

בס"ד

ירחון

# האוצר

אלול התשפ"ב

גיליון ס"ט

## 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 =

חידושי אבן העזר לרבי שלמה קלוגר - סימן יט ז  
הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל

בגדרי הרחקת נזיקין יט  
הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל

תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בדיני ימים נוראים לז  
הרב מ. ש. עקיבא כהן

בדין הקדש חל במחשבה נד  
הגאון רבי חיים גדליה צימבליסט זצ"ל

הלכות שמיטת כספים נז  
הגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

פרוזבול שנכתב ע"י ב"ד רגיל קג  
הרב אליעזר בוטון

הגדרת בית הדין שכשר לכתוב פרוזבול בימינו קח  
הרב ברוך פי

אופן תקיעת שברים תרועה בנשימה אחת קיח  
הרב יובל קורסיה

עקירת תקיעה בשופר בר"ה שחל בשבת קכד  
רבי משה חיים דימנטמן

ליתא בשליחות בשופר ובתנאים של מצוה קכו  
הרב דוד לוי

# מפתח האוצר

שיעור אחרון ..... הרב אריה גלינסקי  
קלד

הערות וקושיות: טעם תקיעה בשופר בחודש אלול - הרב יהושע האיתן זצ"ל \* הערה בדברי רש"י תחילת סוכה  
שעל שם הסכך קרויה סוכה - הרב עמיחי כנרתי ..... קמ

## = אוצר אורח חיים =

איסור אכילה ושתייה לפני תפילה האם הוא דאורייתא או דרבנן ..... קמד  
הבה"ח רן מנצור

בעניין לימוד תורה בחזרת הש"ץ ..... קמט  
הבה"ח יצחק פרץ

שטר פרוזבול ושאר שטרות אם מותר לטלטלם בשבת ..... קנג  
הרב מתתיהו גבאי

היתר רשות הרבים בזמננו וביאור שיטת ששים ריבוא [חלק א'] ..... קס  
הרב דניאל אדר

סדר קריאת התורה בראש חודש ..... קצו  
הרב בנימין גרינבלט

הערות וקושיות: כוונה בברכת המצוה - הרב אהרן הכהן פרידמן ..... ריז

## = אוצר יורה דעה =

בדיני גט שחרור של עבד כנעני [חלק ב'] ..... רכא  
רבי יעקב דוד אילן

בדמיון חיי ..... רלא  
הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין

שיעור המצוה בקניית ספרי קודש ..... רלד  
הרב אריה לייב גולדשטוף

# מפתח האוצר

גדר מזוזות לחיוב מזוזה ..... רמא  
הרב אריה אידנסון

קיום לוויית בהר הבית ..... רנה  
הרב הלל בן שלמה

## = אוצר חושן משפט =

אם מחוייב לשאול את רבו בכל הוראה או פסק דין שפוסק ..... רסא  
הרב אפרים כחלון

גדר הריגת הבא במחתרת ..... רעח  
הבה"ח יצחק אייזיק אייכנשטיין

## = אוצר זרעים =

ריסוק וסחיטת פירות לענין ברכות ושיביעית ..... רפג  
הרב יוסף עובדיה

## = אוצר קדשים =

הקרבה בלי בית בקרבן שלמים ..... רצו  
הרב הראל דביר

## = אוצר חקר ועיון =

במשנתו ודרכיו של מרן שר התורה הגאון האדיר רבי חיים קניבסקי זצ"ל ..... דש  
רבי יעקב עדס

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא ..... שח  
הרב שלמה הכהן רבינוביץ

# מפתח האוצר

הערות הקוראים \_\_\_\_\_ שיד

שמועות ממרן הגר"ק זצ"ל \_\_\_\_\_ שיד

בתנאי היובל, בגררי כל יושביה עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

[חלק ג'] \_\_\_\_\_ שטז

תורה שבכתב ותורה שבעל-פה \_\_\_\_\_ שטז

כתובת המחברים למשלוח הערות \_\_\_\_\_ שב



## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ס"ט - אֱלֹל הַתִּשְׁעָ"ב, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצְעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בִּיָּדֵי אֹמֶן, ע"י חוֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



נודע המכתב של ר' ישראל סלנטר זיע"א המתלונן על הירידה בחרדה מקול הקורא אלול ממה שהיה לפניו. והאריך בביאור הסיבות לכך שהוא מפני ב' סיבות - ארצית ורוחנית, שהסיבה הנראית לעין שככול שיוֹרֵד האדם ממדרגתו הרי לבו נעשה אטום ואינו חש בחסרונו, ועוד סיבה רוחנית שליבו באמת נאטם. ור' ישראל שם מפרט את הדרכים לתקן זאת, שהתפילה תועיל ללב האטום, והמוסר יועיל להרבות רגשי הקודש עיי"ש באורך [ושם תו"ד התלונן על עוד סיבה שלא מרגישים את האלול בזמנינו, שספו תמו אותם יר"ש שאצלם אלול נראה כמו שצריך ליראות, המשפיעים מרוחם סביבם, ולזה לדאבוננו אין עצה].

כמדומני הבעיה כיום היא גדולה הרבה יותר, כיון ולא רק שלא מרגישים את האלול, אלא ישנה גם דחייה מזה להרבה אנשים זה מאיים עליהם ומעצבן, ונראה להם כמו על חנם, כי באמת מה הם יכולים לעשות כל אחד משתדל פחות או יותר להיות די בסדר ללמוד ולהתפלל ולעשות חסד ולהימנע מעבירות פחות או יותר, ואינו באמת מבין מה יעשה עוד. ואז נהיה סתם כל האלול כמין עצבים [נערוון], ולא יוצא מכך כלום וחוזר חלילה.

זכרוני שפעם אחת שאלתי לראש ישיבה, שבישיבתו למדו בחורים רציניים מאד - למה אצלכם איני רואה בחור שמוריד דמעות בר"ה ויוה"כ, בעוד שבישיבה אחרת שיש בה בחורים פשוטים הרבה יותר לפעמים אפשר לראות בחור בוכה בתפילתו. והוא לא ידע מה לענות לי, אבל בעיני ההסבר פשוט - אלו הרציניים, עם כל רצינותם, יראתם לא היתה טבעית, ולא נבעה ממש מתוכם, כך שעם כל תפילתם בכל הכוח, לא היה בה את היסוד הפשוט הטבעי, שהיה לאותם בחורים פשוטים שהתפללו עם לבבם, אמנם ללא קולות וברקים, אבל עם כל פשטותם בכל זאת התפללו מהלב. דבר זה הוא יסוד חשוב ומועיל, לדעת שיראת שמים אינה לטפס לגבהים ואינה עצבים, אלא עבודה שקטה ומתונה ופנימית, לבקר אחר מומי הלב ולעבוד בשקט ולאט, להיות מבחינת סולם מוצב ארצה



וראשו מגיע השמיימה. ועבודתו של אדם ניכרת אם גם אינו עוזב את היחס לסביבתו, ומתחשב באנשים נשים וקטנים שבסביבתו. וה' יעזרנו שנעבוד אותו בעבודה פנימית לא חיצונית, ועם החרדה הטבעית והפנימית של הימים הנוראים נזכה גם לשמחה הגדולה של ימי הסוכות ושמייני עצרת.

אולם עוד עצה ידועה ונפלאה, המרפאה לכל לב, היא העמלות בתורה בחודש אלול, ממנה חיים לכל מוצאה, ועל זה באנו זה עתה בגיליון האוצר לחודש אלול זה, הן בעניינים הנוגעים למעשה בשנה זו כמו פרוזבול, והן בשאר עניינים כמו שתחזינה עיני הקורא מישרים.



אוצר הגנוזים – ספר עצי גפן כת"י לגר"ש קלוגר על אבה"ע סי' יט, שיעור בגדרי הרחקת נזיקין מהגרש"ז ברוידא, למעלה ממאה תשובות חדשות מהגרש"ק בהל' הימים נוראים, מכתב מהגרש"ג צימבליסט בדין הקדש חל במחשבה, הלכות שמיטת כספים ע"ס השו"ע מהגר"ר יעקב יוסף זצ"ל.

אוצר הזמנים – בהל' פרוזבול: בדין פרוזבול שנכתב ע"י ב"ד שלא המחוס רבים האם כשר בדיעבד, בדינים של בתי דינים בזמננו לאיזה מהם יש כח לכתוב פרוזבול. בהל' המועדים: על אופן תקיעת שברים תרועה בנשימה אחת, בל תגרע בעיקרת תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת, בעניין ליתא בשליחות בשופר ובתנאים של מצוה, בשיעור אתרוג מצומצם ע"פ המשנ"ב והחזו"א.

אוצר אורח חיים – איסור אכילה לפני התפילה מן התורה או מדרבנן, צדדים להתיר ללמוד בזמן חזרת הש"צ למי שממילא אינו מכוין, בדינים של שטרות שאפשר ללמוד מהם האם מותר לטלטל בשבת, סיכום סוגיית היתר רשות הרבים בזמננו וביאור שיטת ששים ריבוא, סיכות השיטות בסדר קריאת התורה בר"ח.

אוצר יורה דעה – בדיני גט שחרור של עבד כנעני [חלק שני], על השירה על היין בברית מילה, שיעור קניית ספרי קודש בזמננו לקיים מצות כתיבת ס"ת, גדר מזוזות פתח החייבות במזוזה, בדין הכנסת מת להר הבית.

אוצר חושן משפט – האם יש חיוב על דין או פוסק שהגיע להוראה לשאול את רבו על כל מה שפוסק, גדר היתר הריגת הבא במחתרת.

אוצר זרעים – בסתירה שבין ברכת פירות מרוסקים ואיסור ריסוק פירות בשביעית. אוצר קדשים – על היחס בין דין זה ובין הדין הפוסל שלמים שנשחטו קודם שנפתחו דלתות ההיכל.

אוצר חקר ועיון – קוים לדרכו של מרן הגרח"ק זצ"ל, על הסתירה בין "כל השונה הלכות בכל יום, מובטח לו שהוא בן העולם הבא" ו"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". ועוד.



בפתח הגיליון נתאבל על סילוקן של שניים מגדולי הדור, שעזבו אותנו לאנחות בחודש זה, מרנן הגאון הרב יצחק טוביה ב"ר שלמה וייס והגאון הרב שלום ב"ר אפרים הכהן זצוק"ל. ירחם ה' על עמו ישראל ולא נוסיף לדאבה עוד.





# אוצר הגנזים

חידושי אבן העזר לרבי שלמה קלוגר – סימן יט ♦ בגדרי הרחקת נזיקין ♦  
תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בדיני ימים נוראים ♦ בדין הקדש חל  
במחשבה ♦ הלכות שמיטת כספים



הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל  
אב"ד בראדי בעל חכמת שלמה ועוד

## חידושי אבן העזר לרבי שלמה קלוגר – סימן יט\*

סימן יט סעיף א: מי שהוחזק בשאר בשר דנין עפ"י חזקה זו וכו'.\* גרסינן בש"ס [קידושין דף ס"ג ע"ב בסוגיא דקדשתי את בתי וכו', איבעיא להו מהו לסקול על ידו, ופירש רש"י ד"ה מהו לסקול ע"י ידו], וז"ל: כלומר על פיו אם אמר קדשתי את בתי ואין לפנינו עידי קידושין וזינתה מהו להחזיק על פיו כדין נערה המאורסה וכו'. הנה מלשון זה מוכח שמפרש דמיירי שהאב העיד תחלה שנתקדשה, ואח"כ זינתה, וא"כ מוכח מזה שלא כדעת ה"רמב"ם דס"ל בפרק ט"ז מהל' סנהדרין ה"ו שכתב הא דנצרך ב' עדים, דוקא בשעת מעשה אבל האיסור אפילו בעד אחד הוחזק וכו' יע"ש, והקשה הפנ"י [ד"ה מיהו קשיא] מכאן, דמבואר דאף דהאב נאמן, מ"מ לקטלא אינו נאמן, ופסק גם הרמב"ם עצמו כן [הל' איסור"ב פ"א הכ"ג], ותיירץ המקנה [ד"ה בגמרא ור"א] דמיירי שהאב לא העיד בבית דין רק אחר שזינתה יע"ש.<sup>2</sup> ואם כן לפ"ז מפירוש רש"י דהכא (דמוכח) שמפרש שהעיד מקודם שזינתה, יהיה מוכח דלא ס"ל כהרמב"ם בהא ויהיה מחלוקת לדינא.

אבל לפענ"ד במחכת"ה של הפנ"י והמקנה לא דייקו בזה כל עיקר. והוא דחילוק גדול יש בדבר, דהרי המעיין ברמב"ם שם בפרק ט"ז, דנקט בלשונו כגון אשה זו גרושה זונה, ולא נקט שהיא אשת איש, אלא ודאי דס"ל דבזה לא מהני עד אחד להחזיק האיסור, דאין דבר שבערוה פחות משנים, ואף בליכא מי שמכחיש, שהרי הרמב"ם מיירי שם להדיא באין מכחישין, אעפ"כ בענייני דאישות לא מהני כלל עד אחד רק בעיני שנים. וא"כ כמו דיש חילוק בין דבר שבערוה לשאר דברים, שבשאר דברים נאמן עד אחד להחזיק האיסור, ואף ממיתין אח"כ על ידו, ואעפ"כ בדבר שבערוה אינו נאמן אף לענין איסור, א"כ ה"ה נמי אף היכא שחזינן שהתורה האמינה לאחד בזה, מ"מ כיון דחידוש [הוא], דקיי"ל אין דבר שבערוה פחות משנים, אין לך בו אלא חידוש, וי"ל דאם נפק"מ אח"כ לענין עונשין אינו נאמן, דמה דלא גילה לא גילה, והדרינן לכללא לגבי עונשין דאין דבר שבערוה פחות משנים.<sup>3</sup>

\* התודה והברכה למכון חכמת שלמה ע"ש רבינו שלמה קלוגר, באדיבות הרה"ח אברהם שבתי ליפשיץ שליט"א. תודת האוצר להרב צבי בוק שליט"א על מסירת החומר בעין טובה. דברי רבינו הם מתוך חיבור עץ הגפן על אה"ע (כת"י) בחידושי שו"ע אה"ע (יט, ב). חלקים נוספים מחיבור זה ראו אור בגיליונות ס"ח, מ' ומ"ב. תודת המערכת להרב משה אהרן שליט"א על סיועו.

א). כגון שהוחזק שזו אחותו או בתו או אמו ובא עליה בעדים, וכתב הרמב"ם הל' איסור"ב פ"א הט"ו ראייה לזה ממה שדה תורה מקלל אביו יומת, ולא ידעינן שהוא אביו אלא מחמת חזקה, ובמגיד משנה שם כתב שראיה זו מפורשת בירושלמי (קידושין פ"ד ה"י).

ב). אם דברי הרמב"ם אמורים רק בהעיד בבית דין, עיין חוות דעת סימן קפה סק"ה, אמרי בינה ח"ב דיני עדות סימן ג, וחזון איש אה"ע סימן כ ס"ק יט ד"ה בש"ש, וסימן נט ס"ק לו.

ג). עיין מה שכתב רבינו בענין זה בשו"ת טעם ודעת ח"א מהד"ק סימן מג אות ב ד"ה ועוד [עמ' קנו במהד' חכמת

ועוד דנראה לפענ"ד דהרמב"ם ס"ל דוקא בעד אחד ממש הכשר לעדות, בזה קטלינן להו אח"כ, אבל אם קרוב או פסול העידו כן, אף דעד אחד נאמן באיסורין אפילו קרוב או פסול [רמב"ם הל' עדות פי"א ה"ז ושו"ע יו"ד סי' קכו ס"א] מ"מ אם יוצא אח"כ הדין לעונשין לא מהני עדות קרוב או פסול, רק אם העד הוא עד כשר. ולכך דייק הרמב"ם בלשונו, שכתב אם עד אחד העיד, משמע שלא הוי חסרונו רק מחמת שהוא עד אחד, אבל אינו פסול מצד אחר, או מהני עדותו לענין דקטלינן ליה אח"כ. ודומה לעד אחד בממון, דמהני לשבועה, ובעינן דוקא כשר אבל לא קרוב או פסול, ה"ה נמי בזה, בעינן נמי עד כשר דוקא. והטעם הוא, דכמו דבשבועה ילפינן מקרא דלא יקום עד אחד באיש לכל עון וכו' ודרשין [שבועות מ, א] אבל לשבועה קם, ומזה נלמד דשבועה מהני עד אחד, ולכך בעינן עכ"פ עד כשר כיון דכתיב בקרא עד אחד דמשמע כשר, וזה מיעוט דקם לשבועה".

ואם כן הוא הדין נמי הך דינא של הרמב"ם, נלמד ג"כ מהך קרא גופא דלכל עון ולכל חטאת, דמשמע דוקא אם הקימה של העד הוא לכל עון, שבשעה שהוא (ב)עד להעיד ולקום לפני ב"ד, בא להעיד על העון והחטאת שכבר נעשה, או לא מהני, אבל אם בשעה שקם העד להעיד עדיין ליכא עון וחטאת מהימן, אף שאח"כ נמשך עון וחטאת, כיון דבשעה שקם העד לא הוי הקמתו לכל עון נאמן, דהכי משמע קרא דלא יקום לכל עון, דוקא אם הקימה הוי לכל עון וכו'.

ומזה למד הרמב"ם שמתחלה נאמן, ואם כן בעינן דוקא עד כשר, דהכי משמע קרא דאבל קם הוא קודם העון, והיינו עד אחד, וכמו גבי שבועה, אבל עד פסול לא מהני. ולפי זה הכא גבי האב, דהוא עד פסול, ומן הדין לא היה ראוי להיות נאמן כלל, רק שהתורה גילתה דנאמן, י"ל לענין איסור שמענו אבל לא לעונש. ובעד כשר דעלמא שאני, דגילה קרא דלכל עון דאם העיד מקודם נאמן, משא"כ גבי אב ליכא גילוי.

ועוד נראה להסביר טעם הדבר. דהנה זה ידוע דאף בממון דבעינן שני עדים, מ"מ כתבו כל הפוסקים, דהיינו דוקא אם מכחישין אותם, אבל כל זמן שאין מכחישין אותם, אז העד אחד נאמן כשנים, דהתורה אמרה דכל דליכא הכחשה נחשב העד כשנים, ולכך הוי הדין דמשואיל"מ [ראה תוס' ב"ב לד, א ד"ה הוי']. אך לפ"ז היה ראוי שבדיני נפשות ג"כ יהיה כן, דכל דליכא הכחשה יהיה העד עומד במקום שנים.

שלמה,] ואות ד"ה ומאי [עמ' קנח במהד' חכמת שלמה], ומהדורא תליתאי ח"א סימן ד ד"ה ומ"ש [עמ' לו במהד' חכמת שלמה]. ועיין עוד אם יש לחלק לדעת הרמב"ם בין מלקות למיתה בשו"ת רעק"א מה"ק סימן קכד, שב שמעתא שער ד פ"ח, שו"ת שואל ומשיב תליתאי ח"א סוף סימן תיב, וחי' חתם סופר וחי' רבי מאיר שמחה קידושין סג, ב.

ד. וכן כתב בחי' חמדת שלמה קידושין סג, ב ד"ה ומה שנלע"ד, דדוקא עד כשר. ועיין בענין זה בחי' חתם סופר שם, ובשער המלך ואו"ש על הרמב"ם הל' סנהדרין פט"ז ה"ו.

ה. וכעין זה כתב הנודע ביהודה מהדו"ק אה"ע סימן לג ד"ה והנה הספרי - דהאי קרא דדרשין לא יקום עד אחד באיש לכל עון, דדרשין אבל קם לשבועה, בעד כשר מיירי, מדסיים על פי שנים עדים יקום דבר, והני שנים ודאי בכשרים מיירי, ודומיא דהני שנים יקום דבר, ע"כ אמר קרא לא יקום עד אחד דהיינו כשר, ועל זה דייקין אבל קם הוא לשבועה.

ו. ראה קצות החושן סימן לח סק"ה ודמשק אליעזר (ניצברג) שם סק"ו ומנחת חינוך מצוה לו אות ה ד"ה עוד ראיתי, בענין אם שייך הזמה בעד אחד, בגוונא דהנתבע הוי מתשאל"מ, דאפשר דדוקא בשני עדים איכא הזמה.

אך באמת שאני ושאני, דבשלמא גבי ממון, כיון דמהני ביה הודאת בעל דין ונחשב כמאה עדים [גיטין מ, ב] לכך אף באם אינו מודה ממש, רק דאינו מכחיש, כיון דיש עד אחד המעיד כן, נהי דעד אחד אינו נאמן, מ"מ כיון דהוא אינו מכחיש מתחייב. דנהי דעד אחד לבד לא היה מועיל רק בצירוף מה שהבע"ד עצמו מתחייב נפשו במה דאינו מכחיש, מה בכך, הרי עפ"י עצמו ג"כ יכול להתחייב, לכך מה לי אם מודה מעצמו ממש או שיש עד אחד והוא אינו מכחיש, מתחייב עפ"י העד בצירוף גרמת עצמו, אבל בדיני נפשות דלא מהני הודאת בעל דין בשום אופן להתחייב מיתה על פי עצמו רמב"ם הל' סנהדרין סוף פ"ח] אם כן כיון דאינו יכול להתחייב א"ע ע"פ עצמו, אם כן מה בכך שיש עד אחד והוא אינו מכחיש, מ"מ כיון דעפ"י העד לבדו לא היה יכול להתחייב, דאין עד אחד נאמן, אם כן גם בצירוף מה שהוא אינו מכחיש אינו יכול להתחייב, דמכח עצמו לא מושך שום חיוב בנפשות, ולא עדיף מה שאינו מכחיש מהודאת עצמו דלא מהני בדיני נפשות.

אך הא גופא טעמא בעי למה בדיני נפשות אינו מועיל הודאת עצמו, ובדיני ממונות מועיל הודאת עצמו<sup>ז</sup>, (ואף דנלמד מאשר ירשיעון אלהים פרט למרשיע את עצמו עי' ב"ק עה, א] אך זה גופא טעמא בעי למה אין אדם יכול לעשות עצמו רשע כתובות יח, ב ועוד] ובממון יכול לחייב את עצמו, יהיה יכול לעשות עצמו רשע נמי). אך נראה דזה דומה למה שכתב (המהרי"ק) [ה"ר אביגדור הכהן] בתשובה [שהובאה בהגהות מרדכי קידושין סי' תקסט], הביאו הש"ך בחו"מ סי' מ"ו [סק"ט], שהביא ראייה דהיכא דהבעל דין מכחיש צריך מן התורה קיום, מכח מה דלא חיישינן שיחפה על בת אחותו שיכתוב לה גט מזויף גיטין יז, א] ואף דשם מודה הבעל והאשה ולא יהיה הכחשה, מ"מ כיון דמוכח מילתא דלהצלה עביד הוי כאילו איכא הכחשה וטענינן מזויף וכו' יע"ש.

הרי מוכח מדבריו דאף היכא דבעינן הכחשה ממש, היכא דאיכא הוכחה מפני מה מודה, אף דמכל מקום יכול להיות בשום אופן שהאמת מודים, מ"מ תלינן שבעבור הוכחה זו המה מודים והוי כהכחשה. ולפ"ז ה"נ בדיני נפשות, כיון דעל ממון אין אדם חס כל כך כמו על נפשו, דעור בעד עור וכל אשר (יש) לאיש יתן בעד נפשו [איוב ב, ד], ולכך בממון הוי הדרך של כמה בני אדם להודות האמת ולא לכפור בממון חבירו, אבל במיתה ומלקות אין מדרך שום אדם להודות על עצמו שיתחייב מלקות ומיתה, ולכך אם אירע שאחד בא מעצמו ומודה, מוכח מילתא שבשביל איזה טעם הוא מודה, או שתונבא בעלמא הוא דנקט ליה [ראה יומא פג, א ורש"י ד"ה תונבא], או שמואס בחייו שבביל איזה דבר [עי' רמב"ם הל' סנהדרין סוף פ"ח] ולכך מודה כדי לאבד עצמו מן העולם, וכיון דמוכח מילתא שבשביל איזה כוונה הוא מודה, לא בעבור הודאת האמת לבד, לכך לא נחשבה הודאתו הודאה, משא"כ בממון, דאינו חביב כל כך על האדם, י"ל דהודאתו היא בעבור הכרת האמת לבד, לכך הוי הודאתו כמאה עדים.

ז. עיין רדב"ז וספר הליקוטין וספר המפתח ברמב"ם מהד' ר"ש פרנקל סנהדרין סוף פ"ח, מקורות וטעמים למ"ש שם הרמב"ם שאין הורגין אדם בהודאת פיו.

ח. רש"י קידושין סה, ב ד"ה הודאת בעל דין כמאה עדים, כתב דכתיב (שמות כב) אשר יאמר כי הוא זה הרי שסמך על מקצת הודאתו. ועיין קצות החושן סימן לד סק"ד שכתב דעל עצמו האמינה אותו התורה ונתנה לו נאמנות כמאה עדים, וילפינן לה מדכתיב כי הוא זה וכמ"ש רש"י.



ולפ"ז אתי שפיר דעת הרמב"ם הנ"ל שס"ל דמקודם מעשה די בעד אחד. והוא דהרי בממון, אף דבעינן עדים, מ"מ כל דליכא הכחשה הוי עד אחד כשנים, רק בדיני נפשות לא אמרינן כן מטעם הנ"ל, דבממון ליכא הוכחה שבשביל איזה כוונה אחרת אינו מכחיש, די"ל בעבור הכרת האמת, לכך אינו מכחיש, לכך נאמן עד אחד כיון דליכא הכחשה, אבל בדיני נפשות, אף דליכא הכחשה, כיון דאטו בשופטני עסקינן, ומדרך העולם לחוס כל אחד על נפשו, ואף אם יודע בנפשו האמת, עביד הוא להכחיש להציל נפשו, וא"כ אם אינו מכחיש, מוכח מילתא דבשביל איזה כוונה אחרת הוא מודה, דתונבא הוא דנקיט ליה, או שרוצה לאבד נפשו בשביל איזה כוונה אחרת, לכך כיון דמוכח מילתא, דיינינן ליה כאילו הוא מכחיש, כדעת (המהרי"ק) [ה"ר אביגדור] הנ"ל, ולכך הוי כעד אחד בהכחשה, לכך אינו נאמן.

ולפ"ז זה שייך דוקא אם העד בא להעיד אחר מעשה, אז אף דאינו מכחיש, מוכח מילתא ונידון כאילו הכחיש, אבל אם מעיד קודם מעשה ולא היה אז הכחשה, כיון דאז לא מוכחא מילתא בשביל מה אינו מכחיש כיון דאינו נוגע לעונש בגופו, מסתמא דלכך אינו מכחיש, בעבור הכרת האמת, לכך אף דהודאת בע"ד עצמו לא מהני אף בזה, לענין שיהיה נקטל אח"כ, מ"מ כשיש עד אחד עדיף, כיון דהתורה האמינה כשנים כל דליכא הכחשה, א"כ ה"נ, כיון דליכא הכחשה הוי עד אחד כשני עדים, ולכך קטלינן ליה אח"כ עפ"י עדות עד זה, דהרי אף אם היה מעיד העד עכשיו בשעה זו שנסתפק לנו בענין נפשות, ג"כ היה ראוי להיות נאמן כל שאין מכחישינן אותו, רק אם מעיד, אז אמרינן כיון דאין מדרך אדם לעשות כן שלא להכחיש, בעל כרחך איזה כוונה אחרת יש להם, והוי כאילו הכחיש. אבל עתה שהעיד העד קודם מעשה, דליכא הוכחה לומר דהוי כאילו הכחיש, הדר דינו להיות נאמן כל שאין מכחישינן אותו, ואף עתה נחשב עדותו כשנים כיון דליכא הוכחה להיות נחשב כהכחשה.

זה נראה טעם הרמב"ם. ולכך דוקא בעד כשר הוי כן, אבל בפסול, דלא שייך האי טעמא, לכך אינו נאמן אף קודם מעשה, אף דעד אחד נאמן באיסורין, מכל מקום אם נולד אחר כך לענין עונש, לא מהני עדותו.

ולפ"ז הכא באב, שהוא עד פסול ולא שייך האי טעמא, דדבריו כשנים כל דליכא הכחשה, אם כן נהי שגילתה התורה להיות נאמן, היינו לענין איסור ולא לענין נפשות, ואין חילוק בין אם מעיד קודם או אחר כך. וזה ברור לפענ"ד, ודוק היטב.

ולפי זה נראה דאף רש"י מודה להרמב"ם לדינא, וצ"ע על המחבר באבן העזר בסימן זה שהעתיק הדין רק במי שהוחזק וכו' דסוקלין ושורפינן על חזקה זו, ולא הביא דעת הרמב"ם הנ"ל שאפילו בעד אחד המעיד מהני בזה, וצ"ע.

והנה כעת נשאר לבאר עדיין דעת הרמב"ם הנ"ל, שלא תקשה עליו מן הברייתא [שם קידושין סג, ב] דנאמן האב לימור בני זה בן י"ג שנים לגדרים וכו', וכן מימרא דרב חסדא בני זה בן ט' שנים וכו', דנאמן לקרבן אבל לא למכות ועונשין, ואמאי הרי כיון שהעיד קודם ראוי להיות נאמן אף לעונשין.

ט. וכן הקשו על הרמב"ם הפנ"י קידושין סג, ב ד"ה שם איבעיא, ח' חמדת שלמה שם ד"ה שם גמרא, ושער המלך הל' סנהדרין פט"ז ה"ו ד"ה עוד, ועיין שם מה שתימצא.

והנה לתירוץ השני שכתבתי לעיל אתי שפיר, אך לטעם הראשון מכח דהוי דבר שבערוה קשה שפיר, דהרי בנדרים והקדש או לענין עריות דשאר בשר לא הוי דבר שבערוה, ולמה לא יועיל לעונשין אם העיד מקודם.

והנה מברייטא דנאמן לנדרים היה נראה ליישב, די"ל הא דס"ל להרמב"ם דאם העד מעיד מתחלה די בעד אחד לבד, דהיינו כיון דהרי לעונש מלקות ומיתה בעינן התראה, ושיקבל על עצמו המותרת לומר ע"מ כן אני עושה, דבעינן שיתיר עצמו למיתה, ולכך ס"ל דדי בעד אחד, דזה דומה למה דקיי"ל בחו"מ סי' כ"ב [ס"א] דנאמן עלי אבא ואביך וכו' ויכול אדם לקבל על עצמו קרוב או פסול להיות עליו נאמן כעדים כשרים, וא"כ ה"נ אם העדים מתרין אותו שיש עד אחד שזה איסור הוא, א"כ בשלמא אם לא היה נאמן העד כלל, אז אף שהוא אומר שע"מ כן הוא עושה שימות, אף שמקבל עליו עדות העד, לא מהני, דאין אדם יכול להתחייב מיתה עפ"י עצמו, ולא מהני לענין מיתה ומלקות מה שאומר שמאמין על עצמו העד, כיון דאין העד נאמן אצל העולם, א"כ עיקר חיובו עפ"י עצמו מה שמקבל עליו דבר זה לאיסור ואין אדם מתחייב עפ"י עצמו, אבל כיון שעד אחד נאמן באיסורין, א"כ נאמן העד להחזיק דבר זה לאיסור אצל כל העולם, והוי כאילו ידענו שזה איסור הוא, רק שאעפ"כ אצל העובר עליו אח"כ, לענין שיתחייב מלקות ומיתה ע"י כן, היה נראה שלא יתחייב עפ"י עד אחד, דלחייב את חבירו אין עד אחד מועיל לחייב את חבירו, אך לענין מה שנוגע בחיוב המותרת, לענין זה שוב מועיל קבלתו עליו, כיון שהוא מתיר עצמו למיתה ואומר דע"מ כן הוא עושה, א"כ מקבל עליו עדות העד, וכיון שלענין גוף האיסור נאמן העד בלא"ה, ולכך לענין חיוב שלו מועיל קבלתו עליו שהוא מאמין לו ונחשב אצלו כשני עדים.

ולפ"ז כיון דעיקר מה שיתחייב ע"י העד הוא מכח ההתראה שמקבל ומתיר עצמו למיתה, א"כ זה דוקא היכא שהמותרת הוי ודאי בר דעת ובר חיובא, רק שהספק הוא מצד האיסור, אם אסור או לא, בזה מהני שהמותרת מקבל עליו עדותו ומתיר עצמו למיתה, אבל אם ספק אם המותרת בר עונשין ובר דעת, ואם כן אם נימא דעדות האב לא מהני הוי המותרת עדיין קטן, ודעת קטן אינו כלום ולא מהני מה שהוא מתיר א"ע למיתה ומקבל עליו עדות האב, כיון שהוא קטן ואין לו דעה ולא הוי קבלתו כלום, שוב לא מהני עדות האב, דעד אחד אינו נאמן רק לאסור אבל לא לחייב את חבירו, דלא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת, מה שאין כן בשאר אדם לא שייך הך לא יקום עד אחד באיש כיון שהוא מקבל על עצמו עדות ואומר שעושה על מנת כן.

כן היה נראה ליישב, אך תינח על הברייטא, אבל בהא דאמר רב חסדא בני זה בן ט' שנים וכו', דלא מיירי לחייב את הקטן רק את הגדולה, לא שייך תירוץ הנ"ל ונשאר הקושיא בדוכתא. לכך צריך לומר העיקר כתירוץ השני שכתבתי לעיל בדעת הרמב"ם, והוא הברור והאמת לפענ"ד ודוק (ועיין בחיבורי מהדורא ז' על אהע"ז בסי' קפ"ח השייך לסי' זה [מובא לקמן בסמוך] מה שבארתי זה יותר בעזה"י).



## ב.

### עד אחד נאמן בממון

הנה במהדו"ק כתבתי ישוב דעת הרמב"ם מה דס"ל דקודם מעשה די בעד אחד, מה דקשה מש"ס דף ס"ג, והוא די"ל טעם הרמב"ם דקודם מעשה די בעד אחד הוא, דהרי דיני ממונות קי"ל היכא דאיכא עד אחד ואינו מכחישו הו"ל משואיל"מ, וכתבו התוס' בפרק חזקת הבתים הטעם, דהתורה האמינה לעד אחד כשנים כל זמן דאינו מכחישו. ואין לומר הטעם מכח דהו"ל למידע והוי ברי גרוע, דהרי גם באין חטפי ודידי חטפי, נמי הוי כן, דהוי כשנים, והתם מה היה לעשות, הרי אומר האמת, ובעל כרחך דהתורה האמינה לעד אחד כשנים כל זמן דאינו מכחישו. א"כ כמו דבממון כתיב על פי שנים עדים יקום דבר, ואעפ"כ אמרינן דהיינו דוקא בהכחשה אבל אם ליכא מאן דמכחיש די בעד אחד והוי כשנים, א"כ ה"נ דיני נפשות, נהי דכתבה התורה עפ"י שנים עדים יומת המת לא יומת עפ"י עד אחד, נאמר דהוי בהכחשה, אבל אם ליכא הכחשה יהיה נאמן אף עד אחד.

ואף דהיכא דפטור משבועה, כגון בעבדים שטרות וקרקעות שבועות מב, ב], נמי אין עד אחד נאמן, התם שאני, כיון דהוא ממון ושייך ביה שבועה, והתורה פטרנו אף במודה במקצת, מוכח דבזה הוי מכח דהם אינן חשובין לחייב עליהם (מוכח דהם אין חשובין לחייב עליהם) שבועה, וגם פטורין משמירה שם], לכך אין לומדין להם חומרא משאר דיני ממונות דשייך בהו שבועה, אבל דיני נפשות, דחמירי מדיני (נפשות) [ממונות], ומה דלא חייבה התורה בזה שבועה היינו מכח הטעם שאכתוב לקמן, כיון דלא מהני בהו הודאה, אבל מ"מ הענין הוא חמור, למה לא נילוף מכח עד אחד מדיני ממונות, והרי לולי דגילתה התורה עפ"י שני עדים, היה תמיד עד אחד נאמן בלי הכחשה כמו באיסורין, א"כ נהי דגילתה התורה דבעינן שנים, י"ל היינו בהכחשה, אבל שלא בהכחשה נאמן עד אחד כשנים.

אך י"ל הטעם בזה, דמה דעד אחד נאמן בממון היכא דליכא הכחשה, היינו דאם ליכא מי שמכחיש לו הוי כהודאה, א"כ תינח בממון, דמהני הודאה, אבל בנפשות דלא מהני הודאה א"כ אף דאינו מכחיש, מה בכך, לו יהא דהוי כהודאה, לא מהני לנפשות. אך זה גופא טעמא בעי, למה בממון מהני הודאה ולא בנפשות. והן אמת דחז"ל למדו [ב"ק סד, ב] מקרא דאשר ירשיעון אלהים ולא מרשיע את עצמו, אך א"כ בממון נמי לא יועיל הודאה, דהוי מרשיע את עצמו.

אך הענין הוא עפ"י מה דגרסינן ב[סנהדרין פ"ק דף י' ע"א] במה דבעי שם רבא פלוני רבע שורי מהו, מי אמרינן אדם קרוב אצל ממון או לא, בתר דבעיא הדר פשטא אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם קרוב אצל ממון יע"ש.

והנה להבין למה תחלה מספקא ליה ואח"כ פשיטא ליה. אך י"ל דלכאורה קשה מה מספקא ליה, הרי חזינן דבממון מהני הודאת בע"ד כמאה עדים, ולמדו חז"ל מלשון כי הוא זה דחייב מודה במקצת [ראה רש"י קידושין סה, ב ד"ה הודאת בע"ד, קצה"ח סי' לד סק"ד], א"כ הרי

(י). כת"י אהע"ז מהדורא ז.

כתיב אשר ירשיעון אלהים פרט למרשיע את עצמו, א"כ חזינן דאדם קרוב אצל עצמו ואינו קרוב אצל ממונו, מדמהני בזה הודאה ובוזה לא מהני.

אך י"ל דזה יהיה תליא אם שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא ב"ב קעה, ב] דאם שעבודא דאורייתא, א"כ לפי הודאתו אף דהוי הממון בידו, כבר אינו שלו רק של אחר, לכך לא נחשב מרשיע את עצמו, אבל ברבע שורו, כיון דאף לפי הודאתו, כל זמן שלא נגמר דינו מותר השור והוי שלו, א"כ שפיר נחשב מרשיע א"ע, ולכך י"ל דאדם קרוב אצל ממונו. אך זה אי נימא שעבודא דאורייתא, אבל אם נימא שעבודא לאו דאורייתא, א"כ גם בשאר ממון, כל זמן דאינו משלם הוי הממון שלו, ומ"מ מהני הודאתו, מוכח דאין אדם קרוב אצל ממונו. ולכך זה הוי ספק של רבא. דתחלה הוה סבר שעבודא דאורייתא, א"כ י"ל דאדם קרוב גם אצל ממונו, ומה דמהני הודאה בממון, היינו מטעם אחר, דשעבודא דאורייתא ואינו ממונו, אבל ברבע שורי, דהוי ממונו עדיין, אדם קרוב אצל ממונו. אך בתר דבעיא הדר ביה, וס"ל שעבודא לאו דאורייתא, א"כ גם בשאר ממון הוי עדיין שלו ומהני הודאתו, מוכח דאין אדם קרוב אצל ממונו לפי המסקנא.

ואין לומר דדוקא בצירוף עוד עד אחד מהני הך סברא דאין אדם קרוב אצל ממונו, עכ"פ אם איכא עוד [עד] בקנס יהיה מהני הודאתו ויתחייב קנס כמו בפלוני רבע שורי, ולמה מוכח בש"ס בכמה דוכתי דגם בזה פטור, וצ"ע (ואין לומר מכח כיון דבקנס מתחייב עפ"י מעשיו, דקנסה התורה אותו על שלא שמר שורו, א"כ הוי כמעיד על עצמו, דא"כ גם בהודאה שחייב נימא כיון דהוי שעבוד הגוף מעיד על עצמו. ואף דכבר נשתעבד, בקנס נמי אם עשה כבר קנסה אותו התורה, והבן).

ועכ"פ היוצא מזה, י"ל דמה דלא מהני הודאתו בנפשות הוי מכח דאדם קרוב אצל עצמו, ובממון מהני דאין אדם קרוב אצל ממונו. אם כן אתי שפיר, תינח אחר מעשה, דאז כיון דהוי כמודה על עצמו, אז אדם קרוב אצל עצמו ואין לו תורת עד, אבל קודם מעשה אם כן אינו נוגע עוד, ומהני הודאתו עכ"פ בצירוף עד אחד.

ובזה אתי שפיר מ"ש לעיל (בחיבורי הקודם מהדורא קמא) מכח נאמן עלי אבא, אף דלכאורה אין ראייה מממון, דשם מהני הודאתו, משא"כ בנפשות. אך לפי הנ"ל א"ש, דקודם מעשה, כיון דהתראה הוי קודם מעשה, עדיין אינו נוגע, אז מהני קבלתו עליו, דנאמן בכך. וא"כ זה הוי דברי הרמב"ם, דבשלמא אחר מעשה, דהוי מרשיע א"ע, לא ילפינן מממון דעד אחד נאמן בלי הכחשה, מכח דבוזה מהני הודאה ובוזה לא מהני הודאה, אבל קודם מעשה דאינו קרוב אצל עצמו מהני הודאתו, וכיון דהודאתו מהני ה"ה עד אחד בלי הכחשה נאמן, ולכך די בעד אחד קודם מעשה.

וכיון דילפינן זה רק מממון, א"כ תינח בעד כשר, דמהני בממון להיות משואיל"מ, כן ה"נ מהני בנפשות ג"כ קודם מעשה, אבל בעד פסול וקרוב, דגם בממון לא מהני, לכך גם קודם מעשה לא מהני. ולכך א"ש הסוגיא, דמיירי באב המעיד כן, כיון דבממון לא מהני, גם בנפשות קודם מעשה לא מהני, ולכך נהי דכאן גילתה התורה דמהני ונאמן האב, אין לך בו אלא חידוש, דלא האמינתו רק לאיסורא ולא לקטלא. אבל בעד כשר, כיון דמהני בממון בלי הכחשה, דהוי

כתרי, מהני נמי בנפשות קודם מעשה, כיון דאז הודאה מהני עכ"פ בצירוף עוד עד, מהני נמי עד אחד בלי הכחשה. ודוק היטב כי זה נכון בעזה"י.

והוי ראייה להרמב"ם עוד, דהרי איכא חד מ"ד בש"ס [קידושין סה, ב] דמקדש בעד אחד חוששין לקידושין, והיינו דילפינן מממון, ונהי דאנן קיי"ל כמ"ד דאין חוששין לפי דעת הרמב"ם [אישות פ"ד ה"ו], היינו כיון דאז בשעת הקידושין הוי נוגע, א"כ אדם קרוב אצל עצמו ולכך אינו מצטרף, אבל קודם מעשה, דאינו נוגע, לכו"ע מהני עד אחד, כי למעט בפלוגתא עדיף, אבל בפסולי עדות, דלכו"ע לא מהני בקידושין, כמ"ש הב"ש באהע"ז סי' מ"ב [סק"ה] בשם הרשב"ץ, לכך גם קודם מעשה לא מהני, ודוק היטב.

### ג. י"א

#### נאמנות האב על בנו ובתו

בסוגיית הש"ס שם [קידושין סג ע"ב בענין נאמנות האב על בנו ובתו תוספות ישנים ד"ה ולא לעונשין] עיין במה שהקשו"י.

ולפענ"ד נראה ליישב קושייתם, דהנה זה ודאי [דמקרא] דאת בתי נתתי ליכא למילף מינה רק דהאב נאמן לענין איסור, אבל לקטלא אין ללמוד ממנו, וכמ"ש התוס' לפני זה [ד"ה לקטלא], רק מאן דס"ל דהאב נאמן לקטלא ג"כ, היינו דס"ל דודאי בעלמא האב נאמן להעיד על בנו הקטן אף לקטלא, ולכך אדרבא לקטלא לא צריך קרא דנאמן, דפשיטא דנאמן כמו בעלמא, רק עיקר הקרא איצטרך לענין איסורא גופא, דס"ד אמינא דכאן גרע מבעלמא, כיון דהאב מקדש את בתו תמיד וברשותו היא, א"כ הוי כמעיד על עצמו, ולכך ס"ד אמינא דכמו דאם האשה עצמה אומרת נתקדשתי, דאינה נאמנת רק מכח שוויה אנפשה חתיכה דאיסורא אבל בלא"ה לא היתה נאמנת, דאמירה שלה גרועה מאמירת אביה כמ"ש רב אסי ומודינא באומרת נתקדשתי וכו', ובעל כרחך הטעם משום דהאב נאמן, לכך נאמן לכל מילי, אבל היא אינה נאמנת רק מכח שוויה אנפשה חתיכה דאיסורא, לכך לא מהני לקטלא, א"כ מוכח אף שהאב נאמן היא עצמה אינה נאמנת, מכח כיון שהיא מעידה על עצמה אין לה נאמנות כלל, משא"כ האב שאינו מעיד על עצמו רק על בתו, לכך האמינותו התורה.

ולכך לולי הקרא דאת בתי, הוה ס"ד אמינא כיון דלענין קידושין האב עומד במקום האשה, שהרי הוא המקבל הקידושין, ואם כן הוי כמעיד על עצמו, וגרוע עדות זה מעדות בני זה בן ט'

(יא). כת"י עץ הגפן מהדור"ק ח"א.

(יב). התוספות ישנים הובאו גם במהרש"א, ובפנ"י ד"ה שם איבעיא, וז"ל התו"י: תימה היכי מייתי דרב חסדא לטעמיה, הא מסתמא רב אסי לא פליג אמתניתין דלקמן (סדא), דאשבויה לא הימניה, ולמכות ולעונשין אין להאמינו טפי משבויה עכ"ל הת"י. והמהרש"א תירץ דהא דלא האמינו קרא בשבויה משום דלאו בנשואין היא, אבל מכות ועונשין שע"י נשואין כי הכא, ודאי דהאמינו התורה כדכתיב וסקלוה בהאי פרשה, ולא ס"ל וסקלוה בעדים כמ"ש התוספות לרב. ועיינו פנ"י שם מ"ש בזה. ועיין עוד בענין התו"י בשער המלך הל' איסור"ב פ"א הכ"ג, רש"ש בסוגיין, שו"ת שואל ומשיב מהדור"ק ח"ב סימן עט ד"ה ובזה מיושב היטב עמ' קצה.

שנים, דהתם הוא מעיד על בנו, וכאן על עצמו, לכך קמ"ל התורה דאעפ"כ לא הוי כמעיד על עצמו ונאמן לענין איסורא, וכיון דנאמן לענין איסורא שנאסרת, ממילא לקטלא, פשיטא דנאמן דהרי לקטלא לא הוי כמעיד על עצמו רק על בתו והבועלה שיתחייבו מיתה, ובזה ודאי דנאמן כמו בבני זה בן ט' שנים, רק דלענין איסור ס"ד אמינא שלא יהיה נאמן כלל להוציא את בתו מרשותו שלא יהיה בידו לקדשה עוד, דלענין זה הדבר נוגע ממש לעצמו של אב, שבא להוציאה על ידי עדות זה מרשותו, ואין אדם מעיד על עצמו אף לחוב באינו חובת ממון, ואין שם עד עליו, לכך קמ"ל דנאמן, וכיון דנאמן לגבי עצמו להוציאה מרשותו, מכ"ש דנאמן לקטלא, דזה לא הוי על עצמו רק על בתו והבועלה, לכך ס"ל לרב אסי דנאמן לקטלא. אבל רב חסדא לטעמיה, דס"ל בעלמא אינו נאמן לקטלא.

אם כן חזינן שאף באינו מעיד על עצמו רק על האחר, ג"כ לא מהני עדותו לקטלא, ואם כן דבעלמא אינו נאמן לקטלא, שוב ממילא אף הכא דכתיב את בתי נתתי, כיון דאיסורא שמענו ולא קטלא, הדרנין לכללא דהדין כמו בעלמא דלקטלא אינו נאמן, ולכך קאמר רב חסדא לטעמיה, וזה פשוט ונכון לפענ"ד.



#### ד.

שם באותו דיבור. עיין במהרש"א מה שכתב ליישב קושייתם דבשביל נישואין שאני יע"ש. והנה עפר אני תחת כפות רגליו וכבודו במקומו מונח, אבל כאן דבריו תמוהין. שהרי אדרבא מה"ט גופא מקשו התוס' דמה קאמר הש"ס ואזדא רב חסדא לטעמיה, הלא אין ענין זה לזה, דבאומר בני זה בן ט' שנים אין הקטלא נמשך מנישואין, רק (שאחד מכל העריות הבא עליו חייב) [שביאתו ביאה לחייב אחת מכל העריות], ואינו מכח נישואין, ולכך ראוי שלא יהיה נאמן כמו גבי שבויה שאינו נאמן, ולכך נהי דלקרבן נאמן מכח דעד אחד נאמן באיסורין, לעונשין אינו נאמן, אבל באומר קידשתי את בתי, כיון דמכח נישואין אתא, לכך י"ל דנאמן אף לקטלא, וא"כ מאי ואזדא לטעמיה, והוא בעצמו קושיית התוס', וצ"ע על המ[ה]רש"א.



#### ה. י.

#### בענין עדות האב על בנו

א. תוס' ד"ה בני זה בן י"ג שנה וכו' י"ל דמיירי שאביו העיד שכבר אכל חלב לפני שנה וכו' (קידושין סד, א-ב). עיין בפנ"י מה שהקשה דהרי הוי התראת ספק, ועיין שם מה שכתב בקונטרס אחרון [אות צג] לחלק בין ספק בגוף האיסור יע"ש.

והנה אם כי סברתו נראה נכונה, מ"מ אין נראה כוונת התוס' הכא כן, ואדרבא יהיה מוכח מדבריהם להיפוך. דיש לדייק למה כתבו בלשונם שהאב מעיד שאכל חלב, למ"ל עדות האב על

(ג). וכן הקשו על המהרש"א השער המלך ה' איסורי ביאה פ"א הכ"ג והרש"ש כאן.

(ד). כת"י עץ הגפן מהדו"ק ח"א.

אכילת חלב, שהרי יש עדים ע"ז, והו"ל לכתוב רק שהאב מעיד שבשעה שאכל חלב היה גדול. גם מ"ש והיה גדול כשעשה העבירות אבל אין אנו יודעין אם היו לו אז שנים באותו הזמן או סימנין ובא לאשמעינן דהאב נאמן לומר דאותו הזמן היו לו שנים או סימנים עכ"ל.

והנה לשונם אינו מובן מ"ש והיה גדול בשעת קבלת עדות, משמע שהאב מעיד שהיה גדול, וא"כ איך כתבו אח"כ שאין אנו יודעין אם היו לו אז סימנין וכו', הרי האב מעיד שהיה גדול. [ו]אם כוונתם שהעדים מעידים שהיה גדול, פשיטא דקשה מ"ש אח"כ אבל אין אנו יודעין. גם מ"ש וקמ"ל דהאב נאמן, ג"כ אינו מובן. דהרי אדרבא מבואר בברייתא דאינו נאמן למכות ועונשין.

ואם כוונתם דקמ"ל דנאמן לנדרים, מי הכריחם לכך, הלא התוס' כעת מיירי ממכות ועונשין, והו"ל לכתוב דקמ"ל דאף דלנדרים נאמן, למכות ועונשין אינו נאמן.

סוף דבר, אין אריכות לשונם מובן, וכך הו"ל לכתוב, דמיירי שיש עדים שאכל חלב לפני שנה ושנים, אבל אין ידוע אם [היה] גדול אז, והאב מעיד שהיה אז לו שנים או סימנין, וקמ"ל דלנדרים נאמן ולא למכות.

לכך נראה דהם כיוונו כוונה מיוחדת. דודאי אי אפשר לפרש דמיירי שהעדים כעת לפנינו, דא"כ ממ"נ, אם לא ידעו אז שהיה גדול א"כ הוי התראת ספק ולא שמה התראה, ואם ידעו אז העדים, א"כ לא נצרך לעדותו של אביו ולמה לא ילקו אותו. לכך מפרשי התוספות כך, שבאמת עכשיו אין העדים לפנינו כלל, ולא נודע כלל שאכל חלב או נדר רק עפ"י דברי אביו, שאביו מעיד על הכל, דהיינו שמעיד אביו שלפני שנה ושנתיים אכל חלב ואז היו עדים שהתרו בו ובדקו אותו וידעו העדים שהיה גדול אז ולא היה אצלם התראת ספק. וכן נמי בנדרים ג"כ הוי כה"ג, שמעיד אביו שבשנה שלפני זה נדר כך וכך וכו' רק שכעת אין העדים לפנינו, שמתו או שהלכו למדה"י.

ב. והנה איתא לקמן בש"ס [סה, ב] דאמר לו עד אחד אכלת חלב והוא שותק נאמן מטעם דשתיקה כהודאה דמיא, והקשה שם ר"ת [תוד"ה נטמאו] דבגיטין קאמר דדוקא היכא דבידו נאמן, ותרצו דשם מיירי היכא דלא שייך שתיקה כהודאה. נמצא העולה שבשני ענינים נאמן עד אחד, או מטעם בידו, או מטעם שתיקה כהודאה. ולכך ה"נ מיירי שאין עדים לפנינו, ולכך לענין נדרים נאמן האב להעיד אכולה מילתא, שנדר אז כך וכך והיה אז גדול. ולענין שהיה אז גדול, אף דלא שייך ביה שתיקה כהודאה, שהרי אין הבן יודע בעצמו כמה שנים היה לו, מכל מקום נאמן האב על שני[ו], דהוי כבידו, כמו שכתבו התוס' אח"כ. ולענין מה שנדר כך וכך, הרי זה הבן יודע, אם כן אם שותק הוי שתיקה כהודאה, מכ"ש במודה, לכך נאמן האב.

אבל במעיד האב שאכל חלב לפני עדים ושהעדים התרו בו אז ושידעו העדים שהוא גדול אז, לא מיבעיא אם אין האב מעיד בעצמו שידע שהוא גדול רק ששמע מן העדים אז שהוא גדול, פשיטא דאין בעדותו כלום, רק אף אם מעיד שבעצמו יודע שהוא גדול אז, מ"מ נהי דעל הגדלות נאמן מכח דהוי כבידו, מ"מ על מה שמעיד שאכל חלב, זה לא הוי בידו ואינו נאמן רק

שהיה אז גדול, אבל מה שאכל חלב אז אינו נאמן רק מצד שהבע"ד שותק או מודה, ולענין מכות ועונשין לא מהני הודאת בע"ד, ולכך אינו נאמן למכות.

וס"ל להתוס' דמצד עדות שנים וסימנין, אף למכות ועונשין היה נאמן האב, רק מצד אכילת חלב אינו נאמן, ולכך הוה קשה להו דאין ענין זה לכאן. לכך כתבו דעיקר הרבותא, דנאמן לענין השנים. וזה שכתבו דהאב מעיד שאכל חלב, כלומר שהוא לבדו מעיד כן, ושהיה גדול אז, כלומר שהעדים התרו בו בתורת גדול, רק שאנן לא ידעין אם היו לו אז סימנין, כלומר כיון שאנן לא ידעין, לא מהני עדות האב מה ששמע מפי העדים שהוא גדול, ולכך נצרך שהאב בעצמו יעיד על שנים וסימנים, ולכך קמ"ל דהאב נאמן לענין השנים, ולמכות אינו נאמן מכח אכילת החלב. כן היה נראה לכאורה לפרש דבריהם.

אך עדיין לא הונח לי, דא"כ מה קאמר הש"ס תניא כוותיה דרב חסדא, הרי אדרבא מברייטא הנ"ל לפי התוס' מוכח דעל שנים היה מועיל עדות האב אף למכות, רק מכח אכילת חלב אינו נאמן, וא"כ אדרבא למה לא יהיה נאמן בני זה בן ט' למכות. גם מה הקשו דלנקוט עדות סימנין, הלא בזה יכול הבן עצמו לידע וא"כ שייך ביה שתיקה כהודאה, ולכך פשיטא דנאמן כמו לנדרים, ולכך קמ"ל רק בעדות שנים, דאין הבן יודע מזה. אלא ודאי דלא נחתי התוס' כעת להך סברא דשתיקה כהודאה דמיא.

ג. לכך נראה כוונת דבריהם, דמיירי שיש כאן עדים שאכל חלב ושהתרו בו, רק שאין זוכרין אם ידעו אז שהוא גדול או לא, והאב בא להעיד שהיה אז גדול ושהעדים הכירו בו שהיה גדול אז, בענין דלא הוי ספק להם. וז"ש התוס' שהאב מעיד שאכל חלב והיה אז גדול בשעת [ה]עבירות, כלומר שהחזיקו אותו העדים בתורת גדול, שהתרו בו והחזיקו בו בתורת גדול. ולכך אם לא היה האב מעיד בעצמו על שנים וסימנין לא היה מועיל עדותו שהעדים החזיקוהו אז בתורת גדול. אך כיון שהאב בעצמו מעיד שהיו לו כך שנים או סימנין, אז מהני עדותו לומר דהעדים החזיקוהו וידעו אז שהוא גדול ג"כ, ומהני עדותו לענין נדרים ולא למכות ועונשין. כן נראה לדחוק בכוונת דבריהם. ועוד צ"ע בכוונתם, בפרט מ"ש וקמ"ל דנאמן האב וכו'.

ד. ומ"ש ומה דלא נקט סימנין חדא מגייהו נקיט, קשה לי טובא מי הכריחם לכך. הלא לפי מה שהעלו התוס' לקמן דעד אחד נאמן אף שאינו בידו מכח שתיקה כהודאה דמיא, אבל היכא דלא שייך שתיקה כהודאה אינו נאמן רק אם הוא בידו. ולפ"ז מה קושיא, הרי התוספות הקשו כאן אח"כ [סד, א ד"ה נאמן] דכאן לא הוי בידו, ותרצו דכיון דסופו לגדול עשאוהו כאילו הוא בידו, והיינו מדרבנן, וכמ"ש הפנ"י. ולפ"ז י"ל דאף דעשאוהו רבנן כאילו הוא בידו, היינו רק אם ליכא הכחשה, שאין הבן מכחישו, שהרי אי אפשר להבן לידע כמה שנותיו, ולכך כל דליכא הכחשה, אף דגם הטעם דשתיקה כהודאה לא שייך כאן כיון דאי אפשר להבן למידע, מ"מ כיון שליכא הכחשה הימנוהו רבנן כיון דסופו לגדול הוי כאילו היה בידו, אבל אם היה אפשר להיות כאן הכחשת בע"ד, והיה מכחישו, י"ל דבמקום הכחשת בע"ד לא הימנוהו רבנן לאב כיון דבאמת לא הוי בידו. ולפ"ז לא מצי הש"ס למינקט שמעיד האב על סימנין, דבסימנין דאפשר להבן להיות יודע אם האמת כן או לא, א"כ ממ"נ, אם הבן מכחישו בהכחשה ממש, לא הימנוהו רבנן להאב, ואי מיירי שאין הבן מכחיש, א"כ כיון דהיה יכול להכחיש ואינו מכחיש, שוב הוי שתיקה



כהודאה, ונאמן אף מן התורה אף דלא הוי בידו כלל, מכח שתיקה כהודאה דמיא, ופשיטא דנאמן, ולכך לא מצי הבריתא לאשמעין רק במעיד על שנים, שאז כיון דהבן לא מצי למידע ולא שייך שתיקה כהודאה, גם ליכא הכחשה, לכך קמ"ל שהאמינוהו רבנן מכח דהוי כבידו, וצ"ע טובא על התוס'.

ונפק"מ מזה לדינא לענין (כח) [בר] מצוה, אם האב מעיד שהוא בר מצוה, שיש לחלק בין אם מעיד על שנים, דהוי רק מדרבנן, ובין אם מעיד על סימנין, ובין אם מכחיש האב או לא, וצ"ע כעת לדינא. ועיי' מ"ש בחיבורי לאו"ח [ספר החיים] סי' נ"ה [ס"ט], יע"ש וביו"ד סי' רל"ג.



הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל

ראש ישיבת כנסת ישראל – חברון

בעל "שם דרך" על הש"ס, התורה ופירוש הרמב"ן

## בגדרי הרחקת נזיקין\*

### א.

#### היזק ראייה מחלוקת רש"י ותוס'

פ' לא יחפור (י"ז, ב'): "איתמר הבא לסמוך בצד המצר, אביי אמר סומך ורבא אמר אינו סומך. בשדה העשויה לבורות דברי הכל אינו סומך, כי פליגי בשדה שאינה עשויה לבורות... איכא דאמרי בשדה שאינה עשויה לבורות ד"ה סומך כי פליגי בשדה העשויה לבורות" וכו'.

ובהמשך הסוגיא פריך מהא דמרחיקין את הגפת ואת הזבל כו' מכותלו של חברו ג' טפחים, טעמא דאיכא כותל הא ליכא כותל סומך. ולכאורה לל"ק קשה משם גם על אביי, שהרי בעשויה לבורות לכו"ע אינו סומך, וכתלים בחצר הוי כעשויה לבורות, ולמה צריך שיהא כותל. ויש לעיין למה א"כ כתבו התוס' בד"ה מרחיקין, דקושית הגמ' היא על רבא. ואולי ס"ל דעיקר כלישנא בתרא, ולכן פירשו הגמ' כלישנא זו.

והנה לל"ק כו"ע ס"ל דמניעת תשמישין בכלל נזקי שכנים, ופליגי בשדה שאינה עשויה לבורות אם בתשמישין שאין עומדים לכך אי נכלל בכלל נזקי שכנים או לא. ולל"ב לכאורה פלוגתיהו בזה - דלרבא מניעת תשמישין העומדין לכך הויא בכלל נזקי שכנים, ואביי ס"ל דרק הפסד והיזק בכלל דיני נזקי שכנים, אבל מניעת תשמישין אינה בכלל נזקי שכנים.

ויש לעיין בזה, הרי בפ"ק (ב', ב') מבואר דלכו"ע ראיית תשמישי צנע [המונעת מהשכן לעשות תשמישין] שמיה היזק, ומש"ה בבית וכן בגג וחצר לכו"ע שמיה היזק, כדמפורש בסוגיא שם, ולא פליגי אלא בחצר דאיכא למ"ד שמיה היזק במה שמונעו מתשמישי צנע, ואיכא דס"ל דלא שמיה היזק. וחצר הרי עשויה לדברי צנע, ודומה לשדה העשויה לבורות.

ובשלמא לרבא י"ל דאף דכאן מניעת תשמישי בור לכו"ע שמיה היזק, התם פליגי, משום דהרי אין חברו בא במעשה להזיקו אלא מתחילה לכך נשתתפו בחצר, ולכן איכא למאן דס"ל דאינו מחוייב להוציא ממון כדי לתקן תשמישי חברו, ולחד מ"ד גם בזה שמיה היזק. אבל

\* שיעורו של הגרש"ז ברוידא זצ"ל, על ריש מסכת בבא בתרא, נערך ע"י הרה"ג אריה גולדשמידט שליט"א, עורך ספרי שם דרך על הש"ס. נמסר ומתפרסם בסיועו של הרה"ג יעקב זילברליכט שליט"א, עורך ספרי שם דרך על התורה ופירוש הרמב"ן [מכיון שהמאמר מתוך ספר שעתידי לראות אור הוא כולל הפניות לסימנים אחרים]. שיעור נוסף מרבינו רה"י זצ"ל נדפס בספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] מעריכתו של אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, לע"נ רעהו הקדוש תלמיד ישיבת כנסת ישראל - חברון, ויהיו הדברים לע"נ ות.נ.צ.ב.ה. שיעורים נוספים נדפסו בירחון האוצר (קובץ מ') ובקובץ יאר יצחק (ח"ב). במסגרת העריכה לירחון האוצר, נוספו כותרות משנה ושינויים קלים, התודה והברכה להרב משה אהרן שליט"א ולהרב רועי זק שליט"א על סיועם. דוד לוי.

לאב"י קשה, ומה כאן בבורות ס"ל דמניעת תשמישין לא שמיה היזק, כ"ש התם בחצר בהיזק ראייה.

ומיהו אפשר לפרש דהתם מה דשמיה היזק אינו משום דמונעו מתשמישי צנע, אלא ס"ל למ"ד זה דגם במה שרואהו בשאר תשמישין הוי היזק, וכעין מה דאיתא התם "היזקא דרבים שאני", הרי דמה שרבים רואים תשמישין מיקרי היזק לכו"ע אף שאינו של צנע, דהרי משותף בחצר עם אחרים ובלי בית השער אינו עושה דברי צנע, ולמ"ד שמיה היזק גם ראיית יחיד הויא היזק.

וממילא לא קשה לאב"י, דהתם לאו משום מניעת תשמישין אתינן עלה, אלא דעצם הראייה שמיה היזק. ובאמת מניעת תשמישין אינה בכלל דיני נזיקין.

אלא דיסוד זה - דהיזק ראייה שמיה היזק אינו משום מניעת תשמישין אלא שעצם הראייה מזיקה - אפשר לאומרו רק לדעת התוס' שם ד"ה נפל, גבי הא דאמרי' "ת"ש כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנות עד ד' אמות [וש"מ היזק ראייה שמיה היזק], נפל שאני". ופירשו תוס': "שהורגלו לעשות דבר הצנע בחצר ולא למדו ליוהר זה מזה".

ויש לפרש לדעתם כנ"ל דס"ל דגדר היזק ראייה הוא משום דעצם הראייה מזיקה, ומ"ד היזק ראייה לאו שמיה היזק סבר דאף אמנם דהראייה מזיקה, מ"מ לא מקרי "היזק", דאין חוששים שיראה את חבריו בשעת תשמישין, דמן הסתם יודע חבריו ליוהר ממנו, ועל כן כשהיה כותל ולא למדו ליוהר זה מזה ואח"כ נפל, לכו"ע היזק ראייה שמיה היזק.

אבל רש"י שם בד"ה נפל שאני, כתב: "שכבר נתרצו הראשונים בכותל", ופירשו דע"י שנתרצו יש לכל אחד מהם בחצר זכות לתשמישי צנע, וכל כה"ג שיש להם זכויות תשמישין לכו"ע מניעתן ע"י היזק ראייה שמיה היזק, וזהו משום דאף מ"ד לאו שמיה היזק אינו סבור דמניעת תשמישין לא חשיב היזק כלל, אלא ס"ל דאין לשני זכויות תשמישין, מאחר שגם קודם שחלקו נמנעו ממנו תשמישין אלו. וזה לא שייך, כמובן, בכותל שנפל. ונמצא לפ"ז דרש"י ס"ל דגדר היזק ראייה הוא משום מניעת תשמישין".

ואיכא נפק"מ בין רש"י לתוס' - בבנו כותל ונפל מיד, דטעמו של תוס' ליכא בנדון זה, דלא הספיקו להתרגל בדברי צנע, אבל לרש"י הוי בכלל "נפל שאני" כיון שהתרצו בכותל.

ועי' הערה למטה דהמהרש"א הבין כפי הנראה באופן אחר דברי רש"י שם. ועי' נמי בשטמ"ק שם שהתקשה בדברי רש"י. אבל הנראה כמו שכתבנו בהבנת דבריו.

(א). ועי' סימן א' אות ד' הערה ג' מהמהרש"א שעמד בדבריו מדוע לא פירשו התוס' כרש"י. ושלפי דברינו לק"מ, דהתוס' ורש"י פליגי ביסוד גדר היזק ראייה אם הוא משום מניעת תשמישין או דעצם הראייה מזיקה. והתוס' דס"ל הכי אין מקום לדעתם כלל למה שפירש רש"י.

והנה לשיטת התוס' יקשה מרבא דסוגיין דס"ל דמניעת תשמישין מיקרי היזק, ולמה בהיזק ראייה דווקא ראיית דברי צנע מיקרי היזק, אבל מניעתן לא, ומ"ש מבורות בשדה העשויה לבורות. ויש לתרץ דשאני התם, דנפילת הכותל אינו בגלל, והמצב שאינו ראוי עתה לתשמישי צנע לאו איהו קעבד, ודו"ק.

וא"כ לשיטת רש"י, כפי שביארנוהו, קשה דשם בסוגיא מבואר דמניעת תשמישין במקום שעומד לכהן, לכו"ע שמיה היזק, ומ"ש מבור לדעת אב"י, דרשאי לסמוך אף בעשויה לבורות, אליבא דלישנא בתרא.

## ב.

### עבודת חרישת הכרם מחלוקת רש"י ורמב"ן

ולכאורה היה אפשר לומר עפ"י מה דמצינו פלוגתת רש"י והרמב"ן בדף י"ח, א', אהא דאמר' "ת"ש לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אא"כ הרחיק ממנו ד' אמות, ותני עלה ד' אמות שאמרו כדי עבודת הכרם, טעמא דמשום כדי עבודת הכרם הא לאו משום כדי עבודת הכרם סמיך ואע"ג דאיכא שרשין דקא מזקי", ופרש"י: "טעמא משום עבודת הכרם - שהוא מזיקו בידים [שהמחרישה שחורש בה כרמו מזיקה שדה חבירו], הא לאו הכי סמיך ואע"ג שיתפשטו שרשיו ויזיקו בשדה בין לעכב המחרישה בין לחפירת הבור".

והרמב"ן בחידושי שם ד"ה הא דאמרין, כתב בתוך דבריו: "ומש"כ רש"י בקושיין הא לאו משום עבודת הכרם סמיך ואע"ג דסופו שיתפשטו ויזיקו בין לעכב המחרישה בין לחפירת בור, אינו נכון לפי דעתו, שאם לעכוב המחרישה לכו"ע אמאי סומך, הרי הנזק מצוי מעכשיו, שהרי אינו יכול לחרוש שדהו, והיינו עבודת הכרם ממש והיינו אילן סמוך לבור, דשדה בלא חרישה אי אפשר אבל בלא בור אפשר, ובכה"ג לא אמר אב"י סומך, אלא לענין מחרישה לא שכיח היזק, דשרשין למטה מג' הן הולכין ואם מצא קוצץ והם שלו, אלא משום בור ואילן מעכב עליו לרבא ולא לאב"י".

לפנינו פלוגתא בין רש"י לרמב"ן, דדעת הרמב"ן מבוארת בדבריו דשרשים המתפשטים לשדה חבירו ומעכבים אותו מלחרוש שדהו נחשב כהיזק בידים. ואינו בכלל פלוגתא דאב"י ורבא, ולכו"ע אינו סומך, דהרי ההיזק מצוי מעכשיו, דמיד אינו יכול לחרוש שדהו, והיינו אילן סמוך לבור דמקרי מזיק ולא מניעת תשמישין, דשדה בלי חרישה אי אפשר אבל בלי בור אפשר.

אבל דעת רש"י, כפי הנראה, דכיון דחרישה עצמה אינה תשמיש שיש בו תועלת מצד עצמו אלא שע"י החרישה יוכל לזרוע, הלכך מניעת החרישה חשיבה כמניעת תשמישין ולא כהיזק ישיר, והוי בכלל פלוגתא דאב"י ורבא. והרמב"ן חולק על סברא זו, דכיון דאי אפשר לשדה בלי חרישה חשיב כמזיק לשדה במה שמונע את החרישה, וכמו בור שקיים, דלא מיקרי מניעת תשמיש הבור אלא היזק הבור, ה"נ שדה לחרישה הוי כמזיק לשדה.

ומעתה י"ל דחצר לתשמישי צנע, גם רש"י מודה דמניעתם הוי היזק לגוף החצר, ממש כמו דנקיבת הבור הוי היזק דבור, ולא דמי לפלוגתא דאב"י ורבא, דשם אינו מזיק לבור אלא מונע את האפשרות לחפור בור.

(ב). וכמו שעושה חור בכלי, דאף דברגע זה אין הניזק משתמש בכלי, מ"מ מה שמקלקלו וגורם לו שלא יוכל להשתמש בכלי נחשב כהיזק בידים, וה"ה כאן שמונע אותו מלחרוש שדהו.

אולם אין סברא זו מספקת, דמצינו דאף בענין הדומה לתשמישי צנע בחצר ס"ל לאביי דלא חשיב היזק ממש.

דעי' לקמן (כ', ב') אהא דתנינא "אם היתה רפת קודמת לאוצר מותר [לפתוח רפת תחת אוצר]", בעי אביי כיבד וריבין לאוצר מהו, ריבה בחלונות מהו וכו', ועיי"ש בפרש"י ד"ה ריבה בחלונות, דעי"ז גלי דעתיה שלאוצר הוא עשוי שיכנס לו אויר שלא ירקב התבואה. והרי כאן ודאי עומד לאוצר כמו חצר לתשמישי צנע, ואפ"ה כל מה דמבעיא ליה לאביי הוא רק אם נחשב כקדימה לאוצר, אבל בלא"ה לא אמרינן דמיקרי מזיק לבית במה שמונעו לבית זה מתשמישי אוצר.

וחזינן מזה דדוקא חרישה דא"א לשדה בלי זה כלל מיקרי היזק, אבל שאר דברים אף שעומד לזה מ"מ כיון שאפשר גם בלי תשמיש זה לא מיקרי דמזיק מעתה לחצר. וא"כ הדרינן לקושיין אמאי לאביי היזק ראייה שמיה היזק.



## ג.

### בביאור דעת ר' יוסי דעל הנזק להרחיק את עצמו

וליישוב ענין זה נקדים בביאור גדרי הרחקת נזיקין ופולוגתא דרבנן ור' יוסי. דהנה מה דס"ל לר' יוסי דעל הנזק להרחיק עצמו, ורק בגירי דיליה מודה, כדאיתא (כ"ב, ב'), גדר זה דגירי דיליה דמודה ביה ר' יוסי נראה דנחלקו בו ראשונים. דיש לפרש בטעמיה דר"י דס"ל דתחילת החיוב בהרחקת מזיקין אינו משום תקנת נזקי שכנים<sup>א</sup>, אלא רק מהלכות איסורי מזיקין אתינן עלה<sup>ב</sup>, ועל כן רק מזיקין שיש לדון בהם משום איסורי מזיקין מחוייב המזיק להרחיק עצמו, ולא בשאר דברים. ולכן ס"ל לר' יוסי דדוקא בגירי דיליה צריך המזיק להתרחק.

וגם במקום דהוי רק גרמא בעלמא, כגון הא דסולם וקפיצת נמיה מיד, דהוי רק גרמא, ופטור מדין מזיק, מ"מ כיון דאיסורא איכא, וכדאמר<sup>א</sup> (כ"ג, א') "זאת אומרת גרמא בניזקין אסור". דאילו לא היה בזה איסור כלל לא היתה הלכה דעליו להרחיק עצמו. וכן בההיא דרקתא (בדף כ"ו ריש ע"א) דאינו אלא גרמא בעלמא, ומהלכות נזקין פטור מתשלומין, מ"מ גרמא מיקרי ואסור, עיי"ש בתוד"ה מאי שנא מזורה. ועי' שטמ"ק שם ד"ה וז"ל הראב"ד [ויובאו דבריו להלן אות ד'].<sup>א</sup>

ג). כונת דברינו בזה דיסוד החיוב מתחיל באיסורי מזיק, וכל שאין בו שום נדנוד איסור לא נתקן בזה מצד הלכות שכנים להרחיקו. ורק מה שיש בו משום איסורי מזיק מחוייב להרחיקו משום תקנת נזקי שכנים. ויתבאר ענין זה יותר לקמן אות ה'.

ד). ואיסור זה או משום "ולא ישמרנו", דהיינו חיובי שמירה, כדמפורש ברשב"א ריש פ"ק דב"ק גבי קרן מחוברת, עיי"ש, או משום גזילה, עי' בפ"י רבינו יונה למסכת אבות בתחילה, דשמירת מזיקין הוי בכלל ההזהרה ד"לא תגזול". ועי' ביאור הגר"א חו"מ סי' קנ"ה סק"ח דכאן אסור מהתורה.

אבל אילן מבור, דליכא ביה כלל חיוב מדיני מזיקין, וגם אין בו כלל איסור מזיק [עי' ברמב"ן בסוף דינא דגרמי דמבאר למה באמת לא יהיו השרשים כשורו ואשור], בזה לא נאמרו כלל דיני הרחקה, דמאי חזית תשמישי השני יותר מתשמישיו, ולמה יפסיד זה תשמישי אילנו בשביל תשמישי בור שכינו.

ובזפת ומלח וסיד וכדו' מצינו בזה פלוגתא בראשונים אם מיקרי גירי דיליה, עי' רש"י בדף כ"ב, ב' ד"ה לימא מתני' דלא כר"י, במש"כ "וטובא מילי איכא במתניתין דודאי לאו כר' יוסי", והיינו השנויים במשנתנו ריש פרקין. ומשמע דנקט דכל אלו לא מיקרי גירי דיליה. וכ"כ הרמב"ן בסוף דינא דגרמי דדעת רש"י דלא מיקרי גירי דיליה. ואילו בתוס' שם ד"ה לימא, כתבו בשם ר"ח דכל הדברים השנויים במשניות דלעיל הוי גירי דיליה, ולא פליג ר' יוסי אלא באילן. ועי' ברמב"ן שם וכן בסוף דינא דגרמי, דאיכא דמדמי ליה לאשו ואיכא דמדמי ליה לגרמי, ואיכא דמדמי ליה לנבלה בבור והבאשה מימיו דהוי רק גרמא בעלמא.

ועי' רמב"ם (פי"א דשכנים ה"ג) ושם בלח"מ בשם ב"י, דס"ל להרמב"ם דהא ד"מודה ר"י בגירי דיליה" פירוש דחייב לשלם. ועיי"ש שכן שיטת הרא"ש והטור דחייב, חוץ מנמיה ורקתא דהוי רק גרמא בעלמא. ואילו הראב"ד ס"ל דפטור. ועיי"ש דלא ברירא ליה שיטת הרמב"ם בזה.

ובודאי דגם למאן דפוטור מ"מ גרמא מיקרי ואיכא איסור מזיק, כדמפורש בגמ' הנ"ל (כ"ג א'), וכן כל הסוגיא דב"ק (נ"ו, א') דהולכת ומונה כל מיני גרמא דפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.



## ד.

### היזק שבא מתשמיש רגיל בהיתר

והנה ודאי דצריכים אנו ביאור גדול למה מים דבור וכל מתונתא (לחות) לא חשיב כממונו שהזיק. וגם, מדוע הוצרך רבא בלישנא בתרא לטעמא דכל מרא ומרא כו' לאסור לסמוך בור גם באינה עשויה לבורות, הרי כשיחפור חבירו בור יצטרך הראשון לשמור מימיו שלא יזיקו את בור חבירו. וכבר ציינתי שהרמב"ן בדינא דגרמי בסופו דן הרבה בעניינים אלו.

ובאמת היה אפשר לומר דהכלל בזה הוא, דכל דבר שהזיקו בא מתשמיש רגיל הנעשה ברשות, אין עליו תורת מזיק דנזקי ממון או איסור מזיק. וכעין מה דפטרה תורה שן ורגל ברה"ר מטעם דיש לו רשות להלך שם, וממילא על הניזק להרחיק ולשמור עצמו. ועי' ברא"ש ריש פ"ק דב"ק דברי הר"ף בפטור שן ורגל ברה"ר, וה"ה כאן.

ה). ועי' לקמן אות ה' הערה י' שכתבנו דר"ח לשיטתו בגדר שיטתו דר' יוסי, והחולקים על ר"ח כאן בגפת וסיד, בע"כ ס"ל כרמב"ן והרשב"א בגדר שיטתו דר"י, עיי"ש.

ו). ועי' ב"ק ס"א, ב' וב"מ קי"ח, ב' מחלוקת ת"ק ור"ש אם נאמרו שיעורין לפטור בדליקה [דהיינו כשמסיק תנור ברשותו בשיעור המותר שאין השכנים יכולים לעכב עליו, ויצאה האשה והזיקה - לת"ק משלם ור"ש פוטר], וקי"ל כת"ק, עי' סי' קנ"ה ס"א, אף שהחזיק והשתמש ברשותו אפ"ה חייב, וזה לכאורה שלא כדברינו.

ויש לחלק, דהאש הדולקת יש עליה שם מזיק, ואף דתחילתה בתשמיש הנעשה ברשותו, מ"מ כשהתחילה האש לצאת מהתנור נעשה מזיק ובאותו מזיק אין הוא משתמש, והרי כאן מדובר במזיק ככל המזיקין ולא בתשמיש, משא"כ כאן

ובע"כ צ"ל כן, לדעת הסוברים דבסמך בהיתר אין צריך להרחיק אפי' בגירי דיליה, ובהכרח דכל שעושה ברשות אינו בכלל איסורי מזיקין.

ועי' תוס' (כ"ה, ב' ד"ה עני והעשיר), שכתבו כן דבסמך בהיתר א"צ להרחיק אפילו בגירי דיליה, והוכיחו מרפת של בקר שאם היתה קודמת לאוצר מותר, והקשו מתוך כך על מה שאסר רב אשי לנדנד את האפדנא בשעת עצירת השומשמן, אף דהם קדמו לאפדנא. וחילק ר"ת בין תשמיש קבוע דאז שרי בכל ענין לבין הנדון שם דלא קביעא תשמישיהו כל כך, ולכן אסור בגירי דיליה אף שקדם בהיתר. ומבואר בתוס' דאף בנדון זה, אם היה תשמיש קבוע היה מותר הגם שמכה ומנדנד ומזיק בידים. וכבר ציינתי לעיל סוף אות ג' לדברי הרמב"ם פ"א דשכנים ה"ג דבנדנד אם הזיק משלם. ואפ"ה מהני סמך בהיתר, ובע"כ דכיון דהוי בהיתר וברשות על הניזק לשמור עצמו.

וכן בקדם רפת לאוצר, אף דהוי מזיק, אפ"ה משום "דירה שאני" פטור (עי' בגמ' י"ח, א'), וע"כ מטעם שכתבנו.

ועי' בשטמ"ק (כ"ו, א' ד"ה וז"ל הראב"ד), דמש"ה מתיר רבינא לכתחילה לנפץ הפשתן אף שמזיק אינשי ע"י הרקתא היוצא מהפשתן, משום דלא הוי מקום פשיעה ומקום שמירה, וכיון דלאו מקום פשיעה הוא ובתוך שלו עביד ולא ניחא ליה דלילול, שרי, אבל אשו וגץ היוצא כיון דבמקום פשיעה הוא, וכן אבנו סכיננו ומשאו שהניחם בראש גגו, כיון דבמקום פשיעה הוא הוי כאש. וזה בהדיא כיסוד שכתבנו.

ועי' בתוס' (כ"ג, א' ד"ה כקוטרא ובית הכסא): "העורבים היו אוכלים הדם ופורחים ומקנחים בפירות". ולכאורה כהאי גוונא דמי לאש. ובע"כ צ"ל כדברי הראב"ד, ומש"ה אפילו לר"י זה שייך בדיני שכנים ולא בדיני מזיקין בב"ק.

והנה יסוד זה שכתבנו דכל היזק שבא כתוצאה מתשמיש רגיל הנעשה ברשות, אינו בכלל איסורי מזיק, וכעין שן ורגל ברה"ר לפי מה שפירש בזה הרי"ף, יסוד זה צריך תוספת דברים, דאין הכל מסכימים עם הרי"ף בזה.

וראיתי בנתיבות (סי' קנ"ה ביאורים ס"ק י"ח) שדן בהא דעורבין ודם והיזיקא דמתונתא שהמים הולכין ומזיקין, ודבורים וחרדל ויונים בשדות ועוד, דלכאורה בכלל ד' אבות נזיקין הן כשתדקדק בהן. וכתב לחדש דהד' אבות נזיקין אינו חייב עליהם רק כשאפשר להחזיק ברשותו ובשמירה שלא יזיקו, דאז רחמנא חייביה בשמירה וכשלא שמרו חייב בתשלומין, אבל הני דפרק

---

שהוא דרך תשמישין כל הזמן. ונמצא לפ"ז דאם התנור מזיק ע"י החום היוצא מהתנור ולא ע"י אש שיצאה מהתנור החוצה, יהא פטור, כיון דההיזק בא ע"י עצם התשמיש. וכך יהא הדין אם ההיזק בא מהגפת וכדו'.

ור"ש דפטר התם בב"ק וב"מ גם ביצא האש, איהו ס"ל דמהני מה דנעשה ברשות לפטור גם בכה"ג שכתוצאה מהתשמיש נעשה שם מזיק, ובאותו מזיק אין הוא משתמש, דסו"ס תחילתו של מזיק זה בתשמיש הנעשה ברשות.

והנה מה שהבאנו דהשו"ע ר"ס קנ"ה פסק כת"ק, עי' בשו"ע סי' תי"ח ס"ב שפסק שאם הדליק אש כשיעור המותר פטור, וכבר הביא הש"ך בסי' קנ"ה שם, וכן בביאור הגר"א ונתיבות המשפט, דברי הרי"ף שתמה אף הוא מ"ש הא מהא, וחילק בין הדלקת תנור, שזהו תשמיש קבוע, וצריך להזהר שלא יזיק את שכניו, לבין הדלקת אש באופן ארעי, דאם שמר ועשה כשיעור הנהוג, ואעפ"כ יצאה אש לשכניו, חשיב אונס.

לא יחפור הוא באופן שאם תחייבו בתשלומין אין אפשרות לו לעשות תשמיש זה ברשותו, ויתבטל תשמיש זה מרשותו, כיון דא"א כלל בעשיה ובשמירה, ובביטול רשות לא חייביה רחמנא.

ואפשר דלזה כיון הראב"ד במש"כ "דלא הוי מקום פשיעה ומקום שמירה".

וסברא זו של הנתיבות דומה לסברא שכתבנו דכל היזק היוצא מתשמיש רגיל אינו בכלל איסורי מזיק, אלא שכאמור סברא דידן אינה מספיקה לדעת הסוברים ששן ורגל פטור ברה"ר לא מטעמיה דהרי"ף. אמנם בצירוף גדר הנתיבות מוסבר הענין גם לפי סברא דידן.



## ה.

### חייב הרחקה לר' יוסי גם מצד 'תקנת שכנים'

העולה מדברינו עד עתה דלר' יוסי תחילת החיוב בהרחקת מזיקין לעולם אינו בתקנת שכנים, דלא תיקנו בהלכות שכנים להטיל עליו דיני מזיקין, אלא להיפך - כל שהוא בגדר מזיק, אף דאין בהלכות נזיקין מצד עצמם כדי לחייבו חייבוהו להרחיק מצד תקנת שכנים. ואלמלא דאיכא לתקנת שכנים היה הדין שיהא לו רשות להשתמש בשלו ויהיה פטור ג"כ מדיני מזיקין, וכמו שהבאנו בשם הראב"ד והנתיבות. אבל מאחר דאיכא תקנת שכנים מועלת התקנה לבטל ממנו זכות ורשות לתשמישין אלו, וממילא כיון דעתה הוי כבר שלא ברשות, כל שהוא בגדרי מזיק ממש דין הוא שישלם<sup>ז</sup>, וכל דהוי גרמא בעלמא איכא רק איסורא.

ומוכן שפיר דלר' יוסי נמי צריכים אנו להלכות שכנים, ומקומו אכן בהלכות שכנים ולא בב"ק בדיני מזיקין. ולכן נמצא ענין זה כאן בב"ב.

ויש להוכיח כדברינו דגם לר' יוסי צריכין לתקנת נזקי שכנים, ממה דבסולם מרחיק גם לר' יוסי, כדאיתא בדף כ"ב, ב', וזה אף באופן שעתה כבר אינו גירי דיליה, כגון שבשעת העמדת הסולם הקפיד שלא תקפוץ הנמייה מיד, ואפ"ה צריך להרחיק את הסולם גם אח"כ בשעה שכבר אינו גירי דיליה. וטעם הדבר דכיון דהעמדת תשמיש זה אינה ברשות משום דין גירי דיליה, א"כ גם לר' יוסי אינו יכול לתלות בזכות תשמיש זה שיש לו, אלא עליו להרחיקו, דכל ההיתר לר' יוסי מתחיל ממה שהתשמיש נעשה ברשותו ולא חלים עליו חיובים מצד הלכות נזיקין, דממילא גם אין בו חיובים מצד תקנת נזקי שכנים, אבל סוג תשמיש שהוא גירי דיליה אינו מזכויות השכנים, וממילא גם באופן שכבר אינו גירי דיליה, מ"מ מצד תקנת נזקי שכנים עליו להרחיקו.

ז. ויש לעיין ביסוד זה של הנתיבות מדעת ר"א בב"ק מ"ה, ב' דשור המועד אין לו שמירה אלא סכין, הרי דמחייבים אותו לבטל תשמיש שורו אף דאין לו שמירה. ברם לפי מה דמסיק אב"י שם מ"ו, א' דטעמיה דר"א הוא משום דאסור לשים דמים בביתו, נ"חא. וגם לפי רבה דאמר דר"א יליף מקרא, יש לחלק בזה, דלהחזיק שור נגחן מקרי פשיעה, משא"כ בשאר תשמישי בני אדם.

ח. כל זה לדעת הסוברים דבגירי דיליה חייב לשלם, עי' לעיל סוף אות ג', אבל לדעת הפוסטים ודאי דצריכין אנו למצוא טעם למה לא הוי כממונו שהזיק, ולמה ס"ל דהוי גרמא. ועי' ברמב"ן בדינא דגרמא.



והדברים מבוארים ברשב"א כ"ב, ב' ד"ה ה"נ, וז"ל: ה"נ זימנן דמנח לה יתבא ארישא וקפצה - כלומר וכיון דזימנן מתרמי הכין ואז הו' גיריה, לעולם אסור, דכל היכא דאיכא צד לגירי מסלקינן ליה ולא מצי אמר נטרנא ליה דלא אתי לך נזקא מחמת, עכ"ל. והם הם הדברים שכתבנו.

והנה מצינו פלוגתא בראשונים בגירי דיליה אם צריך להרחיק לר' יוסי היכא דסמך בהיתר, וכבר הבאנו באות הקודמת מהתוס' כ"ה, ב' ד"ה עני והעשיר, דבסמך בהיתר א"צ להרחיק, והוכיח כן מרפת שקדמה לאוצר [ורק בדבר שאין תשמישו קבוע חייב להרחיק].

וזו גם דעת ר"ח, הובאה ברשב"א כ"ב, ב' ד"ה ולענין פסק הלכה, שכתב דאמנם גפת והדומים לו הוי גירי דיליה, אבל עשאן קודם לכותל כיון דבשעת מעשה לא הוי גירי דיליה דהרי ליכא לניזק, ואח"כ כשבנה לכותל בהיא שעתא לאו גירי דיליה הוא. ועיי"ש שתמה דא"כ זרעים לעולם בשעת מעשה אין מזיקין רק אח"כ, ולמה חשיבי כגירי דיליה. וע"כ משום דהוי במקום הנחתו ההיזק, א"כ גם כאן נימא כן. ותירץ לחלק בין איכא לניזק בשעת הנחתו לליתא לניזק, דאילו היה מורה חץ ואח"כ בא הניזק וקיבלו פטור. ומסיים הרשב"א דכל זה אינו שוה לו.

ומסיק הרשב"א דאח"כ דגם בקדם בהיתר אפ"ה עליו לסלק כשיבנה לכותל, דכל דהוי היזק בגירי לא מהני קדימה. וכן ס"ל לרמב"ן.

וביאור פלוגתייהו נראה, דהר"ח והתוס' ס"ל כמו שביארנו עד כאן דלר' יוסי ביסוד הדין אין לחייב הרחקת נזיקין משום תקנת שכנים, ורק כל שהוא בכלל גדרי מזיקין ואיסורי מזיקין יש בדבר תקנת נזקי שכנים להרחיק. ולכן ס"ל שפיר דכל שקדם בהיתר, ואח"כ בא הניזק דאינו בכלל גדרי מזיקין, וכמו שנתבאר, דהוי כנותן פירותיו לבהמת חבירו או כזורק כליו לאש של חבירו דודאי האש והבהמה אינם בגדר מזיקין<sup>ט</sup>.

אבל הרמב"ן והרשב"א ס"ל דלעולם גם לר' יוסי איכא לתקנת שכנים - ליתן תורת מזיק מדין נזקי שכנים - כדס"ל לרבנן, אלא שלדעתו לא תיקנו בכל המזיקין אלא במזיקין דגירי דיליה. ולכן שפיר ס"ל דכיון דגפת וכדו' הוי גירי דיליה [ואילו היו באין בבת אחת היה עליו להרחיק מכלל תקנת שכנים דעל מזיק כזה להרחיק את עצמו] דינן כמו לרבנן דעל המזיק להרחיק מדין תקנת שכנים<sup>י</sup>.



ט. ובוה יש לפרש את דברי הגאון שהביא הרי"ף בסוגיא דחרדל (י"ג, א' ברי"ף) דס"ל דגם ר' יוסי מודה במשרה וירק דמרחיקין ומקרי גירי דיליה, ורק בטעמא פליג. ותמה ע"ז הרי"ף, הרי בהדיא איתא בגמ' (י"ח, ב') דר' יוסי לדבריהם דרבנן קאמר, לדידי אפי' משרה וירק על הניזק להרחיק עצמו וכו'. ונ"ל דהגאון יסבור כר"ח [ואולי זה הוא בעצמו], ויפרש דגם במסקנא איירי בלוקח. ומעתה שפיר קאמר ר"י לרבנן דלעולם מרחיקין משרה מירק מטעם גירי דיליה. וקאמר ר"י לדידכו דטעם הרחקה מדין תקנת נזקי שכנים, דין הוא דגם בלוקח הדין כן, אבל אנא ס"ל דדין הרחקה אתי רק כל היכא דאיכא לגדרי מזיקין, ולכן בלוקח אין להרחיק, דלא מקרי מזיק, וכמש"כ לפר"ח. ולזה התכוין הגאון דבטעמא פליגי ר"י ורבנן, דלטעם דרבנן גם בלוקח איכא ולטעם דר"י בלוקח ליכא, ודו"ק.

י. לעיל סוף אות ג' הבאנו פלוגתא ראשונים אם גפת וסיד וכדו' מיקרי גירי דיליה, עיי"ש. ונראה דרק לשיטת הרמב"ן

## ו.

## בהסבר קושיית הגמ' מגפת

ונראה להסביר עפ"י דרך זו פלוגתא נוספת שכפי הנראה נחלקו בה התוס' והרמב"ן.

דעי' תוס' בסוגיין (י"ז, ב') ד"ה מרחיקין, שהקשו תחילה מה הקשו בגמ' על רבא מגפת, הרי כל זמן שאין כותל אינו מזיק לו כלום וכשיחפוץ זה לעשות כותל יסיר את הגפת. ותירצו בתירוצו קמא דגם כאן הגפת מקלקל את הקרקע וזיזק לכותל לכשיבנה. ועוד תירצו דבכל אלו יש טורח בסילוקן ולכך מעתה יכול לעכב עליו כי יש לחוש שמא לא ימהר לסלקו כשירצה לעשות כותל [והיינו דאין חבירו רוצה להתעצם עמו בדין]. ושוב הקשו התוס' על תירוצו זה [דעל תירוצו קמא לק"מ] אכתי מאי פריך לרבא, הא מפרש טעמא לעיל משום דכל מרא ומרא דקא מחית מרפית לארעאי. וי"ל דההוא טעמא לא קאמר אלא אליבא דר' יוסי, והכא לא פריך אלא אליבא דרבנן, עכ"ה. הרי לפנינו דנקטו בפשיטות דלפי הטעם דגפת מרחיק עוד קודם לבניית כותל משום שאינו רוצה להתעצם עמו בדין, זהו דוקא לרבנן ולא לר' יוסי. וזה אף דהתוס' הנ"ל בדף כ"ב, ב' ד"ה לימא, כתבו דגפת מקרי גירי דיליה.

וכן מוכח [דגפת מקרי גירי דיליה] גם מהתוס' דידן מיניה וביה, שכתבו בסוף דבריהם ד"הכא לא פריך אלא אליבא דרבנן", הרי דס"ל דמתני' אתיא גם לר"י, דאל"כ מה שייך לומר דלא פריך אלא לרבנן, פשיטא, מאחר דכל דין גפת אינו אלא לרבנן, אלא ע"כ דגם כאן ס"ל לתוס' דגפת הוי גירי דיליה, ואפ"ה ס"ל בפשיטות דלר' יוסי טענת "איני רוצה להתעצם בדין" אינה מצריכה להרחיק.

אבל הרמב"ן (י"ח, א' ד"ה הא דאקשינן), כתב דאיכא לפרושי דכיון דר' יוסי מודה בגירי דיליה וכל הרחקות דמתני' גירי דיליה נינהו "ובין לרבנן בין לר"י לא מצי למימר אסמוך אנא האידנא וכי עבדת כותל אשקליה דהשתא ליכא היזקא כלל, לא גירי ולא דלאו גירי, שכיון שסמך קשה הוא לסלקו ונמצאו כל היום מתעצמין בדין, והיינו דאקשינן הא ליכא כותל סמך ולא דחינן כי ליכא כותל סמך עד דבני לכותל דהשתא ליכא היזקא". ודבריו מבוארים דגם לר' יוסי שייכא טענה זו דלא יצטרך להתעצם עמו בדין, ולכן פריך גם לר"י. ודלא כהתוס' דס"ל דלר"י אין טענה זו. וצריך להבין טעם פלוגתתם.

וביחוד יש להבין שיטת התוס', מנין לנו דבזה איכא פלוגתא בין רבנן לר"י, דרק לענין גירי דיליה מצינו דפליגי, ואין לנו להוסיף בפלוגתא.

ועפ"י דרכנו יש לבאר ענין זה בפשיטות, דהתוס' והרמב"ן אזלי לשיטתייהו, וכפי שביארנו באות הקודמת. דהתוס' אזלי לשיטתייהו, שהיא שיטת ר"ח, דאף דודאי גם לר"י מדין תקנת שכנים אתינן עלה, וכפי שהוכחנו לעיל, כל זה אינו אלא כאשר יש בתחילה יסוד של איסורי

והרשב"א יש מקום לדון בזה, דלשיטתם הא דמודה ר"י בגירי דיליה היינו דבסוג מזיק כזה איכא לתקנת שכנים, ובזה יש מקום לדון אי גפת ודומיו הוו בכלל גירי דיליה, דלאו כוחו וחצו ממש הן, ורק בחיובי אש הוא דריבנה תורה דדינו כחיציו, וכאן אינו חץ שתהא בזה תקנת נזקי שכנים. אבל לשיטת הר"ח דגדרו של ר' יוסי הוא דכל דבר ששייך לאיסורי וגדרי מזיקין על המזיק להרחיק עצמו, ודאי דגפת ודומיו בכלל, שהרי או דהוי ממונו שהזיק או גרמא. ואכן שיטת ר"ח שם, כפי שהבאנו שם, דגפת הוי בכלל גירי דיליה.

מזיקין, וכההיא דסולם דאסרו לסמוך שמא בשעת סמיכה תקפוץ נמיה. ומתוך כך יש בדבר תקנת שכנים שאין לו זכות תשמיש דסולם כלל וכלל, גם אם ישמור היטב, ולא סמכין שישמור בעת שמניח הסולם. ומכיון שאין לו זכות תשמיש חוזר הדבר לחיוב הרחקה מדין תקנת שכנים. אבל כאן דליכא עדיין כותל, דאין בתחילת הדין מגדר איסורי מזיקין, ליכא לר' יוסי דין הרחקה.

וגם הרמב"ן אזיל לשיטתו - וזו גם שיטת הרשב"א - דגם ר"י ס"ל כרבנן דאיכא דין הרחקת נזיקין משום תקנת שכנים, אלא דלרבנן הדין כן בכל מזיק ונזיק דעל המזיק להרחיק עצמו, ואילו לר' יוסי רק בגירי דיליה. ושפיר ס"ל לרמב"ן דכיון דאילו באים לסמוך בבת אחת עליו להרחיק כיון דגירי דיליה הוא, א"כ יש בדבר תקנת שכנים ואין לו כלל זכות תשמיש זה, גם באופן שאין בו גדר איסור מזיק.

כללו של דבר - אם תחילת החיוב באיסורי מזיק, הרי כל שאין בתחילת דינו איסור מזיק אין לו דין הרחקה, אבל אם תחילת החיוב בתקנת שכנים, אז אזלינן בתר סוג התשמיש, ואם הוא מסוג של גירי דיליה הרי שתיקנו בו הרחקה.

והנה הרשב"א, אף שהוא סובר כרמב"ן בענין סמך בהיתר דחייב להרחיק לר' יוסי בגירי דיליה, וש"מ דס"ל דיסוד החיוב הוא בתקנת נזקי שכנים, וכפי שביארנו דעתו לעיל, אפ"ה הוא מפרש קושית הגמ' מגפת כתוס', דהקושיא היא רק לרבנן. ולכאורה דבריו סותרים לפי דרכנו.

וצ"ל לדעתו דאף דאין לו זכות תשמיש המזיק בגירי דיליה, אע"פ שאין עליו תורת איסורי מזיק, וכגון כה"ג שעדיין אין כותל, סברא זו מועלת רק כשבא לבנות עתה הכותל מחייבין את חבריו לסלק את הגפת, אבל למנוע ממנו קודם שבונה את הכותל מטעם שאינו רוצה להתעצם עמו, אינו יכול, מאחר דבהלכות מזיקין "אין טענת איני רוצה להתעצם" תופסת, וכמש"כ הרא"ש פ"ק ס"ה "אם אחר זמן יזיקנו יש שופטים בארץ", וממילא אין זו טענה גם כאן בענין תשמישין ותקנת שכנים. ודבר נכון הוא. ועי' באות הבאה שכתבנו כעין סברא זו לדעת הרא"ש.

והנה ביסוד פלוגתא זו אם הרחקת נזיקין תלוי באיסורי מזיק או בתקנת שכנים, יש לדון עוד מסוגיא דהיזק ראייה, דלא פליג בה ר' יוסי, ומודה דצריך המזיק להרחיק עצמו, הגם דהיזק ראייה מקרי גירי דיליה כמש"כ הראשונים, ושם ודאי ליכא כלל לגדרי איסורי מזיק, שהרי פשיטא דמותר לו לאדם לעמוד בחצר ולהלך בה, הגם שהשני נמנע מתוך כך מלעשות תשמישי צנע. ויתבאר ענין זה, אי"ה, בסימן הבא.

## ז.

### שיטת הרא"ש

והנה בסימן הבא אות ב' העלנו בדעת הרא"ש דהרחקת מזיקין תלויה בתקנת נזקי שכנים, ותיקנו שסוג של גירי דיליה חייב להרחיק. ויש לתמוה, דלפ"ז היה הרא"ש צריך לסבור דבסמך

בהיתר ג"כ צריך להרחיק, ואילו מדברי הרא"ש בפרקין סי' ג' שכתב כגירסת ר"ח ור"ת [עי' בתוס' י"ח, ב' ד"ה וסבר] דלמסקנת הגמ' גם רבא מודה דמותר לסמוך, וא"כ ס"ל דבסמך בהיתר א"צ להרחיק, וחולק על הרמב"ן והרשב"א.

וצ"ל בדעת הרא"ש דאף דתיקנו להרחיק כל סוג מזיק שהוא גירי דיליה, אפ"ה בקדם בהיתר ס"ל דלא תיקנו כן, כיון דבאותה שעה עדיין לא הוי גירי דיליה. וזה כעין הסברא שכתבנו לדעת הרשב"א בסוף האות הקודמת.

ועלו בידנו ג' שיטות: א. שיטת ר"ח בגירי דיליה וקדם בהיתר מותר לר' יוסי, משום דלית ביה גדר מזיקין. ב. שיטת הרא"ש דס"ל כוותיה אבל לא מטעמיה, אלא משום דבכה"ג לא תקנו תקנת נזקי שכנים. ג. שיטת רמב"ן ורשב"א דגם בכה"ג תקנו תקנת שכנים, גם לר' יוסי.

ועי' ברא"ש בפרקין סי' ו' דמש"ה קדם רפת לאוצר מותר, אע"ג דהוי גירי דיליה, משום דדירה שאני. ועי' בנתיבות סי' קנ"ה סק"ב שתמה, דמאחר דהרא"ש ס"ל דגם בגירי דיליה מהני סמך בהיתר [וכנ"ל מהרא"ש ס"ג שכתב כג' ר"ח] א"כ למה הוצרך לטעם דדירה שאני. ועי' בנתיבות מה שתיירץ. ועי' גם בפלפולא חריפתא אות כ'.

והנה עצם פשיטותו דהרא"ש ס"ל כר"ח, אינה מוכרחת, דהרי י"ל דאף דגרים כן אפ"ה יפרש כר"י מיגאש שהובא ברמב"ן, דהגמ' הדרה רק ממה דהוי סלקא דעתך דמטעם שלא יתעצם עמו בדין אסור לסמוך, אבל כשבנה אח"כ לכוותל גם למסקנא צריך להרחיק. וממילא לא קשה כלל למה הוצרך הרא"ש לטעם דדירה שאני, שגם כי עשה אוצר מותר לו ברפת.

אמנם אפילו אם נפרש דהרא"ש ס"ל לגמרי כהר"ח, ג"כ לא קשה, לא מבעי לשיטת הר"ח שכתבנו דטעמו דדין גירי דיליה הוא מדין מזיקין דעלמא, והטעם דבקדם בהיתר ליכא דין הרחקה, הוא משום דהניזק בא אל המזיק, ודמי למי שקירב חפציו אל אש, דודאי אין לאש גדרי מזיק. ולסברא זו בודאי אין קדימת ההיתר מועלת ברפת, שהרי שם בכל פעם שגורף הזבל ומביא אחר, וכן בנחתום כל פעם שניתן אש בתנורו, נעשה היזק חדש, ובודאי דכל כה"ג יש עליו גדרי מזיק [וה"קדם בהיתר] מתייחס אל התשמיש בכללו, אבל עצם פעולת ההיזק מתחדשת בכל פעם והרי מזיק לפנינו]. ולכן צריכינו לטעם דדירה שאני.

אלא אפילו לשיטת הרא"ש דמדין גדרי תקנת נזקי שכנים אתינן עלה לר' יוסי בגירי דיליה, וס"ל דבקדם בהיתר ליכא להלכה דנזקי שכנים, שפיר יש לחלק ולומר דלא סגי במה שקדם בהיתר ביחס לתשמישין אלא בעינן שיהא קדם בהיתר ביחס למזיק, שהמזיק יהא קודם לניזק. ומעתה בגפת וכדו' ודאי דמיקרי מזיק קדם לניזק, אבל ברפת נהי דביחס לתשמישין קדם תשמיש הרפת מהאוצר, אבל ביחס למזיק כיון דבכל פעם נוצר מזיק מחדש בזה שמביא אש וזבל, וביחס למזיק זה אדרבה קדם האוצר, ובדין הוא שיהיה אסור, ולכן הוצרך הרא"ש לטעם דדירה שאני".

יא. על כל מש"כ יש להקשות מהא דרחיים דמרחיקין ג' מהכותל, ופסק כן הרמב"ם בפ"ט ה"ג. ובגמ' דידן מבואר דענין זה שייך לפלוגתא דאביי ורבא. והרי כאן מזיק בידים אח"כ כל פעם, ואפ"ה מותר בקדם הרחיים לכוותל, אף דליכא כאן לטעם דדירה שאני. ונפל כל מה שכתבנו.

והנה בהא דאמרי' בסוגיין (י"ח, א') "דיקא נמי [דדירה שאני] דתני עלה אם היתה רפת בקר קודמת לאוצר מותר", לפי הרא"ש ה"דיקא נמי" הוא דאי לאו משום דירה שאני בדין הוא שלא יועיל קדם הרפת, וכמו שכתבנו, משום דביחס אל המזיק ליכא קדימה.

אבל עיי"ש ברש"י ד"ה דקתני עלה ובתוד"ה דיקא נמי, שלא פירשו כן. ובתוס' מבואר גם דלאב"י לית ליה כלל הא דדירה שאני. וכן בתוס' (כ"ה, ב' ד"ה עני והעשיר) מפורש דבלי דירה מותר גם באופן שמזיק אח"כ כל פעם בשעה שמכים השומשמים, ויש כאן היזק חדש בידים.

וזהו משום דהתוס' ס"ל דקדם בהיתר תלוי רק ביחס לקביעת התשמיש, ודלא כהרא"ש. אמנם ברא"ש סכ"ו לא כתב כהתוס', וזהו כמו שכתבנו דלהרא"ש אין צריך כלל לדבריהם, דבגירי כזה לא מהני במה שקדם, ורק ב"דירה שאני" מהני קדימה כזו. ועיי"ש בפלפולא חריפתא<sup>2</sup>.



## ח.

### הרחקה בהיזק שאינו גירי דיליה

ועתה נבא לשיטת רבנן דר' יוסי דסברי דעל המזיק להרחיק עצמו ואפילו בהיזק שאינו גירי דיליה. ובודאי לדעתם החיוב להרחיק הוא מתקנת נזקי שכנים. ונראה דגם הם ס"ל לעיקר הסברא דר"י דאין סברא שיאבד זה תשמישיו בשביל השני [דמחמת כן הצריך ר' יוסי שיהא גירי דיליה. ועי' בסימן הבא בדברי הריצב"א], אלא מתקנת שכנים תיקנו שעל המזיק להרחיק.

ובגדר תקנה זו משמע מדברי הראשונים שנחלקו בדבר, דיש הסוברים דגדר התקנה הוא לתת איסורי מזיקין גם בסוג מזיק דהלכות שכנים [שאלמלא תקנת שכנים לא היה נדון כמזיק], ויש הסוברים דלא תיקנו שיהא עליו ממש דיני מזיקין גם לענין איסורי מזיק, אלא התקנה היתה שאין לו זכות בתשמיש זה שמזיק לאחרים.

דעי' בבעל המאור בסוגיא דחרדל (ט', ב' ברי"ף) שכתב דדבורים וחרדל דמזקי אהדדי והוי מילתא דלא שכיחא ולא גזרו ביה רבנן. ותמה ע"ז במלחמות ד"אינו נכון ואינו עולה כלל, דאטו גזירה היא להחמיר באיסורין שנאמר בה כן", עיי"ש.

ולכאורה בעה"מ והרמב"ן פליגי באלו שני הצדדים הנ"ל - דשיטת בעה"מ מבוארת להדיא דגדר תקנת נזקי שכנים היא שתיקנו להחמיר ולאסור מזיקין אלו בכלל איסורי מזיקין, ולכן ס"ל דבמילתא דלא שכיחא לא גזרו. אבל הרמב"ן ס"ל דאין זו תקנה באיסורי מזיקין אלא תקנה בדיני תשמישין וזכויות השכנים, ולכן הקשה על בעה"מ "אטו גזירה היא להחמיר באיסורין".

ברם אם כי נכון הוא מש"כ בשיטת המאור, אבל במלחמות א"א לפרש כמש"כ, שהרי מסיק דבריו שם וז"ל: והני תרוויהו מזיקין וכל גרמא לדידכו אסור, הילכך תרוויהו מרחקי, עכ"ל. הרי בהדיא דגדר ההרחקה לרבנן הוא דנתנו ע"ז דין גרמא לאסור. ועי' נמי בשטמ"ק בדף כ"ב, ב'.

(יב). ומה דמהני מטעם דירה שאני אף שמזיק בידים. וכן לתוס' בההיא דעני והעשיר, אף דהוי מזיק בידים דמהדין צריך לשלם, וכמש"כ הרמב"ם והביאו שם הרא"ש. כבר כתבתי את טעם הפטור לעיל אות ד'.

בד"ה ואקשינן והא גרמא, אהא דאמר' זאת אומרת גרמא בניזקין אסור, דדן מתחילה לומר דהסוגיא אתיא כרבנן, ולבסוף מסיק כיון דקי"ל כר"י צ"ל דגם לר"י גרמא אסור. הרי לפנינו גם בדבריו, דגם דין הרחקה הוא שנתנו דיני גרמא וגרמא אסור.

ובע"כ מה שהשיג על בעה"מ הכי פירושו, דנהי דתיקנו שיהא בזה איסורי מזיקין, מ"מ התקנה לא היתה משום חומרא באיסורין, אלא אדרבה התקנה באה משום צורך תשמישי שכנים וטובתם, ומשום דהוצרכו לתיקון תיקנו בגדר איסורי מזיקין. ולכן שפיר פריך הרמב"ן דבזה לא שייך מילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה.

ומה שהוצרך הרמב"ן לומר דלרבנן "תרווייהו מזיקין וכל גרמא לדידכו אסור", נראה משום דהיה נראה לו דמהדין כיון דבעל הדבורים הוי גירי דיליה, ובעל החרדל לא, וכמש"כ שם הרמב"ן, ולכן היה סבור הרמב"ן דמהדין יש לחייב רק לזה שהיזקו ע"י גירי דיליה, כיון דחייבו משום דיני מזיקין, וחייב חבירו מדין תקנת שכנים<sup>1</sup>, ומשום כך הוצרך הרמב"ן לומר דלרבנן שניהם מחוייבין מדין מזיקין, כי התקנה היתה שיהא כגרמא ואסור, ולכן שניהם שווין.

אמנם ראיתי מפורש ברש"י דס"ל דליכא כלל איסור לרבנן, עי' בדף כ"ה ב' ד"ה ונותן דמים, וז"ל: דכיון דברשות נטע שאינו מזיק עד זמן גדול, לא חייבוהו חכמים לקוץ בלא דמים בשביל היזקא דיחיד, עכ"ל<sup>2</sup>, ובע"כ אין כוונת רש"י רשות דשכנים, דהרי רישא דמתני' רבנן היא דס"ל מרחיקין את האילן מהבור, ובע"כ דכוונתו "ברשות" בלי שום איסור. וס"ל דגם לרבנן דתקנו תקנת נזקי שכנים לזכות לזה ולהרחיק לזה, מ"מ שיפסיד ממונו לא תיקנו.

ומיהו התוס' (י"ח ב' ד"ה ואי, באמצע הדבור), כתבו דאיכא איסור לנטוע אילן, וכתבו שם הטעם דנותן דמים משום דהוי הפסד מרובה, ודלא כרש"י דפירש משום דהוי ברשות.

ובזה יתפרשו דברי רש"י (י"ח, א') ד"ה ואי לאו צונמא: "וזה נוטע שם שלא כדת מעמיק להו זה כשיזיקו הן". ובהגהות הב"ח שם נוסחא אחרת ברש"י, ומחק תיבות "כשיזיקו הן". ובאמת הנוסחא שלפנינו אין לה ביאור כלל.

ונראה בכוונת רש"י, דהנה התוס' י"ח, א' ד"ה היו שרשיו [יוצאין בתוך של חבירו מעמיק להן ג"ט] הקשו היאך סמך, אי שלא ברשות א"כ יקוץ, ולמה תנא דמעמיק השרשים בלבד. ותירצו דאירי בלוקח, ולריצב"א אין נראה להעמיד בלוקח, אלא מיירי בסמך שלא ברשות דאינו קוצץ האילן אלא בנתינת דמים. והיינו דמש"ה נקט שרשין, משום דזה צריך לעשות גם מבלי שישלם דמים.

והנה רש"י בודאי אינו מפרש בלוקח, שהרי כתב "וזה נוטע שם שלא כדת". וגם תירוצו של הריצב"א לא שייך, דדוקא התוס' שכתבו הטעם דבאילן נותן דמים משום דהוי הפסד גדול, כנ"ל

יג). וכמו שמצינו בשיטת הרמב"ם [פ"ג דשכנים ה"ז] בגג וחצר, דמטילין כל החיוב על בעל הגג שחייב מדין היוק ראיה, ולא על בעל החצר שחייבו מדין מסיפס שיסודו בתקנת שכנים. וכבר נתבארה שיטת הרמב"ם בהרחבה בסימן י', ועיי"ש אות ה' בעיקר סברא זו שכל שיש אחד שחייב מדין מזיק וחבירו חייב רק מהלכות שכנים, אין מחייבים אלא את המזיק, כיון דחייבו עושה שעבוד ממונו, וכאילו הכותל כבר קיים ולא שייך בזה עוד תקנת שכנים, שהרי יש כותל מחמת מזיק, עיי"ש בהרחבה. וע"ע שם הערה ח'.

יד). עיי"ש בשטמ"ק שהביא עוד נוסחא ברש"י: "אע"פ שנטע האילן שלא ברשות". ברם ברמב"ן י"ח, ב' ד"ה ה"ג וכן, הביא את לשון רש"י בנוסחא שלפנינו.

[והראשונים כתבו טעם דומה - דהוי ישובו של העולם] מובן שפיר בשרשין דאין הפסד גדול וגם אינו מבטל ישובו של עולם, לכן קוצץ בלא דמים, אבל רש"י שכתב הטעם משום דליכא מעשה איסור, גם בשרשין דין הוא שנותן דמים, וליכא לתירוצן הריצב"א.

ומש"ה השכיל רש"י לפרש "מעמיק להו זה כשיזיקו הן", דעתה תורת מזיקין עליהן ולכן קוצץ מבלי שישלם<sup>ט</sup>.

ואע"פ שכתב הרמב"ן בסוף דינא דגרמי דאין משלם בשרשים משום דאינו מחוייב לחטט בקרקע, וזה כעין מש"כ התוס' בהכונס (נ"ה, ב' ד"ה נפרצה) דנפרצה בלילה פטור גם בנודע לו, משום שלא חייבה תורה שיטרח לקום בלילה, כל זה לר' יוסי דמותר לו לנטוע, אבל לרבנן שאין לו רשות לנטוע פשיטא דליכא לסברא זו, דדומה לנפרצה ביום ונודע לו ביום ולא הזיקה ובאמצע הלילה הזיקה, דחייב.



## ט.

### בספיקות - האם נחשיב לספק איסורא או לספק ממונא

ואחרי שהובררה לנו פלוגתת ראשונים זו בגדר תקנת נזקי שכנים לרבנן, אם תיקנו שיחשב כגרמא ואסור או תיקנו רק זכויות תשמישין, יהיה נפק"מ בזה - בספיקות. דאם הוא מדיני איסורין הרי ספיקות לחומרא [עי' רשב"א ב"ק ב', ב' דספק חיוב שמירה הוי כספק איסורין ולחומרא], ואם הוא רק תקנת זכויות שכנים הוי ספק ממונות.

ובזה תובן פלוגתת הרמב"ם והרא"ש בבעיות הגמ' כ', ב' [גבי אם היתה רפת קודמת לאוצר מותר]: "כיבד וריבה לאוצר מהו, ריבה בחלונות מהו", דהרמב"ם פסק בפ"ט דשכנים הי"ג דבעל האוצר מעכב עליו, ואם עבר ועשה תנור וכו' אין בעל האוצר יכול להסיר התנור. ואילו הרא"ש בפרקין ס' ו' פסק דכיון דבעיין דלא איפשיטא נינהו לא מזקקין להחמיר.

ולפי המבואר י"ל דפליגי בזה, דהרמב"ם יסבור כמש"כ בשיטת בעה"מ ורמב"ן דהתקנה היתה שיחשב כאיסור מזיק, וא"כ כשדנים אם מותר לעשות רפת, אף דבמציאות עתה ליכא היזק, שהרי עדיין לא עשה לאוצר אלא כיבד וריבץ או ריבה בחלונות, מ"מ מדרבנן תיקנו שיהא בכלל איסורי מזיקין, והוי ספק איסורא ולחומרא, אבל אם עבר ועשה דעתה הוי כבר ספק ממונות, וכיון דמדין ממון יש לו עתה רשות, מדין מוחזק, שוב ליכא דין איסורין<sup>ט</sup>.

טו). ובוה יש ליישב את קושיית קצה"ח להני דס"ל דבור השני מרחיק ג' טפחים לחוד, למה לא נכוף לראשון להרחיק, לשיטת רש"י דגם בסמך בהיתר מרחיק. ונראה דהני יסברו כשיטת רש"י דמש"ה משלם באילן משום דעשה בהיתר, ולפ"ז הה"נ בבור שסמך לאביו בהיתר גמור [יותר מאילן דהוי בלי רשות, וכאן הרי הוי ברשות לאביו] ודאי שעל השני לשלם דמים. ומעתה שפיר לאביו דסומך דלא יפסיד כלום, דאם יבא השני ויחזיק ג' וידרוש ממנו שירחיק יצטרך לשלם ההפרש, דמ"ש מקציצת אילן לסתירת בור.

ועוד י"ל דדוקא כשדנים במזיק וניזק ס"ל דגם בסמך בהיתר על המזיק להרחיק, וזכות התשמישין היא של הניזק ולא של המזיק, אבל כששניהם מזיקין ליכא כלל להלכה זו, וגם רבנן מודים דאין זה מאבד תשמישיו בשביל השני, כיון שסמך בהיתר. וכעין סברא זו בתוס' י"ח, ב' ד"ה מכלל.

אבל הרא"ש יסבור כרש"י דהוי רק תקנה מזכויות דשכנים ולא איסורין, והוי ספיקא דממונא, והוא מוחזק בממונו להשתמש היאך שרוצה, ולכן אף מתחילה אין נזקקין להחמיר ומותר לו לעשות הרפת".

ועי' בסוגיא דף כ"א, ב' "בעי ר"ה בריה דר"י, בר מבואה אבר מבואה אחרינא מאי [אם יכול לעכב אותו מליכוד לאומנותו], תיקו". ופסק הרמב"ם (פ"ו דשכנים ה"ח) דאין בני מבוי אחד יכולין לעכב בני מבוי אחר, וכתב המ"מ הטעם כיון דבעיא דלא איפשטא היא, ושכ"כ הרי"ף "הילכך אין מעכבין". וזהו כמו שכתבנו, דכל דהוי רק מתקנת שכנים וממונות, מספק הוי זכותו של המוחזק, ורק ברפת ואוצר, דהוי ספק איסורין, פסק הרמב"ם לחומרא, וכנ"ל. ולהרא"ש שוה הך דבר מבואה להך דרפת ואוצר.

ובזה יבואר פסק הרמב"ם (פ"ט ה"א) דמרחיקין ג' מבור וסד בסיד, ועיי"ש במ"מ למה פסק הרמב"ם כן, הא בעיא דלא איפשטא היא בדף י"ט, א'. ועיי"ש בלח"מ מה שהביא מהב"י לענין גפת דפסקין "או סד בסיד" כיון דבעיא דלא איפשטא היא.

ולדברינו כאן י"ל דמש"ה פסק הרמב"ם וסד בסיד, משום דהוי ספק איסורין לחומרא, ואפילו דיעבד, כיון דאין באין להפסידו תשמישין אלא לחייבו שמירה לעשות סיד, והוי כרפת בתחילה דמעכב, וכמש"כ. ולא שייך בזה מוחזק, מאחר שאין דנים לסלקו ממה שהחזיק אלא דנים בחיובי שמירה".

ועי' ברא"ש בפרקין ס"ד דפסק דמספק אין כופין לעשות סיד. וזה כשיטתו דספק זה הוי ספק ממון וספק זכויות ולא ספק איסור מזיק, ולכן מספק אין מוציאין ממנו שיעשה סיד.



טז). עי' נדרים ז', א' בר"ן ד"ה ולענין, פלוגתא במקום דאיכא ממונות ואיסורא, והממונות באו מכח האיסור, אם בזה נמי אמרי' ספק ממונות לקולא או מיקרי ספק איסורא. אמנם כאן אפילו להרשב"א שם, דמקרי איסורא זהו משום דהאיסור אינו קשור כלל בממון, משא"כ כאן, שאם נלך לגבי ממון בטר המוחזק, ליכא איסור. והביאור הגר"א שהבאתי להלן בהערה הבאה ציין לר"ן זה. ועי' מה שכתבנו שם.

יז). ועי' ביאור הגר"א סי' קנ"ה סק"ח בביאור פלוגתא זו של הרמב"ם והרא"ש, ותורף דבריו הוא דהרמב"ם סובר שכיון שמן התורה נזיקין אסור, אזלינן לכתחילה לחומרא, משא"כ להסירו אח"כ, אבל הרא"ש סובר דאע"ג שהוא דאורייתא, כיון דמילי דממונא, אזלינן לקולא, ועיין ר"ן נדרים ז', א' ד"ה ולענין [בענין ממון שבא מכח איסור, והובא בהערה הקודמת], והרמב"ם סובר דוקא להוציאו מחזקתו וכו', עיי"ש.

ועי' ברמב"ם פ"ב דמתנות עניים הי"ג דפסק דיש יד לפאה. ועיי"ש בכס"מ דמתחילה ר"ל משום את"ל, ולבסוף מסיק דלעולם נשאר בתיקו, ופסקין לחומרא. ומעתה יקשה דהרא"ש עצמו פסק בנדרים פ"ק ס"ג דמספק אזלינן ביד לצדקה, וא"כ למה בכאן פסק לקולא. ובע"כ כמו שכתבנו, דלהרא"ש ליכא כאן רק ספק בממונא. וגם הרמב"ם דאית ליה לפי הכס"מ כפי שיטת הרמב"ן והרשב"א שם בסוגיא דנדרים, דמקרי ספק איסורא גם בממון שבא מחמת איסורא, וא"כ גם בעבר ועשה רפת יצטרך להרחיק. ובהו צ"ל כמש"כ בהערה הקודמת, דכאן כל שיויר דין הממונות מתבטל האיסור, גם הרמב"ן והרשב"א מודים דמקרי ספק ממונות, ורק בתחילה כשבא לעשות, מיקרי דיני איסורין וכהרשב"א ב"ק ב', ב' דספק שמירה הוי ספק איסור ולחומרא.

יח). ואין צריך לפ"ז למה שתרצנו בסימן הבא אות ג' מטעם אחר. ומה שכתבנו כאן הוא דלא כב"י, דלדידיה הוי בעיית הגמ' גם בגפת אי בעי סיד, וא"כ למה פסק הרמב"ם לקולא דאו סד בסיד.



י.

## אי שרי לחפור בור סמוך למיצר

ועתה נחזור למה שפתחנו בו - בפלוגתת אביי ורבא בסוגיין אי שרי לחפור בור סמוך למיצר, ואיכא למ"ד דבעשויה לבורות נמי סומך לאביי, ותמהנו מ"ש ממניעת תשמישי חצר ע"י היזק ראייה דפליגי בזה אי שמיה היזק.

והנה לפי מה שנתבאר במהלך דברינו לכו"ע כל שאין עליו שם מזיק גם לרבנן לא בעינן הרחקה. לא מיבעי לדעת הסוברים דגדר התקנה לאסור מדיני מזיקין, אלא אפילו לפרש"י שתיקנו לבטל ממנו זכות תשמיש, מ"מ התקנה היתה רק במזיק שעליו להרחיק, אבל בשאינן מזיקין מודים רבנן, דמאי אולמיה האי מהאי, וכדס"ל לר"י.

ומטעם זה כתבו בתוס' (כ"ב, א' ד"ה וקמא), גבי איסור סמיכת כותל לכותל חבירו משום דממעט בדוושא, והקשו לרבא קמא היכי סמיך, ותירצו: "דלא אסר רבא לסמוך אלא מילתא דמגופיה אתי היזק, אבל הכא הכותל אינו מזיק כלום אלא שגורם למעט הדוושא".

ומעתה ס"ל לרבא דשם מזיק איכא כבר מיד, גם בדליכא נזיק, ואביי חולק עליו. ולדעתו יש לפרש דס"ל דלאו תורת מזיק עלה, ומש"ה מותר לסמוך. ולשיטת ר"ח ור"ת [בתוס' י"ח, ב' ד"ה וסבר] במסקנא גם רבא ס"ל דכל דליכא נזיק לא מקרי מזיק ומותר לסמוך, ורק בבור ס"ל דשם מזיק עליה מעתה. ועי' בלשון בעה"מ בסוגיין.

ונראה דבזה פליגי רש"י ור"י עם ר"ת בבא בידים אם צריך להרחיק אף לאביי, דדעת רש"י (י"ז, ב' ד"ה ה"ג בא בידים) ור"י בתוס' שם ד"ה ה"ג, דבבא בידים אסור לסמוך, לפי שהקרקע מתבקעת ונופלת קרקע של שדה חבירו. ור"ת בתוס' שם כתב דאין נראה לחלק בין בא בידים ובין לא בא בידים.

דהרי ודאי מה שמתפוררת האדמה ונבקעת אין בזה הפסד ממש בשווי הקרקע, דא"כ למה חולק ר"ת ע"ז. ובע"כ כל ההפסד הוא ביחס לבורות, וא"כ מה טעמם של רש"י ור"י. אבל לפמש"כ ניחא, דכל מה שחולק אביי הוא דאין שם מזיק על הבור משום כל מרא ומרא כו', אבל בבא בידים שפיר יש כאן שם מזיק, ולכן מודה אביי. ור"ת ס"ל דאביי שחולק הוא משום דס"ל דכיון דנוגע רק לבור שאינו כעת אין עליו שם מזיק כלל, אפילו בכה"ג, ולכן גם בבא בידים סומך.

ועי' בדף י"ח, א' גבי רפת ואוצר, טעמא דאיכא אוצר הא ליכא אוצר עביד, דירה שאני, ופרש"י: "דירה שאני - חנות ורפת בקר דירתן של אדם הן ואין לנו לאסור דירתו עליו אא"כ ההיזק מוכן". וכוונתו דהגם דרבנן ס"ל דמפסיד תשמישיו משום תשמישי הניזק, וחולקין על ר"י, מ"מ בתשמישי דירה מודים רבנן לר"י.

ולשיטת הריצב"א המובאת בסימן הבא דלא אמר ר' יוסי על הניזק להרחיק עצמו אלא בתשמיש שהוא עיקר יישוב העולם, לפ"ז בדבר שאינו עיקר הישוב לכו"ע על המזיק להרחיק, ובעיקר הישוב פליגי רבנן ור"י, ובדירה לכו"ע אין מרחיק.

ובשטמ"ק בשם הראב"ד מפרש דירה שאני דלאו שם מזיק עליה, וזה כמש"כ דגם לרבא רק משום דמקרי מזיק הוי בכלל תקנת השכנים, ואף דליכא היזק עדיין, כל שיש שם מזיק תיקנו שאין לו רשות להשתמש בו.

ומעתה לא קשה מהיזק ראייה", דכאן לכו"ע צריך להרחיק כיון דשם מזיק עליה, שהרי היזק ראייה שמיה היזק, ולכן גם אביי מודה. ור"ת דס"ל דבבא בידים פליג אביי, כבר פירשנו טעמו דס"ל לאביי דכיון שנוגע רק לבור שאינו כעת, אין עליו שם מזיק, אבל במקום דשם מזיק עליה מודה. וס"ל לאביי דמניעת תשמישין בכלל הרחקת נזיקין, דדומה להדקיה באגדא (ב"ק פ"ה, ב') דחייב ע"ז שבת, או דהוי גרמא.

ורק בגוונא דסמיכת בור למיצר מאחר דעתה אין מונע התשמיש אלא מונעו מלעשות בור, וכן ברפת שקדמה לאוצר, בזה לאביי אין עליו תורת מזיקין, וליכא לכו"ע תקנת שכנים גביה.

ומעתה, לאחר דעלה בידינו דגם רבנן ס"ל לעיקר סברתו של ר' יוסי דמאי אולמיה האי מהאי - דמה עדיף זכות תשמישך לתשמישי, ורק כשיש לדונן בדיני מזיק הוא דסבירא להו דמתקנת שכנים יש להרחיק, דאין לו זכות תשמישים שיש עליהם שם מזיק.

לפ"ז נראה להסביר את דברי הרשב"א המובאים בתוס' (י"ז, ב' ד"ה אביי), שהקשה לאביי דאמר סומך באינה עשויה לבורות, הא מפסיד הוא שאם יטע אילן יצטרך להרחיקו יותר, מחמת דמרחיקין האילן מן הבור כ"ה אמה. ולכאורה אין קושייתו מובנת, וכי לא ידע דלעולם מחייבין את המזיק להרחיק ולא את הניזק, וכמו שאמנם כתבו בתירוצם.

וביותר תמוה, דעי' בנמק"י דמשמע דאמנם ס"ל כקושיית הרשב"א, וס"ל דלרבנן גם אביי מודה דאינו סומך. וזה תמוה מאד.

ונראה דכיון דכל הלכות הרחקה בנוי על זכות התשמישים - למי היא נתונה, לבור או לאילן. ומעתה ס"ל לנמק"י ולהרשב"א בקושייתו דדוקא כשדנים בבור בתוך השדה, שפיר בזה ס"ל לרבנן שכשדנים למי יש רשות אמרי' לבעל הבור, דמיקרי ניזק, ולא לבעל האילן דמיקרי מזיק. וכיון דנותנים זכות התשמיש לבעל הבור ממילא על האילן להתרחק. אבל כשבא לסמוך לאוצר זה ודאי אינו מזכות התשמישין שלו, דהרי גם לשני זכות לחפור בור, וכשבאים בבת אחת הרי על שניהם להרחיק. א"כ כיון דבור זה סמוך למיצר אינו מזכות התשמישין שלו, יש מקום לומר דגם רבנן ס"ל דאינו מאבד זכותו לנטוע אילן בשביל השני. ורק הרשב"א ס"ל במסקנתו דאפילו בכה"ג ס"ל לרבנן דעל המזיק להרחיק.

ואמנם זה טעמו של ר' יוסי שכתבו התוס' (י"ח, ב' ד"ה ואי), דכיון דהראשון עשה שלא כהוגן וכו', ור"ל דאין תשמיש זה מזכותו, ואין השני צריך להרחיק.

יט). לריצב"א והסוברים כמותו בלא"ה לא קשה מהיזק ראייה, וכפי שכתבנו בסיומן הבא סוף אות א', דכל שיכול להמנע מלהזיק הרי לכו"ע צריך להמנע או לשמור עצמו שלא יזיק, ולענין היזק ראייה הרי יכול לעשות מחיצה ולשמור עצמו שלא יזיק.

כ). ועוד יש להוסיף דבבור ואוצר גם כשיעשו לבור או האוצר אין תורת מזיקין עליהם, דהרי הם הזיקו את עצמן, והוי כזורק חפציו לאש חבירו דאין לאש תורת מזיק כלל וכלל, וכן בזורק אוכל לבהמת חבירו דודאי אין הבהמה בגדר מזיק.

ומה דרבנן חולקים דהשני מרחיק הכל, יקשה להנמק"י, דהרי ס"ל דרק אביי אליבא דר"י ס"ל דסומך, אבל לרבנן דעל השני להרחיק האילנות אינו סומך, וה"נ למה סומך לאביי, ולמה לדידיה ניחא ליה, הא יחייב לשני לעשות כל הרחקה.

וצ"ל דהנמק"י יפרש מה דניחא לאביי הוא כאידך פירושא שבתוס' שם ד"ה מכלל, דהמקשן ידע דלרבנן אין הדבורים מזקי כלל לחרדל, וגם כשבאין לעשות בבת אחת מותר לו לסמוך למיצר.



הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

## תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בדיני ימים נוראים\*

### אלול

א. האוחז בחודש אלול בשיר של יום, והציבור תוקע בשופר, האם יאמר לדוד בסמוך לתקיעה, או רק בסוף התפילה משום תדיר.  
תשובה: לדוד לא שייך לתקיעות.



### תשובה

ב. השעה"צ תרו, יג צידד בהקניט את חברו ומחל לו דאי"צ כלל ווידוי, כי העבירה לשמים היא רק כשיש עבירה לחברו. וצ"ע דאף שמתברר שלא הייתה עבירה לשמים, מ"מ לא גרע ממתכוון לחזיר ועלה בידו טלה, דהרי חשב להקניט שיש חטא לשמים.

תשובה: כיון שמחל ואין מצטער עשה המוטל עליו. (א.ה. דתשובתו התקיימה בזה ורק זה מוטל עליו).

ג. בביה"ל תקפ"ח דן שאסור לקיים מצוה בלא גוף נקי – מה הדין בקיום מצות תשובה כשמחפש במעשיו וחוזר מהם בלא גוף נקי.

תשובה: מותר.

ד. ברמב"ם פ"ד מתשובה ה"ב כתב שמכלימין את החוטא כדי שישוב. וצ"ב דכתוב הוכיח תוכיח וכו' ולא תשא עליו חטא.

תשובה: לצורך מותר.

ה. ברמב"ם פ"ו מתשובה האריך שכל תפילת הורני דרכך וכו' זה שלא ימנעוהו מתשובה מדין עונש על עבירותיו, אך לא שיקבל משמיא סיוע לכך דהרי זה תלוי בבחירה ולא ניתן משמיא, וצ"ב כיון שנתנו לו כן משמיא ע"י תפילתו זה מתייחס אליו והוא בכלל בחירתו וכמש"כ החזו"א סוף או"ח (הובא בשוב הדעת ברכות דף י' בשיח השדה).

תשובה: ע"ז אין מדבר.

ו. מה שאמרו בגמ' תענית דף כ"ז דהעוסק בפרשת הקרבנות נמחלים כל עוונותיו, האם זה גם בשבת שאין הקרבנות דמ"מ עוסק בפרשת הקרבנות או רק בחול.

תשובה: כן.

\* תשובות מו"ר הגר"ח קניבסקי זצ"ל, להלכה ולא למעשה.

ז. בשערי תשובה לרבינו יונה ד, יט כתב דלפי שבזיה את חברו בפני רבים צריך לפייסו בפני ג', משמע דכשלא ביזהו ברבים אי"צ בפני ג', האם קימ"ל כן.

**תשובה:** יתכן. שוב כתב תשובה: מסתבר.

ח. האם בל"ת דרבנן מהני תשובה ללא יו"כ.

**תשובה:** יתכן. (א.ה. עשע"ת סימן כ"ז סוסקי"ז).

ט. האם לאו שאין בו מעשה מהני בו תשובה בלא יו"כ [דאין בו מלקות והוה כניתק לעשה שאי"צ בו יו"כ].

**תשובה:** יתכן. (א.ה. ע' ברכת פרץ פרשת ראה שכתב כן לענין לאו שבכללות).

י. האם נכון שאף כשמותר לאדם להקפיד ע"פ דין, מ"מ אם אמר שמוחל ושוב הקפיד זה שלא כדין ויענש.

**תשובה:** נכון.



## סליחות

יא. כתוב דהש"ץ בסליחות ימשיך גם בשאר התפילות, וצ"ב דהם מצוות חלוקות, גם מצינו משנה בר"ה דהלל שייך לבעל שחרית ולא לבעל מוסף ומבואר דהם שנים.

**תשובה:** בסליחות החמירו.

יב. המשנ"ב תקפא, ד כתב דיחיד לא יאמר סליחה בארמית. וצ"ב דבתרגום בקדושא דסדרא כתוב הפוך שכיוון שזה ארמית יאמרוהו הקהל בלחש ורק יחיד יאמר בקול.

**תשובה:** יש חילוק בין יחיד האומר בציבור ליחיד האומר בביתו.

יג. בנ"ל הבנתי דבין בקדושא דסדרא ובין במחי ומסי יאמרוהו רק בציבור כל אחד בלחש ולא יחיד בביתו, וצ"ע דבמשנ"ב קלב, ד כתב דיחיד בביתו אומר תרגום דקדושא דסדרא.

**תשובה:** כיון שאומרים עם הפסוק ביחד הוי כמפרש ומותר.

יד. האם ביו"כ אפשר לומר בקול רם בציבור תרגום דקדושא דסדרא דאין המלאכים מתקנאים בנו, וכעין שאומרים בשכמל"ו בקול רם.

**תשובה:** אין לומר בקול.

טו. במשנ"ב תקפא, ד כתב דכשאין מנין באשרי יאמרו אח"כ ג' פסוקים ומשמע שכולם יאמרו, וצ"ב דבסימן נ"ד כתב דמספיק שהש"ץ יאמר הפסוקים כדי שיוכלו לומר קדיש.

**תשובה:** יאמרו הכוונה שיחיד יאמר בפני הציבור.

טז. המשנ"ב כתב דיא"צ שמתענה קודם להיות ש"ץ בשאר התפילות למי שהתפלל סליחות, וצ"ב למה דוקא מתענה.

**תשובה: אולי דוקא במתענה.**

יז. האם יש לעמוד בסליחות כשאומרים אחר הווידוי הפסוקים דכי עוונותינו רבו למעלה ראש וכו', דזה חלק מהווידוי, דבסוף יומא מבואר שזה הווידוי של רב יהודה.

**תשובה: לא נהגו.**

יח. כתב המשנ"ב דסליחה המתחלת בשם ה' אין פותחין בה באלקינו ואלקי אבותינו, איך נוהגים בסליחה המתחלת בכינוי אדון.

**תשובה: אין זה מז' שמות במש"כ הרמב"ם רפ"ו מיסוה"ת.**



### ערב ראש השנה

יט. במשנ"ב כתב דבביה"ק לא יבקש מהנפטרים אלא מה' שיענהו בזכות הנפטרים, וצ"ב דבערב ר"ה אומרים בסליחות (כ"ח) קומו ישני מכפל לסעדי וכו' וכו'.

**תשובה: כבר העירו בזה.**

כ. המשנ"ב כתב דבסליחות בער"ה אומרים תחנון אף כשגמרו אחר עלוה"ש, האם גם מי שלא סיים הסליחות עם הציבור ומשלים אותם אחר שחרית יאמר תחנון.

**תשובה: לא.**

כא. ראיתי שמרן (שליט"א) [זיע"א] כתב להסתפר ממש בער"ה ולא בימים לפני"כ, וצ"ב דכתוב שם בשו"ע גם שמכבסים וזהו בימים לפני"ז (כתקנת עזרא לכבס ביום ה') ומוכח דער"ה קוראים לכמה ימים שקודם ר"ה.

**תשובה: הא כדאיתא והא כדאיתא.**

כב. השו"ע תקצז, ג דן בתענית חלום בר"ה, וצ"ע דהשו"ע פסק לצום בער"ה ואין לחוש לחלום רע אחר תענית כמש"כ השעה"צ רכ, א.

**תשובה: לא מיירי בצם.**

כג. בהא דאחר תענית אי"צ לחוש לחלום להטיבו האם זה גם כשהתענה רק עד חצות (כדשכיח בער"ה).

**תשובה: צ"ע. שוב כתב תשובה: אולי.**

כד. כשצם בער"ה רק עד מנחה האם גם הוא צריך לאכול לפני עלוה"ש משום חוקות הגויים.

**תשובה: לא.**

כה. בנ"ל הנה המשנ"ב כתב דאי"צ בער"ה להתנות בלילה שלא יתחיל הצום עד עלוה"ש כיון שהמנהג לאכול קודם עלוה"ש, ויל"ע בצם רק עד חצות דאין חייב לאכול קודם עלוה"ש אם הוא צריך להתנות בלילה שלא יתחיל הצום עד עלוה"ש או שגם הוא טפל למנהג הקדום.

תשובה: סתמא הוא כך.

כו. בנ"ל הנה דרכם היה לקום לסליחות קודם עלוה"ש ועכ"ז לא התיר המשנ"ב כשהלך לישן בלא תנאי אלא משום שהמנהג לאכול ומשמע דבשאר צום שאין מנהג לאכול, אף אם הלך לישן בליל התענית לשעה אחת בלבד צריך להתנות, ואולי שעה שאני מרוב הלילה.  
תשובה: נכון דסתמא הוי כקיבל.

## ראש השנה

כו. כשיש פרט שכתוב בכותרת הסימן בשו"ע ולא הוזכר בדברי השו"ע האם נוקטין כן (כעין סימן תקפ"ג שבכותרת כתוב שאכילת הסימנין בר"ה נוהג רק בלילה ולא נכתב כן בשו"ע).

תשובה: הכותרת כתבו המדפיסים ואין לחוש לזה.

כח. האם עדיף בר"ה להתפלל ברוב עם או במקום שיקבל עליה.

תשובה בע"פ: ברוב עם עדיף דהוא דינא דגמ', אבל לקבל עליה הוא רק ע"פ קבלה.

כט. בנ"ל במקום קטן נצרך משתתפים וכהן ויש בזה חסד.

תשובה בע"פ: זה קצת חשבון.

ל. בנ"ל למעשה כיון שיש שם משום חסד ומשום הכרת הטוב האם ראוי להתפלל שם.

תשובה בע"פ: מותר.

לא. במשנ"ב כתב שע"פ קבלה יש לחזור אחר עליה בר"ה, האם גם במנחה זה בכלל ענין זה, או שצריך קריאה של ר"ה ולא של שבת בלבד.

תשובה: גם במנחה.

לב. בסימן רפ"א כתב השו"ע אין לכרוע ב-ולך לבדך אנחנו מודים, דאין להוסיף על תקנת חז"ל ושם לא תיקנו לכרוע, וצ"ב דבימים נוראים כתוב בשו"ע שהכורע כל השמו"ע יזקוף בחתימת הברכה, אך בכל מקום אחר מותר אף שלא תיקנו שם.

תשובה בע"פ: שם אין לו ענין לכרוע דוקא במילים אלו אלא להתפלל בכללות בהכנעה, ומותר כי לא נראה שמתקן לעצמו מקום חדש לכרוע משא"כ ב-ולך לבדך אנחנו מודים. (א.ה. ומ"מ בר"ה בחתימה יזקוף כי נראה שכורע מחמת המילים כעין שתיקנו חז"ל בברכות אחרות).

לג. הנוהג כמנהג ישראל לעמוד כשארון הקודש פתוח האם זה גם בר"ה שפתוח זמן רב וזה קשה.

תשובה: גם בר"ה.

לד. בהא דפתיחת הארון הוה עת רצון, האם זה גם למי שלא חייב כעת בקריאה"ת כגון שכבר שמע.

תשובה: לא משנה.

לה. מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב לי דמותר לבקש בקשות פרטיות בר"ה שחל בשבת וצ"ב מאי שנא מאבינו מלכינו דאין אומרים.

תשובה: זו בקשה כללית.

לו. במשנ"ב הלכות יו"כ כתב דאשה לא תלביש תכשיטיה מפני שזה יום הדין האם ה"ה בר"ה.

תשובה: יו"כ חמור יותר.

לז. במשנ"ב כתב לא ללבוש בגדי משי וריקמה של יו"ט, האם בגד יו"ט דידן ללא משי וריקמה ראוי ללבוש.

תשובה: כשר.

לח. בהא דאם לא אמר בר"ה 'ובכן' אין חוזר, אם אמר בא"י האם יאמר למדני חוקיך ויחזור לובכן, או שזה כזכרנו שכתב המשנ"ב לסיים מיד הברכה ולא לחזור.

תשובה: לכאורה יאמר למדני חוקיך וצ"ע. (א.ה. בקש"ע מצאתי לא לחזור ועשה"צ קפח, יח).

לט. במשנ"ב כתב למי שמסופק בר"ה אם סיים המלך הקדוש וברור שאמר ובכן דאפשר שאי"צ לחזור, האם זה למעשה.

תשובה: ספיקא דדינא.

מ. בנ"ל האם למעשה מפני כך אסור לו להמשיך שאר הברכות כשנזכר באמצע התפילה וצריך לחזור לתחילת התפילה.

תשובה: צ"ע.

מא. בנ"ל שאלתי שוב: האם מספק יוכל לגמור את כל השמו"ע ולא יצטרך לחזור.

תשובה: כן.

מב. האם מוזכר שמי שמבקש בקשות פרטיות בר"ה הוא מעורר עליו דין בפרטיות שיש בזה סיכון.

תשובה: מותר.

מג. האם אפשר לומר פרק שירה בר"ה דהרי אין אומרים שירה אלא שיתכן שזה נאמר רק בהלל.

תשובה: מותר.

מד. במש"כ השעה"צ בשם ר' אבלי דהשוכח יעו"י בליל ר"ה אי"צ לחזור משום שאין מקדשין את החודש בלילה (והשגת השעה"צ משום תרתי דסתרי לא שייכת בברהמ"ז) האם זה גם בליל ב' או שזה ודאי קדוש והתאריך ב' ולא שייך לומר בזה אין מקדשין בלילה.

תשובה: עי' ברכות ל' ב'. כעת כתב תשובה: גם בליל ב'. (א.ה. עמשנ"ב קפח, יט דאף ביום אין חוזר בברהמ"ז מספקא).



מה. האם שופר בליל ר"ה מוקצה.

תשובה: לא.

מו. האם מותר לתקוע בליל ר"ה בכדי להתלמד לצורך יום א' דר"ה.

תשובה: מותר (כמדומה).

מז. בנ"ל האם בתקיעה בליל ר"ה יש חשש מעירבוב השטן כמו בער"ה.

תשובה: לא מצינו. (א.ה. עבא"ח).

מח. האם נכון שבזמנינו ששומרים על שופר מאד הוא מוקצה בשבת מחמת חסרון כיס ואסור לצורך גופו.

תשובה: לא נראה.

מט. כשיש ביו"ט א' דר"ה פרי חדש שבדעתו תיכף לאוכלו עם הסימנים האם חייב בקידוש לכוין בשהחיינו גם על הפרי משום שאם יברך תיכף שוב זה ברכה שאין צריכה או שהיו"ט והפרי ב' ענינים ויוכל לברך פעמיים.

תשובה: כמדומה שנוהגין שפוטר.

נ. מסקנת הביה"ל תרמ"א דכשברך זמן בעשיית סוכה אין מברך על יו"ט דסוכות זמן, כספק הפמ"ג, כיון שמהות היום הוא סוכה, ודנו באשה שלא בירכה שהחיינו בר"ה בנרות, ובעלה התכוון שלא להוציאה בשהחיינו דקידוש כי חשב שבירכה בנרות ונזכרה רק במנחה האם תברך שהחיינו על היום אחר ששמעה שהחיינו בשופר שהוא מהות היום.

תשובה: צ"ע. שוב כתב תשובה: אולי.



### תקיעת שופר

נא. המשנ"ב הזהיר שלא להאריך בשבר אחד כשיעור ט' טרומיטין משום דהוה תקיעה, האם זה גם במי שנוהג טו או טו, או שזה מאד עקום ולא נחשב לתקיעה ורק אם יאריך ב-טו בלבד זה יפסל.

תשובה: תפוס לשון אחרון.

נב. בשעה"צ תקצ, ד כתב דאם לא האריך בתקיעה דתש"ט ט' טרומיטין לא יצי"ח, וצ"ב אמאי אם האריך ו' טרומיטין לא יצי"ח לפי מש"כ במשנ"ב סקי"ג דבדיעבד כשר כשג' השברים רק ו' טרומיטין וא"כ אף התקיעה ששיעורה כהשברים יש להכשירה בו' טרומיטין.

תשובה: הרי ביאר הטעם דהוי תרתי דסתרי.

נג. האם יש חסרון כשבסוף התקיעה הוא מגביר את קולה כשמסיימה משום שעדיף שתהיה כולה ישרה או שאין להקפיד.

תשובה: לא שמענו קפידא.

נד. אם בדק שיכול לתקוע שברים תרועה דרך משל ג' שניות ולמעשה בר"ה האריך בהם ע"י שתקע בהם יותר לאט או שהוסיף קולות בשברים או בתרועה (דזה כשר כמפורש בשו"ע) האם בר"ה יאריך בתקיעה רק ג' שניות או יותר כפי שהם כעת.

**תשובה: ג'.**

נה. במשנ"ב כתב דשיעור שברים ט' טרומיטין ויותר (תקצ, יג, טו), ויש לדון במי שיכול לתקוע כן במהירות רבה אמנם מנהגו לעשות בשברים טו או טו ובכך הכי מהר אצלו זה יותר מזמן הנ"ל (וכבר ביאר מרן (שליט"א) [זיע"א] שאריכות התקיעה כפי כמה שיכול לתקוע שברים הכי מהר ולא כפי שעת התקיעות בר"ה) כמה זמן יעשה תקיעה דתש"ת האם כזמן שיכול לתקוע ט' טרומיטין או כפי המהירות שיכול לתקוע שברים כמנהגו.

**תשובה: כמנהגו.**

נו. שיעור תקיעה דתשר"ת כשיעור שברים תרועה, האם זה רק כדי השברים תרועה ממש או גם כדי ההפסקה שצריך להפסיק ביניהם (להמשנ"ב כדי נשימה במעומד).

**תשובה: עם ההפסקה.**

נז. אם בסוף התקיעה יצא עוד טרומיט אחד בנפרד האם יש לחושבה כתרועה כדי לפוסלה.

**תשובה: לא מסתבר וצ"ע.**

נח. מרן כתב לי שאם יצא טרומיט אחד בסוף התקיעה אי"ז נהפך לתרועה האם זה דוקא בתקיעה אחרונה או גם בתקיעה ראשונה [דלכאו' הטרומיט הוא קול אחר המפסיק].

**תשובה: לכאו' גם בראשונה.** (א.ה. אולי זה ע"פ תשובה הבאה).

נט. המשנ"ב כתב דכשיצא קול ארוך בתחילת התרועה זה הפסק ופסול, והבנתי דזה רק לשו"ע שאף מתעסק הוה הפסק אך להמשנ"ב שפסק כהפמ"ג שבמתעסק אי"ז הפסק אף זה מתעסק וכשר, האם נכון.

**תשובה: אין חשש.**

ס. תקיעה (שבעיפות או פחד הבעל תוקע) שהיא מעט רועדת האם יש לחושבה שהיא כתרועה.

**תשובה: לפי הענין.**

סא. יען כי החמיר בזוה"ק בבעל תוקע שאינו ראוי, האם יש לי להרבות בהשתמשות של לא לתקוע בציבור או שאין להטריח על הציבור.

**תשובה: אין להשתמש.**

סב. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה דהאומר עלבבך ב-ל' אחת חוזר על ב' התיבות, וצ"ב מאי שנא ממש"כ השו"ע תקצ, ו דהתוקע תקיעה אחת ורוצה שתעלה לתש"ת דלפניה ולתש"ת דאחריה דקיימ"ל דעולה לפניה.

**תשובה: מה ענין תקיעות לכאן, כאן אין שום מילה כתיקונה.**

סג. האם בעל תוקע שקשה לו לתקוע בראש כבד יש להקל לו בשופי לאכול קודם התקיעות יותר מכביצה כפי צורכו כיון שזה צורך התקיעות.

תשובה: לא יאכל יותר מכביצה. (א.ה. ועדיין צ"ע במקום שיש שומר בצירוף שעת הדחק עמשנ"ב ס"ס תרצ"ב, אמנם השאלה מיירי בבעל תוקע ולכאור' הבין שלא מיירי בתוקע לעצמו ושוב כל מנין קבוע הרי יש בו דין שומר ועכ"ז החמיר).

סד. מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב דהמדבר באמצע תקיעה לא יצי"ח אף ששמע בה היטב (א.ה. עמשנ"ב תקצב, יג), וצ"ב מאי שנא ממגילה שכיון שאין הפסק מעכב יצי"ח ורק כשלא שמע כשסח יש חסרון (משנ"ב תרצ, יט) והרי גם בשופר הפסק בדיבור לא מעכב.

תשובה: שם המשנ"ב מסופק. שוב כתב תשובה: ספק במשנ"ב. (א.ה. צ"ב היכן משמע שם שהמשנ"ב מסופק בזה).

סה. אם התוקע התחיל לתקוע קודם שסיים המקריא לומר תקיעה ונמצא שהמקריא דיבר באמצע התקיעה האם המקריא יצי"ח.

תשובה: כיון ששמע כל התקיעה יתכן שיצא. (א.ה. הלשון יתכן תליא בספק שבתשובה הקודמת).

סו. בנ"ל צ"ב דהמשנ"ב תקצב. יג. כתב דאף בין שברים לתרועה ואף לצורך התקיעה אם סח לא יצא.

תשובה: בין שברים לתרועה גרע עי' בשה"צ.

סז. כיום מורחים על כל השופר כולו חומר שקוף בכדי להבריקו האם זה כציפן זהב ופסול.

תשובה: כשר.

סח. מעשה שאמרו לתוקע בבית פרטי לחשוב מפורש בדעתו להוציא כל השומע, והיה שם פלוני שכיוון כעת לצי"ח אך לא עלה על דעת התוקע שאותו פלוני לא שמע בביהכ"נ תקיעות האם אותו פלוני יצא.

תשובה: צ"ע. שוב כתב תשובה: אם חשב כל השומע - יצא.

סט. כתב המשנ"ב תקצ, כח דעשה ב' שברים וגמר התרועה יחזור שוב על הש"ר ולא על התקיעה ראשונה, וצ"ב דהרי עשה תרועה קודם שעשה שברים ובסק"ל כתב דאם הקדים תרועה לשברים לא יצי"ח תקיעה ראשונה.

תשובה: בשביל שעסק בשברים שוב אינו הפסק.

ע. האם יש להדר שלא לתקוע בשופר שתקנו גוי.

תשובה: לא שמענו.

עא. בסימן תקפ"ח מבואר במשנ"ב ובביה"ל, דהפסק באונס באמצע התקיעות מעכב וצריך לחזור על כל הט' תקיעות ובלבד שיהיה בגופו כגון באינו נקי או שהמקום אינו נקי ולא בעיכבוהו לסטים, ויש לדון כשאין לו שופר או בעל תוקע אם הוא אונס בגוף המצוה ממש או אונס צדדי

ושכיח ששמע בביכ"ג והפסיד סוף התקיעות ורוצה להשלימם בביכ"ג אחר ובינתיים אין לו אפשרות להשלימם.

**תשובה:** לכאו' אינו אונס.

**עב.** האם יש ריעותא כשתוקע וחצי נקב השופר מחוץ לפיו צמוד לשפתיו ותוקע רק בחצי נקב.

**תשובה:** כשר.

**עג.** כעת שוב שאלתי: קיימ"ל דכשלא הסמיך השופר לפיו ותקע באויר לא יצא, האם נכלל בזה כשתקע וחצי נקב השופר מחוץ לפיו וצמוד לשפתיו ותוקע רק בחצי נקב דלא יצא, ואולי זה כשר לכתחילה.

**תשובה:** לא מסתברא ומסתמא כשר.

**עד.** בשו"ע תרמו, ב פשוט דממעט הדס ביו"ט כשר וצ"ב דנדחה בתחילת היום ובשו"ע תקפו, יח חשש לכך בשופר עבודה זרה שנתבטל ביו"ט.

**תשובה:** אולי כיון שאפשר למעטן לא נדחה (ול"ד לע"ז שאין ביד ישראל לבטלו). (א.ה. אף שגם בהדס אסור מ"מ זה בידו).

**עה.** יחיד שאין תוקע במוסף האם יש ענין להשלים לק' קולות.

**תשובה:** יתכן.

**עה.** בנ"ל יל"ע אם רוצה להחמיר על עצמו האם זה אסור משום שיש חשש שתוקע בחינם ביו"ט.

**תשובה:** מותר.

**עו.** שופר עם נקב וכשתקע בו אחז בידו בנקב וסתמו האם זה כסתמו שלא במינו.

**תשובה:** לא טוב. (א.ה. בציפהו זהב שלא בקירוב מקום לפה מבואר שבקל משתנה קולו ופסול\* עכ"ז האוחז בשתי ידיו בכל סביב השופר אי"ז פסול כי אין ידו שופר ולא נחשב שתוקע בה. ובציפהו זהב פסול בנשתנה קולו כי זה ב' שופרות. וזהו הטעם שחומר שקוף שציפה בו כשר דאי"ז שופר נוסף לעצמו ובטל לעיקר השופר מחמת שאינו חשוב, משא"כ בזהב הפסול שהשופר לא שלם ותקע בדבר נוסף).

**עז.** האם צריך לבדוק את השופר קודם התקיעות כל יום כמו ציצית או שממילא הוא בדוק.

**תשובה:** א"צ.

**עה.** במשנ"ב תקפח, ז כתב דאם תקע באמצע התקיעות קול אחר כמתעסק בלבד אי"ז פוסל, מה הדין כששמע קול אחר וחשב לצאת בו אך התוקע כיוון שלא להוציאו האם זה הפסק.

**תשובה:** מסתבר שאינו הפסק.

**עט.** הכרעת המשנ"ב תקצ, לג שאם תקע ב' פעמים שברים בזה אחר זה או ב' פעמים תרועה בזה אחר זה, ובשני לא כיוון לשם מצוה אלא כמתעסק בעלמא אינו הפסק ויצא, והנה לפעמים מחזירים את הבעל תוקע על שברים או על תרועה שלא בצדק, ולדעת הבעל תוקע זהו סתם

(א.ה. אמנם ראה בר"ה (כו, א) דכה"ג כשר.

ויצאו כבר בראשון, אכן יש כלל שהציבור שלחו את הבעל תוקע רק בצורה הטובה להם ולא בצורה שמפקקים בה וא"כ חלקם שאין מרוצים לא יצאו, השאלה האם אפשר לבעל תוקע לעשות תנאי שבשבילו ובשביל כל אלו בציבור שמרוצים ממה שתקע השברים השניים כמתעסק ללא כונה ואי"ז הפסק ולחלק מהציבור שאינם מרוצים ממה שתקע זה לשם מצוה ואדרבה השברים הראשונים היו להם כמתעסק, וזהו על אף שרק הבעל תוקע מתנה בזה ולא הציבור.

**תשובה בע"פ: מסתבר שזה בסדר והתנאי מועיל.** (א.ה. והיה נשמע שמאד ברירא ליה כן).

**פ.** מה הדין כשבירך בביהכ"נ על השופר ואין אחד בביהכ"נ שמצליח לתקוע ובא אחר שלא שמע את הברכות בכדי לתקוע האם זה מחייב את הציבור לברך שוב כמו בהחליף שופר (ומיירי שהאחר לא מברך דכבר יצי"ח).

**תשובה: לא.**

**פא.** האם בכלל הענין לתקוע בצד ימין גם ראוי שעקימות השופר בבניינו תתעגל לצד ימין.

**תשובה: לא שמענו.**

**פב.** בנ"ל צ"ב דהמשנ"ב כתב שבדיעבד יתקע בצד שמאל ופי' השופר לשמאל ומשמע שלכתחילה לא הגון שפי' השופר לשמאל.

**תשובה: ע' שו"ה תקפ"ה דין ד'.** (א.ה. היינו דאף המעוקם לשמאל בידו להופכו בפיו באופן שהעיקום יפנה לימין, ואה"נ דזה מקשה על הבעל תוקע ולכך בכדי להקל עליו יכול ליקח שופר שעקימותו לצד ימין).

**פג.** כתב המשנ"ב תקצ, יג דכשעשה השבר דתשר"ת י"ח כוחות זה פסול, וקשה דבסקי"ד כתב דשברים תרועה זה מעט יותר מי"ח כוחות (כי שבר ארוך טפי) וא"כ י"ח בלבד אי"ז שיעור תקיעה.

**תשובה: א"א לצמצם.**

**פד.** לחזו"א שפירש ב' נשימות ב-ש"ר שזה הפסק משהו (פחות מכדי נשימה) ונשימה אחת היינו ללא הפסק כלל, האם גם דינא דג' שברים שצריכים להיות בנשימה אחת כל הפסק כל שהוא ביניהם מחשיבם לב' נשימות ופוסלם.

**תשובה: אינו מוכרח. שוב כתב תשובה: אני עושה לכתחילה בהפסק משהו.**

**פה.** בנ"ל הבנתי דזה כדי לחלק בין הקולות וצ"ע דאף בשברים תרועה החזו"א לא הפסיק משהו ביניהם דחילוק הקולות סגי בלא הפסק משהו ומדוע בין שבר לשבר שאני.

**תשובה: שם הוא ב' קולות וכאן הוא קול א'.** (א.ה. ובלי הפסק אין מה שיחלק).

**פו.** מי שלבו נוקפו לתקוע בשופר בצבע שחור האם יש בזה משום מנהג האמורי.

**תשובה: לא שמענו.**

**פז.** האם יש חסרון להקדים בציבור ה-מ' קולות שאחר מוסף, לתקועם בין המיושב למוסף (מכמה סיבות).

**תשובה: אין לעשות כן.**

**פח.** בטור יש לשון על היוצי"ח תקיעה בדיעבד וחוזר ותוקע בצורה טובה דעבר על שבות דרבנן שתקע בחינם (לענין עשה ב' שברים והריע והוסיף עוד שבר) וקשה איך תוקעים נשימה אחת כשיטת חזו"א אחר שיצא להרמ"א שהכריע שיוצי"ח בב' נשימות וכבר קיים כן אף להחזו"א.

**תשובה:** כמדומה דלא קיי"ל כן.

**פט.** מי שדיבר בתקיעה אחרונה האם צריך להשלים מתקיעה ראשונה מחמת שאצלו תקיעה אחרונה קול אחר המפסיק או שכיון שסח ואינו יכול לצאת בה הוה כמתעסק שפסק המשנ"ב שאי"ז קול אחר המפסיק ודי שישלים תקיעה אחרונה.

**תשובה:** אולי. שוב כתב תשובה: יתכן דסגי בתקיעה אחרונה.

**צ.** המשנ"ב תקצב, יג כתב דהסח בין שברים לתרועה אף מענייני התקיעה לא יצא, וקשה דהרי בתקצ, כא כתב דבשברים תרועה יקריא המקרא אותם יחד ולא יקריא תרועה בין השברים לתרועה שמא יעבור שיעור כדי נשימה ולכאו' גם אם לא יעבור כדי נשימה אם ידבר שם לא יצא.

**תשובה:** להסוברים שאינם יחד א"כ מענינם אינו הפסק. (א.ה. היינו דרך אם צריך נשימה אחת כל דיבור ביניהם פוסל אף כשהוא לצורכם).

**צא.** בהא דכשהאריך התוקע בתקיעה טפי מהצורך אין יוצי"ח בשמיעת רק חלק ממנה אף שיש בו שיעור, האם זה גם בתרועה משום שכשהוסיף טרומיטין הכל תרועה ארוכה או ששם יצי"ח כי הם טרומיטין חלוקין.

**תשובה:** יצא.

**צב.** ראובן שסח באמצע התקיעות לצורך התקיעות של שמעון שנמצא עימו בציבור ואין בזה צורך לחובת עצמו האם זה הפסק בברכה.

**תשובה:** מסתבר שאינו הפסק.

**צג.** מי שיש לו מיחוש בר"ה ולא נפל למשכב אך זה ימנעוהו מללכת לשמוע שופר ואין מי שיבוא אליו לתקוע, האם מותר לו לקחת תרופה כדי שיוכל ללכת לשמוע שופר או שהעמידו גזרת רפואה במקום שופר.

**תשובה:** צ"ע. שוב כתב תשובה: אינו אוכל.

**צד.** מש"כ המשנ"ב דהתוקע לציבור בכל גונא מוציאם בברכה דלא פלוג בציבור, האם זה גם כשתוקע בבית חולים ובמקרה יש שם עשרה שרוצים לשמוע, ועל אף שאינם מצורפים בכונה כעין ציבור בביכ"נ.

**תשובה:** אם יש י' זה ציבור.

**צה.** העירו דהמפסיד תקיעות דמיושב לא סגי שישמע בביכ"נ תקיעות דמעומד, דלשיטות שאין המעומד עיקר והדאו' רק במיושב אין הש"ץ מתכוין במעומד להוציא ידי חובת דאו', האם זה נכון.

**תשובה: אין מוכרח.**

צו. מי שלא שמע תקיעות כלל האם יכול לצאת י"ח בתקיעות של אחר מוסף שדעת הבעל תוקע לתקוע רק לשם תקיעות דמנהג ולא לשם תקיעות דחייב.

**תשובה: יוצא.**

צו. איך תקעו שברים אצל החזו"א האם או טו, או טו או טו.

**תשובה: או טו.**

צח. איש ששמע כבר תקיעות בר"ה האם מותר לו להעביר את השופר ברה"ר בכדי לתקוע לאשה.

**תשובה: מותר.**

צט. במשנ"ב כתב דקטן תוקע כל היום ומותר לגדול ללמדו, והבנתי דמותר לגדול לתקוע בעצמו ללמד לקטן שיראה איך תוקעים האם זה נכון.

**תשובה: נכון.**

ק. בנ"ל צ"ב דבדף לג. אמרו אלמא לכתחילה אמרינן תקעו ומשמע דרק אומרים לקטן לתקוע ולא שהגדול בעצמו תוקע.

**תשובה: הכל בכלל.**

צא. הנה הותר בר"ה להתעסק עם הקטן בתקיעה אף שזה מתעסק בעלמא, ולכאו' אף כאשר השופר פסול, דמ"מ מה שמלמדו את מלאכת התקיעה זו מצוה, ויל"ע אם גם מותר להתעסק עימו בתקיעה בתוך קנה ברזל חלול (שאינו מוקצה) כיון דגם בזה מתלמד בתקיעה.

**תשובה: גם בשופר פסול יתכן שאסור.**

צב. בנידון המשנ"ב תר, ז בציבור שקיבלו ביום ב' דר"ה שבת ואח"כ בא שופר, כתב דאם כבר הוא ביה"ש אין לתקוע כלל, וצע"ג דהרי בתרכג. יב. התיר לתקוע במוצאי יו"כ אף בביה"ש ובלא הבדלה כלל כיון שזה רק חכמה.

**תשובה: שבת דאורייתא ולפני הבדלה דרבנן** (א.ה. ענה רק על הבדלה ולא על ביה"ש). **שוב כתב תשובה: בר"ה אין לתקוע שמא יעבירונו** (א.ה. דכיון שזה חייב גמור גזרו בביה"ש שמא יעבירונו ולא משום שבות דתקיעה וצ"ע מלשון המשנ"ב ע"ש).

צג. שמע תקיעות דמיושב ללא ברכת המצוות האם יברך על המעומד.

**תשובה: יכול לברך.**



## תפילת מוסף

צד. האם היום הרת עולם וארשת שפתינו הו חזרת הש"ץ או פיוט, נפק"מ לעמוד בהם.

**תשובה: הרמב"ם חושב זה בנוסח התפילה.**

צה. במוסף דר"ה האם יש לכרוע ולהשתחוות כמו כל השנה כשאומר בשמו"ע בלחש בעלינו ואנחנו כורעים ומשתחוים, או שזה מוסיף על הכריעות שתקנו חז"ל.

**תשובה:** כמדומה שלא נהוג.

צו. במוסף דר"ה ברכות מעכבות זו את זו, האם מי שלא כיוון בברכה ראשונה ובכך לא יצא י"ח תפילה, הווי כל הברכות ברכות נפרדות וכולם לבטלה או שאף שלא יצי"ח מ"מ הווי תפילה ואי"ז לבטלה.

**תשובה:** יש חשש לבטלה.

צז. מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב לי דאף לחזו"א דלא מעכב לחובת יחיד לשמוע חזרת הש"ץ דמוסף של ר"ה מדין התקיעות, מ"מ יש להשתדל לשמוע, האם מי שהפסיד ברכות ראשונות יש ענין להשתדל לשמוע לכה"פ ברכות מלכויות וזכרונות ושופרות מדין התקיעות.

**תשובה:** כן.

צח. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה דראוי לשמו"ע במוסף דר"ה חזרת הש"ץ כדי שתקיעותיו יהיו במלכויות וזכרונות ושופרות (ולהגרי"ז זה חיוב), וצ"ב למה בכל השנה כולה אין כהן חייב לשמוע כל חזרת הש"ץ שיחשב לו שעוקר רגליו בעבודה ומברך אחר הודאה.

**תשובה:** הכהן יכול לברך גם אם לא נשתתף עם הציבור, העיקר שבציבור זה חזרת הש"ץ. (א.ה. כי אי"ז חובת יחיד).

צט. בהא דהורה מרן (שליט"א) [זיע"א] דלכתחילה יש לשמוע בחזרת הש"ץ את המלכויות וזכרונות ושופרות לצורך התקיעות, הנה לכאו' סגי בשמיעת ובתורתך כתוב לאמר, כיון דהפסוקים לא מעכבים, אמנם תוס' סוף ר"ה ביארו דמחלוקת התנאים במספר הפסוקים זה משום שאם מזכיר קצת פסוקים כבר חייב להזכיר כפי המספר, ובמשנה הנידון אם יצא בג' ומשמע שהמספר לעיכובא, וא"כ כיון ששמע מהש"ץ איזה פסוק צריך שישמע את כולם, ואולי שייך שיתנה שאם לא ישמע איזה פסוק שוב כל הפסוקים לא יעלו לשמיעתו ויצא רק ב'ובתורתך כתוב לאמר' ויעלה לו, על אף שהש"ץ הזכיר את הפסוקים בפרטן, מה למעשה.

**תשובה:** ישמע כולם.

ק. האם בקשות פרטיות במוסף הם הפסק בברכת השופר לתקיעות דמעומד, וכן להזכיר שמות לפני ברכת כהנים במוסף כדי לכוללם בברכה.

**תשובה:** נכון לא לבקש במוסף.

קא. בנ"ל יש לדון בבקשות קודם יהיו לרצון דיתכן שהם ממש חלק מהמוסף כיון שזה בתוך השמו"ע ואינם הפסק.

**תשובה:** מוסף לא נתייחד לבקשות.

קב. צ"ב מה שייך הפסוק 'זכר עשה לנפלאותיו' לפסוקי זכרונות דהרי לא נאמר בזה זכרון טוב לכלל ישראל כבשאר פסוקים.

**תשובה:** העיקר תיבת זכרון.



קג. בנדרים (לא, א) אמרו קונם שאני נהנה לבני נח מותר בישראל שיצאו מכלל זרעו ונקראו על שם אברהם, וצ"ב איך מתפללים במוסף דר"ה על נח על כן זכרנו בא לפניך להרבות זרעו וכו'.  
תשובה: לא קאי על ישראל. (א.ה. העירו שזה כשיטה אחת בחת"ס בשו"ת או"ח סימן קס"ה). ובעבר כתב תשובה: לא מתפללין עליו. (א.ה. היינו שבזמנו היה זכרון להרבות זרעו ע"י הצלתו מהמבול, ועפרות תבל זה בדוקא מרמז על הגויים לשון תבל ע' אבודרהם עמוד ער"ה).

קד. במשנ"ב כתב שש"ץ שתוקע במעומד אי"ז הפסק כי זה מענין התפילה וצ"ב דבלא"ה זה רק מעשה בעלמא.

תשובה: זה פעולה אחרת והוי הפסק.

קה. אמאי אסור לדבר אחרי שהתחיל חלק מהתקיעות דמעומד אף שחלה כבר הברכה עליהם, דבבדיקת חמץ מותר מדינא לדבר באמצע הבדיקה אחר שהתחיל לבדוק.

תשובה: זה כמה מצוות וסדרים.

קו. ברמ"א כתב דביעבד אף כשלא הזכיר הפסוקים כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר יצא. וכתב המשנ"ב (תקצא, יא) ודוקא בדיעבד אבל לכתחילה יש לזוהר לומר כולם, עוד הוסיף המשנ"ב דצריך לומר ג"כ ובדברי קדשך וע"י עבדיך הנביאים, האם תוספת זו לעיכובא או שבדיעבד תורתך כולל נביאים וכתובים.

תשובה: לכתחילה.

קז. במשנ"ב כתב דהאומר ביום א' דר"ה ואת מוסף ולא מוספי לא יצי"ח, מה הדין כשאח"כ פירט את כל המוספים ורק בתחילה אמר מוסף לשון יחיד.

תשובה: יתכן שזה משנה ממשטבע. (א.ה. עשעה"צ תקצא, ו ולכאו' אם זה משנה ממשטבע זה מעכב אף אחר חתימה).

קח. מה שנפסק בטור תקצ"א דהאנוס מלהתפלל מוסף דר"ה ואין יכול לבוא לביכ"נ יוצא בתפילת הש"ץ, האם זה רק במכוין להדיא לצאת י"ח בביתו או אף ממילא, ונפק"מ להדגיש לחולה לכוין לכך.

תשובה: במכוין לצאת.

קט. מש"כ המשנ"ב דכשכורע על הקרקע סגי לחצוץ בטליתו האם זה גם בשעה שלבוש בה או שאז בטלה ולא חוצץ.

תשובה: לא כשלבוש.



## עשרת ימי תשובה

קי. במשנ"ב כתב דרק האומר בעשי"ת הקל אוהב צדקה ומשפט לא יצי"ח, ומשמע שבכל השנה יצי"ח, וצ"ב דשינה ממשטבע שטבעו חז"ל לומר מלך.

תשובה: מנ"ל שמעכב. (א.ה. מפורש במשנ"ב הל' תפילה דאין מעכב).

קיא. התפלל במוצאי שבת שובה ואמר הקל הקדוש ואתה חוננתנו, וחזר והתפלל ואמר המלך הקדוש ושכח אתה חוננתנו ואכל לפני הבדלה האם צריך להתפלל שוב.

תשובה: צ"ע. שוב כתב תשובה: יתכן שלא.

קיב. בר"ה דף יז: אמרו דיורדי הים באוניות הוו יחידים ואין תשובתם מתקבלת מיד שלא בעשי"ת כי אינם הכלל, ומאי שנא מבני עלי דאמרו שם בדף יח. דהוו ציבור.

תשובה: שהוא משפחת הכהנים שהיו אז.

קיג. בהא דכשאמר בעשי"ת הקל הקדוש אין מתקן בתוכ"ד אם כבר התחיל אתה חונן, האם כשהתחיל רק אות אחת מתיבת אתה חונן זה גם נחשב התחלה לענין זה אף שאין בה משמעות.

תשובה: אולי. (א.ה. וכן כתב לי פעם נוספת).

קיד. האם בכלל מעלת עליה לתורה בימים נוראים זה גם עליה כל עשי"ת (כשלא היה לו בר"ה וי"כ).

תשובה: כן.

קטו. במה שהותר לבקש בקשות בר"ה אף כשחל בשבת כי נתקן לתפילה, האם גם בשבת שובה מותר לבקש כי כל עשי"ת נתקן לבקשות.

תשובה: לא.

קטז. אחד נאנס מלקיים מנהג כפרות בתרנגול, ולא ידעתי אם יש טעם שאקח בשליחותו תרנגול ולומר שזה כפרתו אף שלא מסובבים על ראשו, מה היה לי לעשות.

תשובה: לא שמענו.



## יום הכיפורים

קיו. שתה שיעורין ביו"כ האם יכול לעלות לתורה.

תשובה: צ"ע (ואולי יכול). שוב כתב תשובה: יתכן שכן.

קית. המחובר לאינפוזיה ביו"כ האם יכול לעלות לתורה.

תשובה בע"פ: כן.

קיט. במשנ"ב הל' יו"כ כתב דאם נגע באצבעו במקומות המכוסים צריך ליטול כל היד ולא סגי בנטילת אותה האצבע בלבד, האם כשאין לו מים ומשפשף במילי דמנקה גם הדין כן שצריך לנקות כל היד או שזה שייך רק בנטילה אך כשמנקה בשפשוף אין טעם לנקות מה שלא התלכלך.

תשובה: גם כשמשפשף.

קכ. המשנ"ב כתב דהנוגע במקומות מכוסין יטול כל היד, והנוגע בטיט יטול רק היכן שנגע, מה הדין בזה בנוגע במגעלים.

תשובה: יטול כל היד.

קכא. בנ"ל צ"ע דהמשנ"ב תריד, יד כתב גבי מנעלים ואם נגע בהם צריך ליטול ידיו במקום שנגע בהן.

תשובה: הכוונה ביד שנגע בהן.

קכב. מרן (שליט"א) [זיע"א] הביא מהחזו"א דמינקת דיתמעט חלבה בצום לא תתענה ביו"כ, ובביה"ל כתב כן רק בילד חולה ומסוכן האם זה מחלוקת.

תשובה: לפי הענין.

קכג. בסימן מ"ו המשנ"ב לא הביא אפילו לשעת הדחק לצאת י"ח מאה ברכות בשבת באין כאלקינן, ובהלכות יו"כ הביא כן, וצ"ב.

תשובה: יכול.

קכד. איך מותר להביא שלמים בח' תשרי (דלא מוזכר לאיסור) והרי ממעט מזמן אכילתן בט' בזמן התוספת שהיא דאורייתא.

תשובה: עי' תו' זבחים ע"ה ב' ד"ה שביעית.

קכה. כיון שבברכת כהנים אין מברכין ענט"י וסומכין על ברכה דשחרית, האם כהן ביו"כ נוטל גם בבוקר עד הפרק כמו בברכת כהנים כדי שתהיה ברכה על נטילה הגונה.

תשובה: לא.

קכו. כיום שהלוויים לא נוטלים ידיים לעצמם קודם שנוטלים ידיים לכהנים כי סומכים על נטילה דשחרית, יל"ע ביו"כ שאף בשחרית לא נטלו עד סוף היד ולדין נשיאת כפיים אי"ז נטילה, האם יש לכהן לימנע שלא יטול לו לוי, או שהלוי יטול ידיו עד סוף היד קודם שיטול לכהן דלצורך הדוכן התיירו בזה אף ללוי.

תשובה: יכול ליטול עד סוף היד שאין זה רחיצה של תענוג, והוסיף: שגם תמיד צריך שיטלו ולא לסמוך על נטילת שחרית.

קכז. במשנ"ב הלכות יו"כ התיר בשעת התפילה לעמוד רק ע"ג עשבים ולא על כרים וכסתות ואפילו משום צינה, האם בשעת הצורך מותר לעמוד ע"ג שטיח המגן מצינה או לכלוך.

תשובה: המנהג להקל.

קכח. הנצרך לשתייה ביו"כ האם יעדיף אמירה לעכו"ם שיחברנו לאינפוזיה של נוזלים, או שיעדיף שתייה ממש בפחות מכשיעור [דאף שזה חצי שיעור שאסור מדאו' מ"מ אינפוזיה זה המצאה ואי"ז דינו וגרע].

תשובה: יתכן שזה קל יותר אבל אין חייב בזה.

קכט. התקבל לא להטריח לחולה ביו"כ בשתייה פחות פחות מכשיעור, ומורים שישתה משקה פגום הרבה ביחד, וקשה דהמשנ"ב תריב. כט. הביא י"א שכששובר רעבונו ע"י ציר זה כרת והביא בשעה"צ מהגר"א דכן העיקר.

**תשובה:** מה דאפשר מקילין. שוב כתב תשובה: דוקא בשובר רעבוננו. (א.ה. והיינו דמפורש במשנה שהשונה ציר מלוא לוגמיו פטור ובהכרח ששיעור שבירת רעבוננו זה שתיה מרובה מאד ולא רק שתיית כוס).

קל. אין מנהג הורי בהדלקת נר ביו"כ לחיים, האם מ"מ ראוי לנהוג כמבואר בהלכה.

**תשובה:** כרצונך.

קלא. האם מותר שתייה מתוקה פחות ממלוא לוגמיו קודם שחרית, שכיח בחולה ביו"כ.

**תשובה:** יש אופנים שמתירים. (א.ה. היינו בחולה).

קלב. בסימן רס"ג מבואר דאין לברך בנר שבת במקום שינה על ריבוי אורה בלבד, האם לפ"ז ביו"כ שההדלקה רק משום מקום שינה חייבים להדליק הנרות קודם הדלקת הגנטור.

**תשובה:** אין חייבין.

קלג. בנ"ל צ"ב דא"כ זה רק הדלקה של ריבוי אורה, והמשנ"ב כתב דרק במקום סעודה שייך לעשות כן ולא במקום שינה, ויו"כ זה רק מקום שינה.

**תשובה:** הוא מקום סעודה.

קלד. בנ"ל צ"ע דאף אם אכל שם בעיו"כ מ"מ ביו"כ אין אוכל אצל הנר.

**תשובה:** מקום קביעות. (א.ה. והיינו דעיקר החילוק בין מקום אכילה למקום שינה לענין ריבוי אורה אי"ז משום ההנאה בשעת אכילה אלא רק משום שמקום אכילה הוא מקום קבוע וחשוב טפי).

קלה. אמאי ביו"כ פשוט בשו"ע דבשחרית יטול ידיו ויברך, ובט"ב זו מחלוקת והמשנ"ב כתב לא לברך קודם שיעשה צרכיו.

**תשובה:** גם ביו"כ מחלוקת.

קלו. בשעה"צ שח, סג כתב דנעל בלי שוליים אינו כלי, מה הדין בנוהג ביו"כ לילך בנעל בד משום כבודו אך בלי סוליא לצורך העינוי האם אצלו זה כלי.

**תשובה:** אם הוא מעור לא ילבש. (א.ה. ואם אינו מעור מותר).

קלז. בהיתר פיצוע אגוזים ביו"כ מן המנחה ולמעלה משום עגמת נפש דאמרין שאינו הכנה לחול אלא הוה צורך כעת שיש בזה יותר עינוי, האם להוציא דבר מהקפאה כדי שיפשר עד הלילה אסור כי אין מתעסק בזה כ"כ בצורה שמביאה עגמת נפש ושוב זה הכנה לחול האסורה.

**תשובה:** אין להוסיף על מה שאמרו חז"ל. (א.ה. ואף בלא"ה עמשנ"ב דבימינו אין לפצוע).

קלח. מש"כ המשנ"ב ית, ו לא להוריד ביו"כ הטלית אף אחר התפילה משום שיהיה לבוש בלבן דומיא דמלאכים, האם זה גם בלבוש בקיטל, או שאז יוכל להסיר הטלית כי כבר יש קיטל.

**תשובה:** אולי.

קלט. האם ביו"כ אפשר לומר בקול רם בציבור תרגום דקדושא דסדרא דאין המלאכים מתקנאים בנו וכעין שאומרים בשכמל"ו בקול רם.

**תשובה:** אין לומר בקול.



הגאון רבי חיים גדליה צימבליסט זצ"ל\*

אב"ד ת"א וחבר ביה"ד הגדול

## בדין הקדש חל במחשבה

בע"ה אור ליום ד' כ"א בשבט תש"ל

לכב' הו"כ ידידי הגאון הגדול מוהר"ר מרדכי אילן שליט"א [זצ"ל]

ברכה ושלום רב

הנני מאשר בתודה קבלת ספרו הנכבד והחשוב "תורת הקודש" ח"ב. ואמנם עבודה גדולה עשה, חכמה ומלאכה כאחת, כי יש בו בספרו אוצר בלום של חידושים וביאורים הבנויים על אדני הסברא הישרה מיסודה של שיטת ההבנה אשר נשתרשה בישיבות ליטא בדורות האחרונים, מלבד אשר יש בו גם אוצר בלום של ידיעות ושיטות רבותינו הראשונים והאחרונים בסדר קדשים אשר מעטים בו הספרים המרכזים ריכוזו כה גדול של דעות ושיטות, ואפיריון נימטייה לכת"ר שליט"א על כך, ויזכהו ה' להו"ל יתר חידושי.

ולחיבת הקודש ארשום הערה אחת על מ"ש בספרו בסימן מ"א לשיטת המאירי [בשבועות כו: ובקדושין מא: ובחגיגה י: ] והרמב"ם [בהל' מעה"ק פי"ד הי"ב] דדין הקדש במחשבה אינו אלא חיוב הבאה אבל לא חל [עדיין ההקדש] על גוף הדבר, והקשה מגמ' דר"ה דף ו ע"א דמצריך ב' קראי לכל תאחר, אמר ולא אפריש, אפריש ולא אקריב, ופריך אמר ולא אפריש הא נדבה כתיבא, והרי לשיטה הנ"ל משכחת גם בנדבה חיוב הבאה גרידא כגון במחשבה, ותירץ כת"ר דבמחשבה ליכא בל תאחר כיון דכתיב מוצא שפתיך והיינו דוקא בדיבור עכתו"ד כת"ר.

וע"ז אני מעיר: א. אפילו אם נאמר ד"מוצא שפתיך" בא לאפוקי מחשבה, עדיין י"ל דזה רק לענין העשה דמוצא שפתיך, אבל לענין הלאו דבל תאחר שפיר ישנו גם במחשבה.

ב. גם זה אינו מוכרח דמוצא שפתיך בא לאפוקי מחשבה, ומה שמסתמך על פירוש הרא"ש בנדרים כט ע"ב, שם י"ל דקאי גם בנדר במחשבה, דהרי הרא"ש קאי התם על דברי הגמ' דאומר על בהמה דתהא עולה לאחר ל' יום דאינו יכול לחזור בו משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וכ' הרא"ש "וחייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב מוצא שפתיך תשמור ולא מצי מיהדר ביה", וכוונת הרא"ש לתרץ קושיית הר"ן שם דהרי גם במסירה להדיוט יכול לחזור בו בכה"ג, ומתרץ הרא"ש דאף אם מהלכות קניינים יכול לחזור בו אבל סו"ס נדר יש כאן וחייב לקיים הנדר, [והוא על דרך מש"כ הרמב"ם הל' מכירה פכ"ב הט"ו דאף דאין אדם מקדיש

\* עולם התורה והדיניות שרוי באבל גדול על הסתלקותו של הגאון זצ"ל שהיה מחשובי הדיינים בישראל. לזכרו ולע"נ הנני מביא לאור עולם מכתב שכתב הרב צימבליסט זצ"ל לאבי מורי, הגאון רבי מרדכי אילן זצ"ל, ראב"ד בת"א, כהערות על ספרו של אבי מורי תורת הקודש ח"ב שהופיע בשנת תשכ"ט.

שניהם היו בידידות גדולה במסגרת ישיבתם על מדין בבה"ד בת"א. ערכתי את המכתב עבור קובץ האוצר של ר"ח אלול יחד עם הערותי. יעקב דוד אילן. [ראה מכתב נוסף בגיליון הקודם].

דבשלב"ל מ"מ חייב לקיים דברו שנא' ככל היוצא מפיו יעשה], ומסתבר דה"ה במחשבה חייב ג"כ לקיים נדרו, דהא איתרבי מחשבה בהקדש לכל הפחות לענין חיוב הבאה.

ומה שציין כת"ר לעיין בריטב"א שבועות כו ע"ב, הנה ז"ל הריטב"א שם: "ונראים הדברים דגבי צדקה לא מחייב בבל תאחר עד שיוציא בפיו כדכתיב בהדיא מוצא שפתך תשמור ועשית, וכל שמקיים מה שגומר בלבו אפילו בדברים דעלמא כעובדא דרב ספרא דמס' מכות ירא שמים ועליו נאמר ודובר אמת בלבו", הרי דהריטב"א לא כתב כן אלא לענין צדקה ולא לענין הקדש, והריטב"א איירי לא לענין בל תאחר, אלא דבכלל ס"ל דבצדקה לא מחייב במחשבה אם לא הוציא בפיו וכשיטת הי"א שברמ"א יו"ד סוף סימן רנח, דהא סיים דמ"מ מי שמקיים מה שגומר בלבו הרי הוא ירא שמים, והיינו דמדינא לא מחייב לקיומי כלל ולא רק דליכא בל תאחר, ומה שהזכיר בל תאחר היינו משום דמהאי קרא דב"ת גמרינן גם לענין צדקה וכדאמרינן התם בפ"ך זו צדקה, ע"ז אמר דצדקה לא מחייב אלא כשנדר בפיו וכדכתיב מוצא שפתך - בפיו, והיינו רק בפה ולא בלב, אבל שפיר יתכן דמודה הריטב"א לענין הקדש דנתרבתה מחשבה מכל נדיב לב דה"ה דאיכא בל תאחר במחשבה\*.

ולגוף הקושיא על שיטת המאירי מהגמ' דר"ה ו ע"א הנ"ל י"ל דנכלל בתרוץ הגמ' שם: "אמר רבא משכח"ל כגון דאמר הרי עלי עולה ע"מ שאיני חייב באחריותה", והרי גם במקדיש במחשבה לשיטת המאירי הרי הוא חייב להביאה אבל לא חל הקדש על גוף הבהמה, נמצא דהרי זה כאומר הרי עלי להביא בהמה "זו" לעולה, דאם תאבד לא יהא חייב באחריותה, דהא לא נתחייב אלא על בהמה "זו", וה"ה במחשבה הרי חשב רק על בהמה זו, והיינו לענין זה כמו נדבה שאינו חייב באחריותה, ונכלל בתירוץ הגמ' הנ"ל.

עוד הערה במש"כ כת"ר בספרו שם דלכן כתב הרמב"ם בריש הלכות בכורות פ"א ה"ד אצל בכור [מצוה להקדיש בכור בהמה טהורה] "ויאמר ה"ז קדש", הרי דצריך דיבור ולא מחשבה, וביאר דהרמב"ם לשיטתו דהמחשבה אינה פועלת על גוף הדבר [שיחול ההקדש] אלא עושה עליו רק חיוב הבאה, ולכן בבכור שקדוש מעצמו לא שייך שיחול עליו חיוב הבאה עכתו"ד,

א). הערת הגר"ד אילן שליט"א: כדברי אאמו"ר זצ"ל דדין נדרי הקדש ואסור הנאה מדין בל יחל, שייך רק היכא דמקדיש בדבור דאיכא ביה תורת נדר, אבל דין נדרי הקדש ל"ש בהקדש במחשבה, וכפי שהביא אאמו"ר זצ"ל מדברי הריטב"א בשבועות, כן כתב בשו"ת בית יצחק ח"ב יו"ד סימן עו אות ג, וסמך דבריו על הריטב"א שבועות הנ"ל שכתב גבי צדקה במחשבה דליכא בל תאחר דכתיב מוצא שפתך. ונקט הבית יצחק כדברי אאמו"ר זצ"ל דהריטב"א סובר כן גם לענין מחשבה בהקדש, דאינו עובר בבל יחל דברו, (ובראשונים בפ' כי תצא עה"כ מוצא שפתך מודגש שאם אמר בפיו, אך באור החיים שם כתב דגם במקדיש במחשבה עובר בבל תאחר). ואף דאיכא חיוב הבאה גם במקדיש במחשבה מדין אמירה לגבוה וכו', אך דין בל יחל ליכא אלא במקדיש בדיבור. וכן מפורש במהרי"ק על הרמב"ם מעה"ק פ"ד הי"ב, וז"ל ע"ל דכי אמרינן דהוי הקדש [במחשבה] היינו לחייב אותו אבל לאו או בל תאחר אין בו אלא במוציא מפיו דלאו גבי הוציא בפיו הוא דכתיב עכ"ל. ובדבר אברהם ח"ב סימן יד אות ו הביא את דברי המהרי"ק מכ"י. וכ"כ בישועות מלכו שו"ת יו"ד סימן לט וז"ל: וגדולה מזו אני אומר דגם בנדרי הקדש דהוא בלב, מ"מ י"ל דאינו עובר על בל יחל דקרא כתיב לא יחל דברו, ונהי דבבל תאחר עובר, דבקרא דנדרי הקדש כתיב כי תדור נדר ונדרי הקדש הוא בלב כדגלי קרא דכל נדיב לב וכיון דהוא בלב עובר על בל תאחר אבל על בל יחל דכתיב לא יחל דברו מאן לימא לן דעבר וכו'. והגר"פ על הרס"ג סוף ל"ת קפב עמוד 412 כתב דע"כ אוהרה דמעילה היא מלאו דל"ת בשעריך, דאם מבל יחל הרי במקדיש במחשבה ל"ש בל יחל. וראה עוד בשו"ת מהרי"א אסאד יו"ד סימן שלג, ובנין ציון החדשות סימן סד, ובהר צבי יו"ד סימן קפו, ובהערותי על הש"מ מנחות הוצאת מוה"ק דף ע"ב הבאתי עוד מקורות בזה.

ולענ"ד יש לדון איפכא דחלות קדושה על עצם הדבר לא שייך בבכור כיון דבלא"ה יש בו קדושה, וקדושת פיו אינה מוסיפה בו כלום [אליבא דהלכתא דבכור אינו כדבר הנדור], אבל להקדיש בפה כדי שיחול עליו חיוב הבאה שפיר יתכן, דאף דחייב להביאו מצד הקדושה דמאליו מ"מ אחרי שמקדישו הרי הוא חייב להביאו "גם" מצד נדרו<sup>2</sup>.

אסיים בזה ואני שוב מודה להדר"ג על ספרו הנכבד ומברכו שיזכה להפיץ כל מעיונתיו חוצה מתוך הרחבת הדעת ושמחת הנפש.

כנפשו וכנפש ידידו המוקירו ומכבדו

חיים גדלי' צימבליסט



ב). הערת הגר"ד אילן שליט"א: אאמו"ר זצ"ל הולך בדרכו דאין דין נדר ע"י מחשבה וכנ"ל, ורק איכא חיוב הבאה מחמת אמירה לגבוה, וזש"כ בספרו שם דחיוב הבאה שייך רק היכא דהוי חלות הקדש ידידה, ולא בבכור דקדוש מאליו ומצוה להקדישו לעשות מעשה הקדש משום חביבות המצוה, כמו שהביא שם בשם הסמ"ג. ולהכי כתב הרמב"ם לשיטתו דהמצוה היא שיאמר בפיו, דבמחשבה לא נוסף עליו חיוב נדר להביאו, וכמו שביאר שם היטב.

הגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל\*

## הלכות שמיטת כספים

על סדר השו"ע חו"מ סי' סז

## סעיף א:

אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום: הגה: (רמב"ם פ"ט מה' שמטה בעה"ת שער מ"ה והר"ן בשם י"א) כן הוא הסכמת הפוסקים אבל י"א דאין שמטה נוהגת בזמן הזה ונרא' שעליהם סמכו במדינות אלו שאין נוהגין דין שמטה כלל בזמן הזה והמנהג היו נוהגין עדיין בזמן הרא"ש כמו שכתב בתשוב' (הטור ס"ה הביאו) שהיה צווח ככרוכיא לבטל המנהג ולא אשגחו ביה וכבר כתבו ג"כ האחרונים ז"ל (בד"מ ס"ה הביאו) טעם למנהג שאין נוהגין שמטה כמבואר בדברי מהרי"ק שורש צ"ב ומהר"ר איסרלן בת"ה סימן ד"ש ובמהרי"ל ואין לדקדק אחריהם ובחשבון שנת השמיטה נפלה מחלוקת והעיקר ששנת ש"כ ושנת שכ"ו היתה שמטה וא"כ יהי' שנת של"ד הבע"ל שמטה יה"ר שיבנ' בהמ"ק ויחזרו אז למנות שמיטין ויובלות כי יבא של"ה לפרט.

## שמיטת כספים בחוץ לארץ

כתבו הראשונים (הרא"ש בתשובותיו כלל סד סימן ד, כלל עז סימן ב; החינוך מצוה תעז) ששמיטת כספים נוהגת אף בחוץ לארץ, וכן כתב התשב"ץ (ח"ב סימן צט). ובשו"ת אבקת רוכל (סימן קנד) כתב, שאין להתחשב במנהג כמה מקומות בחוץ לארץ שאין נוהגים בהם שמיטת כספים.



## הנמנע מלהלוות לעני כיום האם עובר באיסור דאורייתא

נאמר בתורה (דברים טו, ט): "השֹׁמֵר לֶךְ פֶּן יִהְיֶה דָּבָר עִם לִבְכֶּךָ בְּלִיעֵל לְאִמֹר קִרְבָּה שְׁנַת הַשְּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרָעָה עֵינֶךָ בְּאֶחֶיד הָאֲבִיוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ, וְקָרָא עָלֶיךָ אֶל ה' וְהָיָה בְּךָ חֲטָא". היינו שהתורה מזהירה באיסור לאו לאדם שאינו רוצה להלוות לאדם הנזקק, מפני שחושש

\* נמסר למערכת באדיבות בנו הרב עובדיה יוסף שליט"א, בתוספת הערות שוליים מפרי עטו [ומהרב משה גודלי (מצויין מ"ג), והרב ראובן עמאר (מצויין ע"ר)]. ראה עוד מאמר בהלכות פרוזבול בגיליון ס"ו.

א). והיינו טעמא כיון שמצוה זו אינה מצוה התלויה בארץ, אלא היא 'חובת הגוף'. (ע"ר).

ב). והשיג עליו הרב המבי"ט ח"ב (סימן מב), איך לא מביא את דברי הרא"ש שפטר בזה. והנה בזמנו של מרן עדיין המבי"ט ומהר"י בן לב ומהרשד"ם (חחור"מ סי' סא) היו בדעה שאין פרוזבול בזה"ו. ופלא איך מרן לא מצרפו לספק ואין לו שום ה"א להקל בזה. אבל עתה, אחר ג' דורות שנהגו כולם לכתוב פרוזבול, כו"ע יודו שאין כאן טענה ומענה, וכמש"כ ביב"א חלק ג (חחור"מ סי' ו אות ה בסופו), שאחר ג' דורות של מנהג אין אמירת קים לי. כמש"כ מהר"ח פלאגי בשו"ת חקות החיים (סי' טוב ד"כ ע"א), בשם הפני משה ח"א (סי' יב) והכרם שלמה (חאה"ע סי' לד), שכל שנהגו הרבנים לפסוק כן ג' דורות דור אחר דור, מוציאים מן המוחזק, ולא מצוי למימר קים לי כהחולקים. ע"ש.



שמא השביעית תשמט את חובו ויפסיד את מעותיו. וכתב בספר בכור שור (מכות דף ג ע"א) שגם לפי שיטת הרמב"ם והשו"ע וסייעתם, הסוברים ששביעית בזמן הזה מדרבנן כמו שהזכרנו, בכל זאת אם נמנע מלהלוות עובר ב'לאו' מהתורה גם בזמן הזה.

אולם הגר"י דיסקין (בהערותיו לספר השמיטה פרק יג סעיף ב) תמה על כך, שהרי התורה אסרה להימנע מלהלוות לעני מפני ש'קרבה שנת השבע', והיינו שנמנע מלהלוות מפני שהוא חושש שהשביעית תשמט. אך בזמן הזה השביעית אינה משמטת מהתורה אלא מדרבנן מכח הפקר בית דין הפקר, ואם כן לא יתכן לומר שהנמנע מלהלוות יעבור בלאו מהתורה, שהרי כל המניעה שלו מלהלוות באה מחמת החשש שהשביעית תשמט, ועתה אין השביעית משמטת אלא מדרבנן. (וראה בשו"ת התעוררות תשובה חו"מ סימן יא שנקט שאין איסור לאו לנמנע מלהלוות קודם השביעית).

הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל כתב (בכרם ציון הלכות פסוקות פרק יז הערה יב, ובמנחת שלמה ח"א סימן מז אות א) ליישב שאלה זו, כי עיקר כוונת התורה, שאסור לאדם להימנע מלתמוך ולהלוות לעני, מחשש שיפסיד את הלוואתו וכל חששו הוא פחד שוא ומדומה, ולא משנה אם הפסד הלוואה הוא מהתורה או מדרבנן. והיינו שהאיסור הוא על עצם המניעה מלעשות חסד בגלל פחד שווא. ולפי זה, אף בשאר השנים יש איסור מהתורה להימנע מלהלוות בגלל פחד שוא ולא דוקא בשביעית. וכן נראה בדעת החינוך (מצווה תפ). וכן נקט פאת השולחן (סימן כט ס"ק מז').



## סעיף ב:

שביעית משמטת את המלווה, ואפילו מלווה שבשטר שיש בו אחריות נכסים.<sup>ג</sup> והמשכנתא, במקום שדרכם לסלקה מלווה בכל עת שיביא מעותיו, שביעית משמטתה; ומקום שאינו יכול לסלק ועד סוף זמנו, אין שביעית משמטתה. ואם אינה משכנתא, אלא

ג. כ"כ באריכות יפה בברית אברהם דניאל ח"ג (סימן כה), והב"ד בחזו"ע (ע' כ), אך מה שחשב לומר בחזו"ע שהדבר דומה לדין של לפני עור לא תתן מכשול שהוא גם באיסור דרבנן, ע"ש. הנה למש"כ במנחת חינוך שם לבאר שהטעם הוא שלא יגרע מעצה רעה, אינו דומה לנ"ד. אבל הדין דין אמת בנ"ד. ועוד ראה בארוכה בספר משנת יוסף (שביעית פרק י משנה ג אות ה). ובמאמר מרדכי (אליהו, פרק כב הערה מז, ובסימן כד עמ' סב) הסכים שגם בזמנינו ישנו לאיסור זה, והוכיח כן מדעת הרמב"ם. עוד כתב (פרק כב הל' ו ובהערה יא שם) בענין התובע את חובו לאחר השמיטה [כשלא עשה על כך פרוזבול], דאע"פ ששמיטת כספים בזמן הזה מדרבנן, מכל מקום עובר על הלאו 'לא יגוש', והוכיח כן מדברי רש"י במסכת בבא בתרא (דף כז ע"א), והיראים (השלם סי' קסד ד"ה תולדה). ע"כ. אף שיש לדחות קצת שהכוונה לא יגוש מדרבנן. וכן הוכיחו מדברי רבינו יונה (אגרת התשובה ליום ז),

ובלחם משנה (מלווה פ"א ה"א), כתב שרק הנמנע מלהלוות מחמת השמיטה עובר בלאו, ולא בכל הלואה. ע"ש.

והב"ח כתב מהו שמתנה על מה שכתוב בתורה והלא הוא מדרבנן, וישב ב' ישובים, או שעיקרו מן התורה, או שעשו חיווך יותר מן התורה, ע"ש. והדברים שניהם קשים. בישוב האחרון - שעשו חיווך, התקשה בשו"ת מקור ברוך סי' נח, שבהדיא בסוגיא בגיטין לו. שלא אמרינן עשו חיווך כשל תורה. ועל תירוצו הראשון התקשה בחזו"ע (ע' יח), הלא לענין תרו"מ בזה"ז נקטינן שאין עיקרו מן התורה, וצ"ע. ע"ש. [ומה שהביא לסמוך על התירוצו השני, ליתא כנ"ל, וגם לא הזכיר שהוא מדברי הב"ח עצמו].

שסיים לו שדה בהלוואתו, אינו משמט. וי"א דה"מ באתרא דלא מסלקי ליה; וכל שאינו יכול לסלקו, אפילו יום אחד, מקרי אתרא דלא מסלקי ליה.

### צ'קים חייבים בפרוזבול

כתב בספר שבות יצחק (דרוז, עמוד נד) שאין השיק נחשב כתשלום מזומן אלא כשטר התחייבות, ועוד דחיישינן שמא לא יהיה כסוי לשיק או יבטלו ואינו כמשכון, ולכך השביעית משמטת אותו, וצריך לכתוב עליו פרוזבול. ואם כתב פרוזבול ולאחר מכן קיבל שיק, יכתוב פרוזבול נוסף. ולכן כל בעלי המכולות וחנויות שבערב ר"ה מכרו בצ'קים צריכים לעשות פרוזבול בסוף היום.<sup>1</sup>



### הלוואת משכנתא

מבואר שאדם הלוקח הלוואה לזמן ארוך, ומצביע למלווה על שדה מסוימת, ואומר לו אם לא אפרע חובי קרקע זו תעמוד לך לפרעון, לדעה ראשונה בשו"ע אפילו באופן שהלווה יכול לסלק את המלווה בכל יום ולפרוע לו מעותיו, בכל זאת אין השביעית משמטת. ומכאן יש ללמוד לאדם הלוקח 'משכנתא' מהבנק, שאין השביעית משמטת הלוואתו.

ולדעת היש אומרים בשו"ע, דוקא באופן שאין הלווה יכול לסלק את חוב המשכנתא בכל עת שירצה, אלא רק עד הזמן שנקבע ביניהם כתחנת פרעון, אזי אין השביעית משמטת את חוב המשכנתא. אבל אם הלוואה זו היא באופן שמתאפשר לו לפרוע ולסלק את החוב בכל זמן שירצה, אזי השביעית משמטת הלוואה זו.<sup>2</sup>

ד. כתב בבית יוסף ובבדק הבית לתמוה על מהרי"ק (סימן צב), שכתב ששטר שיש בו אחריות אין צריך פרוזבול, והלא גם לרמב"ם רק אם עשאו אפותיקי סבר שאין צריך פרוזבול, וכן מוכח מדברי הרא"ש שמאוד נדחק לישב מנהג שלא עושים פרוזבול, ולא קאמר משום שמלוה בשטר סתם יש בו אחריות, ע"ש. ובחשק שלמה (הגהב"י ס"ק ב), תמה כה"ג גם על חוט המשולש טור א סי' כב שכתבו כה"ג, ע"ש. והנה במהרי"ק שם לא כתב אלא לישב את מנהג המקומות שאין בהם פרוזבול שהוא מטעם זה. אבל לא שרוצה לפסוק כן, אבל למעשה פסק שגם לא יכול לטעון פרוזבול היה לי ואבד, ורק אם תפס יכול לטעון קים לי. ע"ש.

עיין בחזו"ע פרוזבול (ס"ק ו, עמוד ט) שכתב שכן עיקר לדינא, ולא כהגרא"י קוק בשבת הארץ שרק בשביעית אמר לו כן שאפשר לתקן ולעשות פרוזבול וכעין דבר שיש לו מתירים, עי"ש. ופלא איך שסותר מו"ז את עצמו למש"כ במקו"א.

ה. וכ"כ בחזו"ע (עמ' יא) ולא כשבט הלוי (ח"ט ס"ס רצא) שמחשיבו לכסף, וכ"כ במאמר מרדכי (סי' יט, וסי' כ) שהדבר ברור כיום שאינו כסף, שהרבה לא רוצים לקבל צ"ק, ע"ש. ולפ"ד יל"ע בצ"ק בנקאי.

ו. אך בנוגע לדיעבד, אפשר שהיות ולא הגיע הזמן, כיון שהוא תאריך ליום אחרון ולוקח זמן עד שנכנס הכסף, הרי זה נחשב לתאריך אחר ר"ה שלא משמט.

ז. מפני הלשון היה מקום ללמוד דין הלוואת 'משכנתא' של הבנקים בזמנינו, מהדין הראשון הנזכר בשו"ע בדין 'משכנתא' שיש בו חילוק בין במקום שדרכם לסלק למקום שאין דרכם לסלק. אולם במאמר מרדכי (שביעית סימן כט) כתב שיש חילוק גדול, דדברי השו"ע מיירי שהשדה עומדת ממש ברשות המלווה ומשתמש בפירותיה ומנכה מן החוב, משא"כ במשכנתא דידן שהדירה עומדת ברשות הלווה בלבד. ובהו"ל דאפילו אם אינו יכול לסלקו לא מהני ושביעית משמטת, ועל הבנק לעשות פרוזבול. והכריע שם למעשה, על פי דברי השו"ע (להלן סעיף י) שהלוואה שזמן פרעונה היה מוטל על הלווה קודם ערב ראש השנה של השנה השמינית, אזי השביעית משמטת. אבל חוב שזמן פרעונו נקבע

אמנם בסעיף זה מדובר בהלוואה שהתשלומים שלה הם ללא תוספת רבית, אלא רק החזר של הקרן בלבד, באופן זה יש לחלק בין אם קיימת אפשרות פרעון מוקדם, שבזה השביעית משמטת, לבין אם יש קנס על פרעון מוקדם, זולת אם פרע במועד תחנת פרעון שהיא לזמן הקבוע מראש בין הצדדים, שבזה אין השביעית משמטת ואין זקוקים לפרוזבול. אבל כיום, שכל תשלומי החזר המשכנתא הם בתוספת רבית והצמדה, הרי שהדין משתנה, כיון שעדיין המלווה נוגש בלווה מן הרבית, ועדיין קיים איסור "לא יגוש". ולכן חובה על הבנק לעשות פרוזבול על המשכנתא<sup>ט</sup>.



### סעיף ג:

מי שיש לו עסקא משל חברו, שביעית משמטת פלגא שהיא מלווה.

### היתר עיסקא צריך לעשות כפרוזבול

אדם שהפקיד סכום כסף בבנק, פקדון זה נחשב להלוואה, שהרי יש רשות לבנק להוציא כסף זה ולהשתמש בו, וחובה לעשות פרוזבול (ראה להלן בדברים שנכתבו בסעיף ט).

גם אדם שיש לו עם הבנק שטר 'היתר עיסקא', עדיין יש לו לכתוב שטר פרוזבול. הסיבה לכך היא, כי נוסח השטר של היתר עיסקא: "חצי מלווה וחצי פקדון". ואף שעל חצי הפקדון, אין שביעית משמטת, אך על החצי מלווה, הרי זו הלוואה גמורה, לפיכך צריך לכתוב שטר פרוזבול (וראה עוד להלן בסעיף ט).

ובספר שמיטת כספים (שו"ר עמ' 68) כתב שיש אומרים (ספר משנה כסף [שפירא] ח"א ע' כד פנים חדשות אות ט, פ"ב אות יג עמ' קפא) שאף חצי הפקדון משמט. וטעמו, כי בהיתר עיסקא שאנו נוהגים בו, אין הלואה מתחייב לעשות במעות של חצי הפקדון איזה עסק מסוים, אלא יש לו רשות להוציא את המעות לכל מה שירצה, אפילו לצורך שאינו עסקי, ולכך שביעית משמטת. עכ"ד<sup>א</sup>.

מראש רק לאחר שנת השמיטה, אזי אין השביעית משמטת. וכך הלוואת משכנתא לבנק היא בכלל זה. וכל התשלומים שאמור לפרוע לאחר סיום השביעית אין השביעית משמטת, וכמבואר בתשובת הרמב"ם (סי' רמא) החילוק בין הלוואה בתשלומים, לבין הלוואה בתשלום אחד. אך מכל מקום, את התשלומים שאמור לפרוע בשביעית אם לא פרע, אזי במוצאי שביעית אותו החוב נשמט, אילולי כתיבת פרוזבול. ע"כ.

אמנם היות והבנק הוא חברה בע"מ, ובכל חברה בע"מ יש מחלוקת אם שייך בה איסור 'לא יגוש', לפיכך אם הבנק מוחזק יש בכוחו לגבות את חובו, ואם אינו מוגדר כמוחזק אין רשות בידו לתבוע ממונו לאחר השמיטה. ויש לשים לב, שהלוואת משכנתא של זמנינו, מאחר שנעשה בה היתר עיסקא, נמצא שחצי פקדון, ולגבי חצי זה אין השביעית משמטת, וכל הנדון הוא סביב החצי של ההלוואה (ראה להלן בסמוך סעיף ג).

ח. לא הבנתי למה, הרי יש משכנתא גם על הריבית, והבנק מכסה ומבטח את עצמו גם על תשלומי הריבית, ונמצא שגם על חוב הריבית יש משכנתא (מ"ג).

ט. זו סברה גדולה שלא שמענו כמותה, ונראה מדבריו שגם את הקרן פטור מלשלם מפני זה.

י. אה"נ שיש בעיה עם ההיתר עיסקא בכה"ג, כמש"כ הגרשו"א והאור לציון שאי אפשר לקחת בהיתר עיסקא לקנות אוכל שכליא קרנא בזמן קרוב, כי אי אפשר להסתחר בו, כנודע. ואכמ"ל.

יא. ומקור דבריו על פי מש"כ בשו"ת שואל ומשיב מהדורה תניינא חלק ד (סימן פד), כה"ג, ע"ש.

והראיה שאין זה כפקדון אלא הלואה, שהרי כאשר אדם עשה פק"מ המפקיד דורש מהבנק סכום כסף גדול, ואין לבנק באותה העת, אומרים לו שיבוא מחר לקבל".



## סעיף ט

המלווה את חברו, והתנה עמו שלא תשמיטנו" שביעית, הרי זה נשמט". אבל אם התנה עמו שלא ישמיטו חוב זה, ואפילו בשביעית, תנאו קיים, שנמצא שחייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה, שהוא חייב". הגה: וכן אם כתב בשטר לשון פקדון, אינה משמטת, דלהכי כתב לשון פקדון, שלא ישמט (מהרי"ק שורש קפב). אם נהגו לכתוב כן בשטרות, ובשטר אחד לא נמצא כך, לא אמרינן דהוי כאילו נכתב, אעפ"י שלענין שאר דברים אמרינן כך, כדלעיל סימן מ"ב (ב"י בשם הרשב"א)".

(יב). סברא זו לא נראית לענ"ד כלל ועיקר, שהלא הוא הפקיד במקום ובסניף מסויים, וכי יכול לקבלו בסניף אחר. ועוד, הפקדון שניתן לבנק בכדי שיוציא ויעשה בו רווחים, וניתנה להוצאה ולא שיישאר פקדון בפני עצמו.

(יג). לשון זה מורה שאפילו אמר בלשון הפעיל 'תשמיטנו' גם הוי מתנה על מה שכתוב בתורה, אמנם נאמר ברבינו חננאל בהדיא שלשון הפעיל מועיל, וכן גרס בגמרא במכות ג', וכמש"כ לבראור בהגהות חשק שלמה שם, וכן כתב הרב שדה יהושע על הירושלמי. ובדברי הרא"ש כמו שמעתיקם בב"י ובכסף משנה הוא לשון זה תשמיטנו שביעית לא מועיל אלא בשביעית. אמנם בנוסחאות דידן בתשובות הרא"ש הנה בכלל עז סימן ב כתב תשמיטנו שביעית שמהני, בלא בשביעית, אך בסימן סד סוף אות ד כתב תשמיטנו בלא י', וצ"ל שהכוונה ב', אבל להוסיף ולומר בשביעית הוא חידוש גדול.

ובחזו"ע (ע' כ), כתב שמדברי הבית יוסף משם הרא"ש וכ"ד הרדב"ז לא משמע כן, ולא השגיח בדברי רבינו חננאל בזה. ונודע שבנוסחאות דבריו הכי נאמנים, וכמש"כ המגיד מישרים פרשת ויקהל ידע תדע שכל שאמר הרמב"ם על הרוב הוא אמת משום שהוא דבק בגירסת הקדמונים כגון ר"ח ורבינו האי שגירסתו ברורה. וכ"כ ר"ת בהקדמתו לספר הישר דגירסת ר"ח היא גירסה נאמנה ובספר הישר ס' ל"א דוחה גירסת רש"י מספרים ישנים מפני גירסת ר"ח כי "אין לך ישנים ומיושנים מפירוש רבינו חננאל". והאריך בזה הגר"ד מצגר במבוא לפ' ר"ח על שבת עמ' 6, קחנו משם. ואם השו"ע היה משים לבו לזה וגם לדקדוק בדברי הרא"ש נראה שהיה מסכים שלשון הפעיל מהני.

(יד). וכתב הב"ח אף שהאידינא שמיטה בזה"ז מדרבנן ולר"מ בכתובות נו: בדרבנן תנאו קיים, כאן שעיקרו מן התורה שאני. והקשה חזו"ע (ע' יח), שלמעשה קי"ל שלא אמרינן עיקרו מן התורה לענין תרו"מ והוא אריכות גדולה ביב"א ח"ו חיו"ד סי' כט ועוד. וסיים שי"ל שס"ל לב"ח הוא מן התורה, ע"ש. ובהדיא בב"ח לאו הכי. עוד מסיים בחזו"ע ויותר י"ל לפי מש"כ התוספות בכתובות שם ד"ה הא דרבנן

טו). ונחלקו הראשונים אם הוא עובר בכה"ג על איסור של השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל, ולשיטת העיטור משם רב האי גאון שעובר על איסור, וע' להגרי"פ על הרס"ג מ"ע כה ע' קסח מש"כ בזה, אבל שאר ראשונים לא ס"ל הכי, ובפרט למאירי שס"ל שעדיף לעשות תנאי על מנת מאשר לעשות פרוזבול שצריך לקחת את המומחים ביותר כרב אמי ורב אסי שנחלקו הראשונים בהגדרתם, ע"ש. וע' בחזו"ע (ע' יט).

טז). ולא אמרינן כדברי הרא"ש דלקמן שכאילו כתב שהוא על מנת, וע' בחלקת מחוקק שכתב שלא אמרינן כאילו כתב היות ותלינן שרצה לקיים מצות שמיטה, וחלק ע"ד במשנה למלך (בפרק ט הלכה י'), והב"ד רע"א שבהדיא ברשב"א הטעם משום שתולים שהיה לו לכתוב פרוזבול, ע"ש. ומשמע קצת שלא אמרינן שהיה רוצה לעשות מצוה כשיש כאן הפסד, והוא כעין שלא אמרינן נחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממונו, ובדפוס טלמן העיר מהרא"י שנחלקו בזה בב"מ (דף קד ע"א תוד"ה לא ימשכנו), מהרש"א ומהרש"ל, האם אמרינן כאילו נכתב, ע"ש.

והנה לכאורה הרא"ש חולק על דברי הרשב"א בכל זה, והוא שכתב בב' אופנים לישב את המנהג מדוע לא עושים בזה"ז פרוזבול. וכתב בכלל עז (סי' ד) שהטעם הוא מצד שכיון שכותבים בשטר שיוכל המלוה לגבות חובו בכל צד שיוכל, בין

## דין המפקיד מעות בבנק

יש שדנו לומר שהפקדות שנמצאים בבנק בפק"מ [-פקדון קצר מועד], יש להם דין פקדון, ופטור מעשיית פרוזבול. כך כתב בספר תפארת מנחם (שני, עמ' נו אות טז), על פי מה שכתב מהרי"ק והביא דבריו הבית יוסף ופסקו הרמ"א כאן, שהמלוה לחבירו וכתב לשון 'הפקדה', אין השביעית משמטת, דלהכי כתב לשון 'פקדון' שלא ישמט. וכך גם כל העסקאות בבנק מכונות בשם 'פקדון'.

בדברים הדתיים בין בדברים שאינם דתיים, ויתכן שסמכו על זה כאלו היה כתוב בשטר על מנת שלא תשמיטנו שביעית, ע"ש. אמנם בכלל עזי סימן ב וכלל סד סימן ד הביא שכיון שפשט המנהג הוי כאילו התנה שהמלוה על מנת שלא תשמיטנו שביעית, ע"ש. ויש נפק"מ גדולה בין הטעמים, שלפי טעם ראשון כל זה אם נכתב שיהיה בכל האופנים, ולפי טעם שני אם כולם לא נוהגים לא לכתוב פרוזבול אבל נכתב שיהיה בכל האופנים.

ובתשובות מהרשד"ם (חחו"מ סימן סא), כתב שהעיקר כדברי מהרי" בן לב שהעלה שאין צורך בכתיבת פרוזבול בזה"ו. ויש לומר עוד שגם הרשב"א יודה לרא"ש כיון שבזמן הרא"ש כולם לא כותבים פרוזבול, ולא כמו בזמן הרשב"א שחלקם היו כותבים. ועוד, כיון שכתוב בשטר שלנו וכתבו וחתמו אפי' עד ק"פ עם כל תקוניו והלכותיו המועילים, ומאי כל תקוניו והלכותיו המועילים? אלא כל לשון שיצטרך שלא יפסד שעבוד חוב זה משום צד לא מטעם שמיטה, הרי שכולל בתוכו גם לשון זה של תנאי של שביעית, ע"ש. והנה כטעם השני זהו טעם של הרא"ש באופן אחר. ודוק. אמנם בהדיא יש בתשובות הרשב"ש (סי' שפח), שהיא מחלוקת הרשב"א והרא"ש אם נחשב כאילו עשה תנאי ולדינא פסק שהמוציא מחבירו עליו הראיה, ע"ש. ואף שיש לומר קצת שבמקומו עדיין היו חלקם עושים פרוזבול, ובערך השלחן טייב (סי' סז ס"ק ב), כתב שאף שס"ל לרשב"ש ששמיטה בזה"ו דרבנן וכמש"כ בס' רנח, נראה שס"ל שהעיקר כאן הוא דיני ממונות ולא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, ולא כב"י בדיון של עשר שנים שלא כ"כ, ע"ש.

אמור מעתה מה שהרמ"א כאן מביא את דברי הרשב"א ולא את דברי הרא"ש, האם הוא חולק על הרא"ש, או שנאמר שהיות ובזמן של הרמ"א או שלא כולם לא עשו פרוזבול, או שלא כתוב בשטרות שכולל בתוכו את כל התנאים הדתיים, ובמהרי"ק סי' צב כותב שבאשכנז נוהגים לעשות פרוזבול ואין לסמוך על מנהג שלא עושים כל עוד שלא נעשה מנהג שכזה. אבל מאחר שבסעיף א הביא הרמ"א שאין דרכם לעשות פרוזבול בחו"ל, ובדרכי משה כתב שהטעם הוא לסמוך על הרו"ה שאין שמיטה כלל בזה"ו, אך בשו"ע ציין למש"כ בתרוה"ד שרק בחו"ל יש קולא בזה. ולא הזכיר מהטעם של הרא"ש שפטור כאילו יש תנאי הרי שלכאורה לא סובר כמותו, אך נראה לומר שממה נפשך, בחו"ל שאין פרוזבול מיקל לגמרי ואפילו לא כרא"ש, ובמקומות שנוהגים העיקר כרשב"א כי גם הרא"ש יסבור כרשב"א. ודוק.

וכעין הדברים הנ"ל שיחשב כאילו התנה, הנה כתב הרדב"ז בתשו' סי' אלף רמא, והובא במשנת יוסף פ"י מ"ד, שאף שפרנסי הקהלות אין ראויין לכתוב פרוזבול, מ"מ אם קבלום ע"מ שיכתבו הוי כהתנה המלוה והלוה שלא תשמט שביעית ע"י פרוזבול זה. וכ"כ שם בשם תורת שביעית שכשנהג לכתוב בכל ב"ד מהני המנהג.

וע' בתשובות המבי"ט חלק ב (סימן מב), שמרן כתב להלכה למעשה שדבר פשוט הוא ששמיטה משמטת, ואעפ"י שבאותם הארצות לא נהגו להשמיט כספים, כיון דמדינא שביעית משמטת מה לנו ולמנהגם, ואינו נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד מאחר שלא נהגו בכך וכמבואר בדברי הפוסקים, ע"ש. והשיג עליו המבי"ט שאין לא מביא את הרא"ש שידוע ממנו שישב את המנהג בזה, ע"ש. והשיג עליו הרב ערה"ש (אות ב), שלא הביא מדברי הרשב"א והרשב"ש, ע"ש. הנה הרשב"א באמת סובר שמשמט, אבל הרשב"ש סובר שלא משמט, הרי שהדברים לא שווים. והרי שלמעשה פוסק המבי"ט שמי שלא עשה בזה"ו פרוזבול לא משמט, והוא פלא. ואין לומר שהשטר לא היה בארץ ישראל אלא במקום שנהגו שלא לעשות, שלא נראה שבמקרה שכזה מרן יסבור שמשמט לגמרי.

וביב"א ח"ה (חחו"מ סי' ג), כתב שנראה שבאמת דעתו של הרשב"ש כרשב"א ולא שטוענים קים לי, ע"ש. והוא מחודש לומר כן, ולהיפוך נראה מדברי אביו התשב"ץ ח"ב (סי' צט), שהביא דברי הרא"ש יותר לדינא שכאילו עשו פרוזבול, אך למעשה הצריך שיהיה כתוב בשטר שהוא נגבה בין בצרכים דתיים או שאינם דתיים, כתיורן הראשון של הרא"ש. וגם אם

אולם דבריו צריכים ביאור, שהרי המפקיד בבנק מקבל ריבית על סמך ה'היתר עיסקא', ובהיתר עיסקא כותבים במפורש ששם העיסקא הוא 'חצי מלוה וחצי פקדון', הרי שחציו הוא בגדר מלווה, ועל כן זקוק לעשות פרוזבול משום חצי זה, וכנזכר לעיל סעיף ג' עיי"ש. ועוד, שהרי טעמו של המהרי"ק הוא, לפי ששינה המלווה מלשון 'הלואה' וכתב 'פקדון', שבכך מראה שכוונתו להתנות שיהיה כפקדון שהלוה לא ישמט חוב זה. משא"כ בזמנינו, הרי תמיד קוראים לו 'פקדון', ואין בכך ראייה שהתכוין להתנות כן, אלא היא לשון משובשת". ועיין עוד להלן סעיף י' אודות זמן הפרעון בבנק. ועוד שם בהא דהבנק היא חברה בע"מ. ועיין עוד לקמן סעיף ל"ב בדין כתיבת תאריך בשטר הפרוזבול.



### סעיף יד:

הקפת (פירוש שקנה באמנה) חנות, אינה משמטת. ואם זקפה עליו במלוה, משמטת. הגה: ומקרי זקיפה משעה שקבע לו זמן לפרעו (טור והרא"ש פרק השולח). ויש אומרים דמקרי זקיפה מיד שכתב בפנקסו כל החשבון ביחד (מרדכי פרק הנשבעין).

### הקפת חנות בזמנינו

כתב הגר"מ אליהו בספרו מאמר מרדכי (פכ"ב הי"ב) בעבר לא הייתה השביעית משמטת הקפת חנות ושכר שכיר כיון שלא היה הדבר בגדר חוב, והיה מחכה שנה או שנתיים כמש"כ בבית יוסף. אולם בזמן הזה הקפת חנות או שכר שכיר נשמטין, היות ומפקידים על יום התשלום וכל יום איחור הוא בגדר חוב, ולכן יש לכתוב פרוזבול". ועיין אור לציון (פ"ז ה"א).

הוא רק בערכאות מהני וגובים בו, וכן כשיש תנאי וספק בלשון יש להקל שיחשב כפרוזבול ובצירוף האומרים שאין זה שנת השמיטה, ע"ש. הרי שאפילו שסובר כדברי הרא"ש שכאילו יש פרוזבול בזה"ו, מ"מ טוען קים לי. ונראה יותר לומר שאם מרן היה רואה דברי הרשב"ש בזה היה מודה לדברי המבי"ט.

יו. וכן העלה הגר"מ אליהו במאמר מרדכי (סימן כט), וכן הרב שטרן בשמיטת כספים כהלכתה (פ"ט הערה כא).

יח. וראייתו היא ממש"כ בב"י שמשמע מדברי הרמב"ם שכל חוב מלבד הלואה לא משמט, ומה שקשה לרמב"ם מדברי המשנה בפרק בתרא דשביעית מ"ב, שפסקו גם הרמב"ם עצמו בהלכות שביעית (פ"ט ה"ה), השוחט את הפרה וחילקה על דעת שהיום ראש השנה של מוצאי שביעית ונתעבר חודש אלול, ונמצא אותו יום סוף שביעית, אבדו הדמים, שהרי עברה שנה שביעית על החוב. ע"כ. כתב הב"י שמא הרמב"ם ראה שום חילוק בינו להקפת חנות, ע"ש. ונראה שהגר"מ אליהו למד שזה החילוק בזה, ששאני הקפת חנות שהיא כשנה ושנתיים ובעיקר הוא בספק של סחורות, וכמו שכתב בהדיא לבאר בבית יוסף, חזינן שלא בכל חנות הדבר ישנו כן. וגם כיום יש כעין זה בחניות שמקבלות סחורה, שלא צריכים לשלם מיד אלא לאחר תשעים יום לערך.

יט. שם כתב שהקפת חנות אינה נשמטת, אלא אם כן זקפה עליו המוכר בתורת הלואה. ובבאורים למטה כתב שהשביעית משמטת לא רק חוב ממון הבא מחמת הלואה אלא גם ממון שנתחייב בדרך מכר, ורק בדרך הקפת חנות אין שביעית משמטת, על כן הקונה חפץ מחנות באופן חד פעמי ולא שילם את החוב עד סוף השנה, שביעית משמטת. ורק הקונה דרך הקפה, וכגון במכירת שהרגילות לשלם בסוף החודש, אין שביעית משמטת אלא א"כ זקף את החוב בתורת הלואה, עכ"ד. ולא פירש מה הדין באופן שהגיע זמן הפרעון קודם סוף השביעית, וכגון שהגיע 'סוף החודש' לפני ראש השנה. ובחזון עובדיה (עמ' לה) כתב, שרק דרך מלוה משמט הלא"ה לא, כתחילת דברי הב"י. וכך כתבו כמה וכמה ראשונים. ולא כמסקנת הבית יוסף לומר שמשמט רק בחנות, מכח הסתירה בדברי הרמב"ם לענין חלוקת הפרה בראש השנה כנ"ל. ע"ש. ולא יישב חזו"ע על דין של השוחט את הפרה שמשמט. ובאמת דעת הראב"ד (פ"ט הלכה ה) שלא

## סעיף טו:

שכר שכיר, אינו משמט. ואם זקפו עליו במלווה, משמט.

## שכר שכיר בזמנינו

מבואר בשלחן ערוך שאדם ששכר פועלים ולא שילם להם, ועברה שנת השמיטה, אזי אין השביעית משמטת שכר שכיר, כיון שזה אינו חוב על הלואה. אך אם זקפו עליו במלווה, אזי השביעית משמטת. אמנם לדברי הגר"מ אליהו, בזמנינו גם בלי לזקוף הרי זה משמט, שהרי אם המעביד מאחר יום אחד, מיד השכיר תובעו, ורק בזמנם היה מנהג לעבוד זמן מה ולקבל כסף בסופו. ובאור לציון (שם ה"ב) הביא סברא זו וכתב, שעדין נראה עיקר אף בזמנינו, שאין השביעית משמטת.



## סעיף טז:

קנס של אונס ומפתה ומוציא שם רע, אינם משמטים. ואם זקפם במלווה, משמטים. ומאימתי נוקפים, משעת העמדה בדין.

משמט, וכדברי הירושלמי דההיא דהשוחט פרה רבי יהודה היא שס"ל שהקפת חנות ראשון ראשון משמט, וכך גם דין המשנה בפרה שמשמט היינו שחזר והקיפו דבר אחר, ע"ש.

ולפ"ז יוצא בשוכר שלא שילם שכר דירה בערב ר"ה האם משמט, שהמאירי (גיטין דף לו ע"א) לשיטתו כתב שלא משמט השכירות, כי לדעתו אין משמט בשביעית אלא מלווה, אבל לדעת מרן למסקנת הבית יוסף משמע שמשמט. וכמ"כ שרק באופן שלא איכפת לגבות אלא פעם בשנה או שנתיים הוא לא משמט, ודוק.

ומש"כ בפאת השלחן והב"ד בחזו"ע להוכיח בדעת מרן השלחן ערוך שאין שביעית משמטת אלא מלווה, ממש"כ מרן בסעיף ד', מי שהיה שותף עם חבירו, והיו מתעסקים בסחורות ובשטרות, ונשאר ביד אחד מהשותפין, אין שביעית משמטתו, "שאין שביעית משמטת אלא מלווה", ע"כ. הוא לא ראה כלל, אלא רק כלפי שותפות נאמר דין זה, ולא לגבי שכירות או חלוקת פרה כנ"ל. אבל ראיתו מדברי הבית יוסף שהעלה שדעת הרא"ש בתשובה גם שרק מלווה של שנה ושתים משמט ממש"כ ששותפים לא משמט, ומה ראה היא זו. ועל כרחך לומר שחזר בו ולא ס"ל לחלק כן לדינא אלא כל דבר שהוא לא מלווה ממש לא משמט, ודפח"ח. הרי לנו שלוש דעות. ונראה שמו"א ס"ל עיקר כדברי הגר"מ אליהו זצ"ל.

ובירחון האוצר (גליון סח ע' קלה והלאה), הרב עמנואל מולקנדוב הביא שמלבד הרמב"ם והיראים והאגודה שפסקו דין של חלוקת פרה ביום טוב, מלבד זה שאר ראשונים לא פסקוהו ובראשם הראב"ד, והר"ן והרמב"ן והרשב"א והרא"ה וריבמ"ץ והר"ש. והמאירי עמד על קושיית הבית יוסף מאי שנא שכר שכיר ואונס ומפתה שנקט שלא משמט משום שבא ללמד שאם זקפן במלווה משמט. ובסתירת דברי הרמב"ם מדין של פרה, הנה בבית יוסף רק תירץ ששאני חוב של שנה ושתים, אמנם בכסף משנה הוסיף בזה ישוב ושכן משמע מפירוש המשניות שכיון שהוא יו"ט שלא יכול להיפרע, ואילו יו"ט היה פורעו מיד הוי כזקפו למלווה. וכן כתב הר"י קורקוס לבאר את דברי פירוש המשניות וכ"כ הרש"ם וכ"נ דעת הרדב"ז שם. וכבר קדם הרמב"ם בשבת קמח: ולפי זה אין הפרש להלכה בין הרמב"ם לשאר הראשונים בשאר דברים שהוא לא מלווה ממש, ע"ש. ודפח"ח. ונראה שבוזה הם הדברים של הכס"מ, שאחר דברי הבית יוסף כנודע שחיבור הכסף משנה נמשך לזמן ארוך. ולכן למרות שהרב סמ"ע הביא דברי הבית יוסף בזה שהוא רק שנה ושתים, אין העיקר כן להלכה ולמעשה.

כ. ע' בגיטין יח ובתוספות ובתוספות הרא"ש שם, ובחידושי ר' נחום ובאילת השחר ובתפארת יעקב שיעורי ר' דוד ושיעורי הרב באריכות בהסבר השיטות והדברים. ואם בכתובה איירי דוקא באלמנה ולרמב"ם אפילו בגרושה שאין לה מזונות. ע"ש.

## סעיף יז:

המגרש את אשתו קודם השמיטה, אין כתובתה נשמטת. ואם פגמתה או זקפתה עליו במלוה, משמטת. הגה: הבא מכח גוי, הרי הוא כגוי. ולכן מי שקנה שטר מן הגוי, על חברו, אין השביעית משמטתו (תשובת הרשב"א סימן תשסט). וכן מי שערב בעד חברו נגד גוי, ופרע לגוי, ולקח השטר מן הגוי ותבע חברו באותו השטר, אין השביעית משמטת; אבל בלאו הכי, משמטת, אף על פי שפרע לגוי בשבילו (בית יוסף בשם הרשב"א).

## נשים במצוות שמיטת כספים

גם הנשים חייבות בכל דיני שמיטת כספים, כדמשמע בגמרא במסכת כתובות (דף נה ע"א, ועי' גיטין דף יח ע"א) שאמרו שם, כתובת אשה שפגמה וזקפה - משמטת בשביעית, ומשמע שהאשה חייבת במצוות עשה של שמיטת כספים. וכ"כ בספר החינוך (מצוה תעז). וכן פסק בספר ראשית ביכורים (ח"ב סימן א עמ' קטז ד"ה ויען) בנוגע לאיסור לא יגוש [אך הסתפק שם על עשה דשמוט באופן שהלווה מחזיר מעצמו], וכן בבן איש חי (ש"ר כי תבוא אות כו).

ואל תתמה, והלוא מצות השמטת כספים היא 'מצות עשה שהזמן גרמא', ונשים פטורות? כמה ישובים לשאלה זו:<sup>כא</sup>

**יש לומר**, שכלל זה שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, הוא דווקא במצוות עשה שחיובן ב'קום ועשה', אך מצוות שקיומן נעשה ב'שב ואל תעשה' - נשים חייבות. וכך גם מצות השמטת כספים, היא מצוות עשה המתקיימת בשב ואל תעשה, בכך שלא גובים את החוב מהלווה, ולפיכך נשים חייבות בה.

וטעם חילוק זה מבואר על פי מה שכתבו כמה מהפוסקים (אורחות חיים ח"ב ראש הלכ' מילה עמ' ג; כלבו ריש סימן עג; רבי דוד אבודרהם ברכת המצות ומשפטיהם ד"ה כל ישראל; רשב"ץ בספר מגן אבות פ"ב מ"ו), שהסיבה לכך היא שהתורה פטרה את הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמא, מפני שרשות אחרים עליה, וטרודה בעסקי הבית. ולפי זה במצוות עשה שהזמן גרמא ב'שב ואל תעשה' חייבות, כי מה בכך שרשות אחרים עליה, הלוא לא מוטל עליה לעשות מידי במצוות מסוג זה. וכיוצא בזה מצינו שנשים חייבות בתוספת יום הכיפורים. וכן כתבו התוספות במסכת כתובות (דף מז ע"א) שיש דין תוספת שבת במלאכה לנשים, וכ"כ המאירי (שם) והר"ן בשבת (דף כג ע"ב גבי דביתהו דרב יוסף מאחרה). וכן הדין בשביתת בהמה (עי' שו"ע סימן שה).

**עוד יש לומר** כיון שבמצוות שמיטת כספים יש גם לאו של 'לא יגוש', לפיכך אמרינן כל שישנו בלא יגוש ישנו במצוות 'שמוט', וכפי שחייבות בקידוש והבדלה (עי' ברכות דף כ ע"ב, שו"ע או"ח סימן רצו סעיף ח).

**עוד יש לומר** שמצוות שמיטת כספים אינה בגדר 'הזמן גרמא'. הנה הגמרא במסכת קידושין (שם) אומרת שהאשה פטורה מלדאוג למילת בנה, שכן נאמר בתורה (בראשית כא, ד): "כְּאִשֶּׁר צָנָה אֶתֹּאֲלֶיהִם", ודרשו רבותינו בגמרא 'אותו' [האב] - ולא אותה [האם]. ומקשים התוספות (שם

כא). וראה עוד מש"כ בזה בחזון עובדיה פרוזבול (עמוד לט). וע"ע בשאלת יעקב מקרלין בחידושים בעניני שביעית דף כא בהגה. שהדבר פשוט שחייבות נשים בשמיטה והראיה מיומא פו שלוקה אשה שאכלה פגי שביעית, וצ"ע מהתוספות בקידושין לד. ד"ה מעקה. עכ"ד.



ד"ה פטר) מדוע יש צורך בדרשה זו בכדי לפטור את האם, הרי מצוות ברית מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, שהרי אינה נוהגת אלא ביום השמיני, וקיימא לן שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא? ותירצו כיון שיום השמיני והלאה אין לה הפסק, לכך אין מצוה זו נחשבת כמצוות עשה שהזמן גרמא. ע"כ. ולפי דבריהם יש לומר, שהכא נמי במצוות 'שמיטת כספים', שאינה נחשבת כזמן גרמא כיון שהמצווה נמשכת לעולם אחרי ראש השנה [של שנה שמינית], שבכל עת שיבוא הלווה לפרוע, צריך המלווה לומר לו: 'משמט אני', ולכן אף הנשים חייבות במצות עשה זו, כי אינה בגדר 'זמן גרמא'.

**עוד יש ליישב** בזמן הזה לרוב דעות הפוסקים מצות השמיטה אינה אלא מדרבנן, ולדעת רש"י במסכת ברכות (דף כ ע"ב ד"ה ה"ג תפלה. ועי"ש בתוד"ה בתפלה. וע"ע ברכ"י או"ח סימן רצא אות ח) מצוות דרבנן גם אם הן זמן גרמא - נשים חייבות.

### פרוזבול לאשה

עד לפני כחמישים שנה, לא היה צורך שהנשים יכתבו שטר פרוזבול, כיון שהנשים לא היו יוצאות לחיי עבודה מחוץ לבית, כך שכל הכסף היה של הבעל בלבד. אך כיום, שיש נשים רבות שעובדות מחוץ לבית, ומרוויחות כסף רב, ויש להן חשבון בנק נפרד, או אפילו בחשבון משותף עם הבעל. נמצא שהן מלוות כסף לבנק, או לאנשים פרטיים. לכן בודאי הן צריכות לכתוב שטר פרוזבול, כדי שהחובות שחייבים להן, לא ישמטו ויפסידו את מעותיהם.

### מעשה ידי האשה לבעלה

פסק השולחן ערוך אבן העזר (סימן פ סעיף א) מעשה ידיה לבעלה, כיצד, הכל כמנהג המדינה מקום שדרכן לארוג אורגת, לרקום רוקמת, לטוות צמר או פשתים טווה. ואם לא היה דרך נשי העיר לעשות כל המלאכות האלו, אינו כופה אלא לטוות הצמר בלבד. דחקה עצמה ועשתה יותר מהראוי לה, המותר לבעל. ע"כ.

ומקור הדין בגמרא בכתובות (סו ע"א) נחלקו רבי עקיבא ורבנן בהעדפה, ובגמרא אמרו שבהעדפה שלא ע"י הדחק לכ"ע שייך לבעלה, וחלקו בהעדפה ע"י הדחק למי שייך. ופירש הרא"ש (ס' ב) כגון שעשתה בלילות בשעה שבני אדם ישנים, והלכה כת"ק שזה לבעלה, וכ"פ רב האי גאון. אבל ר"ח פסק שרק בעשתה מותר שלא ע"י הדחק הוא לבעלה, אבל כל שדחקה עצמה, ובין שעושה בלילה, הכל לעצמה.

ובגמרא בעי רב פפא: עשתה לו שתיים בבת אחת, מהו? בעי רבינא: שלשה או ד' בבת אחת, (פרש"י כגון שהיתה שומרת קישואין וטווה פשתן ומלמדת שיר לנשים בשכר ומחממת ביצים בחיקה או ביצי תולעים שעושים משי, והנשים מחממות אותן בחיקן והם נוצרים), מהו? תיקן.

לכאורה ספק הגמרא לא שייך אלא לדעת רבי עקיבא, שהעדפתה לעצמה. אך לרבנן, לעולם היא של הבעל. ודייק רבינו חננאל, שסברה הגמרא שההלכה כרבי עקיבא. ולכן הסתפקה אליביה. אך התוספות רי"ד כתב שאין להוכיח מזה שהלכה כרבי עקיבא. ולעולם הלכה כרבנן.

אך רב האי גאון כתב שספק הגמרא שייך גם לפי רבנן - דאף על פי שלדעת רבנן העדפה שעל ידי הדחק שייכת לבעל, היינו דוקא במלאכה אחת. ובה תקנו, שכל מה שתעשה יהא לבעל. אך כשעשתה שתי מלאכות, שמא בזה לא תקנו שיהיו לבעל כיון שלא שכיח שתעשה שתי מלאכות. ואם תמצי לומר, ששתי מלאכות שכיחי, שמא שלש וארבע לא שכיחי, ולא תקנו בהם. ע"ש. אמור מעתה שאף לשו"ע שפסק שדחקה את עצמה שייך לבעלה, אבל בשתים ושלש עבודות, בזה יש מקום לומר ששייך לעצמה, והיות והוא תיקו על כן היא מספק היא מוחזקת בזה.

וכתב בהערות הגרי"ש אלישיב בכתובות שם, וכתב הבית מאיר (ריש סי' פ') דכהיום דאין המנהג לעשות בצמר אין יכול לתבוע אשתו לעשות בצמר, ולפ"ז בעושה מלאכה אחרת שלא כתוב במשנה כגון הוראה בביה"ס וכד', נראה דהוה בכלל ספק הגמ' דשלשה או ד', דנראה דלחידוש נקטה הגמ' ג' או ד' דיש צד דהכל שייך לבעל, אבל ה"ה בעושה מלאכה אחרת שלא כתוב במשנה הוה בכלל ספק זה ומבואר נמי ברש"י דנקט מלאכות אחרות הוה ספק ואין יכול להוציא מאשתו. עכ"ד. וכן הביא בחשוקי חמד משם הגרי"ש אלישיב, וכן הוא בישיב משה. הרי שהדברים נודעים בדעת הגרי"ש בזה שדעתו שנשים העבודה כיום מקנה את השכר להם<sup>22</sup>.

וע' ב"מ שפסק אפילו אם נהגו נשי העיר לעבוד בעבודות אחרות אין לבעל זכות לכפות על אשתו שתעבוד בעבודות אחרות.

והמשנה למלך (פכ"א מאישות ה"א) הביא את דברי מהרי"ט ח"ב (חו"מ סי' סז) שהסתפק באלו הנשים הנכנסות בבית השרים, והמה כאניות סוחר להביא טרף לביתם, ומכלכלין את בעליהן, אם נאמר שאשה כזאת אין לבעלה זכות בכל אשר עשתה ויהיו מעשה ידיה לעצמה או לא. ומבואר בדברי המהרי"ט שהבעל זוכה בכל מעשה ידיה מאיזה סוג שהוא, אך מסתפק בנשים המכללות את בעליהן אם זה כאילו אמרה איני ניונית ואיני עושה שאין הבעל זוכה במעשה ידי אשתו, ע"ש. וכן פסק הדגול מרבבה (אהע"ז סי' פ). וכן פסק הגריש"א בישיב משה (עמ' קצג). והבית מאיר (אהע"ז סי' פ) פסק שמעשה ידי אשתו שהרוויחה מעבודות פקידות או ממקצוע אחר לא הוי שלו מצד מעשי ידי אשתו להיות הקרן והפירות שלו, אלא דיינינן ליה כנכסי מלוג שרק

כב). אמנם הדברים לכאורה סותרים למש"כ בהערות הגרי"ש במסכת מועד קטן (דף יא עמוד ב), ושם כתב שבעל שיושב שבעה ואשתו מורה בבית הספר, שאסור לה לקחת את הכסף אלא תקבל בתורת מתנה לאחר מיכן, ע"ש. ואולי כיון שהיא נוהגת להביא לבעלה את הכסף, לכן אפילו שזה שייך לה אם היתה רוצה, היות ובפועל היא לא מודעת לזכויותיה ונוהגת לתת לבעלה את הכסף לכן למעשה הוא של בעלה, ולכן יש כאן איסור בימי האבלות לעשות כן. אך על זה יש להשיב, שכיום שיש חשבון משותף שבו הבית מתנהל, ולא שמעבירה לו את הכסף שהוא יחסוך לצרכים שירצה, אלא זה נכלל בשותף של הבית, לא נחשב כל כך כמעשה ידיה לבעלה, אלא ששייך לה, אלא שמשותפת בהוצאות הבית מרצונה. ודוק.

הפירות הולכים אליו, אעפ"י שכל נשי העיר עובדות בכך. והיינו הרווחים מהקרן, כגון שהפקידה כספה בתוכנית חיסכון שהריבית שלו.

ויש מהאחרונים שכתבו לחלק, שרק ההפרש שמרוויחה יותר מעבודה מחוץ לבית לבין אם הייתה עובדת בבית, שייך לה, והיינו אם הייתה עובדת בעבודה בבית הייתה מרוויחה 2000 ₪, וכיום ע"י שעובדת כפקידה או בהוראה משכורתה 5000 ₪ א"כ ההפרש הוא 3000 ₪ שייך לה, וכן פסק הגריש"א בעל פה<sup>2</sup>, ובשו"ת דברות אליהו ח"ד (אה"ע ס' כ"ו) וכ"כ פסק האבא"י. ואפשר שבכה"ג חשיב יותר מדחקה עצמה ועשתה יותר, שפסק מרן ששייך לבעלה, דהוי "בזיון" לאשה לצאת מהבית דכל כבודה בת מלך פנימה, ואינה חייבת לעבוד מחוץ לבית, וכמ"ש (תהילים קכח, ג) "אשתך כגפן פוריה בירכתי בתיך". ולכן ההפרש שלה.

והעיר על זה הג"ר יעקב טופיק שליט"א (רב העיר ביתר), דה"מ אם בנוסף לעבודתה בחוץ, ממלאת את תפקידה בבית ואת כל החיובים שלה לבעלה ולבית, כדאיתא בכתובות (שם) מבשלת ואופה וכו', הלא"ה רשאי בעלה לקחת חלק נוסף משכרה. ולהעיר מהפסוק בעמוס (פרק ד) שמעו הדבר הזה פרות הבשן, והגמרא במסכת שבת (לג.), דורשת, אלו נשי דמחוזא, דאכלן ולא עבדן<sup>3</sup>.

[וע"ע במש"כ הגרי"ש אלישיב בפסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל חלק יז (עמוד 41), שאשה שעובדת בנקיון ובישול בבית ואין לה שפחות שאין לה חיוב לעבוד כלל].

#### והנפק"מ בזה לדינא:

א. לכך אשה שמחזיקה במניות בבנק או שלקחה משכנתא מהבנק (ויש לה ביטוח חיים ושותפה במניות), יש לחוש שמא חלק מהמניות הן של חמץ וצריך למוכרם קודם הפסח, וצריכה לחתום

(כג). זהו השיטה שאמר רבינו משם הגרי"ש אלישיב, בשיעורים ובכתב לדינא, ולא כמו שכתוב בשמו בספר ישיב משה ובהערות.

אך יש להעיר שלכאורה דבר זה שנוי במחלוקת, ואינו לפי דעת מרן, שכתב השו"ע (סי' פ סעיף א) שאף אם העדיפה על מעשה ידיה מ"מ העדפה לבעלה. אמנם בחלקת מחוקק (ס"ק ב), כתב: וע' בטור הביא דעות בזה מחלוקת ר"ת ורב האי למי שייך כסף העדפתה, והרא"ש לא הכריע בדבר. ותוכל האשה לומר קים לי כמ"ד ששייך לעצמה, וכתב הב"ח שכן נוהגים במדינות אלו שלא להוציא מיד האשה שום העדפה שעל ידי הדחק, עכ"ל. וכ"כ בב"ש שם. וזה החילוק בין אם עושה בבית עם ריוח מינימלי או לא. א"כ לאשכנזים יש קולא בזה ששייך לעצמה, משא"כ למרן חמיר יותר. ולפ"ז דעת השו"ע להחמיר בזה. ואין ראייה מהאשכנזים שהקילו בזה. וגודע שלא עבדינן קים לי נגד מרן.

[וע"ע בבית שמואל סי' פ ס"ק ד בדין אומרת איני ניזונת ואיני עושה שבוה גם מעשה ידיה לבעלה, ומטעם אחר כתב הר"ן דאל"כ מי ישגיח עליה, וע"ע בר"ס פג, וע' בחזו"א סי' עא אות יב, שאם יש מי שיפרנסנה ועובדת משום זימה בזה שייך לעצמה, ולא כמשנת יעקב (רוזנטל הלכות אישות ע' רמג) שלמד לנ"ד].

כד. נראה ככוונת רבינו שכך שמע מאביו בע"פ, אולם בחזון עובדיה אבילות ח"ב (עמ' קל) מבואר שאשה שעובדת במלאכות שאינה חייבת לעשות, כדוגמת פקידות והוראה, הכל שלה.

כה. ויעויין בשו"ת תבואות שמש (אה"ע סימן עא) שכתב דדוקא מלאכות שיש בהן טרחא גדולה, שאין דרך נשים לעשותן - בזה אין לבעלה זכות, אבל מלאכות שדרך הנשים לעשותן והיא שווה כסף רב, גם זה בכלל מעשה ידיה לבעלה. וכעין מש"כ בספר לב מבין (סימן קטו) אודות נשים גבירות שנכנסות בחצר מלכים והמה כאניות סוחר להביא טרף לביתם ומכלכלים את בעליהן, ומעשה ידיהן לבעליהן. וכן העלה הגר"י רוזנטל במשנת יעקב (נשים ח"א עמ' רמג), והובא כל זה באורך בספר איש ואשה שזכו (ח"ב עמ' מ).

על "שטר הרשאה" שמסכמת לבעלה למכור עבודה את החמץ (כיון שחלק משכרה שייך לה). וקי"ל שיש דינא דמלכותא במנהג המדינה, והמנהג הוא שחלק מהממון שהרוויחה מעבודתה שייך לה. ועוד, חמץ אסור מהתורה ומדאורייתא לא אמרינן מה שקנתה אשה קנה בעלה (אא"כ עשו ביטול לחמץ ואיסורו נחת לדרבנן). וכן פסק מרן (סי' פה ס"ד) בעל הבא לדון עם אחר על נכסי אשתו, צריך הרשאה. וסיים הרמ"א בשם הריב"ש ולעשות פשרה צריך הרשאה.

ב. וה"ה באשה ששותפה עם בעלה בפרה מבכרת, ובעלה מוכר לגוי את הקנה או הוושט של הבהמה כדי לפטור את הוולד מקדושת בכור, צריכה גם האשה לחתום על שטר המכר. ובפרט אי אמרינן שיש דינא דמלכותא במנהג המדינה, והמנהג ש"חצי מהנכסים" שייכים לאשה, והוי ספק דאורייתא ולחומרא. ומ"מ אם "אמרה" לבעלה למכור את חלקה בחמץ או בפרה המבכרת מהני, ואין צריכה קנין לכך, וכיו"ב פסקו הרמב"ם (פ"ה מהלכות מכירה הי"א) והשו"ע (אהע"ז סי' קמא סכ"ו). וכ"ש שמהני במכירת חמץ שמוכרים גם למי שלא חתם, ומותר מס"ס.

ג. קי"ל במסכת בב"ק פז. עבד ואשה פגיעתן רעה שהם הזיקו אחרים לא צריכים לשלם, ע"ש. ודבר זה תלוי במחלוקת הנ"ל אם היא אשה שעובדת ויש לה כסף משלה אם צריכה לשלם. וכן פסק הגריש"א זצ"ל [במקרה שאשה נשואה היתה עושה שמרטף בבית אחרים, והיתה מתקשרת לחו"ל על חשבונם, שחייבת לשלם כיון שהיתה עובדת]. אמנם הג"ר ניסים קרליץ (שליט"א) [זצ"ל] פסק, שאם גנבה האשה בעלה פטור מלשלם את דמי גניבתה, ואף כשהיא עובדת, א"א לנכות מכסף זה, כיוון שכל מעשה ידיה לבעלה. וגם מה שדחקה עצמה ועשתה יותר מהראוי לה המותר לבעל. וכן פסק החזו"א, עכ"ד. וכן משמע מהשו"ע (סי' צה ס"ז) אלמנה שניזונית מן היתומים, והניח בעלה קרקע והשביחתו, שהלכה כו"ש מי שאומר שנטלת שכר טרחה, אלא שידה על התחתונה. ע"כ. הרי שאף שעבודה בשדה הוא מחוץ לבית והכסף שייך לה<sup>31</sup>. ולדעת הגריש"א והחזו"ע באשה שעובדת מחוץ לביתה הכסף שייך לה, וא"כ יש ממה לגבות מכספי האשה ותחזיר את שווי הגניבה.

ד. אשה הקונה "קנייה גדולה", כדוגמת בגדים ורהיטים וכדומה, אם צריכה לקבל את הסכמת בעלה. והגר"ח פלאגי כתב שצריכה האשה לבקש מחילה מבעלה בערב יוה"כ, שמא קנתה שלא ברצונו והוא גזל.

ה. פסק בשולחן ערוך (יורה דעה הלכות צדקה סימן רמח ס"ד) גבאי צדקה, אין מקבלין מהנשים ומהעבדים ומהתינוקות, אלא דבר מועט, אבל לא דבר גדול שחזקתו גזול או גנוב משל אחרים. וכמה הוא דבר מועט, הכל לפי עושר הבעלים ועניותם. והני מילי בסתמא, אבל אם הבעל מוחה, אפילו כל שהוא אסור לקבל מהם, ע"ש. ולכן צריך הגבאי צדקה לדעת שנותנת האשה בהסכמת בעלה<sup>32</sup>. וכתב הנודע ביהודה (מהדו"ק חיו"ד סי' עב) דאם אמרה שנותנת בשליחות בעלה

כו). ויש לבאר את הדברים שמרן פסק כדברי הרא"ש שנקראת שיורדת לשדה חבירו בלא רשות, אמנם כל זה שייך ביתומים, משא"כ בבעל תקבל את הריוח כדברי הראב"ד שפסק כן אף ביתומים. והראב"ד פירש אף על פי שהיא ניזונת, אין השבח שהשביחה הקרקע שלהן, שלא אמרו מעשה ידיה שלהן אלא במעשה ידיה הקבועים כגון טווה או אורגת, אבל במלאכה אחרת שאין דרכה בכך לא, כיון שאינם יכולים לשנותה לאותה מלאכה אם עשתה הרי היא לעצמה.

כז). ובדרך אמונה (הל' מתנ"ע פ"ז סק"ח) כתב דה"ה שגם לעני עצמו אסור לו לקחת מהאשה דבר מרובה.

וברשותו נאמנת, שאין אדם חוטא ולא לו. וכ"כ בתשובת בשמים ראש (סימן קסו), ע"ש. ולכן כתוב בשמות (פרק לה פס' כב) "ויבאו האנשים על הנשים" ופירש הספורנו עם הנשים המתנדבות באו האנשים שלהן להסכים בנדבה, כדי שיקבלו הגבאים מהן, שאין מקבלין מן הנשים אלא דבר מועט כדאיתא בב"ק (ק"ט ע"א). והתם הייתה מתנה מרובה ולכן היה צריך את הסכמת הבעלים.

והכא באשה עובדת הדבר תלוי במחלוקת האם יכולה לתרום לישיבה וכיו"ב תרומה גדולה מבלי לקבל את הסכמת בעלה. ואם רוצה לתרום תרומה מועטת, יש רשות בידה, כדאיתא בבבא קמא (ק"ט ע"א) גבאי צדקה לוקחין מהנשים דבר מועט, אבל לא דבר מרובה. וכ"פ מרן<sup>27</sup>.



### בעל עשיר שלא נותן צדקה ולא אסר בפירוש על אשתו לתת

בספר שערי דעה פסק בשם מהר"ם מינץ (סי' ז) שעשיר שלא נותן צדקה, יכולה אשתו לתת צדקה לפי עושרה כדרך הנשים העשירות, ואין בעלה יכול למחות בידה. וכמ"ש בכתובות בפרק המדיר (עב ע"א) אמר רב כהנא המדיר את אשתו שלא תשאל ושלא תשאל נפה וכברה ורחיים ותנור יוציא ויתן כתובה, שמיאיה שם רע בשכנותיה. ומוכח שכל שדרך הנשים לעשות, אפילו מידי דאית ביה חסרון כיס, לא מצי הבעל למחות בידה, וה"נ לא שנא. וכ"ש הוא ומה בדבר הרשות אינו יכול למחות בידה, כ"ש בצדקה שהיא דבר מצווה רבה שאין בכוחו למחות בידה, ע"ש. והב"ד בית לחם יהודה. ודייק השערי דעה ממהר"ם מינץ שאין צריכה להודיעו, שאם הייתה צריכה להודיעו לא הוי שתק מלפרש דין זה, והיינו טעמא כיוון שאין הבעל יכול למחות בידה, ויש לה רשות לעשות כן, א"כ למה נעשה מחלוקת בין איש לאשתו.

ובשו"ת בנין אב ח"א (סי' נה אות ג) התיר לקבל תרומה מאשה הנשואה לגוי ולהנציח את שמה, ע"ש<sup>28</sup>.



כח). ראה בספר ים של שלמה (ב"ק פ"י סי' נט): רבינא גבאי צדקה הוה, ואקלע לבי מחווא. אתא נשי דבי מחווא, רמו קמיה שרשרות זהב וצמידי זהב, וקביל מנייהו. א"ל רבא תוספאה לרבינא, והתניא מקבלין מהן צדקה דבר מועט, אבל לא דבר מרובה. א"ל הני לבני מחווא שהן עשירים חשוב כדבר מועט. וכתב הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"ז הי"ב) שהכל לפי עושר הבעלים ועניותן. וראב"ן כתב בספר צפת פענח, שהאידנא נשים אפוטרופסים של בעליהן, לוקחין מהן כל דבר. וכן מקבלין מהן צדקה, אפילו דבר מרובה. ומכל מקום נראה, דוקא הכל לפי הבעל והאשה. דלפעמים עיקר השתדלותם בתוך הבית, ואינה אפוטרופוס על דבר מרובה. ואף אם היא אפוטרופוס, מכל מקום אין הבעל מרשה לה, אלא כדי להוציא לצורך הבית, או אפילו קצת לקנות או למכור, כדי להרויח. אבל ליתן צדקה צריכה רשות בעלה. אם לא שהיא אשת חיל, ומחיייה את בעלה, דאז אפילו סך מרובה מסתמא מרשה לה בעלה. וניחא ליה, שאם ימחה תפסיק מלישא וליתן. סוף דבר הכל לפי העניין והסיבה. עכ"ל. מדבריו נראה סיוע גדול לדברי רבינו המחבר זצ"ל. (ע"ה)

כט). עיין תשובת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רלא) שגם מאשה הנשואה לנכרי רח"ל אין לקבל, משום שאינה נאמנת, ועוד דחיישין לגזל גוי, ע"ש. ובשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד תניינא סי' קיב) כתב דבכה"ג, אם כבר קיבל מאשת נכרי אין צריך להחזיר.

## בעל עשיר שלא נותן צדקה ואסר בפירוש על אשתו לתת

עיינן בפתחי תשובה (יורה דעה סימן רמח) שכתב בשם בתשובת נודע ביהודה (תנינא חיו"ד סי' קנח) שנשאל באשה שיודעת שבעלה מקמץ בנתינת צדקה ואינו נותן לפי ערכו, והיא נושאת ונותנת תוך הבית ומחלקת צדקה לפי העושר ויודעת שבעלה מקפיד, אם מותר לקבל ממנה. והשיב דגול גמור הוא וחלילה לקבל ממנה, ואף שב"ד כופין על הצדקה, מ"מ מי שם האשה לשופטת ואשה פסולה לדון וגם לב"ד אין רשות ליקח ממנה בלי ידיעתו. גם להתיר לה בימי עיבורה ליתן חלקה לענים להתפלל עבורה ולעשות לה פדיון גם כן אינו נכון דאין זה בכלל רפואה, רק אם היו כל בני משפחתה נוהגים כך אפשר לומר שמחויב גם הבעל לעשות לה כן וכופין אותו על כך אבל לא שהיא תעשה זאת בלי ידיעתו ובגניבה. ורק אם צמצמה מעיסתה ולא אכלה, יכולה לתרום לענים, ע"ש. וכן פסק פתחי תשובה (ס"ק) ובשו"ת רב פעלים (ח"ב). ודין זה הוא לכ"ע ולא משום קים לי. ועיינן בעזר מקודש (אהע"ז סי' פו) שצ"ע אם יכול הגבאי לכתחילה לקבל מאשה כדי שהצדיק יברך אותה. ואם לקח אינו צריך להחזיר לה, ע"ש. [ומקור נתינת הצדקה בשעת ברכה מצדיק, מהרמב"ן ויליף לה ממש"כ (שמואל א ט, ז) "וַיֹּאמֶר שְׂאוּל לְנִצְרוֹ וְהָנָה גִלְדָּ וּמָה נָבִיא לְאִישׁ כִּי הִלָּחֵם אָזַל מִכְּלִינוֹ וַתְּשׁוּרָה אֵין לְהָבִיא לְאִישׁ הָאֱלֹהִים מָה אֲתָנוּ?"].

ועיינן בשמואל א' (פרק כה פס' יח) "וַתִּמְהַר אֲבִיגַיִל וַתִּקַּח מֵאֲתָנִים לֶחֶם וּשְׁנַיִם נֶבֶלִי יָיִן וַחֲמֵשׁ צֹאן עֲשׂוֹת וַחֲמֵשׁ סְאִים קָלִי וּמֵאָה צִמְקִים וּמֵאֲתָנִים דְּבָלִים וַתִּשֶׂם עַל הַחֲמָרִים", וזה היה בלי ידיעת נבל בעלה, ותירץ החיד"א בראש דוד (פרשת אחרי דף עח ע"ג) דהכא היה חייב נבל כסף לדוד (אפילו שלא התבקש על כך) עבור ששמר לו את הצאן כמ"ש (שם, פס' טז) "חֻמָּה הָיוּ עֲלֵינוּ גַם לִילָה גַם יוֹמָם כָּל יְמֵי הַיּוֹתָנוּ עִמָּם רַעִים הָצֹאן", וכיון שהיה חייב לו מדינא ולא הייתה דרך אחרת לגבות את הכסף הדבר מותר ועביד איניש דינא לנפשיה, וכמו שפסק הרמ"א (חומ"מ סי' רסד) שהעושה טובה או פעולה לחברו חייב לשלם, וכ"כ בחומת אנך (שם). ועוד תירץ בספר בניהו די"ל דזכין לאדם שלא בפניו, ובוודאי שאם נבל היה יודע שבכך מציל הוא את חייו היה מתרצה לכך.

ומסופר בתלמוד ירושלמי פסחים (פרק ד הלכה ט) שר' עקיבא הלך עם עוד ת"ח לאסוף צדקה, הגיעו לבית של עשיר שהיה רגיל לתרום להם ושמעו שאמר לביתו שתקנה לו עולשין של אתמול שהם כמושות וזולות. מששמעו כך אמרו שלא יתרימו אותו. כשנודע הדבר לאותו עשיר שאלם מדוע לא באו אצלו כמו שנהגו משנים קדמוניות? וענו לו: ששמעו מה שאמר לביתו. אמר להם אתם יודעים מה קורה ביני ובין ביתי ולא ביני לבין קוני. וציווה עליהם ללכת לאשתו שתתן להם מידה מלאה דינרין. הלכו אליה ושאלה אותם: אמר לכם מידה גדושה או מחוקה? אמרו לה: אמר לנו סתם ולא פירש. אמרה להם אתן לכם, מידה גדושה, אם התכוון לכך מוטב, ואם לאו אנכה את ההפרש מכתובתי. כיון ששמע בעלה כך כפל לה את כתובתה. ע"כ. וצ"ל

ל). ועיינן בפירוש המלבי"ם פרשת תולדות (פכ"ז פס' ד) שכתב משם מהר"י מינץ בדרשותיו, שבעבור שהנביא המגיד העתידות או המברך צריך להפשיט את נפשו מגופו ולהדביקה ברוחניות, היה צריך לתת שוחד אל הגוף תשורה או מתן מה שהגוף נהנה ממנו, בענין שגם הגוף יסכים אל ההפשטה הזאת שהיא נגד טבעו, ובענין זה היו התשורות שהביאו אל הנביאים כמ"ש ומה נביא לאיש האלהים, כי זה היה שוחד לכת החמרי שיתרצה להפשטת הנפש, עד שתוכל הנפש להתבודד בענינים האלהיים, ועל זה אמר בעבור תברכך נפשי.

שידעה את טובת עינו של בעלה, שאל"כ אינה יכולה לתת ע"מ שינכו לה מכתובתה, שמא תמות לפני בעלה וירשנה. (ורמזו זאת על הכתוב (משלי לא, יא) "בטח בה לב בעלה" שתכוין לאמת לתת מנה גדושה, ולא הוצרך לבאר דבריו באר היטב, ולא עוד אלא "ושלל לא יחסר" שכפל לה (כתובתה), ועיין למו"ז בספר ויאמר אברהם (פרשת ויחי עמ' קעד) שפירש בשם האלשיך את הכתוב (בראשית מט, כ) "מאשר שמנה 'לחמו' והוא יתן מעדני מלך" – לעצמו מסתפק בלחם ולאחרים נותן מעדני מלך. [וצ"ע, דהא נקטינן שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, וא"כ איך סמכה בזה שבעלה יסכים לכך? וי"ל דכשם שבתרומה הקילו שמצווה שאני, ה"נ הכא בצדקה הקילו]. עוד י"ל דלפי עושרו של בעלה ההפרש בין מידה גדושה למחוקה נחשב לדבר מועט, ולכך קיבל ממנה ר"ע, הלא"ה הוי כגזל.

ועוד מובא במסכת כלה (פ"א הלכה כא) אמרו עליו על ר' טרפון שהיה עשיר גדול, ולא היה נותן מתנות לאביונים, פעם אחת מצאו עקיבא, אמר לו רבי רצונך שאקח לך עיר אחת או שתיים, אמר לו הן, מיד עמד ר' טרפון ונתן לו ארבעת אלפים דינרי זהב, נטלן ר' עקיבא וחילקן לעניים. לימים מצאו ר' טרפון, אמר לו, עקיבא, היכן העיירות שלקחת לי, תפסו בידו והוליכו לבית המדרש, והביא ספר תהלים והניחו לפניהם, והיו קורין והולכין עד שהגיעו לפסוק זה, "פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד" (תהילים קיב, ז), עמד ר' טרפון ונשקו על ראשו, אמר לו רבי אלופי, רבי בחכמה, ואלופי בדרך ארץ. ואף הכא ידע ר"ע לכשידע רבי טרפון ודאי יסכים לכך, ולא חש ליאוש שלא מדעת, דבמצווה הקילו. וכן מובא מעשה זה (שם פ"ב הלכה יג) בתוספת נופך, שאעפ"י שהיה ר"ט נותן צדקות מ"מ לפי עושרו היה צריך לתת יותר, ושאל ר"ט את ר"ע מדוע עשית כך? וכוונתו מדוע לא עשית זאת מרצוני, וכך הייתי עושה את המצווה בדרגה יותר מהודרת וגבוהה.

וידוע המעשה המובא בספר עמודא דנהורא (לר' משה בלוי) וכן בספר האיש על החומה ח"א (עמ' 388) על רבי יוסף חיים זוננפלד שרב הונגרי שלח לו לא"י 400 רובל מאשה חשוכת בנים בעבור שיתפלל עליה. ולאחר כמה שבועות בא אותו בעל לרב וטען שאותו כסף נלקח ללא רשותו. אמר לו הרב שהוא שלח את הכסף לאר"י. ודרש הבעל שישלח מכתב שיחזירו את הכסף. השיב הרב שהוא מתבייש לעשות זאת ולכך הוא ישלם לו מכספו בתשלומים, והלה הסכים בתנאי שיתן לו הרב שטר התחייבות על כך, ונענה לו הרב לזה. עודם מדברים נכנס הדוור ומסר לרב מכתב מרי"ח זוננפלד ובו היה את הכסף מוחזר, והסיבה לכך היא שרבי חיים חשש שהכסף ניתן בלא רשות בעלה, ע"ש.



### לקיחה ממון מאשה בשאר דברים שאינם מצוה

כתב הפתחי תשובה (יורה דעה סי' רמח) בשם תשובת בית יעקב (סי' יב ובסי' נו) דדוקא בצדקה לוקחין מהם דבר מועט לפי שאין דרך הבעל להקפיד על דבר מועט לדבר מצוה אבל כשאינה דבר מצוה אפילו דבר מועט אסור, ע"ש. ולפי זה אסור לאשה לשלם על חבירתה באוטובוס (וכל זה לפי מצבו של הבעל).

עוד נחלקו הפוסקים באשה המפרנסת את הבית, אם חפציה שייכים לבעלה. ע' באה"ט (סק"א) פ"ת וחזו"א (אה"ע ס' ע' סק"ו) והמל"מ (אישות פכ"א ה"א) פסק שיכולה לטעון קים לי, כדעה שלא זכה הבעל, ע"ש.



### סעיף יח:

פרוזבול, אינו משמט. ואינו נכתב אלא בבית דין חשוב, דהיינו שלשה בקיאים בדין ובעניין פרוזבול, ויודעים עניין שמיטה, והמחוס רבים עליהם באותה העיר. וי"א דכותבין פרוזבול בכל בית דין (טור וב"י בשם הפוסקים), ונראה לי דיש להקל בזמן הזה.

### טעם תקנת פרוזבול

מובא במשנה במסכת שביעית (פרק י משנה ג) כשראה הלל שהעשירים נמנעים מלהלוות לעניים בשנת השמיטה, מחשש שהשביעית תשמט את חובם, ועוברים בכך על ציווי התורה (דברים טו, ט): "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל, לאמר קרבה שנת השבע שנת השמיטה, ורעה עיניך באחיק האביון". ובגמרא במסכת מנחות (דף צט ע"א) מובא שכל לשון 'הישמר', או 'פן' ו'אל', הוא איסור 'לא תעשה'. לכן תיקן הלל הזקן לכתוב את שטר 'הפרוזבול', כדי שהשביעית לא תשמט את החוב.



### משמעות השם 'פרוזבול'

תיבת 'פרוזבול' היא כקיצור של המילה 'פרוסבוליבטי"א', והוא נוטריקון של מילים בארמית: 'פרוז' - תקנה, 'בול' - עשירים, 'בוט' - עניים, דהיינו תקנת העשירים שלא יפסידו את כספם, ותקנת העניים שלא ימנעו מלהלוות להם, כמבואר בגמרא (גיטין דף לו סו"ב) ובדברי הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק ט הלכה טז).



### הטעמים להיתר תקנת פרוזבול

הגמרא במסכת גיטין (דף לו) מבארת איך יתכן שהלל תיקן את הפרוזבול, הרי בכך הוא עוקר לכאורה דבר מהתורה. שהרי התורה מצווה שהשביעית תשמט כל חוב כספי, ואילו מטרת הפרוזבול היא הפוכה - שהחוב לא ישמט בשנת השמיטה.

ומצינו בגמרא כמה יישובים לזה:

א. הלל סבר כשיטת רבי ששמיטת כספים בזמן הזה נוהגת מדרבנן, וממילא הלל לא עקר דבר מהתורה.

---

לא). כך כתב במוסף הערוך. ובפירוש שנות אליהו להגר"א (שביעית שם) כתב, דנקט 'פרוזבול', משום שעיקר התקנה הייתה בשביל העשירים, שלא יעברו על איסור התורה. ועיין מש"כ בתוספות אנשי שם על המשנה (שביעית פ"י מ"ג). (מ"ג). ובדברי הב"ח והחת"ס.



ב. רבא יישוב (ע"פ ביאור רש"י שם), כיון שהוא דבר התלוי בממון, איכא "הפקר בית דין הפקר", היינו שבית דין הפקיעו מהלווה את כספו, ומעבירים ממון זה לרשותו של המלוה.

עוד מובא בספרי (פרשת ראה פסקא קיג) אודות דין 'מוסר שטרותיו לבית דין' (ראה לעיל סעיף יא) שאין השביעית משמטת אותם מדאורייתא. ודרשו כן מדכתיב (דברים טו, ג): "אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ אֶת אֲחִידָךְ תִּשְׁמַט יָדְךָ", היינו דוקא כשהמלוה בא בתור מלוה לגבות את חובו, בזה אסרה תורה, אבל כשהמלוה מוסר את חובו לבית דין, הרי שגובה זאת מכח היותו 'שליח בית דין', ולבית דין יש רשות לגבות ואין השביעית משמטת החובות שכלפי בית דין.



### הצורך בהבנת מהות שטר הפרוזבול

דעת הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה ח"א סימן נג אות א, סימן סב אות י), שבכל פעם שאדם חותם על שטר, הוא צריך להבין על מה הוא חותם. דאי לאו הכי, יש חסרון ב'גמירות דעת'. ולכך יש להקפיד בזה בכל השטרות, כגון בשטר של קניה ומכירה, או שטר של מכירת חמץ, וכן לגבי מכירת קרקעות בשביעית, שטר כתובה, שטר היתר עיסקא. וכמו כן בשטר פרוזבול. ולפיכך אם האשה אינה מבינה את נוסח הפרוזבול, או את נוסח שטר ההיתר עיסקא, השטר בטל.

לפי האמור אשה שחייבת בפרוזבול, יש צורך שהבעל יסביר לה את מהות שטר הפרוזבול, בכדי שלא תפסיד את מעותיה. וכן לענין היתר עיסקא, אדם שלא מבין מה היא מטרתו של שטר היתר עיסקא, וחותם על השטר סתם בלא הבנה כלל - אזי השטר אינו מועיל לו, והוא עובר בזה על איסור רבית.

כך גם אדם שיש בביתו בנים ובנות גדולים, המחזיקים חשבונות בנק וכיוצא בזה, עליהם לעשות פרוזבול, וצריך לבאר להם עניין הפרוזבול.



### כתיבת פרוזבול והיתר עסקא מדין זכין לאדם

ברם, לא מועיל לזכות אדם בכתיבת שטר פרוזבול, מדין 'זכין לאדם שלא בפניו', והיינו שאין לכתוב פרוזבול עבור אדם אחר מבלי להודיעו. וזאת, משום שלא לכל אדם ייחשב לזכות מה שהחוב לא נשמט, שהרי יתכן והוא חפץ לקיים את מצוות התורה. וכל שיש צד חוב אפילו קטן, לא ניתן להחיל עליו את הכלל של 'זכין לאדם שלא בפניו'.

והוא הדין לענין 'היתר עיסקא', לא ניתן לזכות אדם בשטר היתר עיסקא בכדי שלא יעבור על איסור רבית, שהרי יתכן שהוא עלול להפסיד ממון בעקבות ה'היתר עיסקא' מצד חצי הפקדון.

(לב). אמנם בחזו"ע (עמ' עה) כתב, שאדם שלא עושה פרוזבול יש לזכותו מדין זכין, עי"ש. ויש להבין, הלוא בזה הוא חב לאחריו, ואין מוזים בשעה שהוא חב לאחרים? ובמאמר מרדכי (פכ"ג הלכה יא: סימן כט עמ' תכג) כתב, שאם יודע שהשני לא עושה פרוזבול, יש להודרו ולשלם לו קודם ראש השנה, דאל"כ נמצא מכשילו בלאו דלא יגוש. ע"ש.

### מינוי שליח לכתיבת פרוזבול

מותר למנות שליח שיכתוב פרוזבול עבור המלוה, אלא שדבר זה אינו לכתחילה. כיון דקיימא לן (גיטין דף כט ע"א) "מילי לא מימסרן לשליח". היינו שבכדי שיחול דין שליחות, ומעשיו של השליח יתייחסו למשלח, יש צורך למסור לו דבר ממשי, ולא מילים בעלמא. וכך כתב המהריק"ש (סימן סז סעיף יט), ודייק כאן מלשון השו"ע (סעיף יט, מלשון 'מוסרני'), שלא מועיל למסור את חובותיו לבית דין באמצעות שליח. וכן נראה מדברי מהרי"ט (סי' קכז) דסבירא ליה דלא ניתן להקדיש באמצעות שליח, משום דהוי מילי. ומכל מקום, להלכה כתב בספר אור לציון (פרק ז אות ה) להתיר ע"י שליח, וזאת ע"פ הברכי יוסף (או"ח סימן תלד אות ה), שהוכיח כן מדברי השבלי הלק"ט (סימן רז), אורחות חיים (הלכות חו"מ אות כב), והתשב"ץ (מאמר חמץ דף כ"ה ע"ג), שהתירו לבטל חמץ ע"י שליח. דדוקא אם השליח ימסור דבריו לשליח אחר, בזה אמרינן דמילי לא נמסרים לשליח, אולם שהשליח עצמו אומר את הדברים לא חשוב מילי. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ב חו"מ סימן ה וחזו"ע פסח ח"א עמ' נו), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סוף סימן לט) שניתן למנות שליח לעשות פרוזבול, ואין בכך חסרון של מילי לא מימסרן לשליח.

ונפקא מינה לנשים שגם הן חייבות במצוות שמיטת כספים, במידה והאשה אינה מכירה שני עדים כשרים, או שמתביישת לפנות לשני עדים, יכולה היא למנות את בעלה שליח שימסור בפני עדים כשרים את חובותיה, ואין צריכה קנין על כך, כיון שגומרת בדעתה למנותו. וכיוצא בזה כתב הרמב"ם (הלכות מכירה פ"ה ה"ג), והב"ד בב"י חו"מ סי' רג. וכל שכן כשאמרה לבעלה למכור חמץ עבורה מהני, ואין צריך קנין, שהרי מוכרים גם למי שלא חתם על טופס המכירה.



### מלווה רשע שאינו עושה פרוזבול, כיצד ינהג הלווה?

כשהמלווה רשע ולא חפץ לעשות פרוזבול, ולאחר השביעית יגוש את הלווה לפרוע את חובו, האם הלווה יכול להצילו בזיכוי פרוזבול?

דעת המשנה ראשונה (מסכת שביעית פ"י מ"ה) שגם הלווה יכול לכתוב פרוזבול. אולם הגרש"ז אויערבאך (כרם ציון עמ' סט) כתב דאין נראה כן, כי דוקא אם המלווה עשה פרוזבול ומסר חובותיו לבית דין בשביל שיגבו עבורו חובותיו בזה מהני, משום שנחשב כגבוי. אולם אם רק הלווה מסר חובותיו, לא נחשב בכך כגבוי. ועוד שמסתברא שהלווה יכול לחזור בו, וא"כ מהיכא תתי דנחשב כגבוי, עכ"ל. ולדינא בעת הפרעון יאמר הלווה, שהכסף נתון למלוה במתנה.



### פרוזבול אינו צריך גניזה

אדם שעשה פרוזבול, זמן מה לאחר השביעית יכול להשליכו לאשפה, ואינו צריך גניזה, אלא הוא כשטר חוב רגיל.



## סעיף כד:

היתה לו שדה ממושכנת, כותבין עליה פרוזבול.

מבואר בשלחן ערוך שאין כותבים פרוזבול אלא אם כן יש ללווה קרקע<sup>ל</sup>. ואם אין לו קרקע, יכול המלווה לזכות לו קרקע קטנה, ואפילו שלא בפניו. כמו כן, אין חיוב שהקרקע תהא בבעלותו, אלא מועיל גם אם יש לו קרקע בשכירות או בהשאלה. לפיכך, בחור ישיבה שייחדו לו חדר לשינה בפנימיית הישיבה, הרי זה נחשב שיש לו קרקע בהשאלה<sup>ל</sup>.

מהחשש שמא אין לוה קרקע, יש שנהגו לכתוב בנוסח שטר הפרוזבול: "כך אמר לנו המלוה פלוני, קנו ממני ארבע אמות קרקע בקנין גמור, ושלם לבעלי חובותי". וכן בספר ארץ חיים (ח"מ סימן 10 סעיף יט) כתב את נוסח הפרוזבול שנכתב בירושלים בזמן החקרי לב, ובו מבואר שצריך לכתוב בפרוזבול שקבלו ממנו קנין לזכות קרקע ללווה.

והמבי"ט (ח"א סי' שא) כתב שלא נהגו לכתוב בשטרי הפרוזבול שמקנים קרקע ללווה. אמנם, אין הוא חולק בזה להלכה שצריך שיהיה קרקע, אלא הוא סובר שאין כמעט אדם שאין לו קרקע משלו, או בשכירות או בהשאלה. וכ"כ החיי אדם בשערי צדק (פכ"א סעיף ח) שמסתמא כל אדם יש לו קרקע בהשאלה או בשכירות, ולכך לא כתב בנוסח הפרוזבול 'והקנתי לו ארבע אמות'. ועיין במלאכת שלמה (עדני, שביעית פ"י מ"ד) שלא ראה מי שמקפיד לכתוב כן אפילו לכתחילה. (ראה בשו"ת יביע אומר ח"ג חו"מ סוף סימן ו, ובחזו"ע עמ' סה).

ומכל מקום, אדם שהוא מחוסר דירה, ודאי שיש צורך גמור שהמלווה יזכה לו קרקע, ולולי הזיכוי, לא יועיל לכתוב פרוזבול, והמלווה יפסיד את חובו.



## סעיף כה:

כותבים לאיש על נכסי אשתו, ולאשה על נכסי בעלה, וליתומים על נכסי אפוטרופוס.

## כתיבת פרוזבול לחשבון בנק

הצורך בכתיבת פרוזבול הוא, הן לבעלי הבנק המלווים כספים ללקוחותיהם, והן לבעלי החשבון המלווים את הכסף לבנק.

לג). בטעם הדבר שאין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע מצינו שלשה טעמים: לדעת רש"י (גיטין דף לו ע"א ד"ה אלא על הקרקע) הוא משום דהוי מילתא דלא שכיחא, כיון דסתם שטרות נגבין מן הקרקע, ולא עבוד ביה רבנן תקנתא במידי שלא שכיחא. והר"ש והרע"ב בשביעית (פ"י מ"ו) פירשו, שאז חשוב כגבוי ביד בית דין, ולא קרינן ביה לא יגוש. והר"ש סיריליא פירש, שאז חשובים המטלטלין כקנויים אגב קרקע, ולא קרינן ביה לא יגוש.

לד). במאמר מרדכי (פכ"ג ה"ג) כתב, שאין החדר בישיבה נחשב של הבחורים לענין פרוזבול, כיון שאין להם רשות להשתמש בחדר לשאר שימושים, אלא רק ללון ולהניח חפציהם, ולכך צריך המלווה להקנות להם מקרקעותיו. עי"ש. ולפי דבריו אם בחור ישיבה מלווה לבחור ישיבה אחר, לא יהיה ניתן לו לעשות פרוזבול, וכדי שהשביעית לא תשטט עליו להלוות ולהתנות את תאריך הפרעון לאחר ראש השנה של מוצאי השמיטה, או בתנאי, או במשכון. ובחזון עובדיה (עמ' סה) כתב שפשוט שבחור הסמוך על שולחן אביו, המקום מושאל לו עד יום הנישואין, והוי כהשאלו למון, וכ"כ בשו"ת דבר אברהם (ח"ב סי' יז). עי"ש.

נחלקו האחרונים באדם ששכח לכתוב פרוזבול בסוף שנת השמיטה, או אדם שהיה רחוק מהדת, וכעת אחר שנת השמיטה שמע על ענין שמיטת כספים, ועל הצורך שיש בכתיבת פרוזבול. האם עליו לוותר על כל הכסף הנמצא בחשבונו, מאחר שעברה עליו שנת השמיטה, והשביעית משמטת<sup>1</sup>.



### חברה בערבון מוגבל

עיקר הנידון של האחרונים הוא, כיצד לייחס את בעלות הבנק, כיון שכל בנק בעולם הוא בע"מ - 'בערבון מוגבל'. היינו שאם הבנק פושט רגל, כונס הנכסים מוכר את כל הנכסים של הבנק בלבד, ומחלק אותם לאנשים שהפסידו בעקבות פשיטת הרגל, אך אינו מוכר את הנכסים הפרטיים של מנהלי הבנק. פעמים רבות, הבנק צובר חוב גדול בשווי יותר גדול מכל הנכסים שיש ברשותו, ובגין כך הרבה אנשים מפסידים את כספם, ובכל זאת בעל הבנק יכול להשאיר בעמדת עשיר מופלג, ואין בעלי החוב יכולים לתבוע ממנו מאומה, כיון שהבנק בבעלות מוגבלת לנכסי הבנק בלבד, ללא שום קשר לנכסי מנהלי ובעלי הבנק<sup>2</sup>.



### אין חוב היתומים נפקע בשמיטה וטעמו

והנה הפוסקים דנו באדם שלווה ממון מחברו, ומת לפני ראש השנה של השנה השמינית, והיתומים בני הלווה טוענים, מאחר שהמלווה לא כתב פרוזבול, נמצא שהחוב שהם אמורים לפרוע - השמיטה הפקיעתו, והם פטורים מלפרוע את חוב אביהם. וכתב הגאון רבי יהונתן אייבשיץ בספרו אורים ותומים (חו"מ סימן סז סעיף כח תומים ס"ק כה), שהמלווה יכול לגבות את חובו מן היתומים, ואין השביעית משמטת.

הסיבה לכך היא, כי עיקר השמטת כספים בשביעית, היינו כשהלווה בחיים, כי בו שייכים דברי הכתוב (דברים טו, ב) "לא יגוש את רעהו", שהפקיעה התורה את שיעבוד גופו, וממילא נפקע אף שיעבוד נכסיו, שהרי שיעבוד נכסים נובע משיעבוד הגוף. אבל כשהלווה מת, אין את ציווי התורה "לא יגוש את רעהו", כי הלווה איננו בין החיים, וכלפי היתומים - בלאו הכי אין עליהם שיעבוד הגוף<sup>3</sup>, אלא הם חייבים לפרוע חוב אביהם מחמת שהנכסים של אביהם משעובדים וערבים לחוב אביהם, ואין השביעית מפקיעה שיעבוד נכסים.



לה). כאן רבינו איירי לגבי גביה מחשבון בנק בע"מ. ולהלן (סעיף לז) דן באופן שהלווה לחבירו, ולאחר השמיטה עבר וגבה חובו בטעות, ופסק שעליו להשיבו לו משום איסור גזל.

לו). עיין בספר מועדים וזמנים (ח"ג סי' רסט בהערה) שהרחיב במהותה ועניינה של חברת בע"מ. (מ"ג).

לז). ובאחרונים הקשו דברי התומים אהדדי, שבסימן ס"ו ס"ק מ"ג כתב דעל יורשי הלואה יש גם שיעבוד הגוף (שיעורי ר' שמואל רוזובסקי מסכת מכות דף ג ע"ב אות קסה הערה ש"י עיי"ש עוד). (מ"ג).

### האם שמיטה משמטת הלואה שנתן לבנק

על פי דברי התומים הוכיח הגר"צ אבא שאול זצ"ל (עי' אול"צ פרק ז הלכה ח) לענין הבנק, הרי המנהלים אינם הבעלים האמיתיים על הבנק, ולפיכך לא שייך בהם דברי הפסוק "לא יגוש את רעהו".

אמנם, רבים מהאחרונים דנו כיצד להגדיר את החברה בע"מ, האם היא כחברה ללא בעלים [כדלקמן מספר בהר אראה (קצנלבוגן) ועוד], ואם כן, גם באופן שהמלוה לא עשה פרוזבול, אינו מפסיד את כספו בבנק. או שיש להגדיר את החברה בע"מ כבעלות גמורה, אלא שיש תנאי בעלמא שהגבייה תיעשה רק מנכסי הבנק, וכדעת הגאון רבי משה שטרנבוך בשו"ת מועדים וזמנים (ח"ג סימן רסט). וראה שו"ת צפנת פענח (ח"א סימן קפד לענין ריבית), שו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן א), צפונות הרוגוצובי (עמ' 89<sup>ה</sup>), משפט כהן (סימן קכד עמ' רעג), ספר הקיבוץ בהלכה (עמ' 147), חוברת הפרשת תו"מ במערכת הציבורית (פ"א ס"ט).

### המסקנה למעשה

ובנידון דידן, אף שלכתחלה יש לכתוב פרוזבול, ובכך יצא ידי חובה אליבא דכולי עלמא, מכל מקום בדיעבד אין השביעית משמטת את ההלואה לבנקים, שהרי כבר הזכרנו שרוב ככל הראשונים סוברים שמצות שביעית בזמן הזה היא מדרבנן, וכשיש מחלוקת בין הפוסקים, אנו נוקטים לומר 'ספק דרבנן לקולא'. ואף כאן הוא דבר השנוי בספק, הואיל והבנק נקרא חברה בע"מ<sup>1</sup>. ועוד יש להתיר מטעם ספק ספיקא, שמא אין מחוייב לשמט לבנק כנ"ל, ושמא אין שביעית בזמן הזה, ושמא שביעית היתה כבר בשנה הקודמת, ושמא כהיראים (סי' רעה) שאם לא אמר 'משמט אני' הכסף שלו<sup>2</sup>.

### רבית בחברה בע"מ

אותו עניין מצוי גם לענין רבית, שנאמר בתורה (דברים כג, כ): "לא תשיך לאחיך נשך כסף נשך אכל, נשך כל דבר אשר ישך". ואם דנים את החברה בע"מ כחברה ללא בעלים, אין איסור

לח). כן ציין בחוברת הפרשת תו"מ דלהלן, ולא מצאתי שם. וכנראה הכוונה לספר מפענח צפונות פרק ד'. (מ"ג).

לט). לדעת הגר"י אונטרמן (קובץ שערי צדק ח"ב עמ' 73) כל הבנקים הם בגדר מש"כ השלחן ערוך (חו"מ סימן סז סעיף לו) המחזיר חוב שעברה עליו השביעית, יאמר המלווה משמט אני וכבר נפטרת ממני, ואם אמר לו אעפ"כ רצוני שתקבל, יקבל ממנו. והבנקים הם בגדר 'אעפ"כ רצוני שתקבל'. ואין זה נובע רק מרצון טוב של הבנק לוותר למפקידים, אלא מהקפדה של הבנק על נוהלי בנקאות הבינלאומית ועל הוראות בנק ישראל. ע"ש.

מ). ובארץ ישראל בזמן הזה בנק המזרחי ברובו שייך לקבוצת עופר, שדינם כגויים. ורק הבינלאומי ששייך לספרא, יש לחייב בו פרוזבול, וכן במרכזתיל ודיסקונט. ורוב מניות הבנקים של דיסקונט, בינלאומי והפועלים שייכים למדינה, שיש בה 20% ערבים, 15% גויים, רוסים וכו' וחילונים. ורק 30% שומרי תורה ואם נחלק את הכסף בין כולם, לא יהיה שוה פרוטה לכל אחד, והרי לתו"ש (או"ח סימן שו) חצי שעור בדרבנן [-שמיטת כספים בזה"ז] שרי. ובספק ספיקא הנ"ל יש להתיר בדיעבד לגבות את כספו. (מכתי רבינו).

להלוות לה ברבית, שהרי התורה אסרה להלוות ברבית רק לאדם פרטי. וכן כתב בשו"ת צפנת פענח (שם), ובספר בהר אראה (קצנלבוג<sup>מא</sup>). קובץ נועם ח"ב עמ' שכב), ועוד פוסקים (ראה שו"ת הר צבי יו"ד סימן קכו).

אך יש חולקים על זה (ראה בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן כ; שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סימן קנח; שו"ת שבט הלוי חלק ח סימן שו), ולדעתם אף חברה בע"מ נחשבת לבעלות, ובעלי המניות נחשבים לבעלים ושותפים<sup>מב</sup>.

ועל כל פנים, כיון דבריבית הנידון הוא בדאורייתא, אין להקל בזה בפשיטות. ולכן כל הבנקים צריכים לעשות שטר היתר עיסקא.

וראה מה שהתבאר לעיל לענין קניית סל מניות בשביעית, כאשר בין המניות קיימות גם מניות האסורות, כגון של קיבוצים ומושבים שאינם שומרים שמיטה ואינם מקפידים על דיני שביעית.



### מניות - לענין אבילות

אף על פי שהאבל אסור בעשיית מלאכה כמבואר בשלחן ערוך (יו"ד סימן שפ), מכל מקום אם האבל שותף בקואופרטיב [-אגודה שיתופית], או שיש לו מניות בחברה, מותר הוא בקבלת הרווחים, ואין בזה משום איסור מלאכה, כי אין ההשקעה במניה נחשבת כחבירו ששותף עמו בעסק, וכמ"ש בהר אראה (קצנלבוג) בדין רבית, וכ"ש הכא. ואע"פ שרוב הפוסקים חלקו עליו, מכל מקום הלכה כדברי המקיל באבל, ורק אם האבל הוא בעלים על 51% מהמניות צריך להשבית את המפעל<sup>מג</sup>.



### בעל מניה שאין לו זכות הצבעה האם נחשב כבעלים

מלבד המחלוקת הנוכחת, האם חברה בע"מ מוגדרת כבעלות או לא, עוד נחלקו האחרונים - גם לדעות שחברה בע"מ נחשבת לבעלות - האם כל בעל מניה כלשהי נחשב לבעלים.

מא). ראה ספר באר ראי (חידושים תשובות וחקרי הלכה, סי' כה), והובא בספר תורה שבעל-פה (חלק ל עמ' צב). (מ"ג).  
מב). ועיין עוד ספרים רבים העוסקים בהגדרת חברת בע"מ ובעניין המניות: נועם ח"ד דף ש"א. גיליון מהרש"א סי' קי"ז - ליתן לנכרי. שו"ת אבן יקרה ח"ג סי' קל"ב. שו"ת אמרי אש יו"ד סי' נ' - ליתן לנכרי. שו"ת דעת כהן סי' נ"ז נ"ח. שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' קל"ו, קל"ז - שותפות. ושם בסימן קל"ח - ליתן לנכרי. שו"ת מנחת יצחק ח"א סי' ע"ב ס"ק ב'. שו"ת ריב"א סי' נ"ג - סרסור. שו"ת שאילת ישורון ח"א סי' ט"ז. שו"ת משמיע שלום סי' י"ג, י"ד. שו"ת נימוקי שמואל דף 102. שו"ת בית אבי ח"ב סי' פ"ב - טבילת כלים.

מג). יל"ע לדעת ההר אראה דגדר בע"מ ומניות אינו שייך כלל לבעלות של אנשים, אם כן אף ביותר מ-51 אחוז יש מקום להתיר, כי אינו נחשב כבעלים על המניות. והאי דינא דתלי ברוב אחוזים - אינו שייך אלא לדעת המנחת יצחק שיובא להלן, דלשיטתו אף חברת בע"מ נחשב לבעלות בעלי המניות, אלא שבעל מניה שאין לו זכות הצבעה להביע דעתו על דרכי ההשקעה במניות, אינו נחשב לבעלים אלא כמלוה באחריות. ולשיטתו כאשר רוב המניות שייכים לאחד, אף אם אין לו זכות להביע דעתו בדרכי ההשקעה, מכל מקום נחשב לבעלים. (מ"ג).

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן א; ח"ז סימן כו) חילק וכתב, שבאופן שיש לבעל המניה זכות להביע דעתו בדרכי ההשקעה, ויש לו זכות הצבעה - נחשב הוא כבעלים על החברה. אולם אם אין לו זכות זו - אינו נחשב לשותף, ואין לו בעלות ממונית, אלא הוא קונה זכות ברווחים בלבד, ונחשב כהלואה בקבלת אחריות. ע"כ דבריו. ומאחר שעל פי החוק מכירת מניות יותר מ 51% ממניות החברה, נחשב למכירת בעלות המניות, ממילא הקונה 51% מהמניות בודאי נחשב הוא כבעלים, אך אם יש לו פחות מסכום זה, ואין לו זכות הצבעה - אינו נחשב כלל לבעלים, שהרי אם בעל המניה יגש למפעל ויבקש שיעשו רצונו, בוודאי שלא ישמעו לו.

לעומת זאת, הגאון רבי משה שטרנבוך בשו"ת מועדים וזמנים (ח"ג סימן רסט) חולק וסובר, שבכל החזקת חלק מהמניות, יש בכך בעלות וכדין שותפים, כי אף שאין לו זכות הצבעה, ואינו יכול לבקש שיעשו רצונו, מכל מקום אין זה אלא כתנאים בשותפות, שמסכים שאין לו רשות להביע דעה בניהול העסק.

ובמחלוקת הנזכרות לעיל בדין המניות, יש כמה נפקא מינות, וכדלהלן:

### טבילת כלים

בית חרושת שבבעלות חברת מניות, נחלקו הפוסקים בזה. בספר טבילת כלים (ריש פ"ב עמ' סד) הביא בשם הגרש"ז אויערבאך, כלי שנוצר בבית חרושת שכל בעלי המניות גויים יטבילוהו בברכה, שהרי הכלי יצא מרשות הגוי, ונכנס לרשות ישראל. וכיו"ב פסק באגרות משה (ח"ב י"ד סימן לט) מפעלים שבבעלות ממשלה של גויים, שם כלל המדינה הוי עליהם, וכיון שכלל המדינה הם נכרים נמצא שהכלי של נכרים, ויטביל בברכה, עי"ש. אולם בספר בהר אראה (קצנלבוגן) כתב שבעלות במניה אינה נחשבת בעלות של איש פרטי. ולדבריו, כלים אלו אין בהם חיוב טבילה, שהרי מעולם לא היו תחת בעלות של גוי. ולמעשה, כלי שיוצר בבית חרושת שכל מחזיקי המניות גויים - יטבילו בלי ברכה בכלי זוכית שחיובו דרבנן<sup>1</sup>, אבל לא בכלי מתכות, שאז יברך.

מד). וכך דעת רוב הפוסקים דכלי מתכות חיובם מדאורייתא, מדכתיב (במדבר לא כב) "אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הכסף את הדגל ואת העפרת", (רש"י ע"ז דף ע"ב; תוס' שם ד"ה מים רמב"ן רשב"א שם; רא"ש שם סי' לו; תרומת הדשן סי' רנו ועוד). ומעט ראשונים סוברים שאף כלי מתכות אין חיובם אלא מדרבנן (תוס' ר"ד ע"ז שם; וכן כמה גדולים בדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז ה"ה): מגיד משנה הלכ' יו"ט פ"ד הי"ח; ט"ז או"ח סי' שכג; פרי חדש סי' קכ סק"ו; פרי תואר שם סק"ד). דברי התרומת הדשן דספק ספיקא במקום שיש מ"ד שהמחזה דאורייתא אפשר לברך, פסק השו"ע (או"ח סי' תפט סעי' ח), שם נסוב אודות אדם שהסתפק אם בירך ספירת העומר באחד מהימים הקודמים, ופסק שיכול בשאר הימים להמשיך לספור עם ברכה, דשמא בירך, ושמא כל יום הוא בפני עצמו, וספירת העומר בזמן הזה איכא למ"ד (אור זרוע בשם ראבי"ה) שהוא מדאורייתא. אך בכלי זוכית פסק רבינו זצ"ל שלא יברך, כי אינו אלא מדרבנן (ר"ת בספר הישר חלק התשובות סי' סז אות ג, ועוד פוסקים רבים. עיין יבי"א ח"ב יו"ד סי' ט אות ז), ולא עדינן בברכות ספק ספיקא בדליכא צד דאורייתא (עי' בזה שו"ת חזו"ע ח"ב סי' מט עמ' תתסו). ויש קצת מקום לעיין, כי גם בכלי זוכית לא נפיק מידי מחלוקת, ויש הסוברים שחיובם מן התורה (דברי יוסף סי' תתכו, מקור חיים ומאמר מרדכי סי' שכג סק"ח). (מ"א). אמנם מש"כ ביב"א שם משם האשכול הוא רק בהוצאת אירבאך, אבל לא בהוצאת אלבק שהוא המוסמך יותר. וכמש"כ בתורת הקדמונים ח"א בסופו.

האמור לעיל שיש להטביל את הכלי ובברכה, זהו דווקא באופן שכל מחזיקי המניות הם גויים, אבל באופן שידוע שיש יהודי ששותף במניות, יש מחלוקת בזה בין גדולי האחרונים:

הנה, הקונה כלי מבית חרושת ששותפים בו יהודי וגוי, לדעת הש"ך (סימן קכ ס"ק כו וע"ע בס"ק כב), צריך להטבילם ובברכה, לפי שגם יהודי וגוי השותפים בכלי, וקנה היהודי את חלק של שותפו הגוי - צריך לטבול כליו ובברכה. וכך פסקו פוסקים רבים שצריך טבילה: כנסת הגדולה (הגה"ט אות כא), פרי חדש (ס"ק לה), באר היטב (ס"ק טו, דהביא דברי הש"ך בסתמא ואח"כ דברי הט"ז) הגר"א (סקכ"ח), בית לחם יהודה (ס"ק כד), שערי דעת (סי' קכ). ואף פסקו שצריך לברך על טבילה זו: חתם סופר בהגהותיו, זבחי צדק (סעיף עט), מסגרת השלחן (סי"א), דרכי תשובה (ס"ק צג).

אולם, הגרי"ש נתנוזן בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סימן עג) סובר, שכל שהיהודי שותף עם הגוי בכלי, פטור מטבילה, כי אינו דומה לכלי מדין, שהיו שייכים רק לאנשי מדין בלבד. וכך פסקו: שבילי דוד (סק"ה), טהרת ישראל (אות כג), הביאם בספר טבילת כלים (עמ' סט סק"ח). וכעין זה כתב בעל האור החיים בספרו פרי תואר (סימן קכ ס"ק יב) שאם רובו של הכלי שייך לישראל, אף שהגוי שותף במקצתו, פטור מטבילה, כי אינו דומה לכלי מדין שהיה שייך רק למדיינים. ואם חציו של הישראל וחציו של הגוי יטביל בלא ברכה, ואם רובו שייך לגוי - יטביל ובברכה, כי המקצת של הישראל בטל ברוב של הגוי, וע"ע בט"ז (סקי"ב).

ומעתה, לדעת המועדים וזמנים שבעל מניה של חמץ נחשב כבעל החמץ ועובר באיסור בל יראה ובל ימצא, אם כן לענין טבילת כלים - לשיטות אלו שכלי שבשפות עם היהודי פטור מלהטביל - גם כלי היוצא ממפעל שהיהודי ששותף בו במניות, אין חיוב להטביל את הכלי ובברכה. אך למנחת יצחק, שפסק שרק אם רוב המניות בבעלותו של הישראל אזי הוא נחשב כבעלים, ובפסח הוא עובר בבל יראה ובל ימצא, אם כן בסתם מניות שאין היהודי שותף ברוב המניות - יתחייב להטביל את הכלי ובברכה.

ולפיכך, הקונה כלים ממפעל של גויים שיש בו מעט מניות של ישראל, בכלי מתכת שחיוב טבילתם מדאורייתא - יטבילם ובברכה. אך כלי זכוכית שחיוב טבילתם מדרבנן - יטבילם ללא ברכה, דאמרינן ספק ברכות להקל, וכפי שיבואר טעמיה לקמיה.

הקונה כלים מן החנות, ומצויין עליהם שמקום היצור הוא חו"ל, אך לא ידוע לו אם הוא כלי של יהודי או גוי, כתב ביביע אומר (ח"ו יו"ד סימן יב), שאין לחוש שמא הכלי יוצר בבית חרושת של יהודי, משום דכל דפריש מרובא פריש, ורוב בתי החרושת בחו"ל שייכים לגויים, עי"ש<sup>מה</sup>. אמנם, עתה מצוי ברוב בתי החרושת בעולם שיש מעט מניות בבעלות יהודים, יש לדון כנזכר.

מה). ובהלכות טבילת כלים הרחיב רבינו זצ"ל שחלק ממנו מובא ביבי"א ח"ו (חיו"ד ס' יב). שאף על פי שבהלכה שנחלקו בה הפוסקים, ורוב פוסקים סוברים לברך, בכל זאת קיי"ל ספק ברכות להקל ואין מברכים מספק משום חומר איסור 'לא תשא', ולא הולכים אחר הרוב, מכל מקום היינו דווקא במחלוקת בין הפוסקים, כי מאחר שלא נשאו ונתנו פנים אל פנים עם המיעוט, אינם נחשבים מהתורה כדין מיעוט כנגד הרוב, אלא הוי כספק שקול, וכפי שיבאר מהרלב"ח (בקונטרס הסמיכה, קונטרס א, ד"ה תשובה דבר. ובגט פשוט כללים כלל א). אך ברוב במציאות הולכים בדרך הרוב אף לענין ברכה. וראיות רבות לזה:



ולמעשה, כלי זכויות שחיוב טבילתם הוא מדרבנן, יטבילם בלא ברכה, כי יש לחוש שיש מניה ליהודי, ולדעת התשובות והנהגות נחשב לשותפות עם הגוי, ויש אומרים דכלי שיש בו שותפות ליהודי פטור מטבילה, וקיי"ל ספק ברכות להקל. ובפרט כיום, ששמונים אחוזים מהחברות לייצור כלים הם חברות בע"מ, ולדעת ההר אראה ועוד חברה בע"מ אינה נחשבת בעלות, ונמצא שהכלים לא היו מעולם תחת בעלות של גוי".

ובכל זאת, אדם שבכל אופן רוצה לברך, יש לתת לו עצה שיאמר את הנוסח של 'ויברך דוד', וכך יאמר: "ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל, ויאמר דוד, ברוך אתה ה' אלהי ישראל

א. מדברי הגמרא במסכת יבמות (דף קכא ע"ב) שיהודי בשם חסא טבע בים, ורב נחמן נשבע ש'אכלו דגים את חסא', ואע"פ שאין הדבר ברור שאכלוהו דגים, שהרי במים שאין להם סוף אין מתירים את האשה לשוק, שמא יצא בעלה מצד אחר, ומבאר מהר"ם (תשובות מיימוני סדר נשים ס"ס יא הו"ד רעק"א בגליון הש"ס יבמות שם) בשם אביאסף, כי מאחר שרובם אינם ניצולים, לכך שפיר רב נחמן נשבע, כי הולכים אחר הרוב אפילו בספק נפשות, אלא שמשום חומרת אשת איש החמירו שלא ללכת אפילו אחר רוב.

ב. כתב מהר"ם מינץ (ס' טו, לר' משה ב"ר יהודה מינץ נפטר בשנת ה'תקצ"א אב"ד אויבן-ישן, ואינו מהר"י מינץ הידוע לר' משה הלוי מינץ שנפטר בשנת ה'ר"מ, ודבריו הובאו בספר פדיון נפש דף כה ע"א. וע"ע יבי"א ח"ח יו"ד ס' לא בהערה), הנודע לו שנולד לו בן בכור, אף שהוא רחוק מביתו, חייב לפדותו בברכה מיד אחר שלשים יום, ואין לחוש שהיה נפל והוי ליה ברכה לבטלה, שהרי בכל התורה קיי"ל שיש ללכת אחר הרוב, ורוב נשים ולד מעליא ילדן וכמ"ש במסכת יבמות (דף לו ע"א), ולכן אין לו לעכב את המצוה כלל. והב"ד פדיון נפש (דכ"ה ע"א). וכ"כ בחת"ס (ס' רצד, רצה), בית שמואל (יו"ד ס' כט), פ"ת סימן ש"ה ס"ב ס"ק כא), אך דגול מרובה מסתפק בזה.

ג. וכך מצינו אודות פדיון פטר חמור לפני שעברו עליו שמנה ימים, דלא חיישנן למיעוט נפלים, ויכול לפדותו בברכה (עי' אור לציון יו"ד ס' כא).

ד. ובשורת שואל ומשיב (תנינא ח"ב ס"ס טז) הוסיף להוכיח מדוד המלך שביקש לקבל תמורה מנבל מן הצאן שברשותו, וכאשר נערי דוד השיבו לו שנבל לא חפץ להביא לו כלום, ואף דיבר עליו קשות, דוד נשבע שאילולי כך שאביגיל אשת נבל היה מפייסו, בוודאי שהיה הורג את כל בית נבל ולא היה משאיר לנבל משתין בקיר, וכלשון הפסוק (שמואל א כה לד) "הי ה' אלהי ישראל... כי לולי מהרת ותבאת לקראתי, כי אם נותר לנבל עד אור הבוקר משתין בקיר", וקשה איך דוד נשבע בשם ה', הלא כתוב 'אל יתהלל חוגר כמפתח', ושמא לא היה עולה בידו לעשות כן? ומתוך השואל ומשיב, כי יש רוב במציאות, שעל פי רוב דוד יכל לבצע את המשימה הזאת, שהרי היו עמו ארבע מאות איש, ודוד שקול כנגד כולם, ובודאי שעל פי רוב היה יכול לעשות כך, ולכן היתה לו רשות. [ויש להקשות הלא בפועל לא הרג אלא אילו לא היית מגיעה ומה שייך חסרון בשבועה זו, עינ'].

ה. וכן קיי"ל עיירות המוקפות חומה קוראים בט"ו, ועיירות המוקפות חומה מימות יהושע, היינו עיר שבתחילה הקיפה ולאחר מכן התיישבו בה, ומקשה הר"ן (מגילה דף ב ע"א ד"ה אבל) נחשוש בכל עיר המוקפת חומה שמא קדמה הישיבה שלה לבניית החומה, ונמצא שאין דינה כעיירות המוקפות, ומיישב, שהולכים אחר הרוב, שע"פ רוב קודמת בניית החומה לישיבה. והביאו הרמ"א להלכה (סימן תרפ"ח סעיף א). [אך מג"א השיג עליו שאין העיקר כן, עינ'].

ו. כתב הרמב"ם עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה מברכין על קריאת ב"ד בלבד הואיל והא זמן קריאתה לרוב העולם, וכ"פ הטוש"ע (או"ח ס' תרפ"ח ס"ד). אך יש לדחות שערס המסופקות "רובא דרובא" אינם מוקפות חומה, ואין ראייה להכא.

ז. אדם המהלך במוצ"ש חוץ לדרך, וראה אור בדרך, אם רוב תושבי אותו הכרך גוים אינו מברך, ואם רוב תושבי הכרך יהודים מברך 'בורא מאורי האש', מחצה על מחצה מברך (גמ' ברכות דף נג ע"א), וכתב המאירי (שם) דבמחצה על מחצה מברך כי שמא האור שרואה הוא של יהודי, ואף אם הוא של גוי שמא הדליקו בהיתר שהדליקו במוצ"ש מנר של ישראל, הרי שעל פי שני ספיקות אלו דהוי כרוב מתירים לברך על הנר. וכ"פ פר"ח ראשון לציון ותורת חסד.

ח. ראייה נוספת שיש חילוק בין רוב במציאות לרוב פוסקים, שהרי קיי"ל באבילות שבספק הולכים אחר המקל באבל גם

אבינו מעולם ועד עולם. אשר קדשנו במצוותיו וציונו על טבילת כלים". ואין בזה חשש של ברכה לבטלה, כיון שהוא פסוק בדברי הימים (א, פרק כט).

**כלי מתכות** יטבילים בברכה, מטעם ספק ספיקא, שהרי לשיטת השלחן ערוך (יו"ד סימן קכ סעיף יד) טבילת כלי מתכות היא מהתורה, וממילא הוי ספק ספיקא בדאורייתא, ושיטת הפרי חדש (או"ח סימן תפט סעיף ז) בדעת השולחן ערוך שמצווה שלחן מ"ד היא מן התורה - אפשר לברך במקום ספק ספיקא, וכן מבואר בשו"ת תרומת הדשן (סימן לו). ואלו הם הספקות: א. שמא הלכה כהש"ך שכלי היוצא מתחת ידי גוי ויהודי השותפים - חייב בטבילה. ב. ושמא הסטונאי קנה 'סטוק' ומכרו לקמעונאי וכו' ואחד מהם היה גוי, שהרי רוב העולם גויים ואמרין זיל בתר רובא.

כנגד רוב פוסקים, אבל בגוסס אומרים שרוב גוססים למיתה, ואחר שלשה ימים חייב להתאבל, ולא אומרים שמספק לא יתאבלו (רא"ש מו"ק פ"ג ס' צז בשם מהר"ם, טוש"ע יו"ד סימן שלט ס"ב).

ט. על פי זה אפשר לקנות לולב, וא"צ לברר אם הוא זכר, או קנרי, ש 99% מהלולים כשרים. שהרי ספק קבוע, אינו כודאי קבוע ורק כשיש מומחה שידוע להבדיל, צריך לישאול דסב"ל כמו שחייב לדעת מרן בסימן ח לבדוק את הציציות. אך התם הוא חשש למיעוט המצוי, כי במיעוט המצוי א"א לברך, דהא על גוסס הנ"ל כן מתאבלים לאחר ג"י, ואילו על ילד תוך ל' לא מתאבלים הגם שרוב נשים ולד מעליא ילדן, והטעם לכך כתירוצו התוספות (יבמות דף לו ע"ב ד"ה הא) דשאני התם דהוי מיעוט המצוי, וא"כ ה"ה לחשש ברכה לבטלה במיעוט המצוי לא מברך (והיינו קרוב למחצה וכמ"ש הריב"ש בס' קצ"א).

י. מברך על השחיטה, ולא חיישינן למיעוט טרפות, וקשה דא"כ איך מברך על השחיטה, והא איכא מיעוט המצוי בטרפות הסירכא, כמיעוט המצוי בבדיקת ציצית שחייב מרן בסימן ח לבדוק? וי"ל דהתם כשאפשר לבדוק חייבו משא"כ הכא שא"א לבדקה מחיים.

יא. להרשב"א מברך על שלוח הקן, ולא חיישינן לבצים מוורות (וע' ביו"ד ס' רצ"ב ס"ז).

יב. למדרש בפרשת תולדות מברך ברכת בך שפטרני, איכא מיעוט המצוי שלא מביאים ב"ש ולכן אין לברך בשם, וכמ"ש ואיכא ... חזקת קטנות. אבל היות והוא רוב במציאות יש לדחות משום טעם זה.

יג. וכן ביביע אומר (ח"ה יו"ד ס' כ. וע"ע טהרת הבית ח"ב עמ' תסז, ועמ' תעט-תפט) דן בכלה שלא הספיקה לספור שבעה נקיים קודם החתונה, ויום השביעי לספירתה חל ביום החופה, והסיק שמותר לה לטבול ביום השביעי בשעת הדחק "ולברך", כי ע"פ רוב לא תראה ולא תסתור למפרע, ובזמננו הוא רק שמא היא זבה וצריכה ז' נקיים, ושמא היא לא זבה. (עי' יו"ד ס' קצז ס"ד).

יד. ולפ"ז י"ל שהוא הדין בכלה שלא ראתה דם בבעילת מצוה, שטמאה שמא היה טיפת דם כחרדל וחיפהו ש"ג, וכמו שכתבו האשכול הרשב"א (תורת הבית אורח ב"ז ש"ז דף ה ע"ב) הרא"ש (נדה פ"י ס' א) הרוקח (ס' שיו ד"ה בועל) והטוש"ע (יו"ד ס' קצג), וסיים האשכול טעם הדבר, כי על פי רוב היה דם, (ע' יו"ד ס' קצ"ג שהטיה לא מצויה), ולפי האמור יכולה היא אף לברך על הטבילה.

טו. כתב החת"ס (ס' רנ"ג) שמברך במילת גר קטן, אקב"ו למול את הגרים, ולא חיישינן שימחה. כיון שע"פ הרוב לא ימחה, והב"ד פ"ת (יו"ד ס' רס"ח סעיף ז סק"ח).

טז. ולפ"ז בגיור שומרנו יש לברך, ואף שלר' חסדאי, התשב"ץ, והשו"ע (באה"ע ס' מ"ד סי) אם קידש, קדושו קדושין, ע"ש. כתבו הלק"ט, ברית יעקב, וערוה"ש, שרק משום חומרא דאשת איש החמירו להצריך גט, והתם חששו למיעוטא, שהתגיירה ולא עבדה את היונה. אבל הכא אזלינן בתר "רובא במציאות" גם בברכות.

יז. לדינא בטבילת כלים אם א"א לבדוק מה תוצרת הארץ, ומה תוצרת חוץ. ע' יבי"א (ח"ו יו"ד ס' יב) ויחוד"ד (ח"ג ס' ס') שמברך על טבילת כלים, כשיש רוב לביהח"ר גויים. אבל בכוס אפשר לקרוא בתחתית הכוס מאין הוא. ולפ"ז אף למשכנות יעקב דמיעוט המצוי הוא 10% גם לאשכנזים אפשר לברך, ובימינו בכל הכלים מצויין מהיכן הכלי הגיע (אמרי עובדיה). ואין לומר דהוא קבוע, כיון שיש ספק אם יש ביח"ר לכלי כזה של יהודי, וזוהו הוי כל דפריש וכמ"ש, מהר"ם ב"ח, וקהל יהודה.

ונפקא מינה כשקנה מרוסי או אתיופי שרובם גויים, צריך להטביל את כליהם, ואפשר לברך.

ג. ושמא הכלי יצא מבית חרושת שאין בה שותפות של יהודי, וכל המניות הם של גויים בלבד.  
ד. ושמא רק אם רוב המניות בחזקת יהודי נחשב לבעלות, וכדעת המנחת יצחק.

ואע"פ שטבילת כלים אינה מצוה חיובית כספירת העומר אלא מצוה קיומית, ויש הסוברים שדוקא במצוה חיובית כספירת העומר אומרים כלל זה, דספק ספיקא ואיכא מ"ד שהוא מן התורה מברכים, אך במצוה קיומית אין מברכים [ולכך תפילין בין השמשות מניח עם ברכה, ואילו ציצית אין לברך]. מכל מקום נראה עיקר שאין לחלק בכך, ולעולם במקום ספק ספיקא במצוה שיש בה צד דאורייתא מברכים, וכפי שמצינו בברכת כהנים בתפילת הנעילה שאף אם שקעה כבר החמה נהגו לברך, ואע"פ שכבר יצאו הכהנים ידי חובת מצוותן בבוקר (שו"ע סימן קכח סעיף ג).

**סיכום:** כלי שיוצר בבית חרושת שכל מחזיקי המניות גויים - יטבילו בברכה בכלי מתכות אבל לא בכלי זכוכית.

אם יש שותף יהודי, בכלי מתכות שחיוכם מהתורה - יטבילים בברכה, ובכלי זכוכית שחיוכם בטבילה מדרבנן - יטבילים ללא ברכה.

וכן הוא הדין ברוב הכלים שלא ידוע היכן יוצרו, כיוון שעבדינן ספק ספיקא במצוה מהתורה ואף לברכה שאינה חיובית, משא"כ למצוה מדרבנן לא עבדינן. ויכול בכלי זכוכית לברך בנוסח

יח. ולכן יש ללמוד מכאן שאם התחילו גשמים בליל ט"ו תשרי, ועדיין לא הגיע לשיעור של סרחה המקפה, בארץ ישראל אפשר לברך 'לישב בסוכה', א. משום שבארץ ישראל על פי רוב אין ריבוי גשם, ועל פי רוב הגשם יפסיק ולא תסרח המיקפה. ב. שמא בליל ט"ו מצטער חייב, ג. שמא הלכה כהרא"ה והריטב"א, שהמברך על נטילת ידיים ולא אכל, אין ברכתו לבטלה, כיון שדעתו היתה לאכול כביצה, וה"נ הכא, וס"ס במצוה דאורייתא מברך. וע' שד"ח (ח"ה ע' 383) וח"ע ח"א ס' י"ג. עכ"ד מו"א. וכן העלה ידידי היקר הרב דוד קהלת בספרו החשוב חומות בית שמש תחילת פרק ד משם השערי יושר (שער ג), שיש לנו ללכת אחר הרוב של סבירות, ועוד האריך בכה"ג, ע"ש.

מו. ואף שיש עשרים אחוז מקומות השייכים לבעלים פרטיים ללא בע"מ, ופשיטא שהכלים הבאים מהם חייבים בטבילה, מכל מקום אפשר דאנם נחשבים כקבוע שדינו כמחצה על מחצה, אלא דינו כרוב (אף אם היה כמחצה מ"מ אמרינן סב"ל, אלא דלרווחא דמילתא קאמר (מ"ג)), כי הכלים שיוצאים מהמפעל הם עוברים מיד ליד ואינם קבועים. שהרי נחלקו האחרונים (ע' יבי"א ח"ו יו"ד ס' יב, ושם בס' כד לגבי ערלה, והובא בהרחבה במק"א) באחד ששלחו לו סחורה מן הקבוע, האם יש לכך דין קבוע והוי כספק, או הוי כדין כל דפריש מרובא פריש והולכים בו אחר הרוב, דעת הדברי חיים (מצאננו, ח"ב יו"ד סימן נג) שנידון כקבוע. וחלק עליו רבי שלמה קלוגר (טוב טעם ודעת תליתאה ח"ב סימן יד) ולדעתו נידון ככל דפריש. ולכאורה יש להקיש מחלוקת זו למקרה שהיבואן מייבא את הכלים ישירות מבית החרושת, ויש ספק מהיכן הביא את הכלים ומי הם הבעלים. אולם יש לדחות, שהמציאות היא שהכלים עוברים מיד ליד, ובזה לכולי עלמא נחשב לכל דפריש, והולכים בתר הרוב. ועוד, אף לדברי חיים שסובר שנחשב כדין קבוע לגבי מאכל איסור, כאן בכלים יודה לדונו ככל דפריש מרובא פריש, כיון שאין חיוב הטבילה אצל המוכרים אלא רק אצל הקונה, ואצלו לכולי עלמא הוא כגדר כל דפריש, [ובכת"י במקו"א הוסיף רבינו: אין לומר דהוא קבוע, כיון שיש ספק אם יש בית חרושת לכלי כזה של יהודי, ובזה הוי כל דפריש וכמ"ש מהר"ם (ע' דברי מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול ס' נח). ב"ח וקהל יהודה (ע' שו"ת שואל ונשאל ח"ב ס' עד, הוב"ד ביבי"א ח"ו יו"ד ס' יב אות ה (מ"ג))]. וממילא יש לומר שכלי זה יוצר באחד מרוב בתי החרושת שיש בהם מניות, ולהר"א אראה לא חשיבא בעלות הגוי כלל, ופטור מטבילה. ותו כי מאחר שלרוב העולם יש שותף יהודי במניות של הבית חרושת, אסור לברך על כלי זכוכית כדעת השואל ומשיב שאין לברך על כלי שיש בו שותפות של היהודי. ואף שיש ספק ספיקא לצדד שיברך, וכדלהלן בכלי מתכות, מכל מקום ספק ספיקא בברכות לא עבדינן.

זה: "ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל, ויאמר דוד, ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו מעולם ועד עולם. אשר קדשנו במצוותיו וציונו על טבילת כלים".

### כלים מארץ ישראל

והוא הדין להיפך, הקונה כלים מבית חרושת בארץ ישראל, אין צריך להטבילים, ואף שיש לחוש שיש מניות לגוי באותו בית חרושת של יהודים, מכל מקום אזלינן בתר הרוב ואין צריך לחוש לכך ועוד, שלדעת המנחת יצחק בקצת מניות אין בעלות בכך לבעל המניה. ועוד, שלדעת בהר אראה אין המניות מהווים בעלות.

### 'ויברך דוד' בספק בברכות

יש לציין שהפתרון באמירת 'ויברך דוד' יכול להיות פתרון בכל עניין ומצב שנכנסים לספק<sup>מ</sup>. לדוגמא אדם שברך 'שהכל' ונצרך לנקביו, נחלקו הפוסקים (ראה רמ"א או"ח סוף סימן קעח, ובכף החיים שם ס"ק מב) האם הכניסה לבית הכסא נחשבת להפסק, ויש צורך בצאתו לחזור שוב ולברך ברכת שהכל. או שמא אין כניסה לבית הכסא נחשבת להפסק כלל. ולפי מה שהזכרנו, קיים פתרון פשוט לומר נוסח 'ויברך דוד' ויסיים 'שהכל נהיה בדברו', ובכך יצא מידי ספק<sup>מ</sup>.

### מכירת דברי מאכל האסורים כשקצים ורמשים

נדון זה קיים גם בחברת בע"מ שמוכרת איסורי דאורייתא, דאם הקונה מניות נחשב לבעלים, במידה שהחברה מוכרת דבר איסור, כגון: דבר טמא, יש בכך בעיה, שהרי אסור לעשות סחורה בשקצים ורמשים, וכפי שפסק בשו"ע (יו"ד סימן קיז. משנה מסכת שביעית פ"ז מ"ג).

אמנם, בענין זה של מכירת איסורים, אף למנחת יצחק אפילו באופן שאין לבעל המניות זכות הצבעה ואינו נחשב לבעלים, מכל מקום יש לאסור. שהרי נחלקו הפוסקים (כמובא בכף החיים סי' קיז ס"ק סט, וכדלהלן) באדם הנותן מעות לגוי להתעסק בהם, וחצי ממעותיו בתור פקדון ומקבל עליהם רווחים, שהגוי עושה על ידם סחורה בדברים האסורים. דעת הדבר משה (יו"ד סי' יג)

מז). כ"כ בשו"ת פרי תבואה (סי' סו) שכך קיבל מרביתו בכל מקום שיש ספק בברכה יאמר בלשון תפילה פסוקי "ויברך דוד וכו' ברוך אתה ה' אלהי ישראל וכו' לך ה' הממלכה" ויסיים בנוסח: "אשר קדשנו במצוותיו וציונו" וכו'. עי"ש. הביאו בפתחי תשובה (יו"ד סי' שכח סק"א). והוא ע"פ דברי החת"ס (או"ח סי' קנו) שהביא עובדא מגאון אחד שברך בנוסח כיוצא בזה ואמר: "ויברך דוד וכו' ויאמר דוד ברוך אלוהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו וציונו" וכו'. ע"כ. אולם מהר"פ פערלא ז"ל בביאורו על הרס"ג (ח"ג מלואים סי' ב דף רכו ע"ב ד"ה והנה) כתב לדחות עצה זו, שאינה מצלת מאיסור 'לא תשא'. וע"ע בשדי חמד (מע' בית הכנסת סי' ו), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ה בהקדמה), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' יב סק"ב), ובחזו"ע (ט"ו בשבט וברכות עמ' תא). (ע"ר).

מח). בהלכות ברכות הביא רבינו בהרחבה כמה עצות כלליות למקום שאדם נקלע לספק בברכה: א. יברך שהכל על מעט סוכר, ויכוון לפטור. ב. יהרהר שם ומלכות בלב. ג. יאמר 'ויברך דוד' כנוכח. ד. יאמר את הברכה בדרך לימוד לילד קטן. (מ"ג).

להתיר, כי עיקר טעם איסור סחורה בדברים האיסורים באכילה, הוא מחשש שמא יבוא לאוכלם, וכשנותן את כספו לגוי ולא נמצא עמו, והגוי עושה את הסחורה במקום אחר, לא קיים חשש שמא יבוא לאוכלו, ושרי, וכך פסק רבו מהר"ם מבילוגראדו, ור' שם טוב בר"י צבי, שיורי ברכה (סי' קיז ס"ק ז), חסד לאברהם (אלקלעי, סוף סי' ט), אשדות הפסגה (סוף סימן ד), זרע אמת (ח"ג סי' צד), עמק המלך (סי' פא), וזבחי צדק (סי' קיז ס"ק מה). ולשיטתם גם במניות יש להתיר, כי לא שייך חשש שמא יבוא לאכול מן האיסור. אולם הרמ"ע מפאנו (סי' ל) ודבר שמואל (אבוהב, סי' קמד) פסקו לאסור, וכך פסקו עוד רבים: החתם סופר (סימנים קד קה קו), ויאמר יצחק (סי' ע), חוות יאיר (סי' קמב), מהר"ם שיק (סימנים קלו קלח), אמרי אש (סי' ג), ברית יעקב (סוף סי' מג), בארות המים (סי' ה), שם אריה (סי' כו דף לו רע"ב). ולדעות אלו, כל שכן שיש לאסור במניות שיש לו בעלות יותר מחצי הפקדון<sup>1</sup>. ואפילו אם איסור סחורה בדברים האסורים אינו אלא מדרבנן<sup>2</sup> - וקיי"ל ספק דרבנן לקולא, מכל מקום במניות איכא ספק ספיקא לחומרא, שמא יש לו בעלות, ושמא גם בעיסקא אסור<sup>3</sup>.

### חברה המחללת שבת

וכן בחברה שמחללת שבת, למנחת יצחק אם אינו מחזיק ברוב המניות - אינו שותף לחילולי השבת של החברה, וכן פסק הגריש"א (בחוברת הפרשת תו"מ במערכת הציבורית פ"א ס"ט).

### חמץ בפסח

וכן נפקא מינה להחזיק במניות של מפעלים שיש בבעלותם חמץ בפסח, שלדעת המועדים וזמנים גם אם מחזיק בחלק מועט ממניות החברה חשוב כבעלים ושותף, וחייב למכור לפני הפסח את החמץ של המניה בכדי שלא יעבור על איסור 'בל יראה' [ובודאי שאין לקנות מניה של חמץ בחול המועד פסח], אולם לפי המנחת יצחק אין חיוב בכך, כי מאחר שאינו תופס ברוב המניות אינו נחשב כבעלים.

ולכך, כשאומר בביטול חמץ 'לבטיל ולהוי' [הפקר] כעפרא דארעא, יכוון גם על המניות שיקנו לו משעת מכירת החמץ ואילך עד סוף הפסח.

מט). יל"ע מה בכך שבעל המניה כל כספו ניתן כפקדון ולא רק מחצית כספו פקדון כעיסקא, הלוא אין דבר זה תלוי בכמות הפקדון, אלא בגדר הפקדון, וכאמור במניות יש יותר לצדד, בפרט למנחת יצחק שאין בעל המניה נחשב לבעלים, וכל כספו שהושקע במניה איננו בעלים עליו כלל ואינו בגדר פקדון. (מ"ג).

נ. כן נראה דעת הרשב"א בתשובותיו (ח"ג סי' רכג), אולם מדברי התשב"ץ (ח"ג סי' רצב) נראה דאיסורו מן התורה (החיד"א בשיורי ברכה יו"ד קיז אות א). (מ"ג).

נא. צ"ב, דהא בכל עיסקא פשיטא דכלפי החצי של הפקדון נחשב כבעלים, והדעות שמתירים בעיסקא היינו אפילו שהוא בעלים, ונמצא שאפילו לדעות דבעל מניה נחשב לבעלים אין כאן אלא ספק אחד האם עיסקא שרי או אסור. ואדרבה, הוי ספק ספיקא להקל: א. שמא אינו נחשב לבעלים. ב. ואת"ל דנחשב לבעלים שמא בעיסקא שרי, מאחר שאינו מתעסק עם הדברים האסורים, ואין חשש שמא יבוא לאוכלם. (מ"ג). וע' ביב"א חלק ח חיו"ד סי' יג יד

ומכל מקום, אם לא מכר את המניה לפני הפסח, אחרי פסח היא מותרת מספק ספיקא, דשמא המנכ"ל חתם על מכירת חמץ, וגם אם לא חתם - שמא אין המניה מהווה כלל בעלות וכמ"ש בהר אראה, ושמא כשאין מחזיק ברוב המניות אינו עובר באיסור וכמ"ש מנחת יצחק, ושמא הלכה כרוב הפוסקים ומהר"ש הכהן מווילנא (שו"ת בנין שלמה סי' סט), ובנין אב (ח"ד סימן כא) שאפשר למכור חמץ בלי חתימת המוכר, שזכין לאדם שלא מדעתו. ובפרט אם ביטל את החמץ שהאיסור יורד לדרבנן.<sup>22</sup>

כמו כן, אדם שיש לו מפעל גדול בע"מ המייצר חמץ, ולא עשה בערב הפסח מכירת חמץ, האם עבר על איסור בל יראה? והאם מותר לאכול מאותו החמץ? לפי האמור הדבר שנוי במחלוקת האחרונים, כיון שהחמץ לא שייך לבעלים פרטיים, אלא ל'חברה' לדעת ההר אראה. ויש בזה אריכות גדולה בדברי הפוסקים האחרונים.<sup>23</sup> אך להלכה הכלל המנחה אותנו בזה: "ספק דאורייתא לחומרא, וספק דרבנן לקולא".



### סעיף כו:

חמשה שלוו מאחד, די לו בפרוזבול אחד. ואם לוו בשטר אחד, אפילו אין לו קרקע אלא לאחד מהם, כותבים פרוזבול על כולם.

### פירוש חובותיו בפרוזבול

אין צורך לפרט את כל חובותיו בשטר הפרוזבול. אלא כותב 'כל חוב שיש לי אגבנו מתי שארצה'. וכן עושים הבנקים הגדולים שיש להם אלפי לקוחות הנוטלים הלוואות מהבנק, שכותבים שטר פרוזבול אחד הכולל את כל החובות.<sup>24</sup>



גב). עוד כתב רבינו: אף לשיטת הרב שטרנבוך, שהמניות נחשבות בבעלות בעל המניה, ולכך פסק שיש למכור אף את החמץ שבמניות מפני החשש שמא קנו חמץ. אפשר דאין לחוש לכך ואין לא לחוש לקניית מאכלות אסורות וכו', כי יכול לומר בעל המניה, לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, ואיסורא לא ניחא ליה דליקנא. אבל בעם הארץ יש לחשוש שאם המניות יעלו ויהיו שווים מליונים, וכי הוא ישאירם הפקר?<sup>25</sup>

ובדברי רבינו זצ"ל שאם ביטל האיסור יורד לדרבנן, נראה שאף בלא ביטול הוי איסור דרבנן, דהא איסור הנאה מחמץ שעבר עליו הפסח, אינו אלא מדרבנן (פסחים דף כח ע"א ודף כט ע"א, ובשו"ע סימן תמח סעיף ג). אך יש לדון בזה משום ספק דאורייתא המתגלגל לדרבנן (ראה ש"ך כללי ס"ס סעיף יט), וראה בזה מש"כ בשער המלך (הלכ' מקוואות פ"י ה"ו בכללי ספק דרבנן כלל ו), ובגליון רעק"א שם כתב, שדוקא במקום שעדין הספק הדאורייתא קיים אמרינן להאי כללא, אך בחמץ שעבר עליו הפסח, שעתה נסתלק לגמרי שורש איסור חמץ דאורייתא, ואין כל בעולם צד דאורייתא, בזה יש לומר שנקרא ספק דרבנן, אף שמעיקרא היה בו ספק דאורייתא. (מ"ג).

נג). ראה בשו"ת אגרות משה (ח"א סי' ז), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' לא), וכן בפסקי דין רבניים (ח"י עמוד 279, 285). (ע"ר).

נד). וראה עוד להלן בסמוך, שאף שהם כמה מנהלים ושותפים, בכל זאת כותבים פרוזבול אחד בלבד.

סעיף כז:

חמשה שהלוו לאחד, כל אחד צריך פרוזבול.

### כתיבת פרוזבול לכמה אנשים

היינו שלא ניתן לסמוך על שטר אחד, כיון שכל אחד מהמלווים הלוה ללווה מכספו בפני עצמו, ולכן לא יועיל אם המלווים יעשו שטר אחד לכולם.

עשיית הפרוזבול אינה מוטלת רק על אבי המשפחה, אלא כל אחד מבני הבית שיש ברשותו כסף פרטי, צריך לעשות פרוזבול. ומכל מקום אין צורך שכל אחד יעשה פרוזבול לעצמו, ואפשר בשטר פרוזבול אחד לכלול את כל בני הבית הנצרכים לפרוזבול, ולכתוב את כל שמות בני הבית. אך זאת לאחר שביקשו את רשותם<sup>נ</sup>, והסבירו להם מה היא מטרתו ותוקפו של שטר הפרוזבול.



### חמשה שהלוו לאחד - מנהלי בנק

לענין בנק, על-אף שיש כמה מנהלים לבנק וכן כמה וכמה בעלי מניות, מכל מקום אין צורך שכל המנהלים יכתבו פרוזבול, כיון שהלואה הניתנת מן הבנק היא באה מקופה אחת משותפת, ומספיק לזה שטר פרוזבול אחד<sup>נ</sup>.



סעיף כח:

יתומים קטנים שיש להם מלוה ביד אחרים, אין צריכים פרוזבול. מי שחייב לקופת הצדקה, אינו משמט.

### האם בעל הגמ"ח צריך לעשות פרוזבול

בגמרא במסכת בבא קמא (דף לו ע"ב) אמר רב יוסף: אנן יד עניים אנן. והביא ראיה לכך, מדאמר רב יהודה אמר שמואל יתומים אין צריכים פרוזבול. וכתב הרשב"א (שם ד"ה מהא) דשמעינן דדין עניים כדין היתומים, ולכך מי שחייב מעות לקופת הצדקה אינו משמט. והיינו מטעם שהבית דין נחשב כמחזיק בשטרי החוב של קופות הצדקה שמיועדות עבור העניים כדין היתומים שפטורים מלעשות פרוזבול, וכמו שעל ידי הפרוזבול הלווה חייב את המעות לבית הדין ולא למלווה, ולכך חובם לא נשמט, כך גם הכסף של הצדקה הוא כגבוי בבית דין.

ולכן המתחייב לתרום לבית הכנסת או שלוח מגמ"ח, ועברה השמיטה אין השביעית משמטת. ואין בעל הגמ"ח חייב לעשות שטר פרוזבול. וכפי שפסקו הטור והשלחן ערוך (כאן). וכן פסק מזבח אדמה (יו"ד סימן שלא), שהלווה מפקידי הכוללות, חייב לשלם, והביא דבריו בספר ארץ

נה). לא אומרים זכין כדלעיל.

נו). וכן פסק בחזון עובדיה (פרוזבול עמ' מד הערה כג).

חיים (חו"מ סימן סז סעיף כח). וכמו שכתב אור לציון (שביעית סוף פ"ז). אבל יחיד שהפקיד כסף בגמ"ח, חשיב כסתם הלוואה והשביעית משמטת<sup>נז</sup>.

כמו כן ישיבה או תלמוד תורה, שהלוו כסף לאחרים, גם אם לא כתבו פרוזבול, מותר להם לגבות את הכסף אחרי ראש השנה שאחר השמיטה, כיון שאין הם נכללים בכלל 'רעך' וכמ"ש הלבוש (חו"מ סימן סז סעיף כח).

אלא שיש חולקים על זה ולכן רצוי שגזבר הישיבה או גזבר הגמ"ח יכתוב פרוזבול. ואין צריך לחתום כמה שטרות על כל לווה ולווה, אלא מספיק שטר אחד, וזה מועיל לכל הלווים, כיון שהולכים אחר המלווה (כנזכר לעיל סעיף כו).



### סעיף כט:

יתומים גדולים, טעינינן להו שמא היה לאביהם פרוזבול או שמא התנה שלא ישמיטנו בשביעית.

### סעיף ל:

אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה, לפיכך המלווה את חבירו בשביעית עצמה, גובה חובו כל השנה בבית דין, וכשתשקע חמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב.

## שביעית - משמטת בסופה

ביאור מצווה זו, ראובן הלווה לשמעון סכום כסף, כאשר תסתיים שנת השמיטה, בזמן שיגיע ראש השנה של השנה השמינית - אזי הדין הוא שחוב זה נמחק ונשמט, ואסור לראובן המלווה לגבות את חובו, ואין לו לבקש משמעון הלווה את מעות ההלוואה.

וכן כתב הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק ט הלכה ד) והשלחן ערוך, ששביעית משמטת את הכספים בסוף שנת השמיטה. וטעמם על פי מה שנאמר בתורה (דברים טו, א): "מקץ שבע שנים תעשה שמטה". והגם שרבי אברהם אבן עזרא (בפירושו שם) כתב שהשמיטה משמטת בתחילת השנה<sup>נח</sup>, כבר השיב עליו הרמב"ן (שם), ששמיטת כספים אינה נוהגת אלא בסוף שנת השמיטה.

נז). וחילק האור לציון (שם), בין קופת גמ"ח השייכת לציבור שכאמור אין השביעית משמטתו, ואין צורך בכתיבת פרוזבול, לבין אדם פרטי שיש לו קופת גמ"ח כספים שהקצה לשם כך, שצריך לעשות פרוזבול.

נח). להג"ל מהתומים לפי אור לציון אין כאן בעלים ואין כאן לא יגוש ואין צורך בפרוזבול. ודוק.

נט). ראה ברא"ש (פ"ד דגיטין סי' יח וסי' כ), וכן להגר"ז בשו"ע (חו"מ הלכות הלוואה סעיף לו) שכתבו דאסור לגבות חוב גם במהלך השנה השביעית. וכתב בתומים (חו"מ ס' סז ס"ק כו) דח"ו לומר שהיה בו (באבן עזרא) שמץ מינות לחלוק על קבלת חז"ל דס"ל דמשמט בסוף השמיטה, רק נתכוון לדברי הרא"ש, דמתחילת שנת השמיטה מתחילה אפקעתא דמלכא, ואינו יכול לתובעו ולא יגוש את רעהו, ולכן יש להחמיר ולעשות פרוזבול בסוף השנה השישית, וירא שמים יוצא ידי כולם. אמנם נודע שדברי האבן עזרא לא פשוטים בחיבורו, וכמש"כ להשיג עליו בהקדמת הים של שלמה שאינו בעל מקרא וכו'.



וכן כתב החתם סופר (ח"מ סי' ג) בשם רבו הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל, שלא כתב פרוזבול כלל בערב שנת השמיטה רק בצאתה. והביאו ביחודה דעת (ח"ד סי' סב). אך ביבי"א (ח"ג חו"מ סי' ו אות ח) ציין למש"כ החת"ס עצמו (או"ח סי' טו) בשם רבו, שאין להעלות לספר תורה בפרשת השמיטה מי שלא עשה פרוזבול בערב שנת השמיטה ובצאתה לצאת ידי חובת כל הפוסקים.

ולדינא אין לחשוש לכתוב פרוזבול בערב שנת השמיטה, כיון שלשיטת הבעל הלכות גדולות, דין שמיטת כספים אינה נוהגת בזמן הזה, נמצא שהוא ספק ספיקא בדרבנן ולקולא, וכן נהגו. וכלשון מרן הבית יוסף: "וכן המנהג פשוט בארץ ישראל וסביבותיה, לכתוב פרוזבול בערב ראש השנה של מוצאי שביעית, וכן נהג מורי הרב הגדול הר"י בירב ז"ל".



### פרוזבול בזמן בין השמשות

כתיבת פרוזבול או אמירתו (ראה לעיל סעיף כ), מועילה אך ורק אם הוא קודם שקיעת החמה של יום כ"ט באלול בסוף השנה השביעית. אבל בשעת בין השמשות, לא ניתן לומר את נוסח הפרוזבול, משום שהלווה מוחזק בכסף, ויכול לטעון שזמן בין השמשות נידון כבר כדין לילה, ואין למלוה אפשרות להוכיח אחרת, ונמצא שהשביעית כבר השמיטה כספי הלוואה זו. וגם אם המלוה יטען שיש ספק ספיקא, ספק שמא בין השמשות הוא יום, וגם אם תרצה לומר שהוא לילה, שמא ההלכה היא כרבינו תם שהשקיעה יותר מאוחרת. מכל מקום על טענה זו יכול הלווה להשיב דאין עושים ספק ספיקא נגד המבואר במרן השלחן ערוך (כאן) "וכשתשקע החמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית - אבד החוב". ונקט בלשונו שקיעת החמה ולא צאת הכוכבים, ממילא לא שייך לטעון שנעשה ספק ספיקא על זמן בין השמשות כיון שזמן זה אחר השקיעה. הסיבה שהשלחן ערוך החמיר שכבר בזמן שקיעת החמה השמיטה משמטת כל חוב, היא מאחר שהלווה מוחזק בכסף, ויכול לטעון שכבר הגיע שעת הלילה, וכספו נשמט עם תום שנת השמיטה.



### בית דין טוענים לו

ונראה שכאשר הלווה הוא עם הארץ, ואינו יודע הלכות שביעית כראוי, ואינו יודע לטעון 'קים לי', אזי בית הדין צריכים לטעון 'קים לי' בשבילי, שמזמן השקיעה החוב נשמט.



ס). ראה למרן החיד"א בברכי יוסף (סי' כה אות ח) בשם גדול הדור כמהר"ר יצחק הכהן זלה"ה שכתב: טענת קים לי הדיינים טוענים למוחזק, ואין צריך שיטעון הבעל דין לעצמו. וכתב בטעמא דמילתא, דמספיקא לא מפיקין ממונא, ולעולם אין מוציאים מן המוחזק אלא בראיה ברורה. וראה שם מש"כ בשם מהר"ש אבובה בשו"ת דבר שמואל (סי' מא ומד). ובשם רבינו עזריה פיגו בעל גידולי תרומה כת"י כתב דבטענת קים לי צדקו הפוסקים שהדיינים טוענים אותה בעד המוחזק, שכל שמן הדין הוא זכאי ואין בעל הדין יודעו, מוטל על הדיין להוציא הדין לאמתו. וכ"כ בשו"ת ויאמר יצחק (חו"מ דף ר"ה ע"ב), עי"ש. וכ"כ בערך השולחן (חו"מ סי' כה ס"ק יד), עי"ש. וכן כתב בספר אורח משפט (בכללי הקים לי סי' כה אות עב) וכ"כ הכנה"ג בשו"ת בעי חיי (סי' קעא) דאנן טענינן למוחזק קים לי. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ז

### מהו זמן שקיעת החמה

אמנם יש מפרשים<sup>א</sup> שהנאמר בשלחן ערוך 'כשתשקע חמה', הכוונה היא לזמן 'צאת הכוכבים'. והביאו ראיה לדבריהם ממה שכתב השלחן ערוך (או"ח סימן תרעב סעיף א) לגבי זמן הדלקת נרות חנוכה: "אין מדליקים נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים". וכתבו הב"ח (שם סק"א) והמגן אברהם (שם סק"א) לבאר, שכוונת השלחן ערוך במה שכתב 'סוף שקיעתה' היינו צאת הכוכבים, ויש לומר שהוא הדין לגבי פרוזבול. אלא שיש לדחות דזהו כשהשלחן ערוך הזכיר במפורש "סוף שקיעתה", אך כשהשלחן ערוך כותב בסתם 'שקיעת החמה', וודאי כוונתו לזמן השקיעה, ולא לזמן צאת הכוכבים. ולכן הלווה יכול לטעון 'קים לי' כשיטת השלחן ערוך, ולהחזיק את הכסף תחת ידו.



### גדר שקיעת החמה לענין תפילת מנחה

אמנם מצינו שיש מחלוקת גדולה בין הפוסקים מהו הפירוש 'שקיעת החמה', לענין תפילת מנחה. שכתב הרמב"ם (הלכות תפלה פרק ג הלכה ד) שזמן תפילת מנחה הוא עד שקיעת החמה. ויש שכתבו בדעת הרמב"ם שכוונתו לזמן צאת הכוכבים (שו"ת שאגת אריה סימן יז, וראה בערוך השולחן סי' רלב ס"ח). ויש שכתבו שכוונתו היא עד השקיעה (בערוך השולחן או"ח סימן רלב סעיף ח, ובהגהות לוית חן על הראב"ה ברכות ריש פרק ד). אך כל זה ניתן לומר ולדון בדעת הרמב"ם. אבל בדעת השלחן ערוך לא ניתן לומר זאת, מאחר שכבר התבאר שבהלכות חנוכה, השלחן ערוך טרח וכתב "סוף שקיעתה". מזה משמע שסתם שקיעת החמה הכוונה לשקיעה הרגילה, ולא לזמן "צאת הכוכבים".

והן אמת שלענין תפילת מנחה האריכו בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק טו אות ד), ובשו"ת יביע אומר (או"ח חלק ז סימן לד, וחלק י סימן נה), שגם אם עבר זמן השקיעה רשאי להתפלל<sup>ב</sup>, אך לא ניתן להקיש מדבריהם לדין שמיטת כספים. זאת מאחר והלווה מוחזק בכסף, ויכול לטעון שזמן בין השמשות הוא כבר לילה. לכן יש צורך להזדרז ולכתוב את הפרוזבול לפני שקיעת החמה<sup>ב</sup>.

חז"מ סי' ב). (ע"ד). וכאן הוא יותר מזה, שקי"ל שטוענים ללוקח טענת פרוזבול וכמש"כ בהדיא בתשב"ץ ח"ב סי' צט, וכ"כ בהדיא בבית יוסף (סעיף לג), משם הרשב"א (ח"ד סי' לב) כתב אפילו יצא מבית דין ולא טען נראה שיכול לטעון שהרי בית דין פותחין לו ואין חוששים שמא מתוך דבריהם ילמדו לשקר כל שכן במה שלא ידענו אם למדוהו בחוץ אחרים אם לאו עכ"ל. וע"ש בב"י.

סא). כ"כ בחזון עובדיה פרוזבול (עמ' פו) עפ"י מש"כ בספר הישר (ס"ס רכא) שבכל מקום שאמרו משתשקע החמה היינו לילה בזמן צאת הכוכבים, וע"ע בחזון עובדיה חנוכה (עמ' סב), ובקובץ פעמי יעקב (גליון מט עמ' סט).

סב). שם מבואר שאם התחיל קודם בין השמשות ואח"כ המשיך, דעת הפמ"ג (א"א סי' פט סק"ד וסי' קי סק"א) והרב פעלים (או"ח ח"א סי' ה) שאין להתחיל אם לא יסיים קודם צאת הכוכבים. אך היביע אומר הוכיח מתוספות ברכות (דף ז ע"א) שאפילו התחיל קודם יכול שפיר להמשיך אחר צאת הכוכבים. וכ"כ ארץ צבי (סימן קכא) וערוה"ש (סי' קי סק"א). מכת"י רבינו.

סג). ובחזון עובדיה (פרוזבול עמ' פא) כתב בפירוש, שמי שנזכר בבין השמשות של יום ערב ראש השנה, ומיד כשנזכר אמר בעל פה, ובפני עדים, הריני מוסר כל חובות שיש לי לידי בית דין פלוני, שאוכל לגבותם בכל זמן שארצה, נחשב כאילו כתב פרוזבול, ויכול לגבות חובו אחר שנת השמיטה.

### הספיקות להקל בפרוזבול בין השמשות

ומכל מקום, לכאורה היה מקום לדון ולומר שכשאדם נמצא בזמן בין השמשות, רשאי לומר את נוסח הפרוזבול, כיון שיש חמשה ספיקות בעניין. **ספק ראשון** - יש הסוברים שכיום השמיטה אינה נוהגת אלא ממידת חסידות וכפי שהתבאר במקום אחר. **ספק שני** - נחלקו הראשונים אם המלוה לא אמר ללווה: "משמט אני", האם באופן זה נשמט החוב. דעת רוב ככל הראשונים שהשביעית משמטת גם בלא שהמלוה יאמר משמט אני. כך סובר רבינו אביגדור הכהן (מרדכי גיטין פרק השולח רמז שפ), והאור זרוע (ע"ז סימן קח). אולם מהר"ר אליעזר ממין בספר היראים (סימן רעה) כתב דהשמיטה אינה משמטת את החובות של המלוה אלא אם כן אמר 'משמט אני' (ראה להלן מש"כ בסעיף לז). **ספק שלישי** - שמא הלכה כר"ת (תוספות שבת דף לה ע"א) שבין השמשות הוא יום גמור. **ספק רביעי** - עוד יש להסתפק שמא ההלכה היא כרבי יוסי שזמן בין השמשות הוא כהרף עין, וכל הי"ג דקות וחצי הללו שבין השקיעה לצאת הכוכבים דינם כיום. **ספק חמישי** - על פי המבואר בדברי התוספות בשם רבינו אלחנן (ע"ז דף לד ע"א) שכל שעת 'בין השמשות' שהוא ספק יום ספק לילה, אנו מעמידים את הזמן הזה על חזקתו הראשונה שהוא יום.



### סיכום הספיקות

נמצא שיש כמה ספיקות להקל: א. ספק אם הלכה כשיטות הראשונים שכיום אין שמיטה, וממילא השביעית אינה משמטת, כך שהלווה נשאר חייב למלוה. ב. גם אם תרצה לומר שאין הלכה כדבריהם, שמא המלוה צריך לומר "משמט אני" כשיטת היראים. ג. אף אם תרצה לומר שאין המלוה צריך לומר "משמט אני", אלא החוב משומט ועומד. שמא ההלכה כר"ת, וזמן בין השמשות עדיין הוא יום. ד. אף אם הלכה כהגאונים (ראה בשו"ת מהר"ם אלשקר סימן צו) ובין השמשות הוא ספק יום ספק לילה. שמא ההלכה כשיטת רבי יוסי שזמן בין השמשות הוא כהרף עין, ונמצא שכל זמן בין השמשות הוא יום גמור. ה. אף אם אין הלכה כרבי יוסי, אלא ההלכה היא כשיטת רבי יהודה שבין השקיעה לבין צאת הכוכבים, יש זמן כשלש עשרה דקות הנקרא בין השמשות. שמא ההלכה כדעת תוספות בשם רבינו אלחנן, שאף שבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה, מכל מקום יש להעמיד את זמן בין השמשות בחזקת יום.



### ספק ספיקא נגד המנהג

אולם להלכה ולמעשה נראה, שלא ניתן לצרף ספקות אלו: א. כיון שקבלנו עלינו הוראות השלחן ערוך הסובר שהזמן שניתן לכתוב פרוזבול הוא עד השקיעה. ב. לא ניתן לצרף את הראשונים הסוברים שאין שביעית בזמן הזה, מכיון ששיטות אלו נוגדות את המנהג. וקיימא לן שלא מתחשבים בשיטות נוספות לעשות ספק ספיקא כשהדבר נוגד את המנהג, וכדמצינו בשלחן ערוך (או"ח סימן תפט סעיף ב) שניתן לספור ספירת העומר בבין השמשות, רק המדקדקים סופרים

לאחר זמן צאת הכוכבים. ולכאורה יש להבין, הרי לדעת ר"ת זמן בין השמשות הוא עדיין יום, וכן לשיטת רבי יוסי עדיין בין השמשות יום הוא. ולשיטת רבינו אלחנן מעמידים את זמן בין השמשות בחזקת יום. ואין ניתן לברך לפי כל השיטות הללו, ולא לחוש לברכה לבטלה<sup>10</sup>. ובהכרח שהשלחן ערוך הלך אחר המנהג<sup>11</sup>, ולא התחשב בספיקות הללו כנגד המנהג. והוא הדין בנדון דידן לענין שביעית, כשיש מנהג ברור שכל עם ישראל נוהג כיום לעשות ולקיים את כל דיני השמיטה, הרי שאין לחוש לשיטות הללו שסוברים שכיום השמיטה אינה נוהגת אלא ממידת חסידות.



### ספק ספיקא בהפסק טהרה

והנה למדנו מדברי השלחן ערוך שקבע שהזמן מסתיים בעת השקיעה, שלא מצרפים ספק ספיקא לענין השקיעה, וגם לא כנגד מנהג, אפילו בדרבנן (שהרי השלחן ערוך לא התחשב בספיקות של בין השמשות לענין כתיבת פרוזבול השייך לדין שמיטת כספים שהוא מדרבנן, כיון שהם ספיקות נגד המנהג). ואם כן נדון בקל וחומר לדינים מהתורה, כדין הפסק טהרה<sup>12</sup> וכיצא בזה. ולא ניתן לעשות ספק ספיקא, שמא יום הוא ושמא הלכה כרבי יוסי שהוא כהרף עין בסוף בין השמשות. לפיכך אשה שעשתה הפסק טהרה לאחר השקיעה, צריכה לעכב את טבילה ביום נוסף<sup>13</sup>.

אולם ספק ספיקא יועיל דוקא במקום שהשלחן ערוך לא גילה לנו את דעתו. אך במקום שגילה לנו את שיטתו, אין לנו לזוז מדבריו.



### הכרעת ההלכה בפרוזבול הנעשה בבין השמשות

ולדינא, אי אפשר להקל בזה אלא רק לאחינו האשכנזים, כיון שרבים מהם נהגו כרבינו תם<sup>14</sup>.

סד). אמנם הרוצה להתעקש ידחה שמיירי בבין השמשות דר"ת. וכמו שטענו כנגד בעל התניא בסידורו שסתם בשו"ע בהלכות מילה בזה. ודוק. ועיין באור לציון במבוא באריכות, וכן במבוא בחלק ב', שאין כנגד המנהג כלום ואין לצרף בזה ספיקות. [אמרי עובדיה]. בהא דהתיר השו"ע לברך על ספירת העומר בבין השמשות, כתב המשנה ברורה (שם סק"ד) כי דעת השו"ע דספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, ואוליין לקולא בספק דרבנן. ובאור לציון (ח"ג עמ' קעז) צידד, שאף אם נאמר דס"ל למרן דספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא, מכל מקום הקל מטעם ספק ספיקא, שמא בין השמשות הוא לילה, ואם תמצא לומר יום הוא, שמא הלכה כר"ת שאפשר לספור ספירת העומר מפלג המנחה, וספק ספיקא במקום מצוה דאורייתא אמרינן כמבואר בתרומת הדשן (סימן לז). (מ"ג).

סה). קצת צ"ע מנלן שיש מנהג לברך בבין השמשות למרן, וצ"ל שמרן לא עושה ספק ספיקא בכה"ג של השקיעה כמו בדין השמיטה. ואפילו בלא מנהג.

סו). ולכאורה צ"ע בדברי רבינו, דיתכן שאין ראיה מדין פרוזבול, כיון שהלווה נחשב מוחזק, לכן מרן לא נחית לעשות ספק ספיקא, אך בדין הפסק בטהרה או בכל דין אחר, יתכן שמרן השולחן יודה שניתן לעשות ספק ספיקא, ויש לעיין.

סז). וכן העלה רבינו בחיבורו להלכות נדה (סימן קצו).

סח). כבר כתב מרן הגר"ש דבליצקי וצ"ל שאין לצרף את שיטת ר"ת לקולא אפילו כסניף, בא"י. וע' ביחוד חלק ז באריכות לענין ברכת כהנים שראיה ממרן בהדיא שאין זמן ר"ת שלכן צריך להזדרז בנעילה, ומה שטען הרב נאמן

אך הספרדים בארץ ישראל נהגו להלכה כשיטת הגאונים. וקשה להקל להם נגד המנהג, וכמו שהאריך בכך בשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן צו).<sup>ט</sup>



### הסבא קדישא והמנחת אלעזר

גם חכמי ירושלים בדורות הקודמים נהגו כשיטת הגאונים בזמן השקיעה. ידוע המעשה שהיה לפני כמה שנה, בזמן שהתגורר בירושלים עיה"ק הגאון רבי שלמה אלפנדרי המכונה 'סבא קדישא', ובא לבקרו הגאון ממונקאטש בעל המנחת אלעזר, שהעריך רבות את הסבא קדישא וזכה לראותו יומיים לפני פטירתו. לפני שנכנס לבקרו, אמרו לסבא קדישא שהגאון ממונקאטש נוהג בארץ ישראל כרבינו תם בכניסת שבת לעין כל. וכשנכנס לפני הסבא קדישא, הוכיח אותו על כך ואמר לו, בהונגריה אתם יכולים להמשיך במנהג אבותיכם ולנהוג כרבינו תם גם להקל, אך כאן בארץ ישראל נוהגים כשיטת הגאונים. ואכן הגאון ממונקאטש קיבל את הדברים.



### שיטת רבינו תם באירופה ובארץ ישראל

בנוסף לכך, הרדב"ז (ח"ד סימן רפב), והפרי חדש<sup>ט</sup> כתבו, שרק באירופה מקום מגוריו של רבינו תם, אמר ר"ת את דבריו והנהיג את שיטתו. מפני שהאופק שם שונה מארץ ישראל, וגם לאחר שגלגל החמה יורד ונכסה מעיננו, מכל מקום עד שעה ורבע לאחר מכן, יש עדיין אור. אולם

בתחילת הלכות שבת במשנ"ב איש מצליח שר"ת לא ידע את המציאות, הנה נודע שגם בצרפת השקיעה בחורף הוא לא ארוך אלא קצר כעשרים דקות בלבד, ומה שייך לחלק בין קיץ לחורף בסתירת דברי רבי יהודה, עוד כתב מו"א בזה: ע' או"ת (תשע"א סיון, ס' קכ"ב), ומרן (בחו"מ ס' ס"ז ס' ל') העתיק להלכה את הרמב"ם: וכשתשקע חמה בליל ר"ה של מוצאי שביעית, אבד החוב. וכוונת הרמב"ם על תחלת השקיעה, וכ"ה לשון השו"ע, שאם כוונת מרן על סוף השקיעה, דהיינו צה"כ. היה צריך לכתוב סוף שקיעתה וכמ"ש באו"ח (ס' תרע"ב ס"א) עם סוף שקיעתה, ופ' הב"ח דר"ל צה"כ. וכ"פ כנה"ג, א"ר, מאמר, ח"א, פמ"ג, דרה"ח, בא"ח, תוספת חיים, כה"ח (סק"ב מועדים וזמנים בדעת הגר"א).

והרי השו"ע מיוסד ע"פ הרמב"ם, וכמ"ש הכנה"ג, ומדוע הוסיף מרן את התיבה סוף, מה שלא כתב הרמב"ם. ואין לומר שרק בשקיעה השנייה דר"ת כתב כן השו"ע אבל בשקיעת הגאונים יודה מרן מס"ס, וכמ"ש יבי"א (ח"ג זה אינו, שהרי לרוה"פ הרמב"ם ס"ל כשיטת הגאונים. ואפ"ה כתב: וכשתשקע חמה בליל ר"ה אבד החוב. והרמב"ם אין לו ספיקות, וס"ל להלכה כר' יוסי, אבל מרן (באו"ח ס' רס"א) ס"ל לחומרא כר' יהודה, וא"כ איכא ס"ס, ואעפ"כ העתיק את לשון הרמב"ם, וע"כ דמין כוונתו למר כדאית ליה, ולמר כדאית ליה. והרי התם איכא ס"ס לחיבו, (א.) דשמא הלכה כר' יוסי. (ב.) ושמא כתוס' ר' אלחנן, (ג.) ושמא אין שביעית בזה"ז, (ד.) ושמא אין זו שנת השמיטה, (ה.) ושמא השביעית משמטת בראשיתה, (ו.) ושמא הלכה כהיראים שרק כשאמר משמט אני, משמט, והרי לר"י אלחנן ס"ס משם אחד בדרבנן עבדינן? ומרן באבקת רוכל ס"ל ששביעית בזה"ז מדרבנן.

ואם בדרבנן פסק מרן שמשמט, ולא מהני הס"ס, א"כ י"ל דה"ה הכא דס"ס משם אחד לא עבדינן ולא מהני הס"ס, וא"א להורות לברך. או שהכא שיש ס"ס במצוה דאורייתא, יודה מרן שיברך וצ"ע.

וע"ע באור תורה תשנב שם (ע' תתקלג), שהביא הרב נאמן<sup>ט</sup> שע"כ אזלינן בתר הגאונים לגמרי שאין מדליקים קודם פלג המנחה שלר"ת הוא ג' או ט"ז דקות קודם השקיעה.

סט.) שיטת רבינו תם והגאונים התבארה באורך בשיעורי רבינו להלכות שבת (סימן רסא סעיף א).

בארץ ישראל שדבר זה כלל אינו מצוי, נראה שגם רבינו תם יודה לשיטת הגאונים בארץ ישראל. ויש חולקים על כך, וסוברים ששיטת רבינו תם נוהגת גם בארץ ישראל. כן דעת הגאון רבי אלעזר בן טובו בספרו פקודת אלעזר (ח"ב דף פח) וכ"כ רבי חיים אבולעפיה (ראה בשו"ת יביע אומר או"ח חלק ב סימן כא).



### המנהג כר"ת לחומרא

ומה שנהגו שלא לעשות מלאכה במוצאי שבת עד לאחר זמן רבינו תם, וכך גם ביום כיפור. אין זה מן הדין אלא חומרא בלבד. אולם ודאי שהעיקר להלכה הוא כשיטת הגאונים, ואין להקל כשיטת ר"ת, כגון בכניסת שבת.



### נפקא מינה במחלוקת ר"ת והגאונים

ועתה נביא כמה נפקא מינה משיטת ר"ת להלכה.

תינוק שנולד בערב שבת לאחר צאת הכוכבים לפי החישוב של השקיעה של הגאונים, והוא כעשרים דקות אחר השקיעה, הרי שברית המילה תחול ביום שבת. אך לפי רבינו תם עדיין לא הגיע זמן צאת הכוכבים, לפיכך הברית מילה תחול ביום שישי. להלכה אנו נוקטים שהברית מתקיים ביום שבת, אפילו שיש חשש לאיסור סקילה, כיון שכך הוא המנהג בארץ ישראל לפי סברת הגאונים.



### ימי השבעה

מי שמת לו מת בבין השמשות, וקברו את הנפטר לאחר צאת הכוכבים (ע"פ חישוב הגאונים), ולפי רבינו תם עדיין לא הגיע צאת הכוכבים, לפי הגאונים יצטרכו לשבת 'שבעה' יום נוסף, כיון שכבר הגיע צאת הכוכבים, אך לפי רבינו תם האבלים 'הרוויחו' יום. וכאמור ההלכה בזה היא כשיטת הגאונים, ולא שייך לומר בזה "הלכה כדברי המקל באבל", שטענה זו היא נגד מה שנהגו כהגאונים.



### נזכר שלא התפלל מנחה בחול ובשבת

אדם שנאנס ביום חול ושכח להתפלל מנחה, ונזכר בבין השמשות לפי שיטת הגאונים, בזה ניתן לומר ספק ספיקא, ספק שמא יום ספק שמא לילה. וגם אם תמצוי לומר שכעת הוא לילה, הרי שלפי רבינו תם הוא עדיין יום. לפיכך יעשה תנאי: אם כעת יום תפילתו חובה ואם הגיע כבר הלילה, תפלתו תעלה ל'תפילת נדבה'.

(ע). בקונטרס דבי שימשא הנדפס בסוף ספר שמן למאור (ראה במשנה ברורה איש מצליח ח"ג קונטרס בין השמשות עמוד צה).

אולם תנאי זה מועיל אך ורק בימות חול, אבל בשבת שלא ניתן להתפלל תפילת נדבה לפי שאין מקריבין בשבת נדרים ונדבות (ראה שלחן ערוך או"ח סימן קז ס"א), אינו יכול להתפלל מספק, ואם היינו פוסקים כרבינו תם היה יכול להתפלל שהרי עדיין יום הוא. ובספר האשכול (עמוד נו) כתב בשם רבינו האי גאון<sup>ע</sup> סיבה נוספת שלא ניתן בערב שבת להתפלל תפילת מנחה בבין השמשות, כיון שיש ספק איזה נוסח יאמר בתפילה, האם נוסח של יום חול, או נוסח של שבת.



### ברכת כהנים בתפילת נעילה

בשלחן ערוך (או"ח סימן תרכג סעיף ב) מבואר שהחזון צריך לגמור את תפילת הנעילה לפני השקיעה, כדי שהכהנים יברכו ברכת כהנים לפני השקיעה. ואף שגם כששקעה החמה, לדעת רבינו תם עדיין הוא יום, בכל אופן לא ישאו הכהנים את ידיהם מספק.



### עירובי תבשילין בין השמשות

כמו כן, אדם ששכח לעשות עירוב תבשילין ונזכר בבין השמשות (לפי שיטת הגאונים), מבואר בגמרא במסכת שבת (דף לד ע"א) שניתן לערב בבין השמשות.

אך יש להסתפק האם ניתן לברך על עירוב זה, כיון שיש בכך חשש ברכה לבטלה. הפתרון למקרה זה הוא, שיאמר: "ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל, ויאמר דוד ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו מעולם ועד עולם מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על מצוות עירוב".



### סעיף לב:

פרוזבול המוקדם, כשר; והמאוחר, פסול.

### תאריך בשטר הפרוזבול

מבואר בפוסקים<sup>ע</sup> שיש צורך לכתוב תאריך בשטר הפרוזבול. כדי שאם העדים חתמו על הפרוזבול בתאריך כ' אלול, אזי הפרוזבול מציל מלשמת רק את אותם החובות שהיו עד כ' אלול. ואם המלווה ילווה עוד כסף לאחר התאריך כ' באלול, אזי עליו לעשות פרוזבול נוסף<sup>ע</sup>.

עניין זה הוא נפקא מינה לאדם שאמור לקבל כסף בכ"ט באלול, וכגון אנשים שמקבלים כספים מביטוח לאומי, וכדי שיהיה היתר לגבות את הכסף מהבנק, יש לעשות פרוזבול ביום כ"ט באלול, ולהחתים עליו עדים. הסיבה לכך היא, כי כל כסף שנכנס לחשבון הבנק, הבנק נחשב

(עא). וכן הובא בתשובת רב האי גאון (שו"ת הגאונים ליק סימן נא), ועי' בילקוט יוסף (שבת ח"א, קונט"א עמ' תשצ).

(עב). ראה בכפתור ופרח (פרק נ).

(עג). מיהו בדיעבד אם לא נכתב זמן, הפרוזבול כשר, וכמש"כ בספר הישר (חלק החידושים סימן קלח), ועי' בחזון עובדיה פרוזבול (עמ' ס סוף הערה ח). וראה עוד להלן שו"ע סעיף ל"ה.

ללווה ובעל החשבון נחשב למלוה. ממילא אם המלוה שהוא בעל החשבון, לא יעשה פרוזבול בכ"ט אלול, הרי הוא עלול לאבד את כספו בתום שנת השמיטה<sup>עד</sup>. ועיין מש"כ לעיל סעיף ג' אודות דין המפקיד מעות בבנק, ולעיל סעיף י' אודות דין הבנקים.



### ניתן לכתוב פרוזבול גם זמן רב קודם ר"ה

ודע, דניתן לכתוב פרוזבול כמה חדשים לפני ראש השנה, וכמ"ש החזון איש (פאר הדור ח"א עמ' ר), והוכיח כן מדברי המשנה במסכת מועד קטן (דף יח ע"ב) ואלו כותבין במועד: פרוזבול, עי"ש. והרי מחול המועד פסח ועד ראש השנה יש כמאה ושישים יום ואפילו הכי מהני.



### סעיף לג:

נאמן אדם לומר: פרוזבול היה לי ואבד; ולא עוד אלא שפותחין לו: שמא פרוזבול היה לך ואבד, ואם אמר: כן, נאמן. הגה: ואם לא פתחו לו הב"ד, ויצא מב"ד וחזר ואמר: פרוזבול היה לי, אם הוא קודם פסק דין, נאמן. אבל אם הוא לאחר פסק דין, אינו נאמן (ב"י בשם הרשב"א).

### נאמן המלווה לומר שאבד לו הפרוזבול

מבואר בשלחן ערוך, שאם המלווה והלווה נגשים לפני בית הדין, והמלווה תובע את ההלוואה. ומנגד טוען הלווה, שכיון שאין לו פרוזבול השביעית משמטת את החוב. והמלווה טוען שעשה פרוזבול ואבד ממנו, הדין הוא שהמלווה נאמן.



### סעיף לד:

וכן אם אמר המלווה: תנאי היה בינינו שלא תשמיטני שביעית, או הקפת חנות היה, או משאר דברים שאין שביעית משמטת, נאמן, במגו דאי בעי אמר: פרוזבול היה לי ואבד.

### סעיף לה:

הוציא פרוזבול, וטוען הנתבע ואמר: מלווה זו שהוא תובע, אחר פרוזבול זה היתה, התובע נאמן, שאלו אמר: פרוזבול היה לי ואבד, נאמן, ואף על פי שאין אנו יודעים זמן הפרוזבול שאבד.

### סעיף לו:

המחזיר חוב שעברה עליו שביעית, יאמר לו המלווה: משמט אני וכבר נפטרת ממני. אמר לו: אף על פי כן רצוני שתקבל, יקבל ממנו. ואל יאמר לו: בחובי אני נותן לך, אלא יאמר לו: שלי הם, במתנה אני נותן לך. החזיר לו חובו ולא א"ל כן, מסבב עמו בדברים עד

(עד). אמנם באור לציון (פרק ז הלכה א בסוף ההערה) הסתפק אם הפקדה בבנק נחשבת להלוואה, עי"ש.



שיאמר לו: שלי הם ובמתנה נתתי לך. ואם לא אמר, לא יקבל ממנו, אלא יטול מעותיו וילך לו.

### מצוות שמיטת כספים

נאמר בתורה (דברים טו, ב) "וזה דבר השמיטה", ודרשו חז"ל (משנה שביעית פ"י מ"ח) שמצוותה בדיבור, היינו שאם אמר המלווה ללווה 'משמט אני', ואמר לו הלווה 'אף על פי כן' אני מעוניין להשיב לך, יכול המלווה ליטול ממנו את המעות, שהרי קיים את המצווה בדיבור בלבד שאמר בתחילה 'משמט אני'.

ויתרה מכך אמרו בגמרא בגיטין (דף לו ע"ב), שאחר שאמר המלווה 'משמט אני', 'יכול לתלות' את הלווה במקום גבוה ולחייבו שיאמר 'אף על פי כן' (כן פירש רש"י שם. עי' ב"ח חו"מ סי' ס"ז סל"ו, ובש"ך שם סק"א).

ומצינו במקומות נוספים שחז"ל דרשו את תיבת 'דבר', ופירושהו כ'דיבור':

א. בגמרא שבת (דף קנ ע"א, ע"ש ברש"י ד"ה ההיא כד"י) דרשו על הפסוק (דברים כג, טו) "ולא יראה בך ערות דבר", דיבור של קדושה אסור לקרוא כנגד ערוה, אבל הרהור מותר. וכך פסק בשו"ע (סי' עה ס"ד), ועי"ש בפרי חדש (אות ג) ובכף החיים (ס"ק כח), וכ"כ המגן אברהם (סי' פה סק"ב).

ב. עוד אמרו שם בגמרא מסכת שבת על הפסוק (ישעיה נח, יג) "ממצוא חפצך ודבר דבר" דיבור אסור הרהור מותר. וכ"פ השו"ע (סי' שו ס"ח).

ג. בירושלמי (תרומות פ"א ה"ד) אמרינן, אמר אבא בר אבין, חד חסיד שאל לאלוהו זכור לטוב, ערום מהו שיקרא שמע, אמר ליה: "ולא יראה בך ערות דבר" - ערות דיבור.

ד. "ונשמרת מכל דבר רע" (דברים כג, י), ואמרו בספרי (כי תצא רנד) שהתורה מצווה כאן להישמר מאיסור לשון הרע, ודרשינן מכל דיבור רע.

ה. אמרו חז"ל (משנה שביעית פ"י מ"ח) שהרוצח שגלה לעיר מקלט, ורצו בני העיר לכבדו, יאמר להם 'רוצח אני', ואם אמרו לו אעפ"כ, יקבל מהם, שנאמר (דברים יט, ד): "וזה דבר הרוצח".

ו. בגמרא בבא מציעא (דף עה ע"ב) אמרינן, תניא רבי שמעון בן יוחי אומר, מנין לנושה בחברו מנה ואינו רגיל להקדים לו שלום, שאסור להקדים לו שלום משום איסור ריבית, תלמוד לומר, "נשך כל דבר אשר ישך" (דברים כג, כ) אפילו דיבור אסור. וכ"פ הרמב"ם (הלכות מלוה פ"ה הי"ב) והשו"ע (יו"ד סי' קס הי"א).

ז. בגמרא סנהדרין (דף מא ע"א) איתא, דבי רבי תנא "וסקלתם... על דבר אשר ענה" (דברים כב, כד) על עסקי דיבור. היינו שמשם לומדים דין התראה, שאין סוקלים את החייב אלא לאחר שהשמיעו באוזניו דברי התראה.

ח. במשנה בבא מציעא (דף מג ע"ב) אמרינן, החושב לשלוח ידו בפקדון לדעת בית שמאי חייב באונסים של הפקדון. ובארה הגמרא (דף מד ע"א) שגלמד כן מדכתיב (שמות כב, ח): "על כל דבר פשע". ופירשו התוספות (ד"ה החושב) ד'החושב לשלוח יד', היינו שאומר כן בפיו שישלח ידו בפקדון.

ט. בתוספתא (פאה פ"ד הי"ז) אמרו לענין צדקה, שאם אמר לאחרים לתת צדקה נותנים לו שכר על כך, שנאמר (דברים טו, י): "כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלוקיך".  
 י. בגמרא שבת (דף נח ע"ב) איתא, מנין שכלי מתכת שהוא נועד להשמיע קול, נחשב הוא לכלי ומקבל טמא, שנאמר (במדבר לא, כג): "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש", אפילו דיבור יבא באש.



### סעיף לז:

שטר חוב שעברה עליו שביעית ולא נכתב עליו פרוזבול, מוציאין שטר מהמלווה להחזירו ללווה.

### דין חובו של הגוי ושל יהודי מומר

אדם שהלווה לחבירו, ועברה שביעית ולא כתב פרוזבול, אינו יכול לגבות את מעות ההלוואה מיהודי ירא שמים. ומוצאים את השטר חוב מידי המלוה. אבל אם הלווה לגוי, אין השביעית משמטת את חובו, שהרי התורה אמרה (דברים טו, ג): "את הנכרי תגש". וכן מותר לגבות חוב מיהודי מומר, שנאמר (שם פס' ב) "לא יגש את רעהו", ויהודי רשע יצא מכלל רעך.



### האם החוב נשמט מאליו?

לשיטת רבי אליעזר ממיץ ביראים (סי' רעח) אין הלוח רשאי לעכב את ההלוואה. וכל זמן שלא אמר לו המלוה 'משמט אני', הרי הוא חייב לפרוע את חובו. ואם אין המלוה רוצה לומר 'משמט אני', כופין את המלוה כמו בכל מצוות עשה.

אך המרדכי (גיטין פרק השולח רמז שפ) בשם רבינו אביגדור הכהן כתב, שהחוב נשמט ממילא מצד 'אפקעתא דמלכא'. וכן נוטה דעת רבינו חננאל שכן מוכח מסתימת דברי הרא"ש והטורע"י, וכן פסקו האור זרוע (ע"ז סי' קח), ומהר"ם ריקאנטי (סי' שנב).



עה). ז"ל הרא"ש (שו"ת כלל עז סי' ד): "תשובה אחרת להרמב"ן ז"ל: מה ששאלת, למאן דדאין שמטת כספים, אם המלוה חייב להחזיר שטר חובו ללוה. תשובה: שביעית משמטת המלוה ומפקעת שעבודה לגמרי, ואפילו בא המלוה לעבור על דברי תורה ולתבוע חובו לאחר שביעית, הלוה פטור, הילכך אין המלוה יכול לעכב השטר". וכן פסק הטור והשלחן ערוך (כאן סעיף לז). וכן דעת ספר התרומות (שער מה אות ה), והביא כן בשם הרמב"ן, וז"ל: ויש לנו לברר למאן דפסקי דשמטת כספים נוהגת אם נכופ המלוה להחזיר שטר חוב ללוה. ומסתברא כל שטר שנמחל שעבודו, גופו של נייר של לוח הוא, ומוציאין מידו של מלוה ללוה. וכן הסכים עמי בזה הרמב"ן ז"ל, וכן השיב לי, שביעית משמטת את המלוה ומפקעת שעבודה לגמרי, ולא משום מצוה של זה בלבד, אלא אפילו בא מלוה לעבור על דברי תורה ולתבוע חובו אחר שביעית, הלוה פטור, שכבר נפקע שעבודו לגמרי, ומוציאין אותו ממלוה ומחזירין אותו ללוה. וכ"כ הרשב"א (ח"א סי' תשעה) דשמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא ע"ש. (מ"ג).

### הגובה חובו לאחר השמיטה האם עובר באיסור גזל

נפקא מינה, למי שאחר שנת השבע גבה את חובו בטעות, כגון שלא ידע מדין השמיטה. לדעת רוב הראשונים שהשמיטה כספים היא 'אפקעתא דמלכא', אם כן המלוה עבר בכך גם בלאו של גזל, ועליו להחזיר ללווה את כספו. וכך כתב המנחת חינוך (מצוה תעז) שהתובע את חובו לאחר השמיטה וגובה אותו, חוץ מכך שעובר על לאו 'לא יגוש', ועובר על איסור עשה 'שמוט כל בעל משה ידו... אשר יהיה לך את אחיך תשמוט ידך', עובר גם על לאו דגזל, כי הוא אפקעתא דמלכא, והחוב נחלט ללווה, ואינו מגיע למלוה כלום, ומשום איסור גזל חייב המלוה להשיב את הכסף ללווה (וע"ע כרם ציון, שביעית עמ' שפז), אך ליראים אינו גזל. אלא שלא קיים מצוות 'שמיטת כספים', וגם אם יחזיר לו, אינה אלא כמתנה בעלמא, ואיסורא דעבד עבד. ומכל מקום לדינא צריך להשיבו, ואינו יכול לטעון 'קים לי' כיראים, שהרי כתב מהר"ם ריקאנטי (סי' שמח) שבמקצת נוסחאות איתא ביראים, שבסוף חזר בו שהשמיטה מחילה גמורה היא".

**עוד נפקא מינה בחרש שוטה וקטן האם השביעית משמטת את חובם, שהרי אינם יכולים לומר 'משמט אני', ולדינא פטור מלשלם להם?"**



עו). אודות בעל תשובה שנודע לו על מצוה זו, ושואל האם עליו להחזיר את מה שגבה מהלווים לאחר השמיטה, כתב בחזון עובדיה (פרובול עמ' קה) שיש צדדים להקל שלא יצטרך להחזיר את החובות שגבה. אך אם הוא זוכר את הלווים ששילמו לו את חובם, טוב שיגש אליהם ויבקש מהם שימחלו לו על מה שגבה מהם. והצדדים להקל הם (עי"ש עוד) ע"פ הדעות שאין השמיטה נוהגת בזמנינו, ובצירוף המחלוקת אימתי היא שנת השמיטה [באופן שעברה שמיטה אחת בלבד, ומיד בשנה השמינית גבה חובו]. וכדי להקל על בעלי תשובה יש לומר, כיון שהוא מוחזק בממון, אין להוציא ממון מן המוחזק בצירוף הספיקות. ועוד, ע"פ דברי שער משפט (סי' סז סק"ד) דלגבי המלוה אין איסור גזל, אלא איסור דרבנן דשביעית בזמן הזה מדרבנן, ולדברי הנתיבות (חו"מ סי' רלד) איסור שוגג בדרבנן אין צריך כפרה. ועוד יש לצרף את דעת היראים (סי' רעח) שכל זמן שהמלוה לא אמר משמט אני לך, חייב הלווה לפרוע. ועוד דעת בעל העיטור (ערך פרובול דף עו סע"ב) דהחוב לומר משמט אני לך הוא דוקא בשביעית עצמה, אבל אחר השביעית אין צריך. ועוד, שיש דעות שעיקר האיסור הוא ליגוש את הלווה, אך אם הלווה בא מעצמו לפרוע אינו חייב מעיקר הדין לומר לו משמט אני לך (הג"ר חיים ברלין בשו"ת נשמת חיים ח"ד הנד"מ בסוף הספר עמ' עד, וכן משמע ברבינו בחיי דברים טו, א). והביא עוד דברי המנחת שלמה (שביעית פ"י מ"א עמ' רנח) שדן בענין בעלי תשובה, וכתב מכיון שאם התנה על מנת שלא תשמטני בשביעית תנאו קיים, אף כאן מסתמא אנן סהדי שהלווה היה מסכים ללות אפילו על דעת שהוא חייב לפרוע לו את חובו וכו'. (מ"ג).

עז). כמובן מדובר בממון השייך לקטן, ואין לאביו זכות בו. ולדינא נחלקו בזה הפוסקים, כן נראה דעת התומים (סי' סז ס"ק כה עי"ש), דקטן לאו בר מצוה הוא, ואין השביעית משמטת את חובותיו [התומים שם איירי ביתומים, ושמא בקטן שיש לו אב, מדין חינוך חייב לשמט חובו, אך מ"מ נראה דלא יהיה בזה אפקעתא דמלכא]. אמנם הכתב סופר (גיטין דף לו ע"א) הביא את דברי התומים, ודחה, כי אף שאינם בני מצוה, ואם הלווה בא אינם מחויבים לומר משמט אני, ואין עליהם איסור דלא תגוש (שם איירי ביתומים קטנים), מכל מקום אין הלווה מחויב לפרוע, דאפקעתא דמלכא הוא, דחוב של בר ישראל מופקע מעצמו בסוף שנת השמיטה כל שהוא חוב דשייך ביה נגישה, כמו שילוח עבדים ביובל וחזרת שדה ביובל. וכן דעת המנחת חינוך (מצוה תעז אות ב) להדיא דנשמט חובם של השוטה והקטן א"פ שאינם בני מצוות. (מ"ג).

# אוצר הזמנים

פרוזבול שנכתב ע"י ב"ד רגיל ♦ הגדרת בית הדין שכשר לכתיבת פרוזבול  
בימינו ♦ אופן תקיעת שברים תרועה בנשימה אחת ♦ עקירת תקיעה בשופר  
בר"ה שחל בשבת ♦ ליתא בשליחות בשופר ובתנאים של מצוה ♦ שיעור  
אתרוג



הרב אליעזר בוטון

כולל מאור ישראל

## פרוזבול שנכתב ע"י ב"ד רגיל\*

## א.

## שיטות הראשונים

בגמ' (גיטין לו:) אמר שמואל: אין כותבין פרוזבול אלא בבי דינא דסורא ודנהרדעא. ואילו בהמשך (שם לו:) איתא: רבנן דבי רב אשי מסרו מילתייהו להדדי. ופירש רש"י: מסרי מילייהו בלא כתיבת פרוזבול, אלא כך אומר לחבריו, הרי אתם בית דין וחובי מסור לכם לגבותו כל זמן שארצה. ע"כ. הרי שרבנן דבי רב אשי עשו את חבריהם בית דין, ודלא כשמואל דס"ל דוקא ב"ד דסורא ודנהרעא.

ונחלקו רבותינו הראשונים, איך נפסקה הלכה בזה.

יש אומרים שהלכה נפסקה כרבנן דבי רב אשי, ודלא כשמואל. שכן הרי"ף (יט.) השמיט הא דשמואל, וכתב הא דרבנן דבי רב אשי מסרו מילתייהו להדדי. וכתב הרמב"ן (שם לו:), שלפיכך השמיט הרי"ף הא דשמואל, משום דס"ל דאין הלכה כמותו, דהא חזינן לרבנן דבי רב אשי דמסרי מילתייהו להדדי ולא מסרי מילייהו לרב אשי דהוי ב"ד רבה בשעתייהו, אלמא אפילו ב"ד אחרינא, דלא אליה כולי האי מצי כתב. וכ"כ בחידושי הריטב"א והר"ן (שם). וכ"ד הרא"ש בפסקיו (סי' יג), דלא בעי ב"ד חשוב שבדור, אלא כל ב"ד וב"ד וכו'. וכ"ד הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' לג). וכ"כ רבינו ירוחם (מיישרים כו ע"ג) שמדברי הרי"ף נראה שא"צ מומחים, וכתבים אותו בכל בין דין. עי"ש.

ויש אומרים שהלכה נפסקה כשמואל ודלא כרבנן דבי רב אשי, ולפי זה כתב בעל התרומה (שער מה סי' טז) בשם חד מ"ד, דהאידנא לית לן ב"ד הגדול, ולית לן למכתב פרוזבול, ואי עבד לא מהני. ובתשובת מהר"ם (הו"ד בב"ח) הבין שכן דעת הרמב"ם (פ"ט הלכה יז). והמרדכי (פרק השולח סי' שעט) סבר שכן דעת הרי"ף.

ויש אומרים שהלכה נפסקה כשמואל, ואעפ"כ לא בעינן דוקא ב"ד דסורא ודנהרדעא. הא כיצד? התוס' (גיטין לו:) כתבו בשם ר"ת, דבי דינא דרב אמי ורב אסי לאו דוקא, דלא בעינן אלא ב"ד חשוב שבדור, וכן בכל דור ודור הרשות ביד גדולי הדור לכתבו. עי"ש. וכ"כ הרא"ש בתשובה (סוף כלל עז סי' ו). [אמנם בפסקיו כתב דלא בעינן ב"ד חשוב, והדרישה (ס"ק כא) כתב שהעיקר בדעת הרא"ש כמ"ש בפסקיו, ואף מש"כ בתשובה יש לפרש כן]. ובתשובת הריב"ש (סי' תצא) כתב שכן דעת הרי"ף והרשב"א. וכ"ד בעל התרומה (שער מה סי' טז), דדוקא המחוס רבים עליהם באותה העיר, דאע"ג דאינם גדולי הדור, חשובים לבני עירם כמו גדולי הדור בכל מקום.

\* הערת המערכת: ע"ע במאמר הרב עמנואל מולקנדוב בגיליון ס"ו.

## ב.

## דעת רבינו הרמב"ם

ורבינו הרמב"ם (פ"ט הלכה יז) כתב בזה"ל: אין כותבין פרוזבול אלא חכמים גדולים ביותר כבית דינו של רבי אמי ורבי אסי שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם. אבל שאר בתי דינים אין כותבין. ע"כ. ודייק הרמב"ם בלשונו לכתוב "חכמים גדולים ביותר כבית דינו של רבי אמי ורבי אסי", לומר לך שאף בזמנינו, דלית לן בית דין הגדול, כותבין פרוזבול, ע"י חכמים גדולים. וכן יש לדייק ממש"כ הרמב"ם "שהן ראויין להפקיע ממון", ומשמע שכל עוד בית הדין ראויין להפקיע ממון, כותבין פרוזבול. וכ"כ מרן בכסף משנה (שם) ובבית יוסף (סי' סו סעיף כא) בדעת הרמב"ם, שבכל בית דין חשוב בדורו כותבין. ומש"כ כבי"ד של רב אמי ורב אסי, היינו שהם גדולים בדורם כרב אמי ורב אסי בדורם, דכל בית דין חשוב בדורו ראוי להפקיע ממון, דיפתח בדורו כשמואל בדורו. עכ"ת. הרי שהרמב"ם פוסק כשמואל, וכמ"ש התוס' בשם ר"ת כנ"ל.

אולם בהמשך (שם הלכה כז) כתב: תלמידי חכמים שהלוו זה את זה ומסר דבריו לתלמידים, ואמר מוסרני לכם שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה, אינו צריך לכתוב פרוזבול, מפני שהן יודעים שהשמטת כספים בזמן הזה מדבריהם, ובדברים בלבד היא נדחית. ע"כ. והרי זה כרבנן דבי רב אשי. ועי"ש בהשגות הראב"ד: א"א דבריו סותרין זה את זה.

ומהר"י קורקוס (שם הלכה יז) כתב ליישב דברי הרמב"ם, שדוקא לעמי הארץ החמירו להצריך ב"ד חשוב, אבל בת"ח הקילו. עי"ש. וכ"כ בדרך אמונה (שם הלכה יז באה"ל בד"ה שהן) דכיון שעמי הארץ אינם יודעים ששמיטה בזה"ז דרבנן וסוברים שהוא מדאורייתא, מעתה אם כל אחד יוכל לכתוב פרוזבול יאמרו שאין דין שמיטת כספים, ולכן תקנו שאי אפשר לכתוב פרוזבול אלא בב"ד הראויים להפקיע ממון, והפקר ב"ד הפקר, שזה יבינו גם עמי הארץ. אבל ת"ח שיודעים ששביעית בזה"ז מדבריהם, ואין צורך בהפקר ב"ד (כמבואר ברמב"ם שם הלכה טז), סגי להו במסירת מילי. עי"ש.

אבל הכסף משנה (שם הלכה כז) כתב, שת"ח שכתב הרמב"ם היינו תלמידים מב"ד חשוב שבדור, וכרבנן דבי רב אשי. עי"ש. ולפי זה לא הקילו כלום בת"ח, אלא דאיירי בת"ח שהם עצמם ב"ד חשוב.



## ג.

## דעת מרן השלחן ערוך והרמ"א

וזו לשון מרן השלחן ערוך (סי' סו סעיף יח): ואינו נכתב אלא בבית דין חשוב, דהיינו שלושה בקיאים בדין ובענין פרוזבול ויודעים ענין שמיטה והמחוס רבים עליהם באותה העיר. ובהגה: ויש אומרים דכותבים פרוזבול בכל בית דין, ונראה לי דיש להקל בזמן הזה. עכ"ל.

וכתב הגר"א (שם) שמרן והרמ"א לשיטתם בסעיף כ, שמרן כתב שם דוקא תלמידי חכמים שהלוו זה את זה ומסר דבריו לתלמידים וכו', א"צ לכתוב פרוזבול, והרמ"א כתב שם דכל אדם

נמי יוכל לומר דבריו בע"פ בפני ב"ד ומהני, וא"צ לכתוב פרוזבול. ולכן כתב מרן כאן, שאינו נכתב אלא בב"ד חשוב, והרמ"א כתב שכותבים בכל ב"ד. עי"ש. ומשמע מדבריו, שמפרש את דברי מרן בסעיף כ, שתלמידי חכמים שהלוו זה את זה, איירי בת"ח שהם עצמם ב"ד חשוב, כמש"כ מרן בכסף משנה.

אך מש"כ שהרמ"א לשיטתו צ"ב, דהא הרמ"א בסעיף כ לא כתב אלא שכל אדם יוכל למסור דבריו בע"פ בפני ב"ד, ומאן יימר לן דהני מילי אף בב"ד שאינו חשוב, ואיך נאמר בזה שהרמ"א "לשיטתו". אא"כ נאמר שהרמ"א התכוין שכל אדם מוסר דבריו בע"פ לחבריו, דומיא דת"ח לחבריהם, וקמ"ל שאע"פ שהם ג' הדיוטות – מהני. ולפי זה שפיר כתב הגר"א שהרמ"א לשיטתו, דלא בעי ב"ד חשוב, אלא בכל ב"ד כותבין, והכוונה אף בב"ד של הדיוטות.

אמנם בתשובת המבי"ט (ח"ב סי' פא) כתב, שאף לדעת הרמב"ן והרשב"א דלא בעינן דיינים מומחים ומופלגים, מ"מ מומחים קצת בעינן. והוסיף עוד, שגם לדעתם היינו כשאין גדולים מהם בעירם, אבל אם יש גדולים מהם בעירם, שהם ב"ד קבוע ומומחה באותה העיר, כ"ש אם הם מופלגים בדורם, אין ב"ד אחר שבעיר רשאים לכתוב פרוזבול. עי"ש. ובשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' קע) כתב ג"כ שאפילו לדעת הפוסקים דס"ל שבכל ב"ד כותבין פרוזבול, ה"מ ב"ד של חכמים, אבל בב"ד של הדיוטות לא אמרה אדם מעולם. עי"ש. [אלא שלדעתו, אע"ג דאיכא עדיפי מנייהו, רשאים לכתוב פרוזבול].

אבל בתשובת הרא"ש (כלל קח סי' ט) וכן במרדכי (פרק השולח סי' שעט) כתבו, שאם קבל הלואה עליו ב"ד, אפילו שלושה רועי בקר, הרשות בידו, ומהני, שמכיון שקבלם להפקיר ממונו מהני. וכ"כ מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' תקצ). ולפי מש"כ, ה"נ י"ל בדעת הרמ"א.



## ד.

### הדין בדיעבד – יישוב פסק מרן הגר"ע יוסף זצ"ל

והנה מרן מאור ישראל רבינו הגר"ע יוסף זצוק"ל כתב בחזון עובדיה (דיני פרוזבול סעיף ב בהערה) בזו הלשון: פרוזבול שנעשה ע"י בית דין רגיל, ולא נעשה ע"י בית דין חשוב שבעיר, כיון שרבו הפוסקים להכשיר שיכולים לכתבו בכל בית דין, אין הלואה יכול לפסול הפרוזבול בטענת קים לי כמ"ד דבעינן בית דין חשוב שבעיר, שכיון ששביעית בזה"ז מדרבנן, אמרינן ספק דרבנן לקולא, כמו שכתבו הפוסקים בדין המלוה את חברו לעשר שנים, וכפי שהסביר מרן הבית יוסף (סי' סז ס"י), דחשיב כאיסורא ולא כממונא. ואע"פ שבשו"ת המבי"ט (ח"ב סי' פא וסי' רכה) כתב, שאם יש ב"ד גדול בעירם אין ב"ד אחר שבעיר רשאים לכתוב פרוזבול, ואפילו בדיעבד אם כתבו קרוב אני לומר שאין החוב מופקע ושביעית משמטתו. מ"מ למעשה נראה שמכיון ששביעית בזה"ז מדרבנן, אזלינן לקולא כדעת הפוסקים המקילים. ע"כ.



וכן כתב בספר אשרי האיש (יו"ד ח"ב עמ' רנא) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שספרדי שעשה פרוזבול בפני ג' אנשים פשוטים, שלא כדעת המצריכים מומחים, יש לסמוך על המקילים. והו"ד בילקוט יוסף (מהדורת התשע"ה עמ' תרצט).

ולכאורה יש לתמוה, הרי דעת מרן כהפוסקים המחמירים בזה, ומה בכך שרבו הפוסקים המקילים ושביעית בזה"ז דרבנן?!

ומתחילה חשבתי ליישב, ע"פ מש"כ מהר"י קורקוס הנ"ל בדעת הרמב"ם, שדוקא לעמי הארץ החמירו להצריך ב"ד חשוב, אבל בת"ח הקילו. ולפ"ז יש לומר שאין דין זה אלא לכתחילה, דבעינן ב"ד חשוב, אבל מעיקר הדין, אף ב"ד של הדיוטות יכולים לכתוב פרוזבול, דלא בעינן הפקר ב"ד. אולם מלבד שאין זה מוכרח, הרי לפי הכסף משנה לא הקילו כלום בת"ח, ומש"כ הרמב"ם תלמידי חכמים, היינו תלמידים מב"ד חשוב שבדור.

לכן נלע"ד שמרן זצ"ל סבירא ליה בדעת מרן הש"ע, שמה שהכריע להחמיר שצריך בית דין חשוב, אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד, אם עשה פרוזבול ע"י ב"ד שאינו חשוב – מהנה. וראיתו מדברי מרן בבית יוסף לגבי המלוה את חבירו לעשר שנים, שהלכה כלישנא בתרא (במכות ג:) משום ספק דרבנן לקולא. אם כן איפה, על כרחך, שבדיעבד מיהא אמרינן ספק דרבנן לקולא, ודי בבית דין רגיל. וגם הלום ראיתי אחרי רואי בשו"ת ברוך אומר (סי' כג), שכתב כן בדעת מרן זצ"ל. עי"ש.

ולא עוד אלא שאין הלוח יכול לפסול הפרוזבול בטענת קים לי כמ"ד דבעינן ב"ד חשוב, כמ"ש בחזון עובדיה הנ"ל, שכן בבית יוסף לגבי המלוה את חבירו לעשר שנים מבואר שהיחס לשמיטה כאיסורא ולא כממונא, אע"פ שיש נפק"מ בזה לגבי ממונא. עי"ש. והואיל והכרעת ההלכה, להקל מטעם ספק דרבנן לקולא, לא שייך לומר בזה קים לי. ודו"ק. ועיי' בשו"ת מהרש"ך (ח"ד סי' מח) שעמד על דברי הבית יוסף הנז', והקשה דסוף סוף הא איכא הכא אפוקי ממונא, וכתב לבאר, דכיון שביעית בזה"ז דרבנן, ובספקא אזלינן לקולא, וממילא אין כאן איסור שביעית כלל, שפיר מפקינן ממונא מיד הלוח הנתבע ומזכים להמלוה, שכיון שאין כאן איסור שמיטה, והלוח היה חייב למלוה בודאי, אלא דאריא רביע עליה שאינו יכול לגבות חובו משום איסור שביעית, ומכיון דבספקא דרבנן פקע איסור שביעית מהחוב, מה טעם יש שלא להוציא ממון מן המלוה להגבותו למלוה, ואפשר שכן כוונת מרן הבית יוסף וכו'. ע"כ. והביא דבריו בחזון עובדיה (עמ' כד). [ובזה מיושב מה שהקשה בשו"ת ברוך אומר הנ"ל, אמאי לא אמרינן קים לי בנ"ד, וק"ל].

ויש להוסיף שמהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' מ) כתב, שמכיון שחיובו של הלוח היה מן התורה, אלא שאיסור שביעית בא להפקיע חיוב של תורה, כל זה באיסור ודאי, אבל בזמן שהוא ספק לא אתי ספק דרבנן ומפקע חיוב דאורייתא. עי"ש. והו"ד בחזו"ע (שם). וגם לפי זה, יש להקל בנ"ד בדיעבד.

ויש להעיר עוד, שמעיקרא אין דעת הרי"ף והרא"ש ברורים בפתגמא דנא, שבדברי הרא"ש יש סתירה, שבפסקיו כתב דכותבין בכל ב"ד, ובתשובה כתב דבעינן ב"ד חשוב. ובדעת הרי"ף

נחלקו הראשונים, שרוב הראשונים כתבו בדעתו שלדינא כותבין פרוזבול בכל ב"ד, וא"צ מומחים, והריב"ש כתב בדעתו דבעינן ב"ד חשוב. ואף בדעת הרמב"ם, יש צד לומר שלא כתב דבריו אלא לכתחילה כנ"ל. א"כ איפה, מה שכתב מרן להחמיר להצריך ב"ד חשוב, אינו אלא מספק בדעת הרי"ף והרא"ש, ובדיעבד מיהא אמרינן ספק דרבנן להקל.

וכבר מצינו בש"ע יו"ד (סי' קפד ס"ט) שמרן פסק להחמיר דלא כהרי"ף והרמב"ם, אע"פ שהר"ן כתב בדעתם שיש להקל, וכתב בתפארת צבי (שם סק"ח) דהוא משום דלא מצינו פוסקים אחרים שמפרשים כך את הרי"ף והרמב"ם. עי"ש. ואף כאן, יש לומר שמרן לא יחמיר בדיעבד כהרי"ף והרא"ש, נגד מה שהבינו רוב הראשונים בדעתם.

ומכאן תשובה מוצאת למש"כ בס' הליכות שמיטה (פי"ב סי' ב) שספרדי שעשה פרוזבול עם דיינים רגילים, יעשה עוד פרוזבול עם ב"ד חשוב, ואם לא עשה כן, הושמט החוב ואסור לתובעו, שהרי קבלנו הוראות מרן אף נגד רוב הפוסקים. עי"ש. אולם לאור האמור, נראה שגם מרן הש"ע לא יחמיר בזה בדיעבד. ושו"ר בשו"ת הראשון לציון (ח"ב חו"מ סי' ז) שכתב להשיב על מש"כ בס' הליכות שמיטה, שהרי מרן הש"ע לא התייחס בהדיא לדין בדיעבד, ומאוד יתכן שגם מרן הש"ע יסכים לדינא עם רוב הראשונים עכ"פ בדיעבד דמהני, כך שאין זה נגד מרן להדיא. עי"ש. והיעב"א.



הרב ברוך פז

יו"ד איגוד בתי הדין לממונות, נשיא מכון פסקים

## הגדרת בית הדין שכשר לכתיבת פרוזבול בימינו

### א. הצעת הרב רא"ם הכהן

הרב רא"ם הכהן שליט"א דן בשמיטה שעברה (בשנת תשע"ה) מיהו בית הדין שצריך למסור פרוזבול בפניו:<sup>א</sup>

בשמיטות האחרונות מקובל היה לכתוב פרוזבול שבו בית הדין היה בית דין הגדול של הרבנות הראשית. ברם, לענ"ד מכיוון שהיום לפי פסיקת הבג"ץ אין זכות לבתי הדין לדון דיני ממונות, ובפסק דין של סימה אמיר הורה הבג"ץ שאין תוקף לפסיקת בתי הדין הרבניים, ומכיון שלדעת הרמב"ם כל כוחו של בית דין הוא מכח הפקעת ממון, אין לבית דין של הרבנות יכולת לכתוב פרוזבול.<sup>ב</sup>

ובהמשך כתב:

הפתרון הראוי לענ"ד, והצטרף לדעתי הרב דיכובסקי, הוא שבתי דין שיהיו כתובים בפרוזבול יהיו בתי דין לממונות הקבועים והוולנטרים בכל אזור שפועלים מכוח דין הבוררות, ויש לפסיקתם מכח חוק הבוררות כוח להפקיע ממון... ובשטר בוררות יכתב שחתימה על שטר פרוזבול כמוה כחתימה על שטר בוררות.

והרב הוסיף שהואיל ושני הצדדים צריכים לחתום על שטר בוררות, יש לנסח בפרוזבול שחתימה עליו מהוה חתימה על שטר בוררות גם לחובות שבהם הכותב הוא לווה. וכך, כאשר כולם חותמים על שטר בוררות, התוצאה תהיה שכל המלווים והלווים חתמו על שטר בוררות! יש להעיר על הצעתו של הרב רא"ם הכהן שליט"א כמה הערות:

א. הצעה זו בנויה על כך שכל הלווים יחתמו על פרוזבול, ובדווקא פרוזבול עם הנוסח הנ"ל. אפילו אם נאמר שהנוסח של הרב רא"ם יתפשט בכל ישראל, הואיל והמלווים והלווים הגדולים במשק הם המשקיעים המוסדיים, כגון הבנקים וחברות הביטוח, צריכים להניח שגם הם יחתמו על פרוזבול כזה. לעת עתה, די רחוק להניח הנחה כזאת.

ב. לא ברור ששטר בוררות כללי תקף על פי חוק הבוררות.

ג. במקרה בו ראובן הלווה לשמעון, ראובן מסר שטר פרוזבול לבית דין מסויים ושמעון מסר פרוזבול לבית דין אחר, אין תוקף לשטר הבוררות, מפני ששני הצדדים הסמיכו שני בוררים שונים.

א. במאמרו "מיהו בית הדין הראוי לכתיבת פרוזבול?", עלון שבת בשבתו גיליון 1587, פרשת ראה תשע"ה, עמ' 5.

ב. וכעין זה אמר הרב אשר וייס שליט"א בשיעור, שצריך עיון בענינו האם בתי הדין מטעם המדינה כשרים לכתיבת פרוזבול.

לאור הקשיים בהצעה זו, נבקש להציע הצעה אחרת, שכבר גלומה בדברי הרב רא"ם.



### ב. מסירת פרוזבול לפני בית הדין הקבוע בעיר

מסירת פרוזבול לפני בית דין קבוע בעיר, מועילה גם לשיטות שפוסקים כשמואל, שמסירת פרוזבול צריכה להיות לפני בית דין שיש בכוחו להפקיר ממון. כך דעת השו"ע וכך דעת ראשונים רבים בשיטת הרמב"ם.



### עיון בדעת הרמב"ם בשאלה איזה בית דין כשיר להפקיר ממון

קיימת לכאורה סתירה בדעת הרמב"ם.

מחד, רמב"ם פוסק לגבי פרוזבול (שמיטה ט, יז): "אין כותבים פרוזבול אלא חכמים גדולים ביותר כבית דינו של רב אמי ורב אסי, שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם, אבל שאר בתי דין אין כותבים".

משמע מדברים אלו, שכדי להפקיר ממון ולכתוב הפרוזבול אנו זקוקים לבית דין גדול במיוחד. ומאידך, בדין האלם שבי"ד מכין ועונשים שלא מן הדין, פוסק הרמב"ם (סנהדרין כד, ו): "וכן יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים ומאבד זכותן כפי מה שיראה לגדור פרצות הדת ולחזק הבדק או לקנס אלם זה. והרי הוא אומר בעזרא 'וכל אשר לא יבא לשלושת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו', מכאן שהפקר בית דין הפקר".

מכך שאינו מצריך בית דין כרב אמי ורב אסי, משמע שכל בית דין יכול להפקיר ממון! ונראה להסביר, שמה שכתב הרמב"ם "יש לדיין תמיד להפקיר...", מוסב על מה כתב שם בהלכה הקודמת (הלכה ה) לגבי הלקאת מי ששמועתו רעה, ששם כתב הרמב"ם שדין זה נכון "בכל מקום ובכל זמן", וכן הדין של להפקיר ממון האלם (הלכה ו).

בנוסף לכך, נראה שההקפדה בדין הפקר היא פחותה מזו של הלקאת מי ששמועתו רעה, שהרי בענין מי ששמועתו רעה נאמר: "וכן יש לבית דין בכל מקום ובכל זמן...", דווקא בבין דין, ואילו לענין הפקר נאמר: "וכן יש לדיין...", ומשמע שאין צורך בבית דין להפקיר.

דברים אלו נראים כסותרים את דבריו לענין פרוזבול!

התשב"ץ (ב, ה) כתב לענין הפקר בית דין הפקר: "...ובכל דור ודור יש לכל בית דין כח להפקיר ממון שיש לו בעלים, דיפתח בדורו כשמואל בדורו. וכן הסכימו האחרונים ז"ל, דלענין פרוזבול שהתקין הלל משום טעמא דהפקר בית דין הפקר דלא בעינן בי דינא כבי דינא דסורא ונהרדעא דאלים לאפקועי ממונא, אלא כל בי דינא רבה באתריה כתיב פרוזבול ומפקיר ממונא.

ג. רבותינו דנו רבות על סתירה זו, אמנם, במסגרת זו נתמקד רק בדעות הסוברות שאין סתירה בין שני המקורות ברמב"ם.

וכן כתב הרמב"ם ז"ל וזה לשונו 'יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים, ומאבד זכותו כפי מה שיראה'..."

למדים אנו מדברי התשב"ץ: א. הוא לא ראה סתירה בין דברי הרמב"ם בהלכות שמיטה לגבי פרוזבול, לבין דבריו בענין הפקר בית דין לאלם. ב. בשניהם קבע ש"כל בי דינא רבה באתריה כתיב פרוזבול ומפקר ממונא". וכן כתב לעיל: "בכל דור ודור יש לכל בית דין כח להפקיר ממון..." נראה מדברי התשב"ץ, שלבית דין קבוע בעיר יש כח להפקיר ממון ולכתוב פרוזבול גם לדעת הרמב"ם.

וכן רואים בריטב"א (יבמות פט ע"ב ד"ה הפקר בית דין הפקר), שלא ראה סתירה בדברי הרמב"ם: "ופסיק הרמב"ם ז"ל דהוא הדין לכל בית דין חשוב בכל מקום ובכל זמן, וכדאמרינן במס' מ"ק ומנלן דמפקירי'. ומכאן סמך להכרזות שנהגו במלכותינו..."

דברי הריטב"א בשם הרמב"ם "בכל מקום ובכל זמן" נלקחו מפסיקתו לענין הפקר בית דין בנכסי אלם, המצוטטים לעיל. ונראה שדבריו שצריך בית דין "חשוב", נלקח מפסיקת הרמב"ם לענין פרוזבול, שהרי לענין הפקר נכסי אלם אין זכר לצורך בבית דין "חשוב".

ונראה לומר, שכוונת הריטב"א ככוונת התשב"ץ בהסבר הרמב"ם, שכל בית דין קבוע בעיר הוא בית דין שיכול להפקיר ממון. כך הם הבינו את המונח "בכל מקום" שהובא ברמב"ם, שפירושו בית הדין החשוב בכל מקום ומקום. ואין כוונת הרמב"ם בכותבו "בכל מקום" לומר רק שאין צורך בסמוכין בארץ ישראל, אלא גם בחו"ל בלי סמוכין אפשר לדון (כהבנת התשב"ץ, וכך כתב מהדיר הריטב"א מהדורת מוסד הרב קוק).

לפי הבנה זו, הראשונים הנ"ל לא ראו סתירה בדברי הרמב"ם, אלא כוונת הרמב"ם בכותבו "בכל מקום" היא בכל מקום ומקום.

אם כן, לדעתם, מה שהרמב"ם כתב לגבי פרוזבול ש"אין כותבים פרוזבול אלא חכמים גדולים ביותר כבית דינו של רב אמי ורב אסי שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם, אבל שאר בתי דין אין כותבים", היינו שהרמב"ם מצריך בית דין חשוב במקומו, ואין כוונתו לבית דין החשוב בדור.

אמנם, הסבר זה בדברי הרמב"ם אינו מוסכם על כל הראשונים. יש שהבינו שלפי הרמב"ם אין לכתוב פרוזבול בזמן הזה מפני שאין לנו בית דין כבית דין של רב אמי ורב אסי, ויש שכתבו בדעת הרמב"ם שצריך בית דין הגדול בדור. מיהו, התמקדנו בהסבר זה ברמב"ם מפני שזו דעת השו"ע, כפי שנראה בהמשך.



## ראשונים נוספים שנראה שלמדו כך ברמב"ם

כתב הריב"ש (סי' שצט ד"ה וא"ת והא אמרינן): "וא"ת והא אמרינן בגיטין בפ' השולח גבי פרוזבול דלמא כי תקין הלל לדרי עלמא כגון בי דינא דרבי אמי ורבי אסי דאלימי לאפקועי ממונא אבל בי דינא אחרינא לא?... ועוד שכתב רבינו ר"ת ז"ל דלאו כבי דינא דרב אמי ורב אסי דוקא קאמר, אלא בי דינא רבה באתריה, ויפתח בדורו כשמואל בדורו. ולא אתא לאפוקי

אלא כגון רבנן דבי רב אשי דלא הוו בי דינא רבה, דהא הוי רב אשי באתרייהו דאלימי מינייהו. אבל כל בית דין קבוע בעירו יכול להפקיע ממון, וכל שכן הקהל".

הרי לנו שלפי הריב"ש בית דין קבוע בעיר יכול להפקיר ממון, וזהו הסף הנדרש בפרוזבול.

וכן נראה ברשב"ש (סי' ריא), שיש לבית דין בכל עיר ועיר להפקיר ממון.

גם התרומות (מה, טז) הכריע כדעה זו, כפי שהביא הב"י (חו"מ סו, כא): "כגון ב"ד דרב אמי ורב אסי? איכא מאן דאמר דהאידנא לית לן בית דין הגדול ולית לן למכתב פרוזבול, ואי עבד לא מהני. ומסתברא דכל שלושה בקיאים בדין ובענין פרוזבול ויודעים מצות שמטה והמחוס רבים עליהם באותה העיר שהם דרים בה, הרי הם באותה העיר ובאותו זמן כבי דינא דרב אמי ורב אסי וראויים להפקיע ממון בני עירם כתקנתם הנראה להם, כמו הם בדורם".



### פסיקת השלחן ערוך בנידון

השו"ע (חו"מ סו, יח) פסק: "פרוזבול אינו משמט ואינו נכתב אלא בבית דין חשוב, דהיינו שלשה בקיאים בדין ובענין פרוזבול ויודעים ענין שמיטה והמחוס רבים עליהם באותה העיר".

מדוע השו"ע נד מפסיקת הרמב"ם ופסק כתרומות?

לפי מה שכתבנו לעיל הדבר מובן, ששו"ע פסק כראשונים שפירשו את דברי הרמב"ם עצמו כמו פסק התרומות, ואם כן, הכל אחד.

ועיין בפסק השו"ע בהלכות דיינים (חו"מ ב, א): "כל בית דין, אפילו אינם סמוכים בארץ ישראל, אם רואים שהעם פרוצים בעבירות דנים בין מיתה... ואם הוא אלם חובטין אותו על ידי גוים (רמ"א: ויש להם כח להפקיר ממונו ולאבדו...) וכל מעשיהם יהיו לשם שמים, ודוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחוס בית דין עליהם".<sup>7</sup>

אם נאמר שהשו"ע מסכים עם ההוספה של הרמ"א, שכלול בדין השו"ע גם הכח להפקיר ממון, נראה שמה שפסק השו"ע בסי' ב, א מקביל למה שפסק בסי' סו, יח. בשניהם, על ידי שהמחוס הרבים עליהם יש להם כח להפקיר. בב, א מדובר בציבור ובסו, יח מדובר בבית דין, אבל הפסיקה הבסיסית זהה. ולפי מה שכתבנו, שהפשט בדברי הרמב"ם הוא שבית דין קבוע יכול להפקיר, רואים שהשו"ע פסק בזה כרמב"ם. לפי זה, השו"ע לא נד מפסיקת הרמב"ם, כשיטתו בחושן משפט לפסוק כרמב"ם בכל מקום.



### התייחסות לדברי הרב יהודה זולדן

הרב ברוך פינקלשטיין שליט"א (צהר לח עמ' 196) כתב במאמרו ש"מי שמבקש לנהוג שמיטת כספים ולסדר פרוזבול התקף לכל הדעות, צריך לכתוב פרוזבול בבית דין שיש לו כוח אכיפה מטעם המדינה". במאמר תגובה (צהר לט עמ' 299) כתב הרב יהודה זולדן שליט"א שדבריו נכונים

(ד). הסמ"ע שם (ט) כתב שכוונת השו"ע היא "שהמחוס רבים לבית דין עליהם".

לדעת הרמב"ם אבל אנו פוסקים לפי השלחן ערוך, ו"מין אינו כותב כרמב"ם, שצריך דוקא בית דין המוסמכים להפקיע ממון, אלא צריכים בית דין חשוב המבינים את הענין, והרבים, כלומר הציבור, קיבלו אותם עליהם". בהמשך דבריו (עמ' 300), הוסיף הרב זולדן לחלוק על דברי הרב רא"ם הכהן: "כאמור, ה'שולחן ערוך' והרמ"א לא הצריכו שתהיה לבית דין סמכות להפקיע ממון, אלא שיהיה בית דין שהמחוס רבים עליהם באותו עיר". ובהמשך (עמ' 301) כתב: "ההגדרה היא 'המחוס רבים עליהם באותו עיר' בענייני הלכה, אם כי, לענייני ממון צריכים שבעלי הדין יקבלו עליהם הפסיקה האישית הנוגעת להם".

ונראה שהרב זולדן לא דייק.

כבר כתבנו לעיל שהמקור לפסיקת השו"ע הוא מהתרומות (שהבית יוסף הביא על אתר), שכתב כלשון השו"ע: "ומסתברא דכל שלושה בקיאים בדין ובענין פרוזבול ויודעים מצות שמטה והמחוס רבים עליהם באותה העיר שהם דרים בה, הרי הם באותה העיר ובאותו זמן כבי דינא דרב אמי ורב אסי וראויים להפקיע ממון בני עירם כתקנתם הנראה להם, כמו הם בדורם". הרי מבואר שהמוטיב המרכזי בדרישה שהמחוס רבים עליהם, הוא שבית הדין יכול להפקיע את ממון בני העיר. מבואר גם שפסיקת השו"ע היא אכן כשיטת הרמב"ם, שפסק כשמואל שצריך "אי כבי דינא דסורא אי כבי דינא דנהרדעא", שעליהם נאמר: "כגון בי דינא דאלימי לאפקועי ממונא, אבל לכולי עלמא לא" (גיטין לו ע"ב).

ומוכרחים אנו לפרש שלפי השו"ע הקריטריון המרכזי הוא בית דין שיכול להפקיע ממון, שהרי לדברי הרב זולדן, פסיקת השו"ע היא שיטה שלישית מחודשת שאינה נמצאת בראשונים כלל! הרמב"ם ודעימיה פסקו כשמואל, שצריך בית דין חשוב שיכול להפקיע ממון. מולם, יש שפסקו דלא כשמואל אלא כרבנן דבי רב אשי (שם לו ע"א), שלא צריכים בית דין שיכול להפקיע ממון (וכן פסק הרמ"א). ברם, לפי שיטתם, כל שלושה יכולים להוות בית דין לפרוזבול ואין אנו זקוקים לבית דין חשוב שהמחוס רבים עליהם, הגדרה זו נצרכת רק לטובת הקריטריון של שמואל, שצריכים בית דין יכול להפקיע ממון. לא מצאנו בראשונים שיטה אמצעית, שצריך בית דין חשוב שהמחוס רבים עליהם, אבל בית דין זה לא צריך סמכות להפקיע ממון.

עוד כתב הרב זולדן (שם): "בעלי הדין הבאים ביזמתם לבתי הדין לממונות חותמים על שטר בוררות... אף על פי שלפי ההלכה אין חובה לחתום על שטר בוררות". ונראה שגם בדברים אלו לא דייק.

חובה על בן עיר לבוא לפני בית הדין הקבוע שבעיר, וכמו שנפסק ברמ"א (שהבאנו לעיל), ויש חובה למי שבא לפני בית דין הקבוע שבעיר לחתום על שטר בוררות כדי לאפשר אכיפה של פסק הדין. מי שאינו חותם על שטר בוררות, דין 'מסרב דין' עליו, וכמו שפסקו הפוסקים, מפני שהוא אינו מאפשר אכיפה של הפסק'.

ה). כך מפורש בראשונים שהבאנו לעיל: הריטב"א, הריב"ש, הרשב"ץ והרשב"ש.

ו). עיין פסק דין של בית דין אזורי צפת, עטרת דבורה ח"ב חו"מ סי' ג, הובא גם באתר פסקים מספר סידורי 199; וראו לקמן הערה ז.

אם כן, נראים דברי הרב רא"ם, ש'בית דין הגדול' מטעם המדינה אינו כתובת למסירת פרוזבול לפי פסק השו"ע, מה שאין כן בתי דין הפרטיים לממונות, שהם בתי דין קבועים בעיר (וראו בהמשך על גדרו של בית הדין הקבוע שבעיר). על פי ההלכה, יש חובה לפנות לבית הדין הקבוע שבעיר ויש לו הסמכות להפקיע את ממון בני העיר. בית דין הגדול מטעם המדינה אינו נחשב "בית הדין הקבוע שבעיר" בענייני ממון, משום שהסמכות שלו נובעת ממינויו על ידי המדינה. כאשר המדינה, שהיא המסמיכה, מגבילה את כוחו, ממילא בית דין לא יכול לשמש כבית הדין הקבוע שבעיר וממילא אין ביכולתו להפקיע ממון והוא אינו יכול לשמש בית דין לפרוזבול. לעומת זאת, בית דין פרטי לממונות, כאשר הוא נחשב כבית דין קבוע, למרות שהוא נזקק לחתימה על שטר בוררות כדי לאכוף את פסקיו, הואיל ועל פי ההלכה יש לו סמכות לחייב אנשים לבוא לפניהם ויש לו סמכות להפקיע ממון, הוא כשר לכתיבת פרוזבול. מסיבה זו, בשונה מדברי הרב פינקלשטיין, נראה שאין צורך דווקא ב"בית דין שיש לו כוח אכיפה מטעם המדינה".



### ג. מסירת פרוזבול בבית דין הקבוע בעיר כאשר המלוה גר שם והלווה לא

כעת עלינו לברר, האם אפשר לכתוב פרוזבול בבית דין הקבוע בעיר, כאשר המלוה גר בעיר זו והלווה לא, או צריכים שגם הלווה יגור בעיר זו? לפי הנאמר לעיל, בית דין הקבוע בעיר יכול להפקיר ממון של אנשי העיר, כאשר הדבר נחוץ. אם כן, בית דין הקבוע בעיר יכול לכתוב פרוזבול לאנשי העיר. ברם, נשאלת השאלה, האם צריכים לכתוב פרוזבול בבית דין הקבוע בעיר של המלוה או בעיר של הלווה? הואיל ובפרוזבול, בית הדין מפקיר את ממון הלווה ומחייב אותו לשלם נגד הדין, הסברא נותנת שצריכים לכתוב פרוזבול בבית דין הקבוע של הלווה! ונראה ששאלה זו תלויה בשאלה אחרת, האם הלל הזקן תיקן פרוזבול לדורו ולדור שכמותו (שנמנעים מלהלוות) או לדורות עולם.



### האם הלל תיקן פרוזבול לדריה או לדרי עלמא?

הגמרא (גיטין לו ע"ב) שואלת שאלה זו: "איבעיא להו: כי התקין הלל פרוזבול, לדריה הוא תתקין או לדרי עלמא תקין?". הגמרא מציעה לפשוט שאלה זו מדברי שמואל, שאפשר לכתוב פרוזבול רק בבית הדין של רב או שמואל: "ואי סלקא דעתך לדרי עלמא נמי תקין, בשאר בי דינא נמי לכתבו?". אם הלל תיקן לדורות עולם, הוא כבר הפקיר ממונם של ישראל לכל הדורות, ולכן אפשר כיום לכתוב פרוזבול בכל בית דין, גם בבית דין שאין בכוחו להפקיר ממון, שהרי ההפקר כבר



נעשה בעת תקנת התקנה. ברם, שמואל אמר שכותבים רק בבית דין שיכול להפקיר ממון ומשמעות הדבר היא שהפרובול אינו מסתמך על ההפקר שבעת התקנה, אלא כל בית דין באופן פרטני צריך להפקיר את ממון הלווה בכל פעם שכותבים פרוזבול. על כרחנו שהלל רק תיקן זאת לדורו.

הגמרא דוחה: "דלמא כי תקין הלל לדרי עלמא, כגון בי דינא ידידיה, וכרב אמי ורב אסי דאלימי לאפקוי ממונא".

פירוש הדבר, שהלל תיקן לדורות עולם וכבר הפקיר ממונם של ישראל לכל הדורות, ובכל זאת, הלל הצריך למסור את הפרובול דוקא לאלו שיכולים להפקיע ממון. זאת אומרת, לפי דחיית הגמרא, בית הדין שמוסרים את הפרובול לפנייהם אינם מפקירים ממון בפועל על ידי הפרובול. הפקרה זו נעשתה כבר בעת ייסוד התקנה, אלא הלל הצריך כתנאי להחלת הפרובול שמסירתו תהיה לפני בית דין שיש בכוחו להפקיר.

ולכן, לפי הצד שלדרי עלמא תיקן, נראה שאין צורך שהלווה יהיה מאותה עיר שבית הדין נמצא בו, מפני שהצורך לבית דין שבכוחו להפקיר, אין פירושו שבית הדין צריך להפקיר את ממון הלווה בפועל, אלא שהלל תיקן שבית דין 'רציני' יטפל בנידון!

והיה מקום לומר, שלצד שלדרי עלמא תיקן, אפשר לכתוב פרוזבול כאשר גם הלווה וגם המלווה אינם מהעיר של בית הדין, הואיל והצורך בבית דין שיכול להפקיר ממון אינו אלא תנאי לאיזה סוג של בית דין לגשת.

מיהו, מלשון התרומות משמע שהם צריכים להיות מאותה עיר: "ומסתברא דכל שלושה בקיאינן בדין ובענין פרוזבול ויודעים מצות שמיטה והמחוס רבים עליהם באותה העיר שהם דרים בה, הרי הם באותה העיר ובאותו זמן כבי דינא דרב אמי ורב אסי וראויים להפקיע ממון בני עירם כתקנתם הנראה להם כמו הם בדורם".

מכל מקום, אע"פ שיש להבין שהתרומות מצריך ששני בעלי הדין יהיו מאותה עיר, נראה שדיינו לקבוע שהמלווה יהיה מאותה עיר. וכך משמע מהשו"ע, שהשמיט את המשך דברי התרומות שמצריך ששניהם יהיו מאותה העיר.



### האם פוסקים שהלל תיקן לדריה או שהלל תיקן לדרי עלמא?

לפי דברנו, השאלה האם הלווה צריך להיות מאותה העיר של בית הדין, תלויה בשאלה האם הלל תיקן לדריה או לדרי עלמא. מה נפסק להלכה בשאלה זו?

הר"ן (יט ע"א בדפי הרי"ף) כתב ששאלה זו היא בעיה דלא איפשטא, אמנם, נראה שרוב הראשונים סברו שהבעיה איפשטא:

כך דעת הרמב"ן שם, ודייק כן מהרי"ף, שכתב: "אי איישר חילי יותר מהלל אבטליניה", זאת אומרת שצריך בית דין גדול יותר מהלל כדי לבטל את תוקף הפרובול. אמנם, הר"ן לשיטתו דחה את הראיה מהרי"ף.

וכן נראה מהרמב"ם, שלא כתב שבית דין אחר יכול לבטל את תקנת הפרוזבול. וכן כתב הריב"ש (הנ"ל): "וא"ת והא אמרינן בגיטין בפ' השולח גבי פרוזבול דלמא כי תקין הלל לדרי עלמא כגון בי דינא דרבי אמי ורבי אסי דאלימי לאפקועי ממונא אבל בי דינא אחרינא לא?".

היינו שנקט כצד שלדרי עלמא תיקן.

לאור כל זאת, נראה לפסוק שלדרי עלמא נתקן, ואם כן, הצורך בבית דין שבכוחו להפקיר ממון אינו משום שבית הדין צריך להפקיר את ממון הלווה בפועל, אלא בתור תנאי לסוג בית דין הנצרך. הלכך, נראה שהמלוה יכול לכתוב פרוזבול לפני בית דין קבוע בעירו, אף על פי שאין זו גם עירו של הלווה.



### סיבה נוספת לומר שבית הדין אינו מפקיר את ממון הלווה בפועל

בגמרא (גיטין לו ע"א-לו ע"ב) מבואר שלפי הסוברים ששמיטה בזמן הזה מדאורייתא, כדי לאפשר כתיבת פרוזבול יש צורך להפעיל את הכלל "הפקר בית דין הפקר", ולפי הסוברים ששמיטה בזמן הזה מדרבנן, יש להפעיל את הכלל "הפקר בית דין הפקר" על מנת לאפשר בשמיטה השמטת חובות. ברם, לסוברים ששמיטה בזמן הזה מדרבנן, אין צורך להפעיל את "הפקר בית דין הפקר" כדי לאפשר את כתיבת הפרוזבול.<sup>1</sup> דבר זה מבואר גם ברש"י (לו ע"ב ד"ה אמר רבא).

ז). נבאר את טענתנו בהרחבה:

הגמרא (שם) אומרת שלאביי, בשמיטה דאורייתא אין כח ביד חכמים לתקן פרוזבול כדי לחייב את הלווה להחזיר חוב שהשמיטה שמטה. מיהו, בשמיטה דרבנן, יש כח ביד חכמים לתקן פרוזבול כדי לחייב את הלווה לשלם, ואין בזה מגבלה ש"אין בית דין מבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין". ונראה הטעם, כיון שפרוזבול אינו מבטל את התקנה הקודמת אלא מציע מנגנון שיעקוף את ההשמטה מדרבנן. אמנם, הגמרא מקשה שאלה כללית, איך מלכתחילה חכמים תקנו שמיטה להפקיע את ממון הלווה? ועל כך אביי מתיר: "שב ואל תעשה שאני". משמעות דברי אביי, שגם אחרי שחכמים תקנו שמיטה, אין הכוונה שהחוב מתבטל לגמרי על ידי תקנת שמיטה דרבנן, אלא שאין על הלווה חיוב לשלם את החוב, על אף שהחוב קיים ויש מצווה לבעל חוב לשלם חוב שעליו, משום שיש לחכמים כח לעקור דבר מהתורה בשב ואל תעשה (כגון שופר ולולב בשבת).

לפירוש רש"י שם, רבא סובר שפרוזבול מועיל גם כאשר השמיטה היא מן התורה, מאחר שהפקר בית דין הפקר. פירוש הדבר, שאע"פ ששמיטה מבטלת את החוב, חכמים מחדשים את החיוב מחדש על ידי הפרוזבול. בנוסף, 'הפקר בית דין הפקר' הוא המנגנון שבו חכמים תקנו מלכתחילה ששמיטה מבטלת חובות, לסוברים ששמיטה בזמן הזה דרבנן. לפי הבנת רבא, חכמים מפקירים את חובות הלווים בשמיטה בזמן הזה מכח הפקר בית דין הפקר (לעומת דברי אביי, שסובר שהחובות קיימים אבל אין צורך לשלם אותם).

ברם, גם לרבא, פרוזבול מועיל בשמיטה דרבנן בלי להזדקק להפקר בית דין הפקר ובלי שתחול עליו המגבלה ש"אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אלא אם הוא גדול ממנו".

רואים אנו שלסוברים שהשמיטה היא מדרבנן, אין צורך בהפקר בית דין הפקר בשביל כתיבת פרוזבול, שהרי הגמרא לא הזכירה זאת.

ח). זו לשון רש"י: "לעולם, בין לרבנן דפליגי אדרבי ואמרי שביעית להשמטת מלוה בזמן הזה דאורייתא, ותיקן הלל דלא תשמט, בין לרבי דאמר לאו דאורייתא ואמור רבנן דתשמט, לא תיקשי דבר, דבדבר שבממון אין כאן עקירת דבר מן

לפי זה, הדרישה של שמואל, שבית הדין לכתיבת פרוזבול צריך להיות כזה שבכוחו להפקיר ממון, היא רק כדי להגדיר איזה בית דין רשאי לטפל בענייני פרוזבול אבל אין צורך שבית הדין יפקיר את הממון בפועל.

אם כן, לפי עיקר ההלכה, שהשמיטה בימינו היא מדרבנן, יוצא שגם לסוברים שהלל תיקן לדורו בלבד, בית הדין אינו מפקיר את ממון הלווה בפועל. ואם כן, מספיק שהמלווה יגור בעיר של בית הדין הקבוע שהוא מוסר פרוזבול לפניו, ואין צורך שגם הלווה יגור באותה עיר.



### ד. איזה בית דין הוא בית דין קבוע בעיר?

ראינו לעיל בדברי התרומות, שנפסקו בשו"ע, שבית דין ש"המחום הציבור עליהם" הוא בית דין קבוע בעיר. ונראה שבית דין שממונה על ידי המועצה הדתית או הרב הרשמי של העיר, נחשב בית דין שהמחום רבים עליהם. וכן בית דין שציבור מסוים נשמע להוראותיו ואינו מעז להפר פסיקותיו או שלא להופיע לפניו אם יוזמן, גם כן יחשב לבית דין קבוע בעיר.<sup>2</sup> לעומת זאת, בית דין פרטי שקם בעיר ללא הורמנא דרב העיר או המוסדות הרשמיים של העיר, ואין כל בני העיר נשמעים להוראותיו, אין לו דין בית דין קבוע בעיר ואינו יכול להפקיר ממון בני העיר, ואינו רשאי לכתוב פרוזבול לשיטת השו"ע.



### ה. כוחו של בי"ד קבוע שאינו יכול לכוף להתדיין לפניו ולקיים את

#### פסיקותיו

כיום, במדינת ישראל, בית הדין הקבוע שבעיר מטעם המדינה, אינו מורשה על פי החוק לעסוק בתביעות ממוניות (מלבד ירושות, הקדשות ותביעות ממון שכרוכות בגירושין). גם בית הדין הקבוע שבעיר שפועל על פי חוק הבוררות (כלומר בית דין פרטי לממונות שמוכר כסמכות קהילתית וכדו'), יש לו סמכות חוקית לדון אבל אין בכוחו לכוף את אנשי העיר להתדיין לפניו ואינו יכול לכוף אותם לקיים פסיקותיו (כל עוד לא חתמו על שטר בוררות). האם יש בכוחו של בית דין כזה להפקיר ממון? נראה לענ"ד שבתי דין הקבועים בעירם יכולים להפקיר את ממון תושבי העיר לפי ראות עיניהם גם היום, אע"פ שאין להם כלים לחייב את התושבים להופיע לפניהם ואין להם כלים

התורה....".

רש"י כותב שיש צורך בהפקר בית דין הפקר: א. כדי להפעיל פרוזבול לפי הסוברים ששמיטה משמטת היום מן התורה. ב. כדי להפקיע את חובות הלווים, לפי רבי שהשמטת שמיטה בזמן הזה דרבנן. אבל אין צורך בהפקר בית דין הפקר כדי להפעיל פרוזבול, לפי רבי ששמיטה משמטת מדרבנן.

ט. דיון בקריטריון של בית דין קבוע, עיין במאמרו של הרב ניר אביב שליט"א, 'סמכות בית דין ישובי', שבתוך החוברת 'מאמרים בסוגיית קים ליה', אב תשע"ח, עמ' 21-3 (פורסם גם באתר פסקים, מספר סידורי 1811).

להכריח את מי שאינו ציית דינא להישמע לפסיקותיהם. עובדה זו אינה מגרעת ממעמדם העקרוני וכוחם להפקיר ממון, והתופס את הממון שהפקירו אינו גזלן.

לכן, אפשר לכתוב פרוזבול לפני בית דין קבוע בעיר, משום שאם בית הדין היה מפקיר את ממון הלווה ומחייב אותו לשלם חובו על ידי פרוזבול, החוב חוזר ועליו לשלם אותו. ואע"פ שאין ביד בית הדין כלים לחייבו לשלם, אין בזה גריעותא לעצם ההפקר של בית הדין. המלווה רשאי, אם כן, לגבות את חובו על ידי תפיסה או על ידי פניה לערכאות, ואין כאן גזל בידו.

ואע"פ שהפוסקים כתבו שאין לבית דין לדון בדין כאשר אי אפשר לחייב את ביצוע פסק הדין, ואין חובה להעמיד 'שופטים' כאשר אין אפשרות להעמיד 'שוטרים' שיאכפו את פסק הדין, מכל מקום, אין בדברים אלו לומר שאין תוקף לפסק של בית דין שפוסק בלי הורמנא דמלכא או אפשרות כפיה אחרת. ברור שמי שמסרב לקיים פסק דין של בית דין שפסק בנידונו, דינו כמי שאינו ציית דינא והכסף גזול בידו, אע"פ שמלכתחילה לא היה בידי בית הדין אמצעי כפיה על פסק הדין שלהם. וראיה מכך שגם בימי הגמרא היו אנשים שהוגדרו כ"לא ציית דינא" (עיין ב"ק כג ע"א, קג ע"א ועוד), ולא נאמר שהפסק בטל מפני שלא היתה לדיינים יכול לחייב את הצדדים להישמע לפסק.



## ו. היוצא לדינא

- א. לפי הרמ"א, כותבים פרוזבול לפני כל בית דין.
- ב. לפי השו"ע, כותבים פרוזבול רק לפני בית דין שיכול להפקיר ממון.
- ג. בית דין קבוע שבעיר יכול להפקיר ממון, ואפשר לכתוב פרוזבול לפניו.
- ד. בית דין קבוע, הוא בית דין שמינו אותו הגורמים הרשמיים הממלכתיים בעיר, כגון רב העיר או המועצה הדתית בעיר.
- ה. בית דין פרטי שקם בעיר, אין לו דין של בית דין קבוע ואין בכוחו להפקיר ממון, ולכן אין לכתוב פרוזבול לפניו לדעת השו"ע.
- ו. בית דין פרטי שכל אנשי הקהילה נשמעים להוראותיהם ואין מי שמעז להפר פסיקותיהם, יש לו דין בית דין קבוע בעיר.
- ז. יש לכתוב פרוזבול בבית דין קבוע של העיר של המלווה.
- ח. אפשר לכתוב פרוזבול בבית דין קבוע של המלווה, אע"פ שהלווה אינו בן אותה העיר.



(י). עיין פסק דין של בית דין אזורי צפת שצויין לעיל בהערה 5; פסק דין של בית הדין צפת, עטרת דבורה ח"ג סי' ב, הובא באתר פסקים מספר סידורי 13788; פסק דין של בית הדין האזורי נתניה, הובא באתר פסקים מספר סידורי 1245.

הרב יובל קורסיה

## אופן תקיעת שברים תרועה בנשימה אחת

ידוע בשערים המצוינים בהלכה דיש מחלוקת ראשונים האם יש לתקוע שברים תרועה בנשימה אחת או להפריד ביניהם בנשימה. ראה בטור (או"ח סימן תק"ז) ובב"י שם את דעות הראשונים בזה. ולמעשה פסק מרן בש"ע (שם סעיף ד) שבתקיעה הראשונה יתקע בנשימה אחת ובתקיעות שמעומד יתקע בשתי נשימות. בתשובה זו הבוא נבוא לבחון כיצד יש לתקוע בנשימה אחת - האם הוא כפשוטו, או שמא יש להפסיק במעט אך מבלי לנשום בינתיים.



הרמב"ן בחידושו על מסכת ראש השנה (דף לד סוף ע"א) כתב: "ומסתברא שאין להפסיק כלל בתשר"ת בין שברים לתרועות דכיון דמשום דילמא גנח ויילול הוא א"כ הכל תרועה אחת ואין להפסיק בין התרועה עצמה, ואם הפסיק נפסקה וליתיה לשיעוריה ואינה עולה, וק"ו הדבר דהא לרבי יהודה דאמר תקיעה ותרועה אחת היא כלומר מצוה אחת אמרינן אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, כ"ש דשברים ותרועה בסימן תשר"ת שהכל תרועה אחת ממש שאין בין שברים לתרועה ולא כלום". ע"כ. ובהמשך הביא שדעת ר"ת שאף שג' שברים יש לעשותם בנשימה אחת, אבל ג' שברים ותרועה של תשר"ת לא מסתבר שיש לעשותם בנשימה אחת, כי אין דרך האדם לגנוחי ויילולי בנשימה אחת אלא מפסיקים ביניהם. וה"ה לשברים תרועה. אך הרמב"ן חלק עליו וכתב בזה"ל: "ואין דבריו נכונים דהא תרועה היא ואי אפשר להיות בה הפסק בשום פנים, ולא מיחלקי גנוחי ויילולי מפשוטה ויילולי או גנוחי דר' יהודה ואעפ"כ צריך לעשותן בנשימה אחת". עכ"ל. הרי להדיא דכתב שאין להפסיק ביניהם בשום פנים, דהרי שברים תרועה לא נכתבו בתורה, אלא רק תרועה. ומכיון דמספקא לן אם הכוונה לשברים או לתרועה או לשניהם יחד, אין להפסיק ביניהם כלל.

וכן הר"ן (ר"ה שם) כתב ש"יש להזהר שיעשה השברים כולן והיבבות כולן בנשימה אחת דשברים ויבבות לדידן ודאי מצוה אחת גינהו כתקיעה ותרועה לר' יהודה וכי היכי דלר' יהודה צריך שיעשה תקיעה ותרועה בנשימה אחת ה"נ בשברים ויבבות לדידן דמצוה אחת גינהו. ואם הוסיף שבר אחד ועשאו בנשימה אחת לדעת הרמב"ן ז"ל פסל כל הסימן דכיון שהפרידו לעצמו אינו מן השברים והפסיק בין שברים לתרועה. ור"ת ז"ל כתב בתשובה דשלשה שברים בנשימה אחת עבדינן להו ובמקום תרועה קיימי אבל שלשה שברים תרועה דתשר"ת לא מסתבר דגנוחי ויילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי. והרמב"ן ז"ל חלק עליו דהא תרועה אחת היא ואין ראוי להפסיק בהו ואעפ"י שהן קולות מוחלקין הרי אינן מוחלקין מפשוטה ושברים או תרועה אליבא דר' יהודה שהוא מצריך לעשותן בנשימה אחת משום דס"ל דמצוה אחת הן והוא הדין בשברים ותרועה לדידן". עכ"ל. כלומר, מכך שר' יהודה בגמ' מצריך לעשות ג' שברים בנשימה אחת, וכן כל התקיעה וכל התרועה בנשימה אחת, ה"נ בשברים תרועה אין להפסיק ביניהם.

לפי הג"ל הדבר ברור כביעתא בכותחא, שלדעה הזו אין להפסיק בין השברים תרועה אפילו כמלא נימא, אלא לעשותם בנשימה אחת ממש ללא שום שיהוי כל שהוא, אלא תכופים אחד לשני.

וכן יש להוכיח מדברי הרא"ש (ראש השנה פרק ד סימן י הובא בטור ס' תק"צ) שכתב: "שברים ותרועה יש לעשות בנשימה אחת משום דלמא גנוחי גנח וילולי יליל והכל תרועה אחת הן. ואף על פי שאין דרך האדם לגנוח ויליל בנשימה אחת מ"מ תרועה היא גנוחי ויליל בעינן שתהא התרועה כאחת בלא הפסק" עכ"ל. וראיתי בילקו"י (ימים נוראים עמ' תכג) שכתב בשם הרה"ג ר' אליהו עזריאל שיש להוכיח עוד מדברי הרא"ש בהמשך: "ואם עשה תקיעה תרועה ותקיעה בנשימה אחת לא יצא מפני שאין כאן לא סוף ולא ראש". ואם נאמר שנשימה אחת היינו שיפסיק מעט בלי נשימה (כש"כ התרומת הדשן שיבוא להלן) אמאי קאמר שאין כאן לא ראש ולא סוף, הא מינכרא מילתא באותה שהייה המועטת. אלא ודאי שנשימה אחת היא כפשוטה ללא שום הפסק. ע"כ. וראיה זו טובה היא עד למאוד. ואע"פ שהרא"ש הביא בהמשך שבירושלמי משמע שיצא, אינו עניין לכאן, שסו"ס מהטענה שכתב בתחילה ברור שפירוש המושג 'בנשימה אחת' הוא ללא הפסק כלל.

גם מהאגודה (מסכת ערכין דף י') מוכחא האי מילתא, וז"ל: "רבי יהודה סבר תר"ת חדא היא, ורבנן סברי תקיעה לחוד ותרועה לחוד. פר"י דה"ה לרבנן התם אסור להפסיק בתקיעה אחת או בתרועה אחת. ומכאן היה אומר רבינו אלחנן דאסור להפסיק בין שברים ותרועה דקשר"ק וצריכין להיות בנשימה אחת דמספקי לן גנוחי גנח וילולי יליל בהדי הדדי ואין להפסיק ביניהם". עכ"ל.

גם רבינו ירוחם (חלק אדם נ"ו ח"ב מט ע"ב) כתב: "לכתחלה אין לעשות בנשימה אחת כל הג' קולות [תש"ת] אבל אם עשאן בנשימה אחת יצא. פי' בשלשה שברים אין להפסיק ביניהם וכמו כן כשעושין תשר"ת מאחר שהשלשה שברים והתרועה הכל אחד, אין להפסיק בין הג' שברים והתרועה ואם הפסיק חוזר לראש הסימן".

וכ"כ האורחות חיים (ח"א דין תקיעת שופר אות יא), שאחר שהביא את דעת ר"ת כתב: "ולא נהיר דהא תרועה א' היא כשם שאין להפסיק בין שבר לשבר כי לכולי עלמא ג' שברים א' הן, כך אין להפסיק בין ג' שברים ליבבות". וכ"ה בכל בו (ס' סד, והוסיף: "והוי יודע, שאין פירוש שברים שישבור הקול ויפסוק, אלא שבר כאדם הגונח משבר ומכאב לב, והן יבבות ארוכות. וטועין התוקעין המפסיקין לגמרי").

ובספר המחכים כתב: "יש שעושין תרועה מתוך שברים, כלומר בנשימה אחת, מפני שהכל נקרא תרועה, ויש שעושין בב' נשימות ואומרים שאין דרך לעשות גניחה וילילה בנשימה אחת". עכ"ל. ואע"פ שנראה שלא הכריע, מ"מ מכך שכתב שנשימה אחת היינו תרועה מתוך השבר משמע שהם סמוכים ודחופים זה לזה ללא שום הפסק.

וכן דעת האבודרהם (תפילת ר"ה) והריטב"א (סוכה נד), ובראש השנה (לג): כתב הריטב"א שאם פסק בין שברים לתרועה כלל פסל כל אותו סימן. וכן כתבו ר' יצחק קרקושה (תלמיד הרמב"ן ר"ה לד). ספר הגייר (ס' יא). הריב"ש (ס' לט).

בשו"ת התשב"ץ (ח"ג ס' רט) נראה שדעתו שיש להפסיק בין שברים לתרועה. אך כתב למסקנה: "מ"מ לצאת ידי כל הספיקות אם אפשר לעשות הקול פשוט בתקיעה כמנהג הספרדיים. ושלא להפסיק בין שברים ליבבות אפילו כדי נשימה כדעת הרמב"ן ז"ל זהו הטוב והישר".



### דברי התרומת הדשן

הנה בשו"ת תרומת הדשן (סימן קמב), אחר שהאריך בביאור שתי השיטות וכתב שראוי לצאת יד"ח שתיהן ע"י שפעם יתקעו בנשימה אחת ופעם השניה בשתי נשימות, הוסיף: "ועוד נראה דבכל זמן שיתקע ש"ת בנשימה אחת, יזהר שלא יתקע כמו שרגילים תוקעים לתקוע ש"ת בכח אחד בלתי שום הפסק, דבכה"ג לא מיקרי בנשימה אחת. אלא יפסיק מעט, רק שלא יעשה נשימה בנתיים, כך מפרש רש"י שלהי פ"ק דחולין". עכ"ל. וכן הוא בלקט יושר לתלמיד התרומת הדשן (ח"א עמוד קכז ענין ב): "מי שרוצה לעשות שברים ותרועה בנשימה אחת, מ"מ צריך להפסיק בין שברים לתרועה שלא יהא נראה כמריע מתוך השבר". ע"כ.

ומש"כ התרומת הדשן בשם רש"י כוונתו להא דאיתא בחולין (כו ע"ב ד"ה בנשימה) לגבי תקיעה בערב שבת וערב יו"ט, שדעת ר' אסי תוקע ומריע בנשימה אחת. ופירש רש"י: "ומכל מקום מפסיק הוא בינתיים". ויותר מפורש הדבר במסכת סוכה (נג:) דשם אמר רב כהנא אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום. פירש רש"י: "לא היה מפסיק בינתיים אלא כדי נשימה". וכתב בשו"ת תשב"ץ הנ"ל שהזיקו לרש"י לפרש כן לפי שלא אמר תוקע ומריע מתוך תקיעה ואמר אין בין תקיעה לתרועה כלום משמע דמפסיק הוא בנשימה אחת. דבפ"ק דחולין משמע דתקע ומריע בנשימה אחת הוי בהפסק מועט, דמ"ד הכי פליג אמאן דאמר תוקע ומריע מתוך תקיעה כלומר קודם שיסיים התקיעה ומ"ד תוקע ומריע בנשימה א' מפסיק בנתיים וכ"כ שם רש"י ז"ל. משמע דשיעור נשימה אחת אף על פי שנראה בה הפסק מועט קול אחד הוא ואין לפסלו כאלו הפסיק בו יותר מנשימה אחת. עכ"ל. אמנם בשו"ת הריב"ש הנ"ל אחר שהביא את ביאור רש"י כתב: "ומ"מ אין נראה כן, והדעת נותנת והסברא מכרעת דכיון דתרועה אחת היא צריך לעשותן בנשימה אחת ואם לא עשה כן מחזירין אותו. וכן דעת הר"י בן גיא ז"ל והרא"ש והרשב"א ז"ל וכן האחרונים ז"ל והר"ן ז"ל. וכן נוהגין בכל המקומות. וכן תקנתי במליאנ"ה. וכן ראוי לעשות להוציא מידי ספק". עכ"ל. אך לא כתב מדוע לא נראה לו פירוש רש"י.



### דעת מרן הבית יוסף

הנה בב"י ס' תקצ' בתחילה הביא את שתי הדעות אם לעשותם בנשימה אחת אי לאו. והוסיף: "ונראה דלדעת האומרים לעשותם בנשימה אחת מכל מקום צריך להפסיק ביניהם מעט דבסוף פרק קמא דחולין (כו:) גבי תקיעה ביום טוב שחל להיות בערב שבת דקאמר רב אסי תוקע ומריע בנשימה אחת פירש רש"י בנשימה אחת ומכל מקום מפסיק הוא בנתיים וכתבו בעל

תרומת הדשן". ע"כ. ועל פניו נראה שהב"י כך פסק הלכה למעשה, שאף לדעת האומרים לעשותם בנשימה אחת מ"מ יש לו להפסיק מעט בלא נשימה. וכן פסקו הפרי מגדים (א"א סק"ד). ש"ע הגר"ז (סעיף ט). מטה אפרים ס' תק"צ (סעיף טו). משנ"ב (ס"ק חי). כה"ח (ס"ק לב).

אמנם אין דבר זה מוסכם לכ"ע. הב"י, אחר שהביא את דברי המגיד משנה שביאר דלדעת הרמב"ם יכול לעשות שברים תרועה בשתי נשימות, כתב שלפי דבריו יוצא שאף להאומרים לעשותם בשתי נשימות אם רצה לעשות בנשימה אחת הרשות בידו (כנראה דייק כן מהמגיד משנה שכתב 'שיכול' להפסיק ביניהם. משמע יכול ולא חייב. עיין מאמ"ר סק"ה). והמשיך הב"י: "ומכל מקום מדברי הרא"ש משמע דבעינן שלא יפסיק ביניהם כלל ולכן היה ראוי להנהיג לתקוע תשר"ת שש פעמים הג' פעמים שברים ותרועה בנשימה אחת והג' פעמים בהפסק ביניהם. וכו' ונראה להנהיג לעשותם בנשימה אחת כדי לצאת ידי חובה לדברי הכל. דמאן דסבר דצריך להפסיק ביניהם היינו לכתחלה אבל בדיעבד ודאי יצא אם עשאן בנשימה אחת דהא אמרינן בירושלמי (פ"ד ה"י) תקע והריע ותקע בנפיחה אחת יצא. ולא עדיף הפסק דבין שברים לתרועה מהפסק דבין תקיעה לתרועה ובין תרועה לתקיעה. ואף על גב דאמר דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי הכי נמי לא עבדי אינשי תקיעה ותרועה בחדא נשימה. וכל שכן הוא, דהא תקיעה שהוא קול פשוט הוא סימן שמחה ותרועה הוא סימן בכי ויללה ואפילו הכי קאמר בירושלמי שאם עשאן בנפיחה אחת יצא, וכל שכן שברים ותרועה דדמו טפי אהדדי שאם עשאן בנפיחה אחת שיצא. אבל מאן דסבר שצריך לעשותן בנשימה אחת משום דסבר דתרועה אחת הן אם הפסיק ביניהם משמע דלא יצא דהוי כאלו הפסיק בשברים או בתרועה דלא יצא ודאי כיון שקודם שגמר השיעור הראוי להם הפסיק בטלה לה תרועה שהרי אין בה שיעור ומה שחזר לעשות מילתא באפי נפשה היא. וכיון דאין בה לבדה שיעור לאו כלום היא והוא הדין להפסיק בין שברים לתרועה דלא יצא הילכך לעשותן בנשימה אחת עדיף טפי". עכ"ל.

ויש לדייק מכמה מקומות בדבריו שאין להפסיק בנשימה כלל. בתחילה כתב שלדעת הרא"ש בעינן שלא יפסיק ביניהם כלל. וכן מכך שקרא לנשימה אחת נפיחה אחת, דהיא משמע יותר שזו נשימה אחת בלי שום הפסק. וזכר לדבר, הא דמובא כמה פעמים בש"ע יו"ד ס' לו נפיחה בריאה, ושם ודאי מדובר בניפוח הריאה ע"י אוויר. וה"ה בשופר שנופח בו אוויר ומוציא שברים, ומיד אחריו תרועה, וכל זה בהוצאת אותו אוויר.

וכן מכך שכתב לדעת המצריכים לעשותם בנשימה אחת, שאם הפסיק ביניהם הוי כמו שהפסיק בשברים או כמו שהספיק בתרועה. כיון שקודם שגמר השיעור הראוי להם הפסיק בטלה לה תרועה שהרי אין בה שיעור. וזה ברור. ובפרט שדברי התשב"ץ מסייעים לנו שלדעת הרמב"ן אין להפסיק אפילו כדי נשימה, משמע דפירוש הפסק כדי נשימה הוא בלי נשימה. שהרי זו כתבה רש"י, שממנה הוכיח התרומת הדשן שיש להפסיק מעט בלי נשימה.





### כמה אחרונים שכתבו לא לעשות הפסק

מהר"י מולכו בספר שלחן גבוה (סימן תקצ סק"י) כתב שיש לשאול מדוע לא הביא מרן הב"י סברא זו שכתב בב"י בשם התרומת הדשן, שיש להפסיק מעט בין שברים לתרועה. שהרי יש הפרש בין י"א קמא לי"א בתרא, שלי"א קמא צריך להפסיק כדי נשימה. ולי"א בתרא צריך להפסיק מעט. ותרץ, שי"ל דכל הני רבוותא (הרא"ש הר"ן, מגיד משנה בשם הרמב"ן) דס"ל דצריך לעשות בנשימה אחת חולקים על רש"י וסוברים שאין להפסיק כלל. ע"כ. הרי להדיא שהבין בדברי הראשונים האלו שאין להפסיק בין שברים לתרועה ולא כלום, ולדעתו זו דעת מרן השלחן ערוך.

בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תמד אות יח-כ) הוכיח מלשונות הראשונים שיש לתקוע בלי שום הפסק כלל, אף פחות מכדי נשימה, דלא כהתרומת הדשן.

כן נראה דעת החזון איש (סימן קלו סק"א) ע"ש. ובשונה הלכות (ס' תקצ ס"ו) כתב שדעת החזו"א שתקיעות שמיושב יעשה בכח אחד בלי הפסק כלל אפילו פחות מכדי נשימה. ושל מעומד בשתי כוחות בהפסק פחות מכדי נשימה. וכן נהג מרן החזו"א שבתקיעות דמיושב "מריע מתוך השבר ממש" ובמעומד מפסיק פחות מכדי נשימה. ע"ש (בארחות רבינו ח"ב עמ' קפו, ובמהדורה החדשה עמ' רלא, כתב שמרן הקהילות יעקב אמר לבעל תוקע שיעשה שלש שברים שלמים ועוד שבר אחד רביעי יריע מתוך השבר. ע"ש). הרי שדעת החזו"א שאף לדעת האומרים שיש להפסיק ביניהם אין הכוונה להפסיק ממש בנשימה, אלא פחות מכדי נשימה. ודעת האומרים שלא להפסיק כלל הכוונה שתוך כדי שתוקע שבר מתחיל את התרועה. [והוא חידוש, ראה לשון הראשונים שהבאנו לעיל שכתבו את דעת ר"ת והזכירו שבין שברים לתרועה יש להפסיק ביניהם, שלא מסתבר, דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי. וכן המאירי במגן אבות (ס' ב סד"ה נמתי להם השני) שרבינו יעקב שבין שברים ותרועה צריך "הפסק נשימה". הרי להדיא שיש להפסיק ממש בנשימה לדעת ר"ת].

אמנם בחוט שני (ר"ה עמ' עב) כתב שפירוש מריע מתוך השבר היינו בלי הפסק של זמן. אבל צריך שיהיה ניכר שהפסיק הפסק כל דהו. וניכר שהוא סיים את השברים ומתחיל את התרועה. והיינו שיקפיד שסוף השברים לא יהיה ההתחלה של התרועה. "וכן עשו אצל החזו"א". אמנם זה קשה לעשות, אבל אם מתרגלים אפשר לעשות\*. עכ"ל. ודבריו יותר מתקבלים לפי דברי הראשונים כנ"ל.

ובילקוט יוסף (ימים נוראים עמ' תכד) כתב שראוי לעשות פשרה, בתקיעות הראשונות, דמיושב, לא ישהה בין שברים לתרועה כלל כי כן נראה יותר לדינא ענין בנשימה אחת. ובתקיעות

(א. גם אני שמעתי באומרים לי כשבאים לתקוע כדעת תרומת הדשן ואח"כ תוקעים כדעת החזו"א כמעט ולא מרגישים שום הבדל. אבל נלענ"ד להסביר ההבדל ביניהם, והוא כשם שתוקע שלשה שברים ולא מפסיק ביניהם אלא תוקע שבר ומסיימו, ומיד מתחיל את השבר השני ומסיימו וכן בשלישי. כך יעשה בתרועה, כאילו בא להתחיל עוד שבר אך יעשה תרועה (שגם הם שברים רק קצרים יותר). משא"כ, לדעת התרומת הדשן אחר שסיים את שלשת השברים ימתין בהפסק קטן מאוד ומיד יתחיל את התרועה. אך צריך להתאמן ולהתרגל לזה ובשעת התקיעות להיות מאוד מרוכז כדי לא להתבלבל. ונכון להכין מראש דף עם התקיעות דמיושב והתקיעות דמעומד ולכתוב בכל אחת בלי נשימה או עם הפסק בלי נשימה, והפסק עם נשימה.

בלחש, ישהה מעט בין שברים לתרועה כדעת התרומת הדשן והמשנ"ב והכה"ח. ובתקיעות שבחזרת הש"ץ יעשה ב' נשימות כפסק השלחן ערוך. ע"ש וכך נראה שיש לעשות לדינא וזו דרך ממוצעת שיוצאים בה ידי חובת כל השיטות.



רבי משה חיים דימנטמן\*

ראש כולל יד ברודמן

## עקירת תקיעה בשופר בר"ה שחל בשבת

### א.

מבואר בגמ' ר"ה טז, א: "אמר רבי יצחק, למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן".

ותמהו שם תוס' - מדוע אין בתקיעה מיושב וגם מעומד איסור בל תוסיף: "תימה הא קעבר משום בל תוסיף וכו', וי"ל דאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים, כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו ציבור עצמו, או נוטל לולב וחוזר ונוטל, וכן תוקע וחוזר ותוקע".

אבל הרשב"א שם יישב אחרת, שאם חז"ל תיקנו אזי כך כוונת התורה, ואין בזה בל תוסיף ובל תגרע: "... ומסתברא דלא קשה כלל, דלא אמרו התם דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו, כגון כהן שהוסיף ברכה משלו, ואי נמי ישן בשמיני בסוכה במתכוין למצוה, ואי נמי במה שאירע במקרה שנתערב מתן אחת במתן ארבע וכיוצא באלו, אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסיף, דכבר אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך. ותדע לך דהא שמיני של סוכה בזמן הזה מצוה של דבריהם וישנן ואוכלין בה למצוה ואף על גב דבקיאינן השתא בקיבועא דירחא, ומכריז ר' יוחנן היכא דמטי שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדו תרי יומי גזירה ניסן אטו תשרי, אלמא כל לצורך ב"ד גוזרין ומוסיפין והרשות בידן, וה"ה בכל תגרע לצורך כגון יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת אף על גב דאמרה תורה תקעו עמדו וגזרו שלא לתקוע וכל זה לצורך והכא נמי לצורך ראו לתקוע ולחזור ולתקוע ומצוה לשמוע לדברי חכמים מלא תסור, כן נ"ל".

ויל"ע על סוף דבריו, איך הוכיח מביטול תקיעה בר"ה שחל בשבת, והרי שם הוא מפני שב"ד יכול לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, כמבואר ביבמות דף צ!

והנראה בזה, שאפשר לומר בהבנת הגמ' ביבמות שתי הבנות:

אופן אחד, שיש חילוק אם העקירה היא בקום עשה או בשב ואל תעשה, שיותר קל לעקור בשב ואל תעשה. אופן שני, שהחילוק הוא בין עקירת מצוה שיכולים [ואפילו בעשה], לבין עקירת איסורין ולאווין שלא יכולים לעקור [ואפילו בשב ואל תעשה]. וראה על זה גם בקובץ הערות (סי' סט).

\* מתוך שיעור של הגרמ"ח דימנטמן שליט"א, נאמר בישיבת מרכז הרב, באזכרת 30 שנה לפטירת ר"מ הישיבה הג"ר מרדכי פרום זצ"ל. יהיו הדברים לע"נ נכדו הקדוש יהודה ז"ל שמת השנה על קידוש השם בידי בני עוולה באוחזו במצוות ישוב הארץ בשוב חומש. עמייחי כנרתי.

ולפי האופן השני הרי מיושב הרשב"א, שהרי יש לשיטתו בביטול מצוות שופר בר"ה שבשבת לאו של בל תגרע, וזה חז"ל לא יכולים לעקור, אע"פ שהוא בשב ואל תעשה, ועל כרחק צ"ל כיסוד הרשב"א שהיכן שחז"ל מתקנים אין בזה כלל בל תוסיף או בל תגרע.



## ב.

ולהביא ראיה לזה, דהנה בכתובות דף ד מבואר שאם החתן והכלה נכנסו לחופה ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר, עושים את החופה והסעודה, אח"כ קוברים, ונוהג תחילה שבעת ימי המשתה, ואח"כ שבעת ימי אבלות.

שואל שם הר"ן (על הרי"ף, דף א, ב), איך שמחת חתן דרבנן דוחה אבלות יום ראשון דאורייתא?

"ויקברו את המת מיד, דכיון דחלה עליו חתונה הויא לגביה כרגל, ולא אתיא אבלות וחיילא. וא"ת והא יום מיתה וקבורה מחייב באבילות דאורייתא כפי סברת הגאונים ז"ל, וכיון שכן היכי אתיא שמחת ימי המשתה שאינה אלא מדרבנן ודחיא אבלות דאורייתא, לאו קושיא היא, דב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה. ולפי זה אינו ראוי להתעסק בדברים של שמחה כל אותו היום, אלא שאינו חייב לעשות מעשה של אבלות והיינו שב ואל תעשה".

והיינו לפי הר"ן זה מצד עקירת דבר מהתורה בשב ואל תעשה, וכותב נפק"מ שאם כך יהיה אסור לחתן לעשות מעשים של שמחה ביום ראשון, שזה כבר מעשה.

ובשאר ראשונים ופוסקים לא נמצא נפק"מ זה, משמע שמותר לחתן לעשות כל השמחות, ויל"ע במאי פליגי.

הייתי פעם אצל הגאון הרב ישראל זאב גוסטמאן זצ"ל, ואמרתי לו את הפשט הנ"ל ברשב"א בר"ה, ומצא חן בעיניו, ואמר לי שבזה מתיישבת לו מחלוקת הר"ן ושאר ראשונים, הר"ן סובר כדרך א' לעיל, שהכלל הוא האם בעשיה או בשב ואל תעשה, ושאר הראשונים סוברים כדרך ב', שהחילוק הוא בין איסור למצוה, והרי גם אם יעשה החתן מעשה של שמחה, סוף סוף הוא רק מבטל מצות אבילות [ולא איסור], ולכן יכולים חז"ל לעקור ולהתיר לו אפילו מעשי שמחה.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

## ליתא בשליחות בשופר ובתנאים של מצוה

### א.

#### ליתא בשליחות ליתא בתנאי

בגמ' (כתובות עד, א) מבואר דעל מנת שיוכל האדם להתנות ולהגביל את עשייתו בתנאי, נדרש שיהיה הדבר איתא בשליחות, היינו שיוכל לעשות את הפעולה על ידי שליח: "מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן? מתנאי בני גד ובני ראובן, תנאה דאפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם - הוי תנאיה תנאה, דלא אפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם - לא הוי תנאה. והא ביאה, דלא אפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם, וקא הוי תנאה, התם משום דאיתקוש הויות להדדי".

והקשו האחרונים (ראה שו"ת חת"ס אה"ע ח"ב סי' ז), מהא דמהני לעשות תנאים במצוות, ואף שמצוות אלו אינן בשליחות, שכן נדרש שיעשה האדם את המצוות בגופו. וכיצד משתווה הדבר עם הכלל של ליתא בשליחות ליתא בתנאי.

### ב.

#### תנאי בשופר

בשו"ע (או"ח תקצ, ו) מבואר דמהני תנאי בתקיעת שופר: "אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור ב' תקיעות, כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תשר"ת, לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת. וי"א שאפילו בשביל אחת לא עלתה לו" - [לפי שכל תקיעה צריך להיות בה ראש וסוף, מ"ב סק"ד]. וכתב הרמ"א בשם הב"י: ואם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה, יצא".

ובמ"ב (סק"ו) כתב בביאור דברי הרמ"א: "תקיעה אחת בין שתי סדרים - ר"ל שתקע תשר"ת ש"ת, והתנה בתקיעה אחרונה של תשר"ת - שאם זה הסדר הוא הנכון תעלה לו התקיעה בשבילו, ואם הסדר של תשר"ת הוא הנכון יעלה לו תקיעה בשבילו, כי הלא מדין התורה סגי בסדר אחד, רק מפני שאין אנו יודעין איזה סדר הוא הנכון אנו תוקעין כולם וכנ"ל בריש הסימן, ולכן יצא בדיעבד ע"י תנאו, ומ"מ לכתחלה לא רצו חז"ל לתקן כך שיתקע רק תשר"ת ש"ת ר"ת, כדי שלא יטעו לומר שאין צריך אלא ש"ת או תרועה תקיעה".

א. ראה בב"י (או"ח תקצ) בשם הרא"ם שנקט דבתנאי בתקיעת שופר יש חיסרון בכוונת מצוה, והבית יוסף פליג עליו וס"ל דאף בתנאי יש כוונת מצוה (הובאו להלן אות ד').

ויש לעיין, כיצד מועיל התנאי במצות שופר, והרי אמרינן דכל דליתא בשליחות ליתא בתנאי, ומצות שופר אינה מתקיימת ע"י שליח.

[וממו"ח הרב הגאון רבי מאיר שמחה סוקולובסקי שליט"א שמעתי ליישב, דשופר אין זה גדר של תנאי המבטל, אלא תנאי בכוונה אם יעלה לתשר"ת או לר"ת, ובוה מהני אף דליתא בשליחות].



## ג.

### תנאים במצוות<sup>2</sup>

מצינו מקומות נוספים בהם מהני תנאי במצוות:

**תנאי בקר"ש** - בשו"ע (או"ח מו, ט) כתב הרמ"א שאפשר להתנות בקריאת שמע. וראה במג"א (שם סקט"ז) ובהגהות רעק"א (שם) ויובא להלן.

**תנאי בתפילין** - במ"ב (לא, סק"ח) כתב דמהני תנאי בהנחת תפילין בחולו של מועד. וראה בביאור הלכה (כה, ה) שכתב בשם הרע"א דמהני להתנות בברכת הנחת התפילין.

**תנאי בספירת העומר** - ראה באבודרהם (הובא בב"י או"ח תפט בשם המחזור ויטרי) דמהני להתנות בספירת העומר. וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח תפט, ג) ומבואר דמהני תנאי בספירת העומר.

**תנאי בקידוש** - שו"ת חזון נחום סי' לב, עפ"י שו"ע תפט הנ"ל.

**תנאי בהבדלה** - שו"ת שואל ומשיב, מהדו"ד ח"ג סוס"י קכז. ובשו"ת מחזה אברהם (סי' לד), והוכיח כן מדברי הצ"ח (פסחים קא, א) דמהני תנאי בהבדלה, עיי"ש. אמנם בשו"ת שלמת חיים (להגרי"ח זוננפלד או"ח רסא) כתב שאין לעשות תנאי בהבדלה, עיי"ש ובהערות.

**תנאי באפיקומן** - באבני נזר (או"ח שפא, ה) כתב דמהני תנאי באפיקומן.

**תנאי בתפילין** - בשו"ע (או"ח לד, ב) כתב שיניח ב' זוגות, של רש"י ור"ת ויתנה שרוצה לצאת יד"ח בזוג שהוא כסדר הנכון, והשאר כרצועות בעלמא.

**תנאי בחליצה** - בשו"ת ציץ אליעזר (ז, ד אות כב), הביא את דברי הב"ח (אה"ע קסט) דמהני תנאי במצות חליצה ואין זה מגרע מהכוונה, ומתיר באיטר לחלוץ בשתי רגליו בזה אחר זה ושתהא דעתו של היבם בשעת חליצה שבאותה חליצת רגל שהדין הוא לחלוץ בה הוא מכויין לפטור בו את יבמתו.

ובכל המובאות הללו נמי יש לעיין, כיצד מהני להתנות והרי ליתא בשליחות ליתא בתנאי.



(ב). ראה עוד במאמרו של הג"ר שניאור פרדס (תל תלפיות סו, תשס"ח, סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת).

## ד.

### ג' שיטות בתנאי במצוות

מצינו ג' שיטות בתנאים במצוות: א. העונג יו"ט (סי' ב וסי' ג) נקט דלא מהני תנאי במצוות משום האי כללא דכל דליתא בשליחות ליתא בתנאי. ב. דעת הגר"י סלנטר זצ"ל דאף דמהני תנאי מכל מקום בעינן תנאי כפול. ג. מהני התנאה במצוות אף בלא תנאי כפול. ויבאר עוד. העונג יו"ט (שם) סבירא ליה דלא מהני תנאי במצוות לפי דליתא בשליחות ליתא בתנאי: ["אבל העושה דבר בזמן המצוה ומכוון לצאת על איזה תנאי, יצא אף אם לא נתקיים התנאי"]. וראה עוד במה שכתב הגר"ל דיסקין זצ"ל בהסכמה לספר משבי"ח על הירושלמי. ובאמת יש בית אב לשיטה זו מהראשונים, דכתב הרא"ם (הביאו בב"י או"ח תקן, הובא לשונו בהערה) דלא מהני להתנות בתקיעת שופר, הואיל ומצוות צריכות כוונה, וכוונה בתנאי אינה נחשבת לכוונה. אולם הב"י פליג וס"ל דאף כוונה בתנאי נחשבת לכוונה, עיי"ש.

## ה.

### הסוברים דבעינן משפטי התנאים

כתב הגאון רבי עקיבא איגר (או"ח מו, על דברי המג"א סקט"ז) לגבי קריאת שמע בתנאי אם חושש שיעברו הציבור זמן קר"ש: "אא"כ ירא שהצבור יעברו - לענ"ד בירא שהצבור יעברו זמן קריאת שמע יכוין בדרך תנאי, אם יעברו יהא יוצא בזה, ואם לא יעברו לא יצא בזה, כמ"ש הב"י סימן ס"ע (=ספירת העומר)".

הגר"י מלצאן (סידור הגר"א אשי ישראל, דיני קר"ש וברכותיה) הביא את דברי הגרעק"א הנ"ל וסיים ע"ז: "ויש אומרים בשם הגאון מוהרי"ס זצוק"ל דבעינן דיני תנאי, היינו תנאי כפול והן קודם ללאו".

ובתשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך (א, נד) דייק מדברי הרע"א דסובר נמי דבעינן משפטי התנאים כפי שכתב שיעשה תנאי שאם יעבור הזמן יצא בקר"ש, ואם לאו לא יצא בזה. והביא עוד דהחזון אי"ש אף הוא סבור דבעינן משפטי התנאים.

ג. בדעת תורה (מו, ט) כתב דלא מהני תנאי במצוות לפי שאין ברירה, וראה מה שכתב בזה בארוכה בציץ אליעזר (ז, ד).

ד. בית יוסף: "וזה"ר אליהו [ז] מזרחי ז"ל (בביאורו לסמ"ג הל' שופר יא ע"ד) תירץ, דס"ל כרבי זירא (ר"ה לג, ב) דאמר מצות צריכות כוונה, ותו לא מצי לאחשבי תקיעה אחרונה דתשר"ת לשם תקיעה ראשונה דתש"ת, ולא תקיעה אחרונה דתש"ת לשם תקיעה ראשונה דתש"ת, ותנאה לא שייכא הכא, דאם כן ליכא כוונה לא לתקיעה אחרונה ולא לתקיעה ראשונה, ואינו יוצא בה לא לזה ולא לזה, ע"כ", הרי שכוונה בתנאי אינה נחשבת לכוונה.

ה. ראה בשו"ת שלמת חיים (או"ח נט).

## ו.

## הסוברים דלא בעינן משפטי התנאים

אמנם בשלמת חיים להגרי"ח זוננפלד (או"ח סימן נח) כתב ליישב עפ"י דברי הראשונים בכתובות (נו, ב) דבנזיר דהוי בדיבור לא בעינן משפטי התנאים, ע"ש<sup>1</sup>. ויעויין עוד שם בראשונים שיישבו בכמה אופנים, ומסקנתם דכיון דהם דברים שבינו לקונו: "אבל מה שהוא תנאי לעצמו לא שייך כלל דיני תנאי". ולדבריהם פשוט דמהני תנאי בק"ש ובשאר מצוות, אף שאינו כמשפטי התנאים.

ובאמת כן מבואר ברמב"ן (ב"ב קכו, ב) דתנאי שהוא בינו לבין עצמו אין צריך את משפטי התנאים, וז"ל: "ואיכא למידק נמי תנאי שבנזיר היכי הוי תנאה והרי כל תנאי שאי אפשר לעשות על ידי שליח לאו תנאי הוא כדאמרין (כתובות עד, א) לענין חליצה, ויש אומרים כי גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן הני מילי כיוצא בו שהוא תנאי שבין אדם לחברו, אבל תנאי שבינו לבין עצמו בכל ענין הוי תנאי<sup>2</sup>, והטעם נותן שהרי מדעתו התנה ורוצה הוא לקיים תנאו, הילכך אף תנאי כפול לא בעינן, והשתא ניחא הא דקשיא לן לעיל, ונכון הוא זה".

וכן מבואר ברמ"א (יו"ד רכ, טו) לגבי נדרים: "ולא בעינן תנאי כפול בנדרים", והיינו טעמא דנדר זהו עשייה בינו לבין קונו ומשום כך לא נצרך משפטי התנאים (וראה עוד להלן אות יא).

אם כן נמצינו למדים עד עתה, דיש ג' שיטות בתנאים במצוות: א. לא מהני להתנות. ב. מהני להתנות עם משפטי התנאים. ג. אין צריך משפטי התנאים בעשייה שבינו לבין עצמו.

## ז.

## תנאי בכוונה מועיל בשונה מתנאי במעשה

ובגדר הדבר שמהני תנאי במצוות מצינו טעמים נוספים לכך ברבותינו האחרונים, ראה בשו"ת חתם סופר (ד, אה"ע ז), שכתב דהואיל ואינו עוקר את גוף הדבר, אלא רק מטיל תנאי בכוונתו, לזה מהני תנאו, וראה לשונו בהערה<sup>3</sup>.

1. ראה עוד בהנהגות ופסקים להגרי"ח זוננפלד זצ"ל (דיני קר"ש, מקורות וציונים הערה 6).

2. ראה בחכמת שלמה להגרש"ק (אה"ע עו, יב) מה שהקשה על דברי הרמב"ן, מהא דמהני תנאי בהפרה ואף דליתא בשליחות, ואף לדברי הרמב"ן הרי זה עשייה בינו לבין אדם אחר - שמפר את נדרי אשתו. ויל"פ בזה דאשתו כגופו והרי זה כעשייה ידיה, ובפרט שהוא בעלים לבדו על ההפרה ואי"צ דעת אשתו בזה, ויל"ע. וראה עוד מה שכתב ביישוב קושיא זו בכתבי הגר"ח (נזיר יא, א).

3. אמנם תירוץ זה שבתנאי בינו לבין עצמו לא בעינן איתא בשליחות משום דבעשייה כזו אין חיסרון במשפטי התנאים, יהיה תלוי הדבר בחקירת הגר"ח מבריסק (חידושי הגר"ח כתובות עד, א) בגדר חיסרון של ליטא בשליחות, האם זה מדיני משפטי התנאים, או דהוי מקח טעות, עיי"ש. ואי נימא דאין זה משום משפטי התנאים, אם כן ליכא ראייה מדברי הרמב"ן.

ט. חת"ס: "והנה דבר ברור דמצות סוכה ליתא ע"י שליח וכן הנחת תפילין ואפ"ה מהני תנאי וע"כ צ"ל דאפי' דבר שא"א לעשות ע"י שליח ובגוף הדבר לא ה' מועיל תנאה מ"מ אי באמת אינו מתנה בגוף הדבר אלא בכוונת קיום המצוה



כעין זה כתב בחידושי הג"ר שמעון שקופ (יבמות סימן לח), דמהני תנאי בכוונה, לפי שמכוון שאם לא יתקיים התנאי אינו רוצה לצאת ידי חובת המצוה, וכל כה"ג אינו יוצא: "אלא הענין כמש"כ שם בתוס' דבעל כרחו לא נפיק, היינו דמצוה שאינו רוצה בה אינה מצוה, ומה"ט נלענ"ד דמהני תנאי במצוות כמו בספירת העומר שהובא במג"א דהיו עושין תנאי, וכן בק"ש".

ונראה ראייה לדבריו מדברי המג"א (או"ח תפט, סק"ז) דמהני להתנות בספירת העומר, ובטעמא דמילתא כתב המג"א: "ונ"ל דאזיל לשיטתו שפסק בסי' ס' ס"ד דמצות צריכות כוונה, וא"כ יכיון בלב, אם אזכור בלילה אין אני מכוין לצאת בספירה זו".



## ח.

### שם מצוה מתקיים ע"י שליח ולכך איתא בשליחות

מהלך נוסף כתב החתם סופר (ח"ד, אה"ע ז) בטעם הדבר דאף שאי אפשר לקיים את המצוה על ידי שליח, מכל מקום הואיל ויש מצוות שאפשר לקיימן בשליחות, אם כן שם מצוה מתקיים ע"י שליח, ואף שמצוה זו באופן פרטי אי אפשר לקיימה ע"י שליח, מכל מקום סגי בכך ששם מצוה איתא בשליחות ומהאי טעמא איתא בתנאי.

מביא החת"ס דמות ראייה לדבריו מדברי התוס' (נויר יא, א ד"ה ע"מ שאשתה יין) דאפשר לאשוויי תנאי בנזירות ואף דליתא בשליחות, מכל מקום היות ואחרים יכולים להביא קרבנות תחתיו נחשב כאילו כל המעשה יכול להתקיים ע"י שליח. וכוונת התוס', דכיון דעכ"פ שם נזירות בעולם שייך ע"י שליח, אם כן נותן הדבר לכל מילי דנויר שם איתא בשליחות ואיתא בתנאי.

[ויש להעיר קצת על דברי החת"ס שעל כל המצוות יש שם איתא בשליחות מחמת המצוות שישנן בשליחות, אם כן מדוע הוצרכו התוס' לומר שנוזירות איתא בשליחות מחמת הבאת הקרבנות, תיפוק ליה שאף אם נזירות כלל לא היתה בשליחות, מכל מקום הואיל ושאר מצוות ישנן בשליחות, אם כן יש שם מצוה אף על נזירות, וכפי שכתב החת"ס בריש דבריו. וצריך לומר שהעדיפו התוס' לומר שאף בנזירות עצמה איתא בשליחות מחמת הבאת הקרבנות, ויש שם איתא בשליחות על נויר באופן פרטי, ולא רק משום ששם מצוה כללי יש בשליחות].

עוד ראייה לדבריו מביא החת"ס מדברי הפנ"י (כתובות עד, א) דמהני להתנות בקידושי ביאה ואף דליתא בשליחות, הואיל ושם קידושין ישנו בשליחות, כגון מקדש בכסף ובשטר. ואם כן הוא הדין לגבי שאר מצוות דנחשב איתא בשליחות.

לזה מהני תנאה".

(י). בדברי רבינו החת"ס שסגי בשם של שליחות כללי במצוות, אפשר ליישב את קושיית הגאון רבי עקיבא איגר, בגליון הש"ס (נויר יא, א) על דברי התוס' שמהני תנאי בנזירות לפי שהבאת הקרבנות היא ע"י שליח. וכתב הגרעק"א: "ק"ל דעדיין איך יתורץ ההיא דנדרים ר"פ ואלו נדרים, קונם רחיצת עולם אם ארחץ (נדרים פ, ב), הא נדרים א"א לקיים ע"י שליח, וצ"ע". אמנם לפי דברי החת"ס ניאח, דהיות ובשם של נדרי נזירות מצינו דאיתא בשליחות, אם כן נותן הדבר שם של איתא בשליחות איתא בתנאי, על כל ענייני נדרים ובכללם קונם רחיצת עולם אם ארחץ.

## ט.

## גדר איתא בשליחות איתא בתנאי

הקשו התוס' (כתובות עד, א ד"ה תנאי) מדוע בעינן איתא בשליחות על מנת שיהיה איתא בתנאי, ואף שאצל בני גד ובני ראובן היה התנאי מתקיים אף ע"י שליח, מכל מקום לא ילפינן מבני גד ובני ראובן רק דבר שיש בזה סברא, וכפי שלא אמרינן שתנאי מועיל רק לגבי קרקע דומיא דבני גד.

ותירצו התוס': "וי"ל דהיינו טעמא, דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח, סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה, אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח, לא הוי בידו נמי למירמי ביה תנאה, ואפילו לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים, ומשום הך סברא מודו כ"ע דבעינן שאפשר לקיימו ע"י שליח דומיא דבני גד ובני ראובן".

ובקובץ הערות (עו, ז-ח) ביאר בדבריהם, דיש מצוות שהאדם הוא מחיל את ההיתר ופועל את הפעולה והוא מעביר את כוחו לשליח, כגון בגירושין - האדם הוא המגרש ומחיל את חלות הגירושין, ומשום כך מעביר הוא את כוחו לשליח. אמנם יש מצוות כמו חליצה, שאין האדם פועל את חלות ההיתר, אלא מעשה החליצה עצמו מתיר את האשה, ולא שהיבם הוא מחיל את חלות היתר החליצה<sup>א</sup>, וכה"ג ליתא בשליחות ליתא בתנאי. ונמצא דדין איתא בשליחות הוא רק סימן לכך שהאדם הוא בעלים על ההיתר ומשום כך יכול לשלוח שליח, ומהאי טעמא יכול הוא להגבילו ע"י תנאי (וכן מובא בכתבי הגר"ח קידושין מב, ב. וכע"ז כתב העונג יו"ט סי' ג).

## י.

## תנאי במצוות שהאדם מחיל

על פי דרכו של הגרא"ו בקובץ הערות, אפשר ליישב את השאלה בה פתחנו, כיצד ניתן לעשות תנאי בקיום המצוות והרי יש מצוות רבות שאינן בשליחות ושוב אינן בתנאי. אמנם למבואר בקובץ הערות שדין ישנו בשליחות זהו רק סימן על כך שהפעולה היא בבעלות עושה התנאי ומשום כך יכול להגבילה בתנאי, ואם כן במצוות שהאדם הוא פועל ומקיים את המצוות, אם כן יכול הוא להתנות את קיומן בתנאי, הואיל והוא מחיל את החלות. שו"ר שכע"ז הביאו בשם המשכנות יעקב, דמצוות שהן חובה על האדם אזי אדרבא הדבר בשליטתו וכסברת התוס' בכתובות, ומהני להתנות על כך<sup>ב</sup>. [אמנם ראה בכתבי הגר"ח (קידושין מב, ב) דנקט שבמצוות שבגופו שאינו בעלים עליהם, כגון תפילין וכדומה, אינו יכול למנות שליח].

יא). יסוד הדברים דיש ב' גדרים בשליחות כתב בשערי יושר (ז, ח). וכ"כ האור שמח (יבום וחליצה ד, כד).

יב). כתב לי הגאון הגדול רבי יעקב דוד אילן שליט"א דביסוד זה מתיישבים קושיות נוספות: וכיו"ב יש ליישב קו' החת"ס (אב"ע ח"ב סימן צ) ביושב בסוכה בשמיני דמתנה אם הוי שביעי וכו', והרי ליתא בשליחות ליתא בתנאי, וכן הק'

## יא.

### תנאי בדיבור - לא בעינן משפטי התנאים

אמנם התוס' בנזיר (יא, א ד"ה דהוי מתנה) הקשו כיצד מועיל להתנות בנזירות, והלא נזירות א"א לקיים ע"י שליח" [והקובץ הערות (שם אות ח') כתב דלשיטתו לא קשיא מידי כיצד ניתן להתנות בנזירות אף דליתא בשליחות, דהיות והאדם הוא מחיל את חלות הנזירות, כה"ג לא בעינן איתא בשליחות, היות והוא פועל את המעשה, ודוק].

ותירץ בשיטה מקובצת (שם) בשם ה"ר עזריאל דשייך תנאי בנזירות, אף דאי אפשר בנזירות לקיים ע"י שליח, אלא חלותם על ידי עצמו דווקא, דכל מה דבעינן איתא בשליחות הני מילי במקום דאליהם המעשה ואם לא נתקיים התנאי לא נבטל המעשה, ולבטלו בעינן משפטי התנאים. אבל נדר ונזירות, דהוי דיבור וליכא מעשה בידיים, לא אליהם הדיבור לבטל את התנאי. והיינו דבמקום שהתנאי אינו בא לבטל מעשה, אלא רק לבטל דיבור דומיא דנזירות, כה"ג לא בעינן איתא בשליחות. (אמנם התוס' בנזיר לא ניחא להו בהכי, ואף דהוי דיבור, מכל מקום בעינן איתא בשליחות).

והרעק"א (שו"ת קמא סי' מ"ח בסו"ד) הביא את דברי הפני יהושע (כתובות נו, א) שבמקום שהמעשה הוי רק דיבור בעלמא מסברא יכול להתנות, דאתי דיבור ומבטל דיבור. ואין זה נלמד מתנאי דבני גד ובני ראובן, ואין צריך להיות איתא בשליחות". והוציא מכך הרעק"א (שם) שהפרת נדרים, אף דליתא בשליחות מכל מקום חל התנאי".

[ובזה יבוארו באופן אחר דברי הרמ"א (יו"ד רכ, טו שהובאו לעיל אות ו') שמהני להתנות בנדרים אף בלא תנאי כפול. ולעיל נתבאר שבעשייה בינו לבין עצמו לא בעינן משפטי התנאים. אמנם למבואר בדברי הרע"א יתבאר באופן אחר, דהיות ונדרים הוי דיבור מהני לבטלו אף בלא משפטי התנאים, שבאים ביסודם לבטל מעשה].

ומהאי טעמא מועיל תנאי בשופר, הואיל ואינו מעשה, ואתי דיבור ומבטל דיבור.



בתנאי בשאר מצוות, ובסו"ד כ' דשם מצוה בעלמא מיהת איתא בשליח, ומדמה זה לפנ"י גבי קדושי ביאה דשם קדושין איתיה בשליחות. ונראה ליישב פשוט דהרי הא דסוכה ושאר מצוות ליתא בשליחות הוא משום דהוי מצוה בגופו ול"ש להאי כללא.

ובגמ' שבת (לא, א) מעשה בנכרי שבא להתגייר ע"מ שיהיה כהן גדול וכו' ועי"ש במהרש"א, ובהגהות ראמ"ה הק' דהוי מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, ופשוט דל"ש כאן האי כללא, דגירות ליתא בשליחות דבעינן גירות בגופו ול"ש טעם התוס' וכמש"נ".

יג). בתירוצו התוס' ראה מה שהובא לעיל (אות ח').

יד). ראה עוד בערוך לנר (יבמות ק, א) ובפנ"י (גיטין עה, א תוד"ה לאפוקי) ובהפלאה (כתובות עד, א ד"ה מכדי)..

טו). ראה עוד באור שמח (יב"ח ד, כד) שכתב להקשות כיצד מופלא הסמוך לאיש שיכול להקדיש ולנדר, כיצד יכול לעשות תנאי בנדר, והלא ליתא בשליחות שכן אינו יכול לאשוויי שליח. וכתב ליישב, בב' אופנים, או לצד שבדיבור מהני להתנות אף דליתא בשליחות. או כדברי הרמב"ן הנ"ל שתנאים שבינו לבין עצמו לא בעינן איתא בשליחות.

## יב.

## גדר אחר בליתא בשליחות

מבואר מכל זה, הבנה אחרת בגדר של איתא בשליחות, דאין זה משום שהשליחות מורה שהדבר בבעלות עושה התנאי, וכדברי הקובץ הערות הנ"ל. אלא, סברא אחרת, שדבר שנעשה ע"י מעשה הוא אלים יותר, ולא מהני להפקיעו אלא ע"י תנאי שאיתא בשליחות. משא"כ בדבר שאינו מעשה, אלא דיבור גרידא, בזה אין צריך את המעלה של איתא בשליחות, על מנת להגביל דיבור זה ולאשוויי ביה תנאי.

ואפשר לבאר זאת על פי דברי החתם סופר (שו"ת ח"ד אה"ע סי' צ') שכתב וז"ל: "וראיתי לפני יהושע ז"ל במס' גיטין שם, [ש]הקשה דאיפכא מסתברא, דמעשה שהוא אלים לא אתי תנאה ומבטל למעשה, ולפע"ד כך היא הכוונה, מעשה שהוא אלים כ"כ שיכול לסבול שליח יכול לסבול גם כן תנאה, משא"כ מעשה גרוע שאינו סובל שליח אינו סובל גם כן תנאה".

ואפשר לומר דכל זה אמור דווקא במעשה, שאם אינו אלים שיכול לסבול שליח, גם אינו יכול לסבול תנאי המבטל את המעשה. אולם בדיבור, אף שאינו אלים לסבול שליח, מכל מקום מהני תנאי לבטלו, הואיל ואתי דיבור ומבטל דיבור.

ובזה יתיישב נמי ביאור האחרונים (שהובאו לעיל אות ז'), שתנאי מועיל לבטל את הכוונה ולא את המעשה, דכל שאין התנאי בא לבטל את המעשה אלא רק את כוונת האדם לצאת ידי חובה, כה"ג אתי דיבור דתנאי ומבטל את הכוונה.



## תורת העול"ה

אם כן נמצאנו למדים בס"ד כמה מהלכים כיצד מועיל תנאי בשופר ובמצוות ואף שאינן בשליחות. א. תנאי מבטל את הכוונה ואינו מבטל את המעשה. ב. דבעשייה בינו לבין עצמו לא בעינן משפטי התנאים ג. הואיל ושם מצוות מתקיים ע"י שליח – חת"ס. ד. מצוות שהאדם הוא מחיל אותם, מהני להתנות אותם בתנאי אף שאינן בשליחות, כדברי הקוה"ע. ה. מצוות שהן דיבור, אתי דיבור דתנאי ומבטל דיבור.



הרב אריה גלינסקי

מח"ס בירורים וביאורים

## שיעור אחרון

הנה שיעור האחרון כמעט שאין בו נפק"מ למעשה, כי כמעט ואין מצוי אחרונים מצומצמים, ובדרך כלל בכל האחרונים שמובאים למכירה יש הרבה יותר משתי ביצים ברווח. ובאמת יש הידור מצוה שלא לצמצם בשיעור האחרון וגם יש בו נוי כשהוא גדול קצת. אבל בשנה זו, שנת השמיטה, יש יותר משמעות לעיקר ההלכה בשיעור האחרון, כי מצויים יותר אחרונים קטנים. ועל כן ראוי לברר הלכה זו. ואף שבכל אופן יש הידור מצוה ונוי ליקח אחרון גדול, מ"מ יש נפק"מ בין דבר שהוא מעיקר הדין או דבר שהוא הידור בעלמא. ולפעמים זו חומרא דאתי לידי קולא בדברים אחרים. ומחמת שראיתי בכמה ספרים על ארבעת המינים שכתבו בזה דברים שאינם מדויקים כל כך, על כן בהכרח לבאר עיקרי הדברים בזה, ובעיקר לברר את דעת המשנ"ב והחזו"א בזה.



### נידון האחרונים והכרעת הביאור"ל

הנה שיעור אחרון הוא כביצה, כמבואר במשנה, וכן הוא בשו"ע (סי' תרמח סעיף כב), אלא שנתעוררו האחרונים לדון לפי מה שהוכיח הצ"ח (בפסחים דף קטז) שהביצים בזמננו נתקטנו בכמחצית ממה שהיה בימי חז"ל, א"כ אולי נצריך את שיעור הביצה שהיה בימי חז"ל.

ולדינא כתב הביאור הלכה (סימן תרמח סעיף כב ד"ה פחות מכביצה) וז"ל: 'עייין בתשובת חתם סופר סי' קפ"א שדי כביצה שבזמנינו, שאף שהביצים נתקטנו כפי מה שהעיד הצ"ח בפ' ערבי פסחים, כי הכל לפי הזמן אם הביצים נשתנו גם גידול האחרונים נשתנו ע"ש. ולפי דעת הבכורי יעקב נכון לבעל נפש להדר לכתחלה אחר אחרון שגדול כשני ביצים'. עכ"ל.



### שני הטעמים של החת"ס

והיינו שבחתם סופר שם מבואר שני טעמים לשער כפי ביצה שבזמננו ולא להצריך שתי ביצים. טעם אחד שכך הוא הדין בכל השיעורים שניתנו בפרי וכדומה, כגון כזית, כגרגרת, ככותבת, כביצה, שאם נשתנה הפרי, השיעור הוא לפי מה שהפרי משתנה בכל דור ודור, כי גם הטבע של העולם משתנה על פי זה [וזה דלא כהצ"ח שהחמיר בכל דבר לשער לפי מה שהיה בימי חז"ל]\*. וטעם שני הוא טעם מיוחד באתרוג, שאף אם בשאר דברים נימא שהשיעור הוא

(א). ובאמת החת"ס אינו יחיד בזה, אלא כמה וכמה אחרונים כתבו בזה כדברי החתם סופר - האמרי ברוך [ביו"ד סי' מד בש"ך סקי"ב, ומוכיח כן מהוראת ראב"ן ועוד ראשונים שהובא בש"ך שם], הבית שלמה [סי' קז], החוות יאיר [בשו"ת חוט השני סי' צז], הבית יצחק [יו"ד סי' קלג], היד אליהו [סי' כו וסי' כז, וצינו השע"ת בסי' תפז], הורע אמת [ח"ב סי' א].

לפי מה שהיה בזמן חז"ל, מ"מ שיעורו של אתרוג אינו סתם שיעור, אלא יסודו מצד גמר פרי. והיות שנתקטנו הביצים, בוודאי מסתבר שגם האתרוגים נשתנו, דמהיכ"ת שישתנו רק הביצים ולא האתרוגים. ממילא כיון שהשיעור תלוי בגמר פרי, בזה וודאי אזלינן לפי המציאות של גמר פרי בכל דור ודור. ומבואר שם בחת"ס שנראה דאף הצל"ח יודה לזה.



### הכרעת הביאווה"ל כהחת"ס בלי פקפוק

ומבואר בביאווה"ל שההלכה פסוקה כדברי החת"ס בלי פקפוק<sup>2</sup>, אלא שהביא שלדעת הביכורי יעקב, נכון לבעל נפש להדר בזה לכתחילה. ומבואר שגם להביכורי יעקב אין זה אלא בגדר הידור שנכון לבעל נפש להדר בו, אבל אינו כלל מעיקרא דדינא, ומשמעות הדברים שלהחתם סופר אין בזה כלל הידור [והיינו מצד השיעור עצמו, אבל בוודאי יש הידור מצוה שלא לצמצם בשיעור, כמבואר בסי' תרנו. וכמו כן בוודאי יש הידור ונוי באתרוג שאינו קטן כל כך. אבל מצד עיקר ההלכה של שיעור אתרוג הדבר מוחלט לדעת החת"ס שאין מקום כלל לפקפק בזה, ואף לבעל נפש].



### הרבה אחרונים כתבו כהחת"ס

ובאמת דברי החת"ס הובאו להלכה בהרבה אחרונים, כמו שהאריך בזה הג"ר יחיאל זילבר במאמרו [שנדפס בקובץ אוצרות ירושלים חלק סג עמוד תתקצו, וכן בבירור הלכה תניינא, וציין שם לפתחי תשובה סעיף כב, שדי חמד ד' מינים סי' א' אות א', פתחי עולם ס"ק מא, באר יעקב ס"ק לה, ארחות חיים ס"ק כט והגהות מהרש"ם שם וכף החיים ס"ק קכח, ויש להוסיף שכן הוא גם בספר חיים וברכה אות רעט]. והוסיף שם שגם שאר הפוסקים האחרונים [כדוגמת החיי אדם בכלל קנא והמטה אפרים בדיני אתרוג והבית שמחה בסיני אתרוג סי' ב'] כולם העתיקו

[צ], היד יהודה [יו"ד סי' מא סק"ב], הפתחי תשובה [או"ח סי' תפז], הצפנת פענח [הל' שקלים פ"א ה"ג], החסד לאברהם [סי' יח], ועוד. ובשו"ת יד אליהו הנ"ל כתב שהוא "פשוט", ובשו"ת זרע אמת הנ"ל כתב "זוה פשוט לכל מי שיש לו מח בקדקדו", ואכמ"ל.

ב). ובפשטות היינו מצד מה שכתב החת"ס שגם הצל"ח יודה באתרוג, שהרי לעיקר שיטת הצל"ח חשש המשנ"ב בדאורייתא, וכגון לעניין כוית מצוה, וכמבואר בדבריו בסי' תפז. אמנם המשנ"ב לא העתיק בהדיא את הנקודה שאף הצל"ח מודה משום גמר פרי, ויש מקום לדון שהביאווה"ל העתיק בדבריו את עיקר דברי החת"ס שהכל לפי הזמן בכל דבר. ויותר מסתבר שכוונתו לכלול את שני הטעמים.

ובאמת יש קצת הערה בזה, שהרי דעת המשנ"ב שהטעם משום הדר ולא רק משום גמר פרי, ומה"ט החמיר בהיה בו כביצה ונצטמק בהמשך החג, וכמבואר בהמשך דברי הביאווה"ל. וגסי הגרב"צ גרינהויז רצה לבאר שדעת הביאווה"ל היא שגם ההדר יסודו בשיעור גמר פרי, וכפי שיעור גמר פרי כן הוא ההדר, וממילא גם זה תלוי בשיעור גמר פרי, וצ"ע. [ובאמת ייתכן שהמשנ"ב כאן נטה כוותיה דהחת"ס בכל השיעורים, שהרי בסי' תפז הזכיר שדעת החת"ס כהצל"ח, ובאמת החת"ס חולק על הצל"ח בשיעור כוית. וכפי הנראה לא ראה את המשנ"ב את דברי החת"ס בסי' קפא, וייתכן שכשראה את דברי החת"ס שם חזר בו קצת מהכרעתו בסי' תפז, וצ"ע].

בפשיטות שיעור כביצה, ולא הזכירו צד להכפיל את השיעור, אף שבמקומות אחרים הזכירו צד זה. ויעו"ש עוד אריכות בכל זה.



### לדעת החזו"א הדבר פשוט יותר כי כך הוא בכל השיעורים

ולפי דעת החזו"א הדבר פשוט יותר שהשיעור הוא כביצה ואי"צ להכפיל את השיעור, כי לפי דעתו כן הוא עיקר ההלכה בכל השיעורים ולא רק בשיעור אחרון. וכמו שהאריך לבאר בקונטרס השיעורים (או"ח סי' לט) שכך מתבאר בתשובת הגאונים שהשיעור הוא לפי מה שהפרי [או הדבר שניתן בו השיעור] משתנה בכל דור ודור, ושזה נכלל בדיון של דעתו של רואה שיש בשיעורים. וכן הורה החזו"א למעשה לרבים לעניין שיעור פדיון הבן שאי"צ להכפיל השיעור אע"פ שסב"ל שנשתנו השעורים, שבזה שיערו הגאונים את שיעור פדיון הבן. ומשום שגם השעורה שנתנו בו הגאונים את שיעור הכסף לפדיון הבן היא שיעור ככל השיעורים, וגם זה משתנה לפי מה שהוא בכל דור, וכמו שהאריך בזה שם בקונטרס השיעורים (סק"ג) ובמכתבו להגר"ח<sup>1</sup> (שנדפס בקובץ אגרות סי' קצד ובשו"ת וחידישים סי' לו). ומפורש בדבריו שם שהיא הלכה בכל השיעורים<sup>2</sup>. וכך גם היתה הוראתו למעשה לעניין כזית לברכה אחרונה<sup>3</sup>, ובפשטות אף לעניין כזית מצה<sup>4</sup>. ולפי"ז בוודאי כן הוא גם בשיעור אחרון ששיעורו כביצה, ואי"צ להכפיל את השיעור, וזה ברור ופשוט.

ג. וז"ל שם בסק"ג: 'ונראה דגם פרוטה שנמסרה בשיעורין נמסרה על משקל דבר טבעי שקיים לדורות וכו', והלכך כשקבעו הגאונים שיעור פרוטה משקל חצי שעורה בינונית, הוא שיעור אמיתי וקבוע לדורות "כמו כל השיעורין" וכו' והלכך אף אם השעורה משתנית לחליפת הזמנים או לשינוי הארצות, מ"מ שיעורן של הגאונים קיים, ושעורה קובעת את הפרוטה'. וזה אפילו בשעורה, שבפשטות לא נמסר כך השיעור, אלא שיערו כן הגאונים כדי להקל, ואעפ"כ חידש החזו"א, שהיא ג"כ "כמו כל השיעורין", וכל שכן בשאר השיעורים. [וכן מפורש בלשון החזו"א במכתבו להגר"ח<sup>5</sup>, שנדפס בשו"ת וחידישים חזו"א סי' לו, ש"השעורה והכזית" שיעורן הוא לפי מה שהם בכל דור ודור.]

וכן אח"כ מביא את דברי תשובת הגאון ומפרש בו כך, וכמוש"כ בתוך הדברים 'אבל שינוי הביצים בקטנותן וגדלותן אינו מפסיד, שזה עיקר השיעור'. ואח"כ מבוארים עוד הדברים בהדיא בלשונו 'וממה שכתב וכו' למדנו דכל מקום משער בפירות מקומו "וכל דור בזמנו", דאם צריך ביצה שבימי משה ופירות של מתן תורה, אכתי נפל שיעורא בבירא'. וכוונתו על כל השיעורים ועל כל הפירות דאין טעם לחלק בין השיעורים, וזה עצמו מש"כ שם בתוך הדברים, "ושיעור האגודל הוא ג"כ הבינוני במקום הזה ובזמן הזה ואף שהוא מתחלף לפי המקום והזמן כן נמסר שיעורו".

הדבר מבואר ג"כ בהדיא בשש"ת [סי' יא] שהחזו"א סבר שמעיקר הדין יש לילך אחר הכזית הבינוני שבכל דור, ושזו דעת החזו"א בקונטרס השיעורים. וז"ל שם 'ועוד טעמא רבא לשער בזיתים של זמננו, מכיון שדעת כמה פוסקים ז"ל דמשתער כל השיעורין בפירות של אותו זמן כמו שנתבאר בארוכה וכו' וזהו דעת מרן זצלה"ה בקונטרס השיעורים דמעיקר הדין משערין בבינוני של אותו זמן, וכ"ה במכתב שכתב הקה"י שנתפרסם בסוף ספר הלכות חג בחג' [ורק לעניין רביעית וחלה סב"ל להחזו"א להגדיל את השיעור כי סב"ל שהם ניתנו גם באגודלים ושהאגודלים עיקר לגבי הביצים, אבל מה שניתן רק בביצים וודאי דאזלינן לפי הביצים שבימינו, וכן מבואר בשש"ת סי' ט'].

ד. כן הוא בהדיא במכתב הגר"ח שנתפרסם בסוף ספר הכזית שדעת החזו"א היתה שמעיקר הדין יש לילך אחר הזיתים הבינונים שבכל דור, אלא שמחמת שאין אנו בקיאים בבינונים, ויש זיתים גדולים כיום באזור שליש ביצה, ע"כ לכתחילה יש להחמיר לאכול כשליש ביצה, אבל על שליש ביצה הורה החזו"א למעשה לברך ברכה אחרונה. כ"כ שם הגר"ח<sup>6</sup> בהדיא, וכ"ה במכתב מהגר"ח<sup>7</sup> שנתפרסם בספר הידורי המידות [וזה לא מצד דעת הרמב"ם, כי א"כ היה צריך שני שליש ביצה, אלא מצד כזית של זמננו וכמפורש שם בלשוננו].

### דברי החזו"א בעוקצין אינם עניין כלל לנידון הנ"ל

אלא שכמה מלקטים שגו בזה והעתיקו שלדעת החזו"א השיעור הוא מעיקר הדין כשתי ביצים [וכ"כ במשנ"ב דרשו]. ומה שמביא לטעות בזה הוא לשון החזו"א בעוקצין (סי' ג', נדפס גם בזרעים ליקוטים סי' ה') שכתב 'ולפיכך אין שום סניף להקל בדברי החתם סופר בעניין שיעור כזית דמצוה ולא בשיעור אחרוג'. והבינו שמבואר בדברי החזו"א האלו שאין להקל בדברי החתם סופר הנ"ל שהביא הביאורה"ל, ומדינא יש להחמיר בזה ואין צרפם אפילו לסניף.

אבל באמת שהדברים לא ניתן להיאמר כלל, שהרי אדרבא החזו"א מיקל אף יותר מהמשנ"ב בעניין זה, ואף לעניין כזית מצה שהמשנ"ב החמיר בזה לכתחילה כהצל"ח היקל בזה החזו"א, וק"ו כאן שכתב החת"ס שאף הצל"ח יודה.

ובאמת אף ללא דברי החזו"א הנ"ל בקונטרס השיעורים, הדבר פשוט שאין לדברי החזו"א האלו שום שמץ שייכות לנידון הביאורה"ל על פי החת"ס והביכורי יעקב. ולא ע"ז מדבר שם החזו"א, אלא על דברי החתם סופר בסי' קכו, ששם רוצה לחדש חידוש נורא בשיעור חלה שהוא מ"ג ביצים שאין הכוונה לקמח בנפח של מ"ג ביצים אלא לקמח הנילוש יעו"ש. ועל פי זה רצה לדון ליישב את קו' הצל"ח שלעולם לא נתקטנו הביצים. ותמה שם החת"ס על הראשונים והאחרונים שלא נקטו כן, ורוצה להגיה כמה הגהות בדברי הראשונים. ע"ז כתב החזו"א שם בתוקף שדברים אלו תמוהים מאוד ושהדבר ברור ששיעור מ"ג ביצים הוא בנפח של קמח כמו שנקטו כל הראשונים והאחרונים, ודברי החת"ס הנ"ל אי אפשר לצרפם אפילו לסניף [ובאמת יל"ע אם החת"ס עצמו כוונתו שם לעניין למעשה, ובפתח הדביר העיר בזה שיש בזה סתירה בדברי החת"ס בין דבריו בסי' קכו לסי' קפא ושהעיקר כדבריו בסי' קפא, ואכמ"ל. ועכ"פ ברור ופשוט שדברי החת"ס הללו כל האחרונים לא נקטו כמותו].

אבל אין דברי החזו"א שם עוסקים כלל בנידון אם אזלינן בתר השינוי והשיעור הוא לפי מה שהוא בכל דור, שהן דברי החת"ס בסי' קפא שהביאו הביאורה"ל באופן מוחלט, וכן הרבה אחרונים וכו"ל. והם דברים מסתברים מאוד, ובוודאי לא ידחם החזו"א בלי שום ראיה ובלי להזכיר שהוא חולק על המשנ"ב ושאר האחרונים שהעתיקו את דברי החת"ס. וכן כתב בפשיטות הגר"י זילבר במאמרו שפשוט כן, ושכן מוכח גם מהשש"ת שהביא בדבריו בשיעורי המצוות את דברי החת"ס ומבואר שלא דחאם החזו"א מהלכה. וכ"כ הגרמ"מ קארפ בפשיטות (בספר הלכות חג בחג ד' מינים פרק ד' הערה 7, והזכיר ג"כ שיש שגו בזה). ובאמת כל מעיין בדברי החזו"א שם יראה שהדברים פשוטים וברורים יותר מביעתא בכותחא ואין מקום לדון בזה כלל [וזה אף לולא מה שמבואר בחזו"א במקומות אחרים בנידון זה, וכל שכן אחר מה שמבואר בדברי החזו"א גופיה במקומות אחרים, בוודאי אין בזה צל של ספק].



(ה). כן הוא בליקוט מנהגי החזו"א שכתב הגר"ח"ק, ונדפס בתחילת ספר שער המועדים להגר"י"ד ספטימוס, שז"ל שם [באותו מד'] 'וראיתי שהקיל הרבה בשיעור הכזית, בין לעניין מצה בין לשאר דברים, וכנראה סמך מעיקר הדין על שיעור הגר"ח מוואלין שמואב בשערי רחמים ובהגהה בכתר ראש סי' צט'. וכן הוא בהדיא בארחות רבינו [ח"ב אות מב] שהחזו"א והשש"ת סמכו על "כזית של זמננו" לעניין כזית מצה יעו"ש.



## הקושי בדברי החזו"א בעוקצין ויישוב לזה

אלא שיש כאן קושי, שאם אכן שיעור אחרון הוא כפי הביצה שלנו, א"כ מה הנפק"מ בדברי החת"ס הנ"ל שע"ז כתב החזו"א שאין לצרפם לסניף, הרי בלא"ה אין נפק"מ במה שהיה בימי חז"ל, אלא השיעור הוא לפי הביצה שבזמננו [וכן הקשה הגר"ח בייניש בספר מידות ושיעורי תורה פרק יז והניח בקושיא]. והגר"י זילבר שם כתב שהכוונה בזה לעניין מש"כ הביכור"י שנכון לבעל נפש להדר. אמנם יש בזה קצת דוחק במה שכתב החזו"א לשון תקיפה כזו כשהנידון הוא רק על הידור לבעל נפש. ולכאורה היה נכון יותר לומר שבאותה שעה לא ראה החזו"א את דברי החת"ס בס"י קפא שהביא הביאור"ל הנ"ל, וסבר שהצל"ח כן צריך להכפיל את שיעור האחרון. וכמו כן עדיין לא ראה את תשובת הגאונים שהביא בקונטרס השיעורים שעל פיה נקט לילך לפי מה שהוא בכל דור ודור, וסבר שהצל"ח שאולין לפי מה שהיה בזמנם, שהרי באמת הייתה בזה חזרה בדעת החזו"א, כי בעירובין (ס"י ק') כתב בהדיא לעניין שיעור כזית כהצל"ח שצריך כביצה שלנו, ובקונטרס השיעורים כתב שעכ"פ על שני שלישי ביצה בוודאי אפשר לסמוך. וזו חזרה שחזר בו החזו"א, כמוש"כ בשש"ת (ס"י יא). ובפשטות הטעם לחזרה הוא מחמת שראה אז את תשובת הגאונים, ויעוי' בשש"ת שם אריכות בזה. וא"כ זו הייתה ג"כ דעת החזו"א כשכתב את עוקצין [שהיה מהדברים הראשונים יחסית, כידוע] וא"ש בפשיטות.

ועכ"פ, יהיה מה שיהיה, הדבר ברור ופשוט שאי אפשר מחמת דיוק כזה לעשות את החזו"א חולק על כל האחרונים בלי לכתוב שום טעם בדבריו, וכל שכן שהוא עצמו הכריע כן במקומות אחרים על כל השיעורים. ועל כן מי שנראה בעיניו התירוצים הנ"ל לדוחק, יחפש יישוב אחר, או יניח הדבר בצ"ע, אבל לעניין דינא בוודאי דעת החזו"א ששיעור האחרון הוא לעיקר ההלכה כשיעור ביצה שבזמננו, אלא שייתכן שסבר שיש הידור לכתחילה באתרוג של שתי

1. וייתכן עוד שהבין כן בדעת הביכור"י יעקב, כי באמת יש מקום להבין בדבריו שהוא מצדד להחמיר בזה מדינא, דז"ל (תוספת ביכורים סימן תרמח סוף אות יד) 'גם צ"ע אחר, נתחדש להגאון צל"ח ע"י סתירת ב' שיעורי חלה של מדידה באצבעות ובבצים, שהבצים שלנו אינם רק כחצי ביצה של שיעורי הל"מ, והסכים עמו גם הגאון חת"ס סופר. אם נאמר דגם שיעור אחרון עתה הוא כשתי בצים שלנו, או אם נאמר כמו שנשתנו הבצים נשתנו גם הפירות, וכמו שבשעה שהיו הבצים גדולים אתרוג גדול כביצה נגמר פרי ויהיה הדר, כמו כן גם עתה שכמו שע"י חולשת הטבע נתקטנו הבצים נתקטנו ג"כ הפירות, ועכ"פ בעל נפש יחוש לעצמו שלא ליקח אתרוג שאין בו שיעור ב' בצים שלנו. ומשמע קצת שהוא מצדד מדינא להחמיר, אלא שעכ"פ בעל נפש בוודאי יחמיר, וצ"ע [אמנם המשנ"ב לא הבין כך בדברי הביכור"י, אבל ייתכן שהחזו"א הבין כן בדעת הביכור"י וצ"ע].

2. שהרי זה הדבר שאנו רואים שהתחדש אצל החזו"א אז שלא היה קודם, דאילו חשבון השיטות שרוב ראשונים סב"ל כהרמב"ם לא עסק בהם כלל החזו"א שם בדבריו, ולכן מסתבר שלא זהו עיקר הטעם לחזרתו. ובאמת הרי הוראת החזו"א למעשה היתה אף על פחות משני שלישי ביצה, שזה מתבסס רק על תשובת הגאונים, דאם מצד דעת הרמב"ם לבד הרי היה צריך שני שלישי ביצה, כי להחזו"א נקטינן בוודאות שנתקטנו הביצים, כמבואר בדבריו שם. ובאמת גם בקוונה"ש שם לא כתב שם ש"צריך" לכוזת שני שלישי ביצה, אלא שע"ז "אפשר לסמוך", והיינו שע"ז אפשר לסמוך בשופי וא"צ להדר בשיעור כביצה שלימה וק"ל.

ובאמת אחר שחזינו שהחזו"א חזר בו מחמת שראה את תשובת הגאונים, יש מקום לדון שגם המשנ"ב היה חוזר זו, שהרי גם החזו"א כתב בתחילה ממש כדברי המשנ"ב [ובאמת כן מצינו לעוד אחרונים שהכריעו על פי תשובת הגאונים הזו, יעוי' בספר שבות יצחק מה שהביא בזה מהגר"ר יצחק אלחנן ומהגר"ר אלחנן וסרמן], ואכמ"ל.

ביצים. וכך לכאור' הבין הקה"י בשיעורין של תורה שכתב שהאתרוג צריך שיהיו בו שני ביצים [וכוונתו להידור לכתחילה, וכמו שכתב שם ג"כ לעניין הכזית שצריך שיהא בו שני שלישי ביצה, וביאר בעל פה שכוונתו להידור, כמוש"כ הגרי"א דינר במכתבו שבספר הידורי המידות]. וכ"כ גם השו"נ הלכות [וכוונתו ג"כ כנ"ל, שהרי היה מורה ובא לרבים לברך ברכה אחרונה על שלישי ביצה שלנו, שזה מיוסד על כזית של זמננו וכנ"ל].



### המו"מ של הגרמ"מ קארפ עם הקה"י והגר"ח"ק

ובספר הלכות חג בחג (ד' מינים פרק ד' הערה 7 עמוד צז), הביא ששאל להקה"י למה קבע בשיעורי המצוות שהאתרוג צריך שיהיה בו שני ביצים, הרי הן להמשנ"ב והן להחזו"א די בכביצה מעיקרא דדינא. ומשמעות דבריו היתה שאה"נ בוודאי כך הוא עיקר ההלכה אלא שלא רצה לכתוב הוראה לרבים רק שיעור שאין בו ספק, יעו"ש עוד". ועוד הביא שם שכתב להגר"ח"ק שעכ"פ לעניין ימי חוה"מ שהם דרבנן נוכל להורות לכתחילה שלא להכפיל את השיעור, שהרי דבר זה קבע הקה"י בספרו להקל עכ"פ לעניין מרור דרבנן. וכתב לו שדבריו נכונים ומ"מ אין נכון לפרסם הוראה כזו לרבים. ולכאורה מסתבר שעיקר הטעם לזה כי האתרוגים מצויים, שהרי לעניין כזית פרסם הגר"ח"ק לרבים את הוראת החזו"א לברך על כזית גדול של זמננו [או שהטעם כי באתרוג אין שום קולא בחומרא, משא"כ בכזית. עכ"פ, יהיה מה שיהיה, ברור שהכוונה בדרך חומרא והידור ולא מעיקר הדין, ולא כפי שיש שהעתיקו שלהחזו"א מעיקר הדין צריך ב' ביצים, שזה לא ניתן להיאמר].



ח). והוסיף שעכ"פ בהיה בו קודם החג כשיעור שני ביצים ונצטמק בחוה"מ לשיעור כביצה, בוודאי כשר לכתחילה, שהרי להחזו"א אזלינן לפי מה שהיה בתחילה, ולהמשנ"ב כשר לכתחילה, ואף ההידור לבע"נ הוא רק על היום הראשון שהוא דאורייתא, שהרי כלפי דרבנן הכריע המשנ"ב בסי' תפו ובסי' רעא סעיף יג שאי"צ לחוש לעת הצל"ח ולא הזכיר חומרא לבעל נפש.

## הערות וקושיות – זמנים

### טעם תקיעה בשופר בחודש אלול - הרב יהושע האיתן זצ"ל<sup>א</sup>

הנה הראבי"ה ח"ב סי' תקמב כתב שטעם התקיעה בחודש אלול לעורר לתשובה: "ולכך התקינו חכמים שיהיו תוקעין בראש חודש אלול כל החודש בכל שנה ושנה כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה, שנאמר אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו (עמוס ג, ו). והובאו דבריו גם ברא"ש סוף ר"ה ובטור תחילת סי' תקפב.

אפשר להבין את דבריו בשני אופנים:

או כרש"י ורד"ק בעמוס שם, שכשהשומר תוקע כולם יודעים ונחרדים שהאויב מגיע לעיר, וכנ"ל כאן ע"י התקיעה נזכרים ביום הדין. ובדרך זו נראה במנהגי מהרי"ל עמ' רסא:

"ודרש מהר"י סג"ל טעם התקיעה משנכנס אלול, כדאמרינן משנכנס אלול מרבין בתשובה. וסמך לדבר ומל ה' א'ת ל'בבך ו'את ל'בב זרעך (דברים ל, ו) ר"ת אלול. ולכך תוקעין להזהיר ולהזריז העם לתשובה. משל למלך כשבא לצור על עיר, וכן הצופה על המגדל כשרואה חיילות באים על עיר דרכם להריע לתקוע להזהיר העם שיהיו עומדים על משמרתם."

ובאופן נוסף אפשר להבין, שקול השופר הוא קול מחריד ומעורר, ראה היטב בטעם השביעי בטעמי רס"ג לתקיעות, המובאים באבודרהם ובמנורת המאור על ר"ה. וכן בספר החינוך מצוה תה כתב:

"משרשי המצוה, לפי שהאדם בעל חומר לא יתעורר לדברים כי אם על יד מעורר, כדרך בני אדם בעת המלחמה יריעו אף יצריחו כדי שיתעוררו יפה למלחמה, וגם כן ביום ראש השנה שהוא היום הנועד מקדם לדון בו כל באי עולם, וכו', על כן צריך כל אחד להעיר טבעו לבקש רחמים על חטאיו מאדון הרחמים, כי אל חנון ורחום הוא נושא עון ופשע וחטאה ונקמה לשבים אליו בכל ליבם. וקול השופר מעורר הרבה לב כל שומעיו, וכל שכן קול התרועה, כלומר הקול הנשבר".

[ונראה להוסיף על דברי גיסי הרב יהושע זצ"ל, שיתכן שיש מעט נפקא מינה בין הטעמים, שלטעם הראשון העיקר הוא התקיעה, ולטעם השני מבואר בחינוך שיותר מעורר ומחריד את הלב הוא קול התרועה, ודוק. ובאמת המנהג הנפוץ הוא לתקוע בחודש אלול תשר"ת, וראה מש"כ בזה בספר מנהגי מהרי"צ הלוי (דינר), מועדים, עמ' רנד-רנה, אבל בלשונות הראשונים משמע לכאורה שהיתה רק תקיעה (עמיחי כנרת)].



(א). ראש כולל עטרת מאיר, שכונת רמות ירושלים.

## הערה בדברי רש"י תחילת סוכה שעל שם הסכך קרויה סוכה - הרב עמיחי כנרתי

כתב רש"י תחילת מסכת סוכה: "ושחמתה מרובה מצילתה - המועט בטל ברוב, והרי הוא כמי שאינו, ועל שם הסכך קרויה סוכה". והיינו שאמנם מצוות סוכה כוללת גם את הדפנות, מ"מ החפצא של הסוכה הוא רק הסכך, וכידוע כך בשם הגר"ח מבריסק, ואכמ"ל.

וכבר תמה הפני יהושע, מדוע רש"י כתב כאן כך, והרי עסקינן בדין צל וחמה, ולמה הזכיר כאן דין סכך. ויתכן שהביטול הוא באמת בסכך ולא בצל, וראה שם בפנ"י, ומש"כ באהל תורה.

וראה בר"ן על הרי"ף שלא הביא מילים אלו מרש"י, וצ"ע אם גרס זאת.

ובס"ד ראיתי בפירוש רבי אברהם מן ההר (תחילת סוכה) שכתב כך: "סוכה שהיא גבוהה. על שם הסכך קרויה סוכה. וכולה מפרש בגמרא. מרובה מצילתה, שהמיעוט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו".

ונראה שכך היתה בגירסתו ברש"י, שרש"י מתחיל את המשנה בביאור מהי בכלל סוכה, "על השם הסכך", ואח"כ מבאר דין חמתה מרובה מצילתה, ודוק.

אמנם בעדי הנוסח (ראה ברש"י על סוכה, מהד' ביקורתית ע"פ כת"י, אהרן ארנד) אין שום נוסחה מיוחדת לגבי מיקום מילים אלה, אבל יתכן שלפני ר"א מן ההר היתה נוסחה כזו.



# אוצר אורה חיים

איסור אכילה ושתייה לפני תפילה האם הוא דאורייתא או דרבנן ♦ בעניין  
לימוד תורה בחזרת הש"ץ ♦ שטר פרוזבול ושאר שטרות אם מותר לטלטלם  
בשבת ♦ היתר רשות הרבים בזמננו וביאור שיטת ששים ריבוא [חלק א'] ♦  
סדר קריאת התורה בראש חודש



הבה"ח רן מנצור

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

## איסור אכילה ושתייה לפני תפילה האם הוא דאורייתא או דרבנן

### דברי הגמרא באיסור אכילה ושתייה לפני תפילה

הנה איתא בברכות (י' ע"ב): "ואמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב מאי כתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם (איכא דאמרי) אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקדוש ברוך הוא לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים".

הנה הגמרא הביאה ב' פסוקים לאיסור שתייה לפני תפילה, הפסוק הראשון מן התורה (ויקרא י"ט, כ"ו) והוא: "לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו" והפסוק השני מדברי קבלה (מלכים א' י"ד, ט') והוא: "ואותי השלכת אחרי גויך".

אולם בגמרא בסנהדרין (ס"ג ע"א) מצינו שדרשה הגמרא את הפסוק "לא תאכלו על הדם" להלכות אחרות ולמדה מפסוק זה שאין לוקים על לאו שבכללות. וז"ל הגמרא: "דתניא מנין לאוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, דבר אחר לא תאכלו על הדם לא תאכלו בשר ועדין דם במזרק, רבי דוסא אומר מניין שאין מברין על הרוגי בית דין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, רבי עקיבא אומר מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, ר' יוחנן אומר [אמר ר' יוסי בר' חנינא. ע"פ גירסת סה"מ להגר"י קאפח דלקמן, וכן הגיה החכמת שלמה] אזהרה לבן סורר ומורה מנין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם".



### מדברי הגמרא בסנהדרין נראה שאיסור אכילה ושתייה לפני תפילה דרבנן

והעיר ידידי אליעזר גלעד הי"ו שלכאורה מכך שהגמרא בסנהדרין הביאה הרבה הלכות שנלמדו מהפס' "לא תאכלו על הדם" ולא הביאה את הדרשה של אכילה לפני תפילה משמע קצת שדרשה זו אינה בכלל הלאו דלא תאכלו על הדם אלא אסמכתא. נפק דק ואשכח כדבריו בדברי החת"ס עמ"ס חולין (קכ"א ע"ב ד"ה מסייע). ע"ש. ועוד יש קצת להוסיף ולחזק ראיה זו, שהרי לא מצינו מקום אחר בגמרא שדרשה את הפסוק "לא תאכלו על הדם", ולכן אין לומר שבחולין תנא ושייר.



### מדברי הרמב"ם בספר המצוות נראה שהוא איסור דאורייתא

והרמב"ם בספר המצוות (שורש ט') כתב בזה"ל: וזה הוא לאו שבכללות שאין לוקין עליו כמו שנבאר עתה. וזה כי אמרו (קדושים יט) לא תאכלו על הדם אמרו בפירושו מנין לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה ת"ל לא תאכלו על הדם, דבר אחר וכו' הנה אלו חמשה ענינים כולם מוזהר מהם והם כולם נכללים תחת זה הלאו. ועוד אמרו מנין שלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם. ובבאור אמרו בגמרא סנהדרין (שם) במנותם אלו הענינים על כלם אינו לוקה משום דהוה לאו שבכללות וכל לאו שבכללות אין לוקין עליו וכו'. עכ"ל. ולכאורה משמע מלשון הרמב"ם בבירור שאיסור אכילה לפני תפילה הוא איסור דאורייתא, שהרי מנה אותו בכלל לאו דלא תאכלו על הדם, וכ"כ הגרי"פ פרלא (עמ' ע' ד"ה אמנם יש לפקפק), החת"ס (שם) והאול"צ (ח"ב פ"ז בהערות לתשובה ז' ד"ה ולענין קפה ובהערות לתשובה ח' ד"ה ומכל מקום). [והן אמת שיש מי שרצה לומר שאין הכרח מדברי הרמב"ם שאיסור אכילה ושתייה לפני תפילה דאורייתא שהרי אחר שמנה הרמב"ם את חמשת הדרשות שדרשה הגמרא בסנהדרין לפסוק כתב הרמב"ם 'הנה אלו חמשה ענינים כולם מוזהר מהם והם כולם נכללים תחת זה הלאו' ורק לאחר מכן כתב את דרשת הגמרא בברכות. אולם דברים אלו אינם מחוורים שהרי הרמב"ם פתח וסיים בדין לאו שבכללות, ובתוך דבריו הביא את דרשת הגמרא בברכות ואם היתה דרשה זו אסמכתא בעלמא מדוע יביא אותה בשורש בו מדבר על לאו שבכללות. לכן צ"ל שמ"ש הרמב"ם 'הנה אלו חמשה ענינים וכו', הוא כעין סיכום שעשה הרמב"ם לדברי הגמרא בסנהדרין].



### מדברי הרמב"ם בכת"י וביד החזקה נראה שהוא איסור דרבנן

אמנם יש להעיר שבהרבה גרסאות של ספר המצוות לא הובאה הדרשה של איסור אכילה ושתייה לפני התפילה, ובסה"מ הוצאת הגר"י קאפח (עמ' ל"ד) לא גרס משפט זה, וכן בסה"מ מהדורת ר' חיים העליר (עמ' כ"א הערה 54-55) כתב שבמקור הערבי הנדפס ליתא וכן ליתא בתרגום ר' שלמה אבן איוב [אולם מה שכתבו ביבי"א (ח"ד סי' י"א אות א') ובהערות ר' חיים העליר הנ"ל להביא ראיה מדברי הרמב"ם בפיה"מ (מכות רפ"ג ד"ה והחלק הששי) בדברו על לאו דלא תאכלו על הדם דהוי לאו שבכללות שלא הזכיר את הדרשה של איסור אכילה לפני תפילה, לכאורה צ"ע שהרי לא הזכיר שם גם את דרשת הגמרא של אזהרת בן סורר ומורה].

ויש להוסיף עוד ראיה שהרמב"ם סבר שדרשת הגמרא בברכות אסמכתא היא, שהרי בכל ההלכות שדרשה הגמרא בסנהדרין מהפסוק לא תאכלו על הדם, הרמב"ם הביא את הפסוק כשהזכיר את ההלכה, ובהלכות שחיטה (פ"א ה"ב) כתב: והאוכל ממנה קודם שתצא נפשה עובר בלא תעשה, והרי הוא בכלל לא תאכלו על הדם ואינו לוקה. עכ"ל. וכן בכל שאר ההלכות (עי' פי"ג מהלכות סנהדרין ה"ד ובפ"ז מהלכות ממרים ה"א, ואין להקשות ממ"ש הרמב"ם בפ"א מהלכות מעשה הקורבנות ה"ד שלא הביא פס' זה, משום שיש פס' אחר שמחייב אפי' מלקות. ע"ש ודו"ק), אולם כשכתב (בפ"ז מהלכות תפילה ה"ד) את האיסור לאכול קודם תפילה לא הביא את הפס'. ומעין ראיה זו הביא



במנחת חינוך (מצווה רמ"ח אות ה'). ע"ש. ועוד ראיתי בספר הלכה ברורה (עמ' קצ"ג) שכתב שקצת יש להוכיח שאיסור אכילה לפני תפילה דרבנן הוא לדעת הרמב"ם ממה שכלל אותו עם איסור עשיית חפציו לפני תפילה. ע"ש. ושור"ר שכ"כ התורת חיים סופר (סי' פ"ט סק"י).



### גם מדברי הרא"ש נראה שאיסור זה הוא איסור דרבנן

כתב הרא"ש (פ"א סי' י'): ומצאתי כתוב בשם ר"י ז"ל דאם התחיל לאכול קודם שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר פוסק. אף על גב דאמרין (שבת ט' ע"ב) בתפלת המנחה אם התחילו אין מפסיקין. שאני הכא דאסמכוה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם. עכ"ל. ואע"פ שיש קצת משמעות מדברי הרא"ש שאיסור אכילה לפני תפילה דאורייתא, אין לומר כן, מחמת שמצוות תפילה גופא לדעת הרא"ש היא רק מדרבנן (עי' תוספות הרא"ש ברכות כ' ע"ב ד"ה חייבין בתפלה) ע"כ אין אכילה שלפניה יכולה להיות דאורייתא. וראיתי במעדני יו"ט (אות מ') שהסביר שמ"ש הרא"ש 'דאסמכוה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם' היינו דאסמכתא זו היא סמוכה ג"כ בלאו של לא תאכלו על הדם, ואפשר שהעמים כן בדברי הרא"ש בגלל מ"ש בס"ד לעיל. ושור"ר שביבי"א (ח"ד סי' י"א סוף אות א') כתב להסביר שמה שכתב לאו אינו לאו ממש אלא חמיר יותר מדרבנן רגיל מכיון שאיכא אסמכתא והביא ראיות לדבריו. ע"ש.



### הראשונים הסוברים שאיסור זה איסור דאורייתא

אולם מנגד עומדים הסמ"ג (לאוין סי' ר"כ), הראב"ן (שור"ת סי' ל"ד), הרא"ה בחידושו לברכות (י' ע"ב ד"ה ואמר ר' יוסי בר' חנינא) וספר החינוך (מצווה רמ"ח) הסוברים שאיסור אכילה קודם תפילה הוא איסור דאורייתא, וכמו שכתב במג"ח (שם) בדעת ספר החינוך. ע"ש. [וידוע מה שנחלקו גדולי עולם אם הרא"ה הוא מחבר ספר החינוך אם לאו (עי' שם הגדולים מערכת א' סוף אות קל"ב, וע"ע בעין יצחק ח"א עמ' תנ"א)].



### הראשונים הסוברים שאיסור זה איסור דרבנן

אולם תר"י (ה' ע"א ד"ה לא תאכלו) כתבו וז"ל: "וזה אסמכתא בעלמא הוא דפשטיה דקרא על אבר מן החי נאמר שלא יאכל הבשר בעוד שדמו בתוכו". ומה שכתבו (שם בד"ה כל האוכל) אין כוונתם לומר שהוא לאו ממש אלא אסמכתא, עיי"ש וביבי"א (שם). ודו"ק. וכ"כ המאירי (י' ע"ב ד"ה האוכל), אולם עיין במאירי בב"מ (קט"ו ע"א). וצ"ע. ובחידושי מסכת ברכות המיוחסים לריטב"א (י' ע"ב) כתב שאיסור אכילה לפני תפילה הוא איסור דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וכ"נ מדברי רש"י (חולין קכ"א ע"ב ד"ה וממתין). ע"ש. (ונראה שלפי דברי הראשונים הסוברים שכל עיקר מצוות תפילה היא דרבנן לא יתכן שיהיה איסור מן התורה לאכול לפני שמתפלל, מאחר שהתורה לא ציוותה להתפלל וכ"כ המג"ח [שם]. אמנם ראיתי למי שרצה לומר שהואיל ובעת צרה רוב הראשונים מודו שתפילה

דאורייתא, אפשר לומר שאף הראשונים הסוברים שתפילה דרבנן יודו שאיסור אכילה לפני בעת צרה איסורא דאורייתא הוא. אמנם הדברים לענ"ד נראים קצת רחוקים. ועוד, שהגמרא לא חילקה בכך).



### דעת מרן הבית יוסף

מרן בבית יוסף (סי' פ"ט ד"ה ומ"ש בשם אבי העזרי) כתב בפשטות שאיסור אכילה לפני תפילה הוא איסור דרבנן, וראיתי שהביא מו"ר ביבי"א (ח"י חאו"ח סי' ו' אות ב' בהערה) לחכ"א שכתב בדעת מרן הבית יוסף שאיסור אכילה לפני תפילה דאורייתא הוא שהרי לקמן בסעיף ה' פסק שהמתחיל לאכול לפני עלו"ש והגיע עלו"ש צריך להפסיק, ולכן ודאי משום דס"ל שאיסור אכילה קודם תפלת שחרית הוא איסור תורה. ע"כ דבריו שהובאו שם. אולם עמו הסליחה, שהרי מרן כתב בבית יוסף בפירוש שאכילה לפני תפילה אינה דאורייתא, אלא חכמים רצו לסמוך את ההלכה אקרא, ולכן התיר הראב"ה לשתות מים לפני תפילה. ע"ש בדברי הבית יוסף. ומה שרצה לומר שדברים אלו הם דברי מהר"י אבוהב, לכאורה דבריו קשים, שהרי במהר"י אבוהב ליתא מהמילים 'ונראה לי' וברור שהוא מדברי מרן הבית יוסף. ומ"ש עוד החכם הנ"ל להוכיח כדבריו, שהרי מרן בש"ע (סי' קו) ס"ל כהרי"ף והרמב"ם שהתפלה היא מצוה מן התורה, וא"כ גם איסור אכילה קודם תפלה הוי מן התורה, במחכ"ת הדברים צ"ע, שהרי אף אם מצוות תפילה מן התורה אין להוכיח מכאן שאיסור אכילה קודם תפילה הוי דאורייתא, שהרי דעת הרמב"ם (פ"א מהלכות תפילה ה"א) שמצוות תפילה מן התורה ואעפ"כ דעתו שאיסור אכילה קודם תפילה דרבנן הוא וכמו שהוכחנו בס"ד לעיל. ועוד, שהרי מרן בש"ע (סי' פ"ט סעיף ג') כתב שמותר לשתות מים לפני התפילה, ובבית יוסף מבואר שאם לא היו משנים חכמים מהפסוק ואומרים אל תקרי גויך אלא גאיך היה אסור לשתות אף מים לפני התפילה. והטעם שהיה כח ביד חכמים לשנות את הפסוק הוא משום שאיסור אכילה לפני תפילה הוא דרבנן. ואם מרן היה חוזר בו בש"ע וסובר שאיסור אכילה לפני תפילה הוא דאורייתא היה לו לאסור לשתות מים לפני התפילה. על כן יאמר שלדעת מרן הש"ע איסור אכילה לפני תפילה איסורא דרבנן הוא.



### דברי האחרונים

הלבוש (סי' פ"ט סעיף ג') כתב: "ולא יאכל ולא ישתה קודם שיתפלל, ואם אכל או שתה קודם לכן אסמכו עליו קרא ואמרו [ברכות י' ע"ב] עליו הכתוב אומר [מ"א יד, ט] ואותי השלכת אחרי גויך, ואמרו אל תקרי גויך אלא גאיך, אחר שנתגאה זה מקבל עליו עול מלכות שמים. ומה שהוצרכו לשנות הכתוב באל תקרי, שהרי אפילו בקריאת פשט הכתוב ג"כ היו יכולין לדרוש אותי השלכת אחר גופך שפירוש גויך הוא גופך, כלומר השלכת אותי אחר צרכי גופך. לא רצו חכמים לעשות כן שהרי הפסוק הזה אינו אלא אסמכתא ולא על דבר זה נאמר, שדבר זה אינו אלא מדרבנן, והם לא רצו לאסור כל צרכי הגוף אלא דברים שאדם מתגאה בהן ולפיכך אמרו כן" ושפתיו ברור מללו שאיסור אכילה ושתייה לפני תפילה הוא איסור דרבנן. וכ"כ העו"ת (ס"ק

## איסור אכילה ושתייה לפני תפילה האם הוא דאורייתא או דרבנן

י"ג, הפמ"ג (א"א ס"ק י"ב), הבגדי ישע (ד"ה אבל מים מותר), ש"ע הרב (סעיף ה'), המשנ"ב (ס"ק כ"א) וכ"פ מרן הגרע"י בהליכו"ע (ח"א עמ' קנ"ב).



הבה"ח יצחק פרץ

עורך ומו"ל גליון בארות יצחק

מכסיקו

## בעניין לימוד תורה בחזרת הש"ץ\*

## שאלה

הנה בימינו רוב האנשים אינם מכוונים כראוי בחזרת הש"ץ, ובעוה"ר יש כמה שאפי' מפטטים או שחים שיחה באמצע החזרה. א"כ השאלה היא אם מותר לאדם שבד"כ לא מכוון, ללמוד תורה בחזרת הש"ץ.



## תשובה

הנה כמו שהזכרנו בשאלה רוב האנשים לא מכוונים כלל בחזרת הש"ץ וחולמים חלומות, אם לא שמדברים ומפטטים בדברי הבל ושטות, וא"כ נראה דעדיף טפי דילמדו תורה מאשר יעשו דברים אחרים. וכעת באנו בקצת נימוקים על הפסק להתירא.

כתב הרא"ש באורחות חיים (יום ראשון הל' יד) וז"ל: "שלא יספר משיתחיל ברוך שאמר עד שיסיים תפלות לחש, ולא בעוד ששליח צבור חוזר ומתפלל התפילה, אא"כ בדברי תורה, או בדבר מצוה או לתת שלום ולהחזיר שלום". עכ"ל.

ועי' לגר"מ שטרנבוך בביאורו שם דכתב דמיירי כשהאדם מסתפק בשאלה בד"ת אם אסור וכדו' ונוגע לעכשיו.

וע"ע בביאורו של הגרב"י זילבר זצוק"ל בספרו תורת היראה שם וכתב בהתחלה דנראה דאם יש י' זולתו יכול ללמוד, אולם אח"כ כתב להחמיר. וצ"ע, דלא מובן מה דעתו לדינא.

והגרע"י זצ"ל רוח אחרת עמו, דפירש (בילקו"י תפילה) דמדובר כשיכול לכוין כשלומד, ושם כן מתירים לו ללמוד. ומוסיף דבזמננו לא שייך כן, ובגלל זה לכולם יש להחמיר.

וכן ראיתי מה שכתב הגר"ק זצוק"ל בביאורו השם אורחותיו. וכן ראיתי מה שכתב הגר"מ קליין זצוק"ל בביאורו לאורחות חיים. והאמת דלא זכיתי להבין שום פירוש בענין ושום פירוש לא התיישב בלבי.

ועי' בס' מנהגי המהרי"ל (הל' תפלה עמ' 51) וז"ל: "היה רגיל לשאת עמו ספר ארבעה טורים לב"ה והיה לומד בו כל זמן שמאריך ש"צ בניגונין או בשעת קדושה וקדיש". עכ"ל. ועי' במהדו"ח ש"ל ע"י מכון ירושלים שהביאו הוספה מכת"י שגם היה לומד בחזרת הש"ץ.

\* הערת העורך: מאמר זה נכתב כתוספת על דברי המתירים ומחמת זה הובאו בעיקר דעות המקילים, כדי שיראה המעי' ויבין את הצד של הקולא, אף שרבים וחשובים אוסרים. ראה עוד בהרחבה במאמר הרב אפרים כחלון בגיליון כב, הרב יחיאל אומן בגיליון כד, הרב יובל קורסיה בגיליון מט, ובהערות הקוראים בגיליון נא.

ועי' בס' יש נוחלין לאביו של השל"ה הקדוש (בפרק ראשון אות ט) שכתב וז"ל: "ברית כרותה, שכל הלומד בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח (ירושלמי ברכות ה, א). על כן יהיה לכם תמיד ספר מוכן בבית הכנסת, כגון טורים או משניות, וכשינגן המנגן קדיש או קדושה או אנא או הודו או שאר דברים שרגילים החזנים להאריך וביצרות ובניגונים, אז תלמדו באותה שעה מתוך הספר. לא להוציא הדברים מן הפה, כי זה היה איסור משום הפסק, רק לראות בתוך הספר ולעיין בו עיון בעלמא ולחשוב מחשבות בענין ההוא, ולא להוציא מן הפה באותו זמן שום דיבור. ואז יהיה לכם תורה ותפלה במקום אחד, וטוב לכם. רק תראו כי אין נגרע מעבודתכם (רוצה לומר, תפילתכם) דבר, כאמרם ז"ל (שבת י, א): זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד". עכ"ל.

ועי' בהגהות של בן המחבר (אות יד) שם דכתב לחלוק על אביו וכתב דאיסור גמור וחמור ללמוד תורה בין בשעת החזרה בין בשעת קדיש וקדושה. ע"ש.

וראיתי כעת בהשגות הסמ"ע לס' יש נוחלין (עמ' שכא) שכתב הסמ"ע וז"ל: ואשר כתב מכ"ת על דברי אביו שאין ללמוד בשעה שמנגן המנגן קדיש וקדושה בשעת חיתוך התיבות והאותיות וכו', לא משמע לי כן מדברי המהרי"ל שכתב בהל' תפלה ז"ל: היה רגיל לשאת עמו ספר טורים לב"ה והיה לומד בו כל זמן שמאריך ש"ץ בניגונים ובשעת קדושה וקדיש עכ"ל. ומדסתם משמע דאפי' בשעת חיתוך תיבות ואותיות היה לומד, דומיא מ"ש כל זמן שהיה החזן מאריך בניגונים, דמשמע שהוא היה אומר תפלתו והקרוכות עם וכססים תפילתו אף שהחזן היה מאריך, היה לומד, וזהו שדקדק וסיים וכתב שהיה אומר הקרוכות עם הציבור, ובוודאי בקדושה וקדיש אסור לאומרו בפני עצמו ולא יאזין לש"ץ כלל, אבל כשאומר הש"ץ קדיש אזי בהתחלת כל תיבה ותיבה יכוין לאותה תיבה. וכשרואה שהש"ץ מאריך בניגון באותה תיבה יכול ללמוד בזמן אריכותו אף בשעת חתוך התיבה עצמו ובוזה יוצא ידי הרא"ש והב"י, כי הן לא כתבו אלא כשאין הש"ץ מאריך בהן, אבל כשמאריך יוצא השומע במה שמכוין לכל תיבה ותיבה בהתחלתה, וכן היה ודאי מנהג מהרי"ל כנ"ל ומור"ם שהביאו, ואני בעניי נוהג כן אחריהן. ואי לא מיסתפינא הייתי אומר אף שאינו מכוין בהתחלת כל תיבה ותיבה דאומר הש"ץ אלא בתחילת הקדיש או נעריצך מכיון לענין כל הקדיש או הנעריצך נמי יוצא. וראיה לדבר ממ"ש במס' סוכה והביא הטור בס' כד בב"ה של אלכנסדר' הין מניפין בסודרין להודיע שסיים הש"ץ הברכה ויענו אמן, עכ"ל. הרי לפנינו דבכיון לאותו ענין יוצא כאלו שמע כולו, אף דבואי היו יכולין לכוין לכל תיבה ותיבה דש"ץ, מ"מ כיון שכיוונו דעתן לכל ברכה וברכה היו עונים בסוף אמן ולא היה נחשב להן אמן יתומה. ואף שי"ל דשאני התם שהיה הב"ה כ"כ גדולה ולא היה להן אפשר לשמוע לקול הש"ץ, ולהן דוקא הקילו לעשות להן תקנה להיות יוצא ידי אמירת אמן, ה"נ אני אומר למי שתורתו אומנותו שמן הדין פטור מן התפילה, אף שאנן אינן בדין תורתן אומנותן כדאיתא בפ"ק דשבת והביאו הטור בס' ק"ו, מ"מ בכה"ג דכתיבנא וכדי לצאת ידי שניהן מותר לעשות ע"ד שכתבתי. עכ"ל.

וכעת ראיתי דברים נפלאים ונחמדים מפז שכתב הג"ר יואל שילה שליט"א בירחון האוצר (מס' נא עמ' תפ"ו והלאה). והביא סברות חזקות ומסתברות.

ונראה דבין כך בזמננו אף אחד לא מכוון, ואפי' בתפילת העמידה קשה לומר שמכוונים, ואם לא מכוון חולם חלומות מענייני העולם, א"כ כדאי יותר שילמד תורה בהרהור או בהסתכלות בספר, ובדאי דעדיף טפי מלחשוב מחשבות.

ועוד טענה נראה לי להוסיף להקל, אם גומר את העמידה שלו כשהש"ץ התחיל כבר את החזרה, עי' בס' תפארת שמואל (עמ' כב) דכתב דאין צריך לשמוע את החזרה, וכן כתב הגר"ח קוצק"ל והוב"ד בס' במחיצת חכמי ישראל ראש השנה (עמ' עז) שלא חייב לשמוע את כל חזרת הש"ץ. וע"ע בס' הנ"ל מה שכתב בענין זה.

וראיתי בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קב בשאלה שמינית) שנשאל במי שבקי בתפילה והתפלל בלחש עם הציבור מהו שיעסוק בתורה בשעה ששליח צבור יורד להוציא את שאינו בקי ובלבד שיענה אמן ואף על פי שלפעמים לא ידע על איזו ברכה הוא עונה הנפת סודרים של אלכסנדריא תוכיח.

וכתב תשובה וז"ל: "רוב העולם אינם נזהרים וקורין בסדר קרבנות וכיוצא בשעה שש"צ יורד אף על גב דלא יאות עבדין ובכל כי האי גוונא איכא משום הנח להם לישראל, וכיון שגלו דעתייהו שאינן מכוונים לצאת אף על פי שיענו לפעמים ואינם יודעים על איזו ברכה אין כאן אמן יתומה כמפורש בירושלמי הביאו הרב בפרק שלשה שאכלו ולא עוד אלא שהם פטורים מן הדין מעניית אמן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואם ענו מצוה קעבדי ובכלל מצוה ועושה ניהו דהא מצווים הם בכך אלא שדבר אחד גורם להם ליפטר לפי שעה והמה מכל מקום חוטפים את המצוה ובידם שנים, כאבזה של רבי יוסי בן החוטף אפרתי שנזכר במשנה דכלאים סו"פ ג הנקרא כן על שם שהיה חוטף מצות מן השוק ומזכירין אותו לשבח, אבל באלכסנדריא של מצרים יודעים היו על ידי הנפת סודרין אם היא ברכה ראשונה שניה או שלישית ואנו מחזיקין עצמנו בקיאים להתחייב בתפלה שלא יהא שליח צבור מוציא אותנו, וראוי שנספק בעצמינו כבלתי בקיאים שאם לא כיווננו כל הצורך נכוון לצאת בשעה שש"צ יורד, ועם זה אנו נכנסים לספק אמן יתומה, ומה טוב שלא יעסוק בדברים אחרים ולכוין ולענות אמן". עכ"ל.

וע"ע בעולת תמיד (ס"ק ה') ובשיירי כנה"ג (הנהגות ב"י סק"ד), שהביאו את דברי הרמ"ע מפאנו להקל. אף דבא"ר (ס"ק י"ב) העיד דנראה מדבריו דלא ניח"ל להתיר, במקור חיים להחיות יאיר (או"ד) משמע, שסובר בדעת הגאונים דשרי להפסיק בדיבור לצורך מצוה, וע"ע במאמ"ר (ס"ק ו) ובמגן גיבורים (אלף המגן סק"ט) שהסכימו להרמ"ע מפאנו הנ"ל. ע"ש.

ראיתי במשנ"ב (סי' קכד ס"ק ט"ז) שכתב וז"ל: "ע"כ יש להזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה". ע"כ. וע"ש בדרשו שהביאו בשם הספר ווי העמודים שג"כ אסר. עוד הביאו שם בשם האגרות משה שאפי' אם החזן שתק קצת באמצע החזרה ג"כ אסור ללמוד בזמן ההוא. וי"ל דהאגרות משה לא ראה את המהרי"ל הנ"ל.

ועוד פסק לאסור בס' אישי ישראל (עמ' רנה-רנו הע' נט סי' סא). וכ"כ בפסקי תשובות (ח"א עמ' תתקיג-תתקיד), והביא את דברי הרמ"ע מפאנו להקל. וע"ע למו"ז עט"ר, הגאון הגדול רבי מיכאל

פרץ שליט"א, בספרו עושה שלום (ח"א שנה ראשונה עמ' רפט). וע"ע להגר"ד הרפנס שליט"א בספרו ויברך דוד (הל' תפלה ח"א סי' י) שכתב להחמיר בזה ע"ש. ועוד ראיתי בס' דעת נוטה (ח"א עמ' שנו תש' רפט רצ רצא). ע"ש מה שכתב בזה.

ועי' בשו"ת יחווה דעת להגרע"י זצ"ל (ח"ג סו"ס טז) שציין לשו"ת התעוררות תשובה ובשו"ת פעולת צדיק ובשו"ת עמק יהושע ובשו"ת יחווה דעת ובשו"ת איש מצליח ועוד קצת. ע"ש.

והילקוט יוסף שם, כתב להחמיר והביא מקורות מהאחרונים, המ"א בשם הווי העמודים, שלמי צבור, מרן החיד"א, הא"ר, סידור בית עובד, מהגר"ח פלאג'י, פקודת אלעזר אבן טובו, בן איש חי, ערוך השלחן, כף החיים סופר, משנ"ב, שו"ת איש מצליח, שו"ת ציץ אליעזר, שו"ת אז נדברו, שו"ת שמע שלמה, שו"ת אגרות משה, שו"ת רבבות אפרים, וכן הביאו את מכתבו של הגרע"י בענין. ע"ש.

וכעת ראיתי להגר"ד יוסף שליט"א בספרו הלכה ברורה (ח"ו עמ' רסט) שכתב וז"ל: "ויש להחמיר שלא יעסוק בתורה וכן שלא יקרא תהלים או יאמר תחנונים בשעת החזרה, ואפי' אם נזהר לענות אמן אחר ברכות הש"ץ. ואפי' לעי' בס' בלא שיוציא בשפתותיו, יש להחמיר שלא לעשות כן בשעת תפלת החזרה". עכ"ל.

ובהע' זה כתב וז"ל: עי' בעולת תמיד ובשיירי כנסת הגדולה ובמגן אברהם בשם הרמ"ע מפאנו שכתב שאם מכוונים לענות אמן אין למחות בידם ומכל מקום נראה מדבריו דלא ניחא ליה בהכי וכמו שהעיר הא"ר וע"ש. ועי' בס' מקור חיים לבעל החוות יאיר שנראה שסובר בדעת הגאונים שהביא שם דשרי להפסיק בדיבור לצורך מצוה. וע"ע שהביא להלכה את דברי הרמ"ע מפאנו.

והמ"א הביא בשם ס' ווי העמודים שבסוף השל"ה שקרא תגר על הלומדים בזמן חזרת הש"ץ ושכן משמע מהשו"ע וכן כתבו להחמיר בא"ר ובסולת בלולה ושכן כתב בס' ראשית חכמה ובשלמי צבור והפרי' מגדים ומרן החיד"א בקשר גודל ובשו"ע הרב והבית עובד והחסד לאלפים והשערי תשובה ומהר"ח פלאג'י בכף החיים שלו וברוח חיים והמשנ"ב והכף החיים סופר ועי' בערוך השלחן שהתיר למורה הוראה לפסוק הלכה נחוצה באמצע החזרה ועי' בשו"ת בית יעקב ובשו"ת מהר"מ בריסק ובשו"ת פסקי תשובה ובתורת חיים סופר ובשו"ת זכר יהוסף ובשו"ת יחווה דעת. עכ"ל.



## היוצא לדינא לענ"ד

אחד שלא מכוון בד"כ בחזרת הש"ץ וגם עכשיו הוא חושב שלא יוכל לכוין נראה דיכול ללמוד תורה בזמן החזרה.



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס

ירושלים

## שטר פרוזבול ושאר שטרות אם מותר לטלטלם בשבת

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ, הרה"ג המפורסם מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב. ע"ד שאלתו אם פרוזבול מוקצה בשבת.



א.

### לטלטל גט בשבת

בגיטין ע"ז ע"ב איתא: ההוא שכיב מרע, דכתב ליה גיטא לדביתהו, בהדי פניא דמעלי שבתא ולא הספיק למיתביה לה למחר תקף ליה עלמא וכו' ופרש"י והיה ירא פן ימות ותזקק ליבם, ואסור לטלטל גט בשבת ולמוסרה לה עי"ש. אולם המג"א (או"ח ס' ש"ז ס"ק כ"ד) כתב: וגט מותר לטלטלו אע"פ שכתב בלע"ז, דיכול ללמוד ממנו דיני גט, עי"ש, וכ"כ המשנ"ב (ס' ש"ז ס"ק ס"ג) עי"ש. וא"כ צ"ע מ"ט השכיב מרע לא יטלטל את הגט בשבת, דאי"ז מוקצה, שיכול ללמוד מזה דיני גט. ואכן המרדכי (גיטין ס' תל"ו) הביא מהסמ"ג שדווקא בזמן חז"ל היה גט מוקצה בשבת, דלא למדו תורה שבע"פ מתוך הכתב, ועכשיו שלומדים מתוך הכתב אין הגט מוקצה שיכול ללמוד ממנו דיני גט עי"ש. וא"כ י"ל עפ"ז לכאור' דפרוזבול אינו מוקצה, שיכול ללמוד מזה הל' פרוזבול, וכגט.

והנה בשו"ע (אבן העזר ס' קל"ו ס"ז) נפסק: אין מגרשין בשבת ואם השעה צריכה לכך כגון שכיב מרע שתקף עליו החולי ורוצה לגרשה שלא תזקק ליבם, אם הגט ברשותו יקנה לו אותו ותזכה בו ובגט שבתוכו, ואם א"א בלא טלטול כגון שאין הגט מונח ברשותו יטלנו בידו ויתננו לה עי"ש. הרי מבואר מהשו"ע שרק בשכיב מרע התירו לטלטל את הגט שלא תזקק האשה ליבם, אך אם אפשר להקנות לה את המקום, אין לטלטל גט משום מוקצה. אולם הרמ"א שם כתב די"א דבזה"ז שכותבין תורה שבע"פ מותר לטלטל גט בשבת, שיכול ממנו דיני גט ועל כן יכול ליתן לה בכל ענין, וזהו כדעת המרדכי הנ"ל שהביא כן מהסמ"ג. אולם הבית יוסף (אהע"ז שם) הביא להמרדכי והסמ"ג הנ"ל ותמה עליהם עי"ש. וכתב הבית שמואל (אהע"ז ס' קל"ו סק"ח) דבבדק הבית הקשה על דעת המתירין לטלטל גט, ולהכי בשו"ע שם השמיט דעתם, ומשום דס"ל לאסור לטלטל גט עי"ש. אולם להרמ"א גט אינו מוקצה, ועי' בדרכי משה (או"ח ס' ש"ז אות ח').\*

א). וע"ע מש"כ בשו"ת משנה הלכות (חט"ו ס' ק"י) ובס' משנת הגט להרה"ג רבי אליהו ברכה (ח"ב ס' קל"ו ס"ז עמ' תת"ו) יעו"ש. ומש"כ בזה בס' שבת מנוחה (פ"ג ס"ז) ובשו"ת אבני דרך (ח"ד ס"ו) ובס' דור המלקטים שבת ח"ב (ס' ט"ז ס' י"ז אות כ"ז).



וא"כ לכא' אם פרוזבול הוי מוקצה בשבת ה"ז תליא בהך פלוגתא אם גט הוי מוקצה כיון שיכול ללמוד ממנו דיני גט. ולמ"ש"כ המשנ"ב דגט אינו מוקצה כיון שיכול ללמוד בו דיני גט, ה"ה בשטר פרוזבול, שיכול ללמוד ממנו דיני פרוזבול.

וראיתי בשו"ת תשובות ישראל (ח"ו ס' רט"ו), שכתב לדון שבפרוזבול כיון שיכול ללמוד ממנו דיני פרוזבול, הוי כמו בגט שאינו מוקצה. וכתב ע"ז דא"כ גם שטרי חובות יהא מותר לטלטלם, שיכול ללמוד כיצד כותבין שטר, וע"כ כיון דמטרתו שיוכל לגבות חוב הוי מוקצה משום שטרי הדיוטות, וה"נ פרוזבול כיון שעל ידו יכול לגבות חובותיו, וזה שטר ראיה שעשה פרוזבול שפיר הוא בכלל שטרי הדיוטות והוי מוקצה לכל דבר, ול"ד לגט שאי"ז שטר של משא ומתן, עי"ש. ובשו"ת אבני דרך (ח"ו ס' קס"ה) הביא מהגר"ש פנחס (בעל מנחת שמואל) לדמות שטר פרוזבול לשטר כתובה, וכתובה הוי כשט"ח דהוי כשטרי הדיוטות. וכתב לחלק בין פרוזבול לכתובה, ששט"ח כל מהותו עובדין דחול, ומשא"כ פרוזבול עשוי לצורך תקנת חז"ל אולי י"ל דאינו מוקצה. והביא תשו' בעל דברות אליהו שפרוזבול הוי מוקצה מחמת חסרון כס, ששומרו שיכול לתבוע חובו. ודעת בעל דברי בניהו להתיר טלטול פרוזבול, שיכול ללמוד ממנו דיני גט, וכן ס"ל לבעל ודרשת וחקרת. והביא מהגרמ"מ פוקס (בעל דברות מנחם), דאף המתירים לטלטל גט בפרוזבול יחמירו, דשאני גט מטרתו להפריד בין הבעל והאשה ואין בה עניני משא ומתן, משא"כ פרוזבול יסודו לגבות חובותיו הכספיות והוא ממש כשטרי חובות עי"ש. ושכן ס"ל לבעל ארחותיך למדני, וכן בעל חיי הלוי, להחמיר בפרוזבול שלא לטלטלו יעו"ש.

אולם בס' מנחת איש שבת (ח"א פכ"ט ס' מ"ד) כתב דמותר לקרוא גט בשבת וכן מותר לקרוא בשטר פרוזבול ובשטר כתובה. וכתב בהערה 65, דלכא' בכל שטר חוב אפשר ללמוד דיני שטרות, מ"מ אין להתיר אלא באופן שגופו של אותו שטר אינו נחשב כדבר של מקח וממכר בלבד אלא הוא שטר שיש בו מהות נוספת מלבד ענין המקח והממון, והסתכלות בני האדם היא על שאר דברים שיש ללמוד ממנו, ואף שיש בו גם עניני ממון וכגון גט וכדו'. אבל בכל דבר שכל מהותו היא ממונית, הרי ודאי ההסתכלות בזה מסייעת ושייכת לעניני הממון, ולהכי אין להתיר במה שאפשר ללמוד ממנו דיני שטרות, דבשטרי חוב נחשבת תמיד הקריאה הרגילה בשטר כהתעסקות בצרכי ממון, והלימוד של הדינים ממנו הוא דבר צדדי ואינו מכריע ההיתר בו. ולהכי י"ל דגם שטר כתובה מותר לקרוא, ואע"פ שכל התוכן בו הוא התחייבות ממונית, מ"מ ה"ז מותר אם רוצה לקרוא בה לצורך לימוד דינים אחרים, ובכתובה מסתכלים גם שלא לצורך ממון. וה"ה בשטר פרוזבול, אף שעיקר תוכנו הוא מסירת ממון לאפשרות גביה שמסר חובו לב"ד, מ"מ י"ל שדמי לגט שהוא סוג שטר, דבאמת הוא עשוי ללמוד דינים אחרים, וההסתכלות בו הרבה פעמים היא לדברים אחרים עי"ש. ואכן בס' איל משולש (שטרי הדיוטות פ"ב הערה כ'), הביא בשם מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל בשטר פרוזבול אי"ז אלא תקנה ועצת חכמים שלא יישמטו חובותיו, לכן נחשב כשטר של עניני איסורין וכגט יעו"ש. ובס' כי בו שבת (ס' ט"ז עמ' ש"ס) עי"ש, וגם בס' נטעי גבריאל שמיטת כספים (פ"כ ס"ח) כתב על שטר פרוזבול דמותר לטלטלו בשבת, עפ"י דשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג ס' פ"ה) שמותר לטלטל שטר מתנה בשבת, כיון שמותר לקרוא בו בשבת לבדוק אם נכתב כדינו, וכמו"כ אפשר ללמוד ממנו כמה הלכות עי"ש.

ועיין בקונ' הלכות שבת הנוגעים לשנת השמיטה לידידי הגר"ל אויערבאך (פ"ה עמ' מ"ב) מש"כ בזה. ושאלתי להגר"א נבנצאל אם פרוזבול מוקצה בשבת, והשיב דיכול ללמוד ממנו הלכות, וכ"כ לי הג"ר שמאי גרוס (בעל שבת הקהתי): אי"ז מוקצה שיכול ללמוד הלכות, אולם בפ"א השיב ע"ז לכאו' מוקצה.



## ב.

### שטר כתובה אם מוקצה

וראיתי בס' אשיחה (ח"א עמ' שכ"ט), דנשאל מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בשטר כתובה אם מוקצה, כיון שיכול ללמוד ממנו דיני כתובה, והשיב ע"ז: יתכן שהוא כמו גט, ע"ש. והיינו דשטר כתובה כמו גט דאינו מוקצה שיכול ללמוד ממנו דיני גט, ה"ה בכתובה יכול ללמוד דיני כתובה, ע"ש (וכן השיב מרן בס' בירורי משנה עמ' ס"א ע"ש). וכן הביא בס' שלמי יהודה (פי"ב הערה נ"ב) בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, דכתובה אינה מוקצה, שיכול ללמוד ממנה דיני כתובה ע"ש, ועיין בס' תורת המוקצה [וויס] (עמ' שכ"ט) מש"כ בזה. אולם בס' לוח המוקצה (ערך כתובה) כתב שכתובה הוי מוקצה, דאף בגט אין ההיתר כ"כ ברור. ועוד, שדווקא בגט שדיניו מרובים י"ל שאינו מוקצה, אבל כתובה שאין דיניה מרובים י"ל שהיא מוקצה ע"ש. ועיין בס' ארחות שבת (ח"ב פכ"ב ס' קל"ח הערה ר"ח\* מש"כ בזה, ובס' איל משולש שטרי הדיוטות (פ"א ס"ד הערה כ') שכתב דשטר כתובה כמו שטרי הדיוטות ממש, ושאינו גט דהוא שטר איסורין ולא שט"ח, משמיה דמרן הגר"נ קרליץ זצ"ל, ע"ש.

ובס' כי בו שבת (ח"ב עמ' תכ"ח) כתב בשם בעל אור לציון זצ"ל דאין לטלטל כתובה בשבת משום שהוי שטרי הדיוטות ע"ש, וכן הביא כן מהאורל"צ זצ"ל בס' משפט הכתובה (ח"ח עמ' רכ"ד), דשאני מגט דאיכרי ספר ויש לו דינים שלימים של ס"ת, ומש"ה גט אינו מוקצה, שהיא תורה שלמה שיש ללמוד ממנה כמה דינים, משא"כ כתובה היא שט"ח רגיל לגביה ככל שטרי הדיוטות, ע"ש.

ושו"מ בתשו' שערי יושר להגר"א חנניה זצ"ל (ח"ד ס' נ"ד או"ג), שנשאל על כתובה אם היא מוקצה בשבת, וכתב - מה שבגט החמיר השו"ע הנ"ל, היינו בגט שעדיין לא ניתן לאשה, ומשום שדרך העולם להקפיד שלא יסתכלו בו, שלא יהא בו איזה טישטוש מטיפת רוק או משמוש הידים, וכל תיקון קטן שצריך לעשות בגט, יש בעיות גדולות לתקנו כמב' בשו"ע אהע"ז ס' קכ"ה ס"ו, ולהכי ס"ל לשו"ע דאע"פ שאפשר ללמוד ממנו דיני גט, כיון שהעולם מקפידים שלא ליתנו, שילמדו ממנו דיני גט הו"ל מוקצה, אבל בגט שכבר ניתן לאשה אף להשו"ע אינו מוקצה, שלא מקפידים עליו שימשמשו בו ללמוד ממנו דיני גט. וא"כ בכתובה העומדת לגביה, כיון שרגילין להצניעה במקום שמור שלא תאבד, ואין דרך להוציא אותה ללמוד הלכות אפשר דהוי מוקצה. או"ד כיון שאין מקפידין כ"כ שלא יסתכלו בה וימשמשו בה כמו בגט לפני נתינתו, ופעמים מוציאים אותה לראות איך נכתבה י"ל דאינה מוקצה. ומסיק השער"י להקל שכתובה

אינה מוקצה אף בכתובה העומדת לגביה ע"ש. ועיין מש"כ בשו"ת אבני דרך (ח"ד ס"ו) עי"ש, ובס' משפט הכתובה (ח"ח פ"ו ס"ח), ובשו"ת נשמת שבת (ח"ג ס' קכ"ז).

אולם בס' מור דרור (עמ' רי"ט), כתב כיון שקיי"ל בשו"ע (או"ח ס' ש"ז ס' י"ג) דאסור לקרוא בשבת בשטרי חובות, והמשנ"ב (ס"ק נ"א) דטעם האיסור די"א משום ממצוא חפצך, וי"א משום שמא ימחוק, א"כ י"ל דאסור לטלטל כתובה בשבת שהרי היא שטר חוב, וממילא דינה ככל שטרי הדיוטות, דנחשבים ככלי שמלאכתו לאיסור. ואפי' להרמ"א שהתיר לטלטל גט בשבת, בכתובה יודה דאסור, שדווקא גט דמי לאגרות שלום דגזרו עליהו משום דמיחלף בשטרי הדיוטות, ובגט לא גזרו עליו משום שאפשר ללמוד ממנו הל' הגט, משא"כ כתובה שהיא ממש שטרי הדיוטות, לכאור' גם להרמ"א יהא אסור לטלטלה עי"ש. וכן ראיתי בס' שבת מנוחה (מוקצה פ"ג ס"ח) דאין לטלטל כתובה בשבת ורק אם ייחדה ללמוד ממנה הל' כתובה אין ע"ז תורת מוקצה, והביא כן ממרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל שהשיב לו שאסור לטלטל כתובה בשבת, עי"ש. אולם זהו צ"ע ממה שהשיב הגר"ח קניבסקי זצ"ל בס' אשיחה ובס' בירורי משנה הנ"ל, די"ל שכתובה הוי כמו גט דשרי לטלטלה משום שיכול ללמוד ממנה דיני גט, וה"ה בכתובה יכול ללמוד ממנה דיני כתובה, א"כ אי"ז מוקצה אף שלא ייחד את הכתובה ללמוד ממנה הלכות כתובה וצ"ע. וע"ע בס' אש התורה (בראשית עמ' ר"ט) שהשיב הגר"ח קניבסקי זצ"ל על שטר תנאים דאי"ז מוקצה עי"ש, והסתפק בזה הפסקי תשובות (ס' ש"ז הערה י"ב) עי"ש.



## ג.

### שטר מכירת חמץ אם מוקצה

ובתשו' דברי מלכיאל (ח"ג ס' פ"ה), כתב בתו"ד על שטר מכירת חמץ די"ל שמותר לטלטלו, ולקראו בשבת, ואינו מוקצה כלל, דיכול ללמוד מזה כמה הלכות, וכמו גט עי"ש. וכן השיב מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בס' בירורי משנה (עמ' ס"א), דשטר מכירת חמץ אינו מוקצה שיכול ללמוד ממנו הלכות, וכמו גט עי"ש, ועיין בס' תפארת ההלכה (עמ' שס"א) יעו"ש.



## ד.

### טלטול שטר היתר עיסקא

והלום ראיתי בס' תורת המוקצה [וויס] (עמ' תע"ז), לענין שטר היתר עיסקא, שדינו כשטר כתובה, דבעצם הוי שטרי הדיוטות היות שמקפיד עליהם, אלא שיש לדון דאפשר ללמוד ממנו הלכות לא יהא מוקצה. ואם כבר נשתמש בהם, ואינו צריך להם עוד, בודאי שאינו מוקצה עי"ש. ושאלתי להגר"א נבנצאל בשטר היתר עיסקא, אם זה מוקצה בשבת, וכתב לי אם לומד בשטר היתר עיסקא הלכות אין זה מוקצה שהוי כגט. ולכאור' נראה מדבריו, שרק אם לומד ממש בשטר היתר עיסקא אי"ז מוקצה, ואם אין בדעתו ללמוד הוי מוקצה. ולכאור' צ"ע, מאי שנא מגט

דאי"ז מוקצה משום שיכול ללמוד ממנו דיני גט, וא"צ שיהא לומד בו בפועל דיני גט, אלא כל שיכול לבוא ללמוד דיני גט, ממילא כבר אי"ז מוקצה. וכתב לי מח"ס ראש יוסף בעניני ריבית והיתר עיסקא, דאף שיש דברים שסמכו להקל לטלטל בשבת כדי ללמוד בהם, אין לומר סברא זו בשטר היתר עיסקא, שעיקרו למשא ומתן וגופו ממון עכ"ל. וא"כ י"ל דשאני שטר היתר עיסקא שעיקרו למשא ומתן הוי כשטרי הדיוטות, ורק אם לומד בו בפועל ל"ח כשטרי הדיוטות. ואה"נ דבשאר שטרות לדין מוקצה סגי בכך שיכול ללמוד בו וא"צ שיהא לומד בו ממש.

אולם ראיתי בשו"ת מציון תצא תורה (תשו' תט"ז), שהשיב הגר"א נבנצאל, בכלים שלא הוטבלו אם הוי מוקצה בשבת, די"ל דאי"ז מוקצה כיון שיכול ליתן הכלי לגוי במתנה ויחזור וישאלנו ממנו, כמב' בשו"ע או"ח ס' שכ"ג ס"ז ע"ש, וא"כ כיון שיכול ליתן את הכלי לגוי י"ל דאי"ז מוקצה. אולם מי שאינו רוצה ליתן לגוי במתנה ע"מ להחזיר, ממילא הכלים שלא הוטבלו מוקצה ע"ש. והעיר ע"ז בס' שבת מנוחה לידידי הרה"ג רבי שמואל זכאי (פ"ב ס' י"ח), די"ל דכיון שיכול להקנות לגוי י"ל דאי"ז מוקצה, למרות שאין בדעתו ליתן לגוי י"ל דאין ע"ז תורת מוקצה. והוכיח כן מהמב' בשבת קכ"ז ע"ב, שדמאי אינו מוקצה, ומשום דאם היה מפקיר נכסיו היו הפירות ראויים לו, וא"כ מוכח שעצם זה שקיימת אפשרות שיפקיר את נכסיו, אע"פ שאין מתכוין להפקיר בפועל את נכסיו, זהו טעם שאי"ז מוקצה. וא"כ י"ל אף לענין כלים שלא הוטבלו בשבת י"ל דאי"ז מוקצה כשיכול ליתנם לגוי ע"ש. ואכן בשו"ת אור לציון (ח"ה י"ד פל"ט ס' כ"ב), כתב שמותר לטלטל בשבת כלי שאין טבול, כי יש אופנים שמותר להשתמש בו כמו לקחתו וליתן לגוי ע"ש. ועיין בשו"ת דברי משה (ס' כ"ג) ובס' הליכות משה (שבת פ"ט ס"י) ע"ש. וראיתי בקובץ אור השבת (כ"ו עמ' קע"ד) שכתב ידידי הגר"מ פטרפרוינד לענין כלים שלא הוטבלו, דאי"ז מוקצה דיכול ליתן לגויים, וכתב דנפק"מ כשאין גויים, דהוי מוקצה ע"ש ובספרו טהרת כלים (ח"א ס' י"ח). ועיין במה שהבאנו בזה בבית מתתיהו (ח"ג ס"ס מ"ב) יעו"ש.



## ה.

### פרוזבול אם צריך גניזה

וראיתי בס' דולה ומשקה (עמ' שמ"ז) שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל, בשטר פרוזבול וגט וכתובה, וכן שטרי אירוסין ומכירת חמץ, אם נחשבים חפצא של מצוה, שאסור לזורקם לאשפה אחר שימושם. והשיב בזה"ל: עי' מ"ב ס' ש"ז ס"ק ס"ז, גט מותר לטלטלו, שראוי ללמוד ממנו דיני גט, וה"ה כתובה ופרוזבול וצריכין גניזה, וכן שטר מכירת חמץ ושטר אירוסין ע"ש. הרי שס"ל שגט ופרוזבול צריך גניזה משום שיכול ללמוד מזה דיני גט, ובפרוזבול דיני פרוזבול. ולכא' עפ"ז י"ל גם דפרוזבול אינו מוקצה כיון שיכול ללמוד בו דיני פרוזבול, וכדחזינן שאף צריך גניזה משום שיכול ללמוד בו דיני פרוזבול.

אולם צ"ע ממש"כ החלקת מחוקק (אהע"ז ס' כ"ה סק"ח), דגט א"צ גניזה שאין בו קדושה ע"ש, וכן מב' בבית שמואל (שם סק"ט), ע"ש. וכן מב' ברמ"א (סידור הגט סוף ס' קנ"ד) ע"ש.

וראיתי בשו"ת אורות משפט (ח"ה ס"ד) לידידי הגר"י אושינסקי שהוכיח שגט א"צ גניזה, ממש"כ המשנ"ב ס' ש"ז הנ"ל (בשעה צ"ס ק"ע), דגט יכול לצור בו ע"פ צלוחיתו יעו"ש. וא"כ חזינן להדיא מהמשנ"ב, שגט א"צ גניזה שיכול לצור בו ע"פ צלוחיתו. וכן מבו' בכף החיים (ס' ש"ח ס"ק מ"ט), דגם לאוסרין גט בטלטול בשבת משום מוקצה, זהו בגט שעדיין לא ניתן לאשה דאינו ראוי לצור בו על פי צלוחיתו, אבל גט שכבר קיבלה האשה מותר בטלטול מפני שראוי לצור ע"פ צלוחיתו יעו"ש. וא"כ חזינן שגט א"צ גניזה אחר שניתן, ויכול לצור בו ע"פ צלוחיתו, וע"כ שא"צ גניזה. הרי שאף שס"ל להמשנ"ב דגט אי"ז מוקצה בשבת משום שיכול ללמוד ממנו דיני גט, ס"ל שאין גט צריך גניזה, ויכול לצור בו ע"פ צלוחיתו, ומ"ט א"צ גניזה הא יכול ללמוד ממנו דיני גט? וכ"כ לי הגר"ר שמאי גרוס (בעל שבט הקהתי) אם גט צריך גניזה, והשיב א"צ. והובא דבריו בקובץ מה טובו אהליך יעקב (חלק ט"ז עמוד קפ"ח), עיין שם. ומפורש כן בשו"ת תורת חיים להגר"ח זוננפלד (ס' כ"ו) שכתב בתו"ד דלא מצינו שהזהירו חז"ל לגנוז הגט, אלא קורעין הגט יעו"ש. אולם בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן קנ"ד) כתב, דסוף סוף יש קדושה בגט לפי שנקרא ספר, וכתוב בו כדת משה וישראל. ע"ש.

וע"כ י"ל דאין תלויים דיני גניזה והגדרת מוקצה בהדדי, ושאני גט די"ל שא"צ גניזה אף שיכול ללמוד בו דיני גט, משום די"ל שאין הכוונה ללמוד בו דיני גט, ומש"ה י"ל שא"צ גניזה. וכיו"ב ראיתי בס' חוט שני פורים (עמ' ע"ו), דס"ל למרן הגר"נ קרליץ זצ"ל, דדף שכתוב בו משלוח מנות איש לרעהו דא"צ גניזה משום שאין הכוונה ללמוד בו ע"ש. ובשו"ת מציון תצא תורה (תשו' קנ"א) השיב הגר"א נבנצאל על השאלה אם כותב על המשל"מ, אין לאכול עם חלבי או בשרי, או ברכתו שהכל או מזונות, אם חייב בגניזה, כמו הלכות, והשיב ע"ז שא"צ גניזה ע"ש. ועיין בס' גנוי הקודש (פי"ב ס"ד), לגבי בקבוקי שתיה ואריזות מאכלים שנדפס עליהם ברכתם אין טעונים גניזה, וה"ה לשאר רמזי הלכות הנדפסין עליהן אין טעונים גניזה, אולם אם כתוב עליהן הלכה מפורשת טעון כיתוב זה גניזה. והביא כן בשם מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל, ע"ש. ולכאו' למש"כ בחוט שני הנ"ל, דדף שכתוב בו משלוח מנות איש לרעהו א"צ גניזה כיון שאין מתכוין ללמוד בו, ה"ה בנייר שכתוב בו מהו ברכתו א"צ גניזה כשאין מתכוין ללמוד בו. וא"כ י"ל בגט שא"צ גניזה, דהרי אין מתכוין ללמוד בו דיני גט. ושאני לענין מוקצה, דאי"ז מוקצה כל שראוי ללמוד בו דיני גט אין מקצה דעתו מזה, ואילו לענין גניזה י"ל שא"צ גניזה כל שאין הכוונה ללמוד בזה.

אולם ראיתי בס' אשיח בפיקודיך (עמ' רס"ה), שהשיב מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל דדף של שירטוטי עירובין, שהחזו"א אמר שצריך גניזה ע"ש, וזהו לכאו' אף כשאין מתכוין ללמוד בזה. ובשקל הקודש, בהקדמה הביא מרן זצ"ל מהחזו"א בחשבונות של קידוש החודש, דבעי גניזה ע"ש. ובס' אמרי מאיר (עמ' מ"ב) השיב מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל, דדף שכתוב בו משנכנס אדר מרבין בשמחה בעי גניזה ע"ש, הרי שס"ל אף שאין מתכוין ללמוד בזה בעי גניזה. ובמשנ"ב ביצחק יקרא (ס' קנ"ד ס"ג) ס"ל להגר"א נבנצאל בדף שכתוב בו אין לפותחו בשבת צריך הדף גניזה ע"ש, ולכאו' אין מתכוין ללמוד בו וכנ"ל די"ל שא"צ גניזה. אולם בקובץ מה טובו אהליך יעקב (חלק ט' עמוד קמ"ה), השיב הגר"א נבנצאל בדף שכתוב בו משלוח מנות איש לרעהו, אין

צריך גניזה שאין מתכוין ללמוד בו, ע"ש, וע"ע בס' אשרי האיש (ח"ג מועדים פמ"ח ס' י"ג), ומה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון (חלק א' יו"ד סימן פ"ה).

ועיקר ד"ז ראיתי בס' חוט שני תשמיש קדושה (עמ' רנ"ט), דדף בחירות שכתוב בו ועשית ככל אשר יורוך א"צ גניזה ע"ש, ובספר אהל יעקב כבוד ספרים (פ"ג ס"ד) ע"ש. אולם בבית מתתיהו (ח"ג סו"ס מ"ח) הבאנו את תשו' מרן הגר"ח קניבסקי בדף שכתוב בו סוף זמן ק"ש בעי גניזה, וכן דף של ספירת העומר ראוי לגנוזו ע"ש, וע"ע מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"י אביטבול (חלק א' סימן ל"ה) [ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (היוצא לאור על ידי ידידי הרב השואל הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א), חלק כ"א עמוד י', השיב הגר"ח ק"צ זצ"ל דדף ספירת העומר דשרי להכניסו לבית הכיסא]. אולם צ"ע במה שהשיב הגר"ח ק"צ זצוק"ל בס' דולה ומשקה (עמ' שמ"א), דדף שכתוב בו הכניסה לכהנים אסורה, אם צריך גניזה והשיב ע"ז אולי, ע"ש, ומ"ש מדף ספירת העומר ודף סוף זמן ק"ש דהשיב דראוי לגנוז, אף שאי"ז דין והלכה אלא אומר מציאות.

אמנם בס' גיבורי כח (עמ' 529) נשאל מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל אם שטר פרוזבול בעי גניזה והשיב ע"ז אולי ע"ש. ובשו"ת תשובות ישראל (ח"ו סו"ס רט"ו) פשיט"ל שפרוזבול א"צ גניזה ע"ש. אולם למאי דהשיב מרן בדולה ומשקה כיון שיכול ללמוד מזה הלכות צריך גניזה, וה"ה בשטר כתובה פרוזבול ושטר מכירת חמץ וכו"ל. ושאלתי להג"ר שמאי גרוס (בעל שבט הקהתי), אם פרוזבול בעי גניזה, והשיב ע"ז לכאור' לא צריך. וראיתי בשו"ת אבני דרך (ח"ו ס' קס"ה) שהביא את דעת הגרמ"מ פוקס (בעל דברות מנחם), שפרוזבול בעי גניזה, כי בשטר הפרוזבול כתוב לשון המשנה (שביעית י' ד ע"ש). ועיין בס' שמיטת כספים להגר"צ כהן (פ"ד ס' ט"ו) בזה.

והלום ראיתי בקובץ דברי חפץ (י"ח עמ' נ"ד), שכתב הגר"י רצאבי על כתובה ופרוזבול אם צריך גניזה, די"ל כיון שיכול ללמוד מזה הלכות צריך גניזה, ומה"ט גט אי"ז מוקצה שיכול ללמוד מזה דיני גט. וכתב ע"ז לכאור' לא קרב זא"ז, בין מוקצה לחוד, ובין כתבי הקודש לחוד, והראיה כי אף שטרי ממון והלוואות ראויים ללמוד מהם דיניהם, ואפ"ה הם מוקצה מחמת חסרון כיס, וממילא בכתובה [שאין בה פסוקים] שאין בה דבר של קדושה ממש, אין איסור בהשלכתה לאשפה ע"ש, וכן בס' שערי הנשואין [שטיצברג] (פ"ג ס' י"ד הערה כ"ה) שא"צ לגנוז כתובה ע"ש, ובס' משפט הכתובה (ח"ח עמ' ר"כ ס"ו) דכתובה א"צ גניזה ע"ש.<sup>2</sup>



(ב). הערת העורך: ראה עוד במאמר הגר"י יוסף זצ"ל בגיליון זה, שכתב שפרוזבול א"צ גניזה.

הרב דניאל אדר

אלומה\*

## היתר רשות הרבים בזמננו וביאור שיטת ששים ריבוא [חלק א']

### רשות הרבים

#### מקור הגדרת רשות הרבים

איתא בגמרא (שבת ו' ע"א): תנו רבנן ארבע רשויות לשבת רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור ואיזו היא רשות היחיד חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה וכן גדר שהוא גבוה עשרה ורחב ארבעה זו היא רשות היחיד גמורה. ואיזו היא רשות הרבים? סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה. ע"כ. ומברייטא זו מבואר שכל דרך העשויה להילוך הרבים חשיבא כרשות הרבים. ולא נאמר בברייטא זו, שיעור מוגדר לרשות הרבים.

ושיעור הדרך נאמר כדבר פשוט בפרק הזורק (צט ע"א): אלא דקיימא לן דרך רשות הרבים שש עשרה אמה וכו' ע"כ. וכ"פ הרמב"ם הלכות שבת (פי"ד ה"א).



#### שאלה ביחס בלשון הגמרא בין רשות היחיד לרשות הרבים

ובאמת יש לשאול, בס"ד, אמאי ברשות היחיד הברייטא נקטה בהדיא שיעור 'עמוק עשרה ורחב ארבעה'. ולגבי רשות הרבים, לא אמרה כן, אלא אמרה סתם רחובות גדולים וכד'? וגם במקור הדברים בתוספתא (פ"א הל' א-ב) יש את אותה השאלה. ועי' בתוכ"פ להגר"ש ליברמן זצ"ל שתירץ שהמשנה סמכה על משנת בבא בתרא, שדרך הרבים י"ו אמה. וקצת משמע כן מן הגמרא בדף צט. שהגמרא שאלה שם: "אלא דקיימא לן דרך רשות הרבים שש עשרה אמה", כלומר שזהו דבר שקיימא לן כוונתה מדוכתא אחרינא. ואומרת הגמרא "אנן דגמרינן לה ממשכן דמשכן חמיסרי הוא", כאילו אמר – 'אנן, הכא במסכת שבת דגמרינן ממשכן, חסרא אמה אחת, ואיך תשווה בין דרך הרבים דבבא בתרא לרשות הרבים דשבת, דכל מילי דשבת ממשכן גמרינן להו! ומתרץ, עיי"ש.

ואולי אפשר לתרץ בעוד אופן, דכיוון דאיכא מבואות המפולשין לסרטיא ופלטאי, אפשר דאינם חייבים להיות ברוחב י"ו אמה, ואפ"ה חשיבי רשות הרבים, ממילא לא פסיקא מילתא לשנות שיעור בהו. אלא כללא נקוט בידך דכל שהוא משמש להילוך הרבים, ואינו לא כרמלית ולא מקום פטור, הרי הוא רשות הרבים. וזה עולה כשיטת התוספות על אתר.

\* סוגיא זו זכיתי ללמוד יחד עם חברים רעים מקשיבים, משיבת תורת החיים תכב"ץ, אשר ביד בנימין.

ואולי יש לומר, דרשות היחיד לעולם שיעורה אחד, ואף אם יאסר לטלטל בו, אכתי חשיבא כרשות היחיד כאשר מתקיימים השיעורים הרשומים. אולם רשות הרבים דינה יכול להשתנות לחלוטין. שכן יכול להיות שתהיה רשות הרבים גמורה, אך הקיפוח ג' מחיצות, והפכה לכרמלית. בהוספת רוח רביעית הפכה היא לרשות היחיד. ואם כן לא פסיקא מילתא לתנויי בה שיעור, דלעיתים השיעור עומד, ולעיתים הוא לא משמעותי כלל.



### ביאור מחלוקת רבי יהודה ורבנן בהגדרת רשויות שבת

והנה אליבא דאמת, יש לדון בעיקר הגדרת רשויות שבת. ואיכא גבן פלוגתא בין רבי יהודה לרבנן (שבת ו' ע"א-ב) והכי איתא התם: אמר מר, 'זו היא רשות היחיד' למעוטי מאי? למעוטי הא דרבי יהודה, דתניא, יתר על כן אמר רבי יהודה - מי שיש לו שני בתים בשני צדי רשות הרבים, עושה לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע. אמרו לו - אין מערבינן רשות הרבים בכך. ואמאי קרו ליה גמורה? מהו דתימא כי פליגי רבנן עליה דרבי יהודה, דלא הוי רשות היחיד הני מילי לטלטל, אבל לזרוק מודו ליה? קא משמע לן ע"כ. כלומר, לשיטת רבי יהודה בכדי לאפוקי מקום מהגדרת רשות הרבים\*, די לנו בשתי מחיצות, וכדי להכשיר את אותו מקום בטלטול, די בלחי מכאן ומכאן, או קורה מכאן ומכאן. ומאידיך לדעת חכמים, שתי מחיצות אינן מועילות כלום בהוצאת המקום מהגדרת רשות הרבים דאורייתא<sup>2</sup>.

ומאידיך נחלקו שם בהמשך: אמר מר, זו היא רשות הרבים, למעוטי מאי? למעוטי אידך דרבי יהודה, דתנן רבי יהודה אומר - אם היתה דרך רשות הרבים מפסקת<sup>3</sup> יסלקנה לצדדין. וחכמים אומרים אינו צריך. ע"כ. ומבואר שלדעת רבי יהודה, אם רבים בוקעים בין פסי הבראות, הרי הם מבטלים את המחיצות.



### על פניו יש פער בין רישא של רבי יהודה לסיפא

ונראה שיש קצת פער בין דברי רבי יהודה ברישא לבין דברי רבי יהודה בסיפא. דברישא שתי מחיצות בלבד כבר לא חשיבי כרשות הרבים. ובפשטות אף אם רבים עוברים בין המחיצות, אכתי לא חשיב כרשות הרבים. ומאידיך, בסיפא מבואר כי כשהרבים עוברים בין פסי הבראות הרי הם מבטלים את המחיצות לדעת רבי יהודה, וזה כשיש ארבע מחיצות. אותה שאלה, רק לצד השני, יש לשאול על חכמים. שתי מחיצות גמורות לדעתם אינן כלום. אולם ארבעה פסים שאינם מחיצות גמורות חשיבי ולא בטלי, אף אם דרך הרבים עוברת שם.

(א). כתבתי כך, ולא כתבתי 'בכדי להפוך מקום לרשות היחיד' שכן מסתברא דלא אלימי שתי מחיצות בעלמא, להפוך את המקום שביניהן להיות רשות היחיד ויתחייב הזורק לתוכו. אלא לכל היותר הפך המקום להיות מקום פטור (מדאורייתא) וחכמים החילו עליו דין של כרמלית. ואכמ"ל.

(ב). אמנם איכא לספוקי האם לחי מכאן ומכאן, למסקנא דקיימא לן לחי משום מחיצה, תועיל להפוך את המקום לכרמלית. וצ"ע. ומ"מ קורה מכאן וקורה מכאן, נראה דאין מועיל לדעת חכמים כלל, דקורה משום היכר.

(ג). את פסי הבראות.



ועל כרחין שיש כאן שתי שיטות בסיסיות בהסתכלות על תורת המחיצות. וכבר הגמרא הקשתה קושיא זו ותרצה (עירובין כב ע"א): דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא, התם דאיכא שתי מחיצות מעלייתא הכא ליכא שתי מחיצות מעלייתא. דרבנן אדרבנן [נמי] לא קשיא, הכא איכא שם ארבע מחיצות התם ליכא שם ארבע מחיצות ע"כ.

כלומר לפי רבי יהודה, שתי מחיצות מעלייתא רב כוחן יותר מארבע מחיצות גרועות. ולחכמים לא אכפת לן מידי, מה אופי המחיצות אם הן מעלייתא או שהן גרועות, העיקר הוא שיש 'שם' ארבע מחיצות, שהרושם הכללי המתקבל מצורה זו, הינה צורה של מרובע, אף אם המח צריך להשלים בדימיון את שאר המחיצה. ולדעת רבנן, לא גרע זה משאר חציצין ומחיצין דהם הלכה למשה מסיני, וכעין לבוד.

אף שמצד האמת יש חידוש גדול בדברי חכמים, וכמו שאמרו רבי אלעזר ורבי יוחנן (עירובין כ ע"א) 'כאן הודיעך כוחן של מחיצות', וכן בדין שאמר רבי אלעזר לעילא מיניה 'הזורק לבין פסי ביראות חייב'. שאף שפסי הביראות אינם מחיצה מעלייתא, מ"מ דיינינן לה מן התורה, כמחיצה מעלייתא. וביחס בין פסי ביראות לבין שתי מחיצות גמורות של רבי יהודה, פשוט לדעת רבנן, שפסי ביראות חשיבי כמחיצה יותר טובה מאשר שתי מחיצות.

ורבי יהודה לדידיה בעינן מחיצות גמורות לפחות שתיים, דאינהו מפקי את השטח מלהיות רשות הרבים, וברגע שכבר המקום אינו רשות הרבים די בתיקון, בכדי להתיר לטלטל. ולדידיה פסי ביראות הם מחיצות גרועות מאוד, שלא התרנו אותם אלא בשעת הדחק, ודי לנו בבקיעת רבים בכדי לבטל את המחיצות".



### ביאור סברת חכמים

ואם כנים אנו בזה, יוצא בס"ד, כי לדעת חכמים לא גרעו שתי מחיצות מקבילות, משאר רשות הרבים דעלמא. שכן יאמרו חכמים, אי אפשר לצמצם ולומר שרשות הרבים היא רק מקום פתוח הפרוץ לכל, בלא שום מחיצה מסביב כסרטיא ופלטאי גדולה. ועל פניו, לדעתם גם רשות הרבים הנמצאת בתוך עיר, ובניינים סביב לה, מקריא רשות הרבים, כיוון שבוקעים בה רבים. אולם כאשר יש 'שם' ארבע מחיצות' על השטח, דיינינן ליה כסתום.

אמנם אליבא דרבנן, יש אפשרות לערב רשות הרבים כזו, כדאיתא בעירובין ו' ע"ב 'עושה צורת פתח מצד אחד ולחי או קורה מהצד השני'. דכיוון שלחי משום מחיצה, וצורת פתח מעליא טפי ממחיצה, ממילא הדר דינא להיות המבוי המפולש כמבוי עם ארבע מחיצות. ולא אכפת לן שהרבים בוקעים בו, כשם שבפסי ביראות לא אכפת לן שהרבים בוקעים, אחר שיש שם ד' מחיצות.

(ד). ושפיר יש לומר דשתי מחיצות גמורות לא חשיבי כרשות הרבים, מפני שכבר אי אפשר ללכת לכל כיוון שירצו, אלא שתי המחיצות מכריחות לילך רק לשני כיוונים אפשריים. אולם בפסי ביראות אפשר ללכת לכל כיוון, ועל כן אם דרך רשות הרבים מפסקתן מבטלי מחיצתא. ושפיר יש לומר אליבא דרבי יהודה דהאי טעמא דירושלים אם אין דלתותיה ננעלות בלילה חייבים עליה משום רשות הרבים. דהא כיוון שירושלים היא עיר, לא אכפת לן שהיא מוקפת מחיצות, כיוון שדרך הרבים עוברת בה, בקיעת הרבים מבטלת את המחיצות. ועי' עוד לקמן בס"ד.

### ביאור סברת רבי יהודה

אולם רבי יהודה, רוח אחרת היתה עמו. דלדעתו בקיעת רבים מילתא היא טפי מאשר 'שם ארבע מחיצות' בפסי ביראות. ושפיר יש לומר דשתי מחיצות דאורייתא, מפני שרבי יהודה בעי בקיעת רבים 'חופשית' ככל הניתן, וכאשר שתי המחיצות הללו עומדות כבר לא ניתן להלך לכל כיוון. וכבר שלטון הרבים מוגבל ברשות זו, ובקיעת הרבים המוחלטת כבר לא מתאפשרת. ולכן בפסי ביראות לשיטת רבי יהודה דשפיר יש אפשרות לילך לכל כיוון, בקיעת הרבים מבטלת את המחיצות.

והשתא דאתינן להכי יש לדון מה דין מקום המוקף מכל רוחותיו, והרבים בוקעים בו, כערים המוקפות חומה וכד'.



### בגמרא מבואר שירושלים על אף חומותיה נחשבת רשות הרבים, אם אין דלתותיה ננעלות

אכן מבואר בגמרא בכמה דוכתין (עירובין ו ע"ב, כב ע"א, קא ע"א) דירושלים על אף חומותיה, אם אין דלתותיה ננעלות בלילה, לרשות הרבים תחשב. ועל פניו אין זה לפי הכללים. דהלא אם כל שיש לו ד' מחיצות וגבוה י' ורחב ארבעה, והוקף לדירה, ויש ד' מחיצות, ועומד מרובה על הפרוץ, חשיב רשות היחיד גמורה. א"כ, גם ירושלים צריכה להיחשב רשות היחיד, אף אם אין דלתותיה ננעלות בלילה. דהלא אין צורת פתח גדולה מצורת הפתח של חומת ירושלים, ולשם מה בעינן דווקא דלתות כדי להחשיבה רשות היחיד?

והוה ניחא לן אי היתה נחשבת ירושלים 'מדרבנן' כרשות הרבים, וכאילו אמר, אם אין הדלתות ננעלות עירובי החצרות לא מהנו, ובעינן גם דלתות ננעלות. אולם לא אמרנו כן, אלא נוסח המימרא בגמרא דילן הוא כדן: רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים ע"כ. ומבואר דהוי מן התורה<sup>ה</sup>.

והוה ניחא לן אי מימרא דרבה בר בר חנה הוה אתיא כדעת רבי יהודה דבקיעת רבים מבטלי מחיצתא בפסי ביראות, א"כ ה"ה שבקיעת הרבים תבטל חומות ירושלים<sup>ה</sup>. אולם לשיטת הרמב"ם דפסק מחד גיסא דבעינן דלתות ננעלות (שבת פ"ד ה"א) ומאידך כתב (שם יז הל' לג) דבקיעת רבים לא מבטלת אפילו פסי ביראות דגריעי, וכדעת חכמים, צ"ע.

ועוד קשה על עצם הדין של דלתות ננעלות. שכן בשום מקום לא מצאנו שקיום דלת מילתא הוא לעניין מחיצין, דהם הל"מ. ולא מצאנו בכל המשנה והתלמוד אלא – צורת פתח, לחי וקורה, דיומדין, לבוד. אך דלתים ובריח לא נמצאה בכל אלה.



ה). אף שיש כמה אחרונים שמייאנו בביאור זה ונקט דחייבין לאו דווקא. אולם מפשטות לשון התלמוד יש בזה קושי.

ו). על אף שיש מקום בראש לחלק.

### קושי נוסף נובע מהשוואת לשון הגמרא לגבי הגדרת רשות הרבים

ועוד בה, יש לשאול דמחד גיסא אמרין בגמרא (ו' ע"א-ב) בפשיטות שדרך רשות הרבים, אפשר לערבה בצורת פתח ולחי וקורה. וכן נראה ממה שהגיבו רבנן על רבי יהודה 'דאין מערבין רשות הרבים בכך' אלמא עסקין ברשות הרבים. ומאידך אמרין דרשות הרבים צריכה דלתות. וכיצד יכון הדבר? וכן פסק הרמב"ם (שבת פ"ז ה"ג): והיאך מתירין מבוי מפולש, עושה לו צורת פתח מכאן ולחי או קורה מכאן, ומבוי עקום תורתו כמפולש. ע"כ. ומאידך פסק (פי"ד ה"א ופי"ז ה"י) דבעינן דלתות לרשות הרבים.

ובאמת היה אפשר לתרץ לפי סוף הסוגיא בדף ו' ע"ב, שהעמידה הגמרא במבואות במפולשים לרשות הרבים, דהם די להם בלחי וקורה, ולכל היותר דלת. אולם, גם זה לכאורה יקשה, דמאן יימא לן דמבואות אלו אינם רחבים י"ו אמה? ועוד בה, הלא זה הדבר אשר חלקו חכמים על רבי יהודה, דאיהו אמר דאינה רשות הרבים, דשתי מחיצות דאורייתא. ואינהו סברי דשתי מחיצות לא מהנו להכשך רשות הרבים. ואילו נאמר דלא הווי' אמה, אם כן לרבי יהודה, בלאו האי טעמא דשתי מחיצות לא הוי דאורייתא. וכן לרבנן. אלא על כרחין דגם במבואות המפולשין איכא י"ו אמה, וחשיב כרשות הרבים דאורייתא.

ואם כן הוא הדרא קושיא לדוכתא, אמאי מהני בהכי לחי וקורה וצורת הפתח, ולא בעינן דלתות כבירושלים?

וכן יש לשאול מלשון הרמב"ם, שכן בפרק יד (ה"א) כתב רבינו משה: איזו היא רה"ר? מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן, ובלבד שיהיה רוחב הדרך י' אמה ולא יהיה עליו תקרה, ע"כ. הא קמן שמבוי המפולש לרשות הרבים נחשב כרשות הרבים עצמה, ובלבד שיהא ברחבו י"ו אמה ובפרק יז (ה"ג) כתב: והיאך מתירין מבוי מפולש, עושה לו צורת פתח מכאן ולחי או קורה מכאן, ע"כ. ולא רמיזא מילתא באורייתא דדרך זו היא פחות מ"ו אמה, ומ"מ כתב הרמב"ם דלא בעינן דלתות כלל. והעיר בזה המגיד משנה על אתר.



### נראה שיש לחלק בין סוגי רשויות הרבים על פי הבנה בהגדרת רה"ר

ואי לאו דמסתפינא אמינא, דיש לחקור בלשון ששנו חכמים בלשון המשנה, מה הוא עניין 'רשות' הרבים? מה הכוונה במילה רשות. בדברי חז"ל יש שני פירושים למושג 'רשות'. האחד – שלטון. והשני – לאפוקי חובה. בפירוש הראשון באו הרבה הלכות בדברי חז"ל – 'באת רשות העני באמצע' (פאה פ"ו ה"ט), הפועלים אין להם רשות לתרום (תרומות פ"ג ה"ד), נוטל רשות ונותן רשות בעירובין (פ"ו ה"ג ובכמה דוכתין), אלו הן משום רשות לא דנין וכו' (ביצה פ"ה ה"ב), משהשיאה אין לאביה רשות בה (כתובות פ"ד ה"ב וכן נדרים פ"י ה"ב). והמקורות המפורשים ביותר במשנת אבות 'הווי זהירין ברשות' וכן במכשירין (פ"ב ה"ה): אם יש בה רשות רוחץ בה מיד: ע"כ. וכתב הרמב"ם שם: וכבר בארנו באבות כי שם הממשלה רשות. ע"כ.

ואם כנים אנו בזה, אפשר לפרש את המושגים של רשות הרבים (ורשות היחיד) באופן הבא, רשות הרבים היינו מקום שיש לרבים שלטון גמור להלך שם ולעשות שם כל חפציהם. וממילא ככל ששלטון הרבים נפגם, גם חזקה של רשות הרבים הנ"ל נפגם.

לכן, לפי רבי יהודה, ברגע שיש שתי מחיצות מקבילות, כבר לא חשיב כרשות הרבים דאורייתא, שכן עד בוא המחיצות היו יכולים הרבים לילך לכל כיוון, ולאחר בוא המחיצות כבר התמעטה דרך הילוכם רק לכיוון אחד והיפוכו. וזו הסיבה שבפסי ביראות שדרך הרבים מפסקתה, יש לסלקה לצדדים לפי רבי יהודה, דאף שיש שם ארבע מחיצות, מ"מ כל שהרבים יכולים לילך לכל כיוון, לא פקע שם רשות הרבים מינה. וזו הסיבה שנחלקו רב ושמואל לגבי מבוי עקום, אם תורתו כסתום או כמפולש, שכן ברגע שהמבוי עקום, הרבים צריכים לפנות, והדרך אינה ישרה<sup>ז</sup>. וזה בעצם יסביר את כל דין החיפופ, גידודי וצידי רשות הרבים, שברגע שיש קושי בהילוך, כבר שם רשות הרבים של המקום נפגם במקצת, או אף נפגע לגמרי והופך להיות כרמלית או רשות היחיד.



### על פי זה יש לחלק בין רשויות של רבים

ואם כנים אנו בזה, יוצא בס"ד שיש ג' סוגים של רשות הרבים, וכולם מן התורה.

א. סרטיא – רחוב רחב, ופלטיא – רחבה שמתקבצים בה לסחורה<sup>ז</sup>. ואליבא דהרמב"ם (פי"ד ה"א) גם מדברות ויערות, כיוון שהם מקומות אשר הם הפקר לרבים, ממילא נחשבים כרשות הרבים, דלרבים יש שלטון שם<sup>ח</sup>. מקומות כאלה אין להם שום תיקון כל עוד הם קיימים כמו שהם<sup>ט</sup>.

ב. רשות הרבים הנמצאת ברשות היחיד, והוא דין ירושלים. שאם דלתותיה ננעלות בלילה (או ראיות להינעל, ועי' לקמן) חשיבא רשות היחיד. ואם לא, נחשבת כרשות הרבים גמורה (ועוד נבאר בזה לקמן בס"ד).

ג. מבואות המפולשים לרשות הרבים. מבוי שמפולש לרשות הרבים שיש בו י"ו אמה, יחשב כרשות הרבים, אולם דרך תיקונו תהא בלחי או קורה וצורת הפתח.



ז. וכמו שעשו העות'מאנים בשער ציון, שעשוהו עם פניה של 90 מעלות בכדי להקשות על הנכנס לכבוש את העיר. ואמר לי ידידי הרב הראל דביר שליט"א, הבקיא בענייני עיר הקודש והמקדש, דכך הוא גם בשער ציון ובשער שכם.

ח. רש"י כתב רחבה של עיר. ואה"נ אם הרחבה בתוך עיר יהיה דינה כדין העיר. אולם אפשר שהגמרא באה לומר שלא רק 'דרך הרבים' שהולכים בה ממקום למקום, נחשב כרשות הרבים, אלא גם מקום שמתקבצים אליו, גם נחשב כרשות הרבים.

ט. ועי' לקמן שהארכנו בס"ד בביאור שיטת הרמב"ם ורבי אברהם בנו.

י. כלומר שלא הקיפום במחיצה, אשר בעצם גדרה בצורה מוחלטת את רשות הרבים והפקיעו אותה מהרבים.

### שיטת רש"י בהגדרת הרשויות

מפורסם הדבר, שכדי להגדיר רשות הרבים לדעת רש"י, בעינין ס' ריבוא העוברים באותה הרשות בשבת, ואז תהיה הרשות רשות הרבים. ובס"ד עוד נעסוק בשיטה זו לקמן. אולם מעיון בדברי רש"י בכמה דוכתין, נראה דלא פשוט הדבר.

זה יצא ראשונה. כתב רש"י (שבת ו ע"א) על הברייתא המגדירה את רשויות השבת: ומבואות - של עיר, רחבים שש עשרה אמה. ע"כ. וכן כתב בעירובין (ב ע"א): דמדאורייתא איתסר הוצאת רשות הרבים בשבת, ומה היא רשות הרבים? סרטיא ופלטאי גדולה, כדאמרן בפרק יציאות השבת (שבת ו, ב) שדומין לדגלי מדבר, דכל מילי דשבת ממשכן גמרינן, ועגלות של לוי' ברוחב שש עשרה אמה אזלי, כדאמרן בהזורק (שבת צט, א) הלכך לא הוי רשות הרבים בציר משש עשרה אמה רוחב, ומפולש משני ראשין, ע"כ. ומבואר הכא דכל מאי דגמרינן ממשכן, הוא לעניין רוחב הדרך ותו לא. ולא זכר שר כלל ועיקר שיש תנאי של ס' ריבוא.

ומאידך כתב רש"י (עירובין ו ע"א): רשות הרבים - משמע רחב שש עשרה אמה, ועיר שמצויין בה ששים ריבוא ואין בה חומה, (או) שהיה רשות הרבים שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש, דומה לדגלי מדבר. ע"כ.

ומבואר דבעינן ס' ריבוא שמצויים בעיר (או שעוברים ברשות) כדי להגדיר את המקום בתור רשות הרבים, בנוסף על התנאי של י"ו אמה.

וכן כתב עוד בע"ב ד"ה ירושלים: רשות הרבים שלה מכוון משער לשער, ומפולש, ויש בה דריסת ששים ריבוא ורחב שש עשרה אמה ע"כ.

ועל פניו יש סתירה בדברי רש"י הללו, דמחד גיסא כתב רש"י שרשות הרבים חשיבא בי"ו אמה. ומאידך כתב דבעינן ס' ריבוא (ומפולש).



### יש לתרץ באופן שכתבנו בס"ד

ועל פי מה שכתבתי לעיל שיש לחלק בין סוגי רשויות הרבים, יש לחלק גם הכא, שבסתם מבואות שיש בהם י"ו אמה, די בזה בכדי שיחשבו רשות הרבים. אולם לגבי ירושלים, או שאר ערים גדולות שבהן עסק רש"י בְּדָבָרוֹ, בהן מבואר העניין של ס' ריבוא. וכ"ה בדף ו ע"ב בד"ה אבולי.

כלומר מ"ש רש"י דבעינן ס' ריבוא, אינו עניין בכדי להגדיר את המקום כרשות הרבים, אלא בכדי להסביר למה רשות רבים כי האי בעיא דלתות, ולא די לן בלחי וקורה וצוה"פ. ולעולם רשות הרבים מיקריא בי"ו אמה ותו לא.



### מדברי רש"י בדין שיור יש מקום לעיין בזה

והנה בדין שיור שעושים לעיר של רבים, כתב רש"י (נט ע"א ד"ה עיר של יחיד) בהגדרת עיר של יחיד: עיר של יחיד - שלא היו נכנסין בה תמיד ששים רבוא של בני אדם, ולא חשיבא רשות הרבים, דלא דמיא לדגלי מדבר. ע"כ. ומבואר לכאורה שכל שלא נכנסים בה ס' ריבוא לא חשיבא כרשות הרבים.

אולם המעיין ישר יחזו פנימו, דהא לא תברא. שכן רש"י מיד בהמשך (ד"ה מערבין את כולה) בדין עיר של יחיד שנעשית של רבים שדינה הוא שמערבין את כולה ואין צריכה שום תיקון כתב: כבתחלה, ואין מבוארתה צריכין תיקון, שהרי היא כחצר אחת, וכגון שאין בה רשות הרבים גמורה של שש עשרה אמה, ואם יש בה - מפרש בגמרא תקנתא לרשות הרבים שבתוכה. ע"כ. כלומר שמה שהופך את המקום להיות רשות הרבים 'גמורה' הוא דווקא רוחב של י"ו אמה.

ונראה פשוט שלדעת רש"י יש לחלק בין 'רשות הרבים' ל'רשות הרבים גמורה'. דהאי דינא דרבנן של שיור נצרך רק היכא שישנם רבים הנמצאים בעיר, ומניינא דהאי רבים הוא - ס' ריבוא. זו ההגדרה של רבים המצריכים לקיים דין דרבנן של שיור. וחומרא אית ביה, שאפילו אין באותו המקום 'רשות הרבים גמורה' כלומר י"ו אמה, אכתי יש לעשות כן. אולם לא עלה על דעת רש"י לומר שכדי להגיע להגדרת המינימום של רשות הרבים, בעינן ס' ריבוא.

וכן מוכח מדברי רש"י לקמן (ד"ה ושל רבים שנעשית של יחיד) שכתב: רבואתא אשמועינן דאף על גב דנעשית של יחיד - אין מערבין את כולה, הואיל ותחלתה של רבים, דדילמא הדרא ומתעבדא של רבים ואתו לערובה כולה, ואסור לערב עיר של רבים בלא שיור, ואף על גב דאין בה רשות הרבים גמורה, שלא תשתכח תורת רשות הרבים, ע"כ. ומבואר שעיר של רבים, כלומר שיש בה ס' ריבוא אך אין בה 'רשות הרבים גמורה', צריכה שיור, אע"ג דחשיבא מן הדין ככרמלית. ושפיר יש לומר בדעת רש"י דבעיר שיש בה י"ו אמה, פשיטא שיש לשייר בה כעיר חדשה שביהודה, דלא תהא כהנת כפונדקית.



### יש לעיין בלשון רש"י בהגדרת ששים ריבוא

ואני בטרם אכלה לדבר בשיטת רש"י, אומר שרש"י לא אמר שברחוב שעוברים בו, בעינן שיעברו בו ס' ריבוא. בכל מקומות מושבו כתב רש"י: ועיר שמצויין בה ששים ריבוא (עירובין ו' ע"א), וכן ויש בה דריסת ששים ריבוא ורחב שש עשרה אמה (שם ד"ה ירושלים), וכן ויש בה דריסת ששים ריבוא (שם נט ע"א). והלא דבר הוא. ונראה לומר בדעת רש"י דששים ריבוא אינו דריסת הרגל בכל רחובות העיר בכל רגע. אלא שיש ס' ריבוא אנשים המצויים בעיר הזו, ויש להם דריסת רגל בעיר, כלומר אינם מנועים מללכת בעיר<sup>יא</sup>. ואמטול הכי עיר זו חשיבא רשות

יא. בניגוד לאנשי השו"ר, שיש להם הגבלה בהוצאת דברים לרשות כלל העיר.

הרבים, כלומר הדין של ס' ריבוא הוא גדר משני בכדי להחשיב את העיר כעיר גדולה<sup>2</sup>, עיר של רבים ולהצריך אותה תיקונים נוספים מעבר לחומה גבוהה, אלא גם דלתים (ובריחה?).



### שיטת הרמב"ם בזה

ובאמת נראה שגם הרמב"ם כיוון לחילוק מעין זה<sup>3</sup>. דמחד גיסא כתב הרמב"ם (פי"ד ה"א מהל' שבת): ארבע רשויות לשבת: רשות היחיד ורשות הרבים וכו', איזו היא רה"ר? מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן, ובלבד שיהיה רוחב הדרך י' אמה ולא יהיה עליו תקרה, ע"כ. כלומר שמבוי המפולש לרשות הרבים, גם הוא רשות הרבים גמורה, דרחבו י"ו אמה. ובדרך תיקונו כתב הרמב"ם (פי"ז ה"ג): והיאך מתירין מבוי מפולש, עושה לו צורת פתח מכאן ולחי או קורה מכאן, ע"כ.

ומאידך כתב שם בהלכה י': שני כתלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם כיצד מכשיר ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואחר כך יעשה ביניהם רה"י, ואינו צריך לנעול הדלתות בלילה אבל צריך שיהיו ראויות להנעל, היו משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן להנעל, אבל צורת פתח או לחי וקורה אינן מועילין בהכשר רה"י. ע"כ.

ועל פניו קשיא טובא, דהלא אין הבדל בין מבואות המפולשים בהלכה ג' להאי דינא דידן בהלכה י', וא"כ אמאי פלגינהו הרמב"ם בתרת, ועוד נתן תיקון שונה לכל אחד מהם? אלא ודאי, שכוונת הרמב"ם היא שמבואות המפולשים, אע"ג דהם רשות הרבים גמורה, מ"מ דרך תיקונם קל יותר. אך רשות הרבים גדולה דעיר וכד' (דהאי דינא דהלכה י' הוא דינא דירושלים), ביה בעינן דלתות. והרי הוא כמבואר בדעת רש"י.

ובאמת בזאת יבחנו, שלדעת רש"י ההגדרה של רשות הרבים כי האי דבעיא תיקון גדול, היא רשות הרבים של עיר שיש בה ס' ריבוא, והוא רשות הרבים מפולש. אולם לדעת הרמב"ם אכתי לא ברירא מילתא כאיזה צד תובדל רשות הרבים גדולה דבעיא דלתות, מרשות הרבים קטנה דדי לה בלחי וקורה וצוה"פ. ומ"מ הו"א מילתא דשו"א לתרווייהו דרשות הרבים שאמרו, לעולם אינה קצרה מ"ו אמות. וכ"כ המאירי (בית הבחירה עירובין ו' ע"א סוד"ה כבר ביארנו בראשון) בדעת הרמב"ם<sup>4</sup>.



(יב). לעיתים יהיה מדרבנן כי הכא, ולעיתים יהיה מן התורה, כמו בהאי דינא דירושלים, דבלאו דלתות ננעלות חשיבא כרשות הרבים גמורה, היכא דאיתנהו ס' ריבוא. ובלאו ס' ריבוא ג"כ חשיב כרשות הרבים גמורה, רק דלא בעינן דלתות וק"ל.

(יג). כמובן בלא האי תנאה דששים ריבוא.

(יד). ואפשר לומר בשיטת הרמב"ם בזה, דרשות הרבים דבעיא דלתות הינה רק הרחוב הראשי החוצה את העיר, אך רחובות המפולשים לאותו רחוב, אין צריכים דלתות ודי להם בלחי וקורה.

## שיטת התוספות בהבדלים שבין רשויות הרבים

והנה רבותינו בעלי התוספות (עירובין ו' ע"ב ד"ה וכי תימא), רוח אחרת היתה עמם בזה, והקשו דאם אמת נכון היה הדבר, וגם ברחובות המפולשים לרשות הרבים, דינם הוא שיהיו ברוחב י"ו אמה וכדעת רש"י (והרמב"ם), היאך רבי יהודה מתיר את הרשות הזו רק בלחי וקורה. הלא בדין מבוי ופסי ביראות אין רבי יהודה מתיר יותר מ"ג אמה ושליש! ותיצו דכל רשות הרבים שיש בה י"ו אמות אין מועיל לה תיקון, אלא דלתות נעלות בלילה בלחוד. ומבואות המפולשים לרשות הרבים, חשיבי רשות הרבים גם בפחות מ"ו אמה, ובלבד שיחשבו כהמשך של רשות הרבים והרבים בוקעים בה ביושר.



## אפשרות לתרץ באופן אחר את קושיית התוספות

וכשאני לעצמי מה אני, ומ"מ תורה היא וללמוד אני צריך, דאליבא דאמת ניתן לתרץ באופן אחר את קושיית התוספות בס"ד. דבריש כל מראי"ן יש לציין, שגם המבוי של תחילת עירובין וגם רשות הרבים שכתלים משני צידיה, לא חשיבי כרשות הרבים כלל. דלדעת רבי יהודה שתי מחיצות דאורייתא. וממילא לא עסקינן הכא בדין תורה של רשות הרבים. ואם כן הוא, שפיר יש לחלק בין 'דרך' לבין 'פתח'. בריש עירובין דהתם רבי יהודה לא שארי יותר מ"ג אמה ושליש, עסקינן בפתח, ואמרינן שאם הוא יותר מ"ג אמה ושליש כבר לא חשיב 'פתח' אלא פרצה, ודרך היתר הפרצה הוא על ידי מיעוט בלחוד. אולם הכא הא עסקינן בדרך, ובדרך לא בעינן מיעוט, דאין עניין למעט את הדרך, אלא יש ליצור סתימה. ולחי הא חשיב כמחיצה. וגם קורה איכא מאן דאמר הסובר דחשיבא כמחיצה, וגם פי קורה יורד וסותם. ולדעת רבי יהודה שפיר מהני סתימה כזו ברשות שאינה רשות הרבים מן התורה.

ואם כן הוא, ממילא אין אנו נצרכים לומר שיש רשות הרבים שהיא בפחות מ"ו אמה.



## מקור התנאי של ס' ריבוא להגדרת רשות הרבים בקדמונים

הנה ראש בני ישראל, רש"י הקדוש כתב בכמה דוכתין, דבעינן ברשות הרבים ס' ריבוא. אולם בס"ד כבר הוכחנו לעיל בס"ד (תחת הכותרת שיטת רש"י בהגדרת הרשויות) שדעת רש"י אינה כן, ולא עלה על דעתו דעת עליון, לומר שבלא ס' ריבוא לא חשיב הרחוב כרשות הרבים. אולם מדברי כמה ראשונים משמע שהבינו כן את דברי רש"י, וחלקם אף נקטו כן להלכה. כמו שעניי המעיין תחזינה מישרים לקמן. אולם אליבא דאמת נראה דנפתח כבר בגדולים.





## מקור התנאי של ס' ריבוא בגאונים

ואנכי מצאתיה בכמה ראשונים (תוספות עירובין ו' ע"א ד"ה כיצד, וכן ברמב"ן, במאירי ועוד) שכתבו שגם בה"ג כתב כן דבעינן ס' ריבוא. ואף שכתב המשנ"ב שאינו נמצא בבה"ג שלפנינו, מכל מקום מרן הגרע"י (ח"ט סי' ל"ג) כתב שהעיתים בסי' רח הביא את לשון בה"ג הזו, וז"ל: וכתב בעל הלכות הכי וכו' ואסור למשקל אבנים של ביהכ"ס מרה"ר בשבת אבל בכרמלית שרי, והכי אמרי משמיה דרב יהודא אלוף דמנהר פקוד דבצרה ביממא רה"ר ובלילה דאיכא חראסי כרמלית היא<sup>ט</sup>, רה"ר דוכתא דדשין ליה שית מאה אלפין גברא ביומא כדגלי מדבר: ע"כ. ולא ברור מלשונו אם הגדרת רה"ר התם היא מדברי בה"ג או מדברי רב יהודה מנהר פקוד<sup>ט</sup>. ומכל מקום ברור הדבר שהגדרת רשות הרבים בעיא ס' ריבוא איש. וגם אנכי מצאתיה בתשובה אחרת לגאונים (שערי תשובה סי' רט וכן הובאה בעיתים): והלכתא, מדינות ועיירות שאין בהן ששים רבוא, ואפי' יש בהן ששים רבוא ויש עליהם חומה ודלתותיהן ננעלות בלילה, אין נעשות רה"ר ואין חייבים עליהן כרת וסקילה מ"ט? דבעי' כדגלי מדבר שלא היה עליהם גדר. אבל יש עליהן גדר אפי' היתה כירושלם שהיו בה אלף אלפים אין נעשית כרה"ר דאמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן אלמלא ירושלם דלתותיה ננעלות בלילה חייבי עליה משום רשות הרבים, אלא הרי היא ככרמלית ואם מגופפת אותה עיר ואין בה פרצות רחבות יתר מעשר אמות ומניחי' עירובן בבית א', הרי היא כרה"י גמורה ומותר לטלטל בה לצורך השבת וכל פרצה שהיא כעשר אמות מותרת ומפני שהיא כפתח יתר מכאן אסורה ואם יש בה יתר מעשר אמות ואפי' עירבו אסור לטלטל וכן הלכה: ע"כ. ומדברי הגאון הנ"ל עולה שאכן, כל שאין ס' ריבוא בעיר<sup>ט</sup>, לא חשיבא כרשות הרבים אלא ככרמלית. וכן הוא בספר האשכול הלכות ציצית (סי' ו'): ובתשובה לגאון מי שנפסקה לו ציצית בדרך בשבת אי מקום שנפסקה רשות הרבים הוא, מקום שיש בו ששים רבוא בני אדם, אסור לטלטלה עד שתצא שבת, ע"כ. וכתב האור זרוע (הל' עירובין סי' קס"ד) שכדעת בה"ג כתב גם כן בספר בשר על גבי גחלים<sup>ט</sup>.

ואם כן על פניו, אף אם בדעת רש"י אין זה נכון, מ"מ כבר הגאונים כתבו כן<sup>ט</sup>. וכל דבריהם דברי קבלה?

טו. והגר"ש ליברמן הביא דברי בה"ג הללו וכתב עליהם שכן נמצא בזמננו זה, סביבות בצרה, חראסים רבים. ופירש שבליילה היו האנשים נרתעים מלילך שם, שלא יפצעו בחרסים. אולם בבה"ג הוצאת הר"ע הילדסהיימר הבחור, כתב דחראסי היינו שומרים המופקדים מלת לעבור בעיר. ועפ"ז חידוש יוצא, דגם שומרים המופקדים לעיר נחשבים כדלתות. וזה חידוש גדול.

טז. ואף שבהלכות גדולות דידן חסר לסיפא, מ"מ נאמן עלינו הדיין הוא בעת העיתים דדיק וגמיר כרחבא דפומבדיתא. וידידי החוקר העליון הר' עדיאל ברויאר נר"ו עלה ונסתפק האם לשון זו היא מגוף דברי בה"ג, או מן התוספות שנוספו בו בתקופת הגאונים. אך לענ"ד יש סברא לומר שזהו המשפט המקורי, ומאוחר יותר הסירוהו משום דקשיא להו קושיית הראשונים.

יז. מצויין בעיר, ולא בעינן דווקא בקיעת רבים אלו ברחוב.

יח. ואף שנחלקו לגבי זהותו, מדברי האו"ו שכורך את בה"ג עם בשר על גבי גחלים, נראה בדעתו שהבין שהוא אחד מן הגאונים.

יט. ואפשר שהראשונים שכתבו שכן דעת בה"ג נתכוונו לתשובות הגאונים שנתוספו בכמה מכתבי היד של הלכות גדולות, ואולי כוונתם לתשובות אלו (או מעין אלו).

### בדברי הגאונים ישנם כמה פנים להסתפק

ואיברא, דאף על גב ששפתי הגאונים ברור מיללו, דבעינן ס' ריבוא בכדי להחשיב את המקום כרשות הרבים. אחר העיון יש מקום לפלפל בזה קצת.

זה יצא ראשונה. הא דקיימא לן במסכת שבת (צט ע"א), ששיעור דרך רשות הרבים הוא י"ו אמה. מדברי הגאונים הנ"ל היא להם נעלמה, ולא זכרו כן בהלכות שבת, ואף בה"ג שבודאי היה אמור להזכיר כן, לא הזכיר תנאי זה. וצ"ב שהוא גמרא מפורשת.

ואדרבא, יש תימה בתוך דברי בה"ג עצמו שכתב: ולא מיבעיא דרך רשות הרבים דאורח מלכא היא ואסיר לטלטולי היכא דליכא עירוב, אלא אפילו בין מן מבוי למבוי, ובין מן חצר לחצר, ובין מן חצר לבית, ובין מן בית לחצר, אסיר לטלטולי כל שהוא. ע"כ. ומן הלשון 'אורח מלכא היא' 'שדרך המלך היא' יש ללמוד ששיעור רשות הרבים לפי בה"ג הוא אחר. דהכי תנינן בגמרא בבבא בתרא (צט ע"ב), שדרך המלך אין לה שיעור. ולפי זה, הא לא קשיא למה לא הזכיר בה"ג את שיעור רשות הרבים, דרשות הרבים היא כפי דרך המלך, ודרך המלך אין לה שיעור.

ואם כן הוא, שפיר יש לומר שהגדרת רשות הרבים לפי אלו הגאונים היא שונה מאשר הגדרת שאר הראשונים, שכתבו בהדיא דבעינן י"ו אמה.

ואשר על ידו השני, קשה טובא, דמניין להו לרבנן האי תנאי דס' ריבוא, אחר שהוא לא נזכר בהדיא בתלמוד.



### ביאור שיטת הגאונים

ואליבא דאמת נראה לפרש בדעת הגאונים, דבעו ס' ריבוא ולא הזכירו י"ו אמה, מפני דאינהו שמיצא להו דתלמודא בצט ע"א דאמר: אלא דקיימא לן דרך רשות הרבים שש עשרה אמה אנן דגמרינן לה ממשכן דמשכן חמיסרי הואי ע"כ. דאף שהיה אפשר לפרש כן לעניין שבת, מ"מ הגאונים סברי שלא נאמר זה לעניין שבת כלל, אלא בעלמא, 'הא דקיימא לן, בעלמא לדוגמא במסכת בבא בתרא, דדרך הרבים היא יו' אמה, גמרינן לה ממשכן'. ולא נאמר זה לעניין הגדרת רשות הרבים דאורייתא.

ואילו הוה גרסינן בתלמודא 'דרך הרבים' במקום 'דרך רשות הרבים' הוה ניחא לי טפי. ובאמת מצאתי כגירסא זו בכתב יד (NLI4386.1). אולם אף אם לא נגרוס כן, אלא כגירסת רוב כתבי היד (וכן נראה מדברי רב ניסים גאון, שלא גרס כן, אלא גרס כלפנינו), נמי לא קשיא, דשפיר יש לומר דאורחא דמילתא קתניא.

(כ). אולם יש להעיר על נכון שהגאונים הנ"ל לא כתבו שרשות הרבים הוא מקום שיש בו י"ו אמה. ואם נאמר דלא שמיצא להו כלומר לא סבירא להו הא מילתא, יוצא דאנן דס"ל דרשות הרבים היא ב"ו אמה, וכמ"ש רש"י והרמב"ם. ממילא כיצד נוכל לסמוך על הגאונים בזה? ועי' לקמן בס"ד.

(כא). וסיוע לדבריי יש בדברי רש"י (בב"מ קז ע"ב) ד"ה קץ שיתסר אמתא, שציטט את הגמרא בבב"ב 'דרך רשות הרבים' בעוד לפנינו כתוב רק 'דרך הרבים'.

אולם אי קשיא הא קשיא, דעל פני וכל מילי דשבת ממשכן ילפינן להו, וא"כ היה לגאונים ללמוד מהך סוגיא שהגדרת רשות הרבים היא בי"ו אמה.

ונראה לתרץ אליבא דבה"ג ודעימיה בס"ד, דכל מילי דשבת ממשכן ילפינן להו, היינו בעניין הקמת המשכן. אולם העגלות אינן עניין להקמת המשכן אלא לנשיאתו ממקום למקום. ובכי האי גוונא לא ילפינן להו<sup>כב</sup>.

ואם כנים אנו בזה, יוצא שלשיטת הגאונים לא נאמרה שום הגדרה לרשות הרבים במסכת שבת. וא"כ אין להקשות על הגאונים כיצד הם אומרים דבעינן ששים רבוא. דקושיא זו נובעת מכך דאמרינן 'כיצד שבקתם סוגיא מפורשת, ואחזתם בסברא בעלמא שלא נזכרת בהדיא'. שכן לפי הגאונים שום דבר לא נזכר בהדיא, והגאונים היו חייבים לחדש איזו סברא בעניין רשות הרבים.

ועל כן נראה לענ"ד לומר בדעת הגאונים כך, אליבא דבה"ג ודעימיה הגדרת רשות הרבים הבסיסית היא 'אורח דמלכא' 'דרך המלך', כלומר דרך ראשית מרכזית, מיושרת. דרך שאין צורך לעקם דרכו ולילך בה. אלא זו דרך חשובה ומרכזית. ולפי זה כל דרך בין-עירונית נחשבת כרשות הרבים. דחשיבא כדרך המלך, ודרך המלך אינה צריכה ששים ריבוא. אולם אם כן הוא, הוקשה לגאונים כך – הרי מצאנו כמה דינים בגמרא בשבת ובעירובין, דמיחזי מהם שיש רשות הרבים גם בדרך שהיא בתוך העיר. ועל כן תירצו כך, דבעיר שיש בה ס' ריבוא, זו הדרך וזו העיר הנחשבת כרשות הרבים מן התורה. ולא בכדי הוזכר הששים ריבוא בבה"ג בסמיכות לדין דבצרה, שהיא עיר. וכן הוא בתשובת הגאונים (שערי תשובה רט), דאירי במדינות ועיירות. וכן יש לפרש בדברי הגאון שהובא באשכול, דהיכן אדם הולך עם הציצית בשבת? בסתמא דמילתא אזיל מביתה לברא. וזכר לדבר מדברי רש"י, שגם הוא הזכיר את הדין של ס' ריבוא רק היכא דעסיק בעיר.

ועוד יש לסייע לדרך זו מדברי בה"ג מהמשך דבריו (עירובין פרק הדר עמ' קסו): וצריכה מתא למיעבד לה עירוב הדר הודראנה, בחבלים או בצורת הפתח. ומבוי דפתי פתחיה עשר אמות, סגי ליה בלחי או קורה, ואי פתי טפי מעשר אמות, בעי צורת הפתח או חבלים, ואי אית ביה פירטאתא<sup>כג</sup> בשורא דמתא, כל פירטאתא דבצירא מעשר אמות שריא בלא צורת הפתח ובלא חבלים, טפי מעשר אמות צריכה צורת פתח או חבלים. וצורת פתח שאמרו קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן. קורה דשדיא עילוי מבוי הרי היא כחבל. לחיים היינו פצימא. ואי אית לה למתא שורא, אי נמי הורין לה נהרואתא, אי נמי יתבא על תילא דמידליא עשרה טפחים זה הוא ערובה ולא צריכה אלא ערובי חצירות. ע"כ. וכד תידוק שפיר במילתא, תבין ותדע שבה"ג לא הזכיר כלל את הדין של 'ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה' וכו'. ועל פי דרכנו, פשיטא. דכל רשות של רבים הנמצאת בתוך העיר, בודאי שאינה 'אורח מלכא' דרך מיושרת

כב). ועוד יש לתרץ באופן אחר, ואכמ"ל.

כג). כמו פירצאתא – פרצות.

כד). אף שהגאון בתשובה (שערי תשובה סי' רט) כן פסקה, לענ"ד לק"מ ועי' לקמן בס"ד.

וגדולה<sup>2</sup>. ועל כן ס"ל דהאי דינא אינו להלכה, וכיוון שבירושלים<sup>3</sup> לא נכנסים בפשטות ס' ריבוא<sup>4</sup>, ברור שירושלים לא חשיבא רשות הרבים<sup>5</sup>. (ולקמן כתבתי בס"ד עוד תירוץ למה בה"ג לא פסק את הדין של דלתותיה ננעלות בלילה).

ועוד בה, מפורש בדברי בה"ג דלעיל שאפשר להתיר עיר שלמה רק על ידי צורת הפתח<sup>6</sup>. וזה יכון בעיקר אם נאמר שרשות הרבים הנמצאת בתוך עיר, לא נחשבת כרשות הרבים גמורה, אלא ככרמלית. וזה רק אם נאמר דלא שמייעא להו כלומר לא סבירא להו האי דינא של י"ו אמות.

ועוד נראה בתשובה לגאון (הובאה בעיתים ס' קלג) דמבוי שהשואלים נקטו כדבר פשוט שאין ביניהם רשות הרבים. והגאון כלל לא חלק עליהם, ובתשובתו הרמתי' אמר שאם המבוי מפולש לדרך הרבים (!) הרי הוא מפולש לכרמלית. ועל פניו תשובה זו קשה עד מאוד, אא"כ נאמר כדברינו, דליתא רשות הרבים בתוך עיר, וכדעת בה"ג.

וגם הלום ראיתי אחרי רואי, שכן כתב רבינו הרמב"ן בדעת הגאונים (נט ע"א) בהדיא וז"ל: ושמא דעת הראשונים לומר שהאיסרטיא שהיא כבושה חוץ לעיירות והולכים ממנה מעיר לעיר וממדינה למדינה עד סוף כל העולם אין מדקדקין בה בעוברין עליה ששים רבוא דהא דכולי עלמא הוא, אבל בתוך העיר אין שם רשות הרבים בלא ששים רבוא דתהוי כדגלי מדבר, ע"כ. ואף שסיים עלה דאינו מחזור, בס"ד זכינו לחזור הדק היטב הדק שיטה זו תהילות לאל<sup>7</sup>.

כה). וגם בתשובת גאונים (אוצה"ג שבת עמ' 2) כתב הגאון דרשות הרבים גמורה לא מיערבא, אפילו בדלתות. ואין להתיר מבוי המפולש אלא בלח/קורה ודלת (וכדעת חנניה אליבא דב"ה). ולא כתב שיש להתיר רה"ר על ידי דלתות.

כו). העתיקה.

כז). למרות שבכמה ממדרשי החורבן מצאנו שהיה בירושלים ריבוי טבעי גדול, ושפיר יש לומר בדעת חז"ל דסברו שהיו ששים ריבוא בירושלים. ואם כן אין לתמוה על בה"ג ושאר קדושים עמו שסברו כן. ושמעתי מפי הרב יחיאל מאיר מרבני הישיבה, ישיבת תורת החיים תכב"ץ, דששים ריבוא לאו דווקא, אלא הכוונה למספר רב של אנשים. ולענ"ד אי אפשר לכלכל אמירה זו בדברי הגאונים והראשונים.

כח). ואל תתמה על כך, שכן מצאתי בתשובה אחרת לגאונים (אוצה"ג שבת חלק התשובות ס' ה') שכתבו שאין מעריבים רשות הרבים בשום אופן, וכתבנו דפליגי ארבי יהודה, ולא כתבו את ההיתר של הדלתות. וכן כתב בשם הגאונים המאירי (עירובין ו' ע"ב): יש למקצת גאונים שטה אחרת בזה לומר שאין רה"ר מתערבת בשום ענין ואף בדלתות ננעלות ומה שהקשו ורה"ר מי מיערבא הקשו אפי' לדעת המצריך דלת מכאן ודלת מכאן ושיהו נעולות בלילה ע"כ. ואם כן לא נפלאה היא ולא רחוקה היא דלא שמייעא לן כלומר לא סבירא לן להאי שיטתא דרבי יוחנן, והארכתי בזה לקמן בס"ד.

כט). דכן יש לפרש את בה"ג - הרוצה לערב את כל העיר, יש לעשות לה עירוב 'הדר הודראנה' כלומר סביב סביב, בחבלים או בצורת הפתח. ואם אינו רוצה או אינו צריך, או אינו יכול להתיר את כל העיר, כגון שיש שם גוים וכד', אז כל מבוי שהוא פחות מעשר אמות, הרי הוא כפתח. ויותר מעשר אמות צריך צורת הפתח. ואף שאפשר לפרש בדרך אחרת, כן נראה לענ"ד הפשט.

ל). וקצת משמע כן מדברי התוספות רי"ד (פסחים סט ע"א) וכפי שדקדק הגר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה ריש מסכת שבת, בהא מילתא.

ואנא אמינא דאליבא דהראשונים הסוברים דלא בעינן ששים ריבוא, יוצא שהסתירה בדף כב ע"א מפסי ביראות על ירושלים, קשה, דשניהם חשיבי כרשות הרבים. אולם לפי בה"ג הקושיא תהיה כך שירושלים היא ששים ריבוא, וחשיבא כרשות הרבים, ופסי ביראות הם דרך וחשיבי כרשות הרבים. ולכן קשיא מזה על זה (ולשיטת הראשונים הסוברים דבעינן ששים ריבוא אך לא כהגאונים, יקשה, היאך מקשינן מדרך על עיר. אך אליבא דבה"ג הכל אתי שפיר) ודו"ק.

## יש מקום לפקפק בהנחה שי"ו אמה לא נאמר לעניין שבת כלל

והנה אחרי שור'י נחמת, דליתא בדעת בה"ג ודעימיה האי דינא די"ו אמה כהגדרה לרשות הרבים. שכן הסוגיא נקטה כן בפירוש, וכדי לומר שלא נאמר גדר זה לעניין שבת, נצטרך לעקם הרבה את הפשט. וזה לא יתכן.

ואף שלגוף שיטת הגאונים שרשות הרבים היא בעיקר דרך העוברת מעיר לעיר, אין זה קשה וכמו שאכתוב לקמן בס"ד (תחת הכותרת יש להסביר את הדין של י"ו אמה אף לשיטת בה"ג ודעימיה עמ' ). מ"מ קשיא לי טובא ההתעלמות המוחלטת של הגאונים מהאי דינא<sup>1</sup>.

ואחר העיון נראה לפרש בס"ד, דבה"ג כלל לא התעלם מהאי שיעורא די"ו אמה. והסיבה שכתב "דרך המלך" אינה כדי למעט דרך שהיא י"ו אמה. אלא הוה סליק אדעתיה דבה"ג דאם נאמר בדיני שבת דרשות הרבים היא י"ו אמה, יכול הטוען לטעון ולומר שדווקא שיעור זה הוא המחייב, לא פחות ולא יותר. ואינו כשאר שיעורי שבת<sup>2</sup>, דשמא כל שהדרך גדולה ורחבה יותר, לא מיקריא דרך, דכיוון דכל מילי דשבת ממשכן ילפינן, שמא נאמר זה השיעור בצמצום. שכן כשם שרשות הרבים תופסת עד עשרה, הוה סליק אדעתין שתופסת עד י"ו אמה. קא משמע לן בה"ג דזה אינו, דכל דרך מרכזית וחשובה, כדרך בינעירונית – היא רשות הרבים אף ברחבה מ"ו אמה.

ועוד ניתן לומר שבה"ג נקט בלשון 'אורח מלכא' כדי לשלול שני עניינים – חד מאי דכתבינן לשלול שרשות הרבים לא תתפוס אלא עד י"ו אמה, קמ"ל שכל דרך הרחבה מ"ו אמה, חשיבא. ואשר על ידו השנ'י, אתא למימר דלא תימא שכל דרך שהיא י"ו אמה חשיבא כרשות הרבים. זה אינו, דאין חשובה רה"ר אלא אורחא דמלכא, כעין הדרך שבחוץ שהיא גדולה ומרכזית, או דרך שהיא בתוך העיר אך מפולשת לדרך שבחוץ. אך שאר הרחובות הנמצאים בתוך העיר, אף שיהיו רחבים ל"ב אמה, כהנה וכהנה, כל עוד אינם מפולשים לרשות הרבים שבחוץ, אינם נחשבים כרשות הרבים. וכל זה כשיטת הגאונים אשר כתבתי בס"ד.



1. (א). וכן משמע בפירוש לגאונים (אוצה"ג חלה"פ עמ' ג') דדווקא דרך חשיבא כרשות הרבים.

ויש להעיר שמנ"ר ראש הישיבה, הרב שמואל טל שליט"א, ביאר באופן אחר את שיטת הגאונים, בשיעורים הכלליים שנאמרו בהיכל הישיבה בשנת תשע"ח. אולם לא זכיתי לעסוק בסוגיות אלו בזמן ההוא, וגם היא לא נדפסה. רק זאת אומר כי רוח אחרת היתה עמי מעמו בביאור דברי הגאונים, ודלא כשיטת מנ"ר. ורבים אומרים מי יראנו טוב, באור הסוגיות בספריו הבהירים, מזהירים כספירים, הרים משברים, רצויים כיקר כרים, בעניין הערים, אשר במ ישראל דרים.

ומ"מ כן לענ"ד נראה בביאורי בדברי הגאונים, ותורה היא וללמוד אני צריך.

לב). והנה מקום איתי להאריך בביאור סוגיא דעגלות (צט ע"א), ואכמ"ל. ורק זאת אומר כי לשיטת רש"י על כל עגלה היו מונחים כמה קרשים, אך הקרשים לא היו מונחים מעגלה לעגלה. אולם יש לדקדק בחשבון י"ו אמה לפי רש"י התם. לפי הרמב"ן הקרשים מונחים לרוחב הדרך בין עגלה לעגלה, וכל קרש אוכל בכל עגלה 2.5 אמות (ולדעת הרמב"ן כ"ד הגאונים, אולם יש מקום לעיין בזה, ואינו פשוט). לדעת הגאונים (אוצה"ג חלק התשובות סי' רפב) אינו ברור האם הקרשים היו מונחים לרוחב הדרך או לארכה (וכפי שמשמע מפשט המשנה דכך היתה עבודת הלווים).

לג). כגון הכותב שתי אותיות, דפשיטא דחייב בכותב ג'.

### יש לדון בדעת בה"ג האם ההיתר של צורת הפתח הוא דווקא לכרמלית

ועל פי דברי בה"ג הנ"ל, יש מקום לומר דאף שאליבא דאמת העיר אינה אלא כרמלית, כיוון שהיא לא דרך מיושרת לרבים כדרך המלך. אולם נראה שיש מקום לחלק ולומר שגם בעיר שיש בה רשות הרבים מן התורה תועיל צורת הפתח. שכן אף שמקור הדין שצורת הפתח מועילה, עסק בכרמלית (ועי' בזה לקמן בס"ד תחת הכותרת מקור הדין שדי בצורת הפתח לכרמלית עמ' ), מ"מ אינו מוכרח שדווקא בכרמלית הדברים אמורים. וראיה לכך מדברי בה"ג בעצמו, שנקט וז"ל: וצריכה מתא למיעבד לה עירוב הדר הודראנה, בחבלים או בצורת הפתח. ע"כ. וברור הדבר שחבלים מועילים גם בהיתר רשות הרבים דאורייתא, וכן עבדינן מעשה בלבד בסוכות ובכמה דינים. ואם כן, שפיר יש לומר בדעת בה"ג שכשם שמועילים החבלים בכל גווני, כך מועילה גם צוה"פ. והגע בעצמך, דאם צוה"פ דינה כלחי וקורה (כפי שרואים בגמרא בעירובין דכך יש להתיר מבואות המפולשין), למה שלא תתיר את מבואות העיר?



### דקדוקים בלשון בה"ג והכרעת דעתו בס"ד

ובאמת יש מקום לחכוך בדעת בה"ג. שכן כך כתב וז"ל: וצריכה מתא למיעבד לה עירוב הדר הודראנה, בחבלים או בצורת הפתח. ומבוי דפתי פתחיה עשר אמות, סגי ליה בלחי או קורה, ואי פתי טפי מעשר אמות, בעי צורת הפתח או חבלים, ואי אית ביה פירטאתא בשורא דמתא, כל פירטאתא דבצירא מעשר אמות שריא בלא צורת הפתח ובלא חבלים, טפי מעשר אמות צריכה צורת פתח או חבלים. וצורת פתח שאמרו קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן. קורה דשדיא עילוי מבוי הרי היא כחבל. לחיים היינו פצימא. ואי אית לה למתא שורא, אי נמי הורין לה נהרואתא, ע"כ.

וכמה קשיים עולים מלשון בה"ג הכא. זה יצא ראשונה, מה המשמעות של הביטוי 'הדר הודראנה'. ואשר על ידו השני, ברישא כתב בה"ג 'ואי אית ביה פירטאתא בשורא דמתא' ומבואר שיש לעיר חומה. אולם בסיפא כתב 'ואי אית למתא שורא' כלומר שעד כען עסקנו בעיר דלית לה שורין. וכן מה הכוונה 'הורין לה נהרואתא'? מה פירוש המילה 'הורין'.

ובאמת בבה"ג שהוציא הרב עזריאל הילדסהיימר הבחור איתא (ח"א עמ' 260): **ואי צריכא** מאתא למיעבד לה עירובא הדר הודראנה בחבלים או בצורת פתח. ומבוי שרוחב פתחיה עשר אמות, סגי ליה בלחי או בקורה. טפי מעשר אמות, בעי צורת פתח או חבלים, ואי אית ביה <בשורא דמתא> פירטאתא, כל פירטאתא דבצירא מעשר אמות שריא בלא צורת פתח ובלא חבלים. טפי מעשר אמות, צריכא צורת פתח או חבלים וכו' **ואי אית** לה למתא שורה אי נמי הדין לה נהרואתא אי נמי דיתבא אתילא דמידליא עשרה טפחים, זהו עירובה ולא צריכה אלא לעירובי חצרות וכו' ע"כ.

ועל פי נוסח זה יוצא ברור שבה"ג עוסק הכא בשתי מציאויות. הראשונה בעיר שאין לה חומה, ולכן צריכה עירוב של צוה"פ או חבלים סביב לה (וזהו פירוש הדר הודראנה). ובמציאות השניה עוסק בה"ג בעיר שיש לה חומה. וכנראה המילים 'בשורא דמתא' המוקפות בנוסח

הר"ע הילדסהיימר, הן כנראה תיקון של סופר שלא הבין היאך יהיו פרצות אי ליכא חומה, ולכן הטיל חומה גם ברישא. אולם אליבא דאמת לק"מ, דשפיר יש לומר שאין חומה אך בין הבתים יש פרצות.

ויותר על כן יש לדקדק מלשון בה"ג, שלפי נוסח הר"ע הילדסהיימר, לא דיבר כלל בה"ג בריש אמיר'ו מה דין עיר שיש לה חומה, ובחומה פתחים או פרצות יתרים על עשר אמות. ואפשר לומר בדעתו שאם יש לעיר חומה, אפילו שיש פרצות יתרות על עשר אמות, אין הן הופכות את העיר לכרמלית או לרשות הרבים, דכל שהעומד מרובה על הפרוץ די בזה"ל.



### יש להסביר את הדין של י"ו אמה אף לשיטת בה"ג ודעימיה

ובאמת, אף למאי דכתבית, איכא לאקשוויי, כיצד בה"ג ואחוזות מרעהו נתעלמו מתלמוד ערוך דרשות הרבים היא י"ו. ואף אם נאמר דאינו ערוך לדידיה, על פי מאי דכתבין, מ"מ הא אנן קיימינן בלא תוכל להתעלם, ואיך נתעלם אנחנו מגמרא ערוכה רק בשל דעת בה"ג וסיעת מרחמוהי? וגם הא קשיא, כיצד יסביר בה"ג גמרא זו לדידיה.

ואנא אמינא אחר העיון, דאף דבה"ג לא פסקה להא מילתא די"ו אמה, מ"מ עכ"פ לא קשיא מינה מידי על שיטת בה"ג. הלא מה היא שיטת בה"ג? שרשות הרבים אינה בעיר אלא בדרך. ואם כנים אנו בזה, אזי גם הגמרא העוסקת בעגלות אינה עוסקת בעיר, דהיינו בעם ישראל בחנייתם במדבר, אלא כאשר נסעו המחנות, ויהי בהיותם בדרך, משם דקדקנו את רוחב רשות הרבים. ובה"ג לא סבירא די"ו אמה הוא הרוחב. אולם עכ"פ אין להקשות מגמרא זו על בה"ג שרשות הרבים אינה רק בדרך, דהא עסקינן בדרך. ועל כן גם מסוגיא זו לק"מ על דברי בה"ג. וקצת יש לסייע לכך ממה שנקטה הגמרא 'דרך רשות הרבים'. ועי' לקמן (תחת הכותרת ויש לתרץ זאת על פי דברי התוספתא והגאונים).



לד). ואף שיש לדחות דכל שיש לעיר חומה מסתבר מאוד עכ"פ שיש גם צוה"פ. אולם לענ"ד אין בזה הכרע, ולא יהיה אלא ספק.

ואפשר לדקדק כן מהאי דינא דפסי ביראות, דלא אמרינן שפתח יתר מעשר חשיב כפרצה, אלא היכא שאין לפחות שם של ד' מחיצות. אולם היכא שיש שם ארבע, וק"ו שיש ארבע מחיצות שלמות, אין פתח שהוא יתר מעשר פוגם בה. וכן עולה מדברי התוספות (עירובין יז ע"ב ד"ה עושין): והא דאמר לעיל (דף טו:): הכי אגמריה רחמנא למשה לא תפרוץ רובה היינו היכא דליכא שם ד' מחיצות כי הכא דהואיל ואיכא בכל צד אמה מכאן ואמה מכאן חשיב פתח. ע"כ. והריטב"א כתב יותר על כן, דאפילו בפרוץ מרובה חשיבא כמחיצה מן התורה. ולמעשה נטה כדברי התוספות. וכעין דברי הריטב"א איתא בר"ן (שם). והרא"ש בתוספות כתב בהדיא: והא דפרצה יותר מעשר אוסרת כל ההיקף ואפי' הוא גדול הרבה, מדרבנן הוי. ע"כ.

## מתוך דקדוק שיטת התלמוד בעירובין יש לסייע לשיטת רבנן גאוני

### קשיים בסוגיא דכיצד מערבין דרך רשות הרבים

הנה איתא בתלמודא (עירובין ו ע"א-ב): תנו רבנן: כיצד מערבין דרך רשות הרבים? עושה צורת הפתח מכאן, ולחי וקורה מכאן. חנניה אומר: בית שמאי אומרים: עושה דלת מכאן ודלת מכאן, וכשהוא יוצא ונכנס - נועל. בית הלל אומרים: עושה דלת מכאן, ולחי וקורה מכאן. ורשות הרבים מי מערבא? והתניא: יתר על כן אמר רבי יהודה: (ע"ב) מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים - עושה לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן - ונושא ונותן באמצע. אמרו לו: אין מערבין רשות הרבים בכך. וכי תימא: בכך<sup>1</sup> הוא דלא מערבא, הא בדלתות מערבא? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים! ואמר עולא: הני אבולי דמחוזא, אילמלא דלתותיהן ננעלות - חייבין עליהן משום רשות הרבים! - אמר רב יהודה: הכי קאמר, כיצד מערבין מבואות המפולשין לרשות הרבים - עושה צורת הפתח מכאן, ולחי וקורה מכאן. ע"כ.

ולכל מעיין מיד יוקשו שתי קושיות בהא מילתא. חדא, בפשטות הגמרא שואלת 'וכי תימא בכך הוא דלא מערבא הא בדלתות מערבא', כלומר המסקנא אמורה להיות שבדלתות לא מערבא. אך מיד לאחר מכן מביאה הגמרא מימרא של רבב"ח בשם רבי יוחנן שאומר שירושלים נתרת בדלתות! הא קמן שבדלתות מערבא!

ולכן ר"ח על אתר נקט שהגמרא הקשתה על דלתות שאינן נעולות, ודברי רבי יוחנן משמיעים לנו שאין רשות הרבים נתרת אלא בדלתות נעולות.

והכא מגיע הקושי השני. ראשית, הא דבעינן נעולות, הוא בעיא בהמשך הסוגיא. וקשה לומר שכבר כעת הגמרא מניחה כדבר פשוט דבעינן נעולות, בעוד הגמרא בעצמה תקשה זאת לקמן. וכבר הקשה כן הרשב"א (ו' ע"ב ד"ה הא) ותירץ, ונשאר בצ"ע.

ועוד יש לשאול, הלא כל הנקודה של 'נעולות' כלל לא עלתה בהדיא בדברי הגמרא בריש מיליה, וגם במימרא של רבי יוחנן לא נראה שעיקר החידוש שבה להשמיענו הוא דווקא שהדלתות נעולות. אלא הגמרא שאלה האם מועילות דלתות, והגמרא היתה צריכה לתרץ דמהנו דלתות או דלא מהנו, ונעולות מאן דכר שמיה?

ובאמת, אם הגמרא היתה רוצה לומר שמערבים רשות הרבים בדלתות היה לה לומר כך 'וכי תימא בכך הוא דלא מערבא הא בדלתות מערבא? אין, דהאמר רבה בר בר חנה' וכו' ובשום כתב יד, או חד מן קמאיי אין גרסא כזו. ואם כן כיצד מהלך הגמרא עולה בפשטות? ואף שר"ח פירש באופן זה, מ"מ קושי'א קאי.



לה). כלומר בצורת הפתח, או בלחי וקורה.



## ויש לתרץ זאת על פי דברי התוספתא והגאונים

וזאת אומר ולא אכחד, כי אליבא דשיטת בה"ג ודעימיה, דסבירא להו דאין רשות הרבים אלא הדרך ההולכת מחוץ לעיר, תבוא כל הסוגיא על מקומה בשלום.

שכן אם כנים אנחנו ו-'רשות הרבים' היינו רק הדרך שמחוץ לעיר, והדרכים שבתוך העיר בסתמא דמילתא אינן רשות הרבים. אם כן, יהיה עלינו לפרש 'מבואות המפולשים לרשות הרבים' היינו אותם רחובות המפולשים ומתחברים באופן ישיר, לאותה הדרך הבאה אל מחוץ לעיר אל פאת קדמה צפונה ונגבה וימה. ואל תאמר דברי נביאות הן. שכן מגוף הסוגיא יש לפרש כן.

דהכי מיחזיא לן תלמודא. הגמרא פתחה בשאלה כיצד מערבין 'דרך רשות הרבים', ובהווה אמינא נקטה הגמרא שדי בלחי וקורה. ולאחר מכן הקשתה 'ורשות הרבים מי מיערבא' כלל? הלא בברייתא איתא 'יתר על כן' אמר רבי יהודה מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים עושה לחי מכאן ולחי מכאן וכו' ונושא ונותן באמצע. אמרו לו: אין מערבין רשות הרבים בכך'.

ועל פניו, יש לחקור תנא היכא קאי דקתני 'יתר על כן', מה אמר ת"ק או רבי יהודה גופיה קודם לכן, שעל כך נצרך להוסיף ולומר 'יתר על כן'. ומריש מילין אמינא דקאי על המשנה בפ"ט (ה"ד): הבונה עליה על גבי שני בתים, וכן גשרים המפולשים, מטלטלין תחתיהן בשבת דברי רבי יהודה וחכמים אוסרין. ועוד אמר רבי יהודה מערבין למבוי המפולש וחכמים אוסרין: ע"כ. ואהא קאי רבי יהודה ואמר 'יתר על כן', אהאי דינא דמתניתין דשריתי עירוב במבוי המפולש, אלא אף שני בתים בשני צידי רשות הרבים יש להתירם ע"י עירוב. א"נ קאי על דבריו לגבי גשרים ועליה על גבי שני בתים, ואמר 'דלא תימא דשריתי רק היכא שרשות הרבים מקורה, דחזי לאיצטרופי לקולא. לא תימא הכי, אלא אפילו שני בתים בשני צידי רשות הרבים בלא קירוי - דינא הכי דיש להתירם בעירוב', דשתי מחיצות דאורייתא.

והיה כאשר דימיתי כן היה, דכך איתא בתוספתא (עירובין פ"ז ה"ג): אחד חלון שבין שני בתים, ואחד חלון שבין שתי חצרות, ואחד חלון וכו', וגשרים ונפשות ורשות הרבים המקורה מטלטלין תחתיהן בשבת דברי ר' יהודה וחכמים אוסרין. יתר על כן אמר ר' יהודה שתי חצרות זו כנגד זו ברשות הרבים נותנין לחי מיכן ולחי מיכן או קורה מיכן וקורה מכאן ומערבין ונושאים ונותנים באמצע. וחכמים אומ' אין מערבין רשות הרבים בכך וכו' ע"כ. וברור לעין כל שהלכה זו בתוספתא היא מקור הברייתא המובאת בבבלי<sup>1</sup>. ובאמת, איתא קמן דאיפליגו בגשרים ונפשות ורשות הרבים מקורה, ורבי יהודה שאמר יתר על כן, נתכוון לומר שאפילו אינה מקורה ש"ד לערב בכה"ג, וברוך האל שכיוונת.

ועתה ניחזי אנן מהם אותם גשרים ונפשות? עם הגשרים והנפשות אנו נפגשים בעוד מקום, דכך איתא במשנה (עירובין פ"ה ה"א): כיצד מערבין את הערים בית נכנס בית יוצא פגום נכנס פגום יוצא היו שם גדודיות גבוהות י' טפחים וגשרים ונפשות שיש בהן בית דירה ע"כ. כלומר שמדובר על מקומות הנמצאים בפשטות מחוץ לעיר בקרבתה, ומצרפים אותם לתחום העיר. ואם

1. למעט שינוי אחד, דבבבלי איתא 'בתים' ובתוספתא איתא חצרות.

כן הוא, לא נפלאות היא ולא רחוקה היא כלל, ולומר שגם בנ"ד הגשרים והנפשות, והחצרות שנקט רבי יהודה שרשות הרבים עוברת ביניהן, נמצאים מחוץ לעיר בתחילת דרך הרבים, ואמטול הכי חשיבא רשות הרבים. ולדעת רבי יהודה, כיוון ששתי מחיצות דאורייתא, שפיר דמי לערב גם דרך הרבים הזו. ועל כך אמרו לו חכמים 'אין מערבים רשות הרבים בכך'. ורבי יהודה ורבנן עוסקים באותה רשות בדיוק, הרשות הנמצאת מחוץ לעיר. והגמרא נסתפקה בנקודה זו בדיוק. מריש סברה הגמרא שרבי יהודה אתא להתיר את רשות הרבים החיצונית, וסברה הגמרא גם שרבי יהודה בתוספתא אתא להתיר טפי ממה שהתיר במשנה. כלומר שהדין של 'יתר על כן' וכו' ולטפויי מילתא קא אתי. דהיינו במשנה התיר רבי יהודה 'מבוי המפולש' הנמצא בתוך העיר, ובברייתא אתא להתיר גם את הרשות הנמצאת מחוץ לעיר. ועל כך אמרו לו חכמים אין מערבים רשות הרבים בכך, ולא בדלתות, שכן גם דלתות לא מועילות אלא לעיר, כבירושלים. ועל כן, מסקנת הגמרא שגם רבי יהודה בברייתא לא התיר אלא 'מבואות המפולשין לרשות הרבים', והאי דינא דחצרות אינו שווה לדינא דגשרים ונפשות למסקנת הגמרא<sup>1</sup>. כלומר מריש סברנו שהמשנה והתוספתא עוסקות בשני דינים שונים. ולמסקנא עלה שהלשון 'ועוד אמר רבי יהודה' של המשנה דעסיק במבוי המפולש בתוך עיר, והלשון 'יתר על כן אמר רבי יהודה' דעסיק בחצירות שביניהם רה"ר, אינם אלא הבדלי סגנון, ואליבא דאמת זהו אותו דין. ורשות הרבים כי האי יש להתיר לדעת רבי יהודה באופן מסוים ולדעת רבנן באופן אחר. אך רשות הרבים החיצונה אין להתיר בשו"א.

והשתא דאתינן להכי, תובן היטב בס"ד תמיהת הגמרא, 'רשות הרבים כי האי, בכך הוא דלא מיערבא הא בדלתות מיערבא?' הלא גם דלתות עצמן לא ראינו אלא שהן מתירות את הדרך הנמצאת בתוך העיר, אך לא רשות הרבים הנמצאת מחוץ לעיר! ולכן תירצה הגמרא אל-נכון, שמה שאמרנו בתחילה 'כיצד מערבים דרך רשות הרבים' לא רשות הרבים ממש, הנמצאת מחוץ לעיר, אלא מבואות המפולשין לה, אלו הנמצאים בתוך העיר. ומבואות המפולשין לרשות הרבים, היינו הרחובות הראשיים המובילים לרשות הרבים שבחוץ! דבהם לדעת ת"ק די בצוה"פ ולחי וקורה, לדעת חנניה אליבא דב"ש בעינן שתי דלתות משני הקצוות, ולדעת חנניה אליבא דב"ה דלת מכן ולחי וקורה מכאן<sup>2</sup>.

ועתה יבואר היטב אמאי אמר המאירי שלדעת חלק מן הגאונים אין אפשרות כלל לערב רשות הרבים, דרשות הרבים היינו הכבישים הבין עירוניים המובילים מעיר לעיר, ועל פי הדקדוק התלמודי הזה, אכן יוצא שאין מקום לערב רשות הרבים כסרטיי גדולה. אך מבואות המפולשים מערבים, שהם אותם הרחובות המפולשים לרשות הרבים החיצונית (ודלא כשיטת הרי"ד והראשונים), אפשר לערב. ולפי זה, גם יוצא ברור אמאי בה"ג לא הזכיר את הדין של דלתות הנעלות בלילה. שכן, אם רבי יוחנן ועולא עוסקים באותו דין של הברייתא שנחלקו בה ת"ק, וב"ש וב"ה אליבא דחנניה, אם כן, בודאי שאין לפסוק כחידושו של רבי יוחנן, אלא כפשטות

לו). אף שפשטות התוספתא היא דעסקינן בחד גוונא בכולהו, מ"מ הגמרא העמידה את הדין של 'יתר על כן' המובא בתוספתא, במבוי המפולש הנמצא בתוך העיר.

לח). אך המפולשין להם, לעולם לא מיקרו רשות הרבים, ופשוט שיש להתירם בצוה"פ בלחוד.

דברי ת"ק דדי בצורת הפתח, וכפי שפסק בה"ג בהדיא. (אפשר שהוא העמיד את שיטת רבי יוחנן בעיר שהיא ס' ריבוא, דבה בעינן דלתות, ועי' לקמן). אך בסתמא דמילתא עיר אינה צריכה דלתות כלל.

ועל פי זה כל הסוגיא אתיא שפיר, שכן הגמרא הקשתה, וכי תימא בכך (צוה"פ ולחי או קורה) לא מיערבא רשות הרבים החיצונית הזו, הא בדלתות מיערבא? והלא אף דלתות, אין הן מועילות אלא לרשות הרבים העוברת בתוך עיר, כירושלים וכמחוזא, ולא החיצונית לה! ועל כך מתרצת הגמרא שלא עלה על דעתנו להתיר רשות הרבים זו, אלא רק מבואות המפולשים לה, וכדברי רבי יוחנן ועולא, שהתירו בדלתות", א"נ כדעת ת"ק בצוה"פ ולחי או קורה.

ועפ"ז אין בסוגיין נפתל ועיקש.

וחמותי ראיתי א"ר בדברי הירושלמי וזהב הארץ ההיא טוב, דהכי איתא הכא (עירובין פ"ב ה"ד) על המשנה שאם היתה דרך הרבים מפסקת את פסי הביראות, לדעת רבי יהודה יסלקנה לצדדין, איתא כך: א"ר יוחנן מחלפה שיטתיה דרבי יודה, דתנינן תמן וכן גשרים המפולשין מטלטלין תחתיהן בשבת דברי ר' יהודה וחכמים אוסרין א"ר אלעזר אינה מוחלפת ע"כ. ובר מן הנדון שעסק שם הירושלמי, חזינן שהירושלמי הבין בפשיטות שדרך הרבים הנמצאת בהכרח מחוץ לעיר, בפסי ביראות מקשה על שיטת רבי יהודה בגשרים המפולשין, שזו ברייתא דידן. ובפשטות עסיק בחד גוונא. והיא ראייה לשיטתנו, בס"ד<sup>מא</sup>.



לט). ובכך מתורצת הקושיא הראשונה. שבאמת הגמרא אמרה 'וכי תימא שרשות הרבים החיצונית נותרת בדלתות? והלא לא אמר רבי יוחנן אלא שרשות הרבים הפנימית נותרת בדלתות, ולא החיצונית! וגם הקושיא השנייה מתורצת בזה, שכן לא עסקנו בשאלת נעילת הדלתות כלל, אלא רק במציאותן. והכל א"ש.

מ). ואפשר שנקטו כדעת חנניה אליבא דב"ה, ואנן קיימא לן כת"ק. ומ"מ למעשה פסק בה"ג דלא בעינן דלתות. והכל א"ש.

מא). ואני בטרם אכלה לדבר, אומר כי יש מקום בראש לחלק בין שני מושגים המופיעים בדברי חז"ל 'דרך רשות הרבים' (כשמופיעה המילה דרך כשם תואר כמו 'מסקלין דרך רשות הרבים', ולא כשם פעולה כמו להביא 'יביא כלי דרך רשות הרבים'. ולענ"ד 'דרך רשות הרבים' שווה ל-'דרך הרבים') ו-'רשות הרבים'. שהלשון 'דרך רשות הרבים' מורה על הדרך הגדולה ההולכת מעיר לעיר. ולכן שנקטה הברייתא 'מערבין דרך רשות הרבים' הגמרא תמחה, וכי רשות הרבים כי האי מי מיערבא? הלא אין כלל מקום לערב 'דרך רשות הרבים'. ומסקנת הסוגיא היתה באמת דלא עסקינן ב-'דרך רשות הרבים' אלא במבואות המפולשין לאותה הדרך שאותם יש להכשיר ולהתיר.

וכך משמע מכמה דוכתין שדרך רשות הרבים היינו דווקא הדרך ההולכת בין הערים. כן איתא במשנה בעירובין (פ"ב ה"ד, ע"פ נוסח התלמוד וכן איתא בכתב יד אוקספורד. אולם כן יש להבין גם לפי נוסח המשנה ורוב כתבי היד שלא גרסו את המילה 'רשות'): אם היתה דרך רשות הרבים מפסקת יסלקנה לצדדין ע"כ. ובפשטות דרך זו היא מחוץ לעיר, דעסקינן בפסי ביראות. וכן נראה בפשטות מדברי התוספתא (שביעית פ"ג ה"ה): מסקלין דרך רשות הרבים דברי ר' יהושע ר' עקיבא אומר כשם שאין לו רשות לקלקל כך אין לו רשות לסקל, ואם סקל יוציא לים או לנהר או למקום הטרשין ע"כ. ומבואר שדרך רשות הרבים הזו מיקרבן מילה למקומות הנמצאים מחוץ ליישוב ים-, נהר ומקום הטרשין. וכן הוא בתוספתא (פ"ב ה"ב). וכן הוא במשנת ב"ב (פ"ו ה"ז), ובירושלמי (עירובין פ"ב ה"ד), וכן משמע בירושלמי ב"ב (פ"ב ה"ו) גבי ניפול. ואם כנים אנו בזה יוצא שדרך רשות הרבים בסוגיין עסקה בפירוש ברשות הרבים הנמצאת מחוץ לעיר. וכשהגמרא העמידה 'במבואות המפולשין' היא בעצם אמרה דעסקינן ברשות הרבים אחרת, הנמצאת בתוך העיר. ולפי זה גם הלשון בגמרא שבת (צט ע"א), וכדיקיימא לן דרך רשות הרבים שש עשרה אמה ברשות הרבים הנמצאת מחוץ למקום ישוב, ולעולם אין הדרכים הנמצאות במקום ישוב נחשבות כרשות הרבים.

### לפי פירוש זה אין קושיא על דברי הגאונים

וכבר הקשו לי רעים חברים מקשיבים, בני מתיבתא דלעילא, בחכמה כלולה, לתורה עלולה, במידות ובענווה כלולה, בחכמים טלול'ה, ולא נשמע שם קול יללה, או לשון קללה, אלא בתפילה מילה, ולבית א-ל סלולה, ועורכים פלילה, לאל נורא עלילה, ומוצאים מחילה, גם לא בשעת הנעילה, בדומיה תהילה, ותורתם צלולה, בני ישיבת תורת החיים תכב"ץ, בני עם סגולה. וכבר הקשו לי ידידי ורעי הנ"ל כורתי בריתי עלי זבח, כיצד אומר אני כן בדעת הגאונים, והלא אין הדבר ניתן להיאמר, ק"ו להיכתב, ובן בנו של ק"ו להתפרסם, שכן אף אם סרטייא ופלטייא גדולה אזלא כשיטתך, מ"מ מה תענה על מבואות המפולשים לרשות הרבים, דבהם בודאי מצאנו רשות הרבים הנמצאת בתוך עיר. וישתומם דניאל כשעה.

אולם אף שחכמים המה ממני, מ"מ אף אני אענה חלקי, דלמאי דפירשתי כעת, לק"מ. שמצאנו גם אליבא דשיטת הגאונים מבואות המפולשים לרשות הרבים. והם כשהרחובות הראשיים הנ"ל מפולשים לרשות הרבים אשר בחוץ. וכך יפרנסו הגאונים את כל הסוגיות שעולה מהן בפשיטות, דאיכא רשות הרבים במתא (כעני עומד על פתח ונותן לעשיר, ועוד כהנה רבות), ולא נצטרך להדחק כלל ולאוקומי שהעני או העשיר דרים בעיר אשר לא חומה דלתים ובריה, אלא בערי הפרזי, דאין בהם הרבה מאוד.

וקצת יש לדקדק כן מדברי בה"ג גופיה, שאף שעולה מדבריו כי כל רשות עירונית אין בה דין של רשות הרבים, ושפיר דמי לתקונה בצורת הפתח וכד', מ"מ כתב 'ולא מיבעיא דרך רשות הרבים דאורח מלכא היא ואסיר לטלטולי היכא דליכא עירוב' קמ"ל דעסיק בדוכתא דאפשר לערבו. ועל פניו אין לנו מקום כזה כי אם באותה דרך מרכזית העוברת בעיר, ולה קארי בחיל אורחא דמלכא. ושפיר יש לומר שקורא לה כן, מפני שהיא המשך הדרך הבאה מן החוץ, וההבדל ביניהן הוא שאותה אפשר לתקן, ואת הדרך החיצונה אי אפשר<sup>22</sup>. ועי' לקמן בס"ד מה שנבאר בזה.



### יש לסייע לביאור זה בשיטת הגאונים על פי ביאור המחלוקת האם רבים מבטלים המחיצות

ובאמת, יש קושי בסיסי בסוגיין. שכן במשנה (פ"ב ה"ד) מבואר שנחלקו רבי יהודה וחכמים, האם בקיעת הרבים מבטלת את המחיצות, שלדעת רבי יהודה בקיעת רבים מבטלת את המחיצות

ומצאנו בס"ד, סיוע גדול לשיטת הגאונים הסוברים שרק דרך הנמצאת מחוץ לעיר נחשבת רשות הרבים, אך העיר מצד עצמה לא נחשבת רשות הרבים. ולשיטת הגאונים נחשב הרשות שבתוך העיר כרשות הרבים באחד משני אופנים – או שהדרך העירונית מפולשת לרשות הרבים הנמצאת מחוץ לעיר, ואין שם דלתים ובריה, או לחי וקורה, או צוה"פ. או שבעיר ישנם ששים ריבוא וכמבואר לקמן.

מב. איברא שמדברי רנ"ג בתשובה המיוחסת (אוצר הגאונים עירובין חלק התשובות סי' ח עמ' 2), נראה דלא סבירא ליה הכי ודו"ק. אולם אינו מוכרח.

במחיצות גרועות כדיומדין<sup>22</sup>. ולדעת רבנן אף במחיצות גרועות אין הרבים מבטלים את המחיצות. ועל פניו הגמרא מנגידה בין שיטת רבנן לדברי רבי יוחנן שאמר 'ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים'. דאילו בקיעת רבים לאו מילתא היא, אם כן לא היינו צריכים לדלתות ירושלים לא סורג ולא בריח, לא דלת ולא לחי, לא קורה ולא צוה"פ. ובאמת משום כך, כמה ראשונים הוכרחו לפסוק כדעת רבי יהודה, נגד הכלל של יחיד ורבים הלכה כרבים, משום שרבי יוחנן ס"ל כוותיה. דעל פניו רבי יוחנן שקיל ואזיל כדעת רבי יהודה דבקיעת רבים מילתא היא. וכבר כתבתי הנראה לענ"ד בביאור סתירה זו בשיטת הרמב"ם לקמן (תחת הכותרת מכמה דינים במסכת עירובין יש לעמוד על טעמו של הדבר בס"ד עמ'). אותה סתירה יש בפירוש רבינו חננאל, וכן עולה לכאורה מדברי הרי"ף שהביא את המשנה כצורתה ובפשטות דעתו לפסוק כהכלל דהלכה כרבים, ומאידך כתב דבעינן דלתות הננעלות בלילה. וכן נקט הרי"ד כרבנן דרבי יהודה מחד, וכרבי יוחנן דבעינן דלתות. ובכולהו יש לתרץ דבכדי לתקן את אותו הרחוב הפתוח קאמר, ואין בקיעת הרבים אוסרת את כל העיר. ועי' בדברי הגאון הרב אריה איזנזון (בירחון האוצר נג) שהאריך בביאור שיטת ר"ח בזה ונביא דבריו לקמן בס"ד.

ומאידך כמה ראשונים פסקו בהדיא כדעת חכמים, וס"ל דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא. כן דעת האור זרוע (סי' קט"ז), וכ"כ הריא"ז (עירובין פ"ב ה"א אות ז'): ז. תל המתלקט עשרה טפחים מתוך ד' אמו', שאין בשיפועו יותר מד' אמות, והוא מתלקט ועולה עד שהוא זקוף עשרה טפחים יותר מן הקרקע השווה, הרי זה רשות היחיד, ש[הוא] דומה לכל מחיצה שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה, ואף על פי שהרבים בוקעין ועוברין בו, אין בקיעת הרבים מבטלת המחיצה. וכן כל מעלות ומורדות שבהרים שהן גבוהות עשר ורחבות ארבעה, אף על פי שדרך הרבים עוברת בהם אין בקיעת הרבים מבטלת אותן מתורת רשות היחיד. ע"כ. וכן נראה ממה שפסק את הדין של דלתות ננעלות בזה"ל (עירובין פ"א ה"א אות ה'): ה. מבואות שלכרכים המפולשין חוץ לעיר מצד זה ומצד זה<sup>23</sup>, (והרי [ו]הן רחבין שש עשרה אמה, והם מעבר לששים ריבוא כדרך הכרכים שכל באי העולם עוברין שם, הרי המבואות הללו הן רשות הרבים גמורה, ואף על פי שעשו להם צורת פתח והעמידו בהן דלתות מצד זה ומצד זה הרי הן כרשו' הרבים. ואם היו דלתותיהן ננעלות [\* בלילה] הרי הן כרשות היחיד. ע"כ.



### על פי מחלוקת זו יש להבין את דברי הגאונים

ואם כנים אנו בזה, שפיר יש לומר דבה"ג ודעימיה סברו דרבי יוחנן פליג על שיטת רבנן, בין אי אזיל כשיטת רבי יהודה<sup>24</sup>, ובין אי ס"ל כשיטת עצמו (וכפי שפירש האור זרוע). ואם כן נקטו

מג). כן מסקנת הגמרא בדף כב ע"א.

מד). עי' שם שהרחיב בשיטתו דרבי יוחנן תנא הוא ופליג והביא לכך כמה ראיות. ועל פי זה נקט, דכיוון שרבי יוחנן אמר טעמא דנפשיה, רשאים אנחנו לפסוק שלא כדבריו אלא כדעת רבנן דמתניתין, דלא אלים חיליה דרבי יוחנן מרבי יהודה. וכשם שדברי חכמים גוברים על דברי רבי יהודה, דינא יתיב, שיגברו גם על דברי רבי יוחנן. מה). ברור מלשוננו שכך פירש את הדין של מבואות המפולשין. היינו מפולשין לבחוץ, וכפי שפירשנו אנו את דברי בה"ג. וסהדא רבא ריא"ז.

למעשה כדעת רבנן, דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא בשום אופן. ואם כנים הדברים, הכא יוצא ברור אמאי פסקו דלא בעינן דלתות ננעלות בלילה<sup>מ</sup>, אלא די בצורת הפתח. וסיוע שיש בו ממש מצאתי בדברי ההלכות קצובות (הלכות עירובין אות יז) ואם דרך רשות הרבים מפסקת בין המבואות יעשה צורת פתח משני צדדיה בקנים או בחבלים ומותרין כל בני מובאות שבתוך אותן פתחים של קנים לטלטל איש לחבירו בעירוב וכן כל המדינה כולה ימעט פתחיה בקנים או בחבלים ויעשה כעין צורת פתח ומותרין בעירוב כגון דאמרין רבא מערב אכולה מתא בעירוב אחד. ע"כ. ובדבריו הרווחנו תרתי. חד שכתב 'דרך רשות הרבים מפסקת בין המבואות' ובפשטות כוונתו לנקרא בלשוננו הרחוב הראשי הבא מן החוץ, ומפסיק בין רחובות העיר, והם 'מבואות המפולשים' לדעת בה"ג ודעימיה, וכמו שפירשתי דעתם בס"ד. ואשר על ידו השני – כתב בהדיא דדי בצורת פתח משני צידיה ולא בעינן דלתות ננעלות או ראויות להינעל.

מו). ובוה צ"ע, דהא לרבי יהודה גם ירושלים לא חשיבא כרשות הרבים, אף בלא דלתות ננעלות, דמהני ליה שתי מחיצות מעלייתא, א"כ נאמר כמ"ש בשיטת הרמב"ם ודעימיה.

מז). ולענין תשובת הגאון בס"י רט דמשמע דבעי דלתות ננעלות. הנה כבר כתבתי לעיל שיש קשיים מסויימים בתשובה זו. והשתא בס"ד אבארה שפיר אם יהיה ה' בעזרי. כתב הגאון: והלכתא מדיניות ועיירות שאין בהן ששים רבוא ואפי' יש בהן ששים רבוא ויש עליהם חומה ודלתותיהן ננעלות בלילה אין נעשות רה"ר ואין חייבים עליהן כרת וסקילה מ"ט דבעי' כדגלי מדבר שלא היה עליהם גדר אבל יש עליהן גדר אפי' היתה כירושלם שהיו בה אלף אלפים אין נעשית כרה"ר דאמר רבה בר בר חנה אמ"ר יוחנן אלמלא ירושלם דלתותיה ננעלות בלילה חייבי' עליה משום רשות הרבים אלא הרי היא ככרמלית. ואם מגופפת אותה עיר ואין בה פרצות רחבות יתר מעשר אמות ומניחי' עירובין בבית א' הרי היא כרה"י גמורה ומותר לטלטל בה לצורך השבת וכל פרצה שהיא כעשר אמות מותרת ומפני שהיא כפתח יתר מכאן אסורה ואם יש בה יתר מעשר אמות ואפי' עירבו אסור לטלטל וכן הלכה: ע"כ. אלו דברי הגאון. וכאן הבן שואל, ראשית, מתחילה נראה שהעיקר בדברי הגאון הוא שיהיו הדלתות ננעלות בלילה. אולם לאחר מכן כתב 'אבל יש עליהן גדר' נחשבות כרה"י, ולא זכר ש"ר האי דינא דדלתות. ועוד יש להקשות, שבס"ד כתב 'ואם מגופפת אותה עיר, ואין בה פרצות רחבות יתר מעשר אמות ומניחי' עירובין בבית א' הרי היא כרה"י גמורה ומותר לטלטל בה'. ובשנים אענה אתכם היום, האחת – מה משמעות הלשון 'מגופפת'. והשנייה – אם אמת היה הדבר הזה ולא נמצאו פרצות יותר מעשר, אם כן מאין ולאין נעלמו הדלתות? הרי לא הזכיר הגאון הכא באותן פרצות שהן עד עשר דבעינן גם דלתות. ודוחק לומר דמאי דבעינן דלתות הוא דווקא בפתחים שהם יתר על עשר.

ולענ"ד יש להסביר זאת כך. ואבאר תחילה הלשון 'מגופפת' את הלשון הזה לא לקח הגאון משום מקום. הורונו ולידתו של ביטוי זה בסוגיין הוא בירושלמי (עירובין פ"א ה"ט): א"ר יוסה א"ר היא כלאים היא שבת על דעתיה דר' מה בין קורה ומה בין פיאה קורה מצלת מרוח אחת פיאה אינה מצלת עד שתהא מגופפת מד' רוחותיה ע"כ. והוא נידון דידן דעיר זו הינה 'מגופפת מד' רוחותיה' בצורת הפתח ולכן לא בעינן דלתות לאותן פרצות שהן עד עשר. ולענין פרצות שהן יותר מעשר שכתב הגאון דלא מהניא להו עירוב, ולפי פירושנו היינו אפילו בדאית להו צוה"פ. הנה אין זו קושיא, דהא במחלוקת שניה אי מהניא צוה"פ גם בפתח שהוא יתר מעשר. ומה לנו כי נלין אם הגאון פסק לחומר?

ומ"מ עולה בדברי הגאון כי כל שיש צורת פתח מהני, ולא בעינן דלתות כלל. ומה שכתב בתחילת דבריו 'דלתות' היה אפשר לפרש בפשטות שכונתו חומה שמסתמא יש בה דלתות, אך לא בעינן דווקא דלתות ננעלות בפועל. ואף שלשון זו קשה להולמה בלשון הגאון אשר הובאה בשערי תשובה, שכן הזכיר תרתי – גם חומה וגם דלתות. ואילו היה מזכיר רק חד מינייהו היה אפשר לפרש כדבריי. הנה לא אלמן ישראל והלשון המובאת בספר העינים סי' צב מתוקנת יותר, והכי איתא התם: ובפסקא והלכתא מדיניות ועיירות שאין בהן ס' רובא ואפילו יש בהן ס' רובא ודלתותיהן ננעלות בלילה אין נעשית רה"ר ואין חייבין עליה כרת וסקילה מ"ט דבעינן כדגלי מדבר שלא היה עליהן גדר ע"כ. וליתא לתנאה דחומה, ואם כן שפיר יש לומר שלא נתכוון הגאון אלא לומר שיש חומה, אך לא בעינן דווקא לדלתות, ולכל היותר אפשר לפרש בדעתו לקרבו אל שיטת הפוסקים, דס"ל שדי בראויות להינעל. ומ"מ העיקר הוא בדעת הגאון דלא בעי דלתות כלל, אלא די בצורת הפתח. וכשיטת שאר הגאונים.

והרי הדברים כחומר. שכן עולה בשיטת הגאונים, שסרטיא היינו הדרכים הבין עירוניות המובילות לערים, והן רשות הרבים גמורה, ועליהן הקשו בגמרא 'ורשות הרבים מי מיערבא' ועליהם הסכימה דעת הגאונים שאין לערבם כלל וכמ"ש המאירי. ומבואות המפולשין היינו מבואות המפולשין לאותם 'סרטיאות' הבאות מחוץ, לעיר, ובדילם יחשבו אף הם לענקים, ואותם שפיר דמי לערובי. לדעת רבי יהודה/רבי יוחנן בעינן דלתות, ולדעת רבנן די בצורת הפתח ולחי/קורה.



### יש לעיין האם 'גירסת רבנו חננאל' משפיעה על נידון דידן

וחזי הוית לדברי הגר"א אידנסון שליט"א (ירחון האוצר גיליון נ"ג) שהאריך הרחיב בזה, גליה דרועיה ונפל נהורא. וכתב שלפי דברי רבינו חננאל וגירסתו בגמרא הכל אתי שפיר. וראשית הביא את הסתירה בדברי הפוסקים שמחד גיסא פסקו כרבנן דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ומצד שני פסקו כרבי יוחנן דבעינן דלתות ננעלות. והנה לפי מה שפירשתי בשיטת הרמב"ם יש לתרץ. אולם הגר"א אידנסון כתב שעל פי גירסת ר"ח ובית מדרשו, הכל אתי שפיר. וקודם שנבוא לדון בדברי הרב אידנסון, אביא את שתי הגרסאות לפי מה שכתבו הראשונים ונסה לבאר אותם בס"ד.

הנה גירסא דידן בהא מילתא היא כך: רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרויהו: כאן הודיעך כוחן של מחיצות. כאן - וסבירא ליה? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים! - אלא: כאן ולא סבירא ליה. ע"כ. ועל פניו כוונתה פשוטה לפניה, היאך אמרינן דכאן וסבירא ליה? הלא לירושלים שבודאי היו בה מחיצות מעלייתא, לא הותרה לדברי רבי יוחנן אלא בדלתות! אלא כאן ולא סבירא ליה. ויש לציין שזו גירסת ר"ח, וכל שאר הראשונים, וכן גירסת כל כתבי היד שלפנינו. ולאו מילתא זוטרותא היא.

מאידיך הגירסא שר"ח הזכיר אך לא כתב כנראה<sup>מח</sup> היתה כך: רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרויהו: כאן הודיעך כוחן של מחיצות. כאן - ולא סבירא ליה? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים! - אלא: כאן וסבירא ליה. ע"כ<sup>מט</sup>.

וקושי הנראה לעיניים בגרסא זו (שאולי לכן ר"ח לא ציטט ממנה כלל) ברור. שכן, על פניו נראה כי הגמרא מניחה שרבי יוחנן אמר 'כאן הודיעך' וכו' ומשום מה נתכוון לומר לנו על ידי זה שאמר לנו 'כאן הודיעך' וכו' שכאן ולא סבירא ליה. וזה קשה מאוד, שלשם מה השמיענו כזאת? ולשם מה נניח הנחה כזו, שהיא ההפך ממה שמסתבר בפשטות?

מח. כתבתי 'כנראה' מפני שאף אחד לא כתב לנו בהדיא את לשון הגירסא. ואף אין לנו כתב יד שיעזרנו על כבוד שמו.

מט. ואולי זה מה שנתכוון ר"ח בלשונו הטהור לרמוז לנו 'בכאן הנוסחאות מתחלפות' כלומר בתיבת 'כאן' אי כאן וסבירא ליה או כאן ולא סבירא ליה. ודו"ק.

אולם יש מקום לתרץ קושי זה (אף כי גדול הוא) ולומר דשמעינן מתוך דברי רבי יוחנן שאמר 'כאן הודיעך', דדווקא כאן יש ללמוד מזה, אך בעלמא לא סבירא לן כהא מילתא, דחידוש הוא ואין לך בו אלא חידוש.

ועל כך תמהה הגמרא 'וכי לא סבירא ליה? והלא סבירא בהדיא גבי ירושלים, שדלתותיה שהן כעין השלמה למחיצות ירושלים מועילות בכדי לסתום את רשות הרבים. ועל כן ברור שכאן וסבירא ליה'. וכוונת הגמרא לומר בפשטות 'האם כוונתך לומר שלא סבירא ליה לרבי יוחנן כמה גדול כוחן של מחיצות? והלא נקט רבי יוחנן שדלתות מועילות להתיר את ירושלים, ובודאי סבירא ליה שמחיצות מילתא היא!' אך לא התכוונה הגמרא לומר שרבי יוחנן נוקט לגמרי כדעת רבנן במשנה. שכן לרבי יוחנן יש דין של בקיעת רבים, ולכן צריך דלתות משא"כ לדעת רבנן דלית להו, ולכן לא בעו דלתות כלל. והמכנה המשותף שמצאה הגמרא, אינו בדין, כלומר לא נתכוונה הגמרא לומר (לפי גירסא זו) שרבי יוחנן ורבנן מסכימים לדינא, וממילא יקשה וכו'. אלא רק באה לומר שגם רבי יוחנן וגם רבנן סוברים שמחיצות חשובות בכדי למעט את המקום מהיות רשות הרבים גמורה.

ואם כנים אנו בזה, יוצא שגירסא זו אתיא בצורה יותר טובה דווקא עם שיטת הגאונים שהתבארה לעיל. דהא גם לשיטת הגאונים וגם לפי גירסא זו יוצא שכאשר הבאנו את הדין של ירושלים הבאנוהו התם למימר שירושלים מועילות לה הדלתות, משא"כ רה"ר החיצונה דעלמא שאין מועיל לה שום תיקון. וגם הכא דברי רבי יוחנן מתפרשים ככאלה שמחיצות מועילות לירושלים. ובתירווייהו שמעינן שמחיצות מועילות. רק שהגאונים לא ראו צורך לפסוק כרבי יוחנן נגד רבנן, דס"ל דפליגי. אולם כל מי שיפסוק כשתי השיטות הללו, ויאמר דלא פליגי, יצטרך לומר שדווקא את הרחוב הראשי לו בעינן דלתות, אך אין חסרון הדלתות מבטל את מחיצות כל העיר.

ג. וקשיא לי על דברי הגר"א אידנסון, שכתב אחר שהביא את דברי רבנו חננאל בן שמואל וז"ל: וזה החילוק בין ירושלים לבין פסי ביראות, שבירושלים אין שם ד' (מחיצות ד.א.) אלמלא הדלתות, משא"כ בפסי ביראות עכ"ל. ולדידי קשיא לי טובא, הלא פסי ביראות הן מחיצות גרועות כדאיתא בגמרא. ואם כן כיצד יוכשרו פסי ביראות יותר מעיר שלה חומה גבוהה דלתיים ובריח? הלא כלפי לייא.

ועוד קשיא לי במה שסמך סמיכה בשתי ידי גלילי זהב על דברי ר"ח וגרסתו. ואנא קאי ומתמה, הלא ר"ח כלל לא ציטט גירסא זו, ורק 'עשה לנו טובה' בכך שאמר שיש גירסאות מתחלפות. והגירסא העיקרית שקבע בדבריו היא גירסא דידן. ועוד בה, גם לגירסא השניה שהזכיר ר"ח, אין בה משמעות בדווקא לחילוק בין 'שם ארבע' ל'ארבע מחיצות גמורות'. ואף המאירי שפירש גירסא זו כך: אף על פי שאמר ר' יוחנן בירושלם אלמלא דלתותיה נעולות בלילה וכו' לא אמרה אלא שכל מבואותיה מפולשים ואין שם שלש מחיצות ואינו דומה לחצר שהרבים נכנסין ויוצאין בה אפי' זה כנגד זה שהיא רה"י לשבת שהרי חצר ארבע מחיצות יש לה עכ"ל. לא אמר כן אלא לתרץ כיצד דברי רבי יוחנן לגבי ירושלים יסתדרו עם דבריו עצמו לגבי כוחן של מחיצות. ומחדש המאירי שירושלים היתה עיר שכל מבואותיה היו מפולשין מצד לצד, ברמה כל כך קיצונית שאין שם אפילו ג' מחיצות. והנה מלבד שזה קשה מהגמרא בדף קא שדברי רבי יוחנן אמורים לפני שנפרצו בירושלים פרצות, הא קמן שהיו לה לפחות ג' מחיצות שלמות. הנה, אף לדברי הרב אידנסון, ברור, שאין המאירי מפרש את שיטת 'רבנו חננאל', אלא רק מפרש את הגירסא הזו שהביא רבנו חננאל. וממילא אין תלות מגירסא זו, שיטה שלמה 'ברבנו חננאל ובית מדרשו' וכמ"ש הגר"א אידנסון.

ועוד קשיא לי, דאליבא דאמת ירושלים היו לה ד' מחיצות. ולא זכית להבין למה לא נחשבת אליבא דאמת כמקום שיש בו ד' מחיצות ובעינן בו דלתות ננעלות בלילה. משא"כ לפי מה שפירשנו בס"ד בדברי רבי יוחנן.



נמצא אם כן, שאין הגרסא שר"ח הזכיר בדבריו, עיקר לנידון דידן, ובודאי שאי אפשר להפכה ל'שיטת ר"ח ובית מדרשו'. ואדרבא נראה שגירסא זו עולה עם שיטת הגאונים (שהזכירו בדבריהם דין ס' ריבוא).



### מניין יליף בה"ג ודעימיה האי דינא דס' ריבוא

ובאמת יש לשאול, מניין בה"ג למד דבעינן ס' ריבוא בכדי להגדיר את העיר כרשות הרבים, וכפי שעולה מפשטות שיטת בה"ג שהשיעור היחיד של רשות הרבים, הוא כדגלי מדבר ששים ריבוא.

ושמעתי מידידי מר בריה דרבינ'א הרב דביר טל נר"ו, שראה לפני כמה שנים גרסא בתלמוד או בראשונים 'אין רשות הרבים בבבל' (במקום ארץ ישראל אין חייבין עליה משום רשות הרבים עירובין כב ע"א. והוא בראבי"ה ס' רא), ואולי קשרו זאת עם 'אין אוכלוסא בבבל' ואין אוכלוסא פחות מס' ריבוא. אולם זה רחוק, ואין הגאונים דורכים בדרך זו.

ויותר נראה שלמדו כן מסברא, שכן עשו ישראל במשכן, שכולם הביאו תרומתם למשכן ובאמת היה מחנה ישראל רשות הרבים כי האי שס' ריבוא דיישין ביה להביא את תרומת הקודש. וזכר לדבר מדברי בה"ג (הלכות שבת פ"א עמ' קטז): ומדאורייתא מנלן דמאן דמעיל ומפיק מרשות לרשות ואפילו משהו מיחייב, אמר רבי יונתן (שם צו ב) דאמר קרא (שמות לו, ו) ויצו משה ויעבירו קול במחנה ויכלא העם מהביא, מעשות לא נאמר, אלא מהביא, שהיו מביאין דרך רשות הרבים, משה היכא יתיב במחנה לויה, מחנה לויה רשות הרבים הוא, וקאמר להו לישראל לא תהנפקו ולא תייתו מרשות היחיד לרשות הרבים, ע"כ.

ואחר העיון עלה בדעתי לפרש את שיטת הגאונים הנזכרה, באופן נוסף. הלא בעל המימרא של ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה הוא רבה בר בר חנה, תלמידו של רבי יוחנן. ובזמן רבי יוחנן בודאי היה זה לאחר שנפרצו בירושלים פרצות (עי' עירובין קא ע"א), ובודאי בזמנו של רבי יוחנן, לאחר מרד בר כוכבא, בהיות כל עיר על תילה בנויה וירושלים בשאול תחתיה, לא היה מקום לומר 'ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים' דהא אין כמעט ישראל בירושלים בכדי שיתחייבו עליה משום רשות הרבים. ועוד יש לשאול, הלא אם כוונת רבי יוחנן היתה לומר 'בכדי לערב עיר יש לנעול דלתותיה בלילה', אם כן היה לו לנקוט בלשון זו, ולא לומר 'ירושלים אלמלא' וכו', דמאי שייטיה דירושלים הכא? והיה לו לנקוט עיר הקרובה אליו, כגון טבריה או ציפורי.

אלא שפיר יש לומר שהגאונים בודאי הכירו את המדרש הבא (איכה רבה וילנא א ב): העיר רבתי עם, תני רבי שמואל עשרים וארבע פלטיות היו בירושלים, וכל פלטיה ופלטיה עשרין וארבעה מבואות, וכל מבוי ומבוי עשרין וארבעה שווקים, ועל כל שוק ושוק עשרים וארבעה שקקים, ועל כל שקק ושקק עשרים וארבעה חצרות, ועל כל חצר וחצר עשרים וארבעה בתים, וכל חצר וחצר היתה מוציאה עם כפלים כיוצאי מצרים, ע"כ. כלומר, שירושלים העיר רבתי עם

היו בה ריבי רבבות יהודים. ואף אם תאמר שבדאי יש כאן גוזמא<sup>נא</sup>, וכיצד יתכן לקחת זאת להלכה. יאמרו הגאונים דהגוזמא היא לומר שבכל מבו ומבו היו כפליים כיוצאי מצרים, אך לומר שבירושלים עצמה היו ששים ריבוא לא נפלאה היא ולא רחוקה היא, ואמטול הכי נקט רבי יוחנן 'ירושלים אלמלא' וכו', מפני שבירושלים הוּו בה ששים ריבוא.

ואם תאמר הלא בזמנו של רבי יוחנן לא הוּו, אנא אמינא דהא לא תברא, שכן או שכוונתו על ירושלים בזמן המקדש שבה היו בכל יום ששים ריבוא. ואת"ל דכוונתו על ירושלים בזמנו, הרי ידוע שלא פסקו פעמי עולי רגלים מכל תפוצות ישראל להגיע לירושלים גם לאחר החורבן. ובודאי בזמן הגאונים שהיו מגיעים לאלפים ולרבבות לירושלים. ואם כן לא רחוק הדבר שהגאונים יפרשו כן את דברי רבי יוחנן, שמה הדבר המיוחד בירושלים? מספר התושבים שהיה בה, ולכן יש בה רשות הרבים.

והרי הדברים מפורשים בתשובה לגאון (שערי תשובה רט): מ"ט דבעי' כדגלי מדבר שלא היה עליהם גדר אבל יש עליהן גדר אפי' היתה כירושלם שהיו בה אלף אלפים אין נעשית כרה"ר דאמר רבה בר בר חנה אמ"ר יוחנן אלמלא ירושלם דלתותיה ננעלות בלילה חייבי' עליה משום רשות הרבים אלא הרי היא ככרמלית ע"כ. ומפורש בדבריו, שבירושלים שהיו בה אלף אלפים, היא בעיא דלתות שיהפכוה לרשות היחיד. אולם כל שאר הערים הרחוקות ממך מאוד, שאין בהן אלף אלפים<sup>נב</sup>, לא בעו דלתות.

ואם תאמר, הא קשיא לן מחוזא, דאיתא בעירובין (ו' ע"ב): ואמר עולא: הני אבולי דמחוזא, אילמלא דלתותיהן ננעלות - חייבין עליהן משום רשות הרבים! ע"כ. זאת אומר ולא אכחד, דמאן יימא לן דלא הוּו במחוזא מאות אלפי בני אדם, ומי יגלה לנו רז זה, ומי יגלה עפר מעל חורבות מחוזא וישמיענה לנו דלא הוּו בה אלפי אלפים ורוב ריבי רבבות?

ואם כנים הדברים, יוצא שמגוף דברי התלמוד למדו הגאונים דבעינן ששים ריבוא, בכדי להגדיר המקום כרה"ר. וכיוון שכן, יש לנו יתד-נאמנה למסמך על דברי הגאונים בזה.



### לפי ביאור זה ישנו קושי ללמוד מדברי הגאונים לסברא זו הנמצאת בראשונים

ואם כנים אנו בזה, יוצא לכאורה שהתנאי שכתבו הגאונים דבעינן שיהיו ששים ריבוא בכדי להחשיב זאת כרשות הרבים, אינו דומה לתנאי שהובא בדברי הראשונים (חוץ מרש"י) דאינהו כתבו בהדיא את שני התנאים, משא"כ הגאונים. ואם נדחה קראו לשיטת הגאונים בפני עצמה, מכח מה דבעינן י"ו אמה, א"כ היאך נקבל את התנאי של ס' ריבוא וצ"ע.



נא). ולדידיה דרבה בר בר חנה, אין הגוזמא הוּו בכלל הבלתי אפשרי, וכידוע משיטתו בכמה דוכתין.

נב). אלף אלפים היינו יותר מששים ריבוא, שכן מפורש במדרש. וגם הגאון החל עם ששים ריבוא, ובא לתאר את העזרה הגדולה שעוזרות הדלתות ואמר 'שאפילו יהיו יותר מששים ריבוא כבירושלים שהיו בה אלף אלפים הדלתות מהנו'. וזה פשוט לענ"ד בדבריו.

### התנאי של ס' ריבוא אינו מוסכם בגאונים

איברא, דאנכי הרוואה דהאי תנאי של ס' ריבוא אינו מוסכם ברבנן גאונים, דכך איתא בתשובת רב שרירא ורב האי גאון (אוצר הגאונים חלק התשובות עמ' 91 ס' רפב): כולוהו מילי דשבת ממשכן ילפינן להו, אף רשות הרבים קיימא לן כי רַחֲבָה י"ו אמות ותנן התם לענין כמה תעבור הדליקה, ר' אליעזר אומר י"ו אמה דרך רשות הרבים, וכיוון שהעגלות תחתיהן וביניהן וצידיהן ר"ה הוי ר"ה י"ו אמה וכו' ע"כ. ודו"ק. אולם אלו הגאונים לא הזכירו כלל את התנאי של ס' ריבוא וכדכתבינן, דמאן דאית ליה ס' ריבוא לית ליה י"ו אמה. ומאן דאית ליה י"ו אמה, לית ליה ס' ריבוא<sup>2</sup>.



### ראשונים שכתבו דבעינן ס' ריבוא כתנאי לרשות הרבים

#### כן דעת כמה ראשונים

הנה התוספות (עירובין ו' ע"א ד"ה כיצד) נראה שהבינו בדעת רש"י דס' ריבוא הוא תנאי גמור להגדרת רשות הרבים, ודלא כמו שכתבתי לעיל בס"ד. אולם בדעת התוספות נראה דאין ולא ורפיא בידיהו, ולא החליטו כן בסכינא חריפא. וגם הראב"ן (סי' שמט) כתב זאת בתור סברא דחזיא לאיצטרופי, אך לא סמך עליה לחלוטין.

אולם בדברי הרא"ש (ביצה פ"ג ס' ב') נראה שפסק כן למעשה, וז"ל: ולפי' ר"ת מבשל בשבת א"צ להמתין לערב בכדי שיעשו דהכא ליכא למיגזר מיד. ואם אין באותו המין במחזר. בתוך התחום מותר חוץ לתחום אסור וא"צ להמתין לערב בכדי שיעשו. דלא החמירו חכמים אלא בדבר שנעשה בו איסורא דאורייתא ואין לחוש שמא הביאו הנכרי דרך רשות הרבים סרטיא ופלטיא דלא שכיחי האידנא רה"ר דששים ריבוא בוקעין בו. ע"כ. וכן העתיק דברי רש"י (עירובין פ"א ס' ח') ונראה דס"ל בדעת רש"י שהוא תנאי בהגדרת רשות הרבים. וכ"ד התוספות בשבת (סד ע"ב<sup>3</sup>), וכ"ה במחזור ויטרי (הלכות שבת ס' לא), וכ"ד הרוקח (סי' קעה), וגם התרומה (סי' רלט) כתב

נג). ואני בטרם אכלה לדבר בשיטת הגאונים, ובביאור דבריהם, אען ואומר שמתחילה היה נקוט לגאונים כמילתא דפשיטא שאין הערים נחשבות כרשות הרבים כלל. מחמת ביאור המושג 'מבואות המפולשים' לשיטתם. שכן על פי זה רוב העיר לא תהיה כלל רשות הרבים. ובפרט שרוב ככל הערים מוקפות חומה הן, ובודאי גם דלתותיהן ננעלות בלילה מפחד ליסטים וחיות רעות. ובה"ג אף הפליא לעשות ואמר, שכל עיר שמקיפים אותה נהרות, או שממוקמת על תל, או שיש לה חומה, או שתקנו לה צורת הפתח סביב לה, בכל אלו אין העיר חשובה כרשות הרבים. ואם כן יוצא שרוב אם לא כל הערים בעת העתיקה ובזמן הגאונים היו רשות היחיד (לפחות מן התורה).

ואפשר לומר שהוקשה לגאונים מעין קושיית מנ"ר רה"י שליט"א, וכי כל הדינים הללו של הוצאה נאמרו דווקא כשמוציא מרשות היחיד לרחוב הראשי? ועל כן חידשו דתרי רשות הרבים איכא, חד 'מבואות המפולשים' המפולשים לדרכים שמחוץ לעיר וכדכתבינן. והשניה – עיר שיש בה ששים ריבוא. עיר כזו גדולה, כל רחובותיה נחשבים כרשות הרבים.

אולם אם כנים אנו בזה, נראה שאם לדין יש תשובה. שכן מאן יימא להו שרק רחוב אחד היה עובר בעיר מצד לצד? שפיר יש לומר שכמה רחובות היו עשויים כן, והיו כהמשך לרשות הרבים הבאה מן החוץ, וא"כ לק"מ.

נד). ומרן הגרע"י בתשובתו הרמת'ה כתב שכן דעת ר"ת. אולם מתוך דברי התוספות הללו אינו מוכרח. כאשר עיני

כן ע"פ רבינו תם, ופסק כן בסי' ריד, וכ"כ המנהיג (עמ' קכד), וכ"ד הכפתור ופרח (פרק ו'), וכ"ן מדברי הראב"ה (סי' שעט) שכתב: ולא חשיבי רשות הרבים אלא דומין לדגלי מדבר שהיו ששים ריבוא, ושם היה מחנה לוי, ע"כ. וכן איתא בפסקי הרי"ד (ו' ע"א): פי' רשות הרבים משמע עיר שיש בה ששים ריבוא כדגלי מדבר, ומבואותיה רחבין י"ו אמה כהילוך העגלות, כדילפי' בפרק הזורק, ואין עיר מוקפת חומה שכל ראשי מבואותיה פתוחין חוץ לעיר שהוא רשות הרבים, אינמי בעיר מוקפת חומה והמבוי מכוון והולך משער לשער זו היא רשות הרבי'. ע"כ. וגם כתב כן בתוספותיו (נט ע"א ד"ה פסקא) ובתשובתו הרמ"ה (סי' קז), וכן נקט נכדו הרי"א"ז (עירובין פ"ה ה"ה אות א') שכתב וז"ל: עיר שלרבים, שהיא מעבר לבאי העולם ויש בה דריסת ששים ריבוא ומבואותיה הן מפולשין ורחבין שש עשרה אמה, שדומה לדגלי מדבר, ע"כ. וכ"כ הריבב"ן (שבת ב ע"א ועירובין ו ע"ב), וכן עולה מדברי האו"ז (הלכות עירובין סי' קטט), ועי' באורחות חיים (שבת ח"א סי' רפד) שהביא את תשובת הגאונים דלעיל. וכן נקט הנימוק"י (הל' ציצית יד ע"א). וכ"ר בפסקי רבי מנדל קלויזנר (שבת ו' ע"א). וכן היה פשוט לשואל בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשכב). וכ"כ המהר"ם מרוטנבורג (סי' סט) וז"ל: דלא מיקרי רשות הרבים אלא אם כן רחב שש עשרה אמה ומפולש משער לשער ועוברין בו ששים ריבוא, ע"כ.



## שיטת הראשונים הסוברים שאין צורך בס' ריבוא בכדי להגדיר את

### רה"ר

ובאמת, אי סבירא לן דתלמודא (שבת צט ע"א) ס"ל למעשה שדרך רשות הרבים היא י"ו אמה, וכמו שכתבו רש"ג ורה"ג, בפשטות אין מקום ללמוד ס' ריבוא. דהא אחר שנאמר בפירוש בגמרא שיעור ברור בהא מילתא, על פניו להוסיף תנאי ושיעור שלא כתוב ולא רמוז בתלמודא, לכאורה יש בזה קושי רב.

כבר כתבתי לעיל שהראשונים שהזכירו תנאי זה של י"ו אמה למעשה, הם רבותינו הגאונים רב שרירא ובנו רב האי גאון, בסוף תקופת הגאונים. ואפשר שגם לפני כן קצת יש תשובות המזכירות כן. וכן נראה ברור מדברי הפסיקתא זוטרותא לרבי טוביהו (פרשת נשא צה ע"ב).

וכן איתא בהדיא בפירוש ר"ח (צח ע"ב): כי שיעור ב' עגלות מהלכות זו בצד זו בט"ו אמה ומיכן למדנו דרך רשות הרבים י"ו אמה אלו ט"ו אמה ואמה יתירה למקום בן לוי כו'. ע"כ". וכן הוא בדעת הרמב"ם (שבת פ"ד ה"א): ארבע רשויות לשבת: רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור, איזו היא רה"ר מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן, ובלבד שיהיה רוחב הדרך י' אמה ולא יהיה עליו תקרה ע"כ. (ולענ"ד כן עיקר בדעת רש"י).

וכ"ד הרמב"ן (בחיידושו לשבת נו ע"ב) וז"ל: ובספר התרומה אמר שעכשיו במקומות הללו אין בהם רה"ר גמורה מפני שאין המבואות רחבים שש עשרה אמה ועוד שאין עוברים בהן ששים

המעין תחזינה מישרים.

נה). צא וראה שגם לר"ח לא היה דוכתא אחר למילף מיניה שיעור רשות הרבים. ובאמת נפלאה היא.

רבוא בכל יום הלכך לא נאסרו התכשיטין דליתא לגזירה דדלמא נפקא בהו לרה"ר, ואלו דברי הבאי שחכמים גזרו בתכשיטין אפילו בחצר שלא תקשט בהן ואין גזירתן בטלה עכשיו, ועוד דהא עיירות יש בעולם שבהן רשות הרבים גמורה ואין דברי חכמים במדינות לשעורין דודאי עולם כמנהגו נוהג, כך היה בימי רבותינו כפרים ועיירות בעולם שאין בהן רה"ר גמורה ומקומות שמבואותיהן רחבים שש עשרה אמה ויותר והן רה"ר, ולא שנו משנתנו דוקא בכרכים גדולים שבהן ששים רבוא, ועוד שזה המנין שהן נתלין בו לא מצינו בגמרא שיהא עיקר שלא יהא רה"ר אלא במקומות של ששים רבוא, ואף על פי שרש"י ז"ל מפרש כן בכמה מקומות אם היה אמת לא משתמיט בכל התלמוד ובפ"ק דמכילתין דתנינן רשויות דשבת לא משתמיט ותני כלום במנינא דגברי עכ"ל הרמב"ן. וכן סיים הרמב"ן בחידושו (עירובין נט ע"א): וסוף דבר אין לנו אלא מה שמוזכר בתלמוד רשות הרבים שש עשרה אמה דגמרינן ממשכן כדאיתא בפרק הזורק (צ"ט א'), ושאינו מקורה כדאמרינן בפרק קמא דשבת (ה' א') אבל דיוורין לא ילפינן הילכך כל מבוני שמפולש בשני ראשין ומכוון עד חוץ למדינה ורחב שש עשרה אמה הוא רשות הרבים גמורה בכל עיירות ובכל כפרים שבעולם. ע"כ. וכ"כ תלמידו הרשב"א (עבודת הקודש בית נתיבות שער ב' סי' ד'), וז"ל: מקום שהרבים בוקעין בו משער לשער, ושעריו מכוונין זה כנגד זה כדגלי המדבר, אם רחב שש עשרה אמה זו היא רשות הרבים גמורה ואסור לטלטל בו חוץ לארבע אמות. ע"כ. ולא זכר שר האי דינא דס' ריבוא. וכ"ה שם בשער ג' סי' א'. וכ"ד הריטב"א (נט ע"א) וכתב: וגם לא הוזכר זה בשום מקום לא בגמרא דילן ולא בירושלמי, וכן נראין הדברים, ע"כ. וכ"כ הר"ן (על הרי"ף כו ע"א), וכ"ה בחידושו (נו ע"ב), וכ"כ הריב"ש (סי' תה) על האי דינא דס' ריבוא דאינו עיקר'. וכ"כ כדעתם המגיד משנה (הלכות שבת פ"ד ה"א). וכ"כ היראים (סי' עדר). וכ"כ המאירי (שבת נו ע"א): ואף מה שהזכירו בששים רבוא לא מצינו אותו בכל התלמוד אלא שגדולי הרבנים פירשוהו לדמיון דגלי מדבר וסוף הדברים אין סמך להיתר כלל ע"כ. וכן הוא בחידושי המיוחסים למאירי (עירובין פ"א), וכ"כ בספר הבתים (איסור הוצאה שער א'): יש מן הגדולים שכתב, שכל עיר שאין ששים רבוא בוקעין בה אין לה דין רה"ר. ולא"י מצאתי לדבר זה עיקר. ע"כ. וכ"ד האוהל מועד (שער השבת דרך יג), וכן עולה מדבריו בהלכות עירובין דרך ג' אות ג'. כ"ן מדברי רבינו פרץ בתוספותיו (הובא בקובץ שיטות קמאי עירובין עמ' סג). וכבר כתבתי לעיל בס"ד שכן דעת ר"ת, וכמו שכתב הביאור הלכה בדעתו.

וכ"ן מדברי רבי אפרים ב"ר יצחק מבעלי התוספות (הובא באו"ז סי' ו') עי"ש.



נו. והוכיח כבר ידידי החוקר העליון הרב עדיאל ברויאר נר"ו דאינם למאירי אלא לבן גילו ומקומו.

נו. כצ"ל.

נח. מחלוקת הפוסקים בדעת ר"ת בהגדרת רשות הרבים

ובדעת רבינו יעקב תם מצאנו פלוגתא, אי סבירא ליה דבעינן ס' ריבוא, בכדי להגדיר את רה"ר, אי לא. שכן הריטב"א (עירובין נט ע"א) כתב בדעת ר"ת דס"ל כדעת הרמב"ם והגאונים (כנראה רב שרירא רב האי) דלא בעינן ס' ריבוא בכדי להגדיר רה"ר.

ומאידך כמה ראשונים כתבו בשריותא דנשי למיפק בתכשיטין דר"ת ס"ל דלית לן רה"ר ולכן מותרות לצאת בכתשיטיהן.

## יש להקשות על שיטת הראשונים הסוברים שישנם שני תנאים לרשות הרבים

והשתא דאתינן להכי, יוצא שיש קושי בהגדרת רשות הרבים כפי דעת הנהו רבוותא. דניחא לשיטת הגאונים דלית להו בהדיא האי דינא ד"ו אמה, ורשות הרבים לשיטתם היא רק דרך גדולה ומרכזית כי אורח דמלכא, א"ש. אולם לשיטת רבנן קמאי, דפסקו לתרווייהו ל"ו אמה ולשישים ריבוא, יוצא דברשות אחת בעינן לשתי הגדרות שביסודן הן לא עולות בקנה אחד. וכפי שהוכחנו בס"ד.



דהכי איתא בתוספות שבת (סד ע"ב ד"ה רבי ענני): רבי ענני ברבי ששון אמר הכל ככבול - ונראה דהלכה כרבי ענני מדאמר מילתיה משמיה דרבי ישמעאל בר' יוסי ור' ישמעאל תנא הוא ופליג ועוד דבשל סופרים הלך אחר המיקל ור' ענני דמתיר בחצר היינו אפילו בחצר שאינה מעורבת דבחדר מעורבת ליכא שום חדוש אם כן נשים מותרות להתקשט בבית ובחדר בטבעות ובתכשיטין ואנו שאין לנו רה"ר גמור דכל רה"ר שלנו כרמלית היא שהרי אין מבואות שלנו רחבות י"ו אמה ולא ס' ריבוא בוקעים בו הרי הוא כחדר שאינה מעורבת ומותרות נשים שלנו להתקשט בטבעות ובתכשיטים כפר"ת ע"כ. והיה אפשר להבין דכל האי דינא הוא כדעת רבינו תם, ואיהו הוא דס"ל דבעינן ס' ריבוא בכדי להגדיר את הרשות, כרשות הרבים. ומרן הגרע"י בתשובתו הרמ"ה (יביע אומר ח"ט סי' לג' אות א') כתב שהשיבולי הלקט (בסי' קו) כתב בשם ר"ת דסבירא ליה להאי תנאה דס' ריבוא.

ואם כן על פניו איכא פלוגתא בדעת ר"ת בזה. דברי ר"ת בספר הישר

ומעיינן וכו' במקור דברי ר"ת בספר הישר בעניין התכשיטין ישר יחזו פנימו, דר"ת לא מדין ששים רבוא נגע בה כלל. אלא ס"ל להלכה כרבי ענני בר ששון, ואביא את לשון רבינו תם: במה אשה ר' עניני בר' ששון משמיה דר' ישמעאל בר' יוסי אמר הכל ככבול. פסק הרב ר' יעקב מיכן בתכשיטי נשים כר' עניני בר ששון דבשל סופרים הלך אחר המיקל. אף על גב דסתם מתני' כרב. וכו' ומיהו לרש' הרב' אסור לחצר וכרמלית שרי. אבל לאיש כל מידי דהוי תכשיט אפי' לרש' הרב' שרי. דאפי' מאן דאסר תכשיטי נשים בחצר באנשים שרי אפי' לרש' הרב' דלא שייך שליף ומחוי באיש שאין דעתו קלה. וכו' והא דאמר' כלילא כלילא הנשים דהיינו עיר של זהב והיינו עטרת כלות דאמר' בשילהי סוטה ואסור לכלות ומותר לנשים אחרות. והא דאמר' בריש גיטין כלילא מנלן דאסור היינו של קנים ושל חוליות והיינו עטרת של חתנים ולא משום תכשיט. וקמרא דאיצטריך למישרי ודומה שהוא דגברי דאמר' בסוף הוריות נהי דאהני לך קמרא דאבוק פי' הערוך סימן הוא למשמש מלכים (מהוי) כמו חותם של סרבל חתמי דרבנן אי נמי קמרא תכשיט דאיש ודאשה ולאיש שרו כולהו איצטריך למישרי וכן פי' הערוך גבי דיסוקיאי אי אית ליה מפרחיית' באיש דרך תכשיט הוא ואי לא דרך משוי ואסור. ועוד דלא מצינו באיש איסור תכשיט בכל התלמוד. אבל טבעת שאין עליה חותם משוי הוא וחייב חטאת יש עליה חותם מותר לכתחלה אפי' לרשות הרבים. ובתלמוד ירושלמי איכא מאן דאסר ואיכא מאן דשרי וקיימא לן כמאן דשרי. ע"כ לשון רבינו תם. ע"כ. ואם כן, ברור הדבר שרבינו תם לא כתב שסברת ההיתר לגבי תכשיטין, היא משום דליכא גבן רשות הרבים מפני הששים ריבוא. ואם כן על כרחין לפרש את דברי התוספות שכתבו: ואנו שאין לנו רה"ר גמור וכו' שהרי אין מבואות שלנו רחבות י"ו אמה ולא ס' ריבוא בוקעים בו וכו' ומותרות נשים שלנו להתקשט בטבעות ובתכשיטים כפר"ת ע"כ. אין כוונתם שכך פירש ר"ת, אלא כוונתם שזה מסייע לפסקו של ר"ת, ולא מטעמיה (ואפשר שיש לפתוח 'כפר"ת' = כפסק רבינו תם, ולא 'כן פירש רבינו תם'). וגם בשיבולי הלקט נצטרך לומר שדברי רבינו תם הם רק בשריותא דתכשיטין, ולא בסברת ההיתר של ס' ריבוא. ואם כן גם דעת ר"ת היא דלא בעינן ס' ריבוא בכדי להגדיר את רשות הרבים.

ותנא דמסייע לן הוא רבינו הראב"ה (סי' שצא) שכתב: וכן משמע מפסק רבינו תם ששמעתי בשמו שפסק כרב עינוני בר ששון דאמר בפרק במה אשה הכל ככבול, דבחדר מותר וברשות הרבים אסור. ע"כ. כלומר שלא רבינו תם כתב כן בפירוש, אלא כך אפשר לדקדק מתוך פסקו, ואפשר שלא ראה הראב"ה את ספר הישר בפנים. וכן עולה מדברי הרמב"ן בחידושו (נו ע"ב) שהביא את כל סברות ר"ת להיתר יציאת נשים בתכשיטין, ולא כתב האי שריותא דס' ריבוא. וכתבה בסו"ד בשם התרומה. ונאמן עלי הדיין. וכ"ן מדברי הרא"ש בתוספותיו (נט ע"א) דמשמע התם דדעת ר"ת אינה כדעת

## סיכום דעות הגאונים והראשונים

בהא סליקנא עד כען, דאיכא גבן ד' דעות בראשונים.

דעת הגאונים (בה"ג ודעימיה), דרשות הרבים היא סרטיא גדולה כדרך המלך, ודרך המלך אין לה שיעור. ורשות הרבים הנמצאת בעיר, אם יש בעיר ששים ריבוא המהלכין בה, נחשבת כרשות הרבים, ואם אין בה, אזי לא נחשבת היא כרשות הרבים. ולפי זה כל רחוב שיש בתוך עיר נחשב ככרמלית, דאינו בכלל 'דרך המלך', אי ליכא התם ששים ריבוא. אלא אם כן הוא רחוב ראשי המפולש לדרך החיצונית.

שיטת רש"י, דכל רחוב שיש בו שש עשרה אמה, נחשב רשות הרבים בכל גווני. ולא הוזכר התנאי של ששים ריבוא, אלא כדי לומר מתי צריכים לעיר תיקון גדול של דלתות הננעלות בלילה. דדווקא בעיר שיש בה ששים ריבוא, יש לעשות כן. הא לאו הכי די בלחי וקורה וצוה"פ.

שיטת רוב הראשונים בדעת רש"י, וכ"ד התוספות ורבים אשר עמהם, בעינן שני תנאים בכדי להגדיר רשות הרבים – שש עשרה אמה רוחב, וששים ריבוא בוקעים ברשות הרבים. ואי חסר חד מהני, מקרי כרמלית.

דעת רב שרירא גאון, רה"ג, ר"ח, הרמב"ם וראשוני ספרד ועוד ראשונים – כדי להגדיר את המקום כרשות הרבים בעינן רק רוחב לרשות – שש עשרה אמה. ואין משמעות למספר האנשים העוברים ברשות.



## קושיות מני"ר על הסוברים דס' ריבוא הוא תנאי ברשות הרבים

וראיתי למני"ר ראש הישיבה הגר"ש טל שליט"א בספרו טל חיים (שבת א' עמ' תנד) שהקשה אהאי דעתא דבעיא ס' ריבוא בכדי להחשיב את המקום כרשות הרבים. בתחילה הביא את קושיית הראשונים, שההגדרה הלזו לא נזכרת בתלמודא בשום דוכתא.

ועוד כתב שמצינו גזרות רבות משום הוצאה, ולא יתכן שכל הגזרות הללו נגזרו רק בשביל מציאות רחוקה מאוד של ס' ריבוא<sup>1</sup>.

וכן ביטלו חז"ל מ"ע מה"ת של שופר ולולב, מחמת איסור העברה והוצאה. ואם זו מציאות כל כך רחוקה, אמאי יש לגזור בהכי? ועי' שם שהאריך הרחיב בשיטת רש"י, ומסקנתו דומה למ"ש לעיל בדעת רש"י, ואף הביא לפירוש זה בדעת רש"י סיעתא מן חד מן קמאיי (עי' שם בטל חיים עמ' תנט).

---

רש"י (כפי שהבינוהו רוב רבני קמאי) דבעינן ס' ריבוא. וכמו שכתבתי, כן ביאר רבינו המשנ"ב בביאור הלכה (סי' שמה) שמנה את רבינו תם עם האוסרים, ומה נאמנו דבריו.

נט). עי' לקמן אי בעינן דווקא בוקעים או שדי לדעתם בנמצאים.

ס). לחיזוק הדבר אביא את קושיית בעל ערוך השולחן שכתב להביא ראיה מדברי נחמיה שצווח על הרוכלים שלא יביאו מרכולתם ביום השבת, וזה משום איסור העברה כמבואר בכתובים, וכל השבי הבאים מן הגולה היו לא יותר מארבעים אלף איש ורובם לא בירושלים. ולא מסתבר שנחמיה יתריע משום איסור כרמלית. ומלתא דמסתברא היא.

ולמעשה נקט מני"ר התם, דאין לסמוך להקל אהאי דינא דששים ריבוא, מפני קושיות הראשונים, והעדר תנאי זה בתלמודא.



### תירוצי קושיות אלו אליבא דהגאונים

אולם נראה לומר שכל הקושיות הללו שהקשה מני"ר, קשות רק אליבא דהראשונים, דזכו שטרא לבי תרי. אולם, לשיטת הגאונים, שהם מקור השיטה המצריכה ס' ריבוא בהא, כמעט לא קשיא מדי.

ואבאר דבריי בס"ד. דאם כנים אנחנו בדבר זה, וכוונת הגאונים היא, שהתנאי הבסיסי של רשות הרבים הוא 'אורחא דמלכא', ולפי זה הדרכים בעיר רובן לא יהיו רשות הרבים, יוצא שכל התפיסה ביחס לרשות הרבים משתנית.

דהלא, אליבא דהגאונים ההגדרה הבסיסית של רשות הרבים אינה 'מקום שיש בו ששים ריבוא', אלא 'דרך המלך ההולכת מעיר לעיר'. ולא הביאו את הששים ריבוא, אלא כתירוץ לכך שמצאנו רה"ר גם בעיר, וכתבו שהיא דרך שיש בה ששים ריבוא. אולם אף אם נקשה על כך ששים ריבוא קושיות, הנה אין זה פוגם בבסיס שיטת הגאונים הסוברים שהגדרתה הבסיסית של רשות הרבים היא - דרך שאינה בעיר!

בעניין 'מבואות המפולשין' שמפורש בברייתא דחשיבי רשות הרבים. הנה אין בזה קושי על הגאונים, דשפיר יש לומר שהגאונים יעמידו זאת בעיר שיש בה ס' ריבוא, וכמפורש במדרשים שירושלים היתה עיר כזאת<sup>א</sup>. ועוד יש לאוקומי בכגון שהם מפולשים לרשות הרבים כלומר

סא). וכן עולה מדברי פילון האלכסנדרוני [נגד פלאקוס עמ' 30 ועי' הערה 65 שנוקט במספר זהיר של לפחות 120 (?) יהודים באלכסנדריה, וקרוב ל-7 מיליון אזרחים שם (לפי חלק מההערכות. ההערכות המינימליסטיות היו של מיליון אזרחים, ולפי זה שיעור היהודים באוכלוסייה ירבה עד מאוד. אולם אפשר שהערכות אלה לא מונות כלל את היהודים במניין, שכן על כך היתה המחלוקת באלכסנדריה כידוע ליודעי קורות העיתים). וכן איתא במשלחת לגאיוס עמ' 109 ובהערה 296 שם איתא שיבנה יכלה לגייס 40000 חלוצי צבא! וכן עולה שם עמ' 117 סע' 226. וכן הוזכר פרט זה בסכוליון למגילת תענית: בעשרין ותרינן בטילת עבידתא דיאמר סנאה לאיתאה להיכלא דילא למספד. מפני ששלח קסגלגס (הוא גאיוס קליגולא שחיק עצמות) את הצלם להעמידו בהיכל ובאה שמועה לירושלם ערב החג. וכו' וכשנודע הדבר יצאו מלפניו כל גדולי ירושלם אמרו נמות ולא תהא כזאת היו צועקים ומתחננים לשליח (הוא פטרוניוס המוזכר בפילון). אמר להם השליח עד שאתם צועקים ומתחננים לי צעקו והתחננו לאלהיכם שבשמים כיון שהגיע לכרכין ראה בני אדם שהם מקדימים אותו מכל כרך וכרך כיון שראה אותם היה תמה אמר כמה מרובין אלו'. ומכל סיפורו של פילון הפרט שתפס את עינם של חז"ל הוא ריבויים של בני עדת ישראל, וכנראה שהיה מילתא דתמיהא בעיני עמים רבים באותה תקופה. וכיוון שכבר הוכחנו בס"ד שרבי יוחנן לא נתכוון בדברו לירושלים של זמנו, אלא לירושלים של זמן בית המקדש א"כ שפיר יש לומר שהתנאי של ששים ריבוא הוא הרמוז בין שיטי דתלמודא. אגב אעיר שתרגום שמו המדויק של פילון, אינו 'ידידיה', כפי שתרגמוהו אנשי חכמת ישראל. אלא 'אהוביה', שכן פילון משמעו 'אהובו' (-של האל!). וכן יוספוס פלביוס בכמה דוכתין, שהיה בארץ ישראל, בבבל ובמצרים ערים עם מאות אלפי בני אדם, וכן מאות אלפי יהודים.

ועל פי זה יצא, שמה שאמרו חכמים 'ששים ריבוא' אין הכוונה ששים ריבוא ברחוב אחד, דזה לא יתכן. אלא כוונתם היתה שבעיר יש ששים ריבוא בני אדם וכמו שמפורש בגאונים וכן נראה ברור מדברי רש"י ופשוט.



שהם מובילים ישירות לרחבו ההולך חוץ לעיר<sup>20</sup>. אך רחובות שאינם מפולשים לרחוב זה, אינם בכלל רשות הרבים, וכמו שהארכתי בזה לעיל (תחת הכותרת - לפי פירוש זה אין קושיא על דברי הגאונים עמ' ) בשיטת הגאונים.

ועוד, האי טעמא דגזרו על שופר ולולב, אתי שפיר לדידן. שכן, בזמננו רבים מבתי הכנסת ובתי המדרש היו מחוץ לעיר (כדאיתא בב"ק כ' ע"א, ב"ב נא ע"א, זבחים ב' ע"ב) וכן עולה מדברי הרמב"ם (תפילה פ"ט ה"ב). ותקנת מעין שבע תוכיח. והדרך המובילה לבתי הכנסת הללו, היא היא רשות הרבים מן התורה אליבא דהגאונים.

ועוד מה שהקשה מני"ר בכתב ופעמים רבות בעל פה, דכל הדינים של רשות הרבים ורשות היחיד יהיו לאין ויאבדו, על פי שיטת המצריכים ששים ריבוא. וכאי זה צד, איכפול תנא לאשמועינן כל הני?

אולם לענ"ד נראה דהגמרא עצמה לא זעה מקושיא זו. שכן בבבלי איתא (עירובין כב ע"א): אמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: ארץ ישראל אין חייבין עליה משום רשות הרבים. יתיב רב דימי וקאמר לה להא שמעתא. אמר ליה אביי לרב דימי: מאי טעמא? אילימא משום דמקיף לה סולמא דצור מהך גיסא ומחתנא דגדר מהך גיסא - בבל נמי מקיף לה פרת מהך גיסא ודיגלת מהאי גיסא. דכולא עלמא נמי - מקיף אוקיינוס! דילמא מעלות ומורדות קאמרת! ע"כ. ואף שהגמרא דחתה זאת, כפי שעניי המעיין תחזינה מישרים, מ"מ לא דחתה זאת הגמרא מצד -הלא אף גם זאת בהיותם בארץ ישראל ותנא בארץ ישראל קאי, ושנה דינים של רשות הרבים'.

יותר מהמה בדברי הירושלמי (עירובין פ"ח ה"ח): ר' לעזר שאל לר' יוחנן ההן פיוסרוס זרק מתוכה לר"ה או מר"ה לתוכה? א"ל על דעתך אין רשות הרבים לעולם. ריש לקיש אמר לעולם אין רשות הרבים עד שתהא מפולשת מסוף העולם ועד סופו. מיחלף שיטת ריש לקיש דאמר אין רשות הרבים בעולם הזה אלא לעתיד לבוא שנאמר [ישעי' מ ד] כל גיא ינשא. ע"כ. ולא הקשנו על ריש לקיש, ממשנה מפורשת בריש מסכת שבת. הא קמן שרבותינו לא ראו בכך קושיא<sup>21</sup>.

ועוד יש להקשות על מני"ר כקושיא דיליה, דהא בודאי בזמננו רוב הערים היו מוקפות חומה מלהט החרב המתהפכת, של גנבים אם שודדי לילה. ובודאי שהיו הערים האלה לכם, כרשות היחיד מחמת שהיו דלתותיהן ננעלות בלילה בפועל, ומוקפות חומה בעומד מרובה על הפרוץ. ואם כן אף למטוניה דמני"ר יש לשאול למה גזרו חז"ל כל כך הרבה גזרות, וביטלו מ"ע מה"ת של שופר ולולב, במציאות שאינה כל כך מצויה?

20. ורק הרחובות המתחברים מיד לרחוב זה, ולא רחובות המפולשים לרחובות המפולשים לרחוב זה. ופשוט.

ורחוב זה הוא הנקרא רשות הרבים בעיר, כיוון שהוא מחובר לדרך הראשית הבאה מחוץ לעיר. (אף שהגאונים לא כתבו כן בהדיא משום שסמכו על האי דינא דששים ריבוא, אך בכדי לתרץ את הקושיא ממבואות המפולשין, אפשר לומר כן על פי שיטתם). ועוד יש לומר שמבואות המפולשים זה הרחוב הזה ממש, שהוא מפולש לרשות הרבים הבאה מחוץ לעיר, דהיא רשות הרבים ממש. אך מבואות קטנים הנמצאים בתוך העיר, לעולם לא יקראו רשות הרבים, אף אם מפלושים לזה הרחוב הגדול.

21. ובר מן דין, שיטת הירושלמי הכא מסייעת לשיטת בה"ג, ממה שאמר 'רשות הרבים מפולשת מראש העולם ועד סופו'. ואי הוו המדברות ומקומות השוממים רשות הרבים כדברי הרמב"ם, הלא גם היום אפשר שיהיה כן.

ואולי יש לומר, דכיוון שלדעת בית שמאי בכדי להתיר את רשות הרבים יש לסגור את הדלת בכל פעם – בין ביום ובין בלילה – אם כן המשנה נשנתה כדעת כו"ע, כלומר כל החומרות והגזרות הן בעיקר אליבא דב"ש שהמציאות של רשות הרבים לדידהו הינה יותר מצויה. אך אה"נ שלדעת ת"ק או ב"ה אליבא דחנניה היתר רשות הרבים הינו יותר קל. ואף שגם ב"ה סוברים שאין ליטול לולב ביו"ט שחל להיות בשבת וכד'. הנה זה בעיקר מפני שלא רצינו לחלק בין מקום שיש בו רשות הרבים מה"ת למקום שאין בו. אך אה"נ שעיקר הגזרות והתקנות הן הנה אליבא דב"ש. ובאמת המציאות של רשות הרבים בעיר, אינה כה נפוצה כפי שהיה אפשר לחשוב, דהא שפיר דמי לתקוני בקלות אליבא דת"ק או ב"ה. ודו"ק<sup>ס</sup>.



סד). רק זאת יתכן להקשות, שלפי זה יוצא שרבי יהודה הסובר שבקיעת רבים מילתא היא אתי כשיטת בית שמאי. והלא ב"ש אינה משנה. הנה אין זו קושיא, שכן למדתי מפני הד"ר מיכאל בן ארי נר"ו שרבי יהודה הוא תלמיד אביו רבי אלעאי, ורבי אלעאי תלמיד רבי אליעזר בן הורקנוס דשמותי הוא – מתלמידי בית שמאי. ורבות מתורת בית שמאי נכנסה למשנה דרך רבי יהודה ב"ר אלעאי.

הרב בנימין גרינבלט

## סדר קריאת התורה בראש חודש

במסכת מגילה דף כא ע"ב דנה הגמרא בסדר הקריאה בראש חודש:

"בעא מיניה עולא בר רב מרבא: פרשת ראש חודש כיצד קורין אותה? צו את בני ישראל ואמרת אלהם את קרבני לחמי, דהויין תמניא פסוקי, היכי נעביד?

ניקרי תרי תלתא תלתא פסוקין - פשו להו תרי, ואין משיירין בפרשה פחות משלשה פסוקין. ניקרי ארבעה ארבעה - פשו להו שבעה. וביום השבת, הויין תרי, ובראשי חדשיכם, הויין חמשה, היכי נעביד? ניקרי תרי מהא וחד מהנך אין מתחילין בפרשה פחות משלשה פסוקים. ליקרי תרי מהא ותלתא מהך - פשו להו תרי!

אמר לו: זו לא שמעת, כיוצא בה שמעת, דתנן: ביום הראשון בראשית, ויהי רקיע, ותני עלה: בראשית - בשנים, יהי רקיע - באחד. והוינן בה: בשלמא יהי רקיע, באחד - דתלתא פסוקי הוו, אלא בראשית בשנים? חמשה פסוקי הוו, ותניא: הקורא בתורה לא יפחות משלשה פסוקים! ואיתמר עלה רב אמר: דולג, ושמואל אמר: פוסק.

רב אמר דולג, מאי טעמא לא אמר פוסק? קסבר: כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה. ושמואל אמר: פסקינן ליה. - והא אמר רבי חנניא קרא: צער גדול היה לי אצל רבי חנניא הגדול, ולא התיר לי לפסוק אלא לתינוקות של בית רבן, הואיל ולהתלמד עשויין! - התם טעמא מאי - משום דלא אפשר, הכא נמי - לא אפשר. ושמואל אמר פוסק, מאי טעמא לא אמר דולג? - גזירה משום הנכנסין ומשום היוצאין".

מסקנת הגמרא להלכה היא: "שלח ליה רבה בריה דרבא לרב יוסף: הלכתא מאי? שלח ליה: הלכתא דולג, ואמצעי דולגן".



### ביאור מסקנת הסוגיה

בביאור מסקנת הסוגיה נחלקו רבותינו הראשונים:

#### שיטת הגאונים והרי"ף

שיטת הגאונים היא, שכוונת הגמ' במילים 'אמצעי דולגן' היא על עליית הלוי, העולה השני, שעליו לדלג לאחר ולהתחיל את הקריאה מהפסוק שלפניו "ואמרת אליהם", ולהשלים באמצעותו את שלשת הפסוקים הנדרשים לעליה זו, והעולה השלישי הבא אחריו, קורא שלשה פסוקים - עולת תמיד, ונסכו, ואת הכבש, ומוסיף עליהם את שני פסוקי קרבן מוסף שבת, והעולה הרביעי קורא את כל פרשת ובראשי חדשיכם. דעת הגאונים הובאה בסדר רב עמרם גאון סדר ראש חודש: "ומציאין ס"ת וקורין ארבעה. אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן, ואין

מפטיר בנביא. ומברכין כולן לפנייה ולאחריה. וכך קורין: כהן ג' פסוקים, לוי חוזר וקורא ואמרת להם, את הכבש אחד תעשה ואת הכבש השני, ועשירית האיפה. ישראל קורא מן עולת התמיד עד ובראשי חדשיכם. רביעי, ובראשי חדשיכם עד סוף ענין של ר"ח. וזו היא שאמרנו 'הלכתא דולג, והלכתא אמצעי דולג'.

הרי"ף בסוגיתנו הביא את דעת הגאונים, וכדעת הגאונים והרי"ף נפסק להלכה בטור אורח חיים סימן תכ"ג, ובשולחן ערוך שם סעיף ב'.



### שיטת הרמב"ן

הרמב"ן הביא את דעת דברי הגאונים והרי"ף וז"ל: "וראיתי לרבינו הגדול והגאונים ז"ל, שפירשו דהכא נמי בפרשת ראש חדש לרב דולג ולשמואל פוסק, ולקמן איפסיק בגמרא והלכתא אמצעי דולג, לומר שחוזר השני וקורא פסוק מן השלשה שקרא הראשון, ומוסיף שנים אחרים, ונשארו שלשה פסוקים בפרשת צו שקורא אותן השלישי, זהו פירוש הראשונים, וכן הנהיגו הדורות במקומות הללו.

ואני תמה על לבם של ראשונים שהיה כפתחו של אולם, מה הרוויחו בדילוג הזה, והלא אותה חששא ואותה גזרה שחששו לה בגמרא שקוראין על הסדר, אף בדילוג הזה במקומה עומדת, שהרי הנכנסין כשיראו השני מתחיל בפסוק שלישי שבפרשה יאמרו לא קרא ממנה הראשון אלא שני פסוקים, ומה הועילו חכמים ז"ל בתקנתן בדילוג הזה?

וזה דבר ברור הוא, דכשם שאין מתחילין בפרשה פחות משלשה פסוקים גזרה משום הנכנסין, כך אין הקורא מתחיל לקרות בפחות משלשה פסוקים המשיירין בפרשה שלמעלה, גזירה משום הנכנסין שהיא הגזירה הזו בעצמה, וכדאמרינן בגמ', ושמואל דאמר פוסק מאי טעמא לא אמר דולג, גזירה משום הנכנסין וגזירה משום היוצאין, כלומר, מפרשת בראשית כשהיה הראשון קורא שלשה, נשארו שנים בסוף הפרשה ויש בו גזרה משום היוצאין, כשהשני דולג פסוק אחד לגמור שלשה נשארו שנים בתחלת הפרשה, ויש בה גזרה משום הנכנסין שיאמרו ראשון לא קרא אלא שני פסוקים, הלכך גבי ראש חדש מה ראו שלא להתחיל בפרשת ובראשי חדשיכם בפסוק אחד משום הנכנסין, והלא בדילוג הוא עצמו נסכם עמו משום גזרה זו של נכנסין.

ואם תאמר שלא אמרו אלא שלא להתחיל בפרשה פחות משלשה, שמא יטעו הנכנסין בשעת קריאתו בפסוק זה, לומר לא קרא אלא פסוק זה בלבד, אבל כשהוא דולג אין טעותם בקריאה של זה אלא לקריאה של ראשון, ושמא לא יתנו דעתם עליה, ואף על פי שאמרו בדילוג של בראשית דאיכא משום נכנסין, מכל מקום בכאן פיתחו הטעות שלהם, ועשו לו הרווחה מן הקורא הזה משני לראשון, זה אין בו טעם ולא ריח בעצמו, שהכל גזרה שווה ואין בה שום חילוק והפרש. ועוד, שהרי אם שיירו בפרשה ראשונה פחות משלשה פסוקים, אין בו משום חשש אלא ליוצאין בין גברא לגברא, שמא דעתם לומר לא השאירו בפרשה אלא שני פסוקים

לשלישי שיבא אחריו, וזו הגזרה יותר רחוקה הרבה, מפני שיש ריווח לשלישי הזה לקרות בפרשת וביום השבת".

הרמב"ן סובר כי האיסור שלא להתחיל בפרשה פחות משלשה פסוקים. ועל העומד בראש הפרשה לקרא לפחות שלשה פסוקים ממנה, כולל בתוכו כפועל יוצא, איסור על העולה השני להתחיל בפחות משלשה פסוקים מתחילת הפרשה, שכן במקרה זה יש חשש שהנכנסים יאמרו שהראשון קרא שני פסוקים בלבד. לכן למרות שהעולה הראשון קורא שלשה פסוקים, עדיין קיים חשש לנכנסים. לפיכך שואל הרמב"ן מה הרוויחו בדילוג הזה, שכן לדעת הרמב"ן החשש לנכנסים עדיין קיים.

הרמב"ן מוכיח שבשל גזירת הנכנסים אסור להתחיל את עלית השני פחות משלשה פסוקים מתחילת הפרשה, מדברי הגמ' המסבירה ששמואל הסובר שיש לפסוק בקריאה, סובר שבדילוג של העולה השני וחזרה על פסוק אחד למפרע, יש חשש שהנכנסים יאמרו שהראשון קרא רק שני פסוקים בפרשת בראשית.

כמו כן מוכיח זאת הרמב"ן מקל וחומר מגזרת היוצאים, במקרה שהשני משייר בסוף פרשת התמיד עבור השלישי שני פסוקים בלבד, שהוא חשש רחוק יותר מהחשש מפני הנכנסים במקרה שהשני מתחיל פחות משלשה פסוקים מתחילת הפרשה, שכן קיימת אפשרות שהשלישי יוסיף על שני הפסוקים שנשארו בפרשה גם את שני פסוקי פרשת מוסף שבת, הסמוכה לפרשת התמיד, ויקרא ארבעה פסוקים, ולמרות זאת אנו חוששים לטעותם של היוצאים. קל וחומר שבמקרה שהשני יתחיל את קריאתו לאחר שני פסוקים מראש הפרשה עלינו לחשוש לנכנסים, שיאמרו שהראשון קרא שני פסוקים בלבד, שכן לראשון אין אפשרות להשלים את קריאתו בפסוקים נוספים מקריאת התורה של ראש חודש.

בשל קושיא זו סובר הרמב"ן שמסקנת הגמ' "הילכתא דולג, והשלישי דולגן" אינה מתייחסת כלל לקריאת ראש חודש, אלא לקריאת המעמדות\*, ובראש חודש אין לדלג כלל, ויש לקרא לכהן ארבעה פסוקים, וללוי עוד ארבעה פסוקים עד סוף פרשת התמיד, והשלישי יקרא שני פסוקי מוסף שבת ועוד פסוק אחד או שנים מפרשת ובראשי חדשיכם, והעולה הרביעי, הנוסף לכבודו של יום ראש החודש, יקרא עוד שלשה פסוקים בפרשת מוסף ראש חודש עד סוף הפרשה. ואף שאסור להתחיל בפרשה פחות משלשה פסוקים, הרי שמאחר שאי אפשר לחלק את קריאת התורה של ראש חודש לארבעה עולים כדון, ובכל מקרה נצטרך לחלק את הקריאה שלא כדון, ולהתחיל עליה כל שהיא שני פסוקים מראש הפרשה למרות חשש הנכנסים, עדיף לקרא את הפרשה כסדרה ולא לדלג ללא כל תועלת.

"ועיקר השמועה בפירושה כך נראה, דאמר ליה רבא לעולא בר רב זו לא שמעתי כיוצא בה שמעתי דפליגי רב ושמואל בפרשת בראשית, דמדאמר דולג ולא חיישינן לגזרה דנכנסין ויוצאין משום דלא איפשר, דכל פסוקא דלא פסקיה משה רבינו עליו השלום לא פסקין ליה לעולם, ושמואל אמר פוסק ואינו דולג, דחיישינן לגזרה דנכנסים ויוצאין, אף כאן בראשי חדשיכם

(א). וכן פירש רש"י בד"ה הלכתא מאי.

לשמואל פוסק, משום חששא דנכנסין ויוצאין, ולרב מוטב שיטעו נכנסין ויוצאין ולא נפסיק פסוק שלא הפסיקו תורה, הילכך קורין כדרך או שנים הראשונים שלשה שלשה, והשלישי שנים מפרשה ראשונה וכל פרשה שניה, או שנים הראשונים כל הפרשה, והשלישי שנים של פרשה שניה ופסוק אחד משלישית ואין קפידא בדבר".

לדעת הרמב"ן, מחלוקתם של רב ושמואל עוסקת בקריאת המעמדות, שלדעת רב האיסור להפסיק באמצע פסוק, חמור יותר מהחשש מפני הנכנסים והיוצאים, ויש לדלג למרות חשש זה, אך גם רב חושש מפני טעותם של הנכנסים והיוצאים, ויש למצוא פתרון לחשש זה במידת האפשר, אלא שלא ניתן בשל כך לחלק פסוק לשנים כדעת שמואל, ואילו דילוג של פסוק אחד לא יתן פתרון לחשש הנכנסים, ולכך אין כל ענין לדלג בקריאת ראש חודש ללא כל תועלת.

הרמב"ן בהמשך דבריו מציע הצעה נוספת של דילוג למפרע וחזרה על שלשה פסוקים, בכך ניתן לדעתו לפתור את כל החששות: "ויותר היה נכון שיגמור השני בסוף פרשה ראשונה, וידלג השלישי ויקרא שלשה פסוקים ממנה, שהרי דילוג פסוק אחד ושנים ושלשה שווה הוא, ובקרבנות החג מדלגין יום אחד, אף כאן ידלג שלשה ויוסיף פרשת וביום השבת, ובזה תהיה הגזירה יותר רחוקה מאד, שאין לחוש אלא שיבואו הנכנסין בתחילת קריאתו של זה, וימנו שאין פסוקים שבתחילת הפרשה מספיקין לשנים קוראין הראשונים, אלא דברים הללו אין בהם ממש. אבל טעם מנהג הגאונים ז"ל אין אנו בו".

הרמב"ן מניח ביסוד דבריו שדילוג של פסוק אחד ושנים ושלשה שווה הוא, וניתן עקרונית לדלג למפרע אף יותר מפסוק אחד, כמו שבקריאת התורה של חול המועד סוכות מדלגים למפרע וחוזרים על כל קריאת היום לצורך העולים, ומכאן שאין כל בעיה הלכתית לדלג גם יותר מפסוק אחד. לכן מציע הרמב"ן ששני העולים הראשונים יחלקו ביניהם את שמונת פסוקי פרשת קרבן התמיד, ואילו העולה השלישי ידלג למפרע ויחזור על שלשה פסוקים ויוסיף ויקרא את שני פסוקי מוסף שבת. בכך יפתר החשש של הנכנסים והיוצאים לחלוטין.

לדעת הרמב"ן, גם בהצעה זו עדיין קיים החשש שמא הנכנסים בתחילת עליית השלישי ימנו לאחור וישימו לב לכך שאין די בפסוקים שמתחילת הפרשה עד לתחילת קריאת השלישי, שכאמור דולג למפרע שלשה פסוקים, אך חשש זה הוא חשש רחוק מאד ואין בו ממש, ושונה הוא מהחשש שהנכנסים בתחילת קריאת השני לדעת הגאונים, ישימו לב בקלות לכך שהוא מתחיל שני פסוקים סמוך לפרשה, ויטעו לחשוב שהראשון קרא שני פסוקים, שהוא חשש קרוב וסביר.

יש לציין כי למרות שהרמב"ן הרבה להקשות על שיטת הגאונים בדין זה, ולדעתו אין למנהג הגאונים כל מקור בש"ס, ואף אין בו כל תועלת, הרי שמסקנתו היא שלהלכה למעשה אין לשנות ממנהג הגאונים.

"אבל המנהג שהנהיגו הגאונים ז"ל על פי שלהן דאמצעי שהוא השני דולג, אין כאן מי שהסכים עמהם, אלא שאין ליגע במה שהונהג על פי הגאונים ז"ל, וכל שכן בזה שאין במנהג שלהם משום איסור<sup>2</sup> וכבר שנינו אל ישנה אדם מפני המחלוקת".

### שיטת הרשב"א

הרשב"א בחידושו לסוגיה זו תירץ את קושית הרמב"ן, וז"ל: "ואף על גב דאיכא אכתי משום נכנסין כקושייה, מ"מ אי קרי שלישי וביום השבת וחד פסוקא מובראשי חדשיכם איכא גזירות טובא, דאיכא למיגזר בקריאת השלישי ובקריאת הרביעי דאיכא מאן דמשכח בכניסתו לשלישי כשהוא קורא אותו פסוק של ובראשי חדשיכם, וסבר דבראש הפרשה התחיל, דאם לא כן למה לא פסק בסוף פרשת וביום השבת כדרך הקוראים שפוסקין בסוף הפרשה, ואיכא מאן דנכנס בתחלת קריאת הרביעי, וכד חזי ליה מתחיל בפסוק שני סבר דקמא לא קרא אלא חד פסוקא, הלכך דולג, דליכא חששא אלא בנכנסין בקריאת השני לחוד, וכל היכא דאפשר לתקוני מתקנינן".

הרשב"א מסביר, כי אמנם דילוגו של השני אינו פותר את כל החששות, אך הוא מצמצם אותם לחשש אחד בלבד, בעוד שאם השני לא ידלג, וקריאת ראש חודש תיקרא כסדרה, כהצעת הרמב"ן, קיימים שני חששות, שכן החשש מפני הנכנסים הוא כפול, הן ממי שנכנס לבית הכנסת בזמן קריאת העולה השלישי, והן ממי שנכנס לבית הכנסת בזמן קריאת העולה הרביעי, והוא עלול לחשב לאחור את הפסוקים מתחילת פרשת מוספי ראש חודש, ולומר שהשלישי קרא רק שני פסוקים.

חשש זה מפני חישוב למפרע של הפסוקים מתחילת הפרשה, קיים גם לפי שיטת הגאונים ביחס לנכנסים בתחילת קריאת העולה השני, ואין לנו דרך לתקן את החשש השני. אך החשש הראשון, המתייחס לנכנסים בזמן קריאת העולה שלפני הדילוג, כלומר, העולה הראשון לשיטת הגאונים, אין לו מקום לשיטת הגאונים, שכן העולה הראשון קורא שלשה פסוקים, ודילוגו של העולה השני בא לתקן חשש זה, שכן יש להשתדל לתקן במידת האפשר כל חשש שניתן לתקנו.

בהמשך דבריו דן הרשב"א מדוע אמרה הגמ' שדוקא האמצעי דולג, ומה העדיפות שיש לדילוג דווקא בעולה השני לדעת הגאונים, על פני דילוג בעולה השלישי או הרביעי: "ואי אמרת מכל מקום שני אמאי דולג טפי משלישי וטפי מאחרון, אני אומר חדא, דכיון דלא אפשר בלא דילוג למה' ממתין. ועוד דבכולה שמעתין חיישינן טפי ליוצאין מנכנסין משום דנכנסין מישאל שיילי, ואף על גב דלא קיימא לן כתנא קמא דיש אומרים דאמר הכי, לומר דחיישינן

(ב). לדעת הרמב"ן אין כל איסור בדילוג וחזרה על פסוקים שכבר נקראו, גם אם אין בכך כל תועלת או צורך הלכתי.

(ג). לכאורה קושיתו היא על העדיפות שיש בדילוג השני על פני דילוג השלישי שכן בדילוג הרביעי יש חשש כפול, משא"כ בדילוג השני.

וכ"כ בשלמי תודה לגאון רבי שלמה דנה זצ"ל מסכת מגילה דף כב ע"א: "ולעניות דעתי נראה, דהנה בקושייתו דאמאי השני דולג טפי מאחרון אין אנו צריכין לומר משום דחיישינן טפי ליוצאין מנכנסין דבלאו הכי יש לומר דאם דולג האחרון איכא נמי גזירת הנכנסין דיאמרו שהשלישי לא קרא אלא שני פסוקים בפרשת ראשי חדשיכם, מה שאין כן כשהשני דולג, ליכא אלא חששא דנכנסין, ולכך אמרין דהשני דולג טפי מאחרון, דליכא ביה אלא חדא חששא דנכנסין, מה שאין כן באחרון דאיכא ביה תרתי חששי דנכנסין ויוצאין, אבל בשלישי קשיא ליה שפיר דליכא ביה אלא חדא חששא דיוצאין. וצריך לומר משום דחיישינן טפי ליוצאין".

(ד). בכך חולק הרשב"א על הר"ן שטוען שאין ראוי לדלוג אלא בשעת הצורך ולכן מן הדין היה להמתין עם הדילוג עד לעולה הרביעי, שאז נוצר הצורך בדילוג.

אפילו לנכנסין, אבל מכל מקום לכולי עלמא טפי איכא בהני מהני, משום דמקצת הנכנסין דרכן לשאול, והלכך היכא דלא אפשר אלא שנחוש לאלו או שנחוש לאלו, נקטינן חשש היוצאין ושבקין חשש הנכנסין".

הרשב"א טוען כי הדילוג בעולה השני עדיף על פני דילוג בעולה השלישי או הרביעי, בשל כך שיש לדלג בהזדמנות הראשונה, למרות שעדיין לא נוצר הצורך לדלג. כמו כן החשש בדילוג השני מתייחס רק לנכנסים ולא ליוצאים, מה שאין כן במקרה שהשלישי או הרביעי ידלגו למפרע ויחזרו על פסוק אחד כדי להשלים את קריאתם לשלשה פסוקים סמוך לפרשה, יש חשש מפני היוצאים לפני הדילוג, שיחשבו שהשלישי או הרביעי עומדים לקרא שני פסוקים בלבד. לחשש זה גדול יותר מהחשש מפני הנכנסים, שכן מקצת הנכנסים דרכם לשאול, מה שאין כן היוצאים, שאין להם את מי לשאול. בשל כך העדיפה הגמ' לשיטת הגאונים לעשות את הדילוג בעולה השני.

לדעת הרשב"א, הדילוג נועד לפתור חלק מחשש הנכנסים, דהיינו את החשש מפני הנכנסים בזמן קריאת הראשון. החשש מפני הנכנסים בתחילת קריאת השני אכן לא נפתר על ידי הדילוג, שכן בשל הקריאה הקצרה לא ניתן לפתור את כל החששות, ודי בכך שנפתר חלק מחשש הנכנסים. הסיבה לכך שהשני דולג היא כדי שלא נכנס לחשש מפני היוצאים, שהוא חמור יותר, שכן בניגוד לנכנסים, אין ליוצאים את מי לשאול, ובמסגרת האפשרויות המצומצמות שיש בפרשה קצרה זו של קריאת ענינו של ראש חודש, די בכך שהצלחנו לתקן חלק מהחשש מפני הנכנסים, ולא נכנסו לחשש היוצאין החמור יותר.

לאחר שהרשב"א יישב את שיטת הגאונים, הוא מציע הצעה דומה לזו של הרמב"ן: "אלא שאני תמה לדברי הגאונים ז"ל, למה עשו את השני דולג פסוק אחד שעדיין נשארת גזירה משום הנכנסין, יאמרו שיקראו שנים צו את קרבני, ויהא השלישי דולג וקורא ג' פסוקים מפרשת צו" כדרך שאנו עושין בחג.

ואם תאמר מפני שמצאו בגמ' אמצעי דולג, ואלו כן יאמרו שהאחרון דולג, הא ליתא, דאילו היה השלישי גומר את הפרשה והאחרון מדלג, איכא משום היוצאין, דדלמא איכא מאן דידע בסדרו של יום שאין קורין מפרשת ובראשי חדשיכם ולהלן, וסבר דלא קרו אלא תלתא כשני וחמישי, וזו חששא קרובה.

ואלו תאמר אם כן אף בשלישי דולג, דלמא איכא מאן דידע בסדרו של יום, וסבר דלא קרא מתחלה אלא חד והני תרי הא תלתא, הא ליתא, חדא, דהא אמרינן דגזירת היוצאים אלימא מגזירת הנכנסין, ועוד, דהאי חששא דחיקתא טפי, דידע בסדרו של יום ויהיב נמי דעתיה דליכא

ה). משמעות דברי הרשב"א היא, שלמרות שהעולה השלישי אינו מוסיף את פסוקי פרשת מוסף שבת, הוא עולה למניין העולים, שלא כדעת הרמב"ן שהצריך להוסיף לעולה השלישי את שני פסוקי מוסף שבת, כדי שיעלה למניין העולים.

וכן כתב בדעת הרשב"א בספר מעשה רקח על הרמב"ם לרבי מסעוד חי רקח, רבה של טריפולי, הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יג: "דמדבריו ז"ל נראה דסבירא ליה דאין השלישי קורא וביום אלא הרביעי, כנראה ממה שהקשה לדברי הגאונים דיקראו שנים בפרשת צו ויהא השלישי דולג שלושה פסוקים מפרשת צו כדרך שאנו עושים בחג, וכן הבין הפרי חדש".



עד התחלת הפרשה אלא ה' פסוקים, ולא מלו אלא אחד, לכולי האי ליכא למיחש כדאיכא למיחש להנך חששות דאיכא בדילוג האחרון וגם לדילוג השני.

וצל"ע לפי שאין אני רואה בזה הכרח לסברת הגאונים ז"ל שעשו את השני דולג פסוק אחד, אלא אם כן נאמר דאמצעי סתם משמע הראשון שבאמצעים, ואם כן תסתלק השאלה מהם ונחזור לשאול לר' יוסי מה ראה לומר כן.

הרשב"א, אף הוא כרמב"ן, מציץ לדלג לאחור ולחזור על שלשה פסוקים בקריאת השלישי, כדי לפתור את כל החששות. ככל הנראה, גם הרשב"א סבור שאין כל הבדל בין דילוג לאחור וחזרה על פסוק אחד לבין דילוג וחזרה על שנים או שלשה פסוקים, ולכן ניתן להציע הצעה זו כפתרון לכל החששות מפני הנכנסים.



### שיטת הר"ן

הר"ן על הרי"ף מסכת מגילה דף יב ע"ב, הביא את תירוצו של הרשב"א וז"ל: "והרשב"א ז"ל תירץ להעמיד המנהג, דמשום הכי פסקינן דדולג בראשי חדשים, ולא אמרינן שיקראו כדרכן וכדכתיבנא, משום דכי אמרינן דאמצעי דולג, דהיינו שני, ליכא למיחש אלא אחד נכנסים, דהיינו אותן שיכנסו בתחילת קריאת השני, ואילו היו קורין כדרכן ויקרא השלישי פרשת וביום השבת דהוו תרי פסוקי ופסוק אחד מובראשי חדשים, איכא למיחש לתרי גווי נכנסין, חד לנכנסין בשעה שהוא מתחיל לקרות אותו פסוק של ובראשי חדשים, שהוא סבור שמשם התחיל לקרות, שאם לא כן למה לא סיים בסוף פרשת וביום השבת, ואיכא למיחש נמי לנכנסין בתחילת קריאת הרביעי, דכד חזו ליה מתחיל בפסוק שני, סברי דקמא לא קרא אלא פסוק אחד, הלכך דולג עדיף".

אך הר"ן עצמו מתרץ את דברי הגאונים בדרך אחרת וז"ל: "ולי אין צורך לכך, אלא רבנן גזור דלעולם אין מתחילין בפרשה ואין מסיימין בפרשה פחות מג' פסוקים, והך תקנתא לא מעקרא לעולם. הלכך אי אפשר שיקראו כדרכן בראשי חדשים, דהכי ליעבד כדאיתא בגמרא, שאלו היו קורין כדרכן לא לנכנסין וליוצאין בלבד איכא למיחש, אלא אפילו לעומדין שם מתחלה ועד סוף איכא למיחש לחורבה, שיהיו סבורין לומר שמותר להתחיל בפרשה בפחות מג' פסוקים, וירגילו לעשות כן כשיזדמן להם ואיכא משום הנכנסין, או אם ישייר בפרשה בפחות מג' פסוקים ורגילות לעשות כן בכל השנה ואיכא משום היוצאין, ולפיכך לא רצו חכמים לעקור אחת משתי תקנות אלו לעולם, אפילו אי לא אפשר.

(1). אך גם לדעת הרשב"א אין ראוי לדלג ללא כל צורך כלל, וכפי שהרמב"ן המתיר לדלג גם ללא כל צורך הלכתי, מציץ שלא לדלג כלל בקריאת ראש חודש, שכן אין לכך כל סיבה, אלא שאין איסור בדילוג זה.

ובספר השולחן הלכות תפילה שער ו' לר' חייא ב"ר שלמה אבן חביב תלמיד הרשב"א, הביא את דעת רבו בנוגע לקריאת התורה בחנוכה: "כתב מורי ז"ל, שבמקומו היו נוהגים לקרות הישראל הפרשה האחרת, ולא שהיה חוזר וקורא אותה פרשה שקראו כהן ולוי. כי מה טעם כאן לחזרה. דבשלמא בקרבנות החג יש טעם לחזרה שלו, לצאת מספק קרבנות היום, אבל בנשיאים מה לנו אם יקרא ביום שני ביום השני וביום השלישי, וכן ביום השלישי ביום השלישי וביום הרביעי, וכן בכל שאר הימים. והלא אין זה אלא סיפור בעלמא שמספר סדר קרבנות הנשיאים. וכן היה נוהג בבית מדרשו".

שמא תאמר והא אכתי כי אמרינן נמי דולג, איכא למיחש שהעומדים שם יהיו סבורים שמותר לדלג בעלמא, ויבואו לעשות כן בפסוק שלישי שבפרשה ואיכא משום הנכנסין, הא לא קשיא שאין הדילוג מצוי ולמה יבואו לדלג, אדרבה, מי שהוא בבית הכנסת מתחילה ועד סוף שואל למה הוא דולג כיון דאיכא פסוקי טובא, ומפרשי ליה שלפי שאין מתחילין ואין משיירין בפרשה עושים כן, ומתוך כך לא יבואו לדלוג בעלמא בכיוצא בזה, כדי לא יחשבו הנכנסין שהתחילו בפרשה בפחות מג' פסוקים. ועוד, שאין הדילוג מצוי ואינו נעשה אלא מדוחק, וליכא למיחש ביה, אבל אם היו קורין כדרך, העומדים בבית הכנסת אין רואין שינוי כלל, ואינו סבורים דהכא משום דלא אפשר, אלא סוברין כדרך הן קורין, שמותר להתחיל ולסיים בפרשה פחות מג' פסוקים.

ז. משמע שדילוג הוא דבר בעייתי מצד עצמו, גם ללא החשש מפני נכנסים ויוצאים, ולכן אינו נעשה אלא בשעת הצורך, וכן משמע ממה שכתב "שהעומדים שם יהיו סבורים שמותר לדלג בעלמא, ויבואו לעשות כן בפסוק שלישי שבפרשה ואיכא משום הנכנסין." משמע שגם בעלמא אין ראוי לדלג, אלא שבשל החשש שיאמרו העומדים שגם בעלמא מותר לדלג אין נמנעים לדלג בעת הצורך, לולא החשש שיבואו לעשות כך בפסוק שלישי שבפרשה ואיכא משום נכנסים.

ולפי זה דברי הגמ' 'שאני התם דאפשר', מתפרשים כפשוטם, שבשל היותו של הדילוג בעייתי מצד עצמו אינו נעשה אלא מדוחק, ואין סיבה לדלג במקרה שקיימת אפשרות אחרת.

דברים אלו הם לכאורה שלא כדברי המרדכי, שכתב במסכת מגילה פרק הקורא עומד רמז תתה "שאני התם דאפשר. משמע דהיכא דאפשר אין לדלג, וא"כ אפילו למ"ד דולג מצינו דחייש לגזירה דנכנסין ויוצאין היכא דאפשר." שכן הדילוג בעייתי מצד עצמו גם אם אין כל חשש לנכנסים ויוצאים.

אלא שהמרדכי מסכת מגילה פרק בני העיר רמז תתלא, הביא ראיה ממחלוקתם של רב ושמואל בקריאת ראש חודש, שהדילוג בעייתי מצד עצמו, גם במקום שאין חשש לנכנסים ויוצאים, וז"ל: "כתב ראבי"ה, נהגו העם שקורין ברוך אתה בבווא ובברוך אתה בצאתך, וחוזר וכופלו הקורא את התוכחה " (דרך אגב, אנו מתוודעים לכך שהמנהג הרווח בימי הראבי"ה היה להפסיק בין העולים באמצע הברכות בפסוק זה, כפי שהוא בחומשים שלפנינו. למרות זאת לא העירו הראשונים על כך שהציבור כולו נוהג להפסיק באמצע פרשה, שכן אין איסור של "כל פרשה דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן" (ברכות דף יב ע"ב) אלא אם אין הקורא מתכוון להשלים את קריאת הפרשה אלא להסתפק בקריאת חלק ממנה בלבד, אך בהפסקה שבין שני עולים ניתן להנהיג בציבור להפסיק גם באמצע פרשה, כמו שהאריך בזה הטורי אבן מסכת ראש השנה דף לא עמוד א ד"ה עד שהראשונה, ואין זה אלא "דרך הקוראים לסיים בסוף פרשה ולהתחיל בראשונה". כלשון הרמב"ן בחידושו (מגילה דף כא עמוד ב), ואין במנהג ציבורי זה כל איסור הלכתי או הנהגה שאינה ראויה כמו בכפילת הפסוק. ויעוין בשו"ת שרידי אש ח"א סי' מ"ט).

על מנהג זה משיג הראבי"ה: "ולא ידענא אמאי, דהא לא מתחיל בתוכחה, דהא איכא קראי דברכות טובא מיקמי התוכחה. ועוד, דהא אמרינן תוכחות דמשנה תורה פוסק אי בעי, ואם כן למה נדלג בשל משנה תורה על חנם, ורב ושמואל נחלקו בפרק הקורא בדילוג של ראש חודש, ואין נכון בעיני הך כפילות. וכן כתב רבינו אפרים לרבינו יואל, הנה בשמחת תורה יצאתי מבית הכנסת בחרי אף, כישמעתי לבלע (ככל הנראה כינוי גנאי לחזן) זה החזן מדלג יותר מעשרה פעמים ו' פסוקים, ומי התיר לו לדלג ולא אמר ולדן אמר, ולגד אמר, ולאשר אמר, ורב ושמואל נחלקו בדילוג גבי ראש חודש, ובדוחק התירו לו דלא אפשר." וא"כ הרי שהדילוג בעייתי מצד עצמו, גם אם אין חשש לנכנסים ויוצאים, ואם כן לכאורה אין ראיה מדברי הגמ' שלרב יש לחוש לנכנסים ויוצאים אם אפשר. וצ"ב.

ובפירוש קושית הגמ' שם נחלקו הראשונים:

רש"י מסכת מגילה דף כב ע"א ד"ה למאן דאמר דולג נדלוג כתב: "למאן דאמר פוסק ליכא למיפרך, דהא קרא ראשון שלשה קטני, דאי אפשר עוד לחזור" (יעוין בפירוש המיוחס לרש"י בתענית דף כ"ז שגרס בקושית הגמ' "ולמ"ד פוסק נפסוק", ופירש את קושית הגמרא שידלג ויפסוק יחד. אבל רש"י במגילה סובר, שאין לדלג ולפסוק יחד, כמו שביארו הריטב"א והרשב"א שם).

ומפני טעם זה שכתבתי אמרו סתם 'אמצעי דולג' על השני, ולא הוצרכו לפרש, משום דמדינא הוה לן למימר אחרון דולג, לפי שאין ראוי לדלוג אלא בשעת הצורך, והיינו אחרון שאין הפסוקים מספיקין לו, אבל הראשונים שהפסוקים מספיקין להם למה ידלגו, ואפילו הכי לא אמרין דאחרון דולג, משום דאי הכי עבדינן משיירין בפרשה פחות מג' פסוקים. וכיון דמשום הכי הוא, ממילא נמי משמע דכשאמרו 'אמצעי דולג', על השני משמע, ולא על השלישי, דאי עבדינן הכי נמי אין משיירין פחות מג' פסוקים, וכיון שכן למה נקדים לומר לג' שידלוג, ידלוג אחרון, הלכך ממילא משמע כשאמרו 'אמצעי דולג' שעל השני אמרו.

ואילו הרשב"א במסכת מגילה כתב: "ויש ספרים דגרסי ליה, ולמאן דגרסי ליה איכא לפרושי דה"ק בין למ"ד דולג בין למ"ד פוסק, אמאי קתני פרשה של חמשה קורא אותה ביחיד, יקראה שנים וידלג או יפסוק. כנ"ל". וכ"כ הריטב"א שם. ובשו"ע או"ח סימן קל"ח ס"ק א' כתב המגן אברהם סימן קלח ס"ק א': "ואם טעה וסיים ב' פסוקים לפני הפרשה, יתחיל א"כ פסוק למפרע. [אגודה].

ובהג"א כ' היכא דסליק ענינא, כגון פרשת המועדים, וטעה ברביעי ולא שייר רק ב' פסוקים, אז יקרא עם חמישי פסוק אחד למפרע, כיון דאי אפשר לקרות יותר, כ"כ התוס'.

משמע בעלמא יקרא ב' מפרשה זו, וג' מפרשה אחרת, וכן משמע בגמ' בהדיא, דמשני שאני התם היכא דאפשר. ואין לומר דשאני הכא שהפרשה אינה רק ה' פסוקים, ואם יתחיל למפרע יהיה ב' פסוקים אחר הפרשה, דהא ת"ק לא חייש להכי ע"ש, אלא על כרחך לא מדליגין משום הכי. והטעם שלא חיישינן ליוצאין שיאמרו שהשני לא יקרא אלא ב' פסוקים, דאסור לצאת באמצע הקריאה אלא בין גברא לגברא.

הרי שנחלקו המג"א והאגודה במקרה שהקורא סיים את קריאת העולה שני פסוקים סמוך לפרשה שלא כהלכה, האם לקרא עם העולה האחרון הבא אחריו פסוק אחד למפרע, או שיש להשלים שלושה פסוקים בקריאת פסוקים מן הפרשה הבאה.

והמג"א הביא ראייה מפורשת מדברי הגמ' שתרצה שאם שייר שני פסוקים בפרשה יש לקרא פסוקים מן הפרשה הבאה ולא לדלג היכא דאפשר, ואין לומר שהסיבה לכך היא החשש מפני הנכנסים, שכן אז תתחיל קריאת העולה הבא שני פסוקים אחרי הפרשה, משום שקושית הגמ' היא גם לתנא קמא שאינו חושש לנכנסים ויוצאים כלל, ואם כן ברור שכוונת הגמ' בתירוצו "שאני הכא דאפשר בהכי" היא שניתן לקרות פסוקים מפרשה שאחריה. ומפורש בגמ' שאין לדלג ללא צורך גם אם אין חשש לנכנסים ויוצאים. שלא כדעת האגודה הסובר שגם אם ניתן לקרא פסוקים מהפרשה הבאה יש לדלג למפרע פסוק אחד מחשש שהיוצאים באמצע קריאת השני יאמרו שהשני לא יקרא רק שני פסוקים עד הפרשה.

ובדעת האגודה ביאר הבגדי ישע סימן קלח ס"ק א', שיש להסביר שקושית הגמ' היא דווקא לשיטת הי"א החוששים לנכנסים ויוצאים, שכן לת"ק, שאינו חושש מפני הנכנסים והיוצאים, אין לדלג או לדלוג או לפסוק בחנם כמו שאנו נוהרים לעשות כן בכל התורה, וקושית הגמ' היא רק ליש אומרים. תירוצו הגמ' הוא "שאני הכא דאפשר בהכי", שכן בדילוג לאחר פרשה של חמשה פסוקים, יש חשש מפני הנכנסים שיראו שהשני מתחיל שני פסוקים סמוך לתחילת הפרשה.

הרי שבין לביאורו של האגודה, ובין לביאורו של המגן אברהם בסוגיה זו, מפורש בגמ' שאין לדלג למפרע ולחזור על פסוקים שכבר נקראו ללא צורך הלכתי.

יתכן שזו כוונת הראשונים שהביאו ראייה לכך מסוגיה זו שאסור לדלג לחנם, גם במקום שאין חשש מפני הנכנסים והיוצאים.

כפי שיבואר להלן, גם לדעת הגר"א הסובר שאין למעט בכמות פסוקי החזרה, וניתן לחזור גם על שלושה פסוקים כדי לפתור את החשש מפני הנכנסים, ולדעתו יש לדחות את הראיה מכך שהלוי אינו חוזר לתחילת קריאת ראש חודש, שכן אז יוצר שוב חשש מפני הנכנסים כפי שיבואר להלן בהרחבה, עדיין יש ראייה מכך שמחלוקתם של רב ושמואל היא רק בשעת הדחק, לכך שחזרה על פסוקים אינה עולה למנין עליות החובה, כפי שכתב הגר"א בדעת הריב"ש והשו"ע.

לדעת הר"ן, לא רצו חז"ל בשום אופן לקרא פחות משלשה פסוקים מראש הפרשה, שכן אז נוצר חשש מפני העומדים בבית הכנסת בזמן הקריאה, שיסברו שהקורא החל את קריאתו מראש הפרשה, והוא קרא פחות משלשה פסוקים. כמו כן לא התירו חז"ל לסיים לעולה פחות משלשה פסוקים סמוך לפרשה, שכן אז יש חשש שהיוצאים מבית הכנסת יאמרו שהעולה אחריו יקרא פחות משלשה פסוקים.

גם במקרה של חוסר ברירה, כמו בקריאה הקצרה של ראש חודש שהחשש מפני הנכנסים אינו נפתר לחלוטין, שכן עדיין יש לחשוש שהנכנסים בתחילת קריאת השני יסברו בטעות שהעולה הראשון קרא רק שני פסוקים, עדיין הקפידו חז"ל שלא להתחיל בקריאה אל תוך פרשה חדשה פחות משלשה פסוקים, ולא לסיים בסוף פרשה פחות משלשה פסוקים.

הסיבה לכך אינה בשל חשש שהנכנסים והיוצאים יסברו שניתן לקרא לעולה פחות משלושה פסוקים, שכן חשש זה קיים בין כה בקריאת ראש חודש בשל דילוגו של הלוי, אלא מפני העומדים בבית הכנסת שיסברו שמותר להתחיל ולשייר פחות משלשה פסוקים מן הפרשה גם ללא צורך. ואם יעשו זאת בקריאות אחרות, יש לגזור מפני הנכנסים והיוצאים שיאמרו שניתן לקרא פחות משלשה פסוקים לכל עולה.

החשש שהעומדים בבית הכנסת יאמרו שמותר לקרא פחות משלשה פסוקים אינו קיים בקריאת ראש חודש לשיטת הגאונים, שכן העולה הראשון קורא שלשה פסוקים מראש הפרשה באזני כל העומדים בבית הכנסת.

כמו כן, אין לחשוש שהעומדים בבית הכנסת יסברו שמותר לדלג למפרע ללא כל סיבה ותועלת, ויעשו כך גם בפסוק שלישי מראש הפרשה, ובשל כך ייווצר חשש שהנכנסים בתחילת קריאת השני יראו שהוא מדלג פסוק אחד לאחור ומתחיל את קריאתו לאחר שני פסוקים מראש הפרשה, ויאמרו שהראשון קרא רק שני פסוקים, שכן עצם הדילוג הוא היכר וסיבה לשאלה, ובשל היכר זה הנכנסים ישאלו את מתפללי בית הכנסת לסיבת הדילוג, שנראה להם מיותר מאחר שיש בפרשה זו פסוקים רבים, ולאחר שיבינו כי הסיבה לדילוג היא כדי למנוע מצב של שיור של שלשה פסוקים עד לפרשה, או התחלה של פחות משלשה פסוקים מראש הפרשה, ידעו כי גם דילוג זה, היוצר חשש מפני הנכנסים, נעשה מחוסר ברירה, ולא יבואו לדלג למפרע ולהתחיל לקרא פחות משלשה פסוקים מראש הפרשה.

לדעת הר"ן בכל מקרה לא רצו חז"ל להתחיל או לסיים בפרשה פחות משלשה פסוקים. בשל כך לא ניתן לקבל את הצעת הרמב"ן לקרא ללא דילוג, שכן בצורת חלוקה זו יסיימו או יתחילו לקרא מראש הפרשה פחות משלשה פסוקים, והעומדים בבית הכנסת יעשו זאת גם

(ח). בכך חולק הר"ן על הרשב"א שכתב שהטעם שהשני הוא הדולג "דכיון דלא אפשר בלא דילוג למה הוא ממתין" ולדעת הר"ן גם אם יש צורך לדלג אין לדלג אלא בשעת הצורך ולא לפני שנוצר הצורך בדילוג.

(ט). לכאורה עולה מדברי הר"ן, שהתקנה האוסרת להתחיל פחות משלשה פסוקים מראש הפרשה היא גם אם כבר קרא העולה פסוקים רבים מן הפרשה הקודמת, "והך תקנה לא מיעקרא לעולם", אך אם העולה שלפניו קרא כבר שלשה פסוקים מראש הפרשה, אין איסור מעיקר התקנה לעולה השני לדלג פסוק אחד ולהתחיל לקרא שני פסוקים מראש הפרשה מחשש לנכנסים שיחשבו שהעולה שלפניו קרא רק שני פסוקים, ולכן גם קריאת ראש חודש לדעת הגאונים אינה נחשבת כעקירת התקנה העיקרית.

בקריאות אחרות, ויווצר חשש מפני נכנסים ויוצאים, אך אם מדלגים פסוק לאחור ישאלו העומדים בבית הכנסת על פשר הדילוג החריג, ומתוך כך יתברר להם כי גם הכהן קרא שלשה פסוקים.

לדעת הר"ן, בהעדר אפשרות לפתור את כל החששות מפני הנכנסים והיוצאים, רצו חז"ל לפתור לפחות את החשש מפני העומדים בבית הכנסת ולשם כך אמצעי דולג בעליית הלוי.



וכן משמעות דבריו שם: "ואין מתחילין בפרשה פחות מג' פסוקים. גזירה משום הנכנסין, שיהיו סבורין שזה התחיל לקרות בתחילת הפרשה". הרי שלדבריו החשש הוא כלפי העולה שהחל לקרא מראש הפרשה ולא כלפי העולה השני שמתחיל לקרא בדילוג שני פסוקים מראש הפרשה. וכע"ז כתב הראב"ה.

אלא שמדבריו לעיל שכתב שללא ההיכר שיש בדילוג החריג יש חשש שהעומדים בבית הכנסת "יהיו סבורים שמותר לדלג בעלמא ויבואו לעשות כן בפסוק שלישי שבפרשה ואיכא משום הנכנסין" משמע שהר"ן מודה בכך שיש איסור להתחיל לעולה השני פחות משלשה פסוקים סמוך לפרשה, שכן יש חשש שהנכנסים יאמרו שהראשון לא קרא אלא שני פסוקים, אלא שכאשר לא ניתן לפתור את כל החששות כמו בקריאת ראש חודש, יש להעדיף לפתור את החששות מפני העומדים בבית הכנסת שעלולים לחשוב שמותר לשייר או להתחיל פחות משלושה פסוקים, על פני החשש מפני הנכנסים לבית הכנסת.

וכן עולה מדבריו בביאור דעת רב "ואף על גב דרב גופיה חייש לנכנסין ויוצאין כדמוכח בגמרא, הכא בהכי פליג עליה דשמואל, דסבירא ליה לרב דכיון דלא אפשר מוטב לדלג ולא נפסוק פסוקא דלא פסקיה משה, ושמואל סבירא ליה דפוסק עדיף".

כמו"כ הר"ן אינו חולק על הרשב"א שכותב "איכא למיחש נמי לנכנסין בתחילת קריאת הרביעי, דכד חזו ליה מתחיל בפסוק שני סברי דקמא לא קרא אלא פסוק אחד". כלומר, שיש חשש נכנסים שיחשבו לאחור את מספר הפסוקים מראש הפרשה, ויגיעו למסקנה מוטעית שהעולה שלפניהם קרא פחות משלשה פסוקים, אלא שהר"ן כותב "ולי אין צורך לכך אלא...", אך סברת הרשב"א נכונה גם לדעת הר"ן.

מדבריו נראה כי החשש מפני הנכנסים והיוצאים זהה בין לרב ובין לשמואל, משא"כ לדעת ראב"ה שצריך לומר שהחשש שהנכנסים בתחילת עליית השני יסברו כי הראשון קרא פחות משלשה פסוקים, הוא רק לדעת שמואל, ולדעת רב חוששים רק לנכנסים בעת עליית הראשון, אם הוא ימשיך את קריאתו שני פסוקים אל תוך הפרשה, ולא לנכנסים בעת עליית השני.

ובחידושי הר"ן מסכת מגילה דף כב עמוד א כתב: "אמצעי דולג. פי' הרי"ף אמצעי היינו הב', וכגון דקרי הראשון ג' והב' שנים עם דליגת פסוק של ראשון, וג' שנשארים מפרשת צו קורא אחד וביום השבת, ובראשי חדשיים קורא אחר.

ולחאי פירושא צריכין אנו לומר מאן דעייל מישאל שאיל, דאי לאו הכי, שני היכי דולג. וכיון שכן, קשיא לן דהא הילכתא כ"א בין בשויר בין בהתחלה, אלמא חיישינן לנכנסים. והא לא קשיא דהיכא דאפשר למקרי טפי מן הפרשה בלא דלוג קרינן ולא מדלגין משום נכנסים, אבל היכא דליכא מענינא דיומיה לא חיישינן לנכנסים, דסמכינן אהא דמשאל שאיל.

מיהו איכא לעיוני כיון דלא חיישינן לנכנסים, בלא דלוג נמי מצי עביד, וכגון דקרו תרי פרשת צו ד' ד' פסוקים והג' יקרא ביום השבת דהוה תרי פסוקי, וחד פסוקא או תרי מוכרשי חדשיים, דהא מתחילים בפרשה בפחות מג' דלא חיישינן לנכנסים, והשאר יקרא האחרון ונמצאו ארבעתן בלא דלוג"

מתוך דבריו ניכר כי אין אלו דברי הר"ן, אלא שיטה אחרת היא, ומאן דשני הא לא שני הא, שהרי הר"ן כתב שחז"ל לא רצו בשום אופן להתחיל ולקרא מראש הפרשה פחות משלשה פסוקים, ולדברי הר"ן שעל הרי"ף אין מקום לקושיה מדוע יש צורך בדילוג. מכאן הוכחה נוספת לקביעתו של הגרד"צ הופמן זצ"ל במבוא לחידושי תלמיד הרמב"ן תענית ורבים אחריו, כי חידושים אלו אינם לרבינו ניסים בר ראובן, אלא לאחד מתלמידי הרמב"ן. יעוין בדברי המהדיר, הרב יעקב

### שיטת הראב"ה

הראב"ה (חלק ב' במסכת מגילה סימן תקעו) מסביר את הסוגיה בדרך שונה מזו של רבותינו הרמב"ן הרשב"א והריטב"א. לדעת הראב"ה דילוג של פסוק אחד, שנים ושלשה פסוקים, אינו שווה. כמו כן, כאשר העולה הראשון קורא שלשה פסוקים, אין איסור על העולה השני להתחיל את קריאתו פחות משני פסוקים סמוך לפרשה. וז"ל ראב"ה: "ונראה לי דהכי פירושא דשמעתא. מאן דאמר פוסק מאי טעמא לא אמר דולג ויקרא כל אחד בפרשת בראשית שלשה פסוקים, גזירה משום הנכנסין ששומעין שקורא השני שלשה פסוקים, סבורין שקרא הראשון רק שני פסוקים, וגזירה משום היוצאים ששומעין שקורא הראשון שלשה פסוקים, סבורים שלא יקרא השני כי אם שני פסוקים. ומאן דאמר דולג סבר אמאי גזרינן משום עמי הארץ דלא ידעי, אינהו אינם נותנים לב על שעבר ומה שעתיד לקרות, אלא רק שישמעו אותו הקורא בפניהם.

ותלמודא פסיק במסקנא, 'והלכתא אמצעי דולג', על כרחך לאו אמצעות פסיק, דהלכתא למשיחא, אלא אראש חודש. והוצרך לומר תרתי: 'והלכתא דולג, והלכתא אמצעי דולג', דהכי קאמר 'והלכתא דולג', ולא תימא אפילו שלישי, אלא אמצעי לפרשה ראשונה, ואין משיירין בפרשה פחות משלשה פסוקים. ואמצעי דהיינו לוי דולג, דבמקצת סבירא לן כמאן דאמר דולג, ולמה שקרא הכהן כבר אין לחוש שיאמרו קרא רק שני פסוקים, אבל השלישי אינו דולג, דלזה שעתיד לקרות נותנים על לב ולא על מה שעבר. וכן עמא דבר. אבל אי מפרשינן אמצעי איזה שירצה דולג, או לוי או ישראל השלישי, סבירא לן לגמרי כמאן דאמר דולג, ותרתי למה לי".

הראב"ה מסביר, כי לדעת רב אין חוששים לא לנכנסים שעלולים לחשוב כי הראשון קרא פחות משלשה פסוקים, ולא ליוצאים שעלולים לחשוב כי העולה השלישי עתיד לקרא רק שני פסוקים, משום שמטבע הדברים מדובר בחשש הנוגע לעמי הארץ, והם אינם שמים לב למספר הפסוקים שלפני העולה השני, ולא למספר הפסוקים שאחרי סיום קריאת השני. ואין לנו לחוש אלא לכך שהעולה הראשון, השני והשלישי, יקראו שלשה פסוקים.

אלא שלהלכה אנו סוברים כי אין חוששים לטעותם של הנכנסים, שכן הם אינם שמים לב לפסוקים שכבר נקראו, אך אנו חוששים לטעותם של היוצאים, שיאמרו שהעולה השלישי יקרא רק את שני הפסוקים שנותרו בפרשה. לדברי הגמ', אנו חוששים לטעות של היוצאים הנובעת מכמות הפסוקים שעתידיהם להקרא, ולא לטעות של נכנסים הנובעת משימת לב לכמות הפסוקים שכבר נקראו. ולכן נאמר בגמ' 'והלכתא דולג, והלכתא אמצעי דולג', ולא נאמר בקיצור 'והלכתא כרב' או 'והלכתא דולג', שכן אין אנו פוסקים כרב שאינו חושש כלל לנכנסים ויוצאים, אלא אנו חוששים רק ליוצאים, ובשל כך דווקא השני דולג שכן אז אין לנו לחוש כלל, שכן לנכנסים איננו חוששים, וליוצאים אין מקום לחשוש בדילוגו של שני.

אלא שדעת מסכת סופרים היא, כי יש לחשוש לטעותם של נכנסים ששימו לב לפסוקים שכבר נקראו, ויראו שיש רק שני פסוקים מראש הפרשה, ולא לטעותם של היוצאים שעלולים לשים לב שיש רק שני פסוקים עד סוף הפרשה. בכך שונה דעת מסכת סופרים מדעת הבבלי:

פסח יברוב, במבוא לחידושי הר"ן למסכת מגילה.

(י). בכך נשללת גם הצעת השבלי הלקט סי קע"ה והר"ד בב"י לקרא שלשה פסוקים לשני העולים הראשונים.

"ובמסכת סופרים שמעתי שכתוב דהשלישי דולג, וסבירא ליה דלמה שעבר נותנים לב ולא על מה שעתיד להיות ולקרות. וניהוג דידן מסתבר, דמאן דעייל שיולי משייל. ותו דלפי מאי דפרישית פליגא אגמרא דידן".

בהמשך דבריו מבאר הראב"ה את האיסור להתחיל בפרשה פחות משלשה פסוקים. לדעת הראב"ה אין כל איסור להתחיל לקרא בתורה פחות משלשה פסוקים מראש הפרק, אם הקריאה מתחילה מפסוק זה או אם כבר קראו שלשה פסוקים לעולה הקודם. משמעות האיסור להתחיל בפרשה פחות משלשה פסוקים, היא איסור על הקורא להמשיך את קריאת העולה אל תוך הפרשה פחות משלשה פסוקים.

"והיינו טעמא דמתחילין פחות משלשה פסוקים לקרות לכהן, דאין לחוש שמא יאמרו קרא אחד לפנינו שני פסוקים, כדפרישית.

ואין לומר דהיינו טעמא משום דידעי דכהן קורא ראשון וליכא למיטעי, דהא זימנין נמי דקרי גדול הכי וזימנין דליכא כהן, ולא חיישינן.

ומורי אבי היה אומר דטעם משום כהן, וכן במפטיר לא היה חושש להתחיל לו פחות משלשה פסוקים מן הפרשה, דכולי עלמא ידעי שאינו מן השבעה שקורין, וליכא למיטעי. ולפי מאי שפרשנו, בשום מקום אין לחוש להתחיל בסמוך לפרשה.

והא דאמרינן כשם שאין מתחילין בפרשה פחות משלשה פסוקים, כך אין משיירין בפרשה פחות משלשה פסוקים, הכי פירושא, הקורא בראש הפרשה צריך לקרות שלשה פסוקים, אפילו קרא כבר מפרשה עליונה מאה פסוקים, משום הנכנסין, שסבורין שזה התחיל כאן בראש הפרשה, וקרא פחות משלשה פסוקים, שהם נותנים לב על מה שקורין לפנייהם. "ולא כפירוש רש"י דאין מתחילין בסמוך לפרשה, אלא אין מתחילין בראש הפרשה. ואין מתחילין פירש רבינו תם כענין שפירשתי.

וקיימא לן כרבי יהושע בן לוי דאין משיירין בפרשה בפחות משלשה פסוקים, הילכך על כורחך לוי דולג, ומשום אין מתחילין ליכא, דפירושו כדפרישית, ואין לחוש, כיון שקרא שלשה פסוקים הכהן. וגבי מעמדות אין לחוש לאין משיירין, חדא כדפרישית, דלמאן דאמר דולג לא חייש משום נכנסין ויוצאין, ותו כדפירש ר"ה טעמא דגבי מעמדות קביעי ולא נפק, כדאמרינן באתרא דיתיב רב מיעל עיילי ומיפק לא נפק. ולנכנסין לא חיישינן, דאין משייחין על מה שעבר".

לדעת הראב"ה, אין מקום לקושית הרמב"ן והרשב"א מדוע לא לדלג שלשה פסוקים בקריאת העולה השלישי כדי לפתור את החשש מפני טעותם של נכנסים, שכן לדעת הבבלי אין

יא. ובשו"ת מהרי"ל סימן קמ"ט חילק אף הוא בדעת רב, בין החשש מפני הנכנסים בעיצומה של קריאת הראשון, לחשש מפני הנכנסים בתחילת קריאת השני, שכן הסתם ישאלו על פשר הדילוג: "והא דרב לא חייש לנכנסים, היינו אנכנסים דשמעי כשמתחיל השני, דמסתמא נשארים שם ושיילי, אבל נכנסים דשמעי כשמסיים הראשון פחות מג' פסוקים אחר הפרשה שמא יצאו בין פרשה לפרשה וסברי דלא קרו ג' פסוקים, ודאי חיישינן" וחילוקו של רבינו הראב"ה הוא מטעם אחר.

כל חשש מפני הנכנסים שיטעו בשל פסוקים שנקראו כבר, וברור שאין לדלג על שלשה פסוקים ללא כל צורך.

שוב דן הראב"ה בחלק ב' מסכת מגילה סימן תקצו, במחלוקתם של רב ושמואל בקריאת ראש חודש. הראב"ה שואל מדוע יש צורך בדילוג, הרי אפשר להשלים את הקריאה בפסוקים מהפרשיות הסמוכות, אף על פי שאינן מענינו של יום.

"נפלאתי מאי טעמא פליגי רב ושמואל בקריאת ראש חודש, דמדמי ליה לפלוגתא דקריאת מעמדות, ורב אמר דולג ושמואל אמר פוסק, מאי דוחקיהו, יקרא למעלה או למטה כמו שירצה עם פרשת החודש, דהא בפרשת המועדות עבדינן הכי וקרינן עד שאנו מגיעים לענין היום, גם בתורת כהנים, גם בראה אתה אומר אלי עלה בחולו של מועד, גם בפרשת עשר תעשר וכל הבכור, אף על פי דמצות וחוקים שייכי קצת בההוא יומא.

ותו דגרסינן, מאי פרשת שקלים, רב אמר צו את בני ישראל, ושמואל אמר כי תשא, ופרכינן, לרב מאי שנא ראש חודש אדר שחל להיות בשבת משאר ראשי חדשים, ומשני דאילו שאר ראשי חדשים קרו שיתא בענינא דיומא, וחד קרי בדראש חודש, ואילו האידנא כולו קרי בדראש חודש, ושבעה לא אפשר לקרות בדראש חודש אם לא יתחיל למעלה. והך שינויא לרב גופיה, ואם כן בכל ראש חודש ניעביד הכי, ולא נדלג ולא נפסיק.

וצריך לדחוק ולומר דכל שבעה קורין בדראש חודש, ומדלגין מה שקרא האחד שנים ושלוש פעמים, דדומיא דהכא אמרינן בירושלמי דתענית דזימנין מדלגין שני פסוקים, כדפרישית

(יב). ירושלמי מסכת מגילה פרק ד הלכה ב', ומסכת תענית פרק ד הלכה ג': "רב חונה אמר ג' קרויות שבתורה לא יפחתו מעשרה פסוקים. חזקיה אמר כנגד עשרת הדברות. והא תנינן: 'ביום הראשון בראשית ויהי רקיע'. והא לית בהון אלא תמנייא? רבי אידי אומר איתפלגון כהנא ואסא, חד אמר חזור, וחורגא אמר חותך. מן דמר חזור, חזור ב' פסוקים. ומן דמר חותך, [בראשית א ה] ויהי ערב ויהי בקר פסוק בפני עצמו".

מדברי ראב"ה מובן כי לדעת הירושלמי, "זמנין מדלגין ב' פסוקים." כלומר, בעת הצורך, כאשר יש צורך להשלים את פסוקי כל הקריאה לעשרה פסוקים, או כאשר לא ניתן לקרא פסוקים שאינם מענינו של יום. לדעת ראב"ה על כל פסוק המדולג למפרע יש לשקול האם יש בכך צורך הלכתי.

ובשיטת הבבלי כתב הפרי חדש בסימן קל"ז סעיף ד', שדי בחזרה על פסוק אחד להשלים לקריאת תשעה פסוקים בלבד, ואין צריך לחזור על שני פסוקים כדי להשלים לעשרה פסוקים. וכן נפסק בשולחן ערוך אורח חיים סימן קל"ז סעיף ד' מדברי השבלי הלקט ענין תפילה סימן מ'.

ובסעיף ג' כתב השולחן ערוך, שבדילג פסוק אחד במנחה בשבת או בשני וחמישי, אם קרא עשרה פסוקים ללא הפסוק המדולג אינו חוזר, ואם לאו חוזר. ובמגן אברהם צידד שבדילג על פסוק צריך לקרא עשרה פסוקים ולא די בתשעה פסוקים וכ"כ הא"ר.

והפרי חדש ציין לדברי מסכת סופרים פרק יא הלכה ה': "אם קרא בשני ובחמישי בשבת ובמנחה של יום טוב פחות מעשרה פסוקים, יחזור ויקרא עד שישלים עשרה פסוקים". והביא את לשון התוספות מגילה כ"ג א' ד"ה חד: "בשבת לא יקרא פחות מכ"א פסוקים ל' בני אדם, כל חד וחד ג' פסוקים, ובמנחה ובשני וחמישי עשרה פסוקים, ואם שכח ולא קרא כל כך יחזור ויקרא". ואת דברי הגהות מיימוניות על הרמב"ם הלכות תפילה הלכה ט"ז אות מ': "אם קרא ודלג על פסוק אחד ולא קראו, אם היה במנחה בשבת או בשני ובחמישי וקרא עשרה פסוקים בלא פסוק המדולג אינו חוזר, ואם לאו חוזר". וכתב שלשון השולחן ערוך הוא לשונו של ההגהות מיימוניות, וסמך על מה שכתב בסעיף ד'.

ואם אכן לדעת ההגהות מיימוניות יש חובה לקרא תמיד עשרה פסוקים, הרי שלדעת הפרי חדש צריך לומר שאף שבפורים קוראים ט' פסוקים מן ויבא עמלק עד סוף הסדרא כדאיתא בירושלמי: "שניא היא שהיא סדרו של יום", והביאו



לעיל. וכן בפרשת המועדות מתחיל בשור או כשב, דכתיב ביה המוציא אתכם וגו' יציאת מצרים לענין פסח וגם דין קרבנות, שהרבה קרבנות צריך במועדים למוספין, וכולהו ענין מועד ושייכי אהדדי.

וכן תמצא בכל הני דקרינן בפסח ועצרת ובראש השנה וביום הכיפורים ובחג שכולהו ענין המועדים ולא יותר. ומצות וחוקים דקרינן ופתוח תפתח, פירש רש"י משום דזמן האסיף הוא והעניים יוצאין לאסוף מאכלם וכן צריכין לעשר, משום הכי קרינן עשר תעשר. וכן צריך לומר גבי ראה אתה אומר אלי עלה וגו' ענין יציאת מצרים. ואינו קורא לא למעלה ולא למטה כי אם ענין היום.

ההגהות מיימוניות שם באות ג', אי אפשר ללמוד מקריאה זו למקום שאפשר.

אך בסידור ר"ע גאון כתב: "ובפורים קורים מן ויבא עמלק עד וישמע יתרו. ואעפ"י שט' פסוקים הם לא יקראו יותר. וכן אמר רב יהודאי ראש ישיבה, שאם קורין קודם ויבא עמלק יקראו, ואם לאו, יקראו אלו ט' פסוקים ולא ידלגו." הרי לפנינו שבבבל היה מנהג להשלים את קריאת עשרה פסוקים מהפרשה שלפני פרשת עמלק, כדי שלא לקרא רק תשעה פסוקים. וכן בב"י סימן תרצ"ג כתב שמנהג ספרד הוא לכפול הפסוק האחרון. אף שבסימן קל"ז כתב דהיכא דסליק ענינא כמו פרשת עמלק די בט' פסוקים, מ"מ נהגו לכפול. וכ"כ תלמיד הרא"ש רבי יצחק הישראלי בספרו מצוות זמניות הלכות פורים: "ומוציא ס"ת וקורא עם ג' פרשת ויבא עמלק והיא ט' פסוקים. וחזור פעם שנית כי יד על כס יה כדי להשלים עשרה פסוקים".

ולהלכה נחלקו המגן אברהם, העולת תמיד והגר"א, האם כפילת פסוק משלימה לעשרה פסוקים, כדעת המגן אברהם, או שאינה משלימה, כדעת העולת תמיד.

ולדעת העולת תמיד, דברי הירושלמי כפי שביארם הראב"ה שהחזרה על שני פסוקים משלימה לעשרה פסוקים, וכן דברי הראשונים שכתבו שהמנהג לחזור על פסוק בקריאת פרשת עמלק, הם רק באופן שאי אפשר, כבקריאת המעמדות, אך כאשר אפשר, אין חזרה על פסוקים מועילה להשלמת קריאת עשרה פסוקים. וכן משמע ממה שכתב השולחן ערוך בסעיף ו' שדי בהוספת שני פסוקים במקום שאי אפשר, אף שבמקום שאפשר צריך להוסיף שלושה פסוקים ולא די בהוספת שני פסוקים. (ויעוין במאמר מרדכי (כרמי) שם ובמ"ב שם ס"ק כ"ג שביארו את דעת השולחן ערוך כפשוטו שהוספת שני פסוקים במקום שניתן להוסיף שלשה פסוקים אינה מועילה אפילו בדיעבד, אך יעוין בשערי אפרים פ"ז ס"ח, ובחיי אדם כלל ל"א סכ"ח, ומדבריהם משמע שהוספת שני פסוקים מועילה בדיעבד גם במקום שניתן להוסיף שלושה פסוקים).

לפי הסבר זה, אין צריך לדחוק בדעת העולת תמיד ולחלק שהוספת שני פסוקים חדשים מועילה רק כדי לעלות את העליה במנין העולים, ולא לענין השלמה לעשרה פסוקים, אלא שבמקום שאפשר מועילה הוספת שלושה פסוקים בלבד, ובמקום שאי אפשר מועילה גם הוספת שני פסוקים לכל ענין.

ולפי זה לא ניתן לדחות את הראיה מפרשת עמלק בטענה שלא ניתן להביא ראיה מקריאה שאי אפשר לקריאה שאפשר, משום שגם במקום שאי אפשר היה לנו לחייב מעיקר הדין לחזור על פסוק אחד כדי להשלים לעשרה, שהרי במקום שאי אפשר ניתן להשלים על ידי חזרה על פסוק במעדות, ומכאן ראיה שדיעבד די בתשעה פסוקים.

אלא שביאור הגר"א אורח חיים סימן קלו סעיף ד כתב: "אם קרא כו'. כמ"ש הקורא בתורה לא 'פחות כו' ומשמע דאף לעיכובא ועוד דאם לא כן לא היו צריכין במעמדות וראשי חדשים לדלוג ולפסוק כיון דאי אפשר כמו פרשת עמלק. אלא צריך לומר דשם אין עיכוב בדיעבד, משא"כ כאן. וזה שכתב ואם לא כו', וראיה ג"כ מפרשה דשבת שאין קורין כמש"ל ס' רפ"ג. וכ"ז הסעיף לשון שבולי לקט. וצריך עיון שכתב אבל אם קראו כו' דמשמע אף שכל אחד קרא ג' פסוקים כגון שקרא למפרע, דאם לא כן הוה ליה למימר אותו שלא קרא רק ב' פסוקים צריך לחזור, ועוד כבר כתב אם קרא אחד ב' פסוקים כו', וקשיא מאנשי מעמד ומראש חודש וכמ"ש בס"ו או אפילו שנים כו', ואין לומר דשאני שם דלא אפשר אם כן גם מפרשת עמלק אין ראיה ובמסכת סופרים איתא להדיא דוקא שקראו עשרה פסוקים, אבל פחות חזרו, וכן כתב הגהות מיימוניות וכמו שכתבתי בסעיף ג' וכן הוא בתוס' דמגילה כ"ג א' סד"ה חד וכן עיקר כל שלא קראו עשרה פסוקים חזרו"

וראיה לדברי, דפרכינן לרב בפרק שלישי דמגילה ובפרק בתרא דתענית מדתניא פרשה של חמשה פסוקים קורין אותה ביחיד וכו' ואי איתא נדלג אידלגי, ומשני שאני התם דאיכא רווחא, ובמגילה גרסינן דאפשר, והיא היא, ופירושו בשני ובחמישי של כל השנה מיירי ויכול לקרות כמו שירצה, אבל גבי מעמדות אי אפשר לקרות יקוו המים ביום ראשון, שהוא בריית יום שלישי. ובקושי היו קורין ביום ראשון בראשית ויהי רקיע, כדתנן, אלא משום דאי אפשר לקרות בראשית בשלשה גברי, שאינה אלא חמשה פסוקים, קרינן נמי יהי רקיע ומדלגין.

הילכך גבי ראש חודש איכא למימר נמי האי טעמא, דלהכי אין קורין לא למעלה ולא למטה. ומתחיל מצו את בני ישראל וגו', דתמיד איתיה כל יומא.

ואותבינן אשמעתין, דאם כן יקראו רק פרשת בראשית שהיא רק ענין היום, לשלשה גברי ויכפול בדילוג עשרה, כדקאמרינן ואילו השתא קרו כולהו בדראש חודש, ואי מפרשינן דקרו לעיל מיניה, אם כן הא מילתא מרפסא איגרי ורמיא שורי".

בדבריו מסביר הראב"ה כי אין לקרא פסוקים שאין להם כל קשר לענינו של יום, ועדיף לדלג או לפסוק, מאשר להשלים את הקריאה בפסוקים שאינם מענינו של יום.

כמו"כ לעיתים, כאשר יש צורך בכך, ניתן לדלג יותר מפסוק אחד ויותר מפעם אחת, כפי שעולה מדברי הגמרא שבראש חודש אדר שחל בשבת קוראים כל שבעת העולים בקריאת ראש חודש. ברור שהדבר אינו ניתן אלא על ידי דילוג של כמה פסוקים פעמים רבות. ולכן שאלה הגמרא שגם בקריאת בראשית של שני וחמישי, יקראו שלשה עולים רק את בריאת היום הראשון על ידי דילוג של פסוקים רבים כמה פעמים, כפי שלדעת רב קוראים בראש חודש אדר שחל בשבת, ומדוע אומרת הברייתא שפרשה של חמשה פסוקים נקראת דווקא ביחיד. ועל כך ענתה הגמ' שבשני וחמישי ניתן לקרא את המשך הפרשה משום שהקריאה אינה מוגבלת לעניינו של יום, ולכך אין סיבה לדלג לאחור את כל הפרשה לשלושה עולים.

מדברי ראב"ה אנו רואים, כי גם בקריאת המעמדות שבהם הקריאה מוגבלת לעניינו של יום דווקא, לא התירו לדלג כמה פעמים על פסוקים רבים כדי לקרא רק בבראשית העוסקת בעניינו של יום ראשון, והתירו לקרא גם בעניין בריאת היום השני, בפרשת יהי רקיע, כדי שלא להזדקק לדילוג של פסוקים רבים כמה פעמים, אלא ש'אי אפשר לקרות יקוו המים ביום ראשון, שהוא בריית יום שלישי. ובקושי היו קורין ביום ראשון בראשית ויהי רקיע, כדתנן, אלא משום דאי

לדעת הגר"א אין לחלק בין אפשר ללא אפשר, וחזרה על פסוקים בתוספת שני פסוקים אינה מועילה להשלמת עשרה פסוקים, אף שהיא מועילה להעלות את העליה במנין העולים. ולפי זה צ"ב מדברי הירושלמי והראב"ה שמביא דברי, שכתבו להדיא שחזרה על שני פסוקים בתוספת שני פסוקים מועילה גם להשלמת עשרה פסוקים, ודברי הירושלמי הובאו במסכת סופרים פרק כ"א. ושמואל לדעת הגר"א הבבלי חולק על הירושלמי בדיון זה.

יג). לדעת הראב"ה קושיית הגמרא היא על הרישא מדוע אי אפשר לשלושה עולים יקראו את בריאת היום הראשון בלבד בדילוג עשרה, כאשר כל עולה יכפול חמשה פסוקים ויהיו עשרה פסוקים כפולים.

מדברי הראב"ה משמע כי באופן זה אין חשש מפני הנכנסים והיוצאים, מה גם שלדעת רב אין חוששים כלל לנכנסים ויוצאים, ואעפ"כ עדיף לקרא פסוקים חדשים אם ניתן הדבר, ולא לדלג למפרע, עכ"פ לא בעליות החובה.

אלא שדברי הראב"ה מתייחסים לחזרה על כל הפסוקים ללא הוספת פסוקים חדשים, ולהלן יובאו דברי ראב"ה האוסר לחזור על פסוק גם בתוספת פסוקים חדשים ללא צורך הלכתי.

אפשר" לקרות בראשית בשלשה גברי, שאינה אלא חמשה פסוקים, קרינן נמי יהי רקיע ומדלגין. אלא שכאשר אין ברירה, כמו בראש חודש אדר שחל בשבת, ניתן לדלג על פסוקים רבים פעמים רבות, אך במעמדות התירו לקרא את בריאת היום השני, כדי שלא נצטרך לדלג לאחר יותר מפסוק אחד.

הרי שלדעת ראבי"ה יש בעיה גדולה יותר בדילוג של כמה פסוקים כמה פעמים, ואין 'דילוג פסוק אחד שנים ושלשה שווה' כדברי הרמב"ן, ועדיף היה להתיר בקושי להשלים את קריאת היום הראשון בקריאת יהי רקיע העוסקת בבריאת היום השני, מאשר לקרא רק את ענינו של יום ראשון ולהזדקק לדילוג של כמה פסוקים פעמים רבות. להלן נראה כי מחלוקת זו עומדת בבסיס מחלוקתם של הראשונים בסדר קריאת ראש חודש.

### סיכום הדעות

הרמב"ן והרשב"א הקשו על דעת הגאונים שאין כל תועלת בדילוג של הלוי העולה שני, שכן גם אז יש חשש מפני הנכנסים שיראו שהלוי העולה שני מתחיל שני פסוקים סמוך לפרשה ויחשבו שהכהן העולה ראשון קרא רק שני פסוקים מתחילת הפרשה, ומה הועיל הדילוג אם הוא יוצר חשש מפני הנכנסים.

בתשובה לקושיה זו נחלקו הראבי"ה והר"ן, לראבי"ה להלכה אין חשש מפני נכנסים לאחר סיום עליית הראשון שאין נותנים דעתם לספור את הפסוקים שכבר נקראו מראש הפרשה, ואילו לר"ן לא ניתן לפתור את החשש מפני הנכנסים במלואו והדילוג יוצר היכר וסיבה לשאלה למתפללים השווים בבית הכנסת במהלך הקריאה ובשל כך לא יטעו.

לדעת הר"ן עדיין קשה קושית הרמב"ן והרשב"א, מדוע העולה השלישי אינו חוזר על שלושה פסוקים כדי לפתור לחלוטין את החשש מפני הנכנסים.<sup>10</sup> בהמשך הדברים נברר את דעת הגאונים בשאלה זו.

יד). מדברי הראבי"ה משמע שקריאת יהי רקיע ביום ראשון נחשבת כהשלמה לענינו של יום ראשון, והתירו לצורך כך לדלג פסוק אחד, אך אם נוסף ונקרא גם את פרשת יקו המים שהיא ענינו של יום שלישי ביום ראשון, לא תחשב הקריאה כהשלמה לענינו של יום, אלא כקריאה שאינה מענינו של יום כלל. יתכן שסברתו היא שבקריאת בראשית ויהי רקיע רוב הקריאה היא מענין היום, ולכך התירו להשלים בקריאה שהיא מענין יום המחר, שכן רוב הקריאה היא מענין היום וגם ההשלמה יש בה מענין בריאת העולם אך אי אפשר שרוב הקריאה לא תהיה מענינו של יום.

טו). הרמב"ן בחידושו למסכת מגילה דף כא ע"ב ד"ה בעא מיניה הביא את דברי מסכת סופרים פרק י"ז הלכה ח' וז"ל: "וכשחקרנו על הדברים חוץ מתלמודנו מצאנו במס' סופרים שהיא גמרא ירושלמית ממנהגן של אבותינו, שאומרים שם כלשון הזה, ובחדש עצמו קורין שלשה בקרבן תמיד, הראשון קורא וידבר, צו, ואמרת, והשני קורא את הכבש אחד, ועשירית האיפה, עולת, והשלישי חוזר למעלה וקורא עולת, ונסכו, ואת הכבש. מפני שאמרו אין קורין בפרשה פחות משלשה פסוקים. ויש אומרים אין משיריין בפרשה בפחות משלשה פסוקים, ההוא בפרשה גדולה, במה דברים אמורים בשיטה של פסיקה שאינו יכול לפסוק עד שיקרא ממנה שלשה פסוקים, אבל כאן השלישי קורא מכאן שני פסוקים ומכאן ב', שהוא קורא ד' פסוקים, והרביעי קורא בשל ר"ח ובראשי חדשיכם כל הפסוקים, ע"כ אמור במסכתא זו.

### ביאור דעת הגאונים

בשו"ת מהרלב"ח (סימן מט), דן המהרלב"ח במנהגי קריאת התורה במקומות שונים בארץ ישראל בחול המועד סוכות והביא את מנהג צפת "שאינן קורין בכל יום כי אם פרשת היום בלבד, במשל ביום השני שהוא ראשון לחולו של מועד קורין ביום השני ומדלגים, רצוני שכל הארבע העולים כל אחד קורא אותה הפרשה".

על מנהג זה כותב המהרלב"ח: "וגם זה המנהג הוא זר בעיני מאד, יען שבפרשה שאין בה כי אם כדי קריאת אחד, שיתקנו חכמים ז"ל שיקראו בה ארבע על ידי שכל אחד מהשלשה

והרי להם שני מנהגים בכאן, מתחלה אמר שיקראו שלשה בקרבן התמיד ויהא השלישי חוזר ודולג פסוק אחד וקורא שנית לפניו ונסכו ואת הכבש, והטעם למנהג זה כדי שיהא הרביעי שהוא בא בשביל ראש חדש קורא כל המוספין, והראשונים קורין התמיד, ולא ראו לערב ולקרות קרבן התמיד עם המוספין, ויש אומרים אין משיירין בפרשה פחות משלשה פסוקים, וההיא בפרשה גדולה היא שיש ריוח להשמר בדבר ולהזהר בטעותן של נכנסין ויוצאין, שייסיים בסוף הפרשה ולא ישייר ממנה פחות משלשה פסוקים, ובמה דברים אמורים בשיטה שיש לו להפסיק בה, שאין אדם רשאי לקרות בתורה פחות מג' פסוקים, אבל כאן שהוא קורא מפרשה ראשונה ונסכו ואת הכבש וקורא וביום השבת ועולת שבת נמצא שקרא ד' פסוקים והרביעית קורא פרשת ובראשי חדשיכם".

כלומר, לדעת הרמב"ן לדעה הראשונה במסכת סופרים, שלשת הראשונים קוראים בפרשת התמיד, ולגירסתו השלישי חוזר על הפסוק עולת תמיד שהוא הפסוק האחרון של העולה שלפניו, והרביעי קורא את מוספי שבת וראש חודש, ואילו לדעה השניה במסכת סופרים, האיסור שלא לשייר בפרשה פחות מג' פסוקים מחשש מפני היוצאים, אינו מצריך חזרה על פסוק אחד בקריאת ראש חודש, שכן יש לחוש לחשש זה אך ורק כאשר הקריאה היא בפרשה גדולה, שבה יש אפשרות להפסיק לפחות שלושה פסוקים סמוך לפרשה, ובאופן שהקריאה אכן מסתיימת בסוף פרשה זו, שבמקרה זה יש לחוש שהיוצאים יסברו שהעולה קרא שני פסוקים בלבד, אך בקריאת ראש חודש שבה קשה לחשוש לחשש זה והקריאה אינה מסתיימת בסוף פרשה זו, אלא העולה קורא גם את שני פסוקי מוסף שבת, אין בכך כל חשש. לדעה זו הרביעי קורא את פרשת מוסף ראש חודש בלבד.

לדעת הרמב"ן, תנא קמא פותר את החשש מפני היוצאים בחזרה על פסוק אחד, ואינו חושש ליוצאים בהפסקה שבין העולה השני והשלישי שעלולים למנות את הפסוקים שנותרו עד סוף הפרק, ואילו היש אומרים אינם חוששים לחשש היוצאים במקרה זה, שכן אין כאן אפשרות להפסיק במקום שישאיר לעולה השלישי שלושה פסוקים עד לסוף הפרק, והעולה קורא למעשה ארבעה פסוקים. ויעויין בפירוש נחלת יעקב, שבשונה מדברי הרמב"ן ביאר את דעת היש אומרים שהיא כמנהגנו על פי הגאונים.

האגודה מסכת סופרים פרק טז אכן חילק בין האיסור לקרוא בפרשה פחות מג' פסוקים מסוף הפרשה, שבשל כך על העולה השלישי לחזור על פסוק אחד, לבין האיסור שלא לשייר בפרשה פחות מג' פסוקים, שמכוחו אסור היה להפסיק לעולה השני שני פסוקים לפני סוף הפרשה, שאין חוששים לו אלא בפרשה גדולה. וז"ל: "ר"ח עצמו קורין שלשה הראשון וידבר צו ואמרת, שני את הכבש ועשירית עולת, והשלישי חוזר עולת ונסכו את הכבש והא דחוזר למעלה מפני שאמרו אין קורין בפרשה פחות מג' פסוקים. והא דאמרין אין משיירין בפרשה פחות מג' היינו פרשה גדולה אבל פרשה קטנה משיירין וה"מ בסופו אבל בראשו של פרשה אינו רשאי לפסוק עד שיקרא ג' פסוקים וכו'".

הראב"ה בחלק ב מסכת מגילה סימן תקעו כתב: "ובמסכת סופרים שמעתי שכתוב דהשלישי דולג, וסבירא ליה דלמה שעבר נותנים לב ולא על מה שעתידי להיות ולקרות". זאת, בשונה מדעת הבבלי שיש לחוש יותר שימנו היוצאים את הפסוקים שנותרו עד סוף הפרק, מכך שהנכנסים ימנו את הפסוקים שכבר נקראו, שכן הנכנסים אינם נותנים ליבם על העבר, "ומאן דעייל שילי שילי".

גירסת הגר"א במסכת סופרים היא כדעתו להלכה, שהעולה השלישי חוזר על שלושה פסוקים. ויעויין מה שכתב החתם סופר בשו"ת אורח חיים סימן ק"א.

האחרונים יהיה דולג, הוא דבר זה, ובכל המקומות שתקנו בהם להיות דולג אין גם אחד שהיה דומה לזה".

בדבריו סוקר המהרלב"ח את כל קריאות התורה שבהם יש לדלג: "וזה שהמקומות שמצינו בהם דולג הם ארבע: בר"ח, במעמדות ובקרבת החג בחוצה לארץ ובחנוכה בנשיאים לדעת הרמב"ם.

והנה ראש חודש ומעמדות ודאי לא דמו להא, דלא תקנו דולג אלא בפסוק אחד, כמבואר בתעניות פרק בתרא ובמגילה פרק הקורא עומד. ולאו דוקא דלא דמו, אלא דמשם ראה שהמנהג הנזכר הוא זר כפי הדין, שאם כן איפה למה תיקנו במעמדות שיקראו בכל יום שני פרשיות ושידלג בפסוק אחד בפרשה בראשית ובפרשה יקוו המים דאיכא חששא דיוצאים, יותר טוב היה שיקראו פרשה אחד בכל יום לבד, ויקרא אותה כולה כל אחד מהשלשה עולים. וכן נמי בפרשת ראש חדש יקראו שנים, כהן ולוי בפרשת צו כל אחד ד' פסוקים, ויחזור הישראל הראשון ויקראו ג' או ד' פסוקים שקרא הלוי.

ולא דמי נמי לדולג דבחוצה לארץ אליבא דכולי עלמא. לדעת רש"י הוא מבואר, דכל אחד מהשלשה שהם כהן ולוי וישראל, הראשון קורא פרשה בפני עצמה, והד' דולג, הוא כדי לקרות בספיקא דיומא, כי הוא הנוסף לכבוד חולו של מועד. גם לדעת הרי"ף ובעלי התוספות, כל אחד כפי סברתו, לא דמי, דהתם איכא ב' פרשיות, וכהן ולוי קורין בלא דלוג אבל בכא' דכל הג' קורים בדלוג הוא דבר זה.

ומהאי טעמא נמי לא דמי לחנוכה בנשיאים אפילו לדעת הרמב"ם ז"ל, שאי אפשר שלא יקראו בכל יום כ"א פרשה א', דהא איכא בה שיעור לקרות כהן ולוי בלא דלוג, והישראל לבד הוא שקורא בדלוג".

למסקנת דבריו הוא כותב שמנהג צפת הוא מנהג ראוי יותר ממנהג עזה, אך העיקרון שבדברי המהרלב"ח הוא כי בראש חודש תקנו לדלג רק פסוק אחד ולא מעבר לכך", ואין להשוות בין דילוג וחזרה על פסוק אחד, לבין דילוג לאחר וחזרה על שנים או שלשה פסוקים.

טז). אלא שקיימת אפשרות להבין כי המהרלב"ח שולל אפשרות שבקריאת ראש חודש יקרא השלישי שלושה או ארבעה פסוקים שקרא הלוי ללא כל הוספה כקושית הרשב"א, "אלא שאני תמה לדברי הגאונים ז"ל למה עשו את השני דולג פסוק אחד שעדיין נשארת גזירה משום הנכנסין, יאמרו שיקראו שנים צו את קרבני, ויהא שלישי דולג וקורא ג' פסוקים מפרשת צו כדרך שאנו עושין בחג". אבל אם השלישי יוסיף את שני הפסוקים של מוסף שבת, כקושית הרמב"ן "ויותר היה נכון שיגמור השני בסוף פרשה ראשונה וידלג השלישי ויקרא שלשה פסוקים ממנה, שהרי דילוג פסוק אחד ושנים ושלשה שווה הוא, ובקרבת החג מדלגין יום אחד, אף כאן ידלג שלשה ויוסיף פרשת וביום השבת, ובזה תהיה הגזירה יותר רחוקה מאד שאין לחוש אלא שיבאו הנכנסין בתחלת קריאתו של זה וימנו שאין פסוקים שבתחלת הפרשה מספיקין לשנים קוראין הראשונים". אין כל בעיה בדילוג של שלשה פסוקים לאחר ולא רק של פסוק אחד. שהרי דילוג פסוק אחד ושנים ושלשה שווה הוא כלשון הרמב"ן, והרי יש הוספה של שני פסוקי מוסף שבת על הדילוג. ויעוין ראשון לציון מגילה כ"ב ע"א תוד"ה ואם איתא בסו"ד.

אלא שעדיין יש להקשות את קושית הרמב"ן, ומה שניתן יהיה לענות על קושית הרמב"ן ניתן יהיה לענות גם על קושית הרשב"א. מה גם, שאם זו כוונת המהרלב"ח הרי ניתן היה להביא ראיה מכך שיש בעיה בקריאת ראש חודש, שכן אם העולה הרביעי, לדוגמא, יכול לחזור על עלית השלישי, הרי שמלכתחילה לא קיימת בעיה כל שהיא בקריאת ראש חודש, ויותר נראה שכוונת המהרלב"ח היא שאין דילוג של פסוק אחד ושנים ושלשה שווה, ודלא כקושית הרמב"ן.

הנצי"ב מוואלאז'ין בספרו מרומי שדה מסכת מגילה דף כא עמוד ב, כתב בהסבר דעת הרי"ף לתרץ קושית הרמב"ן. בראשית דבריו הוא מחלק בין הדילוג בקריאת פרי החג בחול המועד סוכות לקריאת ראש חודש, שלא כדברי הרמב"ן והרשב"א שהשוו ביניהם והביאו ראיה שניתן לדלג ולחזור על פסוקים רבים גם בקריאת ראש חודש, מהחזרה על פסוקים רבים בקריאת פרי החג, וז"ל:

"והנה זה אין להקשות דליעבדו כקריאת התורה בחול המועד סוכות שקורין וחוזרין וקורין אותה פרשה. דיש לומר דשאני פרי החג, שהרי בלא זה קשה לנו, אמאי לא ניקרי בחול המועד סוכות לשלשה בפרשת אמור את הפרשה של חג הסוכות, ולהרביעי את קרבן המוסף, כמו בחול המועד פסח. אלא דשאני פרי החג, משום דמשונים הם משארי מוספין, עד שלפי דעת המחבר בשולחן ערוך סי' תרס"ג, קורין בארץ ישראל פרשת היום ד' פעמים זה אחר זה.

וזה פשיטא להגמרא דאי אפשר לדלוג אלא פסוק אחד כמו במעמדות. ואם כן על כרחך השני דולג, דאי אפשר להסתפק אלא בשני או ברביעי, שיקרא השלישי שלשה פסוקים בפרשת ובראשי חדשיכם, והרביעי יהיה דולג פסוק אחד ויקרא עד סוף כקושית הרמב"ן ז"ל. וע"ז קאמר האמצעי והוא השני.

אבל אי אפשר להסתפק דילמא השלישי דולג, דבזה ודאי יש לחוש משום הנכנסין, שהרי אי השלישי דולג, יקרא השני עד סוף פרשת התמיד, והשלישי ידלוג פסוק אחד מפרשת התמיד ושני פסוקים של שבת, ויסברו הנכנסין דמותר להפסיק בפסוק אחד סמוך לפרשה. ובזה לאו שיולי שייל כמו במתחיל אחר שני פסוקים סמוך לפרשה, ויהיה קשה לו אמאי לא קרו יותר משני פסוקים. מה שאין כן אם יהיה מתחיל בפסוק האחרון שבפרשה לא ישאל כלום. ומשום הכי אין ספק אלא בשני וברביעי. ועל זה קאמר דהלכתא אמצעי דולג. אבל הא פשיטא שאי אפשר לדלוג אלא פסוק אחד. והו דעת הרי"ף וסייעתו.

בדבריו מתייחס הנצי"ב לדעת הגר"א בביאורו על השולחן ערוך או"ח סימן תכ"ג סעיף ב' סעיף קטן ג', שפסק שלא כדברי הגאונים, וסובר שעל העולה השלישי לחזור על שלושת הפסוקים האחרונים של פרשת התמיד, ולהוסיף עליהם את שני פסוקי מוסף שבת, כקושיית הרמב"ן: "... וזה לא עלה על הדעת לדלג על שלשה פסוקים כפסק הגר"א ז"ל, ומשמע שאין זה סברא כלל. ומפרי החג אין ראיה כמו שכתבתי. אך בחידושי הרשב"א ז"ל הקשה הכי, אמאי לא נעביד הכי לדלג ג' פסוקים כמו בחג".

מדבריו עולה שהגאונים והרי"ף לא סוברים כרמב"ן שדילוג פסוק אחד שנים ושלשה פסוקים שווה הוא, וגם מחשש לנכנסים ויוצאים לא הותר לדלג אלא פסוק אחד" ולא יותר, ואין חשש נכנסים ויוצאים דומה לקריאת חול המועד סוכות בפרי החג, שלא כדברי הרמב"ן.

(יז). וכן היא דעתו של רבי צדוק הכהן מלובלין בספר הזכרונות מצוות קידוש החודש פרק ד', ויעיין בביאור הלכה בסימן תכ"ג, ובהגהות הגר"א מלצר על חידושי הרמב"ן למסכת מגילה שם, ובדינים והנהגות ממרן החזון איש או"ח פרק ט"ז ס"ג.

במאמר הבא ננסה אי"ה להבין בס"ד את שיטות הגאונים ורבותינו הראשונים בשאלת החזרה על פסוקים שכבר נקראו, ונראה כי המחלוקת בשאלת הצורך למעט בפסוקי החזרה, עומדת בבסיס מחלוקתם של הראשונים בסדר קריאת התורה של ראש חודש.



יח). ואף במראית עין של דילוג לא התירו חז"ל בכל אופן, כמו שכתב בשבלי הלקט ענין שבת סימן עט: "ומה שאין המפטיר קורא מוסף בשבת כמו שקורא בימים טובים, מצאתי בשם רב פלטוי גאון וצ"ל ראש ישיבה, מפטיר קורא בסוף פרשה של שבת ואינו קורא וביום השבת כמו שאנו קוראין במועדים כל אחד ואחד מוסף שלו, מפני שקרבן של מוסף שבת שני פסוקים הן, ושנינו הקורא בתורה לא יפחות מג' פסוקין, ואם תאמר יקרא פסוק אחד למעלה מן הפרשה ואותם שנים, נראה כמו שהוא דולג ולא אמרו חכמים לדלג אלא במקום שלשה או ארבעה".

וכן כתב המהר"ם מרוטנבורג בשו"ת דפוס פראג סימן רצג: "מה שאין קורא המפטיר בקרבן שבת כמו שקוראים במועדים, מפני שקרבנות שבת ב' פסוקים הם, והקורא בתורה לא יפחות לו מג' פסוקים. וא"ת יקרא למעלה מאלו ב', נראה כמדלג ולא אמרו לדלג אלא במקום שקורים ב' או ג'".

הרי לנו כי אפילו במראית עין של דילוג החמירו חז"ל, והתירו זאת רק במקרים שהותר לדלג.

על דברי השבלי הלקט בשם רב פלטוי גאון, יש להעיר מתשובות הגאונים החדשות - עמנואל (אופק) סימן נז: "וששאלתם האם דלא קרינן מוסף שבת בספר תורה מאי טעמא, אי משום דלית ביה שלשה פסוקים, למה לא יקרא מלמעלה מהענין את קרבני לחמי ומשלים בשבת.

אם באים אתם לקנותר על הקדמונים למה הנהיגו כך ולא הנהיגו כך, יאריך הדבר מאד, וזה יאמר למה עזבו עשרת הדברים כמה שהיה במקדש, (משנה תמיד פ"ה מ"א) וזה יאמר למה עזבו מעשה בראשית שהיו עושים במעמדות (משנה תענית פ"ד מ"ג), וזה אומר למה אין קורין בכל יום בספר תורה או אפילו בשני ובחמישי פרשת תמיד צו את בני ישראל (במדבר כח, ב) והרבה מאד כאלו, אלא אין לנו לדקדק ולקנותר אחריהם ולהוציא פנים לזה ולזה, שאין כאן טעמים שאין לזה מהם. ואותן שתקנו תקונים הללו לישראל גדולים מדורותינו בחכמה ובמנין, ובהרבה דברים שאין אנו עומדים בהן על סוף דעתם ועלינו להתנהג בנהוגם ואין לנו לשנות".

ובספר העיתים סימן קפה הביא תשובה זו בשם רב האי גאון: "ונשאל רבינו האבי גאון, מאי טעמא לא קרינן מוסף שבת בשבת בספר תורה, והשיב אם אתם מקנתרין על הקדמונים בכך יאריך הדבר, אלו יאמרו למה עזבו קריית עשרת הדברים כמו שהיה במקדש, וזה יאמר למה הניחו מעשה בראשית מלקרות כדרך שהיו עושים במעמדות, וזה יאמר למה אין קורין בכל יום בספר תורה או אפילו בשני ובחמישי בפרשת התמיד, עלינו להתנהג בתיקונים שתקנו אותם גדולים מדורותינו בחכמה ובמנין, ואין לנו לשנות".

## הערות וקושיות – אורח חיים

### כוונה בברכת המצוה - הרב אהרן הכהן פרידמן

יש לדון כיוון שיש מצוה לברך ברכה לפני קיום כל מצוה, והיא הנקראת "ברכת המצוות" האם צריך לכווין בברכה שמקיים את המצווה לברך, והשאלה היא גם לגבי לכתחילה, האם יש דין לכווין לשם מצוה כשמברך ברכת המצוות, וגם לגבי דייעבד, שהרי למ"ד מצוות צריכות כוונה צריך לחזור על המצוה שוב ולקיימה בכוונה. ולפ"ז לכאורה אם נימא שיש דין כוונה לצאת מצוות הברכה, אז אם לא כיוון לכאורה לא קיים מצוה זו ועליו שוב לחזור ולברך.

והנה ברכת המצוות היא דין דרבנן, וכמבואר בגמ' (ברכות טו, א) ולפ"ז לדעה שגם למ"ד מצ"כ כ"ז במצווה דאורייתא, אבל במצוה דרבנן ל"ב כוונה, ה"נ לא יצטרך לכווין מצד דין מצ"כ. אמנם אין זה דבר מוסכם, ויש אחרונים שס"ל שגם במצוה דרבנן בעי כוונה.

אמנם לדעות שדעת הירושלמי שברכת המצוות היא מצווה דאורייתא אז לא יהיה שייך הנימוק הנ"ל. אולם להלכה למעשה אי"ז נפק"מ כיוון שקיי"ל שברכת המצוות דרבנן.

עוד יל"ד שלא יצטרך כוונה בברכת המצוות, שי"ל שמצוות שעיקר עניינן מתקיים גם בלי כוונה ל"ב כוונה, ולפ"ז י"ל שגם לגבי ברכה עניין המצווה להודות ולשבח להי"ת על הטובה שהטיב לנו שנתן לנו את המצוות. וגם אם לא כיוון הרי סוף סוף הודה ושבח להי"ת, ומתקיים עניין המצווה גם בלא כוונה, וי"ל שבכה"ג ל"ב כוונה.

עוד יל"ד שלא יצטרך כוונה, ע"פ דברי הח"א הידועים שהביאם המ"ב (סימן ס' ס"ק י') שאם מוכח מתוך מעשיו שהתכווין לשם מצוה אינו מעכב בדיעבד, וה"נ הכא, כיוון שאסור לאדם לברך ברכה אם לא נצטווה ע"כ, ואם מברך עובר באיסור ברכה לבטלה, א"כ מוכח שמברך בגלל שנצטווה לברך, וע"כ לגבי בדיעבד אין כאן חיסרון של מצ"כ.

אמנם לגבי לכתחילה מבואר במ"ב (שם) שגם בכה"ג שמוכח שהעשיה לשם מצוה יש לו לכתחילה לכוין לשם מצוה, וא"כ לכאורה ה"נ הכא לגבי לכתחילה יצטרך לכווין.

אמנם באמת במש"כ המ"ב שלכתחילה יש לו לכוין נראה שאי"ז גדר דיני אלא גדר של עניין, ואכמ"ל בביאור הדבר. ועכ"פ, מאחר שנראה שזה גדר של "עניין" נראה שזה לא שייך בברכה, שהעניין הוא מצד דביקות האדם בהי"ת בשעת המצוה, ומחשבתו שיש קשר בין מעשהו לדבר השם, ובברכה שכל עניינה הזכרת שם הי"ת ושבחו, נראה שגם לכתחילה ל"ב לכוין שמברך בגלל מצווה.

והנה גם אם לא נקבל את כל הנימוקים הנ"ל, ונימא שלכתחילה יש דין לכווין בברכה שמברך בגלל המצווה לברך, נראה שלמעשה לגבי בדיעבד לא נימא שאם לא כיוון עליו לחזור ולברך שוב, שהרי רק אם נכריע שההלכה כמ"ד שמצ"כ אז נימא שעליו לחזור ולברך שוב, ובעניין זה אף שבשו"ע (או"ח סימן ס' סעיף ד') פסק שההלכה כמ"ד שצ"כ, ראה במ"ב (שם ס"ק י')



שמביא דברי המג"א שמי שקיים מצוה ולא כיוון אף שעליו לחזור ולקיים שוב את המצווה לא יברך שוב על המצוה שלגבי ברכה יש לחשוש לדעה שמצוות א"צ כוונה. וא"כ ה"נ בעניינו גם א"נ שגם הברכה עצמה בעי כוונה, אם לא כיוון לא יברך שוב, כיוון שלגבי ברכה מחמירים כדעה שא"צ כוונה.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



# אוצר יורה דעה

בדיני גט שחרור של עבד כנעני [חלק ב'] ♦ בדמיון חיי ♦ שיעור המצוה  
בקניית ספרי קודש ♦ גדר מזוזות לחיוב מזוזה ♦ קיום לוויות בהר הבית



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדיני גט שחרור של עבד כנעני [חלק ב']\*

שיטת רש"י בגיטין דף ט: (ד"ה לא) דאף לרבנן דאמרי שיחרורי עבדים זכות הוא וזכין לאדם שלא בפניו, נהי דלהכי זכה ביה דלא מצי למיהדר, מיהו מודו רבנן דכל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר וכו'. ובתוד"ה לא כתבו דדבר תימה פירוש, כיון דזכות הוא פשיטא דזוכה לאלתר, כיון דאמרי' גבי שחרור תן כזכי, ורש"י בעצמו חזר בו שפי' לקמן יג. על משנה זו דהאומר תנו גרסינן ול"ג תן גט זה שלא מסר ליד השליח בחייו לפיכך לא נחלקו חכמים בדבר לומר שמעשה ראשונה זכה לו השליח להיות עבד משוחרר עכ"ל.

וכשיטת רש"י קודם חזרה כך היא שיטת הרי"ף (להלן ה. בדפי הרי"ף), וז"ל: וה"מ לחזרה דלא מצי רביה למיהדר ביה אבל עבדא לא נפיק לחירות עד דמטי גיטא לידיה וכו', וכ"ה ברמב"ם בהל' עבדים (פ"ו ה"א). והרא"ש בפסקים (סימן יג) הקשה על שיטת הרי"ף דכיון דאינו בן חורין עד דמטי לידיה אמאי אינו יכול לחזור בו, דחזרה והחירות דברים אחדים הם והא בהא תליא, דטעם החזרה הוא משום דתן כזכי דמי וזכין לאדם שלא בפניו וזכייה מטעם שליחות ואנן סהדי דניחא ליה שיהא שלוחו והוי כאילו בא לידו, דאי לא הוי כאילו בא לידו למה לא יחזור בו כל זמן שלא נגמר הדבר אין זכייה ושליחות לחצאין, אלא הוי כאילו בא לידו ונשתחרר בקבלתו כיון דתנו כזכו דמי וכו' עכ"ל. [וברש"י להלן ד"ה מילתא שכתב לא יתן לאח"מ דהא לא אקני ליה ארעא עד דלימטיא שטרא לידיה כו', מבואר דגם במתנה ס"ל כן, ומטעם דהוי סברא בדעת המקנה דאינו מקנה עד דמטי לידיה].

ובסתירת שיטת רש"י מוכרח דהכא קאי למ"ד דלאו כזכי ולהכי בעי' שיגיע הגט שחרור ליד העבד, אבל בדף יג. במתני' ס"ל לרש"י דאם תן כזכי הוי כשלוחו ולהכי לא בעינן שיהא מטי לידיה. וברמב"ם בהל' עבדים הנ"ל חילק בין אם אמר תן או אמר זכה, כמש"כ הלח"מ שם. וביאר הלח"מ דמדלא אמר זכי אלא תן משמע שיש בו קפידיא שיגיע הגט ליד העבד והזכיה תועיל רק במקצת לעכב חזרת האדון. והתוס' הנ"ל הדגישו משום דתן כזכי, וכ"ה ברא"ש ובר"ן. ומבואר דלה"א בסוגין דל"א תן כזכי, ה"נ מהני הזכיה רק למנוע חזרה. ומודגש כן בתוס' שכתבו לענין שלא יוכל לחזור וכו', דבתן גרידא הוי זכיה לגבי דלא יהני חזרה ולא לגבי שחרור. אך ברמב"ן מבואר בשיטת הרי"ף דגם בזכה בעי' מטי לידיה.

ובשיטת הרי"ף, ראה מהלך הפנ"י בסוגין שכתב דהוי כדין שליח הבאה, דאינה מתגרשת עד שיגיע הגט לידה והוי כשליח קבלה לענין שהקבלה שלו היא הנתינה. ובקצות בסימן קכה (סק"ג) פי' דהוי זכיה עם תנאי שיתן לה.

\* החלק הראשון פורסם בגיליון הקודם.

ובספר דברי אמת (קונטרס יג סימן נב עמוד קלג) כתב דהא דס"ל לרי"ף דלא חל השחרור אלא משיגיע הגט ליד העבד, וזכיית המקבל היא רק לענין שהאדון אינו יכול לחזור בו, הטעם בזה הוא דזכיה לאו מדין שליחות ורק בשליחות נחשב שהגט הגיע ליד העבד, אבל בזכיה אין זה נחשב שהגיע ליד המקבל, דבגט בעינן ונתן בידה, ובשליח קבלה הוי ידה אריכתא. אבל בזכיה, דל"ה מדין שליחות, אף דיש כאן הקנאת הגט ע"י זכיה, אבל בידה לא הוי [ויש להוסיף דיסוד זה שייך גם לראשונים הסוברים דזכיה מדין שליחות, כיון דאף אם זכיה מדין שליחות, אינו דומה לשליחות הבאה ע"י מגוי המשלח, שדוקא בזה נעשה השליח כיד המשלח, והדברים ידועים]. וצ"ב גדר הדברים, דאמאי האדון אינו יכול לחזור בו, הא השחרור לא חל וכקושיית הרא"ש הנ"ל ועוד, דאיך העבד קונה את השטר, דבשלמא בכל שחרור אמרי' גיטו וידו באים כאחת, אבל כ"ז שייך כשמשחרר בנתינה, אבל בזכיה, דלא חל השחרור, הרי אין העבד יכול לקנות את הגט דמה שקנה עבד קנה רבו, ואמאי אין האדון יכול לחזור בו.



### חילוק בגט שחרור בין הפקעת הקנין הממוני לעשייתו לבן חורין

בחי' חת"ס (יא:) ובאחיעזר (אב"ע סימן לג סק"ד) ובאמרי משה (סימן כה סק"ג) כתבו דמש"כ הרי"ף דבעי' מטי לידה, היינו דווקא על קנין האיסור, אבל קנין הממון שיש לאדון בעבדו הכנעני נפקע, ורק לגבי הפקעת שם עבד כנעני ולעשותו כישראל, דהיינו קנין האיסור של האדון בעבד, בזה צריך נתינת הגט ליד העבד ממש. ובאחיעזר (שם) סמך דבריו על דברי הדברי אמת. ויש להוסיף עוד דלענין הפקעת קנין הממון לא נצרך הלכות גט שחרור, ומספיק לזה שטר קנין, וכמש"כ הקצות בסימן ר (סק"ה) דמהני שטר שלא לשמה להפקיע את קנין הממון, ולכן לענין קנין הממון אין את התנאים שנאמרו בשטר שחרור שיבא לידו ממש, וע"ע בברכ"ש (סימן כד סק"א).

ומצאתי בראבי"ה בשו"ת (סימן תתקכח) שכתב בדעת הרי"ף וז"ל: ונ"מ שאסור לישא שפחה ואע"ג דלא הגיע עדיין לידו ואם היא משוחררת לא ישא עד שיגיע גט שחרור לידו דמחמרינן לגבי איסורא עכ"ל. ודבריו נוסים יותר ליסוד החת"ס והאחיעזר בדעת הרי"ף דלגבי קנין הממון הוי משוחרר ורק לקנין האיסור בעי' מטי לידה, ולכן עד שהגיע הגט לידו כבר אסור בשפחה כנענית, וכן עדיין אסור בבת ישראל. ונתכוין לדבריו בחי' חת"ס הנ"ל, שכתב דיהיה אסור בשפחה ובב"ח.

והנה בגמ' דף יג. אמרי' וזה אינו אוכל וכו', ובבעה"מ וברא"ש ועו"ר הקשו מהכא על שיטת הרי"ף שכתב דגם בתן כזכי מהני רק לענין דאינו יכול לחזור אבל אינו משוחרר עד שיגיע הגט לידו, מהא דקתני "וזה אינו אוכל בתרומה" דמשמע דהוי משוחרר ע"י זכיה ואינו אוכל בתרומה ככל עבד כנעני של כהן. ולרי"ף הרי עד דמטי לידה הוי עבד ואוכל בתרומה.

ולכאורה י"ל לפי החת"ס והאחיעזר הנ"ל שכתבו בדעת הרי"ף דהוי כמעוכב גט שחרור, דנפקע הממון ונשאר קנין האיסור. והרי נחלקו הראשונים במעוכב ג"ש, דהגמ' להלן מב: מבע"ל אם אוכל, והר"מ תרומות פ"ט ה"ה פסק דאינו אוכל, והרבה ראשונים פסקו דאוכל בתרומה

[ריטב"א יבמות סו ובגיטין מב וב"ב קלח, וכ"ד הרמב"ן במלחמות ברכות פ"ב, ראה בארוכה מה שביארתי בהערותי על תורא"ש יבמות הוצאת מוה"ק בדף סו. ריש פרק אלמנה לכ"ג]. וזהו שהקשו הראשונים דלרי"ף ה"נ אוכל, דהוי כמעוכב ג"ש דאוכל. וגם לבאור הדברי אמת הנ"ל, י"ל דכיון דבעי מטי לידיה עדיין הוי עבד כהן ואוכל בתרומה. אך אם נימא בכוונת הדברי אמת דמצד האדון נתקיים השחרור ורק העבד לא זכה בעצמו, כמו שיבואר להלן, יש לדון דלא חשיב עבד כהן ואינו אוכל בתרומה, וניחא קו' הראשונים על הרי"ף. ומצאתי בהגהות הב"ח (על הרא"ש כאן) שכתב ליישב את קושיית הרא"ש מסוגין על הרי"ף, ותי' הב"ח דזה אינו אוכל פי' דהוי כמעוכב גט שחרור דמבע"ל אם אוכל בתרומה. ומפורש בדברי הב"ח בכוונת הרי"ף דהוי כמעוכב ג"ש, והגמ' קאי דמעוכב ג"ש אינו אוכל בתרומה. ובקצות סימן קכה סק"ג (הובא לעיל) שכתב בדעת הרי"ף דהוי משוחרר ורק הוי תנאי דמטי לידיה, גם לדבריו י"ל דמה"ט אינו אוכל בתרומה.

ונ"ל בדעת הדברי אמת דיש ב' דינים בגט שחרור עבד כנעני - האחד הוא נתינת האדון, וזה נשלם במה שהגיע הג"ש ליד זה שזוכה עבור העבד, וכיון דהנתינה הושלמה אין האדון יכול לחזור בו. אבל יש דין נוסף, דהשחרור בפועל חל רק בונתן בידה, היינו שגיע ליד העבד. והם ב' דינים בשטר שחרור. האחד דין ונתן, וזה מתקיים ע"י הנתינה שע"י זכייה, ומצד הבעל והאדון הויא נתינה גמורה, ורק דבעי' גם דין "בידה" שיהא ביד המקבל, ובזה חל השחרור. ולכאורה מוכרח כן, דאם האדון חוזר בו הרי ל"ה שליח כיון דביטלו, וע"כ דלא בעינן דוקא קבלה מיד האדון. ולכך ס"ל לרי"ף דחזרה לא מהני כיון דהקנאת המקנה נגמרה [ולפ"ז כ"ז בגט, אבל במתנה ה"נ לא בעי' מטי לידיה. מיהו רש"י הנ"ל ס"ל כן גם במתנה, ומשמע דהוא משום קפידא דנותן, ושייך זה גם במתנה]. ובזה ניחא הא דהעבד יכול לזכות אף דאין יד לעבד, ורק דבמשחרר אמרי' גיטו וידו כו'. וע"כ דלענין למנוע חזרה מהאדון יש לעבד יד. וכמ"כ נראה דלהכי ליכא חסרון דטלי גיטך, דמצד האדון הוי נתינה גמורה, ורק בעי' מטי לידיה לקיים את דין בידה, אבל הוי מכח האדון. וכמבואר ברמב"ם (פ"ב מגרושין ה"א), שכתב דטלי גיטך היינו שלא תיטול מעצמה, ומשמע דכל דהבידה הוי מכח הבעל סגי. וה"נ כאן, הוי קבלת גט שחרור מכח האדון ושפיר חשיב נתינה. והיינו דבשחרור, דחל במטי לידיה, אף אם בטלי גיטך לא יהני בשטר שחרור, אמנם הכא לא בעי' מיד ליד, דהנתינה כבר התקיימה, ולקיום דין בידה סגי שלוקח את הגט. [ועי' בתוס' יג. ד"ה האומר, ובתו"ג ט: הקשו בדבריהם דאם ל"ה מיד ליד הא הוי טלי גיטך דלא מהני בג"ש. וברע"א לפנינו הסתפק אם טלי גיטך מועיל בג"ש. ובריטב"א בקדושין כג מפורש דל"מ. ועי' קצות (קכה סק"ד) ובאב"מ (קלט סק"ב), ובנתיבות (קפה סק"א). ובחמדת שלמה (ר"פ הוורק) מבואר דהיכא דאתי ע"י זכיה, כיון דבא מכוחו ליכא חסרון דטלי גיטך, עי"ש].

ונ"ל ראייה לזה, דהנה לר"א דע"מ כרתי, מסתבר דבעינן ע"מ בשעה שמסר האדון לשליח ולא בשעה שמגיע הגט שחרור ליד העבד, אף שאז הוא השחרור בפועל. דאם נימא דע"מ הם רק בשעה שמטי לידיה, א"כ רק אז נהיה שטר, ואמאי לא יהני קודם חזרה דאדון, הא קודם

דמטי לידיה הוי מסירת ניר בעלמא, וע"כ דהע"מ הם בשעת מסירת האדון. וכן נקט בחי' רבי נחום פרצוביץ זצ"ל (באות רסד), ודלא כחמדת שלמה שכתב דע"מ הם בשעת המטי לידיה עי"ש. והנה רש"י ותוס' להלן מ. ד"ה אותו נחלקו במעוכב ג"ש אם שרי בשפחה. ואם נימא בדעת הרי"ף דבתן כוזי בג"ש הוי כמעוכב ג"ש, יהיה תלוי במח' רש"י ותוס' אם מותר בשפחה. אך למש"כ בס' דברי אמת הנ"ל דאיכא מעשה הקנאה ונתינה ע"י הזכיה, ורק ליכא "ונתן בידה", א"כ איכא כבר חלות זכיית השחרור, עכ"פ לענין דאסור בשפחה, ולענין לישא ב"ח בעי שיהא גט בידו, ושפיר י"ל דלענין תרומה אינו אוכל, דל"ה קנין כספו דאדון לענין להאכילו בתרומה. ולפ"ז נראה במש"כ רש"י ט: ד"ה לא יתנו לאחר מיתה דפקע רשותיה, והקצות הקשה דתיפ"ל דבטלה השליחות כיון דהאדון מת. ואכן רש"י במתני' כח. ד"ה נותנו כתב דבמת בטלה שליחותו. אמנם נראה דבדף ט: רש"י לשיטתו, דס"ל כרי"ף דבעי מטי לידיה רק לקיום דין בידה אבל הקנאת הנתינה כבר נגמרה במסירה לשליח. א"כ הא דבעי' דין בידה מהני אפי' בנטלה מאליה, ואפי' בבטלה שליחות, דלא בעי' נתינה מיד האדון לעבד וסגי בטלי גיטך. ולכן גם בבטלה השליחות יהי, כיון דנתקיים כאן תנאי דבידה, ולהכי כתב רש"י רק טעמא דפקע רשותיה. וכע"ז כתב באבן האזל (סופ"ו מעבדים ה"א) עי"ש.



### שליחות לגט שחרור אם נחשב שליחות לדבר עבירה

ובעיקר המתני' דתן שטר שחרור לעבדי, העירו האחרונים דכיון דבמשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו, א"כ הוי שליח לדבר עבירה. ועי' בקצות בסימן קפב (סק"ב). והנוב"י (אב"ע סימן עז) נקט דהוי שליח העבד, ובזה תירץ את הקושיא דנימא אין שליח לדבר עבירה. והקצות פי' דהוי שלוחו של המשחרר, ולא דמי לשליח במתנה דבעי' שיהיה שלוחו של בעל הממון היינו הנותן. ובמהר"ץ חיות כאן תירץ עפ"י הרי"ף, דכיון דהתן כוזי הוא רק דלא מצי רבו למיהדר ביה, אבל עדיין עבד הוא דהרי מחוסר גט שחרור עדיין, א"כ ליכא עבירה במה שאמר האדון תן שחרור זה לעבדי. ואח"כ כשמוסר השליח הגט להעבד ליכא עבירה, כיון דמיד שזיכה האדון את השחרור לשליח שוב אסור האדון לעבוד בו, ולא נחסרה עדיין רק מסירת הגט, ובזה ליכא איסור עשה דלעולם בהם תעבודו וכו' עכ"ד. וניחא יותר למש"נ בדעת הרי"ף, דבעי נתינה לקיום דין בידה.

ולשיטת הרי"ף דבזכה לעבד את השטר מהני רק לכך שלא יוכל לחזור, אך בעי מטי לידיה, יל"ע אם יוכל העבד לעשות שליח קבלה ליקח מהזוכה. ונראה דזה תלוי בב' הביאורים הנ"ל ברי"ף, דאם כוונת הרי"ף דהוי משוחרר בממונות אך הוי עבד בקנין האיסור, וכדברי האחיעזר הנ"ל, א"כ אין העבד יכול לעשות של"ק ליקח מהזוכה, כיון דהוי חב לאדון, דהא עדיין עבדו הוא בקנין האיסור. אבל לדברי אמת דהוי כבר נתינת ג"ש, ורק בעי מטי לידיה לקיים דין בידה, שפיר יוכל לעשות של"ק, כיון דמצד האדון איכא שחרור והשל"ק הוי כיד העבד, א"כ הוי כמו שהעבד עצמו לוקח את הג"ש מהמזכה.



### תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים

בגמ' גיטין יא: התופס לבע"ח וכו', מלשון רש"י ד"ה ואפי' נראה דהכא הוי כתופס לבע"ח, כיון דתפס לענין שהאדון אינו יכול לחזור בו הוי כבע"ח, שכבר חל דין נתינה ורק ליכא כאן קבלת העבד. וזהו דמדמי' דאם מהני מה שהשליח מקבל כעת עבור העבד אף שהאדון חזר בו, ע"כ דמהני תפיסתו. ולתירוץ הגמ' דתן כזכי היינו דהזכיה היא החילה את השחרור, ולא בעי' לתפיסה כלל דלימטי לדידה אלא ממילא הוי משוחרר, ולשון רש"י הוא דל"ה כשאר תופס לבע"ח. וי"ל דהכוונה היא דהכא כיון דתן כזכי לא בעי' לדין תפיסה כלל, או דעכ"פ לא בעי' לדין תפיסה מחדש, אלא דמה שתפס מעיקרא ממשיך בשביל לעשות זכיה לעבד.

ובר"ן על הרי"ף כתב" ולי' נראה דברים כפשטן דממתני' שמעינן דכל אדם מדעתו יכול ליעשות שליח לחבירו שיעמוד במקומו" וכו'. והיינו דמיניה ילפי' דתופס לבע"ח קנה, שמעמיד עצמו כשלוחו של המלוה לתפוס עבורו. ובמחנ"א (שלוחין סימן ד) הקשה דבעי' שלוחו של בעל הממון וכיון דלא עשאו האדון שליח לזכות לעבד איך יהי. אמנם בירושלמי בפרק התקבל ה"א ובירוש' מע"ש (פ"ד ה"ז): ר' זעירא בעי קומי ר' מנא אף לענין מתנה כן אדם עושה שליח לקבל דבר שאינו שלו א"ל תמן התורה זיכת אותה בגיטה והיא עושה שליח לקבל דבר שהוא שלה וכו'. ועי' רידב"ז שם דהכוונה היא דשאני גט, דסגי בנתינה גרידא ולא כשטרי קנין, וה"ה שטר שחרור (כדברי הקצות בסימן ר), ומש"ה לא בעי' שליחות מצד הבעל כיון דלא בעי' הקנאה. וכ"כ באו"ש (גרושין פ"ג הט"ו ד"ה אולם). ולפ"ז נחא קו' המחנ"א, כיון דבגט שחרור לא בעי' שלוחו של בעל הממון, וכן תירץ הדברי משפט (בס"י קפב). ובתורת גיטין (ט): כתב בדעת הר"ן דבשעה שקיבל מהאדון הוי שליח להולכה, ואח"כ עושה עצמו שליח לקבלה ומהני, וליכא חסרון דחזרה שליחות וכו' כיון דאין בגט שחרור חסרון דטלי גיטך כו', וכ"כ בנתיבות (בס"י קפה סק"א).

והנה רע"א בכו"ח הקשה דאיך עושה עבד שליח לקבלה מיד שליח אדונו, הא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים דאפי' עשאו שליח לא מהני לדעת תוס' והר"ן, ונשאר בצע"ג ע"כ. והיינו דבשלמא כשהעבד עושה שליח קבלה מיד האדון, הא הוי מדעת האדון, אבל בעושה של"ק מיד השליח להולכה קשה, דהוי חב לאדון. והא דנקט הרע"א דהעבד יכול לעשות של"ק מיד שליח להולכה דאדונו, היינו ממשמעות דברי הר"ן, שכתב דשליח הולכה מדין זכיה עושה עצמו לשל"ק והוי כשליח העבד וכו'. הרי דהעבד עצמו יכול לעשות של"ק ליקח משליח ההולכה, וכ"נ בתו"ג לעיל ט:.. אמנם בחמדת שלמה נקט דה"נ העבד אינו יכול לעשות של"ק, דהוי חב לאדון. והוסיף דלא דמי לגט אשה דמהני, דהא דאשה עושה של"ק לקבל גט משל"ה, התם ע"כ דהוי קטטה ול"ה חוב לבעל לגרש, משא"כ בעבד דהוי חב לאדון.

והנה במתני' לא ס"ד בסוגיא דתן לאו כזכי נתן הג"ש לשליח להולכה, והשליח תופס את השטר עבור העבד, היינו דכמו דיכול למסור לשל"ק של העבד, ה"נ נעשה הוא עצמו של"ק של העבד דהוי כמותו, וכמש"כ התו"ג. ומדברי הר"ן נראה דאם הוי מדין זכיה לא יהני לעשות עצמו לזוכה עבור העבד. ויתבאר יותר עפ"י דהדברי אמת דבג"ש לא סגי בקבלה מדין זכיה, דבעי' ונתן בידה, והא דמהני בשל"ק היינו דשל"ק הוי ידו כידה, וידה אריכתא היא של השליח. ומה"ט כתב הדברי אמת דאם זכיה לאו מדין שליחות ל"ה כיד הבעלים, ואין כאן ידה



ולא יחולו הגרושין. וזה הוא שכתב הר"ן דלמסור הגט כזוכה היינו דעומד במקומו ונחשב כיד העבד. וממתני' ילפי' לדין תופס לבע"ח, היינו דאם הוא נעשה כמו הבעלים, ה"נ התופס וכו', כיון דנעשה כמו הבעלים, דחזינן דנעשה כבמקומו של העבד, וה"נ כל תופס הוי במקומו של הבע"ח.

ולפי המבואר נראה ליישב את קושיית הרע"א בכו"ח הנ"ל, דהקשה דאיך עושה עבד שליח לקבלה מיד שליח אדונו, הא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, דאפי' עשאו שליח לא מהני לד' תוס' והר"ן ונשאר בצע"ג, ע"כ.

ונראה דהנה שיטת הרי"ף הנ"ל, דהא דמהנ זכיה בג"ש ה"מ לענין חזרה, אבל השחרור לא חל עד דמטי לידיה. והנה פשוט דהיכא דהאדון עושה שליח להולכה והעבד רץ לקראתו ומקדים עי"ז את השחרור דמהני. וה"ה אם שליח הקבלה של העבד ירוץ לקראתו דיהני כיון דהוי כיד העבד, דשל"ק הוי ידא אריכתא של העבד. וא"כ כשהעבד שולח שליח קבלה לקחת משליח להולכה פשיטא דמהני, שהרי הוא רק מקדם את זמן השחרור, וזה ל"ח חב לאחרים. ורק בסוגיא הכא לא ס"ד בגמ' דל"א תן כזכי, א"כ מהני הזכי רק לענין שלא יוכל לחזור, אבל לא מהני לענין השחרור עד דמטי לידיה. וא"כ מה שהשליח להולכה נעשה כשל"ק מעצמו, הוי חב לאחרים שמונע חזרה מהאדון. וכ"נ בתוס' רי"ד דמה שהאדון לא יוכל לחזור זהו חב לאחרים. וא"ש היטב קו' הרע"א דה"נ בעושה העבד של"ק לקחת מהשל"ה שפיר מהני, דהשל"ק כיד העבד ול"ש בזה חב לאחרים, והוי כמו שהעבד תופס מהשליח להולכה. ואף דלתוס' לא מהני תפיסה בחב לאחרים גם בעשאו שליח, אמנם בשל"ק גט שאני, דידו כיד העבד וכדפי'.

ולשיטת הרי"ף דבזכה לעבד את השטר דמהני רק שלא יוכל לחזור אך בעי מטי לידיה, יל"ע אם יוכל העבד לעשות של"ק ליקח מהזוכה. ונראה דזה תלוי בב' הביאורים הנ"ל ברי"ף, דאם כוונת הרי"ף דהוי משוחרר בממונות אך הוי עבד בקנין האיסור וכדברי האחיזור הנ"ל, א"כ אין העבד יכול לעשות של"ק ליקח מהזוכה כיון דהוי חב לאדון, דהא עדיין עבדו הוא בקנין האיסור. אבל לדברי הדברי אמת דהוי כבר נתינת ג"ש ורק בעי מטי לידיה לקיים הבידה, שפיר יוכל לעשות של"ק, כיון דמצד האדון איכא שחרור והשל"ק הוי כיד העבד, א"כ הוי כמו שהעבד עצמו לוקח את הג"ש מהזוכה, וכמש"נ לעיל.

ועי' בר"ן שהביא מתש' הרי"ף דדוקא היכא דהוי פסידא לבע"ח מהני תפיסה מתקנת חכמים, הא לא"ה יכול לומר לאו בע"ד ידידי את. והרא"ש ב"מ שם הקשה והוכיח דבלא חב לאחרים מהני תפיסה מדינא, ועי' בריטב"א לפנינו. ונ"ל דהרי"ף לשיטתו, בהא דבעי מטי לידיה בג"ש לדברי הדברי אמת, דהיינו משום דס"ל דזכיה לאו מדין שליחות, או אפי' אם הוי מדין שליחות מ"מ ליכא מגוי ול"ה כמלוה עצמו. ולהכי שפיר לשיטתו שייכא סברת לאו בע"ד ידידי את, אבל הרא"ש הקשה דכיון דהוי כשליח ל"ש סברת לאו בע"ד וכו'.



### ישוב קושיות הראשונים על שיטת הרי"ף

הובאה לעיל קושית בעה"מ והרא"ש ועו"ר שהקשו מהגמ' יג. על שיטת הרי"ף, דגם בתן כזכי מהני רק לענין דאינו יכול לחזור אבל אינו משוחרר עד שיגיע הגט לידו, מהא דקתני "וזה אינו אוכל בתרומה" דמשמע דהוי משוחרר ע"י זכיה ואינו אוכל בתרומה, ולרי"ף הרי עד דמטי לידיה הוי עבד ואוכל בתרומה.

וברמב"ן במלחמות כתב על קו' בעה"מ, דזו קושיא של הבל דהכא הכוונה דאינו אוכל אחר שהשתחרר, וכדכתב כן ברש"י יג. בראש העמוד [ומבואר דרש"י גם בסוגין כשיטת הרי"ף, אף דכבר מסקי' דתן כזכי]. וצ"ב הא דהראשונים לא פירשו כן. עוד צ"ע, דאמאי לא הוכיחו הראשונים כן ממתני' יא: דקתני והרי הוא פוסל עבדו מן התרומה, הרי דע"י הזכיה נפסל מתרומה. וצ"ל דבמתני' י"ל דקאי על אחר השחרור דהוי חוב משום שמפסיד תרומה, אבל בגמ' מיירי קודם השחרור, וכמש"כ בתוס' רי"ד דמשעה שהגיע הגט לשליח אינו אוכל בתרומה. והרמב"ן אכן תירץ גם על הקו' מהגמ' דזה אינו אוכל קאי על אחר השיחרור, ומה דלא מהני הוא משום דעשייה זו הויא חוב אף דכעת ליכא את החוב לאחרים, אך כיון שיהיה אח"כ בתוצאה חוב מקרי דבר של חוב דאין חבין וכו'. אך עדיין קשה דאמאי לא נקטו הראשונים לפרש כן גם בסוגין, כמו דיפרשו במתני' דקאי אינו אוכל על אחר השחרור.

והנה בהא דהשיב ר"מ וזה אינו אוכל, בפשטות כוונת הגמ' דמה דהוי חובה להפסד תרומה, בלא"ה זריק ליה גיטא ויכול לפוסלו. ובתוס' יב: ד"ה וכי תימא הקשו ומה בכך, מ"מ חוב הוא לו זה השחרור שפוסלו מתרומה. ותירצו דקסבר דלא חשיב ליה חובה מה שמקבלו זה, כיון דאפי' אם לא יקבלנו יכול רבו לפוסלו מתרומה בענין אחר. והיינו דממילא ל"ח חובה, כיון דיכול לפוסלו מתרומה בענין אחר. ובריטב"א הישן ובריטב"א כ"י [רמ"ה] מבואר דדוקא בכה"ג דידן דהויא זכות וחובה, היינו דהשחרור הוי זכות, ורק דאיכא צד חובה של הפסד מתרומה, בזה אמרי' דאם בלא"ה יכול לפוסלו שוב אינו חובה, אבל אם הוי חפצא דחובה לא יהני מה דיכול לפוסלו באופ"א. ונתכוין לזה המהרש"ל, שהביא דיש מקשים על התוס' הנ"ל דאמאי לא הקשו התוס' על המשנה שאמרו חכמים והלא אם ירצה שלא לזון את עבדו רשאי, מה בכך מ"מ חוב הוא לו זה השחרור כו'. וכתב מהרש"ל דלק"מ דבשלמא וכו'. ועוד הביא להקשות דגבי אשה אמאי חשבינן ליה חובה קבלת הגט, מאחר שבלאו הכי יכול לגרשה בע"כ. ותירץ דלק"מ, דשאני גבי עבד דזכות הוא לו שיצא לחרות ומותר בבת ישראל, אלא דהוי חובה ממקום אחר שפוסלו מתרומה, ובזה אמרי' דל"ח חובה, שהרי יש בידו לזרוק לו גט בע"כ. משא"כ באשה דהכל חובה גרידא וכו', אבל בעבד, דעיקרו זכות, אמרי' דכיון דיכול לברוח שוב אין יכול האדון לעשות לו הך חובה, והדר דינא דמקרי חוב, דליכא סברא דיכול לפוסלו. והן הם הדברים המבוארים בריטב"א הנ"ל. [ועי"ש מהרש"א וקרני ראם שתי' באופ"א].

ולפ"ז נראה דהא דאמרו במתני' דבאשה הגרושין הוי חוב מחמת הפסד מזונות, אין זה עיקר הטעם, דגם בגוונא דאין לה מזונות, עיקר הגרושין הוי מהות של חוב לאשה. וגם בכה"ג דאמר לה צאי מעש"י למזונות, מ"מ עיקר הגרושין הוי חוב לאשה. וכמ"כ נראה דבארוסה שגירשה ע"י אחר חשיב חוב לאשה, אף דאין לה מזונות, דהחויב על הבעל הוא דווקא לאחר הנשואין.

אמנם בזה י"ל דכבר באירוסין איכא את החיוב לזונה משעת הנשואין, כמבואר ברמ"ה ב"ב ככו: ושפיר הוי הגרושין חוב גם משעת האירוסין, דמפסידה זכותה למזונות לאח"ז. [וראיתי מובא בכתבי תלמידים מהגר"א וסרמן זצ"ל שאכן העיר דבאשה דטב למיטב טנדו מלמיתב ארמלו, עיקר הגרושין הוי חוב לאשה אף באין לה מזונות, וכמש"נ].



### גדרי אכילת עבד כהן בתרומה

ובהא דקתני במתני' מפני שהוא קניינו, כתב הר"מ בפה"מ וברע"ב דהעבד באכילת תרומה לא יוסיף בעצמו מעלה והוי כאכילת בהמת כהן וכו'. והתוס' יב: ד"ה השבתוני כתבו או משום שיש "מצוה" באכילת העבד וכו', ומשמע דלתוס' באכילת העבד נתקיימה מצות אכילת תרומה. וביאור דברי התוס' הוא דס"ל דבעבד כהן, כיון דהותר לו איסור זרות, ע"כ דעבד כהן יש בו מעלה. ונראה דתוס' לשיטתם, שכתבו ביבמות ר"פ אלמנה דמעוכב ג"ש אוכל בתרומה, דתליא בקנין האיסור, וכיון דהוא אוכל מחמת קנין האיסור שיש לאדון הכהן, ובוה אוכל מצד מעלתו שהוא עבד כהן. ולא דמי לבהמת כהן דאוכלת רק משום קנין כספו, וחידושא דקנין כספו דבהמת כהן אוכלת היינו דל"ה תרומה לאיבוד כיון דהיא בהמת כהן, אך אין בזה משום מעלתה. אכן לרמב"ם וש"ר הנ"ל דפסקו דמעוכב ג"ש אינו אוכל, ומשום דס"ל דאכילת העבד תליא בקנין כספו דכהן כבהמת כהן, א"כ בעבד כהן אינו אוכל מחמת מעלתו [והאחרונים דנו אם בעבד יכול לברך על אכילת תרומה ואם מתקיימת מצות נתינה ע"י זה שנתן לעבד כהן, ונתבאר בארוכה בהערותי על תורא"ש יבמות שם הוצאת מוה"ק עי"ש]. אך הנוגע לסוגין הוא דתוס' כתבו דכיון דאוכל משום מעלתו הפסד התרומה מיקרי חובה. חדא משום שמפסיד מעלתו, ועוד דמפסיד ממון דתרומה בזול וכו'. ונראה דהר"מ שכתב בדעת רבנן דאין העבד אוכל משום מעלתו, היינו לבאר את סברת רבנן במה דפליגי על ר"מ, ולא ס"ל דהוי חובה מה שאוכל משום מעלתו. אבל הסוגיא מיירי על טעמא דהפסד הממון דתרומה בזול, ובוה אמרי' טעמים אחרים בדעת רבנן.

וניחא היטב קו' התוי"ט על הר"מ והרע"ב בפה"מ, דאמאי הוסיפו טעם זה דבגמ' אמרו טעם אחר דאי בעי שקיל וכו'. ועפ"י המבואר טעם הגמ' שיש לו הפסד בזה הוי סברא דאם האדון יכול בין כך להפסיד באופן אחר שוב ל"ה חוב, אבל דברי הרמב"ם קאי דאם היינו סוברים דהעבד יש לו מעלה של עבד כהן באכילת תרומה, דבוה מ"מ השחרור ע"י זכיה הוי חוב, שהרי מפסידו ממעלתו. וזהו שכתב הר"מ בפירוש תשובת רבנן מפני שהוא קניינו, דמה שהעבד אוכל אין בו מעלה והוי כאכילת בהמה דאוכל מחמת קנין כספו. ולהכי הפסד התרומה ל"ח חובה כיון דיכול להפסידו באופ"א מאכילת תרומה, וכנ"ל בתוס'. וניחא להרמב"ם לשיטתו, דפסק דמעוכב ג"ש אינו אוכל בתרומה ומשום דאכילת תרומה דעבד תליא רק בקנין כספו וכדפי'. וניחא היטב קו' התוי"ט על הר"מ והרע"ב דבגמ' אמרו טעם אחר דאי בעי שקיל וכו'. ולדברינו תרוייהו צריכי, דאם הוי אוכל מחמת מעלתו לא יהני מה דהאדון יכול להפקיעו מתרומה באופ"א, ולכן טעם הר"מ הוא הקדמה לטעם הגמ' וכמש"נ.

עכ"פ הרמב"ן, שכתב ישוב על קושיית בעה"מ דזה אינו אוכל היינו לאחר השחרור, הרי דלא תירץ כדברינו דלר"ף אינו אוכל משום דהוי מעוכב ג"ש, דהרמב"ן לשיטתו דפסק דמעוכב ג"ש אוכל בתרומה.

אלא דבעיקר תי' הרמב"ן, נראה דהא דבעה"מ ורא"ש לא תי' כן, הטעם הוא דאזלי לשיטתם דפי' באופ"א את כוונת הגמ' זה אינו אוכל. דעי' ברשב"א ובריטב"א, דמשמע דהכוונה היא דכיון דיכול לברוח ולא לקבל את הגט, ממילא אמרי' דעיקר הדבר מה שזוכה עבור העבד בגט שחרור ע"י זכיה, מקרי עשיית חובה, שהרי במשחררו האדון בעצמו יכול העבד לברוח ולא לקבל את הגט, משא"כ במשחררו ע"י זכיה דאינו יכול לברוח. א"כ פעולה זו היא יותר חובה, ודברי הגמ' דזה אינו אוכל קאי על עבד שברח דק' הגמ' דהוי חוב. ולהכי הקשו הראשונים על הרי"ף דבעי מטי לידיה, א"כ בשחרור ע"י הזוכה עדיין יכול העבד לברוח ולא לקבל את הגט ושוב ל"ה חובה, דכיון דלא קיבל את הגט בידיו אינו משוחרר בקנין האיסור או אינו משוחרר כלל, דלא נתקיים ונתן בידו, וממילא אוכל בתרומה. ומפורש כן בתוס' רי"ד על הגליון, דהקושיא היא מעיקר הדין, דלר"ף ל"ח חובה כיון דעדיין יכול העבד לברוח. ולהכי הוא שהקשו הראשונים, דהרי לר"ף כיון דבעי מטי לידיה הרי במשחררו ע"י זכיה וברח אינו משוחרר. ועד"ז הוא מה שהקשה הרשב"א בקדושין כג: המוכא להלן דאם אינו יכול לשחררו בעל כרחו, שוב נמצא דגם במשחררו האדון אינו פוסלו מתרומה. והרמב"ן שכתב דזו קושיא של הבל דזה אינו אוכל היינו לאחר השחרור, הוא משום דהוא מפרש בגמ' כפשט הראשון דהגידון אם יש לו אפשרות לפוסלו באופ"א דל"ה חובה, וע"ז אמרי' דהוי חובה בזה דלאחר השחרור אינו אוכל בתרומה.



### שחרור עבד ע"י אחרים בעל כורחו של העבד

ברשב"א קדושין כג: הביא את שיטת הרי"ף והרמב"ן דבשחרור עבד ע"י אחרים, דאי אפשר לשחרר עבד בעל כרחו בעומד וצוות. והרשב"א ס"ל דמהני, ודלא כרמב"ן, והוכיח כן מסוגין דזה אינו אוכל. ובספרי הרשב"א הישנים ובכל כתבי היד הגי' וזה שברח אינו אוכל, והמגיה במהדו' מוה"ק וכן במהדו' זכרון יעקב [ומשם הועתק בכל המהדורות] מחקו את תיבת וברח. וכולם טעו במחיקה זו, דאדרבא זו קושיית הרשב"א לשיטתו דמפרש דהגמ' קאי על ברח דוקא, ולהכי הקשה דהא עדיין אינו יכול לפוסלו שהרי העבד לא יקח את גט השחרור. וזהו שהוכיח דאפשר לשחרר בעל כרחו, ול"ד למתנה, כיון דשחרור זכות גמור וכו', עיש"ה. והדברים נפלאים בהבנת הרשב"א בקדושין ובגיטין לפנינו ואזיל לשיטתו.

ועי' בתוס' לעיל (י, א ד"ה בשליחות), ובתורא"ש (שם) הוסיף דאינו יכול לשחררו בעומד וצוות, דכיון דאינו רוצה הוי חוב, עיש"ה. ומבואר בדבריהם דאפי' אם השחרור הוי זכות אינו יכול לשחרר בע"כ. ואולי ס"ל דשחרור עבד חשיב כהקנאה ובעי דעת העבד, ול"ד לגט אשה דהוי נתניה בעלמא.

וברשב"א בקדושין נראה דהא דמהני שחרור בזכיה ע"י אחרים גם בצוות הוא מכמה טעמים. חדא דכמו דכל שחרור מהני בע"כ, ה"נ יכול לזכות בע"כ, ובאשה דמגרשה בע"כ ה"נ היה יכול

לזכות לה בע"כ, אלא דגרשין הוי חוב. וכ"כ הרשב"א לשיטתו בגיטין עה. ומשמע דהיכא דהגרשין הוי זכות, כגון במוכה שחין או במקום יבם, ה"נ יהי ע"י זכיה בע"כ. והרשב"א שם כתב טעם נוסף ועוד שלא יהא האדון כעבד ולכן יכול לזכות בע"כ. ועי' בברכ"ש שם מש"כ ע"ד הרשב"א ואכ"מ. וברשב"א בטעם הראשון נראה דבזכות גמור דוקא לא מהני צווח, וזהו בשחרור, משא"כ במתנה ל"ה זכות גמור. וביאור הרשב"א בקדושין נראה דבזכות גמור איכא דעת בעלים, ובשחרור שאפשר בע"כ לא בעי' דעתו וגם בצווח מהני כיון דאיכא זכין. והיינו דבזכות גמור מחאת העבד לא הופכת לחובה ונשאר זכות, ורק בצווח הוי חסרון דעת בעלים, ובג"ש שייך בע"כ.

עכ"פ לדברינו נחא היטב הא דהראשונים לא הקשו על הרי"ף ממתני' דמוכח דאינו אוכל בתרומה, דאכן במתני' שפיר מודי הראשונים לרמב"ן דיש לפרש דהוי חובה, דלאחר השחרור אינו אוכל. ורק מהברייתא יג. הקשו הראשונים על הרי"ף, כיון דקתני בברייתא זה אינו אוכל בגוונא דברח, דבזה הוי חובה דיכול לזכות את הגט גם בברח, וע"כ דהוי משוחרר ואינו אוכל בתרומה. אבל לרי"ף הרי במוכה ע"י אחר אם ברח וליכא מטי לידיה אינו משוחרר, ושפיר הקשו הראשונים מהכא על הרי"ף, וכמש"כ תוס' רי"ד להדיא. אבל הרמב"ן פי' בגמ' על דרך המשנה, ולשיטתו בקדושין דבצווח ל"מ זכיה ג"ש ע"י אחרים, ולא ס"ל כקו' הרשב"א מהכא, ומשום דמפרש דהמו"מ דהוי חובה היא לא מחמת דברח אלא מחמת דאחר השחרור נפסל מתרומה. ועיקר קו' הרשב"א מסוגין הוא ראייה רק לשיטתו בפי' הגמ', אולם אין בזה קו' על הרמב"ן, דלרמב"ן לשיטתו כאן, דמפרש דזה אינו אוכל היינו במשוחרר, לק"מ מה שהקשה הרשב"א עליו דהרי בצווח לא מהני וכו', דכוונת הגמ' היא דבמשוחרר אינו אוכל וזהו החוב. ופשוט דקו' הרשב"א היא רק לשיטתו וכמש"נ.

ובזה נראה לפרש את כוונת הריטב"א בכ"י [וכפי שהוכיח ידידי הגר"א שושנה שליט"א, ראש מכון אופק, שזה הוא הכ"י מיוחס לרמ"ה, ונדפס על ידו מחדש ע"ש שיטות קדמונים ויד רמ"ה עם הערות], שכתב דלמסק' מה דמקשו רבנן לר"מ דיכול למוכרו לישראל ולהפסידו בתרומה, תשובת ר"מ לרבנן היא דע"י מכירה מילתא אחריתי היא עכ"ל. ועי' במגיה על הרמ"ה (הערה 38). ונראה להוסיף ביאור בדברי הרמ"ה, דע"י מכירה הויא עשיה אחרת, ובעי' שע"י שחרור יפסלוהו מתרומה גם בברח. ואכן אם הפשט בגמ' היה דכיון דיכול לפסול עבדו מתרומה לכן ל"ה חוב, כיון דיש לו אפשרות אחרת לפוסלו, לכאורה אין נ"מ באיזה מציאות פוסלו, אם ע"י מכירה או ע"י שיפקירו וכיוצא. והתוס' יב: ד"ה שביק בסוף העמוד כתבו דרבנן השיבו דמכירה לא שכיח, היינו דס"ל דאם יש לו אפשרות אחרת לפוסלו מתרומה ל"ה חובה, ולהכי כתבו דס"ל לרבנן דהאפשרות של מכירה לא שכיח ולהכי ל"ח דיכול לפוסלו. אולם הרמ"ה כתב דע"י מכירה הוי מילתא אחריתי, ונראה דהוא מפרש את הגמ' דחשיב חוב מחמת דלא יהני ברח, ולהכי תליא במהות אם הוי חוב. ובזה שפיר מחלקינן כן בין אם האפשרות לפוסלו מתרומה היא ע"י שחרור או ע"י מכירת עבדו לישראל.



## הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין

בית מדרש עליון לתורה פחד יצחק, ירושלים

## בדמיך חיי

איתא בטור הל' מילה (רס"ה): "ואבי הבן או המוהל או אחד מהעם אומרים 'וצאצאיו חתם באות ברית קדש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צורנו צוה להציל ידידות שארינו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו בא"י כורת הברית'. ועל הכוס מברכין אותו, שמברך תחלה בורא פרי הגפן". ובב"י שם שלא מצא מקור לזה בגמ' אלא במרדכי מס' יומא שם כתב שטעם לכוס זו שאין אומרים שירה אלא על היין עיי"ש.

ובברית שחלה להיות ביו"כ או בתשעה באב דנו הראשונים מה לעשות בכוס זו, דלשתותה אי אפשר וליתנה לתינוק אי אפשר, דגזרו רבנן שלא ליתן כוס לילד בצום שמא אתי למיסרך. והנה דעת הרמב"ם בתשובות פאר הדור שהכוס בברית מילה לא מעכבת ויברך את ברכת אשר קדש ללא כוס (ואכן הרמב"ם בהל' מילה לא הצריך כוס לברית מילה, ואפילו לא כמנהג בעלמא). וכן כתב בעל העיטור למעשה והובא בטור. והיו בראשונים שפסקו לשמור את הכוס עד לאחר התענית, אך הראב"ה (הובא במרדכי סוף יומא) והראב"ן פסקו ליתן מן הכוס לתינוק הנימול ויצאו בזה ידי השתיה, וכן המנהג שהובא ברמ"א הל' מילה.

ודעה זו מופיעה שוב בבעל העיטור בשם י"א, דכתב בהל' מילה: "ומנהג ליתן יין בפי התינוק אחר ברכת היין ואחר כורת הברית, ולומר 'קיים את הילד הזה לאביו ולאמו שנקרא שמו פלוני' וכו', ובקשת רחמים לא הוי הפסקה בין ברכה לשתייה, ויש אומרים כיון שנתן יין בפי התינוק לאו הפסקה היא, ויש סידורים שכתוב בהם בא"י כורת הברית ושותהו" וכן הובא בשמו בטור.

אך קשה מאוד להבין מה התועלת שיש בשתיית הנימול, הלא הוא קטן ופטור מברכה, וכיצד שתייתו נחשבת כשתיה לכבודה של הברכה או כדי שלא תחשב בקשת קיים את הילד להפסק בין ברכת הגפן לשתיה.

ובט"ז שם (רס"ה) כתב משמע דאין צריך כאן כדי שיעור כוס של ברכה, דהיינו מלא לוגמיו. וכ"כ ב"י בסי' זה לעיל בשם הרשב"א וז"ל: "ששאלת כמה שיעור טעימה גבי מקדש בעינן מלא לוגמיו הכא גבי שאר ברכות לא בעינן מלא לוגמיו" עכ"ל. וקשה דהא איתא בא"ח סי' ק"ז דכל דבר שצריך כוס צריך לשתות מלא לוגמיו וי"ל דהיינו מה שצריך כוס מדברי הגמ' משא"כ כאן שאינו אלא מצד שאין אומרים שירה אלא על היין כמ"ש ב"י בשם המרדכי ועל כיוצא בזה אמר הרשב"א (והוא במרדכי סוף יומא).

וצל"ע בטעם המרדכי - מהי השירה הנאמרת בברית שצריכה להיאמר על היין, הלא ברכת אשר קדש ידיד מבטן בודאי איננה שירה אלא ברכת השבח (כדא' בחי' הרשב"א שבת קל"ז).

ועוד צל"ע בתירוץ הט"ז, הלא כל שתיית כוס של ברכה אינה אלא משום כבודה של ברכת הגפן כדאי' ברש"י בעירובין (מכיוון שברכת הגפן הנאמרת בכוס של ברכה איננה ברכת הנהנין, כמסקנה דגמ' ראש השנה שם אי' דיצא מוציא), ומאי שנא לגבי זה בין כוס של ברכה לכוס של שירה.

והנה הראשונים האריכו על ייחודיותה של מצוות מילה שצריכה להיעשות דווקא בשמחה, ועל כן כתבו הפוסקים שלא למול בתשעה באב קודם חצות היום מכיוון שעדיין אי אפשר לקיים את המצווה בשמחה. ונהגו לעשות סעודה לכבוד הברית, ובמהרי"ל שנהגו להדליק נרות בסעודת הברית משום שמחה. וכן איתא להזמין עשרה לברית כיוון שנהגו להודות בפסוקי הלל ולומר הודו לה' (כדרך הלל שהחזן קורא והקהל שב אחריו).

ומתוך הדברים נראה כי ראו במצוות מילה משהו רחב ומיוחד שלא קיים בשאר המצוות, שמקיף ונוגע עד שורש החיים עצמם, ומתוך כך נעשית מצווה זו מתוך שמחה מיוחדת. שמחתה המיוחדת של מצווה זו נובעת מכך שהמצווה איננה מעשה מצווה שעומד כשלעצמו אלא גילוי של משהו נעלם מהעין שמופיע ברגע מסוים זה של הברית, ואנו הנוכחים בברית זוכים לצפות ברגע שהמציאות מזדככת ואומרת שירה. שירתה של הברית הינה עצם החיים של היהודי הנימול, עצם נקודת הזמן שבה גופו של הילד הפיזי משתלב עם הנפש הפנימית שלו בהרמוניה. והגוף נימול ומקבל את חותם בריתו של אברהם אבינו ונעשה מותאם לנפש היהודית ששוכנת בתינוק. ושירה זו צריכה להיאמר על היין.

והוא ממה ששמעתי ממור"ר הגר"י דיוויד שליט"א שפסוקי ההלל נכתבו באופן שכל פסוק חוזר על עצמו בפס' שלאחריו (חוץ מהפס' שלא נכלול כאורך, אכן, וכו') שאנו כופלים אותם תוך כדי אמירתם (בהלל) מכיוון שאמירת ההלל באה בזמן שהמציאות נראית לעינינו כפי שצריכה להיראות ע"פ הרצון העליון, על כן בפס' ראשון נאמרת האידיאה והרצון העליון ובפס' שאחריו האופן שהתפרשה לעינינו כאן. ולכאורה כן הוא כאשר יש רגע כרגע הברית שזוכים לראות בו הרמוניה בין הרצון לבין המציאות ו'מבשרי אחזה אלוה' זהו רגע של שירה.

וענין זה מתבאר בפסוק, בשינוי ששינה הכתוב בין מילתו של יהודי שנקבע לה זמן 'ביום השמיני ימול בשר ערלתו', בשונה מברית לעבד מקנת כסף שנימול ביום הקניה ואפילו בן יום אחד, כדכתיב 'המול ימול יליד ביתך ומקנת כסף', ודרשו חז"ל ממקנת כסף שאם נולד לאימו גויה ונקנה ע"י ישראל נימול ביום הקניה. והוא שינוי שורשי מאוד, שהעבד נימול כמקנת כסף של אדוניו ולא כביטוי למשהו פנימי שלו, ועל כן אין למילה זמן שאיננה חלק מהזהות של הנימול, אך צאצא של אברהם אבינו נימול כחלק מהברית עם אבותיו וכחלק טבעי מהחיים שלו, ועל כן יש לברית זמן קבוע שהיא חלק אינטגרלי מהחיים (כמו שכתב המהר"ל בענין היום השמיני). ומשום כך מצווה על האב לכרות ברית בשביל בנו ואף דלכאורה היה מן הראוי שהבן יתחייב בברית ע"י עצמו, שהברית לא נכרתת מחדש במילה אלא שמתממשת על ידה אף בגילוי החיצוני הפיזי של היהודי והרי הוא יהודי כבר קודם לכן.

והוא הדין נמי בכוס של ברכת אירוסין שאין צורך לשתות בה מלא לוגמיו, שאיננה אלא מדין שירה על היין, ואף שם השירה היא עצם שמחת החתן והכלה, ונהגו להשקות את החתן והכלה בדווקא, ואפשר שהוא מחמת הטעם הזה ששירתם תאמר על היין.

והנה אי' בחז"ל (פדר"א פ"י ובזוהר פרשת לך לך) שדימו את הברית להקרבת קרבן וילפי' מזה כמה הלכות שצריך למול בעמידה ובפוסקים שיש למול בצפון ביה"כ ועוד. ובמהרי"ל דימה את רגלי הסנדק למזבח הקטורת ובמנהגים דימו את הערלה לקטורת, ובתורת חיים למס' סנהדרין פ"י (והובא בהגהות רעק"א להל' מילה): "וכיוון שהילד הנימול נחשב כקרבן כך רגלי הסנדק שמלין עליהן חשוב כמזבח כמ"ש בהדיא מהרי"ל ז"ל בהל' מילה. ונראה דלכך נוהגין ליתן כוס יין של ברכה לשותות לסנדק ואין נותנים אותו לתינוק כדרך שנוהגין בכוס יין של קידוש, לפי שהעולה טעונה נסכים שהיו מנסכים יין על גבי המזבח בשעת ההקרבה, וכיוון שהילד דומה לקרבן עולה והסנדק דומה למזבח לכך נותנים כוס של ברכה בגרונו של סנדק דהוה ליה כמנסך יין על גבי המזבח" וכו'. מתבאר שדעת הפוסקים היא כי שתית היין של כוס ברית אינה לכבודה של ברכת הגפן שלא תצא לריק, כשאר כוסות של ברכה, אלא כדאי' במרדכי שכוס זו הינה משום יין של שירה הנאמרת על הברית, וממילא שתייתה היא לא כדין שתית כוס בעלמא אלא כניסוך היין ע"ג מזבח וכדכתיב 'החדלתי תירושי המשמח אלוהים ואנשים'. וממילא כדאי' ברשב"א אין צורך בשתיית כמלוא לוגמיו, שלא נאמר כאן דין שתיה אלא כעין ניסוך היין.

ועל כן אף כאשר התינוק הנימול שותה חשובה שתייתו הכוס של ברכה, שהרי הוא המשורר עצמו, וגופו הוא מקומה של השירה וממנו מוקטרת למעלה, וכאשר ניתן היין בגרונו משלימה שתייתו את העבודה כך שנאמרה לה השירה על הכוס, ולא כשתיית תינוק זר שאין ספק שלא תועיל כלום לכבודה של ברכה (ועיין בתשב"ץ שנדרש לענין זה וכתב שבתינוק זה נעשית המצווה ולכן מועילה שתייתו).

והא דכתבו טעם שתית הכוס לכבודה של ברכה אינו שלא תצא הברכה לבטלה, שהוא דבר פשוט שברכת הגפן אינה כשאר ברכות הנהנין ויצא מוציא וכו' כנ"ל, אלא שמן הראוי שישתו את היין שברכו עליו וגילו בו את גודל הרגע ונתנו לשירה ביטוי, ואף נתנו כבוד לבורא היין שמשמח ומעורר לומר שירה, וירבה היין בשמחה ע"י שתייתו (שזו ברכה הנאמרת על היין דווקא שהוא המשמח אלוהים ואנשים ע"י שמאפשר לאדם להתגדל ולומר שירה), ופשוט שכבוד הברכה שאף ישתו מן היין ולא שתאמר עליו הברכה בלבד.

היין שמעורר את האדם כאשר הוא נעמד לומר שירה ומבטל את מרי הנפש, מקיים את ייעודו אף כאשר הוא מרגיע ומשיב את לב התינוק תוך כדי אמירת הפסוק הנורא 'ואומר לך בדמיך חיי'.





הרב אריה ליב גולדשטון

בית מדרש להוראה "היכלא"

## שיעור המצוה בקניית ספרי קודש

## א.

יש לברר, מאחר שלדעת הרא"ש מצוות כתיבת ספר תורה בימינו מתקיימת על ידי רכישת ספרי קודש רגילים, מהו השיעור לענין זה. דבשלמא כלפי מצוה בספר תורה יש לה שיעור ברור, אבל כלפי מצוה בספרים הנדפסים, הלא כמויות עצומות יש, ואין לך יום שאין ברכתו מרובה מחבירו, ומהו השיעור לקיום המצוה בזה.



## ב.

כתב הרא"ש (הל' ס"ת ס"א): "ואומר אני דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ספר תורה וכו', וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ספר תורה ולומדים בו, אבל האידנא שכותבין ספר תורה ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים, מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, ועל ידי הגמרא והפירושים ידע פירוש המצות והדינים על בוריים, לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם". והובאו דבריו בטור (יו"ד ס' רע).

ומפשטות לשון הרא"ש נראה, שבזמן הזה מצוות כתיבת ספר תורה היא רק בספרים הנדפסים, ולא בספר תורה. וכן כתב להדיא הפרישה (סק"ח), דלדעת הרא"ש אין כיום מצוה כלל בקניית ספר תורה ממש, אלא רק בספרים הנדפסים. וכן כתב הש"ך (סק"ה) שהעיקר נראה שלדעת הרא"ש אין כלל מצוה בכתיבת ספר תורה ממש בזמן הזה.

והנה, כתב הבית יוסף: "ויש לתמוה היאך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ספר תורה ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן, שהרי לא תלה טעם החילוק בין הדורות הראשונים לדורות הללו אלא שבדורות הללו אין לומדין בהן אלא מניחין אותן בבית הכנסת לקרות בהם ברבים, וא"כ הוה ליה למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וילמדו בהם כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים, ולא לפטור ממצות כתיבת ס"ת. - לכך נ"ל שלא בא אלא לחדש לנו חוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור מכירתן, שגם זה בכלל מצות כתיבת ס"ת, ושזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבית הכנסת לקרות ברבים, אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו פשיטא דגם האידנא זהו עיקר קיום מצות עשה, שהרי הוא נוהג בו כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים".

ובפשטות מבואר בדברי הב"י, דאף אליבא דהרא"ש יש מצוה בכתיבת ספר תורה גם בזמן הזה, אלא שבא להוסיף שמקיימים את המצוה גם בספרים הנדפסים.

וכן כתב הט"ז (סק"ד) בדעת הב"י, דבכל כתיבת ס"ת יש מצוה גם בזה"ז, ולא הזכיר כלל לתנאי שיקרא בו הוא ובניו, והוסיף "ואף שלפי משמעות הלשון של הרא"ש משמע יותר כדברי הדרישה [דבזה"ז אין כלל מצוה בס"ת], מכל מקום נכונים דברי ב"י, דהיאך נבטל מצות עשה של ועתה כתבו לכם בחילוף הדורות". וכן נראה דדעת הגר"א (ליקוט ס"ב). וכן מקובל להורות למעשה.



## ג.

אולם באמת בדקדוק היטב בלשון הב"י מבואר, דכל מה שרצה לומר הוא שלדעת הרא"ש מקיימים מצוה בזה"ז גם בספר תורה ממש, אך רק באופן שיקח אותו "לקרות בו הוא ובניו" כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים, אבל מי שקונה ס"ת ומניחו בבית הכנסת ואינו קורא בו הוא ובניו, לא יקיים מצות כתיבת ס"ת כלל.

ויש להוכיח כן, דהא בשולחן ערוך, שנכתב ע"י הב"י, כתב (סי' רע ס"ב): "האידנא, מצוה לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושיה". ולא כתב "מצוה גם לכתוב...", ומשמע דהאידנא רק זו המצוה, ואין מצוה בספר תורה ממש, ולכאורה סותר לדבריו בבית יוסף. ולהנ"ל ניחא, כי גם בב"י קאמר רק שאם ילמד בס"ת הוא ובניו אז יש בהם מצוה, אך כיון שלא עושים כן, לכן בפועל אין מצוה בזה"ז אלא רק בספרים הנדפסים.

ונמצא דמה שנקטו האחרונים בדעת הב"י הוא צ"ב, וכפי שביארתי.

ונראה לבאר, דהנה הרא"ש ביאר טענתו, דלדעתו עיקר המצוה בכתיבת ספר תורה הוא למען ילמד בו, ולכן בזה"ז שאין לומדים בס"ת, ס"ל דאין בזה מצוה. ועל זה השיב הב"י דאף בזה"ז ניתן ללמוד בספר תורה ממש.

וא"כ קשה, דהשו"ע הלא פוסק להלכה כדעת הרא"ש, ולכאורה א"כ מדוע לא הזכיר בשו"ע בתוך ההלכה, דהמצוה תלויה ב"ללמוד בו", דאין מקיימים מצוות כתיבת ספר תורה עד שילמד בו באותו ס"ת שכותב, או באותם ספרים הנדפסים שקונה.

ונראה, על דרך מה שכתב אאמו"ר עט"ר הגר"י שליט"א בספרו ועתה כתבו (סי' ג אות ב), דאף לדעת הרא"ש אין המצוה תלויה בלימוד בפועל באותו ספר, אלא באמת המצוה היא רק הכתיבה לבד, או רק הקניה לבד, אלא דיש 'תנאי' במצוה, דהיא מתקיימת רק ב"סוג ספר" שראוי שילמדו בו. וממילא קאמר הרא"ש דבזה"ז שהלימוד נעשה בספרים הנדפסים, הרי שבאלו מתקיימת המצוה בכתיבה ובקניה, כי בהם עתידים ללמוד. ועל זה הוסיף הב"י, דאף בספר תורה ממש מתקיימת המצוה, משום דגם בו ניתן ללמוד אף בזה"ז, ומה שבסוף לא ילמד בו אי"ז מעכב את קיום המצוה שהיתה בזמן הכתיבה והקניה.

היוצא לנו מזה, דלדעת הרא"ש עיקר המצוה הוא ספר שיכול ללמוד בו, אלא דזהו רק תנאי וגדר בסוג הספר שמקיימים בו את המצוה, אבל אין המצוה תלויה בלימוד, אלא זהו רק בגדר 'סימן', והמצוה היא כבר בעת הכתיבה והקניה.

## ד.

והנה, בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' קפז) התקשה בשאלת כת"ר, וז"ל: "בעצם דברי הרא"ש צ"ב, דכמה הוא שיעור ובכמה הוא מקיים מצות כתיבת ס"ת. ובשלמא ס"ת עצמה הרי החיוב מבראשית עד לעיני כל ישראל, אבל לפי"ד הרא"ש עד כמה השיעור, גמרא אחת או דף אחד או כל הש"ס כולו, או גם הש"ע עם כל המפרשים. - בקיצור, כנראה שהרא"ש יצא להקל עלינו בכתיבת ס"ת, ונמצא להחמיר דכל שלא הדפיס כל הספרים אכתי נוכל לומר דלא קיים המצוה שמצוה עלינו ללמוד בכל הני ספרים, וצ"ע".

ומחמת קושייתו כתב לחדש שם, דלדעת הרא"ש "אין לזה שיעור עד כמה הוא", וכל פעולה הכי קטנה שעושה למען יוכל ללמוד בספר, מקיים בזה מצות כתיבת ס"ת. כלומר, בין אם האדם קונה ש"ס ובין אם קונה שו"ע, ובין אם קונה ספר ובין אם קונה חוברת. ואפילו רק כותב חידוש קטן וכו' וכו', בכל זה מקיים מצות כתיבת ספר תורה. ואין לזה מינימום ואין לזה מקסימום.

ומתוכן דבריו נראה שהיתה סברתו, דלא יתכן שאין המצוה מתקיימת עד שיכתבו את כל הספרים הנצרכים להבין את פירוש התורה, שהרי אין לזה סוף, ולכן נראה לו לומר דאין שיעור למטה ולמעלה, ובכל מעט מקיים את המצוה עוד.

## ה.

והנה, כתב החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' רנד): "נראה לי, הא דנדחק הרב"י וכל הבאים אחריו להעמיס בלשון הרא"ש שיהיה ג"כ מצוה בכתיבת ס"ת, כדי שלא ירפה ידי עושי מצוה כותבי ס"ת. - לא היו צריכים לזה, כי לא אמר הרא"ש אלא אם נדרש טעמא דקרא לומר שיהיה טעם מצות עשה של כתיבת ס"ת ללמוד מתוכה, א"כ ממילא עיקר החיוב על פירוש התורה. אמנם אנן קיי"ל כרבי יהודה דלא דריש טעמא דקרא להקל עליו, ופשוט דלעולם נחוש לטעמא להחמיר אפילו לרבי יהודה, ורק היכא שע"י הטעם נבוא להקל לא דרשינן טעמא, וא"כ לחייב לכתוב שאר ספרים נדרוש הטעם ולא יוצא יד"ח בכתיבת ס"ת לחוד, אבל לפטור עצמו מכתובת ס"ת ע"י הטעם, תליא בפלוגתא דר"י ור"ש, וקיי"ל כרבי יהודה דלא דריש טעמא דקרא ואין לפטור".

תוכן דבריו, דכל דברי הרא"ש על המצוה בזמן הזה, מבוססים על דרשת טעמא דקרא דהטעם לכתוב ס"ת הוא 'כדי ללמוד בו', וזה הוא רק לדעת ר"ש דדרשינן טעמא דקרא, אבל

לדעת ר"י וכן הלכה דלא דרשינן טעמא דקרא, נשארה לנו המצוה כפשוטה, לכתוב ס"ת ממש. וממילא אף דלחומרא חיישינן לדעת ר"ש וצריך לכתוב אף הספרים הנדפסים (דאף ר"י דאינו דורש טעמא דקרא, זה רק לקולא, אבל לחומרא דרשינן), אבל לקולא ולומר דאין מצוה בס"ת ממש, בזה לא דרשינן טעמא דקרא.

אולם בשבט הלוי (ח"ה סי' קנט אות ג) אחר שהביא דבריו, כתב: "ותמוה בעיני, דאם הרא"ש דוקא אליבא דר"ש, ואנן קיי"ל כר"י, א"כ כתב הרא"ש פסקיו שלא כהלכה, וזה דבר מוזר שיהיה הרא"ש קובע הלכה ע"י טעם שהוא שלא כהלכתא, וכזה לא נמצא".

ולכן כתב השבט הלוי דלא שייך לתלות את דברי הרא"ש במחלוקת אי דרשינן טעמא דקרא, דהמחלוקת היא רק באופן שאפשר להבין את המצוה בלי הטעם, אבל כאן בספר תורה הטעם גלוי לכל, וברור שהוא כדי שיוכלו ללמוד בו, ובזה כו"ע מודו דדרשינן טעמא דקרא (ולא הבנתי דבריו כל הצורך, ע"ש).

ובמשנה הלכות (שם) כתב דכל המחלוקת אם דרשינן טעמא דקרא הוא רק כשאנו מפורש בתורה, אבל כאן דהטעם מפורש בכתוב, בזה לכו"ע דרשינן טעמא דקרא, וסרה טענת החת"ס.



## 1.

ועוד כתב החת"ס שם, דאף לדעת הרא"ש דמקיימים את המצוה בספרים הנדפסים, זהו רק כשיהיה באותם ספרים פירוש על כל קוץ ותג שבספר תורה, וזה מן הנמנע שיהיה אי פעם, ולכן בהכרח דאף לדבריו מקיימים את המצוה גם בספר תורה ממש.

וזה לשונו שם: "ואפילו לר"ש דדריש טעמא דקרא, מכל מקום נראה לי, הא ספר תורה שחסר אות אחת ואפילו קוצו של י' פסול הוא, ואפילו בתגין וזיונין יש קפידא, ומכ"ש בזיונים דשעטנ"ז ג"ץ. - ואם כן למה שכתב הרא"ש דיותר מצוה יש בפירושי התורה והמצוות, אם נניח אנחנו שאין צריך כלל לשום ספר תורה, דנדרש טעמא דקרא אפילו להקל. - היינו כשיש לנו פירושים על כל התורה ועל כל קוץ וקוץ ותג ותג, שאם חסר פירוש על קוצו של י' הרי חסר זה מס"ת שלנו, דהיינו מפירושים שיש לנו חלף ס"ת ואין יוצא בו יד"ח, ואיך ישלים השלם בחסר. - ולמצוא פירושים על כל הנ"ל הוא נמנע, כי לא ידע אנוש ערכה ואפילו משה רבינו ע"ה לא ידע זה. אם כן אי אפשר מבלי ס"ת שלם, אלא שעדיין אינו יי"ח עד שיקח ספרים שיכול הוא ובניו להגות בהם ולהבין ולהשכיל, דבס"ת עצמו קצרה דעתנו בעו"ה".

העולה מדבריו, דקיום מצוה בספרים הנדפסים, הוא רק באופן שכותב וקונה ספרים ופירושים על כל התורה כולה כולל כל קוץ ותג שבה, ולכן אי אפשר לקיים מצוה זו לעולם, דהא אי אפשר להשיג את כל פירושי התורה לעולם, דתורת ה' תמימה אין לה סוף.

ומחמת טענה זו מסיק דאף לדעת הרא"ש יש מצוה גם בזה"ו בס"ת ממש, ובזה מקיימים המצוה בשלימותה, אלא "שעדיין אינו יוצא ידי חובה עד שיקח ספרים שיכול הוא ובניו להגות בהם ולהבין ולהשכיל".

ולא הבנתי דבריו, דאם בספר תורה לבד לא מקיימים את המצוה בשלימותה [משום שאיננו לומדים בו], וכן בספרים הנדפסים ג"כ לא מקיימים את המצוה בשלימותה [משום דאין לנו פירוש על הכל], א"כ מה יועיל קיבץ זה על זה, הרי סו"ס אין לנו כיום יכולת ללמוד הכל גם בצירוף הס"ת והספרים, ומתי תתקיים המצוה.



## ז.

ואחר כל זאת, הנראה לענ"ד בזה הוא כך. דכבר ביארנו לעיל אות ג' דאין מצוות כתיבת ספר תורה "ללמוד בו", אלא המצוה היא עצם כתיבת וקניית הספר, ועצם זה שיש לו "אפשרות" ללמוד בו, ורק דצריך שיהיה "סוג ספר" שראוי ללמוד בו.

והנה, החת"ס ביאר לנו שאין לנו יכולת להשיג ספרים בזה"ז עם פירושים על כל התורה כולה עם כל הדרשות של קוציה ותגיה וכו', ומעתה, איך תתקיים מצות כתיבת וקניית ספרים של פירושים על התורה, ומה השיעור בזה.

ונלענ"ד, דהנה יש להסתפק האם יש לאדם חיוב לקנות וללמוד כל ספר וספר שיוצא חדשות לבקרים, ולעיין ולהגות בכל קונטרס שכותב חברו. ונראה פשוט דאין כזה חיוב, ואף דודאי אותו ספר ואותו קונטרס הוא בכלל התורה, וטעון גניזה, והלומד בו מקיים מצוות ת"ת וכו', בכ"ז אין חיוב מצוות תלמוד תורה מחייב להגות בו.

והטעם נראה, דבאמת כל הספרים המתחדשים מימות הראשונים ועד הוה"ז, אין בהם חידושים חדשים שלא נאמרו בתורה, דזה מן הנמנע, אלא הגדר הוא, דהם למדו היטב את הסוגיא, ופירשו אותה באר היטב, ומתוך הפירוש הזה יוצאות כל הנפק"מ שהעלו בידם.

ומעתה מובן, דבעצם כל אדם יכול להגיע לאותם פירושים וביאורים - גם בלא אותם ספרים וקונטרסים, אלא דהם יכולים לסייע בידו. ואם כן, אדם הלומד היטב את הסוגיא באופן שהוא יכול להגיע לאותם חידושים מעצמו, אין לו כלל חיוב ותועלת בלימוד אותם ספרים, דהרי הגיע לדבריהם (או לחלוק עליהם) מעצמו.

ועל פי זה נראה לומר בגדר ושיעור קיום מצוות כתיבת ס"ת לדעת הרא"ש, דהשיעור הוא, כל מה שנראה לו שצריך כדי להגיע לדרגה ששואלים אותו בכל מקום ויודע, והנכלל בזה הוא תנ"ך עם מפרשים המפורסמים, משנה וגמרא עם פירושים וראשונים המפורסמים, וכן האחרונים המרכזיים, וכן השו"ע והפוסקים המקובלים והמרכזיים שבלימודם יורדים לשורשי ההלכות, ובכל זה הוא מקיים מצוה זו. ומכאן ואילך כל הספרים שאינם נחוצים לעצם הבנת פירוש התורה, כמו ראשונים מהגניזה, אחרונים שלא נתקבלו דבריהם, וק"ו ספרי וקונטרסי זמנינו, כל אלו אינם נחוצים לעצם קיום המצוה, דהספרים העיקריים יש בהם די בכדי להגיע להבנת התורה והכרעת ההלכה וההשקפה בכל מקום, וכל הנ"ל אינם אלא בגדר תוספת ופרפראות בלבד.

ואמנם זה ודאי, שאם יודע שבקניית איזה ספר וקונטרס יגיע לחקר פירוש אותו נושא, דזה ודאי שמקיים בזה ג"כ מצות כתיבת ס"ת, אבל גם בלא זה קיים את המצוה, ומעתה ואילך הוא בגדר תוספת קיום והידור מצוה, ולא מעכב לעצם קיום המצוה.

סוף דבר, כיון דאין המצוה "ללמוד" אלא "להכין ספר ללימוד", לכן נראה דהשיעור הוא כל מה שנצרך כדי להגיע להבנת עומק פירוש התורה, והם הספרים המרכזיים בראשונים ובאחרונים ובפוסקים, ולא כל שאר הספרים.

ומשל למה הדבר דומה, שמעתי מהגרי"ב שרייבר שליט"א, דאנשים חושבים שאם יש לאדם 'אוצר הספרים' גדול, אזי הוא יהיה גדול בתורה (ובספר דרכי התלמוד כתב: "חכמתו של אדם מגעת עד היכן שספריו מגיעים"), אבל האמת היא, שכל מה שהיו צומחים בדורות הקודמים אנשים גדולים, הוא דוקא משום שלא היה להם 'אוצר הספרים'... והיינו משום שהיו לומדים את הספרים הבסיסיים בלבד, ומעמיקים בהם עיונם, ולומדים אותם בעומק ההבנה ובדקדוק היטב, ועי"ז מגיעים לדעת תורה נכונה, ומשיגים מעצמם כל מה שכתבו הספרים האחרים או היפך מה שכתבו. והנמשל הוא שיעור קיום המצוה.

שו"ר בספר תורת הלוי (פכ"ה הערה נא, עמוד שמ): "שמעתי ממרן [הגר"ש הלוי וואזנר בעל שבט הלוי], דהכוונה לספרי ש"ס ושו"ע והפוסקים הנצרכים למעשה, אבל שאר ספרים שאין נוגעים למעשה אין ברור כ"כ דאית ביה מצוות כתיבת ספר תורה".



## ח.

ומן הראוי לדקדק כאן בדברי ספר החינוך (מצוה תריג) בטעם מצוות כתיבת ספר תורה, וז"ל: "משרשי המצוה, לפי שידוע בבני אדם שהם עושין כל דבריהם לפי ההכנה הנמצאת להם, ועל כן ציונו ב"ה להיות לכל אחד ואחד מבני ישראל ספר תורה מוכן אצלו שיוכל לקרות בו תמיד, ולא יצטרך ללכת אחריו לבית חברו. למען ילמד ליראה את ה', וידע וישכיל במצוותיו היקרות והחמודות מזהב ומפז רב. - ונצטוינו להשתדל בזה כל אחד ואחד מבני ישראל, ואף על פי שהניחו לו אבותיו, למען ירבו הספרים בינינו ונוכל להשאיל מהם לאשר לא תשיג ידו לקנות. - וגם למען יקראו בספרים חדשים כל אחד ואחד מישראל פן תקוץ נפשם בקראם בספרים הישנים שיניחו להם אבותיהם. - ודע בני, שאף על פי שעיקר החיוב דאורייתא אינו רק בספר התורה, אין ספק שגם בשאר הספרים שנתחברו על פירוש התורה יש לכל אחד לעשות מהם כפי היכולת מן הטעמים שאמרנו, ואף על פי שהניחו לו אבותיו מהן רבים. וזהו דרך כל אנשי מעלה יראי אלהים אשר היו לפנינו לקבוע מדרש בביתם לסופרים לכתוב ספרים רבים כברכת השם אשר נתן להם".

ויש ללמוד מדבריו כמה לימודים גדולים בענין קניית ספרי קודש:

א. הקב"ה יודע שקשה על האדם לטרוח לילך לבית חברו (או לבית המדרש) כדי ללמוד שם, ולכן ציוה שיהיה לכל אחד בביתו את הספרים, שיוכל ללמוד בהם בקלות ובמהירות.

ב. יש ענין להרבות הספרים בינינו, שנוכל "להשאיל מהם לא תשיג ידו לקנות".  
ג. גם מי שיש לו ספרים מאבותיו, יש ענין שיכתוב ויקנה לעצמו ספרים "מהדורה חדשה", כדי שלא תקוץ נפשו בספרים העתיקים שהניח לו אביו, ואז ימצא עצמו שמתחמק מללמוד בהם ואינו יודע שהטעם הוא יופי הכתב והדפוס.



הרב אריה אידנסון

## גדר מזוזות לחיוב מזוזה

### הקדמה

יש כמה שאלות יסודיות בגדר הפתחים החייבים במזוזה:

א. האם צריך משקוף מלבד הקירות. איתא בקרא "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך", ופירוש המילה מזוזה, הוא הנקרא בלשונו משקוף העומד בב' צידי הפתח. ונחלקו הראשונים אם בעינן דוקא משקופים מלבד המבנה עצמו שסביבות הפתח. או די בזה שיש כתלים סביב הפתח, וזה נחשב מזוזה. ונאריך בזה לברר השיטות ומהו העיקר להלכה.

ב. לשיטות שדי בכותל מה הדין בראשי כתלים. עוד צריך לבאר לשיטות שדי בכותל עצמו, מה הדין בראשי כתלים. דהיינו שאין כתלים בכיוון שסוגר את הפתח כלל, אלא קירות החדר נגמרים בקו ישר, האם נחשב מזוזה. ויסוד השאלה, האם הטעם שמהני כתלים למשקופים הוא משום שהם עצמם מזוזות שסוגרים את הפתח, או שאי"צ כלל משקופים שיהיו מזוזות, אלא כל פתח שיש מבנה סביב חייב. וידוע דברי הרא"ש שחייב וברש"י נראה שפטור, והרבו להקשות על שיטת הרא"ש. וצ"ב מה הכרעת הדברים.

ג. לשיטות שראשי כתלים חייב האם זה דוקא כאשר זה סיום הקיר. צ"ב לשיטות שראש כותל נחשב מזוזה, האם זה רק כאשר הקירות נגמרים שם, שאז נחשב כמזוזה. אבל אם הכותל ממשיך בזוית ישרה לכיוון אחר, כמו בפרוזדור שיוצא לתוך חדר גדול וכד', האם מודה שפטור או שג"כ חייב. ונחלקו בזה הפוסקים, וצ"ב הכרעת הדבר.



### פרק א' - בגדר הדין מזוזות ומשקוף

#### הדין פתחי שימאי לרש"י אי"צ מזוזה נפרדת

איתא בגמ' מנחות דף לג ע"ב "אמר רבא: הני פיתחי שימאי פטורין מן המזוזה. מאי פיתחי שימאי? פליגי בה רב ריחומי ואבא יוסי, חד אמר: דלית להו תקרה, וחד אמר: דלית להו תקרה. וברש"י פירש "תקרה - אסקופה עליונה. שקפי - מזוזות ל"א תקרה שאין הבית מקורה, שקפי אסקופה עליונה". ואותו גמ' מובאת בעירובין דף י"א ע"א ושם פירש רש"י "שקפי - מזוזות שנחלצו אבניהם מכאן ומכאן, אבן יוצאת ואבן נכנסת, ואין זו צורת פתח. תיקרה - שאין כלום בנין למעלה מן הפתח, אלא כל הכותל חלוק כפתחה עד ראשו, וצורת פתח שאמרו - קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן". הרי שרש"י פירש את המקרה שאין לה מזוזות שהקיר בצדדי הפתח אינו ישר, אלא אבן נכנס ואבן יוצא. משמע להדיא שאם הקיר ישר ועשוי כתיקונה נחשב שיש מזוזות אע"פ שאין משקופים בפנ"ע כלל.



### שיטת הריטב"א והרא"ה שצריך מזוזה נפרדת ושוב תברא לגזיזה

ובריטב"א בעירובין י"א ע"ב כתב כן בדעת רש"י וחלק עליו: "ומלשון רש"י ז"ל שפירש לעיל נראה דפתח שאין לו [שקפי] היינו שהצדדים אינם שוין אלא אבן נכנסת ואבן יוצאת ולמעלה הוא ג"כ פרוץ, הא כל שהם שוין מן הצד ולמעלה שוב אינו צריך ואתא שפיר הא דקנים, ומיהו פירוש שקפי אינו מוכיח כן בפרק הקומץ רבה אלא כפירוש הראשון, וכן היה מפרש מורי הרב זלה"ה". וצ"ב מה כונתו שבסוגיא במנחות לא נראה כרש"י, והאריך בזה המשכנ"י או"ח סימן קכ"ג ונביא דבריו בהמשך.

הרי שהריטב"א להדיא העמיד ששיטת רש"י היא שאי"צ משקוף מיוחד אלא כל שהכותל ישר שפיר דמי, וחולק ע"ז מדעתו, וכן בשם הרא"ה, שצריך משקוף נפרד. ועפי"ז מקשה מבית של קנים למה חייב "וא"ת ובקנה מכאן וקנה מכאן היכי איכא שקפי דמצרכינן לעיל והוה ליה פתחי שמאי, וי"ל שאין מעכבין שקפי אלא בפתח שבכותל דכי ליכא שקפי והיינו מזוזות אפילו יהיו פני הכותל שוין אינו נראה אלא כפרצה אבל בקנים או קונדיסין שפיר מתחזי צורת הפתח בלא שקפי". ולכאורה הריטב"א תברה לגזיזה, שאין דין מזוזות, אלא כאשר זה נראה כפרצה הוא פסול משו"ה. אבל באין נראה כפרצה אי"צ מזוזות. וצ"ב טובא, שהרי כאשר הוא בא לחלוק על רש"י נראה שיש דין בעצם שיהיו מזוזות, ואילו כעת כתב שזו סברא מקומית בקיר אבנים שנראה כפרצה, ובלא"ה אי"צ. וכן דברי הריטב"א שבהקומץ רבה אינו מוכיח כשיטת רש"י שאי"צ מזוזות, הרחיב בזה המשכנ"י שנביא בהמשך, שההוכחה היא מעצם משמעות הסוגיא שצריך מזוזות ממש. והרי כעת כתב שגם לשיטתו אי"צ, ורק כאשר נראה כפרצה יש הפקעה על השם פתח. ושמא בבנין קנים וקונדיסין יש תיקון מסוים שעושים סביבות הפתח שנראה כפתח, משא"כ קיר אבנים. וצ"ע.<sup>3</sup>



### שיטת הרי"ד והריא"ז שצריך מזוזה נפרדת אבל לא בבית אבנים שע"כ מתקן סביב הפתח, והוה גילוי דעת

ונביא שיטת הרי"ד והריא"ז שס"ל כדעת רש"י, ומ"מ ס"ל שבעלמא צריך משקופים, ורק בכותל אבנים שצריך גימור מיוחד שלא יהיה אבן נכנס ואבן יוצא, הוא שמהני במקום משקוף. וא"כ לדבריו הסברא של רש"י היא בעצם אותה סברא של הריטב"א, שמשקוף אינו נצרך לעצמו, אלא כמעשה גילוי דעת, והכנה שיש כאן פתח, לכניסה ויציאה, ולא חלל בעלמא

(א). ושמא חלוק קיר רגיל מקיר קנים. שבאמת יש דין מזוזה, אלא שהקיר יכול להיות מזוזה, ורק בקיר רגיל אינו דרך מזוזה, משא"כ קיר קנים, שהם החומר שעושים בהם את המזוזות, וא"כ זה שכל הקיר עשוי ממזוזות אינו מגרע, משא"כ אשר הכותל אינו מסוג מזוזות לא יכול להיות מזוזה וצ"ע.

(ב). עיין בספר חוט השני הלכות מזוזה עמ' ק"ו שכתב שגם לריטב"א אם עשה תיקון לצורת הפתח, כגון ע"י צבע או טיח, וצריך לומר שכוונתו היא, אף שהוא לא מדגיש זאת שם, שר"ל כאשר יש תיקון מיוחד ונפרד לפתח, שונה משאר הקיר. שאל"כ אין לדבריו מקום כלל. וכן צ"ב, הרי בכל פתח עושה תיקון, כמ"ש הרי"ד והריא"ז שלא יהיה אבן נכנס ואבן יוצא. וא"כ מ"ש זה מטיח וצבע. ושמא כמ"ש הוא מתכוין לכך שיש איזה תיקון מסוים ומיוחד שמראה שזה פתח, ודבריו סתומים.

בכותל. ונחלקו רק בפרטי הדברים מתי צריך משקוף לגילוי דעת והכנה, ומתי די בתיקון שעושה בכותל עצמו.

זה לשון פסקי רי"ד מסכת מנחות דף לג ע"ב: "וחד אמ' דלית להו שקפי, פי' הן הן שקפי הן הן פצימין, ופצימין הן או נסרים חלקים שנותנין וקובעין בצידי הפתח כשהבינין עשוי מלבנים או מצרורות בעלמא משימין בצידי הפתח מיכן ומיכן נסרים יפים, והן הנקראין מזוזות בלשון עברי, וסיפין בלשון תרגום, ויש שעושין אותן מאבנים כשהבינין הוא מאבני גזית, שכל רוחב הכותל אין האבנים שוות זו על גבי זו אלא זו יוצאה וזו נכנסת כדי שיהא הבינין קשור יפה, אבל בצידי הפתחים הוא משהו את האבנים שיעמדו חלקים ויפים ושוים כאילו היו נסרים, וזהו פתחי שימאי שהניח פרצה בתוך הכותל ויוצא ונכנס בה, והאבני' מיכן ומיכן עומדות ככל אבני הבניין זו נכנסת וזו יוצאה, אין זה סימן פתח אלא פרצה בעלמא, ואינה חייבת במזוזה, אבל אם השוה האבנים חלקים ושוים בצידי הפתח, זה הוא סימן פתח שחייב במזוזה, והם הנקראין פצימין שהן סימן לפתח". וכך מפרש את הדין לחיזוק תקרה עשויין "לחזק התקרה שעל הכתלים ולסומכה הן עשויין, ולא לסימן פתח".

הרי לשון הרי"ד ברור שבעצם מסכים לשיטת הריטב"א והרא"ה שצריך מזוזות נפרדות לקבוע את הפתח. ולא מהני החלקת הכותל בעלמא. ולשונו יותר חריף שצריך "סימן לפתח" וחזור ע"ז כמה פעמים. ומ"מ בבנין אבנים שדרך בנייתו אבן נכנס ואבן יוצא, והוא תיקן והחליק את הבנין, זה נחשב סימן שהוא רוצה לעשות פתח, ומהני במקום מזוזות עץ שצריך בשאר הבנינים. ויוצאת מזה נפק"מ גדולה לדינא שהחלקת בנין מהני רק בכותל שצורת בנייתו היא אבן נכנס ואבן יוצא. אבל קירות גבס או עץ שנבנים מראש באופן ישר לא מהני תיקון וישור הבנין וצריך משקוף ומזוזות נפרדות, וכעין שיטת הריטב"א והרא"ה.<sup>1</sup>

ופשוט לפי"ז שאין בשיטת רש"י הנ"ל בפתחי שימאי שום מקור שאי"צ משקוף ומזוזות נפרדים. שהרי שם איירי בבנין אבנים, ובזה גם הרי"ד מודה, משום שעושה תיקון מיוחד לפתח. והרי גם הריטב"א, שחלק על רש"י, מודה בבנין קנים שמהני, שאינו נראה כפרצה, וא"כ גילוי דעת מהני. ואדרבה לשון הרי"ד יותר חריפה מהריטב"א, שאינו רק פסול משום שנראה כפרצה, אלא צריך גילוי דעת מיוחד שעושה ומתקן פתח. ואף שג"ז מתיישב עם דברי הריטב"א, מ"מ מוכח שהוא אינו מקל בדין משקוף. ופשוט שא"כ אין מקור ברש"י ליותר מהרי"ד.



## דברי הריא"ז כעיי"ז שבבנין אבנים ע"כ מתקן סביב הפתח והוה גילוי דעת

### כמשקוף נפרד

כתב בפסקי ריא"ז הלכות מזוזה וספר תורה: "מב. ומה הם הפצימין, הם העמודים שהם מעצים או מאבנים שקובעין אותן בצדי הפתח, ומעמידין בהם דלתות והם סמוכות עליהן, ועל אותן הפצימין נאמר וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך. ופעמים שהבניין עשוי מאבני גזית ואין

ג). וכן יציקת בטון, אם היא לא נעשית במיוחד עבור הפתח ג"כ אין בזה סימן, ולכן קירות טרומיים ג"כ בכלל זה.

צורך לקבוע עמודים בצדי הפתח, אלא משוין שם הבניין יפה מכאן ומכאן, והכתלים שמכאן ומכאן הם במקום פצימין שמעמידין בהם הדלתות, כמו שביאר מז"ה<sup>ד</sup>

הרי כתב את סברת הרי"ד שצריך פצימים בפנ"ע, ורק כאשר עושה מעשה לתקן את סביבות הפתח, ושבדרך בנייתו אינו מתוקן, אז מהני בלא פצימין מיוחדים. והרי"ד כתב כמה פעמים שמהני משום סימן לפתח, משמע שרק כאשר האדם עושה מעשה גילוי מיוחד לזה מהני, ולא החלקת הכותל או צביעה. ובריא"ז כאן לא הזכיר דבר זה.

אך בהלכה אח"כ כתב "מה. אכסדרה שלפני הבית שדופן רביעי פרוץ כולו, אף על פי שיש לה פצימין פטורה מן המזוזה, שלא נעשו אותן הפצימין לתקון הפתח אלא לחזוק התקרה הסמוכה עליה. וכן ראוי לומר במי שסמך ראש פתחו על פני רחבו שלכותל, אף על פי שהיו פני הכותל שוים וחלקים, הואיל ולא נעשו לתקון הפתח אינו דומה לפצים, והרי הוא כמו פתח שאין לו אלא פצים אחד ופטור מן המזוזה, וכך היא שטת מז"ה<sup>ה</sup>". הרי כתב שאם יש מזוזה מתוקנת וחלקה, אך לא ע"י שהכין את הקיר לזה, אלא ע"י סמיכה על קיר ממול אינו נחשב מזוזה. וע"כ זה כרי"ד הנ"ל שצריך סימן שעושה פתח ופשוט.



### דברי המשכנ"י בביאור הריטב"א והריא"ז שצריך מזוזות בפנ"ע, ורק בכותל

#### אבנים שאין דרך לתת משקוף מעץ מהני גילוי דעת ע"י גמר הפתח במיוחד

המשכנות יעקב או"ח סימן קכ"ג מאריך בעמ' ק"נ להביא מחלוקת רש"י וריטב"א ורא"ה הנ"ל. וכותב שגם ברמב"ם נראה כריטב"א שהצריך משקוף ומזוזות, ולרש"י די בזה שהכותל אינו מקולקל. ומביא את דברי הריטב"א שמהסוגיא במנחות נראה דלא כרש"י, וכותב ע"ז "לפענ"ד דבר נכון הוא דכולה סוגיא דשם משמע דבענין שהמזוזות תהיינה עשויות לשם פתח ומש"ה פטרינן אכסדרא אפילו שיש לה פצימין ממזוזה, משום דהפצימין לאחזוקי תקרה עבדן, וכ"כ כל הפוסקים הרי להדיא דכל שלא נעשה לשם פתח אין עליו שם צוה"פ ופטור ממזוזה. וכ"ש גיפופי הבית הנשארים בפרצה אף ששוין הן וחלקין מכל צד כיון שנעשו לשם בנין בית ולא לשם פתח ולא עדיפי מפצימין גמורים שנראים יותר כמזוזות הפתח ואפ"ה כל שאין מעשיהן מוכיחים עליהם לשם פתח אין שם פתח עליהן וכ"ש גפופין בנין. וכן מצאתי להדיא בשלטי גיבורים בה"ל וכו'". ומביא את ב' ההלכות של הריא"ז הנ"ל שהובאו בשלטי גיבורים. והוא מפרש את הריא"ז שתמיד צריך מזוזות נפרדות, ולא מהני תיקון הקיר, ולא גילוי דעת. אלא רק בבנין אבני גזית, שאין דרך לקבוע משקוף מעץ, אז תיקונו והיכר הפתח ע"י שיוף

(ד). "מג. וכל הפתחים שיש להם פצימין מן הצדדין ותקרה מלמעלה, אף על פי שאין להם דלתות חייבין במזוזה. אפי' פתח העשוי בקרן זווית מזרחית דרומית, אם השוה הבניין מכאן ומכאן לתקון הפתח הרי הוא במקום פצימין, אבל אם [לא] השוה מכאן ומכאן לא על ידי סדר בניין ולא על ידי עמודים, אין זה פתח אלא פרצה, ופטור מן המזוזה בין שהיה בקרן בין שהיה באמצע. כו'".

(ה). ומצאנו כעין דוגמא זו ברבינו חננאל בעירובין י"א ע"ב, ויתבאר לקמן.

אבנים לשם כך, עיי"ש היטב. ויש משמעות בלשון הריא"ז כדבריו, אך ברי"ד לא נראה כן כלל, וצ"ע.



### החזו"א חולק שהריא"ז כרש"י שאין דין מזוזות בפנ"ע ודבריו צ"ע

החזו"א סימן קע"ב ס"ק ב' הביא דברי המשכנ"י שהריא"ז כריטב"א וחולק עליו. שהרי הריא"ז כתב שהוה כפצים א', ולדבריו אין פצמים כלל. ומפרש שאירי בקרן זוית, כרי"ף בעירובין. דהיינו לא שאוכל בב' כתלים אלא כותל א' עד הסוף וכותל שני עם פרצה ומושך קנה מעל הפרצה. וא"כ יש לו דופן א' בכיון הנכון, ודופן שני ראש כותל. וזה דלא כרא"ש והטור שמהני ראשי כתלים. ולפי"ז מוכח להפך, שמהני קיר חלק בצד הבנוי. ועוד הוסיף שצריך ניכר ההירוס עיי"ש. ולא הבנתי דבריו. שזה ודאי שהריא"ז מדבר בקרן זוית, ולכן יש צד א' של הפתח כתקנה, ויש צד שני שהוא עובי כותל. וע"ז דן הריא"ז, כיון שהוא חלק - האם יכול להצטרף למזוזה. והשיב כיון שלא תיקן את הכותל כדי שיהיה פתח, אלא עבור החלקת הקיר בעלמא לא מהני. וזה כרי"ד שצריך סימן והוכחה שבא לתקן את הפתח, ולכן כיון שתיקן את הפתח עבור תיקון הקיר בעלמא לא מהני. וזה ממש דברי המשכנ"י. וחזור הדין כמ"ש הרי"ד והריא"ז, שכל שאין גילוי דעת מיוחד לתיקון הפתח צריך פצימים ממש. וכ"ז כמבואר במשכנ"י, ולא הבנתי כלל במה החזו"א דוחה את המשכנ"י, ואיך הוא מפרש את דבריו המפורשים של הריא"ז שהחסרון הוא משום שצריך תיקון מיוחד עבור עשיית הפתח. ולא כמ"ש החזו"א שכדי שלא יהיה מזוזה צריך שיהיה הירוס ושבור, וקודם לכן בסוף ס"ק א' שהוא פרצה שעומדת להיסתם.



### סיכום השיטות

שיטת רש"י שקיר אבן די בקירות חלקים ואי"צ מזוזות נפרדים, והריטב"א והרא"ה חולקים עליו. אך גם הרי"ד והריא"ז שמסכימים לדברי רש"י, בעצם מודים לריטב"א ורא"ה שצריך פצימים נפרדים. אלא שס"ל שאם יש גילוי דעת מיוחד שמתקן הפתח שפיר דמי. משא"כ כאשר תיקון הקיר נעשה מאליו לא מהני. וא"כ יתכן שרש"י ג"כ בשיטה זו. ורק בכותל אבנים מהני משום הסימן והתיקון של הרי"ד. וברי"ד התבאר שהסימן הוא רק כאשר הכותל מצד עצמו אינו ישר, ותקנו במיוחד לזה. משא"כ קיר עץ או גבס, שמעצמו נעשה באופן חלק, לא מהני וצריך פצימים מיוחדים. וכן מפורש בריא"ז שאם הקיר חלק משום שצירוף עובי מחיצה, וא"כ ההחלקה היא משום שהוא פנים הקיר, ולא משום תיקון פתח, לא מהני. ובמשכנ"י חידש שכ"ז בבנין אבנים, שאין דרך לתת בו מזוזות עץ, משא"כ בשאר בתים, שיש דרך לעשות כן, לא מהני ע"י החלקה. וצ"ע אם אפשר לפרש כן בדעת הרי"ד.



## פרק ב' - שיטת הרא"ש בראשי כתלים

הלכות מזוזה סימן יד: "אמר אמימר האי פיתחא דאקנא חייב במזוזה. אמר ליה רב אשי לאמימר והא לית ליה פצימין. א"ל עדי פצימין. פיתחא דאקנא כגון שהפתח ממלא כל מזרח ומגיע מצפון לדרום. והא לית ליה פצימין אלא כותלי הבית של צפון ודרום. עדי פצימין באמת אף על פי שאין נראין כפצימין אלא כותלי הבית שנמשכין עד שם מכל מקום פצימין הן". הרי מפורש ברא"ש שמקום שיש לו ג' כתלים והרוח הרביעית פתוחה לגמרי חייב במזוזה. וזו שאלת הגמ' היכן המזוזות, וקמ"ל שהמחיצות בצדדים נחשבות מזוזות. וכן נפסק בטור יו"ד סימן רפ"ז "ואם הפתח ממלא כל הריח כזה חייב שכותלי הבית שמן הצדדין חשובין כמזוזות". הרי מבואר ברא"ש שראשי כותל שמסתיימות בסוף החדר נחשבים פצימים לחדר.



### ספק בביאור דעת הרא"ש אם שאי"צ מזוזות או שראשי הכותל מזוזות לפתח

וצ"ע טעם הרא"ש אם משום שראשי הכתלים נחשבים פצימים, והחידוש הוא רק שאי"צ בכיוון ישר לפתח אלא די בכיוון חוץ, כיון שמסתיים שם ה"ה כמשקוף ומזוזות. או שהרא"ש ס"ל שאי"צ כלל מזוזות, אלא כל שזה פתח ולא פרצה, ויש בנין מסביב, שפיר דמי. וזה כספיקות שלנו לעיל.

ויש בזה נפק"מ גדולה לדינא כאשר ראשי הכתלים לא נגמרים שם אלא הקיר ממשיך בקרן זוית. או במקרה של חדר קטן שנפרץ לחדר גדול שג"כ הכתלים לא נגמרים בפתח של הקטן, אלא ממשיכים כקירות החדר הגדול. שאם זה דין פצימים ורק התחדש שלא נפק"מ באיזה כיוון המשקוף ומזוזות, כאשר הקיר ממשיך בקרן זוית לאו שפיר דמי, שאין מזוזות שמסיימות את הפתח. משא"כ אם זה דין שלא הייתה פרצה, י"ל שגם בכה"ג חייב.

ולמעשה עיין בספר חובת הדר לרי"י בלוי פרק ז' הלכה ז', וכן במכתב הגרד"ל במכתב שהובא בספר מזוזות השער סימן י"ד סק"ג, ששניהם פשוט להם שאין דין ראשי כתלים לקטנה כיון שנמשכים הכתלים בגדולה. ורק דנו לחייב את הגדולה כיון שיש לה פצימים, ולא אכפת לנו שהקטנה נמשך משם. וזה צ"ע כמבואר בהערה כאן. ועיין בחיבורו של הגר"ק על מסכת מזוזה, בכמה מקומות, בעמוד מ' ועמוד קכ"ד בשם הגר"ג נדל שגם לרא"ש אם הכותל ממשיך בזוית יותר מד' אמות, פטור, שאינו ראש כותל אלא אמצע כותל. וזה כהנ"ל. אך הוא הגביל בד"א והגרד"ל כתב שאי"צ לזה. ועיין במנחת יצחק חלק י' סימן צ"א בסו"ד שלכאורה ג"כ ס"ל כן, אך לא הבנתי את דבריו בדיוק. ועיין בשו"ת אבני ישפה יו"ד סימן צ"ה, ובשם הגר"ש אלישיב עיי"ש. וזה כהנ"ל, שלא די בפתח בנין כתקנה, אלא צריך פצימים, אלא קמ"ל שדי גם במכוונים לכיוון חוץ ולא לכיוון פנים.

(1). דהיינו הם נקטו כיון שהחייב הוא על הגדולה שזה המקום שנכנסים לשם, די בזה שלעומד בגדולה יש מזוזות לחייבו. ולכאורה לא די בזה, אלא צריך שהנכנס יכנס בפתח כדינו, שזה הדין של דרך ביאתו. וא"כ מסבא צריך תרת, גם שלבית יהיה פתח וגם שהנכנס יכנס לפתח, ופטור בב' האופנים. ועיין בדעת קדושים ריש סימן רפ"ז שהסתפק כדברינו עיי"ש.

### התמיהה על הרא"ש מהדין אכסדרה

לכאורה דברי הרא"ש צ"ב טובא, שהרי בדין אכסדרא מפורש ברש"י ערוך וכל הראשונים שאירי שיש ג' מחיצות גמורות, ופטור משום של"ל פצימין בדופן ד', ואע"פ שעשה פצימים כיון שלחזוק תקרה עשויים פטור. ולרא"ש די בג' מחיצות להתחייב, וזה לכאורה נגד הגמ' הנ"ל. ורבים התקשו בדבריו, ועיין חזו"א קע"ב ס"ב שנקט שזו שיטה תמוהה, ורק שצריך להחמיר כדעתו, ומ"מ יקבע בלא ברכה עיי"ש. ומאופן הכרעת הדברים נראה שאינו מדינא. וכך כתב הגרד"ל במכתב שמודפס בספרו בעמוד כ"ה, שמשו"ה אפשר להקל בראשי כתלים שנמשכים, אפילו בלא נמשכים ד"א, כיון שהלכה זו עמומה כמ"ש החזו"א. וצריך לבדוק היטב, כי אם יש ישוב טוב על הרא"ש אי אפשר לדחות את דבריו שהובאו בפוסקים בפשטות.



### הפרישה שיש דלת ברוח רביעית

יש כמה ישובים שנאמרו באחרונים, אך הם מוקשים. בפרישה, גם ברפ"ו וגם ברפ"ז, כתב שהרא"ש אירי שיש דלת ברוח רביעית, ולכן חייב. ועיין בשלום יהודה שהאריך לבסס את שיטתו, ותו"ד שלרא"ש דופן ברוח רביעית אינו משום צוה"פ להתחייב במזוזה, אלא משום שם דירה שצריך ד' דפנות. ולכן כאשר נאמר בית, ע"כ שאירי בדופן ברוח רביעית וע"כ שיש דלת, עיי"ש. ושם תמה על החזו"א שכתב שהרא"ש תמוה, הרי כל הפוסקים הסכימו לדבריו. ולדברי עצמו שאירי רק כאשר יש דלת, הרי החזו"א מדבר באופן שאין דלת, וע"ז גם הוא מסכים. ודוחק גדול לקבל אוקימתא זו. אך באמת מצאתי בערוך שפירש שגם באכסדרה יש דלת, וז"ל "והוא בית שיש לו ג' דפנות ודופן רביעי שמעמיד בו דלת אינה מגופפת כל עיקר וכו'". אך בדעת שאר פוסקים שלא כתבו כן קשה לקבל שמסתמא דברו בכה"ג.



### היד הקטנה שאכסדרא עשויה לטיול ולכן אינו רוצה סגירת הכתלים, והוספת

#### האחרונים לבאר דבריו

בספר יד הקטנה הלכות מזוזה ס"ק י"ד האריך שאותו מקרה שאכסדרא פטורה בית חייבת. והטעם שאכסדרא עשויה לטיול, ולכן העיקר זה התקרה, והכתלים הם רק להחזיק את התקרה. משא"כ בית שעשוי לדירה, הכתלים נעשים לעצמם לסגור מקום. ולכן הדין לאחזוקי תקרה שייך רק באכסדרא, משא"כ בית תמיד אמרינן שנעשה גם לצורך סתימה. ואף שלא עשה פצימים כלל, אלא רק ראשי כתלים חייב "כי המזוזות צורך דירה הן". ולא הבנתי פשר משפט זה. וא"כ סופו של דבר, היד הקטנה השיב על שאלה שלא נשאלה, דהיינו שבפצימים בבית למה פטורים, הרי לחיזוק תקרה. ולזה באמת אין שום מקור שחייבים. ורק יש מקור שבלא פצימים כלל חייבים, משום שראש הכותל עצמו הוה מחיצה, וע"ז היד הקטנה לא השיב. ועיין במשנה אליהו לר"א משקובסקי סוכה סימן י"ב, וכן בשו"ת הליכות אליהו לר"א פאלק, שהאריכו לבאר שמקום דירה רוצה לסגור את המקום, אמרינן שראשי הכתלים הם סיום וסגירה של המקום.

משא"כ אכסדרה, שרוצה שיהיה פתח, ל"א שהכתלים סוגרים אותו. והרב פאלק שם מדבר על פצימים בתוך בית שנשתיירו מחיבור ב' חדרים לחדר א', ודן לחייב כמו ראשי כתלים של הרא"ש. וכתב לפטור כיון שהוא לא רוצה לסגור את החדר במקום הפצימים אלא רוצה לחבר, פטור, שלא נחשב פתח גם לרא"ש. וכל דבריו וההו"א לחייב מתחילים רק ע"פ דברי יד הקטנה. שאילו מהרא"ש עצמו אין תחילת דברים, שהרי חייב ראשי כתלים, ופצימים באמצע חדר אינו ראש כותל. ורק לפי דברי יד הקטנה שכתב שפצימים חייב אם בא לסגור הוא שמתחיל הנושא. וע"ז כתב שכל זה הוא רק כאשר הוא בא לסגור ולא כאשר בא לחבר, ופשוט. ומ"מ ישובים אלו צ"ב ואינו מתבארים בסוגיא. וצ"ב מה מקור הרא"ש ואיך הוא מתיישב בסוגיא, ולזה צריך להקדים.



### פרק ג' - שיטת הרמב"ן והגאונים שאכסדרה משום שאינו בית

ברמב"ן במלחמות סוכה דף ד' מאריך לחלוק על בעל המאור שס"ל שהמיעוט בגמ' שם שאכסדרה פטורה ממזוזה הוא רק על בית שער לאכסדרה, אבל אכסדרה עצמה חייבת. והרמב"ן מצדיק את דברי הרי"ף שהסוגיא שם פוטרת גם אכסדרה עצמה, ובתוך דברי כתב "אלא ודאי מיעוטא לאכסדרה ומרפסת גופייהו נמי הוא וכן מיעוטא אותן לענין עורכי המלחמה במס' סוטה תדע דהא אמרי' התם במנחות דכל אכסדרה פטורה ואף על פי שיש לה פצימין בר מאכסדרה רומיתא ובודאי מההוא קרא דממעטא אבל רבינו הגדול ז"ל קיים את שתיהן יפה ואמר דכי קתני התם במנחות חייבין במזוזה בשבתים פתוחין לתוכן וכי קתני התם בפ"ק דיומא פטורין בשאין בתים פתוחין לתוכן". וידועה התמיהה על הרמב"ן, שבגמ' דידן כתב הטעם משום שלית ליה פצימין, ואפילו אית ליה פצימין לחיזוק תקרה הם עשויים, והכונה בפשטות שלכן חסר בשם צורת הפתח. ואיך זה שייך לדברי הרמב"ן שמשום דרשה שצריך דירה.



### מחלוקת רש"י והגאונים בביאור החסרון באכסדרה

ונראה שאף שבשיטת רש"י נראה להדיא שהחסרון בסוגיא הוא בשם פתח, ולא בשם בית, מ"מ הערוך והגאונים לא סברו כן. וא"כ נראה שהרמב"ן קאי בשיטות הגאונים, וכפי שיתבאר. שזה לשון רש"י "הואיל ואין לה פצימין - אושריא"ש ואותה פתיחה לא פתח הוא. הא יש לה

ז. והוי יודע שלא בא רבינו ז"ל אלא למעט בית שער הפתוח לגנה וכיוצא בו שהוא פתוח למקום פטור אבל פתוח לחצר חייב שלא כדברי בעל המאור ז"ל דגרסי' בפ' הקומץ רבה אמר רחבה א"ר יהודה בית ארויקי חייב בשתי מזוזות מאי בית ארויקי בית שער הפתוח לחצר ובתים פתוחים לבית שער ואלמלא אין בית שער הפתוח לחצר חייב במזוזה לא היה זה חייב במזוזה באותו פתח שבינו לחצר מדחייבנא ליה בשתי מזוזות ש"מ בית שער הפתוח לחצר חייב וכן הדין נותן שהרי שערי חצירות חייבין וכל שפתוח לחצר חייב ואפי' שערי מדינות חייבין מפני שנכנסין מהם לרה"י שאלמלא כן היו פטורין דלאו ביתך הוא וכענין הזה שנינו במשנת מס' מעשרות בית שער ואכסדרה ומרפסת הרי אלו כחצר אם חייבת חייבין אם פטורה פטורין ודינן למעשרות כדינן למזוזה וכן אותה משנה מוכחת באמת עוד בברייתא השנייה במזוזה תני בהדיא המזוזה ניתנת על ימין בכניסתו מן השוק לבית שער וביציאתו מן החצר לבית שער ודבר פשוט הוא:

פצימין חייבין - בתמיה ואמאי חיזוק לתקרה הוא דעבידי הפצימין ולא לשום פתח". הרי לשון רש"י להדיא שחסר בשם פתח ובכונה לפתח. אבל בערוך ערך אכסדרה כתב וז"ל "והוא בית שיש לו שלש דפנות, ודופן רביעי שמעמידין בו דלת אינה מגופפת כל עיקר אלא ברוחבו של בית כולו, ולפעמים עושים לה אמה אחת פצים כו' כדאמר בהקומץ אותן הפצימין חיזוק לתקרה הוא דעבידי ולא מיקרי בית". ואותו לשון נמצא בתשובות הגאונים אסף עמ' 67, וכן בגנזי שכתר עמ' 21, שלחיוק תקרה הוא דעבידי ולכן לא מיקרי בית. הרי להדיא נחלקו רש"י והגאונים שלרש"י החסרון הוא בפתח של המזוזה, ואילו לגאונים החסרון הוא בשם בית. ובטור מדויק כדעת הגאונים שיש ב' סימנים - סימן א' רפ"ו וענינו איזה מקום חייב במזוזה, וסימן ב' גם מקום החייב יש הלכות איזה פתח חייב. ואת דין אכסדרה כתב בסימן רפ"ו בדיני מקומות החייבים. הרי להדיא כגאונים ודלא כרש"י. וברור שהרמב"ן שהוכיח מהגמ' שיש דין מקום דירה באכסדרה פירש כגאונים שאינו חסרון בפתח אלא חסרון בדירה. ויסוד הדין שבית צריך ד' מחיצות, ולכן בפרוץ ברוח רביעית חסר בשם בית, ואם התחיל את המחיצות נחשב שיש שם בית, משא"כ מה שבא לחיזוק תקרה בעלמא ולא בא לסגור את הרוח חסר בשם בית, ולא מהנה. וצ"ל שהרמב"ן ס"ל שגם לבעה"מ שאכסדרה חייבת במזוזה וחשיב מקום דירה, אינו בית, אלא שימושי דירה של מרפסת. ולזה אין טעם להצריך ד' מחיצות, שהוא סברא בבית ממש ולא בשימושי חצר או מרפסת.



### שיטת התוס' בסוכה והתו"י ביבמות שבדירות ממש אי"צ ד' מחיצות

יש דבר פלא בתוס' בסוכה ד"ח ע"ב ד"ה ותיהוי, שהביא את שיטת הרי"ף שאכסדרה חייבת רק כאשר בית פתוח לתוכו, ובלא"ה התמעט שאינו דירה "ויש מחלקין בין פתוחין לבית ולפתוחין לגינה וקשיא דאם כן הוה ליה לשנויי הכי התם במנחות (שם) דפריך אדרב חסדא דאמר אכסדרה פטורה מן המזוזה וצ"ל הא דאורייתא הא דרבנן והא דלא משני התם במנחות דמשמע ליה דרב חסדא פטורה לגמרי קאמר אפילו מדרבנן". דהיינו שהקשו לשיטת הרי"ף שחלוק בית פתוח לתוכו או לא, שא"כ למה לא תרצו את הקושיה על ר"ח מבריייתא שר"ח איירי באין בית פתוח לתוכו. וכע"ז איתא בתוספות ישנים יומא דף יא ע"א, הבאנו את דבריו בהערה". ותימא, שהרי ר"ח טעמא קאמר משום שלית ליה פצימין, והגמ' ביארה שגם אם יש זה משום שעשוי לחיזוק תקרה, ואיך אפשר לבאר את דבריו משום שאין בית פתוח לתוכו. והעיר כן הצאן קדשים במנחות ל"ד, הביאו בערוך לנר שם בסוכה. וכן האריך בזה בראשון לציון

(ח). "ועוד קשה לי מאי פריך מההיא ברייתא לרב חסדא דפטור אכסדרה ממזוזה לימא דרב חסדא בפתוחין לגינה ובריייתא בפתוחין לבית אך נראה לדחות דלאב"י פריך דאמר חזינא להו לאספלידי דבי מר פירוש אכסדראות שיש להן פצימין ולית להו מזוזה והתלמוד היה יודע שלא היו פתוחין אותן אספלידי לגינה דא"כ מאי האי שנויא דקא משני התם באכסדרה רומיתא פירוש אכסדרה שיש לה ארבע דפנות מארבע רוחותיה ורובם פתחים וחלונות כעין אותן עליות לוי"ש אמאי פטורים ממזוזה כיון שפתוחים לבית אבל לפירוש הקונטרס לא הוה מצי לשנויי דרב חסדא מדאורייתא ובריייתא מדרבנן דהא דומיא דמילתא דאכסדראות רובם דלא היה להם מזוזה דמייית עלה דהיינו מדרבנן ועוד כי יותר יש לרב חסדא להשמיענו חידוש אפילו מדרבנן".



לבעל האו"ח שם בסוכה. וזו תמיהה גדולה על תוס', איך אפשר לפרש את רב חסדא משום שאין בית פתוח לתוכו, כאשר הוא פירש את דבריו שהוא משום שאין פצימין.



### לכאורה ע"כ לתוס' כאשר יש דיורים ממש אי"צ ד' מחיצות

ולכאורה מוכרחים לפרש דבריהם, אף שזה מחודש, שכיון שס"ל כגאונים שהדין ד' מחיצות הוא כדי שהיה בית, כל שזה בית ממש צריך פחות גברי מחיצה. דהיינו כדי שאכסדרה תיחשב מקום דירה צריך ד' מחיצות ממש. כי באמת אינו כ"כ מקום דירה, ורק ע"י שד' מחיצות הוא שנחשב דומה לבית. משא"כ בית ממש שיש בו דיורים, אי"צ כל תנאים אלו. וא"כ סברו שכל שיש בית פתוח לתוכו הרי יש דיורים ממש ואי"צ ד' מחיצות. משא"כ אם אי"צ בית פתוח לתוכו, שם דיורים מתקיים ע"י ד' מחיצות<sup>ט</sup>. ועיין בספר שלום יהודה סימן ל"ב מש"כ בזה, שמפורסם בשמו כעין מש"כ, אך הוא הולך עם שיטת הפרישה שצריך דלת כדי שיחשב פתח, עיי"ש.



### ישוב הרא"ש לפי"ז שבבית ממש די בג' מחיצות

ולפי"ז יש מקום ליישב את הרא"ש שס"ל שבבית מהני ג' דפנות אע"פ שרוח רביעית פרוצה לגמרי, וכן פסק בטור סימן רפ"ז. ותמהו עליו שזה נגד גמ' מפורשת באכסדרא שיש לה ג' מחיצות, ומשום של"ל פצימים פטור ממזוזה, וברש"י והגאונים וש"פ כתבו שאירי שיש ג' מחיצות גמורות ואפ"ה פטור. והנה לשיטת רש"י שחסר בדין פתח באמת קשה. אך לשיטת הגאונים שאינו חסר בשם פתח אלא בשם בית, י"ל שכ"ז באכסדרה, שאינו מקום דירה ממש, אז צריך ד' מחיצות ממש, כדי שיקבל שם בית. משא"כ בית גמור שיש בו דיורים אי"צ לד' מחיצות אלא ד' בג'. וכעין שמבואר בדברי התוס' סוכה והתו"י שכל שבית פתוח לתוכו אין צריך פצימים ברוח רביעית. ומשום שכיון שיש בו דיורים ממש, קיל תנאי של "שם בית" שלו. אך נראה שאי"ז כונת הרא"ש, וכפי שיתבאר.



## פרק ד'

### בטור מבואר שגם לרא"ש יש דין מזוזות והכותלים נחשבים למזוזות

והנה בפשטות לדעת הרא"ש אין כלל דין מזוזות כדבר בפנ"ע. דהיינו לא רק שאי"צ משקוף, אלא אין צריך שהכותלים יעמדו כמשקופים כלל. אלא כל שיש שם פתח שפיר דמי.

ט). ועיין שיירי כנסת הגדולה הגהות טור יורה דעה סימן רפו: "ח. שיטה ט': ואם בית פתוח לא' מאלו חייב כו'. נ"ב: מקום העשוי כדמות אכסדרה מוקף ג' מחיצות ופרוץ מרוח הד' מכל וכל, ואין בו לא פצימין ולא מזוזות אלא כל אותו הרוח פרוץ כדמות כיפה בנוי עליו, ובאותו אכסדרה יש בתים פתוחים החייבים במזוזה, יש אנשים בעלי מעשה מדקדקים לקבוע מזוזה באותה אכסדרה. ומהרל"ח בסימן ק"א כתב שהוא טעות ושבוש גמור, והוכיח כן מדברי הפוסקים". הנה זו ממש שיטת התוס' סוכה ותו"י יומא הנ"ל.

שהרי בדעת רש"י אף שא"צ מזוזות בפנ"ע, מ"מ יש דין שהפתח יהיה לו כתלים שנחשבים כמזוזות, ולכן אכסדרא פטורה משום של"ל שם פתח. ואילו לרא"ש אינו כלל דין בפתח אלא בשם בית, וכל שיש שם בית מהני. וא"כ לכאורה לרא"ש אין כלל דין משקופים לחייב במזוזה. ונפק"מ טובא לדינא כאשר ראשי הכותל אינם סיום הכותל אלא ממשיך בזוית, או בחדר גדול. שיסוד השאלה במקרים הנ"ל - האם יש דין מזוזות, ורק שהכותל מהני להיות מזוזה, או שא"צ כלל מזוזות, אלא כל שיש שם פתח שפיר דמי. ולהנ"ל פשוט שחייב לדעת הרא"ש.

אך באמת שזה אינו, ובלשון הטור מפורש בדעת הרא"ש דלא כן. שזה לשון הטור רפ"ז "ואם הפתח ממלא כל הרוח כזה חייב שכותלי הבית שמן הצדדין חשובין כמזוזות". הרי להדיא הצריך מזוזות, אלא שפירש שהכותלים בצדדים נחשבים מזוזות לפתח. ומשום שהם מסתיימים בפתח. ונראה שאף שלא"ש אין מקור מדין אכסדרא, שלשיטתו רק להצריך בית. מ"מ יש מקור אחר, והוא המשא ומתן בגמ' בדין זה "אמר אמימר: האי פיתחא דאקרנא חייב במזוזה. אמר ליה רב אשי לאמימר: והא לית ליה פצימין! א"ל: עדי פצימין". הרי טענת רב אשי שלית ליה מזוזות, כיון שפרוץ במלאו, ותירץ שנחשב שיש פצימין, דהיינו הכתלים בצדדים נחשב פצימין לפתח. הרי מפורש בגמ' שאם אין פצימים פטור, והחיוב רק משום שנחשב פצימים, וכלשון הטור "שכותלי הבית שמן הצדדין חשובין כמזוזות". ונראה לפי"ז שחלוק אכסדרא שפתוחה ברוח רביעית, לבית שפתוח לרוח רביעית. וביאור הענין הוא שיש אופן שהדופן הרביעית פרוצה ולא סגרו אותה. ויש שעשה פתח שאוכל בכל הצד הרביעי. דהיינו דעתו לא לסגור את הרוח הרביעית או דעתו שיהיה פתח ברוח רביעית, דהיינו מטרה חיובית לעבור שם. ובזה חלק אכסדרא מבית, שאכסדרא הפתח אינו משום שרוצה שיהיה מעבר אלא שאינו רוצה לסגור את המקום. משא"כ בית, משאיר פתוח זה למטרה שיעברו שם. וכן נראה בלשון הטור שבאכסדרה כתב פרוץ מרוח ד', ובבית כתב שהפתח אוכל בכל הרוח. דהיינו שעשה פתח אלא שהוא גדול שאוכל את כל הרוח. ויתכן שהרוח הרביעית צרה. משא"כ אכסדרה, רוצה שיהיה פרוץ ופתוח לחוץ ולא פתח למעבר בעלמא. והנפק"מ האם הצדדים מוגדרים כמזוזות הפתח. שהמבנה בצדדי הפתח מוגדר כמזוזות, שגודר את הפתח. ולכן בבית שעשה מקום לעבור, אע"פ שהוא אוכל בכל הרוח מ"מ זה למטרת פתח, ושוב המבנה נחשב מזוזות. משא"כ באכסדרא, מה שלא סגר לא שיעברו שם אלא שרוצה שיהיה אור ושוב ל"ח מזוזות.

וא"כ למעשה צריך לבדוק אם הפתח נעשה עבור מעבר, ואז חייב, או שנעשה לחבר ב' מקומות ושלא תהיה הפרדה ביניהם, שאז פטור. ולדינא זה כעין מה שהבאנו מהמחזה אליהו הנ"ל, אך משום גדרים שונים. שאם כוונתו לפתח, הקירות שבצדדים גודרים אותה, שהרי המטרה שיהיה מקום מעבר בתוך מבנה, וא"כ הצדדים גודרים את מקום הפתח, ומכאן ואילך המבנה. משא"כ פרצה, המטרה היא שלא לגדור. וא"כ הצדדים אינו גובלים את הפתח, שהרי לא עשה מקום בתוך המבנה לעבור אלא השאיר פתוח, ומהמקום שלא השאיר פתוח הוא לעצמו פשוט'. וא"כ סו"ד אין הכרח שהרא"ש ס"ל כגאונים וכו' שהבעיה באכסדרא היא משום שם בית, אלא חלוקה פרצה שהיא פתח לפרצה שהיא לשם פרצה.



### שיטת רבינו חננאל וסיעתו בעירובין דלא כרא"ש

ולכאורה ברבינו חננאל בעירובין נראה דלא כדברי הרא"ש, שידועה הגמ' בעירובין דף ו' פתחא בקרן זוית לא עבידי איניש, ורש"י פירש שהפרצה אוכלת מב' רוחות. אך הרי"ף בשם רב האי גאון פירש שזה אותו דין של צוה"פ שעשהו מן הצד, והכונה בשניהם שהפתח בסוף צד א' של הקיר צמוד לזוית של הקיר השני. וכן פסק הרמב"ם. ובפשטות רש"י והרי"ף אמרו אותו דין, ורק נחלקו איזה פתח לא עבידי איניש, שלרש"י רק אוכלת מב' רוחות ולרי"ף גם פתח בצד הכותל לא עבידי איניש. אבל בר"ח דף י"א פירש "ויש שמפרש פתחא מן הצד כגון קנה עומד כנגד הקונדס הנעוץ בזווית ונתן קנה על גביהן צדו אחד על הקנה וצדו אחד על הקונדס שנמצא כצורת פירצה ולא כצורת פתח שהרי לא עשה לה מזוזות אלא הקונדס נתן במקום מזוזות". הרי להדיא שהבעיה היא לא במיקום הפתח, אלא מה שלא נתן לו מזוזות, אלא השתמש בקיר כמזוזה<sup>1</sup>. ואין דרך פתח בכך אלא הוה פרצה. וזה כמקרה שהבאנו לעיל מהרי"א<sup>2</sup>. אלא שהרי"א כתב שטעם הפסול הוא משום שצריך גילוי דעת על עשית פתח כדי שהקיר יחשב מזוזה. ולר"ח הפסול הוא משום שליכא מזוזה והוה פרצה בעלמא. ויתכן שזה שלב שני, אחרי שאין גילוי דעת שוב הו"ל פרצה. ומ"מ פשוט שאם ההגדרה היא שאין דרך במיקום הפתח כרש"י, והרי"ף רק חידש שה"ה בצד הפתח, אין לזה שייכות לדברי הרא"ש, שהרי הכא אוכל את כל הרוח. אבל אם ההגדרה היא כר"ח שפתח בלא קנים ל"ח פתח אלא פרצה אין נפק"מ בין זה מקרה שרק בצד למקרה שאוכל כל הפתח. וא"כ לכאורה הר"ח נגד הרא"ש. ומזוזה לכאורה יותר חמורה מעירובין, עיין בתו"י יומא י"א ע"ב שהאריך בזה, שמזוזה חמורה מעירובין ומטומאה, שהתם פתח והכא שער. ומאחר שלא מצאנו להדיא הסבר ברה"ג ורי"ף ורמב"ם, והר"ח הוא יסוד בית מדרש זה<sup>3</sup>, יש דררא גדולה שהסבר שיטתם כר"ח, וא"כ זו שיטה גדולה כנגד הרא"ש. מלבד דעת רש"י שדלא כרא"ש כמו שהתבאר שפירש שהבעיה באכסדרא שחסר במשקופי הפתח.



י. למעשה צ"ע פתח בין סלון למטבח כאשר יש עוד פתח לסלון וכן למטבח, האם מוגדר שהפתח נעשה לעבור או לחבר בין ב' המקומות. שיש אנשים שרוצים לחבר בין ב' המקומות ויש שמשאירים פתוח לגמרי, וא"כ הפתח י"ל לחבר במקצת. והשתא צ"ע, אם רוצים גם למעבר וגם לחבר מה דינו. ולכאורה כיון שלחבר עושה פתח רחב יותר מהנצרך למעבר, שוב ל"א שהמזוזות הם לגדור הפתח. שאדרבה רוצה שיהיה פתוח במקום זה כדי שיהיה חיבור, וצ"ע. דהיינו כל שיש עוד רצון שיהיה פתוח מלבד הצורך במעבר אין המזוזות גודרות וצ"ע. הרב יצחק צבי ליברמן אמר ש"ל כיון שאינו רוצה שיהיה פתוח לגמרי אלא חלקי, זה ג"כ מגדיר את הצדדים כמזוזות שסוגרות את הריחוק ומשאירות את המחיצה, ויש צדק בדבריו וי"ל. כמובן שכ"ז בראשי כתלים ולא בפצימים ממש. שאינו ברמה של חיזוק תקרה, אלא רק בחידוש שהצדדים ע"כ מוגדרים כמזוזות.

יא. ועיין באגודה ד"א שהתקשה לדיק התוס' ד"ו שרק לא עבידי איניש, אבל אם עשה בפועל שפיר דמי, ולמה לרמב"ם יהיה כך הדין. והשיב שמא לרמב"ם אם עשה פתח גמור גם מהני. ולהנ"ל הרי פשוט כן שכל שיש מזוזות אין תחילת בעיה.

יב. וכידוע בעירובין הרבה דברים שנמצאים ברי"ף בשם רה"ג נמצאים אצלנו בפירוש הר"ח מילה במילה ודנו בזה.

העולה מזה:

א. נחלקו רש"י והריטב"א בכותל אבנים אם צריך משקוף בפנ"ע מלבד הכותל מסביב. שלרש"י אי"צ ולריטב"א צריך. אך מבואר ברי"ד וריא"ז, שבעלמא גם לרש"י צריך משקוף בפני עצמו, ורק בבנין אבנים, שאופן בנייתו נעשה ע"י אבן נכנס ואבן יוצא, וכדי שיהיה קיר חלק ע"כ צריך לתקן את הפתח במיוחד לזה. כאשר יש פתח מתוקן נחשב שיש גילוי דעת שעושה פתח ומהני במקום מזוזות. והכלל שצריך מעשה גילוי דעת מיוחד שרוצה לעשות פתח.

ב. בדעת הריטב"א והרא"ה אע"פ שבכותל אבנים הצריכו משקוף, וכתבו שכל הסוגיא במנחות נראה שצריך משקוף בפנ"ע, מ"מ בבית קנים כתבו שמהני כמשקוף וצ"ע. שלכאורה אין גילוי דעת מיוחד, ושמא בצורת הבניה שלו ע"כ נעשה בצורה מיוחדת לפתח וצ"ע.

ג. העולה מזה שהפשטות בראשונים שיש דין שהפתח יעשה לשם פתח, וצריך מעשה תיקון וגילוי דעת מיוחד לזה. וא"כ קירות שסומך עליהם פתח מבחוץ פטורים. וכן קירות גבם או עץ או יציקת בטון כגון בניה טרומי, שעצם הקיר עומד ישר ולא הוסיף תיקון בקיר לשם הפתח פטור. ושמא יש מקום בתורת חומרא לקבוע מזוזה משום הספק בדעת הריטב"א והרא"ה בבית קנים.

ד. דעת הרא"ש שראשי כתלים חייבים, תמהו עליו מהגמ' מפורשת שאכסדרא פטורה. והחזו"א ס"ל שדעת הרא"ש תמוה, ומ"מ אי אפשר לעקור משום שהובא בטור וש"פ. ועפ"ז הקילו בספיקות לדינא. והראנו שהפירוש בגמ' תלויה במחלוקת רש"י והגאונים בפירוש הגמ', ושהרמב"ן והתוס' ס"ל כגאונים. וא"כ אין לדונו כשיטה תמוהה. ומ"מ הסקנו שגם לרא"ש בעינן שראשי הכתלים יהיו מחיצה לפתח. וחלוק אם רוצה שיהיה פתח ברוח רביעית מרוצה שרוח הרביעית תהיה פתוח לרווחה ונפק"מ לדינא בזה.

ה. לפי"ז נראה שהרא"ש אינו נגד מש"כ שיש דין תיקון פתח שהוא גילוי דעת במקום משקוף נפרד, ולכאורה ברא"ש מבואר שגם ראשי כתלים חייבים. אך כמ"ש מהטור שמשום שסיום הכותל מהווה משקוף, ולא שאי"צ משקוף. אלא התחדש שאינו להיות בכיוון סגירת הפתח אלא גם לכיוון השני. והתבאר שהטעם שנחשב משקוף משום, שדעתו שיסתיים החדר שם, ולכן גמר הכותל הוה סיום הפתח. וא"כ לרי"ד וריא"ז צ"ל שמדובר בכותל אבנים שנצרך לתיקון שלא יהיה אבן נכנס ואבן יוצא, וכיון שדעתו שזה יהיה סיום החדר בתיקון זה יש גילוי דעת שעושה פתח.

ו. נראה לכאורה לפי"ז שפרוזדור שנפתח לחדר גדול, וכל ראשי כתלים שהכותל נמשך לחדר השני, אין לדונו כמשקוף ומזוזות שלא נעשה לך אלא להמשך הכותל של החדר שנכנס איליו, ואי"צ דוקא ד' אמות, ולא משום שלא קיי"ל כרא"ש. אלא משום שבעינן משקוף ותיקון לשם פתח כמ"ש.



(ג). ומ"מ קשה לקבל שהריטב"א והרא"ה שהעמידו בתקיפות שצריך משקוף בפנ"ע, הם יהיו מקור השיטה שאי"צ תיקון לפתח. ומ"מ בודאי יש לצרף עוד ספיקות להקל.

הרב הלל בן שלמה

## קיום לוויית בהר הבית

בברייתא, הנזכרת כמה פעמים בגמרא, נאמר כי לא רק טמאי מת רשאים להיכנס להר הבית אלא אפילו המת עצמו מותר בכניסה לשם, כפי שהכניס משה רבינו את עצמות יוסף עמו למחנה לוייה<sup>א</sup>. האומנם ניתן להכניס מתים להר הבית? האם זהו דבר סביר להיכנס להר הבית עם עצמותיו של נפטר ולהתחיל משם לווייה? האם זהו מכבוד המקום? האם אין כאן פגיעה במורא המקדש?

לגבי ערים המוקפות חומה נאמר במשנה בכלים (א, ז) כי אם יצא משם מת – לא מחזירים אותו. האם לא ניתן ללמוד בקל וחומר לגבי הר הבית, הנמצא בשתי דרגות קדושה מעל הערים הללו, שהכנסת מתים אליו תהיה אסורה?



### א.

#### קיום לוויית בבית כנסת

מציאות של הכנסת המת לשם קיום לווייתו בבית כנסת או בבית מדרש, נזכרת בתשובת רב נטרונאי גאון (יורה דעה סימן רצא): "חכם ואלוף וגאון מכניסין אותו לבית המדרש, ומניחין את המטה במקום שהיה דורש, וסופדין אותו תלמידים וקהל ישראל...". דברים אלו מצוטטים בדברי כמה מהראשונים, ופוסק אותם להלכה השולחן ערוך (יורה דעה שמה, כ). מדברים אלו משתמע, שהכנסת מת לבית המדרש מותרת באופן חריג לאדם גדול, אולם בדרך כלל יש להימנע מכך.

התנגדות להכנסת מתים לבתי כנסת מופיעה גם בשו"ת מהר"ם חלאוה (סימן מב), המדקדק מהאמור בגמרא (בבא קמא יז, א) על חזקיהו המלך, שהניחו ספר תורה על מיטתו ואמרו: "קיים זה מה שכתוב בזה" – והגמרא מסיימת שכיום לא עושים כך לכבודם של נפטרים אלא "אפוקי מפקינן, אנוחי לא מנחינן". כלומר, מוציאים את ספר התורה מבית הכנסת ולא מניחים אותו על מיטת הנפטר. משמע מכאן, שלא מכניסים את המת לבית הכנסת. המהר"ם חלאוה מסביר, כי בית הכנסת עומד לנו כיום במקום מקדש, ויש להקפיד שלא לזלזל בו; ורק לזקן ויושב בשיבה, שלעולם לא ימוש ממנה, לגביו יש מקום להתיר.

בספר חכמת אדם הסתייג ממציאות רווחת של הכנסת מתים לבתי כנסת בשעת לוויית. לדבריו, אף על פי שעשו כן למחותנו הגר"א, הרי שזה צריך להיות דבר חריג ביותר, ויש להימנע מכך לחלוטין: "ורע עלי המעשה, שראו שעשו כן לאדונינו מרנא רבנא רבן של כל בני הגולה מחותני ר' אליהו חסיד שהיה ידוע ומפורסם לכל העולם לגאון וחסיד ויחיד בדורו, ממנו למדו לעשות כן גם למי שרוצין לכבדו ועליהם נאמר (עיי' ירמיהו ב, ז) 'ותבואו ותטמאו את

(א). תוספתא כלים ב"ק א, ח; פסחים סז, א; נזיר מה, א; סוטה כ, ב.

מקדשי', ובוודאי גורמים רעה למת בזה, וראוי לבטל זה שלא להכניס שום מת בבית הכנסת ובבית המדרש".

אכן, יש שהרחיבו את ההיתר לאנשים שמן הראוי לכבדם, אך גם זה לא באופן גורף, כפי שכותב בערוך השולחן (יורה דעה שמד, יב) בעניין זה: "לא כל המתים מכניסים לבית הכנסת ולבית המדרש להספידו אלא תלמידי חכמים ונשותיהם..."<sup>2</sup>.



## ב.

### השוואת בית כנסת להר הבית

לכאורה מסתבר לומר, כי בהר הבית יש מקום להחמיר יותר מאשר בבית כנסת, משום שדיני מורא מקדש נאמרו בראש ובראשונה לגבי הר הבית, ויש שם חומרות שאין צורך להחמיר בהם בבית כנסת, כמו איסור כניסה במקלו ובמנעלו ובפונדתו (משנה ברכות ט, ה; וראה בספרי "מורא מקדש" חלק ב פרק ו).

על פי הדברים הללו יש לומר, כי אם בבית כנסת לא מקיימים לוויית, על אחת כמה וכמה שבהר הבית אין לקיים אותן – על כל פנים לא באופן שבשגרה. ומה שהכניס משה את עצמות יוסף עמו, אפשר לומר שזהו באמת היתר חריג לאדם חשוב, כמו שהותר בבית כנסת לחכם גאון ואלוף. ואף על פי שלמדו משם לעניין הטומאה, שאין איסור בהכנסת המת לשם, ייתכן לומר, שמצד דיני מורא מקדש מן הראוי להימנע, משום שיש בכך זלזול בכבוד המקום.

נכון הוא, שהשוואה זו אינה מוחלטת, ויש גם צד להחמיר בבית כנסת, שהוא מיועד רק לתורה ותפילה, ואילו בהר הבית יש שימושים נוספים. ובאמת, קשה לומר על דבר הנזכר בחז"ל במפורש להיתר, שהוא נאמר רק במקרה חריג ביותר. בכל אופן, גם אם נאמר שאין איסור בדבר – כל זמן שאין צורך גדול, נראה לומר למעשה, שלא רצוי לנהוג כן.



## ג.

### הכנסת מתים לערים המוקפות חומה

במשנה בכלים (א, ז) נאמר: "עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה [משאר ארץ ישראל], שמשלחים מתוכן את המצורעים, ומסבבין לתוכן מת עד שירצו. יצא אין מחזירין אותו".

ב). בגמרא במגילה כח, ב נאמר, שמותר להספיד בבתי כנסת ובבתי מדרש הספד של רבים, כמו הספד בו נוכחים רב ששת או רב חסדא; וכך נפסק בשו"ע (שם סעיף יט), כי מספידים תלמידי חכמים ונשותיהם בבית הכנסת ובבית המדרש, אבל לא שאר העם. לא נזכר שם שבהספד זה היו מכניסים את מיטתו של המת לשם, אך יש שהבינו כן; ונראה שכך היא הבנת הערוך השולחן. אולם כמה מהאחרונים העירו, כי השו"ע התיר את הכנסת המיטה דווקא לחכם אלוף וגאון ולא לכל תלמיד חכם או אשת ת"ח (ראה בשו"ת וזאת ליהודה יורה דעה סימן כח).

לכאורה יש סתירה בתוך המשנה. מצד אחד נאמר, שאפשר להכניס מת לעיר המוקפת חומה: "ומסבין לתוכן מת". אולם מצד שני נאמר, שאם המת יצא – "אין מחזירין אותו".

נראה להבין, שיש היתר להכניס את המת לתוך העיר לצורך הספדו, ולצורך עריכת "סיבוב", מסע לוייה ברחבי העיר. אולם קבורתו באופן סופי, מוכרחת להיות מחוץ לעיר, ואי אפשר להחזירו לקבורה בעיר; וכן עולה מדברי התוספות יום טוב. פירוש זה כתב בעל התפארת ישראל (כועז אות ט) – אולם הוא עצמו כותב, שמדברי הרמב"ם לא משמע כן. ובפירושו 'יכין' כתב על פי רבותיו, שהכוונה היא למי שמת בתוך העיר, ולא למי שמת מחוצה לה. וכך מבארים בפירושיהם על המשנה הרמב"ם והרע"ב, שהסיבה שלא מחזירים את המת לתוך העיר נובעת מכך, שכאשר הטומאה יצאה מהעיר, אי אפשר להחזיר אותה. ממילא יש להבין, שההיתר להסתובב עם המת בתוך העיר, הוא דווקא במת שהיה בעיר, אבל אין להכניס אליה מתים מבחוץ.

ובאמת, בניגוד לגרסה המופיעה במשנה לפנינו, לפיה אפשר להכניס מתים לעיר "ומסבין לתוכן מת", בדברי רבי מנחם ברבי יוסי בתוספתא שלפנינו (כלים ב"ק א, יא), הגרסה היא "ומסבין בתוכן המת עד שירצו". בנוסח זה מצטט את המשנה בספר הלכות גדולות (סימן עה עמוד תרעג), וכך עולה מדברי פרשני המשנה, המבארים את ההיתר לסובב את המת בתוך העיר ולא להכניס מת שהיה מחוץ לעיר, כי הם מבינים אותה כאילו כתוב בה "ומסבין בתוכן".

ג. לשון הרע"ב: "ומסבין לתוכן מת – מותר לנושאו בעיר ממקום למקום". משמע מדבריו, שרק בתוך אותה העיר אפשר, אבל לא להכניס אותו לעיר אחרת, וכפי שהוא כותב בהמשך דבריו: "אין מחזירים אותו... דכיון דיצאה טומאה מן העיר אין מכניסין אותה בתוכה". דברים אלו הם שלא כהבנת התוספות יום טוב, המצטט את דברי הרע"ב וכותב לגביהם: "והיו מצי למתני ומכניסים כו' עד שירצו", כלומר: במקום 'מסבין' היה אפשר לכתוב 'מכניסים'. אך על פי המבואר בדברינו, אין זו כוונת הרע"ב. ועוד הוסיף התוספות יום טוב בביאור דברי הרע"ב: "ומ"ש הר"ב לנושאו בעיר ממקום למקום. כלומר בכל עיר ועיר ומעיר לעיר". אולם על פי המבואר, הרע"ב התכוון דווקא בתוך אותה העיר, ולא להעבירו לעיר אחרת. נראה שהתוספות יום טוב הבין כדברי התפארת ישראל בפירושו כועז הנ"ל, וניסה להכניס פירוש זה בדברי הרע"ב (וכן תמה על התוספות יום טוב בפירוש הר המוריה על הרמב"ם בית הבחירה ז, יג; וראה עוד בעניין בסוף ההערה הבאה).

ד. רמב"ם, רא"ש, ר"ש, רע"ב, תפארת ישראל ביכין שם, הגר"א באלהו רבה; כן הוא בדברי המאירי לקידושין נב, ב (למרות שהוא עצמו גורס "לתוכן"), וכך עולה מדברי הראב"ד בהשגה על הרמב"ם בהלכות בית הבחירה ז, יג. גרסה אחרת מופיעה בדברי הכסף משנה על הרמב"ם שם: "ומשכיבין לתוכן מת", והוא מבאר, שהכוונה היא להניח אותו שם במשכבו – לקבור אותו. ובכל אופן נראה, שאף הוא אינו מבין שניתן להכניס לשם מת שהיה מחוץ לעיר, וממילא הפירוש הוא כאילו כתוב "בתוכן".

מלשון הראב"ד נראה, כי החידוש בדברי המשנה "מסבין" הוא, שבניגוד לטומאה הנמצאת בתוך העזרה, שאסור להשהותה אפילו לזמן קצר ביותר (ראה למשל במשניות עירובין י טו; שבועות ב, ג), את המת הנמצא בעיר חומה, אין חובה להזדווד ולהוציא מתוך העיר: "אם רצו לסבבו בעיר כדי להרבות בהספדו ובכבודו עד שירצו קרוביו להוציאו – מסבבין". אולם הגר"א בביאורו כותב "ואינו קונה מקומו", ונראה שלדעתו החידוש הוא, שניתן להעבירו ממקום למקום בתוך העיר. ייתכן להבין באופן זה את לשון הר"ש והרע"ב בפירושם למשנה "מותר לנושאו בעיר ממקום למקום", וכן ביאר בפירוש הר המוריה על הרמב"ם שם.

בסדרי טהרות על כלים (עמוד 98) תמה על פירושו של הגר"א, שהרי בתוך העיר מת מצוה בוודאי אינו קונה מקומו, ואין הבדל בעניין זה בין עיר המוקפת חומה לעיר שאינה מוקפת חומה (ועל פי זה הוא ביאר את דברי התוספות יום טוב המובאים בהערה הקודמת, שלכאורה הוציא את דברי הרע"ב מפשטם). ייתכן להשיב על דבריו, כי באמת אין חידוש

הרמב"ם בפירושו כתב לגבי מת שיצא מהעיר: "אין שום דרך שיוחזר לעיר ויקבר בה". אולם האם יש אפשרות להחזיר את המת באופן זמני, כמו על מנת להספיד אותו, אבל שלא על מנת לקבורו בה? יש שרצו לדקדק מלשוננו, כי באמת אין בעיה בהכנסת מתים לעיר חומה באופן זמני, שלא על מנת לקבורם שם (סדרי טהרות על כלים לאדמו"ר מרדזין, רבי גרשון חנוך ליינר, עמוד 99). ייתכן להבין כן גם ממה שהרמב"ם כותב לגבי ההלכות האמורות בירושלים (בית הבחירה ז, יד), שלא מעבירים בה עצמות אדם. ומשמע מכך, שבערים המוקפות חומה, שקדושתן פחותה מקדושת ירושלים, אפשר להעביר עצמות אדם.

אמנם, מהמשך לשונו בפירוש המשנה שם נראה, כי אף באופן זמני אין להתיר את הכנסת המת לעיר המוקפת חומה: "לפי שהטומאות מורחקות מן הערים ומוצאות מהן ואין מכניסין אותן אליהן". גם מלשוננו בהלכותיו נראה להבין, שאין מכניסים את המת כלל: "ואם יצא המת חוץ לעיר אין מחזירין אותו לתוכה – אף על פי שרצו כולם להחזירה" (אלא שמלכתחילה הוא מתיר לקבור את המת בעיר, בהסכמת טובי העיר – ובזה נחלק עליו הראב"ה, וסבר שאין להתיר). וכך כתב הרב קנייבסקי בפירושו על הרמב"ם דרך חכמה (אות עה), שאין להתיר כלל להחזיר את המת שיצא, גם לא בשביל להספידו (וייתכן שיש לחלק בין מת שלם, שלא ניתן להחזיר, לבין עצמות של מת, אותם ניתן להכניס לשם, והאיסור לגביהם הוא רק בירושלים).



## ד.

### האם יש איסור מדרבנן להכניס מתים להר הבית?

לגבי האיסור להכניס את המת לעיר המוקפת חומה, כותבים הרא"ש והר"ש בפירושיהם, כי זהו דין מדרבנן, שהרי מדין התורה מותר להכניס את המת אפילו להר הבית. האם ניתן ללמוד מדברים אלו, כי יש איסור מדרבנן להכניס את המת להר הבית? ניתן לומר, כי מה שמשה הכניס את עצמות יוסף עמו למחנה לויה, זה היה לפני שחכמים אסרו על הכנסת המתים לערי חומה. אולם אחרי שחכמים אסרו זאת, אולי האיסור כולל גם הכנסת מתים להר הבית.

לכאורה, אם אנחנו רוצים להרחיק את הטומאה ממקומות של קדושה, וזהו הטעם של גזרת החכמים, הרי שיש להחמיר גם לגבי הר הבית ולאסור הכנסת מתים לשם. אולם ייתכן לומר, שדווקא לגבי העיר, שהוא המקום בו נמצאים התושבים בקביעות יש להחמיר מלהביא טומאות, ואילו להר הבית, שאינו מקום מגורים רגיל, לא צריך להחמיר. עוד ניתן לומר, כי מציאות של מתים בתוך העיר היא יחסית שכיחה, ואילו מציאות של מתים בהר הבית אינה כל כך מצויה, וחכמים אינם גוזרים גזרות על מציאויות נדירות.

כמובן, שכל הדיון שלנו הוא לפי האפשרות הנזכרת, שהכנסת מתים לערים המוקפות חומה אסורה אף באופן זמני (כדברי הדרך חכמה על פי הרמב"ם, וכפשוטו לשון הר"ש והרע"ב הנ"ל). לפי

---

גדול בכך שהוא לא קנה את מקומו, ועיקר החידוש הוא מהסיפא, שאי אפשר להחזיר אותו כשיצא מהעיר, ולהביאו אל מקומו הראשון.



הסוברים, שההכנסה באופן זמני מותרת (תוספות יום טוב, תפארת ישראל בפירושו בועז, הרמב"ם על פי הסדרי טהרות), ממילא אין כל גזירת חכמים בעניין.

הרמב"ם בהלכותיו (בית הבחירה ז, טו; ביאת המקדש ג, ד) מתיר את הכנסת המתים להר הבית, ואינו מזכיר כל הגבלה על כך. משמע, שזהו היתר גמור, ואף מדרבנן אין איסור בדבר. אמנם, ייתכן שהרמב"ם סבר, שעצם הרחקת הטומאה מהערים המוקפות חומה, הוא דין מן התורה – בדומה להרחקת המצורע הנזכרת במשנה זו; ולא כפי שכתבו הרא"ש והר"ש, שמדובר בדין מדרבנן.<sup>7</sup> ממילא, אין כאן כל החמרה שחכמים החמירו, ובכל אופן כניסת המת להר הבית מותרת. אמנם, גם בדברי הר"ש אנחנו מוצאים שהוא נוקט כדבר פשוט, שאפילו המת עצמו מותר בהר הבית (בפירושו לזבים ה, יא), ולא מצאנו בשום מקום שהוא כותב, שיש איסור בדבר מדרבנן, ונראה שאף לפי דעתו יש לומר, שזהו היתר גמור.



## ה.

### סיכום ומסקנות

א. בזמן שישראל היו במדבר, משה רבינו הכניס את עצמות יוסף למחנה לויה, שקדושתו כקדושת הר הבית, ולמדים מכאן חז"ל, כי לא רק טמא מת אלא אפילו המת עצמו מותר בכניסה להר הבית.

ב. הכנסת מתים לבתי כנסת או בתי מדרש לצורך הספד, מותרת בדברי הפוסקים במקרים חריגים בלבד, לכבודם של חכמים מופלגים.

ג. יש מקום ללמוד מדיני בית כנסת לדינים הנוהגים בהר הבית, ועל כן מסתבר, שאין להכניס מתים להר הבית לצורך הספד, זולת המקרים החריגים בהם התירו להכניס מתים לבתי הכנסת.

ד. קדושת הר הבית גדולה מקדושת הערים המוקפות חומה, ועל פי המשתמע מדברי המשנה וכפי שמבינים רבים מהמפרשים, אין להכניס מתים לערים המוקפות חומה.

ה. למרות האיסור על הכנסת מתים לערים המוקפות חומה, איסור זה אינו חל על הכנסת מתים להר הבית, ובשעת צורך גדול ניתן להכניס מתים להר הבית.



ה). יש לציין, כי בפסוקי הנביא מסופר על כמה מן המלכים שמתו מחוץ לירושלים, והם הובאו לקבורה בירושלים – אחזיהו (מלכים ב ט, כח); אמציהו (שם יד, יט); יאשיהו (שם כג, ל); וכך פשטות הדברים לגבי עוזיהו (אם כי יש מקום להבין אחרת מדברי התוספתא לכלים ב"ק א, יא). בתוספתא לנגעים (ו, ב) נאמר, כי לא מקיימים קברות בירושלים, פרט לקברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה, שהיו שם מימות הנביאים הראשונים. ייתכן להבין, שמאחר שזהו דין דרבנן, לא היה צורך לפנות את הקברות שהיו קיימים עוד לפני גזירה זו. אמנם, המלבי"ם ביחזקאל (מג, ז) מבאר את דברי הנביא על ישראל המטמאים את המקום בפגרי מלכיהם, כמתייחסים לקברות המלכים שהיו שם – ולדבריו, קבורה זו היתה בניגוד להלכה. על פי דבריו ניתן לומר, שבאמת האיסור הוא מן התורה, אולם אחרי שכבר קברו שם, לא חייבו לפנות את הקברות הללו, מפאת כבודם של המלכים והנביאים.

# אוצר חושן משפט

אם מחוייב לשאול את רבו בכל הוראה או פסק דין שפוסק ♦ גדר  
הריגת הבא במחתרת



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

## אם מחוייב לשאול את רבו בכל הוראה או פסק דין

### שפוסק

התוקע עצמו לדבר הלכה \* עיקר פסיקת ההלכה בדימוי מילתא למילתא \* כל הדין דין אמת לאמתו – ביאורו \* בפסק שברור לו אם חייב להימלך \* חסידותו של דוד המלך \* רכיבה על פרידה \* כשנסתפק הדיין בדין מה יעשה \* מורה הוראות באיסור והיתר אם צריך להימלך \* אזהרה לדיינים שידקדקו בדיניהם \* מינוי מורה הוראה או דיין פחות מגיל ארבעים \* אם ראה החיד"א את ספר אבקת רוכ' \* הספרים הם רבותינו \* אם יש כיום דין רבו המובהק \* חובת העיון בספרים קודם פסיקת ההלכה \* הנסמך הרי הוא כנמלך ברבותיו

### שאלה

עמדתי ואתבונן אם יש לדיין או למורה הוראה לשאול את רבו או למי שגדול ממנו שבעירו, בכל פסק דין או הוראה שהוא פוסק. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



### תשובה

#### א.

ביבמות (דף קט ע"ב) איתא: אמר ר' יצחק, מאי דכתיב: "רע ירוע וגו' ושנא תקעים בוטח" (משלי יא, טו), רעה אחר רעה תבא לתוקע עצמו לדבר הלכה. תוקע עצמו לדבר הלכה - בדיינא דאתי דינא לקמיה, וגמר הלכה ומדמי מילתא למילתא, ואית ליה רבה ולא אזיל משאיל. דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין יריכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו וכו'. ע"כ. ופירש רש"י: וגמר הלכה, יודע הלכה שאין דומה לדין הבא לפניו כל כך, ומדמי מילתא למילתא, ולא משאיל לרביה, והיינו תוקע שסומך ונשען על ההלכה שהוא יודע. ע"כ. הרי שאזהרה גדולה שמענו שיש לדיין לשאול את רבו בדין שלפניו במקום שמדמה מילתא למילתא ואינו דומה כל כך, אך סומך הוא על השערת שכלו ודעתו. וכ"פ הרי"ף בסנהדרין (דף ב ע"א מדפי הרי"ף) והרמב"ם (סנהדרין פ"כ ה"ח) והסמ"ג (לאוין רח) והרא"ש בסנהדרין (פרק א הלכה ט) והטור (ח"מ סימן י אות ג). וכ"כ מרן השלחן ערוך (ח"מ סימן י סעיף ב) וז"ל: כל מי שבא לידו דין ומדמהו לדין אחר שבא לידו כבר ופסקו, ויש עמו בעיר גדול ממנו בחכמה ואינו נמלך בו, הרי זה בכלל הרשעים שלבם גס בהוראה. עכ"ל.



## ב.

אלא לכשנדקדק בדברי רבותינו נראה, שכל עיקר הקפידא הוה שמחוייב לשאול את מי שגדול ממנו בחכמה שבעירו, מצאה מקום לנוח דוקא כשמדמה מילתא למילתא ואין הדבר ברור לו כל כך. וכן מתבאר בדברי הטוש"ע (שם), שהרי בסעיף שלפני כן כתבו שהגס לבו בהוראה וקופץ ופוסק הדין קודם שיחקרנו היטב בינו לבין עצמו עד שיהא ברור לו כשמש, הרי זה שוטה רשע וגס רוח. ע"כ. ולא כתבו שגם לאחר שברור לו הדין כשמש מחוייב לשאול את רבו, ובסעיף הבא זכרו את החיוב לשאול את רבו כשמדמה דין לדין שכבר פסקו, שעל זה עיקר הקפידא אם לא שואל ומברר דעת הגדולים ממנו, שבדימוי מילתא למילתא נמצאת עיקר ההוראה. ועיין בבבא בתרא (דף קל ע"ב) ובלבד שלא ידמה. ובשו"ת יביע אומר (חלק א דברי פתיחה אות ה). ובנפול הדימוי נפל הבניין, ולכן מחוייב לשאול ולברר אצל רבו או מי שגדול ממנו בחכמה.

וכיוצא בזה מצאנו בבית יוסף (יורה דעה סימן רמב אות ט) שהביא מ"ש ההגהות מימוני (פרק ה' מהלכות ת"ת אות ג) בשם הר"ם, שכל הכתוב בספרים מפסקי הגאונים יכול להורות אותו פסק בימי רבו, רק לא יורה דבר מלבד, ולא יסמוך על ראיותיו לדמות מילתא למילתא מעצמו. ע"כ. הא קמן שעיקר ההוראה הוא בדימוי מילתא למילתא, ובוה נאסר להורות בפני רבו. ומעתה בפסק ההלכה הברור לו שלא צריך לדמות מילתא למילתא, לא צריך לשאול למי שגדול ממנו.



## ג.

ועל פי זה נראה לבאר מ"ש בגמרא בסנהדרין (דף ז ע"א), אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינוה בישראל, שנאמר "אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפט" (תהילים פב, א). וכל דיין שאינו דן דין אמת לאמיתו גורם לשכינה שתסתלק מישראל. ע"כ. ויש לעיין, מהו דין אמת לאמיתו, וכי יש דין אמת שאינו לאמיתו. וכבר העירו על זה התוספות בבא בתרא (דף ח ע"ב ד"ה דין אמת), ובשו"ת הרשב"א (חלק ג סימן עד), והבית יוסף (חושן משפט סימן א אות ב), ועיין במהרש"א בחידושי אגדות בבבא בתרא (דף ח ע"ב ד"ה והמשכילים), ובסנהדרין (דף ז ע"א ד"ה אמר ר' שמואל).

ועוד יש להבין, מה הסיבה שזה גורם לשכינה שתשרה או תסתלק מישראל. וכן יש לדקדק למה הזכיר ואמר לשון יחיד 'כל דיין שדן', והלא כבר אמרו רבותינו באבות (פרק ד משנה ח) אל תהי דין יחידי שאין דין יחידי אלא אחד, ועיין בשולחן ערוך (חושן משפט סימן ג סעיף ג), והיה לו לומר כל בית דין שדנים דין אמת לאמיתו, בלשון רבים. ועוד יש לדקדק כמה דקדוקים במאמר זה. ואכמ"ל.

והנראה לבאר בכל זה על פי האמור, דאיירי שדן דין ומדמה מילתא למילתא, ואפילו שהוא כבר דיין והוסמך, והוא סבור שזה דין אמת, מכל מקום צריך להתייעץ עם רבו, וכשהוא מתייעץ עם רבו ולא סומך על שיקול דעתו, מרבה בזה השראת השכינה, שהרי אמרו חז"ל באבות (פ"ד מ"ב) מורא רבך כמורא שמים. ועוד אמרו בסנהדרין (דף קי ע"א), כל החולק על רבו

כחולק על השכינה. נמצא שריבוי השראת השכינה נמצאת בהנהגת הכבוד שנוהג ברבו. ולכן כאן שדן דין אמת לאמתו, מכיון שהתייעץ עם רבו, משרה השכינה בישראל.

ולפי האמור נחא מה שהזכיר ואמר לשון יחיד כל הדין דין אמת, שהרי כבר כתב הרב חיד"א בברכי יוסף (ח"מ סימן י' סוסק"ד) שהדיין שצריך לשאול את רבו כשמדמה מילתא למילתא, כל זה דוקא בדיין יחידי, אבל אם היו ג' א"צ להמלך. עכ"ל. וזהו שאמר כל דיין – יחידי, שדן דין אמת – שמדמה מילתא למילתא, וסבור שהוא אמת, לאמתו – שמתיעץ עם רבו, גורם לשכינה שתשרה בישראל.



## ד.

והנה לפי באורנו דבאומרו 'שדן דין אמת' דהיינו שמדמה מילתא למילתא וסבור שהוא אמת, משמע שהגם שאינו מסופק בדבר אף על פי כן יש לו לשאול את רבו. ואיברא שדבר זה נפתח בגדולים, אם עיקר האזהרה שמחויב לשאול את מי שגדול ממנו היינו דוקא כשמדמה מילתא למילתא או אפילו כשהדין ברור לו. והרב ברכי יוסף (ח"מ סימן י' סק"ג) כתב לדקדק מדברי רבנו ירוחם (מישרים נתיב א חלק ב דף ח טור ג), שרק כשלא ברור לו הדין בדימוי מילתא למילתא ילך לשאול את רבו. ולעומתו דעת המהרש"ל בתשובה (סימן לה) דלאו דווקא במדמה מילתא קאמר תלמודא דאסור בלא שאילת רבו, אלא אפילו הראייה שמדקדק ושקיל וטרי מן התלמוד והגאונים אסור, אם לא שראה בפירוש בפסקי הגאונים. ורבי אברהם טזרטי זצ"ל תלמיד הרשב"א בספרו חוקת הדיינים (סימן ג) הביא ב' פירושים אלו. ע"ש.

ומוסיף הרחיד"א, דנראה להביא ראייה לדעת מהרש"ל, שגם כשברור לו הדין בדימוי מילתא למילתא מחויב לשאול את רבו, ממה שאמרו בתוספתא דכלאים (פ"ה ה"ו), איסי הבבלי אומר אסור לרכוב על גבי פרדה דהוא מין תערובת וכלאיים, אמרו לו הרי הוא אומר בדוד "והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי והורדתם אתו אל גחון" (מלכים א, א, לג), אמר להן, אין משיבין מתקוע. ע"כ. ופירשה הרשב"א בתשובה (ח"א סימן צא), דמ"ש אין משיבין מתקוע פירוש, דדוד המלך לא היה עושה על פי חכמים שתוקע עצמו בדבר הלכה, ודן לעצמו שלא כרצון חכמים אע"פ שהיה לו רב בעירו, והביא הדין הנזכר דדינא דאתי דינא קמיה ואית ליה רביה ולא אזיל למשאיל וכו'. ומעתה אם נאמר שדין זה שצריך לשאול את מי שגדול ממנו איירי רק כשהוא מסופק בדבר, רחוק לומר שהיה דוד המלך עבד עובדא בנפשיה ולא היה שואל במקום ספק, ועל כרחנו לומר שדין זה נאמר גם במקום ודאי, והשתא נחא שדוד היה מורה לעצמו במקום שלא היה לו ספק כלל, ואעפ"כ אמר איסי שהיה לו לשאול את רבו. עכ"ל.\*



א). ולכאורה מקום יש בראש לדחות ראייה זו, דהא במסקנא דמילתא שהשיבו לו חכמים שלא היה דוד המלך ח"ו תוקע עצמו לדבר הלכה, אם כן נפל פיתא בבירא, ולעולם אפשר לפרש שרק במקום ספק יש לו לשאול את רבו. ואפשר דבהא גופא פליגי איסי ורבנן הכא, דלאיסי היה לו לדוד לשאול את רבו גם במקום שלא מדמה מילתא למילתא והדין ברור לו, ולרבנן דוקא במקום ספק היה לו לשאול, וכאן בעניין הרכיבה על הפרדה לא היה צריך לשאול, שהיה לו הדבר ברור.

## ה.

ועלה במחשבה לפלפל פלפלת כל שהיא ולומר, דהאי פלוגתא קדמא ואולא כבר בדברי רבותינו האמוראים. דהנה איתא בברכות (דף ד ע"א), "לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני" (תהילים פו, ב), לוי ורבי יצחק, חד אמר כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא, ריבוננו של עולם, לא חסיד אני, שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות, ואני חצות לילה אקום להודות לך. ואידך, אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא, ריבוננו של עולם, לא חסיד אני, שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה. ולא עוד, אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי, ואומר לו, מפיבשת רבי, יפה דנתי יפה חייבתי יפה זכיתי יפה טהרתי יפה טמאתי ולא בושתי. ע"כ. ובמאמר זה יש לעיין טובא, חדא, במאי פליגי. ועוד, למה נחלקו בזה ולא נמנו ואמרו שכל הנהגות אלו של אדוננו עבד ה' כולו מילי דחסידות נינהו. ועוד יש להעיר, במה משתבח דוד המלך לפני קונו באומרו 'ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי', הלא חיוב ועיקר הדין הוא, ואדרבא מי שלא עושה כן גנאי גדול יש בו, וכמ"ש חז"ל ביבמות (שם). ועיין בצל"ח (שם) מ"ש לבאר בזה, דמפיבשת לא היה רבו המובהק. וכיונו לדבריו הגאון האדר"ת בספרו עיני בנימין עמ"ס ברכות (שם עמוד כא), והרב בן יהוידע (שם). ועיין בספר שלמה משנתו וקובסקי בברכות (שם דף ו ע"ד), ובספר ברכת אברהם ארלנגר (שם).

ולדרכנו יבואר, שבזה גופא נחלקו הני רבוותא, דלמאן דאמר שחסידותו של דוד היא שהיה קם בחצות לילה, הטעם שלא פירש שחסידותו היתה במה ששאל את מפיבשת רבו, לפי שהדין הנזכר שמחוייב לשאול את רבו כשפוסק הוא אפילו כשבדבר לו הדבר לגמרי, ואם כן אין זו רבותא ומידת חסידות במה ששואל את רבו, שעושה כהלכה [ובמה שלא פירש שחסידותו היתה במה שמורה הלכה שידיו מלוכלכות בשפיר ושלליא, לפי שגם זו אינה מידת חסידות, שהרי כבר אמרו רבותינו בע"ז (דף יט ע"ב) תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה עליו נאמר "ועצומים כל הרוגיה" (משלי ז, כו)]. מה שאין כן למ"ד שפירש שזו חסידותו שהיה שואל את מפיבשת רבו בכל דבר, סבירא ליה שעיקר החיוב לשאול את רבו הוא דוקא במקום ספק שהוא מסופק בדימוי מילתא למילתא, אך אם ברור לו הדבר לא מחוייב לשאול כלל את רבו. ודוד היה מלך יושב על כסא רחמים ומתנהג בחסידות, והיה שואל את מפיבשת רבו גם כשהיה ברור לו הדבר. והכי דייק לישנא דקאמר ולא עוד אלא 'כל' מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי, והיינו אפילו בדברים הברורים לי.



ומסתברא דהלכתא כרבנן, וכמו שהעלנו לקמן כוונתייהו דשרי לרכב על פרידה, והוא הדין בזה. ועיין בהערות ויוסף דוד על הברכי יוסף שם (הוצאת זכרון אהרן הערה 1) ובמה שיבאר לקמן בזה.

ב). עוד יש ליישב ולומר דהחסידות של דוד ששאל את רבו היתה, שהרי אמרו בסנהדרין (דף צג ע"ב) על דוד שה' עמו שהלכה כמוהו בכל מקום, ואף על פי כן היה שואל את רבו בכל דבר. ולפי זה יוקשה מה שאמרו בגמרא שהיה מפיבשת מכלים פני דוד בהלכה, וכן מפורש בדברי רש"י בברכות שם (ד"ה מפיבשת) שכתב, שפעמים שהיה טועה והוא אומר לו: טעית, ע"כ. והא כיצד? וראיתי בספר נחלי מים גינזבורג בברכות (שם) שהביא לפרש בשם ספר עיון מנחם, שמה שכתב רש"י שפעמים שהיה טועה קאי על מפיבשת שהוא היה טועה ואומר לדוד, טעית ולא השיב לו דוד כלום,

## 1.

ולכל הדיברות מצאנו ראינו שדוד המלך היה שואל ומתייעץ ברבו בכל דבר ודבר. ומעתה יש לעיין במה שאמר איסי הבבלי דאין משיבין מן התוקע, שלדבריו דוד המלך לא היה מתייעץ ברבותיו, והרי כאן שמענו מידת חסידותו והנהגתו שגם בדברים הברורים לו תמיד היה שואל את מפיבושת רבו. שו"ר שכבר העיר בזה הגאון מהר"ח פלאג'י זצ"ל בספרו חיים ומלך (הלכות כלאים פרק ט הלכה ד), וכתב דאעיקרא כמו זר נחשב דיקראו לו לדוד תואר זה דתקוע דהיה תוקע עצמו לדבר הלכה, דזה לא יכון עם מ"ש בברכות (דף ד ע"א) על הפסוק "לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני אמר דוד וכו' ". וששת.

ואיברא שם בתוספתא ענו לו חכמים לאיסי ואמרו לו הרי הוא אומר "ויעש דוד הישר בעיני ה' ולא סר מכל אשר צוהו רק בדבר אוריה החתי" (מלכים א, טו, ה). ע"כ. והיינו שהכתוב משבח את אדוננו דוד, שלא סר מכל אשר צוהו, ולפי דברי איסי שאסר לרכוב על פרדה נמצא שסר חלילה. וזו ראייה שאין עליה תשובה. ולפי זה נראה שהודה איסי לדבריהם. אמנם בירושלמי בכלאים (פ"ח ה"ב) מובא, שהשיב להם איסי בן עקיבא [והוא איסי בן יהודה, עיין פסחים דף קיג ע"ב] דהפרדה של דוד היתה בריאה מששת ימי בראשית ואין ללמוד ממנה. ועיין בר"ש במסכת כלאים (פ"ח מ"א). והרב חסדי דוד על התוספתא שם (ובדפוס שלפני הוא בכלאים פ"ה ה"ד) העיר ע"ז, דאם איתא דהיה הדבר אסור, לא היו מתקנים לו מן השמים דבר דאתו בה לידי תקלה. ע"כ. ועוד יש לעיין, שהגם שהיתה מששת ימי בראשית, אמאי לא אסרוה משום מראית העין. וראיתי בספר משבצות זהב להגאון רבי שבתאי וייס נר"ו (ח"א עמוד נט) שהביא בשם ספר כרם חמד רבינוביץ פרשת תולדות (כו, יג עמוד קי), שכתב בשם רבי משה שחור זצ"ל, שראה כתב יד קדמון שהיה כתוב שם, שלכל בריה ניכר מקום הטבור שבו היתה מחוברת לאמה בזמן עיבורה, אבל הבריות הראשונות שנבראו בששת ימי בראשית לא היה להם טבור, שלא נבראו מאב ואם. עכ"ד. ולפי האמור נחא, דתו לא היו באים על ידיה לידי תקלה, שהכל רואים שהיא מין שונה שאין לה טבור כשאר הבריות, ונראה שזה הטעם שלא חששו למראית העין.

## 2.

ולדינא, כתב רבינו ישעיה דטראני הראשון בשו"ת הרי"ד (סימן מג) דשרי לרכב על פרדה, דאיסי הבבלי בלחוד הוא דאסר, אבל רבנן פליגי עליה ושרו. וכן מוכח מדקתני במשנה בכלאים (פרק א משנה ו) הסוס והפרד כלאים זה בזה, מכלל דפרד גרידא לא הוה כלאים ומותר לרכוב עליו. וכ"כ האור זרוע (חלק א, הל' כלאים סימן רנח), וכן מבואר בדברי הרמב"ן בחולין (דף עט ע"א ד"ה הא דאמרינן), שכתב דליתא לדאיסי דאמר (תוספתא כלאים פ"ה) אין רוכבין על פרדה מק"ו, כדאיתא בספרי. עכ"ד [והיינו דיש גורסים דרשה מיוחדת בספרי (דברים פרשת כי תצא פסוקא ולא) להתיר פרד, "יחדו" (דברים כב, י), פרט לפרד. וכן גרסת הגר"א שם. ולפנינו הגירסא פרט לרמך].

ואף שידע דוד במפיבושת לא החזיר לו דוד כלום. ולכן זכה ויצא ממנו כלאב כמבואר בגמרא. והדברים מופלאים. ותשקוט האר"ש.



וכן כתבו התוספות בחגיגה (דף ב ע"ב ד"ה לישא שפחה הראשון) שמותר לרכוב על פרדה, וכ"מ בדבריהם בב"ב (דף יג ע"א ד"ה כופין את רבו). וכן נראה מפירוש הרא"ש על המשנה בכלאיים (שם) שדחה להאי ק"ו דאמר איסי בן יהודה. ע"ש. וכ"כ הרא"ש להדיא בהלכות קטנות (מובא בסוף מסכת מנחות הלכות כלאיים סימן ה), דליתא לדאיסי, דהאי ק"ו פריכא הוא. וכן כתב המאירי בבית הבחירה בחולין (דף עט ע"א), לאחר שהביא דברי התוספתא דאיסי בן יהודה, דמ"מ דברים אלו לא ראינו בזמנים הללו מעולם מי שהזהיר עליהם, ונראה שדעתם לפסוק כדעת המיקל בלא שום פקפוק, ובכי הא פוק חזי מה עמא דבר. עכ"ד. גם הר"ן על הרי"ף בחולין (דף כז ע"ב מדפי הרי"ף) כתב כדברי הרמב"ן, דליתא לדאיסי, ומותר לרכוב על פרדה כדאיתא בספרי. עכ"ד.

וכן בקודש חזיתי בליקוטי מהרי"ל (סימן ב הובא בסוף ספר מהרי"ל מנהגים הוצאת מכון ירושלים עמוד תרי) שהתיר לרכב על פרדה, דהא שלמה המלך רכב עליה (מלכים, א א, לג). ע"כ. וכ"כ בספר מנהגי מהר"ש מנוישטט (הוצאת מכון ירושלים עמוד מד אות קח). גם בשו"ת התשב"ץ (חלק ב סימן ד) כתב דאנו משתמשים בפרדות, אף על גב דבירושלמי (כלאים פ"ח ה"ב) ובספרי, קא אסר איסי בן עקיבא מק"ו, דמיפרך האי ק"ו. ע"ש. ורבנו עובדיה מברטנורא בפירושו על המשנה במסכת כלאים (פרק ח משנה א) כתב דחזינא להו לרבנן קשישי קמאי דקמן, שרוכבין לפנייהם על פרדות ואין מוחה בדבר. עכ"ד. וכן העלה בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סימן כג), דאף על גב דאיכא בירושלמי דאסור לרכוב על הפרדה מק"ו, לא קי"ל הכי הואיל ולא הוזכר בגמרא שלנו. ע"כ. וכ"כ להתיר בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן סח), ויעיין בספר קול סופר לגאון רבי חיים סופר אב"ד מונקאטש בביאורו על המשנה בכלאים (שם אות קעה) מ"ש להעיר ע"ד. ואכמ"ל. וכ"כ רבי עמנואל חי ריקי בספרו הון עשיר במסכת כלאים (פרק ח משנה א) דאיכא למפסק דלא כירושלמי שאסר לרכב בפרדה, משום דהבבלי חולק עליו בפירוש, שהרי בחולין (דף עט ע"א) שקיל וטרי על היתר הנהגת שני פרדות יחד, והכי הלכתא (עיין ברמב"ם הלכות כלאים פ"ט ה"ו, ובשו"ע יו"ד סימן רצו ב, ס"ט), מכלל דפרדה בפני עצמה הוא דשרי. ע"כ. וכן בקודש חזיתי להרב ברכי יוסף (יו"ד סימן רצו אות יג), שהביא להקת פוסקים חבל נביאים שפסקו שמותר לרכוב על פרדה. ועיין בחתם סופר בחגיגה (דף ב ע"ב עמוד פה) מ"ש ע"ד התוספות הנ"ל.

## ח.

כל קבל דנא ראיתי להרשב"א (ח"ג סימן רכו) שבתוך לשונו הזכיר מדברי איסי בן יהודה, ולפו"ר נראה שסובר כן. ואולם המדקדק בדבריו יראה שאין ראיה שפסק להלכה לאסור רכיבה על פרדה. ואדרבא מדברי הרשב"א בתשובה אחרת (חלק א סימן תצא) שהסביר כל דברי איסי בן

ג. יען שראיתי לכמה מהאחרונים דמיתלא תלי בדברי הרשב"א הללו וכתבו שדעתו לאסור לרכוב בפרדה, וגירי בתריה, ולא כן אנכי עמדי, דלענ"ד נראה שאין ראיה כלל מדברי הרשב"א. ואפרש שיחתו, דהנה זה לשון הרשב"א בתשובה (ח"ג סימן רכו), אמרת: שאמר אליכם הרב רבי יהונתן הצרפתי: דאסור ללבוש בגד של צמר על חלוק של פשתן, משום חשש כלאים, אלא א"כ מפסיק ביניהם בגד אחד שאינו של צמר ושל פשתים, ושאלת ממני, להודיעך בזה דעתי הלכה למעשה. תשובה: הלכה למעשה, כך נהגו כל ישראל, שזה בפני עצמו וזה בפני עצמו, מותר, ואפילו מחוברין בתכיפה אחת, מותר. וקאמרן בתוספתא כלאים פרק אחרון: אסור לרכוב על הפרדה מק"ו, ומה כלאי בגדים, שזה בפני

יהודה ורבנן, נראה שדעתו נוטה שהעיקר כדברי רבנן שהשיבוהו כהוגן. ולא ענה איסי בן יהודה על דבריהם. ע"ש. ומעתה כיון שרוב רבוותא קדמאי סבירא ליה דשרי לרכב על פרדה כן העיקר להלכה, ועיין בערוך השולחן (יורה דעה סימן רצו סעיף כה השני), שהגם שהנדו בזה בתחילה סיים וכתב דס"ל להפוסקים דאיסי יחידאה הוא וחכמים פליגי עליה. ע"כ.

שוב ראיתי להגאון רבי חיים פלאג'י בספרו חיים ומלך על הרמב"ם (הלכות כלאים פרק ט הלכה ד) שדן בזה וכתב: ראיתי בירושלמי והביאו הרא"ש בהל' כלאים דאסור לרכוב על הפרדה, והקשה מקרא דכתיב והרכבתם את שלמה בני על הפרדה, ותירץ אין למדין מן התקוע. והרשב"א בח"א סי' תצ"ג כתב דדוד המלך תוקע עצמו לדבר הלכה. ובעיני יפלא מה שראיתי במנהגי מהרי"ל ז"ל בליקוטיו (שם) דכתב דמותר לישראל לרכוב על הפרדה ואין בה איסור כלאים, והוא היפך כל האמור וכו'. עכ"ל. ושנה דבריו בספרו רוח חיים (יו"ד רצו ב אות ב). ואחר המח"ר אנא עניא אמינא, הלא הרא"ש עצמו כתב להדיא שם דליתא לדאיסי, וגם דברי הרשב"א שזכר הלא שם הביא תשובת החכמים שענו לאיסי בן יהודה מקרא שבודאי לא היה דוד תוקע עצמו להלכה. ואם כן נדחו דברי איסי. ומעתה יש להתפלא על פליאתו שהתפלא ע"ד מהרי"ל, ולהאמור ניחא, דהלא דעת רבנו ישעיה הראשון והאור זרוע והרמב"ן והתוספות בב' מקומות, והרא"ש, והמאירי, והר"ן, ומהרי"ל, ורבנו עובדיה מברטנורא, והרדב"ו בתשובה, והרב הון עשיר והגאון החיד"א ועוד, כולו סבירא להו דשרי לרכב על פרדה. ולא זכר ש'ר מכל הני רבוותא. ולכן נראה עיקר להתיר לרכב על הפרדה.

והגם שראיתי בקיצור שו"ע גאנצפריד (סימן קעה סעיף ו) שהביא דיש אומרים דאפילו בפרד אחד הוי כלאים. וציין שמקורו טהור בירושלמי. כבר תפס עליו במסגרת השלחן (שם אות ז) שהעיקר להתיר בזה, ושכ"נ מדברי השו"ע (יו"ד סימן רצו השני סעיף ט). ע"ש. ועיין בספר משאת משה חברוני (יבמות סימן ו עמוד 32), ובשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סימן כב אות א), ובספר מטה יחיאל שלזינגר (כלאים סימן קיד), ובאנציקלופדיה תלמודית (כרך כט, כלאי בהמה טור תעח), ובילקוט יוסף (הלכות כלאי בהמה סימן רצו סעיף יג). והנלע"ד כתבתי.

### ט.

ועתה אלכה נא ואשובה לי אל נידון דידן, אם מחוייב לשאול את רבו גם בדברים הברורים לו. והנה כבר הבאנו שהוא פלוגתא דרבוותא. ועתה מצוה להביא מן החדש, שראיתי למאירי בברכות (דף ד ע"א) שכתב דתלמיד אף על פי שהגיע להוראה, במקום רבו מיהא לא יורה אלא ברשות רבו כמו שיתבאר בסנהדרין, ואם הדברים ברורים לו, ראוי לו שאחר שגלה דעתו ימלך

עצמו וזה בפני עצמו, מותר, ונתערבו, אסור, כלאי בהמה, שזה בפני עצמו וזה בפני עצמו, אסורין, נתערבו, לא כל שכן. וזה ברור ופשוט. עכ"ל. והמדקדק בדבריו עיניו תחונה מישרים שלא זכר רבנו הרשב"א להאי תוספתא אלא כדי להביא ראייה דכלאי בגדים זה בפני עצמו וזה בפני עצמו מותר, שעל זה דן שם. והזכיר את הק"ו שאמר איסי בן יהודה, דבדין כלאי בגדים גם רבנן מודים שזה בפני עצמו וזה בפני עצמו מותר. ומה שהזכיר את תחילת התוספתא דאסור לרכוב על הפרדה מק"ו הן הן דברי איסי בן יהודה הנזכרים, וכדי שיתבאר הנושא שדנו עליו ק"ו צדיק עתק תחילת דברי התוספתא בזה, ולא פסק דאסור לרכב על פרידה. וכלל"ד. ותו לא מיד.

ברבו, כך דנתי כך זכיתי וכך חייבתי וכיוצא בזה. ע"כ. ומשמע מדבריו דתלמיד שהגיע להוראה ופוסק בדברים הברורים לו אין חיוב לשאול את רבו אלא רק ראוי לו להמלך ברבו, וכמידת חסידותו של דוד המלך. וכן מבואר עוד במאירי בסנהדרין (דף ז ע"ב) שכתב: לעולם אל יכניס דיין עצמו לדין אא"כ הדין ברור לו. ובמסכת יבמות (דף קט ע"ב) אמרו "רע ירוע כי ערב זר" רעה תבוא לדיין 'המסתפק' באיזה דבר ואינו שואלו לגדול ממנו. ע"כ. הרי ששפתי קדשו ברור מללו שעיקר הקפידא על דיין המסתפק בדבר. וכן פירש עוד המאירי ביבמות (דף קט ע"ב) וכתב: דכל שיש אצלו רב או חכם שהוא יכול לברר עמו 'ספיקותיו' והוא נשען בבינתו ומדמי מילתא למילתא ומורה מתוך סברותיו, הרי זה בקללת חכמים וראוי לגעור בו הרבה כמי שאין אימת הוראה עליו. עכ"ד. וכבר הבאנו לעיל שכן דעת רבנו ירוחם ושכן נראה מבואר בשלחן ערוך, הבט ימין וראה.

ולכאורה יש עוד להביא ראיה לזה ממ"ש הרדב"ז בתשובה (חלק ד סימן נד) והביאו הכנה"ג (חו"מ סימן י הגה"ט אות א), שכתב: ולענין הדיין שנסתפק לו הדין מאי תקנתיה, ילך אצל חכמים אחרים, ועל ידי שישא ויתן יתברר ספקו, ואם נפל ביניהם מחלוקת ילכו אחר הרוב, ואם נסתפקו כולם יראה לי שיכריחו את בעלי הדין לקבל פשרה, שזהו מכלל דין תורה, שנאמר ועשית הישר והטוב (דברים ו, יח). עכ"ד. הרי לנו שיש ג' שלבים לדיין המסתפק בדין, בתחילה ילך אצל חכמים ויפלפל עימהם, ואם לא יגיעו לעמק השווה ילכו אחרי הרוב, ואם באו כולם אל בית הספק, יעשו פשרה [ועל פי זה פירש בספר דבר המשפט להגאון רבי מנחם מרדכי מאיזמיר (חו"מ סימן י אות ב), דזה מה שאמר התנא באבות (פרק א משנה א) הווי מתונין בדין - בתחילת הדין, ואם תסתפקו - והעמידו תלמידים הרבה - שידונו עם תלמידים רבים בזה, ואם עדיין כולם נכנסו לבית הספק, אזי ועשו סייג לתורה - היינו פשרה הקרובה לדין שהיא כסייג לתורה]. ולכאורה יש לעיין היאך היתה העלמ'ה מעיני קדשו של הרדב"ז שלא כתב שילך להימלך ברבו או במי שגדול ממנו, אלא כתב שילך לדון עם חכמים אחרים. ומבואר, דמאחר שיכולים לברר החכמים את הדין ביניהם לא מטרחינן להם לשאול את החכם הגדול מהם, דכאשר ברור הדין א"צ להמלך במי שגדול הימנו. ומ"מ יש לעיין במה שסיים ואמר שאם הסתפקו כולם יכריחו את בעלי הדין לפשרה, ולמה לא זכר ש'ר מעניין זה שישאלו את הגדול מהם בחכמה. ואפשר, דבסוף דבריו אלו נכלל גם כן מה שהלכו לגדול, שהרי כתב ואם נסתפקו 'כולם', ובכלל כולם נכללים גם החכמים הגדולים מהם, שאם גם הם הסתפקו ואין את מי לשאול אז יעשו פשרה.

ולפי זה יעלה ויבא הדין, דכל שיכול לברר את הדין יחד עם חברים מקשיבים או תלמידים, אינו מחויב לשאול את רבו, דעל ידי אלו החברים והתלמידים יתברר הדין לאמיתתה של תורה, וכמאמר רבי חנינא בתענית (דף ז ע"א), הרבה למדתי מרבתי ומחבירי יותר מרבתי, ומתלמידי יותר מכולן. ותשועה ברוב יועץ. וזו היא דרכה של תורה, וכדנציא (בפרק ו' דאבות) במ"ח המעלות שהתורה נקנית בהם, פלפול התלמידים ודיבוק החברים. ועיין בשו"ת בית דוד להגאון רבי יוסף דוד מסלונקי (חלק ב חושן משפט סוף סימן צא דף צב ע"ב ד"ה אחרי כמה שנים), שכתב: ושמעתי מפי הרב הגדול מורנו הרב רבי יוסף קובו ז"ל, שקבלה בידינו שבמקום שמהר"ש

[הוא רבי חיים שבתאי מסלוניקי] חולק על מהר"א די בוטון יש לדון כמהרח"ש, שקבלה בידינו שמהרח"ש היה עושה פסקיו בפלפול החברים והתלמידים כדי שיצא הדין מלובן ומבורר. ע"ש. וכן הביא הגאון רבי חיים משה אמאדיליו בשו"ת דבר משה (ח"ב חו"מ ריש סימן כג דף כח ע"א ד"ה כתב הרב). ודון מינה ואוקי באתרין.

וכן בקודש חזיתי להגאון רבי חיים דוד הלוי זצ"ל בספר דבר המשפט על הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק כ הלכה ח אות א), שהעלה לדינא שגם בדימוי מילתא למילתא אם אמנם דומה הוא בכל, ודאי שאין לחייבו להמלך בחכם שבעירו. ודייק כן מלשון הרמב"ם, ע"ש. והוסיף וכתב: דגם מה שכתב מרן הב"י (יו"ד סימן מב אות ד) מהירושלמי נדה (פרק ב הלכה ז), שאמר רבי חנינא ייתי עלי אם לא כל מעשה ומעשה שהייתי מוציא אם לא שמעתי אותו מרבי להלכה כשערות ראשי, ולמעשה שלש פעמים, והך עובדא לא אתא קומי רבי אלא תרין זמנין, בגין כן צרפתיכון. וכתב ע"ז מרן הבית יוסף דמכאן יש ללמוד כמה יש ליוזר מלהורות בדבר שאינו ברור לו מאד, עד שיצרף עמו חכמי העיר. ע"כ. והחיד"א בברכ"י (יו"ד סימן רמב אות ו - ז) דן אם יש חיוב להמלך עם חכמי העיר. ע"ש. על כל פנים פשוט הוא דבדבר שברור לו מאד אינו חייב לצרף ואף לא להמלך. עכ"ד.



י.

ועתה הבא נבא לברר בסייעתא דשמיא, אם הדין הזה שחייב להמלך במי שגדול הימנו, הוא דוקא לדיין, או גם לכל מורה הוראה המורה בעניני אורח חיים ויורה דעה. ולפום ריהטא נראה דדוקא בעניני חושן משפט הסבוכים, וכמאמר רבי ישמעאל, הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן והן כמעין הנובע (בבא בתרא דף קעה ע"ב), שבנקל יכול להיכשל, הן מחוסר ידיעה והן בדימוי מילתא למילתא שלא כתיקונן, דוקא בהם יש להמלך במי שגדול הימנו. מה גם שבדיני ממונות יכול המוחזק לומר קים לי כסברת החולקים. וכיוצא בזה כתב להזהיר מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"א דברי פתיחה אורח חיים דברי פתיחה אות יא) דביותר יש להזהיר את הדין בדיני ממונות לחפש ולבדוק הרבה בספרי האחרונים, שהרי על פי סברת שני פוסקים המזכין את הנתבע מצי המחזיק לומר קים לי כסברתם, אפילו ישנם מאה פוסקים המחייבים, וכמ"ש בגט פשוט בכללים שבסוף הספר (כלל ב), וכן כתב הכנסת הגדולה (חושן משפט סימן כה כללי הקים לי אות ג) בשם מהריב"ל ומהר"א די בוטון ומשפט צדק ומהר"ש חיון, וסיים הכנסת הגדולה, דהכי סוגיין דעלמא דהמוחזק מצי למימר קים לי כשני פוסקים אף על פי שכל גדולי ישראל חולקים עליהם. ע"ש. וכן כתבו עוד אחרונים רבים. ובכלל אזהרה זו נמי כשעוסק בעניני גיטין שהזהירו חז"ל ואמרו בקידושין (דף יג ע"א) דכל מי שאינו בקי בגיטין אל יהיה לו עסק עימהם, ובטעות אחת קטנה יכולה לצאת תקלה נוראה, וכמו שכתב גם בזה להזהיר מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק ג אבן העזר סימן כג אות ו) בעניני שמות הגיטין. ע"ש. אך בעניני אורח חיים ויורה דעה הקלים יותר, יכול לסמוך על

סברות עצמו גם כשמדמה מילתא למילתא, והולך על פי כללי ההוראה, ולא מחוייב לשאול את מי שגדול ממנו בכל פסק ופסק.

ואם כנים אנו בזה, אתי שפיר מה שיש להעיר מדברי הרמ"א בהגה (יורה דעה סימן רמב סעיף לא) שפסק, שאין לאדם להורות עד ארבעים שנה אם יש גדול ממנו בעיר, אף על פי שאינו רבו. ע"כ. ומשמע שכשהוא בן ארבעים יכול להורות אף על פי שיש גדול ממנו בעיר. והלא בחושן משפט סתם השלחן ערוך וכתב שמחוייב להימלך ברבו, ולא תלה הדבר בגיל, ומשמע שגם אם הדיין לאחר גיל ארבעים צריך הוא להמלך ברבו. וכן העיר הגר"י זילברשטיין שליט"א בכתב עת עמק הלכה אסיא (חלק א עמוד 132). ע"ש דבריו. ולפי האמור נחא, שדוקא בעניני חושן משפט צריך להתייעץ עם הגדול ממנו בחכמה, ולכן כתב כן בשולחן ערוך להזהיר על הדיין, אך לא בשאר עניני איסור והיתר.



#### י.א.

ועינא דשפיר חזי לבעל העיטור ח"א (ד"ב ע"ב דיני בירורין) שכתב: דהא דאמרינן (ע"ז דף יט ע"ב) כי רבים חללים הפילה, זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה וכו' ועד כמה עד ארבעים שנה, היינו דוקא לענין הוראת איסור והיתר, אבל בדיני ממונות מבין י"ג שנה כשר לדון. ע"ש. וכן פסק מרן השולחן ערוך (חושן משפט סימן ז סעיף ג) דיש אומרים שאינו ראוי לדון אלא מבין י"ח ומעלה והביא שתי שערות, וי"א דמבין י"ג ומעלה כשר ואפילו לא הביא שתי שערות. ע"כ. וכ"כ הגאון שבות יעקב (חלק א סימן קמ), והביא דבריו הרב פתחי תשובה (יורה דעה סימן רמב ס"ק טז), דמה שפסק הרמ"א שאין לאדם להורות עד ארבעים שנה דוקא הוראות איסור והיתר קאמר, אבל מותר לדין דיני ממונות אף שלא הגיע לארבעים. עכ"ד. והנה מאלו הדברים אין להביא ראיה דדיני חושן משפט קלים יותר, דהטעם שיש להתיר למנות דיין פחות מגיל ארבעים אין זה מחמת קלות דיני חושן משפט ואבן העזר, אלא שמאחר שכבר פסק השו"ע שהדיין מחוייב להמלך ולשאול את מי שגדול הימנו, תו אין לחוש לתקלה. ונמצא שהחומרא שהחמרת עליו בתחילה להמלך ברבו, הקלת עליו בסופו שגם בן י"ג הבקי בהלכות כשר לדון. משא"כ בעניני איסור והיתר, שלא צריך להמלך במי שגדול הימנו בכל הוראה שפוסק, בזה גדר בעדו הרמ"א שלא יורה עד גיל ארבעים במקום שיש מי שגדול הימנו. וכדברים האלו כתב על דברי העיטור הנ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק ד חושן משפט סימן א אות ה), דאפשר דה"ט, משום דדיני ממונות בשלשה ואיש את רעהו יעזורו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, משא"כ בהוראת איסור והיתר שהוא דן יחיד, והוא באחד ומי ישיבנו. עכ"ד. שו"ר שכדברי בעל העיטור מבואר גם בשו"ת הרדב"ז (חלק ו סימן ב אלפים קמז), דלא בעינן הגיע לכלל הוראה לכלל שנים אלא כשבא להורות בהיתר ואיסור ופסול וכשר טמא וטהור שאם יטעה נמצא סומכין עליו, אבל לדון דיני ממונות לא חיישינן, דאם טעה בדבר משנה או בדבר הכתוב בפוסקים חזור, ואם טעה בשקול הדעת משלם מביתו. עכ"ד. וגם בדבריו מצאנו טעם לשבח דלא בעינן בדיין שיגיע לכלל שנים.



## יב.

ואגב גררא יש לנו לעיין מפני מה לא זכר ש'ר מרן השלוחן ערוך לדין זה שלא יורה עד ארבעים שנה במקום שיש גדול ממנו, והלא דבר הוא. והנה בבית יוסף (יו"ד סימן רמב סעיף יג) כתב דאפשר שהרי"ף והרמב"ם מפרשים דמה שאמרו בגמרא בסוטה (דף כב ע"ב) עד כמה עד ארבעין שנים, אהגיע להוראה, ועד כמה רשאי לעכב עצמו מלהורות, וקאמר דעד ארבעים שנה רשאי לעכב, ומשם ואילך אינו רשאי. וזה מה שכתב הרי"ף בע"ז (דף ה ע"ב מדפי הרי"ף) עד כמה עד ארבעין שנים, לומר דעד אותו זמן הוא רשאי לעכב עצמו מלהורות ויותר מכן לא. והרמב"ם השמיט הלכה זו לגמרי, לפי שבדורו רבו הקופצין להורות קודם זמן כמו שקרא עליהם תגר (בפ"ה מהלכות ת"ת ה"ד), ולא הוצרך לכתוב עד כמה רשאי לעכב עצמו להורות משהגיע להוראה, דהלואי שלא יקדימו להורות קודם שיגיעו להוראה, כל שכן שלא יתעכבו מלהורות אחר שיגיעו. אי נמי משום דבזמן דורו רבו הקופצים להורות קודם זמן, מי שהגיע להוראה אינו רשאי לעכב עצמו כלל מלהורות פן יקדמו מי שלא הגיע להוראה. ע"כ. ושנה דבריו בכס"מ (פ"ה מהלכות תלמוד תורה ה"ג), ושילש דבריו בשו"ת אבקת רוכל (סימן רא) וכתב, דעל פי זה מותר להורות קודם מ' שנים, ושכן המנהג פשוט להעמיד בחורים שהגיעו להוראה לדון ולהורות. עכ"ד. ולכן לא פסק גם בשולחן ערוך דין זה. ועיין בברכי יוסף (חושן משפט סימן י אות ה) שהביא סעד לדברי הבית יוסף מדברי רבינו ירוחם (חלק אדם נתיב א חלק ד).

ובהיותי בזה חמותי ראיתי דהרב ברכי יוסף (שם אות ו) צדיק עתק לתשובת הרב שבות יעקב (ח"א סימן קמ) הנזכרת שנשמך והולך ע"ד בעל העיטור הנזכרים, ומסיק דבדואי מדינא מותר לדון דיני ממונות אף שלא הגיע לארבעים, דדוקא הוראת איסור והיתר קאמר בש"ס, ומכל מקום לדון יחידי ראוי להחמיר עד ארבעים שנים אם לא שאין גדול ממנו בעיר, משא"כ להצטרף לג' ודאי דלא גרע מג' הדיטות. עכ"ד. והנך רואה בעיניך, דאין לחוש למנות ולהתמנות לדיין פחות מגיל ארבעים גם לבני אשכנז, כל היכא דיושב במותב תלתא כחדא דבי דינא, אך לא ידון יחידי. וכן מבואר בדברי המבי"ט (ח"א סימן רפ) דמבן י"ג כשר לאצטרופי בחד מגו תלתא, ואולם לחודיה לא, דהא אמרינן ועד כמה עד ארבעים, והיינו לדון יחידי. ע"ש. והיינו שכשדן יחידי צריך שיהיה בן ארבעים. ואין נראה כן דעת מרן השו"ע, דלא זכר כלל להאי דינא שיהיה המורה הוראה בגיל ארבעים, ואדרבא גבי דיין (ח"מ סימן ז סעיף ג) סתם וכתב די"א שיכול לדון מבן י"ח או אפילו מבן י"ג, ולא חילק בין אם דן יחידי או מצטרף בחדא מגו תלתא. וכבר הבאנו מה שביאר בבית יוסף דהרי"ף והרמב"ם פירשו הסוגיא דעד ארבעין שנים יכול המורה הוראה שלא להורות, ואין דין זה שייך בדורות האחרונים. ומהשתא תו לדעת מרן השו"ע אין לחוש כלל למנות מורה הוראה וכל שכן דיין כשהוא פחות מגיל ארבעים. ומעתה תמ'ה תמ'ה אקרא ע"ד הרב חיד"א בברכי"ש שם שסיים וכתב: ולענין דינא, לדון יחידי פחות מגיל ארבעים הטיב אשר דבר הרב הנזכר להחמיר. עכ"ד. והלא אנן אזלינן בתר פסקי מרן השו"ע שנראה מדבריו שלא חשש לזה כלל. וכן נראה עוד מדברי קדשו בשו"ת אבקת רוכל (סימן רא), דאשתפיך חמימיה על אותם חכמים שנתקבצו ונידו ששום חכם שלא הגיע לארבעים שנה לא יהא רשאי לדון ולהורות, וכתב עליהם דמאחר ששלשת עמודי עולם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש

מסכימים לדעת אחת להתיר בזה, הרי דין זה ברור ופסוק בלי שום גמגום, ומי הוא אשר לא יכופ ראשו לדבריהם שכל מי שהגיע להוראה אפילו לא הגיע לארבעים שנה יורה ידין ידין. וכן כתב הטור (חו"מ סימן יז) וכן הכריע רבנו ירוחם (במישרים נ"א ח"א דף ח ע"ב), הרי בהדיא דמבן י"ח ומעלה כשר לדון דיני ממונות לדברי הכל 'אפילו ביחיד' מומחה אם הוא מפולפל ובקי בחדרי תורה, ולא חילקו בין יש שם גדול ממנו לאין שם גדול ממנו, וכל מי שהגיע להוראה בחכמתו אעפ"י שאינו אלא בן י"ח שנים יורה יורה ידין ידין, וכל המעכב על ידו מעכב אותו מלעשות מצות עשה מן התורה לדון את חבריו דכתיב בצדק תשפוט עמיתך (ויקרא יט, טו), ומה שגזרו גידוי על זה במחילה מכבודם עוברים על דברי תורה ואסור לשמוע להם. עכ"ד. הרי שפתי מרן ברור מילל, דאין לחוש כלל שיהיה המורה הוראה או הדיין בגיל ארבעים, וגם ביחיד פחות מגיל ארבעים יכול לדון ולהורות לשעה ולדורות. ובלי ספק אילו היה רואה הרב חיד"א לשון מרן אשר מפיו לפידים יהלכו, שאין שום מקום להחמיר מלמנות בחור בן י"ח לדיין ומורה הוראה, לא היה חושש להחמיר [והגם שמצאנו כמה פעמים שהזכיר הרב חיד"א מתשובת מרן באבקת רוכל מכתב יד (עיין לדוגמא בברכי יוסף יו"ד סימן שלא ס"ק י וס"ק כו), מכל מקום נראה שלא ראה את כל תשובות אבקת רוכל, וכיוצ"ב כתב הגאון רבי ציון בוארון במשמרת המועד (עמוד נ בהערה) ע"ש]. וכן דעת מהרשד"ם (חו"מ סימן א) ומהר"י קורקוס בתשובת אבקת רוכל (סימן ר), דאין לחוש לדון ולהורות קודם גיל ארבעים. ושלשת הגיבורים המה הלכו בדרך אחת, בדרך הישרה שיבור לו האדם.

## יג.

עוד רגע אדבר אודות השמטת הרמב"ם לדינא דגמרא שלא יורה קודם גיל ארבעים. וצופה הייתי לרבנו הרדב"ז (חו"מ סימן ב' אלפים קמז) שעמד לבאר דבר השמיט'ה הזו, משום שהיום מורים מתוך ספרים, ולכן אף קודם גיל ארבעים שנה מותר להורות, אבל בזמן חז"ל שהיו מורים מתוך השמועה אין להורות אלא אחרי גיל ארבעים. עכ"ד. וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם הנזכר דבזמננו זה דספרי הפוסקים הם המורים והמלמדים לא נאמר דין זה דמ' שנה. וכ"כ תלמידו הרב לחם משנה (הלכות ת"ת פ"ה ה"ד). והגם שהרב חיד"א בברכי יוסף (חו"מ סימן י אות ו) הבי"ד מהרשד"ם, וכתב עליו דבר ביתה דמהרשד"ם הוא מהר"ש חיון בביאורו כתב דאין נראה כן מהפוסקים. ע"ש. אחר המח"ר הלא שלשת הראשים ראשי בני ישראל הרדב"ז ומהרשד"ם והלחם משנה פסקו כן. וביחוד שביארו כן בדעת הרמב"ם. ע"ש. [והנה המהר"ש חיון שהזכיר החיד"א שהעיר על מור זקנו מהרשד"ם הוא בספרו בני שמואל (חו"מ סו"ס י), והמעייין שם יראה שכתב כן להעיר ע"ד מהרשד"ם ומרן השו"ע שפסקו שאפשר למנות למורה הוראה ודיין מי שהוא פחות מגיל ארבעים, ועל זה כתב מדברי הפוסקים לא נראה כן דלא השמיטו דין זה. ומאחר שכבר התבאר לנו שאין כן דעת הרמב"ם הרי"ף והרא"ש ומרן השו"ע ועוד, תו אין לחוש לזה כלל. וביחוד שהרב בני שמואל הוא תלמידו של הלחם משנה, וכמ"ש בזה הגאון הראשון לציון הגרי"צ יוסף גר"ו בספר עין יצחק (ח"א עמוד תקפו), וא"כ רביה, ורביה דרביה אולו בחד שיטה, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. ועיין מדרש שכל טוב (בזר פרשת בשלח פרק טז). ודו"ק].

ועל פי האמור כתב מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ד חו"מ סי' א אות ד) דיש כאן ס"ס להקל, שמא הלכה כמ"ש מרן אליבא דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש שאפילו בזמן התלמוד כל שהגיע להוראה א"צ שיגיע לארבעים שנה, דמה שאמרו בגמרא עד ארבעין שנים היינו עד כמה יכול להתעכב במורה הוראה שלא להורות, ואת"ל כהראשונים האחרים שלא פירשו כן (עיי' בתוספות סוטה דף כב ע"ב ד"ה ועד כמה), שמא הלכה כהרדב"ז ומהרשד"ם דבזה"ז לכ"ע אין הגבלה של מ' שנה הואיל ורוב ככל ההוראות יוצאות מפי ספרים. וכן פשטה ההוראה, ומנהג ישראל תורה<sup>1</sup>. ועיי' בשו"ת צדקה ומשפט להגאון רבי צדקה חוצין (חו"מ סימן א). ויש להשיב ע"ד. ואכמ"ל.

### יד.

נתנה ראש ונשובה בבירור האי מילתא, אם גם בעניני איסור והיתר צריך לשאול את מי שגדול ממנו. והנה מדברי המאירי סנהדרין (דף ז ע"ב) משמע שעיקר הקפידא על דיין המסתפק בדבר, שכתב דבמסכת יבמות (דף קט ע"ב) אמרו, רע ירוע כי ערב זה, רעה תבוא 'לדיין' המסתפק באיזה דבר ואינו שואלו לגדול ממנו. ע"כ. אולם ביבמות (דף קט ע"ב) כתב המאירי דכל שיש אצלו רב או חכם שהוא יכול לברר עמו ספיקותיו, והוא נשען בבינתו ומדמי מילתא למילתא ומורה מתוך סברותיו, הרי זה בקללת חכמים, וראוי לגעור בו הרבה כמי שאין אימת הוראה עליו. עכ"ד. ומשמע שבכל ספק, גם בעניני איסור והיתר הדברים אמורים. וכ"כ לדיין מדבריו בשו"ת בית מרדכי פוגלמן (חלק א סימן עט ד"ה ביבמות), ולא הזכיר שם מדברי המאירי בסנהדרין הנזכרים. ואולם אפשר לומר שלא הוצרך המאירי ביבמות לפרש שדין זה הוא על הדיין, דהא בסוגיא בדוכתה מפורש להדיא דבדיין קיימינן. ודברי המאירי כולם שוים לטובה דבדיין היא עיקר הקפידא. ובלשון המהרש"ל בתשובה (סימן לה) יש להסתפק אם דין זה הוא בכל הוראה או רק לדיין, שבתחילה הביא דברי הגמרא דבדיין קיימינן וכתב, דלפי זה אסור 'לכל מורה' להורות ולדמות מילתא למילתא אם יש גדול במדינה. ויל"ע].

אלא שראיתי להגאון רבי יהונתן אייבשיץ באורים ותומים (חו"מ סי' י באורים ס"ק ג) שכתב, שגם בעניני איסור והיתר על המורה הוראה לשאול את רבו בכל דבר, דמאי שנא. ע"כ. ונמשך אחריו הרב ערוך השלחן (חו"מ סימן י סעיף ב), ופסק כוותיה. ובמחשבה ראשונה נראה ראייה לזה מדברי הגמרא בברכות (דף ד ע"א) שאמר דוד המלך, ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי ואומר לו מפיבשת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זכיתי יפה טהרתי יפה טמאתי, ולא בושתי. ע"כ. הרי שהזכיר יפה טהרתי יפה טמאתי שהם עניני איסור והיתר. וכ"כ הרש"ש

ד). וחסדי השם אזכירה, דאנא עניא משמיא קזכו לי, שמדי דברי בו, ותוך כדי כתיבת הדברים האמורים, נסמכתי להוראה ודיינות על ידי מורי ורבי הגאון הגדול רבי גדעון בן משה שליט"א אב"ד ירושלים, תלמידו המובהק של הגאון הגדול והקדוש רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל, תלמידו של ראש ישיבת פורת יוסף אשר מי כמוהו 'מורה' חכם עזרא עטיה זצוק"ל, ואין בודקין מן המובח ולמעלה. ואני צעיר האנשים כבן שלשה ושלשים, ויהי רצון שאזכה לדון ולהורות לשעה ולדורות, ולא תצא תקלה תחת ידי. "ג"ל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" (תהילים קיט, יח), אמן כן יהי רצון.



(שם) דבאומרו יפה טהרתי יפה טמאתי גם איסור והיתר נכללו בזה, כי טהור וטמא יאמרו גם על מותר ואסור, כמו דג טמא שבלע דג טהור (בכורות פ"א מ"ב).

אולם, יד הדוחה נטויה לומר, דהיינו חסידותיה דדוד שהחמיר על עצמו בזה, ולעולם אין חיוב למורה הוראה לשאול את מי שגדול הימנו בכל הוראה, ואין לנו אלא מה שכתב בשלחן ערוך שדין זה על דין המסתפק הוא. גם מדברי הגר"י איבשיץ אין מהם הכרח גמור שעל המורה הוראה לשאול בכל הוראה את מי שגדול ממנו, דהא הדר תבריה לגויזיה בסוף דבריו וכתב שגם הוא דרכו לעיין בספרים ולהורות מתוך הספר, כי אותיות מחכימים. ע"כ. ומשמע דבעיון בספרים סגי. ויבואר עוד לקמן.

גם הלום ראיתי אחרי רואי שנשאל בזה הגאון רבי כלפון משה הכהן זצ"ל בשו"ת שואל ונשאל (חלק ה' יורה דעה סימן קיא), וכתב דהרשב"א ז"ל בתשובה (סימן תצא) ביאר דברי התוספתא דכלאים (פ"ה ה"ו) דקתני גבי דוד שרכב על הפרדה דאמר איסי דאין משיבין מן התקוע, ופירוש התקוע הוא מ"ש בגמרא ביבמות (דף קט ע"ב) התקוע עצמו לדבר הלכה ולא נמלך ברבותיו, ומבואר מדבריו דגם לגבי הוראות איסור והיתר אם אינו נמלך במי שגדול ממנו נחשב תוקע עצמו לדבר הלכה. עכ"ד. ויש להשיב על דבריו, דחכמים פליגי על איסי בן יהודה, ונדחו דבריו מהלכה וכמשנ"ת, ואם כן אין להביא ראיה מדבריו. ואל תתפשני במה שלא השיבו לו חכמים דלא נקרא דוד המלך תקוע משום שאין אומרים כן בדיני איסור והיתר, דעדיפא משני ליה, דכתיב ביה בדוד שעשה הישר בעיני ה'. ותו אין ראיה מדברי הרשב"א הנזכרים. ופוק חזי מאי עמא דבר, דעינינו הוראות שאין מורי ההוראה שואלים בכל דבר את רבותיהם.

## טו.

ויש עוד לאלוה מילין לבאר מה שלא נהגו לשאול את הרב בכל דין ודין, דכיון דכל מי דקדמוהי יקומו דיןא, יתיב וספרין פתיחו, וכשיעייין באורך רוח יוכל לבדוק את דבריו הדק היטב היטב הדק בספרין של צדיקים, נמצא שהוא מתייעץ ומרצה הדברים בפני הגדולים ממנו, המה רבנן קדיש, לקדושים אשר בארץ המה. וכן נראה ממה שנשאל הר"י מיגאש בתשובה (סימן קיד) אודות איש שאינו יודע דרך הלכה לא קריאתה ולא פירושה, אלא שראה הרבה מתשובות הגאונים, ואינו מבין עיקר הדין ולא מקורו מן התלמוד, אם הוא מותר להורות. והשיב על זה, דע שהאיש הזה ראוי להתיר לו להורות יותר מאנשים רבים שקבעו עצמם להורות בזמן הזה, לפי שהמורה מתשובות הגאונים, אף על פי שאינו יכול להבין בתלמוד, הוא יותר הגון ומשובח מאותו שחושב שהוא יודע בתלמוד וסומך על עצמו, שאע"פ שהוא מורה מסבא בלתי אמתות מראיות הגאונים ז"ל, מ"מ אינו טועה בזה שהוא עושה ע"פ ב"ד גדול מומחה לרבים. עכ"ד. הא קמן שכיון שמורה מתשובות הגאונים די בזה, ולא מחייבים אותו שימלך וישאל באחרים, ואפילו שהוא אינו בקיא בתלמוד, דפסקי הגאונים הם הם רבותיו. וכן בקודש חזיתי בשו"ת מהרשד"ם (חלק חושן משפט סימן א), שנשאל אודות מה שאמרו בגמרא סוטה (דף כב ע"ב) שאין להורות קודם גיל ארבעים, אם יש לחלק בין זמן התלמוד לזמננו, וכתב דיש לחלק, דבזמן

התלמוד היו כל הדינים יוצאים על פי הסברא והכל על פה, ומי שהיה יושב על ההוראה הוא הנקרא דיין באמת, אבל בזמננו זה אין הת"ח המורה כי אם הספר, ואם הת"ח ראינוהו שהוא בדוק ומנוסה לעיין ובעל סברא יודע דעת ומבין, פשיטא שיכול להורות אפילו במקום שיש גדול ממנו. ונוכל לתלמוד זה מדין התלמיד המורה לפני רבו, דאמרינן בעירובין (דף סג ע"א) כל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. וכתב בארחות חיים לרבינו אהרן הכהן (הלכות ת"ת סימן כא) דהר"ם רבו של רבינו יונה ואחיו מר שמואל מאיורה כתבו באגרותיהם, שמיום שגלינו מארצנו וחרב בית מקדשנו ונשתבשו הארצות ונתמעטו הלככות, אין לומר דין מורא רבך כמורא שמים, וכל הדינים שחייב התלמיד לרב נתבטלו, כי הספרים והחבורים והפירושים הם המורים לנו, והכל כפי פקחות השכל והסברא. ע"כ. ודון מיניה ואוקי באתרין לנידון דידן. ועיין בערוך השלחן (יו"ד רמב סעיף כא). ודו"ק.

טז) ואל תשיבני ריק'ם, שהלא גם בזמן השולחן ערוך היו ספרים רבים, ובכל אופן פסק שיש לו להמלך במי שגדול הימנו ואת רבו. דהנה בשו"ת מהרשד"ם הנ"ל הביא שהמהרי"ק (שורש קעא) דחה סברת הארחות חיים בשתי ידים וכתב דאין נראה כדבריו מדברי הרמב"ם ז"ל (הלכות ת"ת פ"ה ה"ב) ובעל הטורים (ריש סימן רמב), דכתבו בסתם שהמורה הוראה בפני רבו חייב מיתה, ולא אמרו שאין זה נוהג עכשיו, ש"מ דס"ל דגם עכשיו הוא נוהג, שהרי לא כתבו הדינים אשר אינם נוהגים בזמן הזה, ולהסתיר ממנו את הנוהגים. והמהרשד"ם השיב ע"ד וכתב שאיני מבין הכרעתו, ובפרט להרמב"ם ז"ל שהעתיק דיני התלמוד וקרא ספרו משנה תורה וכמו שראינו שחיבר הלכות קדשים וטהרות שמטות ויובלות הרי שכל כוונתו לחבר אלה הדינים שבאו בתלמוד בין נוהגים ובין הבלתי נוהגים. וכי תימא למה לא פירש הנהוג, יש בו טעם לשבח, כי בקעה פרוצה ראה, וראה להעתיק הדין כמו שנזכר בתלמוד לבר פן יפרצו פרץ על פני פרץ. וכן נראה בדעת הטור שהביא לשון הרמב"ם, ופשיטא שיש לסמוך על סברת הר"ם ואחיו ולהתיר כל מי שהגיע להוראה בידיעת התורה אעפ"י שלא הגיע לארבעים שנה, אפילו במקום שיש גדול ממנו בחכמה ובשנים. עכ"ד. הא קמן שהגם שכתבו הרמב"ם והטור האזהרות הנהוגות לכבוד רבו, אין זה משום שחלקו על סברת הר"ם ואחיו. ואם כן יש לומר כן גם בנידוננו על דברי השולחן ערוך, שהגם שכתב שצריך להמלך במי שגדול ממנו וכמבואר בגמרא, אין זה בדוקא, דלעולם סגי להמלך בספרים ובפוסקים, וכל כהאי אין לחוש חלילה שהוא בכלל הרשעים שליכם גם בהוראה. ואפילו שדרך השלחן ערוך להביא רק הדינים המצויים, זכר לדינים אלו כיון שפעמים ומצויים, וביחוד דבכל מקום גריר אחר דברי הרמב"ם. אך לא אתי למיעוטי הנמלך בספרים. ועוד יש לומר, דמה ישוה ומה ידמה עולם התורה וריבוי הספרים אשר רבו כמו רבו מזמן מרן השולחן ערוך ועד הנה, והתקיים בנו הכתוב "עשות ספרים אין קץ" (קהלת יב, יב) למעליותא, ויד הלומדים ממשמשת בהם בכל שעה, ובודאי מי שכיום נמלך בספרים יוצא ידי חובה כמי שנמלך ברבותיו. וכיוצא"ב כתב הגאון שבות יעקב (ה"ב סימן סד), כי לא טוב עשה המורה להטריף מיד בלתי עיון בספר אף שהיה פשוט הדבר בעיניו, שכבר אמרו חז"ל שאסור לתלמיד להורות הלכה במקום רבו, ורבותינו הם הם הספרים אשר נתפשטו בקרב ישראל. עכ"ד. וזכר דבריו הרב חיד"א בברכ"י (יו"ד סימן רמב אות ד). וע"ש בהערות ויוסף דוד על

הברכי יוסף (הוצאת זכרון אהרן שם הערה ג) מ"ש לחזק דברי השבות יעקב, ובמ"ש עוד הגאון חיד"א ביוסף אומץ (סימן מז אות ד), ובשו"ת דברי יציב (חלק יורה דעה סימן קלא אות ב).

וכ"כ עוד כמה מגדולי רבוותא קדמאי ובתראי להזהיר על גודל החיוב כיום לעיין בספר לפני שפוסק הלכה, דהספר הרי הוא כרבו, וקבצם כעמיר גורנה מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"א דברי פתיחה אות י). ע"ש. וגם לנד"ד יש לומר כן, שמאחר שמעיין בספרים ופוסק ע"פ דבריהם, נחשב שנמלך במי שגדול ממנו. וכ"נ משותא דמו"ר הגר"ע יוסף זצ"ל ביביע אומר (שם) שכתב דעיקר החיוב היום לעיין בספרי הראשונים והאחרונים ולהורות מדברי קודשם, ואם לא עושה כן, יש לו לחוש שעובר על מאמר חז"ל ביבמות (דף קט ע"ב) רעה אחר רעה תבוא למי שתוקע עצמו לדבר הלכה, כגון דיינא דאית דינא לקמיה וגמר הלכה ומדמה מילתא למילתא ואית ליה רבה ולא אזיל למשאל לרביה. וכן פסקו הטוש"ע בחו"מ (סימן י ס"ב). ע"ש. הרי שעל העיון בספרים ובפוסקים הזכיר להאי דינא. וכן שורת הדעת נוטה, שהמעין היטב בודאי ימצא ראיות לדבריו מספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים. ואם יגעת ולא מצאת אל תאמן (מגילה דף ו ע"ב), שהכל כתוב ומבואר בספרי רבותינו. צא ולמד ממ"ש בספר לב האריה די מודינא (פרק א) וז"ל: ואני כמה פעמים דמיתי ועלתה על ליבי, כי אם מן השמים יאמרו לי שאל מה אתן לך, לא אשאל ולא אנסה לקבל מאת ה' כי אם זכרון עצום, יען בהיות עתה כל החכמות כתובות על ספר, גברא דלא חכים ולא טיפש אשר יקרא ויזכור הכל יגיע למדרגה קרובה לכאורה לשלמה בן דוד. ודו"ק.

## טז.

עוד יש לבאר בזה, דמאחר שאלו מורי ההוראה והדיינים קיבלו הסמכה כל אחד מרבותיו, די בסמיכה זו, וכמ"ש כיוצ"ב המהרי"ק (שורש קסט), דמ"ש בסנהדרין (דף ה ע"ב) תלמיד אל יורה אלא א"כ נוטל רשות מרבו, דאינו רוצה לומר שיצטרך ליטול רשות בכל פעם ופעם שיוורה, אלא דווקא בפעם ראשונה נטל רשות להורות תמיד. ע"כ. וכ"כ בשו"ת בית מרדכי פוגלמן (חלק א סימן עט), ודקדק כן מדברי הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"ד) ומדברי המאירי בבבא בתרא (דף קל ע"ב ד"ה אין למדין). ע"ש. וכן נהגו הלומדים די בכל אתר ואתר.

## מסקנה

המורם מכל האמור: תלמיד שהגיע להוראה או הוסמך לדיינות, אינו מחויב לשאול את רבו או את מי שגדול ממנו בכל הוראה או דין שפוסק. ובלבד שיעיין היטב בדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים. ומפעם בפעם ראוי שיראה פסקי ההלכות וההוראות לרבותיו, על מנת שיראו אם הוא הולך בדרך הישר. ובוה כל היד המרבה לבדוק הרי זה משובח.

עוד נמצאנו למדים, שזה רבות בשנים פשט המנהג אצל הספרדים לסמוך להוראה ולדיינות גם מי שהוא פחות מגיל ארבעים, כל שהוא ראוי לסמיכת חכמים. ושכן דעת מרן רבנו יוסף

קארו ע"ה, וכל המשנה ידו על התחתונה. וגם לאחינו האשכנזים יש מקום להקל בזה וכמבואר בתשובה, הבט ימין וראה.

פירות הנושרים: העיקר לדינא שמותר לרכב על פרדה, ואין לחוש בזה כלל.  
והנלע"ד כתבתי. וציי"מ וימ"ן אמן.



הבה"ח יצחק אייזיק אייכנשטיין

## גדר הריגת הבא במחתרת

המשנה (סנהדרין פ"ח מ"ו) מביאה את דינו של הבא במחתרת בהמשך לדינו של בן סורר שנידון על שם סופו (שם מ"ה), שגם הבא במחתרת נידון על שם סופו, שאף קודם שהתחיל לרדוף אחר בעה"ב, כבר הותר דמו וניתנה רשות לבעל הבית ושאר כל אדם להורגו<sup>א</sup>.

ובגמ' שם (עב א) מסביר רבא שהבסיס והרעיון של ההיתר משום 'חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו'. ופירש רש"י: "חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, שרואה שאחר נוטלו ושותק, הלכך יודע הגנב הזה שבעל הבית עומד על ממונו להצילו, ומימר אמר הגנב אי אזילנא, לגביה קאי באפאי, ואי קאי קטילנא ליה, ואמרה לך תורה אין לו דמים ומלמדתך מאחר שהוא בא להרגך השכם אתה להרגו". וממילא ודאי יגיעו פה לידי שפיכות דמים, ולכן הותר דמו מיד כשהוא בא במחתרת.

יש להבין ולבאר את גדר הריגתו של הבא במחתרת מאיזה דין הוא נידון.



נתחיל בפסוק. (שמות כב, א) כתוב: "אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים אם זרחה השמש עליו דמים לו ונמכר בגנבתו".

בפשט פירוש הפס' ש'הוכה ומת' הוא רק על דרך מקרה. ואין ציווי להרוג אותו, אלא זה רק על דרך מקרה.

ואפשר להבין באופן נוסף, שהפטור הוא רק אחרי ההריגה, ומעיקרא באמת אסור להורג. אמנם חז"ל בכל זאת למדו שיש כאן רשות להורגו, אבל ודאי שאין מצווה להרוג את הבא במחתרת.

וזה הוא הבדל מהותי בין דינו של הבא במחתרת לבין דין רודף שמוכא במשנה הבאה (שם מ"ז).

על דינו של רודף כתוב ברמב"ם (פ"א מרוש"נ ה"ו) "כל ישראל מצווין להורגו להציל הנרדף", אבל לגבי הבא במחתרת כתוב (פ"ט מגניבה ה"ז) "ורשות יש ביד כל אדם להורגו".

ובהסבר הדבר:

א. אפשר לכאורה להסביר את ההבדל ביניהם, שברודף יש כבר את האיסור של 'לא תעמוד על דם רעך', כלומר יש כאן איזו סכנה מסוימת, אז אפשר להגדיר את המעשה של הרודף כמעשה

(א). משמע מרש"י ומשאר ראשונים שהבא במחתרת ש'הותר דמו', אין הכוונה שמותר להורגו, אלא שיש פה דין מסוים, וממילא מותר להורגו. וכמו שכתב רש"י "שהוא כמי שאין לו דם ונשמה ומותר להורגו".

(ב). כבר עמד הגרי"ז על זה שכתוב ברמב"ם בתחילת דין הבא במחתרת "הבא במחתרת בין ביום בין בלילה אין לו דמים אלא אם הרגו בעל הבית או שאר האדם פטורין. ורשות יש לכל להרג ובין בחול בין בשבת בכל מיתה שיכולין להמיתו שנאמר אין לו דמים". הרמב"ם בתחילה נקט "פטורים", ולבסוף הוסיף "רשות". אז יש כאן דין שהוא ודאי לא מצווה.

הצלת נפש. אבל בדין של הבא במחתרת אי אפשר להגדירו כהצלה, כי עדיין אין כאן סכנה. וקשה יהיה לומר שמפני שיש חזקה שבעל הבית יעמוד על ממונו זה הופך את הבא במחתרת, ממש לדינא דרודף, כי עד כמה שנאמר על שם סופו, לא שייך לומר שנהרוג אותו על מעשה שיקרה, כל עוד לא היה שום דבר מציאותי.

ב. וגם יהיה קשה לומר שהורגים אותו מדינא דרודף, כי ברמב"ם בספר המצוות (מצווה רל"ו) כתוב שדין כפל ודינא דבא במחתרת ודין מכירת הגנב כולם נקראים דין הגנב. זאת אומרת, שהבא במחתרת חיובו מדיני גניבה, גנב מיוחד, ולא מדין רודף.

ג. ושייך להביא ראיה נוספת שזה לא כדינא דרודף, שלא מצאנו דין להצילו באחד מאיבריו לא בגמ' וגם ברמב"ם. וכבר עמדו על זה אחרוני (הגרי"ז) ולא הוקשה להם כל כך. ולכאורה הם סברו שהרמב"ם סמך על מה שכתב בהלכות רוצח בדינא דרודף. אך בכל זאת יש כאן קצת תמיהה.

ד. וכן הגמ' שואלת על דינא דבא במחתרת שהורגים אותו בשבת, והרי הוא מהרוגי בי"ד והרי אין בי"ד עושים מיתות בי"ד בשבת. משמע מהגמ' שהיא הבינה שדינא דבא במחתרת הוא הריגת בי"ד.

ה. וכן בחידושי הר"ן (כאן) והמאירי נקטו שניהם שלכתחילה יש להרוג את הבא במחתרת בסייף. וברש"י (ד"ה שני כתובין) משמע שלכתחילה יש להורגו בהכאה. משמע שהם הבינו שיש פה דין, ולא כמו שכתוב במשנה על הרודף שמצילין אותו בנפשו, שמשמע שיש כאן דין קצת אחר [על אף שהתוספתא פרק י"א מביאה את הבא במחתרת והרודף ביחד וקוראת לשניהם "מצילין אותו בנפשו", המשנה לא כתבה כך].



אמנם היד רמ"ה כנראה לא סבר כרמב"ם, והוא כותב שהורגים את הבא במחתרת ממש כמו שהורגים בן סורר. ובשניהם כותב הוא שיש כאן הצלה מן העתיד ואנו הורגים אותו כעת. ומה שחידשו על הבא במחתרת הוא שעל אף שהוא קודם הרדיפה, בכל זאת כבר הורגים אותו על שם סופו.

ודבריו קשים מאוד גם בסוגיית בן סורר וגם סוגייתנו, שהרי הגנב בעת שהוא במחתרת אי אפשר לתופסו ולהביא אותו לדין ולהורגו, וכל שכן אחר שיצא מהמחתרת, ועל זה הרי נאמר "ואם זרחה השמש עליו דמים לו". אז אי אפשר לומר שיש כאן חיוב על הביאה במחתרת.

וכן שמעתי מי שמסביר כן, שהביאה במחתרת היא עצמה העבירה ועליה נהרגים במיתת בי"ד. והדבר פלא כמו שכתבתי, שהרי כל חיובו הוא דווקא כעת כשהוא בא להרוג, וכשלא תהיה סכנת הריגה דמים לו.



ואולי אפשר לבאר את הדברים כך - תחילת פרשת גנב מתחילה בזה שהגונב חייב כפל, ומשם התורה ממשיכה לדין הבא במחתרת, ומשם נמכר בגנבתו. והנה הרמב"ם כלל את כל אלו

במצווה רל"ו והופך את זה למצווה אחת והיא לדון את דיני הגנב, כולל את הבא במחתרת דין בדיני הגנב, כמו כפל ונמכר בגנבתו, ולא כחלק מדין הרוגי בי"ד.

ונראה לחדש בזה, ולומר שההסבר הוא כדלהלן – דהנה גנב שנמכר בגנבתו, כאשר הוא גנב, הוא שיעבד את גופו לגניבה, וכשאינן לו מה להחזיר הוא חייב מגופו (ואת גופו), בשונה מכל לווה רגיל שהוא בעל חוב, אבל גופו לא משועבד. זאת אומרת, גנב משתעבד בגופו לגנבה.

ואולי זו גם הנקודה בבא במחתרת, שגנב משתעבד לגניבה באופן כזה שהוא מחוייב למה שהוא יוצר. הוא העמיד מציאות בעייתית, והוא כעת מחוייב אליה בכל גופו, ואם המציאות הזו יוצרת סכנה אז גם יהיה מותר לגבות את חייו בעד חיי בעל הבית.

וזה הלשון "אין לו דמים", מה זה אין לו דמים? אומר רש"י (ד"ה מאי טעמא) כמי שאין לו דם ונשמה. למה? כי זה השתעבד לגניבה, וממילא זה רק רשות ביד בעל הבית להורגו, כי הרי הוא יכול למחול על הגניבה, ואין עליו מצווה להורגו.

ולפי זה תתורץ גם שאלת הר"ן על הסוגייה, שלכאורה למה הגנב נחשב הרודף, הרי הבעל הבית הוא זה שוודאי יעמוד על ממונו ולכן הגנב מסכן את הבעלים. ולפי דברינו יובן, שהרי אין כאן נ"מ מי גרם לזה ש'יעמוד על ממונו', ברגע שיש כאן גנב הבא במחתרת, הגנב מחוייב לזה, וממילא לבעלים יש יכולת להרגו. ולכן הוא גם נקרא הרוג בי"ד כי יש דין להורגו.



# אוצר זרעים

♦ ריסוק וסחיטת פירות לענין ברכות ושביעית ♦





הרב יוסף עובדיה

כולל ברכת אברהם

ביתר עילית

## ריסוק וסחיטת פירות לענין ברכות ושביעית

### דיני ברכות נלמדים מדיני תרומה

איתא במסכת ברכות (לח.): "אמר רב בר רב אשי: האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו. מאי טעמא? זיעה בעלמא הוא. כמאן? כי האי תנא, דתנן: דבש תמרים, ויין תפוחים, וחומץ ספוניות, ושאר מי פירות של תרומה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש, ורבי יהושע פוטר". וכתב הרא"ש (ברכות פ"ו סימן ג): "ור' יהושע נמי פטר לקמן דבש תמרים מתרומה דלא מיקרי פרי", וכן כתב הרשב"א בחידושו (ברכות מג:): "דלגבי ברכה אין היוצא מן הפירות כפרי עצמן ואוקימנא כרבי יהושע דפטר דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ סתוניות ושאר כל מי פירות של תרומה מחומש". למדנו שכיון שלענין תרומה מי פירות אינם נחשבים כפרי, לכן גם לענין ברכה אינם פרי.

ועוד שם בגמרא: "אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: טרימא מהו?", ופשטוה מהא "דאמר רב אסי האי תמרי של תרומה מותר לעשות מהן טרימא, ואסור לעשות מהן שכר. והלכתא תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עלוייהו בורא פרי העץ. מאי טעמא במלתייהו קיימי כדמעיקרא". ופרש"י: "טרימא מהו. מה מברכין עליו, ושם טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק, מותר לעשות מהן טרימא, שאינו מפסידה אלמא במילתיה קא, וכיון דהכי הוא מברכין עליה ב"פ העץ" ע"כ. למדנו שכיון שמותר לרסק תמרים של תרומה מטעם דבמלתייהו קיימי כדמעיקרא, ולכן אין בזה הפסד תרומה, הלכך גם לענין ברכה ברכתם ב"פ העץ אף כשהם מרוסקים. הרי שדיני ברכות נלמדים מדיני תרומה. וז"ל ערוך השולחן (תרומות סימן פא אות ה): "ומהגמרא משמע שם דתרומה תלוי בברכה דכל שברכתו עליו בפה"ע לא מקרי שינוי וכל שנשתנה הברכה לשהכל הוי שינוי ואסור בתרומה". וכן הוכיח הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א (ח"ז סימן כט אות ד) מדברי הראשונים והאחרונים, דהא תליא בהא, וכל שמותר לעשות בתרומה תורת פרי עליו, הילכך גם לענין ברכה, ברכתו כברכת הפרי.



### השוואת תרומה למע"ש ולשביעית

דין הטרימא נשנה גם בתוספתא דמעשר שני פ"ב: "אין שורין תמרים להוציא מהן שכר תמרים וכו' אבל שוחקן ועושה אותן טרימא". הרי שתרומה ומעשר שני שוים בדין זה. וכן הדין לענין פירות שביעית, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות שמיטה (פ"ה ה"ג): "לא ישנה פירות מברייתן כדרך שאינו משנה בתרומה ובמעשר", ומקורו הוא ממשנה ב' פ"ח דשביעית: "שביעית נתנה

לאכילה ולשתיה ולסיכה, לאכול דבר שדרכו לאכול ולסוך דבר שדרכו לסוך וכו' וכן בתרומה ובמעשר שני, קל מהן שביעית שנתנה להדלקת הנר".

ודין זה "לאכול דבר שדרכו לאכול" נשנה גם במשנה דמעשר שני (פ"ב מ"א) וגם בתוספתא דתרומות (פ"ט ה"א). ובפרוש המשנה (מע"ש פ"ב מ"א) ביאר הרמב"ם ע"פ הירושלמי, לאכול דבר שדרכו לאכול, יש בו שני עניינים וכו' השני שלא יאכל דבר שלא כדרך אכילתו כגון שיאכל את הירקות בלי בישול, או הפירות מבושלים וכיוצא בזה ע"כ. וכן פסק הרמב"ם בהלכות שמיטה (פ"ה ה"ג): "דבר שדרכו ליאכל חי לא יאכלנו מבושל ודבר שדרכו להאכל מבושל אין אוכלין אותו חי", והנפק"מ לברכות כמו שפסק השו"ע (סימן רב ס"ב): "וכל הפירות וכו' אם אין דרך לאכלם חיים אלא מבושלים, אכלם כשהם חיים מברך שהכל, כשהם מבושלים בורא פרי העץ".

וכן לעניין סחיטה, בתרומה אין עושין תמרים דבש ולא תפוחים יין וכו' חוץ מזיתים וענבים בלבד (רמב"ם תרומות פ"א ה"ב). ובמע"ש (פ"ג ה"א): "לא יסחוט את הפירות להוציא מהן משקין חוץ מזיתים וענבים בלבד". ונפקא מינה לברכות (שו"ע סימן רב ס"ח): "דבש הזב מהתמרים מברך עליו שהכל וכן על משקין היוצאין מכל מיני פירות חוץ מזיתים וענבים מברך שהכל".

וכן לעניין בוסר, וזה לשון הב"י בסימן ר"ב: "בריש פרק כיצד מברכין (לז): מייתי מתניתין דפרק ד' דמסכת שביעית מאמתי אין קוצצים באילנות בשביעית וכו' החרובים משישלו והגפנים משגרעו והזיתים משינצו ושאר כל האילנות משיוציאו ואמר רב אסי הוא בוסר הוא כפול הלבן הוא גרוע, וכתבו התוספות והרא"ש והרשב"א מכאן יש ללמוד שאין מברכין בורא פרי העץ על בוסר כשהוא פחות מכפול הלבן אבל מברך עליו בורא פרי האדמה" עכ"ל.

הרי למדנו שכל שאסור לשנות מדרך אכילתו בתרומה ובמע"ש ובשביעית כגון לרסק, לסחוט, לבשל, לאוכלו בוסר, או חי, אין מברכין עליו ברכת הפרי. וכתב בספר מנורת המאור (פרק ו): "זה הכלל בברכת שהכל, כל מי שאוכל דבר שאין דרך אכילתו כך, מברך עליו שהכל. כגון קמח של שעורים או של חטים, או דלוע או שלקים או כרוב, או שאר מיני ירקות, שאין דרך אכילתן נא, מברך עליו שהכל". וכן כתב השיטה מקובצת (ברכות לח). לגבי ברכת השתיתא וז"ל: "הא בעבה הא ברכה. רכה דלרפואה עבדי לה ואין דרך לאכלה כך מברך שהכל דכל אכילה שלא כדרכה מברך שהכל". והמאירי (ברכות לז). כתב שהאורז והדוחן שנתבשלו ולא נתבקעו, על האורז שדרכו בכך מברך ב"פ האדמה, ודוחן שאין דרכו בכך מברך שהכל.

ומבואר בתוספתא דשביעית (פ"ו הכ"ט) שמותר לעשות מענבים צימוקים, ולפי מה שנתבאר, דוקא פירות שדרכם בכך מותר לעשותם מיובשים כגון ענבים, תאנים, ותמרים ולכן גם לעניין ברכה לא משתנית ברכתן, אבל פירות שאין דרך רוב בני האדם לאוכלם מיובשים צריך לברך עליהם שהכל.

וע"פ זה אפשר לבאר במה נחלקו הראשונים לעניין ברכת היין המבושל, אמרו במשנה (תרומות פרק יא): "אין מבשלים יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו, רבי יהודה מתיר מפני שהוא משביחו". ובירושלמי פירשו לדעה אחת שממעטו משותיו, כלומר יש הרבה שאין חפצים בו כך

לשתותו מבושל. ופסק הרמב"ם (תרומות פרק יא) כת"ק. אבל לדעת התוספות מותר לבשל יין של תרומה (פסחים קט: ד"ה ארבעה כוסות). ולכן גם לענין ברכת היין המבושל נחלקו הראשונים בזה, שלדעת הרמב"ם (כן ביאר רבינו ירוחם נט"ז ח"א קמב ע"ג) צריך לברך על יין מבושל שהכל שהרי הרבה בני אדם אינם חפצים לשתותו מבושל ונחשב שינוי שלא כדרכו, אבל לדעת התוספות (בבא בתרא צו. ד"ה אילימא) על יין מבושל מברך בורא פרי הגפן.

ואיתא בתוספתא מע"ש (פ"ב): "אין שורין תמרים להוציא מהן שכר", ואמרו במסכת בבא בתרא (צו:) אחד שכר תמרים, ואחד שכר שעורים מברכין עליהם שהכל. וכתב בערוך השלחן זרעים (סימן פא אות ה) שכל שנשתנה לברך עליו שהכל, שנעשה משקה, אסור בתרומה, ולכן שעורים של תרומה אסור לעשות מהן שכר. וכן פסק בדרך אמונה הלכות שמיטה (פרק ה ס"ק י"ח).

הרי שתרומה שביעית ומע"ש שווים לענין איסור שינוי הפירות מברייתן, ונפקא מינה לברכות, כדמוכח מהגמרא דברכות הנ"ל. וכשם שאין אוכלים תרומה ומע"ש ושביעית אלא כדרך אכילתן, וכך גם אין מברכים על הפירות את ברכתן הראויה להן אלא אם אוכלם כדרך אכילתן.



### מחלוקת הב"י והתה"ד בענין הטרימא

בתרומת הדשן (סי' כט) נשאל על ברכת הלטווירג"א שעושין מגודגניות, שמבשלים אותם עד שהם נימוחים לגמרי ומערבים בהם דבש ותבלין. וכתב התה"ד דאע"ג דמההיא דהומלתא נראה שצריך לברך עליו בורא פרי העץ אע"ג דהפרי נשחק ונימוח דק דק, אכתי במלתא קאי, כי דייקנן בפירוש רש"י (ברכות לה.) בההיא דטרימא בורא פרי העץ שפירש כתוש מעט ואינו מרוסק משמע דאי הווי מרוסקים טובא מברכים שהכל משום דלאו במילתייהו קיימי וכל שכן הכא שהם נימוחים לגמרי וגם מעורבים בבשמים ודבש דנפקי ממילתייהו, וההיא דהומלתא דפירש רש"י בפרק בתרא דיומא (פא:) בשמים כתושים בדבש, יש לומר דהטעם משום דאורחיהו בהכי לכתש ולשחוק כל הבשמים משום הכי חשיבי קיימי במילתייהו, מה שאין כן בדבר אחר שאין דרכו תדיר להיות מעוך ומרוסק עכת"ד. הרי שיישב התה"ד את מה שנראה כסתירה בדברי רש"י, ומחלק בין דבר שדרכו תדיר להיות מעוך ומרוסק כההיא דהומלתא לכן חשיבי קיימי במילתייהו, לבין דבר שאין דרכו בכך תדיר, כמו הלטווירג"א שעושין מגודגניות.

אלא שאח"כ כתב התה"ד: "ואעפ"י שאין אלו החילוקים ברורים לי, מ"מ לא יעשו אלא ספק בדבר". רצה לומר שאם היה ברור לו חילוק זה, היה פשוט לברך על הלטווירג"א שהכל נהיה בדברו כיון שאין דרכו בכך תדיר, מ"מ גם אם אין חילוק זה נכון, לא יהיה אלא ספק, ובספק צריך לברך שהכל נהיה בדברו.

ומרן הבית יוסף (סוף סימן רד) הביא את דברי תרומת הדשן הנ"ל וכתב ואין דבריו נראין בעיני, שאם רש"י פירש דטרימא הם תמרים שכתשן קצת כבר נתבאר בסימן ר"ב דלהרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ד) אפילו מיעכן ועשאן עיסה מברך בורא פרי העץ ע"כ. ובשו"ע (סימן רב) פסק

כהרמב"ם, תמרים שמיעכן ביד ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם, אפילו הכי לא נשתנית ברכתן ומברך עליהם בורא פרי העץ ולבסוף ברכה מעין שלש עכ"ל. הרי שלדעת מרן הב"י אף אם אין דרכם של הפירות להיות תדיר מרוסקים, ברכתם בורא פה"ע. ולכאורה נראה שלדעתו אף פירות שאין דרך לאוכלם מרוסקים כלל, לא נשתנית ברכתם ע"י הריסוק, אלא שבסימן ר"ח כתב הב"י "ועל מה שכתב רבינו בשם הרא"ש דעל תבשיל דשאר מיני קטניות מברך שהכל תמהני אמאי לא יברך בורא פרי האדמה, ואפשר דבשנתבשלו הקטניות עד שנתמעכו מיירי, דכיוון דאין זה דרך אכילתן אין מברכין עליהם בורא פרי האדמה" עכ"ל. מבואר שלדעת מרן הב"י דוקא פירות שדרך אכילתן ע"י רסוק אמרינן במילתייהו קיימי, וכל מה שנחלק עם התה"ד, הוא שלדעת הב"י לא בעינן שיהיה דרכו בכך תדיר, הלכך תמרים אע"ג שאין רוב התמרים נאכלים ע"י ריסוק, מ"מ כיון שדרכן בכך למעכן, שהרי דרך רוב בנ"א לאוכלם גם מרוסקים, חשיב במילתייהו קיימי.

וכן הוכיח מהר"י עייאש בשו"ת בני יהודה (סימן צא) וז"ל: "ואין לדמות פרי לפרי, לפי שהדין תלוי בדבר שדרכו בכך, ובתמרים דרכן בכך למעכן ולכך לא תשתנה ברכתן אבל אלו מיני קטניות אין דרכן בכך למעכן אפילו מבושלים לאכלן אלא כשהם שלמים וכו' ולכך סיים מרן ב"י בתבשיל דמיני קטניות דמיירי בנתמעכו, וז"ל דאין זה דרך אכילתן אין מברכין עליהם בפה"א ע"כ, אלא בדתליא מילתא בדרך אכילתן ובאין דרך אכילתן, ותדע שהרי כתב השו"ע סוף סימן ר"ג דבשמים שחוקים ומעורבים עם סוכר דהבשמים הם עיקר ומברכין עליהם כדין ברכת אותן בשמים יע"ש וכן בסימן ר"ד סעיף יא כתב אפילו הם כתושים ביותר וכן בסימן ר"ה סעיף ד, עכ"ל מהר"י עייאש. והעתיקו הרב החיד"א להלכה בברכי יוסף (סימן רח ס"ח). וכן כתב בשו"ת גינת ורדים (חלק אור"ח כלל א סימן כו) לבאר דעת הרמב"ם וז"ל: "הטרימא לא בטל חשיבותיה ובמלתיה קיימי לברך עליה בפה"ע כיון דאורחיה בהכי לעשות התמרים טרימא", מבואר שדווקא פרי דאורחיה בהכי לא משתנה ברכתו. אבל לדעת התה"ד רק פירות שדרכם תדיר להיות מרוסקים אמרינן במלתיהו קיימי.

וכן ביאר הנשמת אדם (ח"א כלל נא אות ח) וז"ל: "בדבר שדרכו בכך לעולם כמו הדלועים במדינתנו שקורין "קערבעץ" שאין דרך אכילתו אלא כשהוא מרוסק, לכ"ע מברכין בפה"א כדאיתא בסימן ר"ג סעיף ז' בבשמים שחוקים וכו' במה שדרכו בכך תדיר לכ"ע מברך ברכתו הראויה, וכדאיתא בתרומת הדשן הביאו הב"י בסי' ר"ד וכו' דבר שאין דרך אכילתו בכך לעולם, כגון שריסק קטניות דרך כלי מנוקב, בזה לכ"ע מברכין שהכל וכו' והרי הב"י כתב סס"י ר"ד דהטור ס"ל כרמב"ם דאפילו אין דרכו בכך תדיר אפ"ה מברך ברכתו הראויה וכדעת הרמב"ם, ולכן חולק על התרומת הדשן עכ"ל.

ופסק השע"ת (סוס"י ר"ה) שדייסת כוסמת ברכתה בופה"א אף שהיא ממועכת לגמרי כיון הדרך לאכילת הכוסמת כן הוא, וכן פסק בשולחן ערוך הגר"ז (סימן נב) שאם רוב דרך אכילת אותם פירות הוא על ידי ריסוק מברכין עליהם ברכה הראויה להם. וכן פסק המשנה ברורה (סימן רב ס"ק מד) וזה כדעת התה"ד שצריך שיהיו רוב הפירות נאכלין ע"י ריסוק.

ולפי זה הוא הדין גם בהיפך, שפרי שדרכו לאכלו דווקא מרוסק, אם אוכלו שלם אינו מברך את ברכתו, כמו שכתב הב"י (סימן רח) בשם רבינו יונה: "הדוחן אינו מברך עליו כשהוא שלם מפני שאין דרכו אלא על ידי כתישה וטחינה".

ולפי האמור מבואר מדוע בגמרא כשנשאל רבא "טרימא מהו" לא הוה אדעתיה מאי קאמר ליה, שהרי טרימא פירושו כל דבר הכתוש, ולכן אמר ליה רבינא לההוא מרבנן: איזו טרימא אתה שואל, דקורטמי או דשומשמי או דפורצני, שהרי אין דין כל הפירות המרוסקין שוה, שיש מהם שדרכן בריסוק ויש מהם שאין דרכן בכך, עד שהבין שכוונתו לתמרים מרוסקים. ורק אז ענה לו תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עלוייהו בורא פרי העץ, מאי טעמא במלתייהו קיימי כדמעיקרא, שהרי הדרך לאוכלם גם כן.

מבואר שדבר שרוב אכילתו ע"י ריסוק לכו"ע לא הפסיד ברכתו, ודבר שאין דרך אכילתו ע"י ריסוק נחשב דלא במלתייהו קיימי ולכן ברכתו שהכל, ולא נחלקו התה"ד ומרן הב"י אלא בדבר שפעמים דרך אכילתו ע"י ריסוק, כגון התמרים והלטוירג"א שעושין מגודגניות.



### תרתי דסתרי בפירות שביעית

ולענין מעשה, רבים מן הפוסקים החמירו לברך על כל פרי מרוסק שהכל נהיה בדברו משום חשש ברכה לבטלה, וכן פסק בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק יד סעיף ב). ולכאורה לשיטתם אין להתיר לרסק פירות שביעית, אלא שבהלכות שביעית כתב האור לציון (עמ' 46) שלענין שביעית יש לנו לילך אחר הוראות מרן שקיבלנו הוראותיו, דלא חשיב ככה"ג נשתנה ממדרגתו, ומותר לרסק פירות שדרכם בכך עכ"ל.

וקשה, שהרי אמרו בברייתא במסכת עירובין (ו:): "לעולם הלכה כבית הלל, והרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה, כדברי בית הלל עושה. מקולי בית שמאי ומקולי בית הלל רשע, מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל עליו הכתוב אומר הכסיל בחשך הולך, אלא, אי כבית שמאי כקוליהון וכחומריהון, אי כבית הלל כקוליהון וכחומריהון", ומסקנת הגמרא: "אמר רב שיזבי כי לא עבדינן כחומרי דבי תרי היכא דסתרי אהדדי, כגון שדרה וגולגולת". וא"כ גם לענין ריסוק פירות שביעית, אם מעיקר הדין לאו במלתייהו קיימי וברכתם שהכל, והוא מיקל לרסק אותם, הרי זה רשע, ואם מעיקר הדין במלתייהו קיימי ומותר לרסקם, והוא מחמיר לברך עליהם שהכל, הרי זה ככסיל בחשך הולך. ואיסורא נמי יש בזה, כמו שהוכיח בשו"ת משנה הלכות (ח"י סימן ער) וז"ל: "ולמודעי אני צריך דמה שאמרו על העושה כתרי חומרא עליו הכתוב אומר והכסיל בחושך הולך אין זה ענין שרק נקרא ולא איכפת ליה, אלא זה בכלל איסור דעליו הכתוב אומר והכסיל בחושך הולך ואסור לילך בחושך וכמ"ש בן כסיל תוגת אמו וכמו שאסור לעשות כשתי קולות הסותרות אהדדי הכ"ג כשתי חומרות, וזה מוכח גם בלשון המאירי שכתב וז"ל הא אם בירר לו דעתו וכו' אלא שנסתפק איזה הוא דעתו של זה ומצד אותו ספק יוצא ידי שתייהן אין זה בכלל המוזהר ע"כ, ומדכתב אין זה בכלל המוזהר משמע דהעושה כן הרי בכלל

אזהרה כלומר שהוא מוזהר באזהרה שלא לעשות כתרי חומרי דהכתוב מזהירו מלהיות בן כסיל וזה ברור מאד" עכ"ל.

ואם תאמר שאם מכריע כאחת השיטות בין להקל ובין להחמיר, אלא שרואה שיש מקום לקיים את השיטה השניה, ומורה להחמיר בזה דרך חומרא בעלמא, ואומר בפירוש שהכרעתו רק כאחת הדעות, ונוקט כדעה השניה רק מצד חומרא, בזה לא חשיב כסיל בחושך הולך, טענה זו נסתרת מדברי התוספות שכתבו: "הכסיל בחושך הולך אפילו יודע כמאן הלכה ומחמיר על עצמו". הרי שהקפידא הוא גם היכא דיודע דהלכה כחד ומחמיר כאידך. וכן מוכח מדברי הרשב"א בחידושו (נדה מז: וז"ל: "הלכה כדברי כולן להחמיר, אין להקשות כאן מהא דאמרינן כדברי זה וכדברי זה עליו הכתוב אומר הכסיל בחושך הולך, דהכא שאני דמשום ספק היה פוסק כמר וכמר ולא להחמיר על עצמו עכ"ל. מבואר שאם יודע כמו מי ההלכה אין לו להחמיר על עצמו". ובחידושי הר"ן (עירובין ז.) כתב: "כי לא עבדינן כתרי חומרי היכא דסתרן אהדדי, כלומר היכא דקיימ' לן דהלכתא כחד מנייהו כי היכא שהדבר ידוע שהלכה כב"ה, ולפיכך אפילו ממדת חסידות לא עבדינן כתרי חומרי דסתרן אהדדי" עכ"ל.

וכן כתב הפרי מגדים (או"ח א"א סימן תצג ס"ק ו) בפירוש, וז"ל: "ודווקא שמסופק הוא הלכה כמאן, אבל כשיודע דהלכה כחד מינייהו והוא מחמיר הוה כסיל בחושך הולך, דהוה תרי חומרי דסתרן אהדדי" עכ"ל. מבואר שאם אומר בפירוש שהכרעתו רק כאחת הדעות, ונוקט כדעה השניה רק מצד חומרא, אסור (ובמקום אחר הארכנו שלדעת הרבה ראשונים אף בספק גמור אין להחמיר כשתי השיטות, אלא צריך שיברור לו דרך אחת).



### דעת מנחת שלמה

בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן מו) הקל לסחוט פירות שביעית, וביאר שהטעם שאין משנין פירות תרומה מברייתן הוא משום שמגרע את התרומה מקדושתה, שכן מבואר בקרית ספר להמב"ט. ובפירות שביעית אע"ג שאינו נהנה אלא לאחר שכבר פקע וכלה מן המשקין קדושת שביעית, היינו הנאתו אחר ביעורו ואסור, מ"מ בשביעית לא קפדינן אלא על הפסד ממש ולא על הפקעת קדושה. וכתב להוכיח דבר זה ממה שמותר לצבוע מדברים שדרכן לצבוע בהן אף על פי שהן מאכלי אדם, אף שקדושת שביעית פוקעת מיד עם שרייתן או עם הצביעה, ואפי"ה כיון שסו"ס עצם הצבע אינו כלה אלא בשעת לבישה, חשיב שפיר הנאתו וביעורו שוה ומותר משום כך לצבוע אף מאוכלין. ולפי זה, אילו היה אותו משקה היוצא מן התפוז ראוי לצביעה היה הדין נותן ודאי שמותר לסוחטו, וא"כ וכי בשביל זה שראוי לשתייה דעדיף טפי מצביעה יהא אסור, דהלא פשוט הוא דשתיית משקין היוצאין מן הפירות אף על גב דחשיבי כזיעה, מ"מ היינו הנאה גמורה דהרי השותה אותן ביוהכ"פ ודאי חייב כרת עכת"ד.

הנה מה שכתב הרב זצ"ל שאיסור שינוי פירות תרומה הוא רק משום שמגרע את התרומה מקדושתה, אינו נראה, שמלשון הקרית ספר (תרומות פרק יא) מבואר שמלבד איסור הפקעת הקדושה יש גם איסור לאבד את פירות התרומה, וז"ל: "אסור לעשותם משקה דהא מפקיעו

מידי תרומה וקרא כתיב משמרת תרומותי וכן אסור נמי לאבדה". והרי כיון שנסחט הפרי, אבד הפרי מן העולם ולא נשאר ממנו אלא זיעה בעלמה. ואע"ג שיש הנאה מרובה מזיעה זו, מ"מ אין ההנאה מהפירות אלא מדבר אחר, והוי הנאתו אחר שנתבער הפרי מן העולם. כמו שאמרו (סוכה מ.) לגבי עצי הסקה, ופירש רש"י יצאו עצי הסקה שהנאתן אחר ביעורן משנעשו גחלים אופין בהן, ואע"ג שההנאה מהפחמין מרובה, מ"מ העצים כבר נתבערו מן העולם.

ומה שרוצה הרב להוכיח מפירות שדרכם לצבוע בהם, צביעה שאני, שהרי דרשו חז"ל בספרא (בהר פ"א פ"א) 'תהיה' אף לצבוע בה צבע, והובא בירושלמי (שביעית פ"ז ה"א), וכן כתב הרמב"ם (שמיטה פ"ה ה"א).



### דעת התלמוד בבלי בענין הנאתו ביעורו שוה

שנינו במסכת סוכה (לט.): "הלוקח לולב מחבירו בשביעית, נותן לו אתרוג במתנה לפי שאינו רשאי ללוקחו בשביעית". ובגמרא (מ.): "טעמא דלולב בר ששית הנכנס לשביעית הוא, הא דשביעית קדוש, אמאי עצים בעלמא הוא, ועצים אין בהם משום קדושת שביעית וכו' שאני התם דאמר קרא לכם לאכלה, לכם דומיא דלאכלה מי שהנאתו וביעורו שוה, יצאו עצים שהנאתן אחרי ביעורן". ופירש רש"י: "שהנאתו וביעורו שוה, כלומר שהנאתו וביעורו שמתבער מן העולם באין כאחד כגון סיכה ושתיה והדלקת הנר ומהך דרשה נמי ילפינן שאין שביעית נוהג אלא בפרי העומד להנאות הללו דה"נ מידרש קרא והיתה שבת הארץ נוהגת במה שלכם לאכלה שהנאתו דומה לאכילה. יצאו עצי הסקה שהנאתן אחר ביעורן. משנעשו גחלים אופין בהן, אבל לולב עיקר הנאתו לכבד את הבית והוא שעת ביעורו וקילקולו ודמי להנאת אכילה".

ועוד שם בגמרא: "ועצים להסקה תנאי היא דתנאי אין מוסרין פירות שביעית לא למשרה ולא לכבוסה רבי יוסי אומר מוסרין מאי טעמא דתנא קמא דאמר קרא לאכלה ולא למשרה ולא לכבוסה מאי טעמא דרבי יוסי אמר קרא לכם לכם לכל צרכיכם ואפילו למשרה ולכבוסה ותנא קמא הא כתיב לכם ההוא לכם דומיא דלאכלה מי שהנאתו וביעורו שוה יצאו משרה וכבוסה שהנאתן אחר ביעורן ורבי יוסי הא כתיב לאכלה ההוא מיבעי ליה לאכלה ולא למלוגמא, כדתנאי וכו' מרבה אני את הכבוסה ששוה בכל אדם ומוציא את המלוגמא שאינה שוה לכל אדם". וכתב רש"י שצריך לגרוס עצים דהסקה ופירש: "ועצים דהסקא גופייהו שהנאתן אחר ביעורן תנאי היא אי נהגא בהן שביעית אי לא, דאיכא תנא דדריש לכם דומיא דאכילה למעוטי כל שהנאתו אחר ביעורו כדדרשינן לעיל ומההיא דרשה אימעוט עצים, ואיכא דלא ממעיט מיניה אלא דבר שאין הנאתו שוה בכל אדם כגון מלוגמא וזילוף ואפקטיוזין, אין מוסרין פירות שביעית לא לתוך המשרה. לשורות פשתן ביין של שביעית. ולא לכבוסה לכבוס בגדים ביין של שביעית, כביסה ומשרה הנאתן אחר ביעורן שמשעה ששורה הבגדים או הפשתן ביין שעה אחת נתבער ואבד לו, והנאתו אינה עד שילבש הבגדים" עכ"ל.

ובמסכת בבא קמא (קא:) אמרו ממין הצובעין ספיחי סטים וקוצה יש להן שביעית, והקשו על זה והרי עצים אין בהם קדושת שביעית, ומשני אמר קרא לאכלה במי שהנאתו וביעורו שוין



יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן. ופירש רש"י: "יצאו עצים, שלאחר ביעורן שנעשים גחלים הוא דהויא עיקר הנאתן אבל מיני צבעים בשעת רתיחת היורה כלה השורש וקולט הצבע נמצאו הנאתן וביעורן שוה הלכך חיילא עליהו שביעית" ע"כ. ולענין מחלוקת רבי יוסי וחכמים פירש רש"י (קב.) בדרך אחרת ממה שפירש במסכת סוכה, דלכו"ע פירות שביעית שלקטן לאכילה אסורים בכביסה ובמשרה, ולא נחלקו אלא היכא דלקטן לכביסה ולמשרה, שלרבי יוסי מהני מחשבה לאפקועי מיני קדושת שביעית, ולרבנן לא מהני מחשבה לאפקועי, ואסורין למשרה וכביסה דאין נהנין בקדושת שביעית אלא הנאה הדומה לאכילה, היינו הנאה שהיא בשעה שהוא כלה מן העולם.

מבואר שאין קדושת שביעית נוהגת אלא בדבר שהנאתו וביעורו באין כאחד דומיא דלאכלה, הלכך לא חלה קדושת שביעית על עצים להסקה. ועוד למדנו שמשתמשים בפירות שביעית העומדים לאכילה אף בתשמיש שאינו אכילה, ובלבד שתהיה הנאתו וביעורו באין כאחד, כגון סיכה והדלקת הנר וצביעה.



### קושיות על הרמב"ם מדעת הבבלי

אלא שבספרא (בהר פ"א פ"א) אמרו: "תהיה אף להדלקת הנר אף לצבוע בה צבע", והובא בירושלמי (שביעית פ"ז ה"א), וכן כתב הרמב"ם (שמיטה פ"ה ה"א): "מפי השמועה למדו תהיה אף להדלקת נר ולצבוע בה צבע". והקשה במשנה ראשונה (שביעית פ"ח מ"ב) שהרי הדלקת הנר וכן צביעה הנאתו וביעורו שוה ומרבינן ליה מדכתיב לכם לכל צרכיכם כדמוכח בפ' לולב הגזול דדרשינן לכם דומיא דלאכלה כל שהנאתו וביעורו שוה, דאפילו ראוי לאכילה צובעין ומדליקין בו, ולא ידעתי למה הוצרך בספרא לרבות הדלקת הנר מדכתיב תהיה ותיפוק ליה מלכם.

וכתב הרמב"ם (שמיטה פ"ח ה"א): "הלוקח לולב מעם הארץ בשביעית נותן לו אתרוג מתנה", והקשה הגאון רעק"א (הובא ברמב"ם דפוס פרנקל) וז"ל: "וכן כתב בפרוש המשנה סוכה, דלולב הוא כעצים ואין קדושת שביעית חלה עליו כ"כ הרע"ב, ותמוה להמעין בסוגיין דנראה דיש בו קדושת שביעית כיון שהנאתו וביעורו שוים ואינו דומה לשאר עצים העומדים להסקה" עכ"ל. ועיין מה שתיירץ ע"ז הרב כפות תמרים, ומה שהקשה עליו הרב ערוך לנר.

ועוד קשה, דהרמב"ם לא הזכיר כלל זה של הנאתו וביעורו שוין, וידוע מה שכתב הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה, שהלומד מחיבורו לא יצטרך לשום חיבור אחר בעולם מדיני ישראל, וז"ל: "שאדם קורא תורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה וידוע ממנו תורה שבעלפה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם". ואם איתא להרמב"ם להאי כללא היה לו לכותבו, שכן דרכו לכתוב הכלל ואח"כ הפרטים.

ועוד, כתב הרמב"ם (שמיטה פ"ה ה"י): "מיני כבוסים כגון בורית ואהל קדושת שביעית חלה עליהן ומכבסין בהן", ומקורו ממה שאמרו בירושלמי (שביעית פ"ז): "מיני כביסות מהו שיהא עליהם קדושת שביעית נשמענה מן הדא הירענין והבורית והאהל יש להם קדושת שביעית". ובמסכת סוכה (מ.) אמרו: "יצאו משרה וכבוסה שהנאתן אחר ביעורן". והקשה מהר"י קורקוס,

שהרי ממעטינן כביסה משום דאין הנאתן וביעורן באין כאחד שמשעה ששורה הפשתן או הבגדים ביין שעה אחת נתקלקל והנאתו אינה עד שעת הלבישה, וא"כ איך אמרו בירושלמי שמיני כבסים יש בהם קדושת שביעית.



### דעת הירושלמי והרמב"ם

ונראה בעזר השם לישב כל הקושיות הנ"ל, שהרמב"ם לא פסק בזה כהבבלי אלא כהירושלמי, וז"ל הירושלמי (פ"ה הלכה ה): "אמר רבי יוחנן מאן תנא כביסה חיי נפש רבי יוסי דתני אין נותנין מהם לא למשרה ולא לכביסה ורבי יוסי מתיר בכביסה". הרי שלפי ברייתא זו לא פליג רבי יוסי אלא בכביסה, ומודה במשרה דאסור, דלא כהבבלי דפליגי אף במשרה. ולדעת הירושלמי לכו"ע דרשינן לכם לכל צרכיכם, לכם דומיא דלאכלה שהוא חיי נפש (דלא כהבבלי שלומד לכם דומיא דלאכלה מי שהנאתו וביעורו שוה), יצאו כבוסה ומשרה ומלוגמא דאינם חיי נפש, ורבי יוסי מתיר בכביסה דס"ל שאף כביסה הוי חיי נפש. וכל זה דוקא בפירות העומדים לאכילה, דלת"ק אסור לכבס בהם, ורבי יוסי מתיר, אבל שאר פירות שביעית שאין עומדים לאכילה, אם יש בהם תשמיש לאדם אף שאינו תשמיש חיי נפש יש בהם קדושת שביעית, ומשתמשים בהם כפי תשמישם. וכתב הערוך השולחן (שמיטה סימן כד סעיף כא) דהירושלמי לא ס"ל הך דהנאתו וביעורו, וכן כתב הגר"ח קנייבסקי ז"ל בדרך אמונה (שמיטה, ביאור ההלכה פ"ז הל' יט): "יתכן דהירושלמי לית ליה טעמא דהנאתו וביעורו שוה שהרי לא נזכר בירושלמי טעם זה".

וידוע שדרכו של הרמב"ם לפסוק בסדר זרעים כדעת הירושלמי, והירושלמי דשביעית הוא סוגיא בדוכתא. ולפי זה מבוארים דברי הרמב"ם (פ"ה ה"י) שכתב: "מיני כבוסים כגון בורית ואהל קדושת שביעית חלה עליהן ומכבסין בהן שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לכל צרכיכם, אבל אין מכבסין בפירות שביעית ואין עושין מהם מלוגמא שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ולא למלוגמא ולא לזילוף ולא להקיא ולא למשרה ולא לכביסה", ופסק כדעת חכמים. הנה מה שכלל הרמב"ם כבוסה ומשרה ומלוגמא וזילוף וכו' בחדא מחתא, הטעם הוא לפי שכל אלו אינם חיי נפש. אבל בורית ואהל מכבסים בהם אע"ג שאין הכיבוס חיי נפש כיון שאינם אוכל, אע"ג שחלה עליהם קדושת שביעית, שנאמר לכם לכל צרכיכם.

ולפי זה כיון שהדלקת הנר וצביעה אינם חיי נפש, לכן אמרו תהיה לרבות הדלקת הנר ולצבוע בה צבע שמותרים אף בפירות העומדים לאכילה. וז"ל הרמב"ם (פ"ה ה"ט): "לצביעה כיצד, דברים שדרכן לצבוע בהן אף ע"פ שהן מאכלי אדם צובעין בהן לאדם".

ואחר כתבי זאת הראוני שכן כתב בספר תורת זרעים (פ"ז מ"א) וז"ל: "ולענ"ד נראה, משום דלקמן בירושלמי פ"ח ה"ה הובא אותה ברייתא וגריס שם בדברי רבי יוסי דהוא מתיר רק הכביסה, ומפרש שם משום דר"י סבר דכביסה הוי חיי נפש. נראה מזה דדעת הירושלמי דאליבא דכו"ע חל קדושת שביעית על מיני כביסות ולא צריך הנאתו וביעורו שוה, וכל פלוגתא אינה אלא בפירות המיוחדין למאכל אדם, דרבנן סברי דאין מוסרין אותן למשרה וכבוסה משום

הפסד, ורבי יוסי סבר כיון דכביסה הוי חיי נפש הוי כאכילה ומותר, והרמב"ם פסק כהירושלמי עכ"ל.

ואע"ג שדרשו לכם לכל צרכיכם מ"מ צריך שתהיה ההנאה מפירות שביעית כדרך הנאתו, ולכן פסק הרמב"ם (פ"ה) דכל הראוי למאכל אדם אסור להאכיל לבהמה בשביעית, ולא ישנה פירות מבריייתו כדרך שאינו משנה בתרומה ומע"ש, דבר שדרכו ליאכל חי לא יאכלנו מבושל, ודבר שדרכו להאכל מבושל אין אוכלין אותו חי, לפיכך אין שולקין אוכלי בהמה ואינו מטפל לאכול תבשיל שנפסד והפת שעפשה כדרך שאינו אוכל בתרומה ומעשר.



### מדוע אין קדושת שביעית בעצים לדעת הירושלמי

ומעתה צריך ביאור מדוע אין קדושת שביעית בעצים לדעת הירושלמי, שהרי דרשינן לכם לכל צרכיכם, ועצים דהסקה ודאי הוי חיי נפש.

איתא במשנה (שביעית פ"ז מ"ו): "הורד והכפר והקטף והלוטם יש להם שביעית ודמיהם שביעית ר' שמעון אומר אין לקטף שביעית מפני שאינו פרי". ובגמרא (נדה ח:) אמרו שלדעת חכמים דוקא בעץ סרק הקטף הוא פרי, אבל באילן העושה פירות אין הקטף פרי ואין לו קדושת שביעית. ופסק הרמב"ם (פ"ז הלכה יט) כחכמים וז"ל: "הקטף והוא שרף היוצא מן האילנות מן העלין ומן העיקרין אין לו שביעית, והיוצא מן הפגים יש לו שביעית ולדמיו שביעית, במה דברים אמורים באילן מאכל אבל באילן סרק אף היוצא מן העלים ומן העיקרין כפרי שלהן ויש לו ולדמיו שביעית" עכ"ל.

מבואר שאין קדושת שביעית חלה אלא בדבר שנחשב פריו של העץ, ומחלוקת התנאים אם השרף נחשב כפרי או לא, אבל עצים לכו"ע אינם פרי, הלכך לא חלה עליהם קדושת שביעית. ולענין שביעית נחשב פרי כל דבר שיש לו חשיבות לשימוש האדם אף שאינו מאכל, שהרי השרף אינו מאכל. ובהלכות מאכלות אסורות (פ' ט"ז הלכה כו) לא כתב הרמב"ם שבשרף עיקרי אילן שאינו עושה פרי יש איסור ערלה. כן חילק החתם סופר (נדה ח:).

לפי האמור אין בלולב קדושת שביעית לפי שהוא כעצים (רמב"ם בפרוש המשנה), וכן מובא בקובץ שיטות קמאי (בכורות לא:) בשם רבינו גרשם "לולב בשביעית מותר למכור לפי שאינו פרי". וכך ביאר הרדב"ז (הלכות שמיטה פ"ח) שלולב אין נוהג בו שביעית שהרי אינו פרי אלא חריות דקל. ובזה מיושבת גם קושיית תוספות (בבא קמא קא: ד"ה והאיכא) וז"ל "וא"ת בפ"ק דנדה דקאמר אי קטפא פירא הוי אית ביה שביעית ואי לאו פירי הוי לית ביה שביעית ואמאי, אי הנאתו וביעורו שוה הלא אפילו לא הוי פירא יהא אסור בשביעית, ואי אין הנאה וביעורו שוה אפילו הוי פירא יהא מותר, ותו אמאי קמפלגי בין קטפא דפירא לקטפא דגוזא".

ועלי זיתים ועלי גפנים, קש ותבן יש להם קדושת שביעית כמבואר במשנה, אע"פ שאינם פרי. והטעם הוא דכל שהוא נאכל ע"י האדם או הבהמה נחשב פרי, דלאכלה אמר רחמנא, אבל בדבר שאינו נאכל כגון השרף, שהוא מעמיד לגבינה, צריך שיהיה פריו של האילן.

במשנה ח' פ"ד דבכורות שנינו החשוד על השביעית אין לוקחין ממנו פשתן. והקשו בירושלמי (סוף מעשרות) ופשתן לאו קסמין הוא, א"ר חנינא מפני זרעה. כלומר שגזרו שלא ליקח פשתן מן החשוד אע"פ שאין בו קדושת שביעית משום זרעי הפשתן. ופסק הרמב"ם (שמיטה פ"ח הלכה יד) מי שהוא חשוד לעשות סחורה בפירות שביעית, אין לוקחין ממנו דבר שיש עליו זיקת שביעית כלל, ואין לוקחין ממנו פשתן אפילו סרוק. מבואר שגבעולי הפשתן, אע"פ שהם מתשמישי האדם, אין להם קדושת שביעית. ולפי מה שנתבאר, הטעם הוא משום שאינו פרי אלא עץ או קסמין, אבל זרע הפשתן יש בו קדושת שביעית, שהרי הוא פרי כמובא בבראשית "ויבא קין מפרי האדמה", וביאר רש"י זרע פשתן היה, וגם יש שאוכלים אותו.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סימן ק) דן בענין קדושת שביעית בלולב ובמיני כבסים ומסקי דהרמב"ם פסק כהירושלמי ולא כהש"ס שלנו והביא תשו' מהרי"ק (שורש ק) וז"ל והוא דבר ידוע שרבינו משה (הרמב"ם) רגיל לפסוק על פי הירושלמי יותר מכל הפוסקים הידועים אצלינו ואפילו במקום שאין תלמודינו מוכיח כדברי הירושלמי לפעמים יפסוק כמותו היכא שתלמודינו מעמיד משנה או ברייתא בשינויא דחיקא והירו' מפרשא כפשטא תופס לו שיטת הירושלמי עכ"ל.



### מסקנת הדברים

מי שנוקט להלכה כדעת הבבלי דבעינן הנאתן וביעורן באין כאחד, א"כ לענין ריסוק פירות שביעית, אם הוא סובר שמעיקר הדין לאו במלתייהו קיימי וברכתם שהכל, והוא מיקל לרסק אותם הרי זה רשע, ואם הוא סובר מעיקר הדין במלתייהו קיימי ומותר לרסקם, והוא מחמיר לברך עליהם שהכל, הרי זה ככסיל בחשך הולך דהוי תרתי דסתרי. ולפיכך אפילו ממדת חסידות לא עבדינן כתרי חומרי דסתרן אהדדי (לשון הר"ן). וכ"ש שאינו רשאי לסחוט פירות שביעית חוץ מזיתים וענבים, שהרי אין כאן אלא זיעה בעלמא, והנאתו שהיא השתיה באה רק לאחר שנפסד הפרי.

אבל מי שנוקט להלכה כדעת הרמב"ם, שהיא דעת הירושלמי, דלא בעינן הנאתן וביעורן באין כאחד, רשאי לרסק ולסחוט כל פירות שביעית שדרכם בכך, אף אם מברך עליהם שהכל נהיה בדברו.



# אוצר קדשים

◆ הקרבה בלי בית בקרבן שלמים ◆



הרב הראל דביר

נריה

## הקרבה בלי בית בקרבן שלמים

## פתיחה

הלכה פסוקה ומוסכמת היא שמקריבים אע"פ שאין בית (עדויות ח, ו ועוד), והארכת בירור גדריה בכמה מאמרים. המאמר הנוכחי יוקדש להרחבה בעניין שעסקתי בו בקצרה בעבר: היחס בין דין זה ובין הדין הפוסל שלמים שנשחטו קודם שנפתחו דלתות ההיכל.



## הסבר הרשב"א ליחס שבין דין מקריבין אע"פ שאין בית לדין פתיחת דלתות היכל

נאמר בגמרא (עירובין ב, א): "אמר רב יהודה אמר שמואל: שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל, פסולין, שנאמר: 'ושחטו פתח אהל מועד'; בזמן שפתוחין, ולא בזמן שהן נעולים".

דין זה עורר צורך בהבהרת היחס בינו ובין דין מקריבים אע"פ שאין בית. היחיד מבין הראשונים שמצאנו התייחסות מפורשת שלו לכך, הוא הרשב"א (שבועות טז, א ד"ה הא דאמר), וכה כתב: "הא דאמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית כו', איכא למידק, דהא שחיטת קדשים צריכה פתיחת דלתות, וכדדרשינן: 'אל פתח אהל מועד' – בזמן שהפתח פתוח, ולא בזמן שהוא נעול. ויש לומר, דהתם בזמן שהיה הבית קיים, דאיכא פתח ואיכא דלתות".

הרי לן מדברי הרשב"א, שדין פתיחת הדלתות לא נאמר אלא כשהבית קיים, ולא כשהוא חרב. דברי הרשב"א הובאו על ידי בעל החפץ חיים בספרו ליקוטי הלכות (זבחים לד, א בדפיו, בזכח תודה ד"ה שלמים), ונראה שהתקבלו על ידו.



א. פסח לה, סי' א (הקרבה בלא בית בקרבן פסח); לקראת מקדש, סי' יב (הקרבה בלא בית – זכות שהיא חובה), סי' יג (הקרבה בלא בית במזבח קטן), סי' יד (הקרבה בלא בית כשאפשר לבנות את בית המקדש).

ב. שם, סי' יד הנ"ל.

ג. באחרונים מצאנו התייחסויות נוספות לקושי זה: בליקוטי הלכות (שם) העלה אפשרות ליישב, שדין פתיחת הדלתות בא לשלול דלתות סגורות, ולא מצב שבו אין היכל כלל, שדינו כדלתות פתוחות. אמנם הוא הוסיף והעיר שכאשר קיים מבנה אחר במקומו של ההיכל, הוי כדלתות סגורות. ולאחר מכן, הביא את תירוצו של הרשב"א. ויעוין במה שהעירו על דבריו הרב משה אפרים ליברמן (קול התורה מה [תשרי תשנ"ט] עמ' סו-סז) והרב שמואל קונשטט (גיליון תורת הקרבנות 4 [תמוז-אב תשע"ב], עמ' 5).

באילת השחר (שבועות טז, א ד"ה מקריבין) כתב: 'וצ"ל דאם שחטו לפני החורבן יכולים להקריב אחרי החורבן', וממכלול הדברים נראה לכאורה שהתכוון ליישב את הקושי. אולם, לכאורה לא מסתבר ליישב כך את הקושי, שכן

## קושיית חנוכת הבית, וחילוקו בין המשכן שבמדבר למקדש בירושלים

בספר חנוכת הבית (קוטינר; ס' יז ד"ה ודבריו) הקשה על דברי הרשב"א, מהאמור בגמרא (זבחים נה, ב) שפסול שלמים שנשחטו קודם שנפתחו דלתות היכל, חל במדבר, בזמנים שבהם היה אוהל מועד מפורק: "שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל – פסולים; ובמשכן, קודם שיעמידו ליום את המשכן ולאחר שיפרקו ליום את המשכן – פסולים".

והסיק מזה החנוכת הבית: "הרי סוגיא ערוכה, דאפילו אחר פירוק פסלינן, כיון דאין הפתח פתוח; ולא אמרינן הך סברא שכתב הרשב"א, דבדליכא פתח ודלתות כל עיקר כשרין".

וכתב ליישב על פי דברי הספרא (ויקרא, דיבורא דנדבה, פרשה ד פרק ד אות יד): "אשר פתח אהל מועד – ולא בזמן פירוקו, ולא בזמן שגללה הרוח את היריעה".

לאור זאת, יישב החנוכת הבית (שם סד"ה אבל), שלשיטת הרשב"א שחיטה בזמן שהמשכן שבמדבר מפורק נפסלה לא מדין דלתות היכל, אלא משום שאין היכל כלל, שהרי אין בהיכל קדושת מקום, ולכן כשהוא מפורק אין מקום הראוי להקריב בו. ודין זה במהותו שייך דווקא במשכן, ולא במקדש במקומו בירושלים, שקדושתו קדושת עולם היא. לפי זה יישב החנוכת הבית את הקושי מהגמרא בזבחים, שעד כאן לא פסלה הגמרא שלמים ללא היכל בנוי, אלא דווקא במדבר, שבו אין כלל קדושת מקום, ולא במקדש, שבו מקריבין אע"פ שאין בית, שכן קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. וכבר קדמו בכעין זה הגרי"ו (זבחים מ, א ד"ה ור"ש).



## חילוק בין משכן מפורק למשכן חרב

אחר הדברים האלה, שמעתי מבני אורי נ"י שיש לחלק בין משכן מפורק, שאמנם אינו בנוי אך קיים בעולם, ובין מקדש חרב. משכן מפורק הוא כמאן דאיתיה, ולכן דין דלתות היכל לא מתבטל, בשונה ממקדש חרב שהוא כמאן דליתיה, ולכן דין דלתות היכל מתבטל.

ושוב שמעתי כעין הדברים האלה, מהרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א, שכתב בכתביו ליישב באופן זה את מה שקשה לכאורה על הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות יט, טו), שחייב את השוחט בחוץ בזמן החורבן, ואף כשאין מזבח בנוי ואין הקרבן ראוי להקרבה בפנים, ולכאורה לא עדיף משוחט שלמים בחוץ קודם שנפתחו דלתות היכל, שמבואר להדיא בגמרא (יומא סג, א) וברמב"ם (שם יח, יב) שפטור, למ"ד מחוסר פתיחה כמחוסר מעשה דמי, ולכאורה ברור שמחוסר בניין של מזבח, לכו"ע כמחוסר מעשה דמי. ואכן, התוס' (ע"ז יג, ב ד"ה ונשחטיה) כתבו: 'ובזמן הזה אין חייב שוחט חוץ, מאחר שאינו ראוי לביאת פתח אהל מועד, מידי דהוה אשלמים ששחטן בחוץ קודם פתיחת דלתות ההיכל, דפטור למ"ד פרק שני שעירים (יומא שם) מחוסר פתיחה כמחוסר מעשה דמי'. ותירץ הרמב"ם א שהרמב"ם הבין שפטור השוחט קודם שנשחטו דלתות היכל לא נאמר אלא כשהמקדש בנוי, ויש שייכות לדין דלתות היכל, ולחסרון מעשה בכלל, ולא כשהמקדש חרב, ואין שייכות לדין דלתות היכל, וגם אין גריעותא בחסרון מעשה. והביא לכך

מבואר בגמרא (זבחים סב, א) שדין מקריבין אע"פ שאין בית שימש הלכה למעשה את עולי בבל בהקמת בית שני.



ראיה בשם הרב אברהם יעקב הכהן שליט"א, מחיוב השוחט בחוץ בלילה (רמב"ם שם יח, יז), ואף שבילילה הדלתות נעולות<sup>ד</sup>. ולכן חל הפסול גם במדבר, שכן יש שם משכן מפורק, ולא חורבן גמור, וכדברי אורי הנ"ל.

והנה, יש הבדל בין דברי אורי לדברי הרב אייכנשטיין, שדברי אורי מתייחסים רק לדין המסוים של צורך בפתיחת דלתות היכל, שחל במשכן מפורק ואינו חל במקדש חרב שאין בו דלתות, ואילו בדברי הרב אייכנשטיין מתחדש יותר מזה, שכל הריעותא של חסרון מעשה לא נאמרה אלא כשהמעשה אפשרי ומעשי, ולכאורה הסברה נותנת לומר ההיפך מזה, שאם חסרון מעשה מבטל את חיוב השוחט בחוץ, ק"ו שחורבן גמור שבו המעשה אינו אפשרי ומעשי צריך לבטל את חיוב השוחט בחוץ. והרי כל עניינו של מחוסר מעשה, הוא אי-יכולתו להקריב, ומהיכא תיתי לומר שחוסר יכולת מוחלט עדיף על חסרון מעשה בעלמא. ועד כאן לא חדתי לן הרשב"א אלא שדין שלמים שנשחטו לא נאמר אלא בדאפשר, ואין למדים אי אפשר מאפשר, וכשאין דלתות אין הפתיחה מעכבת, אך לא נאמר בדבריו שניתן להתעלם מגורם שבאמת מעכב, ולדון את השוחט בחוץ כמי שאינו מחוסר מעשה. ואכתי צ"ע<sup>ה</sup>.

ועוד העירני הרב דוד לוי שליט"א, שלכאורה דברי חנוכת הבית נסתרים מהאמור בגמרא (זבחים סא, ב) שפירוק המשכן במדבר אינו גורם לקדשי קדשים להיפסל ביוצא, שכן: 'אמר קרא (במדבר ב, יז): 'ונסע אהל מועד' – אף על פי שנסע, אהל מועד הוא'. הרי מפורש שיש קדושת מקום במשכן גם לאחר שפורק על ידי הלויים, וכל בתר איפכא מדברי חנוכת הבית בדעת הרשב"א. ועל כרחנו שיישוב הקושי על הקושי מדין שלמים ששחטן קודם שנשחטו דלתות היכל, שפסולים אף כשהמשכן מפורק, הוא שמשכן מפורק אינו חרב, ובכל שעה בעמוד והקם קאי.



ד. וז"ל: 'והנה דעת הרמב"ם בסוף מעשה הקרבנות, ששוחט בחוץ בזה"ז חייב, משום שמקרבין אע"פ שאין בית. ויש להקשות על זה ממה שכתבו התוס' בסוגי' (ד"ה ונשחטיה), דלכא' מחוסר מעשה כשלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל, דעכ"פ ליכא מזבח, (ומזבח מעכב, שאל"כ אינו מובן מה פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' מעשר שני ה"א דהאידינא אינו נאכל בירושלים דומיא דבכור, דעכ"פ ליכא מזבח וכמו שרמזו שם המל"מ), וצריך עיון. ויתכן שיש לחלק בין שלמים קודם פתיחת ההיכל, בזמן שראוי הוא לפתיחת ההיכל, לבין הכא, שעכ"פ הוא זמן שנא' בו 'והשימותי את מקדשיכם', לא חשיב כזמן הראוי למזבח, וממילא אינו כמחוסר מעשה, וכשוחט בלילה דעובר אף שהשערים נעולים (כשם יח, יז), ועל כרחך שבזמן שאינו זמן פתיחה, לא חשיב כמעוכב מעשה מה שהוא נעול, (וסברא זו בשוחט בלילה שמעתי מידידי ר' אברהם יעקב הכהן שיחי'), ויש לעיין. עכ"ל.

ה. שלחתי את הדברים לרמ"מ אייכנשטיין, וכך השיבני: 'אני רוצה להסביר סברתי, שאין חסרון במצב שהוא לגיטימי, כמו שבילילה הדלתות יש להן להיות נעולות ואין כאן חסרון מעשה, כן לעניין זה"ז וחסרון מזבח (לילה = שווה גלות), אמנם אנחנו במצב של חורבן, וזה כלל לא לגיטימי, וחלילה מלחשוב להפך, אבל זה מצב שהקב"ה שם אותנו בתוכו, ושואין ריח ניחוח לפניו בקרבנותיו שצוינו עליהם (בהנחה שלא משתנה העניין ע"י הסכמה עולמית והסכמה רחבה של הציבור, ורוה"ק מבשרתן ממרום)'.<sup>ו</sup>

## שיטות הראשונים בדין פתיחת דלתות ההיכל, והעמדת דין מקריבין אע"פ שאין בית בקרבנות שאינם שלמים

בחנוכת הבית הוסיף שכעין דבריו בדעת הרשב"א, יש לומר גם בדעת הרמב"ם, שכתב בשני מקומות (הל' בית הבחירה ב, ד; ו, טו) שמקריבים ללא בית את כל הקרבנות; וכן בדעת המאירי, שכתב (מגילה י, א ד"ה לענין; י, ב ד"ה הרבה) שמקריבין אע"פ שאין בית ואין פתח; וכן בדעת התוס' (זבחים סא, א ד"ה קודם), שנקטו שדין דלתות היכל נאמר בכל הקרבנות, ולא רק בשלמים.

לעומת כל זה, בדעת רש"י, כתב החנוכת הבית שאין להכשיר שלמים שנשחטו כשאין בית. וזאת, משום שרש"י (זבחים סא, א סד"ה ושני) נקט שדין שלמים שנשחטו קודם דלתות היכל לא נאמר בשאר הקרבנות, אלא רק בשלמים. וז"ל החנוכת הבית: "דיש לומר דזה שמקריבין אע"פ שאין בית, קאי על כל הקדשים, אבל שלמים אין הכי נמי דפסולין, כיון דכשאין בית, לא הוה פתח פתוח, כמו שנקט הרשב"א בקושייתו".

לאחר מכן, דן החנוכת הבית לומר שגם לפי הרמב"ם אין להכשיר שלמים שנשחטו כשאין בית, שהרי גם הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות ה, ה) כתב כרש"י, שדין דלתות היכל נאמר רק בשלמים. ואף שהרמב"ם כתב שמקריבים את כל הקרבנות ללא בית, בהכרח יש לסייג כלל זה, שכן מבואר ברמב"ם (הל' עבודת יו"כ ה, כג) שאין מזים מהשעיר הפנימי ביום הכיפורים אם נפחתה תקרת ההיכל, והסיק מזה החנוכת הבית שגם אין מביאים את השעיר הפנימי במצב זה". ועוד ציין החנוכת הבית למה שכתב הרמב"ם בספר המצוות (סוף העשין, ד"ה ומאלו המצוות, עמ' רפד במהד' פרנקל תשע"ז), שקרבנות ראייה וחגיגה אינם נוהגים אלא בזמן הבית: 'ומהם גם כן מצות אינן נוהגות אלא בהיות הבית קיים, כגון חגיגה וראיה'.<sup>1</sup> ולכן הסיק החנוכת הבית, שמה שכתב הרמב"ם שמקריבים את כל הקרבנות, לא בא אלא לאפוקי קרבנות שאינם קרבים בבמה, שהייתה הו"א שאין מקריבים אותם משום שיכולת ההקרבה היא רק בתורת במה, קמ"ל הרמב"ם שמקריבים אותם.



1. שם צוין לפ"ב ה"ה, ונדצ"ל פ"ב ה"ה.

2. גם כאן לכאורה לא צוין למקור המדויק, אלא לפ"ו הט"ז.

ח. וכן כתבו אחרונים נוספים: יריעות שלמה (פיינזילבר; הל' בית הבחירה ו, טז) ותורת הקודש (ח"א [מהדורה תניינא, תשמ"ב]; ד, א; ולשונו היא: 'וצריך לדחוק', מפני לשון הרמב"ם: 'הקרבנות כולן'). ויעוין עוד בנידון דעבודות פנים בזמן שאין בית, במאמרו של הרב יעקב ברוורמן: אי מקריבין אע"פ שאין בית הוא גם בקטורת ובדיני ההיכל, עלון תורת הקרבנות עט (תמוז תשפ"ב) עמ' 5.

ט. ההבנה שדברי הרמב"ם הללו הוציאו את קרבן חגיגה מן הכלל דמקריבין אע"פ שאין בית, מופיעה גם במנחת אברהם (גרבוז; מנחות מה, ב ד"ה ונראה), במשנת זבחים (ורנר; זבחים קז, ב ד"ה מקריבין), בשיח ישראל (נחמני; עמ' שפ), באור אברהם (גורביץ; מגילה, הקדמה, עמ' 13; ושוב בקונטרס ברכת מועדיך בסוה"ס, ס' א ד"ה אלא דעוד), ובדברי הרב נחום כהן (בקובץ שלמי יוסף [כולל פוניבוז] על מסכת זבחים; קז, ב ד"ה אמרינן). וכן הובא בסתמא בהגדה של פסח עולת יצחק (לנדא; עמ' כא) בשם הגר"ש ואזנר.

### סיכום עיקרי דברי חנוכת הבית

החנוכת הבית העלה שני יישובים אפשריים לקושי מדין דלתות היכל על דין מקריבין אע"פ שאין בית: א. תירוצו של הרשב"א, שדין דלתות היכל לא נאמר כשהבית חרב. ב. העמדת דין דלתות היכל דווקא בשלמים, ודין מקריבין אע"פ שאין בית דווקא בשאר הקרבנות.

והנה, אף שהרשב"א הוא היחיד מהראשונים שמצאנו בדבריו התייחסות לקושי זה, ולא מצאנו מי שחלק עליו במפורש, נטה החנוכת הבית לומר שרש"י והרמב"ם לא נקטו כיישוב, אלא כיישוב השני. הסיבה לכך היא שהחנוכת הבית ראה דוחק ביישובו לקושי על הרשב"א מדין המשכן שבמדבר, ולכן כתב (סד"ה ולפי) בדעת רש"י: 'מצי שפיר רש"י לפרש כפשוטו, דקודם הקמת המשכן ואחר הפירוק אין שוחטין, כיון דאין הפתח פתוח'. הרי שפירוש הרשב"א אינו 'כפשוטו', והבנתם של רש"י והרמב"ם, שדין דלתות היכל מתייחס דווקא לשלמים, היא שמאפשרת להבין את דין המשכן שבמדבר כפשוטו.



### הערות על דברי חנוכת הבית

והנה, 'טובה צפורנן של ראשונים מכריסן של אחרונים' (יומא ט, ב), ונראה שלאחר שמצאנו התייחסות מפורשת של הרשב"א לנידוננו, ואחר שגם חנוכת הבית מודה שהתייחסות זו צריכה להיאמר בדעת התוס' והמאירי, נראה שאין לאפושי פלוגתא בינם ובין שאר הראשונים, כל שאין הכרח בדבר. ונראה שטענות החנוכת הבית אינן מוכרחות, ויש לקבל את דברי הרשב"א גם אליבא דרש"י והרמב"ם, ובפרט לאור כמה הערות שיש להעיר לכאורה על דברי החנוכת הבית:

ראשית, לפי דברי הרב אייכנשטיין ואורי בני הנ"ל, נמצא שנוסף רווח לדברי הרשב"א.

שנית, קשה להעמיס בלשון הרמב"ם: 'מקריבין הקרבנות כולן', שהכוונה לכל הקרבנות מלבד שלמים. ויש להשיב על ראיית החנוכת הבית לכך שיש יוצאים מן הכלל מהשעיר הפנימי של יו"כ, שכן אינו דומה קרבן שלמים שיכול לבוא מדי יום ביומו, לשעיר הפנימי שבא רק פעם בשנה. ומכל מקום, גם אלמלא תשובה זו, יש דוחק בהוספת עוד יוצאים מן הכלל. ואכן, בחסדי

(י). מעיקרא חשבתי להשיב עוד, ולטעון שהשעיר הפנימי אינו נפסל באין היכל, ומצוות הדם מתקיימת בשפיכת השיריים אל יסוד מערבי של המזבח החיצון, שבמקרה הרגיל נעשית לאחר ההזאות הפנימיות (רמב"ם הל' עבודת יו"כ ג, ו). וסייעתא לכך שניתן לצאת ידי חובה בשפיכה זו, ממה שכתב הרוגצ'ובר בצפנת פענח (על התורה; ויקרא עמ' מה): 'ודף מ' גבי נפתחה תקרה של היכל לא היה מזה, ומשמע דעכ"פ לא נפסל'. ונראה שדייק מכך שנאמר שאינו מזה, ולא נאמר שכל הקרבן נפסל. ויעוין עוד בצפנת פענח (שם, עמ' ז; וכן בחיבורו על הרמב"ם, הל' תרומות עמ' 109; וכן בריש הל' בית הבחירה).

אולם, אין הדברים פשוטים, שהרי דווקא על שפיכת הדם אל יסוד המזבח נאמר שאינה מעכבת (רמב"ם הל' עבודת יו"כ ה, ח), ובנוגע להזאות הפנימיות נאמר שאם לא נעשו, יש לשחוט שעיר חדש כדי להשלימן (שם, בהלכות דלעיל מינה. ולכל הדינים הללו, יעוין עוד בשער הקרבן: עבודת יו"כ י, כה-כו). ועדיין יש מקום לומר שאם אין אפשרות כלל לקיים את ההזאות הפנימיות, יש להביא שעיר גם מבליעדיהן, וכדיוקו של הרוגצ'ובר הנ"ל. ואין להשיב על דיוקו ולומר שזה מיידי דווקא בשהתקרה נפתחה לאחר השחיטה, שכן הדין שיש לשחוט שעיר חדש נאמר גם כשהראשון נשחט כראוי, אלא שאחר השחיטה לא קיומו בו ההזאות כראוי, ומוכח אפוא שאין בשחיטה כראוי כדי להכשיר את הטעון הזאות

דוד (פארדו; על התוספתא מנחות ו, ו סד"ה ומ"ש השלחן) הבין בדעת הרמב"ם שכשאינן בית, ניתן להקריב גם שלמים.

שלישית, מדברי הרשב"א בריש עירובין (ב, א) משמע קצת שאף הרשב"א עצמו סבר כרש"י, שדין דלתות היכל נאמר רק בשלמים ולא בשאר הקרבנות: הראשונים שם הקשו על דין דלתות היכל, תיפוק ליה לפסול את השלמים מדין עשה דהשלמה, שהרי צריך לפתוח את דלתות ההיכל לפני הקרבת התמיד. ותירצו בכמה אופנים. והנה, אחד התירוצים שכתבו חלק מהראשונים (תוס' הרא"ש ד"ה שלמים\*, חי' הר"ן ד"ה דאי) הוא שדין דלתות היכל נצרך עבור שאר הקרבנות, שנלמדו משלמים. והרשב"א לא כתב תירוץ זה. ומשמע קצת שהוא סבר שהדין נאמר דווקא בשלמים. וכן מבואר להדיא בדברי תלמידו הריטב"א (סד"ה שלמים; וכ"כ ביומא כט, א ד"ה לא זו), שדין זה נאמר דווקא בשלמים\*. וכן משמע מדברי הרי"ד (ד"ה שלמים). אמנם אין זה מוכרח כלל, וייתכן שמסיבות אחרות לא הובא התירוץ ברשב"א\*. ובפרט לאור מה שיש להעיר לכאורה על תירוץ זה, שגם אם הדין שייך בכל הקרבנות, סוף סוף ביסודו הוא נאמר בשלמים דווקא, וקשה לומר שהוא לא נצרך לשלמים אלא לקרבנות הגלמים מהם.

רביעית, על מה שהוכיח החנוכת הבית מדברי הרמב"ם בספר המצוות, הוכחות דומות כבר נידונו בדברי האחרונים, ובמקום אחר (פסח לה' עמ' מה-מו; לקראת מקדש עמ' תלט סעיף 16) כתבתי את הנראה לענ"ד, שלשון 'מקדש' במקרים אלה אינה באה לאפוקי הקרבה על מזבח ללא בית, ודון מינה ואוקי באתרין.

ואף שאין הכרע בכל הערות אלו, נראה שיש בהן כדי לחזק את הטענה שאין לאפוקי פלוגתא בין הרשב"א וסיעתו ובין רש"י והרמב"ם.



### סיכום

מכל האמור נראה שיש לעשות את דברי הרשב"א עטרה לראשנו, ולנקוט שדין מקריבין אע"פ שאין בית אמור גם בקרבן שלמים. ואין לבטל הבנה פשוטה זו מכוח דין שלמים שנשחטו קודם שנשחטו דלתות היכל פסולים, שכן דין זה מתייחס דווקא למציאות שבה יש היכל ודלתות בנויים, ולא להקרבה על מזבח ללא בית. ונראה שאין לאפוקי פלוגתא בין הרשב"א ובין הראשונים שלא התייחסו לנידון זה, ואין מדבריהם סתירה לדברי הרשב"א.



פנים. ואכתי צ"ע.

יא. ושלא כדבריו במקום אחר (יומא כט, א ד"ה אלא), שכתב שדווקא שלמים נפסלו ולא שאר קרבנות.

יב. ולפי זה, תירץ הריטב"א שיש להעמיד את דין דלתות היכל בכגון שגם קרבן התמיד נשחט קודם פתיחת הדלתות, ולא נפסל בכך.

יג. ובפרט לאור העובדה שגם תירוצו הנ"ל של הריטב"א לא הובא ברשב"א.

# אוצר חקר ועיון

במשנתנו ודרכיו של מרן שר התורה הגאון האדיר רבי חיים קניבסקי  
זצ"ל ♦ כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא



רבי יעקב עדס

מחה"ס דברי יעקב ועוד

## במשנתו ודרכיו של מרן שר התורה הגאון האדיר רבי חיים קניבסקי זצ"ל

בסיעתא דשמיא

לכבוד הגאון החסיד מוהר"ר גמליאל רבינוביץ שליט"א בנו של הגאון העצום הרב החסיד מוהר"ר אלחנן רבינוביץ שליט"א  
בדבר בקשתו לכתוב דברים ללמד לרבים ממשנת הגר"ח הנני לשלוח לכבודו את הדברים  
דלקמן.



### א.

א. הדברים הכתובים לקמן לדמותו של מרן הגר"ח אינן השערות אלא על פי שיחות אתו עצמו, שבשנתיים וחצי שגיתי בעיר בני ברק לפני כעשרים וחמשה שנים הייתי הולך הרבה מאוד אליו בשעות לימוד, כמה שעות כל יום ברוב הימים בכולל חזון איש, ומדבר אתו שיחות אף ארוכות, עיקרן במשא ומתן בסוגיות הש"ס והפוסקים ופעמים גם בהשקפת התורה [אין הכוונה בזה להשקפה פוליטית, שזה לא התחום שלי, אלא השקפה על דרך חיי האדם על פי התורה הקדושה].

ב. אם נבוא למצות את תמצית חייו ודרכו אפשר להגדירם בדברי מדרש תנחומא בפרשת נח שמפרש שעיקר קיום המצוות עשה דאורייתא של ואהבת את הוי"ה אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך הוא על ידי לימוד תורה שבעל פה בעמל ויגיעה.

ובצירוף לדברי הרמב"ם בהלכות תשובה פרק י' הלכה ו' [זו ההלכה האחרונה בכל ספר המדע של הרמב"ם] שכתב וזה לשונו דבר ידוע וברור [א"ה זה לשון חריג בדברי הרמב"ם, ויש ללמוד מזה עד כמה הדברים דלקמן הם מוכרחים] שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל שבעולם חוץ ממנה כמו שציווה [השם יתברך בתורתו הקדושה בפרשת ואתחנן בקריאת שמע] ואהבת את הוי"ה אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך.

והעולה מצירוף שני דברים אלו הוא דרכו של הגר"ח בהתמסרות עצומה ללימוד תורה תוך עזיבת כל ענין אחר בעולם.

ג. ועיקר כל דרכו כל חייו היתה שכל מה שענין אותו בחיים היה עשיית רצון השם יתברך בכלל, ובעיקר על ידי ריבוי לימוד תורה שבעל פה בעמל ויגיעה, להבינם היטב ובשינון רב, לזכרם היטב.

והייתה דעתו מאוד חריפה על מה שלמרבח הצער בשנים האחרונות יש ארגונים שלמים ששמו להם למטרה לשכנע אברכים, בעיקר מחוגי היהדות החרדית שתורתם אומנותם, לעזוב את דרכם זו ולתת חלק מזמנם ללימוד איזה מדעי חול או מקצוע וכן' לעבוד חלק מזמנם באיזה מקצוע.

ואף שאם יש מי שמאיזה סיבות הכרחיות עשה כן לא פסלו הגר"ח חס וחלילה והתייחס אליו בכבוד [אך המכובדים ביותר בעיניו היה לומדי התורה בעמל], אך אותם אלו שמשכנעים אברכים לעזוב במידה מסוימת את לימודם עבור מקצוע היתה דעתו כנגדם חריפה ביותר. והורה לי בפירוש גמור לפרסם את הדברים האלה בשמו ובצורה החריפה ביותר, ובכל הזדמנות אפשרית למבוגרים, בכל הגילים ולצעירים בכל הגילים.

ד. לפני כשש שנים כתבתי חוברת בעניני ההתמדה בתורה, שבסיס הדעות שבחוברת הוא על פי רוח הדברים ששמעתי ממנו בשנים מוקדמות יותר, והוא עבר על כל החוברת כולה בלא שום דילוג וכתב מכתב חזק מאוד לעודד את הלימוד בחוברת זו, וברכות עצומות ללומדים בה ולמלמדים בה, והעיקר למכוונים לדרך זו. ובעיקר הדגיש שאם יש תלמידים שאחרי סיום שמונה שנות לימוד בית הספר או תלמוד תורה יש להם התלבטות אם להמשיך בישיבה שעל טהרת הקודש או ללכת ללמוד במוסד שגם יש בו לימודי חול, הוא מבקש מאוד ללמוד עם תלמידים אלו את חוברת זו כדי לשכנעם להתמסר באופן מוחלט ללימוד התורה בלא שום הוספות אחרות.

החוברת נדפסה בשם אהבת תורה וגם נמצאת כולה בספר שיח יעקב שער שני שנדפס על ידיכם, הרב גמליאל רבינוביץ' שליט"א מרחובות, ואפשר לקבלו ממנו במייל.

וכן נמצאת החוברת כולה בשינויים מעטים, אך שוים בכל עיקרי הדברים, בספר דברי יעקב פרקי מחשבה שער שני [בגלל שינויים קטנים שנעשו שם לתיקון הלשון או לתוספת הסבר וראיות וכיוצא בזה לא נדפס בספר זה המכתב מהגר"ח ורק נדפס בחוברת שבפני עצמה, וכן בספר שיח יעקב ששם הוא ממש החוברת שעבר עליה הגר"ח].



## ב.

וכמובן השאלה היא איך מצליחים לחיות בצורה שאותה הדריך הגר"ח להתמסרות מוחלטת ללימוד התורה, ואף אם התמסרות מוחלטת כמו שלו לא כל אחד מסוגל, מכל מקום כל אחד כפי דרגתו גם את זה צריך להבין איך עושים.

והתשובה לזה כתובה בספר על ידי דוד המלך בספר תהילים מזמור קי"ט שכתוב שם טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף.

וכוונת הפסוק שאומר דוד המלך שאם דרך משל מציעים לו ללכת לבורסה לזכות במליון דולר או באותו זמן ללמוד דף גמרא הוא מעדיף ללמוד דף גמרא.



ואומר דוד המלך שלא שעושה כן רק מפני שמצווה לעשות כך, אלא אף טוב לו הדבר כך שהוא יותר נהנה מדף גמרא מאשר ממליון דולר.

והיאך זוכה לזה? הוא על ידי שיודע שהתורה היא תורת פיך. ופסוק זה הוא המקום היחידי בתנ"ך שמוגדרת התורה כתורת פיך [מה שאין כן "תורתך" כתוב פעמים רבות]. וכל מקום שיש לשון חריג הוא מרמז איזה דבר. וכוונת הדברים כמבואר בספר נפש החיים שער ד' פרק י"ד שכל רגע שאדם לומד תורה באותה שעה כביכול הקדוש ברוך הוא מלמד אותו את דבר זה, והוא ממש בחינת מעמד הר סיני. ומכלל כוונת הדברים שבאותה שעה בא שפע רוחני מהשם יתברך ונכנס לתוך נשמתו.

ואם האדם מרגיל את עצמו לחשוב בזה, הוא יכול עם הזמן לזכות להרגיש את זה. וכתוב בחזון איש בספר אמונה ובטחון פרק א' סעיף ט' שלהרגיש בנשמה את הקשר עם השם יתברך, זהו התענוג הגדול ביותר שיש בעולם הזה, וכל שאר התענוגים של עולם הזה כאין וכאפס לעומת תענוג זה.

וכדאי מאוד להיות רגיל בלימוד ספר נפש החיים שער רביעי מפרק י"א עד סוף הספר, ולענין הנ"ל בפרט את פרק י"ד.

## ג.

על גדלותו בתורה קטונתי מלכתוב, אך מעט מוכרחים לכתוב, שכידוע במשך עשרות שנים מידי שנה בשנה היה גומר את כל התלמוד בבלי וכל התלמוד ירושלמי וגם המסכתות מהמשניות שאין להן גמרא, ומכילתא וספרא וספרי וזוהר ותיקוני זוהר ורמב"ם וארבעה חלקי שולחן ערוך, ועוד כמה וכמה מדרשים וספרי חז"ל.

ומלבד זה זכה לחבר מדפים שלמים של ספרים בהרבה מאוד חלקים של התורה, ומהם ספרים מקיפים ביותר בעיון רב ועמוק מאוד ענינים ארוכים, והמפורסם בהם ספרו דרך אמונה על רמב"ם זרעים בארבעה כרכים בעיון רב ועצום.

## ד.

ובקיאותו בכל מה שלמד היתה עצומה מאוד בזכרון פלאי, כמו שרואים בספריו את בקיאותו העצומה, וכל מה שרואים בהם הוא רק חלק מועט מבקיאותו.

ואציין מעט מראי מקומות למקומות שרואים באופן מיוחד את בקיאותו:

א. הנה בירושלמי במסכת מועד קטן פרק ג' הלכה ה' דף ט"ו ע"א כתבו שאין למדין הלכה מקודם מתן תורה, והובאו דברי הירושלמי בתוספות לבבלי במסכת מועד קטן כ' ע"א ד"ה מה חג.

והגר"ח בספרו קרית מלך על הרמב"ם בהלכות תפילה פרק ה' מהלכות תפילה הלכה ו' העיר על זה ממקומות רבים מאוד בבבלי כמדומה בערך מאה מקומות.

ודבריו שם בקיצור נמרץ, ובספר תורת חיים לבראשית פרשת ויצא עמוד תע"ד העתיקו הדברים ופירשו יותר את דבריו, אך כדאי לכתוב פירוש יותר מורחב.

ב. ענין נוסף. הנה דעת רש"י בשבת ס"ח ותוספות ועוד ראשונים שדין תרומות ומעשרות מן התורה הוא רק בדגן תירוש ויצהר [דהיינו תבואה ענבים ויין זיתים ושמן], ואילו בשאר מינים זה רק מדרבנן, והרמב"ם חולק וסובר שרוב פירות האילן נוהג בהם תרומות ומעשרות מן התורה.

ובספרו דרך אמונה בהלכות תרומות ריש פרק ב' ציון ההלכה אות ז' [הוא בכרך שני דף כ"ג ע"א] אסף רשימה עצומה של עשרות רבות של מקומות שרש"י ותוספות כתבו את שיטתם הנ"ל.

ג. ודוגמאות לבידור ענין בהיקף יש בספרו נחל איתן סימן ד' סעיף ה' מעמוד מ"ו עד עמוד ס"ו, בריכות רבה בדיני הכחשת עדים לכמה הלכות שבתורה.

וביאר שם בסופו בעמודים ס"ו ס"ז מפתח לשמונים ואחת חילוקי דינים המבוארים שם.

וזה מהמקומות בספרו שביותר רואים את כח תורתו.

ושם בעמוד מ"ז טור א' שורה ט"ז במוסגר כתוב שביאר אחרי הס"ט חלוקות עוד י"ד אופנים, והוא לכאורה ט"ס וצריך לומר עוד י"ב אופנים כמבואר בעמוד ס"ו חלוקה ס"ט, וכן בסיכום יש רק פ"א אופנים.

ד. עוד שם בספר נחל איתן סימן ה' סעיף ג' ס"ק א' מסוף עמוד ע"ו עד עמוד מאמר בהיקף עצום בעניני ברכת המצוות ונוסחתן, על איזה מצוות מברכים ועל איזה אין מברכין, ועל השינויים בשני סוגי ברכות אם בלשון אקב"ו על וכו' או בלשון אקב"ו ל' וכו'. עיי"ש.

והמעין בספריו יראה עוד כהנה וכהנה ודוגמאות אלו הם כטיפה מן הים, וכל זה בלא עזרת מחשבים ואמצעי עזר לסוגיהם.

ה. יש לציין שבספרו דרך חכמה, שהוא מהמאוחרים שבספריו, והוא על רמב"ם בהלכות קדשים כותב בהקדמה שנעזר במציאת המראי מקומות בספר המפתח שבסוף רמב"ם מהדורת פרנקל. ורואים בזה מקצת מענותנותו ואמיתותו, שלא ראיתי עוד מי שמציין דבר כזה. וגם מזה יש ללמוד ששאר ספריו, שלא כתב בהם דבר מסוג זה, נכתבו בלא שום אמצעי עזר.



הרב שלמה הכהן רבינוביץ

כולל ישיבת מיר

ירושלים

## כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא

בקובץ עיון הפרשה (גליון קצ"ט, עמוד קל"א), הקשה הגאון רבי חננאל עמר שליט"א, שבמסכת מגילה (דף כ"ח ע"ב) איתא ש"כל השונה הלכות בכל יום, מובטח לו שהוא בן העולם הבא", ומבואר דהשונה הלכות בכל יום דייקא זוכה לעולם הבא, והרי אנו אומרים ש"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", ומשמע שזה אף בלי לשנות הלכות. עכ"ד שם.

והנה ב"ה כמה תירוצים וביאורים בכמה אופנים.



### א.

הבאר שבע (שו"ת סוף סי' ע"א) מתרץ שכל השונה הלכות בכל יום, הרי הוא זוכה לבוא למדרגה עליונה ביותר של העולם הבא, אשר אין למעלה ממנה, ואין זוכים לה אלא הצדיקים הגמורים לאחר תחיית המתים.



### ב.

הערוך לנר (נדה דף ע"ג ע"א ד"ה אל) מתרץ שאכן כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, אך מכל מקום אינם יכולים לזכות לזה אלא רק לאחר מירוק וצירוף נפשם מכל סוגי יצר הרע וחטאי העולם הזה, אבל מי שמובטח שהוא בן העולם הבא, נוחל עולם הבא ללא דין ויסורים, ומיד כשיוצא מהעולם הזה מוליכו ה' יתברך לעולם הבא, וזהו שדרש אל תקרי הליכות, אלא הלכות, שכן מצאנו שכתבו התוספות (סוכה דף ו' ע"ב ד"ה ורבי שמעון) בעניין יש אם למקרא, ויש אם למסורת, שכאשר אינם סותרים זה את זה, דורשים את שניהם. כמו כן כאן בעניינינו בדרשת הכתוב (חבקוק ג' ו') הליכות עולם לו, נדרשות תיבות הליכות והלכות יחדיו, שכן על ידי שילמד את ההלכות, ימצא את הדרך הישרה לעולם הבא, ולא יצטרך לצרף את נפשו בכדי לזכות לעולם הבא.

ועוד כתב הערוך לנר שכיון שההלכות הרי נתבררו ונצטרפו מתוך כל התורה כולה, והגמרא וכו', לפיכך מידה כנגד מידה מזדככת גם נפש האדם מכל רע, עד אשר זוכה להיות בן העולם הבא.

וכן כתב הבאר שבע (שו"ת סוף סי' ע"א) שכל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן העולם הבא ללא דין וייסורים, כעין שביארו התוס' (כתובות ק"ג ע"ב ד"ה מזומן) בעניין הבת קול שיצאה אודות

הכובס שמגודל צערו על פטירת רבי, עלה לגג והפיל את עצמו על פני הקרקע ומת, יצתה בת קול ואמרה אף ההוא כובס מוזמן לחיי העולם הבא, ושאלו התוס' שם שהרי לכל ישראל יש חלק לעולם הבא, ותירצו שכל מי שנאמר בו שמזומן לחיי העולם הבא, הרי הוא מזומן לחיי העולם הבא בלא דין ובלא יסורין. וכמו כן אפשר לומר שמי שנאמר בו הלשון "מובטח" לו שהוא בן העולם הבא, זוכה לעולם הבא ללא דין וללא יסורין.



## ג.

העץ פרי (מאמר בענין חיזוק לומדי תורתנו הקדושה אות כ') הביא ליישב בשם רבי ישראל סלנטר זצ"ל, שאף על פי שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, אך לעיתים מנכים להם מזכויותיהם מחמת הנאתם בעולם הזה, ובפרט כשניצלים מצרה ופורענות, אבל כל השונה הלכות בכל יום, וחוזר ומשנן כדי לשמור את התורה בזכרוננו, שלא ישתכחו ממנו, משלם לו הקב"ה מדה כנגד מדה שנשמר אף הוא מכל צרה ופורענות. וממילא לא יתנכו לו כלל מזכויות של העולם הבא, ועל כן מובטח לו שהוא בן העולם הבא.



## ד.

הפרי צדיק (ל"ג בעומר וסיום הש"ס אות ג') מתרץ שאמנם לכל ישראל יש חלק בעולם הבא, אך יש מהם שישכחו לעתיד לבוא את כל תלמודם, וכל המאורעות שחלפו עליהם בימי חיותם, כגון גסי הרוח שכתוב בגמרא סוטה (דף ה' ע"א) שכל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער בתחיית המתים. והקשו התוספות (שם ד"ה כל) שאם כן מדוע לא נשנו גסי הרוח בכלל אלו המנויין בסנהדרין (דף צ' ע"א) שאין להם חלק לעולם הבא. אלא וודאי שלכל ישראל יש חלק לעולם הבא, ויעמדו לעתיד לבוא בעת תחיית המתים, חוץ מאלו שכתוב בגמ' בסנהדרין שאין להם חלק לעולם הבא, אך מי שהייתה בו גסות הרוח אף על פי שיעמוד בעת תחיית המתים, מכל מקום אין עפרו ננער, שכן מי שעפר גופו ננער, נחשב כמו שלא מת כלל, וזוכר את כל תלמודו, וכל מה שעבר עליו בחיים חיותו, כמו אדם שמתעורר משנתו שזוכר כל מה שעבר עליו קודם השינה. אבל מי שהייתה בו גסות הרוח אין עפרו ננער, אלא יהיה כדוגמת בריה חדשה, ולא יזכור כלל מן העבר, וגם תלמודו שלמד כל ימי חייו, ישתכח ממנו. אבל כל מי ששונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, כלומר שיהיה לעתיד לבוא כמו שהיה "הוא" בעצמו בעולם הזה, ולא יחשב כבריה חדשה, אלא תהא מיתתו כדוגמת השינה, שיזכור כל תלמידו וכל מה שעבר עליו.



## ה.

החפץ חיים (הו"ד בספר חפץ חיים על התורה מעשי למלך פרשת יתרו עמוד קי"ג) מתרץ שאף על פי שיש לכל יחיד ויחיד מישראל חלק לעולם הבא, מכל מקום אינו זוכה בו אלא כפי המצוות שסיגל בימי חייו, ויתכן שלא יטול אלא חלק מועט מאוד, אבל כל השונה הלכות בכל יום זוכה להיות "בן" העולם הבא, היינו כמו בעה"ב השוכן בביתו, שאינו חסר מאומה, כך גם כל השונה הלכות בכל יום וזוכה לדעת כיצד לקיים את המצוות, הרי הוא מבטח לו שלא יחסר לו מאומה בעולם הבא.

ובחמשה מאמרות (תחילת מאמר סמוכין לעד אות ד') הוסיף על דברי החפץ חיים הנ"ל, שהנה דרכו של הבן לקיים רצון אביו באהבה וברצון, וכל מחשבתו נתונה רק כדי לקיים רצון אביו יותר מחובתו, אך העבד עושה מלאכת אדונו רק כדי להיפטר מחובתו. וכך גם בישראל יש מהם שהם בחינת עבדים, ויש בהם שהם בחינת בנים, שהרי אמר ר' שמעון בר יוחאי (מנחות דף צ"ט ע"ב) שאפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית, קים לא ימוש ספר התורה מפיו (יהושע א' ח'), וכן פסק הרמ"א (ס' רמ"ו ס' א') שבשעת הדחק יוצא אדם ידי חובה בקריאת שמע של שחרית וערבית. אך לכתחילה מצוות תלמוד תורה היא להגות בו יומם ולילה. והעמי הארצות יוצאים ידי חובת תלמוד תורה בקריאת שמע שחרית וערבית, והרי הם בבחינת עבדים, לפי שאינם רוצים אלא להיפטר מחובתם, אך השונה הלכות בכל יום, ואינו מסתפק בקריאת שמע, הרי הוא כמו העושה רצון אביו באהבה וברצון למעלה משיעור חובתו, ובשל כך זוכה להיות 'בן' העולם הבא ושכרו מרובה עד מאוד.

הרמ"ע מפאנו (מאמרי הרמ"ע מפאנו מאמר שבתות ה' עמ' שכ"ח) כתב כעין זה שאמנם כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, אבל מי ששונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא כבן בית לפניו יתברך.



## ו.

ועוד מתרצים שכל השונה הלכות בכל יום, זוכה להיות בן העולם הבא בעודו בעולם הזה, והאגרא דכלה (בראשית ג' י"ט ד"ה עד שובך) ביאר זאת שכל העמל בכל יום לברר את ההלכה לאמתה של תורה, עולה נשמתו בלילה אל מקום השכינה, ומתפארת בו השכינה לפני הקב"ה, ולכן אף בעולם הזה הרי הוא כבן העולם הבא, מפני שנשמתו חוסה בכל לילה תחת כנפי השכינה.

הילקוט הגרשוני (נדה דף ע"ג ע"א ד"ה תנא) ביאר זאת שכל השונה הלכות בכל יום זוכה עוד בחייו להתענג כעין עידון הנפשות בעולם הבא, כמו שכתוב בגמרא ברכות (דף י"ז ע"א) שבירכו החכמים את ר' אמי עולמך תראה בחיך, והבינה לעתים ביאר שם (דרוש י"ג) שבירכוהו החכמים שיזכה לראות ולהשיג בעודו בעולם הזה השגות של העולם הבא, וכך גם השונה הלכות בכל

יום הרי הוא כבן העולם הבא, אף בעודנו בעולם הזה, וזוכה להתענג בכל יום מעין תענוג העולם הבא.



# הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על הגיליונות הקודמים ♦





## הערות הקוראים

### הערות על מאמרו של הרב שמואל כהן "שמועות ממרן הגר"ק זצ"ל" (גיליון ס"ז עמוד י"א)

#### א.

בגיליון סז הביא הרב שמואל כהן שליט"א כמה שמועות ממרן הגאון ר' חיים קנייבסקי זצ"ל, ובעמוד יד הביא שאמר הגר"ק זצ"ל שגם בכורות יש לצרף לכולל קדשים. ויש להעיר דאמנם לפי הטעם שהובא שם מהחפץ חיים זצ"ל ללימוד כהנים בכולל קדשים כדי שידעו את ההלכות לעתיד לבוא, זה שייך גם בבכורות למבואר באור החיים שלעתיד לבוא יעבדו גם הבכורות. אבל יש עניין נוסף בלימוד כהנים בכולל קדשים, שי"ל שהוא לא שייך בבכורות. והעניין הוא, שהרי מבואר בגמ' [מנחות קי' א'] שבלימוד דיני הקדשים חשיב כאילו מקריב קרבנות, ונראה לפ"ז שעניין זה אף שנראה בגמ' ששיך גם בישראל הלומד, אבל טפי הוא שייך בכהן הלומד, דהוי טפי כתשלום למה שהיה בזמן המקדש. ולטעם זה נראה שזה שייך רק בכהנים ולא בבכורות, דעתה עדיין אין לבכורות קדושת הכהונה.

בעמוד טו הביא שכהן שלובש משקפיים חשיב כמרוכה בגדים, ויל"ד האם גם לבישת עדשות יש להחשיב זה כמרוכה בגדים.

עוד יש לדון שגם בלי המשקפיים, כיוון שאינו רואה טוב והוא זקוק למשקפיים חשיב כבעל מום, ואולי יהיה בזה הבדלים בין גודל המספר שיש לו במשקפיים. וראה ברמב"ם [פ"ז מהלכות ביאת המקדש ה"ה] שמונה בין המומין שפוסלים בכהן "מי שאינו רואה בעיניו או באחת מהן ראה ברורה מחמת שהיה בה סנורים קבועים".

בעמוד יז הביא נידון לגבי האם בכל סעודה יש ליתן את הזימון לכהן, והנה לגבי קריאת התורה מכבדים את הכהן ראשון, ולמה שלא ניתן כל העליות לכהן? וחזינן שלכהן יש רק קדימות שהוא יהיה הראשון ולא שיכול לקחת את כל הכיבודים.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



#### ב.

למאמר עם שמועות מהגר"ק זצ"ל.

הביא שם, מה שאמר החזון איש על דברי הרש"ש בבבא מציעא (קז, א) שכתב שמהגמ' ברוך אתה בבאך וברוך אתה בצאתך (דברים כח, ו), שתהא יציאתך מן העולם כביאתך לעולם; מה ביאתך לעולם בלא חטא - אף יציאתך מן העולם בלא חטא, הם סתירה לבעלי אמונת הגלגול. שזו הוספה של אינשי דלא מעלי שהיו בסביבת הרש"ש.

שמעתי ממורי, הג"ר ר' יודל רבינוביץ זצ"ל ר"מ בישיבת טשעבין, שהיה מי שהעיר בגליון הרש"ש ש: נ.ב. וממה שנאמר בהמשך הפרשה (שם, יט) ארור אתה בבואך וארור אתה בצאתך, שלפי הדרשה שלפנינו צריך להדרש 'כשם שביאתך בחטא, כך יציאתך בחטא'. ראייה ברורה ומוצקת לבעלי אמונת הגלגול.

וראה במזרחי (דברים כח, ו) שכתב: ושמא יש לומר, דהכי קאמר, כבר היית ברוך בבואך לעולם בלא שום חטא, וככה תהיה ברוך בלא חטא, גם ביציאתך. אבל לא ידעתי מה נעשה ב"ארור אתה בבואך וארור אתה בצאתך". ולדברינו מיושב. ונראה שלא רצה הרא"ם להכנס לפרש הדרשה בענייני נסתרות, ברזא דגלגולא.

והחיד"א בחומת אנך (משלי יג, כה) פירש: צדיק אכל לשובע נפשו וכו'. אפשר במה שאמרו ביומא (פב), ההוא עוברא דארחא, אתו לקמיה דר' חנינא, א"ל לחושו לה ולא אילחשא, קרי עליה זורו רשעים מרחם. ומקשים דבפ' חלק אמרינן דאין יצה"ר אלא משעת לידה. ומצאתי בספר חסידים (סי' אלף קל"ז) כתב דעשו והנהו דיום הכיפורים היו רשעים מתתקע"ד דורות. ואלו, יצרים בבטן. וז"ש צדיק אוכל לשובע נפשו. ומזה מובן דהרשע הוא לשובע גוף הנגוף מצד יצה"ר. והחידוש הוא ובטן כשהם בבטן, אם הם רשעים מתתקע"ד דורות, כמש"ה זורו רשעים, אז, תחסר הנפש, שאוכלים ביום הכיפורים או מאכלות אסורות. דאם הריחה ריח נבלה, נותנין לה. - הריש שכבר בספר חסידים פירש עניין ביאה בלא חטא, על גלגול מתתקע"ד דורות שקומטו בלא עת. ואכמ"ל.

**יצחק ישעי' ווייס**

נוה אחיעזר - בני ברק



## ג.

שלום וברכה,

בירחון האוצר (גילון סז עמוד כב) הביא הרב שמואל כהן שמועות ממרן הגר"ח זצ"ל ובתוה"ד בענין קריאת שמות (אות כה) פלפל אודות השם שאול ע"ש. ובא רעהו וחקרו בירחון האוצר (סח עמוד רמח) והעיר מדברי החת"ס בתשו' (אהע"ז ח"ב סי' כב) דחשש מלקרוא בשם זה, ע"ש.

הנה זה קרוב לעשר שנים שאלתי בפתגמא דנא את מרן הגר"ח זצ"ל אודות חבר שנקרא בשם שאול ולא האיר לו מזלו, ויש שהעירו מדברי החת"ס הנ"ל, והשיב לי הגר"ח וז"ל: היו הרבה צדיקים וגדולי ישראל שנקראו כן עד היום, עכ"ל.

בברכה

ישראל סיתהון



## הוספה למאמרו של הרב שלמה יאקב "בתנאי היובל, בגדרי כל יושביה עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון [חלק ג']" (עמוד קמ"ה)

תוספת לאוצר אב תשפ"ב (ס"ח).

על העניין 'פשטות המקרא מוכח שדין שמיטה דרבנן כשמיטה דאורייתא' (עמוד קנ"ב). והנה בדברי הרמב"ן בפרשת בהר ויקרא פרק כה מבואר שהוא חוכך אם שמיטה דרבנן או דאורייתא\*.

והרמב"ן בפרשה הסמוכה פרשת בחוקותי (ויקרא פרק כו פסוק טז) מבאר עונש ביטול השמיטות על כל ימות בית שני כולל הזמן שהוא דרבנן. גם בהמשך הדברים כתב הרמב"ן (ויקרא פרק כו פסוק מג): "ופירוש והארץ תעזב מהם - כי גם אחרי הזכירה תעזב מהם, רמז כי אחרי פקידת כורש נעזבה מהם ורצתה השמיטות עד אחרי תשע עשרה שנה שנבנה הבית, וקדשו העיר בשתי תודות (נחמיה יב לא), וחזרה קדושת הארץ וכרתו אמנה ויאמרו (שם י לב) ונטש את השנה השביעית ומשא כל יד. כל הקורות אותם רמזות בפרשה הזאת".

והנה למבואר בדברי הרמב"ן בפירושו לתורה בפרשת בהר דבריו הם גם לצד ששמיטה דרבנן, ובדברי הרמב"ן בפירוש פרשת בחוקותי ביאר את עונש השמיטות המפורש בתורה גם על הזמן שהיו השמיטות דרבנן. יתר על כן, משמעות דברי הרמב"ן שתיקון הגלות הוא בחזרת קדושת הארץ וחידוש קיום מצות השביעית ואף שהיא דרבנן רק בזאת שבה הארץ לתיקונה.

שלמה יאקב



## הערה על מאמרו של הרב חיים טולידאנו "תורה שבכתב ותורה שבעל-פה" (עמוד רל"ב)

לכבוד מערכת ירחון האוצר

ישר כח על הקובץ החשוב שאתם מוציאים כל חודש, הוא ערוך ברמה מאד גבוהה, עם מאמרים משובחים מאד.

א). ואמר שאיסור אכילת הטבל מן התורה והביעור ואיסור אכילת פירות שביעית אחר הביעור מן ר"ג וחביריו. או שהביעור מן התורה ואיסור האכילה מדבריהם, ולא היה חושש אלא שלא יאכל אסורי תורה. וכיון שהזכירו חכמים דבריו נראה שהם אמת. או שמא אותו רשע סבר כדברי רבי (שמעון) דאמר (מו"ק ב ב) בשתי שמיטות הכתוב מדבר, ושביעית בזמן הזה דרבנן אף על פי שחלה דאורייתא: ועולה מהדברים שהרמב"ן חוכך אם שמיטה בזמן הזה דרבנן או דאורייתא.

ב). והעונשים עליהם, חרב וחייה רעה ודבר ורעב, וגלות בסוף, כי כל זה היה שם כאשר בא בפירוש בספר ירמיהו (לב כד). ואמר בגלות (פסוקים לד לה) אז תרצה הארץ את שבתותיה וגו' כל ימי השמה תשובות את אשר לא שבתה, שהיו שנות הגלות כשנים אשר בטלו השמיטות, וכן אמר הכתוב בגלות ההוא (דהי"ב לו כא) למלאת דבר ה' בפי ירמיהו עד רצתה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה שבתה למלאת שבעים שנה. כן התרה בהם וכן הגיע אליהם, א"כ דבר ברור הוא שעל הגלות ההוא דיבר הכתוב.

להלן תגובה על המאמר תורה שבעל פה ותורה שבכתב של הרב חיים טולידאנו.

### את ה' האמרת וה' האמירך

לפני שנה הוצאתי לאור קונטרס בעניין כוונת שם 'אלוקינו', ושם הבאתי ראיות רבות מחז"ל והראשונים שהגדרת שם זה היא מלכנו המשגיח עלינו בהשגחה פרטית מיוחדת. הבנת משמעות שם 'אלוהינו' כמבטא השגחה מיוחדת, פותחת פתח ושופכת אור חדש על פרשיות ועניינים נוספים העוסקים בקשר והיחס בין הקב"ה לעם ישראל.

אחד מהפסוקים המרכזים המבטאים קשר זה הוא הפסוק "את ה' האמרת היום להיות לך לאלהים וללכת בדרךיו ולשמר חקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמע בקלו. וה' האמירך היום להיות לך לעם סגלה כאשר דבר לך ולשמר כל מצותיו (דב' כו יז-יח). המילים 'האמרת' ו'האמירך' אין להם עד מוכיח במקרא (כלשון רש"י שם), ופירושים שונים נאמרו על כך.

ובתרגום אונקלוס תרגם 'חטבת' ו'חטבך'. ורבים התקשו בביאורו. אך לשון זה נמצא גם בחז"ל אשר הביאו הפסוקים הללו, כהוכחה שהקב"ה משתבח בשבחי ישראל, וכך נאמר בברכות ו ע"א:

"את ה' האמרת היום... וה' האמירך היום". אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם. אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד", ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

כלומר לשון 'האמרת' עניינו עשית חטיבה, כמו שתרגם אונקלוס. ובעניין זה פירש רש"י שחטיבה הוא לשון חשיבות ושבח כמו יתאמרו כל פועלי און (תה' צד) – ישתבחו.

אך קשה על פירוש זה, כי פסוק שמע ישראל אין משמעותו שבחי ה', אלא עניינו קבלת מלכותו ואחדותו. ועוד, שגם אין זה מתאים למשמעות הפסוק, שהרי השבח שעם ישראל משתבח בה' הוא פעולת מצווה בפני עצמה, ואינו על מנת להיות לו לאלהים ולקיים מצוותיו.

ואכן רש"י בפירושו על התורה פירש באופן שונה מפירושו לגמ', וז"ל (ע"פ גרסת דפוס ראשון וחומש רד"היים):

את ה' האמרת וכו', אין להם עד מוכיח במקרא, ולי נראה שהוא לשון הפרשה והבדלה – הבדלתו לך מאלהי הנכר להיות לך לאלהים, והוא הפרישך אליו מעמי הארץ להיות לו לעם סגולה.

כל' 'האמרת' כונתו לקבל את ה' כאלוהיך היחיד, ו'האמירך' כוונתו שיחידך להיות לעם מיוחד מכל העמים. וכן כתב רש"י בגמ' גיטין (נו ע"ב) ד"ה 'האמרת' – 'יחדך', והוא כפירושו על התורה, כי הוא לשון הבדלה והפרשה, מיוחד לעצמו.

ג). אמנם בגרסה המצויה מזכיר רש"י גם שהוא מלשון התפארות, אך ברור שזו הוספה של תלמיד, שהרי בתחילה כתב רש"י שאין לו עד במקרא ובסוף הביא מקור מפסוק. אלא ודאי שרש"י כתב שעל פי הפשט אין לו עד, ותלמיד צירף את פירוש רש"י מהגמ' בברכות, ששם פירש על פי הדרש.

וכן הוא בפרוש הרס"ג על התורה שם:

'את ה' האמרת' - וכמו שאתה המשלתו להיות לך, וה' האמירך, כן יחדך ה' להיות לו. כל' הפסוק משווה עניין ממשלה לעניין יחוד. והסיבה היא כי יחוד פירושו קבלת אלוהות והשתעבדות לאל יחיד, וזהו בעצם עניין ממשלה.

ועל פי פירוש זה תתישב היטב הכוונה במדרש וכן פשט הפסוק, כי מה שנא' בפסוק "להיות לך לאלהים", משמעו לקבל עליך אלוהותו, כל' להיות משועבד ונאמן לשי"ת בלבד. וכן מובן מה שהמדרש קישר בין פסוק זה לפסוק שמע ישראל, כי עניינו של פסוק זה הוא קבלת מלכות ה' ויחודו, וכן הוא כביכול קיבל על עצמו להיות מנהיגו ביחוד".

וסיוע לפירוש זה נמצא בפירוש הרס"ג לברכות ו ע"א על לשון המדרש דלעיל 'עשיתוני חטיבה אחת' (גנוי ירושלים ורטהיימר), וז"ל: 'חטובא' - כטבא בערבית עינינו שדוכין ויחוד. ופירש כך כי ארוסה בערבית נקראת 'מכטובה', ורס"ג השווה פה שרש 'חטב' בארמי ל'כטב' בערבי ששניהם דומים בהברתם".

וכן מצאתי בסדור הרוקח (קדושה של מוסף עמ' תקעא) שכתב בהדיא כי חטיבה פרושו יחוד שהוא אהבת ה', וז"ל:

בכל יום תמיד פעמים באהבה שמע אומרים... שתי פעמים באהבה מייחדים, כדכתיב (דב' כו יז) את ה' האמרת, חטבת, ואהבת את ה' אלהיך.

ואם נתבונן היטב נראה שזו בעצם כוונת הגמ' (בגיטין נז.) המספרת על תשובת הבן האחרון לאותו קיסר רשע שהרג את חנה ושבעת בניה:

אתויהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודה זרה! אמר להו, כתוב בתורה: (דברים כ"ו) את ה' האמרת וגו' וה' האמירך היום, כבר נשבענו להקדוש ברוך הוא שאין אנו מעבירין אותו באל אחר, ואף הוא נשבע לנו שאין מעביר אותו באומה אחרת.

כלומר, לשונות 'האמרת' ו'האמירך' מבטאים ברית של נאמנות מוחלטת לשני, שהיא תוצאה של יחוד והבדלה. ולפ"ז מובן הקשר לפסוק שמע ישראל, שגם הוא פסוק שאמר אחד מהבנים לאותו רשע.

מסקנת הדברים היא כי המילה 'האמרת' משמעותה הבדלה ויחוד, שהוא בעצם קבלת אלוהותו והמלכתו עליך. וכן 'האמירך' משמעותו בעצם הבדילך ויחדך ע"י שמשגיח עליך

(ד). אך לכאורה פרוש זה מעורר קושי, כי יש להבין מדוע בחר רש"י בפירוש זה אעפ"י שאין לו עד, ומעדיפו על כל פירושים אחרים שיש להם עד במקרא, כגון פירוש הראב"ע, שפירש 'האמרת' מלשון גדולה [מגזירת בראש אמיר], או כפירוש ר' יהודה הלוי (מביאו הראב"ע), ש'האמרה' מלשון ויאמר וכו', או כפירוש הרמב"ן שהוא מלשון גדולה. ונראה שרש"י למד זאת מהקשר המילה לנושא הפרשה שם, שעיסוקה של כל פרשה זו הוא הקשר היחודי בין הקב"ה לבין עם ישראל. ועל כן פירש 'האמרת' ו'האמירך' מלשון הפרשה והבדלה, כי הכתוב עצמו מבאר מיד בסמוך משמעות המילים, האמרת - 'להיות לך לאלהים' האמירך 'להיות לו לעם סגולה... ולתתך עליון על כל הגוים... ולהיותך עם קדוש לה'. והנה ידוע כי 'סגולה' ו'קדוש' משמעותם נבדלים ומופרשים, ואך כך גם 'להיות לך לאלהים' משמעותו הבדלה, כמ"ש רש"י הבדלתו לך מאלהי הנכר.

(ה). וגם בספר המליצה לר' שלמה (כת"י שחיבר בשנת ה"א צט) פירש 'אאמר' - כ'וטבה (הערת הר' וורטהיימר שם).

בהשגחה פרטית. ושתי משמעויות אלו גנוזות בשם אלוהים, כמו שהוזכר כבר לעיל בדברי הראשונים. והדברים מתאימים להפליא.

וע"פ זה יובן התרגום ירושלמי אשר תרגם מילה זו במשמעות של המלכה, שתרגם האמרת וגו' "אמליכתון יומא דין", ובפסוק יח: ה' האמירך מתרגם "ומימרא דה' אמלך עליכון לשמיה לעם חביביא". ובירושלמי השלם מכת"ר מתרגם "ומימרא דה' אמליך יתכון יומא הדין למהוי לשמא לעם חביבין". וביאור זה צ"ע, כי לא מצאנו בשום מקום מלכות בלשון כזו. אך על פי הדברים לעיל מובן, כי אין זה תרגום מילולי אלא תרגום העניין.

ואם כך נוסף בזה מבט חדש על משמעותה של קבלת מלכות שמים בקריאת שמע, שמלבד ההשתעבדות לקב"ה, הכוללת ביטול כל הרצון העצמי, כלול בזה גם מעין הסכמה ורצון להיות נבדלים ומיוחדים לו שלא נלך אחרי אלוהי נכר. וזה כעין מצות הקידושין, בה האשה משתעבדת לבעלה וגם מביעה הסכמה להיות נבדלת ומיוחדת לו בלבד.

דורון רונן

מחבר הסידור המפורש כונת הלב



## כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב בנימין גרינבלט  
[bengreen4144@gmail.com](mailto:bengreen4144@gmail.com)

הרב מ. ש. עקיבא כהן  
[c0548474@gmail.com](mailto:c0548474@gmail.com)

הרב יעקב דוד אילן  
[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)

הרב אליעזר בוטון  
[eliezer@botton.com](mailto:eliezer@botton.com)

הרב אריה ליב גולדשטוף  
[a0533152854@gmail.com](mailto:a0533152854@gmail.com)

הרב יובל קורסיה  
[mazalko9@gmail.com](mailto:mazalko9@gmail.com)

הרב אריה אידנסון  
[aryehlib@gmail.com](mailto:aryehlib@gmail.com)

הרב דוד לוי  
[1036196043@gmail.com](mailto:1036196043@gmail.com)

הרב אפרים כחלון  
[rabbiefraim@beezrathashem.org](mailto:rabbiefraim@beezrathashem.org)

הרב אריה גלינסקי  
[a0527116038@gmail.com](mailto:a0527116038@gmail.com)

הרב הראל דביר  
[hareldvir21@gmail.com](mailto:hareldvir21@gmail.com)

הבה"ח יצחק פרץ  
[u0527176888@gmail.com](mailto:u0527176888@gmail.com)