלן י: גבי שמות מובהקין דגויים דאמרי' דליכא למיחש דיסמכו עליהם, והקשה דאכתי הו"ל מזויף מתוכו משום חתימה שלא לשמה, דגוי אדעתי' דנפשיה קעביד. ותי' דאדעתי' דנפשיה לאו פסול ודאי הוא, אלא רק חששא, ולהכי לענין הגזירה דרבנן ל"ח שחתם אדעתי' דנפשיה [וקי' זו נמצאת גם בב"ש (קלא סק"ו) ובתו"ג ורע"א, ותירצו באופ"א]. ומבואר בדבריהם דהם נקטו בתוס' דהוי גזירה דחתימה אטו כתיבה, דאם הגדר הוא דממילא הוי מזויף מתוכו, הרי בערכאות, דלא יסמכו עליהם, ל"ה מזויף מתוכו, ומה לי דגם הוי שלא לשמה.

ונראה בגדר מזויף מתוכו דנתחדש דאף דהחתימה אינה נצרכת, לא אמרינן כל יתר כנטול, אלא חשיב ריעותא בשטר כיון דהחתימה נעשית כחלק מהשטר ושוב הוי כשטר שאינו עשוי כתק"ח, דכיון דאתי למיסמך עליהו חשיב דיש קלקול בשטר ויש בו ריעותא, ושוב מיפסיל דאינו עשוי כתק"ח. ובוז נחא קושיית תרוה"ד, כיון דחתימות גויים בשמות מובהקין הוי קשקוש בעלמא, ול"ה מכלל הגט והוי ריעותא מבחוץ ולא בתוך הגט, ולהכי אינו פוסל.

ובתרוה"ד שם הסתפק בעדים שחתמו ע"י חק תוכות אם נפסול מטעם גזירה אטו כתיבה, או דדמי לערכאות דלא גזרו. ולדברינו דוקא בערכאות ל"ג, דלא חשוב ריעותא בשטר, משא"כ בחק תוכות. וכן מבואר בקצוה"ח (סימן מח סק"ו) גבי שטר שנמחל שעבודו, דכתב הרמ"א דבחזר ומסר השטר על הלואה שניה בפני ע"מ מהני, והקשה הש"ך בסק"ה דמ"מ הוי מזויף מתוכו, ותירץ דהוי כליכא עדים, וצ"ב. וצ"ל שהכוונה בקצות היא דמה שיכולין לסמוך עליהם לראיה ל"ה פסול בשטר, ורק בחתימה פסולה, דהוי חלק מהשטר, פוסל, ולהכי היינו דווקא בחתמו לשם עדות.

וכיו"ב נראה בשו"ת רשב"ש (סימן ה) בגט שחתום בו עד מפני עד, דהשיב דאם איכא ע"מ מהני דל"ה עדות כלל ול"ה מזויף מתוכו. והרע"א בהגהתו על הרשב"ש תמה, דמ"מ יסמכו

עליהם והוי מזויף מתוכו. ולדברינו נחא, דכל דל"ה עדות כלל, הוי ריעותא בעלמא ולא בגוף השטר וכמש"נ.

ועי' ב"ש (סימן קל סקכ"ח) דעדים שחתמו בכתב ע"ג כתב דל"ה חתימה כלל ואין להכשיר בעדי מסירה, דגורי' חתימה אטו כתיבה והו"ל מזויף מתוכו, וכ"כ בתו"ג. ואזלי לשיטתם בקושייתם דבערכאות הוי שלא לשמה וליהוי מזויף מתוכו וכו', אבל לדברי הרשב"ש והקצות יש להכשירו, דכיון דל"ה כתב שוב ל"ה בכלל השטר ויהיה כשר בע"מ.

ונראה עוד בזה, ובהקדם דיש לחקור לגאונים דלר"א דע"מ כרתי חתימה של"ש פוסל או חתימת קרוב פוסלת מהתורה מדין מזויף מתוכו, אם קאי כשיטת הרי"ף דלר"א אף ע"מ כרתי, וא"כ בע"ח שלא לשמה פוסל מחמת דאז הוי כרתי. אמנם ברמב"ן ג: ובמלחמות מפורש דלרי"ף ע"ח אינו פוסל מהתורה, ואם נחתם שלא לשמה מהני מחמת הע"מ, ורק מדרבנן פסול מדין מזויף מתוכו. ובזה פליגי הגאונים וס"ל דפוסל מהתורה, ובחתמו שלא לשמה לא יהני אם ימסור בע"מ, כיון דכבר נפסל הגט מהתורה בחתימה שלא לשמה. וש"ר פליגי וס"ל דכיון דנותן בע"מ תו אינו פסול הגט מהתורה. אך י"ל יותר דגם אם לא קאי כרי"ף אלא החתימה היא מפני תיקון העולם, ס"ל לגאונים דבשלא לשמה פסול מהתורה, כיון דהחתימה נעשית חלק מהגט ובעי לשמה. וכדמוכח ברשב"א דמחמת חתימה של תיקון העולם פוסל מהתורה. ובזה הדגיש הר"מ לחלוק על הגאונים, וכתב דכיון דנמסר בע"מ וגם החתימה אינה אלא מפני תיקון העולם, להכי אינו בטל מהתורה.

והנה שיטת רש"י במסכת גיטין (להלן כ: ד"ה ור"א, כב: ד"ה ר"א, סד: ד"ה ר"א) מבוארת דלא כשי' הרי"ף, אלא דלר"א מהני רק ע"מ. אמנם בשטרות ס"ל לרש"י מה"ק בכתובות צד (המובא בש"מ ובריטב"א שם) דמהני ע"ח. והחלוק נראה דס"ל דאכן ע"ח יכולים להועיל כעדי מסירה, וכביאור הר"ן הנ"ל ברי"ף, מ"מ בגט כיון דבעי' עדים לקיומי, לכן צריך ע"מ. וכן נוטה לשון רש"י להלן כב: דבעי ע"מ מחמת דבר שבערוה. ועוד יש לפרש דרש"י ס"ל דחלוק מהות השטר ממון מגט, ודוקא בגט תליא במסירה, דהיא הכורחת, ובזה דוקא ע"מ.

והנה הר"מ הנ"ל בהל' גרושין כתב בדין מזויף מתוכו דפוסל רק מדרבנן מטעם דאין העדים חותמים אלא מפני תיקון העולם. ומבואר בדעת הר"מ דדוקא כיון דהחתימה היא רק לראיה, להכי שייך לומר דיוכשר השטר ע"י הע"מ. ונראה הביאור דאם הויא כבר חתימה לאשווי שטרא, תו בחתימת עדים פסולים או בחתמו של"ש, הוי שטר בפסול, דהחתימה נעשה לחלק מהגט, והשל"ש כבר פסל את הגט והשטר. ואינו יכול להיות מוכשר ע"י הע"מ, דאין שטר מקולקל חוזר ומתכשר ע"י הע"מ, דהשטר כבר הוי חספא, וכשמוסר את השטר הוי מוסר שטר פסול שהוא חספא ול"ח מסירה. וכ"ה לשון הרמב"ן בתש' המיוחסות (סוף סימן צא) וזלה"ק: "... וא"נ כמו גט שנכתב שלא לשמו דאפילו רבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי כיון דאפשר שיסמכו עליהם ואין העדות כשרה הרי זה מזויף מתוכו בשעת חתימתו והרי זה פסול מיד דאע"פ שמוסרו אחר מכאן בעדים כשרים אינו אלא כמוסר שטר שכבר נפסל ואינו דומה לגט שחותמיו כותים ושמותיהן מובהקין שכשר בעדי מסירה לר"א כו' לפי שחתמתן של כותים אלו כיון שהן ניכרים תוך השטר עצמו לא אתו למסמך עליהו והלכך אינה חתימה אלא ככתיבה

דעלמא שאינה לא מעלה ולא מוריד ולפיכך אין הגט נפסל מתחילתו מחמת אותה חתימה וכשנמסר אח"כ בפני ישראל הרי זה כשר למאן דאית ליה עדי מסירה כרתי" עכ"ל הרמב"ן. וכן נראה ברגמ"ה ב"ב קע וז"ל: "מודה ר"א בגט מזויף מתוכו שאחד מן העדים קרוב או פסול פסול הגט ולא מועיל עדי מסירה" עכ"ל. ומפורש דלא מהני מהתורה העדי מסירה, והיינו דכיון דכבר חתמו עדים פסולים תו נפסל השטר וכבר ל"מ הע"מ. ויש להוסיף דדברי הרמב"ן הם לשיטתו דע"ח לר"א לרי"ף הוא כע"ח לר"מ, והיינו דידעי' ממה שהגט בידה, וחשיב עדות בגוף השטר לפסול השטר ולומר דהוי מסירת שטר פסול, אבל לר"ן הנ"ל דהע"ח הם מתורת ע"מ, שוב ל"ח עדות בשטר להחשיבו כמוסר שטר פסול.

ונ"ל דשאני היכא דהחתימה היא לראיה בעלמא, דאז לא חל על ידם דין שטר פסול, ושוב יוכשר ויקבל דין שטר כתיקונו ע"י הע"מ. ודברים אלו מרומזים בברכת שמואל במסכתין (סוף סימן יב) במש"כ בשם גאון אחד שפי' ללשון הר"מ שאין העדים חותמים, ובדבריו נראה יסוד זה דאם היא חתימה לאשוויי שטרא ס"ל לגאונים דלא יהני הע"מ, דהוי מסירת שטר פסול. אמנם הברכ"ש שם הוסיף דהיינו דווקא בגט, דאיכא דין בעשייתו לכריתות משא"כ בשטרות, ולדברינו הוא גם בשאר שטרות.

ומעתה נראה בדעת רש"י דבזה חלוק שטר ממון מגט, דבשטר ממון דס"ל לרש"י דגם לר"א מהני ע"ח, הוי שטר שחלותו היא בעדי חתימה והע"ח מהני לאשוויי שטרא, וא"כ נעשה ע"י הע"ח לדין שטר מקולקל, ובזה כבר נעשה השטר לחספא, דהע"ח נכנסים בשטר. ואפי' אם יתנהו אח"כ בפני ע"מ הוי נתינה של חספא ופסול מה"ת, דכבר חל עליה דין שטר בע"ח שדינו כה"ג דהוי שטר פסול, ולכן לא יועילו אח"כ עדי מסירה. וזהו שכתב רש"י בסנהדרין הנ"ל דמזויף מתוכו הוי חספא בעלמא, ופסולו מהתורה הוא. אבל בגט ס"ל לרש"י דלא מהני בו ע"ח מעיקר הדין, דלר"א ע"מ כרתי, ורק מפני תיקון העולם מהני הע"ח לראיה. א"כ ל"ה מגוף השטר, ולהכי חתימתם שלא לשמה או בפסול קרוב פוסלת מהתורה.

ובדעת הרמב"ם שהקשינו סתירה בדבריו אי אפשר ליישב על דרך הישוב ברש"י, שהרי הר"מ ס"ל כשי' הרי"ף דבין בגט ובין בשטרות מהני ע"ח לר"א. אך נראה ליישב את שיטת הר"מ לאור המבואר דווקא אם החתימה הייתה נצרכת מעיקר דין ע"ח, וחל על זה דין שטר פסול, תו לא מהני לחול מחדש דין שטר ע"י הע"מ, ובזה מזויף מתוכו פוסל מהתורה. ולפ"ז נראה דזהו שהוסיף הר"מ בהל' גירושין דכיון דחתימת העדים היא רק מפני תיקון העולם, בזה מזויף מתוכו פוסל רק מדרבנן, כיון דאזלי' בתר הע"מ, דס"ל להר"מ דכיון דהחתימה היא רק מדרבנן, ומשום דרוצה בעדי מסירה ומסתמא ייחד כבר עדי מסירה, להכי לא אמרינן בזה דלא יהני הע"מ, דהוי שטר בפסלות, כיון דאין החתימה אלא מדרבנן. ויש להוסיף דכתב הרי"ף בפ' המגרש שם מח. דאף דגם ע"ח מהני, מ"מ לכתחי' בעי' ע"מ. ובראב"ד שם מבואר דהך לכתחילה היינו דווקא לענין גט ולא לענין שאר שטרות. א"כ בגט יש מעליותא לע"מ. וי"ל כן גם בדעת הרמב"ם. ולפ"ז מסתבר דהבעל רצונו שהגט יחול ע"י הע"מ, כיון שדינו לכתחילה בע"מ. א"כ את הע"ח החתים רק לראיה בעלמא אבל לא לאשוויי שטרא, ושפיר יכול לחול שם גט רק ע"י הע"מ, ולהכי המזויף מתוכו פוסל רק מדרבנן. וזש"כ הר"מ שאין העדים וכו', היינו

דמחמת זה מקרי גט בעדי מסירה וחלותו היא ע"י הע"מ ולא ע"י הע"ח, ולהכי בגט ס"ל להר"מ דאינו פסול אלא מדרבנן. אבל בשטרי ממון, דכשר לכתחילה בע"ח, ואין שום מעליותא בע"מ על הע"ח, שפיר י"ל ע"ד רש"י הנ"ל דבשטרי ממון בע"ח הוי דין שטר שחל ע"י ע"ח, וכיון דהע"ח פסולים הם, תו מעיקרא חל ע"י חתימתם שטר של חספא והוא שטר מקולקל. ולהכי לא יהני הע"מ, דתו לא חל שנית דין שטר ע"י הע"מ, ולהכי במזויף מתוכו פוסל מהתורה. וזש"כ הר"מ בהל' עדות דהרי הוא כחרס ואיכא פסלות בשטר, ולא מהני המסירה לאשוויי דין שטר מחדש ע"י הע"מ, ומיושבת היטב סתירת דברי הר"מ בדין מזויף מתוכו.



# אוצר חקר ועיון

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון [חלק  
ב'] ♦ חילופי ר' אליעזר ור' אלעזר במסכת יבמות ♦ תיקונים והערות  
מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש





## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

### הקדמה

במאמר הקודם (בגיליון ס"ב) הבאנו רבינו תם הוכיח שנהג היובל מהתורה בתקופת בית שני, וכיון שנהג היובל על כרחך עלינו להעמיד שקוימו תנאי היובל שבו כל יושביה כל שנים עשר השבטים למקומם, ואילו לרמב"ן ברור שלא שבו עשרת השבטים מגלותם וממילא לא קוימו תנאי היובל של כל יושביה, ועל כרחך לא היובל בבית שני מן התורה, בחלק הראשון הורחב במחלוקת רבינו תם והרמב"ן בשיבת ציון תחילת בית שני אם שבו עשרת השבטים, ולהלן יורחב בראיות רבינו תם על היות היובל בבית שני, שיטות הראשונים ומשמעות הירושלמי.



### בשיטת רבינו תם שהיה היובל דאורייתא כל ימות בית שני

הקושי הגדול בשיטת רבינו תם הוא דברי אב"י שהלל בבית שני תיקן פרוזבול  
כיון שיובל ושמיתא דרבנן

הקושי הגדול ביותר בשיטת רבינו תם הוא מאוקימתת אב"י (גיטין דף לו ע"א) לתקנת פרוזבול של הלל שהיה מאה שנה קודם החורבן. ותמהו "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא והתקין הלל דלא משמטא, אמר אב"י בשביעית בזמן הזה ורבי היא, דתניא רבי אומר וזה דבר השמיטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים". והנה, לפירוש רבינו תם עצמו תלה הכתוב שמיטת כספים בדין היובל, וכיון שאין יובל שמיטת כספים דרבנן. ומפורש שבזמן הלל, שהיה בזמן בית שני, לא היה יובל.



### דוחק רבינו תם לומר שהלל לא תיקן פרוזבול לדורו

ורבינו תם דחק הרבה שכל תקנת פרוזבול לא הייתה לדורו של הלל אלא לאחר החורבן, כי יודע היה הלל שהבית עתיד להיחרב, והלל ראה את דורו פרוץ, ותיקן לדור אחר. וכל זה דוחק גדול, והיה לו לאב"י לומר בתירוצו שלדבריו הורחקה תקנת פרוזבול.

א. על פי כיוצא בזה ביומא דף לח ע"א אמרו להם חכמים מה ראיתם שלא ללמד אמרו להם יודעין היו של בית אבא שבית זה עתיד ליחרב שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן וילך ויעבוד עבודה זרה בכך.

## קעג בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

ועוד חש רבינו תם בדוחק פירושו מהא שמפורש בתלמוד שדנו בתקנת פרוזבול איבעיא להו כי התקין הלל פרוזבול לדריה הוא דתקין, או דלמא לדרי עלמא נמי תקין? ומפורש שלדורו וודאי תיקן. ורבינו תם דחק שכל ספק הגמרא הוא רק לרבא, שביאר את תקנת פרוזבול משום הפקר בית דין, וזה שייך גם בשביעית ויובל דאורייתא וממילא הלל תיקן לדורו, ועל זה דנו אם גם לדורות הבאים. וגם לדוחק רבינו תם, היה ראוי לתלמוד לפרש שלאביי וודאי תיקן שלא לדורו וכל האיבעיא היא רק לרבא?.



### השגות הרמב"ן על דוחק רבינו תם

עוד השיב הרמב"ן על עיקר דוחק רבינו תם שהלל תיקן לדור שאחר חורבן, וטענתו בשנים א. כל מנהיג ודורו, והדור שבו תבוא הפוקה הוא יתקן המכשלה [גם איך אפשר להתנבאות על המכשלה שתישאר לבטח לעתיד לבוא?]. ב. ועוד קשה לרמב"ן עצם פתיחת הפה, כאומר חלילה מהרה ייחרב בית המקדש, והרי הוא כפותח פה לשטן. עוד יש להוסיף תימה לשיטת רבינו תם, שהרי מפורש שהלל ראה את העם שנמנעו מלהלוות זה את זה ועברו על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' עמד והתקין, ונמצא שראה את קלקלת דורו ולא היה לו פותר, ופותר רק לדורות הבאים אחר החורבן.



### כל שיטת רבינו תם לא עולה לסוברים שאביי הוא התירוף היחיד

והנה כל יישוב רבינו תם לשיטתו שייך לפירוש רש"י שיש תירוף נוסף של רבא מלבד תירוף אביי, אבל דעת הרבה ראשונים שתירוף אביי הוא תירוף יחיד, ורבא מודה שהפקר בית דין לא בא לעקור שמיטת כספים דאורייתא.



ב. כך כתב רבינו תם בספר הישר, וכן הוא בתוספות בערכין ל"ב ע"א, ובתוספות גיטין דף לו ע"ב דוחק נוסף ליישב שיטת רבינו תם. אלו דבריהם: "והא דבעי בסמוך לדריה תקין לאו לדריה ממש אלא לדור הסמוך אחר חורבן", ע"כ (ובספר מצוות גדול עשין סימן קמז-קמח כתב תירוף זה בשם רבינו שמשון). וזה פלא גדול שדריה-דור שלו, הוא דור רחוק דור ראשון אחר חורבן. גם בסברא אינו מובן - אם זו תקנה ראויה לעולם למה יתקנה לדור אחד בלבד. ואם צריך לבחון את התקנה אם ראויה היא לכל דור, איך היה ברור לו להלל שתהיה התקנה ראויה לדור הראשון שאחר החורבן. וצריך לדחוק הרבה, שאף שהיה ספק להלל גם לדור ראשון אחר חורבן כמו לדור שני אחר חורבן, מכל מקום צריך שתחול התקנה כדי שיבחנו אותה חכמי הדור אם להמשיכה. וכל זה דחוק הרבה.

ג. עוד קשה הרבה לדעת רבינו תם, כיון שיש צד בגמרא שהלל תיקן רק לדורו משמע שאין הדבר מוכרע בסברא לתקן דבר זה לעולם, ואם כן לשיטת אביי עולה להפך, שהלל בא לתקן רק לדור אחר, והסברות מתהפכות.

ד. ורבינו תם ישיב שהלל בא לתקן לכל הדורות, אבל לא יכול היה להחיל את התקנה והותירה לזמן שתחול.

ה. ושוא התורה העידה על גודל הניסיון באומרה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמיטה וגו'. גם לא יהיה דור החורבן מתוקן ונאה במעשיו יותר מדורו של הלל.

ו. שוב ראיתי כעין זאת בספר מגן אבות (למאירי) ענין טו: מ"מ הרי אמרו שלא תקן אלא מפני שראה העם נמנעים מלהלוות, ולדבריהם מה תקן והרי לא היה הפרוזבול מועיל לדעת אביי לאותו הדור.

## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קעד

### גם הירושלמי סובר רק כעין תירוצ אביי

יש להוסיף שגם בירושלמי לא הוזכר תירוצ הפקר בית דין כלל, רק תליית שמיטת כספים ביוכל. ונמצא לשיטת רבינו תם לירושלמי לא הייתה תקנת פרוזבול אלא לאחר החורבן, והרי רבינו תם סובר שתירוצ אביי הוא דחוק הרבה, ובירושלמי הוא הביאור היחיד לתקנת פרוזבול.



### ביאור ר"י במהלך רבינו תם ליישב את האיבעיא לשיטת אביי

אמנם התוספות בגיטין כתבו עוד ישוב לקושיא על רבינו תם מספק הגמרא האם הלל תיקן רק לדורו או לדרי עלמא, והוא שהספק האם הלל תיקן רק לדור אחר החורבן או לכל הדורות אחר החורבן, אלא שרבינו תם עצמו לא כתב תירוצ זה, והתוספות ערכין ושאר הראשונים שהביאו את דברי רבינו תם לא הביאו תירוצ זה. ועיין לעיל בהערה שתירוצ זה דחוק הרבה. ונראה שהתוספות גיטין הוצרכו לתירוצ זה לפי שיטתם ד"ה מי איכא, שחולקים על רש"י וסבירא להו שלא תירץ רבא את עיקר תקנת הלל, ולכן הוצרכו לדחוק זה. ונראה שכך היא דעת ר"י בעל התוספות, כדרך כל הדברים שבסתם בתוספות! אבל דעת רבינו תם כרש"י וביאר שהספק הוא אליבא דרבא.



### לרבינו תם דין המלוה להוציא פרוזבול היה מעת החורבן עד הסכנה

והנה שנינו (כתובות דף פט ע"א) רבן שמעון בן גמליאל אומר מן הסכנה ואילך<sup>ז</sup> אשה גובה כתובתה שלא בגט ובעל חוב גובה שלא בפרוזבול. והנה מבואר במשנה שעד הסכנה היה הדין שבעל חוב שהוציא שטר חוב ואין עמו פרוזבול הרי לא יפרע, ולשיטת רבינו תם שתקנת הלל התחילה רק אחר חורבן הבית, צריך להעמיד שכל זה נהג מעת החורבן עד שעת הסכנה, שאז

ז. ובספר מצוות גדול (עשין סימן קמז-קמח) כתב את הביאור הדחוק בשם רבינו שמשון תלמיד ר"י, שמא בא לבאר את דעת רבינו תם לשיטת רבו הר"י הסובר שרבא לא חולק על אביי, או שמא הכל מדברי רבינו שמשון.

ח. ובבית הלוי ראה סתירה בדברי התוספות, שבד"ה מי איכא חלקו על רש"י, ולהלן כתבו שספק הגמרא לרבא, ולמבואר, וכן הוא במהרש"א, אין כאן סתירה כלל. ובבית הלוי האריך בדרך פלפול שגם מה שכתבו התוספות שהגמרא אליבא דרבא הולך בשיטת התוספות שרבא לא בא לתרץ עיקר תקנת הלל. ודברי הבית הלוי נפלאו, והאמת תורה דרכה בדברי רבינו תם עצמו בספר הישר שכתב בלשון הזאת: "והא דאיבעיא לה לקמן כי תקין הלל פרוזבול לדוריה הוא דתקין לאו לאביי קבעי שתירוצו דחוק הוא אלא אליבא דרבא". ומפורש בדבריו שרבא חולק על תירוצו של אביי ולא כאשר סובר הבית הלוי. והנה היראים (קסד דפוס ישן - רעח) כתב: וכדברי קי"ל דקאים ליה הלל כוונתה, דתנן בהשולח [ל"ו א'] הלל תקן פרוזבול להפקיע שביעית דסבירא ליה כרבי, ע"כ, והביא דברים האלו הסמ"ג עשין סימן קמז-קמח. וזה לכאורה כשיטת התוספות [ופשטות הרמב"ם] שתירוצ רבא אינו על עיקר תקנת פרוזבול. ותמה הבית הלוי על הסמ"ג שהביא גם את תירוצ רבינו תם עצמו שהספק בגמרא לשיטת רבא, ועל הקושי בסמ"ג שהביא דברים שלכאורה סותרים בנה יסודו.

ט. שיטה מקובצת כתובות דף פט ע"א: "מן הסכנה ואילך. שהיו גזורים שלא לקיים מצות והיו מתיראים שלא לשהות גט ופרוזבול מפני השמד ושוורפין אותו לאלתר דגט מצות איסור אשת איש הוא ופרוזבול מצות שביעית היא גובה כתובתה בלא גט דלא מצי בעל טעין נתקרקע בב"ד ופרוזבול נמי לא מצי טעין לא היה לך פרוזבול. רש"י במהדורא קמא".

## קעה בתנאי היוכל, בגדרי כל יושי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

תוקן שאין צריך לשמר הפרוזבול. ושעת הסכנה אפשר שהוא גזירות אדריאנוס על שמירת המצוות והיו עשרות שנים אחר חורבן הבית.



### לדעת ר"ת [לאביי] עיקר תקנת פרוזבול עד החורבן לדעת הראב"ד עיקר התקנה עד ביטול בית דין הגדול

והנה עולה לפנינו שלרבינו תם החלה תקנת פרוזבול בזמן בו שלשית הראב"ד וסיעתו אין צורך כלל בתקנה. לרבינו תם כל תקנת פרוזבול [לאביי] אחר החורבן, ולראב"ד עד ביטול בית הגדול, ולשיטת המאירי' ההולך בדעת הראב"ד היה צריך לפרוזבול רק עד החורבן, אבל אחר החורבן מיד בטלה שמיטת כספים, נמצא שכשהחלה תקנת פרוזבול לרבינו תם בטל הצורך בפרוזבול למאירי.

אלא שטען הרמב"ן על שיטת הראב"ד בספר הזכות (גיטין דף יח ע"א מדפי הרי"ף): "ומה שהשיב מדת חסידות היתה להם שאלמלא תקנת חכמים היא או דברי תורה אי זה חסידות יש בדבר להשמיט כספים ולנעול דלת בפני לוין בכיוצא בזה אמרו כל שאינו מצווה בדבר ועושה נקרא הדיוט". ויש ללמוד מהבנת הרמב"ן שאף אם השביעית נוגת ממידת חסידות עדיין יש תועלת בתקנת הפרוזבול, כי מידת החסידות מביאה לידי נעילת דלת בפני לוין. וזאת כתב הרמב"ן אף ששייך לעשות פרוזבול, קל וחומר ללא תקנת פרוזבול כל עיקר. אך מסתבר שגם אם יש איזו נעילת דלת במנהג החסידות לשמט את המלוה, עדיין לא היו חכמים מתקנים פרוזבול בשביל כך, שאין הפירצה חמורה כיון שאינו משמט מדינא ואין ההלוואות נמנעות לגמרי.



### לר"ת למה העמיד אביי תקנת פרוזבול והתיר השקאה בשביעית דווקא כרבי ולא כסוברים בטלה קדושת הארץ אחר חורבן

הנה לרבינו תם שכל תקנת פרוזבול [לאביי] היא לאחר החורבן, כי אין מי שסובר שביעית דרבנן בזמן הבית, משנת משקין בית השלחים בשביעית (מו"ק ב' ע"א) לאחר חורבן היא, אבל קודם חורבן אין מאן דאמר ששמיטת כספים או שמיטת קרקע דרבנן. ואביי העמיד את תקנת פרוזבול לאחר חורבן ואת היתר השקאה בשביעית לאחר חורבן רק כרבי, נמצא ששיטת רבי לבדה היא הסוברת שאין שמיטה דאורייתא אחר חורבן, ומטעם שתלויה השמיטה ביובל ואין כל יושביה עליה. וקשה הרבה, וכי אין מאן דאמר הסובר שבטלה קדושת הארץ" אחר הגלות, ולמה

(י. מגו אבות טו הובאו דבריו בהערה להלן.

יא). למצוותיה ועדיין היא במעלת ארץ ישראל כאשר הרחיב בדבר ספר כפתור ופרח פרק י' והנה מעט מדבריו וכן יעקב אבינו ויוסף הצדיק ואדוננו משה ע"ה כלם היו משתוקקים ליקבר בארץ ישראל בהיותם חוצה לארץ ואף על פי שעדיין לא נכבשה, עוד כתב, אבל קדושת הארץ כלה לגבולותיה המוגבלים בתורה, וטהרתה ומעלתה לחיים ולמתים והיותה נחלת הש"ם מקדושה ראשונה ולהלן בדקאי קאי לא בצר לא בזמן הגלות שהיו בבבל וגם לא בגלותנו היום. ועוד כתב שאם לא היה כן והיה ליה כחוצה לארץ, אם כן כל אותן שבעים שנה הצדיקים אשר נקבו בשמות שנועד קבריהם בארץ

## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קעו

העמידו את תקנת פרוזבול והיתר ההשקאה בשביעית רק אליבא דרבי ולא העמידו כשיטות שבטלה קדושת הארץ, ומבואר שלכולי עלמא אסור<sup>2</sup>.



### קושי בשיטת ר"ת שרנב"י המתריץ 'מנו שמיטין' לא שמייע ליה חזרת עשרת השבטים בבית ראשון

קושי נוסף בשיטת רבינו תם, שרב נחמן בר יצחק (ערכין לא ע"ב) מפרש מנו יובלות לקדש שמיטין, והיינו שלא נהג יוכל [כי לא חזרו עשרת השבטים], על כרחך לא שמייע ליה הא דרבי יוחנן שחזרו עשרת השבטים. והנה אחר שהובאו דברי רבי יוחנן שחזרו השבטים ויאשיה מלך עליהם, סייע רב נחמן בר יצחק ממקרא לדברי רבי יוחנן שיאשיה מלך עליהם. ואם כן למה הוצרך רב נחמן בר יצחק לדחוק שמנו יובלות לקדש שמיטין. ודוחק לומר שבין ובין כך באה שמועת רבי יוחנן לבית המדרש, וגם פלא שדברי רבי יוחנן לא נודעו עד דורו של רנב"י<sup>3</sup>.

ושוב נמצא כדברים הללו בשו"ת שאגת אריה (דיני חדש סימן טו): "ועל דברי ר"ת גופא קשה לי במה שכתב דלמסקנא דשמעתא דאמר רבי יוחנן ירמיה החזירן ויאשי' מלך עליהם מנו יובלות גם בבית שני. חדא דפשטא דשמעתא משמע דר' יוחנן לא בא אלא לתריץ שילוח עבדים שנמצא בקרא בימי צדקיה ולא קאי כלל על בית שני. ותדע שהרי מרא דשמעתא שתרץ בבית שני מנו יובלות לקדש שמיטין הוא רב נחמן בר יצחק והוכרח לאוקמי אותה ברייתא דלא כרבי יהודה והרי רב נחמן [בר יצחק] גופא סבירא ליה שירמיה החזירן ויאשיה מלך עליהן ומביא פסוק גם יהודה שת קציר לך וגו' כדאיתא התם ובמגילה אלא ודאי שזה לא מהני לגבי בית שני כיון דבימי עזרא לאו כולהו סליקו".



### לבאר את שיטת רבינו תם למה לא הוזכר מפורש שהיו עולי בבל משאר שבטים

לכאורה יש לתמוה הרבה בדעת רבינו תם, שלא הוזכר כלל בתלמוד אלא שירמיה החזירן, ולא נאמרה והוזכרה כלל עליית עשרת השבטים בעלייה מבבל. אלא שיש לומר שרבינו תם סובר לאידך גיסא, שכל הנאמר בתלמוד בשם רבי יוחנן רק שעשרת השבטים חזרו למקומן, ואילו ששוב גלו ממקומן מכל חלקי הארץ נחלת עשרת השבטים, גם לא מוזכר בתלמוד

---

עמדו כל אותן שבעים בחוצה לארץ בתוך קבריהם, או האבות הקדושים היו נקברין בחוצה לארץ עד שבאו ישראל עם עזרא, או ירושלם שקדושתה לעולם היתה בחוצה לארץ כל אותו זמן. הלא הם ע"ה היו חוששים שמא יבא יוכל ויוציאם מכלל קבור בקבר שאינו שלו ולא יהיו חוששין שיבא גלות ויוציאם מכלל קדושת הארץ, אם היה העניין כך אי אפשר שלא התפללו לאל יתעלה על זה, או לא היתה התשוקה כל כך. עיין שם עוד, ומכל מקום יראה שעדיין יש מעלות מעלות בארץ ישראל, ומה שאין את מצוותיה בגלותה או קודם קידושה אין זה רק דין בעלמא וקדושתה שווה לעולם.

יב). וכך היא פשטות שיטת רבנן ביבמות פ"ב ע"א וע"ב ונדה מ"ו ע"ב וכלשון רש"י נדה שם ולא סבר לה - להא דרשא דקתני שלישית אין להן אלא ודאי בטלה קדושת הארץ ותרומתה דהשתא דרבנן.

יג). והנחותאי היו בתקופת אביי ורבא.

## קעז בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

ובכתובים. וכשם שלא הוזכרה חזרתן וגלותן כך לא הוזכר שוב חזרתן ועלייתן בימי עזרא בכתובים".



### קושיא על רבינו תם מגוף קושיית הגמרא בערכין

הנה הקשו בערכין דף לב ע"ב איך שייך יובל בעליית עזרא: "השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות עזרא דכתיב ביה כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים ושש מאות ושישים הוה מני". והנה קושיית הגמרא מכמות הקהל שהייתה בעליית עזרא, שהקהל היה מועט. והנה זה ברור שאין המכוון להקשות שהקהל היה מועט לעומת זמן יהושע, שבכל זמן לפי העם, ואילו כל העם כולו היה כאחד ארבע רבוא אלפים ושש מאות ושישים והוא כל יושביה ברור שהיה היובל. אלא שהמכוון בקושיא שרוב עם ישראל נותר בבבל [או אף אם נאמר שהרוב עלו מבבל, עדיין אין כאן רוב כי חסרים עשרת השבטים]. ולכאורה לרבינו תם אינו עניין לכמות האנשים, ואפילו נותרו רובם בגולה ועלו מקצת כל שבט ושבט סג, וכמו שסובר רבינו תם שסגי ממשוהו מכל שבט ושבט ונמצא שאין צריך רוב. וכיון שכן, כל קושיית הגמרא היא שחסרים שבטים והיה לגמרא להקשות שאין קהל מכל שבט ושבט, כי הרי גלו עשרת השבטים בתקופת אשור, ועיקר הקושיא חסירה מן הספר".

וכעין זאת הקשה בשאגת אריה: "ותדע דהגע בעצמך המקשן שהקשה השתא משגלה שבט ראובן כו' לא מנו יובלות עזרא דכתיב ביה כל הקהל כאחד ארבע ריבוא כו' הוי מנו ולמה לו כולי האי הוי ליה להקשות בקיצור הא משגלה שבט ראובן כו' בטלו יובלות אלא ודאי שהמקשן ידע שירמיה החזירן רק קושייתו בקל וחומר משבט ראובן כו' שהיו חסרים רק שני שבטים וחצי קרינן אין כל יושביה עליה כל שכן עזרא שנשארו בגולה רוב ישראל ולא סילקו אלא ד' ריבוא דלא קרינן כל יושבי' וזה פשוט".

אלא שהשאגת אריה תפס שהמקשה כבר ידע שהיו מכל השבטים בבית שני", וביאר שהמקשה עושה קל וחומר - אם שנים וחצי שבטים חסרים לא נקרא כל יושביה עליה, אפילו שנותרו רוב עם ישראל, קל וחומר אם רוב עם ישראל לא עלה, ואפילו שיש מכל השבטים.

יד. אך בחזון איש (או"ח קל"ט ס"ק ג) הקשה לשיטת רבינו תם, זה לשונו: "וכן היה המקרא מספר שהיו מכל השבטים כיון שזה יסוד לחיוב יובל ושאר מצות התלויות בו", ע"כ. אך זאת אפשר לשאול גם לרבי יוחנן הסובר שחזרו סוף בית ראשון למה לא פירשו את חזרת עשרת השבטים למקומם הרי הוא יסוד לעניני יובל. אך כוונת החזון איש היא שדברי רבי יוחנן לא נאמרו לעניין הלכה, כי באמרו דברו שחזרו עשרת השבטים אף שעולה מדבריו שנהג היובל סוף בית ראשון, מכל מקום מאי דהוה הוה, אבל עזרא היה לו לכתוב חזרת עשרת השבטים ללמדנו היאך לנהוג בימות בית שני ושיהיה היובל ושמיתה דאורייתא. אלא שאין זה מספיק, כי רבינו תם מפרש שחזרו עשרת השבטים, ואין בו הלכה למעשה אחר גלות בית שני, ועיין.

טו. והחזון איש (או"ח קל"ט ס"ק ג) הקשה לשיטת רבינו תם, זה לשונו: "ומיהו משמע בגמרא דאותן שעלו לא היו מכל השבטים כולן או שהיו מקצת מהן מובלעין בתוך שבט אחר, דאל"כ מאי פריך ערכין ל"ב ב' השתא משגלה שבט ראובן כו', ומאי קל וחומר הוא אדרבה עזרא עדיף שהיו עמו כל י"ב שבטים, אלא ע"כ קים ל' שלא היו מכל השבטים מיוחדין במקומן, וכן היה המקרא מספר שהיו מכל השבטים כיון שזה יסוד לחיוב יובל ושאר מצות התלויות בו", ע"כ. אך רבינו תם יאמר שהחדוש שהיו מכל השבטים בבית שני התחדש רק אחר תירוצו של רבי יוחנן אבל המקשה לא ידעו.

## **בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קעה**

והדברים דחוקים לומר שהמקשה כבר ייסד את קושייתו על התירוץ שעדיין לא הוזכר. ויש לומר כעין דברי השאגת אריה, שבאמת היה אפשר לשאול מחסרון שבטים אלא שהקושיא עדיפא שאין רוב ישראל בארץ, ולא רק חסרון שבטים.

והנה יש שכתבו בשיטת רבינו תם שלגבי דין כל יושביה הנאמר ביובל אין מחשבים אלא את החפצים לישב בארץ ואם הוגלו מעם ישראל כל עוד שאינם חסר בכל יושביה, אבל אלו שירדו הימנה מדעת או לא חפצים לעלות אליה אינם מן המניין. ובסוגיא הנזכרת בערכין מבואר שהתייחסו למניין העולים ואמרו: "השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות עזרא דכתיב ביה כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים ושש מאות וששים הוה מני". והרי היו רבים שהעדיפו להישאר בבבל ולא עלו, ואם כן מה מלמדנו מנין העולים אם הכל תלוי באלו הרוצים לעלות, ומשמעות הדברים שכל העם בכלל.

[ולמבואר לעיל בשם ספר הגאולה לרמב"ן אפשר לפרש שרוב מבני יהודה עלה מבבל אלא שנותרו עשרת השבטים, וזו כוונת הגמרא בקהל המועט שהיה בעליית עזרא"].



### **הוכחות רבינו תם שנהג יובל בבית שני**

#### **שתי ראיות מכריעות**

א. הלל תיקן תקנה בעניין בתי ערי חומה, והרי אין דינם נוהג אלא בזמן היובל. ב. מבואר שבבית שני בעלו שפחה חרופה המקודשת לעבד עברי, ואין עבד עברי אלא שיש יובל.



#### **שתי ראיות של משמעות הדברים בלבד**

ג. שתי סוגיות שהוזכר בפליאה שבזמן הזה אין עבד עברי ואמה עבריה, ומשמע לרבינו תם בזמן הזה הוא דווקא אחר חורבן, הא קודם חורבן נהג יובל. ד. דקדוק לשון בברייתא בערכין שביאת עזרא הוקשה לגמרי לביאת יהושע, שנהג גם יובל גם שמיטה.



טז. וכעין זה הקשה בחזון איש (שביעית סימ ג' ס"ק י'): "ומיהו משמע בגמ' דאותן שעלו לא היו מכל השבטים כולן או שהיו מקצת מהן מובלעין בתוך שבט אחר, דאל"כ מאי פריך ערכין ל"ב ב' השתא משגלה שבט ראובן כו', ומאי קל וחומר הוא אדרבה עזרא עדיף שהיו עמו כל י"ב שבטים, אלא ע"כ קים לי' שלא היו מכל השבטים מיוחדין במקומן", ע"כ, וגם החזון איש נקט שהמקשה היה סבור שהיו מכל שבטים [ואפשר שהעדיף לומר שגם המקשה היה סובר כן ולא בא רק אחר תירוץ אחרון כי קושייתו בנויה על דברי הסדר עולם שבאו מכל שבטים, והניח שגם המקשה ידע זאת]. ומכל מקום לדברי חזון עדיין דוחק שהיה לומר שלא היו במקומם. ולפשטות דברי רמב"ן יש לומר שלא קשה מידי גם לדברי הסדר עולם, שאותן מעורבין אינם חשובים כלל כאנשי שבט.

יז. אך עיין היטב ברמב"ן מגילה ב' ע"א ועיין עוד האוצר גליון ס"ד עמוד רס"ב-רס"ח.

## קעט בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

### הוכחת רבינו תם מהיקש הכתובים שנהג יובל בבית שני

ערכין דף לב ע"ב: "מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע, מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה, ואומר והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה מקיש ירושתך לירושת אבותיך מה ירושת אבותיך בחידוש כל דברים הללו אף ירושתך בחידוש כל דברים הללו". ומוכיח רבינו תם מההיקש הגמור לכל הדברים הללו כולל יובלות שנהג יובל בבית שני, וראה זו מוכיחה שיוכל נהג בזמן הבית מדאורייתא.

והדברים פלאיים, שמתחילה תירץ רב נחמן בר יצחק מנו יובלות לקדש שמיטין, דהיינו שלא נהג היובל בבית שני, ולא פרכו בתלמוד לרב נחמן בר יצחק מההיקש, ומבואר שאין הכרח מההיקש שנהג יובל לגמרי". ובפרט יש לומר שאין ההיקש מחייב ללמוד לכל דבר אלא למה ששייך שנהג לפי תנאי המצוה, ואם לא שייך יובל לא ינהג יובל. ומה שתמהו בגמרא על היובל", יש לומר שאין זה מחמת ההיקש, אלא כי בברייתא<sup>א</sup> מבואר שיש יובל, ובאו לבאר את כוונת התנא ולא את ההיקש<sup>ב</sup>, ובתוספת דברים שההיקש הוא לגבי הקדושה, וארץ ישראל קדושה לכל דבר<sup>ג</sup>, אלא שחסר בתנאי היובל שיהיה כל יושביה עליה<sup>ד</sup>.



### הוכחת רבינו תם מתקנת הלל בערי חומה שנהג יובל בבית שני

הוכיח רבינו תם מתקנת הלל במשנה בערכין דף לא עמוד ב בראשונה היה נטמן יום שנים עשר חודש, כדי שיהא חלוט לו. התקין הלל שיהא חולש מעותיו ללשכה ויהא שובר את הדלת

יח). אלא שיש לומר שרבינו תם לא ראה בדבר זה ראייה מוכרחת, רק אחרי שהוכיח מראיות נוספות שהיה היובל שב לבאר שכך היא פשוטה של דרשה. ונמצא שיש לבאר שבהוה אמינא ביאורו של רנב"י שמנו יובלות לקדש שמיטין, בא הדבר בדוחק, ורק אחר חזרת הגמרא על פי תירוצו של רבי יוחנן ההיקש מתפרש כפשוטו.

יט). ומי מנו שמיטין ויובלות.

כ). ואף שלא מבואר מפורש שזו ברייתא כך משמעות הסוגיא, ובפרט לאוחזים שלא כשיטת רבינו תם, ותירוצו רנב"י שמנו יובלות לקדש שמיטין נותר למסקנא, מבואר שאין ההיקש גמור. ואם כן מה מקשים מיובל, אם אין זה אלא סתמא דגמרא, ועל כרחך שזו לשון ברייתא.

כא). אכן המשך הדברים ואומר והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה מקיש ירושתך לירושת אבותיך מה ירושת אבותיך בחידוש כל דברים הללו אף ירושתך בחידוש כל דברים הללו. לכאורה משמע ההיקש לגבי כל הדברים דווקא, ואינו מוכרח כלל, אלא שקצרו בלשון במקום למנות הנאמר תחילה אמרו בקוצר כל הדברים הללו, אבל לא שהוא היקש לכל דבר. וכן מוכרע, שסוף דבר בא הצד שאין היובל גמור כבימי יהושע.

כב). והנה לשון רש"י בגיטין ל"ו ע"א ד"ה שאי אתה משמט קרקע - כגון עכשיו שבטלה קדושת הארץ. ותלה רש"י את השמיטה בדין היובל. ומשמע שיש חיסרון בקדושה, ומכל מקום לא שייך ללמוד מההיקש שיהיה כל יושביה עליה, וכל ההיקש רק בא ללמדנו על קדושת הארץ שתהיה ממש קדושה ראשונה, אבל לא יביא ההיקש לארץ את כל יושביה. אך עיין עוד להלן בביאור דברי רש"י בגיטין בעניין אחר.

כג). ועיין עוד להלן בדברי הגר"ח שאין חיסרון בקדושת הארץ במה שאין כל יושביה עליה לדיני יובל, אבל מאידך יש לטעון לדברי הגר"ח שדין ביאת כולכם הוא חיסרון בקדושת הארץ, ובביאה שניה בימי עזרא היה חיסרון בקדושת הארץ שלא הייתה ביאת כולכם. נמצא שלמרות ההיקש אין קדושה שניה שווה לגמרי לקדושה ראשונה לכל דבר.



## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קפ

ונכנס, אימתי שירצה הלז יבא ויטול את מעותיו. והרי קיימא לן בברייתא ערכין דף כט עמוד א אין בתי ערי חומה נוהגין אלא בזמן שהיוכל נוהג שנאמר לא יצא היוכל. ומפורש שהיה היוכל נוהג בימי הלל, מאה שנה קודם חורבן בית שני.

והנה יש לתמוה על שיטת רבינו תם שהוכיח מתקנת הלל בבתי ערי חומה שנהג יוכל בזמן בית שני - למה לא הוכיחו כזאת בתלמוד בסוגיא בערכין (לג ע"א) שמבואר שחזרו עשרת השבטים, והוכיחו זאת ממה שמבואר במקרא שיצאו העבדים בשנה השביעית, דהיינו היוכל, למה לא הוכיחו מעצם קיום עבד עברי בזמנם, והרי קיימא לן (ערכין כ"ט ע"א) שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שיש יוכל<sup>1</sup>, וכדרך שהוכיח רבינו תם שנהג יוכל בבית שני ממה שנהג בתי ערי חומה התלוי ביוכל בבית שני.



### הוכחת רבינו תם מלשון הגמרא 'בזמן הזה' שרק אחר חורבן לא היה יוכל

גיטין דף סה ע"א: אומר אדם לבנו ובתו הגדולים לעבדו ושפחתו העברים כו'<sup>2</sup>, ואמה העבריה בזמן הזה מי איכא והתניא אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיוכל נוהג, ומגמרא קידושין דף סט ע"א: בשני דר' שמלאי עבד עברי מי הוה והאמר מר אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיוכל נוהג. וסיים רבינו תם ולא תשכח [דפריך] אלא בזמן הזה<sup>3</sup>.

הנה רבינו תם<sup>4</sup> הניח שלשון בזמן הזה<sup>5</sup> מורה על אחר חורבן הבית [שני]<sup>6</sup>, וכן שני דרבי שמלאי אחר חורבן הבית היה, ולא מצאנו שתקשה הגמרא שאין עבד עברי אלא בזמן הזה ובשני דרבי שמלאי שהם אחר חורבן, ומשמע שבזמן בית שני נהג יוכל. והוסיף עוד רבינו תם שלא מצאנו שיקשו שלא נהג היוכל אלא במקומות הללו, ולא הודמנה קושיא וכי יוכל נוהג בזמן הבית.

והנה ראיות הללו אינן ראיות חלוטות, ולשון 'בשני דרבי שמלאי' לא מכריח שבזמן הבית נהג יוכל. גם הנחת רבינו תם שהלשון 'בזמן הזה' אינו כולל זמן הבית אינו מוכרע, ואפשר בזמן הזה בא להוציא זמן אחר. וכן מוכרח שכן היא הבנת כל הראשונים החולקים על רבינו תם

כד. וכזאת העירו האחרונים, בהגהות רבי אלעזר משה הרוביץ ובמוצל מאש ומים קדושים, ובאמת אין זה קשה רק לשיטת רבינו תם, אלא שרבינו תם ממעין הוכחה זו למד שהיה היוכל בבית שני.

כה. והיא משנה מסכת מעשר שני פרק ד משנה ד.

כו. לשון רבינו תם בנוסח אחר (בחידישי בעלי תוספות גיטין עמוד 76) מבואר יותר: "ועל דמקשה בפ' התקבל עלה דהאי מערימין על מעשר שני וכו' ופריך אמה העבריה בזמן הזה מי איכא והתניא אין עבד עברי וכו' ובמס' קידושין בפ' האומר עלה דההיא אשפזיכנ' ממור הוה, ופריך נמי ובשני דר' שמלאי עבד עברי מי הוה ולא תשכח דפריך אלא בזמן הזה ובבית שני לא הוה קרי בזמן הזה".

כז. ועיין עוד בדברי המאירי (בספר מגן אבות ענין טו) בדקדוק לשון בזמן הזה, אלו דבריו: ובאמת קצת רבני צרפת שאתם נמשכים אחר שטתם מפרשים שמועתו של רבי בזמן הזה דוקא, אבל בבית שני לדעתם היתה שמטת כספים נוהגת מן התורה, מפני שהם סוברים שיוכל נהג, כו', וא"כ בזמן בית שני היתה שמטת כספים נוהגת דבר תורה, וא"כ בזמן הזה דקאמר פירושו לאחר חורבן בית שני דהיינו בזמן הזה דוקא ומדברי סופרים מיהא נוהגת וזו היא שיטה שלכם. ואף על פי שהלשון מוכיח מעט כדבריכם מדקאמר רבי ואביי בזמן הזה ומשמע דאזמן שלהם קיימי דהיינו לאחר חורבן בית שני, ועליה קאמר דמן התורה אינה נוהגת, ע"כ. ורבני צרפת שהזכיר היא שיטת רבינו תם והסכמת התוספות.

## קפא בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

בפירוש תירוצ' אב"י בגיטין ל"ו ע"א אמר אב"י בשביעית בזמן הזה ורבי היא, ולכל הראשונים 'בזמן הזה' הוא זמן הבית, זמן תקנת הלל. אך רבינו תם עצמו פירש שלתירוצ' אב"י תקנת הלל היא לאחר חורבן, ולשיטתו יש לרבינו תם דקדוק נוסף לפירושו מלשון בזמן הזה שבא להוציא זמן הבית, ועל כרחק אב"י שהזכיר בזמן הזה ביאר שדבריו אחר החורבן<sup>1</sup>.

אך מלשון הסוגיא בגיטין (ס"ה) יש סיוע לדקדוק רבינו תם ששם המכוון הוא 'בזמן הזה' לאחר חורבן, שכך אמרו: "הכא במאי עסקינן במעשר 'בזמן הזה' דרבנן, והקשו ואמה העבריה 'בזמן הזה' מי איכא, והתניא אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיוכל נוהג, אלא בעציץ שאינו נקוב דרבנן". והנה, מה שתירצו במעשר 'בזמן הזה' דרבנן יש לדון אם המכוון הוא אפילו לזמן הבית או רק אחר חורבן, ודעת ר"י בתוספות יבמות (פ"ב ע"ב) שאין שום חכם הסובר שלא קדשה הארץ דבר תורה בעליית עזרא למעשרות. אם כן, על כרחק שתירצו בגמרא במעשרות 'בזמן הזה' המכוון הוא לאחר חורבן. ואם כן, גם מה ששאלו מיד בזמן הזה לא שייך עבד עברי, המכוון הוא לאחר חורבן, ומשמע רק אחר חורבן אין עבד עברי [אך כל זה תלוי בדברי ראשונים האם גם בזמן בית שני יש מאן דאמר מעשרות דרבנן].

והנה לרבינו תם ש'בזמן הזה' משמעו לאחר חורבן, ממילא כל דעת רבי גבי שמיטה שהוזכרה בדברי אב"י (גיטין ל"ו ע"א, מו"ק ב' ע"ב) בשביעית בזמן הזה ורבי היא, היינו לאחר החורבן, וממילא כל תירוצ' אב"י להעמיד פרוזבול שהוא תקנת הלל בשביעית בזמן הזה, אינו אלא בזמן הזה לאחר חורבן. ולמהלך רבינו תם כל תקנת הלל לאב"י ולירושלמי רק אחר חורבן. מאידך דעת המאירי<sup>2</sup> להיפך משיטת רבינו תם, ש'בזמן הזה' שהוזכר על דינו של רבי אינו אלא קודם חורבן אבל אחר חורבן אין איסור אפילו דרבנן. והדברים קשים הרבה, שהתלמוד

כח). ויש לעיין הרבה מהסוגיא בכתובות דף כה עמוד א קסבר חלה בזמן הזה דרבנן ותרומה דאורייתא ומסקינן מחלה דרבנן לתרומה דאורייתא וכדאפיך להו רב הונא בריה דרב יהושע לרבנן, ולהלן קסבר תרומה בזמן הזה דרבנן וחלה דאורייתא ומסקינן מתרומה דרבנן לחלה דאורייתא וכדאשכחניהו רב הונא בריה דרב יהושע לרבנן דאמר רב הונא בריה דרב יהושע אשכחתינהו לרבנן בבי רב דיתבי וקאמרי אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דרבנן חלה דאורייתא שהרי ו' שכיבשו ו' שחילקו נתחייבו בחלה ולא נתחייבו בתרומה ואמינא להו אנא אדרבה אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא חלה דרבנן כו'. וכל הנידון שם הוא על זמן בית שני, והנה נופל לשון בזמן הזה על תקופת בית שני, וצריך תלמוד, אמנם מאידך בסוגיא ביבמות פ"א ע"א נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן לריש לקיש תרומה בזמן הזה דרבנן, ולרבי יוחנן דאורייתא, ומבואר בסוגיא שזמן הזה המכוון לזמן שבית המקדש קיים [משמע בית שני], ממה שאמרו הכא במאי עסקינן בתרומה בזמן הזה דרבנן אבל בזמן שבהמ"ק קיים מאי לא כו'. הנה מפורש בגמרא שהנידון בזמן הזה אם תרומה דאורייתא או דרבנן, היינו בזמן שהמקדש קיים דאורייתא בזמן הזה אחר חורבן.

כט). וכן נראה שהייתה ההבנה הראשונה של רש"י בגיטין שכתב בביאור תירוצ' אב"י ואף על גב דהלל בבית שני הוא. סבירא ליה לאב"י דבבית שני הואיל ולא היה יוכל נוהג לא נהגו שמיטין מדאורייתא. הנה ההנחה הראשונה ששביעית בזמן הזה היינו אחר חורבן, אבל מכוח תקנת הלל שהיה בזמן הבית ביאר רש"י שהמכוון אף לזמן הבית, ומטעם שתלוי הדבר ביוכל.

ל). ולשון תוספות מסכת ברכות דף ה ע"ב: ובימי האמוראים לא היה היוכל נוהג כדאמרינן במסכת גיטין.

לא). ספר מגן אבות (למאירי) ענין טו: ומה שאמר בתירוצ' השאלה אמר אב"י בזמן הזה ורבי היא, לא בזמן הזה דוקא ר"ל בזמנו של אב"י או של רבי שהוא לאחר חורבן אלא לזמן בית שני, והאי דקרי ליה בזמן הזה לענין שאין יוכל נוהג הוא, הא בזמן הזה לגמרי ר"ל לאחר חרבן אין שמטת כספים נוהגת כלל אפי' מדרבנן ואין צריך לה לפרוזבול ולא לתנאי שלא ישמטנו בשביעית. זו היא שטתינו.

## **בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קפב**

שלאחר החורבן מביא את דינו של רבי שהיה גם אחר חורבן ואומר שדבריו בזמן הזה, והמכוון בזמן הזה בימי הבית. וזו טענה עצומה על עיקר שיטת המאירי. והמאירי בנידונו הביא את שיטת רבינו תם שבזמן הזה הוא דווקא בזמן הזה לאחר חורבן, או שיטתו שבזמן הזה הוא דווקא קודם חורבן, וכיון שהעלה בדוחק את שיטת רבינו תם הראה את הדרך לשיטתו שבזמן הזה הוא קודם חורבן בדווקא, אבל אין שום הכרח מפירכת שיטת רבינו תם להוכיח כשיטת המאירי. אלא יש לפרש כדעת הרמב"ן ורוב הראשונים ש'בזמן הזה' היינו זמן בית שני, כולל הזמן הזה שלאחר החורבן.



### **הוכחת רבינו תם ממה שחטאו עולי בבל בשפחה חרופה המאורסת לעבד עברי**

עוד הוכיח רבינו תם ממאמר הגמרא בכריתות דף יא עמוד א על הכתוב הנאמר בעולי בבל: "ויתנו ידם להוציא נשיהם ואשמים איל צאן על אשמתם, אמר רב חסדא מלמד שכולן שפחות חרופות בעל. איזוהי שפחה חרופה כו' הא כיצד פדויה ואינה פדויה, חציה שפחה וחצייה בת חורין ומאורסת לעבד עברי דברי ר"ע, רבי ישמעאל אומר בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד עברי, דכולי עלמא מאורסת לעבד עברי. והרי אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, ועל כרחך שנהג היובל בבית שני".



### **תורף שיטת הרמב"ן**

הרמב"ן לא יכול היה לקבל את דברי רבינו תם שנהג היובל בבית שני, כי לדבריו לא קוימו תנאי היובל שיהיו כל יושביה עליה, לא במציאות ולא בדין<sup>לב</sup>, אלא שהוצרך לדחות את שתי ראיות רבינו תם מחזרת בתי ערי חומה בזמן בית שני, ומשפחה חרופה בבית שני. ודחה בדוחק רב את הראיה משפחה חרופה, כי אם לא הייתה דחייה הרי מוכח שיש יובל מדאורייתא, שהרי בקרבנות עסקינן, וקיבל את הראיה מבתי ערי חומה שהיה יובל, אלא מחדש הרמב"ן שנהג היובל מדרבנן.



### **שיטת הרמב"ן שנהג יובל בבית שני אבל רק מדרבנן ודחה את ראיית ר"ת**

#### **מגאולת בית בערי חומה בזמן הזה**

שיטת הרמב"ן שהיובל נהג בזמן בית שני אבל רק מדרבנן, ובזה בא ליישב את עיקר ראיית רבינו תם מתקנת הלל גבי מכירת בית בעיר חומה, והרי אין ערי חומה אלא אימתי שהיובל נוהג, ויישב שנהג מדרבנן. גם טען הרמב"ן שנהג עבד עברי בזמן הבית מדרבנן, כי נהג יובל דרבנן, ולא היו לו קולות עבד עברי להתירו בשפחה כנענית.

---

(לב). לא במציאות, כל שלא שבו עשרת השבטים, ולא בדין, שלא מתקיים כל יושביה במקצת עשרת השבטים אלא ברוב ישראל.

### מבואר ברמב"ן שנהג עבד עברי דרבנן בזמן בית שני

ויש לעיין מה בא הרמב"ן ליישב במה שכתב שנהג עבד עברי לחומרא בזמן בית שני, הרי אין הוא מתרץ בזאת את הקושיא משפחה חרופה, ששם נהג עבד עברי לקולא בהבאת קרבנות, גם לא יתרץ את המשמעות מעובדא דרבי שמלאי, שם בא העבד עברי לקולא להתירו בשפחה, והיתר זה נהג לפי דיוק רבינו תם בזמן בית שני, ולרמב"ן לא נהג עבד עברי לקולא. ואם כן לצורך מה הוצרך הרמב"ן לייסד שנהג דין עבד עברי דרבנן בזמן בית שני. ושם בא הרמב"ן ליישב את הסוגיא בגיטין ס"ה ע"א שהיה משמע לרבינו תם שבזמן הבית נוהג עבד עברי, ויאמר הרמב"ן שהמכוון לעבד עברי דרבנן. ועדיין יש לעיין, שבסוגיא שם מבואר שנוהגת גם אמה העבריה, ולפי הרמב"ן מיירי באמה העבריה מדרבנן. ויש לדון האם שייך בתיקון דרבנן גם ייעוד, ואם לא שייך יעוד הרי שנינו בקידושין י"ט ע"ב כ' ע"א שצריך שתהיה האמה ראויה לייעוד, והאם יתקנו חכמים מכירה ללא ייעוד. והאמת תורה דרכה שהרמב"ן לא בא ליישב דבר, אלא שבתחילה כתב הרמב"ן שתקנו דין בתי ערי חומה בזמן בית שני, ועדיין לא קבע שהיה יוכל, אלא אפשר שתקנו דין גאולת בתים בלבד, ולבסוף הרחיב את הדברים שתקנו יוכל דרבנן לכל דיניו, כשם שתקנו חכמים דין גאולת בתים בערי חומה, אין זו תקנה בעלמא אלא יוכל הוא לגמרי מדרבנן, ורק הוסיף שתקנו עבד עברי דרבנן והוא רק לחומרא<sup>ל</sup>.

וזו כוונת הרמב"ן, שכתב בתחילת דבריו, על הוכחת רבינו תם: "וי"ל שהיה דין בית בבתי ערי חומה נוהג בימי הלל מדבריהם", ושוב הוסיף: "ואפשר שכל דיני יוכל נוהגין כן מדבריהם בימיו, ולא לעבור על ד"ת ולהתיר עבד עברי בשפחה אלא להחמיר". ומבואר שכתב כן הרמב"ן דרך אפשר שהרי אין לדבר הכרח לשיטתו.



### שיטת היראים שתקנו חכמים דין ערי חומה בלבד ולא יוכל דרבנן

ומצאנו ליראים, תלמיד רבינו תם, שהוא סובר שלא היה יוכל כלל בימי בית שני ולא חש אלא לראיית רבינו תם מבתי ערי חומה. ויישב היראים שתקנו חכמים בתי ערי חומה, אף שאין יוכל לא מדרבנן ולא מדאורייתא, ונפקא מינה עצומה לדעת היראים, שתנהג גאולה בבתי ערי חומה מדרבנן גם כיום הזה אחר חורבן<sup>ל</sup>.

ואלו דברי היראים (סימן לד דפוס ישן - רה): "ואי קשיא ימכר כעבד עברי ויהא מותר בשפחה כנענית הא לא קשיא דתנאי [ערכין כ"ט א'] אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיוכל נוהג שלא היו כל יושביה עליה<sup>ל</sup>". והא דתנן בפ' אחרון בערכין [ל"א ב'] ומייתנין לה בגיטין במי שאחזו [ע"ד ב'] היה נטמן כל י"ב חדש כדי שיהא חולט לו התקינו שיהא קולט מעותיו ללישכא כו' <sup>ל</sup>

לג). ועיין עוד להלן בעבד עברי ביוכל דרבנן בשיטת הרז"ה.

לד). ועיין להלן סברת הרמב"ן שאין לנהוג יוכל דרבנן אחרי חורבן כי אין ראוי יוכל לעבדים לעבדים, אבל אין שום טעם לומר שהיראים אווחו בסברא זו. והרמב"ן הוכרח לשיטת כי בתי ערי חומה בכלל יוכל דרבנן ומוכרח שבטל אחר חורבן, אבל ליראים, שאין ערי חומה מכלל היוכל אלא תקנה מדרבנן בלבד, למה לא תנהג אחר חורבן, ועיין.

לה). ומשמע אינו נוהג אפילו מדרבנן, ממה שלא כתב נוהג עבד עברי אבל רק מדרבנן ואינו יכול לישא שפחה.

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קפד

ותניא בערכין בשלהי המקדיש שדהו [כ"ט א'] אין בתי ערי חומה נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג. י"ל מדרבנן היה נוהג דין בתי ערי חומה".<sup>ל</sup> וכן כתב היראים (סימן קסד דפוס ישן - רעח): "יש לשאול למעלה אמרינן על הלל הזקן שסובר שלא היה היובל נוהג בימיו אף על גב דקודם חרבן הוי, כי סלוק בימי עזרא לאו כלהו סליק ולא היו כל יושביה עליה א"כ יש לנו לומר שלא היו דיני בתי ערי חומה בימיו, דתניא בערכין בשלהי פ' המקדיש שדהו [כ"ט א'] אין בתי ערי חומה נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג אלמא דין בתי ערי חומה בימי הלל מדרבנן הוה", ע"כ.



### הסעד שהביא הרמב"ן להכרעתו שנהג היובל בבית שני

ואחר שחכך הרמב"ן תחילה אם רק תקנו דין גאולת בתים בערי חומה, או תקנו יובל גמור, כתב הרמב"ן להכריע שתקנו יובל דרבנן לכל דבר, "וסעד נמצא לזה בספר יוסף בן גוריון הכהן שאמר שנתקדש היובל בימי אחד ממלכי החשמונאים".<sup>ל</sup> והנה אין בסעד זה להכריע כשיטתו, כי שמא כשיטת רבינו תם שהיה היובל דין תורה בבית שני, ואין בזה סעד לשיטתו יתר על שיטת רבינו תם. אדרבה הפשטות כרבינו תם, שהרי הרמב"ן הוא המחדש שיש יובל דרבנן. אלא שכל ראיית הרמב"ן היא לומר שהיה היובל לכל דיניו, והרמב"ן לשיטתו שלא היה כל יושביה בבית שני חידש שהיובל היה דרבנן. ובעיקר סעד הרמב"ן יש להעיר, שכעין לשון הרמב"ן קדמו בעל המאור בתשובה<sup>ל</sup> (הובאה בספר התרומות שער מה אות ד) זה לשונו: "ומצינו סמך וסעד לדבר זה בספר בן גוריון הכהן שכתב כי שנת היובל נתקדשה בימי אחד ממלכות<sup>ל</sup> בני חשמונאי" [וכבר השיבו שלא נמצא בשום ספרי יוסיפון שבידינו שקדשו או נהגו יובל, אלא מצאנו שנהגו שמיטה בלבד<sup>ל</sup>].



### דחיות הרמב"ן לראיית רבינו תם משפחה חרופה דחוקים

הרמב"ן התקשה הרבה בראיית רבינו תם משפחה חרופה בבית שני, ומשם מוכח שנהג עבד עברי דאורייתא, שכל דין שפחה חרופה הוא בנשואה לעבד עברי דבר תורה, שבעבד עברי דרבנן נמצא מביא חולין לעזרה.

לו). המשך דברי היראים: "ואעפ"י שהוא מדרבנן מייטין ראייה בגיטין מינה לענין איסורי תורה דנתינה בעל כרחו שמה נתינה דכל דתקינן רבנן כעין דאורייתא תקינו".  
לז). ואפשר שמקור הרמב"ן בתשובת הרז"ה, ואחר הרמב"ן הזכירוהו הראשונים הממשיכים, הרשב"א הריטב"א והר"ן. ועיין עוד ברמב"ן בראשית פרק מ"ט פסוק ל"א מביא מדברי יוסף בן גוריון, ורמז עוד בבראשית ל"ב ד'.  
לח). אולי צ"ל ממלכי וכמו שהביא הרמב"ן ושאר ראשונים.

לט). ובקדמוניות היהודים (ג, י"ב, ג) הזכיר את השמיטה והיובל, ואלו דבריו: "מקץ כל שבע שנים תשבות הארץ, לא תחרש ולא תעבד, כאשר ישבות העם ביום השביעי. אך היבול אשר תוציא האדמה בשנה הזאת מאליה, יהיה לקנין הכלל כולו כו', כמשפט הזה נעשה מקץ שבע שבתות שנים, בשנת החמישים. שנת החמישים הזאת יקראו היהודים בשם יובל. בה יעזבו לבעלי חובות משה כל יד ובה ישלחו לחופשי את העבדים, וכן ישובו בה השדות לבעליהם הראשונים". אבל אינו מוכרע שמדבר על דבר שנהג בימיו, ואדרבה הביאו קצת משמעות שלא נהג היובל מבקשת היהודים (קדמוניות היהודים י"א, ח, ה), מאלכסנדר מוקדון שלא ישלמו מס בשנה השביעית, ולא כללו בבקשתם את שנת היובל. וכן מצויי

## קפה בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

ודחק הרמב"ן, ואלו דבריו: "ומה שאמרו בכריתות מלמד שכולם בעלו שפחה חרופה י"ל בימי צדקיהו בעלום כדאמר' וצפירי חטאת שנים עשר על ע"ז שעבדו בימי צדקיהו הביאום, אבל ר"ת ז"ל היה מדחה זה משום דע"ז בימי צדקיהו אשכחן דעבדוה אבל אימת בעלו נשים נכריות ושפחות בימי עזרא ולא בימי צדקיהו".

ודחק הרמב"ן שרב חסדא שהעמיד שאשם של עולי בבל היה אשם שפחה חרופה סובר כאחרים הסובר שהשפחה מאורסת לעבד כנעני, ולשיטת רבי עקיבא ורבי ישמעאל שמא אשם היה אשם תלוי. וכל זה דוחק גדול, שיאמר רב חסדא ביאור לשיטת יחיד לגבי רבי עקיבא ורבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה [והרמב"ן כתב שרב חסדא כאחרים סבירא ליה, וזה דוחק שיסבור כיחידא], ובפרט שלא שנה שכל דבריו אמורים לשיטת אחרים ושנאם בסתם. גם אחר שבלאו הכי לשאר התנאים עלינו להעמיד אשם בעניין אחר, למה לנו להעמיד שהאשם לאחרים היה אשם שפחה חרופה.

עוד חידש הרמב"ן: "עוד יש לי לומר, שאם קנה עבד עברי בזמן הבית ונרצע", וחרב הבית קודם שיצא ובטל היוכל, שהוא" עובד לעולם", ודינו כדין עבד עברי להתירו בשפחה", ע"כ. עוד עולה לדברי הרמב"ן הללו שגם הרבה אחר חורבן בית שני היה שייך עבד עברי דרבנן, בנרצע בזמן שנהג היוכל בית שני, שאין יוכל להשיבו.



יוליוס קיסר לפטור את היהודים ממש השנה השביעית (קדמוניות היהודים ט"ז י, ו) ולא הוזכרה בחוקתו גם שנת החמישים.

מ). לשון רבינו תם בספר הישר: "ומאותן שפחות שנאסרו (בני) [בימי] בית ראשון לעבד עברי ליכא למימר דקרא דעזרא [ד]קאמ' הושיבו נשים נוכריות בבית שני הוה".

מא). ועבד נמכר בן י"ג שנה ועוד שש שנות עבודה הרי תשעה עשר, ועוד שבעים שנות גלות, קרוב לתשעים שנה, גם אדונו של העבד קרוב לתשעים שנה, שהרי (קידושין דף יז ע"ב) הנרצע והנמכר לגוי אינו עובד לא את הבר ולא את הבת.

מב). וכתב בקובץ שעורים (חלק ב סימן יא) הא דנרצע יוצא ביוכל היא אפקעתא דמלכא מכאן ולהבא אבל קודם היוכל יש להאדון בהעבד קנין לצמיתות ולא לזמן ובוה מבואר היטב כו'. ולפי הנ"ל נכון מאד דנרצע קנוי להאדון קנין עולם ממש לצמיתות, משו"ה כשבטל היוכל נשאר ברשות אדונו לעולם.

מג). משך חכמה שמות פרק כא פסוק ו ועבדו לעולם: "יש לעיין בעבד עברי שנמכר בזמן שהיוכל נוהג ובתוך שש בטלו היוכלות - כמו בשעה שהגלה עשרת השבטים, שלא היו כל יושביה עליה, כיון שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שיובל נוהג - מי פקע עבדותו, או דלמא נשאר עבד כמו שדה אחוזה. ואם כן הרי הנרצע שאינו יוצא בגרעון כסף ויוצא רק ביוכל, אם היה היוכל הוי אפקעתא דרחמנא, ואם לא היה היוכל, שנבטל היוכל, נשאר עבד "לעולם" כל חיי האדון. ומדויק הכתוב "ועבדו לעולם" לפי פשוטו שהוא עובד אותו לעולם, רק אם יהיה יובל מפקיע, והבן. ועיין תוספות ערכין דף לג, א ד"ה אלא, וברמב"ן גיטין (לו, א) גבי פרוזבול יעויין שם ודו"ק". ע"כ. הנה למד המשך חכמה מדברי הרמב"ן הללו שהעבד עובד לעולם.

מד). עוד מדברי הרמב"ן: "ועוד רב חסדא סבר לקמן חציה שפחה וחציה בת חורין בת איתרוסי היא, הילכך משכחת לה כגון שקדשום בזמן הבית שהיה היוכל נוהג וחרב הבית ובעולם בימי עזרא", ע"כ. והיו לכל הפחות כבנות שמונים ושנים בתחילת עליית עזרא, כי אין קידושין אלא בגדולה, הרי שנים עשר, ועוד שבעים שנות גלות.

## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קפו

### הרשב"א עקר את כל הנחת רבינו תם לראייה משפחה חרופה

אמנם הרשב"א גיטין דף לו ע"א, אחר שהביא את ראיית ר"ת משפחה חרופה והסכמת הרמב"ן ליסוד הראיה, כתב הרשב"א: "איני יודע למה הוצרך רבינו נ"ר<sup>1</sup> לדחוק כגון שקדשום בפני הבית, דלמאן דאית ליה לקמן חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה קדושה קדושין אפי' בזמן הזה משכחת לה, דלרב חסדא ורבה בר רב הונא דס"ל הכי הא דאמרינן התם בכריתות אין שפחה חרופה אלא המאורסת לעבד עברי לאו לאפוקי מאורסת לישראל גמור אלא למעוטי מאורסת לעבד כנעני<sup>2</sup>".



### הרמב"ן הסובר שהיה יוכל דרבנן מודה שפסק היוכל בחורבן בית שני

דעת הרמב"ן היא שלמרות שאין יוכל של תורה בזמן בית שני כי אין כל יושביה עליה, מכל מקום נוהג יוכל לכל דיניו מדרבנן, והיות שהיוכל אינו תלוי בבית המקדש היה מן הראוי שימשיך היוכל אחר חורבן הבית, אבל סובר הרמב"ן שאין מקום ליובל אחר חורבן הבית<sup>3</sup>, ונימוקו עימו (בספר הזכות גיטין דף יח ע"א מדפי הרי"ף): "אבל אין הדעת מסכמת ולא השכל מקבל שינהגו בכך לאחר חורבן שהרי הארץ חרבה ושממה ביד ישמעאלים ואין ישראל עליה אלא כאכסניא ולמה יחזירו שדות ובתים וינהגו דרור לעבדים<sup>4</sup> והם עבדים לעבדים אלא ודאי מעולם לא נהג יובל בימי חכמי המשנה לאחר חורבן<sup>5</sup>", ע"כ.

והאמת, שההכרח הגדול של הרמב"ן לבאר שפסק היוכל דרבנן בחורבן הבית היא המסורת שעליה השתית הרמב"ן את עיקר הראיה במנהג השביעית, כדברי הרמב"ן (גיטין ל"ו ע"א): "והראיה המכרעת ששנת השמיטה מפורסמת בארץ ישראל היום ומנהג אבותיהם בידיהם להשמיט קרקע כלומר שנוהגין בה כל קדושת שביעית<sup>6</sup>", ע"כ. והרי לא נהגו כיום ביובלות לא בקדושה ולא במנין, וכל זה מכריח שפסק היוכל דרבנן שהיה נוהג בזמן בית שני.

עוד מוכרח על הפסקת היוכל בחורבן מהוכחות רבינו תם: א. שבשני רבי שמלאי לא נהג עבד עברי. אך זו אינה הוכחה, שבעובדא דרבי שמלאי הנפקא מינה להיתר עבד עברי לשאת

מה). הרמב"ן.

מו). והרשב"א הביא סמך לדעתו מדברי רש"י.

מו). ויש להוסיף עוד על דרך הרמב"ן שבתורה מבואר שהיוכל אינו מצוה תלויה בארץ בלבד, אלא תלויה באחיזת כל יושביה, וחכמים תקנו יובל מדרבנן שיש באחיזת מקצת יושביה, ואחר חורבן אין כאן אחיזה כלל בארץ אלא כגרים. אך הרמב"ן עצמו, בהקשותיו על רבינו תם, השווה ביו כל יושביה לביאת כולכם האמור בחלה, וזה אינו עניין להנ"ל, גם נוהג מדרבנן גם שאין כולכם, ואף כי אחר חורבן.

מח). ויש לעיין, הרי היו עבדים שנרצעו קודם חורבן הבית וזמן יציאתם ביובל, שהוא ראוי היה להיות שלושים וארבע שנה אחר החורבן [לפי חשבון הגאונים והרמב"ם פרק י משמיטה ויובל הלכה ג], אבל כוונת הרמב"ן שבגלות בטלה ממילא שררת היהודים באחיזתם, ובעוונות תחת אשר ירדו בנכרים, נמכרו המה לעבדים ואין קונה.

מט). ולשון הרמב"ן בחידושו: "ולפום דעתא צילתא נמי אינו במשמע שקדשו יובל מדבריהם לאחר חרבן, שהרי הארץ חרבה ושממה ביד טמאים, ואין ישראל עליה אלא כעבד שלן באכסניא, ולמה יחזרו שדות ובתי ערי חומה וינהגו בעבדים והם עבדים לעבדים, אבל בימי הבית הוא שנהגו בו".

## קפו בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

שפחה, וזה לא הותר ביוכל דרבנן, שאינו אלא יוכל לחומרא. ב. מהסוגיא בגיטין ס"ה ע"א שבזמן הזה לא נוהג דין אמה עבריה, ומוכח שלא נוהג אפילו מדרבנן.



### היוכל דרבנן לרמב"ן שפסק בחורבן האם פסק בתקנה או שכל עיקרו לזמן שישראל יושבים לבטח

והנה לא מבוארת בשום מקום הפקעת חכמים לתקנת היוכל דרבנן, והרי השמיטה גם אם היא דרבנן ממשיכה לנהוג אחר חורבן. ויש לדון אם היה מושב בית דין להפקיע את היוכל, או מעיקרא לא תקנוהו אלא בצורה הראויה לקיום היוכל בשילוח עבדים כאדוני הארץ, וממילא אין לה מקום בזמן החורבן.

ויש בכל זה נפקא מינה אימתי תחזור הנהגת היוכל דרבנן, אם ברגע שיחזור המצב כמו בבית שני<sup>1</sup>, שישראל אינם כעבדים לעבדים אלא נוהגים כאדוני הארץ. ואם לא היה מושב בית דין להפקעת היוכל דרבנן, אלא התקנה תוקנה כל זמן שהיוכל ראוי להיות, אם כן בכל מצב ששבו לחיים כתיקונם יחזור היוכל דרבנן<sup>2</sup>.

1. שם הנפקא מינה היא לזכות על ידי קטן הנמצא בסמוך לו, ואין נפקותא כלל בקנינה.

נא. והנה למרות שתחילת בית שני לא היה שלטון ישראל גמור אלא היו כפופים למלוכות פרס וכמפורש בעזרא (נחמיה פרק ט' לו-לו) ומאמר הרמב"ן על התורה (ויקרא פרק כו): "והוא רמז שהביאם אל הארץ ולא נכבשה לפנייהם אבל היו להם צרים ואויבים שם, כמו שנאמר ויאמרו צרינו (נחמיה ד ה), ויהי כאשר שמעו אויבינו (שם פסוק ט). והארץ ביד העמים היתה, כמו שאמר עזרא בתפלתו (שם ט לו), הנה אנחנו היום עבדים, והארץ אשר נתת לאבותינו לאכול את פריה ואת טובה הנה אנחנו עבדים עליה, ותבואתה מרבה למלכים אשר נתת עלינו בחטאתינו, ועל גייתנו מושלים ובכחמתנו כרצונם, ובצרה גדולה אנחנו", מכל מקום הדבר מפורש ברמב"ן שהיה היוכל דרבנן כל ימי בית שני, ולא חודש רק בימי החשמונאים נמצא שגם קודם בית חשמונאי לא הוגדרו כעבדים לעבדים, ומצב שלטון כמו תחילת בית שני הוא ראוי להנהגת היוכל דרבנן. ועיין עוד דברי רב סעדיה גאון בספר האמונות והדעות (מאמר ח): "והחמשי שלא תשאר אומה שלא יהיו תחת עבודתם כאמרו (ישעיה ס' י"ב) כי הגוי והממלכה אשר לא יעבדוך יאבדו, ומה שאין בו ספק שהם וישראל הם משועבדים למלכים בבית שני כמ"ש (נחמיה ט' לו) הנה אנחנו היום עבדים והארץ אשר נתת לאבותינו. ואפשר שיש לחלק גם בתקופות הראשונות שהיו צרי יהודה מציקים לעם, לבין השלטון שהתבסס למרות היותו כפוף למלכי פרס. ושוב נמצא כעין זאת בערוך לנר (יבמות דף פב עמוד ב) שבא לחלק שתחילת ימי עזרא שלא היה שלטון, תרומה דרבנן, ולאחר ממשלתם דאורייתא. זה לשון הערוך לנר: הרי שמה שגזרו ה' בימי עזרא וברישא דהאי קרא דנחמי' כתיב הנה אנחנו היום עבדים והארץ אשר נתת לאבותינו לאכול את פרי' ואת טובה הנה אנחנו עבדים עלי' הרי דבזמן ההוא עדיין לא היו אדוני הארץ וכיון דתלה קרא חיוב תרומות ומעשרות בירושת הארץ כדכתיב וירשתה וזה לא ה' אז א"ש דלא נהגו תרומה מן התורה עד אח"כ דבטל מלכות פרס או עד שנתן להם ממשלה שלמה", ומכל מקום, משמעות התלמוד ערכין ל"ב ע"ב שתחילת ימי עזרא אחד הוא לעניין חיוב תרומה וקדושת הארץ.

נב. והנה אף שהזכיר הרמב"ן גם את דרור העבדים, מה שלא קיים במציאות בימים האלו, אך עדיין יש מקום להחזרת הקרקעות. אך עדיין יש לדון באופן שאין בנוי העם לקיום היוכל מחמת כפיפותם לאדוני הארץ שאינם מכירים בדיני היוכל, ולא שייך להעמיד דבר תחת מצירי חוקי התורה, וזה טעם מספיק שלא שייך לנהוג היוכל מחדש.

והנה לשון הרמב"ן בספר הזכות: "אבל אין הדעת מסכמת ולא השכל מקבל שינהגו בכך לאחר חורבן שהרי הארץ חרבה ושממה ביד ישמעאלים ואין ישראל עליה אלא כאכסניא ולמה יחזירו שדות ובהים וינהגו דרור לעבדים והם עבדים לעבדים אלא ודאי מעולם לא נהג יובל בימי חכמי המשנה לאחר חורבן, ע"כ. ומשמעות דברי הרמב"ן שעד חורבן הבית החזירו שדות, ומבואר שנהג דין שדה אחוזה בבית שני מדרבנן,



## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קפח

אבל אם נאמר שאחר חורבן באו בית דין ובטלו יובלות, יש לומר שאף אם יחזור המצב לקדמותו כל עוד שלא יקום בית דין שיחדש את היובל, אין מקום להנהגת היובל דרבנן. אך משמעות הדברים היא שלא מצאנו שום מקום שהיה מושב בית דין שעקר את תקנת היובל, כמו שמצאנו שעקר ב"ד של רבי יהודה נשיאה תקנות שמנן של גוים" [אך לא מצאנו גם את קובעי היובל, וקרוב הדבר שאין זה אלא מסוגי הדרבנן לנהוג את המצוות שעיקרן מן התורה אלא שחסרים מן הכללים כדי שתהיינה מחוייבות מדאורייתא].



### הטעם שרבינו תם לא סבר כרמב"ן שנהג היובל מדרבנן

הנה הרמב"ן דחה רוב ראיות רבינו תם שהוכיח שנהג היובל בבית שני, באומרו אכן נהג יובל אבל מדרבנן. ויש לדון למה לא סבר רבינו תם דחייה זו [הן אמת שלא בכל מחלוקת ומשא ומתן בין החכמים ימצא תמיד מדוע לא עלתה על לבו דחיית רעהו].

והנה רבינו תם נסמך על ראייתו מאשם שפחה חרופה שנהג יובל, ומזאת מוכח שהיובל דבר תורה, כי אם לא כן האדם מביא חולין בעזרה. וגם הסמך של רבינו תם מההיקש הגמור בין ביאה ראשונה שהיה יובל לביאה לשניה מוכיחה שהיובל נהג מן התורה. ודי בזה.

עוד יש לומר שהנהגת רבינו תם הוכיח שלא נהג יובל אחר חורבן כמו שהוכיח מההיא דרבי שמלאי ומההיא דגיטין ס"ה ע"א גבי אמה העבריה, ואם כסברת הרמב"ן שהיובל נהג רק מדרבנן בזמן הבית ראוי שנהג מדרבנן גם אחר החורבן, ורבינו תם לא העלה על דעתו סברת הרמב"ן

והנה יש לדון אם שדה אחוזה שייכת רק בנחלה הבאה על ידי חלוקה לשבטים, ויש לדון על נחלתם בבית שני אם חזרו לנחלתם הראשונה, ולפי צד זה נהג שדה אחוזה רק במקומות שחזרו לנחלתן ולא במקומות שהתפשטו לשם ולא הייתה מחלתן הראשונה. וקצת יש לדקדק שחזרו לנחלתם הראשונה בבא בתרא (כח ע"ב) שהרי נביא עומד בעשר כו' ובפירוש המיוחס לרבינו גרשום שם מתבאר שלא פקעה נחלתן הראשונה, [אך בחזון איש (שביעית כ"א ס"ק ב') ועוד בזמן הזה לא שייך חזרת יובל כלל דכיון שירשו האויבים את הארץ קנו בכיבוש מלחמה וביאוש שפקע שם בעלים, ע"כ. ושם נחלק בין גלות בבל שזמנה קצוב בנבואה שאין יאוש]. אך אפשר לומר שלא הייתה בבית שני חלוקת נחלה אלא כל אחד זכה בחלק, ולשון הרמב"ן בחידושו: "ולא נתחלקה הארץ לשבטים, אלא מעורבבים ישבו בקצת כרכים שכבשום עולי בבל", ע"כ, אך אפשר כוונתו, שלא באו לכלל ישוב בשאר נחלות השבטים, וכלימודו מהרבה כרכים לא כבשו עולי בבל, ולא שנעקרה נחלתם הקדמונית. אבל אם נאמר שבאו עולי בבל לכלל נחלה חדשה והייתה חזרת שדה אחוזה בבית שני, כמשמעות הרמב"ן, יש לדון אם יש הפרש בין אחיזת עולי בבל לאחיות עם ישראל בכל זמן שהוא, כמו כיום הזה שדומה ממש לאחר החורבן, שלא הפקיע הרמב"ן את חזרת השדות אלא מפני שהעם כעבדים לעבדים. ובחידושי הגר"ז (ערכין י"ד ע"א) איתא: "דזה דין שאין להם אחוזה משום דבעינן אחוזה מירשת הארץ וחלוקתה".

בברכת כהן (ערכין י"ד ע"א) דן בשדה אחוזה בסוריא למאן דאמר כיבוש יחיד שמה כיבוש, ודן בדקדוק לשון הרמב"ם (שמיטה ויובל פרק יא הלכה א'): "ארץ ישראל המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות", ע"כ, ועיין עוד בדרך אמונה ובביאור ההלכה. ומה שהוכיח עוד בברכת כהן שאם אתה אומר ששייך בסוריא וכיוצא בה שדה אחוזה נמצא יש שדה אחוזה בכהנים ולויים. ולמצדדים שכל דין לא תמכר לצמיתות הוא רק בחלוקה לשבטים יש לדון במעמד החלוקה בבית שני, וכל מה שהתפשט בכל גלילות ארץ ישראל בימי בית שני, שלא משמע שהייתה שם חלוקה, ואיך ההגדרה כיום הזה.

נג. עבודה זרה דף לו ע"א: "מיסתמיך ואזיל ר' יהודה נשיאה אכתפיה דרבי שמלאי שמעיה א"ל שמלאי לא היית אמש בבית המדרש כשהתרנו את השמן כו' מאן רבותינו אמר רב יהודה אמר שמואל בית דינא דשרו משחא".

## קפט בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

המחודשת לבאר למה אין ראוי שיהיה היובל אחר חורבן, ועיין עוד להלן בתמיהות בדין יובל דרבנן לשיטת הרמב"ן.

ולשון התוספות ערכין דף לב ע"א, אחר הביאם הראיה שנהג היובל בבית שני ממה שנהג דין ערי חומה: "וכאן משמע דבבית שני היה יובל נוהג מן התורה", ע"כ. הנה דקדקו התוספות בלשונם להוסיף שמשמע שהיובל נהג מדאורייתא, אך לא ביארו את המשמעות. ואין לומר שמשמעות הדברים היא שלא היה הלל מתקן תקנה אם עוברים רק על שביעית דרבנן. וכן אין ללמוד מלשון המשנה (שביעית פרק י משנה ג) כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה (דברים טו) השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו', שהרי לאביי תיקן הלל לשביעית דרבנן לאחר החורבן<sup>נ</sup>, ובכל זאת נופל לשון ועוברין על מה שכתוב בתורה, שעיקר דבר זה הוא מהתורה [ויש לעיין עוד, שהנמנע מלהלוות מחמת שקרבה שנת השבע דרבנן, הרי הוא בכלל איסור תורה של מניעת ההלוואה מחמת חשש השמטה].

והתוספות לשיטת רבינו תם בגיטין ל"ו ע"ב ביארו את הטעם שלא תקנו יובל דרבנן כיון שהציבור לא יכול לעמוד באיסור שתי שנים עבודת קרקע רצופות. וזה הטעם שייך אף בזמן הבית, ולפיכך אם מוכח שיש יובל הוא דאורייתא<sup>נ</sup>, ועיין עוד להלן.



### תמיהות בשיטת הרמב"ן שנהג יובל מדרבנן

#### קשה מה הוכחת הסוגיא בערכין שהוחזרו השבטים שמא נהג יובל דרבנן

הנה בגמרא בערכין ל"ג ע"א הוכיחו שנהג יובל בזמן בית ראשון בימי ירמיה, וביארו שנהג היובל היות שירמיה החזיר את השבטים. ויש לתמוה לשיטת הרמב"ן שנהג יובל דרבנן כל זמן בית שני, למה לא ינהג יובל דרבנן גם בזמן בית ראשון. ואם נהג יובל דרבנן בימי בית ראשון, אם כן מה ההוכחה בתלמוד שנהג יובל דאורייתא אחר גלות שנים וחצי השבטים, שמא היובל שנהג בימי ירמיה היה מדרבנן. גם הוכחת רבי יוחנן שירמיה החזיר השבטים מהטענה אפשר יובל בטל ונביא מתנבא עליו שיבטל<sup>נ</sup>, יש לומר שהיה יובל דרבנן, ומתנבא עליו שיבטל אפילו מדרבנן בעת החורבן, וכסברת הרמב"ן שאין מקום ליובל דרבנן בזמן הזה<sup>נ</sup>.

נד). ואין בדבר הכרע אלא משמעות.

נה). ועיין עוד במקום אחר לדון אם תקנת הלל היא מפני האיסור או מפני תקנת עניים כדי שילוו להם.

נו). ושוב נמצא כזאת בפני יהושע על דברי התוספות גיטין דף לו ע"א, והוסיף עוד טעם חדש למה לא שייך לומר ערי חומה מדרבנן. אלו דבריו: "והטעם כמו שכתבו התוספות לקמן דאין רוב הציבור יכולין לאסור שתי שנים בעבודת קרקע, משא"כ לענין בתי ערי חומה קשיא לי טובא דהא בההיא דערכין דאמרינן בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות מסיק בהדיא וקדשו בתי ערי חומה וא"כ לרש"י ז"ל היינו מדרבנן מיהא נהוג דומיא דשמיטין, ואפשר דר"ת סובר דלא שייך לומר דבתי ערי חומה נהוג מדאמרינן במגילה [כ"ז ע"ב]. וע"ע ערכין ל"א ע"א] דבתי ערי חומה רבית גמור הוא אלא שהתורה התירה וא"כ לא הוּו מתקני מילתא דאית בה איסור ריבית מדאורייתא ואם יתקנו לנכות לו דמי השכירות שדר בו אין זה זכר לדינא דאורייתא אלא ע"כ כדפשיטא ליה לר"ת דבתי ערי חומה נהוג מדאורייתא".

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קצ

ואין להכריע מסברא שלא ינהג דין יובל דרבנן כי אם בזמן בית שני, ולא תקנו חכמים דינים דרבנן בזמן בית ראשון, ובפרט לשיטת רבי ששמיטה תלויה ביובל, ונמצא שאחר גלות השבטים הראשונים לא רק שפסק יובל אלא גם פסקה שמיטה. והנה לרבי נהגת שמיטה דרבנן, והאם נאמר שבזמן בית ראשון אחר גלות שבטים הראשונים [קודם חזרתם על ידי ירמיה] לא נהגו שמיטה כלל, אף לא מדרבנן? ואם נהגו, מה לי שמיטה מה לי יובל.



### קשה למה הוזכר מפורש תקנת שמיטה דרבנן ואילו תקנת יובל דרבנן הועלמה

עוד קצת קשה לשיטת הרמב"ן והרז"ה שנהג יובל דרבנן, למה לא הוזכרה תקנת היובל דרבנן בשום מקום. והנה תקנת שמיטת כספים דרבנן מפורשת לשיטת רבי שסובר שאין שמיטה אלא בזמן שהיובל נוהג, וכך אמרו בתלמוד (גיטין דף לו ע"ב): "ותקינו רבנן דתשמיט זכר לשביעית", ומפני מה לא הוזכרה תקנת היובל? ואפשר לדחוק שהדבר ידוע לשיטת רבי שתקנו יובל מדרבנן, לא הוזכר הדבר אלא כדי לפרש את תקנת פרוזבול. אבל זה אינו, כי עצם התקנה של השמטת כספים מדרבנן הייתה תמוהה לגמרא, וכמו ששאלו מיד "ומי איכא מידי דמדאורייתא לא משמטא שביעית ותקינו רבנן דתשמיט, אמר אביי שב ואל תעשה הוא (רבא אמר הפקר ב"ד הפקר)". והנה כזאת היה להקשות על תקנת היובל שקרקעות חוזרות לבעליהן למרות שמדאורייתא לא משמט היובל, ואמרו רבנן שתחזור הקרקע לבעלים". ועוד, שגבי שמיטת כספים אין הקושיא אלא לרבי, אבל גבי יובל הקושיא היא לדברי הכל שגם לחכמים החולקים על רבי יובל דרבנן הוא. ואפשר לדחוק שאין הכי נמי, ואחר תירוץ הגמרא גבי שמטת כספים ייאמר הדבר גם לגבי דיני היובל [ויש לעיין עוד לדעת הרמב"ן גבי עבד עברי שכולו דרבנן, שהרי אינו נוהג כשאין יובל, האם ההשתעבדות בעבד מיושבת לתירוץ אביי גבי שמיטת חוב, שזה שב ואל תעשה].



וז). והנה בתלמוד הוכיחו שהיה היובל בזמן ירמיה רק ממה ששחררו עבדים ביובל, ויש לעיין למה לא הביאו את הוכחת רבי יוחנן עצמו מנבואת ירמיה שלא יתקיים עוד היובל. ואפשר שאין הכי נמי, אלא היות שרצו בתלמוד להביא את דברי רבי יוחנן ובכלל דבריו את הוכחתו מנבואת היובל, לא הביאו פירכא זו תחילה ולשנותה פעמיים - כקושיא וגם מכלל דברי רבי יוחנן. ולשון הרמב"ן בחידושו לגיטין: "והא דאסיקנא התם עשרת השבטים ירמיה החזירן לאו למימרא דבימי עזרא מנו יובלות לקדשן אלא לתרץ שאין יובל נוהג אלא בזמן שכל יושביה עליה ואף על פי שנהג בסוף בית ראשון כדמוכח התם מדכתיב כי המוכר אל הממכר לא ישוב", ע"כ. מבואר בדברי הרמב"ן שתירוץ רבי יוחנן בא ליישב את הקושיא מקרא דיחזקאל שהמוכר לא ישוב אל ממכרו כי יבטל היובל. והדבר פלא, כי הוכחה זו בדברי רבי יוחנן היא, ודברי רבי יוחנן באו ליישב את הראיה מיציאת עבד עברי ביובל.

נח). גם אם נאמר שהיה דחוק לפרש כן שמתנבא שיבטל היובל דרבנן, עדיין משמעות הסוגיא בערכין שאת ההוכחה ממה שנהג יובל בימי ירמיה היה אפשר לדחות שהוא יובל דרבנן.

נט). ונמצא המוכר גולן על פיהם, כלשון רש"י גבי שמיטת חוב, אך יתכן שיש לחלק בין חוב לשאר קנינים דרבנן, ועיין.

## קצא בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

### לרמב"ן תקנת שמיטה דרבנן לא הייתה תלויה ביוכל דרבנן

והנה לכאורה היה מקום לתמוה על דברי הרמב"ן שתופס שהיה יוכל דרבנן בימי בית שני ופסק בחורבן הבית בגלות ישראל, ומכל מקום תקנת שמיטת כספים דרבנן אינה תלויה ביוכל. ויש לדון, הרי לשיטת רבי בעת שתקנו חכמים שמיטה דרבנן היה זה בזמן בית שני שהיה היוכל דרבנן, ומנין שלא תלאוה בשמיטת קרקע ביוכל כעין דאורייתא, והרי לא נתפרש בהדיא בתקנתם שתקנו שביעית דרבנן גם ללא יוכל. וצריך לומר שאנו למדים שמכך שנהגה שמיטת קרקע אחר החורבן [ולרמב"ן קרקע והוא הדין כספים], מוכח שהבינו חכמים או כך באה להם בקבלה שתקנת שמיטת קרקע וכספים דרבנן אינה תלויה ביוכל דרבנן. [עוד יש לומר על פי המבואר לעיל שאחר גלות מקצת השבטים בזמן בית ראשון בטל יוכל ולא היה אז יוכל דרבנן, ונהגה שמיטה דרבנן, ומוכח שתקנו שמיטה דרבנן ללא יוכל. אלא שהיא גופא קשיא לרמב"ן, למה לא תקון יוכל דרבנן כמו שמיטה וכו'"].

ואפשר כיון שתקנת השביעית באה כדי שלא תשתכח תורת שביעית, וכמו שפירשו רש"י והרמב"ם<sup>ט</sup> את לשון התלמוד שתקנו זכר לשביעית שלא תשתכח תורת שביעית, ולכן אף שאין יוכל תקנו שביעית [וגם הרז"ה אפשר מודה שגם אם עיקר התקנה עניינה שלא תשתכח תורת שביעית, מכל מקום לא שייך שביעית אם אין יוכל].



### שיטת הרז"ה בעל המאור - נהג יוכל דרבנן עד סוף תקופת האמוראים

הרז"ה<sup>ט</sup> בא להעמיד<sup>ט</sup> את המנהג במחזורותיו<sup>ט</sup> שלא השמיטו כספים<sup>ט</sup>, ואחזו הרז"ה בשיטת רוב הראשונים הראשונים שלא היה יוכל דבר תורה, כי לא היו כל יושביה עליה, אבל סבר

ו. ולשיטת הרמב"ם (שמיטה ט א) יש לומר לצד שרק שמיטת כספים תלויה ביוכל ובא הדבר בקבלה ואינה דרש פשוט הכתוב [עיי' להלן], אפשר להבין יותר ששייך לתקן מדרבנן שמיטת כספים בפני עצמה.

סא. ואין זו דעת הרז"ה לבד, אלא שיטת חכמי ארצו, וכמבואר בעדותו של הרז"ה שכן דעת רבו הר"א אב"ד. זה לשונו: "ולרוח משפט יושב על המשפט הראב"ד בר יצחק יש טעמים על דרך אחרת הנם כתובים על ספר תשובותיו ומשם יתברר לכם כי גם הוא היה סומך ועוזר מחזיקי המנהג שלא להשמיט כספים בזמן הזה בחוצה לארץ. גם אנחנו יצאנו בעקבי הצאן לרעות על משכנות הרועים שלא לפרוץ גדר וגבול שגדרו וגבלו הראשונים, ואם יצאו דברינו אל תבונה אחרת אל יחשוב אדם בזה, כי כתבנו מה שנראה לנו. וה' יצילנו מכל מכשול ועון", ע"כ. וזו גם דעת הראב"ד, תלמיד וחתן הר"א אב"ד, כמובא ברמב"ן. ונתלית עיקר השיטה ברז"ה כי הוא הרחיב את הביאור בשיטה זו. מה גם שהרמב"ן טען שהראב"ד חזר בו. גם מפורש בדברי הראב"ד (הלכות שמיטה ויובל פרק י הלכה ו) בהשגות שאין קדושת יוכל אחר החורבן [זה לשונו: "אלא לומר שאינם נותנים ליובל אחר חרבן שם זכר קדושה אלא כשאר שני שבוע"]. אך לשון הר"א אב"ד בספר האשכול (אלבק, הלכות ערלה ופדין כרם רבעי דף קטו ע"א): "והשמטת כספים בשביעית בזמן הזה אינו נוהג לא בארץ ולא בחוצה לארץ, שהרי אפילו בפני הבית שהייתה שביעית נוהגת עשה הלל הזקן לעניים פרוסבול, שלא ישמיט מלוה את מעותיו בשביעית, ואמר' אף על פי שלא כתב כמי שכתב דמי, וכן הלכה. ואנן לעניות דעתין חזי לן דהשמטת כספים נוהג בזמן הזה, מההיא שמעתא דאימריא על הדא דהלל התקין פרוסבול. אלא מיהו לא נהגו בכל מקומותינו להשמיט כספים, והדבר צריך עיון", ע"כ. נמצא שהדבר היה מסופק בידי הר"א ב"ד, ואפשר ששב לבארה בתשובותיו. ולא נדע אם הרמב"ן ראה את תשובתו של הרז"ה כי לא בחר להזכיר את שמו, ואפשר שכן ראהו וחר להעלימו, והביא את הראב"ד, גדול ידוע בדורו. וקצת נראה שהרמב"ן ראה בדברי הרז"ה את הסעד ליובל דרבנן מדברי יוסיפון, עיי' לעיל.

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קצב

שנהג היובל מדרבנן. והרחיב הרז"ה את זמן היובל דרבנן כדי להפסיק את השמיטה כליל שאינה נוהגת בזמנינו אפילו מדרבנן. להלן תורף דברי הרז"ה.

ההנחה הראשונה של הרז"ה היא שנהג יובל מדרבנן, וראיתו הראשונה מסברא למה יתקנו שמיטה דרבנן ולא יתקנו יובל מדרבנן. אלו דבריו: "ותמה על עצמך למה יתקנו זכר לשמיטה ולא יתקנו זכר ליובל, והלא בכל אחת מהן יש חובת קרקע וחובת הגוף". והביא בנוסף סעד מספר יוסיפון שנהג היובל בבית שני, ועל כרחך דרבנן הוא, כי אין כל יושביה עליה<sup>89</sup>.

ושוב פסק הלכה כרבי שהשמיטה תלויה ביובל, ואם אין יובל אין שמיטה, וחידוש בעל המאור שגם שמיטה דרבנן כדין שמיטה דאורייתא ותלויה היא ביובל, ואימתי נוהגת שמיטה דרבנן [המפורשת במועד קטן ב' ע"ב שיש שמיטה דרבנן לרבי], בזמן שנהג יובל דרבנן, והרי מפורש בתלמוד שנהגו שמיטת כספים עד דורות האמוראים האחרונים [והלכה כרבי]. ומבאר הרז"ה שעד אז נהגו ביובלות דרבנן, ולפיכך הייתה להם השמיטה דרבנן. עוד הוסיף הרז"ה שצריך קידוש בית דין ליובל, ומאימתי פסקו יובלות דרבנן וממילא שמיטה, כאשר פסקו בתי דינים מישראל הראויים לקדש היובל.

נמצא עיקר שיטת הרז"ה מיוסדת על כך: א. שהלכה כרבי<sup>90</sup> ששמיטה תלויה ביובל. ב. גם שמיטה דרבנן תלויה ביובל דרבנן. ג. יובל דרבנן טעון קידוש בית דין. ד. נהג יובל דרבנן וממילא שמיטין דרבנן, כל עוד שהיו בית דין ראויים לקידוש יובל.



### האם מדברי רבינו חננאל משמע שהיה היובל אחר חורבן הבית

בפירוש רבינו חננאל על מסכת סנהדרין דף יב ע"א<sup>91</sup> משמע שנהג יובל אחר החורבן, שכתב שהיה היובל בזמן שהיה רבי עקיבא חבוש בבית האסורים. והנה, בזמן שהיה רבי עקיבא בבית האסורים היה הדבר אחר חורבן הבית, ואם כן מצאנו חבר לרז"ה. אך קשה הדבר שתהיה דעת

סב). אמנם הרמב"ן טען על הצורך לבוא להצדיק את עבירת העם, ואלו דבריו (רמב"ן גיטין דף לו ע"א): "ולפי שהעם נמנעין מלהשמיט ועוברין על מה שכתוב בתורה, מקצת החכמים לבם נוקפן ומפקפקין בדבריהם להקל שהעם שומעין להם בכך ואין שומעין להחמיר". ונמצא מעשה העם היה ידוע, רק דנו הראשונים אם הוא דבר שראוי להעמידו ולהגן עליו, או שראוי לשרש אותו. צא ולמד עד כמה היה קשה לעקור את מעשה העם. והרא"ש בבואו אל מקום הרמב"ן והרשב"א, מחזיקי שמיטת כספים בזמן הזה, ראה את העם מתעלמים מהשביעית, כדבריו (שו"ת הרא"ש כלל עז סימן ב): "על דבר השמיטה שמתני ידי לכתוב בענין שמיטה מיום באי לארץ הזאת. כי דברים רבים היו לי עם גדולי העיר מדוע אינם משמיטים כספים ואמרו שכבר נהגו כל הארץ הזאת שלא להשמיט ואי אפשר לבטל המנהג שנהגו בו ימים רבים כי הרבה מלוות [ישנות] ישנן בארץ הזאת". ועיין עוד ברא"ש שם סימן ד.

סג). ובדור מאוחר יותר הוזכר בחיבור המאירי מגן אבות (סימן ט"ו) להגן על מנהג ארצו שלא חשו לשמיטת כספים, והנהגה התעלמות משמיטת כספים הייתה במקומות רבים אלא שהרז"ה וחכמי ארצו הקודמים קדשו המנהג.

סד). הנה עיקר נידוני רבותינו הראשונים היה בדבר שמיטת כספים, כי הדבר הזה בלבד היה להם למעשה, הואיל והיו בחוצה לארץ ושמיטת כספים נוהגת בחוצה לארץ, אם נוהגת שמיטה.

סה). עיין לעיל שהרמב"ן נתמך במקור הרז"ה, והרז"ה עצמו לא הביא ראיה מהוכחות רבינו תם שנהג היובל בבית שני.

סו). זו עיקר שיטתו של בעל המאור, אך בסוף דבריו דן הרז"ה שגם לשיטת חכמים יש לומר שצריך קידוש שמיטין כמו קידוש יובלות, ולדרך הזאת אין הכרח לומר שהיו יובלות דרבנן, כדי להגיע לכך שאין שמיטה בזמנינו.

## קצג בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

רבינו חננאל דעת אחרת מכל הגאונים והרמב"ם, ובפרט הם שהדברים נגד פשטות דברי רבינו חננאל בסוגיא בעבודה זרה דף ט'. ובעיקר הדבר אם יש להוכיח מרבינו חננאל שהיה יובל גם אחר חורבן, וזה שלא כדעת רבינו תם והרמב"ן, יש לדון ליישב שגם אחר חורבן עדיין לא הייתה גלות וחורבן שלם בארץ ישראל. ויש לדון לתלות את הדבר בחורבן בית, ותלוי גם האם עדיין בימי רבי עקיבא בבית האסורים לא נפוצו פזורי ישראל.



### לדעת הרז"ה יש לדון שהיה היובל דרבנן אחר גלות השבטים

הנה לדעת הרז"ה אליבא דרבי לא תהיה שמיטה ללא יובל, אפילו מדרבנן, ונמצא אם כן אחר גלות שנים וחצי השבטים שפסק היובל, לא נהגה שמיטה בשאר השבטים וביהודה. ואפשר לומר שנהג יובל דרבנן, וכמו שתקנו יובל דרבנן בבית שני והלאה לצורך השמיטין [ועדיין עוד לעיל ביובל דרבנן לשיטת הרמב"ן בזמן בית ראשון].



### לגבי אלו דינים נהג יובל דרבנן לשיטת הרז"ה והרמב"ן

הרז"ה הקשה על דעתו שנהג יובל מדרבנן שתי קושיות. האחת מעובדא דרבי שמלאי (קידושין ס"ט ע"א) שמבואר שלא היה בזמנו עבד עברי, והרי נהג יובל דרבנן. ודחה בעל המאור, וזה לשונו: "אין זה קשה עלינו, לפי שלהתיר עבד עברי בשפחה כנענית נאמר הדבר ההוא, ואם יהיה היובל נוהג מדבריהם לא אמרו חכמים בדבר להקל מדברי תורה אלא להחמיר על דברי תורה". משמעות הדברים כמבואר ברמב"ן, שנהג עבד עברי רק לחומרא ואין לו קולת שפחה כנענית.

אלא שבהמשך הדברים הקשה עוד בעל המאור לשיטתו שיובל נוהג מדרבנן מדברי הירושלמי, שמשמע שבטל היובל לגמרי, ותירץ שאכן בטל היובל לגבי תורת עבדים, והואיל ויש מי שעושה את עיקר היובל עניין שילוח עבדים נופל לשון פסק היובל. וזאת, אפילו שנוהג היובל לעניין דיני הקרקע, כיון שאינו נוהג לגבי שילוח עבדים. והנה כל זה מורה שלא נהג עבד עברי כלל, בין לקולא בין לחומרא, וזה לכאורה סותר את דבריו הראשונים, שמשמע שנהג עבד עברי לחומרא אבל לא לקולא".

10. לשון רבינו חננאל: "פי' אחר כשהיה ר' עקיבא חבוש חל להיות שביעית בשנת י"ד למחזור י"ט ויובל לאחריה בשנת ט"ו למחזור י"ט ושנת י"ו היא מוצאי יובל ושלחו לר' עקיבא והורה אין מעברין בשביעית ולא ביובל ולא במוצאי יובל הלכך מעברין שנת י"ז י"ח י"ט שלא נשאר במחזור זולתם".

סח. לשון הרז"ה: "ואם יעלה על לב אדם להקשות עלינו מן הנמצא בענין בתלמוד ירושלמי שיתראה לנו משם שיש הפסק יובלות בלא הפסק שמטים אף לדברי רבי, נשיבנו התשובה שהשיבנו במעשה דאושפיזכניה דרבי שמלאי, כי מפני שנפסקה תורת עבד עברי מן היובלות, ויש מן התנאים שעושה שילוח עבדים עקר היובל, כדברי רבי יהודה שהיה אומר אין יובל אלא א"כ שלחו, לפיכך תפס לו הירושלמי לשון הפסק יובלות, משא"כ בשמטים שכשחזרו מדבריהם חזרה השביעית בכל חקוניה ובכל משפטיה, לעולם עשו ועשו זכר ליובלות דקדושת הארץ אף על פי שפסק שילוח עבדים שהוא העיקר, כי מאחר שהוזקקו לעשות זכר ליובל שהרי קשרן הכתוב ותלאן זו בזו".

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קצד

ועוד כמין סתירה בתוך דברי הרז"ה, שבתחילת דבריו טען שברור שיש יובל מדרבנן, שמאיזה טעם יתקנו שמיטה דרבנן ולא יתקנו יובל מדרבנן, ומשמע שהנחת יובל דרבנן באה מצד עצמה, ושוב אחר דבריו האחרונים שחסר ביובל דרבנן שילוח עבדים כתב הרז"ה: "לעולם עשו ועשו זכר ליובלות דקדושת הארץ אף על פי שפסק שילוח עבדים שהוא העיקר, כי מאחר שהזקקו לעשות זכר ליובל שהרי קשרן הכתוב ותלאן זו בזו". ומבואר בדבריו שאף שהיה מקום לא לעשות יובל דרבנן, שחסר בהם העיקר, שהוא שילוח עבדים, מכל מקום הוצרכו לעשות זכר ליובל, שהשמיטה תלויה ביובל וראוי לעשות שמיטה מדרבנן, שאפשר לתקנה עם כל דיניה. וכל זה היפך סברתו הראשונה. ולעומת זה יש לטעון לאידך גיסא שלשיטת חכמים שלא תלויה השמיטה ביובל, אין טעם לתקן יובל דרבנן. ועל כל פנים נמצא ברז"ה טעם הגון למה יהיה יובל, אפילו דרבנן, בבית שני ואילך.

והנה דיני היובל הם: א. תקיעת שופר ב. שילוח עבדים ג. והשבת הקרקעות, מלבד דיני עבודת הקרקע כמו בשביעית. ונראה שביובל דרבנן תקעו שופר, ולגבי שילוח עבדים מסקנת הרז"ה שהיא אין נוהג ביובל דרבנן, ואילו גבי עבודת הקרקע כתב שנוהג יובל דרבנן. ולא ביאר לנו הרז"ה את הדין בחזרת קרקעות לבעליהן, ולכאורה מסתבר שתנהג חזרת קרקעות, שמאיזה טעם תבטל גם לא ביאר הרז"ה את לשון "פסקו יובלות" המבואר בירושלמי אלא בכך שפסקו היובל לגבי עבדים, ולא אמר שפסק לגבי החזרת הקרקעות. וכן יש להוכיח מעיקר יסוד הרז"ה שלרבי חייב להיות יובל דרבנן אם יש שמיטה דרבנן, כי השמיטה תלויה לגמרי ביובל. וכשנדקדק לאיזה פרט מדיני היובל נקשרו השמיטה והיובל זה לזה, הוי אומר החזרת הקרקע לבעליה. וכך אמר רבי במדרשו: "בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים", שהמכוון בזמן שאתה משמט קרקע למוכרה, אתה משמט הכסף ללווה. ואם נאמר שאין אתה משמט קרקע מדרבנן אלא רק נוהג בדיני עבודת הקרקע כשביעית, אין את שורש התלייה בין יובל לשמיטה<sup>ט</sup>.

ולשיטת הרמב"ן ביובל דרבנן נוהגת גם תורת עבדים דרבנן, וגם החזרת קרקעות, וזה מבואר בכל דבריו, וגם מטענת הרמב"ן לבטל יובל דרבנן לאחר חורבן. וכלשונו: "ולמה יחזירו שדות ובתים וינהגו דרור לעבדים והם עבדים לעבדים", ע"כ. ולו היה היובל רק כעין שמיטה, לא היו מבטלים אותו לאחר החורבן.

וכן בדין לראיית רבינו תם שהסכים עמה הרמב"ן, שלמד שהיובל נוהג מדין ערי חומה, והרי דין ערי חומה תלוי בזמן שהקרקעות חוזרות לבעליהן. ועל כרחק שהקרקעות חזרו לבעליהן ביובל דרבנן לשיטת הרמב"ן.

וכן מתבאר מתוך דברי הרמב"ן (בספר הזכות מסכת גיטין דף יח ע"א) בטענתו על הרז"ה שהיה היובל אחרי החורבן: "וכיון שאין שם ב"ד כלל לא תוקעין ולא משמטין ולא משלחין עבדים ואין יובל נוהג דקי"ל שלשתן מעכבין". מבואר שאין יובל, אפילו דרבנן, ללא שילוח עבדים.

ט. אלא שאפשר אף אם היה דין היובל לגבי דין החזרת הקרקעות לבעליהן יתכן שלא היה הדבר במציאות, כי לא הייתה להם שדה אחוזה מירושת אבותם בבית שני, עיין לעיל הערה נא בהרחבה.

## קצה בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

אמנם בשיטת הראב"ד ההולך בתורת הרז"ה<sup>ה</sup> לתלות שמיטה דרבנן ביובל דרבנן, כתב הראב"ד (לפי המובא ברמב"ן גיטין): "אבל עכשיו שאין שם ב"ד שמקדשין אותו ואין תוקעין ואין משלחין עבדים אין היובל נוהג כלל שאלו הדברים מעכבין ביובל כדאיתא במס' ר"ה וכיון שבטל היובל בטול גמור ואינו נוהג אפי' מדבריהם אף השמטה אינה נוהגת כלל ואפי' מדבריהם לא בעבודת קרקע ולא בהשמטת כספים", ע"כ. משמע שביובל דרבנן נהג שילוח עבדים.

והנה בשיטת הרז"ה לצד שאין נוהג דיני עבד עברי ביובל דרבנן, והוא דוחק גדול (ונלמד הוא מדברי הראב"ד הנ"ל) ולפי זה נמצא שיוכל דרבנן נוהג אף שאין נוהג שילוח עבדים. והנה בראש השנה ט' ע"ב שיטת חכמים ורבי יהודה ששילוח עבדים מעכב ביובל, ולשיטת רבי יוסי נוהג היובל אף שאין שילוח עבדים. אמנם בנידון יובל דרבנן, לכאורה הרי הוא חמור מנידון הברייתא שלא נהגו שילוח עבדים, שכל עיקרו של יובל זה אינו משלח עבדים, וגם אין בו עבדים [כי הדבר תלוי ביובל], ואיך יחול יובל שחסר בו תנאי שילוח עבדיו. אך מאידך גיסא יש לומר שאין חיסרון אלא במה שלא שילח עבדים במקום שכך הוא דינו, אבל ביובל דרבנן אין תורת עבדים כל עיקר<sup>ז</sup>, אלא שהיא גופא - תיקון יובל שאין בו שילוח עבדים, הוא דבר חסר.

והרז"ה עצמו חש בדבר וכתב: "לעולם עשו ועשו זכר ליובלות דקדושת הארץ אף על פי שפסק שילוח עבדים שהוא העיקר, כי מאחר שהזקקו לעשות זכר ליובל שהרי קשרן הכתוב ותלאן זו בזו". והעולה מדבריו שאכן תקנו חכמים דבר חסר כדי שיהיה היובל הנצרך גם לשמיטה אליבא דרבי, ונמצא שלפי חכמים החולקים על רבי אין צורך וסיבה לתקן יובל מדרבנן.

והנה, אף על פי שאם לא קוימו תנאי היובל ולא נוהגת קדושת היובל, מכל מקום מניין היובל לא בטל, אך יש אומרים שמכל מקום צריך קידוש, ואם כל יושביה עליה ונוהג יובל של תורה, ומאסו בשילוח עבדים, אין השנה נהפכת להיות ראשונה למניין שמיטים הבא. ולשיטת רבי נוהגת שמיטה של תורה, כי יכול היה להיות יובל. ואם כן, יש ליישב את שיטת בעל המאור שאכן לא נהג יובל דרבנן כי לא היה שילוח עבדים [ואף אם ספרו וקדשו את שנת היובל], אבל נחשב שהיה היובל. אבל אין זה נכון, כי מבואר ברז"ה<sup>ה</sup> שהיה יובל בפועל. ועוד, שאם לא שייך שינהג היובל מחמת שחסר בדיני היובל שמופקע משילוח עבדים, נמצא שסוף דבר לא תוקן היובל דרבנן כלל, ולא שייך שיתקנו לקדשו באופן שלעולם לא יהיה קדוש.

והנה הרי"ף בראש השנה דף ח ע"א הזכיר מדיני היובל, ותמה עליו בעל המאור: "והאידנא דלית לן יובלות, לא היה צריך הרב לכתוב מכל זה כלום, וזה אחד מן המקומות המתמיהים הנמצאים בהלכות". ומאידך, הראב"ד כתב שראוי לכתבו דיני היובל אם יתחדש הבית דין הראוי לקדש יובלות<sup>ז</sup>. ודבריו כשיטת הרז"ה והר"א אב"ד רבם, אלא שהרמב"ן טען שהראב"ד חזר בו.

ע). ואפשר ששניהם קבלו את עיקר שיטתם מרבם הר"א אב"ד.

עא). ובפשטות, אפילו לא היה עבדים לאחד מישראל אין נוהג יובל, וכן הוא לשון רש"י ראש השנה, אך שיטת הראב"ד על התורת כהנים שהוא דווקא בהרשיעו ולא שלחו, ועיין עוד בקהילות יעקב ראש השנה סימן ט'.



### הוכחת הרמב"ן מהסוגיא בערכין שלא נהג יובל דרבנן אחר החורבן

עוד השיב הרמב"ן שמבואר בגמרת ערכין כ"ט ע"א שרב יהודה ועולא הסכימו שנוהג דיני חרמים בזמנם, אלא שנחלקו אם סתם חרמים לבדק הבית או לכהנים, והקשו עליהם מהברייתא שאין חרמים אלא בזמן שהיובל נוהג, והעמידו את דין הברייתא בקרקעות בארץ ישראל, ומשמע שלא נהג יובל דרבנן. ודוחק לומר שלא נהג היובל דרבנן לגבי דיני חרמים, שהרי סתם חרמים לרב יהודה לבדק הבית, שנהג למעשה בימי בית שני, ולרז"ה מה שנהג בבית שני אין טעם לומר שפסק בחורבן [ובפרט להוכחת רבינו תם, כשם שנהג יובל לגבי דין בתי ערי חומה כן ינהג לגבי חרמים]. וכן לעולא שהחרמים לכהנים, אין סיבה שיתבטל אחר החורבן או שלא ינהג בבית שני.

והנה רש"י פירש שהקושיא מהדין שאין חרמים אלא בזמן שהיובל נוהג קשה בין לרב יהודה בין לעולא, אבל לשיטת הרמב"ם והראב"ד דקדק הלחם משנה<sup>ע</sup> שרק חרמי כהנים תלויים בזמן שהיובל נוהג, אבל חרמי בדק הבית נוהגים בכל זמן, וביאר שהקושיא בגמרא היא רק לעולא הסובר סתם חרמים לכהנים ונוהג בזמן הזה. ושמעתי מיישבים את דעת הרז"ה שנהג היובל אחר החורבן בכך שהוא סובר כרמב"ם והראב"ד שחרמים לבדק הבית נוהגים בכל זמן. ועוד, שהוא יסבור כדעת הראב"ד בהשגות (רמב"ם הלכות ערכין וחרמין פרק ח): "יש מי שסובר מה שאמר אין שדה חרמים נוהג וכו' לומר שלא יהא לכהן אלא לשמים", ע"כ. ואם כן לא יתכן שינהג יובל דרבנן ליתן את החרם לכהנים, כי הוא מפקיע מידי הדין דאורייתא שהוא שייך לבדק הבית. והנה הראב"ד דעתו הראשונה הייתה שנהג היובל אחר החורבן, ונמצא שהוא מוכרח לפרש כאותו יש מי שאומר, ולא הכריח את פירושו כי אם ממסכת נדרים<sup>ע</sup>.

ומכל מקום עדיין אין במשמע בתלמוד שאמרו אין היובל נוהג בסתם, והיה לומר שאף שנוהג מדרבנן כאן מפקיע דין דאורייתא. וכן אם נאמר שנוהג עבד עברי רק לא להיתר שפחה כנענית, כאשר כתב הרז"ה, עדיין מוקשה סתימת הלשון שאין עבד עברי נוהג כלל. גם בברייתא בראש השנה (ט' ע"ב) ששנו את הדברים שאין נוהגים אלא בזמן שהיובל נוהג, היה ראוי לחלק בין הנוהגים גם בזמן יובל דרבנן ואת אלו שאין נוהגים כלל.



(עב). כתוב שם לראב"ד. כתוב שם: והאידינא דלית לן יובלות לא היה צריך הרב לכתוב מכל זה כלום כו'. אמר אברהם: ובימי רבי הלא לא היו יובלות ואעפ"כ הוצרך לומר [שאין] תוקעין אלא כל זמן שב"ד יושבין, ולא אמר לא היו תוקעין, דמשמע שלשעתו היה מורה הלכה. וכן בעיא דרבי זירא [דף ל א] איך היה שואל על מה שלא היה בימיו ולא בימי אבותיו, אלא כיון שאנו מוצאין שביעית בזמן הזה מדרבנן גם יובל בזמן הזה במקום שיש קדוש בית דין מדרבנן. ואם יומין הבורא שיהיה בית דין בארץ ישראל לקדש וליובלות גם כן נתקע כדי לפרסם איסור יובל בזריעה וקצירה ובהשמת קרקעות, ואין להתמיה עליו בזה.

(עג). לחם משנה הלכות ערכין וחרמין פ"ח הלכה יא: "אבל אין נראה כן דעת רבינו ז"ל אלא חרמי כהנים לבד אינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג משום דקרא בהו כתיב כשדה החרם לכהן אבל לא בחרמי שמים ומפני כן לא הזכיר כלל שאין חרם נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג אלא חרם כהנים או חרם סתם דסתמו לכהנים ולדידיה לא פריך בגמרא אלא לעולא דוקא. ודעת הר"א ז"ל בהשגות נראה כן".

(עד). אך אפשר שדבריו כאן נאמרו אחר חזרתו בפירושו לעבודה זרה, כאשר כתב הרמב"ן.

### הוכחות הרמב"ן שלא נהג יובל אחר חורבן אפילו מדרבנן

הרמב"ן סתר את דעת הרז"ה בשתיים. והיא, שלדעת הרז"ה צריך בי"ד ראויים לקידוש יובלות, וכשפסקו אלו הדיינים פסקה השמיטה. ובא הרמב"ן והוכיח שהבית דין פסק ועדיין נהגה שמיטה. וקושיית הרמב"ן שאין בית דין, היא משני צדדים - האחד שצריך בית דין הגדול לקדש יובלות<sup>ע</sup>, וכבר בזמן הבית בטל בית דין הגדול משגלתה סנהדרין מלשכת הגזית<sup>ע</sup>. ועוד, לו יהי שאין צריך לקידוש יובלות בית דין הגדול, ומספיק בית דין סמוכים, הרי בטלו בית דין סמוכים בתקופתו של הלל בנו של רבי יהודה נשיאה<sup>ע</sup>, ועדיין נהגו אמוראי בבל האחרונים, רב אשי וחבריו<sup>ע</sup>, שמיטת כספים.



### הטעם שאין לסמוך כלל על שיטת הרז"ה וסיעתו לקולא מחמת קושיית הרמב"ן המכרעת

וקושיית הרמב"ן הנזכרת ממה שנהג פרוזבול בימי רב אשי סוף האמוראים אחר שבטלו סמוכים מן העולם היא קושיא מכרעת נגד שיטת בעל המאור וסיעתו. ונמצא שאי אפשר לצרף את סברת המאור לקולא לא לנהוג שביעית בזמן הזה.

והרז"ה עצמו חש בחולשת שיטתו אלא שנדחק ליישב את מנהג העולם, וכלשונו: "והדעות והלבבות מכריעים ומטים לדברי רבי, וכל שכן עם המנהג שהעולם נוהג. ואף על פי ששנו בתלמוד נהוג עלמא כתלתא סבי, יש לך להוסיף רביעי כגון זה. זה מצאה ידינו להעמיד דברי הגאונים ז"ל והמנהגים הנכונים מסורים לבנים מאבות הראשונים ומזקנים הקדמונים. והדן אותנו לזכות המקום ידינו לזכות"<sup>ע</sup>.



עה). אין המכוון ברמב"ן שצריך בית המקדש לצורך היובל, וכבר היה היובל הראשון ולא היה מקדש, אמנם היה משכן. ואין צריך אלא קביעות בית דין הגדול, שלדעת הרמב"ן אחר שהוקבע המקדש אין לו תוקף כי אם במקומו. ומה שכתב הרמב"ן עוד בספר הזכות: "ומשבטלה הארץ בחורבן הבית ודאי בטלו עד הבנין העתיד במהרה בימינו", המכוון הוא עד שיתקיימו תנאי היובל בקדושת הארץ, ובכל יושביה, ובמקדשה שהם בית דין הגדול. ואם סובר הרמב"ן שלעתיד לא ייקבע הבית דין הגדול עד עמוד המקדש ולשכת הגזית מבואר היטב אומרו עד הבנין העתיד, אבל אינו תלוי מקדש כלל. והסבר זה מוכרח מגוף דברי הרמב"ן, שטרח לפרש למה לא יהיה יובל דרבנן אחר החורבן, ולו היה הדבר תלוי במקדש הרי שוברו בצידו, שחכמים לא תקנו אלא בהתקיים תנאי המקדש.

עו). ספר הזכות מסכת גיטין דף יח ע"א: "והלא יובל תלוי בבית דין הגדול למנות לקדש ולתקוע ואין מצוה שבבית דין הגדול נוהגת משגלתה סנהדרין מלשכת הגזית דכתיב לשכנו תדרשו", ע"כ. אמנם הרמב"ן בחידושו לא הקשה אלא את הקושיא השניה בלבד.

עז). וזה דבר מוסכם גם לבעל המאור, כנלמד מדבריו בתשובתו: "נשיב ונאמר כי בימי הלל ב"ר יהודה הנשיא שהתקין לנו לקבוע המועדים על פי החשבון נתקדשו כל המועדים על פיו לכל הדורות הבאים אחריו", ע"כ.

עח). גיטין דף לז ע"א: "רב אשי מקני ליה גידמא דדיקלא וכתב עליה פרוסבול, רבנן דבי רב אשי מסרי מילייהו להדידי".

עט). וכל הראשונים לא נחלקו על עובדת המנהג אלא על היחס אליו. ויש להאריך הרבה, שיש כאן מחלוקת רחבה יותר על תוקפו של המנהג ועד היכן ראוי למשכן עצמנו עבורו, וכעין עניין זה יש לדמות למנהג להישמש ממתנת זרוע לחיים וקיבה בחוצה לארץ, ומה היו עושים אם היו נוהגים כך אף בארץ.

## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קצח

### הדוחק בשיטת הראשונים להעמיד את דברי התלמוד שנהגו פרוזבול משום מדת חסידות

והנה לראב"ד<sup>פ</sup> והמאירי דחייה אחרת לכל המבואר שנהגו האמוראים בפרוזבול בזמן שלא נהג היוכל, שלא היה זאת אלא מידת חסידות<sup>פא</sup> וזכר בעלמא ולא מעיקר הדין<sup>פב</sup>. והפלא שיביא התלמוד מנהגי האמוראים שמורים על דין<sup>פג</sup> ולהעמידו שאינו אלא מידת חסידות, והדבר היה ראוי להתפרש בתלמוד. גם קשה הרבה עובדא דרבה ואבא בר מרתא<sup>פד</sup> שרצה רבה שיחזיר את החוב, ואם כל מנהג האמוראים מידת חסידות היה לרבה שלא להחמיר, ובתשובת רז"ה שיטה הסוברת שיש להחמיר רק כעין עובדא דרבה ואבא בר מרתא, ולא מוכן הרי סוף דבר רבה נהג ממש כשורת הדין.



### הדוחק היותר גדול שפירשו את דברי הרי"ף שפסק פרוזבול משום מדת חסידות

ובפרט שפירשו כן בדעת הרי"ף<sup>פה</sup> שהביא את האמוראים שנהגו כן, ואמרו שגם כוונתו רק למידת חסידות. וזה רחוק הרבה. בשלמא התלמוד מביא מנהגי חסידות של האמוראים, אבל הרי"ף הוא פסק ההלכה, וברור שאם רצה ללמדנו את הראוי ממידת חסידות היה לו לפרש,

פ. בהשגות על הרי"ף קודם חזרה בחידושו בעבודה זרה, כאשר כתב הרמב"ן בחידושו גיטין ל"ו ע"ב.

פא. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): היא כשיטת ר"ת לגבי זרוע לחיים וקיבה. יעויין במש"כ בס"ד במאמרי בירחון האוצר ל"ו, שבט התש"פ. תגובה: למדתי היטב את מאמריך הנפלא. אלא שרבינו תם עצמו גבי פרוזבול למד היטב ממנהג האמוראים לעשות פרוזבול ששביעית נוהגת בזמן הזה.

ואלו דברי רא"ש מסכת גיטין פרק ד סימן יג: "ורבינו תם ז"ל כתב בספר הישר דשביעית נוהגת בזמן הזה והביא ראיה מדחזינן לכל הנהג אמוראי שמואל ורב נחמן רבה ואביי ורבנן דבי רב אשי שהיו נוהגין שמטת כספים בבבל ואין לכתוב פרוזבול בזמן הזה שאין אנו מומחין כרב אמי ורב אסי ושוב חזר בו רבינו תם וכתב הוא בעצמו פרוזבול כי היה אומר דלא בעינן אלא בית דין חשוב שבדור ואשכחן נמי רבנן דבי רב אשי דמסרי מילייהו להדדי ומשמע מתוך דבריו דחשיב כולו רבנן בי רב אשי בית דין מומחין משום דרב אשי היה גדול הדור ולא מסתברא הכי אלא משמע דהני אמוראי בתראי לית להו הא דשמואל דאמר לא כתבינן פרוזבול אלא בבי דינא דסורא או בבי דינא דנהרדעא והכי אית ליה לרב אלפס ז"ל דלא הביא דברי שמואל אלא הא דרבנן דבי רב אשי מסרי מילייהו להדדי".

פב. וגם מידת חסידות זו צמצמה המאירי לזמנם ומקומם בלבד. אלו דבריו במגן אבות ענין טו: ואף מדברי סופרים וחסידות זו לא היה לו מקום לזמן ארוך, אלא שכל זמן שקבעו חכמים ישראל ישיבות בסמוך למקומות של א"י ואף במקומות שהיו סביבות א"י כענין האמור בתרומה ומעשרות, וזהו ענין האמור בע"ז האי מאן דלא ידע וכו' הא בזמנים הללו וכ"ש במקומות הללו, כלל וכלל לא.

פג. אלא שהמאירי רצה לדקדק במסרי מילי אהדדי שאין זה קיום דין אלא מידת חסידות. וקצת קשה ממה נפשך - אם אין זה מועיל לדין איך יועיל לעניין חסידות.

פד. גיטין דף לו ע"ב: "אבא בר מרתא דהוא אבא בר מניומי הוה מסיק ביה רבה זוזי אייתניהו ניהליה בשביעית אמר ליה משמט אני שקלינהו ואזל אתא אביי אשכחיה דהוה עציב אמר ליה אמאי עציב מר אמר ליה הכי הוה מעשה אזל לגביה אמר ליה אמטת ליה זוזי למר אמר ליה אין אמר ליה ומאי אמר לך אמר ליה משמט אני אמר ליה ואמרת ליה אף על פי כן אמר ליה לא אמר ליה ואי אמרת ליה אף על פי כן הוה שקלינהו מינך השתא מיהת אמטינהו ניהליה ואימא ליה אף על פי כן אזל אמטינהו ניהליה ואמר ליה אף על פי כן שקלינהו מיניה אמר לא הוה ביה דעתא בהאי צורבא מרבנן מעיקרא".

## קצט בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

ובזאת כבר קהו בהו קהייתא טובא רבותינו הראשונים<sup>פ</sup>. אמנם הרמב"ן (גיטין ל"ו ע"א) הביא את יסוד הרו"ה ששמיטה דרבנן תלויה לרבי ביובל דרבנן בשם הראב"ד קודם חזרתו.

ומלבד כל זאת בחזון איש<sup>פ</sup> (שביעית סימן כ"ג ס"ק ד') האריך להוכיח שאין מקום לצרף את שיטת היחיד במקום הרוב המכריע<sup>פ</sup>. ולהלן יתבאר עוד שיש במסורת השביעית טענה נוספת למה לא שייך לסמוך על שיטת הרו"ה.



### האם הראב"ד חזר בו מעיקר הדבר שגם שביעית דרבנן תלוי ביובל

הנה לשון הראב"ד בחידושי עבודה זרה, הביאו הרמב"ן (גיטין ל"ו ע"א): "ובמסכת ע"ז בשמעתא דרב הונא בריה דר' יהושע מצאתי לרב הנזכר [הראב"ד] וז"ל דקמ"ל רב הונא דשמטת כספים נוהגת אף על פי שאין שמטת קרקעות נוהגת דלא סבירא לן כרבי, ואי נמי סבירא לן כוותיה נהי נמי דמדאורייתא לא נהגא מדרבנן מיהא נהגא ואפילו בחוצה לארץ, ויפה כיון שחזר והודה על האמת", ע"כ. והנה מבואר בדברי הראב"ד שהצד הראשון שהעלה שאם נוהגת שמיטה בזמן הזה ההלכה כרבנן ששמיטה נוהגת מדאורייתא, וזה לפי יסודו בהשגות על הרי"ף שלרבי אין שביעית אלא בזמן שהיובל נוהג ואפילו מדרבנן. ונמצא שבצד הראשון עדיין עמד

פה). ועיין עוד בדברי הרמ"א הלכות הלואה סימן סז, ואלו דבריו: "אבל י"א דאין שמיטה נוהגת בזמן הזה; ונראה שעליהם סמכו במדינות אלו, שאין נוהגים דין שמיטה כלל בזמן הזה, והמנהג היו נוהגים עדין בזמן הרא"ש, כמו שכתוב בתשובה (הטור ס"ה הביאו) שהיה צווח ככרוכיא לבטל המנהג, ולא אשגחו ביה". וציין הרמ"א גם לדברי התרומת הדשן סימן שד, ודברים הללו בשיטת חיזוק המנהג על פני ההלכה. ועל עיקר דברי הרמ"א יש לתמוה בזאת ובעוד מנהגים, שהוא מבאר שכל מה שהוא מורה הוא על פי מנהגי אשכנז וגלילותיה, וכלשונו בהקדמה לדרכי משה הקצר הקדמה גם אהבה מגולה ותוכחה מסותרת בענין פסק הלכה בכל מקום שמנהגי בני אשכנז ובני הגלות הלז אשר מבני צרפת אינן נוהגין כדבריו. והנה בכל ראשוני אשכנז לא מצאנו מי שיאמר שאין שמיטת כספים בזמן הזה, וכן היא הסכמת רוב ככל חכמי ספרד למרות המנהג, מלבד מקומו של הראב"ד והרו"ה והמאירי חכמי פרוונס. ואיך יבסס את מנהג אשכנז על פי יחידים שאינם ממקומם ולא שמעו לקחם, אלא שהרמ"א הסתמך על הקדמונים (תה"ד מהרי"ק) שבאו לבסס את המנהג.

פו). ולשון שו"ת מהרשד"ם חלק חושן משפט סימן ל': "ואף על גב דאיכא מאן דסבירא להו דאין שמיטה נוהגת בזמן הזה אפילו מדר' כבר דחה הר"ן סברה זו והכה על קדקדו ובודאי דאין לסמוך עליה שהרי כל הפוסקים שמימיהם אנו שותים מסכימים לשתיה' שמטה נוהגת בזמן הזה הרמב"ם" כו'. וכזאת כתב התומים (סימן סז ס"ק א'): "אבל באמת רבו עליו חכמי הדור, וממש רובם ככולם קיימו וקבלו כפי פשטות ומשמעות דברי הגמ' דנוהגת אף בזה"ז".

פז). זו לשונו: "והנה במקום דנחלקו הפוסקים אם רוב הפוסקים מסכימים לדעת אחת אין סומכין על היחיד אף בשעה"ד דזה מקרי אתמר הלכתא וכש"כ כשאין פלוגתא באחרונים וכגון שנחלקו בדורו של הרמב"ם והסכימו הרא"ש והר"ן לדעת אחד מהם, או שהכריע השו"ע והאחרונים לדעת אחת, דזה מקרי אתמר הלכתא". ובהמשך הדברים כתב: "מן האמור נלמד שאין מקום להקל בשביעית בזה"ז משום דעת הראב"ד והרו"ה המקילים כיון שכל הפוסקים חולקים עליהם, והרמב"ן והרשב"א והר"ן שהיו אחריהם אמרו אין הלכה כהראב"ד והרו"ה, ובסה"ל סיים ואין בדבר זה בית מיחוש וספק והובא בב"י ס' ס"ז, הרי דאתמר הלכתא דאין הלכה כמותם, וכתבו דהראב"ד חזר בו", ע"כ, והנה אף שכן דעת עוד כמה ראשונים יחידים כמו המאירי, ואף שכתב המאירי במגן אבות ענין טו ובאמת יודע אני שהרבה מפרשים נוטים לומר כדבריהם אלא שאף אנו רבים אשר אתנו מהגאונים והרבנים, ע"כ, כמידה זו ובמידה ככל הארצות והמקומות האחרים [מלבד מקומו של המאירי וכדומה] רבים אשר עומדים ששביעית נוהגת ורבים הם מאוד, מלבד אותם שלא נמנו והמה היו יכולים להימנות ממש כאשר כתב המאירי על חכמי ארצו שאף אנו רבים אשר אתנו מהגאונים והרבנים", ע"כ [והרשב"ש הביא עוד ראשונים שאין שביעית כלל, וכבר תמהו שכל אשר מנה נמצאו סוברים שנוהגת שביעית ויש אשר דבריהם רק בחו"ל וגבי שמיטת כספים].

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון ר

הוא ביסודו לתלות שביעית דרבנן ביובל לשיטת רבי, ואם מבואר בתלמוד שיש שמיטה, זה מתפרש כשיטת חכמים ושביעית דאורייתא. ושוב כתב שיתכן ששמיטה נוהגת רק מדרבנן והלכה כרבי. ולא משמע שהעדיף הראב"ד תחילה לומר שהלכה כרבנן שהלכה כרבים.

ולשון מהר"י קורקוס (פ"א משמיטה הלכה י"א) על דברי הראב"ד בעבודה זרה: "אלא שבפירושו לע"ז הדר בו ודעתו כדעת הראשונים שכתבו שנוהגת מדרבנן מיהת וכאשר אזכיר עוד", ע"כ.



### בטעם הרמב"ן שאין יובל דרבנן אחר החורבן כמו בימי בית שני

והנה הרמב"ן נימק את שיטתו שהיובל פסק לאחר החורבן, שאין ראוי שיהיה יובל אלא לאדונים ואחר חורבן הרי אנו כעבדים לעבדים. ולכאורה יש לתמוה על הרמב"ן אחר טענתו על שיטת הבעל המאור שיש יובל אחר חורבן, והשיב הרמב"ן שאין מי שיקדש את היובל אחר חורבן, שהרי צריך בית דין הגדול לקידוש יובלות. אם כן, לא הוצרך הרמב"ן לטעמו החדש שאין שייך יובל אחר חורבן מפני שעם ישראל עבדים לעבדים. וצריך לומר שהוצרך הרמב"ן לטעמו, שלא היה מוכרע אצל הרמב"ן איזה בית דין צריך לקידוש היובל, וחכך בדבר אם צריך בית דין הגדול או מספיק כל בית דין הראוי לקדש חדשים. ולצד שאין צריך סנהדרין, צריך לטעם שאין שייך יובל אחר חורבן מפני שעם ישראל כעבדים לעבדים.



### נפקא מינה בין הטעמים ביובל אחרון בבית שני שבטל בי"ד הגדול ועדיין לא היו עבדים לעבדים

ונפקא מינה בין טעם הרמב"ן שאין יובל אחר חורבן כי הם כעבדים לעבדים, לטעם שאין שייך לקדש יובל מפני שאין סנהדרין שהיא בית דין הגדול, היה ביובל אחרון סמוך לחורבן, שהרי סנהדרין בטלה ארבעים שנה קודם החורבן<sup>פ</sup>, ולפי החשבון שנת החורבן הייתה חמש עשרה למנין יובל האחרון<sup>פ</sup>. ונמצא שלטעם הראשון נהג היובל כי היה היובל קודם חורבן, אבל

---

פח). זה לשון הרמב"ן בספר הזכות מסכת גיטין דף יח ע"א: "ואין מצוה שבב"ד הגדול נוהגת משגלתה סנהדרין מלשכת הגזית דכתיב לשכנו תדרשו", ע"כ. ושנינו בעבודה זרה דף ח ע"ב: "ארבעים שנה עד לא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות". אך יש לדון ליישב על פי דברי תוספות בכתובות דף ל ע"א: "מיום שחרב בית כו' - וא"ת אמאי לא נקט מ' שנה קודם שחרב בהמ"ק דמ' שנה קודם חורבן גלתה סנהדרין כו' שלא דנו דיני נפשות, וי"ל דלפעמים לצורך שעה היו חוזרין סנהדרין מלשכת הגזית ולהכי לא פסיקא ליה למיתני מ' שנה קודם חורבן". ואם כן יש לדון שיובל צורך שעה הוא. אבל עדיין קצת קשה לשון הרמב"ן שכתב "משגלתה סנהדרין מלשכת הגזית", ואם לצורך יובל חזרה, היה לו לומר משחרב הבית. וממה שלא הוכיחו התוספות שחזרו לקידוש יובל, אף שלרבינו תם נהג יובל של תורה, יש לומר שהתוספות סוברים שאין צריך סנהדרין בלשכת הגזית לקידוש יובל.

פט). כמבואר בחשבון הרמב"ם (שמיטה פרק י הלכה ג) לשיטת חכמים, ועיין עוד עיקר שיטת הרמב"ם בחידושי בעבודה זרה ט' ע"ב, שלהלכה פסק כמסורת הגאונים, אלא שנראה שסובר שאין זה עולה עם שיטת חכמים [ומה שכתב הרמב"ן: "לפי חשבון זה תהא שנת ארבעת אלפים תתקפ"ג שנת שמיטה וכן כתבו הגאונים ז"ל וכן עיקר", ע"כ, יש לומר שהוא לפי חשבון וי"ד, והרמב"ם מנה לחשבון בהר"ד].

## רא בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

לטעם האחרון לא נהג היובל האחרון הסמוך לחורבן<sup>3</sup>. ובאמת שטענת הרמב"ן שצריך סנהדרין לקידוש יובל אינה מוכרעת אצלו, והעלה צד זה בספר הזכות כתוספת טענה על עיקר טענתו שהייתה שמיטה גם אחר שלא היו סמוכים כלל. ובחידושו לא הזכיר טענה זו כלל. וקצת קשה לשון הרמב"ן שכתב בצורה חלוטה שהיה יובל עד החורבן, ועם שאין סתירה לעצם הדין שלא נהג היובל דרבנן האחרון, כי כל הראיות שהיה היובל אינן אלא שהיה בעיקר זמן בית שני, כמו ההוכחה דין בתי ערי חומה, אבל מלשון הרמב"ן משמע שנהג היובל עד החורבן<sup>4</sup>. ומה שמוכח בגמרא בערכין י"ב שהיה יובל אין זו הוכחה שנהג היובל אלא שנמנה היובל, ויודה הרמב"ן שמנו יובלות, וכל הנידון הוא על דיני היובל.



### האם פשטות הסוגיא שהברייתות עוסקות בזמן שהיובל נהג מסייעות לר"ת שהיה יובל בבית שני

בבבא מציעא דף עט ע"א הקשו מברייתא ותירצו: "אלא הכא במאי עסקינן בזמן שאין היובל נהג, ושוב הוכיחו הכי נמי מסתברא דאי סלקא דעתך בזמן שהיובל נהג" כו'. ויש לעיין אם לא נהג היובל כלל בבית שני, מאי סלקא דעתך שהברייתא עוסקת בזמן שהיובל נהג בבית ראשון, ורק בתורת אוקימתא העמידה בזמן שאין היובל נהג. גם שהוכיחו בגמרא שמסתברא שהברייתא בזמן שאין היובל נהג לא אמרו דבר כי מסתמא שנה התנא הדין לפי זמנו בית שני או אחריו שאין היובל נהג. וזה לכאורה משמע כדעת רבינו תם שהיה היובל בבית שני [וגם יש לדון שמבואר היטב לרמב"ן שהיובל בבית שני נהג מדרבנן].

והנה מצאנו כיצא בזה בסוגיא בגיטין מח ע"א, שהקשו לדעת ריש לקיש ממשניות והבינו שהפשטות שמירי בזמן שהיובל נהג והעמידה בזמן שאין היובל נהג. "ת"ש הקונה אילן וקרקעו מביא וקורא הכא במאי עסקינן בזמן שאין היובל נהג ת"ש הקונה שני אילנות בתוך שדהו של חבירו מביא ואינו קורא הא שלשה מביא וקורא ה"נ בזמן שאין היובל נהג". ולכאורה משמע כנ"ל שהיה היובל בבית שני, ולריש לקיש המשניות לאחר החורבן שאין יובל. אלא שכל זה לא אינו, ואדרבה לא זו בלבד שאין מכאן ראיה לשיטת רבינו תם, אלא קשה הרבה לשיטת רבינו תם, וכקושיית החתם סופר, אלו דבריו: "הכא במאי עסקינן בזמן שאין היובל נהג, הא לרש"י דס"ל כל ימי בית שני לא ה' כל יושבי עלי' ולא נהג יובל הא ניחא דמירי ברייתא כל ימי בית שני ופלוגתא דר"י ור"ל הילכתא למשיחא למיסבר קרא, אבל

3. ואין לתמוה שאם כן יהיה שינוי בחשבון השנים בין שני הטעמים, כי לטעם שאין בית דין ראוי לקדש חסר יובל כבר בשלהי הבית, שהרי לשיטת רבי יהודה לעולם אין נפקא מינה ביובל למניין השנים, ולשיטת חכמים הרי גם אם לא נהג היובל מנו יובלות לקדש שמיטין. ובפשוטו נקט הרמב"ן שלחכמים מנו יובלות לקדש שמיטין אף אחר החורבן, וכלשון הרמב"ם (עבודה זרה ט' ע"ב), אלו דבריו: "ואם תשאל למה נעמידה כר' יהודה משום דשקיל מכל מאה תרתי, (ד)הא משעת חרבן ואילך לא מנו יובלות, לאו מילתא היא, דלעולם מונין יובלות לקדש שמיטין בזמן הראוי להם, ולא שניהנו היובלות ויתקדשו כלל דהא בזמן בית שני שאין שם יובלות דאורייתא מונין יובלות לקדש שמיטין שניהגין דבר תורה כדאיתא בפ' בתרא דערכין (ל"ב ב') אלמא בין בזמן יובל בין בזמן שאין יובל אין מונין שנת חמישים לרבנן כלל".

4. ואכן למבואר בחידושי הרמב"ן שלא כתב את הדין שצריך סנהדרין, הדבר מבואר, אלא התמיהה היא על הלשון בספר הזכות. ועיין עוד לעיל, שלטעם שאין יובל בשעבודם אפשר לדון להרחיב את הזמן אף לאחר החורבן.

## **בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רב**

לשיטת תוס' לעיל ל"ו ע"א וע"ב דכל ימי בית שני נהג יוכל דהוה כל יושבי' עלי' ולא הוה זמן שלא נהג יוכל אלא מגלות עשרת השבטים עד שהחזירן ירמ' בימי יאשי' ולע"ל פשיטא שיהי' כל יושבי' עלי' ולא מיתני הך דשני אילנות אלא מימי סנחריב עד יאשי' וזה דוחק גדול".

ונמצא שאדרבה הסוגיא קשה הרבה לשיטת רבינו תם, ולמדים אנו מפשטי הסוגיות בבא מצינא ובגיטין שלתפוס שדין הברייטא בזמן שהיוכל נוהג אינו דבר זר רחוק, אפילו שהוא לא בהכרח זמן כתיבת הברייטא. ויש להכריח דבר זה מהמשך הסוגיא בגיטין שאמרו: "והשתא דאמר רב חסדא מחלוקת ביוכל שני אבל ביוכל ראשון דברי הכל מביא וקורא דאכתי לא סמך דעתייהו ל"ק הא ביוכל ראשון הא ביוכל שני". והנה להעמיד משנה ביוכל ראשון, שהיה ממש תחילת כניסתם לארץ בימי יהושע, לכאורה הוא דבר רחוק, ואינו נוגע לדינא, והוא רק בזמן מאוד מצומצם ובוודאי שאינו זמן כתיבת הדברים. ומכל מקום, אין האמוראים רואים בדבר זה דוחק כלל. אלא שכל זה לפירוש רש"י ביוכל ראשון ויוכל שני, שהיוכל ראשון שהיה בעולם ויוכל שני הוא מכאן ואילך. אמנם הרמב"ם ביכורים פרק ד הלכה ז שביאר שמדובר ביוכל ראשון שמכר המוכר את אותה קרקע ויוכל שני היא מכירה שניה. ומכל מקום גם לפירוש הרמב"ם עדיין באה הגמרא לומר שיותר נוח לפרש המשניות כאשר היוכל קיים מאשר בזמן שאין היוכל נוהג, למרות שמשניות והברייטות נכתבו בבית שני שלדעת הרמב"ם לא היה היוכל כלל.



### **בשיטת רבינו תם למה לא נהג יוכל דרבנן אחר חורבן כמו שמיטה**

והנה בתוספות גיטין דף לו ע"ב: "ותקון רבנן דתשמט זכר לשביעית - והא דלא תקון נמי יוכל זכר ליוכל משום דאין רוב צבור יכולין לעמוד בה ליאסר בעבודת קרקע שתי שנים רצופות".

הנה דברי התוספות הם לשיטתם, שהם אווזים בדעת רבינו תם שהיה היוכל בבית שני מדאורייתא, ואמרו בגמרא לדעת רבי שתקנו שמיטה זכר לשביעית, והוקשה לתוספות למה לא תקנו רבנן יוכל זכר ליוכל. ולרז"ה לא קשה מידי, שאכן תקנו, ולשיטת הרמב"ן וסיעתו לא שייכים דברי התוספות, שהרי תקנו רבנן יוכל דרבנן בזמן הבית, ואין יוכל דרבנן אחר החורבן. ולשיטתם גם לא יועיל טעם התוספות, כי הרי בזמן הבית תקנו יוכל דרבנן, ולא אמרו שלא שייך לאסור בשני עבודות קרקע רצופות. ולכך הוצרך הרמב"ן לטעמו שלא שייך עניין השמטת הקרקע ושילוח העבדים בזמן גלות.



### **לא תקנו יוכל לחצאים**

ויש ללמוד הן מדברי התוספות הן מדברי הרמב"ן שלא תקנו יוכל למחצה<sup>22</sup>, ולכן לא אמרו שינהג יוכל אחר חורבן רק לדיני עבודת קרקע כמו בשביעית. וכן לדברי התוספות, שנתנו את הטעם שלא שייך יוכל רק לגבי עבודת קרקע, ומשמע ששייכים דיני שילוח עבדים והשמטת

קרקעות, אלא כיון שלא שייכים כל דיני יובל, כי לא יעמדו בעבודת הקרקע, לא תקנו יובל כלל.

ויש לעיין לצד ברמב"ם שכל היקשא דרבי הוא רק לגבי שמיטת כספים, אבל שמיטת קרקע יתכן שהיא דבר תורה. והנה בסוגיא בגיטין (ל"ו ע"א) לא מבואר אלא שיש תקנת חכמים לשמיטת כספים, כי שמיטת עבודת הקרקע אינה תלויה ביובל. ולא מבואר בשום סוגיא תקנת שמיטה בעבודת הקרקע למאן דאמר קדושת עזרא בטלה. ויתכן שאין צריך לתקנה, וכמו שמעשרות ותרומות דרבנן, הוא הדין דיני שביעית של עבודת הקרקע, ורק גבי שמיטת כספים שתלויה ביובל ולא בקדושת הקרקע הייתה תקנה מחודשת זכר לשביעית.



### סברת הראשונים למה שמיטה דרבנן לא תלויה ביובל

והנה, בעיקר טענת הר"ז בשיטת רבי שהיובל והשמיטה תלויים זה בזה, ואם תקנו חכמים שמיטה על כרחך תקנו גם יובל, כי רבנן מתקנים כעין של תורה ושמיטה תלויה ביובל, היה מקום לומר שמדברנן אין הכרח שהדברים תלויים זה בזה. ומדברי הרמב"ם נראה שהוא בא לבאר שיש שני גדרים דרבנן - יש תקנת חכמים שמהות התקנה היא לעשות כעין של תורה, כמו תקנת חכמים של חלה בארץ ישראל, ויש תקנת חכמים שאין לה מקום מצד עצמה, ולא תקנוה אלא כדי שלא תשתכח תורת המצוה ההיא, וזו תקנת חלת חוצה לארץ<sup>צב</sup>. והנה הרמב"ם כתב גבי תקנת חכמים של שמיטת כספים (הלכות שמיטה ויובל פרק ט הלכה ג): ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום, ואף על פי שאין היובל נוהג כדי שלא תשתכח תורת שמיטת הכספים מישראל. שתקנת שמיטת כספים בזמן שאין יובל הרי זו כתקנת חלת חוצה לארץ, ואין זו תקנה כתרומות ומעשרות וחלה דרבנן, אלא תקנה שלא תשתכח תורת שמיטת כספים<sup>צד</sup>, ולפיכך אינה תלויה ביובל<sup>צד</sup>.

והנה הר"ן (על הרי"ף מסכת גיטין דף יט ע"א) הביא גם את יסוד הרמב"ן שהיה יובל דרבנן עד החורבן, ושוב הביא את ביאור התוספות למה אין יובל בזמן הזה כי אין הציבור עומד בשתי

צב). אך עיין לעיל שהיה צד לרמב"ן שיתקנו את דיני בתי ערי חומה בלבד, אך הביאור הוא שזה אינו עניין כלל ליובל דרבנן, שסוף דבר לא תקנו דין מדיני היובל, אלא שלמרות שדין ערי חומה תלוי ביובל תקנו דין בתי ערי חומה.

צג). רמב"ם הלכות ביכורים פרק ה הלכה ה: "אין חייבין בחלה מן התורה אלא בא"י בלבד שנאמר והיה באכלכם מלחם הארץ וגו', ובזמן שכל ישראל שם שנאמר בבואכם ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם, לפיכך חלה בזמן הזה אפילו בימי עזרא בארץ ישראל אינה אלא מדבריהם כמו שביארנו בתרומה". ובהלכה ז כתב הרמב"ם: "מפרישין חלה בח"ל מדברי סופרים כדי שלא תשתכח תורת חלה מישראל".

צד). וכן הוא לשון רש"י גיטין ל"ו ע"ב: "זכר לשביעית - שלא תשתכח תורת שביעית". אלא שרש"י לא ביאר את החילוק בין האיסורים דרבנן כמבואר ברמב"ם.

צה). ועדיין יש לבאר למה לא ראו חכמים שתשתכח תורת יובל בחזרת קרקעות. וגבי עבודת קרקע אפשר שמכיון שנוהג דין איסור עבודת קרקע בשביעית, אין צורך לתקן, וגבי עבדים יתכן שסובר הרמב"ם שלא היה כלל עבד עברי אפילו מדרבנן. ולשון הרמב"ן בספר הזכות על יובל דרבנן, לדעתו שנהג בזמן בית שני: "אלא שנהגו בהן זכר למצות שלא תשכח מהם", ע"כ. ולרמב"ן לדעתו היה נוהג גם אחר חורבן, אלא שלא שייך לנהוג יובל בזמן חורבן.



## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רד

שנים באיסור עבודת קרקע. והדברים תמוהים, כי דברי התוספות לא יתכנו לדברי הרמב"ן, שהרי חכמים לדעת הרמב"ן כן תקנו יובל דרבנן, וזאת אומרת שהציבור יכול לה. ולפיכך נתן הרמב"ן טעם אחר, כי לא שייכת מהות דרור היובל בהחזר הקרקעות ושילוח העבדים.



### לדון בשיטת הירושלמי שהיובל פסק לגמרי מגלות השבטים ולא סברי שירמיה החזיר לעשרת השבטים

רבי יוחנן (ערכין ל"ג ע"ב מגילה י"ד ע"ב) חידש שירמיה החזיר את עשרת השבטים, וחזר היובל סוף בית ראשון, ורבינו תם חידש שחזר היובל דאורייתא בזמן בית שני, ומחדש שתירוצו רב נחמן בר יצחק מנו יובלות לקדש שמיטין אינו עומד למסקנא.

ונראה מדברי הירושלמי שלא שמיע ליה הא דרבי יוחנן<sup>צו</sup>. והנה בסוגיא בערכין מבואר שבתחילה סברו שלא היה יובל מעת גלות שנים וחצי השבטים, אלא שהקשו ממשמעות הפסוק בירמיה שיצאו עבדים ביובל, גם הביאו את דקדוק רבי יוחנן ממקרא ביחזקאל שהיובל עומד להתבטל.

והנה משמעות הירושלמי שהיובל פסק במציאות מעת גלות שנים ומחצה השבטים. וכה דברי הירושלמי (שביעית פרק י הלכה ב גיטין פרק ד הלכה ג): "דתני וזה דבר השמיטה שמוט רבי אומר שני שמיטין הללו שמיטה ויובל בשעה שהיובל נוהג שמיטה נוהגת דבר תורה, פסקו יובלות שמיטה נוהגת מדבריהן, אימתי פסקו היובלות "לכל" יושביה" בזמן שיושביה עליה, לא בזמן שגלו מתוכה, היו עליה אבל היו מעורבבים שבט יהודה בבנימין ושבט בנימין ביהודה יכול יהו היובלות נוהגין ת"ל "יושביה" "לכל יושביה", נמצאת אומר כיון שגלו שבט ראובן וגד וחצי שבט המנשה בטלו היובלות".

ומשמעות הירושלמי שדברים ככתבן שפסקו היובלות מעת גלות שנים וחצי השבטים, וכן בדין שכל שהוזכר בסתמא 'מאימתי פסקו' הרי הוא כמפורש שמאז פסקו ולא יספו [כל שלא נתפרש להדיא אחרת]. והן ממה שלא הקשו בירושלמי את קושיות הבבלי שמשמע שהיה יובל בסוף בית ראשון, והן ממה שפתחו תחילה פסקו יובלות שמיטה נוהגת מדבריהן, ומשמע שמשפסקו היובלות [כמפורש שזה מעת גלות שבטי עבר הירדן] השמיטה נוהגת מדבריהם.



צו). ובאמת הדבר פלא שחידושו של רבי יוחנן, גדול אמוראי ארץ ישראל, הוזכר רק בבבלי ואין לו רמז בירושלמי. כיוצא בזה עשר נטיעות סמוך לשביעית אמרו בבבלי מו"ק ג' ע"ב שהיא הלמ"מ בשם רבי יוחנן, ואילו בירושלמי שביעית פרק א הלכה א, מוכח שאין בדבר הלמ"מ אלא או תקנה או דרשה, וכהנה רבות.

צז). יתכן שאין הדרש מתיבת 'כל' אלא מ'יושביה' בלבד, וכן הגרסא בכמה גרסאות בירושלמי 'יושביה' בלבד, וכן בכמה גרסאות ספרא, ואף אלו שהביאו את כל הפסוק אינו סותר שהדרש אינו מתיבת 'יושביה' בלבד.

### לפרש את הירושלמי איך דחה את ראיות הבבלי שהיה היובל סוף בית ראשון

והנה גבי ראיות הבבלי מהפסוקים אפשר ליישב את דעת הירושלמי. והנה הוכחת רבי יוחנן מהפסוק כי המוכר אל הממכר לא ישוב, אפשר יובל בטל ונביא מתנבא עליו שיבטל, אלא מלמד שהחזירן ירמיה, והבבלי ביאר את הפסוק שלא יחזור אל המוכר כי לא יהיה יובל<sup>צח</sup>. אמנם ברש"י (יחזקאל פרק ז יג): "כי המוכר אל הממכר לא ישוב - כשיגלה בגולה לא ישוב ויראה עוד השדה שמכר ולמה יתאבל", ע"כ. וכן לגבי קושיית הגמרא והכתיב מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך, והוינן בהו מקץ שבע שנים והכתיב ועבדך שש שנים, ואמר רב נחמן בר יצחק שש לנמכר ושבע לנרצע. כל מפרשי הפשט ביארו שהמכוון בשבע תחילת השנה השביעית במלאות שש שנים.

והנה עוד הוכיחו במגילה י"ד ע"ב מהמבואר שהיה יאשיהו בבית אל וכי מה טיבו של יאשיהו על המזבח בבית אל, אלא מלמד שיאשיהו מלך עליהן. והבבלי הניח שאם לא מולך שם לא בא לטהר את שאר ארץ ישראל מגילוליה, אבל אפשר לומר שהוא טיהר את כל הארץ אף בנחלת שאר השבטים ממלכת ישראל לשעבר, גם שלא היה תחת ממלכתו.



### גם רוב ראיות ר"ת ליובל בבית שני אינן אלא מהבבלי

והנה כל ההוכחות של רבינו תם שהיה יובל אפילו בבית שני, אינן אלא מהבבלי, אבל מהירושלמי אין כל ראיה שהיה היובל בבית שני, מלבד הראיה שנהג דין בתי ערי חומה והלל תיקן בה תקנה<sup>צט</sup>. אך יש לומר כסלקא דעתך של הרמב"ן, שתקנו חכמים דין ערי חומה למרות שאין יובל, עיין לעיל, וכן דעת היראים.

וקצת ראיה ליסוד שאי אפשר להחליט שנהג יובל מחמת שנהג דין בתי ערי חומה, מקושיית האחרונים על המבואר (ערכין ל"ב) שהקשו על הברייתא שהזכירו יובלות בעליית עזרא. והקשו האחרונים<sup>ק</sup> למה פרכו רק על הברייתא ולא הקשו על המשנה עצמה שמבואר בתקנת הלל שנהג דין בתי ערי חומה, והרי אין דין בתי ערי חומה אלא בזמן היובל נוהג. ואם נאמר ששייך שנהג דין בתי ערי חומה מדרבנן, גם ללא יובל<sup>קא</sup>, הדברים מבוארים היטב. אך עיקר הקושיא אין לה מקום לשיטת הרמב"ן שכל היובל שנהג אינו אלא מדרבנן, והתלמוד בא להקשות איך נהג יובל דאורייתא אחר שאין כל יושביה עליה, אבל יובל דרבנן נוהג גם באין

צח). וכן פירשו הרד"ק והאברבנאל ביחזקאל.

צט). ולשון הרמב"ן בספר הזכות מסכת גיטין דף יח עמוד א: ואם נאמר שנהגו יובל מדבריהם זכר ליובל כמו שמצינו במקצת מצות שתלויות יובל כגון בית בבתי ערי חומה כדתנן התקין הלל שיהא חולש מעותיו ללשכה ואף על פי ששינו בערכין אין בית בבתי ערי חומה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, ע"כ. ויש לתמוה בדברי הרמב"ן שכתב שמצינו במקצת מצוות היובל שנהגו דוגמא לדבר דין בתי ערי חומה. ותמוה שלא מצינו שום מצוות יובל מלבד דין בתי ערי חומה.

ק). כעין זה בחזו"א.

קא). אך אין הדבר מוכרע בדברי הרמב"ן, ועיין.

## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון 70

כל יושביה עליה. אבל לדעת רבינו תם שסובר שדין ערי חומה מוכיח שנהג יוכל דאורייתא, קשה - למה לא הוכיחו מגוף המשנה שנהג יוכל של תורה בזמן הבית. ויתר על כן, על קושיא זו ליתא לתירוץ דרב נחמן בר יצחק מנו יוכלות לקדש שמיטין, שמוכח שהיה היוכל ממש<sup>27</sup>.

ויש להוסיף עוד שאפשר לא שמיע ליה לירושלמי הברייתא בבבלי ערכין כ"ט ע"א שאין דין בתי ערי חומה אלא בזמן היוכל<sup>28</sup>, ודין זה לא הוזכר בירושלמי<sup>29</sup>. ובספרא (תורת כהנים) פרשת בהר בדרש של כל המקרא של דיני בתי ערי חומה לא דרשו את הדרש שתלוי דין בתי ערי חומה ביוכל. אך מבואר בירושלמי שאין עבד עברי בזמן הזה (ירושלמי שבועות פרק ז הלכה ז: וכי יש עבד בזמן הזה).



### בראיית הרמב"ן שלא חזרו עשרת השבטים בבית שני

והנה יש סיוע מהמדרש שהביא הרמב"ן למבואר בשיטת הירושלמי שעשרת השבטים לא חזרו כלל. ואלו דברי הרמב"ן בהקשות על רבינו תם הסובר עשרת השבטים חזרו אף בבית שני: "ואינו מחזור לי שלפי דעתי אפילו למ"ד עשרת השבטים ירמיהו החזירן לא גלו לבבל מעולם, אלא חזרו למקומם הראשון, כדאמרינן (בתורת כהנים<sup>30</sup> ובילקוט ויקרא סי' תרע"ה) ואבדתם בגוים, אלו עשרת שבטים שגלו למדי ושם נשתקעו כולם, ולא נתערבו עם ישראל ולא גלו לבבל ובבית שני לא היו מעולם<sup>31</sup>". והנה הילקוט קשה גם לשיטת הרמב"ן, שהרי מודה הרמב"ן על פי הבבלי שירמיהו החזירן, אלא שהרמב"ן מחדש שאחר שהוחזרו למקומם תחת ממלכת יהודה שבו למקום גלותם הקדום למדי. וזה תמוה, כי מי החזירן למדי? ורבינו תם יאמר שזה הדרש חולק על הבבלי שלא החזירן ירמיהו כלל. וכן נראה שזו דעת הירושלמי שמעולם לא חזרו, ולפיכך העלים חזרתן, ולא הוקשה לו מעולם על הברייתא שפסקו היוכלות מאימתי שגלו שנים וחצי השבטים. גם אפשר לפרש את דברי התורה כהנים שנשתקעו ואבדו בגוים נסוב על

קב). אבל בלאו הכי יש עדיין קושי מכך שהתלמוד לא הוכיח ממה שנהג עבד עברי בימי ירמיה שחזר היוכל, אלא חפץ לדקדק מגוף שחרור העבדים ביוכל. וזה קשה גם לרמב"ן וסיעתו שמתקופת ירמיה ההוכחה על היוכל היא על יוכל דאורייתא, עיין מה שנתבאר לעיל בזה. מכל מקום, הקושיא לרמב"ן היא רק על כך שיכלו להוכיח באופן דין התלוי בדין סוף דבר הוכיחו מהדין עצמו [היינו שיכולים להוכיח ממה שנהג עבד עברי שהוא דין התלוי ביוכל, והוכיחו מפורשות שנהג היוכל ולא מדין התלוי בו], אבל לשיטת רבינו תם זה פלא איך רב נחמן בר יצחק בא לתרץ דבר שאינו מיישב את הקושיא מהמשנה, וגם למה התלמוד לא הוכיח ממשנה רק מהברייתא [אך על זה יש ליישב שהברייתא מפורשת והמשנה מכללא].

קג). ועיין עוד תוספתא ערכין פרק חמישי הלכה ח: חומר בשדה אחוזה שהמקדיש שדה אחוזתו שלא בשעת היוכל אין מותר ליגאל פחות משתי שנים יוצאין ביוכל ובגרעון מה שאין כן בבתי ערי חומה. ובחזון יחזקאל תיקן את הגרסא.

קד). אלא שזו אינה ראייה, ובפרט שאין לנו ירושלמי ערכין.

קה). ספרא בחוקותי פרשה ב תחילת פרק ח: "ואבדתם בגוים רבי עקיבא אומר אילו עשרת שבטים שגלו למדי, אחרים אומר ואבדתם בגוים אין אובדין אלא גולה, יכול אובדן ממש כשהוא אומר ואכלה אתכם ארץ אויביכם הרי אובדן ממש אמור הא מה אני מקיים ואבדתם בגוים אין אובדן אלא גולה".

קו). גם ברמב"ן על התורה (דברים פרק לב פסוק כו) אוחו בשיטתו שעשרת השבטים נאבדו בכל פינה, אלו דבריו: "אבל טעמה שאשיתם במקום פאה ובענין שיאמרו עליהם גם אי הם, לומר שלא ישאר להם שם ושאר בגוים ולא יודע מקומם איה: והנה ירמיו לגלות עשרת השבטים שגלו לנהר גזון (מ"ב יו ו), הוא שהחכמים קורין סמבטיו"ן, ע"כ.

## רז בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

עיקר עשרת השבטים, שהם לא חזרו ממדי כלל, אלא רק מעט חזרו ובהם מתקיים יושביה עליה לשיטת רבינו תם. אלא שיש לדון לשיטת רבינו תם, המחשיב את השבטים שחזרו, אפילו שהשבט בנוי ממיעוט, סוף דבר לא כלה השבט שנאמר עליו שאבד, וכשבט בנימין אחר מעשה פילגש בגבעה, שנבנה שוב ממאות אנשים ולא נחשב שאבד<sup>קז</sup>.

והנה כל זה משמעות הירושלמי שלא חזר היובל בסוף בית ראשון, כי הרי מעולם לא החזיר ירמיה את עשרת השבטים. גם הרמב"ם בפרק היובל שלו (רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק עשירי), בפרטו את כל מאורעות השמיטה והיובל מעת כניסת עם ישראל לארצו עד המנהג כיום הזה, לא הזכיר את דבר חזרת עשרת השבטים על ידי ירמיה וממילא חזרת היובל, והזכיר (בהלכה ח) רק את הפסקת היובל בעת גלות שנים וחצי השבטים<sup>קח</sup>, כפשט הברייתא והירושלמי<sup>קט</sup>, עיין להלן בהרחבה.

ולמסורת הגאונים (עיין להלן בהרחבה) שהביא הרמב"ם (תשובה שפ"ט) שלא מנו שמיטין מעת שחרב בית ראשון, משמע שעד סוף בית ראשון כן מנו יובלות, ולא הזכירו בדבריהם וכן הרמב"ם בפרק היובל (פרק תשיעי שמיטה ויובל) את הפסקת היובל וחזרתו בבית ראשון, ומשמע מעולם לא פסק היובל והיה עד סוף בית ראשון. ולא נחלקו הרמב"ם והגאונים אלא בשאלה חזר מניין היובל בימי בית שני, לשיטת הרמב"ם, ולשיטת הגאונים מעולם לא חזר מניין היובל, ולמשמעות הגאונים שהובאו במשנה תורה לרמב"ם היה מניין היובל בימי בית שני<sup>ק</sup>.



### לשיטת הרמב"ם תמוה הרבה ראיית רבינו תם מבתי ערי חומה

הנה רבינו תם הוכיח ממה שנהג דין בתי ערי חומה בזמן הלל שנהג יובל דאורייתא בבתי ערי חומה, והרמב"ן קיבל את הראייה אלא שאמר שהיה היובל מדרבנן, וברמב"ם מפורש שלא היה יובל דרבנן. ויש שדחו שתקנו בתי ערי חומה מדרבנן אף שאין יובל כלל<sup>קי</sup>, וזה לא יתכן

קז. אלא שאפשר לדון כיון שהגולים עתידים לחזור (לשיטת הרמב"ן) עדיין נחשבים, וכל זמן שלא חזרו עדיין הם כאבודים.

קח. ובערוך השולחן העתיד (זרעים ל"א) כתב בהשמטת הרמב"ם חזרת עשרת השבטים: "וזה שלא הביא הרמב"ם זה משום דזמן קצר היה שהרי תיכף כבשו אותם העבדים כמפורש בירמיה שם ונמצא שלא נהגו היובל", ע"כ, ודבריו נפלאו, שמה בכך שלא נהגו היובל בפועל, והרי הרמב"ם לא שונה אלא אימתי נהג יובל, וכמה יובלות ושמיטות בטלו ישראל כל ימות בית ראשון, כמבואר במקרא בדברי הימים שהארץ רצתה את שבתותיה המבוטלות, ואם כן לא נמנה שנהג היובל כלל.

קט. ועיין עוד להלן מדברי הרמב"ם בתשובה סימן שפ"ט ושעולה מדברי הרמב"ם שלא נהג יובל כלל מעת גלות עשרת השבטים אף לא מדרבנן.

קי. ומכל מקום במסורת הגאונים מבואר שהיה היובל עד סוף בית ראשון גם אחר גלות עשרת השבטים.

קיא. זו גם שיטת מרכבת המשנה (חעלמא) הלכות שמיטה ויובל פרק יב הלכה טז: "ונמצא לדעת רבנו יובלות נמי בטלו בזמן בית שני דכתיב וקראם דרוור לכל יושביה בזמן שכל יושביה עליה כדבערכין דף ל"ב ע"ב וכמ"ש רבנו פ"י מהלכות שמיטה ה"ג כדרב נחמן בר יצחק דמני יובלות לקדש שמטין ומשמע דאפי' מדרבנן לא קבלו עליהן יובלות בזמן בית שני אף על גב שקבלו תו"מ מדברי סופרים. והרי קי"ל פ"י מהל' שמיטה ה"ט דבזמן שאין יובל נוהג אין דין בתי ערי

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רח

בשיטת הרמב"ם שמפורש בדבריו (שמיטה ויובל פרק י הלכה ט) שלא נהג בתי ערי חומה מדרבנן, שכתב שאין נוהג מדרבנן בזמן שאין יובל אלא שביעית ושמיטת כספים.



### מהלך הגר"ח בדברי הרמב"ם שנחשב שהיה היובל בבית שני לגבי בתי ערי חומה

והנה ייסד הגר"ח בשיטת הגאונים שהובאו ברמב"ם שגם בבית שני היו ספירת שנים וקידוש יובלות, וזהו דינא דמנו יובלות לקדש שמיטין, והייתה שנת היובל אלא שלא לא נהגו דיני יובל, שלא היו יושביה עליה, אבל שנת היובל בקדושתה, ולו יבואו כל יושביה עליה בתחילת השנה ינהגו דיני היובל<sup>ק"י</sup>.

ועל פי זה יש להרחיב את הדרך<sup>ק"י</sup> שלגבי תליית בתי ערי חומה ביובל אין צריך שינהג היובל למעשה, אלא שתהיה שנת היובל ראויה לכל דיניה לו יקום התנאי של כל יושביה.

והנה הרמב"ם, אף שסוף דבר פסק בדברי הגאונים, הוא לא הסכים תחילה לדבריהם<sup>ק"י</sup> [כמבואר בהלכה ה', וביתר ביאור בתשובת הרמב"ם שהובאה גם בכסף משנה]. ונמצא שמכל מקום להבנת הרמב"ם גופיה עדיין קשה מבתי ערי חומה, ולא הכריע כהבנת הגאונים מחמת ראייה זו.

והנה לשון הרמב"ם שמיטה ויובל פרק י (הלכה ט-יט<sup>ט</sup>): "בזמן שהיובל נוהג בארץ נוהג בחור"ל שנאמר יובל היא בכל מקום בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. ובזמן שהיובל נוהג, נוהג דין עבד עברי, ודין בתי ערי חומה, ודין שדה חרמים ודין שדה אחוזה, ומקבלין גר תושב ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה, ובזמן שאין היובל נוהג אינו נוהג<sup>ק"י</sup> אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם כמו שביארנו".

---

חומה נוהג כדקי"ל ערכין דף כ"ט ובהכרח לא היתה קידוש בתי ערי חומה בזמן עזרא אלא מדרבנן. ולפ"ז מ"ש רבינו לעיל הט"ו אף ביאתן בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות ר"ל מנו יובלות לקדש שמיטין וקדשו בתי ערי חומה מד"ם דומיא שנתחייבו במעשר וכל זה ברור בדעת רבנו". אך לכאורה אין הדברים ניתנים להיאמר, שהרמב"ם פרק י' הלכה ט' דיבר הן על דאורייתא הן על דרבנן ולא הוציא ערי חומה לכלל אלו שנוהגים מדרבנן.

קיב). חידושי ר' חיים הלוי הלכות שמיטה ויובל פרק י: ולפ"ז נוכל לומר בדעת הגאונים לדעת הרמב"ם, דכל זה הוא בזמן הבית שהיתה ספירת ב"ד וקדשו את היובלות, וחיילא בהו קביעותא דשנות יובל, אלא דלא היה היובל נוהג משום דלא היו כל יושביה עליה, והך דינא דכל יושביה אינו מעכב אלא שלא ינהגו בה דיני יובל, כמו החזרת שדות וכדומה, אבל עצם השנה דין יובל עליה מדין תורה, וע"כ הוי בה דינא שאינה עולה לחשבון השמיטין, וע"כ מנו יובלות לקדש שמיטין, משא"כ לאחר החורבן, דחסר אז ספירה וקידוש ב"ד, עצם השנה לית בה דין יובל, דבלא קביעת הספירה והקידוש כל השנים אין נקבעים ועולין בחשבון היובל, ובטל כל מספר היובל, ושנה זו אין בה דין שנת החמשים ואינה שנת היובל כלל.

קיג). בחידושי הגר"ח מסכת גיטין דף עד עמוד ב בסוף דבריו, וכתב המו"ל שהדברים נעתקו מכת"י הגר"ח זצ"ל או הגרי"ז זצ"ל.

קיד). גם סוף דבר בהסכמתו לדברי הגאונים אין זה אלא משום סמיכה על המסורת בלבד, אבל עיקר שיטתו נותרה במקומה.

קטו). והיא הלכה אחת בכתבי היד.

## רט בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

ומה שכתב הרמב"ם תחילת דבריו, בזמן שהיובל נוהג בארץ נוהג בחו"ל, ע"כ. המכוון הוא שנוהג למעשה [והיינו כל יושביה עליה], שאין נפקא מינה לחוצה לארץ ללא דיני היובל, ומלמדנו שכל המשך דבריו שהיובל נוהג היינו נוהג עם דיניו.

ויותר, מתוך דברי הרמב"ם הוא מוכרע, שכתב שבזמן שהיובל נוהג, נוהג דין ערי חומה ושמיתת כספים מדאורייתא. והנה, בזמן בית שני נהג דין בתי ערי חומה כמבואר בתקנת הלל ולביאור המיוחס לגר"ח הוא מדאורייתא שנחשב שהיובל נוהג יש ספירה וקידוש היובל, ובאותו יובל נוהג כלל הרמב"ם שנהגה גם שמיתת כספים, ועולה שנהגה שמיתת כספים בזמן בית שני. והרי לא נהגה שמיתת כספים דבר תורה [לשיתת הרמב"ם כהכרעתו כשיתת רבי, שעל פיה בלבד שייך תקנת פרוזבול] בזמן בית שני, והרמב"ם כלל בחדא מחתא את כל הדברים התלויים ביובל. וגם לו היו מוזכרים בהלכות נפרדות היה לו לרמב"ם לבאר מה תלוי ביובל אף שאינו נוהג [כמו ערי חומה לדעת הגר"ח], ומה תלוי בקיום היובל ודיניו למעשה, וסתמת הדברים מוכיחה שאין הפרש בין כל הדברים.

וכזאת יש לתמוה בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (ערכין פרק ט משנה ו): "ומאז שגלו בטלה ההסתמכות על קדושה ראשונה, ולפיכך אין הולכין בבית שני אלא אחר שהיה מוקף חומה כשעלה עזרא. ואין חובת דין בתי ערי חומה ולא דין שדה אחוזה אלא בזמן שהיובל נוהג". הנה כתב את דין ערי חומה בזמן בית שני, והמשנה עוסקת לגבי דין בתי ערי חומה, וכתב בדבריו שאין דין בתי ערי חומה אלא בזמן שהיובל נוהג, והיינו שאינו נוהג בבית שני.



### שני טעמים למה לא שייך יובל בבית שני

עוד ביארו<sup>1</sup> את שיתת הרמב"ם על פי דברי הגר"ח (בהלכות שמיטה ויובל פרק י"ב) שיש שני טעמים<sup>2</sup> למה לא נוהג יובל בבית שני – האחד, חיסרון בביאת כולכם, וכמו גבי תרומה וחלה, וחסר בקדושת הארץ לגבי דינים הללו. ועוד, מטעם שאין כל יושביה עליה, וזה אינו מעכב אלא ניהוג היובל, ואם כל חמישים שנות היובל לא היו כל יושביה עליה מלבד שנת היובל, הדין הוא שהיובל נוהג.



קטז). לגרסא אחרונה של הרמב"ם: ובזמן שאין היובל נוהג, אין נוהג עבד עברי, ולא בתי ערי חומה, ולא שדה אחוזה, ולא שדה חרמים, ואין מקבלין גר תושב, ונוהגת שביעית בארץ מדבריהם, וכן השמטת כספים בכל מקום מדבריהם, כמו שביארנו.

קיז). בתחילת הדברים בחידושי הגר"ח מסכת גיטין דף עד ע"ב בסוף דבריו, וכתב המו"ל שהדברים נעתקו מכת"י הגר"ח זצ"ל או הגרי"ז זצ"ל.

קיא). לשון חידושי ר' חיים הלוי הלכות שמיטה ויובל פרק יב: "ונמצא דבירושא שניה דלא נהגו יובלות הוא מתרי טעמי, חדא משום דלא היו כל יושביה עליה, וזה הוי רק חסרון בנהיגת וקיום היובל, ועוד משום דלא היתה ביאת כולם, וזה הוי חסרון בעצם הארץ בעיקר דין ירושתה וקדושתה, דמיחסר בה עוד חיובא דיובלות".

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רי

### בתי ערי חומה אין צריך התנאי שיהיו כל יושביה עליה

ולגבי בתי ערי חומה לא שייך החיסרון שאין כל יושביה עליה, כי הרי דין בתי ערי חומה אינו שייך לשנת החמישים אלא לזמן שהיובל נוהג, והרי היובל נוהג לו יהיו רוב יושביה. וכל החיסרון שאין בתי ערי חומה בזמן שאין יובל זה רק מטעם שחסר בביאת כולכם, וכיון שכן, כמו שנוהגות תרומות וחלה מדרבנן למרות שחסר בביאת כולכם, הוא הדין שינהג היובל מדרבנן למרות שחסר בביאת כולכם. ומה שיובל עצמו לא נהג מדרבנן, הוא מפני שחסר בתנאי של כל יושביה. ונמצא שלגבי דין בתי ערי חומה, שאין תלוי בכל יושביה אלא בביאת כולכם ומדרבנן לא מעכבת ביאת כולכם, נוהג דין בתי ערי חומה מדרבנן. ואין זו תקנה נפרדת, כדברי הראים, אלא שווה ממש לתרומות וחלה. ולדעת הגר"ח כל שביעית דרבנן בזמן בית שני משום שחסר בביאת כולכם<sup>קט</sup>.

וגם ביאור זה אינו במשמע בדברי הרמב"ם, שכלל את הדינים שאין נוהגים בזמן שאין יובל, ומשמע שמשגלו בני גד ובני ראובן לא נהג היובל ולא נהגו בדיני בתי ערי חומה.



### קושי מפשטות הסוגיא בערכין על יסוד הגר"ח שיובל תלוי ביאת כולכם

ולכאורה יש להקשות על דברי הגר"ח מהסוגיא בערכין ל"ב ע"ב שהקשו איך מנו יובלות בימי עזרא הרי לא היו כל יושביה עליה, ולמה לא שאלו שאין ביאת כולכם, הנצרכת לדעתו גם לשמיטין ויובלות. ויש לומר בשתים – אחת, שאכן זו סיבה שלא ינהגו יובלות דבר תורה אבל עדיין ינהגו מדרבנן<sup>קכ</sup>, ולכן הקשו בגמרא רק מטעם שאין כל יושביה עליה. אך זה קצת קשה, שנמצא שאין שום דין דאורייתא בקידוש עזרא, ובבבביתא למדו ממקרא בתורה ואומר והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה מקיש ירושתך לירושת אבותיך מה ירושת אבותיך בחידוש כל דברים הללו אף ירושתך בחידוש כל דברים הללו, אלא אם כן נדחוק שכל זה אסמכתא. אלא שיש לומר שיש נפקא מינה לגבי ערלה וכלאים<sup>קכא</sup>. ועוד יש לומר שיש שיטות בגמרא שאין דין ביאת כולכם גם לגבי תרומות ומעשרות, ואלו הסוברים

קט). וכן כתב בצל"ח ברכות דף לו ע"א: ולפי דברינו הללו הדבר פשוט לדעת הרמב"ם קדושת שביעית בימי בית שני היה רק מדבריהם, ועיין ברמב"ם ריש פ"ט מהל' שמיטה ויובל ועיין בדבריו בפ"ד משמיטה ויובל הל' כ"ה, ועיין בכסף משנה שם שהאריך מאוד. ולפמ"ש בודאי כוונת הרמב"ם במה שכתב [הלכות תרומות פ"א ה"א] בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית, היינו מדבריהם.

קכ). שוב ראיתי כדברים הללו באבן האזל הלכות בית הבחירה סוף פרק ו אות ג, והסכים עם הגר"ח בעיקר יסודו, אלא שהוא סבור שדין ביאת כולכם אינו תלוי בשעת ביאה בדווקא. ונפקא מינה אם יבואו רוב ישראל לארץ קודם ביאה שלישית [ולא ייחשב משום מה זאת לביאה שלישית], האם יתחייבו בחלה.

קכא). ואף שהצל"ח ברכות ל"ו ע"א טען שגבי ערלה נאמר וכי תבואו ודין הוא שנדרוש ביאת כולכם, ואכן זו טענה, ודחק את דברי הרמב"ם שמשמע ערלה מדאורייתא היינו בביאה שלישית, אבל כבר השיבו שאין לדחוק משמעות הברורה ברמב"ם שבזמן הזה נוהגת ערלה בארץ מדאורייתא ולא מהלכה וספיקו לחומרא. וכן יש ללמוד משו"ת הרמב"ם סימן קל שמדבר בזמן הזה וכתב שהאיסור של תורה. ותדע שהוא עוסק בזמן הזה מתשובותיו הסמוכות סימן קכ"ט, שכל התשובות רצף אחד הן ששלח הרמב"ם לתלמידי רבי אפרים הדיין החסיד זצ"ל, כמבואר בתשובה הראשונה בסימן קט.

## ריא בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

שתרומה בזמן הזה דאורייתא, והוא הדין לשביעית ויובלות, ושמא הברייתא השונה שמנו יובלות עומדת בדעתם, אבל לא מצינו מי שיאמר שנוהג היובל כשאר יושביה עליה.



### גם משמעות דברי אביי שאין יובל תלוי בביאת כולכם

אלא שיש לדון בכל זה, שבוודאי הבבלי אינו סובר ששמיטין ויובלות דרבנן משום שחסר בביאת כולכם, כי אם כן הדבר למה לא אמר אביי בגיטין גבי פרוזבול ששמיטה דרבנן כי חסר בביאת כולכם. ואף ששם עסקו בשמיטת כספים, מכל מקום אין היא נוהגת כשאר שמיטת קרקע [עיין ראשונים קידושין ל"ח ע"ב]. וביותר יש להוכיח כן מאוקימתת אביי (מו"ק ב' ע"ב) את משנת משקין בית השלחין בשביעית כרבי ששביעית דרבנן, ולא אמר כמאן דאמר שחסר בביאת כולכם, ולרמב"ם לביאור הגר"ח הוא הלכה.



### לדברי הגר"ח גדר ביאת כולכם תלוי רק בזמן הביאה

ולדברי הגר"ח גדר ביאת כולכם תלוי רק בזמן הביאה, אבל אם יבואו כולם במשך זמן בית שני אין בכך כלום. וכתב הגר"ח לפי דרכו שאין קדושת הארץ שלימה לגבי הדינים הללו אלא בביאת כולכם, ונמצא שלא הושלמה קדושת הארץ לגבי תרומה ומעשרות [ושביעית] בביאת עזרא. ולפי זה, מה שכתב הרמב"ם בפרק ו' מבית הבחירה הלכה טז שכל דבריו משמע שקדושת הארץ של תורה היא, וסיים בה הרמב"ם: "לפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואף על פי שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה". והנה בהלכות תרומות כתב הרמב"ם שהתרומה דרבנן ויראה שאף המעשר מדרבנן, ולהבנת הגר"ח אף השביעית בכלל, ונמצא שהארץ בעליית עזרא חסירה בקדושתה ותושלם בביאת כולכם בביאה שלישית. ואין לתמוה שאם כן שאם כן אין קדושה כלל בביאה שנייה של עזרא, וברמב"ם משמע שהיא קדושה של תורה אף לגבי תרומות ומעשרות. אך יש לומר שהושלמה מקצת הקדושה, וכן כתב הגר"ח לגבי בתי ערי חומה שאף שחסירה קדושתן עזרא קדשן במקצת ובביאה שלישית יושלמו. אלא שעדיין יש את קושי לשון הרמב"ם: "וחייב בשביעית ובמעשרות", שלשון וחייב מורה על דין ולא על קדושה בלבד<sup>22</sup>.

גם בדברי החזון איש (שביעית סימן ג' ס"ק ט"ו) כתב שלרמב"ם אין שום משמעות בקידוש עזרא כיום הזה. וזה לשונו: "בר"מ פרק ו' מהלכות בית הבחירה הט"ז וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שבארנו בהלכות תרומות, בפ"א מהלכות תרומות כתב רבנו שפטור מהתורה מן המעשר דבעינן ביאת כולכם, ולמש"כ לעיל סק"ח גם לענין שביעית דעת הר"מ שאינו אלא מדרבנן, וצ"ל דכונת רבנו דבאמת קידש עזרא אע"ג דלא היו כל יושביה עליה ואם יבואו כל ישראל א"צ קידוש אחר וכן לעתיד א"צ קידוש אחר, וכן כ' הכ"מ ספ"א מה"ת, ויתפרש לפ"ז מש"כ

קכב). אך אפשר שאין זה מוסכם אליבא דכולי עלמא ונחלקו גבי חלה ותרומה אם הם דאורייתא.



## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון ריב

רבנו על הדרך שבארנו היינו אם יהי' רוב ישראל עליה, וצ"ע, ע"כ. וכן כתב עוד החזון איש (שביעית ג' ו' מנגעים ס"ק ב'): "ומטעם זה קדשו הארץ לעתיד לבוא לענין תרומות ומעשרות, אע"ג דלדעת הר"מ בעינן ביאת כולכם, מכל מקום ראוי לקדש דאם יבואו רוב ישראל טרם שישובו מלך ונביא וסנהדרין נמי יתחייבו בתרומ"ע דלא בעינן שיהא כל אחד מכיר בשלו, אלא ביאת כולם"<sup>קכ</sup>. ובס"ק ח' כתב החזון איש שלרמב"ם שביעית דרבנן משום היקשא דרבי, לא משום ביאת כולכם, אבל סוף דבר אין נפקותא כיום בקדושת עזרא.



### האם הרמב"ם למד ביאת כולכם מכי תבואו האמור בשביעית

הנה האחרונים נבוכו במקור הרמב"ם לביאת כולכם בתרומה. ובבית יוסף (יורה דעה סימן שלא) כתב: "והרמב"ם דיליף אף לגבי תרומה מדכתיב (ויקרא כה ב) כי תבואו ביאת כולכם משמע אפשר דבשום דוכתא מייתי להאי דרשה", ע"כ. ויש שהגיהו בדברי הרמב"ם, אבל האמת תורה דרכה, שהרמב"ם בתשובה כתב את מקורו (שו"ת הרמב"ם סימן קכט): "ומאחר שנתבאר לנו בגמרא יבמות וכתובות שתרומה בזמן הזה מדרבנן, כפי שנתבאר שם בדבר כי תבואו ביאת כלכם ולא ביאת מקצתכם נתאמת לנו, שכן המעשרות ג"כ בזמן הזה דרבנן", ע"כ. אלא שהדברים תמוהים, שבגמרא לא אמרו זאת אלא לגבי חלה. ושם הרמב"ם השווה חלה לתרומה וסבר שכל חילוקו של רב הונא בריה דרב יהושע שחלה דרבנן ותרומה דאורייתא, כל דבריו נאמרו רק כלפי החכמים שהיו סבורים לומר יש לחלק בין תרומה לחלה להיפך, וחלה דרבנן ותרומה דאורייתא. לזאת אמר רב הונא שיש לומר איפכא. אבל עדיין קשה הפשיטות שיש לרמב"ם בדבר, וגם הלשון כי תבואו שהביא לא נאמר בתרומה. על כל פנים עולה שלא כדברי הגר"ח שמקור הרמב"ם מכי תבואו האמור בשביעית. וכבר תמהו<sup>קכד</sup> על דברי הגר"ח שהרמב"ם כתב בפשיטות גבי תרומה שנאמר בה כי תבואו, וגבי תרומות כתב רק בלשון יראה ל'. ואם מקור הרמב"ם הוא מכי תבואו האמור בשביעית ומינה נלמד למעשרות ותרומה, שמעשרות תלויים בשנים ותרומות מאותם המתנות, יותר היה לפטור מעשרות התלויים בשנות המעשר מאשר תרומה. וביותר יש להוכיח שאין דרשת כי תבואו גבי שביעית, שהרי כתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פרק ד הלכה כה: אין שביעית נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד, שנאמר כי תבואו אל הארץ וגו', ונוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. ולמה לא למד מכי תבואו אלא שהדבר תלוי בארץ, ולא הוסיף עוד כלל דביאת כולכם<sup>קכה</sup>.

קכג). החזון איש תופס שהייתה ציפיה בעליית עזרא שזו תהיה הגאולה המושלמת ותהיה ביאת כולם [משמע אף כל עשרת השבטים], וביותר כתב החזון איש לגבי קידוש עזרא לערי חומה שהייתה התוחלת שישוב היוכל ויתקיים כל יושביה עליה במקומן.

קכד). תשובות והנהגות כרך ב סימן תקסא: אמנם דברי הגר"ח תמוהים טובא (ובשעתו שאלתי על זה את מרן הגאון דבריסק הגרי"ז זצ"ל) שהרמב"ם כתב בסופ"א דתרומות שתרומה דרבנן "ויראה לי שהוא הדין מעשרות", ולסברת הגר"ח אדרבה במעשרות פשוט שזהו דרבנן שמנין השנים תלוי בשמיטה שאינו אלא מדרבנן (אבל תרומה גדולה נוהגת תמיד חוץ משנת השמיטה) והו"ל למימר ויראה לי שהוא הדין בתרומות, וע"כ מבואר שאין הרמב"ם תולה תרומה בשמיטה כלל [אלא שתרומה תלוי בביאת כולכם, ומסברא מעשר תלוי בתרומה ואין לחלק שיהא חיוב מעשר בלי תרומה, אבל תרומה לא תליא בשמיטה כלל]. ואין הוכחה ששמיטה בזה"ז דרבנן.

## ריג בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

אמנם היא גופה טעמא בעי למה לא נתלה בביאת כולכם, שהפסוק שווה ממש למה שדרשו בחלה. והנה לשון הרמב"ם סוף פרק ו מבית הבחירה: **וחייב בשביעית ובמעשרות משמעו שהוא דאורייתא, ויש לפרשו גבי שביעית<sup>ק"י</sup>. ואם כן הרמב"ם סתר משנתו בדין שביעית בזמן הזה. גם מה שכתב גבי מעשרות יש לפרשו שהוא של תורה, וזה קודם חידושו של הרמב"ם ב'יראה לי' להשוות מעשרות לתרומה. אבל אין להוכיח ממה שכתב הרמב"ם אלא שביעית ומעשרות והשמיט חלה ותרומה, ונפרש שהשמיט את אלו מפני שדעתו בוודאות שפטורים משום ביאת כולכם, ונלמד מהשמטתו תרומה וחלה שהוא היה סבור שיש הפרש בין מעשרות ושביעית לבין תרומה וחלה. ואף שהרמב"ם בהלכות בית הבחירה סוף ההלכה כתב: **"וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה"**. יש ליישב<sup>ק"י</sup>, כל זה אינו, שהרי הרמב"ם גם בדברו על קדושה ראשונה הזכיר רק שביעית ומעשרות ואפשר שבכלל מעשרות תרומה, וכן נראה מדברי הרמב"ם בכמה מקומות<sup>ק"י</sup>.**



### דברי החזון איש בשיטת הרמב"ם

כתב החזון איש (שביעית סימן ג' ס"ק ט') רמב"ם פרק א' מהלכות תרומות הלכה כ"ו, פסק רבנו כמאן דאמר בירושלמי פ"ו דשביעית דמאליהן קבלו עליהן, ומפרש טעמא דגם בתרומה בעינן ביאת כולם דומיא דחלה, מיהו צ"ע דבגמ' דידן יבמות פ"ב א' ב' לא משמע הכי, דמנ"ל דרבי יוסי סבר תרומה בזה"ז דאורייתא, נהי דקדושה שניה קדשה לעתיד לבוא מ"מ י"ל דפטור מתרומה מה"ת, וכן נדה מ"ו ב' דחיק ר"י תני לה ולא סבר לה, ולא משני משום דבעינן ביאת כולם, ומיהו י"ל דלמאי דמסיק שם מ"ז א' כר"ה ברדר"י אין ה"נ דא"צ לשנויי דלא סבר לה אלא דיליף תרומה מחלה, ועיקר סמיכת רבנו מהא דאמר פסחים מ"ד א' הנח לתרומה בזה"ז דרבנן, ומשמע דמלתא פסיקתא היא כמש"כ הרשב"א יבמות שם, ולא משמע לי' לרבנו משום

קכה). וכעין זה דקדק בערוך השולחן העתיד (דיני זרעים ט"ו), וזו לשונו: וכ"כ מפורש שם בפ"ד דין כ"ה אין שביעית נוהגת אלא בא"י לבד שנאמר כי תבואו אל הארץ ונוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית עכ"ל ומדלא ביאר דבזמנה"ז דרבנן כדרכו בכל מקום מבואר דמן התורה הוא. וכן דקדק האור החיים בראשון לציון ריש מו"ק. אלא שטענו שהרמב"ם תפס לשון זה גם גבי תרומה למרות שכתב שאינה נוהגת בגלל ביאת כולכם. אמנם, מכל מקום לדברי הגר"ח יש להקשות - שכיון שהביא הרמב"ם כי תבואו דשביעית היה לו לפרשו אם אכן הדבר תלוי בביאת כולכם.

קכו). והאבן האזל, לדרכו שביאת כולכם אינה תלויה בכיבוש, השווה את הדינים שכל דברי הרמב"ם אמורים באופן שתהיה ביאת כולכם.

קכז). אין מזה שלילה לומר שתחילה היה סבור שבמעשרות אין פטור ביאת כולכם, ואין הכרע מתי הוסף כל יראה לי ברמב"ם. ובתשובה מתבאר לימוד הרמב"ם מעשרות מתרומה: "ומאחר שנתבאר לנו בגמרא יבמות וכתובות שתורמה בזמן הזה מדרבנן, כפי שנתבאר שם בדבר כי תבואו ביאת כלכם ולא ביאת מקצתכם נתאמת לנו, שכן המעשרות ג"כ בזמן הזה דרבנן".

קכח). רמב"ם הלכות תרומות פרק א הלכה י': ויש קנין לגוי בסוריא להפקיע מן המעשרות ומן השביעית כמו שיתבאר. ואף שהתרומה בכלל, ועיין עוד רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק ד: אבל עמון ומואב ומצרים ושנער אף על פי שהם חייבות במעשרות מדבריהם אין שביעית נוהגת בהן. רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פרק י הלכה טו: ומה סוריא שהיא חייבת במעשרות ובשביעית מדבריהם אינה חייבת בנטע בנטיע רעוי כמו שיתבאר בהלכות מעשר שני, חוצה לארץ לא כל שכן שלא יהיה נטע רעוי נוהג בה, ע"כ [אך אפשר שלגבי רעוי למד מדבר התלוי בשנים, שהן מעשרות ושביעית].

## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון ריד

דלא קדשה לע"ל אלא משום דבעינן ביאת כולם, ומיהו קשה לפרש בגמ' מלתא דלא הוזכר כלל בגמ' וגם ל' הר"מ מקרא כי תבואו ומה שקים ל' תרומה יותר ממעשר קשה לכווננו, ואפשר דתרומה ראוי למיליף מחלה, דחלה הוקשה לתרומה במדבר ט"ו וגם יליף ראשית ראשית כדאמר מנחות ס"ז א', ובגמ' אמרו תרומה בזה"ז דרבנן, והלכך קים ל' תרומה יותר ממעשר, מיהו ביאה בתרומה לא כתיב וגם כי תבואו אינו ביאת כולם ואולי צ"ל בבואכם והיינו קרא דחלה וכתוב שם גם תרומה, ודעת הראב"ד דתרומה בזה"ז דאורייתא.



### במה שדן החזון איש לומר שהרמב"ם פסק כרבי יוסי בירושלמי

נחלקו האמוראים רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא בירושלמי האם קדושת עזרא דאורייתא או דרבנן, והחזון איש רצה לפרש שטעמו של הרמב"ם שכתב שתרומה ומעשרות דרבנן הוא שפסק כרבי אלעזר. והנה בירושלמי פרק עשירי מבואר שלרבי אלעזר אף שביעית דרבנן. והאמת היא שמשמעות הירושלמי שכל קדושת הארץ לכל דבר רק מדרבנן, ולפיכך תימה לפרש בדברי הרמב"ם שפטר תרומה משום ביאת כולם משמע תרומה בפני עצמה, ושוב יראה לו שהוא הדין למעשרות [וגבי שביעית לא נתפרש להדיא ברמב"ם אלא בהשוותו לתרומות ומעשרות בהלכות בית הבחירה]. ובירושלמי משמע שאין הפטור משום ביאת כולם הנאמר באיזה פרט, אלא זה דין כללי בכל קדושת עזרא. אכן לא פורש מה החיסרון, והיה אפשר לומר לפרשו משום ביאת כולם, אלא שבירושלמי הביא מקרא בעזרא שמשמע שהקדושה הייתה דרבנן, ומבואר שאינו עניין לביאת כולם. וכן יש לדקדק מהרמב"ם בתשובה שביאר מקורו מגמרת כתובות ויבמות, גם מה'יראה ל' האמור במעשר. ויש לדקדק הרבה בדברי הירושלמי שגם לרבי אלעזר לולא הדרשה אין משמעות לקדושת עזרא, ולמדה ממקרא שדרשו בבבלי והביאך וכו' קכ"ט, ורבי יוסי הוציא משמעות המקרא מחמת הקרא בעזרא<sup>ל</sup>, אבל אינו עניין כלל לביאת כולם ולדברי הרמב"ם.

עוד הקשו על הרמב"ם<sup>ל</sup>, וכן תמה החזון איש, שבבבלי לא אמרו תרומה דרבנן משום ביאת כולם. וביותר הקשו בבבלי בדעת רבי יוסי הסובר קדשה לעתיד לבוא שבדין שתהיה תרומה

---

קכט). רבי יוסי בר חנינא אמר מדבר תורה נתחייבו הדא הוא דכתיב [דברים ל ה] והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה הקיש ירושתך לירושת אבותיך מה ירושת אבותיך מדבר תורה אף ירושתך מדבר תורה.

קל). אמר רבי אלעזר מאליהן קיבלו עליהן את המעשרות מה טעם [נחמיה י א] בכל זאת אנו כורחים אמנה וכותבים ועל החתום שרינו לוינו וכהנינו, רק יש מקום ליישב שהכל מודים שלא היה ביאת כולם בביאה שניה, אלא שרבי יוסי ברבי חנינא למד מדרשא שהקדושה של תורה וממילא אין צריך ביאת כולם, ורבי יוסי ברבי חנינא למד שנהגו מדרבנן וממילא נותר חיסרון הקדושה מחמת שאין ביאת כולם, ולא דרש היקש דרבי אלעזר שאין צריך ביאת כולם, והדברים דחוקים הרבה.

קלא). לזה ירמוז הטור יורה דעה סימן שלא: "וכתב הרמב"ם שאינו אלא מדרבנן שאפילו בימי עזרא לא היה דאורייתא כיון שלא עלו כולם ולא היו כל יושביה עליה, ונ"ל דלא שייך האי טעמא אלא גבי חלה דכתיב בה בבואכם ודרשינן מינה בביאת כולם אבל לענין תרומות ומעשרות לא בעינן שיהא כל יושביה עליה", ע"כ. ובבית יוסף יורה דעה סימן שלא: "והרמב"ם דיליף אף לגבי תרומה מדכתיב (ויקרא כה ב) כי תבואו ביאת כולם משמע אפשר דבשום דוכתא מייתי להאי דרשה". ועיין ט"ז יורה דעה סימן שלא ס"ק א', ובש"ך בנקודות הכסף, ובבית הלוי (ג א ד).

## רטו בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

דאורייתא. ויישב החזון איש שכל זה קודם דברי רב הונא בריה דרבי יהושע שהביא ברייתא דביאת כולכם בחלה, והוא הדין יש לומר גם בתרומה ואף במעשר. למרות שרב הונא בריה דרב יהושע עצמו אמר איפכא חלה פטור תרומה חייב, אין זה אלא בדרך אפשר. וצירף הרמב"ם את סתימת התלמוד שהנח לתרומה דרבנן, ולא נראה לו מחמת הקידוש אלא מחמת חיסרון ביאת כולכם. שוב השיב החזון איש על דבריו, שאף אם הדבר ניתן להיאמר סוף דבר אין זה מפורש בתלמוד.

גם סתימת הספרא [שהביא רש"י גיטין ל"ו ע"א] ששביעית נוהגת אף על פי שאין יובל, קצת משמע שעוסקים בזמן בית שני והשביעית נוהגת, ולא משמע שכל נידון חכמים ורבי יהודה בספרא הוא בסוף זמן בית ראשון שלא היה היובל אחר גלות עשרת השבטים, אבל בבית שני לדברי הכל אין שביעית כי חסר בביאת כולכם [וסתימת הברייתא משמעה שלא כשיטת רבי יוסי בירושלמי בפשוטו, שכל מצוות התלויות בארץ בבית שני דרבנן הן].



### ביאת כולכם בשביעית במשנת שאר ראשונים

ובכל דברי הראשונים<sup>קל</sup> שדנו בשביעית הזמן הזה דאורייתא או דרבנן או מדת חסידות, לא העלה אחד מהם שיש נידון להקל בשביעית משום דין ביאת כולכם כמו שנאמר בחלה. ובדברי הרמב"ן במחלוקתו עם רבינו תם בגדר כל יושביה ביובל, השווה את הדברים לנאמר בחלה בביאת כולכם שצריך רוב, אבל כל דבריו אמורים ללמוד מביאת כולכם לכל יושביה שנאמר ביובל, אבל מעולם לא העלה צד שבשביעית יהיה של דין ביאת כולכם. ולחכמים שלא סוברים היקשא דרבי, שביעית דאורייתא גם כשאין ביאת כולכם. ולשיטת רבינו תם עולה שגם ביובל אין דין ביאת כולכם ולכן סגי במקצת מכל שבט, ואילו לגבי חלה יש דין ביאת כולכם שיהיה רוב ישראל, וכאשר כתבו התוספות בנדה בדעת רבינו תם<sup>קל</sup>.



קלב). ודנו בזה בעיקר בשיטת הרמב"ם אחר שהוא סובר תרומה ומעשרות דרבנן משום שחסר בביאת כולכם, ובפרק ו' מבית הבחירה הלכה טז דיני שביעית למעשרות. וכבר כתב בשו"ת מהרי"ט (חלק ב - יורה דעה סימן נב): "הנה ע"ד שביעית בזמן הזה היתה מדרבנן הלא בספתי יש רב אם בתרומות ומעשרות שהם בזמן הזה מדרבנן כמ"ש הרמב"ם ז"ל דכי תבאו ביאת כולכם משמע וכי סליק בימי עזרא לאו כלהו סלוק והראוי' שיש ממקומות המפורים בגמרא וכמה תשובות כנגדן ונמוקן עמן את הכל בארתי במקומן ושביעית מק"ו דהויא דרבנן דמלבד דבביאת עזרא לא נתקדשה לפי שלא היתה ביאת כולם כמו שלא נתקדשה לענין תרומות ומעשרו' למטה מהן שביעית שאף בכבוש ראשון ירדה מקדושתה משגלו עשרת השבטים" כו'. וקדם לו אביו המבי"ט (חלק ב סימן סד): "א"כ כיון דטעמא תלו הרמב"ם משום דכתיב גבי תרומה כי תבואו ביאת כלכם ולא מקצתכם משמע דקדושת הארץ תליא בביאת הכל ומה לי לתרומה או לשביעי' וכמו שכתב הוא דה"ה למעשר אף על גב דלא כתיב ביה כי תבואו דהוי מדרבנן ה"ה נמי בשביעית דכולא חד טעמא הויא דלא קדשה לכל מילי בביאת הכל".

קלג). מ"ז ע"א: "ואם תאמר והלא כל יושביה עליה קרינן לענין יובל לפי שמקצת כל השבטים עלו לפר"ת דאמר דיובל נהג בבית שני מהאי טעמא, וי"ל דבבואכם משמע טפי בביאת כולכם".

## ביאת כולכם בבית שני

### האם הוא חיסרון בקדושה או תנאי בתרו"מ

כתובות דף כה ע"ב: "וכי אסקינהו עזרא<sup>קל</sup> לאו כולהו סלוק<sup>קל</sup>, ופירש רש"י לאו כולהו סלוק - רובן נשארו בבבל דכתיב כל הקהל כאחד ארבע רבוא (עזרא ב')<sup>קל</sup>. והנה לשיטת הגר"ח צריך שתהיה בעת הקדושה ביאת כולכם<sup>קל</sup>, ואם יבואו כולכם אחר הקדושה אינו חייב, כי היה חיסרון בעת הקדושה שלא הייתה ביאת כולכם<sup>קל</sup>. ולדברי האבן האזל<sup>קל</sup> (בית הבחירה פרק ו הלכה טז) הקדושה הושלמה ולא צריך אלא תנאי של ביאת כולכם. ולפי דבריו המקשה ידע שלא באו רוב ישראל. ומכל מקום אין זה מספיק, כי מנין לנו על מספר בני ישראל בגולה בשלהי בית שני. ובדברי חז"ל מבוארים שבני ישראל רבו לאין מספר בכל מקומות מושבותיהם, וגם ידועה כמות ההרואים באגדות החורבן. אמנם דברי רש"י בפירושו שלא כולהו סלוק משמע אם היו עולים כל הגולים הייתה מתקיימת ביאת כולכם. ויש להקשות בפשיטות שלא כולהו סלוק שלא באו עשרת השבטים, שהם רוב ישראל<sup>קל</sup>. וגם רבינו תם הסובר שעלו מעשרת השבטים

קלד. גרסת אחד מהכת"י [מינכן 95] וכי אסקינהו עזרא לישראל מבבל כו'. ובנדה מ"ז גרסת כת"י [מינכן 95] וכי כביש עזרא נמי לא כולהו ישראל סלוק, וכעין זה בעוד שתי כת"י.

קלה. ויש גורסים סליק, יש גורסים סליקו יש גורסים סלוקו, וי"ג לא אסקינהו כולהו.

קלו. לשון שו"ת הרשב"א (חלק ד סימן קפז): "ולא שבו אף כל שבט יהודה ובנימין רק אנשי מספר כמוזכר בס' עזרא כל הקהל כאחד ארבע רבוא כו'.

קלי. וכעין הדברים הללו בדברי חזון איש שביעית (סימן ג' סוף ס"ק ד'): "אבל לרבנן דחלה א"צ קידוש רק ביאת כולם, הדין נותן דלא נפטרו אף כשגלו כיון שכבר היו כולם פעם אחת, [ומיהו אשכחן לענין יובל אע"ג דכבר נהגו פסקו משגלו ב"ג וב"ד כדאמר ערכין ל"ב ב', וי"ל דשאני התם דכתיב וקראתם דרור לכל יושביה ובעינן כל יושביה בשעת קריאת דרור]. ומבואר בדבריו חילוק בין ביאת כולכם לענין כל יושביה של יובל, אלא שאין הדברים מוגדרים כדברי הגר"ח.

קלח. ואכן דקדק הגר"ח מדברי התלמוד כאן שהכל תלוי בעת העלייה לארץ, כלשונו תרומות פרק א: דהרי בדין ביאת כולכם הכל תלוי בתר שעת ביאה וירושא, וכמבואר בדברי הרמב"ם שהבאנו, וכן בכתובות דף כ"ה דחלה בזמן הזה דרבנן משום דכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק; ע"כ.

קלט. ולכן נראה מדברי הרמב"ם דדין ביאת כולכם אינו דין בקדושת עזרא דכיון דלא ה' ביאת כולם לא נתקדשה הארץ. אלא דקדושת הארץ נתקדשה בשלימותה בקדושת עזרא גם לענין חיוב תרומות ומעשרות, ודין ביאת כולכם הוא רק תנאי בחיוב תרומות ומעשרות. ונ"מ דאפי' יבואו אחר זמן ויה' ביאת כולכם יתחייבו בתרומות ומעשרות. ומה דאמר בגמ' וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סליק היינו משום דפשוט לגמ' דכל הזמן לא חזרו כל ישראל, דהא היו הרבה מישראל בבבל, ואין הכונה דוקא על זמן ביאתן של ישראל בימי עזרא, אלא על כל ביאת ישראל מקדושת עזרא ואילך. וזהו מה שכתב הרמב"ם כאן וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה, והיינו שמדין קדושת הארץ חייב בשביעית ובמעשרות, רק דחסר התנאי דביאת כולם.

קמ. והנה מצינו עוד נידון בתלמוד ביומא ט' ע"ב מבוארת דעת ריש לקיש ששכינה לא שרתה בבית שני ושלטה במקדש רק מפני שלא עלו כולם מבבל. וכה אמר ריש לקיש, צאצא לעולי בבל, לרבה בר בר חנה, מצאצאי הנותרים בבבל: "אמר ליה אלהא סנינא לכו דכתיב אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא נמשלתם ככסף שאין רקב שולט בו עכשיו שעליתם כדלתות נמשלתם כארז שהרקב שולט בו". ואילו דעת רבי יוחנן שאין הדבר תלוי בעליית כולם: "כי אתא לקמייה דרבי יוחנן אמר ליה לאו היינו טעמא אי נמי סליקו כולהו בימי עזרא לא הוה שריא שכינה במקדש שני דכתיב ית אלהים ליפת וישכן באהלי שם אף על גב דיפת אלהים ליפת אין השכינה שורה אלא באהלי שם". והנה ברור שלא הייתה טענת ריש לקיש על עשרת

## ר"ז בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

מודה שרובם לא באו, ולא מועיל לביאת כולכם, כמבואר בתוספות בנדה. ונמצא שמוכרע שלא באו כולם, הגם שבני ישראל רבו בארץ ישראל. וקצת צריך תלמוד קמ"א למה הוצרך רש"י קמ"ב לומר שלא כולו סלוק ורובם נשאר בבבל, שמשמע שהוא עוסק ברוב יהודה ובנימין שנותרו בבבל, ומשמע קצת שאם רובם היו עולים הייתה ביאת כולכם קמ"ג. אמנם שיטת הרמב"ן גיטין ל"ו ע"ב שאין דין ביאת כולכם אלא בכל עשרת השבטים קמ"ד, ועיין.

השבטים שלא עלו כי לא באה עת פקודתם [ובפרט ליסודות הרמב"ן בספר הגאולה], ולא באה הטענה אלא על גולי יהודה ובנימין שנשארו בבבל. וזה מלמדנו שלגבי השראת שכינה היה מספיק ברוב יהודה ובנימין, שהמה המעותדים לעלות בגאולה זו. עוד יש ללמוד מכאן שלשון התלמוד בסתם ועלייתם כולכם בימי עזרא, הנידון הוא רק על יהודה ובנימין בלבד, אך אין זה הכרע גמור לגבי דין ביאת כולכם. אך יש דבר קושי לשיטת הרמב"ן בספר הגאולה שתופס שלא הייתה שיבת ציון בבית שני גאולה שלימה כי נעדרו ממנה עשרת השבטים, ואילו בדברי ריש לקיש משמע שגם אם היו עולים כל יהודה ובנימין ללא עשרת השבטים לא היה במקדש רקב. וביאר בשפת אמת: "נראה לפרש שאם הי' בו השראת השכינה לא הי' נחרב עוד, רק ע"י שלא שרתה בו שכינה הוי כארו ששלט בו רקב ולבסוף נחרב, וכ"מ במדרש שיר השירים" ע"ש. וזה דברי המדרש שיר השירים רבה (פרשה ח אות ג): "רבנן פתרי קרא בעולי גולה, אחות לנו קטנה, אלו עולי גולה, קטנה, שהיו דלים באכלוסין, ושדים אין לה, אלו חמשה דברים שהיה בית אחרון כו', מה נעשה לאחותנו, מה נעשה ביום שנגזר (עזרא ה') די עבר פרת עבר די לא עבר לא יעבור, אם חומה היא, אלו ישראל העלו חומה מבבל לא חרב בית המקדש בההיא שעתא פעם שנית", ע"כ. ועל פי זה ביאר השפת אמת שבית שני לא היה נחרב, וגם משמעות המדרש שהיה מספיק שיעלו כל גולי בבל, ולא דובר כלל בעשרת השבטים. והרמב"ן, שהאריך שכל מהות בית שני היה לזמן בלבד, ולא היה בו מקום לגאולה שלימה, לכאורה מוקשה ממדרש זה ופשוט דברי ריש לקיש ביומא [ועיין עוד במדרש שיר השירים פרשה ה': "יצא כורש לטייל במדינה וראה המדינה שוממת אמר מה טיבה של מדינה זו שוממת, איכן הם הזהבים, איכן הם הכספים, אמרי ליה ולא את הוא דגזרת ואמרת כל יהודאין יפקון ויבנון בית מקדשא מנהון דהבים ומנהון כספים הא דסלקין למבנא מקדשא, בההיא שעתא גזר ואמר דעבר פרת עבר דלא עבר לא יעבור"].

קמא). שוב נמצא כזאת בדרך אמונה (סוף ביאור ההלכה הלכות תרומות פרק א הלכה כ"ו ד"ה וכן יראה לי): "אך צ"ע למה הוצרך רש"י לומר שרובן נשארו בבבל תיפוק ליה משום עשרת השבטים".

קמב). ויש לדון שדברי רש"י מוכרחים בתלמוד מהלשון וכי אסקינהו עזרא כו' שמשמעו כאשר עזרא העלה לא כולם עלו, [ועיין היטב בגרסאות הכתב יד שהובאו בהערה לעיל], ואם נאמר שעזרא לא פנה כלל בעלייה זו אלא לגולי יהודה משמעות הדברים שכל הנידון היא על המדובר בעליית עזרא להשיב את גולי יהודה שלא כולם עלו, ולא אמרו בתלמוד בנוסח פשוט כי לא הייתה כלל גאולה אלא לכשית העם גולי יהודה, ובפרט למהלך הרמב"ן בספר הגאולה שלא באה כלל עת פקודת עשרת השבטים, והאם נלמד מכאן שסגי בביאת כולכם לכל אלו שייחדם האלוקים להיות כרגע בארץ, וזו לא שמענו.

קמג). ובעזרא פרק ט, ז: "ובעונותינו נתנו אָנחנו מלכינו כְּהִנְנוּ בְּיַד מַלְכֵי הָאֲרָצוֹת בְּחָרֵב בְּשָׁבִי וּבְבִנְיָהּ וּבְבִשְׁת פְּנִינֵי כְּהִיּוֹם הַזֶּה, ופירש רש"י: "כהיום הזה - כמו שנראה היום הזה שכבר גלו עשרת השבטים ועדיין נשארו בבבל הרבה מן הגולים". והנה לא הזכיר רש"י שרוב העם היו בבל אלא הרבה, והוצרך לצרף את עשרת השבטים כדי לתת פירוש לפשוט דברי עזרא שהעם כולו שבגלות, ואילו רש"י בכתובות כדי לפרש לאו כולו סלוק לא הזכיר כלל ענין העדרם של עשרת השבטים. וקצת יש לעיין על המבואר בעזרא שהיו בְּחָרֵב בְּשָׁבִי וּבְבִנְיָהּ וּבְבִשְׁת פְּנִינֵי - האם לא הוטב להם בעת רשיון העלייה לציון, וההוכחה מההרבה מהעם שנשארו בבל, שזה מעיד על העדפת בבל על העליה לארץ ישראל. וברש"י ראש השנה ג ע"ב: "שכבר עלו בני הגולה מימות כורש, כו' והרבה נשארו בבבל", ע"כ.

קמד). ומתקיים ברוב מכל שבט ושבט, אלו דברי הרמב"ן בחידושי גיטין דף לו ע"א: "ועוד שהרי אפילו לענין חלה

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון ריח

עוד יש לדון לדעת האבן האול שביאת כולכם אינה תלויה כלל בעת הכיבוש, אם כן כשגלו שעשרת השבטים ייבטלו תרומות ומעשרות התלויים לרמב"ם בביאת כולכם, ומדברי הרמב"ם בבית הבחירה משמע<sup>קמ"ה</sup> שנהגו לגמרי כל בית ראשון.

שוב נמצא בתשובת הרמב"ם (מהדורת בלאו סימן קכט). מפורש כשיטת הגר"ח שביאת כולכם הוא חיסרון בקדושת הארץ, ואלו דבריו: "מכח דברינו יתברר לכם, שכל תרומה בזמן הזה וכן כל מעשר מדרבנן, ואפילו בארץ שהחזיקו עולי בבל, ואפילו בשדה ישראל עצמה, לפי שקדושה ראשונה בטלה וקדושה שנייה לא חייבה אותם, להיותה ביאת מקצת כמו שנתבאר ביבמות וכתובות", ע"כ.



### היובל לברייתא דסדר עולם ובסוגיא דערכין י"ב

והנה בברייתא דסדר עולם<sup>קמ"ה</sup>, שהובאה בערכין י"ב בעניין זמן חורבן הבית, מבואר שהיה היובל בשנת ארבע עשרה שנה לחורבן בית ראשון בנבואת יחזקאל. וזה תמוה לכל השיטות, שלא היו ישראל שרויים על אדמתם כלל בזמן החורבן ואיך יהיה היובל. אך יש לומר שלא היה יובל בדיני היובל אך נמנה היובל, אבל לשיטת הגאונים הסוברים שלא היה אפילו מניין יובל בימי הגלות, וכן כתבו התוספות (להלן י"ג ע"א ד"ה הנך) שלא מנו יובלות בגלות בבל, ואם כן מה שייך יובל ארבע עשר שנים אחר החורבן? ויש לומר שלא בא אלא לציין זמן ואמר שהתנבא בשנה שהייתה אמורה להיות יובל<sup>קמ"ה</sup>, והדברים דחוקים. וזה מקרב את השיטות שהיה היובל בגלות בית ראשון.

עוד מבואר בתלמוד בחשבון השנים בבית ראשון אליבא דתנא קמא שחשבו את הזמנים ומנו את היובל ברצף מאחר ארבע עשרה שנה לכניסתם לארץ, עד גלות צדקיה בחורבן הבית. ולשיטת רבי יהודה אי אפשר להעמיד את החשבון במניין יובלות רצוף מאחר ארבע עשרה שנה

---

אמרי' בכמה דוכתי (נדה מ"ז א') אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא חלה דרבנן משום דכתיב בבאכם בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו ישראל סלוק ואם עלו כל השבטים עד שנקרא בהם כל יושביה עליה כ"ש שאני קורא בהם בבאכם, וזה דבר ברור ומפורש, אלא אינו נקרא כל יושביה עליה ולא בבאכם עד דאיכא רוב כל שבט ושבט", ע"כ. וכן הוא במגן אבות למאירי ענין ט"ו.

קמח). רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ו': "אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, ע"כ. אלא שיש לדחוק שסיום הרמב"ם שהחיוב היה אם תהיה שוב= ביאת כולכם, וכמו שאירע אליבא דרבי יוחנן שסובר שירמיה החזיר את עשרת השבטים. אלא שהרמב"ם לא הזכיר דבר זה בפרק היובל (עשירי משמיטה ויובל). ומכל מקום יש ליישב את הדברים, כיון שאילו תהיה ביאת כולכם הארץ תהיה חייבת שייך לומר שעדיין היא חייבת, שהרמב"ם לא בא לומר מה היה למעשה, אלא שהארץ מצד הקדושה הייתה קדושה למעשרות ולשביעית בבית ראשון אם יצטרף התנאי של ביאת כולכם. וכזאת יש לדון לפרש בדברי הרמב"ם, שכתב שגם הארץ הייתה קדושה לשביעית כל זמן בית ראשון. ואף שאפשר ברמב"ם שפוסק את היקשא דרבי שתלוי ביובל, ובפרק היובל פסק שבטל יובל מעת גלות שנים וחצי השבטים ולא כתב שחזרו, שמכל מקום הארץ הייתה קדושה והייתה יכולה להיות בה שביעית לו יהיו כל יושביה עליה במקומם.

קמו). ולשון סדר עולם רבה (ליינר) פרק יא: "וכן הוא אומר בעשרים וחמש שנה לגלותנו בראש השנה וגו' (יחזקאל מ א), אימתי נאמר לו בתחלת היובל".

## ריט בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

עד הגלות. ואכן אמרו שברייטא דסדר עולם כחכמים, ואם נעמידנה אליבא דרבי יהודה נאמר שלא היה רצף מנייני יובלות, והחלו למנות יובל חדש בימי יאשיה שהסתיים היובל האחרון בשנה הארבע עשר אחר חורבן הבית. ונמצא שלא הוכרע רצף מנייני היובלות מכניסתם לארץ עד אחר החורבן.

עוד משמע בגמרא שאין הכרח לומר בשיטת רבי יהודה שהופסק החשבון בימי בית ראשון, ואפשר שהיו יובלות רצופים גם לשיטת רבי יהודה, אך יצא לפי חשבוננו שלא חרב בית ראשון במוצאי שביעית אלא בשלישית בשבוע. ורק אם נרצה להעמיד את הברייטא דסדר עולם כרבי יהודה באו לידי כך שנמנה יובל חדש. והנה מלבד משמע בתלמוד שלא מופקע לומר כן בשיטת רבי יהודה שהיה רצף יובלות עד גלות צדקיה, וחרב הבית בשלישי, עוד משמע שכל מה שבאו לדחוק לעמיד ברייטא דסדר עולם כרבי יהודה בא מחמת קושיא שהוכיחו שחשבון השנים של בית שני [בברייטא דסדר עולם] עולה לשיטת רבי יהודה, ונמצא שיטת רבי יהודה עצמו, או אחר שמצאו פתרון לומר שחשבון בית שני אינו מוכרח כשיטת רבי יהודה [בדוחק הגמרא שהברייטא כחכמים ולא חרב בית שני במוצאי שביעית], אפשר שהיה רצף היובלות עד גלות צדקיה. אלא שבתוספות הוסיפו על קושיית הגמרא לשיטת רבי יהודה בחשבון השנים בבית ראשון, שאם נאמר שהיובלות רצופים הם, לא תעלה נבואת יחזקאל בשנת היובל. ואמרו התוספות שאכן התלמוד יכול לשאול גם זאת, ובאוקימתא שאמרו שמנו יובל חדש בימי יאשיה תישוב גם קושיא זו.

ויש לעיין בדברי התוספות למה לא הקשו זאת בתלמוד בשיטת רבי יהודה. ומה שאמרו בתוספות שהיו יכולים להקשות כן, המה דברים קשים. האחת, שהתלמוד שאל קושיא פחותה מזאת איך תפול קביעת ברייטא דסדר עולם שנחרב הבית במוצאי שביעית הרי עולה שנחרב בשלושה, וזו אינה קושיא בשיטת רבי יהודה, שמי אמר שהוא סובר כן. ועדיף לשאול ממקרא דיחזקאל המפורש. וביותר מוכרח בגמרא שלא היו שואלים לשיטת רבי יהודה אלא אחרי שהוכרח להעמיד את חשבון בית שני כשיטתו. ומבואר שבלא הכרח זה לא היו שואלים כלום לרבי יהודה. ומשמע שאם נעמיד את הברייטא כמו האיבעית אימא לא הקשו דבר. ובאמת יש לבאר דמקרא דיחזקאל אין הכרח להקשות, שדקדוק הוא של ברייטא דסדר עולם שהיה היובל בזמן הזה ממה שכינהו לעשירי בחודש השביעי לראש השנה, ושמה לרבי יהודה לא סבירא ליה זה הדקדוק<sup>קמ"ח</sup>.

קמ"ז. וכתב הרד"ק שלא בכדי התנבא יחזקאל דווקא ביובל, ואלו דבריו (יחזקאל פרק א פסוק א): "וכשהראה לו המראה הזאת לשיבת הגלות בימי המשיח ובנין העיר ובנין הבית הראה אותם לו בשנת היובל וביום הכפורים שהוא סימן צאת העבדים מעבדות לחרות ולהורות כי האל ית' יסלח לעון ישראל וחטאתם לא יזכור עוד". וכעין זאת כתב האברבנאל ביחזקאל פרק מ: "ומפני ששנת היובל היתה התחלתה ביום הכפורים שהוא בעשרה לחודש לכן הראה הקדוש ברוך הוא ליחזקאל בשנת היובל ביום הכפורים שהוא התחלת גאולת ישראל ובנין בית עולמים להודיעו כי ביום ההוא יסלח לעונם ולחטאתם ולא יזכר עוד ויגאלם מעבודתם", ע"כ. ולכאורה הרי לא היה יובל כלל.

קמ"ח. ואפשר לדחוק בדברי התוספות שגם המה לא חשבו להקשות לרבי יהודה עצמו ממקרא דיחזקאל, אלא אמרו כמו שהקשו בתלמוד אחר העמדת הברייטא כרבי יהודה שלא עולה בחורבן במוצאי שביעית, כמו כן הקשו שלא עולה נבואת יחזקאל ארבע עשר שנה אחר חורבן ביובל. אבל זה דוחק גדול, שהרי החשבון תלוי זה בזה שנת החורבן עם שנת נבואת יחזקאל, ונמצא שאכן הכל בכלל קושיית הגמרא.



## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רכ

גם רש"י, בדחותו את גרסת הספרים, השיג שלחשבון גרסתם יעלה שלא הייתה נבואת יחזקאל בשנת היובל. וזו לשונו: "והא ליכא למימר לרבי יהודה לית ליה הך דרשא דהא קרא כתיב, ולקמן לא משכחינן ז' שחילקו אלא מהך דרשא די"ד אחרי אשר הוכתה העיר הוה יובל", ע"כ. והנה העלה רש"י אפשרות שמא רבי יהודה לא חולק על כך שנבואת יחזקאל הייתה בשנת היובל, והבין רש"י שזה קרוב להיות מפורש במקרא, אלא שרש"י גופיה לא סמך על דקדוק המקרא בלבד, אלא הוסיף להוכיח כן ממה שכל ארבע עשרה שנה שחלקו וכבשו למדו ממקרא דייחזקאל, ועל כרחך מוסכם הוא. אך יש לדחות את הראיה, שהרי אמרו בגמרא תירוץ נוסף מדשבע כיבשו שבע חילקו, ואפשר רבי יהודה ילמד כתירוץ השני. גם על כרחך התלמוד לא הוכיח שבע שכבשו ושבע שחלקו לדעת רבי יהודה, כי אין הוכחה כלל לשיטתו, כי משכחת לה נבואת יחזקאל בזמנה אחר שהחלו למנות יובל שוב אחר שוב עשרת השבטים. גם בתלמוד ירושלמי (מגילה פרק א הלכה י"ח) הזכיר שבע שכיבשו ושבע שחילקו ועל כרחך לית להו חישוב הבבלי. ומכל מקום, סוף דבר נלמד מבעלי הגרסא שרש"י דחאה שהם סברו שאין מקרא דייחזקאל מוכרח.

ובאמת טעמא בעי, אחר שבאה הגמרא לומר שלרבי יהודה החלו למנות יובל חדש מימי יאשיה, למה שלא יהיה נכון הדבר גם לשיטת חכמים, ומשמע בגמרא שלא אמרו זאת אלא אליבא דרבי יהודה. והן אמת שאפשר לומר זאת גם לשיטת חכמים ויעלה החשבון כהוגן, אבל לא משמע בתלמוד שאמרו זאת גם לשיטת חכמים. והתוספות הכריחו שאין הדבר כן בשיטת חכמים, שהרי בברייתא מפורש שהכריחו תחילת מניין היובלות אחר ארבע עשרה שנה, שאם אי אתה אומר כן מצינו בית חרב בתחילת יובל. ואם אתה אומר שמנו בימי יאשיה תחילה נמצא שאין הכרח לתחילת המניין רק אחר י"ד שנה. והתוספות כתבו שברייטא זאת כחכמים ולא כרבי יהודה. ודברי התוספות נפלאו, שהרי העמידו את הברייטא לתירוץ אחד כרבי יהודה. ומכל מקום העלו התוספות שהנידון אם מנו יובלות בזמן גלות עשרת השבטים שנוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים. לחכמים מנו יובלות לקדש שמיטין, וממילא לא פקע מניין היובלות והמשיכוהו בחזרת עשרת השבטים<sup>קמט</sup>.

והנה לרבינו תם אין הכרח למסקנת התלמוד לקבל את דברי רב נחמן בר יצחק שיש מושג למנות יובלות לקדש שמיטין, כי היה היובל ממש בימי בית שני<sup>קנ</sup>. ואם נרצה לקבל את ביאור התוספות כאן לשיטת רבינו תם, עלינו לומר שאף שאין הכרח לתירוץ רב נחמן בר יצחק למסקנא ממה שקדשו יובלות שנית, עדיין צריכים אנו לכך לרצף מניין היובלות בבית ראשון אליבא דחכמים. ומסתבר לומר כן בשיטת התוספות, שהרי הם הביאו להלן ל"ב ע"א את שיטת רבינו תם. אך קצת יש לדקדק למה לא הכריחו את חידושו של רב נחמן בר יצחק מונים יובלות לקדש שמיטין מחשבון שנות היובל בבית ראשון אליבא דחכמים. ואף שהיה לדחוק שאין הכרח מהברייטא אחר שהעמדנו אליבא דרבי יהודה, אבל התוספות שהכריחו שהברייטא

קמט). ודקדק הרש"ש שמבואר שמנו יובלות לקדש שמיטין דאורייתא, שאם לא כן היה צריך למנות יובלות תחילה בחזרת עשרת השבטים למניין של תורה.

קנ). וזכר היובל בבית שני זו הייתה הוכחה רב נחמן בר יצחק לקיום מניין היובל.

## רכא בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

כחכמים, אם כן עולה שמונים יובלות לקדש שמיטין גם למסקנא אחר תירוצו של רבי יוחנן. עוד יש להקשות אליבא דמאי דסלקא דעתך שלא חזרו עשרת השבטים בימי יאשיה, וכך הוא הדבר לשיטת רבינו תם בתירוצו של רב נחמן בר יצחק, שלא היה יובל בבית שני, כי לא ידעו עדיין שירמיה החזיר שבטים בימי יאשיה וממילא היו גם בבית שני. ובשיטת רבי יהודה כתבו התוספות שלא מנו יובלות כי לא היה צורך בדבר לגבי השמיטין, שהחשבון אחד הוא<sup>קנא</sup>. ואם כן קשה, איך עולה חשבון היובלות בבית ראשון לרבי יהודה, הרי פסקו מלמנות יובלות בימי גלות עשרת השבטים, ואיך הייתה נבואת יחזקאל בשנת היובל. והנה אם נאמר שאין הכרח שרבי יהודה פירש את הפסוק ביחזקאל שהיה הדבר ביובל נחא, אבל דברי רש"י ומשמעות דברי התוספות שכך הוא הכרח הכתוב אליבא דכולי עלמא, וקשה כנ"ל.

ומכל מקום עולה מהברייתא דסדר עולם שמונו יובלות סוף בית ראשון, ולא בטלו מעת גלות עשרת השבטים, כי אם לא מנו יובלות כלל סוף בית ראשון לא שייך לומר שנבואת יחזקאל הייתה בשנת היובל, כי זמן רב כבר אין יובל. ונמצא מוכח או שהיה היובל ממש בקדושתו וכל דינו כל ימי בית ראשון, או אף אם לא נהגו קדושת יובל, מכל מקום מנו יובלות לקדש שמיטין. ואז שייך לכנות את שנת נבואת יחזקאל כשנת יובל - השנה שראויה להיות יובל. ונמצא שיכלו להוכיח מברייתא זאת שלא בטל היובל מכל וכל [היינו לקדושת יובל אן על כל פנים מנו יובלות] מזמן גלות עשרת השבטים. והנה נתבאר לעיל שאפשר לומר בדברי הירושלמי שבטל היובל לגמרי בגלות עשרת השבטים לגבי כל דין ואף לא למנות יובלות לקדש שמיטין. וכל זה נסתר מברייתא דסדר עולם. איברא, שגם מהבבלי מוכח למבואר לעיל [אך עיין שם מדברי התוספות] שבשיטת רבי יהודה אפשר שלא נתבא יחזקאל ביובל, וממילא אפשר גם שלא היה היובל. והנה לשיטת רבי יהודה אם נאמר שלא היה יובל ממש בסוף בית ראשון, אף לא שייך למנות יובלות לקדש שמיטין, ששנת שמיטה עולה לכאן ולכאן.

ומכל מקום, גם לברייתא דסדר עולם אין הכרח כלל שהיה היובל בבית שני, לא לגבי דיני היובל ואף לא לגבי קידוש שמיטין. וחשבון ברייתא דסדר עולם עולה גם במניין שמיטות בלבד ללא יובלות כלל, וכמו שאמרו שעולה לשיטת רבי יהודה ששנת יובל עולה לכאן ולכאן. וכשאתה אומר עולה לשיטת רבי יהודה, כמוהו כאילו אין יובל כלל.



### מדברי רש"י בגיטין מבואר שלא נהג יובל אף דרבנן בבית שני

"בשביעית בזמן הזה - והלל כרבי סבירא ליה דאמר שביעית להשמטת מלוה בזמן הזה דרבנן הוא, ואף על גב דהלל בבית שני הוה. סבירא ליה לאבבי דבבית שני הואיל ולא היה יובל נוהג<sup>קנא</sup> לא נהגו שמיטין מדאורייתא. ודאמרין בערכין (דף לב:) מנו יובלות לקדש שמיטין מדרבנן קאמר<sup>קנא</sup>."

קנא). על פי הרש"ש שמחק בדברי התוספות שלרבי יהודה לא היה שמיטין.

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רכב

משמעות לשון רש"י שלא היה יובל נוהג כלל בית שני<sup>קנב</sup>. ועוד מוכח מדברי רש"י שלא היה היובל נוהג, שהרי פירש מנו יובלות לקדש שמיטין מדרבנן קאמר, ונמצא שהשמיטין היו דרבנן, והיובל לא היה אפילו דרבנן אלא רק מנהו כדי לקדש שמיטין דרבנן<sup>קנז</sup>. וכן הבינו תוספות מסכת ערכין דף לב עמוד א בדעת רש"י. ונמצא שבכל הראשונים עד בוא רבינו תם וראיותיו להוכיח שנהג היובל בבית שני לא נמצא למי שיאמר שנהג יובל בבית שני<sup>קנז</sup>. וכן עולה מדברי הראים שלא היה היובל אף מדרבנן בבית שני, אלא תקנו חכמים דין בתי ערי חומה בלבד.



### דברי החתם סופר לתלות את היובל בימי יאשיה ובבית שני במחלוקת ר"א ורבי עקיבא

מהלך מחודד של החתם סופר: במחלוקת רבינו תם והרמב"ן, תפס שהעיקר כרמב"ן שצריך רובו של שבת כדי שייחשב כל יושביה, ואף על פי כן ירמיה החזיר רק מקצת מכל השבטים, ומכל מקום נחשב לכל השבת. הנה נחלקו רבי עקיבא ורבי אליעזר אם עשרת השבטים עתידים לחזור או לא, והסוגיא בערכין כרבי עקיבא שאין עתידין לחזור. נמצא שאותו המיעוט שהחזיר ירמיה הוא כל השבת, ואותם מקצת אפשר שגם גלו וחזרו בבית שני, ויובל נוהג דאורייתא שכל יושביה עליה. אבל ההלכה כרבי אליעזר, שעתידין לחזור, ונמצא שרוב שבת אינו בארץ, ונמצא אין כל יושביה עליה, ולא נהג יובל בבית שני ובסוף בית ראשון.

ודברי החתם סופר תמוהים, שהרי הנחת הבבלי שמפורש בירמיה ששלחו עבדים ביובל, ואיך יעלה ארוכה לשיטת רבי אליעזר שלא חזרו השבטים. ואין לומר שלרבי אליעזר אין צריך כל יושביה ליובל, שאם כן ינהג יובל גם בבית שני, וזה בא החתם סופר לומר שלדין אין יובל. וגבי הוכחות רבינו תם משפחת חרופה שנהג יובל דאורייתא, יאמר החת"ס שזה אליבא דרבי עקיבא, וגבי תקנת הלל לבתי ערי חומה י"ל שהיה היובל דרבנן, ובזה כרמב"ן.



קנב. ולשון רש"י ערכין דף לב עמוד ב: מנו יובלות לקדש שמיטין - ודאי יובל לא היה נוהג שיהו עבדים נפטרים משום יובל ולא שדות של מחר חוזרות, ע"כ. מזה אין ראיה שלא כמו רבינו תם, שעדיין רש"י מפרש כאן את תירוץ רב נחמן בר יצחק, שגם לדברי רבינו תם סובר שלא היה היובל.

קנז. וכן כתב בתוספות הרא"ש מועד קטן דף ב ע"ב לפירושו שהוא חולק על רש"י במו"ק (הערת העורך [הרב רועי הכהן זק]: פירוש רש"י הנדפס במו"ק איננו לרש"י), וסוף דבר הוא כעין רש"י בגיטין.

קנד. והנה רש"י בברכות ה' ע"ב פירש את דברי רבי יוחנן שיש שילוח מצורעים בזמנו, ובתוספות תמהו עליו, ועיין רשב"א (ברכות ה' ע"ב) ובחזו"א (או"ח קל"ט ג'), ובצל"ח ובפני שלמה, ופני יהושע (גיטין ל"ו ע"א).

קנה. וזה לשון רבינו אלחנן בתוספותיו למסכת עבודה זרה דף ט: אבל לפירוש רש"י שסובר דלא נהג יובל בבית שני, ע"כ. וכן הבין בדעת רש"י הרשב"ש בתשובותיו סימן רנ"ח תחילת התשובה.

קנו. ולשון המיוחס לרבינו גרשם ערכין דף יג ע"א: "עד דסליק עזרא וקידש שמיטין ויובלות", ע"כ. יש לפרש כמו שביארו בגמרא להלן דהיינו למנות יובלות לקדש שמיטין, ועיין עוד להלן מדברי רבינו חננאל.

### בדעת הירושלמי אם נהג יובל דרבנן בזמן בית שני

אך יש להוכיח הרבה מהירושלמי (שביעית י' ב גיטין ד, ג) שלא נהג יובל אפילו מדרבנן בזמן בית שני, שכך אמרו: "דתני וזה דבר השמיטה שמוט, רבי אומר שני שמיטין הללו שמיטה ויובל, בשעה שהיובל נוהג, שמיטה נוהגת דבר תורה, פסקו יובלות שמיטה נוהגת מדבריהן". וכך פירוש הירושלמי - בשעה שהיובל נוהג - היינו יובל של תורה [ואמרו סתם יובל נוהג, כי אין יובל נוהג אלא דבר תורה], פסקו יובלות - משמע לגמרי בין דאורייתא בין דרבנן, שמיטה נוהגת מדבריהם. והנה יש כאן דרש והלכה כאחת, שהדרש תולה שמיטה ביובל והדרש כולו של תורה, והוסיפו דין דרבנן - שגם כאשר פסקו היובלות ואין שמיטה, מכל מקום שמיטה נוהגת מדרבנן.

וביותר הדבר מוכרח ממה שהירושלמי לפני שלמד שמיטה מיובל, למד שמיטת כספים משמיטת קרקע, ודקדק הירושלמי בלשוננו, גבי לימוד שמיטה משמיטה שנה שאימתי ששמיטה מדבריהם [היינו שמיטת קרקע] שמיטת כספים מדבריהם, ואילו שלמדו שמיטה מיובל אמרו בשעה שפסק היובל שמיטה מדבריהם, ומבואר שיובל לא נהג אפילו מדבריהם. ואלו דברי הירושלמי בלימוד שמיטת כספים משמיטת קרקע: "חזר רבי יוסי ואמר וזה דבר השמיטה שמוט, בשעה שהשמיטה נוהגת ד"ת, השמט כספים נוהגת בין בארץ בין בח"ל ד"ת, ובשעה שהשמיטה נוהגת מדבריהם, השמט כספים נוהגת בין בארץ בין בח"ל מדבריהם".



### גם מהבבלי אין הכרע גמור שנהג יובל דרבנן

וכמבואר לעיל שכל ראיות שהיה יובל המה מהבבלי והרמב"ן וסיעתו פירשוהו על יובל דרבנן, ובשיטת הירושלמי יש לומר שלא נהג אפילו יובל מדרבנן. והנה יש לדון שגם בבבלי לא התפרש להדיא שנהג יובל בזמן הבית, מלבד הראיה מדין בתי ערי חומה, וכבר התבאר שהרמב"ן העלה צד שאין בזה הוכחה שנהג יובל דרבנן, אלא זו תקנה דרבנן לדין ערי חומה.

גם הרמב"ם כתב (שמיטה ויובל פרק י הלכה ג): ונבנה בית שני, וארבע מאות ועשרים שנה עמד, ובשנה השביעית מבנינו עלה עזרא והיא הביאה השנייה, ומשנה זו התחילו למנות מנין אחר, ועשו שנת י"ג לבנין בית שני שמטה, ומנו שבע שמטות וקדשו שנת החמשים, אעפ"י שלא היתה שם יובל בבית שני מונין היו אותו כדי לקדש שמיטות. ולא הזכיר בכל אותו הפרק שהיה יובל דרבנן, ודרכו של הרמב"ם למנות את כל התקנות שהיו<sup>קנז</sup>. ומפורש יותר בדבריו בשו"ת הרמב"ם סימן שפט (רל"ד): ואף על פי שלא היה יובל בימי עזרא ע"ה מנו יובלות כדי לקדש שמיטין שאין שנת היובל עולה למנין שני שבוע אליבא דחכמים וכן הלכה, ע"כ. ואף שאפשר לפרשו שלא היה היובל מדאורייתא, הלשון מכרעת שלא היה היובל כלל<sup>קנז</sup>.



קנז). אלא שקושיית רבינו תם מדין בתי ערי חומה שנהג בבית שני ואינו נוהג בזמן שאין היובל נוהג, וכאשר הביא הרמב"ם דין זה בפרק הנזכר הלכה ט.

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רכד

### קושי מהירושלמי על שיטת הרז"ה ששמיטה דרבנן תלויה ביובל

והנה, מלבד שהלשון מורה שלא נהג יובל מדרבנן מאימתי שפסקו היובלות, וזה שלא כדברי הרמב"ן ובעל המאור, עוד יש כאן פירכא עצומה על שיטת בעל המאור, שיסוד שיטת הרז"ה הוא שהיובל והשמיטה תלויים זה בזה ואפילו שמיטה דרבנן.

ובעל המאור חש לקושי מדברי הירושלמי, אלו דבריו: "ואם יעלה על לב אדם להקשות עלינו מן הנמצא בענין בתלמוד ירושלמי שיתראה לנו משם שיש הפסק יובלות בלא הפסק שמטים אף לדברי רבי, נשיבנו התשובה שהשיבנו במעשה דאושפיזכניה דרבי שמלאי, כי מפני שנפסקה תורת עבד עברי מן היובלות, ויש מן התנאים שעושה שילוח עבדים עקר היובל, כדברי רבי יהודה שהיה אומר אין יובל אלא א"כ שלחו, לפיכך תפס לו הירושלמי לשון הפסק יובלות, משא"כ בשמטים שכשחזרו מדבריהם חזרה השביעית בכל חקוניה ובכל משפטיה, לעולם עשו ועשו זכר ליובלות דקדושת הארץ אף על פי שפסק שילוח עבדים שהוא העיקר, כי מאחר שהזקקו לעשות זכר ליובל שהרי קשרן הכתוב ותלאן זו בזו".

הנה מודה בעל המאור שמבואר בירושלמי שהיובל פסק אפילו מדרבנן, ולא נמצא לרז"ה ישוב, אלא בכך שאפילו מדרבנן בטל עיקר היובל, והוא שאין בו שילוח עבדים. והנה דעת בעל המאור שלעולם שמיטה תלויה ביובל, ונניח שזה מתקיים אפילו ביובל שחסר עיקרו<sup>1</sup> [שאינו בו שילוח עבדים], אבל תוכן דברי הירושלמי עדיין לא יעלה ארוכה, כי אם שמיטה דרבנן תלויה ביובל, כשם שאמרנו בדרש ששמיטה תלויה ביובל, היה לנו לומר גם על שמיטה של דבריהם שהיא תלויה ביובל, ולא לומר את הפכו שבטל היובל ומכל מקום נוהגת שמיטה, שזה היפך היסוד שהשמיטה והיובל תלויים זה בזה.



### לדעת הרמב"ן יש ליישב את הירושלמי

והנה יש להקשות לדעת הרמב"ן שנהג היובל מדרבנן, ובירושלמי מפורש שהיובל פסק ושמיטה נוהגת מדבריהם, ולשיטת הרמב"ן אין ליישב את תירוץ בעל המאור שביובל דרבנן אין שילוח עבדים, ולכן נופל בו לשון פסק, שהרי מפורש ברמב"ן שביובל דרבנן נוהגים כל דיני עבדים ושילוחם [מלבד קולת שפחה כנענית]. ויתכן לומר לדעת הרמב"ן שהואיל והיובל היה קיים רק עד חורבן, ואילו שמיטה מדבריהם נוהגת אף אחר חורבן, תפסו בירושלמי גבי יובל לשון פסק, שסוף דבר פסק בזמן שהוא אחר חורבן, ואמרו שהשמיטה נוהגת מדבריהם בכל זמן, אף כהיום הזה אחר חורבן.

ולפיכך הרמב"ן בחידושו תמה על הרז"ה מהירושלמי, ואלו דבריו: ועוד שאמרו בירושלמי לדברי רבי פסקו היובלות שמטה נוהגת מדבריהם ולא אמרו בשעה שהיובל נוהג מדבריהם

קנח). שו"ת שאגת אריה דיני חדש סימן טו: "וכן דעת הרמב"ם ז"ל בהדיא פרק י' מהלכות שמיטה ויובל שבבית שני לא מנו יובלים אלא לקדש שמיטין וכדברי רב נחמן בר יצחק ערכין (סוף דף ל"ב) לפי שהוא פוסק כרבנן ששנת חמשים עולה לכאן ולכאן וכן עיקר שבבית שני לא נהג קדושת יובל".

קנט). עיין לעיל באורך בדעת הרז"ה.

## רכה בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

שמטה נוהגת מדבריהם<sup>קס</sup>. ולא ראה קושי בזה לשיטתו, כי היוכל דרבנן פסק בחורבן הבית, וכנתבאר.



### הירושלמי לשיטת רבינו תם

לכאורה דעת ר"ת שנהג יוכל דרבנן, נסתרת לגמרי מהירושלמי שמבואר שפסק היוכל, אלא שרבינו תם כבר התקשה לשיטתו בכגון זאת מדברי הבבלי בשיטת אב"י שמבואר שפסק היוכל. ורבינו תם דחק הרבה והרחיק את ביטול היוכל לאחר החורבן שאין כל יושביה עליה, ודחה את תקנת פרוזבול לאחר החורבן. והנה רבינו תם קרא על תירוץ אב"י שהוא דחוק והעיקר כתירוץ רבא שתיקן הלל פרוזבול לזמנו, ואף שיוכל ושביעית דאורייתא הפקר בי"ד הפקר. אבל בשיטת הירושלמי שהביאו רק כעין תירוץ אב"י עולה שדעת הירושלמי שכל פרוזבול תוקן רק לדור שאחר החורבן. ודברי הירושלמי היו בידי רבינו תם, ועל פי הירושלמי חלק רבינו תם על פירוש רש"י בביאור ההיקש של רבי.



### קושיא לרבינו תם משיטת רבי אלעזר בירושלמי שתרומות ומעשרות בזמן בית שני דרבנן

והנה יש לדון פירכא נוספת לדעת רבינו תם משיטת הירושלמי שביעית פרק שישי (הלכה א) ששם נחלקו האמוראים רבי יוסי ברבי חנינא ורבי אלעזר האם קדשה הארץ בעליית עזרא דאורייתא או דרבנן, ושיטת רבי אלעזר שכל הקדושה דרבנן היא. וגם בסוגיא גבי פרוזבול שהקשה הירושלמי היאך יעקור הלל דאורייתא בתקנת פרוזבול, אמרו מפורש שאין הקושיא למאן דאמר שכל קדושת הארץ בימי עזרא וחוב תרומות ומעשרות רק מדרבנן. ולשון הירושלמי (שביעית פרק י הלכה ב): אמר רבי חונא קשייתא קומי ר' יעקב בר אחא כמאן דאמר מעשרות מדברי תורה, והלל מתקין על דברי תורה, בתמיהה. ואם כן היאך ניתן לקבל את שיטת רבינו תם שהיה היוכל דאורייתא בזמן בית שני, בזמן שדעת רבי אלעזר בירושלמי שלא הייתה קדושת הארץ אפילו לגבי תרומות ומעשרות [ורחוק לומר שיהיה יוכל כי כל יושביה עליה ללא קדושת הארץ, כי יסוד היוכל מתחיל ביישובו של ישראל בארץ בקדושה].

אלא שיש ליישב את שיטת רבינו תם על פי דברי ר"י בעל התוספות ביבמות פ"ב, שהוציא את דברי הירושלמי מפשטן: "דאין נראה ששום חכם יאמר שקדושת הארץ בזמן בית שני למעשרות ולכל מצות התלויות בארץ היתה מדרבנן" (ועיין להלן באורך בדברי הירושלמי ובחידוש התוספות). ודחק בדברי הירושלמי שגם לרבי אלעזר הקדושה הייתה דאורייתא. ולכאורה דברי ר"י נסתרים בירושלמי שלפנינו, שביאר שכל קושייתו איך יעקור הלל בתקנת פרוזבול שמיטת כספים של תורה אינה למאן דאמר שתרומות ומעשרות דרבנן. והרי אין מאן דאמר כזה

קס). וכעין זה כתב הרמב"ן בספר הזכות מסכת גיטין דף יח ע"א: "ולמדנו שאפי' לאחר שפסקו היובלות לגמרי שמיטה נוהגת של קרקע בארץ ישראל ושל כספים בכל מקום".

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רכו

לירושלמי? ויש לדחוק לשיטת רבינו תם [והתוספות גיטין ל"ו ע"א שהלכו בדעתו] שכל תיקון פרוזבול הוא לאחר החורבן, ואז אכן יש מאן דאמר שתרומות ומעשרות דרבנן, ואין כאן עקירה של תורה לשיטתם. ועל זה השיב הירושלמי אליבא דרבינו תם ששיטת כספים לכולי עלמא דרבנן אחר חורבן, כי פסק היובל.

אבל אין זה פשוטו של ירושלמי, ורבים מרבתינו הראשונים סברו ששיטת רבי אלעזר כפשטה, שכל המצוות התלויות בארץ היו מדרבנן בימי בית שני. ולמבואר לעיל בעיקר שיטת הירושלמי לא נהג יובל בבית שני לא מדאורייתא, ואף לא מדרבנן.



### האם משמעות הספרי שהיה יובל בזמן בית שני

ספרי במדבר פרשת בהעלותך פסקא עה: "אמר לו רבי טרפון עד מתי מגבב ומביא עלינו, עקיבא איני יכול לסבול, אקפח את בניי אם לא ראיתי שמעון אחי אימא שהיה חגר ברגלו אחת שהיה עומד ומריע בחצוצרות אמר לו הין רבי שמא בהקהל ראית שבעלי מומין כשרין בהקהל וביום הכיפורים ביובל א"ל העבודה שלא בידיתה". ומבואר שנהגו יובל בזמן בית שני, ואין הכרח שהיה היובל מדאורייתא לשיטת רבינו תם, ואפשר שגם אם היובל דרבנן נהגו ככל דינו, אך בשאר מקורות לא הוזכר יובל<sup>קסא</sup>, וכן צריך לומר לשיטות שלא היה יובל בזמן הבית, עוד אפשר שאמר לו שמא בהקהל ראית, שהדין שכשר הוא בהקהל וגם ביובל לקושטא דמילתא, לא שהיה הדבר ביובל.



### מנו יובלות לקדש שמיטין

בסוגיא בערכין ל"ב ע"ב הקשו היאך נהג יובל בעליית עזרא הרי אין כל יושביה עליה, ואמר רב נחמן בר יצחק מנו יובלות לקדש שמיטין. והנה שיטת רבינו תם שתירוץ רנב"י לא עמד, ומסקנת הדברים שהיו יושביה עליה גם בימי בית שני, ונמצא תירוץ רנב"י היה לסלקא דעתך בלבד. ומכל מקום, עדיין יש לדון לשיטת רבינו תם האם יסוד רנב"י מנו יובלות לקדש שמיטין, הוא דבר נכון לדינא, ונפקא מינה כשלא יהיו כל יושביה עליה<sup>קסב</sup>, האם יהיה דין למנות יובלות לקדש שמיטין, או שמא לא נאמרו דברי רנב"י אלא מכוח הקושיא, אבל כשנפל ההכרח, אפשר למנות שמיטין גם ללא יובלות כלל. והיה הדבר הזה שלא היו יושביה עליה בזמן בית ראשון מעת גלות השבטים עד שהחזירן ירמיה. וגם יש לדון בדבר בזמן הזה, ובהדיא ברש"י ובתוספות ערכין דף יב ע"ב שמנו יובלות לקדש שמיטין בעת גלות עשרת השבטים, עיין להלן.

קסא. ירושלמי מגילה פרק א הלכה י ויומא פרק א הלכה א: "אמר לו ר' עקיבא שמא לא ראית אלא בשעת הקהל", ועיין עוד בתוספתא סוטה פרק ז הלכה ח מבואר שהיה המעשה בהקהל.

קסב. וכגון שמקצת האנשים של אותו שבט ירדו מהארץ, או לא יושבים במקומם אלא מעורבים.

### לרש"י מנו שמיטין לקדש יובלות מדרבנן

שיטת רש"י בגיטין ל"ו ע"א שתירוצ' רנב"י מנו יובלות לקדש שמיטין הוא מדרבנן. והנה לא הוקשה לרש"י על עצם העניין שיהיה דין דאורייתא למנות יובל ללא כל דין אלא רק כדי לקדש שמיטין, וגם רש"י עצמו מקבל שאפשר היה לומר שמנו יובלות לקדש שמיטין הוא דין דאורייתא. וכן מוכח מדברי רש"י, שרק אחר שעולה מדברי רבי ששמיטה בזמן בית שני הייתה מדרבנן ביאר שמה שאמרו מנו יובלות לקדש שמיטין, המכוון הוא שהוא מדרבנן. ועולה מדברי רש"י שגם בזמן ששמיטה מדרבנן אין יובלות אפילו מדרבנן, אלא רק מונים יובלות לקדש שמיטין דרבנן.

אבל יש לתמוה הרבה על שיטת רש"י, שהרי הכל מודים שיש מאן דאמר שמיטה דאורייתא בזמן בית שני, וכן מוכח מגוף הסוגיא ששאלו איך עקרו שמיטת כספים דאורייתא ותירץ אביי להעמיד את תקנת הלל לשיטת רבי, וגם רבא לשיטת רש"י<sup>קט</sup> בא ליישב את תקנת פרוזבול לרבנן הסוברים שמיטה דאורייתא. ואם כן מי דחקו לרש"י לפרש מנו יובלות לקדש שמיטין מדרבנן, שמא הסוגיא לדעת חכמים, שהכל מודים שהיא קיימת.

וביותר מגוף הסוגיא בערכין משמע שדנו בשל תורה, שהקשו היאך היה היובל נוהג בבית שני, שהרי היובל פסק מעת שאין כל יושביה עליה. ואם הסוגיא אוזחת ששמיטה דרבנן, מה קשה על היובלות, שמא כשם ששמיטה דרבנן כך היובל דרבנן, וכמו שבאמת הדבר לשיטת הרמב"ן וסיעתו. אלא אם כן נאמר שהדבר היה מופקע אצל רש"י לחדש יובל דרבנן, שלא הוזכרה תקנת יובל דרבנן כלל.

ואפשר לדחוק בדעת רש"י שהוא רצה להעמיד את הסוגיא בערכין לכולי עלמא, ועיין עוד לקמן יישוב בדעת רש"י.

והנה קושיית רש"י משיטת רבי הסבור שמיטה דרבנן לבין הסוגיא בערכין שמנו יובלות לקדש שמיטין, באה רק מכוח הסוגיא בגיטין שהעמיד אביי את תקנת פרוזבול כרבי, והלל הרי היה בזמן בית שני ומוכח ששמיטה דרבנן אף בזמן בית שני. ולולא זאת היה אפשר לומר שכל דברי רבי שמיטה בזמן הזה דרבנן, היינו אחר חורבן הבית, כמו שרש"י עצמו מוכיח שהפשט הפשוט שמיטה בזמן הזה אחר חורבן, ותמה רש"י שהרי הלל בזמן הבית היה, וביאר את הסוגיא בערכין העוסקת בימי בית שני בשמיטה דרבנן.

ועל כל פנים, לדעת רש"י מבואר שגם שמיטה דרבנן צריכה מניין שנות יובל.



### הרמב"ן הכריח שמנו יובלות לקדש שמיטין דאורייתא

ואלו דברי הרמב"ן (גיטין ל"ו): "והא דאמרין התם בערכין מנו יובלות לקדש שמיטין, מדאורייתא קאמר שנהגו השמיטין ורבנן דפליגי עליה דרבי, דהא אתי לתרוצי הא דאיתמר התם מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות,

קסג). רבא אמר - לעולם בין לרבנן דפליגי אדרבי ואמרי שביעית להשמטת מלוה בזמן הזה דאורייתא.



## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רכח

ואקשינן עלה מדתניא לכל יושביה בזמן שכל יושביה עליה וכו' ומתרץ עלה מנו יובלות לקדש שמיטין, ורש"י ז"ל כתב מדרבנן קאמר<sup>קסד</sup>.

והרמב"ן, לשיטתו, לא יכול לפרש מנו יובלות לקדש שמיטין מדרבנן, כי מדרבנן היה היובל גם קדוש, ועל כרחך כל הסוגיא דנה רק לגבי יובל אורייתא<sup>קסה</sup>.

גם לשיטת הרז"ה על כרחך מנו יובלות לקדש שמיטין כל הסוגיא מדאורייתא<sup>קסו</sup>, שהרי נהג יובל דרבנן וכמו שנתבאר בשיטת הרמב"ן, וכל הסוגיא אליבא דרבנן דרבי ששמיטה דאורייתא ולרבי הכל דרבנן, גם השמיטה גם היובל ומנו יובלות שנהגו בהם, אך לחכמים היובלות דרבנן והשמיטין דאורייתא ומניין השמיטין דאורייתא. וכך הוא לשון הרז"ה בתוך דבריו שמה שנאמר מנו יובלות לקדש שמיטין הוא לרבנן<sup>קסז</sup>.



### מנו יובלות לקדש שמיטין בדעת הירושלמי

הנה נתבאר לעיל משמעות הירושלמי שלא נהג יובל כלל בבית שני, ואפילו יובל דרבנן, ויש לדון בדעת הירושלמי שלא נהג היובל, האם מנו יובלות לקדש שמיטין. והנה בירושלמי לא הזכירו כלל את הדין שמנו יובלות לקדש שמיטין, ואפשר שלא סובר הירושלמי שמנו יובלות לקדש שמיטין.

וכן בדין, שהנה הבבלי בא לידי דינא דמנו יובלות לקדש שמיטין, מכוח הקושיא על הברייתא<sup>קסח</sup> המפורש בה שבעליית עזרא מנו יובלות (ערכין דף לב ע"ב) אלא מקיש ביאתם בימי

קסד). החזון איש (שביעית ג' ס"ק ה' סוף דבריו) כתב לבאר שיתכן שכל סוגיא דערכין כרבנן ששמיטין דאורייתא, ואם יש שמיטין דאורייתא זה כפוף לשנת יובל, כדי שיהיה זמן שמיטה כדינו. אבל לרבי ששמיטה תליא ביובל, ואין שמיטה, יש לחדש שכשאין שמיטה דאורייתא לא יהיה יובל ולא מניין יובל, כי מניין יובל תלוי בשמיטה בפועל. ונמצא שבהיקש השמיטה ליובל בטלה השמיטה, ואחר שאין שמיטה אין מקום ליובל, ודוק. אבל עיין חידושי הגר"ח, שלדעתו יש ספרא שגם לרבי יש מניין דאורייתא גם ללא שמיטה, ועיין בזה בחזון איש שביעית (סימן ג' ס"ק ל"ה ד"ה בת"כ).

קסה). והנה קצת יש לתמוה לשיטת הרמב"ן, שבכל המשא ומתן בגמרא בערכין היה ידוע שיש יובל דרבנן, כמו שמוכח מראיות רבינו מבתי ערי חומה ומשפחה חרופה, אם כן בקושיא שלא היה יובל מדאורייתא כלל לא הוא ולא מנינו עד שחידש רב נחמן בר יצחק שיש דבר תורה מניין יובלות בלבד, איך היה היובל דרבנן לשיטת חכמים הרי הם סברו שהמניין היה ללא יובלות. ולא מסתבר שיוכל דרבנן ינהג כשיטת רבי יהודה ויהיה עולה לכאן ולכאן. והביאור בזה הוא שמעולם לא סברו שלא נהגה שנת יובל, רק מתחילה היה משמע בברייתא שהיובל היה של תורה, ודחוהו כי אין כל יושביה עליה, ושוב השיבו שלא היה יובל של תורה אלא מניין יובל של תורה. ומכל מקום דחוק הרבה, שאם עד הנה סברו שהיה יובל של תורה היה לומר שעל כל פנים הוא נוהג מדרבנן.

קסו). שוב נמצא ככל הדברים הללו בבית הלוי (סוף אות ו'). אלא שהבית הלוי כתב שזה מקור שהלכה כחכמים לומר ששמיטין דאורייתא, אבל הרז"ה, שבא לעקור שמיטה לגמרי, על כרחך סבירא ליה בעיקר דבריו שכל יסוד היתרו אליבא דרבי, שלמרות שסתמא דסוגיא בערכין כרבנן מכל מקום הלכה כרבי [אלא שבסוף דבריו הסיע את ההיתר גם לשיטת חכמים].

קסז). עוד יש לנו לומר אפילו לדברי חכמים השמיטין צריכין קדוש בית דין, כדכתיב וספרת לך, ודרשו חכמים בספרא ספירה בב"ד, והתם בערכין אמרינן מנו יובלות לקדש שמיטין, למדנו שאף שמיטין צריכות קדוש ב"ד כשם שהיובל צריך קדוש ב"ד, כדכתיב וקדשתם את שנת החמשים שנה.

קסח). הנה לא מפורש בתלמוד שההיקש הוא ברייתא, וזה נראה שהוא מהמו"מ בגמרא, אבל עצם הקושיית הגמרא

## רכט בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

עזרא לביאתם בימי יהושע, מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה, אף ביאתן בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה<sup>קט</sup>. אבל בירושלמי (שביעית פרק ו הלכה א) הלשון היא הקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי יהושע, מה ביאתן בימי יהושע פטורים היו ונתחייבו אף ביאתן בימי עזרא פטורים היו ונתחייבו. הנה שנו "ונתחייבו" סתמא, ולא הוזכר יובל כלל [ואף שביעית לא הוזכרה, אלא שיתכן שלירושלמי שביעית קרקע דאורייתא לכולי עלמא].

ואין להשיב שאף שהירושלמי לא הזכיר להדיא יובל מכל מקום מוכרח שסובר שהיה יובל מחמת שההיקש בין ביאה ראשונה לביאת עזרא מחייב ללמוד לגמרי גם לעניין יובלות, שהרי גם הבבלי, הסובר היקש לעניין יובלות, לא הכריח כן מחמת ההיקש<sup>קכ</sup> אלא מלשון הברייתא. וההוכחה לכך היא משיטת רבי יהודה, שלא סובר את הברייתא שהיו יובלות, לא לגבי קדושה ואף לא לגבי מניין כמבואר בסוגיא, ומה יעשה עם ההיקש? אלא על כרחך שאין ללמוד דבר מעצם ההיקש<sup>קכא</sup>.

ונראה להוכיח עוד שהירושלמי לא סובר שמנו יובלות כלל בבית שני, שהרי פשוט שיתת הירושלמי ריש פרק שיש של שביעית שיש אומרים שכל קדושת הארץ בבית שני לא הייתה כי אם דרבנן. והנה לשיטה זו אם היו יובלות בבית שני היינו מדרבנן [או שנהגו יובלות דרבנן, או על כל פנים מנו יובלות לקדש שמיטין מדרבנן<sup>קכב</sup>]. והנה סלקא דעתך של רבי יוסי בירושלמי שביעית פרק עשירי הלכה ב שגם אם שמיטת קרקע דרבנן, כי היא תלויה בארץ ככל תרומות

---

מההיקש על יובל, מברייתא שפסקו יובלות, ודחק רב נחמן בר יצחק שמנו יובלות לשמיטין. ולכאורה מה כל החרדה הזאת, שיאמרו שכל ההיקש נאמר רק לגבי קדושת הארץ [וכמו שבאמת כך הוא בירושלמי]. ואפשר שזו ברייתא ולא גמרא בעלמא, ודוחק לומר שהגמרא מיישבת את האמת לדעתה שאכן היה יובל לגבי שמיטין. וכן משמע שזו ברייתא ממה שאמרו הא ודאי דלא כרבי יהודה ודוק. והנה לרבינו תם גם אם אין זו ברייתא, כיון שהוא סובר שההיקש הוא לכל דבר, ראוי להשוות מיובל, ועיין עוד לעיל בדעת רבינו תם.

קסט). וכנוסח הברייתא שבבבלי כך היא בסדר עולם סדר עולם רבה (ליינר) פרק ל: "אפשר לומר כן, אלא מקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי יהושע, מה בימי יהושע נתחייבו במעשרות ובשמיטין ויובלות, וקדשו ערי חומה, אף ביאתן בימי עזרא נתחייבו במעשרות ובשמיטין ויובלות, וקדשו ערי חומה, והיו ששין ושמיטין לפני המקום ב"ה, שנאמר ותהי שמחה גדולה מאד (נחמיה ח' י"ז), וכן הוא אומר והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה וגו' (דברים ל ה). מקיש ירושתך, לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך, בחידוש כל הדברים הללו, אף ירושתך בחידוש כל הדברים הללו, אי יכול תהי לכם ירושה שלישית, תלמוד לומר וירשתה, ראשונה ושניה יש לכם, שלישית אין לכם". ועיין עוד בריטב"א מסכת כתובות דף כה ע"א.

קע). ועיין לעיל באורך בשיטת רבינו תם שלמד את ההיקש לגמרי.

קעא). ואף שיש לומר שגם לרבי יהודה נפקא מינה להיקש באם יבואו כולם, אך היא גופא קשיא, מה ההכרח שהברייתא דלא כרבי יהודה, הרי יש נפקא מינה לעניין יובלות. ושמא אין הכי נמי, רק הלשון מנו יובלות משמע מניין חדש הוא עם יובלות.

קעב). אין יובל דאורייתא כי אין כל יושביה עליה, כרוב ראשונים ודלא כרבינו תם. וגם אם נאמר כרבינו תם, מכל מקום כאן עסקינן למאן דאמר שלא הייתה קדושת הארץ בבית שני. ולא מסתבר שהיה צד שיובל כשמיטת כספים, שינהג גם בלא קדושה לגבי הדברים שאין תלויים בארץ כשילוח עבדים. וביותר שיש לדון אם יש משמעות לכל יושביה ללא קדושת הארץ.

## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רל

ומעשרות, מכל מקום שמיטת כספים דאורייתא כי אינה תלויה בארץ<sup>קע</sup>. ואם כן יימצאו שני מניינים של שמיטת כספים דאורייתא ללא יוכל, ומניין נוסף לגבי דרבנן עם יוכל דרבנן או עם מניין יוכל לקדש שמיטין דרבנן. וכבר ייסד הרמב"ן (עבודה זרה דף ט ע"ב): "שלא היו להם שני שמיטין ושני חשבונות מעולם", ע"כ<sup>קע</sup>. ועל כרחק שלדעת הירושלמי לא היה היוכל בבית שני, גם לא מדרבנן, ואף לא מנו יובלות לקדש שמיטין.



### דמות ראייה לדעה שלא מנו יובלות בבית שני כלל

ויש להביא סמך לצד המבואר בירושלמי [ופשטות מסורת הגאונים<sup>קע</sup>] שלא מנו יובלות לקדש שמיטין בזמן בית שני, שהרי נחלקו רבי יהודה וחכמים אם שנת יוכל נמנית בפני עצמה או שנת יוכל עולה לכאן ולכאן, ומפורש בגמרת ערכין ל"ג ע"א שאליבא דרבי יהודה לא מנו יובלות. והנה רבי יהודה היה תלמיד רבי עקיבא שהיה בזמן החורבן, ושנת החורבן הייתה בחמש עשרה ליוכל התשיעי<sup>קע</sup> [אם מנו יובלות], ונמצא שצריך לומר שאבדה המסורת בעניין היוכל בזמן מועט ביותר ולא ידעו כלל אם היה [מניין] יוכל או לא היה יוכל, ולא קבלו חכמים ורבי יהודה, שהמה תלמידי רבי עקיבא<sup>קע</sup> שהיה חי בזמן שהיה היוכל אמור להיות [אם דאורייתא לרבינו תם, אם דרבנן לרמב"ן, אם להימנות אליבא דהרמב"ם], ולא ידעו המה כלל במסורת. היאך נמנה היוכל.



### קשה בגמרת ערכין שנחלקו אם הבית חרב במוצאי שביעית או בשביעית

אלא שבעיקר הדבר יש להקשות, למבואר בערכין שלרבי יהודה חרב הבית במוצאי שביעית ולחכמים חרב הבית בשביעית כי מנו יובלות בזמן בית שני. ויפלא הדבר בשתים. האחת, וכי לא ידעו אימתי חרב הבית, והרי היו סמוכים לחורבן. ועוד, שתפול המחלוקת מכאן ואילך

---

קעג). אמר רבי חונא קשייתא קומי ר' יעקב בר אחא כמ"ד מעשרות מד"ת והלל מתקין על ד"ת, אמר רבי יוסי וכי משעה שגלו ישראל לבבל לא נפטרו מן המצות התלויות בארץ והשמיטת כספים נוהג בין בארץ בין בח"ל ד"ת, חזר רבי יוסי ואמר וזה דבר השמיטה שמוט, בשעה שהשמיטה נוהגת ד"ת, השמיט כספים נוהגת בין בארץ בין בח"ל ד"ת, ובשעה שהשמיטה נוהגת מדבריהם, השמיט כספים נוהגת בין בארץ בין בח"ל מדבריהם.

קעד). ועיין עוד כזאת בדברי החזון שביעית סימן ג' ס"ק ו' שכתב: "והא דס"ל לר"י דבימי הגלות עד דאהדרינהו עזרא לא נכנס בכלל החשבון וכדאהדרינהו התחילו במנין חדש הוא אפי' לרבנן דרבי דנהגו שמיטין באותן השנים דמ"מ כיון דאהדרינהו וחזרה קדושת יוכל נפסק המנין שאין השנים הקדמוניות עולות ליוכל ואין ראוי למנות ב' מנינים אחת לשמיטות ואחת ליוכל והוכרח להתחיל מנין חדש".

קעה). בתשובת רבי האי גאון שבשו"ת הרמב"ם שפ"ט; תשובות הגאונים - הרכבי סימן מה; רבינו חננאל עבודה זרה ט' ע"א.

קעו). אליבא דרב אשי ערכין י"ב ע"ב, ועיין עוד להלן.

קעז). תלמוד בבלי מסכת יבמות דף סב עמוד ב: והיה העולם שמם עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע והם העמידו תורה אותה שעה. והם קבלו תורה מרבי עקיבא בעשרות השנים שאחר החורבן, שהרי רבי עקיבא חי אחר הבית כיותר מחמישים שנה.

## רלא בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

אימתי השביעית. אלא שכל הצד שלחכמים חרב הבית בשביעית הוא אליבא דהאיבעית אימא בסתמא, אבל רב אשי סידר את הדברים שגם אליבא דרבנן חרב הבית במוצאי שביעית, ולדבריו חשבון השביעית אחר החורבן אחד הוא. ואף יתכן לומר שהתרצן שבא להעמיד שלחכמים חרב הבית בשביעית לא בא לקבוע את הדברים באופן שיהיה בלבול במסורת השביעית, אלא בא לסדר את האפשרות שתהיה הברייטא אליבא דחכמים.



### קושי עצום בשיטת הרז"ה שנהג היוכל אחרי בית שני

והנה הרז"ה סובר שהיה היוכל גם אחר חורבן הבית עד תקופת האמוראים. ויש להקשות הרבה, שנמצא שנחלקו חכמים ורבי יהודה בזמנם אימתי שנת השביעית, ונמצא עם ישראל כשתי תורות, וזה לא יתכן. ומעולם לא מצינו שבמקומו של רבי יהודה היו נוהגים שביעית אחרת, כדרך שמצאנו על מקומו של רבי יוסי הגלילי בהיתר עוף בחלב ומקומו של רבי אליעזר בהיתר מכשירי מילה בשבת<sup>קע</sup>. ושמא תאמר אדרבה, מפני שחילוק מניין שנת השבע מחלק העם ומפרדו לגמרי, ביטל רבי יהודה דעתו לגמרי לחכמים, מלבד שדבר דחוק הוא, יש לתמוה הרבה, שהרי הרז"ה עצמו פסק כרבי יהודה ששנת יובל עולה לכאן ולכאן<sup>קע</sup>, והאם נאמר שהוכרעה ההלכה בזמן רבי יהודה כשיטת היחיד ולא נהגו רוב החכמים כדעתם ולא השמיעונו כל זאת. ובברייטא נשאו ונתנו חכמים ורבי יהודה, ולא מצאנו שחזרו אלו להורות כדברי רבי יהודה או להפך<sup>קע</sup>.



### כזאת קשה בדעת הרמב"ם שמונין יובלות גם בזמן הזה

וככל הנ"ל קשה בדעת הרמב"ם הסובר שמונין יובלות בזמן הזה, ואיך לא נפלה המחלוקת בימי רבי יהודה וחכמים בזמן השמיטין, אלא שלדעת הרמב"ם יש לדחוק שביטל רבי יהודה דעתו מפני הרבים ומעולם לא נהג כשיטתו. ותירוץ זה שייך רק לרמב"ם לשיטתו שפסק בהחלט כשיטת חכמים, אבל להרבה ראשונים הלכה כרבי יהודה, ולא שייך לומר שבטלו חכמים הרוב דעתם לרבי יהודה דעת המיעוט ולא נהגו כלל כשיטתם.



קעח). שבת ק"ל ע"א יבמות י"ד ע"א.

קעט). לשונו בהמאור הגדול מסכת עבודה זרה דף ב עמוד ב: לרבי יהודה דאמר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן שמראין הדברים שהלכה כמותו, ע"כ, ובהמשך הדברים תשובתך כאן הודיעך רב הונא שסדר שהיו חושבין בין היובלות ושמיטין בזמן שהיובל נוהג ללמדך שהלכה כר' יהודה.

קפ). והנה היה מקום להקשות לרז"ה מהסוגיא בערכין שמבואר ששאלו היאך היה יובל בבית שני הא אין יושביה עליה, והרי לרז"ה ידעו שנהגו יובלות בפועל, שאם אין יובלות אין שמיטין אליבא דרבי, וכיון שנהגו יובלות בוודאי הייתה נוהגת שנת יובל למניין יובלות, שאחרת היו שני מניינים. ויש לומר שדברי הגמרא אינם אלא לשיטת רבנן שאין השמיטה תלויה ביובל, ונאמר שלרבנן אין הכרח שנהגה שנת יובל.

## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רלב

### המאירי ור"ה הוכיחו ממה שאין מסורת לשביעית שאינה נוהגת בזמן הזה

הנה הרו"ה עצמו, שעל שיטתו קשה הרבה היאך לא נפלה המחלוקת בין חכמים לרבי יהודה במספר השמיטין והיובלות כמבואר לעיל, הוא עצמו בא להוכיח שאין שביעית בזמן הזה מכוח טענה מעין זו. ואלו דבריו: "תדע שכן הוא<sup>פא</sup>, אין לך קטן מן החכמים שאינו יודע לקבוע מועדות לחשבון, ובשנת השמטה נבער כל אדם וישבו כל החכמים כיונה<sup>פב</sup> פותה שנפל בבירא<sup>פג</sup>, פותה, כי כלם מגששים כעורים קיר<sup>פד</sup> בפירוש שמעתא<sup>פה</sup> דרב הונא בריה דרב יהושע היא כמאן דלא ידע כמה שני בשבוע, ואין לכל המפרשים שנה שביעית שתעלה כאחת לזה ולזה, מפני [שרבו בה] הספקות והחלוקות, ואם היתה השמטה כספים נוהגת על מה לא נתיישבו הגאונים ז"ל בה אשר מעולם, כאשר נתיישבו<sup>פו</sup> לעשות תקנה לגבות ממטלטלי היתומים לב"ח. וכלל הדבר כי על המנהג אנו סומכין אפילו בדבריהם שנראין כיוצאין משטת ההלכה, כגון תקיעת של ר"ה, וראיית טרפות במקומות סדורות ותכופות, וכן בשאר הלכות רופפות, כמו שאמרה בירושלמי כל הלכה שהיא רופפת בידך צא וראה היאך צבור נוהג".

וכזאת כתב המאירי (בספר מגן אבות ענין טו): "ואף אצלי ראייה לזה שאלו היתה שביעית נוהגת בהדיא היאך נזדמן המחלקת במנינא, ר"ל איזו שנה היא שביעית עד שקצתם מונין שנות הבנין בשנות הקיום וקצתם בשנות החורבן, ויש בין זה לזה חלוק שנה, ומה שהוא שביעית לזה הוא ששית לזה, וכן שקצתם פוסקים ששנת חמשים עולה לכאן ולכאן ומטפלוהו לכל מאה תרת, ויש פוסקים כרבנן ששנת חמשים הוא יובל ואינה עולה לכאן ולכאן עד שנמצא ששנת שביעית לזה היא רחוקה משביעית לזה הרבה כמו שביארנו הכל בראשון של ע"ז (ט"ב) וודאי אלו היתה שביעית נוהגת להדיא לא נשתקע החשבון עד שיפול בו מחלוקת כל כך ואין בזה ספק".



### בסתירת הדברים אם יש מסורת לשנת השביעית בזמן הזה

אבל עינינו הרואות שהגאונים טענו שיש להם מסורת וקבלה בעניין השמיטה, וכדברי רב האי גאון ותשובות גאונים קודמות המעידות על מסורת השמיטין, הובאו בתשובת הרמב"ם (שפ"ט): "ואמר<sup>פז</sup> באותה התשובה שהחשבון ירושה הוא בידיהם ושהיא סדורה בפי הכל וכך נמצא כתוב בתשובות שקודם רבי<sup>קא</sup> האי גאון זצ"ל מכמה שנים כדברי הגאון". וזו למעשה טענת הרמב"ם בהכריעו על זמן השמיטין ואם מונים יובלות בזמן הזה, כלשון הרמב"ם בפרק היוכל

קפא). שאין שמיטה נוהגת בזמן הזה.

קפב). הושע פרק ז פסוק יא.

קפג). ברכות דף נו עמוד א כדאמר נפל פתא בבירא ולא אשתכח.

קפד). ישעיהו פרק נט פסוק י.

קפה). עבודה זרה דף ט ע"ב.

קפו). איגרת רב שרירא גאון תקופת הגאונים: ובתריה מר רב ביכוי הלוי בר מר רבא מנהר פקוד עשר שנים ומחצה, והוא היה עד מר רב הונא מר הלוי ועם מר רב מנשה גאון פומבדיתא כשתקנו למגבה לכתובה ובעל חוב ממטלטלי.

קפז). רב האי גאון.

## רלג בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

(שמיטה ויובל פרק י הלכה ו): "ועל זה אנו סומכין, וכפי החשבון זה אנו מורין לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות", ע"כ. ויש לדון בדברי הרז"ה שכתב שהגאונים עצמם לא היו מוכרעים בשנת היובל, והרי הרמב"ם מעיד על מסורת ותמימות דעים בעניין השמיטה בדברי הגאונים כולם, וצריך ביאור.

והנה, אף שהייתה המסורת וקבלת הגאונים בדבר השמיטין, מכל מקום שנה לפני הכרעתו במשנה תורה לנהוג כדברי הגאונים עדיין חכך הרמב"ם איך לעשות מעשה, וכלשונו בתשובתו: "ועדיין הדבר אצלנו ספק בשמיטה וחוששין אנו לדברי הגאון זצ"ל שאמר שחשבון זה ירושה בידיהם עד שיתברר לנו יפה יפה היאך הם הדברים ויסתלק ספק זה ואשלח ואודיעכם בעזר האל יתעלה". מבואר בדברי הרמב"ם שהיה לו צד להכריע הלכה למעשה נגד המסורת וקבלת הגאונים, ולא חשש לקבוע זמן שביעית וחשבון יובל מחדש [ועדיין שיקע את עיקר דעתו בחיבורו משנה תורה, אלא שקבע את ההנהגה כדברי הגאונים].

גם הרמב"ן בגיטין ביסס עיקר שיטתו ששביעית נוהגת בזמן הזה על המסורת והמנהג הלכה למעשה כיום הזה. ואלו דברי הרמב"ן (גיטין ל"ו ע"א): "והראיה המכרעת ששנת השמטה מפורסמת בארץ ישראל היום ומנהג אבותיהם בידיהם<sup>קפח</sup> להשמיט קרקע כלומר שנוהגין בה כל קדושת שביעית", ע"כ.

והנה שנים אוחזים במסורת, הרז"ה והרמב"ן, הרז"ה בונה על ערכוב ההכרעה בשנת השמיטה בפירושי הגמרא בעבודה זרה, ואם הייתה שנת השמיטה ידועה לכל, איך כל קדמון מעלה שנת שמיטה אחרת, שעל כרחך אין שמיטה בזמן הזה. ואילו הרמב"ן מבסס את דעתו על המפורסם במנהג השביעית למעשה, גם אימתי היא השמיטה. ואין כאן הכחשה, שמדברי הרמב"ן גם נראה שלא נהגו שמיטת כספים במקומו, למרות שהוא סובר ששמיטת כספים נוהגת בזמן הזה, והרמב"ן הרחיק עדותו לארץ ישראל, ששם נוהגים שמיטת הארץ. וכנראה שתורת שמיטת כספים לא נהגה, ובאו הראשונים לשני מחנות - אלו הטוענים להחזיר עטרה לישנה ויעמוד הדין במקומו. וכך שיטת הרמב"ם, למרות שנראה מדבריו (פירוש המשניות שביעית פרק י משנה ג) שידע ששמיטת כספים רופפת<sup>קפט</sup>. ומאידך היו ראשונים שטענו בתוקף להעמיד את המנהג העוקר הלכה על מכוננו.



קפח). כאן למד הרמב"ן ממנהג ארץ ישראל, ואילו הרז"ה לא חש למנהגם. ויש לציין לדברי המאור הקטן ביצה דף ג ע"א: "ומכל מקום אתה למד שלא היו נוהגין בכל ארץ ישראל לעשות אלא יום אחד בין בראש השנה בין בשאר ימים טובים". ואילו המלחמות כתב (מלחמת ה' ביצה דף ג ע"א): "אשר אמרו בעבור בני ארץ ישראל בדורות שלפנינו אינה טענה לפי שגלינו גלות שלמה ובעונותינו לא נשאר בארץ ישראל בימים ההם אלא מעט" ואין בני תורה בנדנדוד אחר נדנדוד וטלטול אחר טלטול והוחלף להם בשאר ימים":

קפט). בתרגום ישן: "ודע שזה נוהג בכל מקום ובכל זמן כלומר השמטת מלוה בשביעית אלא שהיא מדרבנן. וכך תדון ואל תהסס אם ידרוש זאת הנתבע, או אם היה יורש לפי שהכלל אצלנו טוענין ליורש, ולפיכך דון לו בביטול החוב בלי שיבקש הוא את זאת".

## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רלד

### האם יש לדון בזמן הזה על זמן השמיטה או ראוי להתבטל למסורת

וסוף דבר, באה המחלוקת בין קבלת הגאונים ומנהג ארץ ישראל, לבין מקצת מראשוני אשכנז. ואף שהגר"א הכריע לחוש גם לדעת החולקים על קבלת הגאונים, החזו"א (שביעית סימן ב סוף ס"ק ל"ג) הורה שאין לזוז מהמנהג לעשות כדעת הגאונים. וזו לשונו: "ולענין הלכה נקטינן כהר"מ ור"י וש"פ שהרי הר"מ כתב כן בשם קבלת הגאונים ואין אנו חוששין לדעת הרא"ש ז"ל ע"פ פרש"י, אמנם דעת הגר"א חו"מ סי' ס"ז דמנינו הוא מו"ד כו"פ, ומאד החזיק הגר"א בשיטה זו, עד שמצא להעיר להחמיר לחוש גם לדעת הר"מ<sup>קכ</sup> ולדעת זו תרצ"ז שמיטה, ולדעת הר"מ תרצ"ח, ומ"מ נראה כיון שנהגו כהר"מ אין לזוז מהמנהג, וגם תו' ר"ה ח' כתבו דמנינן מבהר"ד<sup>קכב</sup>. והנה הגר"א ראה את קבלת הגאונים והכרעת הרמב"ם ולא חשש לנטות מהמסורת [כשם שסבר הרמב"ם בתשובה], גם יש לעיין האם לא היה מסורת ברורה מראשוני אשכנז מתי השמיטה לדעתם ומתי עשו פרוזבול, ומשמע שגם באשכנז לא הייתה מסורת ברורה בעניין השמיטה.



### הסתמכות התוספות על המסורת בימיהם במניין שנות החורבן

ויש להוסיף עוד שהתוספות בעבודה זרה דף ט עמוד ב הוכיחו נגד פירוש הרשב"ם בסוגיא מהמסורת שהשתמרה במניין שנות החורבן, ואלו דבריהם: ועוד קשיא כי לפי זה יהיה שקר מה שנהוג בפי העולם לומר קע"ב אחר החורבן נשלמו ארבעת אלפים, ולא היה להם לומר אלא קע"א למנין התנא שמונה תכ"א בבנין. ומבוארת ההסתמכות המכרעת על מסורת השנים.



### הוכחה לשיטת הגאונים שישנת השמיטה הייתה ללא מניין יובלות

והנה בערכין ל"ב ע"ב ביאר רב נחמן בר יצחק שהיה מניין יובלות בבית שני, וחידש שמנו יובלות לקדש שמיטין, והנה אם הלכה כרבי יהודה שישנת יובל עולה לכאן ולכאן, אין נפקותא לעניין הלכה בתירוצו של רב נחמן בר יצחק. ויש ראשונים שפסקו הלכה כרבי יהודה, אבל הרבה ראשונים פסקו הלכה כחכמים וכמו דקיימא לן שיחיד ורבים הלכה כרבים, ונמצא שיש נפקותא בדברי רב נחמן בר יצחק לעניין הלכה. והנה, אם כשיטת הרמב"ם וסיעתו שגם כיום הזה מונים יובלות לקדש שמיטין, וגם הלכה כחכמים וכמו שפסק הרמב"ם, יש לעיין מה הייתה

קצ). המשך לשון החזון איש: "והא דמסירים ז"ט תרמ"ב משום דשנת המבול לא שמשו המזלות, ובזה ניחא ל' הרא"ש ול' תו' ר"י שהביאו תו' ע"ז".

קצא). לשון ביאור הגר"א חושן משפט סימן סו לפ"ז הוא שמיטה כדעת ר"י לפ"ד הרמב"ם וטור שנת פ"ח, ולצאת ידי ספק יכתוב [פרוזבול גם] ער"ה של שנת שמיטה של הרמב"ם.

קצב). עוד כתב החזון איש אורח חיים סימן ק"מ: "ידיעת הזמן בחיים אי אפשר ללמוד מן הספר רק מסורה איש מפי איש ודור מפי דור, והנה יש בידינו מנין לבריאת עולם, ומסרו לנו ששנה פלונית ה' אלפים תרצ"ז לבריאת עולם, ועל פי מנין זה אנו מתיחסים להתולדות הכתובות בספר כמה אנו רחוקים מכל מאורע ומאורע שבתולדות ימי עולם, והנה נפלה בזה מחלוקת מחמת שנת המבול, כו".

## רלה בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

ההנהגה וההוראה למעשה בתקופתו של רב נחמן בר יצחק<sup>קצג</sup>. ואם לא היו מונים יובלות בתקופתו של רב נחמן בר יצחק, האם הוא בא לעקור את המסורת וההלכה בזמנו? זה דבר רחוק, וגם לא משמע שהוא בא לקבוע לוח שנים חדש, אלא הוא בא לבאר את הברייתא שהוזכר בה יובל בעליית עזרא. ואין לומר שרב נחמן בר יצחק גופיה פסק כרבי יהודה, שאם כן למה אנחנו לא נפסק כרבי יהודה. ובפרט שלפי זה דברי רב נחמן בר יצחק מוכיחים שאכן ההנהגה למעשה של כל אמוראי בבל שלא למנות יובלות, נמצא שבפסקנו לנהוג יובל אנו זזים ממנהגם והוראתם. אלא מה יש לומר לדעת הרמב"ם וסיעתו שנהוג יובל בזמן הזה, שכך הייתה ההנהגה גם בזמן אמוראי בבל, ולמעשה מנו יובלות לקדש שמיטין. אלא שאם כן נמצא שרב נחמן בר יצחק לא חידש דבר, והרי הוא אומר מה עשו חכמי דורו, ופשטות התלמוד שבא רב נחמן לחדש שמנו יובלות ובקושיא היינו סוברים שלא מנו יובלות. וצריך לומר לדעת הרמב"ם שרב נחמן בר יצחק אכן לא חידש כלום, אלא הוא בא ליישב את לשון הברייתא שאמרו מנו שמיטין ויובלות, שמשמעות הדברים שנהגו בפועל דיני יובל, ובא רב נחמן בר יצחק לומר שלא יקשה לנו הלשון, שאפשר להעמיד שכל היוכל שהוזכר לא לענין דיניו אלא לענין מניינו, כשם שאנו נוהגים בזמן הזה כדי לקדש שמיטין. וכל זה דוחק הרבה, ומקרב את שיטת הגאונים שלא מנו יובלות בזמנו של רב נחמן בר יצחק מאיזה טעם שיהיה, ונמצא שמהתלמוד ממנו הרמב"ם טוען נגד הגאונים באה הראייה למסורת הגאונים.

עוד יש לדון בתירוץ של רב נחמן בר יצחק שחידש שמנו יובלות לקדש שמיטין בבית שני, לשיטת הגאונים המובאת ברמב"ם שלא מנו יובלות אחר חורבן אבל מנו יובלות בזמן בית שני. אם נאמר שעד תירוץ של רב נחמן בר יצחק סברו שלא מנו יובלות בבית שני, נמצא שעל ידי הוספת היוכלות לתקופת בית שני משתנה זמן השמיטין, כמבואר בסוגיא בערכין י"ב ע"ב שאם מנו יובלות בזמן בית שני החורבן היה בשנת שביעית, ואם לא מנו יובלות חורבן בית שני הייתה במוצאי שביעית. ונמצא שבתירוץ של רב נחמן בר יצחק שמנו יובלות בזמן בית שני שחשבון השביעית משתנה הלכה למעשה ומוקדם בשנה אחת. וכל זה קשה לגאונים, לפי איך שהם מובאים ברמב"ם בפשוטו, אבל למעין ברמב"ם בתשובה לדעת הגאונים לא מנו יובלות כלל בבית שני, ולא משתבש המניין כלל. אלא שיש לומר שרב נחמן בר יצחק סובר כרב אשי, שמנו בבית שני מעליית עזרא, ונמצא שגם לשיטת חכמים שמנו יובלות חרב הבית במוצאי שביעית, וכן פסק הרמב"ם כרב אשי שמנו מעליית עזרא. אלא שלפי זה דברי רב אשי שמונים מעליית עזרא מוכרחים כבר מתוך דברי רב נחמן בר יצחק, הקודם לרב אשי.

עוד יש לדון על גופה של סוגיא בערכין י"ב ע"ב שיש שני תירוצים בשיטת חכמים אימתי חרב בית שני אם בשביעית אם במוצאי שביעית. והנה יש להקשות היאך נהגו אמוראי בבל שנת שביעית, אם לפי חשבון שחרב הבית במוצאי שביעית אם לחשבון שחרב הבית בשביעית [והנה אם הלכה כרבי יהודה נחא, שחשבונם היה למוצאי שביעית]. ודוחק לומר שלעולם

קצג). ואף שהיה בחוצה לארץ, נפקא מינה בשנת השביעית אף ליושבי חוצה לארץ לענין שמיטת כספים, וכמו שפסק הרמב"ם שנהג בזמן הזה אף בחוצה לארץ, ובבל נהגו תרומות ומעשרות ובשנה השביעית נהג מעשר שני כמבואר במשנה ידים פרק ד משנה ג.



## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רלו

מניינם למוצאי שביעית, ונמצא או הלכה כרבי יהודה, או כתירוצו של רב אשי שגם לפי חכמים זמן החורבן היה במוצאי שביעית. ולדברי הגאונים המפורשים בתשובותיהם ובדברי הרמב"ם בתשובה, לא מנו יובלות כלל בבית שני, אלא שהגאונים התעלמו מסוגיא זו המפורש בה שלחכמים מנו יובלות בבית שני. ונמצא מנהג הגאונים אליבא דפירושם בשמועת רב הונא בריה דרב יהושע בעבודה זרה ט' ע"ב, המקור להוראה למעשה במניין שנות היובל, והיא כסותרת את הסוגיות בערכין שנשנו כקורות הימים בערכין י"ב ע"ב, וכביאור לדיני יובל בתקופת בית שני בערכין ל"ב ע"ב, ולא דרך פסק ההלכה קצד.

בסוגיא בערכין כ"ד נחלקו רב ושמואל במקדיש שדהו בשנת היובל, לרב קדושה ונותן חמישים, ולשמואל אינה קדושה כל עיקר. ונחלקו רבי וחכמים אם במקום שנאמר מיום ראשון, מראשון, משנת היובל, האם ראשון, ראשון, שנת היובל בכלל, ולשיטת רבי הסובר ששנת יובל בכלל, מבואר בגמרא שלשיטת רב רבי סובר כרבי יהודה ששנת שמיטה עולה לכאן ולכאן, ולשיטת שמואל רבי על כרחך סובר כרבנן ששנת חמישים בפני עצמה.

והנה רבי [לרוב ראשונים] סובר שאין שמיטה ויובל בבית שני, ואין שמיטה אלא מדרבנן, והנה לשיטת הרמב"ם קיימא לן כרבי ששמיטת כספים תלויה ביובל וכל פרוזבול תקנת פרוזבול רק לרבי [כתירוץ אביי גיטין לו ע"א], אך אין הכרח שקיימא לן כרבי במשמעות שמראשון כולל ראשון.



### האם הרז"ה ידע את המסורת והמנהג בארץ ישראל

והנה יש לדון האם הרז"ה ידע את מנהג השמיטה בארץ ישראל שהביא הרמב"ן, ואפשר שידע את תשובות הגאונים אבל לא את המנהג בארץ ישראל, ולו ידעו היה שב מדעתו, אחר שייסד את ביטול השביעית בגלל ביטול היובל. והנה הראב"ד קודם חזרתו שדרך בקיום השביעית דרך מנהג חסידות, אפשר היה טוען שכל מנהג ארץ ישראל מנהג חסידות הוא. והרמב"ן עצמו ראה במנהג ארץ ישראל ראייה גם נגד ישוב הראב"ד של מנהג חסידות. וכבר נתבאר שהרז"ה הכריע כשיטתו בעניין ראש השנה בארץ ישראל ממנהג ארץ ישראל.

וכלשון הרמב"ן גיטין דף לו ע"א סוף דבריו: "והראיה המכרעת ששנת השמיטה מפורסמת בארץ ישראל היום ומנהג אבותיהם בידיהם להשמיט קרקע כלומר שנוהגין בה כל קדושת שביעית". ומבואר שהוא הבין שהסוברים אין שמיטה בזמן הזה נסתרים ממסורת ארץ ישראל כהיום הזה.



קצד). ודבר זה לא היה מקובל על הרמב"ם (בשו"ת שפ"ט) בתשובתו שכתב על דברי הגאונים: "ולא השגיח על אלו הדברים שנתפרשו בגמרת ערכין כלל כאלו אינם כתובים". אמנם הגאונים הבדילו בין סוגיית השמיטה למעשה לבין הסוגיות האחרות.

### בדברי הרז"ה מבואר להקל בשמיטת כספים בחו"ל

אמנם לכשנדקדק בדברי הרז"ה מבואר שהוא כתב להקל בשמיטת כספים בחוצה לארץ. ויש לעיין שלכאורה אין מקום לחלק בין הארץ לחוצה לגבי שמיטת כספים, כמפורש בתלמוד בקידושין. גם לפי כל מהלך הרז"ה עולה הדין שלא נוהגת שמיטה גם בארץ. אמנם לשון הרז"ה מדוקדק שלא כתב היתר בארץ ישראל בעבודת קרקע, פעם אחת בהביאו את דעת הר"א אב"ד שהקל בשמיטת כספים, ולשונו: "כי גם הוא<sup>קצו</sup> היה סומך ועוזר מחזיקי המנהג שלא להשמיט כספים בזמן הזה בחוצה לארץ". ופעם נוספת שהביא את דברי המקילים בשמיטת כספים שסוברים שהוא נוהג בקולא: "עוד יש מי שאומר שמאחר שאין ראייה להשמטת כספים שנוהג בזמן הזה בחוצה לארץ אלא ממעשה דאבא בר מרתא דהוא אבא בר מניומי, וכן בסוף הדברים, יש לנו להשיב, משנתינו לא נשנית אלא בארץ ישראל אז בזמן שהיתה שביעית נוהגת דבר תורה, אבל בזמן הזה ובחוצה לארץ לא נלמוד אלא ממעשה דאבא בר מרתא שהוא דומה יפה לנדון שלפנינו". וכל זה צריך תלמוד, והרי זה כאומר שעל כל פנים המנהג להקל היה בחו"ל. ושמא ידע הרז"ה את מנהג ארץ ישראל לנהוג שמיטה, אלא למד ממנהג חוצה לארץ לא לנהוג שמיטת כספים שהעיקר לדינא שלא נוהגת שביעית. ומה שנוהגים בארץ ישראל אין זה בתורת חיוב אלא בתורת מנהג, ואפשר מנהג שמודה הרז"ה שאין ראוי לעקרו, והרי זה כעין מנהג אבותינו בידינו.

ושו"ר במסקנת שו"ת בית הלוי חלק ג סימן א כתב: ולא מצינו גם לאחד מן הפוסקים שיורה הלכה להיתר וגם הרז"ה לא הקל אלא בכספים לחוד ובחוץ לארץ דוקא ובצירוף עוד טעמים, אבל בעבודת קרקע גם הוא אוסר, ע"כ.

ומכל זה יש לדון בדוחק רב שגם הרז"ה, אף שתלה עיקר שיטתו שהשמיטה אפילו דרבנן תלויה ביובל, והיום שאין יובל אין שמיטה כלל אפילו מדבריהם, מכל ידע ממנהג ארץ ישראל לשמור שמיטה, אלא שהוא סבר שלא נהגו אנשי ארץ ישראל שביעית בעבודת הקרקע מדינא אלא ממנהגא בלבד, ויש לדון על תוקף המנהג לשיטתו.

והעולה אף שהמסורת שלא פסקה בארץ ישראל יתכן לפרשו בדוחק גדול לשיטת הרז"ה שהיא ממנהג. ועיין עוד להלן האם מסורת הגאונים מוכיחה על פסק ההלכה האם כרבי יהודה או כחכמים בדבר שנת היובל אם עולה לכאן ולכאן, והאם נהג היובל בבית שני.



### למה אין להקל בצירוף מחלוקת הראשונים אימתי השמיטה

יש שרצו להקל בשביעית בזמן הזה צירוף מחלוקת הראשונים אימתי זמן השמיטה, והבית הלוי האריך בסתירת דבריהם<sup>קצו</sup>.

קצוה. הר"א אב"ד.

קצו. שו"ת בית הלוי חלק ג סימן א אות ד: "והנה בשנים הללו קנו איזו משפחות שדות באה"ק ונתעוררה השאלה מה יהי' משפטם בשנת תרמ"ט שהיא שנת השמיטה לחשבוננו של הרמב"ם, והמכתב העיתי המליץ הדפיס התרים מאיו

## בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רלח

ויש טעם נוסף למה אין לצרף את מחלוקת הראשונים בזמן היובל, על פי דברי הרמב"ם בקביעת זמן השמיטה. הנה לרמב"ם הייתה שיטה ברורה בזמן שמיטה והיובל והיה לו צד אף לנהוג כן למעשה, אלא שלבסוף הכריע לנהוג על פי המסורת. והנה אין ספק שלרמב"ם היה הרבה יותר מספיקא דדינא כלפי זמן הגאונים ויש לו פירכא מהתלמוד לעיקר שיטתם, ובכל זאת העדיף מסורת על פני העולה מהתלמוד, כי המסורת כעין עדות על מה שהכריעו החכמים משנות דור. ובכל זאת לא עלה על לב הרמב"ם להקל בשום דין מדיני היובל בין דרבנן בין דאורייתא. ומאידך אף נאמר שסובר הרמב"ם שמיטה בזמן הזה דאורייתא, מכל מקום לא על לבו לבוא להחמיר מספק דאורייתא על פי שיטתו והכרעתו. והעולה מכל זה שתופס הרמב"ם שיש כאן הכרע גמור מפני המסורת והקבלה.

והנה דברי הרמב"ם לקבל את מסורת הגאונים היא בעניין אם מונים יובלות לקדש שמיטין או לא מונים יובלות כלל. אמנם כדרך שלמד הרמב"ם מהמסורת לא למנות יובלות, אחרי שהוברר היטב גם אימתי שנת השמיטה הידועה בארץ ישראל על פי הגאונים, וזה כשנה אשר עם ישראל נוהג כיום הזה<sup>32</sup>, אין מקום לצירוף שיטות נוספות. והנה לא מצאנו מפורש אחד מהקדמונים מי שיחלוק על הכרעת הרמב"ם שאין לנטות מהמסורת [אף שהרמב"ם בתשובה היה לו צד לנהוג אחרת מהמסורת, סוף דבר הכריע בדבר], וכל מי שסובר שנת שמיטה אחרת [כשיטת רש"י] יתכן שלא ידע את המסורת<sup>33</sup>.

אמנם הגר"א, למרות דברי הרמב"ם, חשש לשני שנות שמיטה, והחזו"א הכריע לגמרי כרמב"ם כמבואר לעיל. ויש לדעת אם התייחס הגאון למסורת המפורשת בארץ ישראל מה היא

אנשים, והנה המתיר הראשון כתב כיון דשביעית בזה"ז הוא דרבנן וכיון דמחלוקת הראשונים הוא בחשבון השמיטה אם בשנת תרמ"ט או בשנת תרכ"ה העבר א"כ הוא ספק בדרבנן להקל וע"כ מותרים לחרוש בשניהם, ולא נזכר שם שמו של המחבר הסברא הלזו רק נראה שהכותב מתפאר בחידושו זה ובאמת עיקר הסברא לאו ידיד הוא רק לקחה מדברי המל"מ פ"א מה' מגילה שהביא שם דברי המבי"ט שהחמיר לנהוג קדושת שביעית גם בפירות עכו"ם והא דהעולם נהגו בו היתר אולי משום דנחלקו בחשבוננו ה"ל ספק דרבנן ע"כ רפו ידיהם מלנהוג קדושת שביעית בפירות עכו"ם עכ"ל, אבל אדרבה המבי"ט הרי פוסק להחמיר ולנהוג קדושת שביעית הרי דס"ל דצריך להחמיר בו ולא כתב רק קצת טעם על שרפו ידיהם ואיהו ס"ל דהוא מנהג בטעות, עוד באו שם כותבים אחרים והזכירו לדברי הרלב"ח וקיצרו בדבריו וכיחשו בו כאלו מדבריו יצא להם היתר, וזה אינו והנני כותב בקיצור עיקר יסוד דבריו שם, בתחילה האריך שם לברר דהעיקר להלכה כחשבוננו של הרמב"ם, ואח"כ כתב דלכאורה כיון דאיכא מחלוקת הפוסקים בחשבוננו ה"י ראוי לאסור הוריעה בשני השנים וכמו דמצינו דהחמירו גבי הסיבה אף על גב דהוא דרבנן על זה כתב דזה אינו והביא דברי הר"ן שנתן טעם על הא דמחמירין בשניהם גם בדרבנן משום דלמה נקל בזה יותר מבזה ואם נקל בשניהם תעקר מצות הסיבה לגמרי וכאן הא לא שייך לומר למה נקל בזה יותר מבזה כיון דהעיקר להלכה הוא כהרמב"ם ואין להקל כלל בשמיטת הרמב"ם ומשו"ה נוכל להקל בשני משום ספק דרבנן, הרי דלא הקיל בשני רק משום דהעיקר כהרמב"ם והם כתבו להקל גם בשמיטת הרמב"ם דעכשיו לא נהגו רק כרמב"ם לחודא והרי אדרבה אם נחשבו לספק השקול צריך לאסור בשניהם וכמו שהוכחנו שכן הוא דעת רוב הפוסקים וגם להר"ן הוא כן דהא תעקר מצות שביעית ובפרט כי רוב הפוסקים הכריעו כהרמב"ם וכן כתבו הב"י והרמ"א בחר"מ סי' ס"ז וכן נהגו כל העולם כוותי בענין פרוובול<sup>34</sup>.

קצו). כלשון הרמב"ן (גיטין ל"ו ע"א): "והראיה המכרעת ששנת השמיטה מפורסמת בארץ ישראל היום ומנהג אבותיהם בידיהם".

קצח). ובכללם דברי הטור חושן משפט הלכות הלואה סימן סז: "בחשבון שנת שביעית איכא פלוגתא לר"י היתה בשנת פ"ח ולרש"י בשנת פ"ט והוא עיקר".

## רלט בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

שנת השמיטה, כמשמעות הרמב"ן שאף שנת השמיטה ידועה, שוב ראיתי את עיקרי הדברים בשו"ת משיב דבר חלק ב סימן נקכ"ט.

ושוב ראיתי מביאים דבר פלא שיש הוכחה גדולה בדעת הרמב"ם שסובר שמיטה בזמן הזה דרבנן, שהרי הכריע על המסורת והקבלה וביטל דעתו, ואם שביעית של תורה, היאך יעקור העולה לו מהתלמוד דין תורה מפני המסורת. וטענה זו מורה שלא ירדו לסוף טענת הרמב"ם שהכריע כמסורת שזו כהוראת הסנהדרין וכשם שמסור לנו איזה יום מימי השבוע. גם הרמב"ם לא שיתף בהכרעת ההלכה להקל מפני שהוא בדרבנן, וידוע שהרמב"ם סובר שגם דרבנן הרי הוא כדאורייתא, מלבד הכלל שספיקא דרבנן לקולא, ואין טעם להכריע כמסורת מפני שהוא מדרבנן.



### הוכחה כקבלת הגאונים מהמציאות ונמצא שאין ספק בשנת היובל

וכעת הוכרעה שנת השמיטה כמסורת הגאונים בדבר מוחלט על פי מצבות צוער<sup>א</sup>. ולמעשה ההוכחה הזאת היא כעין הוכחת הרמב"ם שכך היא המסורת.



### אחר שהוכח ששנת היובל כגאונים ממילא אין מקום לשיטת הרז"ה

הנה לכאורה היה מקום לטעון שבהכרעת שנת השמיטה כגאונים [על פי המסורת ועל פי הכתובות], נמצא שאין לצרף את שיטת הרז"ה שאין שביעית בזמן הזה, הואיל ואין יובל נוהג בזמן הזה, כי אחר שהוכח ששנת השמיטה כשיטת הגאונים נמצא שלא היה יובל נוהג, ומכל מקום נהגה השמיטה, וזו פירכא לדעת הרז"ה התולה את השמיטה ביובל. ואחר שנוהגת שמיטה אף שאין יובל, תהיה השמיטה אף בזמן הזה.

אמנם זה אינו, שכל זה שייך לשיטת חכמים ששנת יובל אינה מן המניין, אבל לרז"ה לשיטתו שפסק כרבי יהודה ששנת יובל עולה לכאן ולכאן נמצא שאין הכרע על חשבון השנים, שחשבון השנים שווה בין אם היה יובל בין אם לא היה יובל, אך עיין להלן אם יש ללמוד מתשובת הגאונים שאין הלכה כרבי יהודה.



קצט). זה לשון הנצי"ב: "והא שכתבו שאינו אלא ספק באותן השנים, גם זה ליתא. שהרי כתב הרמב"ם בפ"י מהשו"י שכבר נהגו כהגאונים, וביטל רבינו דעתו מפני קבלת הגאונים, וכמו שכתב דהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות, וא"כ ה"ז כדאיתא בקידושין (פ) מלקין על החזקות סוקלין ושורפין על החזקות, וכן בהא שהחזקנו בזה המנין, וביחוד אמרו חז"ל בפ' המקרא אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי דקאי על קביעת השנים שמסכימים מן השמים כמו שאנו קובעים".

ר). אבל אין להשיב שהיה הרמב"ם צריך להורות איך יהיה הדין כאשר תהיה השמיטה דאורייתא, כי אם השמיטה בזמן הזה דרבנן, לא תהיה השמיטה דאורייתא אלא ברוב יושביה עליה במקומם, ובביאה שלישית סובר הרמב"ם שיחל מניין שמיטין חדש והוא יהיה של תורה.

רא). מוריה שנת השמיטה תשפ"ב, במאמרו של הג"ר אוריאל בוקוולד שליט"א.

### האם יש במסורת הגאונים הכרעה שהלכה כחכמים ששנת יובל בני עצמה

לכאורה למבואר ברמב"ם שהכריע שתשובת הגאונים מסורת היא, ואחריה ראוי ללכת, אם כן יש ללמוד עוד מתשובת הגאונים שהלכה כחכמים, שהרי כתבו שם מחשבון שהיא ירושה להם מאבותיהם שמנו יובלות בבית ראשון. ומבואר בחשבונם ששנת יובל נמנית בפני עצמה, ואינה עולה לכאן ולכאן. ולכאורה יש כאן טענה על הראשונים הרבים הסוברים הלכה כרבי יהודה. אלא שיש לומר שבלאו הכי גם אם הלכה כחכמים, מכל מקום אין נפקא מינה בדבר לעניין הלכה, כי סוף דבר בין לגאונים בין לפוסקים הלכה כרבי יהודה אין מונים בזמן הזה חמישים חמישים אלא ארבעים ותשע ארבעים ותשע, ואין נפקותא לעניין הלכה מפני מה לא מונים. ונמצא לפי זה שאין אנו הולכים אלא למעשה אחר קבלת הגאונים, אבל לא לעניין פירוש. ובלאו הכי הרמב"ם שהלך אחר המסורת לעניין פירוש והלכה קבע את דעתו לעניין מעשה את מסורת הגאונים.

אך עדיין יש לדון שגם עולה מדברי הגאונים שלא היה יובל כלל בית שני, לא דאורייתא כשיטת רבינו תם, ואף לא יובל דרבנן כשיטת הרמב"ן, שהרי סוברים הגאונים שאימתי שנהג יובל נהג בשנת החמישים כרבנן, ומאז פסוק המנין שמנו ארבעים ותשע לא היה היובל כלל, כי אם היה יובל, בדין הוא שיהיה באותה שנה הראויה שנת החמישים בפני עצמה<sup>2</sup>. ונמצא לפי זה מוכח מדברי הגאונים שלא כדברי הרז"ה שאם אין יובל אפילו דרבנן אין שמיטה. ואפשר ליישב לרז"ה שאין היחס למסורת הגאונים אלא למה שנוהגים כיום הזה, לא למה שעולה לפי שיטתם מה היה לעולמים אם נהגה שביעית ללא יובל. ועיין עוד כעין זה בשיטת הרמב"ם, שאף שפסק למעשה כגאונים, בהביאו את מסורת הגאונים לא הביא ברור את אשר מפורש בדבריהם שלא מנו יובלות לקדש שמיטין בבית שני, כי זה סותר את העולה מהתלמוד, אלא כתב רק את אשר מבואר בדבריהם ואינו סותר את העולה מהתלמוד.

אמנם סוף דבר, המקור של הרמב"ם להכריע כגאונים אינו מהמנהג כיום הזה בארץ ישראל כדברי הגאונים, אלא ממה שכתבו הגאונים שכחשבונם הוא במסורת וקבלה, וכלשון הרמב"ם שהביאם: "ואמר [רב האי] באותה התשובה שהחשבון ירושה הוא בידיהם ושהיא סדורה בפי הכל וכך נמצא כתוב בתשובות שקודם רבי' האי גאון זצ"ל מכמה שנים כדברי הגאון. ושוב כתב בסוף התשובה: וחוששין אנו לדברי הגאון זצ"ל שאמר שחשבון זה ירושה בידיהם", ע"כ. ומבואר שלו היה רק המנהג בארץ ישראל כגאונים, ולא היה ידוע לו תוקף מסורת המנהג כאשר כתבו הגאונים בתשובותיהם, לא היה חושש לו הרמב"ם והיה מהין לבטלו. ונמצא גם שכאשר כתב הרמב"ם לפסוק כדברי הגאונים הוא על פי המסורת המקובלת בידי הגאונים, למרות שלא כתב בפירוש את מסורת הגאונים בדבר אשר אירע בימי בית שני, כי הוא סותר לדברי הרמב"ם את התלמוד בערכין.

רב). ודוחק לומר שנהג יובל דרבנן בשנת הארבעים ותשע, ולחדש שתפסו לעיקר שאם אין יובל דאורייתא אין מונים חמישים חמישים אלא ארבעים ותשע ארבעים ותשע, ושלא כדברי רב נחמן בר יצחק הסותרים דבר זה ותמיהת הרמב"ם, ולכן עשו יובל דרבנן בשנת הארבעים ותשע [גם יש לעיין אם שמיטה דרבנן וגם נאמר שגם כל המניין דרבנן, ואם כן היו יכולים לקבוע את היובל בשנת חמישים כמו בזמן יובל דאורייתא]. וביותר, שדברי הגאונים בתשובותיהם משמעם שלא היה יובל כלל.

## רמא בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

ואילו הרמב"ן במחלוקתו עם הסוברים שאין שביעית בזמנו הסתייע במסורת אשר נהגת בזמנו בארץ ישראל. וכבר נתבאר לעיל שהרז"ה החשיב את המנהג בארצות הגלות לגבות חובות שעברה עליהם השביעית כמנהג. ויתכן שאף אם ידע את מנהג ארץ ישראל, כנראה סבור הרז"ה שאין מנהג מורה על הדין אלא על מנהג בלבד. אלא שהרמב"ן ראה במנהג ארץ ישראל סתירה לדברי הראב"ד הראשונים שאמר ששמיטה נהגת בארץ ישראל ממידת חסידות. והרמב"ן עצמו, למרות שנראה שהיו לפניו תשובות הגאונים שמשמע מהן שלא נהג יוכל בבית שני, כתב שנהג היוכל מדרבנן מכוח הוכחות רבינו תם, ורבינו תם עצמו סובר שהיה היוכל בבית שני דבר תורה.



### בספיקו של הרמב"ם אם להכריע כשיטתו או כמסורת גאונים

והנה יש לדון במה שכתב הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם סימן שפט): "ועדיין הדבר אצלנו ספק בשמיטה וחוששין אנו לדברי הגאון זצ"ל שאמר שחשבון זה ירושה בידיהם עד שיתברר לנו יפה יפה היאך הם הדברים ויסתלק ספק זה ואשלח ואודיעכם בעזר האל יתעלה", ע"כ. ויש לדון האם הרמב"ם לא היה שלם בשיטתו ודעתו, ולכן חשש לדעת הגאון, ואף שטען נגד דברי הגאונים עדיין רמז על דברים שיש בחיבורו על התלמוד, כלשוננו: וכמה פירושים יש לנו בדברים אלו בחבורים שחברנו", ע"כ. או שהיה איתן בפירושו אלא שחשש מצד המסורת. ומשמעות הלשון נוטה שעדיין לא הוכרע הדבר בדעתו, אך לפי זה נצטרך לומר שהרמב"ם בכותבו את התשובה עדיין חקך בשיטתו, ומכל מקום לא הכריע על פי המסורת, ושנה אחר כך בכותבו את חיבורו היה שלם בדעתו, ומכל מקום סר ממנה למעשה מפני המנהג. ונמצא שהרמב"ם שינה את דעתו מתשובתו בשנים: א. שהכריע להלכה לגמרי כפירושו, ב. ולמעשה לגמרי כמסורת, ובתשובתו היה חוכך בפירושו ולא העלה את משקל המסורת. ולכן אפשר שכל ספיקו של הרמב"ם היה האם ראוי לפסוק כהכרע הסוגיות או שמשקל המסורת גובר, וזה אשר הכריע בחיבורו. ולא ביאר לנו הרמב"ם מה היה עושה לולא הכריעו בדבר, אם היה מורה לנהוג שנתיים ימים או מעדיף צד אחד מספק. וקצת משמע ברמב"ם בהבטיחו את שואלו להשיבו שוודאי יבוא להכרע לאיזה צד".



### תוקף שביעית דרבנן

סנהדרין דף צז עמוד א בשביעית מלחמות, במצאי שביעית בן דוד בא", אמר רב יוסף הא כמה שביעית דהוה כן ולא אתא, אמר אבוי בששית קולות בשביעית מלחמות מי הוה, ועוד כסדרן מי הוה.

---

(ג). אך אפשר שכל דברים אלו שבחיבורו המה ענייני קדושה ראשונה ושניה, ובה הכריע הרמב"ם לגמרי שקדושה שניה קדשה לעתיד לבוא.

## בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רמב

והנה שיטת אב"י נוטה ששביעית בזמן הזה דרבנן, וכמבואר מועד קטן ב' ע"ב גיטין ל"ו ע"א, ובכל זאת מניין שביעית עומד בתקפו לכל ענייני מאורעות התקופה".



### תמיהה לדעת הרז"ה איך יתקיים במוצאי שביעית בן דוד בא

וקצת יש להקשות לשיטת הרז"ה והסוברים שאין שביעית בזמן הזה אף מדרבנן [וסברתם שייכת אף בארץ ישראל בכל מקום ובכל זמן], אם כן איך יפול דבר בנאמר בברייתא בסנהדרין בדבר שנות השביעית שבן דוד בא, והרי אין שום דבר אמת בשביעית לא מהתורה ולא מדרבנן. והנה הן אמת, שגם לדעת הרז"ה גם למאן דאמר שביעית דרבנן בזמן אב"י ורב יוסף עדיין הייתה שנת שמיטה על כל פנים מדרבנן, אבל סוף דבר אחר שבטל מניין השמיטה נמצא חזון הברייתא בטל. ורחוק לדחוק שבכלל דברי הברייתא שתחזור השביעית קודם שיבוא בן דוד, וישבו החכמים הסמוכים הראויים לקדש שנים ושביעית שנים רבות קודם בוא בן דוד, אלא אם נלך בשיטת הרמב"ם שאפשר לחדש את הסמיכה על ידי חכמי ישראל בכל זמן", וכמו שדימו חכמי ארץ ישראל לעשות בתקופת מהר"י בירב.

אלא"י שיש לדחוק" שכל המסורת שבן דוד בא במוצאי שביעית לשיטת הרז"ה היא רק לשיטת חכמים שאין השביעית תלויה ביוכל, ואינה הלכה. אבל הדבר דחוק לומר שמסורת זו אינה להלכה. ועוד, שנראה שהסכים עמה אב"י, הסובר כרבי שתלה שביעית ביוכלות. ועוד,

רד). ואכן הרמב"ם חוזר רבות מדעתו בפסק ההלכה ובפירוש, כאשר עולה ממהדורות הרמב"ם בפירוש המשנה וכן בדבריו בתשובתו, אבל בדרך כלל לא מותיר דבר בספק אלא מכריע.

רה). גם בירושלמי זמן הגאולה בשנה השביעית, בירושלמי (ברכות פרק ב הלכה ד): "אמר רבי אחא מפני מה התקינו גואל ישראל ברכה שביעית ללמדך שאין ישראל נגאלין אלא בשביעית".

רו). גם בכוונת האר"י יש את השייך לשנת השמיטה, וכבר אמרו בזאת המבינים שהדבר שייך גם בזמן הזה, הגם שקיימא לן שביעית דרבנן. ואין חולק על העניינים הקיימים ביום השני של ר"ה דרבנן ועניין השופר שבו, וכן כל עניני יו"ט שני ושאר מצוות דרבנן, ולא תופסים כנתיבות המשפט סימן רל"ד.

רז). רמב"ם הלכות סנהדרין פרק ד הלכה יא, אלא שסיים שהדבר צריך הכרע.

רח). אלא שיש לדון אולי רומז לאיזה מנין שביעית שאינו עניין לדבר הלכה, ויש לדבר סמך מהנאמר סנהדרין צז ע"ב: "אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא אין העולם פחות משמונים וחמשה יובלות וכיוכל האחרון בן דוד בא", והרי נקטינן להלכה שאין יובל בזמן הזה ואף לא מניין יובלות וכמניין הגאונים, ובכלל כל חשבון היובלות הנאמר של שמונים וחמשה יובלות לא יתכן מעת שהחלו למנות יובלות בשנת אלפיים חמש מאות ושלוש שנים מבריאת העולם, ומניין היובלות כאן אינו עניין ליובלות של הלכה, אלא נמנים מבריאת העולם, ואם כן יש לדון שמא הוא הדין לעניין שביעית, אלא שלחשבון הגאונים שכיום לא מונים ליובלות יש לעיין לאידך גיסא איך נמנה את השביעית של הגאולה, האם כשביעית דרבנן ללא יובלות, או שמא מניין אחר הן, ומשמעות התלמוד שדברו על שנה השביעית הידועה להם, שהייתה להלכה ללא חישוב יובלות, וצריך תלמוד.

רט). וקשה לדחוק בדברי הרז"ה על פי דברי הגר"ח שיש מניין שביעית, שבפשוטו אם אין שום נפקותא אין משמעות לשנה [וכן הסכים מו"ח בדבר], אך עיין היטב תשובות והנהגות כרך ג סימן שמג.

## רמג בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

---

שהרז"ה עצמו הוסיף סוף דבריו שאפילו לחכמים שלא תולים שביעית ביובל עדיין מצריכים קידוש שנות שמיטה על ידי סמוכים".



---

רי). אלו דברי הרז"ה: "עוד יש לנו לומר אפילו לדברי חכמים השמטים צריכין קדוש בית דין, כדכתיב וספרת לך, ודרשו חכמים בספרא ספירה בב"ד, והתם בערכין אמרינן מנו יובלות לקדש שמטין, למדנו שאף שמיטין צריכות קדוש ב"ד כשם שהיובל צריך קדוש ב"ד, כדכתיב וקדשתם את שנת החמשים שנה".



הרב יעקב מתלון

## חילופי ר' אליעזר ור' אלעזר במסכת יבמות

תנא אחד קרוי רבי אליעזר סתם, והוא ר' אליעזר בן הורקנוס (כ"מ נט:). תנא אחד קרוי רבי אלעזר סתם, והוא ר' אלעזר בן שמוע. ואמורא יש בשם רבי אלעזר סתם, והוא ר' אלעזר בן פדת (רש"י יבמות עב: ד"ה ראיתי; קיא: ד"ה וכן).

מצויים לרוב חילופים בין השמות ר' אליעזר ור' אלעזר, ורבים מהם נגרמו בשוגג, הן בשל דמיון השם והן בשל פתיחה שגויה של ראשי תבות. נראה שמסכת יבמות 'התברכה' בחילופים כאלו, ולפעמים מדובר במערכת שחורות מספר סוגיות, שמוכח שהתנא של כולן הוא אחד, ואילו גרסת הספרים אינה עקבית.

[יש לציין כי על פי רוב, הדברים נכתבו מן הסברה, כאשר יראה המעיין; ובעת כתיבת הדברים לא היה תחת ידי הספר החשוב דקדוקי סופרים השלם (מכון התלמוד הישראלי - יד הרב הרצוג; עמ"ס יבמות 4 כרכים, התשמ"ג-התשנ"ו). בחלק מהמקרים נעזרתי בספר הנ"ל מאוחר יותר, ואז ציינתי אליו כאן. על כל פנים, בהערות לשינויי נוסחאות של דק"ס השלם צוינה לרוב גם הגרסה במקורות מקבילים במדרשים ובראשונים. ודאי שכדאי לעיין שם; אם כי, לדעתי, חילופי ר' אלעזר ור' אליעזר כ"כ שכיחים, ובמקרים רבים הגרסאות הישנות חלוקות בין המקורות השונים, וקשה יהיה להכריע רק על פיהן (וכעין מה שכתב על עניין דומה, בדק"ס ברכות לא. הערה פ: "... ואין אנו יכולין לברר זאת מנוסח הגמ' במקומות האחרים, כי בתיבת 'רב' ו'רבי' עשו המדפיסים כרצונם").]



כו. רבי אליעזר אומר ב"ש אומרים יקיימו. ולהלן (כה:): ולימא ליה רבי אלעזר היא וכו'.

כתב כאן הרש"ש, שיש לגרוס ר' אלעזר (בן שמוע. וכן הגרסה בכת"י קאופמן). וכן הגיה במרומי שדה על המשנה בעדויות (ה, ה), וכן העיר רבי צבי הירש אב"ד ברלין (בהגהות שבסוף המסכת) בשם הירושלמי. וכן הנוסח לעיל (כו.) במאירי ובפסקי רי"ד (ע"ש בדק"ס השלם הערה 57). וכן היא גרסת הספרים להלן (קט:); וכמובא להלן (כה.) הא בהא תליא. והב"ח (להלן כה.) הגיה ר' אליעזר, וא"כ יצטרך להגיה כן להלן (קט:), ע"ש.

והרש"ש ציין למשנה בעדויות (ה, ד-ה) שם, וכתב שגם שם נפלה טעות זו וצ"ל אלעזר, שהרי "דבתחלה סדר מה שאמר ר' יהודה מקולי ב"ש, ואח"כ דר' יוסי, ואח"כ דר"ש (כהנ"א כדמוכח פ"ג ידיים מ"ה [לא כגרסתנו במשנה ג ר' ישמעאל - ימ"מ]) ואח"כ דר"א, ועל כרחך הוא ר' אלעזר בן שמוע, שהיו כולן חברים, משא"כ ר' אליעזר, שהיה בדור שלישי לפנייהם. והסה"ד ל"ד בזה".

כט: "בשלמא ר"ע... אלא לר"א... יפר בשותפות. ולר"א דאמר מאמר לב"ש אינו קונה אלא לדחות בצרה בלבד..."

פשוט ש"ר"א הראשון, מן המשנה בנדרים, הוא ר' אליעזר (שם חולק עם ר' יהושע ועם ר"ע); והשני הוא האמורא ר' אלעזר בן פדת (שדבריו מובאים לעיל עמ' א).

לז. רבי אלעזר אומר ודאן בודאן מותר וכו'.

כך גרסת הספרים. אך בקידושין (עד. עה.) ר' אליעזר, והגיה שם במסורת הש"ס כדבסוגיין - ר' אלעזר; כפי גרסת הספרים שם בעניין כותים (עה.); והוכיח כן גם מתוס' לעיל (יד: ד"ה פשיטא) שכתבו שהוא ר"א בן שמוע. ולפי זה, כך יש לגרוס שם בסוף סוגיית הכותים (עו.), וכהגהת רש"ש שם (וכגרסתנו בגיטין י.), דהא בהא תליא, כפי שברור שם בסוגיא. וכן משמע קצת במשנה, שר' אלעזר חולק על ר' יהודה.

ע. ר' אליעזר: גז"ש 'תושב ושכיר' וכו'.

גרסת הספרים (ע. ע: ר' אלעזר, ובמסורת הש"ס הגיה (בשני המקומות) ר' אליעזר; והדין עמו. שכן הוא ברש"י (ע: ד"ה ושמעין ליה לרבי אליעזר; ועי' תוס' ע: ד"ה אי מה פסח מילת). וכן מסתבר שמי שחולק עם ר' עקיבא ומוזכר לפניו בברייתא הוא ר' אליעזר רבו ולא ר' אלעזר תלמידו; אף שאין בזה הכרח. וכן מוכח מהגמ' בשבת בפרק ר' אליעזר דמילה (קלא.), בעניין מכשירי מצווה דוחים את השבת - שיטתו הידועה של ר' אליעזר - ש"שמעין ליה לרבי אליעזר דאמר מופנה מצד אחד למדין ומשיבין"; ושם ודאי הוא ר' אליעזר (בן הורקנוס), כפי שפשוט בכל הש"ס, וברור הדבר מריש פרק ו דפסחים (שם דן ר"א עם ר' יהושע ועם ר"ע, וע"ש סט., וראה ב"ב קנח: וברשב"ם ד"ה תלמיד חבר). וראה מ"ש להלן (קה).

פא. במשנה: ר' אליעזר אומר: אנדרוגינוס חייבין עליו סקילה כזכר.

גרסת הספרים - ר' אליעזר; וכן בגמ' במהלך הסוגיה (פב: פג:-פד.). ובסיום הפרק (פד.) "תניא: אמר רבי: כשהלכתי ללמוד תורה אצל ר' אלעזר בן שמוע חברו עלי תלמידי כתרנגולים של בית בוקיא, ולא הניחוני ללמוד אלא דבר אחד במשנתינו: רבי אליעזר אומר: אנדרוגינוס - חייבין עליו סקילה כזכר". כך גרסת הספרים, וכן בתוס' (פד. ד"ה רבי אליעזר): "רבי אליעזר גרס במשנתנו". ולפי זה למד רבי אצל ר' אלעזר בן שמוע מה דעת ר' אליעזר (בן הורקנוס) בעניין אנדרוגינוס. וכ"כ במלאכת שלמה (על המשנה) ובהגהה על התוי"ט. וכ"כ בורע יצחק (פד. על התוס' הנ"ל).

אך בתוס' יו"ט מיאן בגרסה זו, וכתב שיש לגרוס אף בדברי התוס' הנ"ל (כ"כ מלאכת שלמה בשמו) רבי אלעזר. והראיה - ממעשה דרבי הנ"ל, שהלך ללמוד אצל ר' אלעזר בן שמוע, וא"כ הוא הוא. ולמד ממנו דעתו שלו בעניין אנדרוגינוס.

וכן הגרסה בבכורות (מב.). ובתמורה (יא.) הגרסה רבי אליעזר, והגיהו שם שיטה מקובצת (אות יב) והגר"א (ד: רבי אלעזר. וכן הגרסה בירושלמי כאן.

ולכאורה מוכח בירושלמי כתוי"ט - למרות השגת מלאכת שלמה עליו - דבהך מעשה דרבי, המובא גם שם, משמע שרבי למד מר"א בן שמוע את דעתו שלו, ואין משמע כלל שלמד את דעת ר' אליעזר בן הורקנוס.

**צב. ר' אליעזר אומר יקוב הדין את ההר.**

גרסת הספרים ר' אליעזר (אמנם בקרן אורה בהוריות ג: נראה שגרס כאן ר' אלעזר, כמו שם במשנה).

**צב. מאי קלקלה? ר' אליעזר אומר זינתה; ר' יוחנן אמר: אלמנה לכ"ג וכו'.**

פשוט שצ"ל ר' אלעזר, כפי שהעיר במסורת התלמוד, שהוא האמורא ר' אלעזר בן פדת, תלמיד-חבר לר' יוחנן (עי' צו: ורש"י לעיל עב: ד"ה ראיתי לבן פדת).

**צב. חייבת בקרבן על כל ביאה וביאה דברי ר' אלעזר.**

נדצ"ל ר' אליעזר, שבשמו מופיעה סברה זו במקומות אחרים - עי' לעיל (לד.) וברש"י שם, וכן כרתות (טו.). וכ"כ רש"ש (ע"ש שציין לתוספתא. אמנם בתוספתא שבדפוס וילנא ר"א בראשי תבות ואין לנו ראיה מזה).

**ק. דמסיק להו לשום עצים כר' אלעזר.**

רש"ש הגיה: ר' אליעזר. וכן הוא ביומא (מז:), בזבחים (עו:-עז:) ובמנחות (קו:). ובזבחים (עז.) תניא: א"ר יהודה לא נחלקו ר' אליעזר וחכמים על אברי חטאת וכו' ומסתבר שמסביר הוא מחלוקת קדומה ולא את מחלוקתו של רבי אלעזר חברו (בדומה למנחות עט.). ובספר שערי היכל לזבחים שם (מערכה קפ, הערה 1) הביאו עוד ראיות לדבר, ע"ש.

**קד. חלצה בלילה חליצתה כשרה ורבי אלעזר פוסל.**

אפשר שיש לגרוס רבי אליעזר (בן הורקנוס), בעקבות המחלוקת בסמוך לגבי שמאל, עיין דברינו להלן. ואף שקצת מסתבר להגיה, אין הכרח שהתנא החולק בשתי המחלוקות הוא אותו תנא, ואפשר שלגבי לילה הוא ר' אלעזר.

**קד. בשמאל חליצתה פסולה ור' אלעזר מכשיר.**

צ"ל ר' אליעזר, וכן הגיה הרש"ש במשנה, בגמ' וברש"י. וכן מוכח מכך שרש"י לעיל (ע: ד"ה ושמעין ליה לרבי אליעזר; ראה מה שכתבנו בזה שם) ציין שהסוגיה כאן היא מקור לכך שר' אליעזר סובר מופנה מצד אחד למדין ומשיבין. וכן יש לגרוס ר' אליעזר בקידושין (יד:-טו.), שם מובאת ברייתא דאזון אוזן שבסוגייתנו, ומוכח בסוגייתנו ושם שהוא אותו תנא (אך ע"ש טו. בתד"ה ואידך [ב], שהביאו את גרסתנו, ואח"כ כתבו שברוב הספרים הגרסה ר' אלעזר. ולכאורה אפשר לקיים דבריהם שם שהלכה כר' נתן, גם מבלי לגרוס רבי אלעזר; ואכמ"ל. ולדבריהם שם, לכאורה יש צורך להגיה בכל הסוגיות התלויות בזה, וגם כאן. אך שם סט. ד"ה אלא נדפס ר' אליעזר. וע"ש דק"ס השלם יד: הערה 38, טו. הערה 3.

**קד. חלצה וקראה אבל לא רקקה רבי אלעזר אומר חליצתה פסולה.**

מסתבר קצת שגם כאן יש לגרוס ר' אליעזר, מהוויכוח עם ר' עקיבא.

קז: (במשנה) ר' אלעזר אומר: אין מעשה קטנה כלום (וכן להלן קח.).

מסתבר שיש לגרוס ר' אליעזר, דהוא בר פלוגתיה דר' יהושע, וכמובא בברייתא בגמ' (קח.).  
וכן הגיה הב"ח, וכן הרש"ש שהוסיף וציין לגרסה ברי"ף וברא"ש.

קט. ורבי אלעזר אוסר (וכן בכל הסוגיה).

גרסת הספרים נכונה, לפי הרש"ש בריש פרק ארבעה אחין (לעיל כו.); אך לדעת הב"ח בפרק הנז' (כח.), הגרס שם ר' אליעזר - יש לגרוס גם כאן ר' אליעזר, דהא בהא תליא, כדמוכח התם (כח.). ועמש"כ לעיל שם ראית הרש"ש.

קט. (במשנה) ר' אליעזר אומר מלמדין את הקטנה שתמאן בו. ולהלן (קיא:) רבי אלעזר.

גרסת הספרים נכונה (וכן העיר הרש"ש, דלא כמעריער), מדפליגי עליה רבן גמליאל ורבי יהושע. ולהלן (קיא:) גרסינן אלעזר, כגרסת הספרים, וכן מוכח שם ברש"י; וכמפורש בגמ' במסכת נדה (ח.). ע"ש. ולהלן (קיא:) נזכר בזה גם האמורא ר' אלעזר (בן פדת), ורש"י עמד על זה שם.

קיג. דתניא ר' יצחק אומר משום ר' אלעזר תרומת חרש לא תצא לחולין.

בכרתות (יז:) הגרסה ר' אליעזר, כפי שהעירו במסורת הש"ס כאן. וכתבו שם תוס' (יח. ד"ה באנו) ושטמ"ק (יז: אות יא) שצ"ל ר' אלעזר.

קכ. דתניא: אין מעידין על השומא. ר' אליעזר בן מהבאי: מעידין.

בשאר המקומות בבבלי לפנינו אלעזר ללא יו"ד, וללא 'רבי' (שבת קו: ב"מ כז:). וכן יש בכת"י כאן; עיין דק"ס השלם (עמ' שמב, ובהערות 60-61), ושם הביאו צורות שונות המופיעות בכת"י ובעדי נוסח.



## תיקונים והערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש

בחודשים האחרונים, מאז הדפסת הספרים פסח לה' ולקראת מקדש (אדר תשפ"ב), זכיתי לקבל תיקונים והערות עליהם מתלמידי חכמים שונים. אני מודה לכולם מקרב לב, ושמח לפרסם כאן את הערותיהם, בהסכמתם, ובצירוף תגובותיי לחלק מההערות.

הערות הגר"א נבנצל שליט"א הוקלדו על ידי מהודעה קולית שהשאיר הרב במכשיר הפלאפון שלי, לאחר שהתקשר אליי בענותנותו למסור את הערותיו, ולא הייתי ליד הפלאפון לענות. הערות הרב רועי הכהן זק שליט"א נלקחו ממאמר הסקירה שכתב על הספר לקראת מקדש, האוצר סד (ניסן תשפ"ב) עמ' רעא-רעד. הערות הרב רפאל סויד שליט"א נלקחו ממאמרו: הערות מעשיות בעניני קרבן פסח, באר התורה קסח (ניסן תשפ"ב) עמ' 246-249.

הערות שלא הגבתי עליהן, בחלק מהמקרים זה משום שקיבלתי אותן, ובחלק מהמקרים לא מצאתי לנכון להתייחס אליהן במסגרת זו.\*

מן ההערות למדתי על חשיבות החברותא ודיבוק החברים, ועל גודל הצורך שלי להתברך עוד ועוד מעצותיהם של חבריי ומוריי. אבקש ואשמח לקבל הערות נוספות.

### א.

#### עמ' כג / קרבן פסח כמכונן ברית / הרב דביר טל

לענ"ד ישנה נקודה בסיסית ומרכזית לגבי מהותו של קרבן פסח, שלא הוזכרה – כינון וחיידוש הברית.

אין צורך להזכיר לך את המפורסם – שדם הפסח והמילה שהתערבו, הן שתי מצוות העשה שיש בהן כרת, וכל ערל לא יאכל בו. מה שחסר לנו זה לא רק 'לחיות את מעלתנו כאנשי ישראל' וכו', אלא משהו הרבה יותר בסיסי – אין לנו ברית עם ה' כעת, וכולנו כערלים ממש, אמנם באונס, כגון מפני החולי או כפאוזה גויים. ואגב, אני רואה באכילת החלבים בפסח מצרים משהו מהותי אלא הכרח.

א. כמה הערות ודיונים לא פורסמו כאן, משום שהסוגיות עוד נתונות בבירור או בעריכה, או שהדברים לא נכתבו כהערה על הספרים. נושאי הדיונים הללו: א. גובה המקדש, והיחס בינו ובין מבנים אחרים בירושלים (עי' לקראת מקדש סי' א); ב. ביאור סברת הצ"ח, שפטר את הנמצא בדרך רחוקה מחובת עשיית הפסח (עי' פסח לה' עמ' נד); ג. ביטול הטענה שיש בזמננו מציאות דומה ל'רוב זבים', והוצע לומר שטענה זו בטלה מכיוון שרוב האנשים יכולים לטבול ולהיטהר בערב, ושוחטים וזורקין על טבול יום (עי' פסח לה' עמ' שפא). אני מקווה שהמו"מ בשלושת עניינים אלה יתברר ויתפרסם בקרוב.

ועוד אגב, דבריו לא התיישבו על ליבי בביאור דברי ירמיהו. ויותר נראה לי שיש כאן, כדרך הנביאים רעיון מטפורי – הענין הפנימי זה לא הקרבן, אלא הברית עם ה'. לא הבנתם את דבריי, איני חפץ בעולה או בזבח כשלעצמם, אלא בלבכם, אדם יכול להקריב קרבן אבל לבו לא עם ה' – וזה בבחינת מה שנאמר על המקדש ש"בית חרוב החרבת" (או כמו הצד החיובי המופיע במדרשים לגבי הבנין – 'בנין בנוי בנית' [במדבר רבה יד, ג ועוד]). יסוד זה מופיע רבות בנביאים כידוע, ובא לתת את הדגש על הלב ולא על הקרבן כשלעצמו, כאשר הלב נמצא, כבר יש מקום לקרבן: 'כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה [...] אז – תחפוץ זבחי צדק, אז – יעלו על מזבחך פרים'. הנביאים שהתבטאו קשות כנגד הקרבנות ידעו גם ידעו שהתורה ציותה עליהם, אבל חפצו – בדבר ה' – להסב את תשומת הלב מהמעשה אל לבו של העושה. זו ברית אמיתית.

מחיבת הקודש אוסיף כמה פרטים לגבי הברית, שנלענ"ד שהם מסבירים את עיקרי מצוות קרבן הפסח, שהזכרת את רובם אבל לענ"ד הברית היא ההסבר המעמיק שלהם. הברית היא עם הכלל ועם הפרט – לכן זה גם קרבן ציבור וגם יחיד – אסור בבמת יחיד, אבל מאידך חייב כל אחד להקריב, וחייב לתת לפני ה' חלבי כל זבח וזבח לבדו, לכל אחד מקום לפניו ית'. אין כאן רק פרט וכלל – אלא מדרג של קשר – לכן הברית עוברת דרך הבית והחברים – 'ביתו' ו'חבורותיו'. האש מבטאת תמיד את האהבה והברית – מברית בין הבתרים המשך בברית שבהר סיני ועוד הרבה – ועד גילוי ה' לעתיד "כי הנה ה' באש יבוא", האהבה – 'רשפיה רשפי אש שלהבת יה'. לכן דווקא צלי אש! ואת הציפור לא בתר – הברית שלנו, בניגוד לגויים, אינה בביתור וחיתוך אלא בשלימות – ולכן עצם לא תשברו בו. הקרבן כנגד האדם אמנם ניתן לה', אך אינו צריך להישבר ולהתרכס לפני הא-להים כדרך עובדי ע"ז, אלא להיפך – ה' זוקף כפופים, אל תשבור עצמך לפני אלא היה שלם לפני, 'והיה תמים'. ההקרבה והאכילה בטומאה ויכולת ההשלמה – הם כולם מחסדי ה' בבריתו עמנו, 'הברית והחסד' – 'השוכן איתם בתוך טומאתם'.

**תגובה:** תודה רבה ויישר כוח. אוסיף הפניה לכמה מקורות על קרבן פסח כמכונן ברית: ספר החינוך (מצווה יג): 'שאנו עושין אותו לאות ולזכרון, שבאנו באותו הזמן לחסות תחת כנפי השכינה, ונכנסנו בברית התורה והאמונה', רש"ר הירש (ויקרא ג, ו): 'בקרבן זה הקים ה' את ישראל לו לעם; בו באו ישראל בברית – עם עם ה'; והוא קרב כל שנה ביום ייסוד האומה'. ויעוין גם במקורות שצוינו בפסח לה' (עמ' כט הערה 6), הקושרים בין קרבן פסח לקרבנו של גר.



## ב.

### עמ' מח / יציאה מהתחום בשביל לעשות קרבן פסח / הגר"א נבנצל

הסתפקתי, מה הדין אם חל ארבעה עשר בשבת, ויהודי נמצא במודיעין, אם מותר לו לצאת מחוץ לתחום בשביל לעשות קרבן פסח.

**תגובה:** אעלה כאן כיווני מחשבה בלבד. (א) כתב הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים ו, א): 'והבאתו מחוץ לתחום, הוא גם כן אסור דאורייתא לדעת ר' עקיבה, שסובר אסור תחומין דאורייתא. ור' אליעזר סובר אסור תחומין דרבנן, והחי נושא את עצמו, ואפילו בהמה כבן בתירה, ולפיכך דברים אלו אצלו משום שבות בלבד'.

(ב) להלכה, מוסכם על רוב ככל הראשונים שיציאה מתחום אלפיים אמה אסורה מדרבנן, ונחלקו האם יציאה מתחום י"ב מיל אסורה מן התורה או מדרבנן (יעוין בטוש"ע ובאחרונים או"ח רס"י שצז; שו"ת יביע אומר או"ח לח, ב; יחיה דעת ג, לו ד"ה ואם).

(ג) לאור זאת, היה מקום לומר שעד י"ב מיל מותר וצריך לצאת מהתחום, שבסתמא יש להניח שלא העמידו דבריהם במקום כרת, כל שלא שמענו אחרת (יעוין פסחים צב, א); ואילו יותר מ"ב מיל אסור, שבדאורייתא שב ואל תעשה עדיף.

(ד) אולם, יש לדון בזה משני צדדים: מצד אחד – לכאורה מהמשנה והגמרא נראה ששיטת ר' אליעזר המתיר שבות לצורך הפסח נדחתה לגמרי, אפילו לשיטה שתחומין דרבנן, ואם כן, יש צד לומר שאפילו יציאה מאלפיים אמה לא הותרה לצורך פסח. ומצד שני – ייתכן שההבנה העיקרית להלכה היא שגם י"ב מיל אינו אלא מדרבנן, ואם כן, יש צד לומר שגם זה יהיה מותר לצורך פסח. וצ"ע.



## ג.

### עמ' נ / חובת התקרבות למקדש מדרך רחוקה ומחו"ל / הרב רפאל סויד

במש"כ בענין האם מחויב לעלות מחו"ל כדי לקיים מצוות קרבן פסח, אציין כאן מה שכתבתי במאמר אחר בענין המרחקים של הדרך מחו"ל בזמן הבית, יש להקשות אמאי עבדינן יום טוב שני מחמת ספיא דיומא, כיון שהשליחים לא היו מגיעים לחוץ לארץ להודיע על קידוש החודש, שהרי לכאורה כל ההתיישבות היהודית בעולם הייתה בן ארץ ישראל לבבל, שהרי מבואר בב"ב (לח, א) שעד אספמיא היה מרחק של שנה, יעו"ש ברשב"ם ביתר ביאור, וכן בבבא בתרא (ה, א) מבואר לגבי המעשה עם הורדוס שהמרחק בין ארץ ישראל לרומי היה שנה, ואם כן לא יועיל לעשות יומיים יום טוב, שהרי יש ספק על כמה חודשים. אולם יל"ד בזה, מאחר ובב"ב (לח, א) דאמרינן דבעינן חזקה שלוש שנים, כדי שאף אם הבעלים יהיה באספמיא שהיא במרחק שנה, יוכל ליסע לשם, ולהיות שם שנה, ולחזור אחרי שנה, ושמא היו כאלה יחידים שנסעו לשם, אולם לא הייתה קהילה יהודית שם (אכן, שמעתי מאמור"ר שליט"א להעיר ע"ז, שהרי מצינו בפסחים (נא, א) על תודוס איש רומי שהיה מאכיל ברומי וכו', ואם כן מוכח שהוא היה ביום טוב ברומי, ואם כן הייתה התיישבות יהודית אף במקומות מרוחקים יותר, וכן יש להקשות מגמ' נוספות, כגון מהא דאמרינן ביבמות (קטו, ב) שיצחק ריש גלותא הלך לאספמיא, וכן בתענית (יט, א) מבואר שאם נראה באספמיא החומות נופלות ברוח, יש לזעוק בבבל, ומכוח שיש דרך לתקשר עם בבל, למרות שמדובר במרחק של שנה, ואין להוכיח מדברי הגמ' בבבא בתרא

(עד, א) ששבעה ימים מקיפין את ארץ ישראל, ואחד מהם הוא ים אספמיא, כיוון שעדיין איננו יודעים את המרחק והגודל באותו ים, והים נקרא על שם הארץ הגדולה שהיא היעד באותו ים, ואספמיא היה סמל למקום רחוק, וכגון מה שאמרו ביבמות (סג, א) שאפילו ספינות שמגיעות מגליא לאספמיא מתברכות בשביל ישראל, ואיך שיהיה, הדבר צ"ע). ואם כן, הרי לגבי שאילת טל ומטר, ממתנים ג' שבועות עד שהאחרון שבעולי הרגלים היה מגיע לנהר פרת, ומעתה אם למשפחה שלמה על טפיה וילדיה היו מספיקים ג' שבועות להגיע עד נהר פרת, ודאי ששליח בי"ד הרכוב על סוס מהיר היו מספיקים לו שבועיים, וא"כ אף בפסח סוכות ושמיני עצרת, כבר היו יודעים האם החודש היה מעובר, וכן ביוה"כ בלאו הכי לא עבדינן יומיים כיון דהוי פקו"ג, ובר"ה בלאו הכי אף בארץ ישראל עבדינן יומיים, ובשבועות הספק תליא בפסח, כיון שיש דין חמישים לעומר, ודין זה תלוי בט"ז בניסן, וצ"ע.

תגובה: תודה רבה ויישר כוח. ורק אוסיף שתי הדגשות: (א) עצם המגורים של יהודי בחו"ל, הוא דבר שאינו תקין. (ב) בימינו ניתן להגיע לארץ ישראל מכל מקום בעולם תוך ימים ספורים לכל היותר.



## ד.

**עמ' נה-נו, עא / שיטת האבי עזרי בגדר הדחייה של טומאה ודרך רחוקה / הרב יהודה זולדן**

לפום ריהטא, זוכר שאני הבנתי אחרת ממך את דברי הרב שך בהל' תפילה ובהל' קרבן פסח. תגובה: ייתכן שהרב הבין בדעת הרב שך באבי עזרי, שיש חילוק בין היטמאות וכן התרחקות מירושלים לדרך רחוקה בקום עשה, ובין אי-היטהרות ואי-התקרבות לירושלים בשב ואל תעשה. ובשונה מההבנה שלי, שלפיה כשם שאסור להיטמא ולהתרחק מירושלים, כך אסור לטמא ולרחוק מירושלים להישאר במצבם ולהימנע מהיטהרות והתקרבות לירושלים.



## ה.

**עמ' עו / הגדרת דרך רחוקה בימינו / הרב יהודה זולדן**

המסקנה [=שיש לקבוע את שיעור דרך רחוקה לפי קצב הנסיעה במכונית. ה.ד.] ממש לא נראית לי. וכי אם בעתיד יהיה מקובל לנסוע בכלי תחבורה מהירים יותר – רחפנים, מטוסים קלים וכד', אזי הכל יתחייבו? גם ברכבת הרגילה כיום, הזמן הוא מאד קצר. כל ההשוואה להל' אבלות – לא מוכרחת. מי אמר שאילו אותם כללים? (כעת ערב פורים – אז משהו דומה. בכף החיים כתב גם כן שמיל מהחומה זה מרחק של זמן הליכה, וממילא הדבר משתנה כשיש אמצעי תחבורה טובים יותר. אך גם שם אין זה נראה).



**תגובה:** ההשוואה אכן אינה מוכרחת, אבל מסתברת בעיניי. היסוד לקביעת דרך רחוקה כמן המודיעין ולחוך, אינו אזכור מפורש של מודיעין בתורה, אלא תוצאה של חישוב שביסודו נעשה לפי זמן, ומזה נגזר המקום. אם כן, דור דור וזמניו, דור דור ומרחקיו. אין הכי נמי, שאם יגיעו ימים שבהם יהיה מקובל להגיע מקצה אחד של העולם לקצהו השני בתוך כמה שעות, יתחייבו כל באי עולם. ואדגיש כאן מה שכתבתי בספר (עמ' מח-נח), שבכל מקרה יש חיוב להגיע מהדרך הרחוקה לירושלים, ואפילו מקצה העולם, ודין דרך רחוקה לא בא אלא לפטור מכרת, ולדינים נוספים.



## ו.

### עמ' עו / הגדרת דרך רחוקה בימינו / הרב רפאל סויד

בעניין מרחק של דרך רחוקה לבעלי רכב, הנה לגבי תפילה הציבור מצינו שמחויב ללכת מיל, ופסק הגר"י זילברשטיין שליט"א שבבעל רכב משערים לפי שיעור זמן של רכב. ולמרות שיש עלות של דלק ואינו מחויב להוציא ממון, מ"מ אם לכל צרכיו הוא יוצא ברכב, אף כאן הוא מחויב לצאת ברכבו. והוכיח כן מהמשנ"ב סי' קס"ג שכתב לגבי מרחק בנט"י שאם יש פאס"ט, שהוא כלי תחבורה שהיה מצוי בזמנו, מחויב לשער לפי מרחק הנסיעה באותו כלי תחבורה.

**תגובה:** תודה רבה ויישר כוח (ועדיין יש קצת מקום, לחלק בין נידון דרבנן דתלי בטעמא, לנידון דאורייתא, שיש יותר מקום לראות בו גזירת הכתוב).



## ז.

### עמ' רכה / היחס לתיאור קרבן פסח המובא כביכול כעדות קדומה בספר שבט מיהודה / הגר"א נבנצל

לדעתי לא נכון להביא את מה שאתם קוראים עדות של גוי. זה הכל המצאה. מישוהו כתב כמו שאנשים כותבים ספר על רבי עקיבא או על מישוהו אחר, אומרים שהוא אמר כך וכך, וזה לא היו דברים מעולם, זה הסופר המציא, אז גם את האגרת הזאת הסופר המציא.

**תגובה:** כיהודה ועוד לקרא, זחלתי ואירא, מקבל את ההערה. לפי זה, אין כאן 'תיאור של עד ראייה גוי מתקופת בית שני', כפי שכתבתי בספר, אלא תיאור שכל הנראה נכתב לראשונה לפני כמה מאות בודדות של שנים, ואין לו שום תוקף ושום משקל הלכתי. ויעוין עוד בעמ' תקפט, הערה 7 וסביבתה, שהרב כבר עמד על כך בעבר.



**ח.**

**עמ' רמב / טומאה הותרה או דחיה / הרב יצחק מאיר יעבץ**

הערה 1 סוף קטע שני, נראה שצ"ל כרב ששת.

תגובה: נכון, טעות שלי.



**ט.**

**עמ' רמז / דברי המאירי בדחיית טומאה שאינה טומאת מת / הרב יצחק מאיר**

**יעבץ**

מה מוסיף המאירי?

**תגובה:** המאירי מחזק לכאורה את ההוה אמינא (שנדחית בהמשך), שלפיה רק טומאת מת נדחית ולא שום טומאה אחרת. בהמשך נדחית הוה אמינא זו, לטובת ההבנה שהחלוקה אינה בין טומאת מת לכל שאר הטומאות, אלא בין טומאות היוצאות מן הגוף לטומאות שאינן כאלה. להמחשה, יש ברמב"ם שלוש חטיבות הלכות: הל' טומאת מת, הל' מטמאי משכב ומושב והל' שאר אבות הטומאות. ההבדל בין ההו"א (שהמאירי מחזק) למסקנה, הוא בשאלה האם טומאתם של 'שאר אבות הטומאות' נדחית בציבור, כטומאת מת, או שהיא אינה נדחית, כטומאתם של מטמאי משכב ומושב.



**י.**

**עמ' רמה / דברי ערוה"ש בעניין אכילת פסח ראשון על ידי טמאים / הרב יצחק**

**מאיר יעבץ**

הערה 2, אולי כוונת ערוה"ש שטובלים ואוכלים.

**תגובה:** ערוה"ש כותב את הדברים כראיה למה שכתב בסעיף הקודם לעיל מינה, שטמאי מגע הם קלים מהטמאים בטומאות היוצאות מן הגוף, ולכן הם אוכלים בפסח הבא בטומאת מת (כלשונו: 'דטמאי מגע מותרין לכתחלה לאכול'). והראיה היא מכך שטמאי מגע אוכלים בפסח הבא בטומאה, והיינו טומאה ממש, לפני טבילה. ועל כך הערת, שלכאורה מפשטות הגמרא נראה שמדובר בפסח הבא בטהרה, שאינו נאכל לטמא, ואף לא לטמא שטבל ועודנו טבול יום.



**יא.**

**עמ' רמט / עדל"ת באכילת פסח על ידי טמאים / הרב יצחק מאיר יעבץ**

באי אכילת פסח אין כרת, רק באי עשיה.

תגובה: זה נכון, ועם זאת, כשהמשנה מנחה את הטמאים בטומאה כלשהי שלא לאכול מן הפסח, ברור שאין הכוונה להורות להם להימנות על הפסח ולא לאוכלו, אלא הכוונה להורות להם להימנע לגמרי מעשיית הפסח, ולכן דנו בזה האחרונים משום לתא דכרת.



**יב.**

**עמ' רנב / אריכות בהוכחה שטומאת שרץ נדחית בציבור / הרב יצחק מאיר יעבץ**

למה צריך להאריך בהוכחה מהגמרא פ, א, הרי נאמר כאן בפשטות שטמא שרץ הוא כטמא מת, ומצטרף לרוב טמאים לדחות הטומאה, וכי מה נאמר שהוא מביא ואינו אוכל? הרי מאותו מקור שטמא מת אוכל, גם הוא אוכל, 'שלא בא מעיקרו אלא לאכילה'. ואם משום הערה 9 ניחא. אבל הקטע בסוף עמ' רנב מטשטש לענ"ד את חוזק הראיה הפשוטה.

תגובה: מקבל.



**יג.**

**עמ' רנו / המקור לקביעות שאין חיוב להטביל כלי שרת וטמאי מגע בפסח הבא**

**בטומאה / הרב יצחק מאיר יעבץ**

סיכום ומסקנות – סעיפים ב' וג' לא התבארו בפרק להדיא. יש לציין לפחות בהערות שוליים על מה הן נסמכות.

תגובה: אכן, יש כאן טעות עריכה. בעבר היו סימנים ח-יא מחוברים, וכך הם פורסמו לראשונה (השתתפות טמאי שרץ ומחוסרי כיפורים בקרבן פסח הבא בטומאה, מעלין בקודש לג [אדר תשע"ז], עמ' 127-154), ופוצלו במסגרת העריכה לספר. בטעות העברתי את הסעיפים הללו של הסיכום לסוף סימן ח, מבלי להבחין בכך שהמקור שאותו הם מסכמים נמצא בסימן ט – לסעיף ב (שאין חיוב לטבול כלי שרת כדי להוריד את דרגת טומאתם מטומאת גמורה לטבול יום), בעמ' רסו (ד"ה אמנם); ולסעיף ג (שכאשר פסח נעשה בטומאת רוב ציבור, אין חיוב על טמאי מגע לטבול), בעמ' רסה (הערה 6).



## יד.

### עמ' שעג / סדר הזמנים בחידוש הקרבנות בימי עזרא / הרב מרדכי שנדורפי

יש להעיר על כך שעברו בין שני התיאורים לא ארבע שנים, וגם לא קצת יותר, אלא הרבה יותר: כעשרים ושתים שנים! מנלן? ראשית, יש לומר שבניית המזבח המתוארת בפ"ג הייתה בזמן כורש שמלך לפני אחשוורוש, ועשיית הפסח היתה בזמן דריווש שמלך לאחר אחשוורוש. ומה שכתוב בפסוק: 'באדין בטלת עבדת בית אלהא... והות בטלא עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס', הכוונה שמתקופת כורש, וכל ימי אחשוורוש שאחריו, ועד השנה השניה לדיריוש שאחרי אחשוורוש, לא המשיכו בבניין הבית, ומשך זמן זה היה שמונה עשרה שנה, כמו שכתב רש"י שם: 'אז היתה בטלה מלאכת בנין בית אלקים אשר בירושלים עד שנת שנים לדיריוש מלך פרס, שאחר כורש מלך אחשוורוש שלקח אסתר, ואחר אחשוורוש מלך דריוש בנו של אחשוורוש שהוא בן אסתר, ומשנת אחת לכורש מלך פרס עד שנת שנים לדיריוש י"ח שנה' (דבר זה נלמד מחשבון שנות מלכי פרס כפי שכתוב בגמרא במגילה [יא ע"ב-יב ע"א], עיי"ש). וכיון שהקרבת הפסח הייתה לאחר השלמת בנין הבית בשנת שש לדיריוש, הרי שעברו עוד ארבע שנים, ואם כן, בין שני התיאורים עברו כעשרים ושתים שנה (וזה כוונת הערתו של הרב נבנצל שליט"א בקיצור לשונו, נדפסה בעמ' תקצ).

תגובה: מקבל, תודה רבה.



## טו.

### עמ' שעד-שעה / הבנת המשך חכמה בסדר חידוש הקרבן הקרבנות בימי עזרא /

#### הרב יעקב ברגמן

מה שהקשה בדברי רבנו המשך חכמה, שמחד כתב שהקריבו רק בשנה הששית, כיוון שעד אז רוב הקהל נמנה גם ממי שלא בא לעזרה. והקשה שהרי עזרא עלה רק בשנה השביעית, ואם כן, למה לדבריו עשו בשנה השישית.

והקושיא אינה מובנת, הלא המשך חכמה מבאר שבשנה השישית הקריבו כי היו טהורים, לא כי התקדשה הארץ, ועיקר המהלך שלו שבא לבאר שבשנה החמישית והרביעית לא הקריבו כי היו טמאים ולא הלכו אחרי רוב הנכנסים כיון שלא התקדשה הארץ, ומהשנה השביעית ואילך גם אם היו טמאים היו מקריבים, כיון שעזרא עלה וקידש.

תגובה: מקבל, אכן טעות שלי, ואין כאן קושיא.



טז.

עמ' שפג / שימוש באמצעים תרופתיים לטהרת נשים לקרבן פסח / הרב רפאל

סויד

במה שדן האם אישה מחויבת להסדיר את ימי טומאתה באמצעים רפואיים כדי שלא תהיה טמאה בפסח. הנה נדון זה תלוי האם אדם מחויב לעשות טצדקי כדי לקיים מצוות, או דלמא שהתורה לא חייבה לשנות מצב של האדם כדי לקיים מצוה, ולא נצטווה אלא בצורת גופו הנוכחית. ודבר זה מתעורר בכמה מקומות נוספים, כגון האם מחויבים לעשות טיפולי פוריות, או דלמא שלא מחויב לעשות יותר ממעשה כל הארץ. ויש שהוכיחו מדברי התוס' ביבמות (ע, א ד"ה הערל) שטומטום אינו מחויב לקרוע כדי למול, וכ"כ התוס' בפסחים (כח, ב ד"ה ערל). ולמעשה כך נקטו הרבה מהפוסקים, עי' בשו"ת מנחת שלמה (ח"ג סי' צח אות ח), תשובות והנהגות (ח"ו סי' רמא) שדעתו שאדם מחויב לעשות טיפולים באופן עקרוני, אם אין בטיפולים שאלה הלכתית, אבל הביא שדעת הגרשו"א והגרי"ש אלישיב שאינו מחויב, וכ"כ בשו"ת בנין אב (ח"ב סי' ס) שאינו מחויב. ומבואר שאדם לא מחויב לשנות את מצבו כדי לקיים מצוה. ויש לדון האם השאלות דומות, כיוון שבפריה ורביה יש מעלה וחסרון, כלומר, שמחד גיסא כל המצווה היא לדאוג שיהיו ילדים, ולא פעולה ספציפית, ואם כן אף הטיפולים בכלל הדאגה, ומאידך גיסא האדם לא מחויב לשנות את מציאותו כדי להביא ילדים, וכמו שעונת ספנים אחת לשישה חודשים ולא חייבו את האדם שלא להיות ספן, למרות שלא קיים פו"ר. וכמו כן שמעתי שפעם אחת אדם שהוצרך לניתוח קיצור קיבה בא אל הגר"נ קרליץ זצ"ל ושאלו האם הוא יכול לעשות את הניתוח, ושאלו הגר"נ האם יוכל לאכול כזית מצה בתוך כדי אכילת פרס לאחר הניתוח, ואמר שלא יוכל לאכול כזית מצה, ופסק הגר"נ שאסור לו לעשות את הניתוח. והלה אמר להגר"נ שיש לו מחלות רבות עקב עודף המשקל וזה חשש פקו"נ. ואמר לו הגר"נ שהלא הניתוח אינו מרפא, אלא רק גורם שלא יאכל, וא"כ הוא מחויב להתגבר בעצמו ולא לאכול. ושמעתי מהגר"ר חיים ברטלר שליט"א לתמוה על פסק זה, שהלא בודאי שאדם לא יהיה מחויב לעמוד שבת שלמה ליד חולה כדי לרפאותו, אם הוא יכול לרפאות אותו בתרופה שיש בה חילול שבת, כיוון שאדם לא מחויב לשנות את כל מציאותו כדי לגרום שלא יהיה מצב של פקו"נ. ואם כן אף הכא, כל כמה שכל הניסיונות הטבעיים של הדיאטה לא הועילו, אין מנוס מניתוח זה. ואמרת שדבר זה תלוי במה שנחלקו פוסקי זמננו באדם שעובר בשבת ורואה חוט חשמל קרוע, האם הוא מחויב לעמוד כל השבת ולהזהיר את העוברים ושבים שלא יתקרבו, או דלמא שאינו מחויב לעמוד, וממילא הוא יכול להתקשר לחברת החשמל. ראה בשמירת שבת כהלכתה (פמ"א הע' סה) בשם הגרש"ז אוירבך שאינו מחויב, אולם המחמיר תבוא עליו ברכה, וכך הביא הגר"י זילברשטיין שליט"א בשם חמיו הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

[והתעוררתי לחשוב שלכאן' כחמישים אחוזים מהנשים מגיל י"ב ועד גיל חמישים לא אכלו קרבן פסח, אף בפסח שני, שהלא מבחינה סטטיסטית אם יש שבועיים בטומאה, א"כ מסתבר שאף בפסח שני שהוא חודש לאחמ"כ יהיו נמי במצב של טומאה. ולא מצינו בספרים ד"ז שאחוז כ"כ גדול מעם ישראל לא אכל פסח ראשון ופסח שני. ושאלתי להגר"ר חיים ברטלר

שליט"א ואמר שהלא בזמן בית שני לא היו שבעה נקיים (חוץ מזבה גדולה), שהוא מחומרת רבי זירא, וא"כ יורד הדבר לעשרים וחמישה אחוזים. ועוד, שיש את המעוברות ומניקות שהן מסולקות דמים, וא"כ מדובר על כעשרה אחוזים בלבד].

**תגובה:** תודה ויישר כוח על הדיון והמקורות העשירים. בשולי הדברים אוסיף, שיש חשיבות רבה לשאלה מהו מעשה ההשתדלות שעליו דנים, וכמה מאמץ וטרחה נדרשים עבורו. טיפולי פוריות וגם החלפת מקצוע, הם הליכים שלרוב דורשים מאמצים וטרחה מרובים בהרבה מאשר לקיחת גלולות לדחיית וסת, ועשויות להיות להם גם עלויות כספיות רבות. כמו כן, בפסח לה' (עמ' נ), חילקתי בין אונס לפטור: אונס שניתן להסירו באמצעים סבירים אינו אונס, אך פטור נותר פטור גם אם ניתן להסירו באמצעים סבירים. לדוגמה, מי שאין לו תפילין אינו אנוס, והוא מחויב להשיג תפילין, אך מי שאין לו בגד המחויב בציצית אינו מחויב להשיג בגד כזה.

## יז.

### עמ' תכב / ראייה שאין צורך בהסבה בקרבן פסח / הרב יחיאל מאיר

נאמר בגמרא (פו, א): 'השמש שאכל כזית בצד התנור, אי פקח הוא ממלא כריסו ממנו, ואם רצו בני חבורה לעשות עמו טובה - באין ויושבין בצדו', ולכאורה 'כזית בצד תנור' לא משמע כלל בהסבה, וכן 'באין ויושבין בצידו' לא משמע בהסיבה. וודאי שאם אכילת פסח בעי הסיבה, אף כל כזית וכזית בו בעי הסיבה ולא סגי בכזית אחד, דדווקא במצה יכול לאכול חלק מהמצה שלא למצוה, אבל בפסח לא יתכן זה, דודאי אסור לאכול ממנו כזית שלא כמצותו. ואם כן, בפשטות משמע בזה כדעת הרמב"ם שאין צריך הסבה בקרבן פסח.

**תגובה:** מצטרפנא. ובמיוחד לפי מה שפירש רש"י שם שהשמש אכל בטעות: 'השמש - שהיה צולהו, ושכח והכניס כזית לתוך פיו, והוא היה נמנה עליו'. שוב ראיתי שכבר נתעורר בהערה זו בהערות הגרי"ש אלישיב על אתר: 'רש"י ד"ה השמש כו' ושכח והכניס כזית. ולכאורה תיפוק ליה דלא יצא, שהרי אם שכח גם לא הסיב, ואי סבירא ליה דאין הסיבה מעכב, אתי שפיר, אך אי מעכב מאי איכא למימר. וצ"ל דשמש הוי כתלמיד, וא"צ הסיבה'.

## יח.

### עמ' תכב / ראייה מהירושלמי שיש צורך בהסבה בקרבן פסח / הרב יוסי ברמן

נאמר בירושלמי (פסחים י, א): 'אמר רב לוי: ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד, וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח, צריך לאוכלו מיסב'. ומסכימים הפני משה והקרבן העדה שהכוונה לקרבן פסח (ומוסיף הקרבן העדה גם את המצה). לכאורה ראוי היה להתייחס לדבריהם, לענ"ד.

תגובה: יישר כוח, לא הכרתי את דברי הירושלמי הללו.

יט.

עמ' תכב / מקור להסבה ממדרש רבה / הרב יוסי ברמן

נאמר במדרש (שמות רבה בשלח כ, יח): 'ויסב אלקים את העם - מכאן אמרו רבותינו: אפילו עני שבישראל, לא יאכל עד שיסב, שכך עשה להם הקדוש ברוך הוא, שנאמר: ויסב אלקים'. תגובה: תודה ויישר כוח. ויעוין עוד בביאור עומק דברי המדרש בשל"ה (פסחים, מצה שמורה, אות קסב, ומסיים: 'הרי מבואר סוד הסיבה'), 'ישמח משה' (פרשת בשלח ד"ה ועפי"ז יש לפרש), משך חכמה (שמות יב, כא סד"ה ומפני), אמרי אמת (ליל א' של פסח תרע"א; ימים אחרונים של פסח תרצ"ג) ודברי יציב (או"ח רי, ו).

ראיה ממדרש זה לצורת ואופן ההסיבה, הובאה על ידי הרב יוסף עזרא זליכה (במאמרו: אופן ההסיבה בליל הסדר, פעמי יעקב כט [תשנ"ד], עמ' מג): מכיוון שבמדרש נוסף נאמר שה' סובב את ישראל כהסיבת ארי, ודרך האריות לזקוף את ראשם בהסיבה, הרי שיש להטות את הגוף אך לזקוף את הראש.

כ.

עמ' תכג / אזכור ההסבה בתיאור פסח מצרים במדרש / הרב יוסי ברמן

אם כוונת המדרש אכן להסבה דייקא, צע"ג, שהרי כבר בפשטי המקראות לא משמע כן: הרי הסבה היא אכילה מתונה ושלווה, בעוד שפסח מצרים נאכל 'מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחפזון' (שמות יב, יא). התיאורים הללו לא מתאימים לאכילה בהסבה (וממילא מתבקשת הערת הפסיקתא וזרתא, שמות יב, יא: 'לימדך שכל המיסב בסעודה אין דרכו לאחת מאלו, וכך למדנו במס' שבת איזהו התחלת סעודה משיתיר חגורו, ונעלו ומקלו מכל שכן'). ועל כן באמת צע"ג אם יש לדייק במדרש זה את המילה 'מסובים'.

אגב, יש מקום שבו כותב רש"י שהסבה היא אכילה מהירה (ע' ברכות מא, א ד"ה מיסב), ולפי זה אמרו בשם האדמו"ר מגור (ליקוטי יהודה [היינה], פרשת בא, עמ' ע ד"ה ואכלתם) שבוודאי שבפסח מצרים, הסבו שהרי זו דרך אכילה של חפזון. לא ברור לי לגמרי כיצד זה מתקיים במציאות, אבל הקושיה היא באמת על הבנתנו את רש"י בברכות, ולא על מה שאמרו בשם האדמו"ר מגור. ועוד צ"ע.

תגובה: תודה ויישר כוח. לשון רש"י: 'מיסב - דרך הסבה, שהיא נאכלת מהר, שאינו פונה אנה ואנה'. נראה לי שאין כוונתו ל'אכילה מהירה' כהגדרה של ההסבה, אלא לאכילה שהאדם מרוכז בה, ולא בדברים אחרים שסביבו. ולכן, אף שהסבה אינה חפזון, וכדברך בריש ההערה, אף על פי כן היא מביאה לאכילה מהירה יותר. ואולי הדבר קשור גם לנוחות האכילה והבליעה

שבהסבת שמאל (יעוין פסחים קח, א). ויעוין עוד בזה ברש"י (סוכה ו, א ד"ה מיסב) ובתוי"ט (נגעים יג, ט ד"ה מיסב).

דברי האדמו"ר מגור הובאו גם בספר נחלת יעקב יהושע (פרשת תולדות ד"ה בא אחיך [ב]), ובספר אמרי אמת – ליקוטים (ברכות מא, א ד"ה פת), ומדבריו שם עולה שקרבן פסח טעון הסבה, ועמד על כך האדמו"ר מטאלנא (בהערותו שהובאה בספר איש האשכולות, על הרא"מ מגור, עמ' מ).

ובספר א"ש פנחס (הירשפרונג; ח"ג, ברכות מא, א על רש"י ד"ה מיסב) נכתב על פי דברי רש"י הללו, שבשאלות מה נשתנה שבמשנה (פסחים י, ד) לא נזכרה השאלה על ההסיבה, משום שהמשנה נקטה כר' עקיבא שפסח נאכל כל הלילה (פסחים קכ, ב), ולכן אין צריך להסב, ואילו בנוסח ההגדה המקובל נזכרה שאלה זו, משום שבעניין זה ההגדה היא כר' אלעזר בן עזרה הסבור שפסח נאכל עד חצות (פסחים שם), ולכן צריך להסב. ונראה שהדברים אינם מרווחים, שכן גם אם הפסח נאכל עד חצות, אין צורך ביותר מכמה דקות לאכילת כזית, ומהירות האכילה בהסיבה היא זניחה לחלוטין. ומלבד זאת, בגמרא (שם) מבאר שהמשנה האחרונה בפרק, שבה נאמר שהפסח אחר חצות מטמא את הידיים, היא כראב"ע ולא כר"ע, וקשה לומר שמשנה ד' היא כר"ע ולא כראב"ע, מבלי שהדבר הוזכר בגמרא ובראשונים.

## כא.

**עמ' תסב / אכילת פסח בטומאה כשיש הספק בעניין השיעורים / הרב רפאל סויד**

בענין אכילת קרבן פסח בטומאה, שאין לאכול יותר מכשיעור, וכיום יש לנו ספק בענין השיעורים. הנה, בקובץ הערות (סי' ז') הקשה על תוס' בקידושין (לה, א), שכתבו ע"ד הירושלמי (בחלה פ"ב ה"א), שבני ישראל לא אכלו מצה בכניסתם לארץ משום חדש, והקשו תוס' דיבוא עשה דמצה וידחה ל"ת דחדש, ותירצו בחד תירוצא שגזירה כזית ראשון אטו כזית שני. והקשה הקובץ הערות שכיון שא"א לצמצם, אם כן בהכרח שיאכלו יותר מכזית. ותירץ שמכיוון שכך נמסר הדין שעשה דחה ל"ת כי רצון התורה שיקיימו את המצווה גובר על האיסור, א"כ בהכרח שזה מתיר גם לאכול יותר מכשיעור. וה"ה הכא שיהיה מותר לאכול עד שיצאו מכלל ספק שבדאי אכלו כשיעור.

## כב.

**עמ' תצח / פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון / הרב יעקב ברגמן**

יש להעיר על מה שכתב להעיר בתוקף על מי שכתבו שאם יכנה הבית בין פסח הראשון פסח שני קרב הפסח, שהרי אין ציבור נדחים לפסח שני, והעיר לדברי המשך חכמה בהערה 22. אבל ברור כי המשך חכמה חילק בין מקום שיש בית ורק יש פסול באנשים, שאם כך כיון שחלה חובת הקרבה בפסח ראשון שוב אין הציבור נדחים לפסח שני, אולם כשלא היה בית כלל



הרי שלא חלה כלל מצוות פסח ראשון (כמו שרואים בכמה סוגיות שבוה"ז המעמד של קדשים ובכור אינם כמו המעמד כשיש מניעה טכנית להקריב), ולכן אין מניעה שיתחדש חיוב להקריב בפסח שני. וחידוש רבינו שבכה"ג חוגגים חג המצות שבעה ימים, כמו שנראה בכתובים בדברי הימים אצל חזקיהו!

**תגובה:** ראשית, לענ"ד ההבנה העיקרית היא כסיעת האחרונים שנקטו שגם בזמן החורבן קיים חיוב להקריב, וכפי שהתבאר באריכות בספר לקראת מקדש (סי' יב). שנית, לכאורה המציאות שבה דן המשך חכמה, כלשונו: 'שלא היה בית המקדש [בפסח ראשון]', היא המציאות שבה נחלקו חכמים ור' יהודה בתוספתא (פסחים ה, ד; הובאה שם עמ' תפה), ואין זו מציאות שונה מ'ניתן רשות אחר הפסח'. לשון התוספתא היא: 'ניתן להן לישראל לבנות בית הבחירה', הרי שבפסח ראשון הוא לא היה בנוי, ועל זה דייקא אמרו חכמים, שאין הציבור עושים פסח שני.



## תיקונים והערות על הספר לקראת מקדש

### כג.

**עמ' לב / אכילת בשר והשחתה בדורות הראשונים לעולם / הרב רועי הכהן זק**  
הרב המחבר מעיר על השיטה שהיתר אכילת בשר יש בו משום ירידה מוסרית, ושהיתה מעלה מוסרית לדורות שמאדם ועד נח, שבהם הייתה אסורה אכילת בשר, כך: 'שבאותם דורות נעלים, מצאנו הריגה במכוון... ועל כולנה, באותם דורות ממש, 'השחית כל בשר את דרכו על הארץ'. ולכאורה קצת קשה לומר שדווקא אותם דורות היו נעלים ביחסם לבעלי החיים. וצ"ע'.  
והנה, מרן הראי"ה זצ"ל עמד על כך במקורות אליהם הפנה הרב המחבר בדיון זה. ותשובתו היא שהאנושות לא הייתה ראויה למדרגה זו, וכך בשל איסור אכילת בשר טושטש ההבדל בין אדם לבעלי חיים, והייתה השחתה ובהמיות.



### כד.

**עמ' לג / דברי הרמב"ם בעניין כפייה על גט / הרב אוריאל קרמר**

ההפניה לרמב"ם הל' גירושין ב, ג אינה מדויקת, וצ"ל ב, כ.  
**תגובה:** נכון (האותיות כ-ג סמוכות זו לזו במקלדת, ולכן אירעה הטעות).



## כה.

**עמ' מז / הסבר החזו"א להיתר תיקון בטומאה ויחסו לשיטת הרמב"ן בכניסת בעל מום למקדש / הרב אליהו חיים לרנר**

הרמב"ן (בהשגותיו לסהמ"צ להרמב"ם, לאו סט) מוכיח מהגמרא שמותר לבעל מום להיכנס אל המזבח ולפנים ממנו כשאינו עובד, כגון כדי לתקן דבר בהיכל, וחולק על הרמב"ם שאסר זאת. ואומר הרמב"ן שאם יש איסור, אזי אינו מובן מדוע מותר להיכנס לתקן, ומכאן הוא מוכיח שמותר לבעל מום להיכנס. ואי איתא כהחזו"א, לכאורה אין ראייה לרמב"ן, שכן לפי החזו"א כניסת בעל מום נאסרה באופן עקרוני, והותרה רק לצורך תיקון דבר במקדש.

**תגובה:** לכאורה יש לתמוה על הרמב"ן מהגמרא עצמה, שהסתפקה אם טמא עדיף על בעל מום, ואם ההיתר להיכנס לתקן מבוסס על היתר כניסה בלי עבודה, ודאי ראוי להעדיף בעל מום, דמותר ליכנס סתמא, מה שאין כן טמא, שאסור משום שילוח מחנות (לפחות). ועל כרחק מוכח כעיקר סברת החזו"א, שמיוחד כאן ההיתר לתקן, ומשום כבוד המקדש אינו בכלל האיסור, אבל להיכנס סתם, על כרחק בשניהם איסורם שוה, ולכאורה שלא כשיטת הרמב"ן. ונמצא שלא רק שראייתו של הרמב"ן נדחתה, אלא שיש מסוגיה זו ראייה לסתור. וצ"ע.

וכבר נתעוררו בזה האחרונים (צוינו בספר המפתח על הל' בית הבחירה ז, כג): המגלת ספר (קזיס; על הסמ"ג, לאו שט, דף קסב ע"ג) והבית אל (נתנוז; על הרמב"ם הל' בית הבחירה שם) הקשו על הרמב"ן ולא תירצו. הגרי"פ פערלא (על סהמ"צ לרס"ג, לאו קפג ד"ה ומעתה מיתרצי) כתב ליישב, שהרמב"ן מודה שיש איסור תורה בכניסת בעל מום לתיקון, אך אין זה מדינא דבעל מום, אלא מלאו דאל יבוא בכל עת אל הקודש. ויעוין עוד ביד דוד (עירובין קה, א ד"ה ושוב) שגם הקשה כקושייתם, וכתב כעין דברי הגרי"פ, ובין היתר תמך יתדותיו בכך שהברייתא בעירובין מזכירה עשיית ריקועי פחים, שלכאורה מיועדת לציפוי פנימי של קודש הקודשים (על פי המשנה בשקלים ד, ד). ואולם הגרי"פ כבר תבר לגזיזה (שם ד"ה אמנם), משום שהלאו דאל יבוא בכל עת לא נאמר לזרים ולבעלי מום. ויעו"ש עוד שהאריך בזה.

## כו.

**עמ' מז / דעת רס"ג באופן מניית מצוות בניין בית הבחירה ובניין המזבח / הראל דביר**

אף בספר המצוות הארוך של רס"ג (מהד' הרבנים סבתו, ירושלים תשע"ט, פי"ד עמ' 110-113), מבואר שמצוות בניין המזבח אינה כלולה במצוות בניין בית הבחירה. והוא אף מייחד שם מצוות עשה עצמאיות לכלים נוספים מכלי המקדש.

## כז.

### עמ' נה / הסתמכות הלכתית על חלום / הרב רועי הכהן זק

הרב המחבר מעיר שהסתמכות הלכתית על חלום איננה פשוטה. יש להוסיף על ציוניו המחכימים, שבנדון עליו מוסבת הערתו, אין מדובר על הלכה למעשה (לפחות מנקודת מבטו ההלכתית של בעל שערי צדק). כמו כן, נראה כי בבית המדרש אליו שייך בעל שערי צדק נטו יותר לשיטת חכמי אשכנז הראשונים, שלא נמנעו מלפסוק הלכה למעשה על פי חלומות, כידוע.



## כח.

### עמ' צא / דעת רס"ג בקדושת מקום המקדש בחורבנו / הרב רועי הכהן זק

היום, שזכינו לספר המצוות של רס"ג (מהדורת הרבנים סבתו, ירושלים תשע"ט), כדאי מאוד לברר את דעת רס"ג משם.

**תגובה:** כמדומה שמדברי רס"ג שם (פ"א עמ' 16) אין הכרע בשאלת תוקף הקדושה בזמן החורבן, או תוקף מורא מקדש בזמן החורבן. ואולי יש להסיק שנוהג מורא מקדש אף בזמן החורבן, ממה שכתב: 'יראת מקדשו וכל מקום שהוכשר לכך לשמו', ולפי ביאור הרב סבתו (שם), כוונת הדברים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ובדומה לדעת היראים (סי' טט) שנוהג בהם מורא מקדש מדאורייתא, ושמא יש ללמוד בק"ו למקום המקדש. ואולם, אינני בטוח שלכך כוונת רס"ג, וכמדומני שיותר מרווח לפרש את דבריו כמתייחסים למקומות שבהם היה המשכן (או הבמה הגדולה). וצ"ע.



## כט.

### עמ' צג / החשבת התרומה והל' א"י המיוחסות לטור כפוסק אחד או שניים / הרב רועי הכהן זק

הלכות א"י המיוחסות לטור (ואינן לו) מבוססות על הלכות א"י בספר התרומה, כך שאין למנותן כמקור נוסף.



## ל.

### עמ' רפ / שיטת החזו"א בהקרבה ללא בית ובכהני חזקה / ר' אסף גמליאל

א. החזו"א בקדשים כתב רק: 'ואפשר דבזמן הגלות פקעה מצות תמידין'.

ב. בקדשים הוא לא מאריך בזה, אבל באבן העזר הוא מביא גם את עניין התכלת, וזה לכאורה מוכיח ששם הוא יותר ניסה להביא בחשבון את כל הנושאים הרלוונטיים (ולכאורה לא כמו שכתב 'או שכוונתו לדון דווקא מצד הייחוס ולא מצדדים אחרים'. אבל ראה בסוגריים באות ג').

ג. אני מסכים איתך שמוכח מלשונו באבן העזר שהוא לא עסק בנושא ריח ניחוח, אבל מסכים איתך גם על זה שלא במקרה הוא כתב דווקא קרבן פסח. אני לא יודע אם זה דווקא בגלל עניין ריח ניחוח, אבל בכל מקרה זה מנטרל את האפשרות להביא ראיה משם (אמנם זו לא ראיה לאף צד, כי ייתכן שבאמת הוא רצה לצמצם את הדיון לדברים הבסיסיים ביותר, ולכן דיבר דווקא בקרבן פסח, ששם אין את הספק של ריח ניחוח).

ד. לי אישית זה קצת צורם שמביאים את לשונו שם באופן פסקני שאין לבטל. כי הוא כותב שם 'ואפשר שבליכא כהן אחר לא העמידו חכמים דבריהם... לכן בזה"ז אי אתיהיב רשות להקריב ק"פ אין לבטל... ואפשר שהעמידו חכמים דבריהם אף כה"ג'. כלומר הוא כותב באופן שקול את שתי האפשרויות (כמו שכתבתי, זה לא רלוונטי לנידון שלך. אבל לי זה עדיין צורם. אני חושב שעדיף לכתוב 'אפשר שאין לבטל' או משהו כזה).

תגובה: תודה ויישר כוח. מקבל בהחלט את ההערה הרביעית, אכן אין בחזו"א באה"ע הכרע בשאלה האם חכמים העמידו דבריהם להצריך כהנים מיוחסים, והציטוט 'אין לבטל' אינו אלא צד אחד משני צדדי הדיון, וטעיתי שציטטתי רק אותו מבלי לצטט או לפחות לאזכר את הצד השני שכותב החזו"א.

## לא.

### עמ' שיח / הגדרת פירות שביעית כממון הציבור / הרב רועי הכהן זק

יעיין מש"כ על נושאים אלו (שבהערות 12-13) בס"ד בספרי, כתר י"א: הקצאת משאבים ציבוריים, וקיצורם של דברים שהגדרת הקדש כממון ציבור איננה פשוטה כלל, ואילו פירות שביעית בוודאי אינם ממון ציבור.

## לב.

### עמ' שכח / מעמדם של כהני חזקה / הרב רפאל סויד

בענין כהן מיוחס, אציין כאן מש"כ בזה, דהנה אי נימא שכל חזקת כהנים בימינו אינה אלא כספק, א"כ לא היה אפשר לברך ברכת כהנים וברכת פדה"ב, כיוון דאמר' סב"ל. וע"כ יש לתמוה על מה שיש שכתבו עפ"י הספר חסידים (מהדורת מקיצי נרדמים סי' תרל), שאין כהונה בזה"ז, וצירפו כן להקל בענייני יוחסין כגון גרושה לכהן בצירוף ספק נוסף. והג"ר יהודה חטאב שליט"א (בספרו קדושת ישראל עמ' נו) האריך לתמוה על הסיפור המובא בספר חסידים זה. ויד"נ הרה"ג יהודה בן דוד שליט"א כתב מאמר מקיף לענות על טענות אלו (משנת יוסף יד עמ' קה),

יעו"ש היטב. וראה עוד במאמרו הנרחב של ידידי הרה"ג שלום יצחק מזרחי שליט"א (אור תורה אב תשע"ח ס' קיג), כנגד ההסתמכות על דברי הספר חסידים.

ובמקו"א כתבתי בענין זה מכתב ליד"נ הרה"ג יהודה בן דוד שליט"א והנני מביאו כאן: לגבי הטענה שכתב הרב יהודה חטאב שלא מסתבר שמתוך שלוש מאות איש יהיה רק כהן אחד, הנה השבתם לו שבמדבר היו סה"כ שלושה כהנים מתוך שישים ריבוא, אמנם יש לחלק דהתם רק התחילה הכהונה ובוודאי שאח"כ התרבו יותר (אולי משום שהקב"ה רצה שיהיו כהנים) שהרי בחשבון פשוט עבדו בביהמ"ק עשרות אם לא מאות אלפי כהנים, שיקריבו את כל הקרבנות, שמסתכמים לפחות במאות מיליונים (אכמ"ל בזה, רק לפי החשבון הקטן ביותר היו בבית שני כמיליארד ושני מיליון יהודים, ראה מאמר חז"ל על ביתר שהיו בה ארבע מאות בתי מדרש ובכל אחד מהם היה ארבע מאות מלמדים, ולכל מלמד היו ארבע מאות תלמידים, סה"כ שישים וארבע מיליון ילדים רק בביתר, וכן הלאה, וראה עוד בספרי מנחת רפאל ס' ג'). ואם תאמר היאך יש כיום סה"כ כארבע עשרה מיליון יהודים בכל העולם, ואין לומר שזהו משום ההתבוללות, הרי התבוללות אינה מפחיתה את כמות היהודים, שהרי מבחינה סטטיסטית בד"כ אותו אחוז של גוים שמתחתנים עם יהודיות, כך מתחתנים יהודים עם גויות, וא"כ אין הפחתה בכמות היהודים בעולם (אמנם אחוז הכהנים והלויים יורד, שהרי היחס בזה הולך אחר האב). אולם איך שיהיה תמוה דהרי בחשבון פשוט כל אדם יש לו עשרה ילדים, ולהם גם יהיו עשרה ילדים וכן הלאה, בתוך שבע דורות הם מונים מיליון נפש, וא"כ מדוע העולם לא מונה טריליוני טריליונים של בנ"א. ואין לומר שמנעו עצמם מהבאת ילדים, שהרי כידוע דבר זה לא היה נפוץ אלא במאות השנים האחרונות. ומה שצריך לומר הוא שהם מתו ממחלות, רק לחשוב שמחלה כמו הקורונה הייתה לפני מאתיים שנה עם הרפואה של התקופה ההיא, ובלי אמצעי היגיינה מינימליים, הרי אנשים מתו כמו זבובים רח"ל. עכ"פ מבחינה סטטיסטית תמוה ששבט אחד מתוך שנים עשר, אף אם נחלק אותם לשניים משום הלויים, ובפועל מדובר בחלק אחד מתוך שישה, כיוון שעשרת השבטים אינם לפנינו. וא"כ יש לפנינו רק את השבטים יהודה בנימין ולוי, ומתוך שלוש מאות צריך להיות יותר כהנים (וכן הטענה שאין אנו יודעים את הדג.א. של אהרן הכהן אינה נכונה לענ"ד, וזאת משום שאין שום הסתברות שבמקרה כל הכהנים מכל העדות הם אכן צאצאים של איזה אדם שהתחזה לכהן, וכל החשש הוא להתערבות שבטים אחרים בשבט הכהונה, וכן לבני גרושה וחלוצה וכדו'). ע"כ מהמכתב.

והנה בקובץ ישורון (ח"י עמ' רע"ו) הובא מעשה מהגרי"ד סולובייצ'יק שהביא אתרוגים לחזו"א, ושאלו החזו"א האם הפריש מעשר ראשון, וענה הגרי"ד שאתרוג זה הוא עצמו מעשר, והוא בעליו כיוון שהוא לוי, ושאלו החזו"א שהרי מבואר ברמ"א (אה"ע ס' ד' ס"א) שכל מה שמחזיקים כהנים ולויים בזה"ז היינו לגבי דרבנן ולא לגבי דאורייתא. ואמר ע"ז אביו הגרי"ז זצ"ל שכל דברי השו"ע הם ביחס של ישראל לכהן וללוי, אבל הכהן והלוי ביחס לעצמם, צריכים לנקוט את עצמם ככהנים ולויים בתורת וודאי. ולפ"ז אין מקום כלל להקל בכהני זמננו, דהוי כהני חזקה, דמ"מ לגבי עצמם הוי בתורת ודאי. אכן יש גרסאות שונות בסיפור זה, וא"כ לגבי הכהנים אולי נחזיקם בחזקת כהונה, אולם היינו דווקא לגבי אותה משפחה, ולא לגבי כל המוחזקים ככהנים, כיוון שאי"ז אותו ספק, ודו"ק.

תגובה: תודה רבה ויישר כוח. בעניי, גם לי נראה שהסיפור המובא בספר חסידים אינו מוסמך, ואכמ"ל. ויעוין עוד בשאלת היחס הראוי לסיפור זה, בדברי הרב יצחק יוסף (בקובץ אוצר המשפט א [תשע"ט] עמ' ריב-ריג) ובדברי הרב מאיר מאזוז (בית נאמן מס' 52 הערה 25 – לא ראיתי בפנים אלא רק הפניה), ובמחקרים בספרות הגאונים (עמ' 24-25).



### לג.

**עמ' שסט / שיטת הרע"ב שנתק אינו כולל שינוי בעור / הרב בניהו שנדורפי**

ברע"ב (נגעים א, א) מבואר שנתקים מטמאים ללא שינוי מראה בעור: 'אלא דקשיא לי בגוה שהוא מונה שמנה מראות דנתקין, ואנן קי"ל דנתקין מטמאין בכל מראות ואין להם מראות מיוחדות כשאר נגעים'.



### לד.

**עמ' שעט / קושיה על הר"ש מחוסר היכולת לדעת את עתידה של הקרחה / הרב בניהו שנדורפי**

קושייתו של ידידי, פרופ' סודי נמיר, מובאת כבר בתפארת ישראל (נגעים, יכין – מראה כהן, אות ח): 'אולם אני כחרש לא אשמע. ולא אבין דברי רבינו בזה. וכי כהן נביא הוא לידע. וחש עתידות למו. וע"י דבר מה יכיר יכירנו הכהן איזה קרחה ישוב לגדל שער באותו מקום ואיזה לא. כדי לידע עי"ז אם לדונו כנתק או כקרחת וגבחת'. ויעוין שם עוד בסוגיין.



### לה.

**עמ' שפב / הגדרת הרמב"ם לנתק / הרב בניהו שנדורפי**

כעין דברי הרמב"ם, עולה גם מדברי הספורנו (ויקרא יג, ל), יעו"ש.



### לו.

**עמ' שפב-שפה / שיטת הרמב"ם בהגדרת נתק והשלכתה על התקרחות טבעית / ת"ח החפץ בעילום שמו**

לגבי הצ"ע שכתבת לגבי ימינו, פשוט לי, כביעתא בכוחתא, שצרעת היא מחלה ולא תהליך טבעי. וכמו שכבר כתבו, שנתק הוא רק נשירה פתאומית של השיער, ללא סיבה ידועה, ורק

נשירה כזו נחשבת נגע. גם לגבי קרחת, נראה פשוט שגם לדעת הרמב"ם הסובר גם כשעומד שוב לצמוח בכלל, אדם שגילח ראשו אינו נידון כקרחת או גבחת, אא"כ ניתק השיער ממקורו והופסקה לפי שעה צמיחתו. כל זה נראה לי פשוט, וכעין זה מבואר במשניות רייזמן (נגעים הקדמה לפ"י).

ברור לי שאדם שסבו, וסב סבו, ואביו, וכו', התחילו להתקרח בגיל 50-60, וכנראה גם הוא ילך בדרכם, אינם צריכים לחשוש לצרעת... צריך להיות משהו שבאופיו הוא חריג. גם לגבי זבה אני סבור כך. לא יעלה על הדעת אישה שכל חודש, בתאריך קבוע, פחות או יותר, תיחשב שרואה 'בלא עת נידתה', וכאשה חולה. והרמב"ם ושאר הקדמונים, לרוב פשיטות הדברים, אינם צריכים לציין זאת.

**תגובה:** תודה ויישר כוח, הדברים מעניינים וחשובים. לעת עתה, קשה לי לקבל אותם ללא מקור בקדמונים. ומאי דפשיטא ליה למר, לדידי מיבעי לי. ועוד חזון למועד, לבדוק אם יש ראיות לכך, ואם כן, אשמח להצטרף לעמדתך, לפחות בנוגע להגדרת נתק.

שוב ראיתי שאולי יש לדייק בכיוון זה מדברי הרמב"ם (הל' טומאת צרעת טז, י): 'וזה השינוי האמור בבגדים ובבתים שקראתו תורה צרעת בשותפות השם אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא היה בישראל כדי להזהירן מלשון הרע'. ואמנם מריש דבריו ניתן להבין שמתכוון רק לבגדים ובתים, אך מהמשך דבריו שם, וכן מהעניין כולו, נראה שכוונתו גם לנגעי האדם. כעין זה כתב הרמב"ם במקום נוסף (פיהמ"ש נגעים יב, ה): 'ודבר זה על דרך האות והמופת כמו מי שוטה, הנך רואה שהם דברים שאינם טבעיים ואין ההגיון מחייבם כלל'.

## לז.

### עמ' שפד / הגדרת נתק לפי הרמב"ן / הרב בניהו שנדורפי

בסיכום השמטת את הצורך בשינוי מראה העור, שקיים לפי הרמב"ן, כפי שכתבת בעצמך לעיל (עמ' שעה). וזאת, אף שהתפארת ישראל (נגעים, יכין - מראה כהן, אות ח) כתב שלפי הרמב"ן אין שום שינוי בעור הבשר, וצ"ע. **תגובה:** נכון, טעות שלי בסיכום.

## לח.

### עמ' שפח / מקור נוסף לכך שכהני חזקה אינם רואים צרעת / הרב משה אהרן

ראה באוצר נחמד (על הכוזרי; ג, מט עמ' ק), שכתב שאין לסמוך על חזקת כהנה בתגלחת מצורע.

## לט.

### עמ' תטו / השפעת העיסוק בענייני חידוש העבודה / ת"ח החפץ בעילום שמו

לדעת כולם אין להקריב אם יביא לחשש סכנה לשפיכות דמים. זה פשוט שהיום אפילו דיבורים מעין אלו ברבים יכולים להביא לשפיכות דמים, שכבר ככה גדולה גם בלי זה.

**תגובה:** נאמר במדרש שוחר טוב (יז, ד): 'הדא הוא דכתיב: 'ויאמר למלאך המשחית בעם רב (לך)' (שמואל ב' כד, טז), רבה הוא משכונא גבך, מיד 'ויצא' (ויבא) גד אל דוד [ביום ההוא] ויאמר לו עלה הקם לה' מזבח' (שם, יח). תני ר' שמעון בן יוחי: משל לאחד שהיה מכה את בנו, ולא היה יודע הבן על מה הוא מוכה. לאחר שהכהו אמר לו: לך ועשה דבר פלוני שצויתך היום כמה ימים ולא השגחת בי. כך, כל אותן אלפים שנפלו במלחמה בימי דוד, לא נפלו אלא על שלא תבעו בנין בית המקדש. והלא דברים קל וחומר: ומה אם אלו שלא היה בית המקדש ביניהם, ולא נחרב בימיהם, נעשה להם כך, ונענשו על שלא תבעו אותו, אנו שחרב בימינו, ואין אנו מתאבלים עליו, ולא נבקש עליו רחמים, על אחת כמה וכמה, לפיכך התקינו חסידים הראשונים שיהיו מתפללים שלש תפלות בכל יום, והתקינו בו אנא רחום ברחמך הרבים השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים, ותקנו בונה ירושלים ברכה בפני עצמה בתפלה, ובברכת המזון'.

מדברי המדרש למדנו שהעיסוק התמידי בבניין המקדש וחידוש העבודה, ואף 'תביעה' לכך, לא רק שאינו מביא לשפיכות דמים, אלא להיפך – היעדרו הוא המביא לשפיכות דמים, ח"ו. המדרש אינו אומר זאת כפרשנות בעלמא למה שאירע בימי דוד, אלא כלקח מעשי לתקופת הגלות. ואין לומר שהמדרש מתכוון רק לתפילה ובקשה, שהרי תביעת דבר מבלי התכוננות אליו היא כמעט דבר והיפוכו, וכפי שהדגיש החפץ חיים: הן במפעליו החשובים בתחום זה, הן במקומות רבים בכתביו, ובמיוחד במאמר ציפית לישועה (פ"ג, צוטט בפסח לה' עמ' לג הערה 11; ויעוין עוד לקראת מקדש, עמ' תלה הערה 86), שמרוב חביבותו וחשיבותו, כמעט שהעתקתיו כאן למרות אורכו. ויעוין עוד בעניין זה, בדבריו החריפים של רבינו נתן אב הישיבה (שביעית סוף פ"א, ליד הערה 47), ובדבריו המתוקים של הרב אברהם חנוך קוטנר (הקדמה לספרו חנוכת הבית), ואכמ"ל עוד.



## מ.

### עמ' תל / מקור דברי הישועות מלכו / הרב יצחק שטרין

מה שכתבת על דברי הישועות מלכו: 'ולא מצאתים שם, וצ"ע', זהו משום שהבנת שהכוונה לדברי הישועות מלכו בהל' תרומות. אך דבריו נמצאים בליקוטי תורה, פרשת תרומה (נדפס בסוף ספר ישועות מלכו – קרית ארבע, פיעטקרום תרפ"ז, דף עד ע"ד).





**מא.**

**עמ' תלח / היחס ההלכתי לאסלאם / הרב רועי הכהן זק**

דין זה (מעמד האיסלם לגבי ע"ז) שנוי במחלוקת ראשונים ובמחלוקת אחרונים.



**מב.**

**עמ' תנו / היתכנות בניית מזבח מאבני נחל / הרב רועי הכהן זק**

גם מזבח מאבני נחל חלקות כבר נבנה בפועל, כך שהדבר אפשרי.



**מג.**

**עמ' תסד / העמדת שלוחי ציבור שיעמדו על הקרבנות בשם כל ישראל / הרב**

**רועי הכהן זק**

בזמן שנכתבה טענה זו (טענה 38), לא היה מנגנון שניתן לכנותו כשלוח ציבור של כלל ישראל.

תגובה: מה שעמד על הפרק הוא חידוש עבודת הקרבנות, ואם כן, אותם גורמים שהיו מחדשים את הקרבנות, הם אלו שהיו מהווים את המנגנון שניתן לכנותו כשלוח ציבור של כלל ישראל.



# הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון ס"ו ♦



## הערות הקוראים

תודה רבה על הירחון הנפלא, אני גומע אותו מדי חודש בחודשו.

ברצוני להעיר:

למאמרו של הר' סבתו בעניין סוטה

יסוד הזכ"י שבסוטה השבועה היא המבררת ככל שבועה בטו"נ, תמוהה בעיקר מהסוגי' בסוטה ו. 'אי אמרת מים בודקין אותה תיגלי מילתא למפרע דסהדי שקרי נינהו', אילו השבועה היא המבררת, פשוט שאינו מועיל כנגד עדים, ודוחק לבאר שזהו גופא השו"ט וכוונת מסקנת הגמ' שזכות תולה, ולכך אין המים הבודקים אלא כיסוד הזכ"י.

ומלבד שדבריו מתוך הנחה שבטו"נ שבועה אכן מבררת, אך כבר האריכו האחרונים לא כן, ששבועה אינה אלא לקיום 'ולקח בעליו לא ישלם'.

ועוד שהלשון בכ"מ שהמים 'בודקים', וכן ברמב"ן נשא ה-כ לכאו' מתבאר לא כן [בבית ישי מ"ה השיג על הזכ"י רק מדברי הנוב"י תנ' יו"ד עו בהגהה מבן המחבר שמפורש להיפוך מהזכ"י, ראה שם בבית ישי עוד מהלך המיישב את כלל התמיהות שהעלה הרב סבתו].

ולעניין המאמר בעניין ריקוד בשבת של הר' יהושע ון-דייק בגליון סב וההערה בגליון ס"ה.

ביאורו שכוונת 'אין מרקדין' אינו לכל מחול שמחה, אלא להרקדה ברגל המשמעת קול - יצויין שכן הוא גם המכוון בקידוש לבנה כשאומרים 'כשם שאני רוקד כנגדך ואיני יכול לנגוע בך כך לא יוכלו כל אויבי לנגוע בי לרעה', אילו המכוון למחול וריקוד של שמחה, אין לזה שום הבנה, ובפרט בלשון המקור במס"ס 'כשם שאני רוקד כנגדך ואיני נוגע בך כך אם ירקדו בני אדם כנגדי לא יגעו בי' [ומעי"ז במחזו"ו רוקח שבהל"ק או"ז, ובמעש"ר קס שכן היה הגר"א אומר], ובאבודרהם כלבו והפרדס הלשון 'אם ירקדו אחרים כנגדי להזיקני' [וכן בטור תכו], וכן אין שייכות להמשך תיפול עליהם אימתה ופחד וכו'.

אלא פשוט שהמכוון לריקוד ברגל המשמיע קול להבריה עוף, והתפילה שהאויבים המפחידים אותנו לא יוכלו לגעת בנו, שלא יהיה להם תפיסה בנו כלל, כפי שאנחנו אם ננסה לרקד ולהפחיד את הלבנה, לא נוכל לגעת בה לרעה.

ומעתה כשכתבו הקדמונים שבאמירתו ירקד ג' פעמים, אין המכוון לריקוד של שמחה [כפי שנקט לבוש תכו-א], אלא לריקוד ברגל כמו שעד היום ילדים מברחים חתולים, ובדיעבד לקפיצה שגם משמעת קול ומבריחה בע"ח [ועפי"ז הזהיר השל"ה שלא יכרע אלא יקוף אצבעותיו וירקד-יקפוץ, הו' במ"א ומשנ"ב תכו-יד].

בתודה

יוסף חיים ספייער



